احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم
مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ....

- عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد اپ لوڈ (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشرواشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیہ ☆

- کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔
- ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

- نشرواشاعت، کتب کی خرید وفروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

احکام القرآن

جلد اوّل

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رحمہ اللہ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد اول
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعہ اکیڈمی ' بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس ' اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مندرجات

(احکام القرآن جلد اول)

تقدیم	
تمہید	۱
پہلا نکتہ	۲
دوسرا نکتہ	۵
تیسرا نکتہ	۶
چوتھا نکتہ	۷
پانچواں نکتہ	۱۳
چھٹا نکتہ	۱۶
ساتواں نکتہ	۲۱
آٹھواں نکتہ	۲۶

سورۃ الفاتحہ

۲۹ تا ۴۵

نماز میں سورۃ فاتحہ کی قرآت	۳۱
فصل	۴۳

سورۃ البقرہ

اقامت صلواۃ اور انفاق فی سبیل اللہ	۴۹
دنیاوی سزائیں جرائم کے مطابق نہیں ہوتیں	۵۵
عقلی دلائل کے استعمال اور ان سے استدلال	۶۴

غیر اللہ کو سجدہ کرنا	٦٧
اذکار کے توقیفی ہونے کی دلیل	٧٢
ساحر کا حکم	٩٣
انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادو کے درمیان فرق	١١١
ساحر کے متعلق فقہاء کا اختلاف	١١٤
سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ اور وجوہ نسخ کا بیان	١٣٥
طریقہ طواف	١٧٨
دادا کی میراث	١٨٧
اجماع کی صحت پر بحث	٢٠٢
راکب کے طواف کا بیان	٢٢٦
فصل	٢٢٨
کتمان علم سے نہی کا بیان	٢٢٩
کافروں پر لعنت بھیجنے کا بیان	٢٣٢
بحری سفر کی اباحت	٢٤٢
مردار کی تحریم	٢٤٤
ٹڈیاں کھانے کا بیان	٢٥٠
جنین کی زکاۃ	٢٥٣
مردار کی کھال کی دباغت	٢٦٣
مردار کی چکنائی سے انتفاع	٢٦٨
گھی میں گر کر مرجانے والی چوھیا کا مسئلہ	٢٦٩
ہنڈیا میں پرندہ گر کر مرجانے کا مسئلہ	٢٧١
مردار کے انفحہ اور اسکے دودھ کا مسئلہ	٢٧٣
مردار کے بالوں کی پوستین اور درندوں کی کھالوں کا مسئلہ	٢٧٥
خون کی تحریم کا مسئلہ	٢٨٠
خنزیر کی تحریم کا بیان	٢٨٢

اس جانور کی تحریم جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو	۲۸۵
مردار کھا لینے کی اباحت	۲۸۷
شراب نوشی پر مجبور شخص کا بیان	۲۹۳
وہ مقدار جسے مضطر استعمال کر سکتا ہے	۲۹۵
مال میں زکواۃ کے سوا کوئی اور حق	۲۹۷
قصاص کا بیان	۳۰۲
غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کرنا	۳۰۶
آقا کا غلام کو قتل کر دینا	۳۱۰
مردوں اور عورتوں کے درمیان قصاص	۳۱۵
کافر کے بدلہ میں مومن کا قتل	۳۱۸
باپ کے ہاتھوں بیٹے کا قتل	۳۲۸
قتل میں دو ذمیوں کی شراکت	۳۳۱
عمداً" قتل کئے جانے والے شخص کے ولی کا حق	۳۴۱
عاقلہ کی طرف سے قتل عمد کی دیت	۳۶۰
قصاص کی کیفیت	۳۶۴
وصیت کے وجوب کا بیان	۳۷۲
وصیت میں عزیزوں کی رائے کا احترام	۳۸۱
وصیت تبدیل کرنے کا بیان	۳۸۵
وصیت میں ظلم کا علم ہو جائے تو وہ کیا کریں	۳۸۹
روزے کی فرضیت	۳۹۴
شیخ فانی کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا تذکرہ	۴۰۷
حاملہ اور مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی عورت	۴۱۳
اس شخص کے متعلق فقہاء کی آراء کا اختلاف جس پر پورے رمضان یا اس کے بعض حصے میں دیوانگی طاری رہی	۴۲۲
رمضان کے کسی حصے میں نابالغ کا بالغ یا کافر کا مسلمان ہو جانا	۴۲۶

قیدی کے روزے	۴۳۰
روزے دار کے مثانے سے دوا داخل کرنے کا کیا حکم ہے	۴۳۹
صائم کے قے کرنے سے روزے کی کیفیت	۴۳۹
کیا روزہ دار کے منہ میں مکھی جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے	۴۴۵
شہود رمضان کی کیفیت	۴۶۰
رؤیت ہلال کے متعلق مختلف آراء	۴۶۳
ایک شبہ کا ازالہ	۴۶۵
رمضان کی قضاء	۴۷۷
رمضان کی قضاء میں تاخیر کا جواز	۴۸۱
سفر میں روزہ	۴۹۰
سفر میں روزہ رکھ کر توڑ دینے والا شخص	۹۴۶
ایسا مسافر جو رمضان میں رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ رکھ لے	۵۰۰
قضاء رمضان میں دنوں کی تعداد کا بیان	۵۹۷
روزوں میں رات کے وقت کھانا' پینا اور ہمبستری کرنا	۵۲۳
نفلی روزے میں دخول سے روزہ لازم ہو جاتا ہے	۵۴۰
اعتکاف کا بیان	۵۶۱
عورتوں کے اعتکاف کی جگہ کہاں ہو	۵۶۳
کیا روزے کے بغیر اعتکاف درست ہوتا ہے	۵۶۸
معتکف کے لئے کون کون سے کام جائز ہیں	۵۷۱
معتکف دوسروں سے گفتگو کر سکتا ہے	۵۷۹
حاکم کے حکم سے حلال ہونے اور نہ ہونے والے امور	۵۸۱
جہاد کی فرضیت	۵۹۷
آیا عمرہ فرض ہے یا نفل	۶۱۵
حج زندگی بھر میں ایک بار فرض ہے	۶۱۷
عمرے کے بارے میں مختلف خیالات	۶۱۹

محصورین کے لئے حج کے احکام	۶۲۴
فصل	۶۳۳
قربانی کے جانور کے بارے میں احکام	۶۳۳
محصر ہدی کو کس جگہ ذبح کرے گا	۶۳۷
ہدی احصار کے لئے ذبح کا وقت	۶۴۲
کیا محصر کا سر منڈانا جائز ہے	۶۴۵
قربانی کے ذریعے احرام حج کھول دینے کے بعد محصر پر کیا واجب ہوتا ہے	۶۵۰
ایسا محصر جسے قربانی میسر نہ ہو	۶۵۷
اہل مکہ کے احصار کا حکم	۶۵۹
ایسا محرم جس کے سر میں تکلیف ہو یا اسے بیماری لاحق ہو گئی ہو	۶۶۰
حج آنے تک عمرے کا فائدہ حاصل کر لینا	۶۶۶
حاضری المسجدالحرام کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا ذکر	۶۸۰
صوم متمتع	۶۹۰
متمتع اگر دسویں تاریخ سے پہلے روزہ نہ رکھے تو اس کا کیا حکم ہے	۶۹۵
اس شخص کے متعلق فقہاء کا اختلاف جو صوم تمتع شروع کر دے اور اسی دوران اسے قربانی میسر آ جائے	۷۰۰
اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لینا	۵۰۸
دوران حج رفث کی تفصیلات	۷۲۴
حج کے لئے سفر خرچ مہیا کرنا ضروری ہے	۷۲۸
حج کے دوران تجارت	۷۳۰
وقوف عرفہ	۷۳۲
وقوف مزدلفہ	۷۳۹
مناسک حج ادا کرنے کے بعد کیفیت ذکر	۷۴۴
ایام منیٰ اور ان میں کوچ	۷۴۷
نیت درست نہ ہو تو بھلی باتیں کرنے والا منافق ہو سکتا ہے	۷۵۱
قضا' امامت اور عدالت وغیرہ کے مناصب صرف ظاہری حالت دیکھ کر نہ سپرد کر دیئے جائیں۔	۷۵۲

تقدیم

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اب تک فقہاء و مجتہدین ہر دور میں پیش آمدہ مسائل کتاب ' سنت' اجماع امت اور اجتہاد و قیاس کی بنیاد پر حل کرتے رہے ہیں ۔ ان اصولوں کی بنیاد پر فقہائے اسلام کے مرتب کردہ قوانین صدیوں سے رائج ہیں اور دنیائے اسلام کے لا تعداد مسلمان اپنی روز مرہ زندگی کے بہت سے پہلوؤں میں ان پر عملدر آمد کر رہے ہیں ۔ دور جدید کے مغربی علوم و فنون کے اثرات اور مغرب کے فکری تسلط اور سیاسی و ثقافتی غلبہ نے تعلیم یافتہ طبقہ کے ذہن کو بے حد متاثر کیا ہے جس کی وجہ سے دنیائے اسلام میں ایک بڑا طبقہ اسلام کے تصورات اور نظریات کو سمجھنے میں مشکلات محسوس کرتا ہے۔ اس طبقہ کے لئے قرآن و سنت اور فقہی لٹریچر کو اس کے بنیادی ماخذ و مصادر کی مدد سے سمجھنا دشوار معلوم ہوتا ہے ۔ شریعہ اکیڈمی نے قانون دان حضرات ' وکلاء ' اراکین عدلیہ اور عام تعلیم یافتہ افراد کی اسی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے قانونی دستوری اور عدالتی معاملات پر اردو اور انگریزی زبان میں مختلف موضوعات پر ایک نئے انداز سے کتابوں کی اشاعت کا ایک جامع منصوبہ بنایا ہے ۔

اس منصوبہ کے تحت ابتدائی طور پر فقہ اور علوم قرآن کے مشہور امام علامہ ابو بکر احمد بن علی الرازی (المتوفی ۳۷۰ھ) جو ابو بکر جصاص کے نام سے معروف ہیں ' کی شہرہ آفاق تفسیر احکام القرآن کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے ۔

احکام القرآن ایک مستند اور معتبر فقہی تفسیر ہے جس میں بہت تفصیل سے قرآن پاک کی ان آیات پر بحث کی گئی ہے جن سے براہ راست فقہی احکام کا استنباط ہوتا ہے ان آیات کو آیات احکام یا احکامی آیات کہا جاتا ہے ۔ احکامی آیات سے مراد وہ آیات ہیں جن سے فقہی اور قانونی احکام اور مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے یعنی یہ قرآن کی گویا Legal Study ہے ۔ " احکام القرآن " کے نام سے دوسرے متعدد مفسرین اور فقہاء کی تفاسیر بھی موجود ہیں مثلاً علامہ ابن العربی ' امام قرطبی ' امام شافعی ' امام ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی ' اور علامہ الکیاھراسی وغیرہ نے '' احکام القرآن" کے نام سے اسی نوع کی تفاسیر لکھی ہیں ۔

جس طرح ہر زمانے کے علمائے تفسیر نے اپنی اپنی تفسیروں میں ان جدید مسائل اور مباحث پر زور دیا ہے جو ان کے اپنے زمانوں میں پیدا ہوئے ' یا ملحدین اور اہل باطل کی طرف سے شکوک و شبہات کی

صورت میں پیش کئے گئے'اسی طرح علامہ ابوبکر جصاص نے بھی اپنے دور کے اہم فقہی مباحث ' فقہاء کی آراء اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر خوارج معتزلہ ' جہمیہ ' صفوانیہ ' قدریہ ' جبریہ وغیرہ فرقوں کی ضمناً" تردید بھی کی ہے ۔ مؤلف کا تعلق حنفی مکتب فکر سے ہے اور وہ عموماً" اسے ہی راجح قرار دیتے ہیں لیکن اس کے باوجود انھوں نے بڑی خوبی سے اختلافی مسائل میں مختلف آراء کا محاکمہ کیا ہے اور مبنی بر اعتدال رائے کو اختیار کیا ہے ۔

احکام القرآن تین جلدوں پر مشتمل ہے ' سہولت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ چھ جلدوں میں شائع کیا جا رہا ہے ۔۔۔ پہلی جلد سورہ فاتحہ سے سورہ بقرہ کی آیت ۲۱۴ تک ہے ۔ اس میں چند تفسیری مباحث کے بعد دنیوی سزاؤں کے تعین کی اساس ' غیر اللہ کو سجدہ ' جادو کی حقیقت اور اس کا حکم ' قرآن میں نسخ ' مسح سے متعلق مسائل ' قبلہ سے متعلق مسائل ' حرام اشیاء' اضطرار' قصاص ' وصیت ' روزے سے متعلق مسائل اور حج سے متعلق مسائل کا بیان ہے۔

دوسری جلد سورہ بقرہ کی آیت ۲۱۵ سے سورت کے آخر تک ہے ۔ اس میں شراب نوشی ' جوئے ' مشرک عورتوں سے نکاح ' طلاق ' رضاعت ' جہاد ' صدقہ ' سود' رہن اور خرید و فروخت سے متعلق احکام کا بیان ہے۔

تیسری جلد ان شاء اللہ سورہ آل عمران سے لے کر سورہ النساء آیت ۴۲ تک شائع ہو گی ۔ اس میں مباہلہ ' نسب ' مجرم کا حرم میں پناہ لینا ' امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت 'غصب مشرکین سے مدد لینا ' مشاورت ' بیوی کے حقوق ' محرمات ' مہر' متعہ تجارت سے متعلق مسائل پر مشتمل ہو گی ۔

چوتھی جلد ان شاء اللہ سورہ نساء آیت ۴۳ سے سورہ مائدہ کے آخر تک ہو گی ۔ اس میں اولی الامر کی اطاعت عدل و انصاف ' امانتوں کی ادائیگی ' قتل ' اس کی اقسام اور احکام ' دیت اور اس کے متعلق مسائل' سفر میں نماز کے احکام ' نماز خوف ' نمازوں کے اوقات ' مرتد اور زندیق کی توبہ 'ذبیحہ ' کتے کا شکار ' وضو ' غسل اور تیمم کے احکام ' حد حرابہ ' حد سرقہ ' رشوت ' قصاص ' اہل کتاب اور ذمیوں کے مقدمات کا فیصلہ 'اذان' قسم' محرم کے لئے شکار اور شہادت کے مسائل بیان کئے جائیں گے۔

پانچویں جلد سورہ انعام سے سورہ مومنون تک ہو گی اس میں ذبیحہ ' پیداوار میں زکواۃ ' حرام جانوروں کی تفصیل ' مانعین زکواۃ کا حکم ' مال غنیمت اہل کتاب سے جزیہ ' مصارف زکوۃ ' مکہ مکرمہ کی

اراضی کا حکم اور گواہی سے متعلق مباحث ہیں اور آخری جلد سورہ نور سے آخر تک ہے اس میں حد زنا' حد قذف ' لعان ' استیذان ' پردہ اور غض بصر' باغیوں سے متعلق احکام ' طلاق' ظہار کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔

احکام القرآن کا زیر نظر ترجمہ مولانا عبدالقیوم نے کیا ہے ترجمہ عام فہم اور سلیس ہے ۔ احکام القرآن کے اس اردو ترجمہ میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ یہ قرآن پاک کی ایک ایسی تفسیر کا ترجمہ ہے جو ایک نامور فقیہ نے چوتھی صدی ہجری کے فقہی مباحث اور قانونی مسائل اور مشکلات کے پس منظر میں لکھی تھی ۔ ان میں سے بعض مباحث آج موجود نہیں ہیں' اسی طرح اس دور کے قانونی مسائل و مشکلات میں سے بہت سے اب ختم ہو چکے ہیں ۔ تاہم ان مباحث و مسائل کے پس منظر میں کی جانے والی بحثوں اور استدلال کی علمی اور تاریخی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے ۔ امید ہے کہ ہماری یہ کاوش ماہرین قانون اور تعلیم یافتہ طبقہ کو اسلامی قوانین سے روشناس کرانے میں کامیاب ہو گی ۔

(ڈاکٹر محمود احمد غازی)

ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

مصنف کتاب ابوبکر احمد بن علی الرازی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ "ہم نے زیرِ نظر کتاب کی ابتداء میں ایک مقدمہ تحریر کیا ہے (اس مقدمہ سے مراد مصنف کی وہ کتاب ہے جو انہوں نے اصولِ فقہ کے نام سے لکھی ہے یہ کتاب دراصل قرآنی احکام کے استنباط کے سلسلے میں تحریر کی گئی ہے) اس مقدمہ میں وہ اصولِ توحید بیان ہوئے ہیں جن کا علم از حد ضروری ہے۔ علاوہ ازیں یہ مقدمہ معانیٔ قرآن کے استنباط، قرآنی دلائل کے استخراج اور الفاظِ قرآن کے احکام کی معرفت کے طریقوں کے لیئے تمہید کا بھی کام دیتا ہے۔ نیز اس کی روشنی میں کلامِ عرب، لغوی اسماء اور شرعی عبارات کے سلسلے میں ہونے والے تصرفات کا بھی علم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تمام علوم میں پہلا مرتبہ اور مقام اس علم کو حاصل ہے جس کا تعلق توحیدِ باری کی معرفت تمام تشبیہات سے اس کی ذات کی تنزیہہ اور افترا پرداز وں کی طرف سے اس کی ذات وصفات کے بارے میں من گھڑت تصورات کی نفی سے ہے۔

محترم مصنف فرماتے ہیں مذکورہ مقدمہ کی تحریر سے فراغت کے بعد اب ہم احکامِ قرآن نیز قرآنی دلائل کا ذکر کریں گے۔ اس سلسلے میں ہم اللہ تعالیٰ سے اس توفیق کے طلبگار ہیں جو ہمیں اس کی ذات سے قریب کر دے اور اس کی برکت سے ہمیں اس کی ذات تک رسائی نصیب ہو جائے۔ اس توفیق کی ڈوری اس کے ہی ہاتھ میں ہے اور وہی اس سے استفادہ کی قوت عطا کرتا ہے۔ اس تمہید کے بعد کتاب شروع ہوتی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ہماری یہ بحث درج ذیل نکات پر مشتمل ہے۔

(۱) بسم اللہ کے فقرے میں پوشیدہ فعل (۲) قرآن کی ابتداء میں بسم اللہ اس کا جزء ہے یا نہیں؟ (۳) آیا یہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟ (۴) آیا اس کا شمار قرآنی سورتوں کے اوائل میں ہوتا ہے یا نہیں؟ (۵) یہ ایک مکمل آیت ہے یا نہیں؟ (۶) نماز میں اس کی قرأت (۷) نماز کے اندر سورتوں کے اوائل میں اس کی تلاوت (۸) اس کی جہری قرأت (۹) اس کے فوائد و معانی۔

پہلا نکتہ:۔

بسم اللہ کو درست رکھنے کی خاطر اس میں ایک فعل پوشیدہ ماننا ضروری ہے۔ اس لیے کہ حرفِ باء کا تعلق دیگر حروف جر کی طرح کسی نہ کسی فعل سے ہوتا ہے یہ فعل یا تو الفاظ میں ذکر ہوگا یا پوشیدہ اور محذوف ہوگا۔ زیر بحث فقرے میں پوشیدہ فعل کی دو صورتیں ہیں: یا تو وہ خبر کی صورت میں ہے یا امر کی شکل میں۔ اگر خبر کی صورت میں ہے تو اس کے معنی ہیں (ابدأ بِسمِ اللّٰہِ، میں اللہ کے نام سے ابتدا کرتا ہوں) خبر کو حذف کرکے اسے اس لیے پوشیدہ کر دیا گیا کہ قاری قرأت کی ابتدا کر رہا ہے۔ اس لیے نظر آنے والی اس کی یہ کیفیت مذکورہ خبر کا پتہ دے دیتی ہے اور اس کے نتیجے میں اس کے ذکر کی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن اگر پوشیدہ فعل امر کی صورت میں ہے تو اس کے معنی ہیں (ابدأ باِسمِ اللّٰہ، اللہ کے نام سے شروع کروم) اگرچہ یہاں مذکورہ بالا دونوں صورتوں کا احتمال یکساں ہے، تاہم سورت کی تلاوت کے تسلسل میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ یہ پوشیدہ فعل امر کی صورت میں ہے، کیونکہ ارشادِ باری ہے، اِیَّاکَ نَعۡبُدُ اس کے معنی ہیں "تم کہو کہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں" اسی طرح خطاب کی ابتداء میں قولِ باری (بِسۡمِ اللّٰہِ) کا مفہوم بھی یہی ہے یعنی "تم اللہ کے نام سے شروع کرو! اس

بات کا حکم قرآن کے اندر کئی مقامات میں صراحۃً وارد ہوا ہے مثلاً ارشادِ باری ہے: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ (اپنے رب کے نام کے ساتھ پڑھو)۔

جس طرح قرأت قرآن سے پہلے استعاذہ: اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح تسمیہ کے ساتھ قرأت قرآن کے افتتاح کا بھی حکم ہے۔ اگر زیر بحث فقرہ خبر کے معنوں میں ہے تو یہ امر کے معنی کو متضمن ہے، اس لیے کہ جب یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کی طرف سے خبر دی جا رہی ہے کہ قرأت کی ابتدا اس کے نام سے کی جائے تو اس میں ہمارے لیئے اس کے نام سے ابتداء کرنے نیز برکت حاصل کرنے کا حکم بھی موجود ہے کیونکہ اللہ نے یہ خبر ہمیں اس لیے دی ہے کہ ہم ایسا ہی کریں۔ اس لیے یہاں یہ کہنا بعید نہیں ہوگا کہ پوشیدہ فعل دونوں معنی ادا کرتا ہے، یعنی خبر اور امر دونوں مراد ہیں۔ اس لیے کہ لفظ کے اندر دونوں کا احتمال موجود ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب خبر کی تصریح ہو جائے تو پھر امر اور خبر دونوں معنی مراد لینا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ ضروری ہو جائے گا کہ پوشیدہ فعل اس بات کا متقاضی بن جائے کہ دونوں معنی مراد نہ لیے جائیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب خبر کا صیغہ الفاظ میں ظاہر کر دیا جائے تو پھر دونوں معنی مراد لینا ممتنع ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایک ہی لفظ کا ایک ہی حالت کے اندر خبر اور امر ہونا محال ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اگر خبر سے امر مراد لیا جائے تو مذکورہ صیغہ مجاز ہوگا اور اگر اس سے حقیقتاً خبر مراد لی جائے تو وہ حقیقت ہوگا اور یہ بات کسی طرح بھی جائز نہیں کہ ایک ہی لفظ حقیقت بھی ہو جائے اور مجاز بھی۔ اس لیے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جسے اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے جبکہ مجاز وہ لفظ ہے جسے اس کے معنی موضوع لہ سے ہٹا کر کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے۔ اور یہ بات محال ہے کہ ایک ہی حالت کے اندر کسی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ اور غیر معنی موضوع لہ دونوں میں استعمال کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی لفظ سے خبر اور امر دونوں مراد لینا ممتنع ہوتا ہے۔

جہاں تک پوشیدہ فعل کا تعلق ہے تو وہ مذکور نہ ہونے کی وجہ سے ارادے کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور خبر اور امر دونوں معنی مراد لینا اس وقت محال نہیں ہوتا جب لفظ کے اندر ان دونوں میں سے ہر ایک کے اضمار یعنی پوشیدگی کا احتمال موجود ہو۔ اس بنا پر زیر بحث فقرے: بِسْمِ اللّٰهِ الخ کے معنی یہ ہوں گے "میں اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں" اور میرے فعل کی پیروی کرتے ہوئے برکت حاصل کرنے کی غرض سے تم بھی اس کے نام کے ساتھ ابتدا کرو۔" پہلا مفہوم مذکورہ فقرے کو خبر کے معنوں پر محمول کرنے کی بنا پر ہوگا اور دوسرا مفہوم اسے امر کے معنوں پر محمول کرنے کی بنا پر ہوگا،

البتہ دونوں معنی مراد لینے کا جواز عند الاطلاق ان کے اثبات کا موجب نہیں بنے گا۔ اس کے لیے کسی نہ کسی دلالت کی ضرورت ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ایسے لفظ کا عموم نہیں ہوگا جسے اس کے مقتضا اور موجب (حرف جیم کے زیر کے ساتھ) کے مطابق استعمال کیا گیا ہو، بلکہ اس لفظ کے حکم کے سلسلے میں ایسے ضمیر (پوشیدہ لفظ) کا اثبات لازم ہوگا جس میں دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا احتمال موجود ہو اور ان میں سے ایک معنی کے لیے اس کی تعیین دلالت پر موقوف ہوگی۔ اس کے نظائر کے اندر بھی ہمارا یہی قول ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: رفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ (میری امت سے خطا اور نسیان نیز وہ بات اٹھالی گئی ہے جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو۔ اس لیے کہ حکم کا تعلق جب ایسے پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہوگیا جو سرے سے حکم رفع کر دینے کا احتمال رکھتا ہے اور گناہ کا بھی احتمال رکھتا ہے تو یہ دونوں باتیں بایں طور مراد لینا ممتنع نہیں ہوگا کہ خطا اور نسیان کے زیر اثر ایک فعل کے مرتکب پر کوئی سزا لازم نہیں ہوتی اور نہ ہی عند اللہ اس پر کوئی گناہ لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ لفظ کے اندر دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے اور دونوں باتیں مراد لینا بھی جائز ہے، تاہم اس کے باوجود یہ لفظ کا عموم نہیں ہوگا کہ دونوں معنوں کو شامل ہو جائے، بلکہ ہمیں معنی مراد کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوگی۔

ان میں سے کسی ایک یا دونوں معنوں کے مراد ہونے پر دلالت کا قیام ممتنع نہیں ہے۔ بعض دفعہ دو معنوں کا احتمال رکھنے والے پوشیدہ لفظ کی صورت ایسی ہوتی ہے کہ دونوں معنوں کا مراد ہونا درست نہیں ہوتا مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ: انما الاعمال بالنیات (تمام اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے) اب یہ بات تو واضح ہے کہ اس کا حکم ایسے پوشیدہ لفظ کے ساتھ متعلق ہے جو عمل کے جواز اور اس کی افضلیت دونوں کا احتمال رکھتا ہے ایسی صورت میں جب جواز مراد ہوگا تو افضلیت مراد ہونا ممتنع ہوگا، اس لیے کہ جواز مراد ہونا عدم نیت کی صورت میں عمل کے حکم کے ثبوت کی نفی کر دے گا اور افضلیت مراد ہونا مذکورہ عمل کے ناقص ہونے کے اثبات اور افضلیت کی نفی کی صورت میں اس کے کسی نہ کسی حصے کے حکم کے اثبات کا لامحالہ مقتضی ہوگا۔ اور یہ بات محال ہے کہ ایک ہی حالت کے اندر اصل کی نفی نیز نقص کی موجب نفی کمال دونوں ہی مراد ہو جائیں۔ یہ ایسی صورت ہے جس میں اصل کی نفی اور نقص کے اثبات دونوں معنی مراد لینا درست نہیں ہے نیز دونوں کے مراد ہونے پر دلالت کا قیام بھی درست نہیں ہے۔

زیر بحث فقرے (بسم اللہ الخ) کے اندر پوشیدہ فعل کا امر کے معنی کو مقتضی ہونا جب ثابت ہوگیا تو اب یہ فرض اور نفل کی طرف منقسم ہو جائے گا۔ فرض کی صورت یہ ہے کہ نماز کے افتتاح کے وقت اللہ کا ذکر کیا جائے جیسا کہ ارشاد باری ہے: قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكّٰى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى

(یقیناً وہ شخص فلاح پا گیا جس نے پاکیزگی اختیار کی اور اپنے رب کے نام کا ذکر کیا پھر نماز پڑھی)۔

یہاں اللہ سبحانہ نے مذکورہ شخص کو ذکر اللہ کے بعد نماز پڑھنے والا قرار دیا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں تکبیر تحریمہ کا ذکر مراد ہے۔ اسی طرح ارشادِ باری ہے: وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (اور اپنے رب کا نام لے اور سب سے ٹوٹ کر اسی کی طرف متوجہ رہ)۔

ایک قول کے مطابق اس سے نماز کے افتتاح کے وقت اللہ کے نام کا ذکر مراد ہے۔ زہری سے آیت: وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ (اور ان پر تقویٰ کا کلمہ لازم کر دیا) کی تفسیر کے سلسلے میں مروی ہے کہ اس سے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم مراد ہے، ذبیحہ کے اندر بھی اللہ کے نام کا ذکر فرض ہے۔ اللہ سبحانہ نے اپنے ارشاد: فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ (اور تم انہیں یعنی قربانی کے اونٹوں کو کھڑے کر کے ان پر اللہ کا نام لیا کرو) نیز: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ (اور جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو تم اسے نہ کھاؤ، یقیناً یہ فسق ہے) کے ذریعے اس فرضیت کی تاکید فرمادی ہے۔ طہارت، اکل وشرب اور کاموں کی ابتداء میں اللہ کا نام لینا یعنی بسم اللہ پڑھنا نفل ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ وضو کے اندر بسم اللہ پڑھنا کیوں واجب نہیں کیا گیا جبکہ خصوص پر اس کے عدم دلالت کی وجہ سے مقتضائے ظاہر یہی ہے اور اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ (جو شخص وضو میں اللہ کے نام کا ذکر نہ کرے اس کا کوئی وضو نہیں)۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ضمیر، یعنی پوشیدہ فعل ظاہر نہیں ہے کہ اس کے عموم کا اعتبار کر لیا جائے، بلکہ اس پوشیدہ فعل کی جس صورت پر دلالت قائم ہوئی ہے اس کا ثبوت ہو گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا ارشاد کی دلالت فضیلت کی نفی کی جہت پر ہے اور اس دعوے کے لیے ہمارے پاس دلائل موجود ہیں۔

دوسرا نکتہ:۔

اہلِ اسلام کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ قولِ باری تعالیٰ (إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (یعنی مکتوب سلیمان کی طرف سے ہے اور وہ یہ ہے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) کے اندر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن کا جزء ہے۔

روایت کے مطابق حضرت جبریل علیہ السلام جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہلی مرتبہ وحی لے کر آئے تو انہوں نے آپ سے کہا کہ "پڑھیئے"! آپ نے جواب میں فرمایا کہ: "مجھے پڑھنا نہیں آتا"۔ یہ سن کر حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ سے وحی کے یہ الفاظ کہے: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، (اپنے رب کے نام سے پڑھو جس نے پیدا کیا) ابو قطن نے المسعودی سے اور انہوں نے الحرث العکلی سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکتوب کے اوائل میں "باسمك اللّٰهم" کے الفاظ لکھتے رہے، حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی: بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا (اللہ کے نام کے ساتھ اس کا یعنی کشتیٔ نوح کا چلنا اور ٹھہرنا ہے) اس کے بعد آپ نے "بِسْمِ اللّٰهِ" لکھنا شروع کیا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔ قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ (آپ کہہ دیجیئے کہ اللہ کو پکارو یا رحمٰن کو پکارو) اس پر آپ نے سرنامے پر الرحمٰن کا لفظ لکھا پھر حضرت سلیمان علیہ السلام کا قصہ نازل ہوا تو آپ نے مکتوبات کے اوائل میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھنے کی ابتداء کی۔

ہم نے "سنن ابی داؤد" میں سماع کیا ہے کہ شعبی، امام مالک، قتادہ اور ثابت نے کہا کہ جب تک سورۂ نمل نازل نہیں ہوئی اس وقت تک آپ نے سرناموں پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں لکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صلح حدیبیہ کے سلسلے میں اپنے اور سہیل بن عمرو کے مابین صلح نامے کی تحریر لکھوانی چاہی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھو"۔ یہ سن کر سہیل نے کہا: "باسمك اللّٰهم لکھو کیونکہ ہم رحمٰن کو نہیں جانتے"۔ اس پر بحث ہوتی رہی حتیٰ کہ آپ نے "باسمك اللّٰهم" لکھنے کی اجازت دے دی۔ مذکورہ بالا روایات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن کا جزء نہیں تھی۔ پھر اللہ نے سورۂ نمل کے اندر اسے نازل فرمایا اور یہ قرآن کا جزء بن گئی۔

تیسرا نکتہ:۔

اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟ کوفہ کے قراء حضرات نے اسے سورۂ فاتحہ کی ایک آیت شمار کیا ہے، لیکن بصرہ کے قراء نے اسے سورۂ فاتحہ کی آیت شمار نہیں کیا۔ ہمارے اصحاب، یعنی ائمہ حنفیہ سے بسم اللہ کے فاتحۃ الکتاب کا جزء ہونے کے متعلق کوئی منصوص روایت موجود نہیں ہے، البتہ ہمارے شیخ ابو الحسن کرخی نے بسم اللہ کی جہری قرأت ترک کرنے کے بارے میں ائمہ حنفیہ کا مسلک نقل کیا ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے کیونکہ اگر ان کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت

ہوتی تو مذکورہ سورت کی دیگر آیتوں کی طرح اس کی بھی جہری قرأت کی جاتی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے اور اگر نمازی اس کی قرأت نہ کرے تو اس پر نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔ ان دونوں اقوال میں سے کسی ایک کی تصحیح اور دوسرے کی تغلیط جہالت اور اخفاء پر مبنی ہوگی۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ آگے چل کر کریں گے۔

چوتھا نکتہ:۔

اس بارے میں اختلافِ رائے ہے کہ آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کا شمار قرآنی سورتوں کے اوائل میں سے ہوتا ہے یا نہیں؟ ہم نے اپنے اصحاب کا یہ مسلک بیان کر دیا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن قرآنی سورتوں کے اوائل کی آیت نہیں ہے اور اس کی جہری قرأت نہیں کی جائے گی۔ نیز جب بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جُز نہیں ہے، تو دوسری سورتوں کے سلسلے میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ اس لیئے کہ کوئی شخص اس بات کا قائل نہیں ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۂ فاتحہ کا جز نہیں ہے لیکن دیگر قرآنی سورتوں کے اوائل کا جز ہے۔ امام شافعی کی رائے میں بسم اللہ ہر سورت کا جز ہے، حالانکہ امام شافعی سے پہلے کسی نے بھی یہ قول نقل نہیں کیا۔ اس لیے کہ سلف کے مابین اس سلسلے میں صرف یہ اختلاف تھا کہ آیا بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے یا نہیں؟ اسے کسی نے بھی دیگر سورتوں کا جز شمار نہیں کیا تھا۔

بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جُز نہیں ہے، اس کی دلیل سفیان بن عیینہ کی وہ حدیث ہے جسے انہوں نے اعلاء بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ" میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی ہے۔ آدھا حصہ میرا اور آدھا حصہ میرے بندے کا ہے، اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا۔" جب بندہ کہتا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو جہانوں کا پروردگار ہے) تو اللہ فرماتا ہے: "میرے بندے نے میری تعریف کی۔" جب وہ کہتا ہے: الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے) تو اللہ فرماتا ہے: "میرے بندے نے میری تعظیم کی، یا میرے بندے نے میری ثنا کی۔" جب وہ کہتا ہے: مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ (جو بدلے کے دن کا مالک ہے) تو اللہ فرماتا ہے: "میرے بندے نے خودسپردگی کی۔" جب وہ کہتا ہے: اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ (ہم تیری ہی عبادت کرتے اور تجھ سے ہی مدد چاہتے ہیں) تو ارشاد ہوتا ہے: "یہ بات میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا۔"

پھر بندہ کہتا ہے: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (ہمیں سیدھا راستہ دکھا......تا آخر سورہ) تو جواب آتا ہے "میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا"

اگر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ فاتحہ کا جز ہوتی تو اس سورت کی دیگر آیات کے ذکر کی طرح اس موقع پر اس کا بھی ذکر ہوتا، لیکن ایسا نہیں ہوا جس سے اس بات پر دلالت ملتی ہے کہ زیرِ بحث فقرہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے۔ یہاں یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں لفظ "صَلٰوۃ" سے سورۂ فاتحہ کی قرأت کی تعبیر ہے، اور سورۂ فاتحہ ہی کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بسم اللہ کا سورۂ فاتحہ کی آیت ہونا دو وجوہ سے منتفی ہو گیا۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ تقسیم کے اندر اس کا ذکر نہیں کیا گیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اسے تقسیم میں شامل کر دیا جاتا تو پھر سورۂ فاتحہ بندے اور اللہ کے درمیان نصفا نصف تقسیم نہ ہو سکتی بلکہ اس میں اللہ کا حصہ بندے کے حصے سے زیادہ ہوتا۔ اس لیے کہ بسم اللہ محض اللہ سبحانہ کی ثنا ہے اور اس میں بندے کے لیے کچھ نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ زیرِ بحث حدیث میں بسم اللہ کا فقرہ اس لیے ذکر نہیں ہوا کہ سورۂ فاتحہ کے اندر (الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ) کے الفاظ ذکر ہو گئے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کا فقرہ آیت (الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ) سے الگ اور اس کے سوا ہے تو حدیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہیئے تھا اور اگر معترض کی بات درست مان لی جائے تو پھر قرآن کے اندر مذکورہ آیت کے سوا سورۂ فاتحہ کی دیگر آیات پر اقتصار کر لینا جائز ہو جانا چاہیئے تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قولِ باری: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ (کے اندر ثنائے باری ہے لیکن اس کے ساتھ اس میں مذکورہ اسم صرف اللہ کے ساتھ مختص ہے، کسی اور کو اس اسم کا مسمّٰی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی تقسیم میں اس کا لازماً ذکر ہونا چاہیئے تھا اور سورت کی آیات کی تقسیم میں پہلے سے اس کا ذکر نہیں گذرا۔

درج بالا حدیث ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔ محمد بن بکر نے روایت بیان کی کہ ہمیں ابو داؤد نے انہیں القعنبی نے امام مالک سے، انہوں نے العلاء بن عبد الرحمٰن سے بیان کیا کہ انہوں نے ہشام بن زہرہ کے غلام ابو السائب سے سنا تھا کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک دفعہ کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھے آدھے حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

اس کا آدھا حصہ میرا اور آدھا حصہ میرے بندے کا ہے۔ اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا۔ جب بندہ کہتا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ تو اللہ فرماتا ہے: "میرے بندے نے میری حمد کی" پھر بندہ کہتا ہے: الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ تو اللہ فرماتا ہے: "میرے بندے نے میری ثناء کی" پھر بندہ کہتا ہے: مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ۔ تو ارشاد ہوتا ہے: "میرے بندے نے میری عظمت بیان کی اور یہ آیت میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے" پھر بندہ کہتا ہے: اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ۔ تو اللہ فرماتا ہے: "یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے۔ اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا"

اس روایت کے اندر: مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ کے جواب میں ذکر ہوا ہے کہ "یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصفا نصف ہے" یہ فقرہ دراصل راوی کی غلطی سے بیان ہو گیا ہے کیونکہ قولِ باری: مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ۔ خالص ثنائے باری ہے اور اس میں بندے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ جس طرح آیت: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔ خالص ثناء ہے۔ دوسری طرف قولِ باری: اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ۔ کو پروردگار اور بندے کے درمیان اس لیے تقسیم کیا گیا کہ اس میں ثنائے باری بھی موجود ہے اور سوالِ عبد بھی۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے بعد کی آیات کو خالصۃً بندے کے لیے رکھا گیا ہے کیونکہ ان میں ثنائے باری کا کوئی عنصر موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ آیات بندے کی درخواستوں اور التجاؤں پر مشتمل ہیں۔

ایک اور جہت سے دیکھیے اگر قولِ باری: مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ۔ اور اسی طرح: اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ۔ اللہ اور بندے کے درمیان ہوتے تو اس سورت میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو سورۂ فاتحہ کی آیت شمار کرنے والوں کے قول کی روشنی میں سورۂ فاتحہ کی تقسیم آدھی آدھی نہ ہوتی، بلکہ اللہ کے لیے چار آیتیں اور بندے کے لیے تین آیتیں ہوتیں (درست بات یہ ہے کہ ایسی صورت میں اللہ کے لیے تین آیتیں ہوتیں محشّی)

بسم اللہ کا فقرہ قرآنی سورتوں کے اوائل کا حصہ نہیں ہے، بلکہ یہ سورتوں کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کے لیے بیان ہوا ہے۔ اس کی دلیل درج ذیل حدیث ہے جس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے۔ انہیں ابوداؤد نے، انہیں عمرو بن عون نے، انہیں ہشام نے عوف الاعرابی سے، انہوں نے یزید القاری سے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا تھا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ آپ لوگوں نے سورۂ برأت اور سورۂ انفال کو یکجا کر دیا اور ان کے درمیان بسم اللہ الرحمٰن الرحیم درج نہیں کی حالانکہ مذکورہ پہلی سورت کا تعلق "المئین" سے اور دوسری سورت کا تعلق "المثانی" سے ہے اور پھر دونوں کو "السبع الطوال" میں درج کر دیا (قرآن مجید کی پہلی سات طویل سورتیں "السبع الطوال" کہلاتی ہیں یہ "المئین" بھی کہلاتی ہیں یعنی سو یا اس

سے زائد آیتیں رکھنے والی سورتیں، سو سے کم آیتیں رکھنے والی سورتیں المثانی کہلاتی ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کے سوال کا مقصد یہ تھا کہ سورۂ برأت کو پہلے اور سورۂ انفال کو بعد میں ہونا چاہیئے تھا) جواب میں حضرت عثمانؓ نے فرمایا "حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جب آیتیں نازل ہوئیں تو آپ کاتبین وحی میں سے کسی سے فرما دیتے کہ "ان آیات کو اس سورت میں درج کر دو جس میں فلاں فلاں مضامین بیان ہوئے ہیں" اسی طرح آپ پر ایک یا دو آیات کا نزول ہوتا تو آپ کسی کاتب وحی سے یہی بات فرما دیتے، مدینہ منورہ میں آپ پر پہلے نازل ہونے والی سورتوں میں سے سورۂ انفال بھی ہے اور سورۂ برأت کا تعلق قرآن کی ان سورتوں سے ہے جو آپ پر سب سے آخر میں نازل ہوئیں۔ سورۂ برأت کی کیفیت سورۂ انفال کی کیفیت کی مشابہ تھی یعنی دونوں کے مضامین یکساں تھے۔ اس لیے میں نے سمجھا کہ یہ بھی سورۂ انفال میں سے ہے، اس لیے میں نے دونوں کو "السبع الطوال" میں درج کر دیا اور دونوں کے مابین بسم اللہ کی سطر نہیں لکھی۔"

درج بالا روایت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ بات بتا دی کہ بسم اللہ کا فقرہ سورۂ برأت کا جزء نہیں ہے، نیز یہ کہ وہ اسے ایک سورت کو دوسری سورت سے علیحدہ کرنے کے لیے لکھا کرتے تھے۔

اس پر ایک اور جہت سے غور کیجیئے کہ اگر بسم اللہ کا فقرہ سورۂ فاتحہ نیز دیگر سورتوں کا جزء ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بات بیان کر دینے کی بنا پر سب کو معلوم ہوتا کہ یہ فقرہ سورتوں کا جزء ہے جس طرح آیتوں کے بارے میں بلا اختلاف سب کو معلوم ہے کہ ان کا تعلق کن کن سورتوں سے ہے۔ اس لیے کہ آیتوں کے مواضع و مقامات کے بارے میں علم کا وہی طریقہ ہے جو خود آیتوں کے بارے میں علم کا ہے جب قرآن کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ تمام لوگ اس کے ناقل ہوں، صرف چند لوگ ناقل نہ ہوں تو قرآن کی ترتیب اور اس کی آیات کے مواضع و مقامات کے سلسلے میں بھی اسی حکم کا ہونا ضروری ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی شخص کے لیے قرآنی آیات کی ترتیب بدل دینا یا ایک آیت کو اس کی جگہ سے ہٹا کر کسی اور جگہ لے جانا جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ایسا کرے تو وہ قرآن کے ازالہ اور اس کی رفع کا ارتکاب کرنے والا قرار پائے گا۔ دریں صورت اگر بسم اللہ کا فقرہ قرآنی سورتوں کے اوائل میں سے ہوتا تو تمام لوگوں کو اس کی یہ حیثیت اسی طرح معلوم ہوتی جس طرح قرآن کی تمام آیات کے مواضع و مواقع نیز سورۂ نمل میں اس فقرے کا موقعہ و محل سب کو معلوم ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام لوگوں نے علم کے موجب طریق تواتر سے یہ بات ہم تک نقل نہیں کی تو ہمارے لیے سورتوں کے اوائل میں بسم اللہ کا اثبات جائز نہیں رہا۔

یہاں اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تمام لوگوں نے پورا مصحف ہم تک قرآن کہہ کر نقل کر دیا ہے اور اتنی

بات زیر بحث فقرے کو مصحف کے اندر اس کے مذکورہ مقامات میں درج کرنے کے لیے کافی ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمام لوگوں نے سورتوں کے اوائل میں اس فقرے کی کتابت ہم تک نقل کی ہے، یہ بات نقل نہیں کی کہ مذکورہ فقرہ ان سورتوں کا جز بھی ہے، جبکہ ہمارے اور آپ کے درمیان اس بات پر بحث چل رہی ہے کہ جس سورت کی ابتداء میں یہ فقرہ لکھا ہوا ہے اس کا یہ حصہ ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ یہ فقرہ قرآن کا جزء ہے اور اسے سورتوں کے اوائل میں اس لیے نہیں لکھا گیا کہ یہ ان کا جزء ہے۔ مصحف کے اندر سورتوں کے ساتھ اس فقرے کا اتصال اور ان کے ساتھ اس کی قرآت اس امر کے موجب نہیں بن سکتی کہ یہ ان کا جز بھی بن جائے کیونکہ سارا قرآن اپنے اجزاء کے اعتبار سے باہم دگر پیوستہ ہے اور کسی نے نہیں کہا کہ بسم اللہ کا فقرہ ان اجزاء کے ساتھ متصل ہے اور نہ ہی اس سے یہ واجب ہوا کہ پورا قرآن ایک ہی سورت بن جائے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب مصحف قرآنی ہم تک نقل ہوا اور لوگوں نے یہ بیان کر دیا کہ اس میں جو کچھ ہے وہ اپنے نظام اور ترتیب کے اعتبار سے قرآن ہے، تو اس نقل مستفیض کے ساتھ اگر زیر بحث فقرہ سورتوں کے اوائل سے تعلق نہ رکھتا تو ناقلین ہم سے یہ بات ضرور بیان کر دیتے اور کہہ دیتے کہ بسم اللہ کا تعلق سورتوں کے اوائل سے نہیں تاکہ اشتباہ پیدا نہ ہو جائے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درج بالا اعتراض ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو یہ کہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جزء نہیں ہے، جو لوگ اس کے جزء ہونے کے قائل ہیں ان پر یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر بسم اللہ قرآنی سورتوں کا جز نہ ہوتی تو تمام لوگوں کو یہ بات اسی طرح معلوم ہوتی جس طرح ان لوگوں کو معلوم ہے جو اس کے جزء ہونے کے قائل ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ضروری نہیں ہے۔ اس لیے کہ ناقلین کی ذمہ داری یہ نہیں تھی کہ جو فقرہ سورت کا جز نہ ہو اس کے متعلق وہ یہ نقل کریں کہ یہ سورت کا جز نہیں ہے۔ جس طرح ان پر یہ ذمہ داری نہیں تھی کہ جو چیز قرآن کا جز نہ ہو اس کے متعلق وہ یہ نقل کریں کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے، بلکہ ان کی ذمہ داری تو صرف یہ تھی کہ جو فقرہ سورت کا جز ہو اس کے متعلق یہ نقل کر دیں کہ یہ سورت کا جز ہے۔ اسی طرح ان پر یہ ذمہ داری تھی کہ قرآن کے ہر جز کے بارے میں وہ یہ نقل کر دیں کہ یہ قرآن کا جزء ہے۔ دریں صورت جب نقل مستفیض زیر بحث فقرے یعنی بسم اللہ کے ہر سورت کا جزء ہونے کے بارے میں وارد نہیں ہوئی بلکہ اس بارے میں اختلاف رائے ہو گیا، تو اب ہمارے لیے اس کا اثبات اسی طرح جائز نہیں رہا جس طرح بصورتِ اختلاف خود قرآن کا اثبات۔

بسم اللہ کا تعلق سورتوں کے اوائل سے نہیں ہے۔ اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہم سے محمد بن جعفر بن ابان نے کی ہے۔ انہیں محمد بن ایوب نے، انہیں مسدد نے، انہیں یحییٰ بن سعید نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے عباس الجبشمی سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: "قرآن کے اندر تیس آیتوں والی ایک سورت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی شفاعت کی، یہاں تک کہ اسے بخش دیا گیا اور وہ سورت "تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ" ہے۔"

تمام قرآء حضرات نیز دیگر اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ مذکورہ سورت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے بغیر تیس آیتوں پر مشتمل ہے۔ اگر بسم اللہ کا فقرہ اس سورت کا جزء ہوتا تو اس کی آیتوں کی تعداد اکتیس ہوتی، جبکہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے خلاف ہے۔ اس پر مزید دلالت اس امر سے ہوتی ہے کہ تمام قرآء امصار اور ان کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سورۂ کوثر کی تین آیتیں اور سورۂ اخلاص کی چار آیتیں ہیں اگر بسم اللہ کا فقرہ ان سورتوں کا جزء ہوتا تو ان کی آیتوں کی تعداد مذکورہ حضرات کی گنتی سے زیادہ ہوتی۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ حضرات نے بسم اللہ کے فقرے کو چھوڑ کر ان سورتوں کی آیات کی گنتی کی ہے، کیونکہ بسم اللہ کے بارے میں انہیں کوئی اشکال نہیں تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں ان کے لیے یہ کہنا جائز نہ ہوتا کہ سورۂ اخلاص کی چار آیتیں اور سورۂ کوثر کی تین آیتیں ہیں، کیونکہ تین اور چار آیتیں ان سورتوں کا بعض حصہ ہوتیں۔ اگر بات ایسی ہوتی جیسی کہ اعتراض میں بیان ہوئی ہے تو ان حضرات پر یہ کہنا واجب ہوتا کہ سورۂ فاتحہ کی چھ آیتیں ہیں۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عبدالحمید بن جعفر نے نوح بن ابی جلال سے، انہوں نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ فرمایا کرتے تھے: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ یعنی سورۂ فاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اس کی ایک آیت ہے۔"

بعض راویوں کو اس روایت کی اسناد کے اندر حضرت ابوہریرہؓ کے ذکر کے متعلق شک ہے۔ ابوبکر الحنفی نے عبدالحمید بن جعفر سے، انہوں نے نوح بن ابی جلال سے، انہوں نے سعید بن سعید سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "جب تم اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔ یعنی سورۂ فاتحہ پڑھو تو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بھی پڑھو کیونکہ بسم اللہ اس سورت کی ایک آیت ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میری ملاقات نوح سے ہوئی اور انہوں نے سعید المقبری کے واسطے سے حضرت ابوہریرہؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی، لیکن اسے مرفوع نہیں کیا، یعنی سلسلہ سند حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچایا، چنانچہ رفع اور سند میں یہ اختلاف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مذکورہ روایت اصل کے اعتبار سے پوری طرح ضبط نہیں ہے، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی توقیف ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کے ساتھ اس امر کی بھی گنجائش ہے کہ (بسم اللہ اس سورت کی ایک آیت ہے) کا فقرہ حضرت ابوہریرہؓ کا اپنا قول ہو۔ کیونکہ بعض دفعہ راوی اس بنا پر صحابی کا اپنا قول روایت میں درج کر دیتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ اور صحابی کے الفاظ کے درمیان فاصلہ نہیں رکھتا کہ اس کے سامنے موجود سامعین کو اس کے معنی کا علم ہوتا ہے۔ روایات کے اندر ایسی صورت بہت زیادہ پائی جاتی ہے۔

اگر کسی روایت کی یہ کیفیت ہو تو اسے احتمال کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے مذکورہ بات اس بنا پر کہی ہو کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بسم اللہ کی جہری قرأت کرتے سنا تھا اور پھر اسے سورۂ فاتحہ کا جزء سمجھ لیا تھا کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ ہی نے اس کی جہری قرأت کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی ہے۔

اگر زیر بحث روایت کو سند میں اضطراب سے خالی اور رفع میں اختلاف سے عاری قرار دے کر اس احتمال کو بھی دور کر دیا جائے کہ یہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے، تو بھی ہمارے لیے بسم اللہ کے فقرے کو سورت کا جزء ثابت کرنا درست نہیں ہو گا، کیونکہ اس کے اثبات کا طریقہ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، یہ ہے کہ امت نے اسے نقل کیا ہو۔

پانچواں نکتہ:۔

بسم اللہ کا فقرہ پوری آیت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ سورۂ نمل کے اندر یہ پوری آیت نہیں ہے بلکہ وہاں یہ آیت کا ایک حصہ ہے۔ وہاں آیت کی ابتدا قول باری: اِنَّهٗ مِنْ سُلَیْمٰنَ سے ہوئی ہے۔ تاہم سورۂ نمل میں اس فقرے کا آیت تامہ نہ ہونا دوسرے مقامات پر اس کے آیت ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ قرآن کے اندر اس جیسے فقروں کا وجود ملتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ سورۂ فاتحہ کے اندر قول باری: اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ پوری آیت ہے، لیکن تمام کے نزدیک قول باری: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پوری آیت نہیں ہے، یعنی سورۂ نمل کے اندر۔ اسی طرح قول باری: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ سورۂ فاتحہ کے اندر آیت تامہ ہے۔ لیکن قول باری

وَاٰخِرُ دَعْوَاهُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ کے اندر یہ آیت کا ایک جزء ہے۔
دریں صورت یہ احتمال ہے کہ بسم اللہ کا فقرہ سورتوں کے فواصل (ایک سورت کی دوسری سورت سے علیحدہ ہونے کے مواقع) میں آیت کا بعض حصہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ پوری آیت ہو جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

ہم نے چونکہ اس امر کے دلائل بیان کر دیے ہیں کہ بسم اللہ کا فقرہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے اس لیے اولیٰ یہی ہے کہ سورۂ نمل کے سوا قرآن کے دیگر مقامات میں اسے آیت تامہ قرار دے دیا جائے۔ سورہ نمل میں مذکورہ یہ فقرہ آیت تامہ نہیں ہے۔

بسم اللہ کے فقرے کے آیت تامہ ہونے کی دلیل ابن ابی ملیکہ کی وہ حدیث ہے جس کی روایت انھوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اندر اس کی قرأت کی تھی اور اسے ایک آیت شمار کیا تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کو فاصل آیت شمار کرتے تھے۔ یہ حدیث الہیثم بن خالد نے ابو عکرمہ سے، انھوں نے عمرو بن ہارون سے، انھوں نے ابن ابی ملیکہ سے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے اور انھوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

اسی طرح اسباط نے السدی سے انہوں نے عبد خیر سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ وہ بسم اللہ کے فقرے کو ایک آیت شمار کرتے تھے۔ حضرت ابن عباس سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے۔ عبدالکریم نے ابو امیہ البصری سے، انھوں نے ابن ابی بردہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ایک مرتبہ فرمایا: "میں مسجد سے باہر نکلنے سے پہلے تمھیں ایک ایسی آیت (یا فرمایا "ایک ایسی سورت") کے بارے میں بتاؤں گا جو سلیمان علیہ السلام کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پہ نازل نہیں ہوئی۔" یہ کہتے ہوئے آپؐ چلتے رہے اور میں آپ کے پیچھے پیچھے رہا۔ حتیٰ کہ آپؐ مسجد کے دروازے تک پہنچ گئے اور دروازے کی چوکھٹ سے ایک قدم باہر نکال دیا اور دوسرا قدم مسجد کے اندر ہی رہا۔ پھر آپ میری طرف متوجہ ہوئے اور پوچھا: "جب تم نماز کی ابتدا کرتے ہو تو قرأت قرآن کی ابتدا کس فقرے سے کرتے ہو؟" میں نے عرض کیا: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرحیم کے فقرے کے ساتھ۔" یہ سن کر آپ مسجد سے باہر نکل گئے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بسم اللہ کا فقرہ ایک

آیت ہے کیونکہ مذکورہ روایت سے بسم اللہ کے آیت نہ ہونے میں کوئی روایت متعارض نہیں ہے۔

یہاں اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اپنے بیان کردہ اصولوں کے مطابق آپ پر لازم ہے کہ اخبار احاد کے واسطے سے آپ بسم اللہ کے آیت ہونے کا اثبات نہ کریں جیسا کہ آپ نے سورتوں کے اوائل کی آیت ہونے کی نفی کرتے ہوئے اس فقرے کے متعلق کہا ہے، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ معترض کی مذکورہ بالا بات ہم پر اس وجہ سے لازم نہیں آتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ یہ کام نہیں لگایا گیا تھا کہ آپ امت کو آیات کی مقداروں اور ان کے مقاطع (جمع مقطع یعنی اختتام) سے واقف کرائیں اور نہ امت ہی کو ان مقادیر و مقاطع کی معرفت حاصل کرنے کا پابند بنایا گیا ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے مذکورہ فقرے کے آیت ہونے کا اثبات جائز ہے، البتہ سورتوں کے اندر مذکورہ فقرے کا موقع و محل ثابت کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس فقرے کا قرآن میں سے ہونے کا اثبات، یعنی اس کا ذریعہ نقل متواتر ہے۔ اخبار احاد یا قیاس و نظر کے ذریعے اس کا اثبات جائز نہیں ہے جس طرح تمام سورتوں کا نیز سورۂ نمل میں زیر بحث فقرے کا اخبار احاد یا قیاس کے ذریعے موقع و محل ثابت کرنا درست نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آیات کے موقع و محل کے بارے میں توقیف، یعنی رہنمائی کی جاتی تھی۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ثابت ہے جو انھوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے۔ اس روایت کا ذکر ہم نے گذشتہ سطور میں کر دیا ہے، لیکن تمام آیات کے مبدا اور منقطع کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی توقیف اور رہنمائی کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیات کی مقداروں کی معرفت ہم پر فرض نہیں ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ بسم اللہ کا فقرہ ایک آیت ہے تو اس صورت میں یہ فقرہ یا تو ہر اس مقام پر ایک آیت ہوگا جہاں اسے قرآن کے اندر لکھا گیا ہے، خواہ یہ سورتوں کے اوائل کا جز نہ بھی ہو یا یہ فقرہ صرف ایک آیت ہی ہوگا جس کی مذکورہ مقامات پر تکرار ہوئی ہے جس طرح اسے مکتوبات کی ابتدا میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لیے لکھا جاتا ہے۔ اس لیے اولیٰ یہی ہے کہ قرآن کے جن مقامات پر اسے لکھا گیا ہے وہاں اسے ایک آیت قرار دیا جائے یعنی صرف ایک ہی آیت کی تکرار قرار نہ دی جائے کیونکہ امت نے یہ بات نقل کی ہے کہ مصحف میں جو کچھ ہے وہ قرآن ہے، امت نے اس حکم سے کسی چیز کی تخصیص نہیں کی ہے۔ مذکورہ بالا مقامات میں اس فقرے کا مکرر صورت میں وجود اسے قرآن کا جز ہونے سے خارج نہیں کر سکتا کیونکہ قرآن کی بہت سی آیات مکرر صورت میں موجود ہیں اور یہ بات ان آیات

یا ان الفاظ کو قرآن کا جز ہونے سے خارج نہیں کرتی۔ مثلاً قول باری، اَلْحَیُّ الْقَیُّوْمُ سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران دونوں میں موجود ہے۔ اسی طرح: فَبِاَیِّ آلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ کی ہر آیت قرآن میں اپنی جگہ ایک مفرد اور الگ آیت ہے اور ایک ہی آیت کی تکرار کے معنوں میں نہیں ہے۔ اسی طرح بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بھی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ ایک آیت ہے اس امر کا مقتضی ہے کہ یہ قرآن کے ہر اس مقام پر ایک آیت قرار دی جائے جہاں یہ آئی ہے۔

چھٹا نکتہ:

نماز میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی قرأت کے متعلق امام ابوحنیفہ، امام شافعی، ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، حسن بن صالح، امام ابو یوسف اور امام محمد نیز امام زفر کا قول ہے کہ استعاذہ کے بعد اور سورت فاتحہ کی قرأت سے پہلے اس کی قرأت کی جائے گی؛ تاہم ہر رکعت میں نیز سورت کی ابتدا کرتے ہوئے اس کی قرأت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابوحنیفہ سے روایت بیان کی ہے کہ نمازی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کی ابتدا میں اس کی قرأت کرے گا۔ سورت کی قرأت کے وقت اس کا اعادہ نہیں کرے گا۔ امام محمد اور حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت بیان کی ہے کہ نمازی جب پہلی رکعت میں قرأت کی ابتدا کے وقت اس کی قرأت کر لے گا تو اس پر سلام پھیرنے تک دوبارہ اس کی قرأت لازم نہیں ہوگی۔ وہ بیسے اگر نمازی ہر سورت کے ساتھ اس کی قرأت کرے گا تو یہ ایک عمدہ عمل ہوگا۔

حسن بن زیاد نے کہا ہے کہ اگر نمازی مسبوق ہو، یعنی اس کی ایک یا دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرنے سے رہ گئی ہوں، تو وہ جب ان رکعتوں کی قضا کرے گا تو اس پر بسم اللہ کی قرأت لازم نہیں ہوگی کیونکہ امام نے نماز کی ابتدا میں اس کی قرأت کر لی تھی اور امام کی قرأت مقتدی کے لیے بھی قرأت ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حسن بن زیاد کا یہ قول اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک قرأت کی ابتداء میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا فقرہ قرآن کا جزو ہوتا ہے اور صرف برکت حاصل کرنے کے لیے الگ سے ایک فقرہ نہیں ہوتا، جس طرح کہ مکتوبات کی ابتدا اور کاموں کے آغاز میں اسے تبرک کے طور پر لکھا پڑھا جاتا ہے۔ اور نہ یہ قرآن میں اپنے مقامات سے منقول

صورت ہی میں ہوتا ہے۔

ہشام نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ: میں نے امام ابو حنیفہ سے سورہ فاتحہ سے پہلے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی قرأت نیز سورۂ فاتحہ کے بعد پڑھی جانے والی سورت کے ساتھ اس کی تجدید کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ یعنی سورہ فاتحہ سے اس کی قرأت نمازی کے لیے کافی ہے۔

امام ابو یوسف کا قول ہے کہ نمازی ہر رکعت میں ایک دفعہ اس کی قرأت کرے گا اور دوسری رکعت میں بھی سورۂ فاتحہ سے پہلے اس کا اعادہ کرے گا، اور اگر سورہ فاتحہ کے بعد کوئی اور سورت پڑھنے کا اعادہ کرے گا تو بھی اس کا اعادہ کرے گا۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر نمازی نماز کے اندر بہت سی سورتوں کی قرأت کرے، لیکن یہ قرأت سری ہو تو اس صورت میں ہر سورت کی ابتدا میں اس کی قرأت کرے گا اور اگر قرأت جہری ہو تو اس کی قرأت نہیں کرے گا، اس لیے کہ جہری قرأت کی صورت میں نمازی ایک سکتہ کے ذریعے دو سورتوں کے درمیان فاصلہ پیدا کر دے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد کا مذکورہ بالا قول اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی قرأت دو سورتوں کے درمیان فاصلہ پیدا کرنے کی غرض سے یا قرأت کی ابتدا کرنے کے مقصد کی خاطر ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ بسم اللہ سورت کا جز نہیں ہے، تاہم ان کے درج بالا قول میں اس بات کی کوئی دلالت نہیں ہے کہ وہ بسم اللہ کو آیت یا اسے قرآن کا جزء شمار نہیں کرتے تھے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ہر سورت کی ابتدا ہے اس لیے نمازی ہر سورت کی ابتدا میں اس کی قرأت کرے گا۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور مجاہد سے مروی ہے کہ ہر رکعت میں اس کی قرأت کی جائے گی۔

ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ اگر ہر رکعت کی ابتدا میں اس کی قرأت کر لی جائے تو یہ قرأت مابعد کے لیے کافی ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ فرض نماز میں اس کی نہ تو سری قرأت ہوگی اور نہ ہی جہری۔ البتہ نفل نماز کے اندر اگر نمازی چاہے تو اس کی قرأت کرے اور اگر چاہے تو ترک کر دے۔

تمام نمازوں میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی قرأت کی دلیل حضرت ام سلمہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اندر

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ پڑھتے تھے۔ حضرت انس بن مالکؓ نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں۔ یہ سب کے سب بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سری طور پر پڑھتے تھے۔" اس روایت کے بعض طرق کے الفاظ ہیں: "یہ سب کے سب بسم اللہ کی مخفی یعنی سری قرأت کرتے تھے۔" بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں: "یہ سب کے سب بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔"

اب یہ بات تو واضح ہے کہ حضرت انسؓ کی یہ روایت فرض نمازوں کے بارے میں ہے کیونکہ صحابۂ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے فرض نمازیں ادا کرتے تھے۔ نوافل ادا نہیں کرتے تھے کیونکہ باجماعت نوافل ادا کرنا مسنون طریقہ نہیں تھا۔

حضرت عائشہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عبداللہ بن المغفل سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرأت کی ابتدا اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سے کرتے تھے۔ یہ روایت بِسْمِ اللّٰہِ کی جہری قرأت ترک کرنے پر دلالت کرتی ہے، سرے سے اس کی قرأت کرنے پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ ابوزرعہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوتے تو سکوت کیے بغیر اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ سے قرأت کی ابتدا کرتے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا روایت کے اندر امام مالک کے مسلک کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری رکعت میں بسم اللہ کی قرأت نہیں کی تھی، تو یہ بات ان حضرات کے خلاف جائے گی جو صرف پہلی رکعت میں اس کی قرأت پر اقتصار کر لینے کے قائل ہیں۔ یہ روایت سرے سے بسم اللہ کی قرأت ترک کر دینے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ پہلی رکعت میں اس کی قرأت کے متعلق حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے روایتیں منقول ہیں اور صحابۂ کرام سے ان روایتوں کی معارض کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

درج بالا احادیث سے فرض اور نفل کے اندر بسم اللہ کی قرأت ثابت ہو گئی کیونکہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے ثابت ہے اور اس کی معارض کوئی اور روایت موجود نہیں ہے۔ نیز فرض اور نفل کے اندر اثبات اور نفی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی طرح یہ دونوں نمازیں نماز کے دیگر تمام سنن کے اندر بھی ایک دوسری سے مختلف نہیں ہیں۔

امام ابوحنیفہ سے منقول یہ روایت کہ صرف پہلی رکعت میں بسم اللہ کی قرأت پر اقتصار کر لیا جائے اور باقی ماندہ رکعتوں میں اس کی قرأت نہ کی جائے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بسم اللہ کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ یہ سورتوں کے اوائل میں سے نہیں ہے، یعنی ہر سورت کا جز نہیں ہے بلکہ یہ اپنے مقام پر ایک آیت ہے جس کے ذریعے دو سورتوں کے درمیان فاصلہ پیدا کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ تبرک کے طور پر اس کے ساتھ ابتدا کی جائے۔ پھر یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ نماز کی ابتدا میں اس کی قرأت کی جاتی تھی۔ یہ بات ان روایات سے عیاں ہے جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ دوسری طرف نماز کی حرمت ایک ہی حرمت ہے یعنی نماز کے تمام افعال تحریمہ پر مبنی ہوتے ہیں، اس لیے پوری نماز اس فعل واحد کی طرح ہو گئی جس کی ابتدا میں اللہ کے نام کا ذکر کافی ہوتا ہے اور دوبارہ اس کی ضرورت نہیں پڑتی خواہ یہ کام کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو۔ مثلاً ہم مکتوب کی ابتدا میں بسم اللہ لکھ دیتے ہیں اور پھر اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہوتی خواہ مکتوب کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو جائے۔ پھر جس طرح رکوع اور سجود نیز تشہد اور دیگر ارکان صلوٰۃ کی ابتدا میں بسم اللہ کے اعادے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح سورت اور رکعات کی ابتدا میں بھی اس کی ضرورت نہیں ہوگی۔

بسم اللہ کا فقرہ سورتوں کے درمیان فصل کے لیے موضوع ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سفیان بن عیینہ نے عمرو اور سعید بن جبیر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سورتوں کے درمیان فصل کا اس وقت تک علم نہیں ہوا تھا جب تک بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ کا نزول نہیں ہوا۔ یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بسم اللہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لیے موضوع ہے، یہ سورتوں کا جز نہیں ہے، یعنی سورت کی قرأت کے وقت اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب بسم اللہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لیے موضوع ہے، تو پھر اس کے موضوع کے مطابق دو سورتوں کے درمیان اس کی قرأت کے ذریعے فصل کیا جانا چاہیے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ فصل کے مقصد کی معرفت تو اس کے نزول کے ذریعے ہو گئی ہے۔ جبکہ اس کے ذریعہ ابتدا کرنے کی ضرورت تبرک کی بنا پر ہے۔ اور یہ بات نماز کی ابتدا میں پائی جاتی ہے اور جب ایک دفعہ نماز کی ابتدا ہو جائے تو اختتام سے

پہلے دوبارہ ابتدا نہیں ہوتی جس کی بنا پر بسم اللہ کے اعادے کی بھی ضرورت نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کی ابتدا میں اس کی قرأت پر اقتصار کر لینا جائز قرار پایا۔

جو حضرات ہر رکعت میں بسم اللہ کی قرأت کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز کی ہر رکعت کے اندر قرأت کی ابتدا کی جاتی ہے اور پہلی رکعت کی قرأت دوسری رکعت کی قرأت کی قائم مقام نہیں ہوتی اور جب ہر رکعت کے اندر قرأت نئے سرے سے کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس اعتبار سے بعد کی رکعتیں پہلی رکعت کی طرح ہو جاتی ہیں اور جب پہلی رکعت میں اس کی قرأت مسنون ہے تو بعد کی رکعتوں کے اندر بھی اس کی قرأت کا یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ ان رکعتوں میں قرأت کی ابتدا کی جائے گی۔ البتہ ہر سورت کی ابتدا میں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ سورت کی قرأت فرض واحد ہے۔ اس بنا پر ایک رکعت میں سورت کا حکم اس کے ماقبل رکعت کا حکم ہوگا، کیونکہ یہ ایسے فعل پر دوام ہوگا جس کی ابتدا نمازی نے کرلی ہے، اور دوام کا حکم ابتدا کا حکم ہوتا ہے جس طرح رکوع کا حکم ہے۔ جب نمازی رکوع طویل کرلے۔ اسی طرح سجدہ اور دیگر افعال صلوٰۃ میں فعل واحد پر دوام ہوتا ہے اور اس کا حکم ابتداء کا حکم ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر ابتدا فرض ہو تو اس کے مابعد کا حکم بھی فرض کا حکم ہوگا۔

جو حضرات ہر سورت کی ابتدا میں بسم اللہ کی قرأت کے قائل ہیں ان کے دو گروہ ہیں۔ پہلا گروہ وہ ہے جس نے بسم اللہ کو سورت کا جز قرار نہیں دیا اور دوسرا گروہ وہ ہے جس نے اسے سورت کا جز قرار دیا ہے۔ اس گروہ کی رائے میں بسم اللہ کا اعادہ اسی طرح ہے جس طرح سورت کی آیات کی قرأت کی جاتی ہے پہلے گروہ کی رائے میں ہر سورت ابتدا کی ہوئی نماز کی طرح ہے۔ اس لیے اس گروہ کے نزدیک سورت کی قرأت کی ابتدا بسم اللہ کی قرأت کے ساتھ اسی طرح ہوگی جس طرح نماز کی ابتدا اس کی قرأت کے ساتھ ہوئی تھی کیونکہ مصحف میں اسی طرح ہے۔ یہ بات بعینہ اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص نماز کے بغیر سورت کی قرأت کرے تو اس کی ابتدا بسم اللہ کی قرأت سے کرے گا۔ اس لیے جب نمازی ایک سورت کی قرأت کرنے کے بعد دوسری سورت شروع کرے گا تو بسم اللہ کی قرأت بھی کرے گا۔

حضرت انس بن مالکؓ نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مجھ پر ابھی ابھی ایک سورت نازل ہوئی ہے"۔ پھر آپؐ نے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی قرأت کی اور پھر اِنَّآ اَعْطَیْنٰکَ الْکَوْثَرَ کی تلاوت سورت کے آخر تک کی۔

حضرت ابو بردہ رضؓ نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پڑھ کر الٓرٰ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ کی تلاوت کی۔ یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے سوا بھی سورت کی قرأت کی ابتدا بِسْمِ اللّٰہِ سے کرتے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نماز کے اندر بھی بِسْمِ اللّٰہ کا حکم اسی طرح ہے۔

عبد اللہ بن دینار نے حضرت ابن عمر رضؓ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کی ابتدا بسم اللہ کے ذریعے کرتے تھے اور اس کے بعد کی سورت کی ابتدا بھی اسی کے ساتھ کرتے تھے۔

جریر نے مغیرہ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: "ابراہیم نخعی رحؒ نے ہمیں نماز پڑھائی، یہ مغرب کی نماز تھی، انھوں نے اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ شروع کی اور جب سورت ختم کی تو اس کے ساتھ ہی لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ کی بھی قرأت کرلی، لیکن دونوں سورتوں کے درمیان بسم اللہ کی قرأت نہیں کی۔

ساتواں نکتہ

نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت کے سلسلے میں ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ نمازی اس کی سری قرأت کرے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ نمازی اگر چاہے تو اس کی جہری قرأت کرے اور اگر چاہے تو اسے سری طور پر پڑھ لے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نمازی اس کی جہری قرأت کرے گا۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب امام جہری قرأت والی نماز پڑھا رہا ہو۔

اس بارے میں صحابہ کرام سے بہت زیادہ اختلاف مروی ہے۔ عمر بن ذر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: "میں نے ابن عمر رضؓ کے پیچھے نماز پڑھی، انھوں نے بسم اللہ کی جہری قرأت کی۔" حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضؓ بسم اللہ کی سری قرأت کرنے کے بعد سورۂ فاتحہ کی جہری قرأت کرتے تھے۔ حضرت انس رضؓ نے حضرت عمر رضؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضؓ اور ان کے اصحاب بسم اللہ کی سری قرأت کرتے تھے۔

حضرت انس رضؓ نے روایت بیان کی ہے کہ حضرت ابو بکر رضؓ اور حضرت عمر رضؓ بسم اللہ کی سری قرأت کرتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن المغفل نے بھی حضرت انس رضؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ مغیرہ رضؓ نے ابراہیم نخعی رحؒ سے روایت بیان کی ہے کہ نماز کے اندر امام کا بسم اللہ جہری طور پر پڑھنا ایک بدعت ہے۔ جریر نے عاصم الاحول سے روایت بیان کی ہے کہ عکرمہ رضؓ سے نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت

کے متعلق سوال کیا گیا، تو انھوں نے جواب دیا کہ: اگر میں ایسا کروں تو میں اعرابی، یعنی بدوی بن جاؤں گا۔" امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "مجھے حضرت ابن مسعودؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت بدویت ہے۔" حماد بن زید نے کثیر سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: حسنؒ سے نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ یہ کام ایک اعرابی یعنی بدوی ہی کر سکتا ہے۔"

اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ شریک نے عاصم سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے بسم اللہ کی جہری قرأت کی تھی۔ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے شاید نماز کے بغیر اس کی جہری قرأت کی ہو۔ عبد الملک بن ابی حسین نے عکرمہؒ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت کے بارے میں روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "یہ کام بدوی لوگ کرتے ہیں۔"

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے بسم اللہ کو ایک آیت شمار کیا تھا اور کہا تھا کہ یہ "سبع مثانی" یعنی سورۂ فاتحہ کی تکمیل ہے، لیکن نماز کے اندر اس کی جہری قرأت حضرت علیؓ سے ثابت نہیں ہے۔ ابو بکر بن عیاش نے ابو سعید سے اور انھوں نے ابو وائل سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی تعوذ کی اور نہ ہی آمین کی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت کی تھی۔

درج بالا روایات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بسم اللہ کی جہری یا سری قرأت کے بارے میں صحابہ کرام کے درمیان بڑا اختلاف تھا۔ حضرت انسؓ اور حضرت عبد اللہ بن المغفل نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ بسم اللہ کی سری قرأت کرتے تھے، بعض طرق میں ہے کہ یہ حضرات اخفا کرتے تھے۔ حضرت عبد اللہ بن المغفل نے بسم اللہ کی جہری قرأت کو اسلام میں ایک نئی بات قرار دیا ہے۔ ابو الجوزاء نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کا افتتاح تکبیر اور الحمد للہ کی قرأت کے ساتھ کرتے اور اس کا اختتام تسلیم (السلام علیکم ورحمۃ اللہ) کے ساتھ کرتے۔

ہمیں ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین الکرخی نے، انھیں الحضرمی نے، انھیں محمد بن العلاء نے انھیں معاویہ بن ہشام نے محمد بن جابر سے، انھوں نے حماد سے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فرض نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کی، نہ ہی حضرت ابوبکرؓ نے اور نہ ہی عمرؓ نے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک بسم اللہ اپنے مقام پر ایک آیت ہے تو پھر اس کی جہری قرأت اسی طرح واجب ہوگی جس طرح جہری نمازوں میں بالجہر قرأت کی واجب ہوتی ہے، کیونکہ یہ کوئی اصول نہیں ہے کہ ایک ہی رکعت میں کچھ آیات کی قرأت تو جہراً کی جائے اور کچھ کی سراً۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جز نہیں ہے، اور اس کی ابتدا تبرک کے طور پر کی جاتی ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ اس کی جہری قرأت نہ کی جائے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری اِنِّیۡ وَجَّهۡتُ وَجۡهِیَ لِلَّذِیۡ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضَ قرآن کا حصہ ہے لیکن جو شخص اس آیت کے ذریعے نماز کا افتتاح کرے تو اس کی جہری قرأت نہیں کرے گا، جبکہ پوری قرأت جہری کرے گا، یہی کیفیت بسم اللہ کی قرأت کی بھی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بسم اللہ کے اخفاء کا ثبوت اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے اگر وہ اس کا جز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سورہ فاتحہ کی دیگر آیات کی طرح اس کی بھی جہری قرأت فرماتے۔

اگر کوئی شخص بسم اللہ کی جہری قرأت کے سلسلے میں اس روایت سے استدلال کرے جسے نعیم المجمر نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے بسم اللہ کی جہری قرأت کی اور سلام پھیرنے کے بعد فرمایا کہ "نماز پڑھنے کے اعتبار سے میں تم سب سے بڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشابہت رکھتا ہوں"۔

اسی طرح ابن جریج نے ابن ابی ملیکہ سے اور انھوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر میں جب نماز پڑھتے تو بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ، اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ رَبِّ الۡعٰلَمِیۡنَ کی قرأت کرتے، اسی طرح جابر الجعفی نے ابوالطفیل سے، انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت عمارؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ کی جہری قرأت فرماتے تھے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ سے نعیم المجمر کی روایت کا تعلق

ہے تو اس میں بسم اللہ کی جہری قرأت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کیونکہ نعیم نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے بسم اللہ کی قرأت کی تھی۔ انھوں نے یہ نہیں کہا کہ حضرت ابوہریرہؓ نے اس کی جہری قرأت کی تھی، یہ بات عین ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے بسم اللہ کی قرأت کی ہو، لیکن جہری قرأت نہ کی ہو۔ راوی کو اس کی قرأت کا علم یا تو اس بنا پر ہو گیا تھا کہ خود حضرت ابوہریرہؓ نے اسے یہ بات بتائی تھی یا اس بنا پر ہوا تھا کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ سے اس قدر قریب تھا کہ اس نے ان کی سری قرأت سن لی تھی۔

جس طرح یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر میں قرأت کرتے اور بعض دفعہ آپ کی قرأت کی ہوئی آیت ہمارے کانوں تک پہنچ جاتی۔ اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ ان نمازوں میں جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔ عبدالواحد بن زیاد نے روایت بیان کی ہے کہ انھیں عمارہ بن القعقاع نے، انھیں ابوزرعہ نے اور انھیں حضرت ابوہریرہؓ نے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوتے تو سکوت کیے بغیر الحمدللہ کی قرأت شروع کر دیتے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کے نزدیک بسم اللہ کا فقرہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں تھا اور اسی بنا پر آپ اس کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔ اس لیے کہ جو شخص بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کی آیت نہیں سمجھتا وہ اس کی جہری قرأت نہیں کرتا۔

جہاں تک حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا تعلق ہے تو لیث نے عبداللہ بن عبید بن ابی ملیکہ سے اور انھوں نے معلّی سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کے بارے میں سوال کیا۔ اس کے جواب میں حضرت ام سلمہؓ نے آپؐ کی قرأت ایک ایک حرف کی تفسیر کرتے ہوئے بیان کی۔ اس روایت میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت کی کیفیت ذکر کر دی، لیکن اس میں یہ بات بیان نہیں ہوئی کہ آپؐ کی یہ قرأت نماز والی قرأت تھی۔ اس میں جہر اور اخفا پر کوئی دلالت نہیں ہے اس میں زیادہ سے زیادہ یہی بات بیان ہوئی ہے کہ آپؐ نے بسم اللہ کی قرأت کی تھی چنانچہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ آپؐ نے بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کی۔ یہاں یہ بات ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو اپنی قرأت کی کیفیت بتائی ہو اور انھوں نے آگے یہ بات راوی کو بتا دی ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت سنی ہو جس میں آپ نے بسم اللہ جہری طور پر نہ پڑھی ہو، لیکن حضرت ام سلمہؓ نے آپؐ سے قریب ہونے کی بنا پر اسے

سن لیا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے ذکر کیا ہو کہ آپؐ ان کے گھر میں نماز پڑھتے تھے۔ یہ فرض نماز نہیں ہو سکتی اس لیے کہ آپؐ فرض نماز کبھی تنہا نہیں پڑھتے تھے، بلکہ جماعت کے ساتھ اس کی ادائیگی کرتے تھے، چنانچہ ہمارے نزدیک بھی تنہا پڑھنے والے، نیز نفل ادا کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ جس طرح چاہے قرأت کرے یعنی اگر چاہے تو جہری قرأت کرے اور اگر چاہے تو سرّی قرأت کر لے۔

جہاں تک ابو الطفیل سے جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو جابرؓ ایسا راوی ہے جس کی روایت کی بنا پر کوئی حجت ثابت نہیں ہو سکتی۔ یہ بات اس کے بارے میں منقول کئی امور کی وجہ سے ہے۔ ان امور کی بنا پر اس کی روایت ساقط شمار ہوتی ہے۔ اس کی ایک بات تو یہ منقول ہوئی ہے کہ وہ رجعت کا قائل تھا (روافض کا ایک گروہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ آپ آسمان میں بادلوں کے اندر چھپے ہوئے ہیں اور آپ وہاں سے دنیا میں واپس آئیں گے۔ اسے عقیدۂ رجعت کہا جاتا ہے) نیز یہ کہ اپنی بہت سی روایات میں اس نے کذب بیانی سے کام لیا ہے اور ائمہ سلف میں سے ایک گروہ نے اسے کاذب قرار دیا ہے۔ ادھر ابو وائل نے حضرت علیؓ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ (حضرت علیؓ) بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔ اگر حضرت علیؓ کے نزدیک بسم اللہ کی جہری قرأت ثابت ہوتی تو آپ اس کی خلاف ورزی نہ کرتے۔

اس مسئلے پر ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے، اگر بسم اللہ کے جہر اور اخفاء کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث مساوی بھی ہو جائیں تو بھی دو وجوہ کی بنا پر اخفا پر عمل اولیٰ ہوگا:

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ سلف کا عمل اخفا پر ہے، جہر پر نہیں ہے۔ ان میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن المغفل اور حضرت انس بن مالکؓ شامل ہیں۔ نیز ابراہیم نخعی نے بسم اللہ کی جہری قرأت کو بدعت قرار دیا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک مسئلے کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو متضاد روایتیں منقول ہوں اور ان میں کسی ایک پر سلف کا عمل ظاہر ہو جائے تو اس صورت میں جس پہلو پر سلف کا عمل ظاہر ہو گیا ہو اسے اخذ کر لینا اولیٰ ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کی جہری قرأت ثابت ہوتی تو اس کے متواتر و مستفیض طریقے سے نقل کا وجود ہوتا جس طرح یہ نقل تمام قرأت کے بارے میں موجود ہے۔ جب تواتر کے ساتھ اس

بارے میں نقل موجود نہیں ہے تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ بات ثابت نہیں ہے کیونکہ بسم اللہ کی جہری قرأت کے مسنون ہونے کی معرفت کی ضرورت اسی طرح تھی جس طرح سورۂ فاتحہ کی دیگر آیات کی جہری قرأت کے مسنون ہونے کی معرفت کی ضرورت۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جس کا ذکر ابوالعباس محمد بن یعقوب الاصم نے کیا، انھیں الربیع بن سلیمان، انھیں امام شافعی نے، انھیں ابراہیم بن محمد نے، انھیں عبداللہ بن عثمان بن خثیم نے اسماعیل بن عبید بن رفاعہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت معاویہؓ مدینہ منورہ آئے اور لوگوں کو نماز پڑھائی لیکن انھوں نے بسم اللہ کی قرأت نہیں کی اور نہ ہی رکوع میں جاتے ہوئے اور نہ سجدے سے اٹھتے ہوئے تکبیر کہی۔ جب انھوں نے سلام پھیرا تو انصار و مہاجرین چلا اٹھے اور کہا کہ "معاویہ، تم نے نماز چرالی، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اور رکوع میں جاتے وقت نیز سجدے سے اٹھتے وقت تکبیریں کہاں گئیں؟" یہ سن کر انھوں نے دوبارہ نماز پڑھائی اور اس میں وہ باتیں کیں جن کے نہ کرنے پر مقتدیوں نے نکتہ چینی کی تھی۔ اس روایت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرات انصار و مہاجرین کو بسم اللہ کی جہری قرأت کا علم تھا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر بات اسی طرح ہوتی جس طرح معترض نے کہا ہے تو اس کی معرفت حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن المغفل، حضرت ابن عباسؓ اور دیگر تمام اصحاب کو ہوتی جن سے ہم نے بسم اللہ کے اخفاء کی روایتیں نقل کی ہیں، اور یہ حضرات اس معرفت کے لیے اولیٰ بھی تھے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا کہ: "تم میں سے عقلمند اور سمجھدار لوگ مجھ سے متصل کھڑے ہو جایا کریں"۔ یہی حضرات نماز کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان لوگوں کی بہ نسبت قریب ہوتے تھے جن کا ذکر معترض نے نام لیے بغیر مجہول صورت میں کیا ہے۔ علاوہ ازیں روایت کا یہ ڈھنگ استفاضہ قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ معترض نے حضرات مہاجرین و انصار کا قول بطریق آحاد روایت کیا ہے۔ اس کے ساتھ اس روایت میں یہ پہلو بھی موجود ہے کہ اس میں جہر کا ذکر نہیں ہے، بلکہ صرف اتنی بات مذکور ہے کہ حضرت معاویہؓ نے بسم اللہ کی قرأت نہیں کی۔ ہم بھی بسم اللہ کے ترک کو ناپسند کرتے ہیں۔ ہماری بحث کا موضوع تو صرف یہ ہے کہ جہراً یا اخفاء میں کونسی بات اولیٰ ہے۔

آٹھواں نکتہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کا فقرہ جن احکام کو متضمن ہے ان میں ایک یہ ہے کہ

برکت حاصل کرنے اور اللہ کی عظمت بیان کرنے کی غرض سے کاموں کی ابتدا اس کے ساتھ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز جانور ذبح کرتے وقت اسے پڑھنے کو لازم کیا گیا ہے۔ یہ فقرہ دین کا ایک شعار اور اسلام کا ایک بڑا نشان ہے۔ نیز شیطان کو بھگانے کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: جب بندہ اپنے طعام پر اللہ کا نام لے لیتا ہے تو پھر شیطان اس میں سے کچھ لے نہیں سکتا اور اگر طعام پر اللہ کا نام نہ لے تو پھر شیطان بھی اس کے ساتھ شریک ہو کر کھانے میں سے لے لیتا ہے۔

بسم اللہ کے ذریعے مشرکین سے مخالفت کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ مشرکین اپنے کاموں کی ابتدا بتوں کے ناموں سے یا ان دیگر مخلوقات کے ناموں سے کرتے تھے جن کی وہ پوجا اور پرستش کرتے تھے۔

بسم اللہ خوف زدہ شخص کی جائے پناہ ہے اور بسم اللہ پڑھنے والے کے لیے اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سب سے کٹ کر اللہ کی طرف مائل ہو گیا ہے اور اسی کی پناہ میں آ گیا ہے۔ بسم اللہ کی آواز سننے والے کے لیے سامعہ نواز ہے۔ اس کے ذریعے اللہ کی الوہیت کا اقرار اور اس کی نعمتوں کا اعتراف ہوتا ہے۔ اس کے واسطے سے اللہ تعالیٰ سے مدد اور اس کی پناہ طلب کی جاتی ہے۔ اس میں اللہ کے ایسے دو نام ہیں جو صرف اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں کسی اور کو ان ناموں سے مسمّٰی نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ہیں اللہ اور الرحمن۔

سُوْرَۃُ الْفَاتِحَۃِ

نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ نماز کی پہلی دو رکعتوں میں سے ہر ایک رکعت کے اندر سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ ایک اور سورۃ کی قرأت کی جائے گی۔ اگر نمازی ان رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ترک کر کے اس کے بجائے کوئی اور سورت پڑھ لے تو یہ مجری ہو کر نہ ہو گی۔ تاہم نماز ہو جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر نمازی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے تو اسے نماز کا اعادہ کرنا ہو گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کفایت کرنے والی قرأت کی کم سے کم مقدار سورۂ فاتحہ کی قرأت ہے۔ اگر نمازی سورۂ فاتحہ کا ایک حرف بھی چھوڑ دے اور نماز سے باہر ہو جائے تو اسے نماز کا اعادہ کرنا ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ الاعمش خیثمہ سے اور انھوں نے عباد بن ربعی سے روایت بیان کی کہ انھوں نے کہا حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جس نماز میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ دو یا اس سے زائد آیتوں کی قرأت نہ کی جائے وہ نماز نہیں ہوتی۔" ابن علیہ نے الجریری سے، انھوں نے ابن بریدہ سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصین سے روایت کی کہ انھوں نے فرمایا: جس نماز میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ دو یا اس سے زائد آیتوں کی قرأت ترک کی جائے وہ نماز نہیں ہوتی۔" معمر نے ایوب سے اور انھوں نے ابوالعالیہ سے روایت بیان کی کہ انھوں نے فرمایا: "میں نے حضرت ابن عباسؓ سے نماز کی ہر رکعت میں قرأت کے متعلق پوچھا تو انھوں نے فرمایا: "قرآن میں سے پڑھ لو چاہے تھوڑی چاہے زیادہ، اور قرآن میں سے کوئی چیز قلیل نہیں ہے۔" حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ جو نمازی سورہ فاتحہ کی قرأت بھول جائے اور اس کے بجائے کسی اور سورۃ کی قرأت کر لے تو اس سے اسے نقصان نہیں پہنچے گا اور اس کی نماز ہو جائے گی۔" وکیع نے جریر بن حازم سے اور انھوں الولید بن یحییٰ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت جابر بن زید ایک دن نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے اور پھر (مُدْهَامَّتَانِ) کی قرأت کر کے رکوع میں چلے گئے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عمرانؓ سے جو روایت منقول ہے کہ سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ دو آیتوں کی قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوتی وہ تکمیل کے جواز پر محمول ہے۔ اصل کی نفی پر محمول نہیں ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صرف سورۂ فاتحہ کی قرأت کے ساتھ نماز مکمل ہو جاتی ہے۔

اگرچہ سورۂ فاتحہ کا تارک بُری حرکت کا مرتکب قرار پائے گا تاہم اس کے بغیر نماز کے جواز کی دلیل یہ قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ (آفتاب ڈھلنے کے بعد سے رات کے اندھیرے تک نماز ادا کیجیے اور فجر کے قرآن کا بھی التزام کیجیے) اس سے مراد فجر کی نماز میں قرآن پڑھنا ہے۔ کیونکہ اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ فجر کی نماز کے وقت نماز میں قرآن کی قرأت فرض ہے۔ امر کا صیغہ اس وقت تک ایجاب پر محمول ہوتا ہے جب تک ندب یعنی استحباب کی دلالت قائم نہ ہو جائے۔ اس لیے مذکورہ بالا نص کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ نماز میں نمازی جہاں کہیں سے بھی قرآن کی قرأت کرے نماز ہو جائے گی کیونکہ اس میں قرآن کے کسی خاص حصے کی قرأت کی تخصیص نہیں ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (قرآن میں سے جو کچھ آسانی سے پڑھا جا سکے اس کی قرأت کرو) اس سے نماز کے اندر قرأت مراد ہے اور اس کی دلیل یہ قول باری ہے: اِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ اَنَّكَ تَقُوْمُ اَدْنٰى مِنْ ثُلُثَيِ الَّيْلِ (آپ کا پروردگار خوب جانتا ہے کہ آپ رات کی دو تہائی کھڑے رہتے ہیں) تا قول باری: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ۔

امت کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ بات صلوٰۃ اللیل کے متعلق کہی گئی ہے۔

ہمارے نزدیک قول باری: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ میں عموم ہے جو صلوٰۃ اللیل اور دیگر نوافل و فرائض سب کو شامل ہے کیونکہ نص کے الفاظ میں عموم ہے۔ اس سے فرائض و نوافل تمام نمازیں مراد ہیں۔ اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت رفاعہؓ بن رافع کی وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ جب ایک بدوی نے نماز اچھی طرح ادا نہیں کی تو آپ نے اسے نماز کا طریقہ سکھاتے ہوئے فرمایا: "پھر جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو"۔ ہمارے نزدیک آپؐ کا یہ حکم قرآن سے ہی صادر ہوا تھا کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی ایسا حکم دیتے جو قرآن میں مذکورہ حکم کے مترادف ہوتا تو اس صورت میں یہ کہنا واجب ہو جاتا کہ آپؐ نے یہ حکم قرآن سے دیا ہے۔ مثلاً چوری کے قطع ید کا حکم اور زانی کو کوڑے لگانے کا حکم اور اسی طرح کے دوسرے احکام۔ مذکورہ بالا

حکم میں آپ نے فرض یا نفل کی تخصیص نہیں کی جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ کی مراد تمام نمازوں کے لیے عام ہے۔ یہ حدیث دو وجوہ سے سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کے جواز پر دلالت کرتی ہے:

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آیت کی مراد تمام نمازوں کے لیے عام ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کے جواز کے لیے بنفسہٖ مستقل دلیل ہے۔ نیز یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ صلوٰۃ اللیل کے بارے میں نازل ہونے والی اس آیت کی تائید اگر کسی حدیث سے نہ بھی ہوتی تو بھی یہ بات صلوٰۃ اللیل کے سوا دیگر فرائض ونوافل میں اس آیت کے حکم کے لزوم کے لیے مانع نہ بنتی، اور اس کا مانع نہ بننا دو وجوہ کی بنا پر ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حکم صلوٰۃ اللیل میں ثابت ہوگیا تو دیگر تمام نمازیں بھی اسی طرح کی ہوگئیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قرأت کے اندر فرض اور نفل نمازوں میں کوئی فرق نہیں ہے نیز یہ کہ جو قرأت نفل کے اندر جائز ہے وہ فرض کے اندر بھی جائز ہے جس طرح رکوع اور سجود نیز دیگر تمام ارکان صلوٰۃ کے اندر نفل اور فرض میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ تمہارے نزدیک فرض اور نفل نمازوں میں فرق ہے اس لیے کہ فرض کی آخری دو رکعتوں میں تمہارے نزدیک قرأت واجب نہیں ہے اور نفل کے اندر یہ واجب ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو اس امر پر دال ہے کہ قرأت کے حکم میں نفل نماز فرض نماز سے زیادہ مؤکد ہے اس لیے جب سورۂ فاتحہ کے بغیر نفل نماز جائز ہو جاتی ہے تو فرض نماز بطریق اولیٰ جائز ہو جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی نے بھی فرض اور نفل نمازوں میں فرق نہیں کیا ہے، یعنی جس نے ان میں سے ایک کے اندر سورۂ فاتحہ کی قرأت واجب کی ہے اس نے دوسری کے اندر بھی یہ قرأت واجب کر دی ہے اور جس نے ان میں سے ایک کے اندر سورۂ فاتحہ کی فرضیت ساقط کر دی ہے اس نے دوسری کے اندر بھی اس کی فرضیت کا اسقاط کر دیا ہے۔ اور جب ظاہر آیت سے ہمارے نزدیک سورۂ فاتحہ کے بغیر نفل نماز کا جواز ثابت ہوگیا تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ فرض نماز کا حکم بھی ایسا ہی ہو۔

اگر کوئی شخص کہے کہ سورۂ فاتحہ کے ترک کے جواز پر آیت کے اندر کونسی دلالت ہے؟ تو اس سے کہا جائے گا کہ قول باری: فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ تخییر (اختیار دینے کا متقاضی ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ "جو چاہو پڑھو"۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کہے کہ میرے

اس غلام کی جو قیمت بھی آسانی سے مل سکے اس کے بدلے فروخت کردو تو اسے اختیار ہوگا کہ جو قیمت بھی اسے مناسب نظر آئے اس کے بدلے اسے فروخت کردے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت تخییر کی مقتضی ہے تو پھر ہمارے لیے اس کا اسقاط اور ایک معیّن چیز یعنی سورۂ فاتحہ پر اقتصار جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں آپ کے مقتضا یعنی تخییر کا نسخ لازم آئے گا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ زیر بحث آیت اس قول باری کے بمنزلہ ہے:
(قربانی کا جو جانور بھی میسر آسکے) یہاں اس آیت کے ذریعے اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری پر اقتصار کا وجوب آیت کے نسخ کا سبب نہیں بنا، جبکہ (ھدی) کا اسم ان جانوروں کے علاوہ ان تمام جانوروں پر صادق آتا ہے جنہیں قربانی کرنے کے لیے حرم لے جایا جاسکتا ہو اور جن کا صدقہ دیا جاسکتا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کا اختیار اس طرح باقی ہے کہ وہ ان تینوں اصناف میں سے جس جانور کی چاہے قربانی دے سکتا ہے۔ اس طرح ان تینوں اصناف پر اقتصار کے وجوب کی بنا پر نہ تو آیت کے حکم یعنی تخییر کا رفع لازم آیا اور نہ ہی اس کا نسخ، اس اقتصار کی بنا پر تو صرف تخصیص لازم آئی۔ اس کی نظیر وہ اثر ہے جو کم از کم ایک آیت کی قرأت کے بارے میں وارد ہوا ہے اور اس سے کم کی قرأت جائز نہیں ہے۔ اس اثر کی وجہ سے آیت کا نسخ لازم نہیں ہوا کیونکہ نمازی کا یہ اختیار اب بھی باقی رہا کہ وہ قرآن میں جہاں سے بھی چاہے قرأت کرلے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ قول باری: فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ کا اطلاق سورۂ فاتحہ کے سوا قرآن کے باقی ماندہ حصوں پر ہوتا ہے اس لیے مذکورہ قول باری میں نسخ کا کوئی پہلو نہیں ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے درست نہیں ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس قول باری میں قرأت کا حکم نماز کے اندر قرأت سے عبارت ہے، اس بنا پر یہ قرأت صرف اسی صورت میں عبادت بنے گی جب اسے نماز کے ان ارکان میں شمار کیا جائے جن کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قول باری کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ نمازی نماز کے اندر جو بھی قرأت کرے اس میں اسے تخییر حاصل ہو۔ اس لیے مذکورہ قرأت کو قرآن کے بعض حصوں کے ساتھ خاص کردینا اور بعض کے ساتھ خاص نہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ زیر بحث قول باری صیغۂ امر ہے اور امر کی حقیقت اور اس کا مقتضا وجوب ہے۔ اس لیے امر کے اس صیغے کو مستحب قرأت کی طرف پھیر دینا اور واجب قرأت کو چھوڑ دینا درست نہیں ہوگا۔

ہماری مذکورہ بات پر احادیث کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک حدیث وہ ہے جس کی محمد بن بکر نے روایت کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مؤمل بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے اسحٰق بن عبداللہ بن ابی طلحہ سے، انھوں نے علی بن یحییٰ بن خلاد سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ ایک شخص مسجد میں آیا، نماز پڑھی اور پھر آ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام عرض کیا۔ آپؐ نے سلام کا جواب دے کر اس سے فرمایا: "واپس جاؤ اور جا کر نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی"۔ یہ سن کر وہ شخص واپس چلا گیا اور پہلے کی طرح نماز پڑھ کر پھر آپؐ کے پاس آیا اور سلام عرض کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دے کر اس سے پہلی بات دہرائی۔ وہ شخص واپس چلا گیا اور حسب سابق نماز پڑھ کر واپس آپ کے پاس آیا اور سلام عرض کیا۔ آپؐ نے تیسری بار بھی وہی بات دہرائی اور اس نے تیسری مرتبہ بھی نماز ادا کی۔ اس پر آپ نے فرمایا: "نماز پڑھنے والے کی نماز صرف اس وقت مکمل ہوگی جب وہ وضو کرے اور وضو کا پانی اعضائے وضو پر ڈال لے، پھر تکبیر کہے اللہ کی حمد و ثنا کرے اور قرآن میں سے جتنی چاہے قرأت کرے اور پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں جائے اور رکوع میں اتنی دیر تک رہے کہ اس کے مفاصل اپنے اپنے مقام پر ٹک جائیں۔ (تا آخر حدیث)

یہ حدیث محمد بن بکر نے بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے محمد بن المثنی نے، ان سے یحییٰ بن سعید نے عبداللہ سے، ان سے سعید بن ابی سعید نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنی کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھی اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر آپ کو سلام عرض کیا (راوی نے مذکورہ بالا حدیث کے الفاظ یہاں بھی بیان کیے) پھر آپؐ نے اس سے فرمایا: "جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اللہ اکبر کہو اور پھر قرآن میں سے جو کچھ آسانی سے پڑھ سکو اس کی قرأت کرو اور پھر رکوع میں جاؤ۔ (تا آخر حدیث)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث کے الفاظ ہیں: "پھر قرآن میں سے جتنی چاہے قرأت کرے"۔ اور دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: "جو کچھ آسانی سے پڑھ سکو اس کی قرأت کرو۔" اس طرح آپ نے مذکورہ شخص کو اپنے حسب منشا قرأت کرنے کا اختیار دے دیا۔ اگر سورۂ فاتحہ کی قرأت واجب ہوتی تو آپؐ اسے ضرور اس کی تعلیم دیتے کیونکہ آپؐ کو معلوم تھا کہ مذکورہ شخص نماز کے احکام سے ناواقف ہے۔ اس لیے کہ ایک لاعلم شخص کو تعلیم دینے کے سلسلے میں یہ طریق کار درست نہیں ہے کہ اسے بعض فرائض کی تعلیم دے دی جائے اور بعض دوسرے فرائض سے اسے لاعلم رکھا جائے۔

اور اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت فرض نہیں ہے۔

ایک اور حدیث عبد الباقی بن قانع نے بیان کی، ان سے احمد بن علی جزار نے، ان سے عامر بن سیار نے، ان سے ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان نے، ان سے سفیان نے ابو نضرہ سے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قرأت کے بغیر کوئی نماز نہیں، نماز میں سورۂ فاتحہ یا قرآن کی کسی اور سورت کی قرأت کی جائے۔"

اسی طرح محمد بن بکر نے حدیث بیان کی، ان سے ابو داؤد نے، ان سے وہب بن بقیہ نے خالد سے، انھوں نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے علی بن یحییٰ بن خلاد سے اور انھوں نے رفاعہ بن رافع سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب تم نماز کے لیے قبلہ رو کھڑے ہو جاؤ تو تکبیر کہو اور پھر ام القرآن یعنی سورۂ فاتحہ پڑھو اور جتنی اللہ چاہے قرأت کرو۔" (پھر راوی نے پوری حدیث بیان کی)

اس حدیث میں سورۂ فاتحہ اور دوسری سورت کی قرأت کا ذکر ہے اور یہ بات دوسری حدیث کے خلاف نہیں ہے، اس لیے کہ یہ حدیث ان معنوں پر محمول ہے کہ اگر سورہ فاتحہ کا پڑھنا آسان ہو تو اسی کی قرأت کرے کیونکہ مذکورہ حدیث کو قرأت کے سلسلے میں فرض کی تعیین پر محمول کرنا اس بنا پر درست نہیں ہے کہ اس سے اس تخییر کا نسخ لازم آئے گا جس کا ذکر دوسری حدیث میں آیا ہے۔ اور ایک حدیث دوسری حدیث کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی کیونکہ دونوں حدیثیں ایک ہی واقعہ کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ایک حدیث میں تو قرأت کے اندر تخییر کا ذکر ہے اور دوسری حدیث میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا حکم ہے اور اس میں تخییر نہیں ہے، بلکہ سورۂ فاتحہ کے ماسوا قرأت میں تخییر ہے جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے: "اور پھر سورہ فاتحہ پڑھو اور اس کے بعد جتنی اللہ چاہے قرأت کرو۔" اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ دوسری حدیث میں مذکورہ تخییر سورۂ فاتحہ کے ماسوا قرأت میں ہے۔ اس حدیث میں سورۂ فاتحہ کا ذکر نہیں ہے تو اس کی وجہ کسی راوی کی غفلت بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث میں ایک اضافہ بھی موجود ہے، وہ یہ کہ اس میں بلا تخییر سورۂ فاتحہ کی قرأت کا حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس حدیث میں تخییر کا علی الاطلاق ذکر ہے اسے اس حدیث پر محمول کرنا جائز نہیں ہے جس میں معترض کے دعوے کے مطابق سورۂ فاتحہ کا ذکر ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ دونوں حدیثوں پر بغیر کسی تخصیص کے عمل کر لیا جائے بلکہ ہمارے لیے یہ کہنا ضروری ہے کہ مطلق حدیث میں مذکورہ تخییر کا حکم اس حدیث میں بھی ثابت ہے جو سورہ فاتحہ کے ذکر کے ساتھ مقید ہے۔ اس بنا پر تخییر سورۂ فاتحہ اور دیگر سورتوں کے لیے عام ہوگی اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو سورۂ فاتحہ کی قراءت کر لو اور اس کے سوا دوسری سورت کی بھی یہ ایسی صورت میں سورۂ فاتحہ کے اندر زائد تخییر استعمال ہوگی یعنی قراءت فاتحہ کے سلسلے میں ایک زائد تخییر پر عمل ہو جائے گا اور قراءت کی بعض صورت کے ساتھ اس تخییر کی تخصیص کی ضرورت نہیں رہے گی۔

درج بالا بات پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو محمد بن بکر نے روایت کی۔ انھوں نے ابوداؤد سے، انھوں نے ابراہیم بن موسیٰ سے، انھوں نے عیسیٰ سے، انھوں نے جعفر بن میمون البصری سے، انھوں نے ابوعثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا : باہر جاؤ اور جا کر مدینہ میں اعلان کر دو کہ قرآن کی قراءت کے بغیر کوئی نماز نہیں، خواہ سورۂ فاتحہ اور اس سے زائد کی قراءت ہی سہی" آپ کے ارشاد کا پہلا حصہ: قرآن کی قراءت کے بغیر کوئی نماز نہیں" اس امر کا مقتضی ہے کہ نمازی قرآن کی جو بھی قراءت کرے گا اس کی نماز ہو جائے گی۔ آپ کے ارشاد کا دوسرا حصہ: خواہ سورہ فاتحہ اور اس سے زائد کی قراءت ہی سہی" بھی سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اگر قراءت کی فرضیت سورۂ فاتحہ کی قراءت کے ساتھ متعین ہوتی تو آپ یہ نہ فرماتے کہ : خواہ سورۂ فاتحہ اور اس سے زائد کی قراءت ہی سہی بلکہ فرماتے : سورۂ فاتحہ کی قراءت کے بغیر کوئی نماز نہیں۔

مذکورہ بالا بات پر اس حدیث سے دلالت ہوتی ہے جسے ابن عیینہ نے العلاء بن عبدالرحمن سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : جس نماز کے اندر سورۂ فاتحہ کی قراءت نہ کی جائے وہ ناقص نماز ہے" یہ حدیث امام مالک اور ابن جریج نے العلاء سے، انھوں نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

دونوں حدیثوں کی سند میں راویوں کا اختلاف ان کی تضعیف کا باعث نہیں بن سکتا، اس لیے کہ یہ مروی ہے کہ راوی العلاء نے اپنے والد اور ابوالسائب دونوں سے سماع کیا ہے۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "خداج" کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ خداج ناقص کو کہتے ہیں۔ آپ کا یہ ارشاد اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قراءت کے بغیر پڑھی گئی نماز ہو تو جاتی ہے لیکن ناقص رہتی ہے۔ کیونکہ اگر ایسی نماز جائز نہ ہوتی تو اس پر لفظ ناقص کا اطلاق نہ کیا جاتا اس لیے کہ اس کا ناقص صورت میں اثبات اس کے بطلان کی نفی کرتا ہے کیونکہ ایسی چیز جس کا کوئی

حصہ سرے سے ثابت نہ ہوا سے ناقص کے وصف سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس اونٹنی پر ایک سال گزر جائے اور وہ حاملہ نہ ہو تو اس کے لیے یہ فقرہ استعمال نہیں ہوتا کہ: قد اخدجت الاونٹنی نے ناقص بچہ جنا) بلکہ جب اونٹنی ناقص الخلقت بچہ گرا دے، یا مدت حمل کے اختتام سے پہلے بچہ جن دے تو اس کے لیے "اخدجت وخدجت" کا فقرہ استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اونٹنی سرے سے حاملہ ہی نہ ہوئی ہو اسے خداج کے وصف سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز جائز ہے کیونکہ ناقص ہونا اصل کی نفی نہیں کرتا بلکہ اصل کے ثبوت کا مقتضی ہوتا ہے، حتیٰ کہ اسے نقصان کے وصف کے ساتھ موصوف کرنا درست ہو جاتا ہے۔

عباد بن عبداللہ بن الزبیرؓ نے بھی حضرت عائشہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "ہر ایسی نماز جس میں فاتحۃ الکتاب کی قرأت نہ کی گئی ہو وہ خداج ہے۔" اس حدیث میں آپ نے مذکورہ نماز کے ناقص ہونے کا اثبات کر دیا اور نقصان کا اثبات اصل کے ثبوت کا موجب ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی مروی ہے کہ: ایک شخص نماز پڑھتا ہے، لیکن اس کے نامۂ اعمال میں اس نماز کا صرف نصف حصہ، پانچواں حصہ یا دسواں حصہ لکھا جاتا ہے۔" آپؐ نے اس نقصان کی بنا پر کسی چیز کو باطل نہیں قرار دیا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ حدیث محمد بن عجلان نے اپنے والد سے۔ انھوں نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں قرآن کے کسی حصے کی قرأت نہ کی تو یہ نماز خداج ہے، خداج ہے، غیر تمام ہے۔ یہ حدیث امام مالک اور ابن عیینہ کی حدیث کی معارض ہے جس میں صرف فاتحۃ الکتاب کا ذکر ہے کسی اور سورت کا ذکر نہیں ہے۔ جب دونوں حدیثوں میں تعارض پیدا ہو گیا تو دونوں ساقط ہو گئیں۔ لیکن اس کے نتیجے میں یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ نماز میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز ناقص ہو جاتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محمد بن عجلان کے ذریعے امام مالک اور ابن عیینہ کا معارضہ کرنا درست نہیں ہے، بلکہ موخر الذکر دونوں حضرات کی بہ نسبت محمد بن عجلان کی طرف سہو اور اغفال کی نسبت زیادہ مناسب ہے۔ اس بنا پر محمد بن عجلان کی روایت کے ذریعے ان دونوں

حضرات کی روایت کردہ حدیث پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں ان دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں باتیں بیان فرمائی ہوں، یعنی ایک دفعہ سورۂ فاتحہ کی قرأت کا ذکر فرمایا ہو اور دوسری دفعہ مطلقاً قرأت کا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ اطلاق کے ذکر سے وہ قید مراد ہو جو ان دونوں حدیثوں کی تحریر میں موجود ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب یہ مان لیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں باتیں ارشاد فرمائی ہیں تو پھر محمد بن عجلان کی حدیث سرے سے کسی قرأت کے بغیر نماز کے جواز پر دلالت کرے گی کیونکہ اس حدیث میں سرے سے کسی قرأت کے بغیر نماز کو ناقص ثابت کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ہم بھی اس اعتراض کو قبول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دونوں حدیثوں کا ظاہر اسی بات کا تقاضا کرتا ہے، لیکن چونکہ اس بات پر دلالت قائم ہو چکی ہے کہ ترکِ قرأت نماز کو فاسد کر دیتا ہے، اس لیے ہم نے محمد بن عجلان کی روایت کردہ حدیث کو دوسری حدیث کے معنوں پر محمول کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں سورۂ فاتحہ کی قرأت کے سلسلے میں کئی اور حدیثیں بھی مروی ہیں جن سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جن کی رائے میں اس سورت کی قرأت فرض ہے۔ ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جسے العلاء بن عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے اور ہشام بن زہرہ کے غلام ابوالسائبؒ سے اور ابوالسائب نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی، اس کا آدھا حصہ میرا اور آدھا حصہ میرے بندے کا ہے۔ بندہ جب الحمد للہ رب العالمین کہے، تو اللہ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری حمد کی (تا آخر حدیث)

ان حضرات نے مذکورہ حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ صلوٰۃ سے سورۂ فاتحہ کی قرأت کی تعبیر کی تو یہ بات اس امر پر دال ہو گئی کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت نماز کے فرائض میں شامل ہے جس طرح قول باری وَقُرْآنَ الْفَجْرِ میں لفظ قرآن سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے اور اس سے نمازِ فجر کی قرأت مراد ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قرأت نماز کے فرائض میں شامل ہے۔ اور جس طرح قول باری: وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) میں رکوع کے لفظ سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رکوع بھی نماز کے فرائض میں داخل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں لفظوں سے نماز کی تعبیر نماز میں قرأت اور رکوع کی فرضیت کی اس فرضیت سے ہٹ کر موجب نہیں ہے جیسے ایجاب کا مقتضی لفظ امر شامل ہے یعنی جس طرح مذکورہ تعبیر سے فرضیت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح امر کے صیغے سے بھی فرضیت ثابت ہوتی ہے اس بنا پر استدلال کے طور پر مذکورہ تعبیر کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیر بحث حدیث کے الفاظ "میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی الخ" امر کا صیغہ نہیں ہے۔ اس میں زیادہ سے زیادہ جو بات بیان ہوئی ہے وہ سورۂ فاتحہ کی قرأت کے ساتھ نماز پڑھنے کی ہے اور یہ ایجاب کی مقتضی نہیں ہے، کیونکہ نماز نوافل اور فرائض دونوں پر مشتمل ہوتی ہے، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذریعے قرأت فاتحہ کے ایجاب کی نفی بیان کر دی ہے، کیونکہ آپ نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا "جو شخص نماز کے اندر ام القرآن، یعنی سورۂ فاتحہ نہیں پڑھے گا اس کی یہ نماز خداج ہوگی" اور اس طرح آپ نے سورۂ فاتحہ کے عدم قرأت کی صورت میں نماز کے ناقص ہونے کا اثبات کر دیا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ آپ نے اپنے کلام کے آخری حصے میں اوّل حصے کو منسوخ کرنے کا ارادہ نہیں کیا اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث میں مذکورہ قول باری (میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی) نیز فاتحۃ الکتاب کا ذکر اس امر کے موجب نہیں ہوں گے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت فرض ہو جائے۔

زیر بحث حدیث کی کیفیت وہی ہے جو اس حدیث کی ہے جسے شعبہ نے عبد ربہ بن سعیدؒ سے، انھوں نے انس بن ابی انس سے، انھوں نے عبداللہ بن نافع بن العمیان سے، انھوں نے عبداللہ بن الحارث سے، انھوں نے المطلب بن ابی وداعہ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نماز دو دو رکعتیں ہیں، ہر دو رکعت میں تم تشہد پڑھو گے، اپنے رب کے سامنے مسکینی اور عاجزی کا اظہار کرو گے اور کہو گے اَللّٰھُمَّ یعنی دعا مانگو گے، جو شخص ایسا نہیں کرے گا اس کی نماز خداج ہو گی۔" یہ حدیث اس امر کا موجب نہیں بنی کہ آپ نے جن افعال کو نماز کا نام دیا ہے وہ سب نماز میں فرض قرار دیے جائیں۔

ہمارے مخالفین حضرت عبادہ بن الصامت کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس شخص نے سورۂ فاتحہ کی قرأت نہیں کی اس کی کوئی نماز نہیں۔" یہ حضرات اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جو محمد بن بکر نے بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے ابن بشار نے، ان سے جعفر نے ابوعثمان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنی۔ انھوں نے

فرمایا کہ: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میں اعلان کر دوں کہ فاتحۃ الکتاب اور اس سے زائد کے بغیر کوئی نماز نہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آپ کا ارشاد (فاتحۃ الکتاب کے بغیر کوئی نماز نہیں) نفیِ اصل اور نفیِ کمال کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ ہمارے نزدیک حدیث کا ظاہر نفیِ اصل پر محمول ہوگا، حتیٰ کہ اس بات پر دلالت قائم ہو جائے کہ نفیِ کمال مراد ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر نفیِ اصل مراد لی جائے تو اس کی کوئی چیز ثابت نہیں رہے گی اور اگر نفیِ کمال اور اثبات نقصان مراد ہو تو لامحالہ اس کا بعض حصہ ثابت رہے گا۔ دونوں کا ایک ساتھ ارادہ مستحیل اور منتفی ہے۔ آپ نے نفیِ اصل کا ارادہ نہیں فرمایا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نفیِ اثبات سے اس تخییر کا اسقاط لازم ہے جو قول باری: فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ میں مذکور ہے اور یہ بات نسخ ہے جبکہ خبر آحاد کے ذریعے نسخِ قرآن جائز نہیں ہے۔ اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے امام ابوحنیفہ، ابومعاویہ، ابن فضیل اور ابوسفیان نے ابونضرہ سے روایت کیا ہے، انھوں نے حضرت سعیدؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: "اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جس نے فرض اور غیر فرض نماز میں ہر رکعت کے اندر اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اور ایک سورت کی قرأت نہ کی ہو"۔ (اس روایت میں امام ابوحنیفہ کے الفاظ ہیں: سورہ فاتحہ کے ساتھ کوئی اور سورت" اور ابومعاویہ کے الفاظ ہیں: "اس شخص کی کوئی نماز نہیں") یہاں یہ بات واضح ہے کہ آپ نے نفیِ اصل مراد نہیں لی، بلکہ آپ کی مراد نفیِ کمال ہے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت سے نماز ہو جاتی ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی اور سورت نہ بھی ملائی جائے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ آپ نے نفیِ کمال اور ایجاب نقصان کا ارادہ فرمایا ہے۔ آپ کی مراد نفیِ اصل اور نفیِ کمال دونوں ہوں تو یہ بات درست نہیں ہوسکتی کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک دوسری کی ضد ہیں اور ایک ہی لفظ سے بیک وقت دونوں مراد لینا محال ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ یہ حدیث حضرت عبادہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث کے علاوہ ہے اور یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فرمایا ہو: "فاتحۃ الکتاب کے بغیر کوئی نماز نہیں"۔ اور اس طرح نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت فرض کر دی ہو اور دوسری مرتبہ حضرت سعیدؓ کی روایت کے مطابق سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی اور سورت کی قرأت کی بات بیان کی ہو اور اس طرح سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورت کی قرأت نہ کرنے پر نفیِ کمال مراد لی ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کے پاس دونوں حدیثوں کی تاریخ ورود موجود نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کا کوئی ثبوت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں حدیثیں دو حالتوں کے اندر بیان فرمائی ہیں۔ اس لیے کسی ایسی دلالت کی ضرورت ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ آپ نے دو حالتوں کے اندر یہ دونوں حدیثیں بیان فرمائی تھیں۔ ایسی صورت میں معترض کے مخالف کو یہ کہنے کا حق ہے کہ جب یہ بات ثابت نہ ہو سکی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں باتیں دو وقتوں میں فرمائی تھیں اور دونوں روایتیں ثابت ہیں تو میں نے ان دونوں کو ایک ہی حدیث قرار دے دیا، اسے بعض راویوں نے تو پورے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور بعض نے اس کے بعض الفاظ چھوڑ دیے ہیں، یعنی سورت کا ذکر، اس لیے دونوں روایتیں یکساں حیثیت کی ہو گئیں اس کے نتیجے میں ایک ہی حالت کے اندر یہ حدیث ایک زائد امر کا اثبات کرے گی اور میرے قول کو تمہارے قول پر ایک مزیت حاصل ہو گی۔ وہ یہ کہ ہر ایسی حدیث جس کے ورود کی تاریخ معلوم نہ ہو اس کا طریقہ ہے کہ اس میں مذکورہ دونوں باتوں کے ایک ساتھ وجود کا حکم لگا دیا جائے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی وقت میں دونوں باتیں ارشاد فرمائی ہیں اور سورت مزید ذکر کیا ہے، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے سورت کے ذکر کے ساتھ نفی اصل کا ارادہ نہیں فرمایا، بلکہ صرف نقصان کے اثبات کا ارادہ فرمایا ہے۔ اس لیے ہم نے اس حدیث کو اسی بات پر محمول کر لیا۔ ایسی صورت میں اس حدیث کی وہی کیفیت ہو گی جو کیفیت آپ کے اس ارشاد کی ہے: "مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہی ہوتی ہے، اور جو شخص اذان کی آواز سن کر اس کا جواب نہ دے، یعنی مسجد میں آکر باجماعت نماز ادا نہ کرے اس کی کوئی نماز نہیں، اور جس کے اندر امانت نہیں اس کا کوئی ایمان نہیں"۔

اسی طرح یہ قول باری ہے: إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ - أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ (ان کی قسمیں باقی نہیں تاکہ یہ لوگ باز آجائیں تم ایسے لوگوں سے کیوں قتال نہیں کرتے جنھوں نے اپنی قسموں کو توڑ ڈالا) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پہلے ان کی قسموں کی نفی کر دی اور پھر ان کا اثبات کر دیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نفی کمال کا ارادہ کیا، نفی اصل کا ارادہ نہیں کیا۔ یعنی ان کی قسمیں پوری نہیں تھیں کہ یہ انھیں پوری کر دیتے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ تم نے احادیث کو ان کے ظاہر پر کیوں نہیں رکھا اور آیت میں مذکورہ تخییر کو سورۂ فاتحہ کے سوا دیگر سورتوں کے لیے کیوں نہیں استعمال کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر احادیث

کو آیت سے الگ رکھا بھی جائے تو بھی ان احادیث میں ایسی بات نہیں پائی جائے گی جو سورۂ فاتحہ کی قرأت کی فرضیت کی موجب بن سکے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ ان احادیث کا مضمون ایسا ہے جو قرأت فاتحہ کے ترک کے ساتھ اصل کے اثبات کے سوا اور کسی بات کا احتمال نہیں رکھتا، جبکہ دوسری تمام احادیث میں نفیٔ اصل اور نفیٔ کمال کا احتمال ہے۔ علاوہ ازیں اگر زیر بحث احادیث سورۂ فاتحہ کے اندر قرأت کی فرضیت کی تعیین کی موجب ہوتیں تو بھی ان کے ذریعے آیت پر اعتراض کا جواز نہ ہوتا اور سورۂ فاتحہ کے سوا دیگر سورتوں کے سلسلے میں آیت کو واجب سے تنفل کی طرف پھیر دینے کی گنجائش نہ ہوتی۔ ہماری یہ بات ان دلائل پر مبنی ہے جن کا ذکر ہم زیر بحث مسئلے کے شروع میں کر آئے ہیں۔ معترض ان دلائل کی طرف رجوع کریں وہ انھیں انشاء اللہ کافی و شافی پائیں گے۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت اور اس کے متعلق ہمارے بیان کردہ حکم کا تقاضا ہے کہ اللہ نے اپنی حمد و ثنا کرنے کا حکم دیا ہے اور ہمیں اس بات کی تعلیم دی ہے کہ ہم کس طرح اس کی حمد و ثناء کریں اور کس طریقے سے اسے پکاریں، اس میں اس امر پر دلالت بھی موجود ہے کہ دعا مانگنے سے پہلے اگر اللہ کی حمد و ثنا کر لی جائے تو یہ بات دعا کی قبولیت کا زیادہ امکان پیدا کر دے گی کیونکہ سورت کی ابتدا حمد کے ذکر اور پھر ثنائے باری سے ہوتی ہے۔ یہ مضمون: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ سے لے کر مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے بعد اللہ کی عبادت کا اعتراف اور صرف اس کی عبادت کا اقرار ہے۔ یہ مضمون: اِيَّاكَ نَعْبُدُ کے اندر موجود ہے۔ پھر اس کی عبادت کرنے اور دینی و دنیاوی امور کی حاجت روائی کے لیے اس کی مدد طلب کی گئی ہے۔ یہ بات: وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ سے عیاں ہے۔ پھر اس ہدایت پر ثابت قدم رکھنے کی دعا کی گئی ہے جو اس نے ہمیں اپنی حمد کے وجوب اور ثناء و عبادت کے استحقاق کی صورت میں عطا کی ہے۔ اس لیے کہ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ کا فقرہ ہدایت کی دعا اور مستقبل میں اس پر ثابت رکھنے کی درخواست پر مشتمل ہے۔ یہ بات ماضی کے اعتبار سے ممکن اور درست نہیں ہے۔ کفار کو اللہ کی معرفت اور حمد و ثناء کا موقعہ نصیب نہیں ہوا اور اس کے نتیجے میں وہ اللہ کے غضب اور اس کے عقاب کے مستحق گردانے گئے، جبکہ ہمیں اللہ نے ان باتوں کی توفیق عطا کی۔ یہی وہ ہدایت ہے جس کا ذکر درج بالا آیت میں ہوا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ کا فقرہ ہمارے لیے ہماری کی تعلیم

ہونے کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی حکم دے رہا ہے کہ ہم کہیں "اے اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں۔" جاننا چاہیے کہ حمد کرنے کا حکم سورت کی ابتدا میں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ سورت تعویذ اور شفا بھی ہے اور اسے پڑھ کر دم بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں عبدالباقی نے حدیث بیان کی ہے، ان سے معاذ بن المثنیٰ نے ان سے سعید بن المعلیٰ نے، ان سے ابو معاویہ نے اعمش سے، انھوں نے جعفر بن ایاس سے سنی، انھوں نے ابو نضرہ سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سریہ یعنی کفار کے خلاف جنگ میں گئے ہوئے تھے۔ ہمارا گزر عربوں کے ایک قبیلے سے ہوا۔ انھوں نے ہمیں بتایا کہ ان کے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا ہے۔ پھر ہم سے جھاڑ پھونک کی درخواست کی۔ میں نے کہا کہ یہ کام میں کر دوں گا، لیکن جب تک انھوں نے اس کام کا معاوضہ مقرر نہیں کیا میں نے کام نہیں کیا۔ انھوں نے معاوضہ کے طور پر ایک بکری مقرر کر دی۔ میں نے مذکورہ شخص پر سات مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھ کر پھونک ماری اور اللہ نے اسے شفا دے دی۔ میں نے بکری لے لی، لیکن ساتھیوں سے کہا کہ جب تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ کر سارا واقعہ بیان نہیں کر دیں گے اس وقت تک یہ بکری استعمال میں نہیں لائیں گے، چنانچہ آپ کی خدمت میں پہنچ کر ہم نے سارا واقعہ بیان کر دیا جسے سن کر آپ نے فرمایا: تمھیں معلوم ہو گیا کہ سورۂ فاتحہ برحق دم، یعنی جھاڑ پھونک ہے۔ اس بکری میں میرے لیے بھی ایک حصہ رکھنا۔"

اس سورت کے کئی نام ہیں۔ ایک نام ام الکتاب ہے اس لیے کہ کتاب اللہ کی ابتدا اسی سورت سے ہوتی ہے۔ شاعر کا شعر ہے ؎

الارض معقلنا وکانت امنا — زمین ہمارا قلعہ ہے اور ہماری ماں بھی

شاعر نے زمین کو ہماری ماں قرار دیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری ابتدا زمین سے کی ہے۔ اس سورت کا نام ام القرآن بھی ہے۔ ان دونوں ناموں میں سے ہر نام دوسرے کی جگہ کام دے سکتی ہے، اس لیے کہ جب "ام الکتاب" کہا جائے تو سامع سمجھ جاتا ہے کہ کتاب سے مراد اللہ کی کتاب ہے جسے قرآن کہا جاتا ہے۔ بنا بریں اس سورت کو کبھی ام القرآن کے نام سے پکارا جاتا ہے اور کبھی ام الکتاب کے نام سے۔ یہ تعبیر بعینہٖ انھیں الفاظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے۔ اسی طرح اس کا ایک اور نام فاتحۃ الکتاب بھی آپ سے مروی ہے۔ اسے السبع المثانی کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔

سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ: میں نے حضرت ابن عباسؓ سے السبع المثانی کے متعلق دریافت کیا تو

انھوں نے جواب دیا کہ: السبع المثانی ام القرآن یعنی سورۂ فاتحہ ہے۔ السبع یعنی سات سے مراد اس کی سات آیتیں ہیں اور المثانی کے معنی ہیں ان آیات کو نماز کی ہر رکعت میں دہرایا جاتا ہے، یہ بات اس سورت کی خصوصیت ہے۔ قرآن کی کسی اور سورت کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

اقامتِ صلوٰۃ اور انفاق فی سبیل اللہ

قول باری ہے: اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ۔ لوگ جو غیب پر ایمان لاتے اور نماز قائم کرتے ہیں اور ہم نے انھیں جو رزق دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں) یہ قول باری نماز پڑھنے اور زکوٰۃ دینے کے امر اور حکم کو متضمن ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے یہ دونوں باتیں متقین کی صفات اور تقویٰ کی شرائط قرار دی ہیں، جس طرح ایمان بالغیب کو تقویٰ کی شرط قرار دیا گیا ہے۔ ایمان بالغیب سے مراد اللہ اور بعث ونشور پر نیز ان تمام باتوں پر ایمان لانا ہے جن کا اعتقاد ہم پر بطریق استدلال لازم ہو گیا ہے۔ تقویٰ کی شرائط قرار پانا آیت میں مذکورہ صلوٰۃ وزکوٰۃ کے ایجاب کا مقتضی بن گیا ہے۔

اقامتِ صلوٰۃ کے کئی معانی بیان ہوئے ہیں۔ ایک معنی اتمام صلوٰۃ ہے اور یہ معنی تقویم الشئ وتحقیقہ (ایک چیز کو درست کرنا اور اسے حقیقت کا رنگ دینا) سے ماخوذ ہے۔ اور اسی معنی میں یہ قول باری ہے: وَاَقِیْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ (اور وزن کو ٹھیک رکھو انصاف کے ساتھ) ایک معنی نماز کو اس کے تمام ارکان مثلاً قیام و رکوع وغیرہما کے ساتھ ادا کرنا ہیں۔ قیام کے لفظ سے ان تمام ارکان کی تعبیر کی گئی ہے، کیونکہ قیام نماز کے فرائض میں شامل ہے، اگرچہ نماز اس کے سوا دیگر فرائض وارکان پر مشتمل ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (قرآن میں سے جو کچھ آسانی سے پڑھا جا سکے اس کی قرأت کرو) یہاں نماز مراد ہے جس کے اندر قرأت کی جاتی ہے۔ اسی طرح قول باری ہے: وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ (اور قرآنِ فجر) اس سے مراد فجر کی نماز میں قرأت ہے۔ اسی طرح قول باری: وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ ارْکَعُوْا لَا یَرْکَعُوْنَ (اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو تو رکوع نہیں کرتے) نیز: وَارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا (رکوع اور سجدہ کرو) نیز: وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ (رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے نماز کے ارکان یعنی اس کے فرائض میں سے

ایک رکن ادا فرض کا ذکر کر کے اس امر پر دلالت قائم کر دی کہ مذکورہ رکن نماز کے اندر فرض ہے اس کے ساتھ اس عمل کے ایجاب پر بھی دلالت قائم کر دی جس کا شمار نماز کے فرائض ہوتا ہے اس طرح قولِ باری: وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ نماز میں قیام کا موجب اور نماز کے ایک فرض کی خبر دینے والا بن گیا۔

قولِ باری: يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ متقین نماز کے فرائض پر نماز کے اوقات میں دوام کرتے ہیں، یعنی وہ ہمیشہ اوقات صلوٰۃ میں نماز کو اس کے فرائض ارکان کے ساتھ ادا کرتے رہتے ہیں۔ جس طرح یہ قولِ باری ہے: إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا (بے شک اہلِ ایمان پر نماز اس کے معلوم و متعین اوقات میں فرض ہے) یعنی نماز اپنے معلوم اوقات میں فرض ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے: قَائِمًا بِالْقِسْطِ یعنی وہ انصاف کی ترازو کو قائم رکھتا ہے اور انصاف سے ہٹ کر کوئی کام نہیں کرتا۔ عرب کے لوگ ایسی چیز کو قائم کا نام دیتے ہیں جو تسلسل کے ساتھ ٹھہری ہوئی ہو اور اس کے فاعل کو مقیم کہتے ہیں۔ محاورہ ہے: فلان يقيم ارزاق الجند (فلاں شخص فوج کی خوراک و تنخواہ کا مقیم یعنی منتظم ہے) ایک قول کے مطابق زیرِ بحث آیت کا مفہوم اس محاورہ سے ماخوذ ہے: قامت السوق (بازار کھل گیا) یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب بازار کے لوگ بازار پہنچ جائیں۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ دوسرے تمام کام کاج چھوڑ کر نماز میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اسی مفہوم میں: قد قامت الصلوٰة (نماز کھڑی ہو گئی) کا فقرہ بھی ہے۔

سطورِ بالا میں اقامتِ صلوٰۃ کے جو مختلف معانی بیان کیے گئے ہیں ان کے متعلق یہ کہنا جائز ہے کہ وہ سب کے سب آیت کی مراد بن سکتے ہیں۔ قولِ باری: وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُونَ خطاب کے اندر اور اس کے سیاق و سباق میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ انفاق سے مراد فرض شدہ انفاق ہے۔ یہ وہ مالی حقوق ہیں جو اللہ کے لیے واجب ہیں، یعنی زکوٰۃ وغیرہ۔ کیونکہ قولِ باری ہے: وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ (اور ہم نے تمہیں جو رزق دیا ہے اس میں سے خرچ کرو، قبل اس کے کہ تم میں سے کسی کو موت آ جائے) نیز: وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّٰهِ (اور جو لوگ سونا چاندی جمع کرتے رہتے ہیں اور انہیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے)

اس بات کی دلیل کہ انفاق سے مراد فرض شدہ انفاق ہے، یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے اس کا ذکر فرض نماز اور اللہ اور اس کی کتاب پر ایمان کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا ہے اور اس انفاق کو تقویٰ کی شرائط اور اس کے اوصاف میں شمار کیا ہے۔ زیر بحث آیت میں مذکورہ صلوٰۃ اور انفاق سے فرض نماز اور زکوٰۃ مراد ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ صلوٰۃ جب کسی وصف یا شرط کے ساتھ مقید ہوئے بغیر علی الاطلاق مذکور ہو تو یہ فرض نماز ہی کا مقتضی ہوتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے: اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ (سورج ڈھلتے پر نماز قائم کرو) نیز حَافِظُوۡا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الۡوُسۡطٰی (نمازوں کی نیز درمیانی نماز کی محافظت کرو) اور اسی طرح کی دیگر آیات۔

جب لفظ صلوٰۃ کے اطلاق سے فرض نماز مراد ہو گئی تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ انفاق سے مراد وہ انفاق ہے جو متقین پر فرض کر دیا گیا ہے۔ جب متقین کی اس بنا پر تعریف کی گئی کہ وہ اللہ کے دیے ہوئے رزق سے خرچ کرتے ہیں تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ رزق کے اسم کا اطلاق صرف مباح، یعنی حلال رزق کو شامل ہے۔ محظور یعنی حرام مال کو شامل نہیں ہے۔ یعنی اگر ایک شخص کسی کا مال غصب کر لے یا از راہ ظلم اس کا مال ہتھیا لے تو اس صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ رزق اللہ نے اسے دیا ہے۔ کیونکہ اگر مذکورہ مال اس شخص کے لیے رزق من اللہ ہوتا تو اس کے لیے یہ مال اللہ کی راہ میں خرچ کرنا اس کا صدقہ کرنا اور اس کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کرنا جائز ہوتا، جبکہ اہل اسلام کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غاصب کے لیے غصب شدہ مال صدقہ کرنے کی ممانعت ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "غلول یعنی مال غنیمت سے چرائے ہوئے مال کا صدقہ قبول نہیں ہوتا"۔

لغت میں رزق حصے کو کہتے ہیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: وَتَجۡعَلُوۡنَ رِزۡقَکُمۡ اَنَّکُمۡ تُکَذِّبُوۡنَ (اور تم نے اپنا حصہ یہ بنا لیا ہے کہ تم تکذیب کرتے ہو) یعنی دعوت اسلام کے اندر تمھارا حصہ یہ ہے کہ تم اسے جھٹلاتے رہتے ہو۔

ایک شخص کا حصہ وہ چیز ہے جو خالص اس کی ہو اور اس میں اس کا کوئی شریک نہ ہو۔ اسے نصیب بھی کہتے ہیں، تاہم اس مقام پر اس سے مراد وہ پاکیزہ اور مباح چیزیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عنایت کی ہیں۔

رزق کا ایک مفہوم اور بھی ہے اور وہ جانداروں کے لیے اللہ کی پیدا کی ہوئی غذائیں ہیں ان

غذاؤں کی طرف بھی رزق کی اضافت درست ہے۔ کیونکہ اللہ نے انھیں جانداروں کی خوراک بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے منافقین کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ان کے متعلق خبر دی ہے کہ وہ مسلمانوں کے سامنے اپنے ایمان کا اظہار کرتے ہیں حالانکہ ان کا عقیدہ ایمان کا نہیں ہوتا اور اپنے بھائی بند یعنی شیاطین کے سامنے کفر کا اظہار کرتے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ (اور لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لائے حالانکہ وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں) نیز يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا (وہ اللہ اور اہل ایمان کو دھوکا دیتے ہیں) تا قول باری: وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ قَالُوْٓا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ (اور جب وہ ان لوگوں سے ملتے ہیں جو ایمان لے آئے تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے اور جب اپنے شیطانوں کے ساتھ تنہا رہ جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو ان لوگوں کے ساتھ محض مذاق کر رہے ہیں) اس آیت سے ایسے زندیق کی توبہ تسلیم کر لینے پر استدلال کیا جاتا ہے جس کے افعال واقوال سے اس کے چھپے ہوئے کفر کا پتہ چلا ہو، لیکن پھر اس نے ایمان کا اظہار کیا ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے چھپے ہوئے کفر کی خبر دے کر انھیں قتل کر دینے کا حکم نہیں دیا، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا ظاہر قبول کر لینے کا امر فرمایا اور ان کا باطن، نیز ان کے عقیدے کی خرابی کا معاملہ جس کا علم اللہ کو تھا اللہ کے حوالے کر دینے کا حکم دیا۔

یہ بات تو واضح ہے کہ زیر بحث آیات کا نزول قتال کی فرضیت کے بعد ہوا تھا کیونکہ یہ آیتیں مدینہ منورہ میں نازل ہوئی تھیں اور مشرکین سے قتال کی فرضیت ہجرت کے بعد ہی ہو گئی تھی۔ ان آیات کے نظائر سورۂ برأت اور سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نیز دیگر سورتوں میں موجود ہیں جہاں منافقین کا ذکر کر کے ان کا ظاہر قبول کر لینے اور انھیں ان تمام مشرکین کے احکام پر محمول نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ ہمیں قتال کرنے کا حکم ملا ہے۔ جب ہم ان نظائر کی تفسیر پر پہنچیں گے تو وہاں ان کے احکام بھی بیان کریں گے اور زندیق (بے دین اور باطنی طور پر کافر) کے بارے میں اہل علم کے اختلاف اور ان کے استدلال کا ذکر بھی کریں گے۔

ایک شخص کے ظاہر کو قبول کر لینے کی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے واضح ہے۔ آپ نے فرمایا: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک قتال کرتا رہوں جب تک

وہ لا الٰہ الا اللہ نہ کہہ دیں، یعنی کلمۂ توحید کا اقرار نہ کرلیں۔ جب وہ یہ کہہ دیں گے تو وہ مجھ سے اپنی جانیں اور اپنے اموال محفوظ کرلیں گے، البتہ کسی حق کے بدلے ان کی جان اور مال پر گرفت ہو سکے گی اور ان کا حساب اللہ کے ذمے ہے"۔ حضرت اسامہؓ ایک جنگ کے اندر کسی شخص پر نیزے سے حملہ آور ہوئے۔ اس شخص نے لا الٰہ الا اللہ کا کلمہ پڑھا، لیکن اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اسے قتل کر دیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع ملی تو آپؐ نے حضرت اسامہؓ پر شدید برہمی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھ لیا؟" یعنی ایسے شخص کو اس کے ظاہر پر محمول کرنا چاہیے تھا اور اس کے باطن کو نظر انداز کر دینا چاہیے تھا کہ باطن کا حال جاننے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اعتقاد کے بغیر اقرار کا نام ایمان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اقرار بالایمان کی خبر دے کر: وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ کے ذریعے ان سے ایمان کی علامت کی نفی کر دی۔ مجاہد سے مروی ہے کہ سورۂ بقرہ کی ابتدا میں چار آیتیں اہل ایمان کی تعریف میں ہیں، دو آیتیں کافروں کے بارے میں ہیں اور تیرہ آیتیں منافقین کے متعلق ہیں۔

نفاق ایک شرعی اسم ہے اور اسے ان لوگوں کی علامت قرار دیا گیا ہے جو ایمان کا اظہار کرتے اور کفر چھپائے رکھتے ہیں۔ اس اسم کے ساتھ منافقین کو اس بنا پر مخصوص کر دیا گیا ہے تاکہ نفاق کے معنی اور اس کے حکم پر دلالت ہو سکے۔ خواہ حقیقت کے اعتبار سے یہ مشرکین کیوں نہ ہوں اس لیے کہ یہ لوگ شرک کا کھلم کھلا اظہار کرنے والوں سے احکام کے اندر مختلف تھے۔

لغت میں لفظ نفاق "نافقاء الیربوع" (جنگلی چوہے کے پوشیدہ بلوں میں سے ایک بل) سے ماخوذ ہے۔ جب شکاری جنگلی چوہے کو پکڑنا چاہتا ہے تو وہ ایک بل میں داخل ہو کر شکاری کو جُل دے کر دوسرے بل سے نکل بھاگتا ہے۔ قول باری: يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا۔ لغت کے اعتبار سے مجاز ہے۔ اس لیے خدیعہ کے اصل معنی اخفاء کے ہیں۔ منافق دوسروں کو دھوکا دینے کے لیے اشراک، یعنی شرک کو چھپائے رکھتا اور دھوکے اور ملمع کاری کے طور پر ایمان کا اظہار کرتا ہے۔ لیکن اللہ کی نظروں سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رکھی جا سکتی اور نہ ہی حقیقت میں اسے دھوکا دیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جن لوگوں کو خداع کی صفت بد سے موصوف کیا ہے،

ان کا معاملہ دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو وہ اللہ کی معرفت رکھتے تھے اور یہ جانتے تھے کہ اپنے عقائد پر پردہ ڈال کر وہ اللہ کو کسی طرح دھوکا نہیں دے سکتے یا انہیں اس کی معرفت نہیں تھی۔ یہ بات ذرا بعید ہے کیونکہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ معرفت کے بغیر دھوکا دہی کا قصد کیا جا سکتا ہے، تاہم اللہ تعالیٰ نے ان پر لفظ خداع کا اطلاق اس وجہ سے کیا ہے کہ انھوں نے دھوکا دینے والے شخص جیسا کردار ادا کیا تھا۔ اور دھوکا دہی کا وبال خود ان پر آپڑا تھا۔ اس طرح گویا وہ اپنے آپ کو دھوکا دے رہے تھے۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دھوکا دیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر حذف کر دیا گیا ہے جس طرح قول باری: اِنَّ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں) میں مراد یہ ہے کہ یہ لوگ اللہ کے دوستوں کو ایذا دیتے ہیں۔ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی اختیار کی جائے وہ مجاز پر مبنی ہوگی، حقیقت نہیں ہوگی اور اس کا استعمال صرف ایسے مقام پر جائز ہوگا جہاں اس پر دلیل چسپاں ہو جائے گی۔ ان منافقین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف تقیہ کے طور پر دھوکا دینے کی کوشش کی تھی تاکہ ان سے تمام مشرکین کے احکام ٹل جائیں جن کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کو انھیں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ منافقین نے اہل ایمان کے سامنے اپنے ایمان کا اظہار اس بنا پر کیا تھا کہ ان کے ساتھ اسی طرح کے دوستانہ مراسم پیدا کر سکیں جس طرح کے مراسم مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ رکھتے تھے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مسلمانوں کے سامنے منافقین کے اظہار ایمان کا مقصد یہ ہو کہ مسلمان اپنے راز ان کے سامنے کھول دیں اور پھر وہ یہ راز مسلمانوں کے دشمنوں تک پہنچا دیں۔

اسی طرح قول باری: اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (اللہ ان سے مذاق کر رہا ہے) بھی مجاز ہے۔ اس بارے میں کئی اور اقوال بھی ہیں۔ ایک قول کے مطابق یہ بات کلام کا مقابلہ اس جیسے کلام کے ساتھ کرنے کی جہت سے کہی گئی ہے، اگرچہ وہ اس کے ہم معنی نہیں ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا (اور برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) یہاں دوسرا سیئہ حقیقت میں سیئہ نہیں ہے، بلکہ حسنہ یعنی نیکی ہے، لیکن جب اس کے بالمقابل سیئہ کا ذکر ہو تو اس پر بھی سیئہ کا اسم جاری کر دیا گیا: اسی طرح قول باری ہے: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ (جو شخص تمہارے ساتھ زیادتی کرے تم بھی اس

کے ساتھ اس جیسی زیادتی کے ساتھ پیش آؤ) یہاں مذکورہ دوسری زیادتی حقیقت میں زیادتی نہیں۔ اسی طرح یہ قول باری ہے:

(اور اگر تم سزا دو تو اتنی ہی سزا دو جتنی سزا تمھیں دی گئی ہے) یہاں مذکورہ پہلی سزا حقیقت میں سزا نہیں ہے، بلکہ ایک لفظ کے بالمقابل اس جیسا لفظ ذکر ہوا ہے اور الفاظ میں یکسانیت پیدا کی گئی ہے۔ عرب کے لوگ کہتے ہیں: الجزاء بالجزاء (ادلے کا بدلہ) حالانکہ پہلی جزا حقیقت میں جزا نہیں ہے، بلکہ بدلہ ہے۔ شاعر کا درج ذیل شعر بھی اسی کیفیت کا حامل ہے ؎

الا لا یجھلن احد علینا　　فنجھل فوق جھل الجاھلینا

(خبردار ہمارے سامنے کوئی شخص اپنی جاہلانہ روش کا مظاہرہ نہ کرے ورنہ ہم اس کے جواب میں جاہلوں کی تمام جاہلانہ روشوں سے آگے نکل جائیں گے)

یہاں یہ بات واضح ہے کہ شاعر اپنی جاہلانہ روش کی تعریف نہیں کر رہا ہے، بلکہ عرف اور محاورے کے مطابق کلام میں الفاظ کے درمیان تقابل پیدا کر رہا ہے۔ ایک قول کے مطابق زیر بحث آیت میں اللہ تعالیٰ نے تشبیہ کے طور پر استہزاء کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، وہ اس طرح کہ جب استہزاء کا وبال ان منافقین پر پڑنے والا اور انھیں لاحق ہونے والا تھا تو گویا اللہ نے ان کا مذاق بنا دیا۔ ایک اور قول کے مطابق جب منافقین کو دنیا میں مہلت مل گئی اور مشرکین کی طرح انھیں سزا دے کر اور ان کی گردنیں ناپ کر ان کا دماغ درست نہیں کیا گیا، بلکہ سزا مؤخر کر دی گئی، تو اس مہلت سے یہ دھوکا کھا گئے اور ان کی حالت اس شخص جیسی ہو گئی جس کے ساتھ مذاق کیا گیا ہو۔

دنیاوی سزائیں جرائم کے مطابق نہیں ہوتیں

منافقین کی مجرمانہ روش کفر کا کھلم کھلا اظہار کرنے والے کافروں کی مجرمانہ روش سے زیادہ سنگین تھی کیونکہ انھوں نے استہزاء اور دھوکہ دہی دونوں کو یکجا کر لیا تھا، جیسا کہ قول باری: یُخَادِعُونَ اللّٰهَ اور: اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ سے واضح ہے۔ یہ بات کفر میں زیادتی ظاہر کرتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ: فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (جہنم کے سب سے نچلے طبقے میں ہوں گے) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے منافقین کی سزا اور آخرت میں عذاب کے استحقاق کی خبر دیتے ہوئے دنیا میں ان کے احکام اور شرک کا کھلم کھلا

اظہار کرنے والوں کے احکام کے درمیان فرق رکھا ہے، یعنی ان کی طرف سے ایمان کے اظہار کی بنا پر ان سے قتل کا حکم رفع کر دیا ہے اور وراثت وغیرہ کے اندر انھیں مسلمانوں جیسا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دنیاوی سزائیں جرائم کی مقدار کے مطابق نہیں مقرر کی گئیں، بلکہ ان کی بنیاد ان مصالح پر رکھی گئی ہے جن کا علم اللہ کو ہے۔ اور اسی علم کی بنیاد پر اللہ نے اپنے احکام جاری کیے ہیں، چنانچہ اللہ نے محصن زانی پر رجم کی سزا واجب کر دی ہے اور توبہ کی بنا پر رجم کی یہ سزا زانی سے دور نہیں کی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ماعز کو رجم کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے متعلق فرمایا: اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ یہ توبہ ٹیکس اور چنگی وصول کرنے والا کرلے تو اس کی بخشش ہو جائے۔ الغامدیہ قبیلہ غامد سے تعلق رکھنے والی ایک عورت جس نے زناکاری کا ارتکاب کیا تھا، کو رجم کرنے کے بعد بھی آپؐ نے اسی طرح ارشاد فرمایا تھا۔

کفر زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لیکن اگر ایک شخص کفر کرنے کے بعد توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول ہو جائے گی، چنانچہ ارشاد باری ہے: قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ (آپ ان لوگوں سے کہہ دیجیے جنھوں نے کفر کیا کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کا سابقہ کفر معاف کر دیا جائے گا)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے زنا کے قاذف کو اسّی کوڑے لگانے کا حکم دیا، لیکن کفر کے قاذف پر کوئی حد اور سزا واجب نہیں کی، حالانکہ کفر زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے۔ شراب پینے والے پر حد واجب کر دی، لیکن خون پینے والے اور مردار کھانے والے پر کوئی حد واجب نہیں کی۔

ان مثالوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دنیاوی سزائیں جرائم کی مقدار کے مطابق مقرر نہیں کی گئیں۔ جب یہ بات عقل کے نزدیک جائز ہے کہ زنا، قذف اور سرقہ کے جرائم میں سرے سے کوئی حد واجب نہ کی جائے، بلکہ ایسے مجرموں کا معاملہ آخرت میں ملنے والی سزاؤں پر مؤخر کر دیا جائے تو عقلی طور پر یہ بھی جائز ہے کہ ان سزاؤں کے مابین فرق رکھا جائے، یعنی بعض جرائم کی سزا بعض دوسرے جرائم کی نسبت زیادہ سخت رکھی جائے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حدود کا اثبات قیاس کے ذریعے کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ ان کے اثبات کا ذریعہ توقیف (شارع کی طرف سے راہنمائی) یا اجماع امت ہے۔ زیر بحث آیات میں اللہ سبحانہ نے منافقین کا احوال بیان کر کے انھیں ان کی حالت پر برقرار رہنے دیا اور ہمیں ان کے ساتھ قتال کرنے کا حکم نہیں دیا۔ یہی چیز

ہمارے درج بالا قول کی اصل اور بنیاد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ کی واجب کردہ حدود اور سزاؤں کا نفاذ امام المسلمین، یعنی خلیفہ اور حاکم وقت نیز شرعی امور کے نگرانوں کا فعل ہوتا ہے۔ اس لیے ان کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو ان آلام و تکالیف کی ہے جو اللہ کی طرف سے مجرموں کو سزا کے طور پر دی جاتی ہیں۔

جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک منافق کو دنیا کے اندر بیماری اور فقر و فاقہ کی صورت میں کوئی سزا نہ ملے، بلکہ اس کے برعکس اس کے لیے عیش و آرام کے ساتھ زندگی گزارنے کی چھوٹ ہو اور اس کے کفر و نفاق کی سزا کو آخرت پر مؤخر کر دیا جائے، تو یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ ہمیں دنیا کے اندر منافق کو قتل کر دینے اور اس کے کفر و نفاق کی سزا میں تعجیل کرنے کے حکم کا پابند نہ کرے۔

بعثت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ سال مکہ میں گزارے اور اس دوران میں آپ مشرکین کو اللہ کی طرف بلاتے رہے اور اس کے پیغمبروں کی تصدیق کی دعوت دیتے رہے لیکن آپ کو مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کا پابند نہیں کیا گیا، بلکہ آپ کو حکم دیا گیا کہ نرم ترین الفاظ اور لطیف ترین پیرائے میں انھیں دعوتِ اسلام دیں، چنانچہ ارشاد ہوا: اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ (اے نبیؐ، اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقے پر جو بہترین ہو) نیز: وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا (اور جب جاہل لوگ ان سے مخاطب ہوتے ہیں تو وہ کہتے ہیں سلام) نیز: اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَكَ وَبَیْنَهٗ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ ۝ وَمَا یُلَقّٰىهَا اِلَّا الَّذِیْنَ صَبَرُوْا وَمَا یُلَقّٰىهَا اِلَّا ذُوْ حَظٍّ عَظِیْمٍ۔ (آپ بدی کو ایسی نیکی سے ٹال دیا کیجیے جو بہترین ہو تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص کی آپ سے عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے اور یہ بات ان ہی لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو صبر کرتے رہتے ہیں اور اسی کو نصیب ہوتی ہے جو بڑا صاحب نصیب ہوتا ہے) اسی طرح کی دیگر آیات جن میں بہترین انداز سے دین کی دعوت دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

ہجرت کے بعد قتال کی فرضیت ہوئی کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس مصلحت کا علم تھا جس کے تحت اس نے مکی زندگی میں قتال کا حکم نہیں دیا اور مدنی زندگی میں اس کا حکم دے دیا، چنانچہ

ہمارے بیان کردہ درج بالا اصول کی بنا پر یہ بات جائز ہو گئی کہ قتل و قتال کا حکم بعض قسم کے کافروں یعنی کھلم کھلا کفر کا اظہار کرنے والوں کے ساتھ خاص ہو جائے اور اس حکم کا تعلق ان لوگوں کے ساتھ نہ ہو جو ایمان کا اظہار کرتے اور کفر چھپائے رکھتے ہیں اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے منافق کا جرم دیگر مجرموں کے جرائم سے بڑھ کر ہے۔

قول باری ہے: اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا (وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا) یعنی تمہارے لیے قرار اور ٹھکانا بنایا اور صرف فراش کا لفظ علی الاطلاق ذکر کیا جائے تو یہ زمین کو شامل نہیں ہو گا، بلکہ زمین کو فرش کا نام اسی لفظ کے ساتھ مقید کر کے دیا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے: وَالْجِبَالَ اَوْتَادًا (اور پہاڑوں کو میخیں) اوتاد (یعنی میخوں کے اسم کا اطلاق پہاڑوں کا مفہوم ادا نہیں کرتا۔ اسی طرح قول باری ہے: وَالشَّمْسَ سِرَاجًا (اور سورج کو چراغ) اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص فرش اور بچھونے پر نہ سونے کی قسم کھا لے اور پھر زمین پر سو جائے تو وہ حانث نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص چراغ تلے نہ بیٹھنے کی قسم کھا کر دھوپ میں بیٹھ جائے تو وہ حانث قرار نہیں پائے گا اس لیے کہ قسموں کو ان اسماء پر محمول کیا جاتا ہے جو معتاد و متعارف ہوں۔

عرف کے اندر فراش اور سراج کے الفاظ کا اطلاق زمین اور سورج پر نہیں ہوتا اس کی مثال ایسی ہے جیسے اللہ سبحانہ نے اپنے منکر کو کافر کا نام دیا ہے۔ اسی طرح زارع یعنی کاشتکار کو نیز غرق آہن شخص کو کافر کہا جاتا ہے۔ کافر کا یہ اسم علی الاطلاق مذکورہ بالا دونوں افراد کو شامل نہیں ہوتا، بلکہ اللہ کا کفر کرنے والے کو شامل ہوتا ہے۔ ایسے مطلق اور مقید اسماء کی مثالیں بہت زیادہ ہیں اور بہت سے احکام میں ان کا اعتبار واجب ہوتا ہے، یعنی عرف اور عادت کے اندر جو لفظ مطلق ہو اسے اس کے اطلاق پر رکھا جائے اور جو مقید ہو اسے اس کی تقیید پر برقرار رہنے دیا جائے۔ کسی لفظ کو اس کے اصل مقام سے آگے نہ لے جایا جائے۔

زیر بحث آیت میں اللہ کی وحدانیت پر نیز ایسے صانع اور قادر مطلق پر دلالت موجود ہے جس کے مشابہ کوئی چیز نہیں اور جسے کوئی چیز عاجز اور درماندہ نہیں کر سکتی۔ یہ دلالت آسمانوں کی بلندی، ستونوں کے بغیر ان کے قیام اور مرور ایام کے باوجود ان کے دوام کی شکل میں موجود ہے۔ زمانہ ہائے دراز گزر جانے کے باوجود آسمان اپنی جگہ قائم ہیں اور ان میں کوئی تغیر و تبدل پیدا نہیں ہوا، قول باری ہے: وَجَعَلْنَا السَّمَآءَ سَقْفًا مَّحْفُوْظًا (اور ہم نے آسمان کو ایک

محفوظ چھت کی شکل دے دی) اسی طرح زمین کا ثبات اور کسی سہارے کے بغیر اس کا قیام توحید باری اور خالقِ کائنات کی قدرت کے عظیم ترین دلائل میں سے ہیں جن سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ کوئی چیز اللہ کو عاجز نہیں کر سکتی۔ زمین و آسمان کے اس کارخانے میں ہمارے لیے اس کی ذات سے آگاہ ہونے، اس کی ذات پر ان سے استدلال کرنے اور اس کی نعمتوں کی یاد دہانی کے تمام اسباب موجود ہیں۔

قول باری: فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ (اور اس کے ذریعے سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمھارے لیے رزق پہنچایا) اس قول باری: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (وہی تو ہے جس نے تمھارے لیے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں) نیز: وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (اور یہ آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے اس نے اسے تمھارے لیے مسخر کر دیا) نیز: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (اے محمد، ان سے کہو کہ کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں) کی نظیر ہے۔ ان تمام آیات سے اس بارے میں استدلال کیا جاتا ہے کہ اشیاء کی اصل اباحت ہے اور ان میں سے کوئی چیز صرف اس وقت حرام ہوگی جب اس کے متعلق حرمت کی دلیل قائم ہو جائے گی۔

قول باری ہے: وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (اور اگر تمھیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے، یہ ہماری ہے یا نہیں تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ، اپنے سارے ہمنواؤں کو بلا لو، ایک اللہ کو چھوڑ کر باقی جس جس کی چاہو مدد لے لو، اگر تم سچے ہو تو یہ کام کر کے دکھاؤ)

اس آیت میں کئی وجوہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی سب سے بڑی دلالت موجود ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اللہ نے مخاطبین کو اس جیسی ایک سورت پیش کرنے کا چیلنج کر دیا اور پھر یا نگ دہل یہ اعلان کر دیا کہ اپنی جمعیت اور فخر و غرور کے باوجود وہ ایسا کرنے سے عاجز ہیں، حالانکہ اس کتاب کی زبان وہی ہے جو ان کی اپنی زبان ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اندر ہی پیدا ہو کر عربی زبان سیکھی تھی، لیکن اس چیلنج کا جواب دینے

کے لیے ان کا نہ تو کوئی خطیب میدان میں آیا اور نہ ہی کسی شاعر نے یہ تکلیف اٹھائی حالانکہ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتِ اسلام کو کمزور کرنے اور آپ کے پیش کردہ دلائل کو باطل قرار دینے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا تھا اور اپنی جان اور اپنا مال صرف کیا تھا۔ اگر یہ لوگ مذکورہ چیلنج قبول کر کے میدان میں آجاتے اور کتاب اللہ کا مقابلہ کرنے کی قدرت حاصل کر لیتے تو ان کی یہ کارکردگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوائے نبوت کو باطل کرنے اور آپؐ کے رفقاء کی طرف سے آپ کا ساتھ چھوڑ جانے کے لیے مؤثر ترین حربہ ہوتی، لیکن جب مقابلہ میں آنے سے ان کی عاجزی واضح ہو گئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ یہ کتاب اللہ قادرِ مطلق کی طرف سے آپ پر نازل ہوئی ہے اور اس جیسی کتاب پیش کرنا بندوں کے بس سے باہر ہے۔ مقابلہ میں آنے کی بجائے انھوں نے زیادہ سے زیادہ یہی عذر پیش کر دیا کہ یہ جادو ہے اور اگلے لوگوں کی کہانیوں پر مشتمل ہے۔ اس کے جواب میں اللہ نے فرمایا: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ (تو پھر یہ لوگ اس جیسی کوئی بات ہی پیش کر دیں، اگر یہ سچے ہیں) نیز فرمایا: فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ (تو اس جیسی دس سورتیں ہی گھڑ کر پیش کر دو) اس صورت میں اللہ سبحانہ نے انھیں نظمِ قرآنی کے ساتھ چیلنج کیا، معنی کے ساتھ چیلنج نہیں کیا اور ان کی عاجزی اور درماندگی بھی واضح کر دی۔ اس طرح یہ کتاب ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک معجزے کے طور پر قیامت تک کے لیے باقی رہ گئی اور اس کے ذریعے اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور اس کی بنیاد پر آپؐ کی فضیلت کو واضح کر دیا، اس لیے کہ دیگر تمام انبیاء کے معجزات ان کے گزر جانے کے ساتھ ہی ختم ہو گئے اور اب صرف خبر کے واسطے سے ہمیں ان کا معجزات ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ معجزہ دنیا سے آپؐ کے رخصت ہو جانے کے بعد بھی باقی اور قائم ہے۔ اور آپؐ کے بعد جو شخص بھی اس معجزے پر اعتراض کرے گا ہم اسے یہی چیلنج دیں گے کہ اس جیسی کتاب پیش کرو، اور پھر اسے پتہ لگ جائے گا کہ آپ کی نبوت کی تثبیت کے لیے اس کتاب میں دلالت کے کون کون سے پہلو ہیں۔ جس طرح یہی صورت ان لوگوں کے لیے تھی جو آپ کے زمانے میں موجود تھے۔ ان پر بھی اسی طرح کی حجت قائم ہو گئی تھی اور انھیں لاجواب کر دیا گیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آپؐ پر ایمان لانے والے اور آپؐ کی نبوت کا انکار کرنے والے دونوں کو یہ معلوم ہے کہ آپؐ تمام انسانوں میں

عقل و دانش کے اعتبار سے کامل ترین، حلم و بردباری کے لحاظ سے اکمل ترین اور فہم و فراست میں افضل ترین انسان تھے۔ کسی نے بھی آپ کی دانائی کے کمال، آپ کی بردباری کے وفور، آپ کی معاملہ فہمی کی صحت اور آپ کی رائے کی عمدگی پر انگشت نمائی نہیں کی اور یہ بات ناممکن ہے کہ آپ جیسی صفات رکھنے والا انسان ایک طرف یہ دعویٰ کرے کہ وہ اللہ کا نبی ہے جسے اس نے اپنی تمام مخلوقات کی طرف رسول بنا کر بھیجا ہے، پھر اپنے کلام کو اس کی نبوت کی علامت اور اس کی صداقت کی دلیل بنا کر مخالفین کو اس کے ذریعہ چیلنج دے کہ وہ اس جیسا کوئی کلام پیش کریں۔ جبکہ یہ بات عیاں ہو کہ مخالفین میں سے ہر شخص اس کی طرح اہلِ زبان ہے اور پھر دوسری طرف اس کا کذب اور اس کے دعوے کا بطلان ظاہر ہو جائے۔ یہ کیفیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے مذکورہ کلام کے ذریعے مخالفین کو چیلنج کر کے بیانگِ دہل ان کے عجز کا صرف اس لیے اعلان کر دیا کہ یہ کلام اللہ کی طرف سے آپ پر نازل ہوا تھا اور بندوں کو اس جیسا کلام پیش کرنے کی قدرت نہیں تھی۔

اسی سیاقِ تلاوت میں قولِ باری ہے: فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا (لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے) ان الفاظ کے ذریعے اللہ نے یہ خبر دے دی کہ مخالفین اس کلام کا مقابلہ نہیں کر سکتے اور وہ آئندہ بھی ایسا نہیں کر سکیں گے۔ یہ اخبار بالغیب ہے۔ فی نفس الامر میں بھی یہ خبر اسی طرح پائی گئی جس طرح دی گئی تھی۔ اس آیت کا تعلق اعجازِ نظمِ قرآنی سے نہیں ہے، بلکہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو سچا ثابت کرنے کے سلسلے میں بذاتہٖ ایک مستقل دلیل ہے، کیونکہ یہ اخبار بالغیب ہے۔ جس طرح مثلاً آپ مخالفین سے یہ فرماتے کہ: میرے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ تم سب اپنے اعضا و جوارح کی صحت اور سلامتی کے باوجود تم میں سے کوئی شخص نہ اپنے سر کو ہاتھ لگا سکتا ہے اور نہ ہی اپنی جگہ سے کھڑا ہو سکتا ہے؟ پھر اعضا و جوارح کی صحت و سلامتی کے باوجود ان میں سے کوئی شخص نہ تو اپنے سر کو ہاتھ لگا سکے اور نہ ہی اپنی جگہ سے کھڑا ہو سکے، جبکہ ان کی طرف سے آپ کے اس چیلنج کو جھٹلانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا جائے، تو آپ کا یہ قول آپ کی نبوت کی صحت کی دلیل بن جاتی، کیونکہ ایسی صورت میں مخالفین کا مذکورہ کام سرانجام دینے سے عاجز رہنا صرف اس بنا پر ہوتا کہ آپ نے انھیں یہ بات اس قادر اور حکیم ذات کی طرف سے کہی تھی جس نے مذکورہ حالت کے اندر مخالفین کو اس کام سے روک دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ نے جن وانس تمام مخلوق کو چیلنج کیا تھا کہ وہ سب مل کر بھی قرآن جیسی کتاب پیش کرنے سے عاجز ہیں، چنانچہ ارشاد ہوا: قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا (کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں) پھر جب ان کی ناکامی واضح ہوگئی تو ارشاد ہوا: فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَيٰتٍ (اس جیسی دس سورتیں گھڑ کر لے آؤ) جب وہ اس میں بھی ناکام رہے تو فرمایا: (فَلْيَاْتُوْا بِحَدِيْثٍ مِّثْلِهٖٓ اِنْ كَانُوْا صٰدِقِيْنَ (اس جیسی کوئی ایک بات بھی پیش کردیں اگر وہ سچے ہیں) اللہ تعالیٰ نے انھیں قرآن کی چھوٹی سے چھوٹی سورت جیسی کوئی سورت پیش کرنے کا چیلنج دیا، پھر جب ان کی ناکامی عیاں ہوگئی اور ان پر حجت قائم ہوگئی اور دوسری طرف ان مخالفین نے دلیل کا مقابلہ دلیل سے کرنے سے گریز کرتے ہوئے جنگ کے ذریعے غلبہ حاصل کرنے کی ٹھان لی تو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے جنگ کرنے کا حکم دے دیا۔ قول باری ہے: وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے ان کے اصنام کو باطل ثابت کیا ہے جن کی وہ اللہ کے سوا پرستش کرتے تھے کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ ان کے یہ اصنام اللہ کے ہاں ان کے شفیع بنیں گے۔

ایک قول کے مطابق آیت میں مراد وہ تمام لوگ ہیں جو ان مخالفین کی تصدیق کرنے اور ان کے ہم رائے تھے۔ اور اس کے ساتھ یہ واضح کردیا کہ یہ سب کے سب اجتماعی اور انفرادی طور پر مذکورہ چیلنج کا جواب دینے میں ناکام رہے۔ یہی بات اس قول باری سے بھی واضح ہے: لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا۔

سورۂ فاتحہ کی ابتدا سے لے کر سورۂ بقرہ کے اس مقام تک جہاں ہم اب پہنچے ہیں درج ذیل مضامین بیان ہوئے ہیں۔

اللہ کے نام سے ابتدا کرنے کا حکم، اللہ کی حمد وثنا کے طریقے کی تعلیم، ہدایت کے اس راستے پر چلنے اور اس کی طرف راغب ہونے کی دعا جو راستہ ہمیں اس کی معرفت اور اس کی جنت اور رضامندی کی سمت لے جائے اور اس راستے سے بچانے کی التجا جو اس کے غضب کے مستحقین نیز اس کی ذات

کی معرفت اور اس کی نعمت کے شکر سے بھٹک جانے والوں کا اختیار کردہ راستہ ہے پھر سورۂ بقرہ کی ابتدا اہلِ ایمان کے ذکر سے کی گئی، بعد ازاں کافروں کا ذکر ہوا اور پھر منافقین کا تذکرہ۔ اور پھر دو مثالوں کے ذریعے ان منافقین کی اصل صورت حال کو ہمارے ذہنوں سے قریب تر کر دیا گیا۔ ان کے متعلق پہلی مثال ایسے شخص کی حالت کے ذریعے بیان ہوئی جس نے آگ جلائی ہو۔ اور دوسری مثال اس بجلی کے ذریعے بیان ہوئی جو تاریکیوں میں چمکتی ہے، لیکن چمک کر فوراً ختم ہو جاتی ہے۔ ٹھہرتی نہیں۔ یہ دراصل منافقین کے اظہارِ ایمان کی مثال ہے جبکہ دوسری طرف ان کا کفر پر ثبات ہوتا ہے اور وہ اس کفر ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان کی یہ کیفیت رات کی اس تاریکی اور بارش کی طرح ہے جس کے درمیان بجلی چمکتی اور ان کے سامنے روشنی ہو جاتی ہے پھر یہ روشنی غائب ہو جاتی ہے اور یہ لوگ حسبِ سابق اندھیروں میں بھٹکتے رہ جاتے ہیں۔ اور انھیں کچھ نظر نہیں آتا۔

منافقین کا ذکر ختم کرنے کے بعد اللہ نے توحید پر ایسی دلالت قائم کرنے کا ذکر کیا جسے جھٹلانا کسی کے بس کی بات نہیں ہے۔ وہ یہ کہ اللہ نے زمین کو پھیلا دیا اور اسے لوگوں کا ٹھکانہ بنا دیا اور سب کو اس سے فائدہ اٹھانے کا موقعہ فراہم کر دیا، نیز زمین سے ان سب کے گزارے کے اسباب، ان کی غذا اور ان کے لیے فائدے کے دیگر ذرائع پیدا کر دیے نیز یہ کہ اس نے اس زمین کو کسی سہارے اور ٹیک کے بغیر قائم رکھا ہے اس لیے کہ زمین کا حادث ہونا ثابت ہے۔ اس لیے اس کی کوئی نہ کوئی انتہا بھی ضرور ہوگی۔ زمین کو روک کر قائم رکھنے والا اللہ ہے جس نے اسے پیدا کیا ہے اور جو تمھارا بھی خالق ہے اور جس نے زمین سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمھارے لیے رزق کی نعمت بہم پہنچائی۔ کیونکہ ان تمام کاموں کی قدرت صرف اسی قادرِ مطلق کو حاصل ہو سکتی ہے جسے کوئی چیز نہ تو عاجز کر سکتی ہو اور نہ کوئی چیز اس کے مشابہ ہو۔ اس طرح اللہ سبحانہٗ نے لوگوں کو ان مذکورہ دلائل سے قائل کیا اور انھیں اپنی ان نعمتوں سے آگاہی بخشی۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر مہر تصدیق ثبت کی۔ دلیل یہ دی کہ تمام مخالفین قرآن جیسی ایک سورت پیش کرنے سے عاجز ہیں اور اس کے بعد تمام انسانوں کو خدائے واحد کی عبادت کی دعوت دی جس نے ان پر اس قدر انعامات کیے ہیں۔ ارشاد ہوا: فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (پس جب تم یہ جانتے ہو تو دوسروں کو اللہ کا مدمقابل نہ ٹھہراؤ) یعنی تمھیں معلوم ہے کہ جن معبودانِ باطل کو تم الٰہ کے طور پر پکارتے ہو وہ درج بالا افعال میں سے کوئی فعل

سرانجام دینے کی قدرت نہیں رکھتے، نیز یہ کہ ان کے بجائے اللہ ہی تم پر انعام کرنے والا ہے اور وہی تمہیں پیدا کرنے والا ہے۔

قول باری: وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ کا ایک مفہوم یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ تمھیں واجب اور غیر واجب کے مابین فرق کا علم ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہیں عقل کی وہ نعمت بخشی ہے جس کے ذریعے اس فرق تک رسائی تمھارے لیے ممکن ہے۔ اس لیے تمھیں اس کا مکلف بنانا ضروری ہو گیا کیونکہ عقل کے نزدیک اللہ کی ذات کی عدم معرفت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جبکہ اس معرفت کے تمام اسباب مہیا کر دیے گئے ہوں اور تمام رکاوٹیں دور کر دی گئی ہوں۔

جب اللہ کی وحدانیت، اور اس کی قدرت، نیز اس کی خالقیت کی بات دلائل کے ذریعے تمام لوگوں کے ذہنوں میں واضح کر دی گئی تو وعید کا ذکر ان الفاظ میں فرمایا: فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُھَا النَّاسُ وَالْحِجَارَۃُ اُعِدَّتْ لِلْکٰفِرِیْنَ۔ (لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے تو ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر جو مہیا کی گئی ہے منکرین حق کے لیے) اس کے بعد ان نعمتوں کا ذکر کیا جن کا وعدہ آخرت میں اہل ایمان سے کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوا: وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَھُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِھَا الْاَنْھٰرُ (اور اے پیغمبر، جو لوگ اس کتاب پر ایمان لے آئیں اور اس کے مطابق اپنے عمل درست کر لیں انھیں خوشخبری دے دو کہ ان کے لیے ایسے باغ ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی) تا آخر آیات۔

عقلی دلائل کے استعمال اور ان سے استدلال

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیات دلائل توحید اور اثبات نبوت کے ان مضامین کو متضمن ہونے کے ساتھ ساتھ جن کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے عقلی دلائل اور ان دلائل سے استدلال کرنے کے حکم کو بھی متضمن ہیں۔ یہ بات ان لوگوں کے مسلک کو باطل قرار دیتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے مہیا کردہ دلائل سے استدلال کرنے کی نفی کرتے اور اپنے زعم میں اللہ کی معرفت کے لیے خبر اور رسول اللہ علیہ وسلم کی صداقت کے علم پر اقتصار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید کی معرفت اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی گواہی کے لیے لوگوں کو جو دعوت دی ہے اس میں صرف خبر پر اقتصار نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی صحت پر ہماری عقول کی جہت سے

بھی دلالت قائم کی ہے۔ درج بالا قول باری اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بشارت خوش کن خبر کا نام ہے اور زیادہ واضح اور اغلب بات یہی ہے کہ اس لفظ کا اطلاق ایسی خبر کو شامل ہوتا ہے جو سامع کے لیے خوش کن ہو اور اس میں سرور کی لہر دوڑا دے۔ غیر خوش کن خبر کے لیے اس لفظ کو مقیّد صورت میں بیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (انھیں ایک دردناک عذاب کی خبر دیجیے) اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص کہے کہ "میرا جو بھی غلام فلاں کی ولادت کی خوش خبری دے گا وہ آزاد ہے"۔ اور پھر اس کے غلام ایک ایک کر کے مذکورہ شخص کی پیدائش کی خوش خبری اسے سنائیں تو خوش خبری پہنچانے والا پہلا غلام آزاد ہو جائے گا۔ دیگر غلام آزاد نہیں ہوں گے کیونکہ آقا کو پہلے غلام کے ذریعے خوش خبری ملی تھی۔ دوسروں کے ذریعے صرف خبر ملی تھی۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک درج بالا صورت اس طرح ہے کہ کوئی شخص کہے: "کہ میرا جو بھی غلام فلاں کی ولادت کی مجھے خبر دے گا وہ آزاد ہے"۔ اور پھر اس کے غلام ایک ایک کر کے اُسے یہ خبر دیں تو خبر دینے والے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ آقا نے مطلق خبر دینے پر عقد یمین کیا تھا، اس لیے یہ عقد خبر دینے والے تمام غلاموں کو شامل ہوگا، جبکہ پہلی صورت میں اس نے ایک خاص صفت کے ساتھ مخصوص خبر دینے پر عقد یمین کیا تھا۔ وہ خاص صفت یہ تھی کہ مذکورہ خبر اس کے لیے خوش کن ہو اور اس کے دل میں سرور کی لہر دوڑا دے۔ اس خبر کا موضوع وہی بات ہے جس کا ہم نے ذکر کیا اس پر یہ محاورہ دلالت کرتا ہے کہ: رأیت البشر فی وجھہ (میں نے اس کے چہرے پر خوشی اور سرور دیکھا) اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے چہروں کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ (بہت سے چہرے اس روز چمکتے ہوئے، ہنستے ہوئے بشاش ہوں گے) اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے چہروں پر پیدا ہونے والے خوشی اور سرور کے آثار کی خبر استبشار (خوش ہونے) کے ذکر سے دی ہے۔ اور اسی بنا پر عرب کے لوگ مرد کو بشیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یعنی اس میں یہ نیک فالی ہوتی ہے کہ وہ خیر کی خبر دے گا۔ شر کی خبر نہیں دے گا۔ خیر کی خبر دینے پر بشیر کو جو انعام دیا جاتا ہے اسے بشریٰ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بشارت کے لفظ کا اطلاق ایسی خبر پر ہوتا ہے جو خوش کن ہو اور سرور کا باعث بن جائے۔ اس بنا پر بشارت کے لفظ کو غیر خوش کن خبر کے لیے صرف کسی دلالت کی بنا پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس لفظ کا اطلاق شر پر کیا جائے تو اس سے صرف خبر مراد ہوگی۔ اس بنا پر قول باری: فَبَشِّرْهُمْ

بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ کا مفہوم یہ ہوگا کہ انھیں دردناک عذاب کی خبر دیجیے۔

اوپر ہم نے فقہی مسئلے میں بیان کیا تھا کہ ہمارے اصحاب کی رائے میں مذکورہ فلاں کی ولادت کی خوش خبری دینے والا پہلا غلام آزاد ہو جانے کا مستحق ہوگا یعنی خبر دینے والا پہلا غلام بشیر کہلائے گا۔ اس پر عربوں کا یہ قول دلالت کرتا ہے: ظهرت لنا تباشیر هذا الامر (اس معاملے سے پیدا ہونے والی خوشیاں ہمارے سامنے ظاہر ہو گئیں) اس سے ان کی مراد اول خوشی ہوتی ہے۔ یہ فقرہ عرب کے لوگ غمناک اور شر کی حامل خبر کے لیے نہیں بولتے، بلکہ خوشی اور مسرت پیدا کر دینے والی خبر کے لیے کہتے ہیں۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ لفظ بشارت کی اصل خوشی اور غم پیدا کرنے والی بات کے لیے موضوع ہے۔ اس لیے کہ اس لفظ کا مفہوم چہرے پر ابتدائی طور پر پیدا ہونے والے خوشی یا غم کے تاثرات سے عبارت ہے، البتہ اس کا استعمال خوش کن بات کے لیے زیادہ تر ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کا اطلاق شر کی بہ نسبت خوشی پر اخص ہوگا۔ قول باری ہے: عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِيْ بِاَسْمَآءِ هٰٓؤُلَآءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ (اس کے بعد اللہ نے آدم کو ساری چیزوں کے نام سکھائے، پھر انھیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا: اگر تمھارا خیال صحیح ہے (کہ کسی خلیفہ کے تقرر سے انتظام بگڑ جائے گا) تو ذرا ان چیزوں کے نام بتاؤ اگر تم سچے ہو) یہ قول باری اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ نے حضرت آدم کو تمام اشیاء کے نام سکھا دیے، یعنی اجناس کا ان کے معانی کے ساتھ کیونکہ اسماء کے ذکر میں لفظ کے اندر عموم ہے اور قول باری: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ کے اندر اس بات پر دلالت ہے کہ اللہ نے حضرت آدمؑ کی اولاد کے ناموں کا ارادہ کیا تھا جیسا کہ الربیع بن انس سے مروی ہے۔ تاہم حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اللہ نے حضرت آدمؑ کو تمام اشیاء کے نام سکھا دیے تھے۔

اگر یہاں کہا جائے کہ قول باری: عَرَضَهُمْ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ ذوی العقول کے اسماء تھے اس لیے کہ (هُمْ) کی ضمیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتی ہے، غیر ذوی العقول کے لیے استعمال نہیں ہوتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ نے جب ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کا ارادہ کیا تو پھر ذوی العقول کے اسم کی تغلیب درست ہو گئی جیسا کہ یہ قول باری ہے: خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى بَطْنِهٖ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِيْ عَلٰٓى اَرْبَعٍ (اور اللہ ہی نے ہر چلنے والے جانور کو پانی سے پیدا کیا ہے۔ سو ان

میں سے وہ بھی ہیں جو پیٹ کے بل چلتے ہیں اور وہ بھی جو دو پیروں پر چلتے ہیں اور وہ بھی ہیں جو چار پیروں پر چلتے ہیں) جب جملے کے اندر ذوی العقول داخل ہو گئے تو پھر سب کو یہی درجہ دیا گیا۔ زیر بحث آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کی طرف سے حضرت آدم علیہ السلام کو تمام مختلف زبانوں کے اصول سے واقف کرا دیا گیا تھا اور اللہ نے انھیں یہ اصول ان کے معانی کے ساتھ سکھا دیے تھے کیونکہ معانی کے بغیر اسماء کی معرفت کی کوئی فضیلت نہیں ہوتی۔ یہ بات علم کے شرف اور اس کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب فرشتوں کو حضرت آدم علیہ السلام کی فضیلت سے آگاہ کرنا چاہا تو انھیں تمام اسماء کا ان کے معانی کے ساتھ علم عطا کر دیا حتیٰ کہ حضرت آدمؑ نے فرشتوں کو ان اسماء کی خبر دی۔ فرشتوں کو ان اسماء کا علم نہیں دیا گیا تھا جس کے نتیجے میں انھوں نے حضرت آدم کی فضیلت کا اعتراف کر لیا۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد کی زبان طوفان نوح تک ایک تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس طوفان میں اہل زمین کو غرق کر دیا صرف نوح علیہ السلام کی نسل سے زندہ رہ جانے والے بچ رہے اور حضرت نوح علیہ السلام کی وفات کے بعد ان کی اولاد بڑھی اور تعداد زیادہ ہو گئی تو انھوں نے بابل میں ایک اونچا محل تعمیر کرنے کا ارادہ کیا تاکہ اگر طوفان دوبارہ آئے تو اس محل کے ذریعے اپنا بچاؤ کر لیں۔ اسی دوران میں اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان کی تحلیل کر دی اور ہر گروہ اپنی سابقہ زبان بھول گیا اور پھر اللہ نے وہ زبانیں سکھائیں جو دراثت میں ان کی اولاد کو ملیں اور پھر یہ لوگ دنیا کے مختلف حصوں میں بکھر گئے اور نئے نئے شہر آباد کیے۔

بعض لوگ اس نظریے کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایک کامل العقل انسان کا اپنی وہ زبان بھول جانا ناممکن ہے جس میں وہ کل تک گفتگو کرتا تھا، بلکہ حضرت نوحؑ علیہ السلام کی اولاد مذکورہ تمام زبانیں جانتی تھی، یہاں تک کہ یہ سب گروہ روئے زمین میں بکھر گئے اور ہر ایک گروہ نے صرف اسی زبان پر انحصار کر لیا جس کے ذریعے آج ان کی بول چال ہوتی ہے۔ باقیماندہ تمام زبانیں ترک کر دیں جن کا انھیں علم تھا۔ ان کی اولاد نے یہ زبانیں ان سے نہیں سیکھیں یہی وجہ تھی کہ ان کے بعد آنے والی نسلیں تمام زبانیں نہیں جانتی تھیں۔

غیر اللہ کو سجدہ کرنا

قول باری ہے: وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا (اور جب ہم نے

فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو تو انھوں نے سجدہ کیا) شعبہ نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ ریز ہو کر دراصل فرشتوں نے اللہ کی اطاعت کی تھی۔ اللہ ہی نے حضرت آدم علیہ السلام کو مسجود ملائکہ ہونے کا اعزاز بخشا تھا۔ معمر نے قتادہ سے قول باری: وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا (اور اس کے سامنے سجدے میں گر پڑے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ برادران یوسف علیہ السلام کی تحیت، یعنی سلام کرنے کا طریقہ یہی تھا کہ وہ اس مقصد کے لیے سجدہ ریز ہو جاتے تھے۔

اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا سجدہ دراصل اللہ کی عبادت اور حضرت آدم علیہ السلام کے لیے اعزاز اور ان کے حق میں تحیت کی صورت تھی۔ یہی بات برادران یوسف علیہ السلام کی سجدہ ریزی کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے سوا کسی کے لیے عبادت جائز نہیں اور اعزاز و تحیت اس شخص کے لیے جائز ہے جو ایک گونہ تعظیم کا مستحق قرار پائے۔ اس سلسلے میں بعض حضرات کا قول ہے کہ فرشتوں نے سجدہ تو اللہ کو کیا تھا اور حضرت آدم علیہ السلام ان کے لیے بمنزلہ قبلہ تھے، لیکن یہ ایک کھوکھلی توجیہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں حضرت آدم علیہ السلام کے کسی مزیت و فضیلت کا کوئی پہلو نہیں ہو گا، جبکہ زیر بحث آیت کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم و تکریم ہوئی تھی۔ اس بنا پر سجدہ کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے گا جس طرح حمد کے ظاہر لفظ کو اس صورت میں اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جاتا ہے جب یہ لفظ حمد کے مستحق کے لیے واقع ہوا سے مجازی معنوں پر محمول نہیں کیا جائے گا جس طرح یہ فقرہ کہا جائے کہ "اخلاق فلانٍ محمودۃٌ" (فلاں کے اخلاق محمود، یعنی قابل ستائش ہیں) یا "اخلاق فلانٍ مذمومۃٌ" (فلاں کے اخلاق قابل مذمت ہیں) اس لیے کہ لفظ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اسے اس کی حقیقت اور اس کے باب پر محمول کیا جائے۔ سجدے کا حکم حضرت آدم علیہ السلام کے لیے اعزاز کے طور پر تھا، اس پر ابلیس کا وہ قول دلالت کرتا ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن کے ان الفاظ میں کیا ہے: ءَاَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِيْنًا ۝ قَالَ اَرَءَيْتَكَ هٰذَا الَّذِيْ كَرَّمْتَ عَلَيَّ (کیا میں اس کو سجدہ کروں جسے تو نے مٹی سے بنایا ہے۔ پھر وہ بولا: دیکھ تو سہی کیا یہ اس قابل تھا کہ تو نے اسے مجھ پر فضیلت دی) ابلیس نے یہاں یہ بتا دیا کہ سجدہ کرنے سے اس کا باز رہنا اس بنا پر تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کا حکم دے کر آدم علیہ السلام کی تفضیل اور ان کے اعزاز کا اظہار کر دیا تھا

اگر سجدے کا حکم اس بنا پر ہوتا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے والوں کے لیے بس قبلہ بنا دیا گیا تھا اور اس میں ان کے اعزاز کی کوئی بات نہ ہوتی تو پھر اس صورت میں ابلیس کو ان سے اس فضیلت پر حسد کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی جس طرح کعبہ شریف کو قبلہ بنا دیا گیا ہے اور اس میں کعبہ سے حسد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ دراصل حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں مخلوق کو سجدہ کرنا جائز تھا اور عین ممکن ہے کہ یہی صورت حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانے تک باقی رہی ہو کہ جو شخص کسی قسم کی تعظیم کا مستحق ہو اس کے اعزاز اور عظمت کا اظہار کرنے کے لیے لوگ اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتے تھے جس طرح ہمارے زمانے میں اس مقصد کے لیے مصافحہ اور معانقہ کرنے، نیز ہاتھوں کو بوسہ دینے کا رواج ہے۔

ہاتھوں کو بوسہ دینے کی اباحت کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی روایات منقول ہیں۔ اس بارے میں کراہت بھی مروی ہے، البتہ ہماری شریعت میں غیر اللہ کو اعزاز اور تحیت کے طور پر سجدہ کرنا منسوخ ہو گیا ہے۔ اس منسوخی کی دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا، حضرت جابر رضی اللہ عنہ اور انس رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کسی بشر کو کسی بشر کے سامنے سجدہ ریز ہونا نہیں چاہیے۔ اگر کسی بشر کے لیے کسی بشر کو سجدہ کرنا درست ہوتا تو میں بیوی پر اس کے شوہر کے حق کی عظمت کی بنا پر اسے اپنے شوہر کو سجدہ کرنے کا حکم دیتا" (یہ الفاظ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث کے ہیں)

قول باری ہے: وَاٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍۢ بِهٖ (اور میں نے جو کتاب بھیجی ہے اس پر ایمان لاؤ۔ یہ اس کتاب کی تائید میں ہے جو تمہارے پاس پہلے سے موجود ہے، لہٰذا سب سے پہلے تم ہی اس کے منکر نہ بن جاؤ) ایک قول کے مطابق قول باری: وَلَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍۢ بِهٖ کا فائدہ یہ ہے کہ اگرچہ سب سے پہلے اور سب سے آخر دونوں سے کفر کا صدور قبیح ہے اور سب کو اس سے روکا گیا ہے، تاہم کفر کے اندر سابق شخص کی پیروی دوسرے لوگ کریں گے جس کی بنا پر اس کا جرم اور گناہ دوسروں کے جرم اور گناہ سے بڑھ کر ہوگا۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَلَيَحْمِلُنَّ اَثْقَالَهُمْ وَاَثْقَالًا مَّعَ اَثْقَالِهِمْ (اور یہ لوگ ضرور اپنے گناہوں کا بوجھ اٹھائیں گے اور اپنے اس بوجھ کے ساتھ دیگر بوجھ بھی اٹھائیں گے) نیز: مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِىْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِى الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا (اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ

فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آدم کے قاتل بیٹے پر ظلماً قتل ہونے والے ہر مقتول کے قاتل کے گناہ کا ایک حصہ ہو گا کیونکہ وہ پہلا شخص تھا جس نے قتل کرنے کی رسم جاری کی تھی۔ آپ کا ارشاد ہے: "جو شخص نیکی کی کوئی رسم جاری کرے گا اسے اس کا اجر ملے گا، نیز ان تمام لوگوں کا بھی اجر اسے ملے گا جو قیامت تک اس پر عمل کرتے جائیں گے۔

قول باری ہے: وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ۔ (اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) آیت میں مذکورہ صلوٰۃ و زکوٰۃ یا تو معہود و معلوم صلوٰۃ و زکوٰۃ کی طرف راجع ہیں جنھیں اللہ نے بیان کر دیا ہے۔ یا یہ اس مجمل صلوٰۃ اور مجمل زکوٰۃ کو شامل ہیں جو بیان پر موقوف تھیں۔ البتہ ہمیں اب یہ معلوم ہے کہ ان سے وہ فرض نمازیں اور وہ مفروض زکوٰۃ مراد ہیں جن کا نام سے خطاب کیا گیا ہے، یا تو خطاب کے ورود کے وقت یہ باتیں مخاطبین کو معلوم تھیں یا یہ کہ مذکورہ باتیں مجمل تھیں اور اس کے بعد ان سے مراد کا بیان وارد ہو گیا اور اس طرح یہ معلوم بن گئیں۔

قول باری: وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ نماز میں رکوع کی فرضیت کے اثبات کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق رکوع کا ذکر خاص طور پر اس لیے کیا گیا کہ اہل کتاب کی نمازوں میں رکوع کا وجود نہیں تھا اس لیے آیت کے ذریعے نماز کے اندر رکوع کے وجود پر نص کر دیا گیا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ قول باری: وَارْکَعُوْا خود نماز سے عبارت ہو جس طرح آیت: فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ اور آیت وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْھُوْدًا میں قرأت کے لفظ سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے۔ آیت کا مفہوم ہے "فجر کی نماز" اس طرح زیر بحث آیت: وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ دو فائدوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک فائدہ تو ایجاب رکوع کا ہے اس لیے کہ رکوع کے لفظ سے نماز کی تعبیر صرف اس لیے کی گئی ہے کہ رکوع نماز کے فرائض میں شامل ہے۔ اور دوسرا فائدہ نمازیوں کے ساتھ مل کر نماز ادا کرنے کا حکم ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ قول باری: وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ میں نماز کا ذکر گزر چکا تھا اس لیے یہ درست نہیں کہ اس پر رکوع کا عطف کر کے بعینہ نماز مراد لی جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ جس نماز کا شروع میں ذکر ہوا ہے اس سے اجمال

مراد ہو، معہود و معلوم نماز مراد نہ ہو۔ ایسی صورت ہیں: وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ کے ذریعے اس نماز کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا بیان اس کے رکوع نیز تمام فرائض کے ساتھ ہوا ہے، نیز اہل کتاب کی نماز چونکہ رکوع کے بغیر تھی اور لفظ میں یہ احتمال تھا کہ اس کا مرجع مذکورہ نماز ہے اس لیے یہ بیان کر دیا کہ وہ نماز مراد نہیں جس کے اہل کتاب پابند تھے، بلکہ وہ نماز مراد ہے جس میں رکوع ہے: قول باری ہے: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ (اور صبر اور نماز کے ذریعے مدد حاصل کرو) اس میں صبر کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ کے فرض کردہ فرائض کی ادائیگی اور اس کے معاصی سے اجتناب پر فرض نماز کو بروئے کار لانے کے ساتھ متعلق ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت بیان کی ہے کہ صبر اور نماز دونوں باتیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت، نماز کی ادائیگی، گناہوں سے اجتناب اور فرائض کی بجاآوری میں بڑی ممد و معاون ہیں۔ جس طرح یہ قول باری ہے:

(بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے) یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ آیت میں مذکورہ صبر اور صلوٰۃ سے مستحب صبر و صلوٰۃ، مثلاً نفلی روزے اور نفلی نماز مراد ہو، مفروض صبر و صلوٰۃ مراد نہ ہوں تاہم زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ ان کی مفروض صورتیں مراد ہیں اس لیے کہ امر کے صیغے کا ظاہر ایجاب کے لیے ہوتا ہے اور دلالت کے بغیر اسے کسی اور معنی کی طرف موڑا نہیں جا سکتا۔

قول باری ہے: وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ (اور بے شک نماز ایک سخت مشکل کام ہے) اس میں ضمیر مؤنث مذکورہ دو باتوں میں سے ایک کی طرف راجع ہے حالانکہ پہلے ان دونوں باتوں کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَاللّٰهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ (حالانکہ اللہ اور اس کا رسول اس بات کے زیادہ حق دار تھے کہ یہ لوگ انہیں راضی کرتے) نیز ارشاد ہے: وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انْفَضُّوا إِلَيْهَا (جب یہ لوگ کوئی تجارت یا کھیل تماشہ دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑ پڑتے ہیں)

شاعر کا شعر ہے ؎

فَمَنْ یَکُ اَمسی بالمدینۃ رحلہ   فانی وقیار بہا لغریب

جس شخص کا کجاوہ مدینہ میں ٹک گیا ہے، یعنی وہ اس شہر میں رہائش پذیر ہو گیا ہے تو وہ وہاں رہائش پذیر ہو گیا لیکن جہاں تک میرا اور قیار کا تعلق ہے تو ہم اس شہر میں اجنبی اور مسافر ہیں)۔

اذکار کے توقیفی ہونے کی دلیل

قول باری ہے: فَبَدَّلَ الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَیْرَ الَّذِیْ قِیْلَ لَھُمْ (مگر جو بات کہی گئی تھی ظالموں نے اسے بدل کر کچھ اور کر دیا) اس آیت میں اذکار و اقوال کے سلسلے میں جس توقیف یعنی جوں کے توں رکھنے کا جو ذکر ہے اس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اذکار و اقوال میں تغیر و تبدل جائز نہیں ہے۔ اس سے بعض دفعہ ہمارے مخالفین ہمارے اس قول کے خلاف استدلال کرتے ہیں کہ ہم تعظیم و تسبیح کے الفاظ سے تحریمہ صلوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز کے اندر فارسی میں قرأت کا جواز ہے، نیز ہم تملیک کے لفظ سے بیع اور اسی طرح کے دوسرے عقود کے جواز کے قائل ہیں، لیکن ہمارے مخالفین کا یہ استدلال ہم پر لازم نہیں ہوتا اس لیے کہ زیر بحث آیت ان لوگوں کے متعلق ہے جن سے کہا گیا تھا کہ: اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّۃٌ (بستی کے دروازے میں سجدہ ریز ہوتے داخل ہونا اور کہتے جانا حطۃٌ، حِطَّۃٌ) یعنی خدا سے اپنی خطاؤں کی معافی مانگتے ہوئے جانا۔ حسن اور قتادہ نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ انھیں حکم دیا گیا تھا کہ وہ استغفار کرتے ہوئے بستی میں داخل ہوں۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ انھیں یہ کہنے کا حکم دیا گیا تھا کہ "یہ بات برحق ہے اور اسی طرح ہے جیسے تم سے کہی گئی تھی، عکرمہ کے قول کے مطابق انھیں: لا الٰہ الا اللہ کہنے کا حکم ملا تھا، لیکن انھوں نے اس کے بجائے تجاہل اور استہزاء سے کام لیتے ہوئے، "حنطۃ حمراءؔ (سرخ گندم) کہنا شروع کر دیا۔ حضرت ابن عباسؓ اور دیگر صحابہ کرام نیز حسن بصری سے منقول ہے کہ یہ لوگ صرف اس لیے قابلِ مذمت گردانے گئے کہ انھوں نے امر شدہ الفاظ کو ایسے الفاظ سے بدل ڈالا تھا جو معنی کے اعتبار سے ان کے اضداد تھے۔ انھیں توبہ اور استغفار کا حکم دیا گیا تھا، لیکن یہ لوگ اپنے گناہوں پر اصرار اور حکم الٰہی کے استہزاء کی راہ پر چل پڑے۔ جہاں تک معنی میں ترادف کے ساتھ الفاظ میں تبدیلی کا تعلق ہے تو زیر بحث آیت میں اس صورت سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے، کیونکہ آیت تو ان لوگوں کی حکایت بیان کر رہی ہے جنھوں نے الفاظ و معانی دونوں میں تبدیلی پیدا کر دی تھی اور اس کے نتیجے میں انھیں مذمت لاحق ہو گئی تھی۔ اب اس مذمت کے اندر ان کے ساتھ صرف وہی لوگ شریک ہوں گے جو ہو بہو ان جیسا فعل کریں گے، لیکن جو شخص لفظ میں تبدیلی کر کے سابقہ معنی باقی رہنے دے تو آیت ایسے شخص کو اپنے دائرے

میں نہیں لیتی۔

آیت میں مذکورہ لوگوں کے فعل بد کی نظیر ان لوگوں کا فعل ہے جو اس قول باری: اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِھِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ (مگر اپنی بیویوں اور اپنی لونڈیوں پر) کی موجودگی میں متعہ کے جواز کے قائل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے تو اس آیت کے ذریعے عورت کی شرمگاہ کو صرف دو صورتوں کے اندر مباح کرنے کی رہنمائی کر دی ہے۔ اس لیے جو شخص متعہ کے ذریعے جو معنی اور لفظ دونوں کے اعتبار سے نکاح اور ملک یمین کے خلاف ہے، عورت کی شرمگاہ کو مباح قرار دے گا اسے زیر بحث آیت کے حکم کے تحت مذکورہ بالا مذمت لاحق ہو جائے گی۔

قول باری ہے: اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً، قَالُوْٓا اَتَتَّخِذُنَا ھُزُوًا (اللہ تمہیں ایک گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے، کہنے لگے کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو) تا قول باری: وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْھَا وَاللّٰہُ مُخْرِجٌ مَّا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ ○ فَقُلْنَا اضْرِبُوْہُ بِبَعْضِھَا (اور تمہیں یاد ہے وہ واقعہ جب تم نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا، پھر اس کے بارے میں جھگڑنے اور ایک دوسرے پر قتل کا الزام تھوپنے لگے تھے اور اللہ نے یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ جو کچھ تم چھپاتے ہو اسے کھول کر رکھ دے گا۔ اس وقت ہم نے حکم دیا کہ مقتول کی لاش کو اس کے ایک حصے سے ضرب لگاؤ) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان آیات اور ان میں مذکورہ قصۂ مقتول اور ذبح بقرہ کے اندر کئی قسم کے احکام اور اعلیٰ معانی پر دلائل موجود ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ قول باری: وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا۔ اگرچہ تلاوت کے اندر مؤخر ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے یہ گائے کے متعلق بیان کردہ تمام امور پر مقدم ہے کیونکہ گائے ذبح کرنے کا حکم صرف اس لیے دیا گیا تھا کہ اس کا سبب ایک آدمی کا قتل تھا۔ اس سلسلے میں دو اور وجوہ بھی بیان کی گئی ہیں۔ پہلی وجہ یہ بیان ہوئی ہے کہ قتل کا ذکر اگرچہ تلاوت کے اندر مؤخر ہے، لیکن نزول کے اندر مقدم ہے اور دوسری وجہ یہ بیان ہوئی ہے کہ آیت کے نزول کی ترتیب تلاوت کی ترتیب کے مطابق ہے، تاہم یہ معنی کے اعتبار سے مقدم ہے۔ اس لیے کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ایک شخص کہے: "مجھے یاد ہے کہ میں نے زید کو ایک ہزار درہم دیے تھے جب اس نے میرا مکان بنایا تھا" حالانکہ مکان کی تعمیر ایک ہزار درہم دینے پر مقدم تھی۔ گائے کا ذکر نزول کے اندر مقدم ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے: فَقُلْنَا اضْرِبُوْہُ بِبَعْضِھَا - یہ قول باری اس امر پر دلالت

کرنا ہے کہ گائے کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا تھا اس بنا پر درج بالا فقرے کے اندر اس کا ذکر ضمیر کی صورت میں کیا گیا۔ اس کی نظیر حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں طوفان اور اس کے اختتام کے ذکر کے بعد یہ قول باری ہے: قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ ۚ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ۔ (ہم نے کہا "ہر قسم کے جانوروں کا ایک ایک جوڑا کشتی میں رکھ لو، اپنے گھر والوں کو بھی ــــ سوائے ان اشخاص کے جن کی نشان دہی پہلے کی جا چکی ہے ــــ اس میں سوار کرا لو اور ان لوگوں کو بھی بٹھا لو جو ایمان لائے ہیں۔" اور تھوڑے ہی لوگ تھے جو نوح کے ساتھ ایمان لائے تھے) یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ یہ گفتگو ان کی ہلاکت سے پہلے ہوئی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کلام میں تقدیم و تاخیر حرف واؤ کے ذریعے معطوف صورت میں ہو تو یہ بات لفظ کی ترتیب پر معنی کی ترتیب کی موجب نہیں بنتی۔

قول باری: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ذبح بقرہ کا حکم کسی مجہول اور غیر معروف گائے کے ذبح کا جو اندر کے وارد ہوا تھا اور مامور کو اختیار تھا کہ وہ ایسی ادنیٰ سے ادنیٰ گائے ذبح کر دے جس پر بقرہ کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہو۔

عموم کا اثبات کرنے والوں اور عموم کی نفی کرنے والوں کے درمیان درج بالا قول باری کے معنی کے متعلق اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ ہر فریق نے اس کے ذریعے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کیا ہے۔ جو لوگ عموم کے قائل ہیں انھوں نے مذکورہ قول باری سے مطلق صورت میں اس کے ورود کی جہت سے استدلال کیا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک قول باری میں مذکورہ امر ایسا امر تھا جو ان تمام احاد میں سے جنھیں لفظ کا عموم شامل تھا ہر واحد کے اندر لازم تھا، یعنی اگر وہ کسی بھی گائے کو ذبح کر دیتے تو کام چل جاتا، لیکن جب انھوں نے اللہ کے رسول حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بار بار مراجعت کر کے انھیں تنگ کر دیا، تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر مذکورہ تکلیف یعنی حکم کے اندر شدت پیدا کر دی اور اللہ کے رسول سے بار بار مراجعت پر ان الفاظ میں ان کی مذمت کی: فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (پھر انھوں نے اسے ذبح کیا ورنہ وہ ایسا کرتے معلوم نہ ہوتے تھے) حسن بصری نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں محمدؐ کی جان ہے اگر یہ لوگ ہلکی سے ہلکی گائے لا کر ذبح کر دیتے

توان کا کام چل جاتا، لیکن انھوں نے تشدید کی اور اس کے جواب میں اللہ نے بھی ان پر تشدید کر دی"۔ اسی قسم کی روایت حضرت ابن عباسؓ، عبیدہ، ابوالعالیہ اور مجاہد سے بھی مروی ہے۔

جو لوگ عموم کے قول کو تسلیم نہیں کرتے انھوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ شروع میں اللہ کے رسول سے مراجعت کرنے کی وجہ سے اللہ نے انھیں ڈانٹ پلائی۔ اگر ان پر شروع ہی میں مذکورہ امر کی تنفیذ لازم ہو جاتی جیسا کہ تمھارا دعویٰ ہے کہ عموم لفظ کا اقتضاء یہی تھا تو پھر مراجعت کی ابتدا ہی میں ان پر نکیر کا ورود ہو جاتا، لیکن اس استدلال میں کوئی جان نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ کے اندر اس نکیر کا ظہور ان پر دو طریقوں سے ہوا تھا۔ اول تو یہ کہ ان پر مذکورہ آزمائش کے اندر شدت پیدا کر دی گئی تھی اور یہ بھی نکیر کی ایک صورت ہے جس طرح یہ ارشاد باری ہے: فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ (غرض ان یہودی بن جانے والوں کے اسی ظالمانہ رویے کی بنا پر ہم نے بہت سی وہ پاک چیزیں ان پر حرام کر دیں جو پہلے ان کے لیے حلال تھیں) اور دوم یہ قول باری: وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ۔ جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ ابتدا ہی سے امر الٰہی کے تارک بن گئے تھے جب کہ مذکورہ امر بجا لانے کے اندر تیزی دکھانا ان پر لازم تھا۔

زیر بحث آیت چند معانی پر مشتمل ہے: اول یہ کہ ان صورتوں میں عموم لفظ کا اعتبار واجب ہے جہاں اس کا استعمال ممکن ہو۔ دوم یہ کہ امر فی الفور عملدرآمد پر مبنی ہوتا ہے، یعنی مامور پر لازم ہوتا ہے کہ وہ اسے بروئے کار لانے میں امکانی حد تک تیزی دکھائے اور مسارعت کا مظاہرہ کرے الّا یہ کہ تاخیر کے جواز پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ سوم یہ کہ کسی مجہول الصفت چیز کے بارے میں امر کا ورود جائز ہے جبکہ اس کے ساتھ مامور کو یہ اختیار دیا گیا ہو کہ وہ اسم کے تحت واقع ہونے والی کسی بھی صورت کو بروئے کار لے آئے۔

چہارم یہ کہ امر کا وجوب ہوتا ہے اور اسے کسی دلالت کے قیام کے بغیر ندب، یعنی استحباب کی طرف لوٹایا نہیں جا سکتا۔ کیونکہ بنی اسرائیل کے مذکورہ لوگوں کو مذمت صرف اس بنا پر لاحق ہوئی تھی کہ انھوں نے اس مطلق امر کو ترک کر دیا تھا جس میں کسی وعید کا ذکر نہیں تھا۔

پنجم یہ کہ ایک فعل پر تمکّن کے بعد اس کے وقوع سے پہلے اس کا نسخ جائز ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ گائے کی صفات میں ہر دفعہ اضافے سے اس کے ماقبل کا حکم منسوخ ہو گیا تھا اس لیے کہ قول باری: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً۔ اس بات کا مقتضی تھا کہ وہ کوئی سی بھی

گائے جس طرح چاہیں ذبح کریں اور انھیں ایسا کرنے کی قدرت بھی حاصل تھی، لیکن جب انھوں نے کہا: اُدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا هِيَ (اچھا اپنے رب سے درخواست کرو کہ وہ ہمیں اس گائے کی کچھ تفصیل بتائے) تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (وہ ایسی گائے ہونی چاہیے جو نہ بوڑھی ہو نہ بچھیا بلکہ اوسط عمر کی ہو، لہٰذا جو حکم دیا جاتا ہے اس کی تعمیل کرو) اس طرح وہ تخییر منسوخ ہو گئی جسے پہلے امرالٰہی نے مذکورہ صفت کے ساتھ موصوف گائے یا کسی اور گائے کو ذبح کرنے کے سلسلے میں واجب کر دیا تھا اور ان سے کہا گیا کہ تمھیں جو حکم دیا جاتا ہے اس کی تعمیل کرو۔ اس سے یہ بات واضح کر دی گئی کہ ان پر یہ لازم تھا کہ وہ کسی تاخیر کے بغیر مذکورہ صفت والی گائے ذبح کر دیتے خواہ اس کا رنگ کچھ بھی ہوتا اور خواہ ذلول، یعنی کام کرنے والی ہوتی یا کام نہ کرنے والی ہوتی لیکن جب انھوں نے کہا: اُدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَّنَا مَا لَوْنُهَا (اپنے رب سے یہ اور پوچھ دو کہ اس کا رنگ کیسا ہو؟) تو اس سے وہ تخییر منسوخ ہو گئی جو انھیں حسب منشا کسی بھی رنگ کی گائے ذبح کرنے کے سلسلے میں حاصل تھی اور اس کی دوسری صفت کے بارے میں تخییر باقی رہی، لیکن جب انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے مراجعت کی تو یہ تخییر بھی منسوخ ہو گئی اور انھیں اسی صفت والی گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا جس کا ذکر اللہ نے کیا تھا اور آزمائش سختی نیز بجا آوری کی صورت کے اندر شدت پیدا کرنے کے بعد اسی صفت پر ذبح کی فرضیت آ کر ٹھہر گئی۔

نسخ کے متعلق ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نص کے حکم کے استقرار کے بعد نص میں اضافہ اس کے نسخ کا موجب بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ قوم کی طرف سے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے مراجعت کے بعد وارد ہونے والے وہ تمام اوامر جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اس نص کے اندر اضافہ تھے جس کے حکم کو استقرار حاصل ہو چکا تھا اور ان اضافوں نے مذکورہ نص کا نسخ واجب کر دیا تھا۔

بعض لوگ زیر بحث واقعہ سے فرض کا وقت آنے سے پہلے اس کے نسخ کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ بات واضح تھی کہ ابتدا میں ان لوگوں پر غیر معیّن گائے کا ذبح فرض تھا لیکن فعل کا وقت آنے سے پہلے ہی ان سے یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں ہر فرض ایسا تھا کہ اس کے فعل کا وقت امر کے ورود کے ساتھ

ہی فعل کے امکان کے اول احوال میں تھا اور فرض ان پر مستقر اور ثابت ہوگیا تھا اور پھر فعل سے قبل ہی منسوخ ہوگیا تھا۔ اس لیے اس میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ فعل کے وقت کی آمد سے پہلے نسخ جائز ہے۔ یہ بات ہم نے اصول فقہ میں بیان کر دی ہے۔

ششم یہ کہ قول باری: لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ اجتہاد کے جواز نیز احکام کے اندر غالب ظن کے استعمال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ طریق اجتہاد سے ہی مذکورہ گائے کے بوڑھی اور بچھیا ہونے کے درمیان والی کیفیت معلوم کی جا سکتی تھی۔

ہفتم یہ کہ اگرچہ ظاہر کا استعمال ہو، لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی جائز کھی جائے کہ باطن میں اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا (صحیح سالم اور بے داغ ہو) یعنی عیوب سے صحیح سالم اور بری ہو۔ یہ ایسی بات ہے جسے ہم حقیقت کی راہ سے معلوم نہیں کر سکتے، بلکہ ہمیں اس کا علم از راہ ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس امر کا جواز بھی ہوتا ہے کہ اس میں کوئی باطنی عیب ہو۔

ہشتم یہ کہ اللہ کے رسول سے ان کی آخری دفعہ مراجعت کے سلسلے میں قول باری ہے: وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (اور اللہ نے چاہا تو اس کا پتہ پالیں گے) جب انھوں نے خبر کو اللہ کی مشیت کے ساتھ مقرون کر دیا تو اس کے بعد انھیں اللہ کے رسول سے مزید مراجعت نہ کرنے اور مامور بہ کو وجود میں لانے کی توفیق نصیب ہوگئی۔ ایک روایت کے مطابق اگر یہ لوگ انشاء اللہ نہ کہتے تو انھیں کبھی بھی مذکورہ گائے کا پتہ نہ چلتا اور ان کے درمیان جھگڑا ہمیشہ چلتا رہتا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (اور وہ ایسا کرتے معلوم نہ ہوتے تھے) اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بات کی خبر اس لیے دی کہ ہم جب مستقبل میں کیے جانے والے کسی معاملے کی خبر دیں تو اس استثناء کا ضرور ذکر کریں جو اللہ کی مشیت کی صورت میں ہے، تاکہ اس کے ذریعے ہم مذکورہ معاملے میں کامیابی سے ہمکنار ہو سکیں۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس مقام کے علاوہ ایک دوسرے مقام پر بھی اس استثناء کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے: وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ (اور آپ کسی چیز کی نسبت یہ نہ کہا کیجیے کہ میں اسے کل کر دوں گا سوائے اس کے کہ اللہ بھی چاہے) اس میں اللہ سے استعانت، اس کی ذات کی طرف معاملہ کی تفویض اور اس کی قدرت نیز اس کی مشیت کے نفاذ کا اعتراف ہے اور اس بات کا اظہار بھی ہے کہ وہی ہر معاملے کا مالک اور اسے چلانے والا

ہے۔ نہم یہ کہ قول باری: اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا، قَالَ اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ (کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو؟ موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ جاہلوں کی سی باتیں کروں) کی دلالت اس امر پر ہے کہ استہزاء اور مذاق کرنے والا جہل کی علامت کا مستحق ہوتا ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی ذات سے استہزاء کی نفی کر کے جاہلوں سے اپنے ہونے کی نفی کر دی تھی۔ یہ قولِ باری اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ دین کے معاملے میں استہزاء کبیرہ گناہ ہے۔ اگر ایسی بات نہ ہوتی تو استہزاء کا گناہ جہل نہ گردانا جاتا۔ محمد بن مسعر نے ذکر کیا ہے کہ وہ عبید اللہ بن الحسن العنبری القاضی کے پاس اُونی جبہ پہنے ہوئے گئے۔ عبید اللہ کی طبیعت میں مذاق کا عنصر غالب تھا۔ انھوں نے ابن مسعر سے از راہِ مذاق پوچھا "تمھارا یہ جبہ بکری کی اُون کا ہے یا مینڈھے کی اُون کا؟" ابن مسعر نے ان سے کہا: "اللہ تمھیں زندگی دے جہالت کی بات نہ کرو۔" ابن مسعر کہتے ہیں کہ "میں نے ان کے مذاق کو جہالت سمجھ کر ان کے سامنے آیت اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا تلاوت کی، اس کے جواب میں انھوں نے کہا، اَعُوْذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُوْنَ مِنَ الْجٰهِلِيْنَ اور پھر گفتگو کا رُخ بدل دیا۔

زیرِ بحث آیت میں اس امر پر بھی دلالت موجود ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے لوگوں کو قتل کر دینے کے پابند نہیں بنائے گئے تھے جن سے کفر ظاہر ہوتا، بلکہ وہ صرف الفاظ کے ذریعے جواب دینے پر مامور تھے، اس لیے کہ اللہ کے نبی سے یہ کہنا کہ "کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو؟" کفر تھا۔ یہ اسی طرح تھا جیسے انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے قرآن کے الفاظ میں کہا تھا: اِجْعَلْ لَّنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ (ہمارے لیے بھی اسی طرح کا ایک الٰہ بنا دو جس طرح ان لوگوں کے الٰہ ہیں) زیرِ بحث آیت اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ بنی اسرائیل کے مذکورہ لوگوں کا یہ کفران سے ان کی بیویوں کی تفریق کا موجب نہیں بنا تھا، اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اپنی بیویوں سے علیحدہ ہو جانے کا حکم نہیں دیا تھا اور نہ ہی ان کا نکاح باقی رہنے کے متعلق کچھ فرمایا تھا۔

قولِ باری: وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُوْنَ۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بندہ اپنے دل میں جو خیر و شر چھپائے رکھتا ہے اللہ اسے کبھی نہ کبھی ظاہر کر دیتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر کوئی بندہ ستر پردوں کے پیچھے رہ کر بھی اللہ کی فرمانبرداری کرے تو بھی اللہ تعالیٰ اس کی یہ بات لوگوں کی زبانوں پر ظاہر کر دیتا ہے وہ معصیت

کی بھی یہی کیفیت ہے۔" ایک روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ بنی اسرائیل سے کہہ دو کہ وہ بیشک مجھ سے اپنے اعمال چھپاتے رہیں، لیکن میں تو ان کے اعمال ظاہر کرکے ہی رہوں گا۔"

درج بالا قول باری عام ہے، لیکن اس سے خاص مراد ہے اس لیے کہ مذکورہ تمام لوگوں کو اصل قاتل کا علم نہیں تھا اور اسی لیے ان کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ درج بالا قول باری تمام لوگوں کے بارے میں عام ہو کیونکہ یہ ایک مستقل بالذات کلام ہے اور مذکورہ لوگوں، نیز دیگر لوگوں کے بارے میں ہے۔

زیر بحث واقعہ کے اندر مذکورہ بالا احکام کے علاوہ مقتول کی میراث سے حرمان کا حکم بھی موجود ہے۔ ابوایوب نے ابن سیرین سے اور انھوں نے عبیدہ السلمانی سے روایت بیان کی ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک شخص کا کوئی رشتہ دار جس کا یہ تنہا وارث تھا، اس نے اس شخص کو قتل کر ڈالا تاکہ اس کا وارث بن جائے اور پھر اس کی لاش کو کسی کے دروازے پر ڈال دیا۔ اس کے بعد ابوایوب نے گائے کے واقعہ کا ذکر کیا اور بتایا کہ اس واقعے کے بعد کسی قاتل کو وارث قرار نہیں دیا گیا۔ قاتل کے وارث ہونے کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے کہ قاتل کو کوئی میراث نہیں ملے گی خواہ اس نے قتل کا ارتکاب عمداً کیا ہو یا خطأً، نیز یہ کہ وہ مقتول کی دیت سے بھی اس کا وارث نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے دوسرے تمام اموال سے۔ امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام ابویوسف امام محمد اور زفر کا بھی یہی قول ہے، البتہ ہمارے اصحاب نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر قاتل بچہ یا دیوانہ ہو، تو وہ وارث ہو جائے گا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ خطأً قتل کا ارتکاب کرنے والا وارث ہو جائے گا لیکن قتل عمد کا مرتکب وارث نہیں بنے گا۔ ابن شبرمہ کے قول کے مطابق قتل خطا کا مرتکب وارث قرار نہیں پائے گا۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ قتل عمد کا مرتکب مقتول کی دیت سے کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے مال میں سے اسے کچھ ملے گا، البتہ قتل خطا کی صورت میں وہ مقتول کے مال میں سے تو وارث ہو جائے گا، لیکن اس کی دیت میں وارث نہیں ہوگا۔ حسن بصری سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے، نیز مجاہد اور زہری اور اوزاعی بھی اسی قول کے قائل ہیں۔ المزنی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر باغی عادل کو یا عادل باغی کو قتل کر دے تو وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے کیونکہ

وہ دونوں قاتل شمار ہوں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء اس بارے میں اختلاف رائے نہیں رکھتے کہ قتل عمد کا مرتکب مقتول کا وارث نہیں بن سکے گا جب کہ عاقل بالغ ہو اور ناحق ارتکاب قتل کیا ہو، البتہ قتل خطا کے بارے میں حضرات فقہاء کی رائیں مختلف ہیں جن کا ذکر ہم نے سطور بالا میں کر دیا ہے۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن محمد بن عنبسہ بن القیط الضبی نے، ان سے علی بن حجر نے، ان سے اسماعیل بن عیاش نے ابن جریج، المثنیٰ اور یحییٰ بن سعید سے اور ان سب نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قاتل کے لیے میراث میں کچھ نہیں ہے۔" اسی طرح عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے موسیٰ بن زکریا التستری نے، ان سے سلیمان بن داؤد نے، ان سے جعفر بن غیاث نے الحجاج سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے اپنے دادا سے، انھوں نے حضرت عمر بن خطاب سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: "قاتل کے لیے کچھ نہیں ہے۔" لیث نے اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ سے انھوں نے زہری سے، انھوں نے حمید بن عبدالرحمن سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قاتل وارث نہیں ہوتا۔" یزید بن ہارون نے روایت بیان کی کہ انھیں محمد بن راشد نے مکحول سے روایت کرتے ہوئے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: "قتل عمد کا مرتکب اپنے بھائی سے اور نہ ہی اپنے کسی رشتہ دار کے مال کا وارث ہوگا اور اس قاتل کے بعد جو رشتہ دار سب سے زیادہ قریب ہوگا وہ مذکورہ شخص کا وارث قرار پائے گا۔" حصن بن میسر نے روایت بیان کی، ان سے عبدالرحمن بن حرملہ نے عدی الجذامی سے، انھوں نے کہا کہ: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: اللہ کے رسول، آپ اس مسئلے میں کیا فرمائیں گے کہ اگر میری دو بیویاں ہوں اور وہ دونوں آپس میں دست و گریبان ہو جائیں اور پھر ایک کی جان چلی جائے؟" یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ: اسے یعنی زندہ رہ جانے والی کو باندھ کر رکھیو اور اسے وارث نہ بناؤ۔"

درج بالا روایتوں سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ قاتل مقتول کے تمام مال میں سے وراثت سے محروم ہو جاتا ہے اور اس سلسلے میں قتل عمد اور قتل خطا کے مرتکب کے درمیان

کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں عموم ہے۔ پھر فقہاء نے ان روایات پر عمل بھی کیا ہے اور انھیں قبولیت کا درجہ دیا ہے، اس بنا پر ان روایات کی حیثیت تواتر جیسی ہو جائے گی۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں" یا "عقد نکاح میں ایک عورت کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح نہ کیا جائے" یا: "اگر بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے تو بائع کا قول معتبر ہوگا یا طرفین ایک دوسرے سے اپنا اپنا مال واپس لے لیں گے" غرض اسی طرح کی دیگر روایات جو سند کے اعتبار سے معتبر افراد سے مروی ہیں، یعنی اخبار آحاد ہیں لیکن فقہاء کی طرف سے انھیں قبول کر لینے اور ان پر عمل ہونے کی وجہ سے یہ حد تواتر کو پہنچ گئی ہیں۔ اسی بنا پر "آیت المواریث" کی ان احادیث کے ساتھ تخصیص جائز ہوگی۔

اس سلسلے میں قتل عمد اور قتل خطا کا ارتکاب کرنے والوں کے درمیان حکم کے اندر یکسانیت پر وہ روایتیں دلالت کرتی ہیں جو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں اور ان کے متعلق ان حضرات کے ہمسر صحابہ کرام کا ان سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر صحابہ کرام کا کوئی ایسا قول جو اپنے شیوع اور استفاضہ کے اعتبار سے زیر بحث قول کی طرح ہو تو اس پر تابعین کے قول کے ذریعے اعتراض کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے جب اس بات سے اتفاق کیا ہے کہ قاتل مقتول کی دیت میں سے کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا، تو پھر مقتول کے تمام اموال کے سلسلے میں یہی حکم ہونا کئی وجوہ کی بنا پر واجب ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مقتول کی دیت مقتول ہی کا مال ہوتا ہے اور اس کی میراث قرار پاتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے تمام دیون اسی سے ادا کیے جاتے ہیں اور اس کی وصیت بھی اس سے پوری کی جاتی ہے اور اس کے ورثاء اللہ کے مقرر کردہ حصوں کی نسبت سے اس کے وارث قرار پاتے ہیں۔ جس طرح یہ ورثاء اس مقتول کے دیگر اموال سے مقررہ حصے حاصل کرتے ہیں۔ اس لیے جب سب کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ قاتل مقتول کی دیت میں کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا تو حرمان کا یہ اصول اس کے دیگر تمام اموال میں بھی جاری ہونا ضروری ہے جس طرح مقتول کی دیت سے وارث ہونے والا شخص اس کے دیگر تمام اموال میں بھی وارث ہوتا ہے اس بنا پر وراثت کے استحقاق کے اندر اس کے تمام اموال کا حکم اس کی دیت کے حکم کی طرح ہے۔ اسی طرح حرمان کے اندر بھی اس کے تمام اموال کا حکم اس کی دیت کے حکم کی طرح ہونا چاہیے۔

کیونکہ مقتول کا سارا مال بشمول دیت اس کے ورثاء کے حصوں کی نسبت سے ان کا حق بن جاتا ہے۔ نیز میراث سے مقتول کے دین کی ادائیگی کی جاتی ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ منقول اثر کے مقتضا قاتل مقتول کی دیت میں سے کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ اس کے دیگر تمام اموال کا حکم بھی یہی ہو، اس لیے کہ منقول اثر نے اپنے ورود کے اندر ان میں سے کسی چیز کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ قتل خطا کا مرتکب دیت کے سوا مقتول کے دیگر اموال میں اس بنا پر وارث ہوگا کہ اس پر یہ تہمت نہیں ہوگی کہ اس نے وارث بننے کے لیے اسے قتل کر دیا تھا، حالانکہ یہی علت مقتول کی دیت کے اندر بھی موجود ہے کیونکہ دیت کی نسبت سے قاتل مذکورہ بالا تہمت سے اور بھی بعید ہوگا اس لیے امام مالک کی بیان کردہ علت کے بموجب قاتل کو مقتول کی دیت کے اندر بھی وارث ہونا چاہیے۔ اس مسئلے کی ایک اور جہت بھی ہے وہ یہ کہ فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل عمد اور قتل شبہ عمد کے اندر قاتل، مقتول کے دیگر تمام اموال میں اسی طرح وارث نہیں ہوگا جس طرح اس کی دیت میں وارث نہیں قرار پائے گا۔ اس لیے قتل خطا کے قاتل کا بھی یہی حکم ہونا ضروری ہے، کیونکہ قتل خطا اور قتل عمد دونوں کے قاتل مقتول کی دیت کے اندر وراثت سے محروم رہنے میں یکساں ہیں، نیز جب قتل عمد اور قتل شبہ عمد کے اندر قاتل کو اس بنا پر مقتول کی میراث سے محروم رکھا جاتا ہے کہ اس پر میراث سمیٹنے کی غرض سے قتل کے ارتکاب کی تہمت لگ جاتی ہے یہی بات قتل خطا کے اندر بھی موجود ہوتی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ قاتل نے کسی اور کو نشانہ بنانے کا اظہار کر کے خود مقتول کو نشانہ بنانے کا قصد کیا ہو، کہ قصاص کی زد میں آنے سے بچ جائے اور دوسری طرف میراث سے بھی محروم قرار نہ پائے۔ اس بنا پر جب قتل خطا کے اندر بھی تہمت کا پہلو موجود ہے، تو ضروری ہے کہ اسے بھی قتل عمد اور قتل شبہ عمد کے معنوں میں شمار کیا جائے، نیز قاتل کو مقتول کے بعض اموال میں وارث قرار دینا اور بعض میں وارث قرار نہ دینا اصول سے خارج بات ہے۔ اس لیے کہ اصول یہ ہے کہ جو شخص ترکہ کے بعض حصوں میں وارث ہو وہ پورے ترکہ میں وارث ہوگا اور جو اس کے بعض حصوں میں وراثت سے محروم ہو وہ پورے ترکہ میں وراثت سے محروم ہوگا۔

ہمارے اصحاب نے بچے اور دیوانے کے بارے میں کہا ہے کہ قتل کی بنا پر یہ دونوں مقتول کی میراث کے اندر محروم قرار نہیں دیے جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں مکلف یعنی اہل تکلیف میں سے نہیں ہیں۔ میراث سے محرومی اصولاً تو سزا کے طور پر ہوتی ہے اور قتل خطا کا مرتکب اگرچہ سزا کا مستحق نہیں ہوتا لیکن اسے بھی قتل کے فعل کی سنگینی ظاہر کرنے کے لیے وراثت سے محروم رکھا جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں یہ بات عین ممکن ہوتی ہے کہ اس نے تیر چلا کر یا ضرب لگا کر مقتول کو ہی قتل کرنے کا قصد کیا ہو اور ظاہر یہ کیا ہو کہ اس نے مقتول کے سوا کسی اور کا قصد کیا تھا۔ اس لیے قتل کے اس فعل کو اس قاتل کے فعل قتل جیسا قرار دے دیا گیا جس کے متعلق یہ علم ہو کہ اس نے قصداً مقتول کو قتل کیا تھا۔ جہاں تک بچے اور دیوانے کا تعلق ہے تو وہ قصاص کے مستحق نہیں ہوتے خواہ انھوں نے جس صورت کے تحت بھی قتل کا ارتکاب کیا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تین آدمیوں سے قلم مرفوع ہے، یعنی انھیں سزا نہیں دی جائے گی۔ نائم یعنی سوتے ہوئے شخص سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے، دیوانے سے جب تک اسے دیوانگی سے افاقہ نہ ہو جائے اور بچے سے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حدیث کا ظاہر ہر اعتبار سے ایسے لوگوں کے فعل قتل کے حکم کے سرے سے سقوط کا مقتضی ہے اور اگر دلالت قائم نہ ہوتی تو دیت کا وجوب بھی نہ ہوتا۔

اگر یہاں کوئی یہ کہے کہ اگر نائم کسی بچے پر الٹ کر گرے اور اس کی جان لے لے، تو وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص بھی قتل خطا کے مرتکب جیسا ہوتا ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اس نے سونے والی حالت ظاہر کی ہو، لیکن حقیقت میں سویا ہوا نہ ہو۔

امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر عادل آدمی باغی کو قتل کر دے تو وہ وراثت سے محروم ہو جائے گا۔ ہمیں اس قول کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کیونکہ ایسی صورت میں عادل آدمی باغی کو ناحق قتل نہیں کرتا، بلکہ حق کے تحت اس کی جان لیتا ہے۔ باغی تو پہلے ہی سے قتل ہونے کا مستحق تھا اس لیے اس کے قاتل کو میراث سے محروم کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ ہمیں اس امر میں کوئی اختلاف نظر نہیں آیا کہ اگر ایک شخص کے لیے کسی سے قصاص لینا واجب ہوا اور وہ اسے قصاص میں قتل کر دے تو قاتل میراث سے محروم نہیں ہوتا۔ نیز اگر عادل شخص کا باغی کو قتل کر دینا اسے میراث سے محروم کر دینے کا سبب ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ اگر مذکورہ مقتول محارب ہونے کی بنا پر سزا کے طور پر مستحق قتل ہوتا تو اس کی میراث مسلمانوں کو نہ ملتی۔ اس لیے کہ امام وقت مسلمانوں

کی جماعت کے قائم مقام ہوتا ہے اور اسی حیثیت میں وہ محارب کے قتل کا حکم جاری کرتا ہے جس کے نتیجے میں یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ گویا مسلمانوں کی جماعت نے ہی اس محارب کو قتل کیا تھا، لیکن جب مسلمانوں کی جماعت ہی مذکورہ مقتول، یعنی محارب کی میراث کی مستحق ہوتی ہے اگرچہ امام وقت اسے قتل کرنے میں مسلمانوں کے قائم مقام ہوتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جو شخص حق کے تحت کسی کو قتل کرتا ہے وہ مقتول کی میراث سے محروم قرار نہیں پاتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک کنواں کھودے یا راستے پر کوئی بڑا سا پتھر رکھ دے اور پھر کوئی شخص کنویں میں گر کر یا پتھر سے ٹکرا کر ہلاک ہو جائے تو مذکورہ شخص مقتول کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ وہ حقیقت میں قاتل نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ اس قتل کا فاعل نہیں ہوتا اور نہ ہی ایسے سبب کا باعث بنتا ہے جو مقتول سے متصل ہو۔ اس کی دلیل یہ امر ہے کہ قتل کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔ عمد، خطا اور شبہ عمد اور کنواں کھودنے والا نیز پتھر رکھنے والا ان تینوں صورتوں کے دائرے سے خارج ہوتا ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ کنواں کھودنا اور پتھر رکھنا قتل کا سبب ہوتا ہے جس طرح تیر چلانے والا اور زخمی کر دینے والا دونوں اس بنا پر قاتل شمار ہوتے ہیں کہ وہ قتل کے سبب کا باعث ہوتے ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تیر پھینکنا تیر انداز کا فعل ہوتا ہے اور اس کی انتہا قتل پر ہوتی ہے۔ اسی طرح زخمی کرنا اس کے فاعل کا فعل ہوتا ہے۔ اس لیے وہ قاتل شمار ہوتا ہے کیونکہ اس کا یہ فعل مقتول کے متصل ہوتا ہے جبکہ کنویں میں لڑھک کر گر جانا یا پتھر سے ٹھوکر کھانا کنواں کھودنے والے کا فعل نہیں ہوتا اس لیے انہیں قاتل شمار کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قول باری ہے: اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا لَكُمْ وَ قَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ (اے مسلمانو! اب کیا ان لوگوں سے تم یہ توقع رکھتے ہو کہ یہ تمہاری دعوت پر ایمان لے آئیں گے حالانکہ ان میں سے ایک گروہ کا شیوہ یہ رہا ہے کہ اللہ کا کلام سنا اور پھر خوب سمجھ بوجھ کر دانستہ اس میں تحریف کی) یہ قول باری اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حق کا علم رکھنے کے باوجود اس سے معاندت برتنے والا شخص ایک جاہل انسان کی بہ نسبت رشد و ہدایت سے زیادہ دور ہوتا

ہے اور اس کے سدھر جانے کے امکانات جاہل کے مقابلے میں کم ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے: اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ یُّؤْمِنُوْا لَكُمْ ان کے رشد و ہدایت کی توقع ختم ہو جانے کی خبر دے رہا ہے کیونکہ انھوں نے حق کا علم ہو جانے کے بعد اسے جھٹلانے اور اس کے خلاف محاذ قائم کرنے کی کوشش کی۔

قول باری ہے: وَقَالُوْا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّاۤ اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً (وہ کہتے ہیں کہ دوزخ کی آگ ہمیں ہرگز چھونے والی نہیں اِلّا یہ کہ چند روز کی سزا مل جائے تو مل جائے) مَعْدُوْدَةً۔ کا ایک معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ تھوڑے ہوں گے جس طرح یہ قول باری ہے: وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ (آخر کار انھوں نے اس کو تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا)

(قتادہ نے: اَیَّامًا مَّعْدُوْدَةً کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ چالیس دن ہوں گے یعنی اتنے دن جتنے دن انھوں نے بچھڑے کی پرستش کی تھی۔ حسن بصری اور مجاہد نے کہا ہے کہ یہ سات دن ہوں گے۔ قول باری ہے: کُتِبَ عَلَیْكُمُ الصِّیَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ (اے ایمان والو تم پر روزے فرض کر دیے گئے جس طرح تم سے پہلے انبیاء کے پیروؤں پر فرض کیے گئے تھے، اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہو گی۔ چند مقررہ دنوں کے روزے ہیں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ایام صوم اور رمضان کے پورے مہینے کے دنوں کو معدودات کا نام دیا۔ یعنی گنتی کے چند دن۔

ہمارے شیوخ نے حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت یعنی تین دن اور دس دن کے بیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: مستحاضہ اپنے اقراء کے ایام کی تعداد نماز کی ادائیگی چھوڑ دے گی۔" بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں: تم اپنے حیض کے ایام کی تعداد کے مطابق نماز چھوڑ دو۔" ہمارے حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ حیض کی مدت کو ایام کا نام دیا گیا ہے اور ایام کی کم سے کم مقدار تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے اس لیے کہ تین دنوں سے کم مقدار کو ایک یا دو دن کہا جاتا ہے اور دس دن سے زیادہ مقدار کو گیارہ دن کہا جاتا ہے۔ اس لیے ایام کا اسم تین سے لے کر دس دنوں کی مدت کو شامل ہو گا اور اس سے حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت پر دلالت حاصل ہو جائے گی۔

بعض لوگ اس استدلال پر قول باری: اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ کے ذریعے یہ کہہ کر اعتراض کرتے

ہیں کہ یہ رمضان کے پورے مہینے کے ایام ہیں نیز وہ قول باری: اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُوْدَةً کے ذریعے بھی یہ کہہ کر اعتراض کرتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق یہ ایام چالیس دن ہیں، لیکن یہ بات مذکورہ استدلال کے لیے قادح نہیں ہے کیونکہ یہ جائز ہے کہ اللہ سبحانہ نے: مَعْدُوْدَات کے لفظ سے قلیل ایام مراد لیے ہوں جس طرح یہ قول باری ہے: دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةً یعنی تھوڑے سے دراہم اور اس سے عدد کی تحدید اور اس کی مقدار کی توقیت مراد نہ لی ہو، بلکہ اس سے مراد یہ ہو کہ اللہ نے مسلمانوں پر اتنے روزے فرض نہیں کیے جو ان کے لیے مشکل اور سخت ہو جائیں۔ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ایک مبہم وقت مراد لیا گیا ہو جس طرح عربوں کا قول ہے": ايّام بنى أميّة يا ايام الحجاج" (بنی امیہ یا حجاج کا عہد اور زمانہ) اس قول سے ایام کی تحدید مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے بنی امیہ کی حکومت کا زمانہ مراد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد": تم اپنے اقراء کے ایام میں نماز چھوڑ دو" سے لامحالہ تحدید ایام مراد ہے، کیونکہ حیض کا ایک معین اور مخصوص وقت ہوتا ہے جس سے حیض نہ تو تجاوز کرتا ہے اور نہ ہی اس سے کم ہوتا ہے۔ اس لیے جب ایام کی اضافت ایک مخصوص عدد کی طرف ہو گی تو وہ تین سے لے کر دس دنوں کے ایام کو شامل ہوں گے۔

قول باری ہے: بَلٰى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَّاَحَاطَتْ بِهٖ خَطِيْٓـئَتُهٗ فَاُولٰٓئِكَ اَصْحٰبُ النَّارِ، هُمْ فِيْهَا خٰلِدُوْنَ (جو بھی بدی کمائے گا اور اپنی خطاکاری کے چکر میں پڑا رہے گا وہ دوزخی ہے اور وہ دوزخ ہی میں ہمیشہ رہے گا) اس آیت سے یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ دوزخ کا استحقاق دو شرطوں کی بنا پر ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ اس بدی کی بنا پر جو وہ کماتا ہے اور دوم یہ کہ اپنی خطاکاری کے چکر میں پڑے رہنے کی بنا پر۔ اگر ان میں سے کسی ایک شرط کا وجود ہو تو وہ دوزخ کا مستحق نہیں ہو گا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص طلاق یا عتاق یا کسی اور سلسلے میں دو شرطوں پر عقد یمین کرے تو ان میں سے کسی ایک شرط کے وجود کی صورت میں وہ حانث قرار نہیں پائے گا، جب تک دوسری شرط بھی نہ پائی جائے۔

قول باری ہے: وَاِذْ اَخَذْنَا مِيْثَاقَ بَنِىْٓ اِسْرَآءِيْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا (یاد کرو، اسرائیل کی اولاد سے ہم نے پختہ عہد لیا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ نیک سلوک کرنا) یہ قول باری والدین کے حق کی تاکید اور ان کے ساتھ نیک سلوک کرنے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، خواہ والدین کافر ہوں یا مومن

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو اپنی عبادت کے حکم کے ساتھ مقرون کر دیا ہے۔

قول باری ہے: وَ ذِی الْقُرْبٰی۔ رشتے داروں کے ساتھ صلہ رحمی اور یتامیٰ و مساکین کے ساتھ حسن سلوک کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

قول باری ہے: وَ قُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا (اور لوگوں سے بھلی بات کہنا) ابوجعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ تمام لوگوں سے بھلی بات کہو۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ وہ لوگ مسلمان اور کافر کے بارے میں اس حکم کے پابند تھے، مذکورہ بالا قول باری اسی امر پر دلالت کرتا ہے۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت اس قول باری کی ہم معنی ہے: اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ (اے نبیؐ! اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور عمدہ نصیحت کے ذریعے دعوت دو اور لوگوں سے ایسے طریقے سے مباحثہ کرو جو بہترین ہو) اس آیت میں مذکورہ احسان سے مراد اللہ کی طرف بلانا ہے اس بارے میں ہر ایک کے ساتھ خیر خواہی کرنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ قتال کے حکم کی وجہ سے یہ آیت منسوخ ہو گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لَا یُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ۔ (اللہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی بدگمانی پر زبان کھولے، اِلّا یہ کہ کسی پر ظلم کیا گیا ہو) اللہ تعالیٰ نے کافروں پر لعنت بھیجنے اور ان سے برأت کا اظہار کرنے کا حکم دیا ہے، نیز معاصی میں مبتلا لوگوں کی نکیر کا بھی حکم ملا ہے۔ یہ ایسے امور ہیں جن کے متعلق انبیاء علیہم السلام کے شرائع کے اندر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قول حسن یعنی بھلی بات کہنے کا جو حکم ملا ہے اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ اس کا دائرہ مسلمانوں نیز ان لوگوں تک محدود ہے جو لعنت اور نکیر کے مستحق نہیں ہیں۔ اس صورت میں قول حسن خاص ہو گا۔ یا اس سے اللہ کی طرف دعوت دینا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ عام ہو گا۔ دعوت الی اللہ نیز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر تمام افعال حسن شمار ہوتے ہیں اور اللہ نے اس آیت کے ذریعے ہمیں خبر دی ہے کہ اس نے بنی اسرائیل سے ان تمام باتوں کا عہد لیا تھا۔ میثاق اس عقد کو کہتے ہیں جسے وعید یا قسم کے ذریعے مؤکد کر دیا گیا ہو۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام سے بیعت لی تھی اور یہ بیعت اپنی مذکورہ شرائط کے تحت ہوئی تھی۔

قول باری ہے: وَ اِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُوْنَ دِمَآءَكُمْ وَ لَا تُخْرِجُوْنَ

اَنۡفُسَکُمۡ مِّنۡ دِیَارِکُمۡ (یاد کرو، ہم نے تم سے مضبوط عہد لیا تھا کہ آپس میں ایک دوسرے کا خون نہ بہانا اور نہ ایک دوسرے کو گھر سے بے گھر کرنا) اس آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے پہلا یہ کہ تم آپس میں ایک دوسرے کی جان نہ لو، نیز ایک دوسرے کو گھر سے بے گھر نہ کرو جس طرح یہ قول باری ہے: وَلَا تَقۡتُلُوۡٓا اَنۡفُسَکُمۡ (اور اپنی جانیں نہ لو) نیز: وَقَاتَلُوۡا وَقُتِلُوۡا (اور انھوں نے قتال کیا اور قتل ہوئے) دوسرا معنی یہ ہے کہ ہر شخص اپنی جان خود اپنے ہاتھوں سے نہ لے، یعنی خودکشی نہ کرے جس طرح ہنود کرتے تھے یا جس طرح وہ لوگ کرتے ہیں جو زندگی کی سختیوں کا مقابلہ کرنے کی تاب نہیں رکھتے۔ مایوس ہو کر زندگی سے چھٹکارا حاصل کر لیتے ہیں۔ یا یہ کہ وہ کسی اور کی جان نہ لے کہ پھر بدلے کے طور پر اپنی جان گنوا بیٹھے اور اس طرح خود اپنے آپ کو قتل کرنے والا بن جائے۔ چونکہ آیت کے الفاظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اس لیے اسے دونوں معنوں پر محمول کیا جانا واجب ہوگا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تورات کی شریعت کے اس حکم کی خبر دی ہے جسے یہود چھپاتے تھے کیونکہ اس حکم کی وجہ سے انھیں نقصان کا سامنا کرنا پڑتا اور وہ قابل مذمت گردانے جاتے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حکم کی خبر دے دی اور اسے یہود کی طرف سے آپ کی نبوت کے انکار کے معاملے میں ان پر حجت اور دلالت بنا دیا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو آسمانی کتابیں پڑھی تھیں اور نہ ہی ان میں موجود مضامین کے متعلق آپ کو کوئی علم تھا۔ اس لیے آپ کی بتائی ہوئی مذکورہ بالا خبر صرف اس بات پر مبنی تھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو اس کی اطلاع دی گئی تھی، یہی کیفیت ان تمام خبروں کی ہے جن کی اطلاع زیر بحث آیات کی بعد والی آیات میں دی گئی ہے۔ اسی سلسلے میں ارشاد ہے: وَکَانُوۡا مِنۡ قَبۡلُ یَسۡتَفۡتِحُوۡنَ عَلَی الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا (باوجودیکہ اس کی آمد سے پہلے وہ خود کفار کے مقابلے میں فتح و نصرت کی دعائیں مانگا کرتے تھے) اللہ تعالیٰ نے ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بنی اسرائیل کی ان تمام باتوں کی خبر دی تھی جن کی بنا پر ان کی مذمت کی گئی تھی اور جنھیں یہ لوگوں سے چھپائے رکھتے تھے، ان خبروں کے ذریعے بنی اسرائیل کے کفر اور ظلم کا پول کھول دیا تھا اور ان کے تمام قبائح ظاہر کر دیے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی یہ تمام خبریں آپ کی نبوت پر دلالت کرتی تھیں۔

قول باری ہے: وَاِنۡ یَّاۡتُوۡکُمۡ اُسٰرٰی تُفٰدُوۡهُمۡ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَیۡکُمۡ اِخۡرَاجُهُمۡ

اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ (اور جب وہ لڑائی میں پکڑے ہوئے تمھارے پاس آتے ہیں تو ان کی رہائی کے لیے فدیہ کا لین دین کرتے ہو، حالانکہ انھیں گھروں سے نکالنا ہی سرے سے تم پر حرام تھا، تو کیا تم کتاب کے ایک حصے پر ایمان لاتے ہو اور دوسرے حصّے کے ساتھ کفر کرتے ہو؟)

یہ قولِ باری اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لڑائی میں قید ہو جانے پر یہودیوں کا فدیہ دے کر انھیں چھڑا لینا ان پر واجب تھا اور ان میں سے ایک گروہ کو ان کے گھروں سے نکالنا ان پر حرام تھا۔ جب ان میں سے بعض لوگ اپنے دشمنوں کو گرفتار کر لیتے تو ان پر ان کی رہائی کے لیے فدیہ دینا واجب ہوتا۔ اس طرح یہ لوگ خود یہودیوں کے ایک گروہ کو ان کے گھروں سے نکال کر کتاب اللہ یعنی تورات کے ایک حصّے کے ساتھ کفر کرتے کیونکہ اس طرح وہ اللہ کی طرف سے ایک ممنوعہ فعل کے مرتکب ہو جاتے تھے اور پھر گرفتار شدہ یہودیوں کی رہائی کے لیے فدیہ کا لین دین کر کے تورات کے ایک حصے پر ایمان رکھتے کیوں کہ ایسی صورت میں وہ اللہ کی طرف سے ان پر واجب شدہ کام سر انجام دے دیتے، اس پورے پس منظر کو ذہن نشین کرنے کے لیے درج ذیل اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد سے پہلے مدینے کے اطراف کے یہودی قبائل نے اپنے ہمسایہ عرب قبائل (اوس اور خزرج) سے حلیفانہ تعلقات قائم کر رکھے تھے۔ جب ایک عرب قبیلہ دوسرے قبیلے سے برسرِ جنگ ہوتا تو دونوں کے حلیف یہودی قبیلے بھی اپنے اپنے حلیف کا ساتھ دیتے تھے اور ایک دوسرے کے مقابلے میں نبرد آزما ہو جاتے تھے، ان کا یہ فعل صریح طور پر کتاب اللہ کے خلاف تھا اور وہ جانتے بوجھتے کتاب اللہ کی خلاف ورزی کر رہے تھے۔ مگر لڑائی کے بعد جب ایک یہودی قبیلے کے اسیرانِ جنگ دوسرے یہودی قبیلے کے ہاتھ آتے تو غالب قبیلہ فدیہ لے کر انھیں چھوڑتا اور مغلوب قبیلہ فدیہ دے کر انھیں چھڑاتا تھا اور اس فدیے کے لین دین کو جائز ٹھہرانے کے لیے کتاب اللہ سے استدلال کیا جاتا تھا۔ گویا وہ کتاب اللہ کی اس اجازت کو تو سر آنکھوں پر رکھتے تھے کہ اسیرانِ جنگ کو فدیہ لے کر چھوڑا جائے مگر اس حکم کو ٹھکرا دیتے تھے کہ آپس میں جنگ ہی نہ کی جائے۔" (تفہیم القرآن جلد اوّل)

قیدیوں کو فدیہ کا لین دین کر کے چھڑانے کے وجوب کا حکم ہم پر بھی ثابت ہے۔ الحجاج بن ارطاۃ نے الحکم سے اور انھوں نے اپنے دادا سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے حضرات مہاجرین وانصار کے درمیان ایک تحریر لکھ دی تھی کہ وہ ایک دوسرے پر لازم ہونے والا خون بہا اور تاوان ادا کریں گے۔ اپنے قیدیوں کا فدیہ معروف طریقے سے ادا کریں گے اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات کو درست رکھیں گے۔ منصور نے شقیق بن سلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رض سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کھانا کھلاؤ، سلام کو عام کرو، مریض کی عیادت کرو اور قیدی کو چھڑاؤ۔" یہ دونوں حدیثیں قیدی کو چھڑانے پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے کہ مذکورہ لفظ (العانی) کے معنی اسیر اور قیدی کے ہیں۔ حضرت عمران بن حصین رض اور حضرت سلمہ رض بن الاکوع نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کی رہائی کے بدلے میں مسلمان قیدیوں کو رہا کرایا تھا۔ سفیان ثوریؒ نے عبداللہ بن شریک سے اور انھوں نے بشر بن غالب سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ اسیر کو فدیہ دے کر چھڑانا کس کے ذمہ ہوتا ہے تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ: اس سرزمین کے لوگوں پر جس کے دفاع میں مذکورہ قیدی جنگ کرتا ہے۔

قول باری ہے: قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (ان سے کہو کہ اگر واقعی اللہ کے نزدیک آخرت کا گھر تمام انسانوں کو چھوڑ کر صرف تمھارے ہی لیے مخصوص ہے تب تو تمھیں چاہیے کہ موت کی تمنا کرو اگر تم اپنے اس خیال میں سچے ہو) روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر یہود موت کی تمنا کرتے تو سب مر جاتے اور جہنم کے اندر اپنے اپنے ٹھکانے دیکھ لیتے اور اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مباہلہ کرنے والے اپنے گھروں سے نکل آتے تو واپس جا کر نہ تو وہ اپنے اہل وعیال کو پاتے اور نہ ہی کوئی مال ملتا۔" حضرت ابن عباس رض نے فرمایا: "اگر یہ لوگ موت کی تمنا کرتے تو انھیں موت کا اچھو لگ جاتا اور وہ مر جاتے۔"

موت کی تمنا کی تفسیر میں دو اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباس رض کا قول ہے کہ انھیں چیلنج دیا گیا کہ دونوں گروہوں (مسلمان اور یہودی) میں سے جو گروہ جھوٹا ہو اس کے خلاف وہ موت کی دعا کریں۔ ابوالعالیہ، قتادہ اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ جب انھوں نے کہا کہ: "جنت میں صرف وہی لوگ داخل ہو سکیں گے جو یہودی یا نصاریٰ ہوں گے۔" نیز کہا کہ: "ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے احبا ہیں۔" تو ان سے کہا گیا کہ: "پھر موت کی تمنا کرو۔" اس لیے کہ جو لوگ مذکورہ بالا صفات سے موصوف ہوں ان کے لیے دنیا میں زندہ رہنے سے موت بہتر ہے۔ اس طرح

درج بالا آیت دو معنوں کو متضمن ہے۔ ایک تو ان کے کذب کا اظہار اور انھیں اس کذب بیانی پر ڈانٹ اور دوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دلالت۔ وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کے حکم سے انھیں یہ چیلنج اس طرح دیا تھا جس طرح آپ نے نصاریٰ کو مباہلہ کا چیلنج دیا تھا اگر انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت اور اپنی کذب بیانی کا علم نہ ہوتا تو یہ یہود موت کی تمنا کرنے میں تیزی دکھلاتے اور نصاریٰ مباہلہ کرنے کے لیے دوڑ پڑتے، خاص طور پر جب کہ آپ نے دونوں گروہوں کو بتا دیا تھا کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو ان پر موت اور عذاب کا نزول ہو جائے گا۔ اگر یہ لوگ موت کی تمنا کرتے اور مباہلہ کے لیے نکل پڑتے اور پھر ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مطابق عذاب نازل نہ ہوتا تو اس سے آپ کی تکذیب ہو جاتی اور آپ کی قائم کردہ حجت ختم ہو جاتی۔ لیکن انھوں نے آپ کی طرف سے مذکورہ چیلنج اور وعید کے باوجود موت کی تمنا کرنے اور مباہلہ کے لیے آنے سے گریز کیا، حالانکہ یہ کام ان کے لیے بڑا آسان تھا، تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انھیں آپ کی نبوت کی صحت کا علم تھا اور یہ علم انھیں اپنی آسمانی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق مذکورہ بیانات وصفات سے حاصل ہوا تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے: وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ (یقین جانو کہ یہ کبھی اس کی تمنا نہ کریں گے، اس لیے کہ اپنے ہاتھوں سے جو کچھ کما کر انھوں نے وہاں بھیجا ہے اس کا اقتضا یہی ہے) اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر ایک اور دلالت موجود ہے۔ وہ یہ کہ آپ نے قرآن کے الفاظ میں انھیں خبر دی کہ وہ موت کی تمنا نہیں کریں گے، حالانکہ وہ بڑی آسانی سے موت کی تمنا اپنی زبانوں پر لا سکتے تھے۔

یہ بات اسی طرح ہے کہ اگر آپ ان لوگوں سے یہ فرماتے: میری نبوت کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص بھی اپنے اعضاء وجوارح کے صحیح وسالم ہونے کے باوجود اپنے سر کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ اور اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے سر کو ہاتھ لگا دے تو اپنا بطلان تسلیم کرلوں گا۔" اور پھر کوئی شخص اپنے سر کو ہاتھ نہ لگا سکے گا جبکہ تمام کے تمام مخاطبین کے دلوں میں آپ سے عداوت کی آگ بھڑک رہی تھی، اور سب کے سب آپ کی تکذیب کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے تھے اور ان کے اعضاء وجوارح بھی صحیح سالم تھے۔

اس لیے یہ بات دو وجوہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ آیت میں مذکورہ چیلنج اللہ کی جانب سے ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ کوئی عاقل شخص بھی اپنے دشمنوں کو اس قسم کا چیلنج نہیں دے سکتا۔

جبکہ اسے معلوم ہو کہ دشمنوں کی طرف سے اس چیلنج کا جواب ممکن ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اخبار بالغیب ہے، کیونکہ ان لوگوں میں سے کسی نے بھی موت کی تمنا نہیں کی اور آپ کی دی ہوئی خبر حقیقت کے اعتبار سے بھی درست ثابت ہوئی۔ یہ بات اس قول باری کی طرح ہے جس میں ان لوگوں کو قرآن کی ایک سورت جیسی سورت پیش کرنے کا چیلنج دیا گیا اور پھر بتا دیا گیا کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے، چنانچہ ارشاد ہوا: فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا (اگر تم نے ایسا نہیں کیا اور ایسا کبھی نہیں سکو گے)

یہاں اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ان لوگوں نے موت کی اس لیے تمنا نہیں کی کہ اگر وہ تمنا کرتے تو ان کی یہ تمنا پوشیدہ ہوتی اور لوگوں کے علم میں ان کی یہ بات نہ آتی اور پھر یہ کہنا بھی ممکن ہوتا کہ "تم نے اپنے دلوں سے موت کی تمنا نہیں کی"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درج بالا بات دو وجوہ سے باطل ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ عربوں کے نزدیک تمنا کے لیے ایک معروف صیغہ ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً کوئی شخص کہے "کاشکہ اللہ مجھے بخش دیتا! کاشکہ زید آجاتا!" یا اسی قسم کے دوسرے فقرات، یہ عربی کلام کی ایک قسم ہے۔ اگر قائل یہ صیغہ استعمال کرتا تو سننے والوں کو علم ہو جاتا کہ وہ کسی چیز کی تمنا کر رہا ہے۔ ایسے موقعے پر اس کے ضمیر اور اعتقاد کی طرف کوئی دھیان نہ دیا جاتا۔ جس طرح خبر دینے، خبر معلوم کرنے اور کسی کو پکارنے نیز دیگر امور کے لیے عربوں کے کلام میں مخصوص صیغے اور اس کی مخصوص اقسام ہیں۔ موت کی تمنا کے سلسلے میں دیے گئے چیلنج کا رخ اس عبارت کی طرف تھا جو عربوں کی لغت میں تمنا کے اظہار کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایک محال امر ہے کہ ایک طرف تو ان لوگوں کی جانب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب، آپ کے معاملے میں ان کی ہٹ دھرمی اور آپ کی نبوت کی صحت کا علم رکھنے کے باوجود کھلی دشمنی کے پیش نظر انھیں چیلنج کیا جائے اور دوسری طرف ان سے کہا جائے کہ وہ اپنے دلوں میں موت کی تمنا کریں، حالانکہ یہ بات سب جانتے ہیں کہ پوشیدہ طور پر، یعنی دل میں موت کی تمنا کرنے کے چیلنج کا جواب ہر شخص دے سکتا ہے اور کوئی بھی اس سے عاجز نہیں ہوتا ایسا چیلنج نہ تو کسی بات کی صحت پر دلالت کر سکتا ہے اور نہ اس کے فساد پر۔ ایسی صورت میں جس شخص کو چیلنج کیا جائے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ: "میں نے اپنے دل میں موت کی تمنا کر لی" اور اس کے مدمقابل کے لیے اس کی کذب بیانی پر دلیل قائم کرنا بھی ممکن نہیں ہو سکتا۔ بنا بریں اگر مذکورہ چیلنج کا

رخ دل کے ساتھ تمنا کرنے کی طرف موڑ دیا جاتا اور زبان کی عبارت کے ساتھ تمنا کرنے کی طرف نہ موڑا جاتا تو یہ لوگ کہتے کہ: "ہم نے اپنے دلوں کے اندر موت کی تمنا کرلی ہے۔" اور اس کے نتیجے میں یہ لوگ مذکورہ چیلنج سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مساوی قرار پاتے اور اس کے نتیجے میں ان کی کذب بیانی اور آپ کی نبوت کی صحت پر مذکورہ چیلنج کی دلالت ساقط ہو جاتی، لیکن چونکہ ان لوگوں نے موت کی تمنا نہیں کی اور اگر کرتے تو یہ بات ان سے اسی طرح آج منقول ہوتی جس طرح اگر وہ قرآن کا معارضہ کرتے تو ان کا یہ معارضہ آج ہم تک منقول ہو جاتا، اس لیے یہ معلوم ہوا کہ لفظاً اور عبارت کے ذریعے موت کی تمنا کرنے کا انہیں چیلنج کیا گیا تھا، دل اور اعتقاد سے ایسا کرنے کا چیلنج نہیں کیا گیا تھا۔

ساحر کا حکم

قول باری ہے: وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ، وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوا (اور ان چیزوں کی پیروی کرنے جو شیاطین سلیمان کی سلطنت کا نام لے کر پیش کیا کرتے تھے، حالانکہ سلیمان نے کبھی کفر نہیں کیا۔ کفر کے مرتکب تو شیاطین تھے) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں سحر، یعنی جادو کی حقیقت پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے، کیونکہ بہت سے اہل علم کی نظروں سے بھی یہ بات پوشیدہ ہے، عوام الناس کا تو پوچھنا ہی کیا، اس کے بعد ہم معانی اور احکام کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت کے مقتضا کو سامنے رکھ کر جادو کا حکم بیان کریں گے۔

اہل لغت کے قول کے مطابق سحر ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو بہت لطیف ہو اور جس کا سبب نظروں سے مخفی ہو عربی زبان میں حرف سین کے زبر کے ساتھ لفظ سحر کا اطلاق غذا پر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں خفا ہوتا ہے اور غذا کی نالیاں بہت باریک ہوتی ہیں۔ لبید کا شعر ہے۔ ؎

ارانا موضعین لامر غیب   ونسحر بالطعام والشراب

(میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں کسی غیبی امر کے لیے رکھا گیا ہے اور طعام و شراب کے ذریعے ہمیں غذا مہیا کی جا رہی ہے۔)

اس شعر کی تشریح دو طرح سے کی گئی ہے۔ ایک کا مفہوم تو وہی ہے جس کا ذکر ترجمے میں کر دیا گیا ہے۔ دوسری کا مفہوم یہ ہے کہ ہمیں اس طرح بہلایا اور دھوکے میں رکھا جا رہا ہے جس طرح سحر زدہ اور فریب خوردہ شخص کو رکھا جاتا ہے۔ بہر حال اس شعر کا مفہوم جو بھی ہو اس کے معنی خفا کے ہوں گے۔

ایک اور شاعر نے کہا ہے: ؎

فان تسئلینا فیم نحن فاننا　　عصافیر من هذا الانام المسحر

(اے محبوبہ! اگر تو ہم سے پوچھے کہ ہم کس حال میں ہیں، تو سُن، ہم غذا نوش انسانوں سے تعلق رکھنے والی چڑیا ہیں)

اس شعر میں بھی معنی کے اعتبار سے پہلے شعر کی طرح دو احتمال ہیں۔ علاوہ ازیں یہ احتمال بھی ہے کہ شاعر نے لفظ (المسحر) سے ذو سحر، یعنی پھیپھڑے والا مراد لیا ہو۔ سحر پھیپھڑے نیز حلقوم سے متصل جگر کو کہتے ہیں۔ یہ بات بھی خفاء کی طرف راجع ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے پھیپھڑے اور حلقوم کے درمیان وفات پائی۔"

قول باری: اِنَّمَآ اَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِيْنَ۔ کا مفہوم ہے کہ "تمہارا تعلق تو اس مخلوق سے ہے جو کھاتی اور پیتی ہے" اس مفہوم پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے: وَمَآ اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا۔ تم تو ہمارے ہی جیسے بشر ہو۔ نیز: مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ (اس رسول کو کیا ہو گیا کہ کھانا کھاتا اور بازاروں میں چلتا پھرتا ہے) یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ بھی ہماری طرح پھیپھڑے والا ہے۔" چنانچہ یہ اور ان جیسے مقامات کے لیے سحر کے لفظ کا اطلاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ جسم کے یہ حصے بہت ہی لطیف اور کمزور ہوتے ہیں، لیکن اس کے باوجود انسانی جسم کا قوام اور ٹھہراؤ ان ہی اعضاء پر ہے اس لیے جو بھی اس صفت کا حامل ہو گا وہ ضعیف اور سہارے کا محتاج ہو گا۔ لغت میں سحر کے یہی معنی ہیں۔ پھر اس لفظ کو ہر ایسی بات کا مفہوم ادا کرنے کے لیے منتقل کر دیا گیا جس کا سبب مخفی ہو اور اس کا تخیل اس کی حقیقت سے ہٹ کر کیا گیا ہو اور اس کی حیثیت ملمع کاری اور خداع یعنی فریب دہی جیسی ہو۔ جب اس لفظ کا اطلاق کسی قید کے بغیر ہو تو اس کے فاعل کے ذم، یعنی مذمت کا مفہوم ادا ہوتا ہے۔ اسے مقیّد صورت میں قابل ستائش کاموں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: "بعض بیان جادو جیسے اثر کا حامل ہوتا ہے"۔
عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے ابراہیم الحرانی نے، ان سے سلیمان بن حرب نے، ان سے حماد بن زید نے محمد بن الزبیر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں زبرقان بن بدر، عمرو بن الاہتم اور قیس بن عاصم حاضر ہوئے، آپ نے عمرو سے فرمایا: "مجھے زبرقان کے بارے میں بتلاؤ"۔ انھوں نے جواب دیا: زبرقان کی مجلس میں اس کی بات مانی جاتی ہے، بحث و تمحیص میں وہ بڑا زبردست ہے اور اپنے ماوراء کا محافظ ہے"۔ یہ بات زبرقان تک پہنچی تو اس نے کہا: خدا کی قسم، اسے معلوم ہے کہ میں اس سے افضل ہوں"۔ یہ سن کر عمرو نے کہا: اس کی سرشت میں درشتی ہے، اس کا حوصلہ تنگ ہے۔ اس کا باپ احمق ہے اور اس کا ماموں کمینہ ہے، اللہ کے رسول میں اپنے دونوں بیانات میں سچا ہوں، اس نے جب مجھے راضی کر دیا تو میں نے اپنی معلومات کے مطابق اس کی اچھی باتیں بیان کر دیں اور جب مجھے ناراض کر دیا تو میں نے اس کی وہ تمام بری باتیں کہہ سنائیں جو مجھے معلوم تھیں"۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بعض بیان جادو جیسے اثر کا حامل ہوتا ہے"۔

ابراہیم الحرانی نے روایت بیان کی کہ ان سے مصعب بن عبداللہ نے، ان سے مالک بن انس نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے سنا کہ دو شخص آئے اور پھر ان میں سے ایک نے خطبہ دیا اور لوگ اس کا خطبہ سن کر بہت متاثر ہوئے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بعض بیان میں جادو ہوتا ہے"۔ اسی طرح محمد بن بکر نے روایت بیان کی کہ ان سے ابوداؤد نے، ان سے محمد بن یحییٰ بن فارس نے، ان سے سعید بن محمد نے، ان سے ابو تمیلہ نے، ان سے ابو جعفر النحوی عبداللہ بن ثابت نے، ان سے صخر بن عبداللہ بن بریدہ نے اپنے والد سے، اور انھوں نے اپنے والد حضرت بریدہ سے کہ انھوں نے کہا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "بعض بیان میں جادو ہوتا ہے۔ بعض علم میں جہالت، بعض شعر میں حکمت اور بعض قول عیال ہوتا ہے"۔ صعصعہ بن صوحان نے کہا کہ "اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا"۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "بعض بیان میں جادو ہوتا ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص پر کسی کا حق واجب الادا ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے دلائل حقدار سے بڑھ کر مؤثر انداز میں پیش کر کے سننے والوں کو اپنے بیان سے مسحور کر دیتا ہے اور اس کے نتیجے میں حق دار کا حق ہتھیا لیتا ہے۔ دوسرے فقرے: "بعض علم میں جہالت ہوتی ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ علم کا دعویدار

کوئی شخص ایک چیز کے متعلق یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے اس کا علم ہے، حالانکہ وہ اس کے بارے میں جاہل ہوتا ہے۔ تیسرے فقرے "بعض شعر میں حکمت ہوتی ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی امثال و نصائح پر مشتمل ہوتے ہیں جن سے لوگ نصیحت حاصل کرتے ہیں۔

آپؐ کے ارشاد "بعض قول عیال ہوتا ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کسی ایسے شخص سے گفتگو کرے جس سے اس گفتگو کا کوئی تعلق نہ ہو اور نہ ہی اسے اس کا ارادہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض انداز بیان کو جادو قرار دیا اس لیے کہ جادو بیان شخص کو قدرت ہوتی ہے کہ اگر وہ چاہے تو ایک مبنی برحق بات کو جس میں خفا کا پہلو ہو اپنی جادو بیانی سے واضح کر کے اس سے خفا کا پردہ ہٹا دے۔ یہی وہ جائز سحر بیانی تھی جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن الاہتم کو برقرار رہنے دیا اور اس سے ناراض نہیں ہوئے۔

روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے پاس آ کر بڑے بلیغ انداز میں گفتگو کی جسے سن کر انھوں نے فرمایا: "بخدا یہی حلال سحر ہے۔" یہ اگر چاہے تو اپنی جادو بیانی سے ایک مبنی بر باطل بات کو حق کی صورت دے کر سامعین کو فریب دے جائے۔ اگر سحر کا لفظ علی الاطلاق مذکور ہو تو یہ ہر ایسی بات کے لیے اسم ہوگا جس میں ملمع کاری کی گئی ہو اور جو مبنی بر باطل ہو اور اس میں کوئی حقیقت نہ ہو اور نہ ہی اسے ثبات حاصل ہو۔

ارشاد باری ہے: سَحَرُوْٓا اَعْيُنَ النَّاسِ (انھوں نے لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا) یعنی فرعون کے جادوگروں نے لوگوں کے سامنے ایسی فنکاری کا مظاہرہ کیا کہ انھیں ان کی رسیاں اور لاٹھیاں سانپوں کی طرح دوڑتی ہوئی محسوس ہوئیں۔ آگے ارشاد ہوا: يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى (ان کے جادو کے زور سے موسیٰ علیہ السلام کے خیال میں یہ رسیاں اور لاٹھیاں دوڑتی نظر آنے لگیں)

یہاں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ ناظرین نے جس کیفیت کو مذکورہ رسیوں اور لاٹھیوں کی حرکت سمجھا تھا وہ حقیقت میں حرکت نہ تھی، بلکہ یہ ان کے تخیل کی کارفرمائی تھی۔ ایک قول کے مطابق مذکورہ لاٹھیاں اندر سے کھوکھلی تھیں اور ان میں پارہ بھر دیا گیا تھا۔ اسی طرح رسیاں چمڑے کی بنی ہوئی تھیں اور ان میں پارہ بھرا ہوا تھا۔ مقابلے سے پہلے جادوگروں نے ان رسیوں اور لاٹھیوں کے ڈالنے کی جگہوں کے نیچے نالیاں بنا کر ان میں انگارے رکھ دیے تھے پھر جب مذکورہ رسیاں اور لاٹھیاں ان پر پھینکی گئیں تو پارہ گرم ہو گیا اور اس نے انھیں متحرک کر دیا،

کیونکہ پارہ کی خاصیت ہے کہ گرم ہو کر حرکت کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ جادوگروں کا کارنامہ محض فن کاری تھی اور حقیقت سے اس کا دور کا تعلق نہیں تھا۔

عرب ملمع شدہ زیورات کو مسحورہ کا نام دیتے ہیں اس لیے کہ ایسے زیورات دیکھنے والوں کی نظروں میں چکاچوند پیدا کر کے انھیں مسحور کر دیتے ہیں۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ حق بات کی وضاحت کے لیے جادو بیانی تو حلال ہے لیکن جس جادو بیانی سے باطل کو حق کی صورت میں پیش کرنے اور اس پر ملمع کاری کا قصد کیا جائے اور ناظرین و سامعین کو دھوکا دیا جائے وہ قابل مذمت ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ سحر کا موضوع اگر ملمع کاری اور اخفا ہے تو پھر مبنی بر حق بات کی وضاحت کرنے والی اور اس کا پتہ بتانے والی صورت کو سحر کا نام دینا کس طرح جائز ہوگا جبکہ جادو بیان شخص اپنی جادو بیانی سے مخفی بات کو ظاہر کر دیتا ہے اور اس کے ذریعے ظاہر بات کے اخفاء کا نیز اسے غیر حقیقی صورت میں ظاہر کرنے کا قصد نہیں کرتا!

اس کا جواب یہ ہے کہ اسے سحر کا نام اس حیثیت سے دیا جاتا ہے کہ سامع کا اغلب ظن یہ ہوتا ہے کہ اگر اس پر معنی کا ورود ناپسندیدہ اور غیر واضح الفاظ کے ذریعے ہوگا تو اس کی طرف سے اسے قبولیت حاصل نہیں ہوگی اور نہ ہی وہ اس کی طرف دھیان دے گا لیکن اگر وہ مذکورہ معنی کو پسندیدہ اور شیریں عبارت کے تحت سنے گا جس میں کوئی فساد اور اوپرا پن نہ ہو اسے پیش کرنے والا اسے اپنے حسن بیان اور عمدہ انداز سے پیش کرے جس سے ایک غبی اور حسن بیان سے عاری شخص عاجز ہو تو وہ اس کی طرف دھیان دے گا اور اسے سن کر قبول بھی کرے گا اس بنا پر متکلم کی طرف سے اس قسم کے حسن بیان کے ذریعے سامعین کے دلوں کو اپنی طرف مائل کرنے کا نام جادو رکھا گیا جس طرح جادوگر اپنی ملمع کاری کے ذریعے حاضرین کے دلوں کو اپنی فنکاری کی طرف مائل کر لیتا ہے۔ اسی جہت سے بیان کو سحر کا نام دیا گیا ہے۔ اس جہت سے اسے سحر کا نام نہیں دیا جاتا جس کا گمان معترض نے کیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انداز بیان کو جادو کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ جادو بیانی کی قدرت رکھنے والا شخص بعض دفعہ اپنے زور بیان سے ایک حسین چیز کو قبیح اور ایک قبیح کو حسین بنا دیتا ہے۔ اس بنا پر اسے جادو کا نام دیا گیا ہے۔ جس طرح ایک ملمع کی ہوئی نیز غیر حقیقی بات کو سحر کہا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سحر کے اسم کا انداز بیان پر اطلاق مجازاً ہوتا ہے حقیقۃً نہیں ہوتا

اس کی حقیقت تو وہ ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کر دیا ہے۔ اس بنا پر اطلاق کے وقت یہ اسم ہر اس ملمع کی ہوئی بات کو شامل ہوتا ہے جس سے دھوکا دہی اور تلبیس مقصود ہوتی ہے، نیز ایسی بات کا اظہار مطلوب ہوتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہ ہو اور نہ ہی اسے کوئی ثبات حاصل ہو۔

ہم نے گذشتہ سطور میں لغت کے اعتبار سے سحر کے لفظ کی اصلیت اور اطلاق وتقیید کی صورتوں میں اس کا حکم بیان کر دیا ہے۔ اب ہم اس کا متعارف معنی، نیز وہ اقسام بیان کریں گے جن پر یہ اسم مشتمل ہے اور اس کے ساتھ سحر کو اپنانے والے گروہوں میں سے ہر گروہ کے مقاصد اور اغراض کا بھی ذکر کریں گے۔

ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ سحر کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو اہل بابل کا سحر تھا جن کا ذکر اللہ سبحانہ نے ان الفاظ میں فرمایا ہے: يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ (وہ لوگوں کو جادوگری کی تعلیم دیتے تھے اور وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر نازل کی گئی تھی) اہل باطل صابئین تھے اور یہ سات ستاروں کی پرستش کرتے اور انھیں اپنا الٰہ قرار دیتے اور یہ عقیدہ رکھتے کہ کائنات میں پیش آنے والے تمام واقعات ان ستاروں کے افعال وحرکات کے نتائج ہیں۔ یہ لوگ آجکل فرقہ معطلہ کہلاتے ہیں۔ یہ صانع واحد اللہ کے قائل نہیں ہیں جس نے اپنی قدرت سے ستاروں اور اجرام عالم کو پیدا کیا ہے۔

یہی وہ لوگ تھے جن کی طرف اللہ کے اپنے خلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مبعوث فرمایا تھا۔ آپ نے انھیں اللہ کی طرف بلایا اور ان کا مقابلہ ایسے دلائل سے کیا جن کے ذریعے آپ ان پر غالب آئے اور ایسی حجت قائم کر دی جس کا توڑ ان کے لیے ممکن نہیں ہوا۔ انھوں نے آپ کو آگ میں ڈال دیا لیکن اللہ تعالیٰ نے اس آگ کو آپ کے لیے ٹھنڈک اور سلامتی کا ذریعہ بنا دیا۔ اس کے بعد اللہ نے آپ کو شام کی طرف ہجرت کر جانے کا حکم دیا۔ ایک روایت کے مطابق اہل بابل اور عراق وشام اور مصر کے باشندے شہنشاہ بیوراسپ کی رعایا تھے جسے عرب کے لوگ ضحاک کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ دنیاوند کے علاقہ کے بادشاہ فریدون نے ضحاک کی سلطنت کے لوگوں کو اس کے خلاف بھڑکایا۔ خفیہ طور پر ان سے خط وکتابت کر کے انھیں اپنے ساتھ ملا لیا اور طویل جنگوں کے بعد ضحاک کی سلطنت اس سے چھین لی اور

اسے قید کر دیا۔

جاہل عوام، خصوصاً عورتیں خیال کرتی ہیں کہ فریدوں نے بیوراسپ کو دنباوند کے ایک اونچے پہاڑ پر قید کر دیا تھا اور وہ وہاں ابھی تک مقید اور زندہ ہے، نیز یہ کہ جادوگر اس کے پاس وہاں جاتے اور اس سے جادو سیکھتے ہیں، ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ بیوراسپ جلد ہی قید سے نکل کر پوری دنیا پر غلبہ حاصل کرے گا۔ نیز بیوراسپ ہی وہ دجال ہے جس کی خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے اور ہمیں اس کے متعلق تحذیر فرمائی ہے۔ میرے خیال میں ان لوگوں نے یہ باتیں مجوسیوں سے اخذ کی ہیں۔

فریدوں کے غلبے کے بعد بابل کی مملکت ایرانیوں کے ہاتھ آگئی۔ پھر ان کے بعض حکمران بابل کے علاقے میں منتقل ہو گئے اور اسے اپنا وطن بنا لیا۔ یہ لوگ ستارہ پرست نہیں تھے، بلکہ موحد تھے، اور اللہ کی ذات کا اقرار کرتے تھے، تاہم اس کے ساتھ یہ لوگ عناصر اربعہ یعنی آگ، پانی مٹی اور ہوا کو بڑی اہمیت دیتے تھے کیونکہ ان عناصر سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں اور جانداروں کی زندگی کا سہارا بھی یہی عناصر ہیں۔ ان لوگوں نے مجوسیت شہنشاہ گشتاسپ کے زمانے میں اختیار کی جب زردشت نے گشتاسپ کو مجوسیت کی دعوت دی اور اس نے یہ مذہب قبول کر لیا، تاہم اس نے چند شرائط اور باتوں کے ساتھ یہ مذہب قبول کیا۔ یہاں ان شرائط کا ذکر طوالت کا باعث ہوگا۔ ہماری غرض تو صرف یہ بتانا ہے کہ بابل کے جادوگروں کا طریق کار کیا تھا۔

جب اس ملک پر ایرانیوں کا قبضہ ہو گیا تو انھوں نے جادوگروں کو قتل کرنے اور ان کا نام ونشان مٹا دینے کا فیصلہ کیا اور مجوسیت کا عقیدہ اختیار کر لیا اور ان کا دین یہی رہا حتیٰ کہ ان کی حکومت ختم ہو گئی۔

اہل بابل پر ایرانیوں کے غلبے سے پہلے ان کے علوم، شعبدہ بازیوں، مکاریوں اور ستاروں کے متعلق امور و احکام پر مشتمل تھے، یہ لوگ ان بتوں کی پوجا کرتے تھے جنھیں ان لوگوں نے سات ستاروں کے ناموں پر بنایا تھا۔ انھوں نے ہر ستارے کا ایک ہیکل تعمیر کیا تھا جس میں اس ستارے کا مجسمہ رکھا ہوا تھا۔ وہ اپنے عقیدے کے مطابق خیر یا شر کی طلب میں مخصوص ستارے اور اس کے ہیکل کا تقرب حاصل کرنے اور اسے راضی کرنے کے لیے مخصوص افعال سرانجام دیتے تھے، مثلاً جو شخص خیر اور صلاح کا طلبگار ہوتا وہ مشتری ستارے کے ہیکل میں رکھے ہوئے بت کے پاس جا کر دھونی رماتا، گنڈے بناتا اور منتر پڑھ کر ان پر پھونکتا۔ اور جو شخص اپنے مخالف

کے لیے جنگ، تباہ کاری، موت اور شر و فساد کا طالب ہوتا تو زحل ستارے کے ہیکل میں رکھے ہوئے بت کے پاس جاکر مخصوص طریقے سے پوجا پاٹ کرتا۔ جو شخص بجلی گرنے، آگ لگنے اور طاعون کی بیماری پھیلنے کا طلبگار ہوتا وہ مریخ ستارے کے ہیکل میں رکھے ہوئے بت کے پاس جاکر جانوروں کے خون کا نذرانہ پیش کرتا۔

پوجا پاٹ اور جھاڑ پھونک کی یہ تمام رسمیں نبطی زبان میں ادا کی جاتیں، اسی کے ذریعے مذکورہ کواکب کی تعظیم و تکریم کا اظہار ہوتا اور پھر ان سے مرادیں مانگی جاتیں جو خیر و شر، محبت و عداوت اور آبادی و بربادی پر مشتمل ہوتیں، اور پھر مذکورہ بت ان کی یہ مرادیں پوری کر دیتے، جانوروں کا چڑھاوا چڑھا کر اور جھاڑ پھونک کر کے نیز گنڈے اور منتروں کی رسمیں بجا لاکر وہ یہ سمجھتے کہ اب وہ دوسروں کو ہاتھ لگائے بغیر ان پر برے یا بھلے اثرات پیدا کر سکتے ہیں۔

ان کا عقیدہ تھا کہ اس مقصد کے لیے انھوں نے بت کے سامنے جو نذرانے پیش کیے ہیں بس وہی کافی ہیں۔ ان کا ایک عام جادوگر اس زعم میں مبتلا ہوتا کہ وہ انسان کو گدھا یا کتا بنا سکتا ہے اور پھر جب چاہے اسے اس کی اصل صورت میں واپس لا سکتا ہے۔ کسی جادوگر کا دعویٰ یہ ہوتا کہ وہ انڈے یا جھاڑو یا مٹکے پر سوار ہو کر ہوا میں عراق سے ہندوستان یا جس سرزمین تک چاہے پرواز کر سکتا ہے اور اسی رات واپس آ سکتا ہے۔ عوام الناس اس بنا پر ان تمام باتوں پر یقین رکھتے تھے کہ وہ کواکب پرستی میں مبتلا تھے۔ جس کام میں بھی کواکب کی تعظیم کا پہلو ہوتا اسے وہ بطور عقیدہ قبول کر لیتے اور ان کی اس ضعیف الاعتقادی سے فائدہ اٹھا کر جادوگر مختلف حیلوں اور شعبدہ بازیوں کے ذریعے ان کے ذہنوں میں جادو کے مؤثر ہونے کا تصور پختہ کر دیتے اور انھیں بتاتے کہ جادو کے ذریعے صرف وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا اور اثرات پیدا کر سکتا ہے جو ان کے اقوال کی صحت پر پختہ یقین رکھتا ہو اور ان کے دعووں کی تصدیق کرتا ہو۔

ان کے بادشاہوں کو جادوگروں کے اس طرز عمل پر کوئی اعتراض نہ ہوتا، بلکہ ان کے ہاں ان جادوگروں کو سب سے اونچا مرتبہ حاصل ہوتا کیونکہ عوام الناس کے دلوں میں ان کی تعظیم اور ان کا اجلال ہوتا۔ اس زمانے میں بادشاہ خود ان تمام باتوں پر یقین رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ یہ بادشاہتیں ختم ہو گئیں۔

فرعون کے زمانے میں جادوگری سیکھنے، شعبدہ بازی کا مظاہرہ کرنے اور استھانوں پر نذرانے کے طور پر پیش کیے جانے والے جانوروں کو چلا ڈالنے میں لوگ ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عصا اور دیگر معجزات دے کر فرعون کی طرف مبعوث کیا تھا جنھیں دیکھ کر تمام جادوگر یہ جان گئے تھے کہ ان کا جادو سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اللہ کے سوا کسی کو ان کی قدرت حاصل نہیں ہے۔

جب یہ بادشاہتیں ختم ہوگئیں اور ایسے افراد کو بادشاہتیں ملیں جو توحید کے قائل تھے اور جادوگروں کو قتل کرکے اللہ کا تقرب حاصل کرتے تھے تو یہ جادوگر زیر زمین چلے گئے اور اپنے خفیہ ٹھکانوں میں بیٹھ کر جاہل عوام کو اپنے پاس بلانے اور انھیں گمراہ کرنے لگے جیسا کہ آج کل بھی بہت سے لوگ کالے علم کے دعوے دار ہیں اور عورتوں اور ناپختہ ذہن افراد کو اپنے دام تزویر میں پھنسا لیتے ہیں۔

یہ جادوگر جن لوگوں کا کام بنا دیتے انھیں اپنے عقیدے کی تصدیق اور اس کی صحت کا اعتراف کرنے کی دعوت دیتے ہیں جبکہ ان عقائد کی تصدیق کرنے والا کئی وجوہ سے کافر ہو جاتا ہے۔ ایک وجہ تو یہ کہ وہ کواکب کی تعظیم اور انھیں الٰہ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ وہ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ کواکب نفع ونقصان پہنچانے کی قدرت رکھتے ہیں، تیسری وجہ یہ اعتقاد کہ جادوگر بھی انبیاء علیہم السلام کے لائے ہوئے معجزات جیسے معجزات دکھا سکتے ہیں۔

اس پس منظر میں اللہ تعالیٰ نے بابل میں ان لوگوں کی طرف دو فرشتے بھیجے جو ان کے سامنے جادوگروں کے دعووں کی حقیقت سے پردہ اٹھاتے، ان کا بطلان کرتے اور ان کی ملمع سازی نیز فن کاری کا پول کھولتے اور انھیں جادوگروں کے جھاڑ پھونک اور ان کے منتروں اور گنڈوں کے مہمل ہونے سے آگاہ کرتے اور بتاتے کہ یہ سراسر شرک اور کفر ہے، وہ لوگوں کو جادوگروں کے ان حیلوں اور شعبدوں سے بھی آگاہ کرتے جن کے ذریعے وہ عوام الناس کی آنکھوں میں دھول جھونکتے تھے۔ قرآن کے الفاظ ہیں: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ (دیکھو، ہم تو محض ایک آزمائش ہیں، تو کفر میں مبتلا نہ ہو)۔

یہ تھی سحر بابل کی اصلیت، وہ لوگ جادوگری اور شعبدہ بازی کے وہ تمام طریقے استعمال

کرتے تھے جن کا ہم ذیل میں تذکرہ کریں گے۔ وہ ان طریقوں پر فن کاری کا لبادہ چڑھا کر عوام الناس کے سامنے پیش کرتے اور انہیں ستاروں کا معتقد بنا دیتے۔

ان کی جادوگری کی بہت سی اقسام ایسی تھیں جن میں زیادہ تر تخیل کی کارفرمائی تھی جن کا ظاہر ان کے حقائق کے خلاف ہوتا۔ بعض صورتیں تو ایسی تھیں جن سے لوگ عرف اور عادت کے تحت واقف تھے اور بعض ایسی تھیں جن میں خفاء اور باریکی ہوتی اور ان کی حقیقت اور باطنی معنی سے صرف وہی لوگ واقف ہوتے ہیں جو ان کی معرفت حاصل کر لیتے۔ اس لیے کہ ہر علم لازمی طور پر ایسے امور پر مشتمل ہوتا ہے جن میں بعض جلی اور ظاہر ہوتے ہیں اور بعض خفی اور غامض۔ جلی اور ظاہر امر کو تو عقل رکھنے والا ہر شخص بھی دیکھتا یا سنتا ہے سمجھ جاتا ہے لیکن خفی اور غامض معاملے کو صرف وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو اس کا اہل ہو، اس کی معرفت کے درپے ہو اور اس کے متعلق بحث وتمحیص کی تکلیف برداشت کرے۔ مثلاً کشتی میں سوار انسان دریا میں کشتی کی روانی کے دوران کنارے پر واقع درختوں اور عمارتوں کو اپنے ساتھ رواں تصور کرتا ہے (فی زمانہ ریل گاڑی اور کار میں سوار انسان کا تخیل بھی کچھ اسی طرح کا ہوتا ہے۔ مترجم) اسی طرح آسمان پر شمالی رُخ میں واقع چاند گزرنے والے بادل کی نسبت سے جنوبی رُخ میں چلتا ہوا نظر آتا ہے۔ نیز اگر لٹو کے سرے پر کوئی سیاہ نشان ہو اور پھر یہ لٹو گھومنے لگے تو مذکورہ نشان اس لٹو کو چاروں طرف سے گھیر لینے والے طوق کی طرح نظر آئے گا۔ یہی بات چکّی میں بھی نظر آتی ہے، بشرطیکہ چکی تیز رفتاری سے چل رہی ہو۔ ایک اور مثال۔ پیالی میں موجود پانی کے اندر پڑا ہوا انگور کا دانہ جسامت میں شفتالو اور آلو بخارے کے دانے جیسا نظر آتا ہے۔ اگر کسی لکڑی کے سرے پر انگارہ ہو اور پھر اس کو کوئی گھمائے تو مذکورہ انگارہ اس لکڑی کو چاروں طرف سے گھیر لینے والے طوق کی طرح نظر آئے گا۔ کہر کے اندر ایک کوتاہ قد شخص ایک بڑے ہیولے کی شکل میں نظر آتا ہے۔ اور زمین سے اٹھنے والے بخارات سورج کی ٹکیہ کو طلوع کے وقت بہت بڑے آگ کے گولے کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں، لیکن جب سورج کی ٹکیہ ان بخارات سے اوپر اٹھ جاتی ہے، تو اس کی جسامت چھوٹی نظر آتی ہے۔ اگر آپ انگوٹھی کو اپنی آنکھوں کے قریب لے جائیں تو اس کا حلقہ کنگن کے حلقے کی طرح بڑا نظر آئے گا۔ ملاح کا چپّو پانی میں چلنے کے دوران میں ٹوٹا ہوا یا ٹیڑھا ہوا نظر آتا ہے۔ غرض یہ کہ اس کے نظائر بہت زیادہ ہیں اور ان کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو ہماری قوتِ متخیلہ کے اندر

اپنے حقائق سے ہٹ کر ظاہر ہوتے ہیں۔

عوام الناس ایسی اشیا کو اچھی طرح جانتے ہیں، لیکن بعض اشیا لطیف ہونے کی بنا پر صرف ان لوگوں کے علم میں آتی ہیں جو انھیں جاننا چاہتے ہوں اور انھیں غور اور توجہ سے دیکھیں، مثلاً سحارہ (ایک قسم کے کھلونے) سے نکلنے والی دھاری کبھی سرخ نظر آتی ہے، کبھی زرد اور کبھی سیاہ۔ ایک لطیف اور دقیق صورت وہ ہے جس کا تماشہ شعبدہ باز لوگوں کو اکثر دکھاتے رہتے ہیں۔ اور ان کی قوت متخیلہ اسے اس کی حقیقت سے ہٹ کر دیکھتی ہے۔ مثلاً شعبدہ باز لوگوں کو دکھاتا ہے کہ اس کے ہاتھ میں ایک چڑیا ہے جسے وہ ذبح کر دیتا ہے، پھر یوں نظر آتا ہے کہ گویا وہ چڑیا اس کے ہاتھ سے اُڑ گئی ہے۔ یہ سارا کمال شعبدہ باز کے ہاتھ کی صفائی کا ہوتا ہے۔ اُڑ جانے والی چڑیا ذبح شدہ چڑیا کے علاوہ ہوتی ہے۔ اس کے پاس دو چڑیاں ہوتی ہیں، وہ ایک کو چھپائے رکھتا ہے اور دوسری کو ظاہر کرتا ہے اور پھر اپنے ہاتھ کی صفائی سے ذبح شدہ کو چھپا کر زندہ چڑیا اُڑا دیتا ہے۔ اسی طرح بعض دفعہ شعبدہ باز یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس نے ایک انسان کو ذبح کر دیا ہے یا اس نے اپنے پاس رکھی ہوئی تلوار نگل لی ہے۔ وہ اسے اپنے پیٹ میں داخل کر لیتا ہے حالانکہ حقیقت میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی۔ اسی قسم کا تماشا پتلیاں نچانے والے بھی دکھاتے ہیں۔ پیتل یا کسی اور دھات کی بنی ہوئی یہ پتلیاں تماشہ دکھانے والے کی انگلیوں کے اشارے پر حرکت کرتی ہیں۔ یوں نظر آتا ہے کہ دو گھڑ سوار ایک دوسرے سے برسرپیکار ہیں۔ پھر ایک سوار دوسرے کو قتل کر دیتا ہے اور اپنا کرتب دکھا کر چلا جاتا ہے یا مثلاً پیتل کا بنا ہوا ایک گھڑ سوار اپنے ہاتھ میں بگل لیے ہوتا ہے اور جب دن کی ایک گھڑی گزر جاتی ہے تو وہ بگل بجاتا ہے۔

مورخ کلبی نے ذکر کیا ہے کہ فوج کا ایک سپاہی شکار کی غرض سے شام کے نواحی علاقے میں چلا گیا، اس کے ساتھ ایک شکاری کتا اور غلام تھا، اسے ایک لومڑی نظر آئی اور اس نے اپنا کتا اس پر چھوڑ دیا۔ لومڑی ٹیلے میں بنے ہوئے ایک سوراخ میں داخل ہوگئی اور کتا بھی اس کے پیچھے سوراخ کے اندر چلا گیا، لیکن وہاں سے باہر نہیں آیا۔ یہ دیکھ کر شکاری نے اپنے غلام کو سوراخ میں داخل ہونے کے لیے کہا اور خود انتظار کرتا رہا۔ لیکن غلام باہر نہیں آیا۔ اس پر وہ خود اس سوراخ میں داخل ہونے کی تیاری کرنے لگا۔ اتنے میں ایک شخص اس کے پاس سے گزرا۔ شکاری نے اسے تمام واقعہ سنا دیا۔ اس نے شکاری کا ہاتھ پکڑا اور اسے لے کر سوراخ میں

داخل ہوگیا۔ دونوں ایک طویل سرنگ پر جا پہنچے اور اس میں چلتے ہوئے ایک کوٹھڑی کے قریب آگئے جس میں اترنے کے لیے دو زینے تھے۔ وہ شخص شکاری کو لے کر پہلے زینے پر جا کھڑا ہوا۔ اس نے شکاری کو دکھایا کہ اس کا کتا، غلام اور لومڑی تینوں مردہ پڑے ہیں اور کوٹھڑی کے درمیان ایک شخص برہنہ تلوار ہاتھ میں لیے کھڑا ہے۔ اس نے شکاری کو مسلح شخص کے بارے میں بتایا کہ اگر سو آدمی بھی کوٹھڑی میں داخل ہوں تو یہ شخص ان سب کو قتل کر دے۔ شکاری کے استفسار پر رہبر نے اسے یہ بھی بتایا کہ عمارت کی تعمیر اس ڈھنگ سے کی گئی ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے زینے پر قدم رکھ کر کوٹھڑی میں اترنا چاہے تو مسلح شخص جو درحقیقت ایک مشینی یعنی مصنوعی انسان ہے آگے بڑھ کر اسے تلوار مار دے گا۔ اس لیے تمہیں ہرگز کوٹھڑی میں اترنا نہیں چاہیے۔ اس پر شکاری نے اس سے پوچھا کہ اب کیا تدبیر کرنی چاہیے؟ تو اس نے کہا کہ "تمہیں اس مسلح مشینی انسان کے پیچھے سے سرنگ کھودنی چاہیے جس کے ذریعے تم اس کے پاس پہنچ جاؤ، جب تم اس کے پاس دوسری طرف سے جاؤ گے تو اس مشینی انسان میں کوئی حرکت پیدا نہیں ہوگی"۔ چنانچہ شکاری نے کچھ مزدور اور کاریگر حاصل کیے اور انھوں نے ٹیلے کے پیچھے سے ایک سرنگ نکال دی اور اس کے ذریعے شکاری مسلح شخص تک پہنچ گیا۔ وہاں کیا دیکھتا ہے کہ یہ پیتل کا بنا ہوا ایک ڈھانچہ ہے جسے ہتھیار پہنا کر ہاتھ میں ایک تلوار دے دی گئی ہے، شکاری نے اس مشینی انسان کو اکھاڑ دیا۔ اسے کوٹھڑی میں ایک دروازہ نظر آیا۔ جسے کھولنے پر ایک قبر نظر آئی۔ یہ کسی بادشاہ کی قبر تھی اور اس میں تابوت کے اندر بادشاہ کی لاش محفوظ تھی۔

اسی طرح کی بہت سی اور بھی مثالیں ہیں۔ نیز وہ مجسمے ہیں جو اہل روم اور اہل ہند بناتے تھے۔ یہ مجسمہ سازی اس قدر کمال کی ہوتی ہے کہ دیکھنے والا اصل انسان اور اس کے مجسمے کے درمیان فرق نہیں کر سکتا جس شخص کو پہلے سے معلوم نہ ہو کہ یہ مجسمہ ہے اسے اس کے اصلی انسان ہونے میں کوئی شک نہیں ہوتا۔ مجسمہ ساز ایک انسان کا ہنستا ہوا یا روتا ہوا مجسمہ بنا سکتا ہے، بلکہ وہ شرمندگی، سرور اور شماتت کی ہنسی کے اندر بھی فرق رکھتا ہے۔ ان کے اندر دراصل تخیلی امور کی لطافت، باریکی اور ان کے مخفی پہلوؤں کی عکاسی ہوتی ہے۔

اس سے پہلے شعبدہ بازی کے جن پہلوؤں کا ذکر کیا گیا ہے وہ اس کے پہلو ہیں۔ فرعون کے جادوگروں کی جادوگری اسی قسم کی تھی جن کا ذکر ہم نے لاٹھیوں اور رسیوں کے سلسلے میں

ان جادوگروں کے اختیار کردہ حیلوں اور تدبیروں کے سلسلے میں کیا ہے۔ زمانۂ قدیم کے اہل بابل کے مذاہب اور ان کی جادوگری نیز شعبدہ بازی کے بارے میں جو کچھ ہم نے سابقہ اوراق میں بیان کیا ہے ان میں سے بعض باتیں تو ہم نے ان لوگوں سے سنی ہیں جو ان کی معلومات رکھتے ہیں اور بعض باتیں ہم نے کتابوں میں پڑھی ہیں اور ان کا کچھ حصہ ہم نے نبطی زبان سے عربی زبان میں منتقل کر دیا ہے۔ ان میں سے ایک ان جادوگروں کی جادوگری، اس کی اصناف اور طریقوں کے بارے میں ہے۔ یہ تمام باتیں اس ایک اصول پر مبنی ہیں جن کا ذکر ہم نے پچھلی سطور میں کیا ہے یعنی کواکب کے لیے نذرانے پیش کرنا، ان کی عظمت ظاہر کرنا اور دیگر خرافات جادو کی ایک اور قسم بھی ہے جسے لوگ جنات اور شیاطین کی گفتگو کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جنات اور شیاطین جھاڑ پھونک اور گنڈوں کے ذریعے ان کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اور وہ ان سے جو کام لینا چاہیں لے لیتے ہیں۔ جنات سے کام لینے سے پہلے انھیں چند امور سرانجام دینا ہوتا ہے اور ایسے لوگوں سے رابطہ کرنا پڑتا ہے جنھیں وہ اس مقصد کے لیے تیار کرتے ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب کے کاہنوں کا معاملہ بھی کچھ اسی سے ملتا جلتا تھا۔ حلاج کی اکثر خرق عادات باتیں بھی اسی قسم کے منتروں پر مبنی تھیں۔ اگر زیر نظر کتاب تفصیلات کی متحمل ہوتی تو ہم یہ باتیں تفصیل سے بیان کر دیتے جن کی روشنی میں حلاج اور اسی قسم کے دیگر افراد کی بہت سی خرق عادت باتوں کی حقیقت سے لوگ واقف ہو جاتے۔

منتر پڑھنے والوں اور گنڈے کرنے والوں کا کاروبار عوام الناس کے لیے ایک بڑے فتنے کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ لوگ عوام الناس کے سامنے یہ ظاہر کرتے کہ جنات ان کی اطاعت ان منتروں کی وجہ سے کرتے ہیں جو اللہ کے ناموں پر مشتمل ہیں۔ اور پھر ان جنات کے ذریعے وہ ہر سوال کا جواب حاصل کر لیتے ہیں اور جس شخص کے پیچھے چاہیں ان جنات کو لگا دیتے ہیں۔ عوام الناس ان کی یہ باتیں سچ سمجھ لیتے ہیں کیونکہ وہ ان کے اس دعوے سے دھوکا کھا جاتے ہیں کہ جنات ان کی اطاعت اللہ کے ان ناموں کی بنا پر کرتے ہیں جن کی بنا پر وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی اطاعت کرتے تھے۔

ان دھوکے بازوں کا دعویٰ یہ بھی ہوتا ہے کہ جنات انھیں مخفی باتوں کی خبر دیتے اور ہونے والی چوریوں سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ حد تو یہ ہے کہ خلیفہ المعتضد باللہ اپنے جاہ وجلال بلند روز فہمی اور عقل و دانش کے باوجود ایسے لوگوں کے پھندے میں پھنس گیا تھا اور ان کے

ہاتھوں دھوکا کھا گیا تھا۔ اس کا ذکر مورخین نے کیا ہے۔ وہ یہ کہ المعتضد باللہ جس محل کے اندر اپنی بیگمات اور دیگر اہلِ خانہ کے ساتھ رہتا تھا وہاں ایک شخص ہاتھ میں تلوار لیے مختلف اوقات میں نمودار ہوتا تھا۔ اس کی آمد زیادہ تر ظہر کے وقت ہوتی تھی۔ جب اس شخص کی تلاش ہوتی تو وہ غائب ہو جاتا اور قابو میں نہ آتا۔ خلیفہ نے خود اپنی آنکھوں سے اسے کئی بار دیکھا تھا، چنانچہ وہ بڑا پریشان ہوا اور اسی پریشانی میں اس نے جادو ٹونے کرنے والوں کو بلوا لیا۔ یہ لوگ آ گئے اور اپنے ساتھ بہت سے مردوں اور عورتوں کو بھی لے آئے اور کہا کہ ان میں کچھ دیوانے ہیں اور کچھ صحیح الدماغ۔ خلیفہ نے ان میں سے ایک شخص کو منتر پڑھ کر عمل شروع کرنے کا حکم دیا۔ اس نے اپنے ایک آدمی پر جس کے متعلق اس کا کہنا تھا کہ وہ صحیح الدماغ ہے عمل کرنا شروع کیا، چنانچہ دیکھتے ہی دیکھتے وہ شخص پاگل ہو گیا۔ ان لوگوں نے خلیفہ سے کہا کہ یہ شخص اس کام میں بڑا ماہر ہے۔ ایک صحیح الدماغ شخص کو مخبوط الحواس بنانے میں جنات پوری طرح اس کی تابعداری کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کے عمل کا یہ اثر صرف اس کے ساتھ اس گٹھ جوڑ کا نتیجہ تھا کہ وہ جب اس پر عمل کرے تو وہ اپنے حواس کھو کر دیوانہ بن جائے۔ اس نے اپنی یہی کاریگری خلیفہ پر بھی چلا دی، خلیفہ کو یہ بات بہت بری لگی۔ اس کی طبیعت میں نفرت پیدا ہو گئی، تاہم اس نے ان لوگوں سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جو اس کے محل میں تھا۔ ان لوگوں نے اس کے متعلق بہت سی خرقِ عادات باتوں کا ذکر کیا جو اس کے دل کو لگیں، لیکن اصل مقصد کے سلسلے میں کوئی بات معلوم نہ ہو سکی۔ خلیفہ نے انھیں واپس جانے کا حکم دیا۔ اور ان میں سے ہر ایک کو پانچ پانچ سو درہم دیے۔ دوسری طرف اس نے ہر ممکن حد تک احتیاطی تدابیر اختیار کر لیں، اور محل کی چار دیواری کو اس طرح مضبوط کرنے کا حکم جاری کیا کہ کسی کے لیے اسے پھاند کر احاطے میں آنا ممکن نہ رہے۔ اس چار دیواری کے اوپر برج بھی بنا دیے گئے تاکہ چور کمندوں کے ذریعے احاطے میں اترنے کی تدبیر نہ کر سکیں۔

اس کے بعد مذکورہ شخص کبھی کبھار نمودار ہوتا۔ چار دیواری پر بنے ہوئے یہ برج میں نے بھی قصر ثریا کی چار دیواری پر دیکھے تھے۔ یہ قصر المعتضد نے بنوایا تھا۔ میں نے اپنے ایک دوست سے جو خلیفہ کا حاجب رہ چکا تھا مذکورہ شخص کے متعلق دریافت کیا کہ آیا اسے اس بارے میں کچھ علم ہے؟ اس نے جواب میں کہا کہ مذکورہ شخص کی حقیقت المقتدر باللہ کے زمانے میں واضح ہو گئی تھی۔ درحقیقت مذکورہ شخص ایک سفید فام خادم تھا، اس کا نام یقق تھا اور اسے حرم سرا کی

ایک لونڈی سے عشق تھا۔ اس نے اس لونڈی سے ملنے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ مختلف رنگ کی داڑھیاں تیار کی تھیں۔ جب وہ ان میں سے کوئی داڑھی لگا لیتا تو دیکھنے والے کو اس کی اصلی داڑھی ہونے میں کوئی شک نہ ہوتا۔ وہ داڑھی لگا کر اپنے ہاتھ میں تلوار یا کوئی اور ہتھیار لے کر محل کے اندر ایسی جگہ نمودار ہو جاتا جہاں اسے المعتضد باللہ دیکھ سکتا۔ جب اس کا پیچھا کیا جاتا تو وہ محل کے باغ میں واقع درختوں یا محل کی گزرگاہوں یا غلام گردشوں میں چلا جاتا اور پیچھا کرنے والوں کی نظروں سے غائب ہو جاتا تو اپنی مصنوعی داڑھی اتار کر چھپا لیتا۔ ہتھیار اس کے ہاتھ میں بحالہ باقی رہتا اور اب وہ پیچھا کرنے والے خادموں میں سے ایک نظر آتا۔ کسی کو اس پر شک نہ گزرتا، بلکہ دوسرے خادم اس سے پوچھتے کہ آیا اس نے محل کے اس حصے میں کسی کو دیکھا ہے؟ وہ اس کا جواب نفی میں دیتا۔ جب مذکورہ شخص کے نمودار ہونے کی وجہ سے محل میں ہلچل مچ جاتی تو محل کی لونڈیاں بھی باہر آ جاتیں اور اس سے فائدہ اٹھا کر وہ شخص مذکورہ اپنی محبوبہ سے دو چار باتیں کر لیتا۔ اس کا مقصد صرف اس لونڈی کو دیکھ لینا اور اس سے باتیں کر لینا ہوتا۔ اس کا یہ سلسلہ المقتدر باللہ کے زمانے تک جاری رہا۔ پھر وہ طرطوس شہر چلا گیا اور مرتے تک وہیں مقیم رہا۔ اس کی موت کے بعد مذکورہ لونڈی نے اس کے متعلق تمام باتیں بتا دیں اور اس طرح اس کی حیلہ گری کا لوگوں کو علم ہو گیا۔

ذرا غور کیجیے ایک خادم نے خفیہ طور پر ایسی حیلہ گری کی کہ کسی کو اس بات کا علم نہ ہو سکا باوجودیکہ خلیفہ المعتضد باللہ نے اس معاملے کی طرف پوری توجہ دی۔ حالانکہ حیلہ گری اور شعبدہ بازی اس کا پیشہ نہ تھا، پھر ایسے لوگوں کے بارے میں کیا خیال ہو سکتا ہے جنھوں نے حیلہ گری کو اپنا پیشہ اپنا ذریعۂ معاش بنا رکھا ہو۔

جادو کی ایک قسم اور بھی ہے اور وہ ہے لوگوں کے درمیان خفیہ طریقوں سے فساد پیدا کرنا اور انھیں آپس میں لڑانا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک عورت نے خاوند اور اس کی بیوی کو آپس میں لڑانا چاہا تو وہ پہلے بیوی کے پاس گئی اور اس سے کہا کہ: تمھارے شوہر پر جادو کر دیا گیا ہے اور اب تم سے اسے چھین لیا جائے گا، تاہم تمھاری خاطر میں اس پر جادو چلاؤں گی حتیٰ کہ وہ تمھارے سوا کسی اور کو نہ دیکھے گا اور نہ ہی اسے چاہے گا لیکن تمھیں اس مقصد کے لیے استرے کے ذریعے اس کے حلق سے تین بال اس وقت اتارنے ہوں گے جب وہ سو رہا ہو۔ تم یہ بال مجھے دے دینا اور اس کے بعد میرے جادو کا عمل مکمل

ہو جائے گا یہ نادان بیوی اس عورت کی باتوں میں آگئی۔ اس کے بعد وہ عورت شوہر کے پاس گئی اور اس سے کہا: تمھاری بیوی نے کسی اور سے مراسم پیدا کر لیے ہیں۔ مجھے اس کی باتوں سے جب اس منصوبے کا پتہ چلا تو تمھاری جان کے بارے میں خطرہ پیدا ہوگیا۔ اس لیے تم میری نصیحت پر عمل کرتے ہوئے چوکس رہو اور دھوکے میں نہ آؤ کیونکہ اس نے استرے سے تمھارا گلا کاٹنے کا پروگرام بنایا ہے۔ شوہر نے عورت کی باتیں سن کر ان پر یقین کر لیا اور اس رات جھوٹ موٹھ آنکھیں بند کر کے لیٹا رہا۔ بیوی نے جب یہ سمجھ لیا کہ وہ سو گیا ہے تو استرا لے کر حلق سے بال اتارنے کے لیے اس پر جھکی۔ شوہر نے فوراً آنکھیں کھول دیں اور بیوی کو تیز استرے کے ساتھ اپنے اوپر جھکی ہوئی دیکھ کر اسے یقین ہو گیا کہ وہ اسے قتل کرنا چاہتی تھی۔ چنانچہ اس نے اسی استرے سے اپنی بیوی کا گلا کاٹ دیا اور پھر قصاص میں خود بھی قتل ہو گیا۔

جادو کی ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ جادوگر بعض حیلوں سے ایک شخص کو ایسی دوائیاں کھلا دیتا ہے جو اس کے ذہن کو کند اور اس کی عقل کو ناکارہ بنا دیتی ہیں۔ خاص قسم کی دھونی دے کر بھی اس پر یہ اثر پیدا کر دیتا ہے۔ اور پھر وہ اپنے اس معمول سے ایسے کام کراتا ہے کہ اگر اس کی عقل ٹھکانے ہوتی تو وہ ہرگز یہ کام نہ کرتا۔ جب اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ سحر زدہ ہے۔

یہاں ہم ایک ایسی حقیقت بیان کریں گے جس سے واضح ہو جائے گا کہ شعبدہ بازوں کی یہ تمام کارگزاریاں بے حقیقت ہیں اور محض جعلسازی اور چالبازی پر مبنی ہیں۔ وہ یہ کہ اگر جادو اور منتروں کے ذریعے عملیات کرنے والے نفع و نقصان پہنچانے کے ان طریقوں پر قدرت رکھتے جن کا وہ دعوی کرتے ہیں، تیز ان کے لیے ہوا میں اڑنا، غیب کی باتیں بتانا، دور دراز کے ممالک کی خبر لانا، اسرار سے پردے ہٹانا، چوریاں معلوم کر لینا اور لوگوں کو ان طریقوں کے سوا جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، دیگر طریقوں سے نقصان پہنچانا ممکن ہوتا تو یہ لوگ حکومتیں الٹا دینے، زمین میں مدفون خزانوں کو نکال لینے اور بادشاہوں کو قتل کر کے ان کی سلطنتوں پر قبضہ کر لینے پر قادر ہوتے اور ایسا کرنے میں انھیں کسی دقت اور پریشانی کا سامنا کرنا پڑتا، اور نہ ہی انھیں کوئی نقصان پہنچتا بلکہ وہ جسے چاہتے نقصان پہنچا دیتے۔ لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی ذلت نہ اٹھاتے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے، بلکہ ان کی حالت دوسرے لوگوں کے مقابلے میں پتلی ہوتی ہے۔ وہ دوسروں سے بڑھ کر لالچی اور

حیلہ گر ہوتے ہیں۔ اپنی تمام فنکاری کے باوجود ان پر دوسروں کی بہ نسبت بدحالی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ انھیں کسی چیز کی قدرت حاصل نہیں ہوتی اور ان کے تمام دعوے باطل اور جھوٹے ہیں۔ پس جاہل عوام ان جادوگروں اور منتر سازوں کے دعووں کی تصدیق اور ان کو تسلیم نہ کرنے والوں پر تنقید کرتے ہیں۔ وہ اس بارے میں من گھڑت اور جعلی حدیثیں بھی روایت کرتے اور ان کی صحت پر یقین کامل رکھتے ہیں۔ مثلاً ان کی روایت کردہ ایک حدیث کے مطابق ایک عورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آکر کہنے لگی کہ وہ جادوگرنی ہے اور پوچھا کہ اس کے لیے توبہ کرنے کی کوئی گنجائش ہے؟ حضرت عائشہؓ نے اس سے سوال کیا کہ وہ جادوگرنی کس طرح بنی؟ اس نے جواب میں کہا کہ "میں جادو کا علم سیکھنے کے لیے بابل کے اس مقام پر گئی تھی جہاں ہاروت اور ماروت رہتے تھے، ان دونوں نے مجھ سے کہا کہ "اللہ کی لونڈی، دنیا کے فائدے کے بدلے آخرت کا عذاب نہ لے" لیکن میں نے ان کی یہ بات قبول نہ کی۔ اس پر انھوں نے مجھ سے کہا کہ "راکھ کے فلاں ڈھیر پر جا کر پیشاب کر دو" یہ سن کر میں راکھ کے ڈھیر کے پاس چلی گئی، لیکن میں نے اپنے دل میں سوچ لیا کہ میں پیشاب نہیں کروں گی، اور واپس آکر میں نے ان سے کہا کہ میں نے پیشاب کر دیا ہے۔ یہ سن کر انھوں نے مجھ سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟ میں نے جواب میں کہا کہ کچھ نہیں دیکھا۔ اس پر انھوں نے کہا کہ دراصل تم نے پیشاب ہی نہیں کیا اس لیے جاؤ اور جا کر راکھ پر پیشاب کرو۔ چنانچہ میں نے وہاں جا کر پیشاب کیا تو کیا دیکھتی ہوں کہ میری فرج سے ایک مسلح سوار برآمد ہو کر آسمان کی طرف چلا گیا۔ میں نے واپس آکر انھیں یہ بات بتائی۔ انھوں نے کہا کہ "یہ تمھارا ایمان تھا جو تم سے جدا ہو گیا اور اب تمھیں جادوگری اچھی طرح آگئی ہے"۔ میں نے ان سے پوچھا کہ "وہ کیسے؟" انھوں نے جواب دیا کہ جب تم کسی چیز کا تصور اپنے دل میں بٹھا لو گی تو وہ چیز موجود ہو جائے گی، چنانچہ میں نے گندم کے ایک دانے کا تصور کیا تو دیکھا کہ یہ دانہ میرے پاس موجود ہے، میں نے دانے سے کہا "اُگ آؤ" اور فوراً ہی اس دانے سے ایک خوشہ نکل آیا، میں نے کہا: "آٹے کی صورت میں پس کر روٹی بن جاؤ" اور دانہ ان مرحلوں سے گزر کر روٹی بن گیا" اس کے بعد میں اپنے دل میں جس چیز کا تصور کرتی ہوں وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔" یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے اس سے فرمایا کہ تمھارے لیے توبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

جاہل قصہ گو اور جعلی راویانِ حدیث عوام الناس کے سامنے اس قسم کی من گھڑت کہانیاں

بیان کرتے ہیں اور وہ انھیں حدیث سمجھ کر آگے بیان کرتے ہیں اور اس طرح یہ کہانیاں لوگوں میں عام ہو جاتی ہیں۔ ابن ہبیرہ کی جادوگرنی کا واقعہ سن لیجیے، کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی گورنری کے زمانے میں ایک جادوگرنی کو پکڑ لیا جس نے جادوگرنی ہونے کا اعتراف کر لیا۔ ابن ہبیرہ نے فقہائے سے اس کے متعلق مسئلہ پوچھا۔ انھوں نے اسے قتل کر دینے کا فتویٰ دیا۔ ابن ہبیرہ نے کہا "میں اسے ڈبو کر ماروں گا۔" پھر اس نے آٹا پیسنے والی چکی کا ایک پاٹ لے کر جادوگرنی کے پاؤں سے باندھ دیا اور دریائے فرات میں اسے پھینک دیا لیکن جادوگرنی چکی کے پاٹ کے ساتھ پانی پر کھڑی رہی اور موجوں کے ساتھ اوپر نیچے ہوتی رہی۔ ابن ہبیرہ کے آدمی ڈر گئے کہ کہیں یہ ہمارے ہاتھ سے چھوٹ نہ جائے۔ یہ دیکھ کر ابن ہبیرہ نے اعلان کیا کہ جو شخص اس جادوگرنی کو پکڑے گا اسے اتنا انعام ملے گا۔ ایک جادوگر نے کہا کہ "مجھے شیشے کا ایک پیالہ کچھ پانی ڈال کر لا دو۔" وہ اس پیالے میں بیٹھ کر چکی کے پاٹ تک گیا اور پیالہ مار کر پتھر کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے اور اس کے نتیجے میں جادوگرنی ڈوب کر مر گئی۔

عوام الناس اس قسم کے گھٹیا اور من گھڑت قصوں کو سچ تسلیم کر لیتے ہیں۔ حالانکہ جو شخص اس قسم کے واقعات کی سچائی تسلیم کرے گا وہ نبوت کی معرفت سے بے بہرہ ہو گا اور انبیاء علیہم السلام کو جادوگر قرار دینے کے شیطانی چکر سے بچ نہیں سکے گا۔ فرمان الٰہی ہے: وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ (جادوگر جہاں بھی چلا جائے کامیاب نہیں ہو سکتا)

اس سے بڑھ کر بھیانک اور گھناؤنی بات یہ ہے کہ لوگوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی جادو کا اثر ہو گیا تھا حتیٰ کہ آپؐ نے اس بارے میں فرمایا: "مجھے خیال ہوتا ہے کہ میں نے فلاں بات کہی ہے اور فلاں کام کیا ہے، حالانکہ میں نے وہ بات نہ تو کہی ہے اور نہ ہی وہ کام کیا ہے۔" نیز یہ کہ ایک یہودی عورت نے کھجور کے کھوکھلے گابھے میں کنگھی اور پرانے کپڑے کا ٹکڑا رکھ کر آپؐ پر جادو کیا تھا اور پھر حضرت جبریل علیہ السلام نے آ کر آپؐ کو اطلاع دی تھی کہ آپؐ پر کھجور کے کھوکھلے گابھے کے ذریعے جادو کیا گیا ہے اور یہ گابھا ایک کنوئیں میں پتھر کے نیچے دبایا گیا ہے۔ پھر اسے وہاں سے نکالا گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جادو کی کیفیت زائل ہو گئی۔ حالانکہ قول باری: وَقَالَ الظّٰلِمُوْنَ اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا رَجُلًا مَّسْحُوْرًا (اور ظالموں نے کہا کہ تم تو ایک سحر زدہ انسان کی پیروی کرتے ہو)

درج بالا قسم کی روایتیں ملحدین نے احمق لوگوں پر ذہنی طور سے غلبہ حاصل کرنے اور

انھیں انبیاء علیہم السلام کے معجزات کے ابطال اور ان میں کیڑے نکال لینے کی طرف مائل کرنے کے لیے ان کے ذہنوں میں یہ بات بٹھانے کے لیے وضع کی ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادوگروں کی جادوگری میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ سب کی بنیاد ایک ہے۔ ہمیں تو ان لوگوں پر تعجب ہوتا ہے جو ایک طرف انبیاء علیہم السلام کی تصدیق اور ان کے معجزات کا اثبات کرتے ہیں اور دوسری طرف جادوگروں کے افعال کو بھی سچ سمجھتے ہیں، حالانکہ یہ قول باری موجود ہے کہ: وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ (جادوگر جہاں بھی چلا جائے کامیاب نہیں ہو سکتا) ان لوگوں نے ایسے شخص یعنی جادوگر کی تصدیق کی جس کی تکذیب اللہ نے کی ہے اور اس کی من گھڑت باتوں کو صاف صاف لفظوں میں غلط بتایا ہے۔

جہاں تک یہودی عورت کا واقعہ ہے تو عین ممکن ہے کہ جہالت کی بنا پر یہ سوچتے ہوئے اس نے یہ حرکت کی ہو کہ اس کی اس حرکت کا اثر انسانی اجسام پر ہو سکتا ہے اور یہ سوچ کر اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نشانہ بنایا ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے خفیہ ارادے سے آگاہ کر کے اس کی اس جاہلانہ حرکت کو ظاہر کر دیا ہو کہ یہ بات بھی آپؐ کی نبوت کی دلیل بن جائے۔ نہ یہ کہ مذکورہ عورت کی اس حرکت سے آپؐ کو نقصان پہنچا تھا اور ذہنی طور پر آپ کے اندر اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔ اس روایت کے تمام راویوں نے اس ذہنی پراگندگی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تو روایت کے اندر زیادہ کے الفاظ ہیں اور ان الفاظ کی کوئی اصل نہیں ہے۔

انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادو کے درمیان فرق

انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادوگروں کے مذکورہ تخیلات کے درمیان فرق یہ ہے کہ معجزات حقائق پر مبنی ہوتے اور ان کا ظاہر و باطن ایک ہوتا ہے اور ان پر جس قدر غور کیا جائے اسی قدر ان کی صحت کے بارے میں بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ اگر ساری مخلوق ان معجزات کے بالمقابل کوئی چیز پیش کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دے تو بھی وہ ناکام رہے گی۔ جبکہ جادوگروں کی خرق عادات اور تخیلاتی امور محض شعبدہ بازی اور چابکدستی پر مبنی ہوتی ہیں۔ ان کے ذریعے وہ لوگوں کے سامنے ایسی چیزیں پیش کرتے ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اگر ان چیزوں کے بارے میں غور و فکر سے کام لیا جائے اور چھان بین کی جائے تو ان کا غیر حقیقی

ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اگر کوئی شخص یہ چیزیں سیکھنا چاہے تو وہ اسی طرح کے کرتب دکھا سکتا ہے اور کرتب دکھانے والوں کے مقام تک پہنچ سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سحر کے معنی اور اس کی حقیقت کے بارے میں گذشتہ سطور میں جو کچھ بیان کر دیا ہے اس سے قارئین کو سحر کی مجموعی حقیقت اور اس کے طریق کار کے بارے میں واقفیت حاصل ہو جائے گی۔ اگر یہاں ہم ان حیلہ سازیوں کا احاطہ کرنا چاہیں تو بات طویل ہو جائے گی اور ہمیں ایک نئی کتاب لکھنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ ہماری غرض تو صرف سحر کا معنی اور اس کا حکم بیان کرنا ہے۔ اس لیے ہم یہاں جادو کے متعلق فقہاء کے قول نقل کریں گے اور اس کا وہ حکم بیان کریں گے جسے زیر بحث آیت متضمن ہے، نیز جادوگری کا دعویٰ کرنے والے کو لاحق ہونے والی ان سزاؤں کا تذکرہ کریں گے جو انہیں ان کے گناہوں اور ان کے پیدا کردہ فساد کے مطابق ملنی چاہئیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ساحر کے متعلق فقہاء کا اختلاف

عبدالباقی نے حدیث بیان کی، انہیں عثمان بن عمر الضبی نے، انہیں عبدالرحمٰن بن رجار نے، انہیں اسرائیل نے ابو اسحاق سے، انھوں نے ہبیرہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے کہ انھوں نے فرمایا: "جو شخص کسی کاہن یا کسی عراف (نجومی) یا کسی جادوگر کے پاس جا کر اس کی باتوں کی تصدیق کرے تو گویا اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی (کتاب یا شریعت) کے ساتھ کفر کیا"۔ عبیداللہ نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت بیان کی کہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی ایک لونڈی نے ان پر جادو کیا اور لوگوں نے اس جادو کو پا لیا اور خود لونڈی نے بھی اس کا اعتراف کر لیا۔ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا نے عبدالرحمٰن بن زید کو اسے قتل کر دینے کا حکم دیا اور انھوں نے اسے قتل کر دیا۔ یہ بات امیر المومنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو پہنچ گئی۔ آپ نے اسے ناپسند کیا۔ پھر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس گئے اور انہیں لونڈی کے متعلق تمام بات بتا دی۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار صرف اس بنا پر کیا تھا کہ لونڈی کو ان کی اجازت کے بغیر قتل کر دیا گیا تھا۔

ابن عیینہ نے عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے بجالہ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ "میں جزی بن معاویہ کا کاتب یعنی منشی تھا۔ ان کے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مراسلہ آیا جس میں تحریر تھا کہ

ہر جادوگر اور جادوگرنی کو قتل کردو۔ چنانچہ ہم نے تین جادوگرنیوں کو قتل کر دیا۔

ابوعاصم نے اشعث سے اور انھوں نے حسن بصری سے روایت بیان کی کہ انھوں نے فرمایا: "جادوگر کو قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی"۔

المثنیٰ بن الصباح نے عمرو بن شعیب سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک جادوگر کو پکڑ کر اسے سینے تک دفن کر دیا اور پھر اسے اسی طرح رہنے دیا حتیٰ کہ وہ مر گیا۔

سفیان عمرو سے اور انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے روایت بیان کی کہ قیس بن سعد مصر کے حاکم تھے۔ ان کے سرکاری راز افشاء ہونے شروع ہو گئے۔ انھوں نے دریافت کیا کہ میرے راز کون افشاء کرتا ہے؟ لوگوں نے کہا یہاں ایک جادوگر رہتا ہے، چنانچہ انھوں نے اسے بلوایا۔ اس نے بتایا کہ آپ جب خط کھولتے ہیں تو مجھے اس کا مضمون معلوم ہو جاتا ہے، البتہ جب تک یہ خط سربمہر ہوتا ہے مجھے اس کے مضمون کا علم نہیں ہوتا۔ یہ سن کر انھوں نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا۔

ابواسحاق الشیبانی نے جامع بن شداد سے اور انھوں نے اسود بن ہلال سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ نجومی لوگ عجم کے کاہن ہیں۔ جو شخص کسی کاہن کے پاس جا کر اس کی باتوں کا یقین کرے گا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ شریعت سے بری ہو جائے گا۔

ابن المبارک نے حسن سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت جندب بن سفیان البجلی نے ایک جادوگر کو قتل کر دیا تھا۔ اسی طرح یونس نے زہری سے روایت بیان کی ہے کہ مسلمان جادوگر کو قتل کر دیا جائے گا لیکن اہل کتاب جادوگر کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ ایک یہودی شخص ابن اعصم نے اور خیبر کی ایک یہودی عورت زینب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا، لیکن آپ نے انھیں قتل کرنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ جادوگر کو قتل کر دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا سلف ساحر کے قتل کے وجوب پر متفق ہیں اور ان میں سے بعض حضرات نے ساحر کے کفر کی تصریح کر دی ہے۔ ساحر کے بارے میں حکم کے متعلق فقہائے امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ابن شجاع نے حسن بن زیاد سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ

سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ اگر ساحر کے بارے میں پتہ چل جائے کہ وہ ساحر ہے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی۔ جب وہ یہ اقرار کرلے گا کہ وہ جادوگر ہے تو اس کا خون حلال ہو جائے گا۔ اگر دو گواہ اس کے خلاف گواہی دیں کہ وہ جادوگر ہے اور اس کی کیفیت اس طرح بیان کر دیں جس سے معلوم ہو جائے کہ وہ جادوگر ہے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی۔ اگر وہ اس بات کا اعتراف کرے کہ وہ جادو کیا کرتا تھا، لیکن کافی عرصہ ہوا وہ یہ کام چھوڑ چکا ہے، تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کے خلاف یہ گواہی دی جائے کہ وہ کبھی جادوگر تھا اور کافی عرصہ ہوا کہ اس نے یہ کام ترک کر دیا ہے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ وہ ابھی تک جادو کرتا ہے اور وہ خود اس بات کا اعتراف کرے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر مسلمان غلام اور ذمی غلام اور آزاد ذمی یہ اقرار کرلیں کہ وہ جادوگر ہیں تو ان کا خون حلال ہو جائے گا اور انھیں قتل کر دیا جائے گا۔ ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی غلام یا ذمی کے خلاف گواہی دی جائے کہ وہ جادوگر ہے اور گواہ اس کی کیفیت اس طرح بیان کریں جس سے اس کے جادوگر ہونے کا علم ہو جائے تو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اور اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر غلام یا ذمی یہ اقرار کرے کہ وہ کبھی جادوگر تھا لیکن اب کافی عرصے سے اس نے یہ دھندا چھوڑ رکھا ہے، تو اس کی یہ بات قبول کر لی جائے گی۔ اسی طرح اگر اس کے خلاف یہ گواہی دی جائے کہ وہ کبھی جادوگری کرتا تھا، لیکن یہ گواہی نہ دی جائے کہ وہ اب بھی جادوگر ہے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔

اگر عورت کے خلاف لوگ گواہی دیں کہ وہ جادوگرنی ہے یا وہ خود اس کا اعتراف کرے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اسے قید میں ڈال دیا جائے گا اور اس کی پٹائی کی جائے گی حتیٰ کہ لوگوں کو یہ یقین آجائے کہ اس نے یہ دھندا چھوڑ دیا ہے۔ اسی طرح لونڈی یا ذمی عورت کے خلاف اگر لوگ گواہی دیں کہ وہ جادوگرنی ہے یا وہ خود اس کا اعتراف کرلے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ محبوس رکھا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے بارے میں یہ علم ہو جائے کہ اس نے جادوگری ترک کر دی ہے۔

درج بالا اقوال تمام کے تمام امام ابو حنیفہ کے اقوال ہیں۔ ابن شجاع نے کہا ہے کہ جادوگر اور جادوگرنی کے بارے میں حکم وہی ہے جو مرتد اور مرتدہ کے بارے میں ہے۔ اگر جادوگر اگر جادوگری

کا اعتراف کرلے یا اس کے خلاف گواہی دی جائے کہ اس نے جادو کا عمل کیا ہے تو اس کی یہ بات الوتداد کے ثبات کے بمنزلہ ہوگی۔ محمد بن شجاع نے ابو علی الرازی سے روایت بیان کی ہے کہ:

"میں نے امام ابو یوسف سے ساحر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے متعلق دریافت کیا کہ اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی یہ بات تو مرتد کے حکم کی طرح نہیں ہے؛ یعنی امام صاحب نے دونوں کے حکم میں فرق رکھا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ امام ابو یوسف نے جواب دیا کہ جادوگر اپنے کفر کے ساتھ فساد فی الارض کی سعی کو بھی شامل کر لیتا ہے اور فساد کے لیے سعی کرنے والا اگر کسی کو قتل کرے گا تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔"

میں نے امام ابو یوسف سے پھر پوچھا: "جادوگر کے جرم کا بدلہ کیا ہے؟" انھوں نے جواب دیا کہ "جادوگر کے عمل کا بدلہ اسی طرح لیا جائے گا جس طرح یہودیوں کے اس عمل کا بدلہ لیا گیا تھا جس کا مظاہرہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیا تھا۔ اور جس کے بارے میں روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ اگر وہ قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اگر قتل کا ارتکاب نہیں کرے گا تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ لبید بن الاعصم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا، لیکن آپؐ نے اسے قتل کرنے کا حکم نہیں دیا تھا کیونکہ اس نے اپنے فعل سے قتل کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے جو کچھ کہا ہے اس میں دراصل اس سحر کے معنی بیان نہیں ہوئے جس کا فاعل قتل کا مستحق ہوتا ہے اور امام ابو یوسف کے بارے میں یہ گمان جائز نہیں ہے کہ جادو کے متعلق ان کا وہی اعتقاد ہے جو عوام الناس کا ہے کہ جادوگر ہاتھ لگائے یا کوئی دوا پلائے بغیر مسحور کو ضرر پہنچا دیتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ یہودیوں کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کا عمل اس نوعیت کا حامل ہو کہ انھوں نے آپؐ کو خوراک کے ذریعے قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو اور پھر اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو ان کے مذموم ارادے کی اطلاع دے دی ہو جس طرح زینب یہودن نے بکری کے زہر ملے گوشت کے ذریعے آپؐ کو قتل کرنا چاہا تھا اور بکری نے آپؐ کو اس کی اطلاع دے دی تھی اور آپ نے فرمایا تھا کہ: یہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اس میں زہر ملا دیا گیا ہے۔"

ابو مصعب نے امام مالک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک مسلمان اگر جادو کا عمل کرے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ مسلمان اگر باطنی طور پر مرتد

ہو جائے تو اس کی طرف سے اظہارِ اسلام کی بنا پر اس کی توبہ کا پتہ نہیں چل سکے گا۔

اسماعیل بن اسحٰق نے کہا ہے کہ اہل کتاب کا جادوگر امام مالک کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر وہ مسلمانوں کو نقصان پہنچائے گا تو نقض عہد کی بنا پر قتل کر دیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے اگر ساحر یہ کہے کہ میں جادو کا عمل کرتا ہوں تاکہ قتل کا ارتکاب کروں، لیکن کبھی کامیاب ہو جاتا ہوں اور کبھی ناکام، اور یہ شخص میرے عمل کے نتیجے میں مر گیا ہے، تو ایسی صورت میں دیت لازم ہوگی اور اگر وہ کہے کہ "یہ میرا معمول ہے اور میں نے اسے عمداً قتل کیا ہے" تو ایسی صورت میں اسے قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ میرے عمل سے میرا معمول بیمار پڑ گیا تھا، مرا نہیں تھا" تو ایسی صورت میں متوفی کے اولیا سے قسم لی جائے گی کہ وہ اسی عمل سے مر گیا تھا اور پھر دیت لازم ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے ساحر کو اس کے سحر کی بنا پر کافر قرار نہیں دیا، بلکہ دوسرے مجرموں کی طرح اسے صرف ایک جانی یعنی مجرم قرار دیا۔ ہم نے گزشتہ سطور میں سلف کے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ اس امر کے موجب ہیں کہ جب جادوگر پر ساحری کا دھبہ لگ جائے تو وہ قتل کا مستحق ہو جائے گا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرات سلف ساحر کو کافر سمجھتے تھے اور اس بارے میں امام شافعی کا قول ان حضرات کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ ان حضرات میں سے کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ اگر جادوگر اپنے جادو کے عمل سے کسی کو قتل کر دے تو وہ واجب القتل ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے گزشتہ سطور میں سحر کے معانی اور اس کی قسمیں بیان کر دی ہیں۔ ہمارے بیان کے مطابق سحر کی پہلی قسم وہ ہے جس پر قدیم اہل بابل عمل پیرا تھے۔ اس سحر کے بارے میں صابئین کے مذاہب بھی ہم نے بیان کر دیے ہیں۔ اسی سحر کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں کیا ہے: وَمَآ اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ (وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت و ماروت پر نازل کی گئی تھی) اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سحر کا قائل، اس کا عامل اور اسے سحر سمجھنے والا کافر ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی اس بارے میں یہی قول ہے اور میرے نزدیک اس کی توبہ بھی قابل تسلیم نہیں ہے۔

مندرجہ بالا آیت سے جادوگری کی یہی قسم مراد ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت عبدالباقی بن قانع نے کی ہے، انھیں مطیر نے، انھیں ابوبکر بن ابی شیبہ نے، انھیں یحییٰ بن سعید القطان

عبداللہ بن الاخنس سے، انھیں الولید بن عبداللہ نے یوسف بن مالک سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس شخص نے نجوم سے کسی علم کا اقتباس کیا اس نے سحر کے ایک شعبے کا اقتباس کیا۔" یہ حدیث دو معنوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آیت سے وہ سحر مراد ہے جس کی نسبت اس کے عامل ستاروں کی طرف کرتے تھے۔ یہی وہ سحر ہے جس کا ذکر ہم نے اہل بابل اور صابئین کی جادوگری کے سلسلے میں کیا ہے۔ اس لیے کہ جادو کی جن دیگر اقسام کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کا ستاروں سے کوئی تعلق نہیں ہے جیسا کہ خود ان اقسام پر عمل پیرا جادوگروں کا کہنا بھی یہی ہے۔ مذکورہ بالا حدیث کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ مذموم سحر کے لفظ کا اطلاق جادو کی اسی قسم کو شامل ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرات سلف کے نزدیک جادو کی یہی قسم متعارف تھی اور وہ صورت بھی جس پر عمل پیرا جادوگر خرق عادات کا دعویٰ کرتے تھے اگرچہ وہ اسے ستاروں کی حرکات کے ساتھ متعلق نہیں کرتے تھے۔

جادو کی دیگر اقسام جن کا ہم نے ذکر کیا ہے حضرات سلف کے نزدیک متعارف نہیں تھیں۔ بس یہی وہ قسم تھی جس پر عمل پیرا جادوگر کا قتل جائز سمجھا جاتا تھا۔ نیز یہ کہ حضرات سلف نے ادویات کے ذریعے، چغل خوری، لگائی بجھائی اور گنڈوں کے ذریعے جادو کا عمل کرنے والے جادوگر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا تھا۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ سحر کی مذکورہ بالا قسموں پر عمل پیرا جادوگر واجب القتل نہیں ہیں۔ بشرطیکہ وہ اپنے جادو کے عمل میں کسی ایسی بات کا دعویٰ نہ کریں جسے وجود میں لانا عام لوگوں کے لیے ممکن نہ ہو۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ سلف کی طرف سے جادوگر کو واجب القتل قرار دینا صرف اس جادوگر کے لیے تھا جو اپنے جادو کے ذریعے ایسے خرق عادت کا دعویٰ کرتا اور اس کا یہ دعویٰ انبیاء علیہم السلام کے معجزات سے مشابہ لگتا۔

یہ بات دو صورتوں کی طرف منقسم ہوتی ہے۔ پہلی صورت تو وہ ہے جس کا ذکر ہم نے اہل بابل کے سحر کے سلسلے میں ابتدا میں کیا ہے اور دوسری صورت وہ ہے جس کا دعویٰ منتر پڑھنے والے اور شعبدہ باز کرتے ہیں کہ شیاطین اور جنات ان کے تابع ہیں۔ یہ دونوں گروہ کافر ہیں۔ پہلا گروہ تو اس بنا پر کافر ہے کہ اس کی جادوگری میں کواکب کی تعظیم اور انھیں الٰہ قرار دینے کا پہلو موجود ہے۔ دوسرا گروہ اگرچہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قائل ہے لیکن اس گروہ نے

چونکہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ جنات ان لوگوں کو غیب کی باتیں بتاتے ہیں نیز انھیں ہوا میں اڑنے، پانی پر چلنے اور دیگر جانداروں کی شکلیں بدلنے کی قدرت حاصل ہے یا اسی طرح کے دیگر کرتب وہ دکھا سکتے ہیں اور اس جہت سے وہ انبیاء علیہم السلام کی نشانیوں کو بھی اپنے کرتبوں جیسا بتلاتے ہیں ۔ ایسے اشخاص دراصل انبیاء علیہم السلام کی صداقت کو جانتے ہی نہیں اور نہ اسے تسلیم ہی کرتے ہیں ۔ یہ جھوٹے شعبدہ باز اور اٹکل چلانے والے انبیاء علیہم السلام کی صداقت کا انکار کرنے کی وجہ سے کفر کی زد میں آنے سے بچ نہیں سکتے۔

صحابۂ کرام جس جادوگر کو اس کا حال معلوم کیے بغیر اور اس کی جادوگری کے طریقوں کے بارے میں تفتیش کیے بغیر واجب القتل قرار دیتے تھے اس کا ذکر اس قول باری میں آیا ہے: یُعَلِّمُوْنَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَآ اُنْزِلَ عَلَی الْمَلَکَیْنِ بِبَابِلَ ھَارُوْتَ وَمَارُوْتَ (وہ لوگوں کو جادوگری کی تعلیم دیتے تھے اور پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر نازل کی گئی تھی)

پس یہی وہ جادوگر ہے جس کا ذکر ہم نے جادو کی اقسام پر بحث کے آغاز میں کیا تھا۔ قدیم اہل بابل میں اسی قسم کی جادوگری کا چرچا تھا۔ شاید اس کے ساتھ جادوگری کی وہ دیگر اقسام بھی رائج ہوں جن کا ذکر ہم نے گزشتہ سطور میں کیا ہے۔ اور ان پر کاربند جادوگر غیب کی خبریں بتانے اور جانداروں کی شکلیں بدل ڈالتے ہیں یا بابل کے جادوگروں کے طریقے پر چلتے ہوں۔ عرب کے کاہنوں اور نجومیوں کو بھی کفر کا اسم شامل ہے کیونکہ ان کی طرف سے بھی مذکورہ بالا دعوے کیے گئے تھے اور وہ بھی نعوذ باللہ انبیاء علیہم السلام کی برابری کے دعویدار تھے۔

حضرات سلف کے نزدیک سحر خواہ جس معنی پر محمول ہو ان میں سے کسی ایک سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ جادوگر اس وقت واجب القتل ہوگا جب اس کے ہاتھوں سے کسی کو جانی نقصان پہنچ جائے، بلکہ ان حضرات کے نزدیک جادوگر جادو کے عمل کا اعتقاد رکھنے کی بنا پر واجب القتل قرار پاتا تھا اور یہ بات نظر انداز کر دی جاتی تھی کہ آیا اس کے ہاتھ سے کسی کو جانی نقصان پہنچا ہے یا نہیں۔ رہ گئے وہ لوگ جو منتر پڑھ کر، ہاتھ کی صفائی دکھا کر، عقل کو کند کر دینے والی دوائیاں یا جان لیوا زہر پلا کر نیز چغلخوری اور لگائی بجھائی کر کے لوگوں کو آپس میں لڑا کر جادو کا کرتب دکھاتے ہیں تو اگر وہ یہ اعتراف کریں کہ یہ سب ان کے حیلے ہیں، جادو نہیں ہے تو ان پر کفر کا حکم عائد نہیں کیا جائے گا، بلکہ انھیں مناسب طریقے سے اس کام سے روکا جائے گا اور ان کی تادیب

کی جائے گی۔

زیر بحث آیت میں مذکورہ ساحر کفر کے اسم کا مستحق ہے۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے: وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِينُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ (اور وہ ان چیزوں کی پیروی کرنے لگے جو شیاطین سلیمان کی سلطنت کا نام لے کر پیش کیا کرتے تھے حالانکہ سلیمان نے کبھی کفر نہیں کیا) یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد میں۔ یہ بات حضرات مفسرین سے مروی ہے قول باری تَتْلُوا۔ اس کا مفہوم ہے "خبر دیتے اور پڑھتے تھے۔" قول باری: وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِينَ كَفَرُوا (حالانکہ سلیمان نے کفر نہیں کیا، کفر کے مرتکب تو یہ شیاطین ہوئے تھے)۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شیاطین حضرت سلیمان علیہ السلام کے نام سے جن باتوں کی خبر دیتے اور جس جادوگری کا دعویٰ کرتے تھے وہ کفر کی صورت تھی، اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام سے اس کی نفی کر دی اور اس پر عمل کرنے والے شیاطین پر کفر کا حکم عائد کر دیا۔ اور اس پر اپنے اس قول کو عطف کیا: وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمٰنِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُولَا اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ (وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت و ماروت پر نازل کی گئی تھی حالانکہ وہ (فرشتے) جب بھی کسی کو اس کی تعلیم دیتے تھے تو پہلے صاف طور پر متنبہ کر دیا کرتے تھے کہ "دیکھو، ہم محض ایک آزمائش ہیں، تو کفر میں مبتلا نہ ہو)۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں فرشتوں کے بارے میں بتا دیا کہ وہ جس شخص کو اس کی تعلیم دیتے اس سے پہلے کہتے کہ "اس جادو کے عمل اور اس کے اعتقاد کے ذریعے کفر نہ کر" اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس کا عمل کرنا نیز اعتقاد رکھنا کفر ہے۔ پھر فرمایا: وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرٰىهُ مَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (اور انھیں خوب معلوم تھا کہ جو اس چیز کا خریدار بنا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے) یعنی جو شخص اللہ کے دین کے بدلے جادوگری لے لے آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ پھر فرمایا: وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهٖٓ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ ۝ وَلَوْ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا وَاتَّقَوْا لَمَثُوْبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ۔ (کتنی بری متاع تھی جس کے بدلے انھوں نے اپنی جانوں کو بیچ ڈالا۔ کاش انھیں معلوم ہوتا۔ اگر وہ ایمان اور تقویٰ اختیار کرتے تو اللہ کے ہاں اس کا جو بدلہ ملتا وہ ان کے لیے زیادہ بہتر تھا، کاش انھیں خبر ہوتی)

اللہ تعالیٰ نے جادوگری کو ایمان کی ضد قرار دیا کیونکہ اس نے ایمان کو جادوگری کے بالمقابل کر دیا اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جادوگر کافر ہے اور جب اس کا کفر ثابت ہو گیا تو اگر وہ اس سے پہلے مسلمان ہو یا کسی وقت اس کی طرف سے اسلام کا اظہار ہوا ہو تو وہ جادوگری کی بنا پر کافر ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "جو شخص اپنا دین بدل ڈالے اسے قتل کر دو" کے تحت قتل کا مستحق قرار پائے گا۔

امام ابو حنیفہ نے حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق فرمایا ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی، اور ہمیں نہیں معلوم کہ ہمارے اصحاب میں سے کسی نے حسن کی مذکورہ روایت کی مخالفت کی ہے۔ امام ابو یوسف نے روایت بیان کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے ساحر اور مرتد کے درمیان فرق کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ساحر اپنے کفر کے ساتھ فساد فی الارض کی سعی کو شامل کر لیتا ہے۔

یہاں اگر کوئی کہے کہ آپ گلا گھونٹنے والے نیز محارب پر صرف اس وقت قتل کا حکم عائد کرتے ہیں جب وہ قتل کا ارتکاب کریں۔ یہی حکم آپ جادوگر پر کیوں نہیں عائد کرتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے مابین اس اعتبار سے فرق ہے کہ گلا گھونٹنے والا نیز محارب ارتکاب قتل سے پہلے اور نہ ہی اس کے بعد کفر کرتے ہیں اس لیے وہ قتل کے سزاوار نہیں ہوں گے۔ بشرطیکہ ان سے کوئی ایسا سبب وجود میں نہ آئے جس کی بنا پر انھیں قتل کا مستحق گردانا جائے۔ رہ گیا جادوگر تو وہ اپنی جادوگری کی بنا پر قتل کا سزاوار ہو جائے گا خواہ وہ اپنے جادو سے کسی کو قتل کرے یا نہ کرے، اپنے کفر کے ساتھ وہ چونکہ زمین میں فساد مچانے والا بھی ہو گا، اس لیے اس کے قتل کا وجوب حد کے طور پر ہو گا اور یہ حد توبہ کی بنا پر اس سے ساقط نہیں ہو گی جس طرح محارب اگر قتل کا مستحق ہو جائے تو توبہ کی بنا پر اس کی یہ سزا ساقط نہیں ہوتی۔ مذکورہ محارب کے ساتھ جادوگر کی مشابہت اس حکم میں ہوتی ہے کہ اس کا قتل اس کی حد کی بنا پر ہوتا ہے جسے توبہ بھی اس سے دور نہیں کر سکتی۔ جادوگر مرتد سے اس جہت کے اندر مختلف ہوتا ہے کہ مرتد اپنے کفر پر ڈٹے رہنے کی بنا پر قتل کا مستحق ہوتا ہے اور جب وہ کفر ترک کر کے اسلام کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو اس سے کفر اور قتل کی سزا دونوں زائل ہو جاتے ہیں۔

احناف نے ذمی ساحر اور مسلمان ساحر کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، جس طرح ذمی محارب اور مسلمان محارب کے درمیان محاربت کی سزا کے استحقاق کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے

کہ جادوگرنی کو قتل کی سزا نہیں دی جاتی کیونکہ ان حضرات کے نزدیک محارب عورت کو حد میں قتل نہیں کیا جاتا، بلکہ صرف قصاص میں قتل کیا جاتا ہے۔ جادوگر کی توبہ قبول نہ کرنے کے سلسلے میں امام ابو حنیفہ کے قول کی ایک وجہ وہ ہے جس کا ذکر الطحاوی نے کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ ہمیں سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے امام ابو یوسف سے بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا "اس شخص کو قتل کر دو جو خفیہ طور پر زندیق ہو کیونکہ اس کی توبہ کا علم نہیں ہو سکتا۔" امام ابو یوسف نے اس کے خلاف کوئی قول نقل نہیں کیا اور اس پر جادوگر کے مسئلے کی بنیاد درست ہے کیونکہ جادوگر خفیہ طور پر کافر ہوتا ہے۔ اس لیے وہ زندیق کی طرح ہے۔ اس بنا پر یہ واجب ہوگا کہ اس کی توبہ قبول نہ کی جائے۔

اور پر ہم نے الطحاوی کی جس روایت کا ذکر کیا ہے اسے راوی شعیب نے نوادر کے اندر بیان کیا ہے اور ان نوادر کے متعلق شعیب کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف نے انھیں اپنے امالی میں داخل کیا تھا۔ (استاد اپنے شاگردوں کو جو روایتیں اور مسائل لکھوائے انھیں امالی کہا جاتا ہے۔ مترجم)

اگر کوئی شخص یہاں یہ کہے کہ بنا بریں ذمی ساحر کو قتل نہیں کیا جانا چاہیے اس لیے کہ اس کا کفر ظاہر ہوتا ہے اور کفر کی بنا پر وہ قتل کا سزاوار نہیں ہوتا، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس کفر پر ہم نے اسے برقرار رہنے دیا ہے یہ وہ کفر ہے جس کا اظہار اس نے ہم سے کیا تھا۔ لیکن اپنی جادوگری کی بنا پر وہ جس کفر کا مرتکب ہوا ہے اس پر اسے برقرار نہیں رکھا گیا تھا اور ہم نے اس پر برقرار رہنے کی ذمہ داری نہیں اٹھائی تھی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ذمی جادوگر جزیہ دے کر اپنی جادوگری پر برقرار رہنے کی ہم سے درخواست کرے تو اس کی یہ درخواست قبول نہیں کریں گے۔ اور اسے اس پر برقرار رہنے نہیں دیں گے۔ ذمی جادوگر اور مسلمان جادوگر کے درمیان اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز اگر ذمی جادوگر اپنے کفر کی بنا پر قتل کا سزاوار نہیں ہوگا تو بھی زمین پر فساد مچانے کی سعی کرنے کی بنا پر وہ اس کا سزاوار بن جائے گا جس طرح محاربین اس کے سزاوار بن جاتے ہیں۔

زندیق کی توبہ قبول نہ کرنے کے سلسلے میں احناف کا قول ہے کہ اسماعیلی فرقہ سے تعلق رکھنے والوں اور دیگر تمام ملحدین کی بھی توبہ قبول نہ کی جائے جن کے بارے میں کفر کے اعتقاد کا علم ہو جائے جس طرح دیگر تمام زنادقہ کی توبہ قبول نہیں کی جاتی اور انھیں اظہار توبہ کے باوجود قتل کر دیا جاتا ہے۔

ساحر کے قتل کے وجوب پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ابن قانع نے کی ہے انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں ابن الاصبہانی نے، انھیں ابومعاویہ نے اسماعیل بن مسلم سے، انھوں نے الحسن بن جندب سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ساحر کی حد یہ ہے کہ اسے تلوار کی ضرب لگائی جائے۔" کوفہ میں حضرت جندبؓ نے گورنر ولید بن عقبہ کے سامنے ایک جادوگر کو قتل کر دیا تھا۔ یہ بڑا مشہور واقعہ ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا درج بالا ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے، ایک بات تو یہ ہے کہ جادوگر کا قتل واجب ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ سزا حد کے طور پر دی جائے گی اور اسے توبہ بھی زائل نہیں کر سکے گی۔ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جادوگر کا قتل محارب کے قتل کی طرح ہے۔ حسن بن زیاد کی بیان کردہ روایت کے مطابق احناف نے کہا ہے کہ اگر جادوگر کہے کہ "میں جادوگر تھا" اور یہ ثابت ہو جائے کہ اسے قتل نہیں کیا جا سکتا جس طرح ایک شخص یہ اقرار کرے کہ وہ محارب تھا لیکن اب وہ توبہ کر کے آیا ہے، تو اس صورت میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ محاربین کے بارے میں قول باری ہے: اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (مگر وہ لوگ جو اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جان لو کہ اللہ غفور رحیم ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لینے والے محارب کو ان لوگوں سے مستثنیٰ کر دیا ہے جن پر اس نے حد واجب کی ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔ قول باری ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا۔ (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں ان کی سزا یہ ہے کہ ....) تا آخر آیت، اس قول باری کے ظاہر سے ساحر کو حد میں قتل کر دینے پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ وہ جادو کا عمل کر کے، نیز لوگوں کو اس کی طرف راغب کر کے اور اپنے کفر کے ساتھ ان کا ایمان خراب کرنے کے لئے ان لوگوں میں شامل ہو جاتا ہے جو زمین میں فساد برپا کرنے کے لیے تگ و دو کرتے ہیں۔

امام مالک نے جادوگر کو زندیق کے درجے میں رکھا ہے اور اس کی توبہ اسی طرح ناقابل قبول قرار دی ہے جس طرح زندیق کی توبہ ناقابل قبول ہے، تاہم انھوں نے ذمی جادوگر کو واجب القتل قرار نہیں دیا ہے، اس لیے کہ وہ اپنے کفر کی بنا پر قتل کا سزاوار نہیں ہوتا۔ جب ہم نے اسے اسی کے کفر پر برقرار رہنے دیا ہے، تو اسے جادوگری کی بنا پر بھی قتل نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ

اپنے جادو سے مسلمانوں کو نقصان پہنچائے۔ ایسی صورت میں وہ نقضِ عہد کا مرتکب قرار پائے گا اور حربی کی طرح قتل کا سزاوار بنے گا۔ ہم پہلے ہی ذمی جادوگر کی زندیق کے ساتھ اس امر کے اندر موافقت بیان کر آئے ہیں کہ وہ خفیہ طور پر کفر اپنا لیتا ہے اور جزیہ یا کسی اور چیز کے عوض اسے جادوگری پر برقرار رہنے دینا جائز نہیں ہوتا اس لیے ذمی جادوگر اور مدعیٔ اسلام جادوگر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک اور جہت سے ذمی جادوگر محارب جیسا ہوتا ہے اس لیے اہلِ ذمہ اور مسلمانی کا دعویٰ کرنے والے جادوگروں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جہاں تک اس مسئلے میں امام شافعی کے قول کا تعلق ہے تو ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے کہ ان کا یہ قول سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے، اس لیے کہ ان میں سے کسی نے بھی اس امر کا اعتبار نہیں کیا ہے کہ جادوگر اگر اپنے جادو سے کسی کو قتل کر دے تو پھر اسے قتل کیا جائے گا' بلکہ ان حضرات نے جادوگر کے ساتھ جادوگری کا نام چپک جانے کے ساتھ علی الاطلاق اسے واجب القتل قرار دیا ہے۔ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جادوگر اگر کسی اور کو قتل کر دے تو پھر اسے قتل کیا جائے گا، ان کی یہ بات دو میں سے ایک وجہ سے خالی نہیں ہے۔ یا تو وہ جادوگر کے لیے اس امر کو روا رکھتے ہیں کہ وہ دوسرے شخص کو ہاتھ لگائے بغیر نیز اس کے لیے قتل کا کوئی سبب پیدا کیے بغیر اسے قتل کر سکتا ہے جیسا کہ جادوگروں کا بھی یہی دعویٰ ہے۔ اگر بات یہ ہے تو یہ انتہائی گھناؤنی اور قابلِ نفرت بات ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا علم رکھنے والا کوئی شخص بھی جادوگروں کے ایسے عمل کو گوارا نہیں کر سکتا کیونکہ ہم نے جادو کے معنی بیان کرتے ہوئے بتا دیا ہے کہ اسباب کے بغیر افعال وجود میں لانا انبیاء علیہم السلام کی نشانی ہے۔ دوسرے یہ کہ امام شافعی جادوگر کے لیے مذکورہ امراد ویات وغیرہ پلانے کی جہت سے روا رکھتے ہیں۔

اگر امام شافعی کے مذکورہ بالا قول سے ان کی مراد یہی ہے تو اس صورت میں اگر کوئی شخص کسی تک ایک دوا پہنچانے کی کچھ اس طرح تدبیر کرے کہ مذکورہ شخص وہ دوا پی لے اور پی کر مر جائے تو تدبیر کرنے والے پر اس کی دیت لازم نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ مذکورہ دوا اس نے خود پی کر اپنی جان کو نقصان پہنچایا ہے جس طرح یہ صورت کہ ایک شخص کسی کو ایک تلوار پکڑا دے اور وہ اس تلوار سے اپنی جان لے لے۔ اگر دوا پلانے والے نے پینے والے کے منہ میں دوا ڈال دی ہو جبکہ اس نے اپنے اختیار سے اسے نہ پیا ہو، تو یہ بات صرف اکراہ کی حالت ہی میں پیش آسکتی ہے۔ اگر امام شافعی کی مراد یہی صورت ہو تو پھر اس میں ساحر اور غیر ساحر دونوں یکساں ہوں گے۔

امام شافعی کا قول ہے: اگر ساحر کہے کہ میں اپنے جادو کے عمل میں کبھی کامیاب ہو جاتا ہوں اور کبھی ناکام، تاہم یہ شخص میرے جادو کے عمل سے مرا ہے۔ تو اس صورت میں اس پر متوفی کی دیت لازم ہو گی۔ ایک بے معنی بات ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص کسی کو لوہے کے ہتھیار سے زخمی کر دے اور اس جیسے زخم سے بعض دفعہ مجروح مرجاتا ہو اور بعض دفعہ مرتا نہ ہو تو جارح پر بہرصورت قصاص کا لزوم ہو جائے گا۔ اس بنا پر امام شافعی نے جس طرح لوہے کے ہتھیار سے کیے جانے والے جرم پر قصاص واجب کر دیا ہے۔ اسی طرح جادوگر کے عمل پر بھی انھیں قصاص واجب کر دینا چاہیے تھا۔

جادوگر کے اس اقرار کے بعد کہ: یہ شخص میرے جادو کے عمل سے مرا ہے اس کا یہ قول کہ "میں اپنے جادو کے عمل میں کبھی کامیاب ہو جاتا ہوں اور کبھی ناکام" یعنی میرا معمول کبھی مرجاتا ہے اور کبھی نہیں مرتا، اس سے قصاص ٹل جانے کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ یہ علت لوہے کے ہتھیار سے زخمی کرنے والے شخص کے جرم کے اندر بھی موجود ہوتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ امام شافعی نے جادوگر کے عمل کو شبہ عمد اور لاٹھی یا طمانچے کی ضرب کے بمنزلہ قرار دیا ہے جو کبھی جان لیوا ہوتی ہے اور کبھی جان لیوا نہیں ہوتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جادو کے عمل سے ہونے والا قتل لوہے کے ہتھیار سے ہونے والے قتل کی بہ نسبت لاٹھی اور طمانچے کے ذریعے ہونے والے قتل سے زیادہ مشابہ کیوں ہو گیا؟ اگر دونوں کے درمیان اس جہت سے فرق رکھا جائے کہ یہ ہتھیار ہے اور وہ ہتھیار نہیں ہے، تو پھر امام شافعی پر یہ کہنا لازم ہو گا کہ ہر ایسا قتل جو ہتھیار کے ذریعے نہ کیا گیا ہو اس کے مرتکب سے قصاص نہ لیا جائے، اس سے امام شافعی پر لازم آئے گا کہ وہ ایجاب قصاص کے اندر صرف ہتھیار کا اعتبار کریں۔ ان کا قول: "اگر جادوگر کہے کہ میرے جادو سے میرا معمول بیمار تو پڑ گیا تھا لیکن اس سے وہ مرا نہیں، تو اس کے اولیا کو قسم دلائی جائے گی وہ کہیں یہ اس جادو ہی سے مرا ہے" بظاہر یہ بات جنایات کے احکام کے خلاف ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص کسی کو زخمی کر دے اور پھر وہ صاحب فراش ہو کر مرجائے تو زخمی کرنے والے پر متوفی کی جنایت لازم ہو جائے گی اور اس پر یہ حکم عائد کیا جائے گا کہ اس کی موت زخمی ہونے کے وقت ہی واقع ہو گئی تھی، اس کے اولیاء سے قسم لینے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اولیاء سے قسم نہ لینے کی یہ بات امام شافعی پر ساحر کے سلسلے میں بھی لازم آتی ہے جب ساحر یہ اقرار کر لے کہ مسحور اس کے سحر کی وجہ سے بیمار ہو گیا تھا۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ہم بھی یہی بات اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جو زخموں کی وجہ سے

بیمار پڑ گیا ہو اور صاحبِ فراش ہو کر وفات پا گیا ہو تو ایسی صورت میں اگر اس کی موت کے سبب کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس وقت تک اس پر قتل ہو کر مرنے کا حکم عائد نہیں کیا جائے گا جب تک اس کے اولیاء سے اس سلسلے میں قسم نہیں لے لی جائے گی اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ پھر آپ کو یہی بات اس صورت میں بھی کہنی چاہیے جب ایک شخص کسی کو تلوار کی ایک ضرب لگائے اور پھر پے در پے ضرب لگا کر اسے قتل کر دے اور بعد میں کہے کہ "دوسری ضرب لگانے سے پہلے ہی مقتول اپنی فلاں بیماری کی وجہ سے مر گیا تھا یا اللہ تعالیٰ نے ہی اسے قتل کر دیا تھا اور یہ میری ضرب سے نہیں مرا تھا" تو ایسی صورت میں اس کے اولیاء سے قسم لی جائے، حالانکہ کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے۔ یہی صورت ساحر کے سلسلے میں زیرِ بحث مسئلے کی ہے جس کا ذکر ہم نے گزشتہ سطور میں کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے جادو کے معنی اور فقہاء کے اختلاف کے موضوع پر کافی گفتگو کر لی ہے۔ اب ہم زیرِ بحث آیت کے معانی اور مقتضا پر گفتگو کریں گے۔ قول باری: وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت میں مذکورہ لوگوں سے مراد وہ یہود ہیں جو حضرت سلیمان علیہ السلام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانوں میں تھے۔ ابن جریج اور ابن اسحاق سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ الربیع بن انس اور السدی نے کہا ہے کہ اس سے وہ یہود مراد ہیں جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں تھے۔ بعض مفسرین کے قول کے مطابق تمام یہود مراد ہیں، یعنی وہ بھی جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں تھے اور وہ بھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے۔ کیونکہ جادو کی پیروی کرنے والے یہود حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے زمانے تک موجود رہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان یہودیوں کے بارے میں جنہوں نے قرآن کو قبول نہیں کیا، بلکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار اور کفر کرنے کے ساتھ ساتھ قرآن کو کتاب اللہ نہیں مانا۔ یہ بتا دیا کہ انھوں نے ان چیزوں کی پیروی کی جو شیاطین حضرت سلیمان علیہ السلام کا نام لے کر پیش کیا کرتے تھے۔ شیاطین سے مراد شیاطین جن و انس ہیں۔

قول باری: تَتْلُوا کے معنی ہیں خبر دیتے اور پڑھتے تھے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "پیروی کرتے تھے" اس لیے کہ تالی (فعل تلا یتلو کا اسم فاعل) تابع ہوتا ہے۔ قولِ باری: عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ "حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں" ایک تفسیر کے مطابق

اس کا مفہوم یہ ہے کہ "حضرت سلیمان علیہ السلام کی سلطنت کا نام لے کر"۔ ایک اور قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ "شیاطین حضرت سلیمان علیہ السلام سے منسوب کر کے جھوٹی باتیں کہتے تھے" اس لیے کہ خبر اگر جھوٹ ہو تو کہا جاتا ہے: تلا علیہ اس نے اس کے ذمہ ڈال کر بات کی۔ اور اگر خبر سچ ہو تو کہا جاتا ہے: تلا عنہ اس نے اس کی طرف سے بات کی۔ اور اگر ابہام ہو تو اس میں جھوٹ اور سچ دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (یا یہ بات ہے کہ تم اللہ کے ذمے ڈال کر ایسی باتیں کہہ دیتے ہو جن کے متعلق تمھیں علم نہیں ہے) یہود حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف جادو کی نسبت کر کے یہ دعویٰ کرتے کہ ان کی سلطنت جادو پر قائم تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس سے مبرا قرار دیا۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور قتادہ سے منقول ہے۔

محمد بن اسحاق نے کہا ہے کہ یہود کے بعض احبار یعنی علماء نے کہا کہ: "لوگو، تمھیں یہ سن کر تعجب نہیں ہوتا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) دعویٰ کرتے ہیں کہ سلیمان (علیہ السلام) نبی تھے، بخدا وہ تو محض ایک جادوگر تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ سلیمانؑ نے کفر نہیں کیا۔ ایک قول کے مطابق یہود نے جادو کی نسبت حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف صرف اس بنا پر کی کہ ان کی یہ بات لوگوں کے اندر ان کے جادو کی قبولیت کا ذریعہ بن جائے اور ان پر ان لوگوں کا جادو چل جائے۔

ایک اور قول کے مطابق حضرت سلیمان علیہ السلام نے جادو سے متعلق تمام کتابیں اکٹھی کر کے انھیں اپنے تخت کے نیچے یا اپنے خزانے میں دفن کر دیا تھا، تاکہ لوگوں کو جادو کا عمل کرنے سے روک دیا جائے۔ پھر جب آپ کی وفات ہو گئی تو مدفون کتابیں برآمد کر لی گئیں۔ اور یہ دیکھ کر شیاطین نے کہا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی سلطنت جادو پر قائم تھی۔ یہ بات یہودیوں میں پھیل گئی اور انھوں نے اسے قبول کرتے ہوئے حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف جادو کی نسبت کر دی۔ یہاں شیاطین سے شیاطین الانس مراد لینا جائز ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ شیاطین نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی زندگی میں لاعلمی میں جادو کی ان کتابوں کو ان کے تخت کے نیچے دفن کر دیا ہو اور پھر ان کی وفات کے بعد یہ جادو ان کی طرف منسوب کر دیا ہو اور یہ سارا کام شیاطین الانس نے کیا ہو، یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد ان شیاطین نے جادو کی یہ تمام کتابیں برآمد کر کے لوگوں کو اس وہم میں مبتلا کر دیا ہو کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے جادو کا یہ سارا عمل کیا تھا،

قول باری ہے: وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ (اور وہ ان چیزوں کے پیچھے پڑ گئے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر نازل کی گئی تھیں۔ آیت میں مذکور لفظ: ملکین کی قرأت لام کے زبر اور اس کی زیر کے ساتھ کی گئی ہے۔ جن حضرات نے پہلی قرأت کی ہے انھوں نے ہاروت اور ماروت کو فرشتوں میں شمار کیا ہے اور جنھوں نے دوسری قرأت اختیار کی ہے انھوں نے انھیں فرشتوں میں شمار نہیں کیا۔ ضحاک سے مروی ہے کہ ہاروت اور ماروت اہل بابل کے دو سردار تھے۔ یہ دونوں قرأتیں صحیح ہیں۔ اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ نے ان دونوں مذکورہ سرداروں کے زمانے میں اس بنا پر دو فرشتے نازل کیے ہوں کہ ان سرداروں پر جادو کا غلبہ ہو گیا تھا اور لوگ ان کی باتوں سے دھوکے میں آگئے تھے اور ان کی باتیں قبول کر لی تھیں۔ اس وضاحت کے تحت اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ نازل شدہ دونوں فرشتے ان دونوں سرداروں نیز تمام دوسرے لوگوں کو جادو کے معنی، جادوگروں کی خرق عادات باتوں کی حقیقت اور ان کے کفر کو واضح کرنے اور لوگوں کو اس سے آگاہ کرنے پر مامور تھے تو پھر ہمارے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ قول باری: وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ کی پہلی قرأت کے تحت دو فرشتے تھے جن پر وہ باتیں نازل کی گئی تھیں جن کی طرف آیت میں اشارہ ہے اور دوسری قرأت کے تحت مذکورہ باتیں دو انسانوں پر نازل کی گئی تھیں کیونکہ مذکورہ دونوں فرشتے ان دونوں افراد کو جادو کے معنی اور اس کی حقیقت سے آگاہ کرنے پر مامور تھے جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (اور ہم نے آپ پر کتاب میں ہر چیز کا بیان بنا کر نازل کیا)۔ اور دوسری جگہ فرمایا: قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا (کہو ہم اللہ پر اور اس کتاب پر ایمان لائے جو ہماری طرف نازل کی گئی) اللہ نے کبھی انزال کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی اور کبھی اس کی اضافت مرسل الیہم کی طرف کی۔ اللہ نے مذکورہ دونوں سرداروں کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا حالانکہ دونوں فرشتے عوام الناس کو جادو کی حقیقت سے آگاہ کرنے پر مامور تھے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عوام الناس ان دونوں سرداروں کے تابع تھے اس لیے جادو کے معانی نیز اس کے بطلان پر دلالت کی بلیغ ترین صورت یہی تھی کہ دونوں سرداروں کو خصوصیت کے ساتھ مذکورہ حقائق سے آگاہ کر دیا جائے تاکہ عوام الناس ان کی پیروی کرتے ہوئے ان حقائق سے آگاہ ہو جائیں۔ جس طرح حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام کو ارشاد ہوا: اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ

إِنَّهُ طَغَىٰ ۝ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ (تم دونوں فرعون کی طرف جاؤ، وہ سرکش ہو گیا ہے، اس سے جا کر نرم بات کرو شاید وہ نصیحت پکڑے یا ڈر جائے) حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام فرعون کی پوری رعایا کی طرف اسی طرح رسول بنا کر بھیجے گئے تھے جس طرح خود اس کی طرف، لیکن خطاب کو اس کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا کیونکہ یہ طریقہ اسے اور اس کی رعایا کو اسلام یعنی خدا کی فرمانبرداری کی طرف بلانے کے سلسلے میں زیادہ نافع تھا۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر و کسریٰ کو اسلام کے دعوت نامے بھیجے اور ان میں ان کی رعایا کا ذکر چھوڑ دیا، حالانکہ آپ تو پوری انسانیت کی طرف مبعوث ہوئے تھے۔ وجہ اس کی یہی تھی کہ رعایا راعی یعنی بادشاہ کے تابع ہوتی ہے۔ اسی طرح آپ نے کسرائے ایران کے نام مرسلہ دعوت نامے میں فرمایا تھا: "مسلمان ہو جاؤ بچ جاؤ گے ورنہ تمام مجوسیوں کا گناہ تم پر پڑے گا" قیصر روم کو آپ نے لکھا تھا: مسلمان ہو جاؤ بچ جاؤ گے ورنہ تمام کاشتکاروں کا گناہ تم پر پڑے گا۔" آپ کے ارشاد کا مفہوم یہ تھا کہ اگر تم ایمان لے آؤ گے تو تمہاری رعایا تمہاری پیروی میں مسلمان ہو جائے گی اور اگر تم ایمان نہیں لاؤ گے تو رعایا تمہارے خوف سے اسلام کی دعوت کو قبول نہیں کرے گا۔ دراصل اسلام اور کفر کے اندر تمہاری رعایا تمہارے تابع ہے۔"

اللہ سبحانہ نے اہل بابل کے دو سرداروں کی طرف ہی دو فرشتے بھیجے۔ جس طرح یہ ارشادِ باری ہے: اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ (اللہ تعالیٰ فرشتوں اور انسانوں میں سے رسول منتخب کر لیتا ہے)۔

اگر یہ کہا جائے کہ ملائکہ کس طرح ان کی طرف بھیجے جا سکتے ہیں؟ تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات جائز اور عام ہے اس لیے کہ اللہ سبحانہ کبھی تو فرشتوں میں سے بعض کو بعض کی طرف اسی طرح بھیجتا ہے جس طرح انھیں انبیاء کی طرف ارسال کرتا تھا۔ ایسی صورت میں وہ ان فرشتوں کے اجسام کو مکشوف کر کے انھیں انسانی ہیئت عطا کر دیتا ہے، تاکہ بنی آدم ان سے بدک کر دور نہ ہو جائیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا (اگر ہم اسے یعنی پیغمبر کو فرشتہ بناتے تو اسے مرد کی شکل ہی دیتے)

قول باری ہے: يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے دو فرشتے بھیجے تاکہ وہ لوگوں کو سحر کے معانی اور اصل حقیقت سے آگاہ کر کے انھیں بتا دیں کہ جادوگری کفر، ملمع کاری اور جھوٹ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور اس

طرح لوگ جادوگری سے مجتنب ہو جائیں جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء کی زبانی تمام محظورات و محرمات بیان فرما دیے تاکہ لوگ ان سے اجتناب کریں اور ان کے قریب بھی نہ پھٹکیں۔ چونکہ جادوگری کفر، ملمع کاری نیز دھوکا دہی تھی اور اس زمانے کے لوگ اس کے دھوکے میں آگئے جادوگروں کے ان دعووں کی تصدیق کرتے تھے جو وہ اپنے متعلق کرتے تھے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے مذکورہ دونوں فرشتوں کی زبانی لوگوں سے جادو کی حقیقت بیان کر دی تاکہ یہ فرشتے ان سے جہالت کا پردہ ہٹا کر انھیں جادو کے دھوکے میں آنے سے روک دیں۔ قول باری ہے: وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (اور ہم نے اسے دونوں راستے بتا دیے) یعنی ہم نے بھلائی اور برائی کی راہیں واضح کر دیں تاکہ انسان بھلائی کی راہ منتخب کر لے اور برائی کی راہ سے اجتناب کرے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ "فلاں شخص برائی کو نہیں پہچانتا۔" تو آپ نے فرمایا: "پھر وہ اس قابل ہے کہ برائی میں گر پڑے۔" جادو کے معانی بیان کرنے اور اس سے روکنے اور کفر کی تمام صورتیں نیز ماؤں اور بہنوں کی تحریم اور زناکاری، شراب نوشی اور سود خوری کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ محظورات و ممنوعات سے اجتناب کے بیان کی غرض وہی ہے جو بھلائی کے بیان کی ہے۔ اس لیے کہ ایک شخص کو جب تک بھلائی کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک وہ اسے بروئے کار لانے کے مرحلے تک نہیں پہنچ سکے گا، اس لیے جس طرح طاعات و واجبات کو اختیار کرنے کا بیان واجب ہے اسی طرح برائی کا بیان بھی واجب ہے تاکہ سننے والا اس سے اجتناب کر سکے۔ جب تک اسے برائی کا علم نہیں ہوگا اس وقت تک وہ اسے ترک کرنے اور اس سے مجتنب رہنے کے مرحلے تک نہیں پہنچ سکے گا۔

بعض اہل علم کا خیال یہ ہے کہ قول باری: وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ کا مفہوم یہ ہے کہ شیاطین نے مذکورہ فرشتوں پر نازل ہونے والی باتوں کے بارے میں اسی طرح کذب بیانی کی تھی جس طرح انھوں نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں کذب بیانی سے کام لیا تھا، نیز یہ کہ یہ شیاطین جس جادو کا تذکرہ کرتے تھے وہ ان دونوں فرشتوں پر نازل نہیں ہوا تھا۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ قول باری: فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا کا مفہوم "سحر اور کفر میں سے" ہے کیونکہ قول باری: وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا کفر کو متضمن ہے اس لیے ضمیر سحر اور کفر کی طرف راجع ہوگی جس طرح یہ قول باری ہے: سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَىٰ وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى (جو شخص ڈرتا ہے وہ نصیحت حاصل کرے گا اور اس نصیحت سے وہ پہلو تہی کرے گا جو بدبخت ہے) ان کے قول کے مطابق ارشاد باری: وَمَا

یُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ دونوں فرشتے کسی کو جادو کی تعلیم نہیں دیتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اس بات میں کوتاہی نہیں کرتے تھے کہ جب تک اس کے روکنے میں وہ انتہائی کوشش نہ کر لیتے اور یہ نہ کہہ دیتے کہ: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَۃٌ فَلَا تَکْفُرْ اس وقت تک وہ اس کی تعلیم نہ دیتے۔

ہمارے مذکورہ دوست کو درج بالا آیات کی اس تاویل پر صرف اس بات نے مجبور کر دیا کہ انھیں یہ چیز انتہائی ناپسند تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ایک طرف تو جادو اور جادوگر کی اس قدر مذمت کی ہے اور دوسری طرف وہی جادو دونوں فرشتوں پر نازل کر دے، لیکن ہمارے دوست کی یہ سوچ اس نتیجے کی موجب نہیں ہے جو انھوں نے نکالا ہے۔ اس لیے کہ قابلِ مذمت وہ شخص ہے جو جادو کا عمل کرے، وہ شخص قابلِ مذمت نہیں ہے جو لوگوں کے سامنے جادو کی حقیقت بیان کر کے انھیں اس سے روکے۔ جس طرح کوئی شخص جادو کی حقیقت کا علم رکھتا ہو تو اس کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ یہ حقیقت ان لوگوں سے بیان کرے جو اس سے ناواقف ہوں اور انھیں اس سے روکے، تاکہ وہ اس کی حقیقت سے واقف ہو کر اس سے مجتنب رہیں۔ یہ بات تو ان فرائض میں داخل ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے ہم پر لازم کر دیا ہے، یعنی اگر ہم دیکھیں کہ ایک شخص جادو کی ملمع کاری کے ذریعے لوگوں کو دھوکا دے رہا ہے تو ہم پر فرض ہو گا کہ ہم اس کی جعلسازی سے دھوکا کھانے والوں کو آگاہ کریں۔

قول باری ہے: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَۃٌ فَلَا تَکْفُرْ۔ فتنہ یعنی آزمائش وہ چیز ہے جس کے ذریعے ایک امر کی بھلائی اور برائی ظاہر ہو جائے۔ عرب کہتے ہیں: فتنت الذھب۔ یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آپ سونے کو آگ پر رکھیں، تاکہ اس کا کھوٹا یا کھرا ہونا معلوم ہو جائے۔ اختبار کے لفظ کا بھی یہی مفہوم ہے، اختبار یعنی آزمانے کے ذریعے اصل حالت ظاہر ہو جاتی ہے۔

قرآن مجید میں اس مقام کے سوا دوسرے مقامات میں فتنہ کا لفظ عذاب کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً یہ قول باری: ذُوْقُوْا فِتْنَتَکُمْ (تم اپنے عذاب کا مزہ چکھو) چونکہ مذکورہ فرشتے لوگوں کے سامنے جادو کی حقیقت ظاہر کر دیتے تھے اس لیے وہ کہتے کہ: "ہم تو آزمائش ہیں۔" قتادہ نے کہا ہے کہ آیت کا مفہوم ہے: "ہم تو فتنہ یعنی امتحان ہیں۔" اس مفہوم کی بھی گنجائش ہے، اس لیے کہ اللہ کے انبیاء اور اس کے رسول ان قوموں کے لیے اس کی آزمائش ہوتے ہیں جن کی طرف

انھیں مبعوث کیا جاتا ہے۔ تاکہ اللہ ان کا یہ امتحان لے کہ ان میں سے بہتر عمل کس کا ہے۔ ہوسکتا ہے آیت میں مراد یہ ہو کہ ہم آزمائش اور امتحان ہیں اس لیے کہ جو شخص ان دونوں فرشتوں سے جادو سیکھتا اس کے لیے اسے برائی میں استعمال کرنا ممکن ہوتا اور اس طرح وہ برائی میں مبتلا ہونے سے محفوظ نہ ہوتا اور یہی بات اس کے لیے دوسری عبادتوں کی طرح پرکھ بن جاتی۔ دونوں فرشتوں کا یہ کہنا کہ تو کفر نہ کر۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جادو کا عمل کفر ہے، کیونکہ یہ دونوں فرشتے کسی کو جادو کی اس لیے تعلیم دیتے تھے کہ وہ اس کا عمل نہ کرے، اس لیے کہ وہ اسے بتائے کہ جادو کیا ہے اور حیلے بازی نیز کرتب بازی کس طرح ہوتی ہے تاکہ وہ جادوگری سے اجتناب کرے اور عوام الناس کے سامنے اس کا مظاہرہ نہ کرے نہ یہ کہے کہ جادو انبیاء علیہم السلام کے معجزات کی قسم ہے۔

قول باری: فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ (پھر بھی یہ لوگ ان سے وہ چیز سیکھتے تھے جس سے شوہر اور اس کی بیوی میں جدائی ڈال دیں) میں دو طریقوں سے جدائی ڈالنے کا احتمال بیان ہوا ہے۔ ایک تو یہ کہ سننے والا جادو پر عمل کرتا اور کفر میں مبتلا ہو جاتا اور ارتداد کی وجہ سے اس کے اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان علیحدگی ہو جاتی۔ دوسرے یہ کہ جادو سیکھنے والا میاں بیوی کے درمیان چغل خوری اور لگائی بجھائی کر کے ایک کو دوسرے کے خلاف بھڑکانے اور تعلقات خراب کرنے کی سعی کرتا اور اس طرح شوہر کو اس مقام پر پہنچا دیتا جہاں وہ ان باطل باتوں کو حق سمجھ بیٹھتا اور پھر بیوی سے علیحدگی اختیار کر لیتا۔

قول باری ہے: وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (ظاہر تھا کہ اذنِ الٰہی کے بغیر وہ اس ذریعے سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچا سکتے تھے) یہاں اذن کا لفظ علم کے معنوں میں ہے۔ اگر یہ لفظ حرف ذال کے سکون کے ساتھ پڑھا جائے تو اسم ہوگا اور اگر حرف ذال کو متحرک پڑھا جائے تو پھر مصدر ہوگا جس طرح کہا جاتا ہے: حذر الرجل حذرا فهو حذر (آدمی ڈر گیا۔ وہ ڈرنے والا ہے) اور فقرے میں پہلا لفظ حذر مصدر اور دوسرا اسم ہے۔ آیت میں مذکورہ لفظ کا تلفظ دو طریقوں سے ہوتا ہے جس طرح شبہ اور شبه نیز مِثل اور مَثل کا تلفظ ہے۔ ایک قول کے مطابق (إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) کا مفہوم "تخلیته" بھی ہے، یعنی راستے سے ہٹ جانا۔ حسن بصری کا قول ہے: "اللہ تعالیٰ جس شخص کو چاہتا ہے جادو کے اثرات سے محفوظ رکھتا ہے اور پھر جادو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا اور جس

شخص کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے اس کے اور جادو کے درمیان سے ہٹ جاتا ہے اور پھر جادو سے اسے نقصان پہنچ جاتا ہے۔

قول باری ہے: وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (اور انھیں خوب معلوم تھا کہ جو اس چیز کا خریدار بنا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں) ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص نے اللہ کے دین کے بدلے جادو کو اپنا لیا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں یعنی خیر میں اس کا حصہ۔ حسن بصری کے قول کے مطابق اس کا کوئی دین نہیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جادو کا عمل کرنا اور جادو قبول کرنا کفر ہے۔ قول باری: وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ (کتنی بری متاع تھی جس کے بدلے انھوں نے اپنی جانوں کو بیچ ڈالا) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے جس کے بدلے انھوں نے اپنی جانوں کو فروخت کر دیا۔ جس طرح شاعر کا یہ شعر ہے ؎

وشریت بردا لیتنی   من بعد برد کنت ہامہ

(میں نے چادر فروخت کر دی، کاش کہ چادر کے بعد میں اس کا خواہشمند ہو جاتا)

یہاں "شریت" بمعنی بعتہ ہے، یعنی میں نے اسے فروخت کر دیا۔ آیت سے بھی اس بات کی تاکید ہوتی ہے کہ جادو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا (اگر وہ ایمان لے آتے اور تقویٰ اختیار کرتے) یہ قول باری بھی مذکورہ بالا بات کا مقتضی ہے۔ قول باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (اے ایمان لانے والو، راعنا نہ کہا کرو) قطرب نے کہا ہے کہ آیت میں مذکورہ کلمہ اہل حجاز کا کلمہ ہے جسے وہ تمسخر کے طور پر کہتے تھے۔ ایک قول کے مطابق یہود یہ کلمہ کہتے تھے جس طرح ایک اور مقام پر قول باری ہے: وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ (اور دین حق کے خلاف نیش زنی کرنے کے لیے اپنی زبانوں کو توڑ موڑ کر کہتے ہیں سمعنا وعصینا اور اسمع غیر مسمع اور راعنا) یہود یہ الفاظ آپس میں گٹھ جوڑ کر کے تمسخر کے طور پر کہتے۔" (درج بالا الفاظ کا مفہوم سمجھنے کے لیے یہ نوٹ ملاحظہ کیجیے۔ مترجم)

جب انھیں یعنی یہود کو خدا کے احکام سنائے جاتے ہیں تو زور سے کہتے ہیں۔ سمعنا ہم نے سن لیا اور آہستہ سے کہتے ہیں عصینا ہم نے قبول نہیں کیا یا اطعنا ہم نے قبول کیا کا تلفظ اس انداز

سے زبان کو لچکا دے کر کرتے ہیں کہ عَصَیْنَا بن جاتا ہے۔ دوران گفتگو میں جب وہ کوئی بات محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں: اِسْمَعْ سنیے۔ اور پھر ساتھ ہی غَیْرَ مُسْمَعٍ بھی کہتے ہیں جو ذو معنی ہے۔ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ آپ ایسے محترم ہیں کہ آپ کو کوئی بات خلاف مرضی نہیں سنائی جا سکتی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ تم اس قابل نہیں ہو کہ تمھیں کوئی کچھ سنائے ایک اور مطلب یہ ہے کہ خدا کرے تم بہرے ہو جاؤ۔ رَاعِنَا بھی ایک ذومعنی لفظ ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی گفتگو کے دوران میں یہودیوں کو کبھی یہ کہنے کی ضرورت پیش آتی کہ ٹھہریے، ذرا ہمیں یہ بات سمجھ لینے دیجیے، تو وہ رَاعِنَا کہتے تھے۔ اس لفظ کا ایک ظاہری مفہوم تو یہ تھا کہ ذرا ہماری رعایت کیجیے یا ہماری بات سن لیجیے، مگر اس لفظ میں کئی احتمالات اور بھی تھے مثلاً عبرانی زبان میں اس سے ملتا جلتا ایک لفظ تھا جس کے معنی تھے "سُن، تو بہرا ہو جائے"۔ اور خود عربی میں اس کے ایک معنی صاحب رعونت اور جاہل و احمق کے بھی تھے۔ اور گفتگو میں یہ ایسے موقع پر بولا جاتا تھا جب یہ کہنا ہو کہ تم ہماری سنو تو ہم تمھاری سنیں"۔ (تفہیم القرآن جلد اول کچھ تصرف کے ساتھ)۔

یہود رَاعِنَا کا لفظ تمسخر کے طور پر کہتے تھے جیسا کہ یہ قول باری ہے: وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ (اور جب یہ لوگ آپ کے پاس آتے ہیں تو ایسے لفظ سے آپ کو سلام کہتے ہیں جس سے اللہ نے آپ کو سلام نہیں کہا) یہودی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو "اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ" کہنے کی بجائے "اَلسَّامُ عَلَيْكَ" کہتے جس کے معنی ہیں "تم پر موت ہو"۔ وہ یہ الفاظ اس طرح کہتے کہ سننے والوں کو وہم ہوتا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کر رہے ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس خیانت سے آگاہ مسلمانوں کو اس جیسے ذومعنی الفاظ کہنے سے روک دیا۔ قول باری: رَاعِنَا میں اگرچہ "رعایت کیجیے" اور "ذرا ٹھہریے" کے معانی موجود ہیں، لیکن جب اس لفظ کے اندر تمسخر کے معنی بھی موجود تھے جو یہودیوں کے ہاں مراد تھے تو مسلمانوں کو اس لفظ کے استعمال سے روک دیا گیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اگرچہ اس میں "ذرا ٹھہریے" کے معنی کا احتمال ہے، لیکن اس کا اطلاق تمسخر کے معنوں کا مقتضی ہو۔ اس کی مثل لغت میں موجود ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ وعد کے اسم کا اطلاق خیر اور شر دونوں پر ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا (اس کا وعدہ اللہ نے ان لوگوں سے کیا ہے جنھوں نے کفر کیا) نیز فرمایا: ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ (یہ ایسا وعدہ ہے جسے جھٹلایا نہیں جا سکتا)

لیکن جب اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے خیر کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے شر کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ قول باری: رَاعِنَا بھی دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے، لیکن اطلاق کے وقت یہ لفظ "ذرا ٹھہریئے" کے معنوں کی بہ نسبت تمسخر کے معنوں کے ساتھ اخص ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر ایسا لفظ جس میں خیر اور شر دونوں کا احتمال ہو تو اس کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک اسے ایسے لفظ کے ساتھ مقید نہ کر دیا جائے جو خیر کے معنی ادا کرتا ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ دین میں تمسخر ممنوع ہے۔ اسی طرح وہ لفظ بھی ممنوع ہے جو تمسخر کے معنی اور دیگر معنی کا احتمال رکھتا ہو۔ واللہ اعلم۔

سُنّت کے ذریعے قرآن کے نسخ اور وجوہِ نسخ کا بیان

ارشاد باری ہے: مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا۔ (ہم اپنی جس آیت کو منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں اس کی جگہ اس سے بہتر لاتے ہیں یا کم از کم ویسی ہی) کچھ حضرات کا قول ہے کہ نسخ ازالہ کو کہتے ہیں اور کچھ دیگر حضرات نسخ کو ابدال (بدل دینے) کا نام دیتے ہیں۔ ارشاد باری ہے: فَیَنْسَخُ اللّٰهُ مَا یُلْقِی الشَّیْطٰنُ (اللہ تعالیٰ اس چیز کو منسوخ کر دیتا ہے جس کا شیطان القا کرتا ہے) یعنی اسے زائل اور باطل کر کے اس کی جگہ آیات محکمات نازل کر دیتا ہے۔ ایک قول کے مطابق نسخ نقل کو کہتے ہیں اور اس کی بنیاد یہ قول باری ہے: اِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (تم جو کچھ بھی کرتے رہتے تھے ہم سب لکھواتے یعنی نقل کراتے جاتے تھے)۔

مذکورہ بالا اختلاف اصل لغت میں اس لفظ کے معنی موضوع لہٗ کے بارے میں ہے۔ لغت میں اس لفظ کے جو بھی معنی ہوں، اطلاق شرع میں اس کے معنی حکم اور تلاوت کی مدت کے بیان کیے گئے ہیں نسخ کبھی تلاوت کے اندر ہوتا ہے اور حکم باقی رہتا ہے اور کبھی حکم کے اندر ہوتا ہے اور تلاوت باقی رہتی ہے۔ نسخ کی صرف یہی دو صورتیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ غیر فقیہ قسم کے بعض متاخرین کا خیال ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کوئی نسخ نہیں ہے، نیز یہ کہ ہماری شریعت میں نسخ کی جن صورتوں کا ذکر ہے ان سے انبیائے متقدمین کی شرائع کا نسخ مراد ہے۔ مثلاً سبت اور مشرق و مغرب کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا وغیرہ۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں۔ اور آپ کی لائی ہوئی شریعت قیامت تک باقی رہنے والی شریعت ہے۔ ان صاحب کو اگرچہ فصاحت و بلاغت نیز علم لغت کا وافر حصہ عطا ہوا تھا لیکن علم فقہ اور اس کے اصول سے انھیں کوئی حصہ نصیب نہیں ہوا تھا۔ یہ صاحب سلیم الاعتقاد تھے اور ان کی ظاہری حالت کے سوا ان کے

بارے میں کسی اور طرح کا گمان نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ اپنا مذکورہ بالا قول بیان کرکے توفیق سے دور چلے گئے ہیں۔ کیونکہ ان سے پہلے کسی نے بھی اس قول کا اظہار نہیں کیا، بلکہ امّت کے سلف اور خلف نے اللہ کے دین اور اس کی شریعت سے بہت سے احکام کے نسخ کا مفہوم اخذ کیا ہے اور انھوں نے ہم تک اسے ایسی صورت میں نقل کردیا ہے جس میں انھیں کوئی شک نہیں ہے۔ اور نہ وہ اس میں تاویل ہی کو جائز سمجھتے ہیں جس طرح امّت نے یہ سمجھا ہے کہ قرآن میں عام، خاص، محکم اور متشابہ کا وجود ہے۔ اس لیے قرآن اور سنت میں نسخ کی بات رد کرنے والا قرآن کے خاص، عام، محکم اور متشابہ کو رد کرنے والے کی طرح ہوگا۔ اس بارے میں تمام اقوال کا ورود اور ان کی نقل یکساں طریقے سے ہوئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان صاحب نے ناسخ ومنسوخ آیات اور ان کے احکام کے سلسلے میں ایسے اقدامات کا ارتکاب کیا ہے جن کی وجہ سے ان کا یہ قول امّت کے اقوال کے دائرے سے خارج ہوگیا ہے اور اس کے ساتھ ان صاحب کو معانی کے بیان میں تعسف اور زبردستی کا مظاہرہ کرنا پڑا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ انھوں نے یہ قول کس بنا پر اختیار کیا ہے غالب گمان یہ ہے کہ انھوں نے اس بارے میں ناقلین کی نقل کے متعلق اپنی کم علمی کی بنا پر یہ مسلک اپنایا ہے حالانکہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ "جو شخص قرآن میں اپنی رائے سے کچھ کہے اور درست کہے تو بھی وہ خطا کار ہے" اللہ تعالیٰ ہمیں اور انھیں معاف کرے۔ ہم نے اصول فقہ کے اندر نسخ کی صورتوں پر نیز ان کے جواز اور عدم جواز پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کے کسی پہلو کو بھی تشنہ نہیں چھوڑا ہے۔

قول باری: اَوْ نُنْسِهَا کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ یہ نسیان سے ہے اور دوسری قرأت "ننساھا" جو تاخیر سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے "نسأت الشئ" (میں نے یہ کام مؤخر کردیا) "نسیئۃ" اس دین اور قرض کو کہتے ہیں جس کی ادائیگی مؤخر کردی جائے۔ اسی سے یہ قول باری ہے: اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ (نسی تو کفر میں ایک مزید کافرانہ حرکت ہے) یعنی سال کے مہینوں کو آگے پیچھے کردینا۔ اگر آیت میں مذکورہ زیر بحث لفظ سے نسیان مراد ہے تو پھر مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ان سے تلاوت کو بھلا دیتا ہے، حتیٰ کہ وہ اس کی قرأت نہیں کرسکتے۔ اس کی دو میں سے ایک صورت ہوتی یا تو انھیں حکم دیا جاتا کہ وہ اس کی تلاوت ترک کردیں اور پھر وہ اسے چند دنوں کے اندر بھلا دیتے یا یہ کہ اس حکم کے تحت اسے اچانک بھلا دیتے اور ان کے ذہنوں سے اسے رفع کرلیا جاتا۔ اس طرح یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ بن جاتا۔ اگر زیر بحث آیت کی قرأت،

او ننسأها ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مذکورہ آیت کو مؤخر کر کے اسے نازل نہیں کرتا ہے بلکہ اس کی جگہ ایسی آیت نازل کر دیتا ہے جو مصلحت کے اعتبار سے مؤخر شدہ آیت کے قائم مقام بن جاتی ہے یا بندوں کے لیے زیادہ مناسب ہوتی ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ اس آیت کے انزال کو آنے والے وقت کے لیے مؤخر کر دیتا ہے۔ اور اگر وہ اسے متقدم وقت میں نازل کر بھی دے تو اس کے بدل کے طور پر کوئی اور آیت آجاتی ہے جو مصلحت کے اعتبار سے نازل شدہ آیت کی قائمقام بن جاتی ہے۔

قول باری: نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا اَوْ مِثْلِهَا۔ کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ اور قتادہؓ سے مروی ہے کہ ہم ایسی آیت لاتے ہیں جو تسہیل اور تیسیر کے اعتبار سے تمہارے لیے بہتر ہوتی ہے۔ مثلاً پہلے حکم ہوا کہ جنگ کے اندر ایک مسلمان دس کافروں کے مقابلے سے منہ نہ موڑے اور پھر فرمایا: اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ (اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کر دیا) یا ہم ایسی آیت لاتے ہیں جو پہلی آیت کی مثل ہوتی ہے۔ مثلاً پہلے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا اور پھر حکم ہوا کہ نماز میں کعبہ کی طرف رخ کیا جائے۔

حسن بصری سے زیر بحث آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ ہم ایسی آیت لاتے ہیں جو فی الوقت بھلائی کی کثرت کے اعتبار سے پہلی آیت سے بہتر یا اس کی مثل ہوتی ہے اس طرح تمام حضرات کے اتفاق سے یہ نتیجہ نکلا کہ زیر بحث آیت سے مراد یہ ہے کہ ایسی آیت آتی ہے جو تمہارے لیے تخفیف یا مصلحت کے اعتبار سے بہتر ہوتی ہے۔ سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ آنے والی آیت تلاوت کے اندر پہلی آیت سے بہتر ہوتی ہے، کیونکہ یہ کہنا جائز ہی نہیں ہے کہ قرآن کا کوئی حصہ کسی دوسرے حصے سے تلاوت اور نظم کے اعتبار سے بہتر ہے، اس لیے کہ سارا قرآن اللہ کا معجز کلام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ کے جواز کے امتناع پر استدلال کیا ہے کہ سنت خواہ جیسی بھی ہو قرآن سے بہتر نہیں ہو سکتی، لیکن یہ قول کئی وجوہ سے قائل کے اغفال پر مبنی ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ مراد لینا جائز ہی نہیں ہے کہ ناسخ آیت تلاوت اور نظم کے اندر منسوخ شدہ آیت سے بہتر ہوتی ہے اس لیے کہ اعجاز نظم کے اندر ناسخ اور منسوخ دونوں آیتیں یکساں حیثیت کی حامل ہوتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ نسخ کے سلسلے میں نظم قرآنی مراد نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں سلف کا قول یا تو تخفیف کے معنوں پر محمول ہے یا مصلحت کے معنوں پر اور یہ چیز کبھی سنت کے ذریعے اس طرح عمل میں آتی ہے جس طرح یہ

قرآن کے ذریعے وجود میں آتی ہے۔ ان حضرات میں سے کسی نے نہیں کہا کہ اس سے تلاوت مراد ہے۔ اس بنا پر زیر بحث آیت کی سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ پر دلالت اس کے جواز کے امتناع پر دلالت کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے۔ نیز اس دلالت کی حقیقت صرف تلاوت کے نسخ کی مقتضی ہے۔ آیت کے اندر مذکورہ حکم کے نسخ کی نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ الخ۔ اور آیت تلاوت کا اسم ہے اور نسخ تلاوت نسخ حکم کا موجب نہیں ہے اور جب بات اس طرح ہے تو پھر مذکورہ آیت سے یہ معنی اخذ کرنا جائز ہے کہ ہم جس آیت کی تلاوت منسوخ کر دیتے یا اسے بھلا دیتے ہیں، تو ہم تمہارے لیے نحکم سنت یا کسی اور چیز کی صورت میں اس سے بہتر بات لے آتے ہیں"۔ اس مسئلے پر ہم نے اصول فقہ کے اندر سیر حاصل بحث کی ہے۔ شائقین میں سے جو حضرات پسند کریں یہ ہماری اس مذکورہ کتاب میں دیکھ لیں۔

قول باری ہے: فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ (تم عفو و درگزر سے کام لو یہاں تک کہ اللہ خود ہی اپنا فیصلہ نافذ کر دے) معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ یہ آیت قول باری: اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ (مشرکین کو قتل کر ڈالو جہاں بھی انہیں پاؤ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی ہے۔ ابو محمد جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، ان سے ابو الفضل جعفر بن محمد بن الیمان نے کہ ابو عبید کے سامنے یہ روایت پڑھی گئی اور میں اسے سن رہا تھا، انھوں نے کہا کہ ہم سے یہ روایت عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری: لَسْتَ عَلَیْھِمْ بِمُصَیْطِرٍ (آپ ان پر داروغہ نہیں ہیں) نیز: وَمَآ اَنْتَ عَلَیْھِمْ بِجَبَّارٍ (آپ ان پر جبر کرنے والے نہیں ہیں) نیز: فَاَعْرِضْ عَنْھُمْ وَاصْفَحْ (آپ ان سے منہ پھیر لیجیے اور درگزر کیجیے) نیز: قُلْ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَغْفِرُوْا لِلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللّٰہِ (آپ ان لوگوں سے کہہ دیجیے جو ایمان لائے کہ وہ ان لوگوں کے بارے میں عفو سے کام لیں جو ایام اللہ کی امید نہیں رکھتے) کی تفسیر میں نقل کی ہے کہ مذکورہ بالا تمام آیات کو قول باری: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ نیز قول باری: قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ (جنگ کرو ان لوگوں کے ساتھ جو اللہ پر ایمان نہیں لاتے اور نہ ہی یوم آخر پر اور نہ ہی ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے) تا آخر آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ اسی طرح یہ قول باری: فَاَعْرِضْ عَمَّنْ تَوَلّٰی

عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ اِلَّا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا (ان لوگوں سے منہ پھیر لیجیے جو ہمارے ذکر سے روگردانی کریں اور دنیاوی زندگی کے سوا کچھ نہ چاہیں) نیز: اِدْفَعْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِيْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهٗ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهٗ وَلِيٌّ حَمِيْمٌ (آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے) نیز: وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجٰهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا (اور جب جاہل لوگ ان سے مخاطب ہوتے ہیں تو یہ کہتے ہیں "سلام ہے")

یہ تمام آیتیں قتال کی فرضیت کے لزوم سے پہلے نازل ہوئی تھیں اور یہ بات ہجرت سے پہلے تھی۔ ان آیات کا مقصد یہ تھا کہ کفار و مشرکین کو دلائل دے کر نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں غور و فکر پر آمادہ کر کے اور یہ بتا کر کہ ان جیسے امور انبیاء کے سوا کسی اور کے ہاتھوں ظہور پذیر نہیں ہوتے، اسلام کی طرف بلایا جائے۔ اسی سلسلے میں ذیل کی آیات قرآنی ہیں: قُلْ اِنَّمَآ اَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ اَنْ تَقُوْمُوْا لِلّٰهِ مَثْنٰى وَفُرَادٰى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوْا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ (کہہ دیجیے کہ میں تم کو ایک بات سمجھاتا ہوں کہ تم اللہ کے واسطے ایک ایک، دو دو ہو کر کھڑے ہو جاؤ پھر سوچو کہ تمھارے ساتھی کو جنون تو نہیں ہے) نیز: قٰلَ اَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِاَهْدٰى مِمَّا وَجَدْتُّمْ عَلَيْهِ اٰبَآءَكُمْ (اس پر ان کے پیغمبر نے کہا کہ اور اگر میں اس سے بہتر طریقہ منزل پر پہنچا دینے کے اعتبار سے لایا ہوں جس پر تم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے) نیز: اَوَلَمْ تَاْتِهِمْ بَيِّنَةُ مَا فِي الصُّحُفِ الْاُوْلٰى (کیا ان کے پاس اس کا ظہور نہیں پہنچا جو کچھ اگلے صحیفوں میں ہے) نیز: اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ (کیا تم نہیں سمجھتے؟) نیز: فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ (تمھیں کہاں بہکایا جا رہا ہے) نیز: فَاَنّٰى تُصْرَفُوْنَ (تمھیں کہاں پھیرا جا رہا ہے) اور اسی طرح کی دیگر آیتیں جن میں لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے معاملے پر نیز آپ پر اللہ کی طرف سے ظاہر کیے جانے والے ان دلائل پر غور و فکر کریں جو آپ کی سچائی نیز آپ کی نبوت کا پتہ دیتے ہیں۔

پھر جب آپ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو آپ کو اللہ تعالیٰ نے مخالفین اسلام کے ساتھ قتال کرنے کا حکم دیا کیونکہ اس وقت تک دلائل کے ذریعے بات واضح کرنے اور معجزات و آیات کے ذریعے شہری اور دیہاتی، قریب و دور ہر شخص کے ذہن میں آپ کی نبوت کی حقیقت بٹھا دینے کا مرحلہ مکمل ہو چکا تھا اور مخالفین نے اپنی آنکھوں سے اور ناقابل تردید ذرائع سے

ان تمام باتوں کا مشاہدہ کر لیا تھا۔ ہم جب ان آیات پر پہنچیں گے جو قتال کے وجوب پر مشتمل ہیں تو وہاں قتال کی فرضیت کے سلسلے میں انشاء اللہ مزید گفتگو کریں گے۔

قول باری ہے: وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِىْ خَرَابِهَا اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَا اِلَّا خَآئِفِيْنَ۔ (اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ کے معبدوں میں اس کے نام کی یاد سے روکے اور اس کی ویرانی کے درپے ہو؟ ایسے لوگ اس قابل ہیں کہ ان عبادت گاہوں میں قدم نہ رکھیں اور اگر وہاں جائیں بھی تو ڈرتے ہوئے جائیں)

معمر نے قتادہ سے روایت بیان کی ہے کہ بخت نصر تھا جس نے بیت المقدس کو ویران کر دیا تھا اور اس سلسلے میں نصرانیوں نے اس کی مدد کی تھی۔ قول باری: اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَا اِلَّا خَآئِفِيْنَ میں مذکورہ لوگوں سے مراد نصاریٰ ہیں جو بیت المقدس میں چوری چھپے داخل ہوتے تھے اور اگر پکڑے جاتے تو انھیں سزا دی جاتی۔ قول باری: لَهُمْ فِى الدُّنْيَا خِزْىٌ (ان کے لیے تو دنیا میں رسوائی ہے) کی تفسیر میں قتادہ میں کہا کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے زیر بحث آیت کی تفسیر روایت کی ہے کہ یہ نصاریٰ تھے جنھوں نے بیت المقدس کو ویران کیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ سے جس روایت کا ذکر ہے اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ راوی سے غلطی ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ گزشتہ اقوام کے واقعات کا علم رکھنے والوں کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بخت نصر کا زمانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے بہت پہلے گزر چکا اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد وجود میں آئے تھے اور اپنی نسبت ان کی طرف کرتے تھے یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ بیت المقدس کو ویران کرنے میں انھوں نے بخت نصر کا ساتھ دیا ہو۔ نصرانیوں کا دین شہنشاہ قسطنطین کے عہد میں شام و روم کے علاقوں میں پھیلا تھا اور یہ بات اسلام سے دو سو سے زائد برس پہلے کی ہے۔ یہ لوگ عیسائیت سے پہلے بتوں کے پجاری تھے، ان میں جو لوگ عیسائیت قبول کرتے وہ گمنام رہتے اور ایک دوسرے کے دین کا مذاق اڑاتے، اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی ہے کہ نصاریٰ اسی طرح بیت المقدس کی تعظیم کا اعتقاد رکھتے تھے جس طرح یہود رکھتے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اپنے مذکورہ اعتقاد کے باوجود بیت المقدس کی ویرانی میں کسی کی مدد کی ہو۔ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ زیر بحث آیت مشرکین کے بارے میں

ہے جنھوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام میں اللہ کا نام لینے سے روک دیا تھا۔ مسجد حرام کو ویران کرنے کی سعی سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے اسے اللہ کی یاد اور اس کی عبادت کے ذریعے آباد کرنے سے مسلمانوں کو روک دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں اہل ذمہ کو مساجد میں داخل ہونے سے روکنے پر دو وجوہ سے دلالت موجود ہے۔ ایک وجہ تو یہ قول باری ہے: وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ یُّذْكَرَ فِیْهَا اسْمُهٗ روکنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو دباؤ اور غلبہ کے تحت روکنا ہے اور دوسری صورت اعتقاد، مذہب اور حکم کے ذریعے روکنا ہے۔

قول باری: اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ یَّدْخُلُوْهَآ اِلَّا خَآئِفِیْنَ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اہل ذمہ مساجد میں داخل ہو جائیں تو انھیں وہاں سے نکال دینا مسلمانوں پر واجب ہے دوسری وجہ یہ قول باری ہے: وَسَعٰى فِیْ خَرَابِهَا۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ مساجد کو اپنے ہاتھوں سے برباد کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ان مساجد کو برباد کرنے کے وجوب کا اعتقاد رکھتے ہیں، اس لیے کہ اہل ذمہ کے مذاہب مسلمانوں کی عبادت گاہوں کو ویران اور برباد کرنے کے مقتضی ہوتے ہیں اور اپنے پیروکاروں پر اسے واجب قرار دیتے ہیں پھر اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت پر اس آیت کا عطف کیا: اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ یَّدْخُلُوْهَآ اِلَّا خَآئِفِیْنَ۔ یہ آیت بھی اہل ذمہ کو مساجد میں داخل ہونے سے روکنے پر دلالت کرتی ہے۔ اس آیت کی طرح اس قول باری کی بھی دلالت ہے: مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِیْنَ اَنْ یَّعْمُرُوْا مَسٰجِدَ اللّٰهِ (مشرکین کے لیے یہ گنجائش نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کریں)۔

مساجد کو آباد کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ مسجدیں تعمیر کی جائیں اور ان کی عمارتوں کی مرمت کرائی جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسجدوں میں حاضری دی جائے اور ان کے ساتھ مسلسل تعلق رکھا جائے جس طرح آپ کہتے ہیں کہ فلاں شخص فلاں کی مجلس آباد رکھتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "اگر تم کسی شخص کو مسجد میں آتا جاتا دیکھو تو اس کے لیے ایمان کی گواہی دو" یہ حدیث اللہ عزوجل کے اس قول کی تفسیر ہے کہ: اِنَّمَا یَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ (اللہ کی مسجدوں کو صرف وہ لوگ آباد کرتے ہیں جو اللہ پر ایمان لاتے ہیں)

ہمارے اصحاب مساجد میں اہل ذمہ کے دخول کو جائز قرار نہیں دیتے۔ اس کا ذکر ہم ان شاء اللہ اپنے مقام پر کریں گے۔

زیر بحث آیت میں مذکورہ حکم تمام مساجد کے لیے عام ہے۔ صرف بیت المقدس یا مسجد حرام کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں ہے۔ نیز یہ کہ مسجد کے ہر حصے کو اسی طرح مسجد کہا جائے گا جس طرح مجلس کے ہر حصے کو مجلس کہنا درست ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل لسان کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مسجد کو مساجد نہیں کہا جاتا جس طرح ایک مکان کو مکانات نہیں کہا جا سکتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں لفظ مساجد کا اطلاق ایک مسجد کو شامل نہیں ہے۔ اگرچہ سجدے کی جگہ کو بھی مسجد کہا جاتا ہے۔ یہ بات صرف مقید اور غیر مطلق صورت میں کہی جا سکتی ہے۔ جبکہ اطلاق کا حکم اپنے مقتضا کے اعتبار سے وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں معترض تمام مساجد میں مذکورہ حکم کے اطلاق کے امتناع کا قائل نہیں ہے بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ اس حکم کی تخصیص بعض مساجد کے ساتھ ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہے اور اس کی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے۔

قول باری ہے: وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (مشرق اور مغرب سب اللہ کے ہیں۔ جس طرف بھی تم رخ کرو گے اسی طرف اللہ کا رخ ہے) ابوالاشعث السمان نے عاصم بن عبیداللہ سے، انھوں نے عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ ہم ایک تاریک رات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، ہمیں پتہ نہیں چلا کہ قبلہ کس طرف ہے، چنانچہ ہر شخص نے اپنے اپنے رخ پر نماز ادا کی۔ جب صبح ہوئی تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا ذکر کیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ۔

ایوب بن عتبہ نے قیس بن طلق سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ کچھ لوگ سفر پر نکلے، انھوں نے جب نماز ادا کی تو انھیں قبلہ کا پتہ نہیں چلا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو پتہ لگا کہ انھوں نے قبلے کے سوا کسی اور رخ پر نماز ادا کر لی ہے۔ پھر انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا: "تمھاری نماز پوری ہو گئی"۔

ابن لہیعہ نے بکر بن سوادہ سے ایک شخص کے بارے میں روایت بیان کی جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے شخص کے متعلق پوچھا جو سفر کے دوران غلطی سے قبلہ رخ ہوئے بغیر نماز پڑھ لیتا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جواب میں مذکورہ آیت کی تلاوت فرما دی۔

ابوعلی الحسین بن علی الحافظ نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن سلیمان الواسطی نے، انھیں

احمد بن عبداللہ بن الحسن العنبری نے بتایا کہ میں نے ابو عبیداللہ بن الحسن کی کتاب میں یہ تحریر دیکھی کہ عبدالملک ابن ابی سلیمان العرزمی نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاد پر ایک چھوٹا سا لشکر روانہ کیا جس میں میں بھی شامل تھا۔ ہمیں تاریکی نے چاروں طرف سے گھیر لیا اور قبلہ کا ہمیں کوئی پتہ نہ چلا۔ پھر ہم میں سے ایک گروہ نے بتایا کہ ہمیں قبلہ معلوم ہو گیا ہے، یہ کہہ کر انھوں نے شمال کی طرف اشارہ کیا، چنانچہ لوگوں نے اسی رُخ نماز ادا کی اور چند لکیریں لگا دیں۔ دوسرے گروہ نے جنوب کی طرف قبلے کی نشاندہی کر کے چند لکیریں لگا دیں، لیکن جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ مذکورہ لکیریں قبلے کے رُخ نہیں تھیں۔ پھر جب ہم سفر سے واپس ہوئے تو اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا۔ آپؐ خاموش رہے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا روایات میں یہ بات ذکر ہوئی ہے کہ زیر بحث آیت کے نزول کا سبب ان حضرات کی وہ نماز تھی جسے انھوں نے اپنے اجتہاد سے کام لے کر قبلہ کے سوا کسی اور رخ پر ادا کیا تھا۔

حضرت ابن عمرؓ سے ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ آتے ہوئے اپنی سواری پر اسی رخ نماز ادا کرتے رہے جس رُخ آپؐ کی سواری ہوتی۔ اسی سلسلے میں مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔

معمر نے قتادہ سے اسی آیت کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ یہ قبلۂ اولیٰ تھا اور پھر اسے مسجد حرام کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے کے حکم نے منسوخ کر دیا۔ اس بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے پھر جب تحویلِ قبلہ کا حکم نازل ہوا تو یہود نے اسے بہت ناپسند کیا۔ اس پر زیر تفسیر آیت نازل ہوئی۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار دیا گیا تھا کہ آپؐ جس طرف چاہیں رُخ کر کے نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اس بنا پر بیت المقدس کی طرف آپؐ کا رُخ کرنا ایجاب کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اختیار کی بنا پر تھا، حتیٰ کہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم نازل ہو گیا۔ اس لیے: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ۔ کی بات کعبہ کی طرف رُخ کرنے کے حکم سے پہلے تخییر کے وقت

کی بات تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص سفر کی حالت میں اجتہاد سے کام لے کر کسی ایک رخ پر نماز پڑھ لے اور پھر یہ واضح ہو جائے کہ اس کی نماز قبلہ کے سوا کسی اور رخ پر ہوئی تھی تو ایسے شخص کی نماز درست ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر اسے کوئی ایسا شخص میسر ہو جس سے پوچھ کر وہ قبلہ کی جہت معلوم کر سکتا تھا، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا تو اس کی نماز نہیں ہوگی، لیکن اگر اسے مذکورہ شخص نہ ملے اور وہ اجتہاد سے کام لے کر غیر قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی خواہ اس نے قبلہ کی طرف پشت کر کے یا اس سے مشرق یا مغرب کا رخ کر کے نماز ادا کی ہو۔ اس قول جیسا قول مجاہد، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، عطاء اور شعبی سے بھی منقول ہے۔ حسن بصری، زہری، ربیعہ اور ابن ابی سلمہ کا قول ہے کہ وہ وقت کے اندر نماز لوٹائے گا۔ اگر وقت نکل جائے اور اسے اپنی غلطی کا علم ہو تو نماز نہیں لوٹائے گا۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے اس کی روایت ابن وہب نے بیان کی ہے۔ ابومصعب نے ان سے روایت بیان کی ہے کہ وہ وقت کے اندر اس صورت میں نماز کا اعادہ کرے گا جب اس نے قبلہ کی طرف پشت کر کے یا قبلہ سے مشرق یا مغرب کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی ہو۔ اگر اس نے قبلہ سے تھوڑا سا دائیں طرف یا بائیں طرف رخ کیا ہو تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جو شخص اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر مشرق کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا شروع کر دے اور نماز ہی میں معلوم ہو جائے کہ قبلہ مغرب میں ہے تو نماز نئے سرے سے پڑھے گا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر نمازی یہ دیکھے کہ وہ قبلہ سے ہٹا ہوا ہے تو اس پر قبلہ کی طرف مڑ جانا لازم ہوگا اور نماز کے ادا شدہ حصے کا ادا شمار کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کی اس امر پر دلالت ہے کہ نمازی جس جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اس کی نماز ہو جائے گی۔ اس لیے کہ قول باری: فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ کے معنی ہیں۔ وہاں اللہ کی رضامندی ہوگی اور یہی وہ وجہ ہے جس کی طرف تمھیں متوجہ ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ (ہم لوجہ اللہ تمھیں کھلاتے ہیں) یعنی اس کی خوشنودی اور رضامندی نیز اس چیز کی خاطر ہم تمھیں کھلاتے ہیں جسے اللہ نے ہم سے چاہا ہے۔ قول باری: كُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ اِلَّا وَجْهَهٗ (ہر چیز ہلاک

ہونے والی ہے سوائے وجہ اللہ کے) یعنی سوائے اس چیز کے جو اس کی رضا اور ارادے کے لیے ہو حضرت عامر بن ربیعہ اور حضرت جابر کی روایتوں میں جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں مروی ہے کہ اسی بارے میں آیت کا نزول ہوا تھا۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ آیت کا نزول سواری پر نفل نماز ادا کرنے کے بارے میں تھا اور یہ بھی مروی ہے کہ اس کا نزول قبلے کے بیان کے بارے میں تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ یہ تمام صورتیں ایک ہی وقت میں پیش آگئی ہوں اور پھر ان کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا گیا ہو اور اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرما کر ان تمام کا حکم بیان کر دیا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ہر ایک صورت پھر یہ فرما کر نص کر دیتے کہ اگر تمھیں قبلہ کی جہت کا علم ہو اور تمھارے لیے اس کی طرف رخ کرنا ممکن ہو تو یہی وجہ ہے۔ تم اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھو، اور اگر تم خوف زدہ ہو یا سفر کی حالت میں ہو تو جس جہت کی طرف تمھارے لیے رخ کرنا ممکن ہو وہی وجہ ہے۔ اور اگر تمھارے لیے مختلف جہات مشتبہ ہو جائیں اور پھر تم کسی بھی جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لو تو وہی وجہ ہے۔ جب ان تمام صورتوں کے مراد ہونے میں کوئی منافات نہیں تو پھر آیت کو اس پر محمول کرنا واجب ہے اور آیت سے اللہ کی مراد یہ تمام صورتیں ہوں گی۔ جس طرح اوپر ہم ذکر کر آئے ہیں۔ خاص طور پر جبکہ حضرت جابرؓ اور حضرت عامر بن ربیعہ کی روایتوں نے یہ نص کر دیا ہے کہ آیت کا نزول اس شخص کے متعلق ہوا ہے جو قبلہ کا رخ معلوم کرنے کے لیے اپنی سمجھ بوجھ سے کام لینے کے باوجود قبلے کے صحیح رخ کا تعین نہ کر سکے۔

ان روایتوں میں یہ بات بتا دی گئی ہے کہ قبلہ کی طرف پشت کرنے والا نیز قبلہ سے دائیں یا بائیں جانب رخ کرنے والا سب یکساں ہیں کیونکہ ان روایتوں میں مذکور ہے کسی نے شمال کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی اور کسی نے جنوب کی جانب رخ کر کے اور یہ دونوں جہتیں ایک دوسری کی ضد ہیں۔ اس کے جواز پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے ایک جماعت نے بنو ہاشم کے آزاد کردہ غلام ابو سعید سے روایت کی ہے، ان سے عبداللہ بن جعفر نے عثمان بن محمد سے، انھوں نے سعید المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مشرق اور مغرب کے مابین قبلہ ہے"۔ آپ کا یہ ارشاد تمام جہتوں کو قبلہ ثابت کرنے کا مقتضی ہے کیونکہ آپ کا قول "مشرق اور مغرب کے مابین" آپ کے قول "تمام آفاق" کی طرح ہے۔ آپ نہیں دیکھتے

کہ قول باری: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ مشرق و مغرب کا رب سے مراد پوری دنیا ہے اور لوگوں کی آپس میں مخاطبت کے اندر بھی جب پوری دنیا کے بارے میں خبر دینا مقصود ہو تو اس کے لیے مشرق اور مغرب کا ذکر کر دیا جاتا ہے اور یہ دونوں الفاظ پوری دنیا کو شامل ہو جاتے ہیں۔

ہم نے سلف کا جو قول نقل کیا ہے اس کا اجماع پر مبنی ہونا واجب ہے کیونکہ یہ قول بہت واضح ہے اور استفاضہ یعنی کثرت کے ساتھ منقول ہوا ہے اور اس کے خلاف سلف کے ہم چشموں میں سے کسی سے کوئی قول نقل نہیں ہوا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ سے باہر ہو تو اس کی نماز اس کی اپنی سمجھ بوجھ یعنی اجتہاد پر مبنی قبلہ رخ ہو گی اس لیے کہ کوئی شخص بھی اس جہت کے بارے میں جس کی طرف وہ رخ کر کے نماز پڑھتا ہے اس یقین کا اظہار نہیں کر سکتا کہ مذکورہ جہت کعبہ کے محاذات میں ہے۔ اس سے ہٹی ہوئی نہیں ہے۔ اگر تمام لوگوں کی نماز مذکورہ جہت میں اس بنا پر جائز ہے کہ اس کے سوا کسی اور جہت کا مکلف قرار نہیں دیا گیا تو پھر سفر کی حالت میں اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر ایک جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے والا بھی اپنا فرض ادا کر لینے والا قرار پائے گا کیونکہ وہ اس جہت کے سوا کسی اور جہت کا مکلف نہیں ہے۔ اس پر جو حضرات نماز کا اعادہ واجب کرتے ہیں وہ گویا اس پر ایک اور فرض لازم کرتے ہیں اور کسی دلالت کے بغیر اس پر ایک فرض لازم کر دینا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔ اگر یہ حضرات ہم پر اس کپڑے یا پانی کے مسئلے میں اعتراض لازم کر دیں جیسے پہن کر نماز پڑھی جائے اور پھر معلوم ہو کہ کپڑا ناپاک تھا یا پانی سے وضو کر لیا جائے اور پھر معلوم ہو کہ پانی نجس تھا تو ہم کہیں گے کہ ان تمام نمازیوں کے مابین اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ ہر ایک نے اپنا فرض ادا کیا، البتہ کپڑے یا پانی کی نجاست کے بارے میں علم کے بعد متعلقہ نمازیوں پر قائم ہونے والی ایک دلالت کی بنا پر ایک اور فرض لازم کر دیا جبکہ قبلہ کی جہت کے سلسلے میں اپنی سمجھ بوجھ سے کام لینے والے پر ایک اور فرض لازم کرنے کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے کہ قبلہ کی جہت کے سوا کسی اور جہت کی طرف نماز بلا ضرورت بھی جائز ہو جاتی ہے اور یہ سواری پر بیٹھ کر پڑھی جانے والی نماز ہے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ نفل پڑھنے والے پر نفل پڑھنا لازم نہیں ہے۔ جب نفل نماز بلا ضرورت غیر قبلہ کی طرف جائز ہو گئی تو پھر غیر قبلہ کی طرف فرض نماز پڑھنے والے پر بھی اس صورت میں اسی نماز کے سوا اور کچھ واجب نہیں ہو گا، جب اسے قبلہ کی جہت کے بارے میں غلطی کا علم ہو جائے۔ چونکہ ناپاک کپڑے میں نماز کا جواز صرف ضرورت

کی بنا پر ہے اور ناپاک پانی سے وضو کسی بھی حال میں جائز نہیں۔ اس لیے ان پر نماز کا اعادہ لازم کر دیا گیا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر کسی جہت کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرنے والے کی حیثیت وہی ہے جو پانی نہ ملنے پر تیمم کر کے نماز ادا کرنے والے کی ہے۔ اس لیے اس پر نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ جس جہت کی طرف رخ کر کے اس نے نماز ادا کی ہے وہ اسی طرح قبلہ کی قائم مقام بن جائے گی۔ جبکہ ناپاک کپڑوں میں نماز پڑھنے والے نیز نجس پانی سے وضو کرنے والے کو بدل کے طور پر کوئی ایسی چیز دستیاب نہیں ہوتی جو طہارت کی قائم مقام بن سکے۔ اس بنا پر ان دونوں کی حیثیت وہی ہوگی جو پانی کی غیر موجودگی میں تیمم کیے بغیر نماز پڑھ لینے والے کی ہے۔ اس پر غیر قبلہ کی طرف رُخ کر کے خائف کی نماز کی ادائیگی دلالت کرتی ہے اور ہمارے زیر بحث مسئلہ کی اصل اور بنیاد بھی یہی ہے جس پر مذکورہ مسئلہ دو وجوہ پر مبنی ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ خائف کی اختیار کردہ جہت حقیقت میں وہ جہت ہے جس کے سوا وہ کسی اور جہت کا مکلف نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ جہت قبلہ کی قائم مقام ہے اس لیے تیمم کرنے والے کی طرح اس پر بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوگا۔ قول باری: فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ۔ سے قبلہ کے سوا کسی اور جہت کی طرف رُخ کر کے نماز کی ادائیگی مراد ہے۔ اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ کعبہ کی مساحت یعنی طول و عرض میں اتنی وسعت نہیں ہے کہ اس سے دور رہ کر نماز پڑھنے والوں میں سے ہر نمازی اس کے محاذات میں نماز ادا کر سکے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بعض مساجد کی مساحت کعبہ کی مساحت سے کئی گنا زیادہ ہے جس کی بنا پر اس مسجد میں نماز پڑھنے والوں میں سے ہر نمازی کعبہ کے محاذات میں نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود تمام نمازیوں کی نماز درست ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ نمازی صرف اس جہت کی طرف رُخ کرنے کے مکلف ہیں جس کے متعلق انھیں گمان ہوتا ہے کہ یہ کعبہ کے محاذات میں ہے، وہ بعینہٖ کعبہ کے محاذات کے مکلف نہیں ہیں اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ عذر کی صورت میں ہر جہت کعبہ کی جہت کی قائم مقام ہو جاتی ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ان نمازیوں کی نماز صرف اس بنا پر درست ہوتی ہے کہ ان کا رخ کعبہ کے سوا کسی اور طرف ہوتا۔ اس بنا پر یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے کی نظیر نہیں بن سکتی کہ اس میں اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر ایک جہت کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے والے کے

سامنے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے قبلہ کی جہت کے سوا کسی اور جہت کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ان دونوں قسم کے نمازیوں کے درمیان مذکورہ فرق کی گنجائش کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے لازم ہو گا کہ تمام نمازیوں کی نماز درست قرار نہ دی جائے کیونکہ اگر کعبہ کے محاذات کی مقدار مثلاً بیس گز ہو تو اس صورت میں محاذات والوں کی تعداد غیر محاذات والوں کی تعداد سے کہیں کم ہو گی جبکہ دوسری طرف ہم اہلِ شرق و غرب سب کو دیکھتے ہیں کہ ان کی نماز اس علم کے باوجود درست ہو جاتی ہے کہ کعبہ کے محاذات رکھنے والے نمازی قلیل ہوتے ہیں اور اپنی تعداد کی قلت کی وجہ سے تمام نمازیوں کی تعداد کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتے جبکہ اس کے ساتھ یہ صورت بھی ممکن ہے کہ تمام نمازیوں میں کعبہ کے محاذات والا نمازی کوئی بھی نہ ہو، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود سب کی نماز درست ہوتی ہے۔ حالانکہ اصول کے اندر احکام کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہے جو اعم و اکثر ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ دارالاسلام اور دارالحرب میں رہنے والوں میں سے ہر ایک کا حکم اعم و اکثر والی صورت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے حتیٰ کہ جو شخص دارالاسلام میں آجاتا ہے اس کی جان محفوظ ہو جاتی، جبکہ یہ بات بھی سب کے علم میں ہے کہ دارالاسلام میں قتل کے سزاوار افراد مثلاً مرتد، ملحد اور حربی بھی موجود ہوتے ہیں۔ اسی طرح جو شخص دارالحرب میں پہنچ جائے اس کا خون مباح ہو جاتا ہے حالانکہ وہاں مسلمان تاجر اور مسلمان قیدی بھی ہوتے ہیں۔ اسی طرح تمام دوسرے اصول ہیں جن کے احکام اسی نہج پر چلتے ہیں۔ اس بنا پر بطلان صلوٰۃ کے بارے میں اعم و اکثر والی صورت کا اس علم کے باوجود کوئی حکم نہیں ہو گا کہ نمازیوں کی اکثریت کعبہ کے محاذات میں نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان نمازیوں میں سے ہر ایک اپنے وقت میں جس بات کا مکلف ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے لیے کعبہ کی جہت وہی ہو گی جس کے متعلق اسے گمان ہو کہ یہ کعبہ کی جہت ہے۔ اسی طرح اس حالت کے اندر بھی اس کے لیے کعبہ کی جہت وہی ہو گی جس کے متعلق اس نے اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر یہ سمجھا ہے کہ یہ کعبہ کی جہت ہے اور اس دوسری صورت میں کسی پر بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہو گا۔

اگر یہاں یہ سوال اٹھایا جائے کہ آپ اس نمازی پر اعادہ واجب کر دیتے ہیں جس کے لیے کعبہ کی جہت کے بارے میں دوسروں سے پوچھنے کا امکان ہو اور وہ پھر بھی اپنے اجتہاد سے

کام لے کر کسی ایک جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے اور پھر یہ واضح ہو جائے کہ اس نے قبلہ کے سوا کسی اور جہت کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورت موقعِ اجتہاد نہیں ہے، یعنی اگر نمازی کو کوئی شخص مل جائے جس سے وہ کعبہ کی جہت معلوم کر سکتا ہو اور پھر وہ اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر غلط جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے، تو اس پر نماز کا اعادہ لازم ہو گا۔ ہم نے تو اس شخص کے لیے اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر کسی ایک جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے۔ جس کی حالت ایسی ہو جس میں مذکورہ اجتہاد کی گنجائش موجود ہو، لیکن اگر اسے ایسا شخص مل جائے جس سے وہ کعبہ کی جہت پوچھ سکتا ہو تو اس صورت میں وہ اپنے اجتہاد سے کام لے کر نماز پڑھنے کا مکلف نہیں ہو گا، بلکہ وہ ایسی صورت میں کعبہ کی جہت پوچھنے اور معلوم کرنے کا مکلف ہو گا۔ ہماری اس بات پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ ہمیں معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو شخص آپ کی مجلس سے غائب اور دور ہوتا وہ اپنا فرض اپنی سمجھ بوجھ یعنی اجتہاد سے کام لے کر ادا کرتا اور اس کے ساتھ یہ بات بھی جائز سمجھتا کہ شاید یہ فرض منسوخ ہو جائے، چنانچہ اہل قبا کے بارے میں یہ بات ثابت ہے کہ وہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے، پھر ایک نماز کے دوران کسی نے آکر انھیں اطلاع دی کہ قبلہ بدل گیا ہے تو وہ اپنی نماز کے اندر ہی کعبہ کی طرف گھوم گئے، جبکہ اس وقت ان کی پشت کعبہ کی طرف تھی۔ مدینہ کے اندر جس شخص کا رخ بیت المقدس کی طرف ہوتا ہے اس کی پشت کعبہ کی طرف ہوتی ہے۔ اس کے باوجود نسخ کے ورود کے ساتھ انھیں نماز کے اس حصے کے اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا جس کی ادائیگی انھوں نے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے کی تھی۔

یہاں اغلب گمان تو یہی ہے کہ انھوں نے نسخ کے ورود کے بعد نماز کی ابتدا کی تھی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نسخ کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت نازل ہوا تھا جب آپ مدینہ میں تھے اور نسخ کے بعد خبر لے جانے والا خبر لے کر قبا پہنچا تھا۔ مدینہ اور قبا کے درمیان تقریباً ایک فرسخ یعنی تین میل کا فاصلہ ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نسخ کے بعد ان کی نماز شروع ہوئی تھی کیونکہ اتنی مدت تک ان کا نماز کے اندر رہنا ممتنع تھا۔ اگر نسخ سے پہلے ہی ان کی نماز کی ابتدا تسلیم کر لی جائے تو بھی مذکورہ بالا دلالت اپنی جگہ قائم رہے گی اس لیے کہ ایسی صورت کے اندر بھی انھوں نے اپنی نماز کا کچھ حصہ بیت المقدس کی طرف رخ کر کے ادا کیا تھا۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس لیے جائز ہو گئی کہ انھوں نے تسنخ سے پہلے اپنی نماز شروع کر دی تھی اور یہی چیز ان پر فرض تھی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہی کیفیت اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر نماز کے لیے ایک جہت متعین کرنے والے کی بھی ہے۔ اس پر بھی وہ بات فرض ہوتی ہے جس پر اس کا اجتہاد اسے پہنچا دے۔ اس پر اس کے سوا اور کوئی بات فرض نہیں ہوتی۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ نمازی پر جب یہ واضح ہو جائے کہ اس نے قبلہ کے سوا کسی اور جہت کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی ہے تو اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہو گی جو کسی پیش آمدہ واقعہ کے حکم کے متعلق اجتہاد کرے اور پھر اس حکم کے بارے میں اسے نص مل جائے تو نص کے وجود کی صورت میں اس کا مذکورہ اجتہاد باطل ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے تصور کیا ہے کیونکہ کعبہ کی جہت کے بارے میں نص اسی صورت میں ہو گی جب یہ سامنے ہو یا اس کے بارے میں علم ہو۔ نماز کے لیے تو ایک جہت نہیں ہے کہ نمازی اس کی طرف رخ کرے بلکہ نمازیوں کے احوال میں فرق کے مطابق تمام جہات ان کے لیے ہوتی ہیں۔ مثلاً جس شخص کی نظروں کے سامنے کعبہ ہو وہ اس کی طرف رخ کرے گا اور جو شخص کعبہ سے دور ہو اور کعبہ کے بارے میں اسے علم ہو اس پر وہ جہت فرض ہو گی جس کی طرف اسے رخ کرنا ممکن ہو۔ ایسے شخص کے لیے کعبہ اس کے فرض کی جہت نہیں ہو گا۔ جس شخص پر جہت مشتبہ ہو جائے تو اس پر وہ جہت فرض ہو گی جس پر اس کی سمجھ بوجھ، یعنی اجتہاد اسے پہنچا دے۔ اس لیے معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ ایسا شخص اجتہاد کے ذریعے نص تک پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ اجتہاد کی حالت میں کعبہ کی جہت اس پر فرض نہیں ہوتی نص تو اس حالت میں ہوتی ہے جب کعبہ کی طرف رخ کرنے کا امکان اور اس کا علم ہو نیز کعبہ کے بارے میں علم ہوتے اور اس کی جہت کے بارے میں عدم علم کی صورت میں بھی اسے اجتہاد سے کام لینے کا حق ہوتا ہے۔ اس بنا پر اگر یہ صورت نص کے بمنزلہ ہوتی تو پھر اس علم کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی کوئی گنجائش نہ ہوتی کہ اس کی طرف سے اس حکم پر نص موجود ہے جس طرح اس علم کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ اللہ کی طرف سے فلاں واقعے کے بارے میں نص موجود ہے۔

قول باری ہے: وَقَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (ان کا قول ہے کہ اللہ نے کسی کو بیٹا بنایا ہے۔ اللہ پاک ہے ان باتوں سے، اصل حقیقت یہ ہے کہ زمین اور آسمانوں کی تمام موجودات اس کی ملک ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ انسان کی اپنے بیٹے پر ملکیت باقی نہیں رہتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: بَلْ لَّهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ سے ملکیت کے اثبات کے ذریعے ولد کی نفی کر دی، یعنی بیٹا اللہ کی ملکیت ہوتا ہے اللہ کا بیٹا نہیں ہوتا۔ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے: وَمَا يَنْۢبَغِيْ لِلرَّحْمٰنِ اَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا۔ اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّآ اٰتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا (رحمٰن کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ کسی کو بیٹا بنائے۔ زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں) یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ باپ جب اپنے بیٹے کا مالک[1] بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس جیسا حکم والد کے بارے میں جاری کیا ہے جب بیٹا اس کا مالک بن جائے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا: "کوئی بیٹا اپنے باپ کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں دے سکتا الا یہ کہ وہ اسے مملوک پائے اور پھر اسے خرید کر آزاد کر دے۔" اس طرح آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ باپ جب اپنے بیٹے کا مالک بنے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اس امر کا مقتضی ہے کہ بیٹا جب اپنے باپ کا مالک بنے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

بعض بے علم لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر بیٹا اپنے باپ کا مالک بن جائے تو وہ اس وقت تک اس پر آزاد نہیں ہوگا جب تک بیٹا اسے آزاد نہ کرے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "وہ اسے خرید لے اور پھر آزاد کر دے۔" یہ بات ملکیت کے بعد ایک نئے عتق کی مقتضی ہے جو لغت اور عرف کے اعتبار سے لفظ کے حکم سے جہالت پر مبنی ہے۔ کیونکہ مذکورہ الفاظ سے یہ مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ: "بیٹا اسے خریدے اور آزاد کر دے۔" اس لیے کہ آپ نے یہ بتا دیا کہ اس کی خریداری اس کے عتق کی موجب ہے۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی طرح ہے: لوگ دو ٹولیوں میں اپنے گھروں سے صبح کے وقت نکلتے ہیں۔ ایک وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات فروخت کر کے اسے ہلاک کر دیتا ہے اور ایک وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات خرید کر کے اسے آزاد کر دیتا ہے۔" اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ خریداری کے ذریعے اسے آزاد کر دیتا ہے، نہ کہ اس کے بعد نئے سرے سے آزادی دے کر اسے آزاد

---

[1] غلام بیٹے کا مالک بن جانا مراد ہے۔ اسی طرح باپ کا مالک بن جانے سے غلام باپ کا مالک بن جانا مراد ہے (ادارہ)

کرتا ہے۔[1]

قول باری ہے : وَإِذِ ابْتَلٰى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ (یاد کرو جب ابراہیم کو اس کے رب نے چند باتوں میں آزمایا اور وہ ان سب پر پورا اتر گیا) اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مناسک میں آزمایا۔ حسن بصری کے قول کے مطابق یہ آزمائش حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی اور کواکب کے ذریعے کی گئی (کواکب کے ذریعے آزمائش کا ذکر قرآن میں موجود ہے) طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ اللہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو طہارت کے حکم کے ذریعے آزمایا۔ اس سلسلے میں سر کے ساتھ تعلق رکھنے والے پانچ حکم اور جسم کے ساتھ تعلق رکھنے والے پانچ حکم دیے گئے۔ پہلے پانچ حکم یہ تھے۔ لب کتروانا، کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، مسواک کرنا اور سر میں مانگ نکالنا۔ دوسرے پانچ حکم یہ تھے: ناخن کاٹنا، موئے زیر ناف صاف کرنا، ختنہ کرنا بغل کے بال اکھیڑنا اور پاخانہ پیشاب کے بعد پانی سے دھونا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ دس باتوں کا تعلق فطرت سے ہے یعنی انبیاء علیہم السلام کی سنت سے ہے۔ اور پھر آپؐ نے مذکورہ بالا باتیں بیان فرمائیں۔ البتہ سر میں مانگ نکالنے کی جگہ داڑھی بڑھانے کا ذکر فرمایا۔

اس روایت میں آیت کی تاویل کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت عمارؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے بھی کم و بیش یہ روایت بیان کی ہے۔ طوالت کے خوف سے ہم نے ان روایتوں کے اسانید اور ان کے الفاظ کا ذکر ترک کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ مشہور روایتیں ہیں اور لوگوں نے قول اور عمل دونوں اعتبار سے انھیں نقل کیا ہے اور انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے طور پر پہچانا ہے۔ رہ گیا زیر بحث آیت کی تاویل میں سلف کا اختلاف جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے، تو عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مذکورہ تمام باتوں کے ذریعے آزمایا ہو اور حضرت ابراہیم علیہ السلام ان تمام باتوں میں پورے اترے ہوں اور ان میں کسی قسم کی کمی کیے بغیر منشائے الٰہی کے مطابق انھیں پورا کیا ہو۔ کیونکہ نقص یعنی کمی اتمام کی ضد ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے اتمام کی خبر دی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] فاضل مصنف نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے علاوہ حدیث کا ایک مفہوم یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص دنیا کے مشاغل میں منہمک ہو کر گویا خود کو فروخت کر دیتا ہے اور ہلاک ہو جاتا ہے اور دوسرا دنیا کو ٹھکرا کر گویا خود کو آزاد کر لیتا ہے اور فلاح پاتا ہے۔

سے یہ جو منقول ہے کہ: سر اور جسم میں دس باتیں فطرت سے تعلق رکھتی ہیں"، تو عین ممکن ہے کہ آپ ان باتوں میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پیروکار تھے کیونکہ قول باری ہے: ثُمَّ اَوْحَیْنَآ اِلَیْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرَاهِیْمَ حَنِیْفًا (پھر ہم نے تمھاری طرف وحی بھیجی کہ ابراہیم کے طریقے کی پیروی کرو جو حنیف تھے) نیز فرمایا: اُولٰٓئِكَ الَّذِیْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (یہی وہ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دی آپ ان کی ہدایت کی پیروی کیجیے) اس لیے مذکورہ بالا باتیں حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے طور پر ثابت ہیں اور یہ اس بات کی مقتضی ہیں کہ صفائی اور پاکیزگی نیز کپڑوں سے گندگی اور میل کچیل دور کرنا ایسے امور ہیں جن کا ہمیں حکم دیا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے جب احرام کے اندر جسم سے بال اتارنے اور میل کچیل دور کرنے سے منع فرما دیا تو احرام کھولنے پر انھیں دور کرنے کا حکم دیا، چنانچہ ارشاد ہوا: ثُمَّ لْیَقْضُوْا تَفَثَهُمْ (پھر وہ اپنا میل کچیل دور کریں)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی جمعہ کے دن غسل کرنے کے سلسلے میں اسی طرح کی روایت ہے کہ مسواک کا استعمال کیا جائے اور گھر میں موجود خوشبو لگائی جائے۔ یہ تمام باتیں ایسی ہیں جو انسانی عقل کے مطابق مستحسن اور اخلاق و عادات کے اعتبار سے قابلِ تعریف اور پسندیدہ ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول توقیف و رہنمائی نے انھیں اور موکد کر دیا ہے۔ عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے محمد بن عمر بن حیان التمار نے، ان سے ابوالولید اور عبدالرحمٰن بن المبارک نے ان سے قریش بن حیان العجلی اور ان سے سلیمان فروخ ابوالواصل نے کہ میں حضرت ابوایوب انصاریؓ کے پاس آیا اور ان سے مصافحہ کیا، انھوں نے میرے ناخن بڑھے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپؐ سے آسمان کی خبر پوچھنے لگا۔ آپؐ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص آتا ہے اور آکر آسمان کی خبر پوچھتا ہے، جبکہ ان کے ناخن پرندوں کے ناخنوں کی طرح بڑھے ہوتے ہیں جن میں گندگی اور میل کچیل جمع ہوتا ہے۔" اسی طرح عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن سہل بن ایوب نے، ان سے عبدالملک بن مروان الحذاء نے، ان سے ضحاک بن زید اہوازی نے اسماعیل بن خالد سے، انھوں نے قیس بن ابی حازم سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ: ہم نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول کیا آپ بھی غلطی کرتے ہیں؟ آپؐ نے فرمایا: "میں کیوں غلطی نہ کروں جبکہ تم میں سے ایک شخص کے جسم کے گوشوں کے میل کچیل اس کے ناخنوں اور انگلیوں کے پوروں کے درمیان موجود ہوتے ہیں"۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپ جمعہ کی

نماز کے لیے جانے سے پہلے ناخن تراشتے اور لب کترتے تھے۔ محمد بن بکر البصری سے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عثمان بن ابی شیبہ نے وکیع سے، انھوں نے اوزاعی سے، انھوں نے حسان سے، انھوں نے محمد بن المنکدر سے، اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ آپؐ نے ایک شخص کے سر کے بال بکھرے ہوئے دیکھے اور فرمایا: کیا اس شخص کو ایسی چیز بھی میسر نہیں جس کے ذریعے وہ اپنے بال درست کرلے؟ آپؐ نے ایک اور شخص کو دیکھا جس نے میلے کچیلے کپڑے پہن رکھے تھے، یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا: کیا اس کو ایسی چیز بھی میسر نہیں جس کے ذریعے وہ اپنے کپڑے دھولے؟"

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے حسین بن اسحاق نے، ان سے محمد بن عقبہ السدوسی نے، ان سے ابوامیہ بن یعلی نے، ان سے ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، انھوں فرمایا: پانچ چیزیں ایسی ہیں جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر اور حضر میں ترک نہیں کرتے تھے۔ آئینہ، سرمہ دانی، کنگھی، مدری (سر وغیرہ کھجلانے کے لیے لوہے یا لکڑی کی بنی ہوئی دندانے دار چیز) اور مسواک"۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے الحسین بن المثنیٰ نے معاذ سے، ان سے مسلم بن ابراہیم نے، ان سے صدقہ الدقیقی نے، ان سے ابوعمران الجونی نے حضرت انس بن مالکؓ سے، انھوں نے فرمایا کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موئے زیرِ ناف صاف کرنے، مونچھیں کترنے اور بغل کے بال اکھیڑنے کے لیے چالیس دنوں کا وقفہ مقرر کیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ بالوں کی صفائی کے لیے چونہ استعمال کرتے تھے۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے ادریس الحداد نے، ان سے عاصم بن علی نے، ان سے کامل بن العلاء نے، ان سے حبیب بن ابی ثابت نے حضرت ام سلمہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جسم مبارک پر مالش کے دوران اپنے ہاتھوں سے اپنے مغابن (جسمانی گوشوں) کو ملا کرتے تھے۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے مطیر نے، ان سے ابراہیم بن المنذر نے، ان سے معن بن عیسیٰ نے ایسے شخص سے جس نے یہ روایت ابن ابی نجیح سے سنی، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک پر ایک شخص نے مالش کی۔ آپؐ نے ستر پر ایک کپڑا ڈال دیا۔ جب وہ شخص مالش سے فارغ ہوا تو آپؐ نے اسے باہر نکل جانے کے لیے کہا پھر آپ نے اپنے ہاتھوں سے ستر کی مالش کی۔

حبیب بن ابی ثابت نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بالوں کی صفائی کے لیے چونا استعمال نہیں کرتے تھے۔ اگر بال زیادہ ہو جاتے تو مونڈ دیتے۔ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت انسؓ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بال مونڈنا آپ کی عادت تھی۔ اور زیادہ تر آپ ایسا ہی کرتے تھے۔ اس تاویل سے بال مونڈنے اور چونا استعمال کرنے کی دونوں روایتیں درست ہو جائیں گی، البتہ گزشتہ حدیث میں چالیس دن کے وقفے کا جو ذکر ہوا ہے تو اسے اس بات پر محمول کرنا جائز ہے کہ تاخیر میں رخصت کی مدت کا اندازہ چالیس دن لگایا گیا ہے اور اس سے زیادہ تاخیر ممنوع ہے اور اگر کوئی شخص ایسا کرے گا تو سنت کی مخالفت کی بنا پر ملامت کا مستحق ہوگا، خاص طور پر لب کتروانے اور ناخن ترشوانے کے سلسلے میں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابوجعفر الطحاوی نے سر اور لب کے بال کترنے کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ، امام زفر، امام ابویوسف اور امام محمد کا مسلک بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک چھپٹے کرانے کی بہ نسبت احفاء (بہت زیادہ کتر کے پست کر دینا) افضل ہے، خواہ اس کے ساتھ بعض بال مونڈ دیے جائیں۔ ابن الہیثم نے امام مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مونچھوں کا احفا میرے نزدیک مثلہ ہے۔ امام مالک نے مونچھوں کے احفا کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی تفسیر اطار سے کی ہے، یعنی امام مالک مونچھوں کے بال اوپر کی طرف سے کترنے کو مکروہ سمجھتے تھے اور چاروں طرف سے کترنے میں توسیع کے قائل تھے۔ اشہب نے کہا ہے کہ میں نے امام مالک سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو اپنے لب پوری طرح کتر دیتا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ میرے خیال میں ایسے شخص کی زبردست پٹائی ہونی چاہیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث احفاء یعنی پوری طرح کتر کر پست کرنے کے بارے میں نہیں ہے۔ گویا امام مالک یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اطار یعنی چاروں طرف سے کترنے کا عمل لبوں کے کنارے ظاہر کر دیتا ہے۔ پھر امام مالک نے فرمایا: مونچھیں مونڈ دینا ایک بدعت ہے جو لوگوں کے اندر ظہور پذیر ہو گئی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب کوئی اہم معاملہ درپیش ہو جاتا تو آپ کا چہرہ تمتما جاتا اور آپ اپنی مونچھوں کو تاؤ دینا شروع کر دیتے۔

اوزاعی سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو اپنا سر مونڈ دیتا ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ شہری لوگوں میں یہ بات صرف یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کو ظاہر ہوتی ہے اور یہ کام عرفات میں ہوتا ہے۔

عبدہ بن ابی لبابہ سر مونڈنے کی بڑی فضیلت بیان کرتے ہیں۔

لیث کا قول ہے کہ: میں یہ بات پسند نہیں کرتا کہ کوئی شخص اپنی مونچھیں اس طرح مونڈ ڈالے کہ اس کی جلد نظر آنے لگے، میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن وہ مونچھوں کے کنارے والے بال کتر دے، مجھے ایک شخص کا لمبی مونچھوں والا ہونا ناپسند ہے۔

اسحٰق بن ابی اسرائیل نے کہا: میں نے عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابو داؤد سے سر مونڈنے کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا: مکہ مکرمہ میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ شہر سر مونڈنے کا شہر ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسرے شہروں میں ایسا نہ کیا جائے۔

ابو جعفر کا کہنا ہے کہ امام شافعی سے اس سلسلے میں کوئی منصوص قول منقول نہیں، تاہم امام شافعی کے المزنی اور الربیع کو ہم نے دیکھا ہے کہ وہ اپنی مونچھوں کا احفاء کرتے تھے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان دونوں حضرات نے امام شافعی سے یہ چیز اخذ کی تھی۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "دس باتیں فطرت کی ہیں اور لب کترنا ان میں سے ایک ہے۔"

حضرت مغیرہ بن شعبہ نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مونچھوں پر مسواک رکھ کر زائد بال کتر دیے تھے۔ یہ بات جائز اور مباح ہے اگرچہ دوسری بات افضل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے مسواک رکھ کر اس لیے بال کترے تھے کہ اس وقت آپؐ کو احفاء کے لیے کوئی آلہ میسر نہیں تھا۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مونچھوں کے بال کاٹ دیتے تھے۔ اس میں احفاء کا بھی احتمال ہے۔

عبداللہ بن عمرؓ نے نافع سے انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مونچھیں پست کرو اور داڑھیاں بڑھاؤ۔

العلاء بن عبدالرحمٰن نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مونچھیں کاٹو اور داڑھیاں بڑھنے دو۔" اس میں بھی احفاء کا احتمال ہے۔

عمر بن سلمہ نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "مونچھیں پست کرو اور داڑھیاں بڑھاؤ۔" یہ روایت

اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ پہلی روایت میں آپؐ کی مراد احفاء ہے۔ احفاء اس امر کا مقتضی ہے کہ بال دور کرنے سے جلد ظاہر ہوجائے جس طرح ننگے پیروں والے شخص کو "رَجُلٌ حافٍ" (پیروں سے ننگا) کہا جاتا ہے اور اس کے لیے "حفیت رجلہ" (اس کا پیر ننگا ہے) کا فقرہ بھی بولا جاتا ہے اسی طرح "حفیت الدابۃ" کا فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب جانور کے تلوے گھس جانے کی وجہ سے اس کی ٹانگوں کا نچلا حصہ کمزور ہوجائے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابواسیدؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ، حضرت سہل بن سعدؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت ابوہریرہؓ کے متعلق مروی ہے کہ یہ حضرات اپنی مونچھوں کا احفاء کیا کرتے تھے۔

ابراہیم بن محمد بن خطاب نے کہا ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کو اپنی مونچھیں اس طرح صاف کرتے دیکھا تھا کہ گویا وہ تمام بال اکھیڑ لیتے۔ بعض دوسرے راویوں نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اس طرح مونچھیں صاف کرلیتے کہ جلد کی سفیدی نظر آجاتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب مونچھوں کے بال چھوٹے کرنا سب کے نزدیک مسنون ہے تو پھر حلق، یعنی مونڈ دینا افضل ہوگا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: اللہ تعالیٰ مونڈنے والوں پر رحم فرمائے۔ آپؐ نے تین بار یہ دعا کی اور بال چھوٹے کرنے والوں کے لیے ایک دفعہ دعا کی تھی۔ اس لیے آپؐ نے سر مونڈنے کو سر کے بال چھوٹے کرانے سے افضل قرار دیا۔

امام مالک نے حضرت عمرؓ کے فعل سے استدلال کیا ہے کہ جب آپ غصے میں آتے تو مونچھوں کو تاؤ دیتے۔ اس بارے میں یہ ممکن ہے کہ آپ مونچھوں کے بال اس قدر رہنے دیتے ہوں کہ انھیں بٹ دینا ممکن ہو۔ جیسا کہ بہت سے لوگ اس طرح کرتے ہیں۔

قول باری ہے: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا (میں تجھے سب لوگوں کا پیشوا بنانے والا ہوں) امام وہ شخص ہے جس کی امور دین کے اندر از راہ نبوت پیروی کی جائے۔ اسی طرح تمام انبیاء علیہم السلام ائمہ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امور دین میں ان کا اتباع اور پیروی لازم کر دی ہے خلفاء بھی ائمہ ہیں، اس لیے کہ ان کا مرتبہ ایسا ہے کہ لوگوں پر ان کا اتباع کرنا اور ان کے قول اور احکام کو قبول کرنا لازم ہے۔ فقہاء اور قضاۃ بھی ائمہ ہیں۔ اسی مفہوم کی بنا پر لوگوں کو نماز پڑھانے والا امام کہلاتا ہے، اس لیے کہ جو شخص جماعت کی نماز میں داخل ہوجاتا ہے اس پر امام کا اتباع لازم ہوجاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: امام کو اس لیے امام بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔

جب وہ رکوع کرے تم بھی رکوع کرو اور جب وہ سجدے میں جائے تم بھی سجدے میں جاؤ۔ نیز آپ نے فرمایا: اپنے امام سے اختلاف نہ کرو۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امامت کے اسم کا وہ شخص مستحق ہوتا ہے جس کا امورِ دین میں اتباع لازم ہوتا ہے۔ باطل کے اندر جس شخص کی اقتداء کی جائے اسے بھی یہ نام دیا جاتا ہے، تاہم اس اسم کا علی الاطلاق ذکر ایسے شخص کے شامل نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے: وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ (اور ہم نے انھیں ایسا پیشوا بنا دیا جو آگ کی طرف بلاتے رہے) انھیں ائمہ کا نام اس لیے دیا گیا کہ لوگوں نے انھیں اس شخص جیسا درجہ دے دیا تھا جس کی امورِ دین میں اقتدا کی جاتی ہے۔ اگرچہ وہ ائمہ نہیں تھے اور ان کی اقتدا واجب نہیں تھی۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَمَآ اَغْنَتْ عَنْهُمْ اٰلِهَتُهُمُ الَّتِيْ يَدْعُوْنَ (ان کے یہ الٰہ جنھیں یہ پکارتے ہیں ان کے کچھ کام نہ آئے) نیز فرمایا: وَانْظُرْ اِلٰٓى اِلٰهِكَ الَّذِيْ ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا (اور دیکھ اپنے اس خدا کو جس پر تو ریجھا ہوا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مجھے اپنی امت کے بارے میں جس چیز کا زیادہ خطرہ ہے وہ گمراہ کرنے والے ائمہ ہیں۔ ائمہ کا علی الاطلاق ذکر صرف ان ائمہ کو شامل ہوتا ہے جن کی اللہ کے دین نیز حق اور ہدایت کے اندر اقتدا واجب ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری: اِنِّيْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا کسی تقیید کے بغیر مذکور ہے، لیکن جب ائمہ ضلال کا ذکر ہوا تو اسے: يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ۔ کی قید سے مقید کر دیا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امامت کا اسم ان لوگوں کو شامل ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو پھر انبیاء علیہم السلام امامت کے سب سے اونچے مرتبے پر ہیں۔ پھر خلفائے راشدین اور اس کے بعد پھر علما اور انصاف کرنے والے قاضی، نیز ایسے لوگ جن کی اقتدا اللہ نے لوگوں پر لازم کر دی ہے اور پھر نماز کی امامت وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ خبر دی کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لوگوں کا پیشوا بنا رہا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے درخواست کی کہ وہ ان کی اولاد میں سے بھی پیشوا بنائے۔ اس کا ذکر قرآن کے الفاظ میں اس طرح ہے: وَمِنْ ذُرِّيَّتِيْ (اور میری اولاد میں سے) چونکہ اس فقرے کا عطف پہلے فقرے پر ہے اس لیے مفہوم کے اعتبار سے گویا الفاظ یہ ہیں: اور میری اولاد میں سے بھی ائمہ بنا دے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ بالا فقرے سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے یہ پوچھا ہو گا آیا میری اولاد میں بھی ائمہ ہوں گے؟ اور اللہ تعالیٰ نے نے جواب میں فرمایا ہو: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ (میرا وعدہ ظالموں سے متعلق نہیں ہے)

اس طرح یہ فقرہ دو معنوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یا تو ابراہیم علیہ السلام کو اس بات سے آگاہ کرتے ہوئے جسے معلوم کرنے کی غرض سے انھوں نے اللہ سے سوال کیا تھا اور یا اس بات کا جواب دیتے ہوئے جس کا سوال انھوں نے اللہ سے اپنی اولاد کے لیے کیا تھا، انھیں بتایا کہ وہ ان کی اولاد میں سے ائمہ بنائے گا۔ دوسری بات اس صورت میں ہوگی جب قول باری: وَمِنْ ذُرِّيَّتِي کو اپنی اولاد میں سے ائمہ بنانے کے لیے سوال قرار دیا جائے۔ یہ بھی جائز ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد ہوں۔ اول حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اللہ سے یہ سوال کہ ان کی اولاد میں سے ائمہ بنائے جائیں نیز انھیں اس سے آگاہ کر دیا جائے اور دوم اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کا جواب۔ کیونکہ اگر درج بالا قرآنی فقرہ اللہ کی طرف سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کا جواب نہ ہوتا تو پھر یہ فقرہ ان الفاظ پر مشتمل ہوتا: "لیس فی ذریتك ائمة" (تمھاری اولاد میں ائمہ نہیں ہوں گے) یا: لاینال عہدی من ذریتك احد (میرا وعدہ تمھاری اولاد میں سے کسی سے متعلق نہیں ہے) اللہ تعالیٰ نے اس فقرے کے ذریعے یہ خبر دی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد میں سے ظالموں کو ائمہ نہیں بنایا جائے گا۔

قول باری: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ۔ کی تفسیر میں سدی سے مروی ہے کہ اس سے مراد نبوت ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اللہ کے ہاں یہ مراد ہے کہ ظالم امام نہیں ہوگا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ ظالم کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرنا لازم نہیں ہے۔ اگر ظالم نے ازراہِ ظلم تمھارے ساتھ کوئی عقد باندھا ہو تو اسے توڑ ڈالو۔ حسن بصری نے کہا ہے کہ ان کے ساتھ اللہ کا کوئی عہد نہیں ہے کہ وہ آخرت میں بھلائی عطا کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت کے جتنے معانی اوپر بیان ہوئے آیت کے الفاظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے اور یہ ممکن ہے کہ یہ تمام معانی اللہ کی مراد قرار دیے جائیں، ہمارے نزدیک یہ آیت اسی مراد پر محمول ہے، چنانچہ کسی ظالم کا نہ تو نبی ہونا ممکن ہے نہ وہ کسی نبی کا خلیفہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی ایسا شخص بننا جس کا امورِ دین کے اندر لوگوں پر اتباع لازم ہو مثلاً مفتی یا گواہ یا حدیث کا راوی۔

زیر بحث آیت نے یہ بتا دیا ہے کہ دین کے معاملے میں جن لوگوں کی اتباع کی جائے ان سب کے لیے عدالت اور صلاح شرط ہے۔ یہ آیت اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ نماز پڑھانے والے اماموں کو صالح اور نیکوکار ہونا چاہیے۔ کیونکہ آیت اس شخص کے لیے عدالت یعنی نیکوکاری

اور سلامت روی کی شرط پر دلالت کرتی ہے جیسے دین کے امور میں مقتدا کے منصب پر فائز کیا جائے۔

ارشاد باری ہے: اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطٰنَ ۚ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ (کیا میں نے تم کو تاکید نہیں کر دی تھی، اے اولاد آدم، کہ تم شیطان کی فرمانبرداری نہ کرنا، وہ تمہارا کھلا دشمن ہے) نیز فرمایا: اَلَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ عَهِدَ اِلَيْنَا (جو لوگ کہتے ہیں اللہ نے ہم کو ہدایت کر دی ہے) خلفاء کا اپنے حکام اور قاضیوں سے عہد ان ہی معنوں میں ہے یعنی اس سے مراد وہ ہدایات اور احکامات ہیں جو خلیفہ کی طرف سے اپنے گورنروں اور قاضیوں کو وقتاً فوقتاً جاری کیے جاتے ہیں تاکہ وہ لوگوں کو ان پر عمل پیرا کریں اور ان کی روشنی میں لوگوں کے جھگڑے نمٹائیں۔

درج بالا وضاحت اس بنا پر ہے کہ اگر "عہد اللہ" اللہ کے اوامر کا نام ہے تو پھر قول باری: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ۔ دو میں سے ایک امر سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو یہ مراد ہے کہ ظالم مامورین و مکلفین کی فہرست سے خارج ہیں یا یہ مراد ہے کہ ظالموں کے لیے ایسے منصب اور مقام پر ہونا جائز نہیں ہے جس کے تحت ان سے اللہ کے اوامر اور احکام قبول کیے جائیں۔ پہلی صورت تو اس لیے باطل ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ کے اوامر دیگر لوگوں کی طرح ظالموں کے لیے بھی لازم ہیں۔ اور ان پر ظلم کا ٹھپہ صرف اس لیے لگتا ہے کہ وہ اوامر اللہ کے تارک ہوتے ہیں اور جب پہلی وجہ باطل ہو گئی تو اس سے دوسری صورت ثابت ہو گئی، وہ یہ کہ ظالم لوگوں کو اللہ کے اوامر اور ان کے اجرا کے سلسلے میں دیانت دار اور امین قرار نہیں دیا جا سکتا اور ان کی اقتدا نہیں کی جا سکتی۔ وہ ائمہ دین نہیں بن سکتے۔

درج بالا وضاحت کی روشنی میں زیر بحث آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ فاسق کی امامت باطل ہے اور فاسق شخص خلیفہ نہیں بن سکتا۔ اگر کوئی فاسق شخص اپنے آپ کو اس منصب پر فائز کر لے تو لوگوں پر اس کا اتباع لازم نہیں ہوگا۔ یہی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں کی جائے گی، میں بھی کہی گئی ہے۔ اس کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہوگی اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کی دی ہوئی خبر یعنی روایت قابل تسلیم ہوگی۔ اگر وہ مفتی بن جائے تو اس کا فتویٰ نہیں چلے گا اور اسے نماز پڑھانے کے لیے امام نہیں بنایا جائے گا، البتہ اگر اسے امام بنا دیا جائے تو اس کی اقتدا میں نماز پڑھ لی

نماز درست ہو جائے گی۔ قول باری: وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ۔ ان تمام معانی اور امور کو حاوی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ فاسق کی امامت اور خلافت کو جائز قرار دیتے اور اس کے اور حاکم کے درمیان فرق کرتے ہیں اور فاسق حاکم کی حکومت کو جائز قرار نہیں دیتے۔ یہ بات بعض متکلمین کے حوالے سے بیان کی گئی ہے۔ بیان کرنے والے کا نام زرقان ہے، لیکن زرقان نے اس بارے میں کذب بیانی سے کام لیا ہے اور ایک باطل بات کہی ہے۔ یہ شخص ان لوگوں میں بھی شامل نہیں ہے جن کی نقل کردہ باتیں قابلِ قبول ہوں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس اعتبار سے قاضی اور خلیفہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے عدالت کی شرط ہے؛ نیز یہ کہ فاسق شخص نہ تو خلیفہ بن سکتا ہے اور نہ ہی حاکم، اس کی گواہی بھی قابلِ قبول نہیں ہے اور اگر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی حدیث کی روایت کرے تو اس کی یہ روایت بھی ناقابلِ قبول ہوگی۔ مذکورہ شخص امام ابوحنیفہ کے بارے میں درج بالا دعویٰ کس طرح کر سکتا ہے جبکہ بنی امیہ کے زمانے میں ابن ہبیرہ نے امام صاحب کو قضا کا عہدہ قبول کرنے پر مجبور کیا تھا اور مارا پیٹا بھی تھا۔ لیکن امام صاحب اپنی بات پر قائم رہے۔ اس پر ابن ہبیرہ بھی ضد میں آ گیا اور ہر روز آپ کو کوڑوں کی سزا دینے لگا۔ حتیٰ کہ آپ کی جان جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ یہ دیکھ کر فقہاء نے آپ کو مشورہ دیا کہ ابن ہبیرہ کے کسی کام کی ذمہ داری سنبھال لیں تاکہ ایذارسانی کا یہ سلسلہ ختم ہو جائے۔ اس پر آپ نے بھوسے سے لدے ہوئے آنے والے جانوروں کی گنتی کا کام سنبھال لیا اور اس طرح آپ کو ابن ہبیرہ سے چھٹکارا مل گیا۔ پھر خلیفہ منصور نے آپ کو قضا کا عہدہ سنبھالنے کی دعوت دی اور انکار پر اس نے آپ کو قید کر دیا۔ پھر آپ نے ان اینٹوں کی گنتی کا کام سنبھال لیا جو بغداد کے شہر پناہ کی تعمیر کے لیے بنائی جاتی تھیں۔ ظالموں نیز ائمہ جور کے خلاف قتال کرنے کے سلسلے میں آپ کا مسلک سب کو معلوم ہے۔ اسی بنا پر امام اوزاعی نے کہا تھا کہ ہم نے امام ابوحنیفہ کی ہر بات تسلیم کی حتیٰ کہ وہ ہمارے پاس تلوار لے کر آ گئے، یعنی ظالموں کے خلاف قتال کرنے کا مسئلہ بیان کیا، لیکن ہم نے اسے قبول نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہ کا قول تھا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر قول کے ذریعے فرض ہے۔ اگر یہ طریقہ کارگر نہ ہو تو پھر تلوار کے ذریعے قتال فرض ہے، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

ابراہیم الصائغ اہل خراسان کے فقہا اور ان کے عابدوں زاہد محدثین میں سے تھے، انھوں نے امام صاحب سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں جب سوال کیا تو امام صاحب نے جواب میں فرمایا کہ:

یہ فرض ہے۔ اور اس کے ساتھ وہ حدیث بیان کی جس کی روایت عکرمہ سے کی گئی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: سب سے افضل شہید حمزہ بن عبد المطلب ہیں، نیز وہ شخص جو ظلم و جور کرنے والے امام کے سامنے کھڑا ہو کر اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرے اور پھر قتل ہو جائے۔ ابراہیم الصائغ امام صاحب کی یہ باتیں سن کر مرو (ایک شہر کا نام) واپس آگئے اور ابو مسلم خراسانی (عہد عباسی کے ابتدائی دور کا مشہور سپہ سالار) کے سامنے کھڑے ہو کر اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہے پھر اس کے ظلم و ستم اور ناحق خونریزی پر برملا ٹوکتے رہے۔ ابو مسلم کچھ عرصے تک ان کی یہ تنقید برداشت کرتا اور پھر انھیں قتل کرا دیا۔

زید بن علی کے سلسلے میں امام صاحب کا رویّہ سب کے علم میں ہے۔ آپ ان کے لیے رقمیں بھیجتے اور لوگوں کو ان کا ساتھ دینے اور ان کے ساتھ مل کر قتال کرنے کے وجوب کا خفیہ طور پر فتویٰ دیتے رہے۔ امام صاحب نے عبد اللہ بن حسن کے دونوں بیٹوں محمد اور ابراہیم کے سلسلے میں بھی اپنا یہی رویہ رکھا تھا (مذکورہ بالا حضرات وہ تھے جنھوں نے عباسی خلیفہ سفاح اور منصور کے ظلم و ستم اور خونریزی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا) ابو اسحٰق الفزاری نے جب امام صاحب سے پوچھا "کہ آپ نے میرے بھائی ابراہیم (یہ صاحب تاریخ میں نفس ذکیہ کے نام سے مشہور ہیں) کے ساتھ مل کر عباسی خلیفہ کے خلاف خروج کا کیوں مشورہ دیا؟ میرا بھائی آپ کے مشورے پر چل کر قتل ہو گیا۔ تو امام صاحب نے جواب میں فرمایا: تمھارے بھائی کا خروج میرے نزدیک تمھارے خروج سے زیادہ پسندیدہ ہے"۔ یاد رہے کہ ابو اسحٰق بصرہ کی طرف نکل گئے تھے۔

دراصل بعض کودن قسم کے اصحاب حدیث نے امام صاحب پر اس قسم کی تنقید کی ہے۔ ان لوگوں کی وجہ سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام ٹھپ ہو کر رہ گیا تھا جس کے نتیجے میں ظلم و ستم ڈھانے والے لوگ اسلام پر غالب آگئے۔ سوچنے کی بات ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں جس شخص کا مسلک یہ ہو وہ کس طرح فاسق کی امامت کو جائز سمجھ سکتا ہے۔ اگر ہم یہاں حسن ظن سے کام لے کر یہ کہیں کہ امام صاحب پر تنقید کرنے والوں نے جان بوجھ کر کذب بیانی سے کام نہیں لیا ہے تو اتنا ضرور کہیں گے کہ وہ امام صاحب نیز فقہائے عراق کے اس قول سے غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں کہ اگر قاضی فی نفسہ عادل ہو اور اسے کسی ظالم حاکم کی طرف سے عہدہ قضا پر مقرر کر دیا جائے تو اس کے فیصلے نافذ العمل ہوں گے۔ نیز حاکموں کے فاسق اور ظالم ہونے کے باوجود ان کے پیچھے نماز درست ہوگی۔ یہ ایک درست مسلک ہے، لیکن اس میں کوئی دلالت موجود نہیں

ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ امام صاحب فاسق کی امامت کو جائز قرار دیتے تھے۔ اس لیے کہ قاضی اگر عادل ہو تو وہ بایں معنی قاضی ہو گا کہ اس کے لیے احکامات کی تنفیذ ممکن ہو گی اور جو شخص اس کے احکامات کو قبول کرنے سے باز رہے گا اسے یہ احکامات قبول کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار اور قدرت ہو گی۔ اس سلسلے میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اسے کس نے اس عہدۂ قضا پر مامور کیا ہے کیونکہ مامور کرنے والا حاکم قاضی کے دیگر اعوان اور کارندوں جیسا ہو گا۔ جبکہ قاضی کے مددگاروں کے لیے عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شہر والے جن کا کوئی حاکم نہ ہو اکٹھے ہو کر اپنے میں سے کسی عادل شخص کو قضا کا عہدہ سپرد کر دیں اور اس سے وعدہ کر لیں کہ جو لوگ اس کے فیصلوں کو تسلیم کرنے سے باز رہیں گے ان کے خلاف یہ لوگ اس کی مدد کریں گے، تو اس صورت میں مذکورہ قاضی کے تمام فیصلے نافذ العمل ہوں گے خواہ اسے اس عہدے کا پروانہ کسی امام یا سلطان کی طرف سے حاصل نہ بھی ہو۔ اسی بنا پر شریح اور دیگر تابعین نے بنی امیہ کی طرف سے عہدۂ قضا قبول کیا تھا۔ شریح تو حجاج کے زمانے تک کوفہ کے قاضی رہے، جبکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ پورے عرب اور مروان کے سارے خاندان میں عبدالملک بن مروان (اموی خلیفہ) سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم اور فاسق و کافر نہیں تھا اور عبدالملک کے مقرر کردہ تمام عمّال (گورنروں) میں کوئی عامل حجاج سے بڑھ کر ظالم اور فاسق و کافر نہیں تھا۔ عبدالملک ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام سرانجام دینے والے لوگوں کی زبانیں کاٹ ڈالی تھیں۔ ایک دفعہ منبر پر چڑھ کر کہنے لگا: "خدا کی قسم! میں کوئی کمزور خلیفہ نہیں ہوں (اشارہ حضرت عثمانؓ کی طرف تھا) اور نہ ہی کوئی مصلحت کوش خلیفہ (اشارہ حضرت معاویہؓ کی طرف تھا) تم لوگ ہمیں بہت سی باتیں کرنے کا حکم دیتے ہو اور خود یہ باتیں اپنی ذات کے سلسلے میں بھول جاتے ہو۔ خدا کی قسم آج کے بعد جو شخص بھی مجھ سے تقویٰ اور اللہ سے ڈرنے کی بات کرے گا میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔

اس زمانے میں لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنے وظائف بیت المال سے وصول کیا کرتے تھے جیسا مختار ثقفی کذاب نے اپنی حکومت قائم کر لی تو وہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور محمد بن الحنفیہ کی طرف مال و اسباب ارسال کیا کرتا تھا اور یہ حضرات مذکورہ مال و اسباب قبول کر لیا کرتے تھے۔ محمد بن عجلان نے القعقاع سے نقل کیا ہے کہ عبدالعزیز بن مروان نے حضرت ابن عمرؓ کو پیغام بھیجا کہ اپنی ضروریات سے مجھے آگاہ کریں۔ اس پر حضرت ابن عمرؓ نے اسے لکھا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: 'اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے'۔" اور میرا خیال ہے کہ اوپر کا ہاتھ دینے والے

کا ہاتھ ہے اور نیچے کا ہاتھ لینے والے کا ہاتھ ہے، اس لیے میں تم سے کوئی چیز طلب نہیں کروں گا۔ اور نہ وہ وظیفہ واپس کروں گا جو اللہ نے تمھارے ذریعہ مجھے رزق کے طور پر عطا کیا ہے۔ والسلام۔

حسن بصری، سعید بن جبیر اور شعبی، نیز تمام دیگر حضرات تابعین ان ظالموں سے اپنے وظائف وصول کرتے تھے۔ ان کی یہ وصولی اس بنا پر نہیں تھی کہ انھیں ان ظالموں سے لگاؤ تھا اور ان کی امامت کو درست سمجھتے تھے، بلکہ یہ حضرات اس بنا پر اپنے وظائف وصول کرتے تھے کہ وہ ان وظائف کو اپنا ایسا حق سمجھتے تھے جو فاجر قسم کے لوگوں کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ حضرات از راہ موالات اور دوستی کس طرح یہ حقوق حاصل کر سکتے تھے جبکہ انھوں نے حجاج کے خلاف تلوار لے کر خروج کیا تھا۔ اس کے خلاف چار ہزار تابعین اور فقہا نے عبدالرحمٰن بن الاشعث کی ہمرکابی میں پہلے اہواز کے مقام پر جنگ کی تھی اور پھر بصرہ کے مقام پر اور اس کے بعد کوفہ کے قریب دریائے فرات کی جانب سے دیر جماجم کے مقام پر۔ انھوں نے عبدالملک بن مروان سے خلافت کی بیعت توڑ دی تھی۔ اس پر لعنت بھیجتے رہے تھے اور اس سے اپنی برأت کا اظہار کرتے تھے۔ حضرت معاویہؓ کے ساتھ بھی ان حضرات سے پہلے لوگوں کا یہی رویہ تھا۔ جب حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت معاویہؓ تخت خلافت پر متمکن ہو گئے تھے۔ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ بھی اپنے وظائف وصول کرتے تھے اور اس زمانے کے صحابۂ کرام کا بھی یہی طریق کار تھا، حالانکہ یہ حضرات خلیفۂ وقت حضرت معاویہؓ سے موالات کا کوئی رشتہ نہیں رکھتے تھے، بلکہ ان سے اس طرح بیزاری کا اظہار کرتے تھے جس طرح حضرت علیؓ اپنی وفات تک ان سے بیزار رہے تھے، چنانچہ اس بنا پر ظالم حکمرانوں کی طرف سے عہدۂ قضا قبول کرنے اور ان سے اپنے وظائف وصول کرتے میں ایسی کسی دلالت کا وجود نہیں جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ حضرات ان ظالموں سے دوستی کا رشتہ رکھتے تھے اور ان کی امامت کے قائل تھے۔

بعض غبی قسم کے روافض نے قول باری (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِينَ) سے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی امامت کی تردید پر یہ کہہ کر استدلال کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات زمانۂ جاہلیت میں حالت شرک کے اندر ظلم کیا کرتے تھے۔ ان کا یہ استدلال حد سے بڑھی جہالت پر مبنی ہے کیونکہ ظالم ہونے کا دھبہ صرف اس شخص کو لگتا ہے جو ظلم ڈھانے پر ڈٹا رہے۔ جو شخص ظلم کرنے سے تائب ہو جائے اس سے یہ دھبہ زائل ہو جاتا ہے اور پھر اس پر ظلم کرنے کا حکم عائد کرنا جائز نہیں

رہتا۔ اس لیے کہ اگر حکم کا تعلق کسی صفت سے ہو اور وہ صفت زائل ہو جائے تو حکم بھی زائل ہو جاتا ہے۔ ظلم کی صفت تو ایک قابل مذمت صفت ہے اور یہ صرف اس شخص کو لاحق ہوتی ہے جو ظلم ڈھانے پر ڈٹا رہتا ہے۔ جب اس سے یہ صفت زائل ہو جاتی ہے تو حکم بھی زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایسے شخص سے اللہ کے عہد کو حاصل کرنے کی نفی کا حکم بھی زائل ہو جائے گا جس کا ذکر قول باری : لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ کے اندر ہوا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری : وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا (اور ان لوگوں کی طرف مائل نہ ہو جاؤ جنھوں نے ظلم کیا) میں ظالموں کی طرف میلان کی ممانعت کر دی گئی ہے جب تک وہ اپنے ظلم پر قائم رہیں۔ اسی طرح قول باری ہے : مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ (نیکو کاروں پر کوئی گرفت نہیں) گرفت نہ ہونے کی بات اس وقت تک ہے جب تک یہ اپنی نیکوکاری پر قائم رہیں۔ اس لیے قول باری : لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ میں ان لوگوں سے عہد کی نفی نہیں کی گئی جو اپنے ظلم سے تائب ہو جائیں، کیونکہ ایسی صورت میں انھیں ظالم نہیں کہا جا سکتا جس طرح کفر سے توبہ کرنے والے اور فسق سے تائب ہو جانے والے کو کافر اور فاسق نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ "فلاں شخص کافر یا فاسق یا ظالم تھا" اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: میرا عہد اس شخص کو نہیں پہنچے گا جو کافر تھا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص سے اس عہد کی نفی کر دی جو ظلم کے دھبے کا حامل ہو، ظلم کا اسم اس کے ساتھ چپکا ہوا ہو اور اس کی ذات میں موجود رہو۔

قول باری ہے : وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا (اور یہ کہ ہم نے اس گھر (کعبے) کو لوگوں کے لیے مرکز اور امن کی جگہ قرار دیا تھا) بیت سے بیت اللہ، یعنی کعبہ مراد ہے صرف بیت کے علی الاطلاق ذکر پر اس لیے اکتفا کر لیا گیا کہ اس پر الف لام داخل ہے کیونکہ الف لام کا دخول ایک معہود چیز کو معرّف بنانے یا جنس کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس کلام کے مخاطبین کو علم تھا کہ یہاں جنس مراد نہیں ہے اس لیے اس کا انصراف اس چیز یعنی کعبہ کی طرف ہو گیا جو مخاطبین کے نزدیک معہود تھی۔ قول باری : مَثَابَةً لِّلنَّاسِ کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے، کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ لوگ اس کی طرف ہر سال لوٹ لوٹ کر آتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ بیت اللہ سے جو شخص بھی واپس جاتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ ابھی اس کی مراد پوری نہیں ہوئی ہے، اس لیے وہ پھر اس کی طرف واپس ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ لوگ بیت اللہ کا حج کرنے جاتے ہیں اور انھیں اس کا ثواب ملتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل لغت کے قول کے مطابق اس لفظ کی اصل تعلق (ثاب، یثوب مثابۃ وثوابًا) سے ہے جس کے معنی واپس آنے کے ہیں۔ بعض کے قول کے مطابق اس پر حرف ھاء (گول تاء) کا دخول مبالغے کے لیے ہے جس طرح مبالغے کے طور پر کہا جاتا ہے۔ نسابۃ، علامۃ، سیارۃ (انساب کا بڑا ماہر، بہت بڑا عالم، بہت چلنے والا) فراء نحوی کے قول کے مطابق یہ لفظ اسی طرح ہے جیسے کہا جاتا ہے: المقامۃ، المقام (ٹھہرنا)

حضرات سلف سے سطور بالا میں جو تین تاویلیں نقل کی گئی ہیں، یعنی ہر سال لوگوں کا بیت اللہ کی طرف رجوع کرنا، لوگوں کا بیت اللہ کے حج کو جانا اور اس پر ثواب پانا اور بیت اللہ سے واپس آنے والے شخص کے دل میں اس کی طرف واپس جانے کی امنگ کا موجزن ہونا، آیت کے لفظ میں چونکہ ان تینوں کا احتمال ہے اس لیے تمام معانی مراد لینا جائز ہے، جو حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ بیت اللہ سے واپس آنے والے کے دل میں دوبارہ جانے کی امنگ ہوتی ہے، ان کی تاویل کی گواہی اس قول باری سے ظاہر ہے: فَاجْعَلْ اَفْئِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِيْٓ اِلَيْهِمْ (پس تو لوگوں کے دلوں کو ان کا مشتاق بنا دے) اس لفظ: مَثَابَةً نے طواف کے عمل پر نص کر دی ہے کیونکہ بیت اللہ طواف کے لیے مقصود اور طواف کا ٹھکانا ہے۔ اس میں طواف کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ یہ تو صرف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ طواف کرنے والا ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔

عمرہ کو واجب قرار دینے والے حضرات بعض دفعہ اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو ایسا مرکز بنا دیا ہے جس طرف لوگ بار بار لوٹ کر آتے ہیں تو اس کی طرف لوٹ لوٹ کر آنا حج کے بعد عمرہ کرنے کا مقتضی ہے۔ لیکن اس استدلال میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ لفظ کے اندر ایجاب کی دلیل موجود نہیں ہے۔ لفظ کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ اللہ نے لوگوں کے لیے بیت اللہ کی طرف واپس آنا مقرر کر دیا ہے اور اس پر ان سے ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ یہ بات استحباب کی مقتضی ہے ایجاب کی نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص آپ سے کہے کہ: "تم چاہو تو عمرہ کر لو اور چاہو تو نماز پڑھ لو" تو اس میں آپ پر وجوب کی کوئی بات نہیں ہوگی۔ علاوہ ازیں آیت میں بیت اللہ کی طرف عمرہ کے لیے واپس آنے کی تخصیص نہیں ہے۔ اس کے ساتھ حج کے اندر طواف قدوم، طواف زیارت اور طواف صدر ہے۔ ان طوافوں کی وجہ سے بیت اللہ کی طرف بار بار واپس آنا حاصل ہو جاتا ہے۔

جب ایک شخص یہ تمام طواف کرے گا تو آیت میں مذکورہ لفظ سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ اس لیے ہم یہ کہیں گے کہ اس لفظ کے اندر عمرہ کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قول باری وَ اَمْنًا میں بیت اللہ کو امن کے وصف سے موصوف کیا گیا ہے اور اس سے پورا حرم مراد ہے۔ جس طرح یہ قول باری: هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ (کعبہ کو پہنچنے والا الہدی یعنی قربانی کا جانور) اس سے مراد حرم ہے، نفس کعبہ مراد نہیں ہے، کیونکہ قربانی کے جانور کو نہ تو کعبہ کے اندر ذبح کیا جاتا ہے اور نہ مسجد حرام ہی میں۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ (اور مسجد حرام سے جسے ہم نے لوگوں کے لیے مقرر کیا ہے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا سب برابر ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہ اس لیے کہ سارا حرم مسجد ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا (مشرکین تو محض ناپاک ہیں۔ اب وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی نہ آئیں) اس سے مراد یہ ہے کہ انھیں حج کرنے اور مقامات نسک پر جانے سے روک دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو دیکھیے کہ جب آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اعلان برأت دے کر بھیجا تو فرمایا کہ: اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے نہ آئے۔ آپؐ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے آیت کی مراد واضح فرما دی۔

ایک اور آیت میں ارشاد باری ہے: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا (کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے امن والا ایک حرم بنا دیا) اللہ سبحانہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں فرمایا: رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا (اے میرے رب! اسے امن والا شہر بنا دے) یہ تمام آیات اس امر پر دال ہیں کہ بیت اللہ کو امن کی صفت کے ساتھ موصوف کرنا پورے حرم کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ حرم کی حرمت کا تعلق جب بیت اللہ کے ساتھ ہے تو یہ بات جائز ہے کہ بیت کے اسم کے ذریعے پورے حرم کی تعبیر کی جائے اس لیے کہ حدود حرم میں امن حاصل ہوتا ہے اور اس میں قتل و قتال کی ممانعت ہے۔ اسی طرح اشہر حرم کی حرمت کا تعلق بھی بیت اللہ کے ساتھ ہے کیونکہ ان مہینوں میں لوگوں کو امن حاصل ہوتا حج کی وجہ سے ہے اور حج کا مرکز بیت اللہ ہے۔

قول باری: وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا اللہ کی طرف سے حکم ہے، خبر نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری: رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا اور قول باری: وَمَنْ

دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا۔ حکم کے طور پر ہے۔ یہ قولِ باری اس بات کی خبر نہیں ہے کہ جو شخص بیت اللہ میں داخل ہو جائے گا اسے کوئی تکلیف لاحق نہیں ہوگی، اس لیے کہ اگر یہ خبر کی صورت میں ہوتا تو خارجی اعتبار سے صورتِ حال وہی ہوتی جس کی خبر دی گئی ہے، کیونکہ اللہ کی دی ہوئی خبروں کے لیے ضروری ہے کہ خارجی اعتبار سے بھی صورتِ حال اسی طرح ہو جس کی خبر دی گئی ہے جبکہ اللہ سبحانہ نے خود دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے: وَلَا تُقَاتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوْکُمْ فِیْہِ، فَاِنْ قَاتَلُوْکُمْ فَاقْتُلُوْھُمْ (اور ان کے ساتھ مسجد حرام کے پاس اس وقت تک جنگ نہ کرو جب تک یہ تمھارے ساتھ وہاں جنگ نہ کریں۔ اگر یہ تمھارے ساتھ جنگ کریں تو پھر انھیں قتل کرو)

اس آیت کے ذریعے اللہ نے مسجد حرام کے پاس قتل کے وقوع کی خبر دی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں مذکورہ امر اللہ تعالیٰ کی طرف سے حرم میں امن قائم رکھنے کے حکم کے قبیل سے ہے، نیز یہ کہ وہاں پناہ لینے والے کو قتل نہ کیا جائے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے لے کر آج تک حرم کا یہی حکم ہے۔ زمانہ جاہلیت میں بھی عرب کے لوگ حرم کے سلسلے میں اسی بات کا اعتقاد رکھتے تھے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی بچی کھچی صورت کے تحت حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرنا عظیم گناہ سمجھتے تھے۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے احمد بن حنبل نے، ان سے الولید بن مسلم نے، ان سے اوزاعی نے، ان سے یحییٰ نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں مکہ فتح کرا دیا تو آپ کھڑے ہوئے اور حمد و ثنا کے بعد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ سے ہاتھیوں کو روک دیا اور مکہ پر اپنے رسول اور اہلِ ایمان کو غالب کر دیا۔ میرے لیے بھی اسے صرف دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا گیا تھا اور پھر اب یہ قیامت تک کے لیے حرم ہے۔ اس کے درخت نہیں کاٹے جائیں گے نہ اس کے شکار ہی کو بھگایا جائے گا اور نہ یہاں پڑا ہوا لقطہ ہی کسی کے لیے حلال ہوگا، سوائے اس شخص کے جو اسے اٹھا کر اس کے مالک تک پہنچانا چاہے۔ یہ سن کر حضرت عباسؓ نے عرض کیا: اللہ کے رسول، سوائے اذخر (ایک قسم کی گھاس) کے۔ کیونکہ اسے ہماری قبروں اور گھروں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: "سوائے اذخر کے"۔

محمد بن بکر نے ان سے ابوداؤد نے، ان سے عثمان بن ابی شیبہ نے، ان سے جریر نے منصور سے،

انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے بیان کیا: اور اس کی تر گھاس نہیں کاٹی جائے گی۔ آپؐ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اس دن ہی حرام قرار دیا تھا جس دن اس نے زمین اور آسمانوں کی تخلیق کی، مجھ سے پہلے کسی کے لیے بھی اسے حلال نہیں کیا گیا اور میرے لیے بھی اسے صرف دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا گیا تھا۔

ابن ابی ذویب نے سعید المقبری سے، انھوں نے ابو شریح الکعبی سے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرم قرار دیا ہے، لوگوں نے اسے حرم قرار نہیں دیا۔ اب یہاں کسی کا خون ہرگز نہ بہایا جائے، اللہ تعالیٰ نے اسے میرے لیے دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا تھا اور لوگوں کے لیے اسے حلال قرار نہیں دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتا دیا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اس دن ہی حرام قرار دیا تھا جس دن اس نے زمین و آسمان کی تخلیق کی تھی، اس نے یہاں خونریزی کی ممانعت کر دی ہے اور اس کی حرمت اب قیامت تک باقی رہے گی، آپؐ نے یہ بھی بتا دیا کہ مکہ کی تحریم میں یہاں کے شکار کی بھی تحریم شامل ہے، نیز یہاں کے درخت کاٹنا اور تر گھاس اکھاڑنا بھی حرام ہے۔

اگر کوئی شخص یہاں یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ کی درخواست پر اذخر گھاس کو ممانعت کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا، حالانکہ اس سے پہلے آپؐ نے علی الاطلاق تمام چیزوں کی ممانعت کر دی تھی اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ فعل پر تمکین سے پہلے نسخ جائز نہیں ہوتا، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو اذخر کی اباحت کی اس وقت خبر دے دی ہو جب حضرت عباسؓ نے آپؐ سے اس کی اباحت کی درخواست کی جس طرح یہ قول باری ہے: فَاِذَا اسْتَاْذَنُوْكَ لِبَعْضِ شَاْنِهِمْ فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ (اگر یہ لوگ آپ سے اپنے بعض کاموں کے سلسلے میں جانے کی اجازت مانگیں تو آپ ان میں سے جسے چاہیں جانے کی اجازت دے دیں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو لوگوں کی طرف سے درخواست پر اجازت دینے کا اختیار دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ نص اور توقیف کے ذریعے مکہ کی حرمت بتا دی تھی، تاہم مکہ میں موجود اللہ کی نشانیاں اور اس کی توحید پر ان کی دلالت نیز مکہ کے ساتھ توحید باری کا اختصاص ایسی باتیں ہیں جو مکہ مکرمہ کی عظمت اور اس کی تعظیم کی موجب ہیں اور اس کا مشاہدہ شکار کے ان جانوروں میں کیا جا سکتا ہے جنھیں یہاں مکمل امن حاصل ہوتا ہے۔

اگرچہ حرم کا سارا حصّہ زمین کے تمام دوسرے حصوں کے مشابہ ہے اور اس حصے میں ہرن اور کتے کا اجتماع ہوتا ہے، لیکن کیا مجال کہ کوئی کتا کسی ہرن کا پیچھا کرے اور اسے بھاگنے پر مجبور کر دے، البتہ جب یہ دونوں حدودِ حرم سے باہر نکل جاتے ہیں تو کتا ہرن پر حملہ آور ہو جاتا ہے اور ہرن اس سے بچنے کے لیے دوڑنا شروع کر دیتا ہے۔ یہ صورت درحقیقت توحید باری نیز حضرت اسماعیل کی تفضیل اور ان کی شان کی عظمت پر دلالت کرتی ہے۔

صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت سے حرم کے شکار نیز وہاں کے درخت کاٹنے کی ممانعت مروی ہے، نیز یہ بھی مروی ہے کہ اگر حرم میں کسی شکار کو ہلاک کر دیا جائے یا کوئی درخت کاٹ لیا جائے تو اس کا بدلہ (کفارہ) ادا کرنا واجب ہے۔

قول باری ہے: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى (اور لوگوں کو حکم دیا تھا کہ ابراہیم جہاں عبادت کے لیے کھڑا ہوتا ہے اس مقام کو مستقل جائے نماز بنا لو) یہ آیت طواف کی دو رکعتوں کے لزوم پر دلالت کرتی ہے۔ قول باری: مَثَابَةً لِّلنَّاسِ۔ طواف کے عمل کا مقتضی ہے اور پھر اس پر زیر بحث آیت کو عطف کیا گیا۔ اس آیت میں مذکورہ امر کا صیغہ ظاہراً ایجاب پر مبنی ہے جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طواف نماز کا موجب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایت منقول ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے طواف کی نماز مراد لی ہے۔

یہ وہ روایت ہے جسے محمد بن بکر نے بیان کیا ہے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عبداللہ بن محمد النفیلی نے، ان سے حاتم بن اسماعیل نے، ان سے جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابر سے، حضرت جابر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے کہا کہ آپ نے رکن کا استلام کیا اور طواف کے تین اشواط میں رمل کیا اور چار اشواط میں اپنے قدموں پر چلے، پھر آپ مقام ابراہیم کی طرف بڑھے اور یہ آیت تلاوت کی: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى۔ آپ نے مقام ابراہیم کو اپنے اور بیت اللہ کے درمیان رکھ کر دو رکعتیں ادا کیں۔

جب آپ نے مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعتیں ادا کرنے کے وقت درج بالا آیت تلاوت کی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ آیت میں طواف کے بعد نماز مراد ہے۔ اور چونکہ آیت کا صیغہ امر کا ہے اس لیے اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں بیت اللہ کے پاس ادا کیں۔

یہ روایت محمد بن بکر نے بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عبداللہ بن عمر القواریری نے،

ان سے یحییٰ بن سعید نے، ان سے السائب نے اپنے والد سے کہ وہ حضرت ابن عباسؓ کو لاکر حجرِ اسود سے متصل رکن کے ساتھ ملے ہوئے تیسرے کنارے پر کھڑا کر دیتے جو بابِ کعبہ کے متصل ہے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے: میں یہ ثابت کر سکتا ہوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہیں کھڑے ہو کر نماز پڑھتے تھے۔ پھر حضرت ابن عباسؓ وہیں کھڑے ہو کر نماز ادا کرتے۔ اسی طرح زیر بحث آیت کی طواف کی نماز پر دلالت ہو گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کبھی مقامِ ابراہیم کے پاس اور کبھی اس کے سوا کسی اور مقام پر نماز ادا کرنا اس بات کی دلیل بن گیا کہ مقامِ ابراہیم کے پاس اس نماز کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔

عبدالرحمن القاری نے حضرت عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے صبح کی نماز کے بعد طوافِ کعبہ کیا اور پھر سوار ہو کر مقامِ ذی طویٰ پہنچ گئے اور وہاں طواف کی دو رکعتیں ادا کیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے طواف کی نماز حطیم کے اندر ادا کی۔ حسن بصری اور عطا سے مروی ہے کہ انھوں نے مقامِ ابراہیم کے پیچھے طواف کی نماز نہیں پڑھی۔

قول باری: مَقَامِ اِبْرَاھِیْمَ کی مراد کے بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ سارا حج مقامِ ابراہیم ہے۔ عطا نے کہا ہے کہ: مقامِ ابراہیم عرفات، مزدلفہ اور جمرات ہے۔ مجاہد کے قول کے مطابق سارا حرم مقامِ ابراہیم ہے۔ السدی نے کہا ہے کہ مقامِ ابراہیم وہ پتھر ہے جسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی زوجہ محترمہ نے اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاؤں تلے رکھا تھا جب انھوں نے ان کا سر دھویا تھا۔ اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام سواری پر تھے۔ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی بیوی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سر کا ایک حصہ دھویا اور پھر پتھر کو نیچے سے اٹھایا تو دیکھا کہ اس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قدم اندر تک چلا گیا تھا۔ پھر اسے دوسری طرف نیچے رکھ کر سر کا دوسری طرف کا حصہ دھویا اور دیکھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قدم پتھر میں پھر اندر تک چلا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس پتھر کو اپنے شعائر کا حصہ قرار دے دیا اور فرمایا: وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰھٖمَ مُصَلًّی ایسی ہی روایت حسن بصری، قتادہ اور الربیع بن انس سے بھی منقول ہے۔ اور زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ مقامِ ابراہیم سے یہی مراد ہے۔ کیونکہ حرم کو علی الاطلاق مقامِ ابراہیم کا نام نہیں دیا جاتا۔ یہی بات ان تمام مواضع کے متعلق کہی جائے گی جن کا ذکر ہم نے دوسرے حضرات کی تاویلات کے سلسلے میں کیا ہے کہ مقامِ ابراہیم سے مذکورہ پتھر ہی مراد ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے

حمید نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: اللہ کے رسول اگر آپ مقام ابراہیم کو جائے نماز بنا لیتے تو اچھا ہوتا۔ اس پر اللہ سبحانہ نے زیر بحث آیت نازل فرمائی اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز ادا کی۔

اس پر اللہ تعالیٰ کا وہ حکم بھی دلالت کرتا ہے جو ہمیں نماز ادا کرنے کے سلسلے میں اس نے دیا ہے کیونکہ حرم سے نماز کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ان تمام مقامات ہی سے جن کا ذکر حضرات سلف نے مقام ابراہیم کی تاویل کے سلسلے میں کیا ہے۔ یہ مقام ابراہیم اللہ کی وحدانیت اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ نے اس پتھر میں مٹی کی نرمی پیدا کر دی جس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا پاؤں اس میں اندر تک چلا گیا اور یوں یہ پتھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ایک معجزہ بھی ہے۔

قول باری: مُصَلًّی سے کیا معنی مراد ہے؟ اس بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ مجاہد کے قول کے مطابق یہ جائے دعا ہے۔ اس کا تعلق نماز سے اس لیے قائم کیا گیا کہ نماز بھی دعا ہے جیسا کہ قول باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ (اے ایمان والو! تم بھی آپ پر رحمت بھیجو) یعنی دعا کرو، حسن بصری نے کہا ہے کہ اس سے مراد قبلہ ہے۔ قتادہ اور السدی نے کہا ہے کہ لوگوں کو اس جگہ نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ لفظ کا ظاہر بھی اسی مفہوم کا متقضی ہے۔ اس لیے کہ جب لفظ صلوٰۃ علی الاطلاق ہو تو اس سے وہ صلوٰۃ مفہوم ہوتی ہے جیسے رکوع اور سجود کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ "شہر کا مصلّٰی" وہ مقام ہے جس میں عید کی نماز ادا کی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا: مصلّٰی تمہارے آگے ہے۔ اس سے آپ کی مراد وہ مقام تھا جہاں نماز ادا کی جاتی تھی۔ اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیر بحث آیت تلاوت کرنے کے بعد نماز ادا کی تھی۔ جو حضرات مصلّٰی سے قبلہ مراد لیتے ہیں ان کی مراد بھی نماز کے معنی کی طرف راجع ہے، اس لیے کہ نمازی مقام ابراہیم کو اپنے اور بیت اللہ کے درمیان رکھتا ہے اور اس طرح مقام ابراہیم اس کے لیے قبلہ بن جاتا ہے نیز نماز کے اندر چونکہ دعا ہوتی ہے اس لیے مذکورہ لفظ، یعنی مصلّٰی کو صلوٰۃ کے معنوں پر محمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ نماز ہی ان تمام معانی پر مشتمل ہے جن کی نشاندہی سلف نے زیر بحث آیت کی تاویل میں کی ہے۔

قول باری ہے: وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ

وَالْعٰكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ (اور ہم نے ابراہیم اور اسماعیل کو تاکید کی تھی کہ میرے اس گھر کو طواف اور اعتکاف اور رکوع اور سجدہ کرنے والوں کے لیے پاک رکھو) قتادہ، عبید بن عمیر، مجاہد اور سعید بن جبیر نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ تم دونوں اسے شرک اور بتوں کی پرستش سے پاک رکھو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر جب آپ بیت اللہ میں داخل ہوئے تو آپ نے دیکھا کہ مشرکین نے وہاں بت نصب کر رکھے ہیں۔ آپ نے انھیں توڑ ڈالنے کا حکم دیا اور اپنے دست مبارک میں ایک چھڑی لے کر ان بتوں کو ٹھوکے لگاتے اور پڑھتے جاتے: جَآءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا۔ (حق آگیا اور باطل مٹ گیا اور باطل تو مٹنے ہی والا ہے)

ایک قول کے مطابق زیر بحث آیت کا مفہوم ہے: تم دونوں اسے گوبر اور خون سے پاک کر دو جسے مشرکین یہاں پھینک جاتے تھے۔ السدی کے قول کے مطابق یہ مفہوم ہے: میرے گھر کی تعمیر طہارت پر کرو۔ جس طرح یہ قول باری ہے (اَفَمَنْ اَسَّسَ بُنْيَانَهٗ عَلٰى تَقْوٰى مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ (پھر تمھارا کیا خیال ہے کہ بہتر انسان وہ ہے جس نے اپنی عمارت کی بنیاد خدا کے خوف اور اس کی رضا کے طلب پر رکھی) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا تمام معانی اور الفاظ کے اندر گنجائش ہے اور یہ معانی ایک دوسرے کے متنافی بھی نہیں ہیں، اس لیے آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ میرے گھر کی تعمیر طہارت پر کرو اور اسے گوبر اور خون وغیرہ سے بھی پاک رکھو اور بتوں کو اس میں رکھنے کی کسی کو اجازت نہ دو۔

قول باری (لِلطَّآئِفِيْنَ) سے کیا معنی مراد ہے؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ جویبر نے ضحاک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان سے وہ لوگ مراد ہیں جو حج کرنے کے لیے آئیں اور قول باری: وَالْعٰكِفِيْنَ سے اہل مکہ مراد ہیں۔ یہی لوگ یہاں قیام کرنے والے تھے۔

عبدالملک نے عطاء سے نقل کیا ہے کہ عاکفین سے مراد وہ لوگ ہیں جو دیگر شہروں سے آگے پیچھے بیت اللہ میں آتے ہیں، نیز وہ لوگ جو بیت اللہ کے قرب وجوار میں آباد ہیں۔

ابوبکر الہذلی نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص طواف کر رہا ہو تو وہ طائفین میں شمار ہوگا اور اگر بیٹھا ہوا ہو تو وہ عاکفین میں شمار ہوگا اور اگر وہ نماز پڑھ رہا ہو تو اسے رکوع سجدہ کرنے والوں میں شمار کیا جائے گا۔

ابنِ فضیل نے ابن عطاء سے، انھوں نے سعید سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے زیرِ بحث آیت کی تفسیر میں فرمایا: نماز سے پہلے طواف کرنا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ضحاک کا قول (جو لوگ حج کرنے کے لیے آئیں ان کا شمار طائفین میں ہوگا) بھی بیت اللہ کے طواف کے معنی کی طرف راجع ہے، اس لیے کہ جو شخص بیت اللہ کا قصد کرے گا وہ طواف کی خاطر ہی اس کا قصد کرے گا، تاہم ضحاک نے آیت کے مذکورہ لفظ کو باہر سے آنے والوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے حالانکہ آیت کے اندر تخصیص کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ طواف کے عمل میں اہلِ مکہ اور باہر سے آنے والے لوگ دونوں یکساں ہوتے ہیں۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ضحاک نے اس لفظ کی تاویل اس طائف کے معنوں میں کی ہے جو طاری یعنی اجنبی ہوتا ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ (پس اس (باغ) پر آپ کے پروردگار کی طرف سے ایک پھرنے والا (عذاب) پھر گیا) نیز یہ قول باری: إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ (جب شیطان کے اثر سے کوئی برا خیال انھیں چھو بھی جاتا ہے)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ضحاک نے مذکورہ بالا معنی کا ارادہ بھی کیا ہو تو بھی لامحالہ طواف ہی مراد ہوگا اس لیے کہ طاری، یعنی اجنبی شخص بیت اللہ کا قصد صرف اس کے طواف کی خاطر کرے گا۔ ضحاک نے مذکورہ بالا معنی مراد لے کر لفظ طائف کو ان میں سے بعض کے ساتھ خاص کر دیا اور بعض کو چھوڑ دیا اور اس بات پر لفظ کے اندر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس لفظ کو طواف کے عمل پر محمول کیا جائے۔ اس صورت میں قول باری: وَالْعَاكِفِينَ سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو بیت اللہ میں اعتکاف کرتے ہیں۔ اس میں بھی دو صورتوں کا احتمال ہے۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ مذکورہ اعتکاف سے وہ اعتکاف مراد ہے جس کا ذکر اس قول باری میں ہوا ہے: وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ (اور جب تم مسجدوں میں معتکف ہو) اس صورت میں آیت کے اندر بیت اللہ کی تخصیص ہو جائے گی۔ دوسری صورت میں وہ لوگ مراد ہوں گے جو مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں اور یہاں پناہ لیے ہوئے ہیں، بشرطیکہ اعتکاف کو لبث (ٹھہرنے) کے معنوں میں لیا جائے۔ ایک قول کے مطابق عاکفین سے مراد بیت اللہ کے قرب وجوار میں رہنے والے لوگ ہیں۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے اہلِ مکہ مراد ہیں۔ یہ تمام صورتیں ایک مقام پر ٹھہرنے اور قیام کرنے کے معنی کی طرف راجع ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے قول باری: لِلطَّائِفِیْنَ کی تاویل غربا یعنی مسافروں اور وطن سے دور لوگوں سے کی ہے ان کی یہ تاویل اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ غربا کے لیے طواف نماز سے افضل ہے کیونکہ اس صورت میں یہ قول باری لامحالہ غربا کے لیے طواف کے معنی کا افادہ کرے گا اگر بیت اللہ کے لیے ان کا قصد طواف کے لیے ہو تو قول باری: وَالْعَاكِفِیْنَ بیت اللہ میں اعتکاف کے جواز کا معنی ادا کرے گا، نیز اس میں اور اس کے سامنے نماز پڑھنے کے معنی بھی دے گا، تاہم غربا کو طواف کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہے۔ اس سے یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے کہ غربا کے لیے طواف کرنا نماز پڑھنے، نیز اس اعتکاف سے افضل ہے جو طواف کے بغیر صرف ٹھہرنے کے معنوں میں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ دیگر شہروں کے باشندوں کے لیے طواف کرنا اور اہل مکہ کے لیے نماز پڑھنا افضل ہے۔ اس طرح زیر بحث آیت کئی معانی کو متضمن ہے ایک تو یہ کہ بیت اللہ کا طواف کیا جائے اور یہ اللہ کی ایسی عبادت ہے جس کا فاعل ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ غربا، یعنی مسافروں کے لیے طواف کرنا نماز پڑھنے اور بیت اللہ میں یا اس کے سامنے اعتکاف کرنے سے افضل ہے۔ یہ بات قول باری: وَالْعَاكِفِیْنَ سے مفہوم ہوتی ہے اس میں بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے خواہ یہ فرض نماز ہو یا نفل۔ کیونکہ آیت نے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ یہ بات امام مالک کے قول کے خلاف ہے کیونکہ وہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز کی ادائیگی کے جواز کے قائل نہیں ہیں، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فتح مکہ کے موقعہ پر بیت اللہ کے اندر نماز پڑھی تھی اور چونکہ یہ نماز چاشت کے وقت پڑھی گئی تھی اس لیے لامحالہ نماز نفل تھی۔

آیت میں مکہ کے پڑوس میں رہائش کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے۔ قول باری: وَالْعَاكِفِیْنَ میں اس معنی کا احتمال موجود ہے اگر اسے لبث (ٹھہرنے) کا اسم قرار دیا جائے۔ ایسا بطور مجاز ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں عطاؒ اور دیگر حضرات نے اس لفظ کی تاویل بیت اللہ کے قرب و جوار میں بسنے والے لوگوں سے کی ہے۔ یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ طواف نماز سے پہلے ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تاویل کی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ الفاظ کے اعتبار سے طواف کو نماز پر مقدم کرنے میں ترتیب

پر کوئی دلالت نہیں ہے، اس لیے کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ طواف کرنے اور نماز پڑھنے دونوں افعال کا مقتضی ہے اور جب نماز کے ساتھ طواف کا ثبوت ہو جائے تو اس صورت میں دو وجوہ کی بنا پر طواف لامحالہ نماز پر مقدم ہوگا۔ ایک وجہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور دوسری وجہ اہل علم کا اتفاق کہ طواف نماز پر مقدم ہے۔ اگر یہاں کوئی معترض بیت اللہ کے اندر نماز کے جواز کے سلسلے میں ہماری مذکورہ بات پر اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ آیت کے الفاظ میں بیت اللہ کے اندر جواز صلوٰۃ پر کوئی دلالت نہیں ہے، اس لیے کہ قرآن کے الفاظ یہ نہیں ہیں: والرکع السجود فی البیت (بیت اللہ کے اندر رکوع اور سجدہ کرنے والے) نیز زیر بحث آیت میں جوفِ کعبہ میں طواف کرنے کی دلالت موجود نہیں، بلکہ خارج کعبہ طواف کرنے پر دلالت ہے اسی طرح آیت کی دلالت بیت اللہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرنے کی صورت تک محدود ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زیر بحث آیت کا ظاہر تو بیت اللہ کے اندر مذکورہ افعال کی ادائیگی کے جواز کا مقتضی ہے جس طرح یہ بیت اللہ کے اندر اعتکاف کرنے کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔ اس اقتضاء کے دائرے سے طواف کا عمل بایں طور پر خارج ہو گیا ہے کہ یہ بیت اللہ سے باہر سرانجام پاتا ہے اور اس کی دلیل اجماع امت ہے، نیز یہ کہ بیت اللہ کے طواف کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے گرد چکر لگایا جائے۔ جوفِ کعبہ کے اندر چکر لگانے والا شخص طواف کرنے والا نہیں کہلاتا۔ اللہ سبحانہ نے تو ہمیں بیت اللہ کے طواف کا حکم دیا ہے۔ بیت اللہ کے اندر طواف کرنے کا حکم نہیں دیا، چنانچہ ارشاد باری ہے: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (اور قدیم گھر کا خوب خوب طواف کریں) جو شخص بیت اللہ کے اندر نماز ادا کرے اسے آیت کے الفاظ کا علی الاطلاق ذکر شامل ہو جائے گا، نیز اگر آیت میں صرف بیت اللہ کی طرف رخ کرنا مراد ہوتا تو پھر رکوع اور سجدہ کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، اس لیے کہ رخ کرنے کے معاملے میں بیت اللہ میں موجود اور بیت اللہ دور تمام لوگ یکساں ہیں، جبکہ یہ بات واضح ہے کہ بیت کو پاک رکھنے کا حکم صرف ان لوگوں کو دیا جا رہا ہے جو وہاں موجود ہوں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ بیت اللہ کی طرف رخ کیا جائے اور بیت اللہ کے اندر نماز ادا نہ کی جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ سبحانہ نے رکوع اور سجدہ کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کی تطہیر کا حکم فرمایا۔ اگر آپ اس حکم کو بیت اللہ سے

یا باہر نماز کی ادائیگی پر محمول کریں تو بیت کے اندر کی تطہیر بھی ہوگی اور جب آیت کے الفاظ دونوں باتوں کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر مذکورہ حکم کو دونوں پر محمول کرنا واجب ہوگا اور اس طرح دونوں باتیں مراد ہوں گی جس کے نتیجے میں بیت اللہ کے اندر اور بیت اللہ سے باہر دونوں مقامات پر نماز کی ادائیگی کا جواز ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ کی طرح یہ قول باری بھی ہے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (اپنا رخ مسجد حرام ہی کی طرف پھیرا کرو اور جہاں بھی تم ہو اسی کی طرف منہ کرکے نماز پڑھو) اور یہ حکم بیت اللہ سے باہر نماز کی ادائیگی کا مقتضی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آپ آیت کے الفاظ کو ان کے حقیقی معنوں پر محمول کریں تو مسجد حرام کے اندر بھی نماز کا جواز نہیں ہوگا کیونکہ ارشاد باری ہے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ اس بنا پر ایک نمازی جب تک مسجد حرام کے اندر رہے گا اس وقت تک مسجد حرام کی طرف رخ کرنے والا قرار نہیں پائے گا۔

اگر آپ کہیں کہ آیت میں مسجد حرام سے خود بیت اللہ مراد ہے، اس لیے کہ سب کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ مسجد حرام کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے نماز کی ادائیگی نہیں ہوتی اگر رخ بیت اللہ کی طرف نہ ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو شخص جوفِ بیت اللہ میں نماز ادا کرے گا وہ بھی بیت اللہ ہی کی طرف رُخ کرنے والا ہوگا۔ اس لیے بیت اللہ کا شطر اس کے ایک گوشے اور سمت کا نام ہے اور جو شخص بیت اللہ کے اندر ہوگا اس کا رُخ لامحالہ بیت اللہ کے کسی نہ کسی شطر کی طرف ہوگا۔ اس بنا پر بیت اللہ کے اندر نمازی کا نماز ادا کرنا مذکورہ بالا دونوں کے ظاہر کے عین مطابق ہوگا۔ کیونکہ جو شخص بیت اللہ کے اندر ہوگا وہ بیت اللہ نیز مسجد حرام دونوں کے گوشوں اور سمتوں کی طرف رخ کرنے والا قرار پائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت جس طواف کو متضمن ہے وہ فرض، واجب اور مستحب ہر قسم کے طواف کو عام ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک طواف کی یہی تین صورتیں ہیں۔ طواف زیارت فرض طواف ہے جس پر یہ قول باری دال ہے: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ طواف صدر واجب طواف ہے اور اس کے وجوب کا حکم سنت سے ماخوذ ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو شخص بیت اللہ کا حج کرے تو اس کا آخری عمل طواف ہونا چاہیے۔ طواف قدوم مسنون اور مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب حج کے لیے مکہ تشریف لائے تھے تو آپ نے طواف قدوم

کیا تھا۔ جہاں تک طوافِ زیارت کا تعلق ہے تو کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی اور حاجی کو اس وقت تک اپنی بیوی سے قربت کی اجازت نہیں ہوتی جب تک وہ اس طواف کی ادائیگی نہ کرے۔ رہ گیا طوافِ صدور تو اگر حاجی اس کی ادائیگی کے بغیر اپنے گھر واپس آجائے تو اس پر دم (جانور کی قربانی) واجب ہو جاتا ہے۔ البتہ طوافِ قدوم کے ترک سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طریقۂ طواف

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہر ایسا طواف جس کے بعد سعی ہو اس کے پہلے تین پھیروں میں رمل کیا جائے گا (رمل کندھے ہلا ہلا کر تیز تیز قدموں سے چلنے کو کہتے ہیں) اور جس طواف کے بعد صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا نہ ہو اس میں رمل نہیں ہوگا۔ پہلے طواف کی مثال طوافِ قدوم ہے۔ اگر طواف کرنے والا طواف کے بعد سعی کرنا چاہے، نیز طوافِ زیارت بشرطیکہ طواف کرنے والے نے طوافِ قدوم میں صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کی ہو۔ اگر اس نے طوافِ قدوم کے بعد سعی کرلی ہو، تو پھر طوافِ زیارت میں رمل نہیں ہوگا۔ عمرہ کے طواف میں رمل ہے اس لیے کہ مذکورہ طواف کے بعد صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی جائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب حج کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لائے تو آپ نے رمل کیا تھا۔ اس کی روایت حضرت جابر بن عبداللہ نیز عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی ہے۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تین پھیروں میں حجر اسود سے لے کر رمل کیا تھا۔ اسی طرح کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے۔ ابوالطفیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی سے رمل شروع کیا اور پھر حجر اسود تک چلے گئے۔ حضرت انسؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔

سلف کی روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں۔ طواف کے آخری چار پھیروں میں قدموں پر چلنے کے اعتبار سے ان چاروں پھیروں کی یکسانیت پر ان حضرات کا اتفاق ہے۔ اسی طرح نظر اور قیاس اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ پہلے تین پھیروں میں بیت اللہ کے تمام اطراف میں رمل کرنے کے اعتبار سے ان پھیروں کا یکساں ہونا واجب ہے اس لیے کہ طواف کے تمام احکامات

کو سامنے رکھتے ہوئے رمل اور مشی (قدموں پر چلنے) کے اعتبار سے کعبہ کے تمام جوانب کے حکم میں کوئی اختلاف اصولی طور پر نظر نہیں آتا۔

رمل کی سنت باقی رہنے کے بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ رمل کی سنت اس وقت تھی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے اندر مشرکین کی یہ بات سن کر کہ یثرب یعنی مدینہ کے بخار نے مسلمانوں کو کمزور کر دیا ہے، ان کے سامنے قوت اور جسمانی طاقت کے اظہار کے لیے رمل کیا تھا اور مسلمانوں کو رمل کرنے کا حکم دیا تھا تاکہ مشرکین مسلمانوں کی کسی کمزوری کو دیکھ کر اس سے فائدہ اٹھانے کا منصوبہ نہ بنائیں۔

زید بن اسلم نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے حضرت عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ اب رمل کرنے اور کندھوں سے کپڑے ہٹانے کی کیا ضرورت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا ہے اور کفر اور کافروں کا صفایا کر دیا ہے، تاہم اس کے باوجود ہم اس عمل کو ترک نہیں کریں گے جسے ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمراہی میں کیا کرتے تھے۔

ابوالطفیل کہتے ہیں میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آپ کی قوم کہتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کے طواف میں رمل کیا تھا، نیز یہ کہ رمل سنت ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے جواب میں فرمایا: انھوں سچ بھی کہا اور جھوٹ بھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمل کیا تھا لیکن یہ سنت نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ رمل ایک ثابت سنت ہے جسے ترک کرنا نہیں چاہیے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں اس کا حکم مشرکین کے سامنے اپنی جسمانی قوت وطاقت کے اظہار کے لیے دیا تھا، کیونکہ روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر رمل کیا تھا، حالانکہ اس وقت مشرکین کا کوئی وجود نہیں تھا۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہم نے بھی رمل کیا تھا اس سے رمل کرنے کے حکم کی بقا کا ثبوت ملتا ہے۔ ابتدائی طور پر مذکورہ بالا سبب کے ساتھ اس حکم کا تعلق اس امر کا موجب نہیں ہے کہ سبب زائل ہونے کی بنا پر یہ حکم بھی زائل ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ روایت کے مطابق رمی جمار کا سبب یہ تھا کہ جمار کے مقام پر ابلیس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے آیا تھا اور آپؑ نے اسے کنکریاں ماری تھیں اور اس کے بعد اس سبب کی عدم موجودگی کے باوجود رمی کی سنت باقی رہی۔

یہ بھی روایت ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کا سبب یہ ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ ماجدہ پانی کی تلاش میں صفا پر چڑھیں اور پھر وہاں سے اتر کر وادی سے تیز تیز قدموں کے ساتھ گزر گئیں کیونکہ ان کا بچہ ان کی نظروں سے اوجھل ہو گیا تھا۔ پھر جب وادی سے اوپر آکر اپنے بچے کو دیکھ لیا تو قدموں پر چلنے لگیں اور پانی کی تلاش میں مروہ پر چڑھ گئیں۔ انھوں نے سات مرتبہ یہ عمل کیا اور صفا اور مروہ کے درمیان سعی نیز وادی میں تیز قدموں سے چلنا سنت قرار پایا، حالانکہ وہ سبب زائل ہو چکا تھا جس کی بنا پر یہ عمل ہوا تھا۔ یہی کیفیت طواف کے اندر رمل کے عمل کی ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ طواف کرنے والا صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا استلام کرے گا۔ یہ بات حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے بھی آپ سے اس کی روایت بیان کی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب حضرت عائشہؓ کا یہ قول سنا کہ حجر یعنی حطیم کا بعض حصہ بیت اللہ میں سے ہے۔" تو فرمایا کہ: میں نہیں خیال کرتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں (رکن یمانی اور حجر اسود) کا استلام ترک نہیں کیا تھا، مگر صرف اس لیے کہ یہ دونوں بیت اللہ کی بنیادوں پر نہیں تھے، اور لوگوں نے صرف اسی سبب کی بنا پر کہ حطیم بیت اللہ میں داخل ہے اس کے پیچھے سے طواف کیا تھا۔

حضرت یعلیٰ بن امیہؓ نے فرمایا: میں نے حضرت عمرؓ کے ساتھ طواف کیا۔ جب میں اس رکن کے پاس پہنچا جو حجر کے متصل ہے تو میں اس کا استلام کرنے لگا۔ یہ دیکھ کر حضرت عمرؓ نے مجھ سے پوچھا کہ کیا تم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ طواف نہیں کیا؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: کیا تم نے آپ کو اس کا استلام کرتے ہوئے دیکھا تھا؟ میں نے اس کا جواب نفی میں دیا جسے سن کر حضرت عمرؓ نے یہ آیت تلاوت کی: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (تمھارے لیے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے)

قول باری ہے: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا آمِنًا (اور یہ کہ ابراہیم نے دعا کی۔ اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے) اس آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے اول یہ کہ یہ شہر مامون فیہ ہو، یعنی اس میں امن و امان رہے جس طرح یہ قول باری ہے: فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ یعنی فی عیشۃ مرضیۃ (پسندیدہ زندگی میں)۔ دوم یہ کہ اس سے مراد مکہ میں رہنے والے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے: وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ (اور گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے پوچھو، یہ تعبیر مجاز پر مبنی ہے، اس لیے کہ امن اور خوف شہر کو لاحق نہیں ہوتے، بلکہ شہر میں رہنے والوں کو

لاحق ہوتے ہیں۔

آیت میں جس امن کی التجا کی گئی ہے اس کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ قحط اور خشک سالی سے امن کی التجا کی گئی ہے کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے اہل وعیال کو ایسی وادی میں لا بسایا تھا جہاں نہ کسی زراعت کا نام ونشان تھا اور نہ دودھ دینے والے جانوروں کا ہی۔ آپ نے زمین دھنس جانے اور پتھر برسنے سے امن کی التجا نہیں کی تھی کیونکہ مکہ کی سرزمین ان باتوں سے پہلے ہی مامون ومحفوظ تھی، ایک قول کے مطابق آپ نے مذکورہ بالا چیزوں سے امن کی درخواست کی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث قول باری اس قول باری کی طرح ہے: مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا۔ نیز: وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ اٰمِنًا۔ واللہ اعلم۔

زیر بحث قول باری سے مراد قتل سے امن ہے، وہ اس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے امن کی التجا کے ساتھ ساکنان شہر کے لیے پھلوں سے رزق عطا کرنے کی بھی درخواست کی تھی، چنانچہ ارشاد ہے: رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّارْزُقْ اَهْلَهٗ مِنَ الثَّمَرَاتِ۔ (اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے اور اس کے باشندوں کو ہر قسم کے پھلوں کا رزق دے) دوسری جگہ قرآن کے الفاظ میں امن کی التجا کرنے کے بعد دعا کی: رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّاجْنُبْنِيْ وَبَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ (اے میرے پروردگار، اس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو بت پرستی سے بچا) پھر اسی سیاق میں کہا: رَبَّنَا اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ (پروردگار، میں نے ایک بے آب وگیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے) تا قول باری: وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرَاتِ (اور انہیں کھانے کو پھل دے) ان آیتوں میں امن کے سوال کے ساتھ کھانے کو پھل دینے کا بھی ذکر ہے۔ اس لیے یہ بات اولیٰ ہوگی کہ امن کے سوال کو ایک ایسے نئے فائدے کے معنوں پر محمول کیا جائے جو سیاق کے اندر مذکورہ فائدے یعنی رزق کے علاوہ ہو جسے منصوص طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مکہ پر قتل سے امن کا حکم عائد کر دیتا تو یہ حکم تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے پہلے ہی اس شہر پر عائد ہو چکا تھا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اسی دن حرام یعنی محترم قرار دے دیا تھا جس دن اس نے زمین

اور آسمانوں کی تخلیق کی تھی ۔ مجھ سے پہلے کسی کے لیے مکہ حلال قرار نہیں دیا گیا اور نہ میرے بعد ہی کسی کے لیے حلال قرار دیا جائے گا ۔ میرے لیے بھی اسے دن کی ایک گھڑی بھر کے لئے حلال کر دیا گیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کی صحت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ جائز ہے کہ مکہ میں قتل و قتال کی تحریم کا حکم منسوخ کر دیا گیا ہو اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے سوال کیا ہو کہ تحریم کا حکم جاری رکھا جائے اور میرے بعد آنے والے پیغمبروں کے زمانوں میں بھی اسے باقی رکھا جائے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال سے پہلے مکہ حرم اور جائے امن نہیں تھا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا اور میں نے مدینہ کو حرم قرار دیا ۔ زمین و آسمان کی تخلیق کے دن مکہ کو حرم قرار دینے کی روایتیں مذکورہ بالا روایت سے زیادہ صحیح اور قوی ہیں اور اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس روایت کے اندر ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے پتہ چل سکے کہ حضرت ابراہیم سے پہلے مکہ حرم نہیں تھا، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو اس لیے حرم قرار دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس سے پیشتر ہی اسے حرم قرار دے چکا تھا ۔ انھوں نے تو بس اس معاملہ میں اللہ کے حکم کی پیروی کی تھی ۔ اس میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے پہلے اس صورت کے سوا جس کے تحت دعائے ابراہیمی کے بعد مکہ حرم قرار پایا تھا، کسی اور صورت میں مکہ کی تحریم کی نفی ہوتی ہے۔

دعائے ابراہیمی کے بعد مکہ کی تحریم کی پہلی صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے وہاں کے باشندوں کو برباد ہونے سے، زمین میں دھنس جانے اور پتھروں کی بارش کے عذاب سے محفوظ رکھا جس کی لپیٹ میں دوسرے شہروں اور بستیوں کے لوگ آئے تھے ۔ نیز اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں میں مکہ کی تعظیم کا جذبہ پیدا کر دیا اور اس کی ہیبت و جلال کا سکہ بٹھا دیا تھا ۔ تحریم کی دوسری صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء اور رسل کی زبانی مکہ کے جائے امن ہونے کا حکم دنیا والوں تک پہنچا دیا تھا ۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مانگی ہوئی دعا قبول کر لی تھی۔

قول باری ہے : وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا (اور جو نہ مانے گا دنیا کی چند روزہ زندگی کا سامان تو میں اسے بھی دوں گا) یہ آیت اس امر کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کی دعا

قبول کر لی تھی اور انھیں بتا دیا تھا کہ وہ ان لوگوں کو بھی دنیا میں سامانِ زندگی عطا کرے گا جو اللہ کو نہیں مانیں گے، جبکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا صرف ان لوگوں کے لیے تھی جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لے آنے والے تھے۔ اسی طرح قول باری: وَمَنْ كَفَرَ میں مذکورہ حرف واؤ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا کی اجابت، نیز مستقبل کی اس خبر پر دلالت کرتا ہے کہ نہ ماننے والوں کو بھی چند روزہ زندگی کا سامان دیا جائے گا۔ اگر یہاں حرف واؤ نہ ہوتا تو آیت کا مذکورہ فقرہ پہلے کلام سے منقطع ہو جاتا اور حضرت ابراہیم کی درخواست کی قبولیت پر دلالت نہ کرتا۔

قول باری: فَأُمَتِّعُهُ کی تفسیر میں ایک اور قول یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی موت تک رزق کا سامان مہیا کرتا رہے گا۔ ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ انھیں دنیا میں زندگی کے دن پورے کرنے کا فائدہ دے گا۔ حسن کے قول کے مطابق: میں ایسے لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک رزق اور امن کی نعمت سے نوازتا رہوں گا، حتیٰ کہ آپ کا ظہور ہو جائے گا اور ان میں سے جو لوگ اپنے کفر پر ڈٹے رہیں گے انھیں آپؐ قتل کر دیں گے یا مکہ سے جلا وطن کر دیں گے۔

زیر بحث آیت مکہ میں آکر پناہ لینے والے کے قتل کی ممانعت کو دو طرح سے متضمن ہے۔ ایک تو یہ قول باری ہے: رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا اور اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا قبول بھی کر لی اور دوسرے یہ قول باری: وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيْلًا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کو اس کی موت تک سامانِ زندگی دینے کا ذکر کر کے اسے قتل کر دینے کی نفی فرما دی۔

قول باری ہے: وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ (اور یہ کہ ابراہیم اور اسماعیل جب اس گھر کی دیواریں اٹھا رہے تھے) تا آخر آیت۔ بیت کی اساس اور بنیاد کو قواعد البیت کہتے ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں تعمیر کعبہ کے بارے میں یہ اختلاف رائے ہے کہ آیا آپ نے اس کی پرانی بنیادوں پر دیواریں اٹھائی تھیں یا نئی بنیادیں رکھی تھیں؟ معمر نے ایوب سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے زیر بحث آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ ان بنیادوں سے مراد وہ بنیادیں ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کعبہ سے پہلے موجود تھیں۔ عطاء سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ منصور نے مجاہد سے اور انھوں نے

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے زمین کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے بیت اللہ کی تخلیق کر دی تھی اور پھر اس کے نیچے زمین بچھا دی گئی۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے فرشتے بیت اللہ کا حج کرتے تھے اور پھر آدم علیہ السلام نے اس کا حج کیا۔ مجاہد اور عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ کے حکم کے تحت بیت اللہ کی تعمیر کی تھی۔ حسن بصری کا قول ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے سب سے پہلے بیت اللہ کا حج کیا تھا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام میں سے بیت اللہ کا تعمیر کنندہ کون ہے؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام دیواروں کی چنائی کرتے تھے اور حضرت اسماعیل علیہ السلام انھیں پتھر اور گارا وغیرہ پکڑاتے جاتے تھے۔ یہ بات تعمیر کے فعل کو ان دونوں کی طرف منسوب کرتی ہے، اگرچہ ان میں سے ایک فرد محض ہاتھ بٹا رہا تھا۔ اسی بنا پر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے بارے میں جو آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ: اگر تم مجھ سے پہلے وفات پا جاتیں تو میں تمہیں غسل دیتا اور دفن کرتا۔ کہا تھا کہ آپؐ کی اس سے مراد یہ تھی کہ میں تمہیں غسل دینے میں اعانت کرتا۔

السدی اور عبید بن عمیر کے قول کے مطابق دونوں حضرات نے بیت اللہ کی تعمیر کی تھی۔ ایک شاذ روایت کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تنہا ہی کعبے کی دیواریں اٹھائی تھیں۔ اس وقت حضرت اسماعیل بہت چھوٹے تھے، لیکن یہ روایت غلط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تعمیر کے فعل کی دونوں کی طرف نسبت کی ہے۔ اور اس کا اطلاق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں نے ہی دیواریں اٹھائی تھیں یا ایک دیوار کی چنائی میں مصروف رہے اور دوسرے انھیں پتھر اور گارا وغیرہ پکڑاتے رہے۔ یہ دونوں صورتیں درست ہیں لیکن درج بالا تیسری صورت غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جب یہاں یہ فرما دیا: وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ اور دوسری جگہ فرمایا: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ تو یہ آیتیں پورے بیت اللہ کے طواف کی مقتضی بن گئیں۔

ہشام نے عروہ سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اہل جاہلیت نے کعبہ کی عمارت کو چھوٹا کر

دیا تھا۔ اس لیے تم حجر (حطیم) میں داخل ہو کر وہاں نماز پڑھ لیا کرو۔ یہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے صحابۂ کرام نے حجر (حطیم) کے گرد یعنی اس کے پیچھے سے طواف کیا تھا، تاکہ پورے بیت اللہ کے طواف کا یقین حاصل ہو جائے۔ اسی بنا پر حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے اپنی خلافت کے زمانے میں اسے اس وقت بیت اللہ میں داخل کر دیا تھا جب اس میں آگ لگنے کی وجہ سے اس کی دوبارہ تعمیر کی تھی۔ پھر جب حجاج آیا تو اس نے حطیم کو بیت اللہ سے باہر کر دیا۔

قول باری ہے: رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (اے ہمارے رب، ہم سے یہ خدمت قبول فرما لے) یعنی دونوں باپ بیٹے یہ الفاظ کہتے جاتے تھے۔ چونکہ اس لفظ پر کلام کی دلالت ہے اس لیے اسے حذف کر دیا گیا جس طرح یہ قول باری: وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا اَيْدِيْهِمْ اَخْرِجُوٓا اَنْفُسَكُمْ (اور فرشتے ہاتھ بڑھا بڑھا کر کہہ رہے ہوتے ہیں کہ لاؤ نکالو اپنی جان) تقبل عمل پر ثواب کے ایجاب کو کہتے ہیں۔ آیت اس بات کو متضمن ہے کہ مساجد کی تعمیر بڑی نیکی ہے کیونکہ دونوں حضرات نے اللہ کے لیے بیت اللہ کی تعمیر کی تھی اور انھیں استحقاق ثواب کی خبر دی گئی تھی۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ جو شخص اللہ کے لیے مسجد کی تعمیر کرے خواہ یہ مسجد کونج کے گھونسلے کی طرح چھوٹی سی کیوں نہ ہو، اللہ جنت میں اس کے لیے ایک گھر تعمیر کر دے گا۔

قول باری ہے: وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَا (ہمیں اپنی عبادت کے طریقے بتا) کہا جاتا ہے کہ لغت میں نسک کے اصل معنی غسل یعنی دھونے کے ہیں۔ اگر ایک شخص اپنے کپڑے دھو لے تو اس موقع پر کہا جائے گا کہ "نسک ثوبہ" اس سلسلے میں ایک شعر بھی پیش کیا گیا ہے ؎

ولا ینبت المرعی سباخ عراعر ولو نسکت بالماء ستۃ اشھر

(پہاڑوں کی شور زدہ چوٹیاں کوئی چراگاہ نہیں اگا سکتیں خواہ چھ برسوں تک پانی سے ان کی دھلائی کیوں نہ کی جاتی رہے)

شرع میں نسک عبادت کا اسم ہے۔ کہا جاتا ہے "رجل ناسك" یعنی عابد شخص۔ حضرت براء بن عازب کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاضحیٰ کو گھر سے نکلے۔ آپؐ نے فرمایا: آج کے دن ہماری پہلی عبادت نماز ہو گی اور پھر جانور کی قربانی۔ آپؐ نے نماز

کو نسک کا نام دیا۔ ذبیحہ کو تقرب الٰہی کے طور پر نسک کا نام دیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے: فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ (تو روزے یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں فدیہ ادا کرو) مناسک حج بشمول قربانی ان تمام افعال کو کہا جاتا ہے جن کا حج مقتضی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو آپؐ نے صحابہ کرام سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: مجھ سے تم اپنے مناسک لے لو یعنی سیکھ لو۔ قول باری: وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا کا زیادہ ظاہر مفہوم یہی ہے کہ اس سے تمام اعمال حج مراد ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل کو حج کی خاطر بیت اللہ کی تعمیر کا حکم دیا تھا۔

ابن ابی لیلیٰ نے ابن ابی ملیکہ سے انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: حضرت جبریل علیہ السلام حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس آئے اور انھیں مکہ لے گئے پھر منیٰ لے گئے۔ پھر حضرت ابن عمرؓ نے حج کے وہ تمام افعال اسی ترتیب سے روایت میں بیان کر دیے جس ترتیب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر بیان کئے تھے اس کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا: پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل فرمائی: أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا (یہ کہ تم ابراہیمؑ کی پیروی کرو جو حنیف تھے) اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں کچھ لوگوں کو جو آپؐ کے پیچھے وقوف کر رہے تھے پیغام بھیجا کہ: تم لوگ اپنے مشاعر پر رہو، کیونکہ تم لوگ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ترکہ پر ہو۔ یہاں مشاعر سے حج کے مناسک و افعال مراد ہیں۔

قول باری ہے: وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ (اب کون ہے جو ابراہیم کے طریقے سے نفرت کرے؟ جس نے خود اپنے آپ کو حماقت و جہالت میں مبتلا کر لیا، اس کے سوا اور کون یہ حرکت کر سکتا ہے) یہ آیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے شرائع میں سے ان امور کے لزوم پر دلالت کرتی ہے جن کا نسخ ثابت نہ ہوا ہو۔ اس آیت میں یہ بات بھی بتلا دی گئی ہے کہ جو شخص حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے سے نفرت کرے گا وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے طریقے سے نفرت کرنے والا شمار ہوگا، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت پر نہ صرف مشتمل ہے، بلکہ اس پر اضافہ ہے۔

دادا کی میراث

قول باری ہے: اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ اِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ آبَائِكَ اِبْرَاهِيمَ وَاِسْمٰعِيلَ وَاِسْحٰقَ اِلٰهًا وَّاحِدًا (پھر کیا تم اس وقت موجود تھے جب یعقوب اس دنیا سے رخصت ہو رہا تھا؟ اس نے وفات کے وقت اپنے بیٹوں سے پوچھا۔ بچو، میرے بعد تم کس کی بندگی کرو گے؟ ان سب نے جواب دیا: ہم اسی ایک خدا کی بندگی کریں گے جسے آپ نے اور آپ کے بزرگ ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ اور اسحاقؑ نے مانا ہے) یہاں دادا اور چچا کو باپ کا نام دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا: وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي اِبْرَاهِيمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ (میں نے اپنے بزرگوں ابراہیم، اسحٰق اور یعقوب کا طریقہ اختیار کیا ہے)

حضرت ابن عباسؓ نے میت کے دادا اور بھائیوں کی موجودگی میں بھائیوں کے بجائے دادا کو وارث قرار دینے کے لیے ان آیات سے استدلال کیا ہے۔ الحجاج نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ حجر اسود کے پاس جا کر اس بات پر لعان کر سکتا ہوں کہ دادا باپ ہے، بخدا، اللہ نے دادا اور دادی کا ذکر آباء کے الفاظ میں کیا ہے: وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي اِبْرَاهِيمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ۔ بھائیوں کے بجائے دادا کو وارث قرار دینا اور باپ کی عدم موجودگی میں دادا کو باپ کا درجہ دینے کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کا استدلال اس امر کا متقتضی ہے کہ قول باری: وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ (اور اس کے ابوین اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کے لیے تہائی حصہ ہے) کے ظاہر سے اس امر پر استدلال جائز ہے کہ بھائیوں کے بجائے میت کا دادا دو تہائی ترکے کا مستحق ہوگا، جس طرح میت کا باپ میت کے بھائیوں کے بجائے اس کا مستحق ہوتا ہے، اگر وہ زندہ ہو۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ باپ کے اسم کا اطلاق دادا کو شامل ہوتا ہے اور اس امر کا متقتضی ہے کہ میراث کے اندر باپ کی عدم موجودگی میں دادا اور باپ کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

حضرت ابوبکرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ کا یہی مسلک ہے۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: ابوبکرؓ

نے فیصلہ دیا تھا کہ دادا باپ ہے، اور انھوں نے دادا پر باپ ہونے کے اسم کا اطلاق کیا تھا۔
امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی نے دادا کے بارے میں حضرت زید بن ثابتؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ دادا اس وقت تک بھائیوں کی طرح شمار ہوگا جب تک مقاسمہ کے طور پر اسے ملنے والا حصہ کل ترکہ کے تہائی سے کم نہ ہو۔ اگر کم ہوگا تو اسے ترکہ کا تہائی حصہ دیا جائے گا اور اس کا حصہ تہائی حصے سے کم ہونے نہیں دیا جائے گا (مقاسمہ اسے کہتے ہیں کہ دادا کو ایک بھائی فرض کر کے اسے میت کے دیگر موجود بھائیوں کے برابر حصہ دے دیا جائے۔ مترجم)

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے دادا کے بارے میں حضرت علیؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ دادا اس وقت تک بھائیوں کی طرح شمار ہوگا جب تک مقاسمہ کے طور پر اسے ملنے والا حصہ کل ترکہ کے چھٹے حصے سے کم نہ ہو۔ اگر کم ہوگا تو اسے ترکہ کا چھٹا حصہ دیا جائے گا۔

ہم نے "مختصر الطحاوی" کی شرح میں دادا کی میراث کے سلسلے میں صحابہ کرام کے اختلاف اور ان کے دلائل کا ذکر کر دیا ہے، البتہ زیر بحث آیت سے اس سلسلے میں دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ آیت کا ظاہر اس بات کی نشاندہی کر رہا ہے کہ اللہ سبحانہ نے دادا کو باپ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ دوم یہ کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے دادا پر باپ کا اطلاق کیا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ یہ دونوں حضرات چونکہ اہل زبان تھے اس لیے ان سے لغت کے اعتبار سے اسماء کا حکم مخفی نہیں رہ سکتا۔ اگر ان حضرات نے شرعی طور پر اس کا اطلاق کیا ہے تو بھی ان کی حجت ثابت ہو جائے گی کیونکہ شرعی طور اسماء کا استعمال توقیف کے طریقے پر ہوتا ہے۔ یعنی ایک اسم کے متعلق جب شریعت کی طرف سے رہنمائی کر دی جاتی ہے تو پھر شرعی طور پر اس کا استعمال درست ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص آیت کے ظاہر سے مذکورہ بالا استدلال کو رد کرنا چاہتا ہے، تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ زیر بحث آیت میں اللہ سبحانہ نے چچا کو باپ کا نام دیا ہے کیونکہ آیت میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کا ذکر ہے جو حضرت یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ظاہر ہے کہ چچا باپ کے قائم مقام نہیں ہوتا، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: میرے باپ کو میرے پاس واپس لاؤ، یعنی حضرت عباسؓ کو اور حضرت عباسؓ آپ کے چچا تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دادا کو باپ قرار دینے کے گزشتہ استدلال پر اس جہت سے بھی

اعتراض ہو سکتا ہے کہ دادا کو بطریق مجاز باپ کہا جاتا ہے، کیونکہ دادا سے باپ کے اسم کا انتفاء جائز ہے اس لیے کہ اگر آپ دادا کے بارے میں یہ کہیں کہ وہ باپ نہیں ہے، تو یہ نفی درست ہوگی، جبکہ اسمائے حقائق کسی بھی حال میں اپنے مسمیات سے منتفی نہیں ہوتے۔ اعتراض کی ایک اور جہت بھی دیکھیے، دادا کو تقیید کے ساتھ باپ کا نام دیا جاتا ہے اور باپ کے اسم کا علی الاطلاق ذکر دادا کو شامل نہیں ہوتا، اس لیے آیت میں لفظ ابوین کے عموم سے اس سلسلے میں استدلال درست نہیں ہے۔ نیز اعتراض کی ایک جہت یہ بھی ہے کہ ارشاد ربانی: وَوَرِثَہٗ اَبَوَاہُ میں میت کا قریب ترین باپ، یعنی حقیقی باپ مراد ہے، اس لیے اس سے جد مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ مجاز ہے اور اطلاق میں ایک ہی لفظ کے اندر حقیقت اور مجاز شامل نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دادا کو باپ ثابت کرنے کے لیے اب، یعنی باپ کے لفظ کے عموم سے کیے گئے استدلال کو جو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ آیت میں چچا کو باپ کا نام دیا گیا ہے۔ حالانکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ چچا کسی بھی حال میں باپ کا قائم مقام نہیں ہوتا، تو اس رد پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ باپ کے اسم کا اطلاق اگر لغت اور شرع کے اعتبار سے دادا اور چچا دونوں کو شامل ہے، تو پھر ان تمام صورتوں میں اس لفظ کے عموم کا اعتبار جائز ہوگا، جن میں اس کا اطلاق ہوا ہے۔ ایسی صورت میں اگر چچا ایک حکم کے ساتھ خاص ہو، اور اس میں دادا شامل نہ ہو تو یہ بات دادا کے اندر عموم کے حکم کی بقا کے لیے مانع نہیں بنے گی۔ چچا اور دادا معنی کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں کیونکہ باپ کو باپ کے نام سے اسی لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ بیٹا ولادت کے واسطے سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور یہی معنی دادا کے اندر بھی موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ باپ اور دادا میں اس اعتبار سے فرق ہے کہ دادا اور پوتے کے درمیان باپ کا واسطہ ہوتا ہے اور باپ اور بیٹے کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا، تاہم دادا والا مذکورہ بالا مرتبہ چچا کو حاصل نہیں ہوتا کیونکہ چچا اور بھتیجے کے درمیان ولادت کا کوئی رشتہ اور واسطہ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ دادا خواہ معنی کے اعتبار سے بعید ہی کیوں نہ ہو لیکن باپ کی عدم موجودگی میں اسم کے اطلاق اور حکم دونوں اعتبار سے اس میں قریب کا معنی پایا جاتا ہے۔ اس طرح دادا کو ایک گونہ اختصاص حاصل ہوتا ہے، چنانچہ یہ جائز ہے کہ باپ کے اسم کا اطلاق اسے بھی شامل ہو جائے۔ چچا کو چونکہ یہ مزیت حاصل نہیں ہوتی اس لیے علی الاطلاق چچا کو باپ کا نام نہیں دیا جا سکتا اور باپ کے لفظ سے تقیید

کے بغیر چچا کا مفہوم اخذ نہیں ہوتا۔ دادا چونکہ توالد کے معنی میں باپ کے مساوی ہوتا ہے اس لیے باپ کے اسم کا دادا کو شامل ہونا جائز ہے، نیز باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا حکم باپ کے حکم کی طرح ہو جاتا ہے۔

جن حضرات نے دادا کو باپ قرار دینے کے سلسلے میں کیے گئے زیر بحث استدلال کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ دادا کو باپ کا نام دینا بطور مجاز ہے، نیز یہ کہ آیت میں میت کا قریب ترین باپ یعنی حقیقی باپ مراد ہے۔ اس لیے آیت کے لفظ سے دادا مراد لینا اس بنا پر جائز نہیں ہے کہ ایک ہی اسم کا حقیقت اور مجاز دونوں ہونا منتفی ہوتا ہے، تو ان حضرات کی یہ بات اس بنا پر پکی اور ٹھوس نہیں ہے کہ جس معنی کی بنا پر باپ کو باپ کا نام دیا جاتا ہے یعنی بیٹے کی طرف والد کے واسطے سے اس کی نسبت ہو تو یہ معنی دادا میں بھی موجود ہے اور اس معنی میں کوئی فرق نہیں ہے جس کی وجہ سے ان دونوں میں ہر ایک کو باپ کا نام دیا گیا ہے۔ اس لیے باپ کے اسم کا اطلاق ان دونوں پر جائز ہے۔ اگرچہ ان میں سے ایک دوسرے کی بہ نسبت اخص ہے۔ جس طرح لفظ اخوت (بھائی) تمام بھائیوں کو شامل ہوتا ہے، خواہ وہ سگے ہوں یا ان کا باپ ایک ہو اور مائیں مختلف ہوں، البتہ سگا بھائی میراث نیز تمام دیگر احکام میں علاتی یعنی باپ شریک بھائیوں سے اولیٰ ہوتا ہے، لیکن اخوۃ کا اسم دونوں قسموں کے بھائیوں میں بطور حقیقت استعمال ہوتا ہے۔ اور اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ایک ہی اسم دو معنوں میں بطور حقیقت استعمال کیا جائے۔ اگرچہ اسم کا علی الاطلاق ذکر ان میں سے صرف ایک معنی کو شامل ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نجم کا اسم آسمان کے تمام ستاروں میں سے ہر ایک ستارے پر حقیقی طور پر واقع ہوتا ہے" جبکہ عربوں کے نزدیک اس اسم کا علی الاطلاق ذکر صرف اس ستارے کو شامل ہوتا ہے جسے ثریا کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ ایک عرب جب یہ کہتا ہے" کہ میں نے فلاں فلاں کام کیا اور نجم سر کے اوپر تھا" تو اس کی مراد ثریا ستارہ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ" طلع النجم (نجم طلوع ہو گیا) تو اس اطلاق سے عرب کے لوگ ثریا ستارے کے سوا کوئی اور مفہوم اخذ نہیں کرتے۔ حالانکہ انھوں نے آسمان کے تمام ستاروں کو بطور حقیقت یہی نام دیا ہے۔ اسی طرح باپ کے اسم کا بھی زیر بحث استدلال کے مستدلین کے نزدیک حقیقی طور پر باپ اور دادا دونوں کو شامل ہونا ممتنع نہیں ہے۔ اگرچہ بعض احوال میں اس اسم کے ساتھ باپ مختص ہوتا ہے۔ اور نہ ہی باپ کے اسم کا حقیقی باپ اور دادا دونوں کے لیے استعمال ایک لفظ کو بیک وقت حقیقت

اور مجاز دونوں پر محمول کرنے کا موجب بنتا ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ جب تولید کی نسبت کے اعتبار سے باپ کا اسم مختص ہوتا ہے تو پھر یہ اسم ماں کو بھی لاحق ہونا چاہیے، کیونکہ ماں کے اندر بھی توالد کا مفہوم پایا جاتا ہے، اس لیے یہ واجب ہو جائے گا کہ ماں کو بھی باپ کا نام دیا جائے اور اس بنا پر ماں دادا اور باپ کی بہ نسبت اولیٰ قرار پائے کیونکہ بچہ پیدا کرنے کا کام حقیقی طور پر ماں سرانجام دیتی ہے؛

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ عربوں نے ماں کو باپ کے اسم کے سوا ایک اور نام یعنی لفظ اُمٌّ کے ساتھ خاص کر دیا ہے، تاکہ دو مختلف ناموں کے ذریعے ماں اور باپ کے درمیان فرق کیا جا سکے، اگرچہ ولد ولادت کی نسبت سے ان میں سے ہر ایک کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ماں کو بھی باپ کا نام دیا ہے اور دونوں کو مجموعی طور پر ابوین کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے:

(اور میت کے ابوین، یعنی ماں باپ میں سے ہر ایک کے لیے چھٹا حصہ ہے)

حضرت ابوبکرؓ اور ان کے ہم خیال حضرات کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ دادا کے اندر میت کی طرف نسبت اور تعصیب دونوں کی بنا پر ترکہ کا استحقاق اکٹھا ہو جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص ایک بیٹی اور دادا اپنے پیچھے چھوڑ کر وفات پا جائے تو اس صورت میں بیٹی کو ترکے کا نصف حصہ۔ دادا کو چھٹا حصہ اور عصبہ ہونے کی بنا پر باقی ماندہ تیسرا حصہ بھی مل جائے گا جس طرح اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹی اور باپ چھوڑ کر مر جائے تو باپ ایک ہی حالت کے اندر میت کی طرف نسبت اور تعصیب دونوں کی بنا پر ترکہ کا مستحق ہو گا۔ یہ واجب ہے کہ دادا کو میراث کے استحقاق کے اندر باپ کی طرح قرار دیا جائے اور میت کے بھائی بہنوں کو محروم رکھا جائے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ دادا از روئے تولید عصبہ بننے کا مستحق ہوتا ہے، اس بنا پر یہ واجب ہے کہ بھائی بہنوں کے ساتھ عدم مشارکت کے اندر دادا کو باپ جیسا قرار دیا جائے، کیونکہ بھائی بہن صرف عصبہ ہونے کی بنا پر ترکہ کے مستحق ہوتے ہیں اور میت کے ساتھ ان کا توالدی رشتہ نہیں ہوتا۔

بھائیوں اور دادا کے درمیان مقاسمہ کے طور پر مشارکت کی نفی کی ایک دلیل یہ ہے کہ دادا میت کے بیٹے کی موجودگی میں ترکہ کے چھٹے حصے کا مستحق ہوتا ہے جس طرح میت کا باپ میت

کے بیٹے کی موجودگی میں مذکورہ حصے کا حقدار قرار پاتا ہے۔ جب اس علت کی بنا پر باپ کی موجودگی میں میت کے بھائی بہن ترکے کے مستحق نہیں ہوتے تو پھر ضروری ہے کہ دادا کی موجودگی میں ان کے لیے ترکے میں کوئی استحقاق واجب نہ ہو۔

اگر یہاں کہا جائے کہ ماں میت کے بیٹے کی موجودگی میں چھٹے حصے کی حقدار ہوتی ہے، لیکن یہ بات ماں کی موجودگی میں میت کے بھائی بہنوں کے وارث بننے کی نفی نہیں کرتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم مذکورہ بالا علت کا ذکر بھائیوں کے ساتھ بطور مقاسمہ دادا کی مشارکت کی نفی کے لیے کرتے ہیں۔ اس لیے جب مقاسمہ کے اندر بھائیوں کے ساتھ دادا کی مشارکت منتفی ہو جائے گی جبکہ دادا کے ساتھ صرف بھائی بہن ہوں تو میراث کا سقوط ہو جائے گا، اس لیے کہ جب دادا کے ساتھ صرف یہی ہوں اور دیگر ورثاء نہ ہوں تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک اپنے اور دادا کے درمیان تہائی یا چھٹے حصے کو تقسیم کرے گا۔ مقاسمہ کی صورت میں تہائی یا چھٹے حصے کے سلسلے میں سلف کے دو اقوال اوپر گزر چکے ہیں۔ یہاں تک ماں کا تعلق ہے تو میت کے بھائی بہنوں کے ساتھ کسی بھی صورت میں اس کا مقاسمہ نہیں ہوتا تقسیم کی نفی سے میراث کی نفی لازم نہیں ہوتی، لیکن اگر دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کے مقاسمے کی نفی ہو جائے جبکہ دیگر ورثاء نہ ہوں تو یہ بات دادا کے ساتھ ان کی میراث کے اسقاط کی موجب بن جاتی ہے کیونکہ جو حضرات دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کو وارث قرار دیتے ہیں وہ مقاسمہ کی صورت کے تحت نیز ان کے اور دادا کے درمیان مشارکت کے ایجاب کے تحت وارث بناتے ہیں۔ اس لیے جب ہماری ذکر کردہ باتوں کی بنا پر مقاسمہ ساقط ہو جائے گا، تو دادا کے ساتھ ان کی میراث بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کے وارث ہونے کے متعلق صرف دو ہی اقوال ہیں۔ ایک قول تو ان لوگوں کا ہے جو دادا کی موجودگی میں بھائی بہنوں کو سرے سے وارث قرار نہیں دیتے اور ان کی میراث ساقط کر دیتے ہیں۔ دوسرا قول ان حضرات کا ہے جو مقاسمہ واجب کرتے ہیں۔ اس لیے جب ہماری ذکر کردہ باتوں کی بنا پر مقاسمہ باطل ہو جائے گا تو دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کی میراث کا سقوط بھی ثابت ہو جائے گا۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ میت کی طرف دادا کی نسبت اپنے بیٹے یعنی میت کے باپ کے واسطے سے ہوتی ہے اور بھائی کی نسبت بھی میت کے باپ کے واسطے سے ہوتی ہے، اس لیے دونوں میں مشارکت واجب ہو جانی چاہیے جس طرح ایک شخص باپ اور ایک بیٹا چھوڑ کر مر جائے تو ترکہ میں دونوں شریک ہوتے ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض دو وجوہ سے غلط

ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر مذکورہ اعتبار کو درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر دادا اور بھائی کے درمیان مقاسمہ واجب ہی نہ ہوگا بلکہ یہ بات واجب ہوگی کہ دادا کو چھٹا حصہ مل جائے اور بھائی کو باقی ماندہ ترکہ دے دیا جائے جس طرح اس صورت میں ہوتا ہے۔ جب ایک شخص باپ اور ایک بیٹا چھوڑ کر مر جائے تو باپ کو چھٹا حصہ مل جاتا ہے اور باقی ماندہ ترکہ بیٹے کے ہاتھ آ جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ درج بالا اعتبار اس امر کو واجب کر دیتا ہے کہ اگر میت ایک چچا اور ایک پڑدادا (باپ کا دادا) چھوڑ کر مر جائے تو چچا اس کے ساتھ مقاسمہ کرے، اس لیے کہ باپ کا دادا میت کی طرف قریب ترین عزیز، دادا کے ذریعے نسبت رکھتا ہے اور چچا بھی اس کے ذریعے ہی اس کی طرف نسبت رکھتا ہے، کیونکہ چچا میت کے اس قریب ترین دادا کا بیٹا ہوتا ہے، لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ باپ کے دادا کی موجودگی میں چچا کی میراث ساقط ہو جاتی ہے، حالانکہ وہ علت موجود ہوتی ہے جس کا اوپر بیان ہوا ہے، تو یہ امر اس علت کے فساد اور اس کے انتقاض پر دلالت بن جائے گا اور اس علت کے بیان سے معترض پر یہ بھی لازم آ جائے گا کہ بھائی کا بیٹا بھی میراث میں دادا کا شریک بن جائے، اس لیے کہ معترض یہ کہتا ہے کہ میت کا بھتیجا باپ کے بیٹے کا بیٹا ہے اور میت کا دادا باپ کا باپ ہے، اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص باپ اور ایک پوتا چھوڑ کر وفات پا جائے تو باپ کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ پوتے کو مل جائے گا۔

قول باری ہے: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (وہ کچھ لوگ تھے جو گزر گئے، جو کچھ انھوں نے کمایا وہ ان کے لیے ہے اور جو کچھ تم کماؤ گے وہ تمہارے لیے ہے، تم سے یہ نہ پوچھا جائے گا کہ وہ کیا کرتے تھے)

یہ آیت تین معانی پر دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ آباء کی اطاعت پر ابناء (بیٹوں) کو ثواب نہیں ملے گا اور آباء کے گناہوں کی سزا بیٹوں کو نہیں دی جائے گی۔ اس میں ان لوگوں کے مسلک کا ابطال ہے جو مشرکین کی اولاد کی ان کے آباء کے گناہوں کی بنا پر تعذیب کو جائز قرار دیتے ہیں، نیز اس سے یہود کا یہ زعم بھی باطل قرار پاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے آباء کی نیکیوں کی بنا پر ان کے گناہ معاف کر دے گا۔

اللہ تعالیٰ نے دیگر آیات میں بھی اس مضمون کو بیان فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا (اور ہر شخص کی کمائی اس کے ہی ذمے ہوگی) نیز: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ

وِّزْرَ اُخْرٰی (اور کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی اور کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) نیز: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْ (لیکن اگر تم منہ پھیرتے ہو تو خوب سمجھ لو کہ رسول پر جس فرض کا بار رکھا گیا ہے اس کا ذمہ وہ ہے اور تم پر جس فرض کا بار رکھا گیا ہے اس کے ذمہ دار تم ہو)

اس مضمون کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات کے ذریعے واضح فرما دیا ہے۔

آپ نے ابو رمثہ کے ساتھ ان کے بیٹے کو دیکھ کر پوچھا کہ: یہ تمھارا بیٹا ہے؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: سنو، اس کے جرم کی نسبت تمھاری طرف نہیں ہوگی اور تمھارے جرم کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی۔

اسی طرح بنو ہاشم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: اے بنی ہاشم، ایسا نہ ہو کہ لوگ میرے پاس اپنے اچھے اچھے اعمال لے کر آئیں اور تم میرے پاس اپنے انساب (حسب نسب) لے کر آؤ اور پھر میں تم سے کہہ دوں کہ میں اللہ کے سامنے تمھارے کسی کام نہیں آسکتا۔ نیز آپ نے فرمایا: جس شخص کو اس کا عمل سست کر دے اسے اس کا نسب تیز نہیں کر سکتا۔

قول باری ہے: فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللّٰهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (اطمینان رکھو کہ ان کے مقابلے میں اللہ تمھاری حمایت کے لیے کافی ہے وہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے) اس آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے دشمنوں کے معاملے میں کافی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ دشمنوں کی کثرتِ تعداد اور ان کی شدید مخاصمت کے باوجود اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کافی ہوگیا اور اس کی دی ہوئی خبر خارج میں پیش آنے والے واقعات کے عین مطابق پائی گئی۔

اسی طرح یہ قول باری ہے: وَاللّٰهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ (اللہ آپ کو لوگوں کے ہاتھوں سے بچائے گا) چنانچہ اللہ نے آپ کو لوگوں سے بچایا اور ان کے مکر و فریب نیز ریشہ دوانیوں سے آپ کو اپنے حفظ میں رکھا۔ یہ بات آپ کی نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔ اس لیے کہ خبر دینے والے کی خبر تمام احوال کے اندر خارجی حالات کے عین مطابق صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب خبر دینے والا اللہ ہو جو عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ اٹکل سے کام لے کر خبر دینے والوں نیز کذب بیانی کرنے والوں کی خبروں کا تمام احوال میں خارجی حالات کے مطابق ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا، بلکہ ان کی اکثر خبریں دروغ بیانی کا پلندہ ہوتی ہیں۔ اگر اتفاق سے ان کی دی ہوئی ایک آدھ خبر سچی ہو بھی جاتی ہے تو یہ ایک اتفاقیہ امر ہوتا ہے۔

قول باری ہے: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا

(ناداں لوگ ضرور کہیں گے، انھیں کیا ہوا کہ پہلے یہ جس قبلے کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے اس سے یکایک پھر گئے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل اسلام کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں نیز ہجرت کے بعد ایک عرصے تک مدینہ میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے رہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت براء بن عازبؓ نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے سترہ مہینے بعد تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا۔ قتادہ نے کہا ہے کہ سولہ ماہ بعد حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ یہ عرصہ نو ماہ یا دس ماہ کا تھا اور پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کو کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا۔

زیر بحث آیات کے اندر اللہ تعالیٰ نے نصّاً بیان فرمادیا کہ نماز غیر کعبہ کے رخ ادا کی جاتی تھی اور پھر اللہ سبحانہ نے اپنے قول: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ تا آخر آیت کے ذریعے نیز: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ (پہلے جس طرف تم رخ کرتے تھے اس کو تو ہم نے صرف یہ دیکھنے کے لیے قبلہ مقرر کیا تھا کہ کون رسول کی پیروی کرتا ہے اور کون الٹا پھر جاتا ہے) اور: قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا (یہ تمھارے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا ہم دیکھ رہے ہیں، لو ہم اسی قبلے کی طرف تمھیں پھیرے دیتے ہیں جسے تم پسند کرتے ہو) کے ذریعے قبلہ کا رخ پھیر دیا۔ مذکورہ بالا تمام آیات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غیر کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے تھے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے کعبہ کی طرف رخ پھیر دیا تھا۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کوئی ناسخ و منسوخ نہیں ہے۔

بیت المقدس کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رخ کرنے کے بارے میں اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ فرض تھا اور اس کے سوا کوئی اور بات جائز نہیں تھی، یا آپ کو بیت المقدس کی طرف اور اس کے سوا کسی اور طرف رخ کرنے کا اختیار تھا۔ الربیع بن انس کے قول کے مطابق آپ کو اس بارے میں اختیار دیا گیا تھا، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنا فرض تھا اور اس سلسلے میں کوئی تخییر نہیں تھی۔ مذکورہ بالا دونوں اقوال میں سے جو قول بھی قبول کیا جائے اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنا فرض تھا کیونکہ تخییر اسے فرضیت کے

دائرے سے خارج نہیں کرتی جس طرح مثلاً کفارۂ یمین میں کئی باتوں کے درمیان تخییر ہے لیکن ان میں سے جس صورت کے تحت یہ کفارہ ادا کیا جائے گا وہ فرض قرار پائے گی۔ یا جس طرح اوّل یا درمیانی یا آخر وقت میں نماز کی ادائیگی۔ جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: "قرآن کی سب سے پہلی بات جو منسوخ ہوئی وہ قبلے کی بات تھی۔ وہ اس طرح کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو اللہ نے آپ کو بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس پر یہودی بڑے خوش ہوئے۔ آپؐ نے کچھ اوپر دس مہینے اس کی طرف رخ کیا، لیکن آپ کو اپنے جد امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ دل سے پسند تھا، آپ اس کے لیے اللہ سے دعائیں کرتے اور آسمان کی طرف نظریں اٹھا اٹھا کر دیکھتے۔ اس پر اللہ نے: قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ۔ تا آخر آیت نازل فرمائی۔ اس روایت کے ذریعے حضرت ابن عباسؓ نے اس بات کی خبر دی کہ بیت المقدس کی طرف رُخ کرنا فرض تھا اور مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ فرضیت منسوخ ہو گئی۔ اس میں ان حضرات کے قول پر کوئی دلالت نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ تخییر کے بغیر بیت المقدس کی طرف رخ کرنا فرض تھا، یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنا علیٰ وجہ التخییر فرض ہوا اور پھر نسخ کا ورود تخییر پر ہوا ہو اور اس کے ذریعے مسلمانوں کو کعبے کی طرف رُخ کرنے میں بلا تخییر محدود کر دیا گیا ہو۔ روایت میں ہے کہ ہجرت سے پہلے کچھ لوگ مدینہ سے مکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آنے کے ارادے سے چل پڑے۔ یہ لوگ آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں میں حضرت البراء بن معرور بھی تھے۔ انھوں نے راستے میں اپنی نمازیں کعبہ کی طرف رُخ کر کے پڑھیں، جبکہ دوسرے رفقا نے یہ کہہ کر ایسا کرنے سے انکار کر دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے ہیں۔ جب یہ حضرات مکہ پہنچ گئے تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا۔ آپؐ نے حضرت البراء سے فرمایا: تم ایک قبلے، یعنی بیت المقدس پر تھے، اگر اس پر ثابت رہتے تو تمھارے لیے یہ بات کافی ہوتی۔ آپؐ نے انھیں پڑھی ہوئی نمازیں لوٹانے کا حکم نہیں دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس معاملے میں انھیں تخییر حاصل تھی اور انھوں نے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کی بات اختیار کر لی تھی۔

اگر یہاں کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید میں سب سے پہلی بات جو

منسوخ ہوئی وہ بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم تھا، تو جواب میں کہا جائے گا کہ ممکن ہے کہ اس سے مراد قرآن کا وہ حصہ ہو جو منسوخ التلاوۃ قرار پایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ تا آخر آیت ہوا ور اس کا نزول نسخ سے پہلے ہوا ہو اور اس کے بعد مسلمانوں کو خبر دی گئی ہو کہ انھیں موجودہ قبلہ کی جگہ کسی اور قبلے کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے حضرت ابن عباس کی اپنے مذکورہ بالا قول سے مراد یہ ہو کہ قرآن میں سب سے پہلا نسخ ہے۔ اس صورت میں ان کی مراد ناسخ ہوگی منسوخ نہیں ہوگی۔

ابن جریج نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: قرآن میں سب سے پہلی بات جو منسوخ ہوئی وہ قبلے کی بات تھی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (مشرق و مغرب سب اللہ کے ہیں جس طرف بھی تم رُخ کرو گے اسی طرف اللہ کا رُخ ہے) پھر اللہ نے نازل فرمایا: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ تا قول باری: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (مسجد حرام کی طرف رُخ پھیر دو) یہ روایت دو باتوں پر دلالت کرتی ہے اوّل یہ کہ مخاطبین کو اپنے حسب منشا جس سمت چاہتے رُخ کرنے کی تخییر حاصل تھی۔ دوم یہ کہ قرآن کی جو بات منسوخ کی گئی ہے وہ یہی تخییر ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے اور جسے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کے ذریعے منسوخ کر دیا گیا۔

قول باری: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ یہاں نادانوں کے ذکر سے یہود مراد ہیں، نیز یہ کہ انھوں نے ہی تحویل قبلہ کے حکم پر نکتہ چینی کی تھی۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور حضرت براء بن عازبؓ سے روایت بیان کی گئی ہے۔ یہود نے اس نکتہ چینی کے ذریعے نسخ کے انکار کا ارادہ کیا تھا کیونکہ ان میں سے ایک گروہ نسخ کا قائل نہیں تھا۔ ایک قول کے مطابق انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ: آپ اس قبلے سے کیوں پھر گئے جس کی طرف پہلے رخ کرتے تھے ؟ آپ پھر اس کی طرف پھر جائیے۔ ہم آپؐ کی پیروی کریں گے اور آپؐ پر ایمان لے آئیں گے۔ انھوں نے یہ کہہ کر صرف آپؐ کو آزمانا چاہا تھا۔ اس طرح قبلۂ اوّل سے قبلۂ ثانی کی طرف آپؐ کی تحویل پر یہود کا اعتراض اور ان کی نکتہ چینی مذکورہ بالا دو میں سے ایک معنی پر محمول ہوگی۔ حسن بصری نے کہا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت المقدس سے کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم ملا تو مشرکین عرب نے کہا: محمدؐ! آپؐ نے اپنے آباؤ اجداد کے طریقے کو چھوڑ دیا تھا۔ اب آپؐ پھر اسی طریقے کی طرف لوٹ آئے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ آپؐ ان کے دین کی طرف بھی ضرور

لوٹ آئیں گے۔
اللہ تعالیٰ نے اس مقصد کو بھی بیان فرمایا جس کی خاطر اس نے مسلمانوں کو قبلۂ اول سے قبلۂ ثانی کی طرف پھیر دیا تھا، چنانچہ ارشاد ہے: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ (پہلے تم جس طرف رخ کرتے تھے اس کو تو ہم نے صرف یہ دیکھنے کے لیے مقرر کیا تھا کہ کون رسول کی پیروی کرتا ہے اور کون الٹا پھر جاتا ہے) ایک قول کے مطابق مسلمانوں کو مکہ کے اندر بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا اس لیے حکم دیا گیا تھا کہ وہ مشرکین سے ممتاز ہو جائیں جو ان کے سامنے کعبہ کی طرف رُخ کیا کرتے تھے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ گئے تو مدینہ کے آس پاس آباد یہودی بیت المقدس کی طرف رخ کرتے تھے اس لیے مسلمانوں کو پھر سے کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا تاکہ وہ یہودیوں سے اسی طرح ممتاز ہو جائیں جس طرح وہ مکہ میں مشرکین سے ممتاز تھے۔ اس طرح مسلمان دونوں قبلوں کے اختلاف کے ذریعے مشرکین اور یہودیوں سے ممتاز ہو گئے۔
اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کی طرف سے نسخ کے انکار پر یہ فرما کر حجت قائم کر دی کہ: قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (آپ کہہ دیجیے کہ مشرق اور مغرب اللہ کے لئے ہیں وہ جسے چاہتا ہے سیدھی راہ دکھاتا ہے) یہود پر حجت قائم کرنے کی صورت یہ ہے کہ جب مشرق اور مغرب اللہ کے لیے ہے تو ان دونوں کی طرف رُخ کرنا یکساں ہے، انسانی عقل کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ دین اور صراط مستقیم کی طرف ہدایت کی مصلحت کی خاطر جس جہت کو چاہتا ہے رخ کرنے کے حکم کے ساتھ مختص کر دیتا ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ یہود کا دعویٰ یہ تھا کہ ارض مقدس (فلسطین جہاں بیت المقدس واقع ہے) کی طرف رُخ کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ انبیاء علیہم السلام کی سرزمین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سرزمین کو شرف اور عظمت بخشی ہے اس لیے اس سرزمین سے رُخ پھیرنا بلا وجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہود کے اس دعوے کا ابطال یہ کہہ کر کر دیا کہ مشرق سے مغرب تک تمام مقامات اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان میں سے جس مقام کو چاہتا ہے ہر زمانے کے اندر بندوں کی بھلائی اور مصلحت کے پیش نظر مخصوص کر دیتا ہے۔ مقامات کے اندر بالذات تفضیل کی کوئی بات نہیں ہوتی، بلکہ ان مقامات کو فضیلت کے وصف کے ساتھ ان امور کی بنا پر موصوف کیا جاتا ہے جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان مقامات کی تعظیم واجب کی اور ان مقامات میں ادا کیے جانے والے اعمال کو فضیلت

حاصل ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیرِ بحث آیت کے ذریعے ان حضرات سے استدلال کیا ہے جو قرآن کے ذریعے سنّت کے نسخ کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرتے تھے اس کا قرآن میں ذکر نہیں ہے۔ پھر یہ بات زیرِ بحث آیت کے ذریعے منسوخ کر دی گئی۔ جو حضرات مذکورہ بالا نسخ کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے ذکر کیا ہے کہ قولِ باری: فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ۔ منسوخ ہوا ہے۔ اس آیت کے مضمون میں کسی بھی جہت کی طرف رُخ کرنے کی بات کی گئی ہے جسے کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دے کر منسوخ کر دیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مذکورہ بالا قولِ باری منسوخ نہیں ہوا، بلکہ اس کے حکم پر تین صورتوں کے اندر عمل ہوتا ہے۔ اول اس صورت میں جب ایک شخص اپنی سمجھ بوجھ اور اجتہاد سے کام لے کر کعبہ کی جہت کے سوا کسی اور جہت کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرے۔ دوم خوف زدہ انسان کی نماز کی صورت میں اور سوم سواری پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی صورت میں۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عامر بن ربیعہؓ نے روایت بیان کی ہے کہ مذکورہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو اپنے اجتہاد سے کام لے کر کعبہ کے سوا کسی اور رُخ نماز ادا کرے اور پھر اس کے سامنے یہ بات واضح ہو جائے کہ اس نے کعبہ کے رُخ نماز ادا نہیں کی۔ حضرت ابن عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ مذکورہ آیت کا نزول سواری پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے والے کے متعلق ہوا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ہمارے لیے نسخ کے ایجاب کا حکم عائد کیے بغیر آیت پر عمل کرنا ممکن ہے تو پھر اس کے نسخ کا حکم لگانا جائز نہیں ہوگا۔ ہم نے اس مسئلہ پر اصولِ فقہ کے اندر سیر حاصل بحث کی ہے۔

زیرِ بحث آیت کے اندر ایک اور حکم بھی ہے۔ حماد بن سلمہ نے ثابت سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف موڑ لو) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے منادی کرنے والے نے اعلان کر دیا کہ "مسلمانو! تمھیں حکم دیا گیا ہے کہ اپنے چہرے مسجد حرام کی طرف موڑ لو!" یہ اعلان سن کر بنو سلمہ نے اپنے چہرے بیت اللہ کی طرف رکوع کی حالت میں ہی موڑ لیے۔

عبدالعزیز بن مسلم نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت

بیان کی کہ لوگ قبا (مدینہ کے قریب ایک آبادی کا نام) کے اندر صبح کی نماز میں مصروف تھے کہ ایک شخص ان کے پاس پہنچا اور انھیں آگاہ کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوا ہے اور آپ کو کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے تم لوگ بھی استقبال کعبہ کرو۔ یہ سن کر تمام لوگ اسی حالت میں کعبہ کی طرف مڑ گئے جبکہ پہلے ان کا رُخ شام کی طرف تھا۔

اسرائیل نے ابو اسحٰق سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت بیان کی ہے کہ جب آیت: قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے رُخ مڑ گئے تو آپؐ کے ساتھ نماز ادا کرنے والا ایک شخص انصار کے ایک گروہ کے پاس سے گزرا۔ یہ حضرات بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز ادا کر رہے تھے، یہ دیکھ کر مذکورہ شخص نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کی طرف رُخ کر کے نماز ادا فرمائی ہے۔ یہ سن کر انصار کا مذکورہ گروہ نماز کے اندر ہی رکوع میں جانے سے پہلے کعبہ کی طرف مڑ گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کے ہاتھوں میں یہ ایک صحیح اور مستفیض روایت ہے اور لوگوں نے اس روایت کو قبول بھی کیا ہے، اس لیے یہ روایت متواتر حدیث کے مقام پر پہنچ گئی ہے اور حدیث متواتر علم کی موجب ہوتی ہے۔ یہی روایت اس شخص کے مسئلے میں اصول کی حیثیت رکھتی ہے جو اپنے اجتہاد سے کام لے کر غیر کعبہ کے رُخ نماز شروع کرے اور پھر نماز کے دوران میں اسے معلوم ہو جائے کہ اس کا رخ کعبے کی طرف نہیں ہے تو وہ کعبہ کی طرف پھر جائے گا اور نئے سرے سے نماز شروع نہیں کرے گا۔

اسی طرح اگر لونڈی کو نماز کے اندر آزاد ہو جانے کی خبر مل جائے تو وہ دوپٹہ لے کر اپنی نماز جاری رکھے گی۔ یہ روایت دین کے معاملے میں خبر واحد کو قبول کر لینے کے سلسلے میں اصل اور بنیاد ہے، اس لیے کہ انصار نے ایک شخص کی دی ہوئی خبر کی بنیاد پر نماز کے اندر ہی اپنا رُخ کعبہ کی طرف کر لیا تھا، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کے ذریعے تحویل قبلہ کے حکم کی منادی کرائی تھی وہ بھی ایک تھا اور اس کی دی ہوئی خبر، خبر واحد کا درجہ رکھتی تھی۔ اگر صحابہ کرام کے لیے خبر واحد کو قبول کرنا لازم نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے منادی کرانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

یہاں اگر کوئی کہے کہ آپ کا اصول تو یہ ہے کہ ایسا حکم جو علم کو واجب کر دینے والے ذریعے سے حاصل ہوا ہو اسے رفع کرنے میں خبر واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا اور زیر بحث واقعہ آپ

کے اس اصول کے خلاف ہے کیونکہ لوگ آپ کی طرف سے توقیف اور حکم کی بنا پر بیت المقدس کی طرف رُخ کرتے تھے اور پھر انھوں نے خبرِ واحد کی بنا پر اس حکم کو ترک کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے مذکورہ حکم اس لیے ترک کر دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے دوری کی وجہ سے انھیں اس حکم کے باقی رہنے کا یقین نہیں تھا اور وہ اس حکم کے نسخ کو ممکن سمجھتے تھے۔

اگر یہاں کوئی شخص یہ کہے کہ جس طرح ان حضرات نے تحویلِ قبلہ کے بعد اپنی نمازیں جاری رکھیں اسی طرح آپ اس تیمم کرنے والے کو اپنی نماز جاری رکھنے کا کیوں حکم نہیں دیتے جسے نماز کے اندر پانی دستیاب ہو جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اس بنا پر فرق ہے کہ تیمم کرنے والے کے لیے نماز جاری رکھنے کو جائز قرار دینا اس پر وضو کو واجب نہیں کرتا اور پانی مل جانے کے باوجود تیمم کے ساتھ اس کے لیے نماز جاری رکھنا جائز ہوتا ہے جب کہ دوسری طرف بنو سلمہ کے انصار کو جب تحویل قبلہ کی خبر پہنچی تو وہ فوراً کعبہ کی طرف پھر گئے اور اس جہت کی طرف اپنا رُخ باقی نہیں رکھا جس کی طرف وہ اپنے چہرے کیے ہوئے تھے۔ اس لیے قبلہ کی نظیر یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کو وضو کرنے اور نماز جاری رکھنے کا حکم دیا جائے۔ اس مسئلے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تیمم کرنے والے کو اگر وضوء کرنا لازم ہو جائے تو اس کے لیے تیمم کے ساتھ نمازیں جاری رکھنا جائز نہیں ہوتا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے کہ تیمم کرنے والے کے لیے اصل فرض پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہوتا ہے اور مٹی اس کا بدل ہوتی ہے۔ اس لیے جب اسے پانی مل جائے تو وہ اپنے اصل فرض کی طرف لوٹ آتا ہے جس طرح موزوں پر مسح کرنے والا شخص مسح کا وقت ختم ہو جانے پر اپنی نماز مسح کے ساتھ جاری نہیں رکھ سکتا۔ یہی کیفیت تیمم کرنے والے کی ہے۔

بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے والوں کا اصل فرض اس وقت کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا نہیں تھا جب وہ نماز میں داخل ہوئے تھے۔ کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا فرض تو انھیں نماز کی حالت میں لاحق ہوا تھا۔ اسی طرح لونڈی کو اگر نماز کی حالت میں آزاد کر دیا جائے تو اس سے پہلے اس پر ستر فرض نہیں تھا، یہ فرض تو اسے نماز کی حالت میں لاحق ہوا۔ اس لیے لونڈی کا مسئلہ حضرات انصار کے مسئلے کے مشابہ ہو گیا جب انھیں تحویل قبلہ کا حکم معلوم ہوا۔ اسی طرح اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر ایک جہت کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرنے والے کا فرض اس جہت کی

طرف رخ کرنا تھا جس کی طرف اپنے اجتہاد کی بنا پر اس نے رخ کرنے کا فیصلہ کیا تھا۔ اس کے سوا اس پر قول باری: فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ کی بنا پر کوئی اور بات فرض نہیں تھی۔ وہ تو ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف منتقل ہوا تھا۔ بدل سے اصل فرض کی طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔

زیر بحث آیت میں ایک حکم اور بھی ہے، وہ یہ کہ حضرات انصار کا مذکورہ بالا فعل اس بات کی بنیاد ہے کہ اوامر اور زواجر کے احکام ان کے بارے میں علم ہو جانے پر متعلق ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ ایک شخص اگر دار الحرب میں مسلمان ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو کہ اس پر نماز فرض ہے اور پھر وہ دار الاسلام میں آجائے، تو اس پر گزشتہ نمازوں کی قضا لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ فرضیت اسے سماع کے طریقے سے لازم ہوگی، لیکن جب تک اس کا علم نہیں ہوگا۔ اس وقت تک اس کا حکم اس سے متعلق نہیں ہوگا۔ جس طرح حضرات انصار کے ساتھ تحویل قبلہ کی خبر آنے سے پہلے اس کا حکم متعلق نہیں ہوا۔ یہ بات وکالہ اور مضاربہ اور اسی طرح کے دیگر عقود میں جن کا تعلق بندوں کے اوامر سے ہے اس مسئلے کی اصل اور بنیاد ہے کہ اگر ان عقود میں حق فسخ رکھنے والا شخص انہیں فسخ کر دے تو جب تک دوسرے کو اس کا علم نہ ہو اس وقت تک ان عقود کی کوئی بات فسخ نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ عقد وکالہ کا علم ہونے سے پہلے وکیل کا تصرف جائز نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اجماع کی صحت پر بحث

قول باری ہے: وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ (اور اسی طرح تو ہم نے تمہیں ایک "امت وسط" بنایا تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ ہو) اہل لغت کے قول کے مطابق وسط عدل، یعنی معتدل کو کہتے ہیں اور عدل وہ ہے جو کوتاہی کرنے والے اور غلو کرنے والے کے درمیان ہو۔ ایک قول کے مطابق وسط کے معنی ہیں خیار یعنی بہترین۔ یہ دونوں معنی یکساں ہیں اس لیے کہ عدل خیار، یعنی بہترین ہی ہوتا ہے۔ زہیر کا شعر ہے: ؎

هم وسط يرضى الانام بحكمهم　　　اذا طرقت احدى الليالي بمعظم

(اگر لوگوں کو کوئی اہم مسئلہ پیش آجائے تو ایسے موقعہ پر میرے ممدوحین اس قدر معتدل اور بہترین لوگ ثابت ہوئے ہیں کہ ان کے صادر کردہ فیصلے پر تمام لوگ رضامند ہو جاتے ہیں)

قول باری : لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ . کا مفہوم ہے" تاکہ تم لوگوں پر گواہ بن جاؤ"۔ لفظ شُهَدَاءَ کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ مسلمان دنیا و آخرت میں لوگوں پر ان کے ان اعمال کی گواہی دیں گے جن کے اندر انھوں نے حق کی خلاف ورزی کی تھی۔ قول باری ہے : وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ (اور نبیوں اور گواہوں کو لایا جائے گا) ایک اور قول کے مطابق مسلمان انبیاء علیہم السلام کے حق میں ان کی جھٹلانے والی امتوں کے خلاف گواہی دیں گے کہ ان انبیاء نے امتوں کو پیغام حق پہنچا دیا تھا۔ مسلمانوں کی یہ گواہی اس بنا پر ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس بات سے آگاہ فرما دیا تھا۔ ایک اور قول کے مطابق زیر بحث لفظ کا مفہوم ہے"تاکہ تم اپنی دی ہوئی گواہیوں میں حجت بن جاؤ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے ہر فرد پر شہید بمعنی حجت ہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ لفظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہوں۔ یعنی امتِ مسلمہ دنیا اور آخرت میں لوگوں کے اعمال کی ان پر گواہی دے گی اور اس امت کے افراد انبیاء علیہم السلام کے حق میں ان کی امتوں کے خلاف گواہی دیں گے۔ یہ گواہی اس بنا پر ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق انہیں بتایا ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ امت شریعت کو بعد میں آنے والے لوگوں کی طرف منتقل کرنے میں ان پر حجت ہوگی اور یہ اللہ کے جن احکام کا اعتقاد رکھیں اور جو فیصلے کریں ان میں بھی حجت ہیں۔

اس آیت میں دو وجوہ سے اجماع امت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اول یہ کہ اس امت کو عدالت یعنی عادل ہونے کے وصف سے موصوف کیا گیا ہے نیز یہ کہ یہ بہترین ہیں۔ یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ اس امت کی تصدیق کی جائے اور اس کے قول کی صحت کا حکم عائد کیا جائے نیز یہ بات گمراہی پر امت کے اجماع کی نفی کرتی ہے۔

دوم یہ کہ قول باری : لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ . کا مفہوم ہے کہ یہ امت لوگوں پر اسی طرح حجت ہے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس امت پر حجت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بیان ہوا کہ آپ ان پر گواہ ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے امت کے افراد کو دوسروں پر گواہ بنا دیا تو گویا ان کے حق میں عدالت کا نیز ان کا قول قبول کرنے کا حکم بھی عائد کر دیا کیونکہ اللہ کے مقرر کردہ گواہ نہ تو کافر ہو سکتے ہیں اور نہ ہی گمراہ۔ اس طرح آیت اس بات کی مقتضی ہو گئی کہ امت کے افراد آخرت میں ان لوگوں پر گواہ نہیں گے جن کے اعمال کا انھوں

نے ہر زمانے میں مشاہدہ کیا ہے۔ ایسے لوگوں پر یہ گواہ نہیں بنیں گے جو ان کے زمانے سے پہلے مر چکے ہوں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر اس شخص پر گواہ ہیں جو آپ کے زمانے میں موجود تھا۔ یہ بات اس صورت میں ہوگی جب گواہی سے آخرت میں لوگوں پر ان کے اعمال کی گواہی مراد ہو، لیکن اگر گواہی سے حجت مراد ہو تو اس صورت میں یہ عنصر ثانی یعنی اپنے بعد کے زمانے کے ان لوگوں پر حجت ہوں گے جنھیں انھوں نے دیکھا تھا نیز ان لوگوں پر بھی جو قیامت تک ان کے بعد آئیں گے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت پر اول سے لے کر آخر تک گواہ ہیں۔ اس لیے کہ اللہ کی حجت کا جب ایک وقت میں ثبوت ہو جائے تو یہ ہمیشہ کے لیے ثابت رہے گی۔

آخرت میں اعمال پر گواہی حجت کے درمیان فرق پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے: فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا (پھر سوچو کہ اس وقت یہ کیا کریں گے جب ہم ہر امت میں سے ایک گواہ لائیں گے اور ان لوگوں پر تمھیں (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو) گواہ کی حیثیت سے کھڑا کریں گے) جب اللہ سبحانہ نے ان کے اعمال پر گواہی مراد لی تو ہر گواہ کی گواہی کو اس کے زمانے کے لوگوں نیز ان افراد کے ساتھ خاص کر دیا جنھیں گواہ نے مذکورہ اعمال کرتے دیکھا تھا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ان کی زبانی فرمایا: وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ (میں اسی وقت تک ان کا نگران تھا جب تک کہ میں ان کے درمیان تھا۔ جب آپ نے مجھے واپس بلا لیا تو آپ ان پر نگران تھے) اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اعمال کی گواہی صرف گواہی دینے کی حالت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ رہ گئی وہ گواہی جو حجت کے معنوں میں ہے تو امت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجت ہونے کے اعتبار سے امت کے اول اور آخر کا اختصاص اس کے ساتھ نہیں ہے۔ اسی طرح ہر عصر کے لوگ جب از راہ حجت اللہ کے گواہ ہوتے ہیں تو اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے زمانے کے ان لوگوں پر بھی حجت بن جائیں جو ان کے اجماع کے اندر ان کے ساتھ داخل ہوں، نیز ان لوگوں پر بھی جو آنے والے زمانوں میں ان کے بعد آئیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک زمانے کے لوگ کسی بات پر اجماع کر لیں اور پھر کچھ لوگ ان کے اس اجماع سے باہر ہو جائیں، تو ان پر سابقہ اجماع کی حجت قائم ہو جاتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جماعت کے حق میں اس کے قول کی صحت کی گواہی دی تھی اور اسے حجت اور دلیل قرار دیا تھا۔ اس لیے کہ اللہ کی دلیل کا وجود اپنے مدلول سے عاری ہو کر نہیں پایا جاتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کے بعد نسخ کا وجود محال ہونے کی بنا پر از روئے نسخ آپ کا حکم ترک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ امت کا اجماع جس حالت میں بھی منعقد ہو جائے وہ اللہ عزوجل کی حجت ہوتا ہے۔

زیر بحث آیت چونکہ صدر اول کے اجماع کی صحت پر دلالت کرتی ہے اس لیے یہ دیگر زمانوں کے اجماع کی صحت پر بھی دلالت کرتی ہے، کیونکہ اس میں کسی ایک زمانے کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ اگر آیت کی رو سے صدر اول کے اجماع پر انحصار درست ہوتا اور دیگر زمانوں کا اجماع اس میں شامل نہ ہوتا تو پھر آیت ہی کے رو سے دیگر زمانوں کے اجماع پر انحصار درست ہو جاتا اور صدر اول والے اس میں شامل نہ ہوتے۔ اگر یہاں کوئی یہ بات کہے کہ اللہ سبحانہ نے: وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا فرما کر ان لوگوں سے خطاب کیا جو اس آیت کے نزول کے وقت موجود تھے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہی لوگ اس خطاب کے ساتھ مخصوص تھے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں مذکورہ خطاب پوری امت کے لیے ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ خطاب ان لوگوں کے لیے بھی ہے جو آیت کے نزول کے وقت موجود تھے اور ان کے لیے بھی جو قیامت تک آنے والے تھے جس طرح یہ قول باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ (تم پر روزہ اسی طرح فرض کر دیا گیا جس طرح یہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کر دیا گیا تھا) اسی طرح فرمایا: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ (تم پر قصاص فرض کر دیا گیا) اور اسی طرح کی دیگر آیات میں خطاب پوری امت کے لیے ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت کے لیے مبعوث کیے گئے تھے یعنی ان کے لیے بھی جو آپ کے زمانۂ بعثت میں موجود تھے اور ان کے لیے بھی جو بعد میں آنے والے تھے۔ ارشاد باری ہے: اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا وَّدَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا (بے شک ہم نے آپ کو بطور گواہ نیز بشارت دینے والا اور ڈرانے والا اور اللہ کی طرف اس کے حکم سے بلانے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا ہے) نیز فرمایا: وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے) میرے خیال میں امت کے اندر ایک فرد بھی ایسا نہیں ہوگا جو اس قول کو جائز سمجھتا ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت از اول تا آخر کے لیے مبعوث نہیں ہوئے تھے، نیز یہ کہ آپ پوری امت پر حجت اور گواہ نہیں تھے اور پوری امت کے لیے رحمت نہیں تھے۔

اگر یہاں کوئی شخص یہ کہے کہ قول باری ہے: وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا اور امت

کا اسم ان تمام لوگوں کو شامل ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور جو آپ کے بعد قیامت تک آنے والے تھے۔ تاہم آپ کے زمانے میں موجود امت پر عدالت اور قبول شہادت کا حکم عائد کیا گیا۔ اس میں کسی اور زمانے والوں کے لیے عدالت اور قبول شہادت کے حکم کا ذکر نہیں ہے، تو پھر تم نے ہر زمانے والوں پر عدالت کا حکم کہاں سے عائد کر دیا؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جن پر عادل ہونے کا حکم عائد کر دیا گیا دوسروں پر حجت قرار دیا اور یہ بات معلوم ہے کہ عدالت کی مذکورہ بالا صفت انھیں دنیا میں حاصل ہو گئی تھی اور اللہ نے یہ بتا دیا کہ یہ لوگ دوسروں پر گواہ ہیں تو ایسی صورت میں اگر امت پر ان کے حجت ہونے کے اعتبار سے پوری امت از اول تا آخر کا اعتبار کر لیا جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ ہر عصر کے لوگ مراد ہیں، امت اس جماعت کا اسم ہے جس میں یکجہتی پائی جائے۔ اس بنا پر یہ اسم ہر زمانے کے لوگوں کو علیحدہ علیحدہ بھی شامل ہے چنانچہ اس امر میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ لفظ امت کا اطلاق کر کے اس کے ذریعے کسی ایک عصر کے لوگ مراد لیے جائیں۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ ارشاد باری ہے: جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا اللہ سبحانہ نے امت کو وسط کی صفت کے ساتھ موصوف کرتے ہوئے اسم نکرہ کے ذریعے ان سے تعبیر کی اور انھیں حجت قرار دیا۔ یہ بات ہر عصر کے لوگوں کی مقتضی ہے، کیونکہ قول باری: جَعَلْنٰكُمْ سب کے لیے خطاب ہے اور مذکورہ صفت مخاطبین میں سے ہر امت اور ہر گروہ کو لاحق ہے، نیز آپ اس قول باری کو نہیں دیکھتے: وَمِنْ قَوْمِ مُوْسٰٓى اُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ (اور موسیٰ کی قوم میں سے ایک امت ہے جو حق کی رہنمائی کرتی ہے) حالانکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پوری قوم ان کی امت ہے، لیکن مذکورہ بالا صفت کے ساتھ موصوف کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کو علی الانفراد امت کے نام سے موسوم کیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر زمانے کے لوگوں کو امت کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے اگرچہ امت کا اسم بعض دفعہ امت کے اول اور اس کے آخر کو لاحق ہو جاتا ہے۔

زیر بحث آیت میں اس امر پر بھی دلالت موجود ہے کہ ایسے گروہ جن کا کفر ظاہر ہو چکا ہو مثلاً فرقہ جبریہ اور فرقہ مشبہ وغیرہ، اجماع امت کے سلسلے میں ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اسی طرح ایسے فرقے جن کا فسق واضح ہو مثلاً خوارج اور روافض، انھیں بھی اجماع امت کے سلسلے میں قابل اعتبار نہیں سمجھا جائے گا، خواہ یہ فسق اعمال کی صورت میں ظاہر ہوا ہو یا اعتقاد کی شکل

ہیں۔ اس لیے کہ اللہ سبحانہ نے آیت میں مذکورہ لوگوں کو ان کی عدالت اور خیر و بھلائی کی بنا پر گواہ قرار دیا ہے اور عدالت اور خیر کی یہ صفت نہ تو کافروں کو لاحق ہو سکتی ہے اور نہ ہی فاسقوں کو۔ اس بارے میں ان لوگوں کے حکم کے اندر کوئی فرق نہیں ہے جو تاویل کی بنا پر فسق یا کفر میں مبتلا ہوئے ہیں یا نص کو رد کر دینے کی بنا پر۔ کیونکہ مذمت کی صفت ان سب کو شامل ہے۔ اور عدالت کی صفت انھیں کسی بھی حال میں لاحق نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم۔

استقبالِ قبلہ پر بحث

قول باری ہے: قَدْ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا (یہ تمھارے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا ہم دیکھ رہے ہیں، لو، ہم اسی قبلے کی طرف تمھیں پھیرے دیتے ہیں جسے تم پسند کرتے ہو) ایک قول کے مطابق تقلب کے معنی تحول (بار بار پھرنے) کے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آسمان کی طرف بار بار اپنا چہرہ اس لیے کرتے تھے کہ آپ کے ساتھ تحویل قبلہ کا وعدہ کر لیا گیا تھا۔ اس لیے آپ اس سلسلے میں وحی کے منتظر تھے اور اللہ سے اس کی درخواست کرتے تھے۔ اس لیے آپ کو اپنا چہرہ مبارک بار بار آسمان کی طرف کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کی طرف سے اجازت کے بعد ہی اس سے درخواست اور سوال کرتے ہیں۔ بلا اذن درخواست کی صورت میں خود انھیں یہ کھٹکا ہوتا ہے کہ کہیں ان کی درخواست قوم کے لیے فتنہ اور آزمائش کا سبب نہ بن جائے۔ اس کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ آپ کا رخ کعبے کی طرف پھیر دے اور اس طرح یہودیوں سے ممتاز ہو جانے اور ان سے ہٹ کر الگ راہ متعین کرنے کی صورت پیدا ہو جائے۔ یہ بات مجاہد سے مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کعبہ کی طرف رخ کرنا اس لیے پسند تھا کہ وہ آپؐ کے جدامجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ تھا، ایک اور قول کے مطابق آپؐ نے عربوں کو ایمان کی طرف راغب کرنے کی خاطر یہ بات پسند فرمائی تھی۔ قول باری: فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا کا یہی مفہوم ہے۔

قول باری ہے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (پس مسجد حرام کی طرف رخ پھیر دو) اہل لغت کے قول کے مطابق شطر کا لفظ ایک مشترک اسم ہے جو دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی نصف کے ہیں۔ جب آپ ایک چیز دو نصف حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں تو کہتے ہیں:

شطرت الشیٔ یعنی میں نے اسے نصف نصف کر دیا۔ عرب کے لوگ کہتے ہیں: احلب حلبا لك شطرہ (جانور سے دودھ نکال لو، آدھا تمھارا ہوگا) شطر کا دوسرا معنی: نحوہ و تلقاءہ (اس کی طرف) ہے۔ آیت سے یہی معنی مراد ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، ابو العالیہ، مجاہد اور الربیع بن انس کا یہی قول ہے۔ پہلا معنی مراد لینا جائز نہیں ہے کیونکہ کوئی شخص بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ اس پر مسجد حرام کے نصف حصے کی طرف رخ کرنا فرض ہے۔

تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص بیت اللہ کے ایک کونے کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں وہ بیت اللہ کے شطر یعنی اس کی طرف متوجہ ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام کی طرف رخ کرنے کا ذکر کیا ہے لیکن اس کی مراد بیت اللہ ہے کیونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک شخص مکہ میں ہو اور وہ مسجد حرام کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے تو اس کی نماز اس وقت تک درست نہیں ہوگی جب تک کہ وہ بیت اللہ کے محاذات میں نہ ہو۔

قول باری ہے: وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (اب جہاں کہیں بھی تم ہو اسی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا کرو) یہ خطاب ان لوگوں کے لیے ہے جو کعبہ کے سامنے ہوں اور ان لوگوں کے لیے بھی جو کعبہ سے دور اور اس کے سامنے نہ ہوں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جو شخص کعبہ کے پاس ہو اس پر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا فرض ہے اور جو شخص کعبہ سے دور ہو اس پر کعبہ کی طرف رخ کرنا فرض ہے، یعنی اس جہت کی طرف جس کے متعلق اس کا غالب گمان ہو کہ یہ کعبہ کی جہت ہے۔ کیونکہ یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ ایسا شخص عین کعبہ کی طرف رخ کرنے کا مکلف نہیں ہے اس لیے کہ ایسا کرنا اس کے بس میں نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (اللہ تعالیٰ کسی شخص کو مکلف نہیں بناتا مگر اس کی وسعت اور طاقت کے مطابق) اس لیے عین کعبہ کی طرف رخ کرنا جس شخص کے بس سے باہر ہو وہ اس کا مکلف بھی قرار نہیں پاتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ شخص صرف اس جہت کی طرف رخ کرنے کا مکلف ہے جس کے متعلق اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ کعبہ کی جہت ہے۔

یہ بات ان اصولوں میں سے ایک ہے جو حوادث یعنی پیش آنے والے نئے واقعات کے احکام کے سلسلے میں اجتہاد سے کام لینے پر دلالت کرتے ہیں۔ ہر مجتہد صرف اس بات کا مکلف

ہوتا ہے جس پر وہ اپنے اجتہاد کے ذریعے پہنچ جائے۔ یہاں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مشتبہ قسم کے نئے حوادث کی ایک حقیقت مطلوب ہوتی ہے جس طرح قبلے کی ایک حقیقت ہے۔ جسے اجتہاد اور تحری کے ذریعے طلب کیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر مشتبہ قسم کے حوادث کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کا مکلف ہونا درست ہے جس طرح اجتہاد اور اپنی سمجھ بوجھ کے ذریعے قبلے کی طلب کا مکلف ہونا درست ہے کیونکہ قبلے کی ایک حقیقت ہے۔ اگر سرے سے کسی قبلے کا وجود نہ ہوتا تو ہمیں اس کا مکلف نہ بنایا جاتا۔

قول باری ہے: وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا (اور ہر ایک کے لیے ایک رُخ ہے جس کی طرف وہ مڑتا ہے) ایک قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ ہر ایک کے لیے ایک قبلہ ہے۔ یہ بات مجاہد سے مروی ہے۔ حسن نے کہا ہے: ہر ایک کے لیے ایک طریقہ ہے، یعنی اسلام جسے اللہ تعالیٰ نے بطور شریعت جاری کیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور السدی سے منقول ہے کہ یہود اور نصاریٰ میں سے ہر ملت کے لیے ایک طریقہ مقرر ہے۔ حسن بصری نے کہا ہے کہ ہر نبی کے لیے طریقہ تو ایک ہے یعنی اسلام اگرچہ احکام مختلف ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا (ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور ایک راہِ عمل مقرر کی ہے) قتادہ نے کہا ہے کہ اس سے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے اور کعبہ کی طرف رُخ کر کے ان کی نماز مراد ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اس کا مفہوم ہے: دنیا کے مختلف گوشوں میں پھیلی ہوئی مسلم اقوام میں سے ہر قوم کے لیے جن کے علاقوں سے کعبہ کی جہتیں یا تو پیچھے کی طرف ہیں یا آگے کی طرف یا دائیں یا بائیں گویا آیت میں یہ بتایا گیا کہ کعبے کی مختلف جہتوں میں سے کوئی ایک جہت دوسری کسی جہت کی بہ نسبت قبلہ بننے کے لیے اولیٰ نہیں ہوتی، بلکہ کعبہ کی ہر جہت قبلہ کی جہت بن سکتی ہے۔

مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ میزاب رحمت کے سامنے بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے یہ آیت تلاوت کی: فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا اور کہا: "یہی قبلہ ہے"۔ بعض لوگوں نے حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے یہ سمجھا ہے کہ آپ نے قبلہ کہہ کر میزاب رحمت مراد لی ہے، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ کہہ کر درحقیقت کعبہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میزاب رحمت کی جہت کی تخصیص نہیں کی کہ اس کے ساتھ کعبہ کی دوسری جہتیں شامل نہ ہوں اور تخصیص کی بات کس طرح درست ہو سکتی ہے جبکہ یہ آیتیں موجود ہیں: وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهِيْمَ مُصَلًّى۔ نیز: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ کعبہ کی طرف رخ

کرنے والوں کے لیے اس کی تمام جہتیں قبلہ ہیں۔ قول باری: وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ کعبہ سے دور شخص جس بات کا مکلف ہے وہ یہ ہے کہ اپنے ظن غالب سے کام لے کر کعبہ کی جہت کا رخ کرے۔ کعبہ کے محاذات میں آنے کا وہ مکلف نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کعبہ سے دور رہنے والے اس کے محاذات میں آجائیں۔

قول باری ہے: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (پس تم بھلائیوں کی طرف سبقت کرو) مراد یہ ہے کہ طاعات کی طرف سبقت کی جائے اور اس سلسلے میں پوری چستی سے کام لیا جائے۔ اس آیت میں یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ طاعات میں تعجیل کرنا ان میں تاخیر کرنے سے افضل ہے، بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو تاخیر کی فضیلت کا پتہ دیتی ہو۔ مثلاً اوّل وقت میں نماز کی ادائیگی میں تعجیل، اسی طرح زکوٰۃ اور فریضۂ حج کی ادائیگی میں تعجیل کہ وقت آتے ہی اور سبب موجود ہوتے ہی ان کی ادائیگی کر لی جائے۔ آیت سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ امر علی الفور ہوتا ہے، یعنی اس پر فی الفور عمل ضروری ہے اور اس میں تاخیر کے جواز کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر امر غیر موقت ہو تو سب کے نزدیک اس پر فی الفور عمل لامحالہ نیکی اور بھلائی شمار ہوگا اس طرح زیر بحث آیت کے مضمون کی بنا پر امر کی تعجیل کا ایجاب ضروری ہو گیا کیونکہ امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔

قول باری ہے: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ (تاکہ لوگوں کو تمہارے خلاف کوئی حجت نہ ملے۔ ہاں جو ظالم ہیں ان کی زبان کسی حال میں بند نہ ہوگی) اس آیت سے بعض لوگوں نے ایسے استثناء کے جواز کے لیے استدلال کیا ہے جس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو۔ آیت میں مذکورہ استثناء کے بارے میں اہل لغت کے مابین اختلاف رائے ہے۔ بعض کے خیال میں یہ استثنائے منقطع ہے اور آیت کے معنی ہیں: لیکن ان میں سے جو ظالم ہیں وہ شبہ کے ساتھ اپنا تعلق جوڑے رکھتے ہیں اور اسے حجت کا درجہ دیتے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے: مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ (اس کے متعلق انھیں کوئی علم نہیں ہے لیکن بس اتباع ظن ہے۔

نابغہ ذبیانی کا شعر ہے۔ ؎

ولا عیب فیھم غیر ان سیوفھم　　　بھن فلول من قراع الکتائب

(میرے ممدوحین کے اندر اس کے سوا اور کوئی عیب نہیں کہ دشمنوں سے ٹکرا ٹکرا کر ان کی

تلواروں میں دندانے پڑ گئے ہیں)

شعر کا مفہوم یہ ہے۔ لیکن ان کی تلواروں میں دندانے پڑ گئے ہیں اور یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ ایک اور قول کے مطابق زیر بحث آیت میں مذکورہ لفظ حجت مجادلہ اور محاجہ (باہمی بحث ومباحثہ اور دلیل بازی) کے معنوں میں ہے۔ گویا آیت کا مفہوم یہ ہے: تاکہ لوگوں کو تمھارے خلاف دلیل بازی کا موقعہ نہ ملے۔ ہاں جو ظالم ہیں وہ تو باطل دلائل کا سہارا لے کر تم سے ضرور مباحثہ اور مجادلہ کریں گے۔ ابوعبیدہ کے قول کے مطابق آیت میں مذکورہ حرف (الّا) واؤ کے معنوں میں ہے گویا یہ کہا گیا تاکہ لوگوں کو تمھارے خلاف کوئی حجت نہ ملے اور نہ ان لوگوں کو ہی جو ظالم ہیں۔ لیکن فراء نحوی اور اکثر اہل لغت نے ابوعبیدہ کی یہ تاویل مسترد کر دی ہے۔ فراء نے کہا ہے کہ حرف اِلّا حرف واؤ کے معنوں میں صرف اسی وقت آتا ہے جب اس سے پہلے کوئی استثناء گزر چکا ہو۔ مثلاً شاعر کا قول ہے۔ ؎

ما بالمدينة دار غير واحدة دار الخليفة إلّا دار مروان

(مدینہ میں خلیفہ اور مروان کے گھروں کے سوا اور کوئی گھر نہیں ہے) یعنی شاعر نے گویا یہ کہا کہ "مدینہ میں کوئی گھر نہیں ہے، مگر خلیفہ کا گھر اور مروان کا گھر"

قطرب کے قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے: تاکہ لوگوں کو تمھارے خلاف کوئی حجت نہ ملے اور صرف ان لوگوں کے خلاف انھیں حجت ملے جو ظالم ہیں۔ بعض نحویوں نے اس تاویل کو بھی مسترد کر دیا ہے۔

ذکر اللہ کے وجوب کا بیان

قول باری ہے: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (لہٰذا تم مجھے یاد رکھو میں تمھیں یاد رکھوں گا)
یہ آیت اللہ کی یاد کے امر اور حکم کو متضمن ہے۔ ہم اللہ کو کئی طریقوں سے یاد کر سکتے ہیں، اس بارے میں سلف سے کئی اقوال منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے: تم مجھے میری اطاعت کے ذریعے یاد رکھو میں تمھیں اپنی رحمت کے ذریعے یاد رکھوں گا۔ ایک اور قول ہے۔ تم مجھے میری نعمتوں پر حمد وثناء کے ذریعے یاد رکھو۔ میں تمھیں تمھاری اطاعت کو سراہنے کے ذریعے یاد رکھوں گا۔ ایک اور قول ہے: تم مجھے شکر کے ذریعے یاد رکھو میں تمھیں ثواب کے ذریعے یاد رکھوں گا۔ ایک اور قول کے مطابق: تم مجھے دعا کے ذریعے یاد رکھو میں تمھیں دعا کی قبولیت کے ذریعے یاد رکھوں گا۔

تاہم آیت کے الفاظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتے ہیں۔ آیت کے الفاظ ان سب کو شامل اور ان سب کو محتمل ہیں۔

اگر یہاں کہا جائے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی لفظ سے تمام معانی کو اللہ کی مراد قرار دیا جائے، کیونکہ مذکورہ لفظ مختلف معانی میں مشترک ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ یاد الٰہی کی یہ تمام مختلف صورتیں ایک ہی معنی کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ ذکر کا لفظ ایسا ہی ہے جیسے انسان کا اسم جو مذکر اور مؤنث سب کو شامل ہے یا اخوہ کا لفظ جو عینی، علاتی اور اخیافی تمام بھائیوں کو شامل ہے۔ اسی طرح لفظ شراکت اور اس جیسے دیگر الفاظ ہیں۔ ان کا اطلاق اگرچہ مختلف معانی پر ہوتا ہے، لیکن جس وجہ سے ان سب کو ایک نام دیا جاتا ہے وہ ہم معنی ہوتا ہے، یہی کیفیت ذکر اللہ کے لفظ کی ہے۔ اس میں چونکہ طاعت کا معنی ہے اور اللہ کی طاعت کبھی ذکر باللسان سے کی جاتی ہے۔ کبھی اعضاء و جوارح سے صادر ہونے والے افعال و اعمال کے ذریعے، کبھی اعتقادِ قلب کے ذریعے، کبھی اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل سے، کبھی اس کی عظمت کے بارے میں غور و فکر کے ذریعے اور کبھی اس کے سامنے دستِ دعا دراز کرنے اور اسے پکارنے سے، اس لیے ایک لفظ کے اندر ان تمام معانی کا ارادہ کر لینا جائز ہے۔ جس طرح خود لفظ طاعت ہے کہ اس کے ذریعے مختلف قسموں کی تمام طاعات کا ارادہ کرنا درست ہے، جبکہ طاعت کا حکم علی الاطلاق وارد ہو، مثلاً یہ قول باری:

اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو)۔

اسی طرح لفظ معصیت ہے۔ شریعت میں مذکورہ نہی کا لفظ معصیت کی تمام تر صورتوں کو شامل ہے۔ اس بنا پر قول باری: فَاذْكُرُوْنِیْٓ ذکر الٰہی کی تمام صورتوں کے امر و حکم کو متضمن ہے ذکر کی ایک صورت تو اللہ کی اطاعت کی تمام شکلیں ہیں اور طاعت ذکرِ الٰہی کی سب سے بڑھ کر عمومی صورت ہے۔ ذکر کی دوسری صورت یہ ہے کہ زبان سے اللہ کی ذات کی تعظیم کے لیے حمد و ثنا کی جائے۔ نیز شکر کے طور پر اور اس کی نعمتوں کے اعتراف کے طور پر اس کا نام لیا جائے اور ذکرِ الٰہی کی تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کو اس کی ذات کی طرف بلا کر اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل و براہین سے آگاہ کر کے انھیں ان میں غور و فکر کی دعوت دی جائے اور اس کا ذکر کیا جائے۔

اسی طرح لوگوں کے سامنے اللہ کی وحدانیت اور اس کی حکمت و قدرت ثابت کر کے

نیز اس کی آیات و بینات کی طرف توجہ دلا کر اس کا ذکر کیا جائے۔ ذکر الٰہی کی یہ تیسری قسم ذکر کی سب سے افضل قسم ہے اور ذکر کی دیگر تمام صورتیں اسی پر مبنی اور اسی کی تابع ہیں۔ اس کے ذریعے ہی یقین و طمانیت قلب حاصل ہوتی ہے، ارشاد باری ہے: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (آگاہ رہو اللہ ہی کی یاد سے دلوں کو اطمینان حاصل ہوتا ہے) اس سے ذکر قلب مراد ہے جو اللہ کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل و براہین نیز اس کی آیات و بینات پر غور و فکر کا دوسرا نام ہے۔

ان دلائل و براہین نیز آیات و بینات پر غور و فکر میں جس قدر اضافہ ہوگا اسی قدر قلوب کو زیادہ اطمینان اور سکون نصیب ہوگا۔ یہی وہ افضل ذکر ہے جس کے ثبوت پر تمام اذکار درست ہوئے اور ان کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: بہترین ذکر وہ ہے جو خفی ہو۔ یعنی دل میں کیا جائے۔ ابن قانع نے روایت بیان کی ہے کہ ان سے عبدالملک بن محمد نے، ان سے مسدد نے، ان سے یحییٰ نے اسامہ بن زید سے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے حضرت سعد بن مالک رضؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: بہترین ذکر وہ ہے جو خفی ہو اور بہترین رزق وہ ہے جو کافی ہو۔

قول باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ (اے ایمان لانے والو، صبر اور نماز سے کام لو) اللہ سبحانہ نے اس آیت کا ذکر اپنے قول: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ کے بعد فرمایا، جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صبر کرنا، نیز نماز پڑھنا اللہ کے ذکر (یعنی اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل و براہین، نیز اس کی قدرت و عظمت پر غور و فکر کا دوسرا نام ہے) انسانی عقول کے نزدیک ایک لطیف صورت ہے۔ یہ قول باری اس قول باری کی طرح ہے: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ (بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی ہے) اس کے بعد فرمایا: وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ۔ (اور اللہ کا ذکر بڑھ کر ہے) یعنی اپنے دلوں کے اندر اللہ کو یاد کرنا، دوسرے الفاظ میں کائنات کے اندر اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل پر غور و فکر کرنا نماز پڑھنے سے بڑھ کر ہے، کیونکہ نماز اس ذکر کو قائم و دائم رکھنے میں صرف مدد دیتی اور اس کی راہ ہموار کرتی ہے۔

قول باری ہے: وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے جائیں انھیں مردہ نہ کہو، ایسے لوگ تو حقیقت

میں زندہ ہیں مگر تمھیں ان کی زندگی کا شعور نہیں ہوتا) اس آیت میں خبر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ شہیدوں کو ان کی موت کے بعد زندہ کر دیتا ہے۔ اس سے یہ مراد لینا درست نہیں کہ انھیں قیامت کے دن زندہ کیا جائے گا، اس لیے کہ اللہ کی مراد یہ ہوتی تو یہ نہ فرماتا: وَلٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ اس لیے کہ اللہ سبحانہٗ کا یہ ارشاد اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ موت کے بعد ان کی زندگی کا ہمیں علم نہیں ہے۔ اگر قیامت کے دن انھیں زندہ کرنا مراد ہوتا تو اہلِ ایمان کو اس کا شعور ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو انھیں قیامت سے پہلے ہی عطا کر دی جائے گی۔ یہاں جب یہ بات جائز ہو گئی کہ اہلِ ایمان کو قیامت سے پہلے ان کی قبروں میں زندہ کر دیا جائے گا اور وہ قبروں کے اندر اللہ کی نعمتوں سے بہرہ یاب ہوں گے، تو یہ بھی جائز ہے کہ کافروں کو ان کی قبروں میں زندہ کر کے انھیں عذاب دیا جائے گا۔ یہ بات عذابِ قبر کے منکرین کے قول کو باطل کر دیتی ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ تمام اہلِ ایمان موت کے بعد اللہ کی نعمتوں سے سرفراز ہوں گے تو پھر اللہ کی راہ میں شہید ہونے والوں کو کیوں خاص کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ سبحانہٗ نے پہلے سے بشارت دے کر ان کے شرف اور ان کی عظمت کا ذکر کیا ہو اور پھر دوسری آیت میں وہ بات بیان فرما دی جو ان کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ارشاد ہوا: اَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ (وہ لوگ اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں رزق پاتے رہتے ہیں)

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ وہ زندہ کس طرح ہو سکتے ہیں، جب کہ ہم انھیں مرورِ ایام کے بعد اپنی قبروں کے اندر بوسیدہ ہڈیوں کی شکل میں دیکھتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں لوگوں کے دو اقوال ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ انسان دراصل روح کا نام ہے جو ایک لطیف جسم ہے اور راحت و تکلیف اسی روح کو لاحق ہوتی ہے۔ انسانی جُثّے کو لاحق نہیں ہوتی۔ کچھ لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ انسان اس جسمِ کثیف کا نام ہے جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔ ان کے قول کے مطابق اللہ سبحانہٗ اس جسم کے بعض اجزا کو اتنی مقدار میں لطیف بنا دیتا ہے کہ اس کے ذریعے انسانی ڈھانچہ قائم رہ سکے اور پھر آرام و راحت پہنچاتا ہے۔ یہ لطیف اجزا اس طور پر رہتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ اپنے حسبِ منشا ان کے استحقاق کے مطابق عذاب دیتا یا راحت پہنچاتا ہے۔ پھر اللہ سبحانہٗ ان اجزا کو قیامت سے پہلے دوسری مخلوقات کی طرح فنا کر دے گا اور قیامت کے دن حشر نشر کے لیے

زندہ کر دے گا۔

ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن اسحاق المروزی نے حدیث بیان کی، ان سے الحسن بن یحییٰ بن ابی الربیع الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے معمر نے زہری سے اور انھوں نے حضرت کعب بن مالک رضؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا نسمہ (روح) پرندے کی شکل میں جنت کے درختوں سے لٹکتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اسے اس کے جسد کی طرف لوٹا دیتا ہے۔ قول باری ہے: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (اور ہم ضرور تمھیں خوف وخطر، فاقہ کشی، جان ومال کے نقصانات اور آمدنیوں کے گھاٹے میں مبتلا کر کے تمھاری آزمائش کریں گے۔ ان حالات میں جو لوگ صبر کریں اور جب کوئی مصیبت پڑے تو کہیں کہ "ہم اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہمیں پلٹ کر جانا ہے"، انھیں خوش خبری دے دو) تا قول باری: وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (اور وہی ہیں ہدایت یافتہ) عطاء، الربیع اور حضرت انس بن مالک رضؓ سے مروی ہے کہ اس خطاب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد الہجرۃ صحابہ کرام مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ نے پہلے ہی ان سے وہ باتیں بیان کر دیں جو ہجرت کے بعد انھیں اللہ کی راہ میں تکلیفوں اور سختیوں کی صورت میں پیش آنے والی تھیں۔ اس بیان کی دو وجہیں بیان ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرات صحابہ کرامؓ ان باتوں کے پیشگی سماع سے اپنی طبیعتوں کو سختیوں پر صبر کرنے کا عادی بنا لیں تاکہ جب یہ مشکلات پیش آئیں تو ان پر بہ آسانی صبر کر سکیں۔

دوم یہ کہ نفس کو صبر کا عادی بنانے پر انھیں فوری طور پر اس کا ثواب مل جائے۔ قول باری وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ یعنی ان لوگوں کو بشارت دیجیے جو مذکورہ شدائد پر صبر کرنے والے ہیں۔ قول باری: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ سے مراد ــــ واللہ اعلم ــــ

اس حالت میں ان کی طرف سے اللہ کے لیے عبودیت اور اس کی مالکیت کا اقرار ہے، نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ جس طرح چاہے انھیں آزما سکتا ہے، تاکہ انھیں صبر کرنے کا ثواب عطا کرے اور ان کی ان کمزوریوں کی اصلاح کر دے جن کا اسے علم ہے کیونکہ خیر وصلاح کے کام کے سلسلے

میں اللہ سبحانہ کی ذات پر کوئی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اس کے تمام افعال حکمت پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس طرح مذکورہ حالت کے اندر بندوں کی طرف سے عبودیت کا اقرار دراصل اپنا معاملہ اس کے سپرد کر دینے اور آزمائش میں اس کے فیصلوں کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کے مترادف ہے۔ جس طرح ارشاد ہے: وَاللّٰهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ (اللہ تعالیٰ مبنی بر حق فیصلے کرتا ہے اور اس کے سوا جن کو یہ پکارتے ہیں وہ کسی چیز کا فیصلہ نہیں کر سکتے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے: میرے لیے آسمان سے گر جانا اس امر سے بڑھ کر پسندیدہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کسی فیصلے کے بارے میں لب کشائی کروں اور کہوں کاش ایسا فیصلہ نہ ہوتا۔

قول باری ہے: إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (ہم اللہ ہی کے لیے ہیں اور اس کی طرف ہی لوٹ کر جانے والے ہیں) اس میں بعث و نشور کا اقرار اور اس امر کا اعتراف ہے کہ اللہ تعالیٰ صبر کرنے والوں کو ان کے استحقاق کے مطابق بدلہ دے گا اور اس طرح اس کے ہاں نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں ہوگا۔ آگے اللہ نے ان نعمتوں کا ذکر فرمایا جو شدائد پر صبر کرنے والوں کے لیے اس کے ہاں ہیں۔ ارشاد ہوا: أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (ان پر ان کے رب کی طرف سے بڑی عنایات ہوں گی، اس کی رحمت ان پر سایہ کرے گی اور ایسے ہی لوگ راست رو ہیں) یعنی ان کے رب کی طرف سے ان پر برکتیں اور رحمتیں نازل ہوں گی اور ان کا رب ان کے صبر کو سراہے گا۔ یہ ایسی نعمتیں ہیں جن کی قدر و قیمت کا اندازہ ذاتِ باری کے سوا کسی اور کو نہیں ہے۔

ایک اور آیت میں ارشاد ہوا: إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ (بے شک صبر کرنے والوں کو ان کا اجر بے حساب دیا جائے گا) زیر بحث آیت میں مذکورہ مصائب و شدائد کی چند صورتیں وہ تھیں جو صحابہ کرام کے ساتھ مشرکین کے سلوک اور رویے کے سبب سے سامنے آنے والی تھیں اور چند صورتیں وہ تھیں جو اللہ کی طرف سے آزمائش کی شکل میں ظہور پذیر ہوئیں۔

مشرکین کے رویے کا اظہار تو یوں ہوا کہ مدینہ کے مہاجرین اور انصار کے سوا پورا عرب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی پر کمربستہ ہو گیا تھا اور جس سے جو بن پڑا اس نے اپنے دل میں لگی ہوئی عداوت کی آگ بجھانے کے لیے کیا۔

آیت میں جس خوف کا ذکر ہے اس سے مراد صحابہ کرامؓ کو لاحق ہونے والا وہ خوف ہے

جو اپنی قلت اور دشمنوں کی کثرتِ تعداد کی وجہ سے انھیں لگا رہتا تھا۔

آیت میں جس جوع یعنی بھوک کا ذکر ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ صحابۂ کرام تنگدست تھے اور انھیں فقر و فاقہ کے مراحل سے گزرنا پڑتا تھا۔ فقر و فاقہ کے بارے میں یہ کہنا ممکن ہے کہ کبھی یہ اللہ کی طرف سے ہوتا، وہ اس طرح کہ صحابۂ کرام کے اموال تلف ہو جاتے اور وہ اس کے نتیجے میں وہ فقر و فاقہ سے دوچار ہو جاتے۔ اس بارے میں یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ دشمنوں کی وجہ سے بھی انھیں فقر و فاقہ کی تکلیف اٹھانی پڑی، یعنی ان پر دشمنوں کا غلبہ ہو جاتا۔

آیت میں جان و مال کے نقصانات اور پھلوں کی پیداوار میں کمی کا جو ذکر ہوا ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ مال کے نقصانات کے بارے میں یہ کہنا ممکن ہے کہ دشمن ان کا سبب ہوتا، اسی طرح پھلوں کی پیداوار میں کمی کے سلسلے میں یہ کہنا درست ہے کہ حضرات صحابۂ کرام دشمنوں کے ساتھ جنگوں میں مصروفیت کی بنا پر درختوں اور اراضی کی دیکھ بھال نہ کر سکتے اور اس طرح پیداوار میں کمی واقع ہو جاتی۔ یہ بھی کہنا درست ہے کہ آفاتِ سماوی کی بنا پر فصلوں اور پھلوں کو نقصان پہنچ جاتا۔

جہاں تک جان کے نقصانات کا تعلق ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ صحابۂ کرام میدانِ جنگ میں جان کی قربانی پیش کرتے، اور یہ مراد بھی درست ہے کہ ان میں سے بہت سے حضرات طبعی موت کی بنا پر اس دنیا سے رخصت ہو جاتے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والی ان آزمائشوں پر صبر کا مفہوم تسلیم و رضا ہے، نیز اس بات کا علم کہ اللہ کے ہر کام میں بھلائی اور اس کے ہر کام میں بندوں کے لیے خیر کا پہلو ہوتا ہے۔ نیز کسی چیز سے محروم کر دینا بھی اس کی عطا میں شمار ہوتا ہے۔

دشمنوں کی طرف سے ایذا رسانیوں پر صبر سے مراد یہ ہے کہ صحابۂ کرام ان کے خلاف جہاد پر ثابت قدم رہے نیز اللہ کے دین کے ساتھ اپنی وابستگی مستحکم رکھتے اور مصائب کی شدت میں بھی اللہ کی اطاعت سے روگردانی نہ کرتے۔

یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ مشرکین کے ظلم اور کفر کے ذریعے ابتلا اور آزمائش کا ارادہ کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ کسی کو کفر اور ظلم کے ذریعے نہیں آزماتا۔ اگر اللہ تعالیٰ کفر اور ظلم کے ذریعے آزماتا تو اس پر رضامند ہونا واجب ہوتا جیسا کہ مشرکین کا دعویٰ تھا کہ وہ ان کے کفر اور ظلم پر رضامند ہے۔

زیرِ بحث آیت دنیا کے شدائد و مصائب پر صبر کرنے والوں کی تعریف اور ان کی مدح کو

متضمن ہے، نیز دنیا و دین میں ان کے لیے ثواب، ثنائے جمیل اور نفع عظیم کے وعدوں کو بھی متضمن ہے۔ دنیا میں ان وعدوں کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ اللہ کے حکموں پر چلنے کی وجہ سے صبر کرنے والے کی تعریف ہوتی ہے اور اہل ایمان کے دلوں میں اس کا مقام بہت بلند ہو جاتا ہے، نیز صبر کرنے والا جب اپنے اچھے انجام اور عمدہ مقام کے بارے میں سوچتا ہے تو اسے غم اور پریشانی سے ایک گونہ تسلی ہوتی ہے اور وہ گھبراہٹ دور ہو جاتی ہے جو بعض دفعہ اپنی جان کو نقصان پہنچانے اور اسے ختم کر دینے کا سبب بن جاتی ہے۔ آخرت میں اس وعدے کا ظہور ثواب جزیل کی صورت میں ہوگا جس کی مقدار کا اندازہ اس کے سوا کسی کو نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت دو حکموں پر مشتمل ہے۔ ایک حکم فرض ہے اور دوسرا نفل۔ فرض تو یہ ہے کہ اللہ کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دیا جائے اور اس کے عائد کردہ فرائض کی ادائیگی میں ایسی ثابت قدمی دکھائی جائے کہ دنیا کے مصائب و شدائد بندے کو اس مقام سے ہٹا نہ سکیں۔ نفلی حکم یہ ہے کہ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّآ اِلَیْہِ رٰجِعُوْنَ کا فقرہ اپنی زبان سے ادا کیا جائے۔ اس فقرے کی ادائیگی کے بڑے فوائد ہیں۔ ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے اس فعل کی ادائیگی ہوگی جس کی اللہ نے ترغیب دی ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ دوسرا یہ کہ سننے والا یہ فقرہ سنے گا تو اس کی پیروی کرے گا۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ فقرہ سن کر کافروں کا غصہ اور رنج بڑھے گا انھیں اس بات سے پریشانی ہوگی کہ مسلمان اللہ کی اطاعت اور اللہ کے دشمنوں کے خلاف جہاد کرنے پر ثابت قدم ہیں۔

داؤد طائی سے منقول ہے کہ دنیا سے بے رغبت انسان، یعنی زاہد دنیا میں بقا کو پسند نہیں، اور رضا بقضا (اللہ کے فیصلوں پر رضامند رہنا) افضل ترین عمل ہے۔ مسلمان کو مصیبت پر غمگین نہیں ہونا چاہیے۔ صابر ہر مصیبت پر ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔

صفا اور مروہ کے درمیان سعی

ارشاد باری ہے: اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (یقیناً صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں لہٰذا جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے اس کے لیے کوئی گناہ کی بات نہیں کہ وہ ان دونوں پہاڑیوں کے درمیان سعی کرے) ابن عیینہ سے مروی ہے، انھوں نے زہری سے اور انھوں نے

عروہ سے روایت بیان کی ہے کہ میں نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت حضرت عائشہؓ کے سامنے کر کے ان سے کہا کہ اگر میں سعی نہ کروں تو مجھے اس کی کوئی پروا نہیں ہوگی۔ یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا: بھلانجے، تم نے بہت بری بات کہی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان سعی کی ہے اور مسلمانوں نے بھی ان کے درمیان سعی کی ہے۔ اس طرح سعی ایک سنت بن گئی۔ مناۃ بت کے نام لیوا ان کے درمیان سعی نہیں کرتے تھے۔ جب اسلام آگیا تو مسلمانوں نے ان کے درمیان سعی کرنے میں ہچکچاہٹ کا اظہار کیا، حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوگئی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان سعی کی اور اس طرح یہ بات سنت قرار پائی۔

عروہ کہتے ہیں کہ میں نے اس بات کا تذکرہ ابوبکر بن عبدالرحمٰنؒ سے کیا، تو انھوں نے کہا کہ: یہی علم کی بات ہے۔ بہت سے اہل علم کا قول ہے کہ اس بارے میں صرف ایسے لوگوں نے سوال کیا تھا جو صفا مروہ کے درمیان سعی کیا کرتے تھے۔ میرے خیال میں آیت کا نزول دونوں گروہوں کے بارے میں ہوا ہے۔ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ صفا پہاڑی پر بہت سے بت نصب تھے اور مسلمان ان بتوں کی وجہ سے سعی نہیں کرتے تھے اس پر اللہ نے آیت نازل فرمائی: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کے نزدیک اس آیت کے نزول کا سبب ان لوگوں کا سوال تھا جو مناۃ بت کا نام بلند آواز سے پکارتے اور اس کے پجاری ہونے کی بنا پر صفا اور مروہ کے درمیان چکر نہیں لگاتے تھے۔ جبکہ حضرت ابن عباسؓ اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن کے قول کے مطابق آیت کا نزول ان لوگوں کے سوال کی وجہ سے ہوا تھا جو ان دونوں پہاڑیوں کے درمیان سعی کرتے تھے۔ ان پہاڑیوں پر بہت بت نصب تھے جس کی وجہ سے اسلام آنے کے بعد بھی لوگ ان کے درمیان سعی کرنے سے پرہیز کرتے تھے۔ ممکن ہے آیت کے نزول کا سبب ان دونوں گروہوں کا سوال ہو۔

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور ایوب نے ابن ابی ملیکہ سے اور دونوں نے حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کے حج اور عمرہ کو اس وقت تک مکمل قرار نہیں دیا جب تک کہ اس نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کرلی۔ ابوالطفیل نے حضرت ابن عباسؓ سے ذکر کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان سعی سنت ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ادائیگی کی ہے

عاصم الاحول نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: ہم صفا اور مروہ کے درمیان سعی کو ناپسند نہیں کرتے تھے، حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوگئی۔ ان کے درمیان سعی نفل ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ انھوں نے ابن الزبیرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص چاہے وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کرے۔ عطاء اور مجاہد سے منقول ہے کہ جو شخص صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کرے اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

اس بارے میں فقہائے امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور امام مالک کا قول ہے کہ حج اور عمرہ کے اندر سعی واجب ہے اور اگر اسے ترک کر دیا گیا ہو تو اس کے بدلے دم یعنی ایک جانور قربانی کر دینا کافی ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ سعی ترک کرنے کی صورت میں دم دینا کافی نہیں ہوگا بلکہ متعلقہ شخص پر واپس آکر سعی کرنا لازم ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کے نزدیک سعی حج کے توابع میں شمار ہوتی ہے اور جو شخص سعی کیے بغیر اپنے گھر واپس آجائے اس کے لیے اس سعی کے بدلے دم دے دینا اسی طرح کافی ہوگا جس طرح مزدلفہ میں وقوف یا رمی جمار یا طواف صدر ترک کر دینے پر کافی ہو جاتا ہے۔

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا حج کے فرائض میں داخل نہیں ہے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جسے شعبی نے حضرت عروہ بن مضرس الطائیؓ سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں: میں مزدلفہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اللہ کے رسول! میں قبیلہ طے کے پہاڑ کے پاس سے آیا ہوں، میں نے کوئی بھی پہاڑ اس پر وقوف کیے بغیر نہیں چھوڑا، تو کیا میرا حج ہوگیا؟ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: جس شخص نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی، اور اس مقام پر ہمارے ساتھ وقوف کیا جب کہ وہ اس سے پہلے عرفات میں دن یا رات کے وقت وقوف کر چکا ہو تو اس کا حج مکمل ہوگیا اور اب وہ اپنا میل کچیل دور کرلے۔ آپؐ کا یہ ارشاد دو وجوہ سے حج کے اندر صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی فرضیت کی نفی کر رہا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ آپؐ نے سائل کو بتا دیا کہ اس کا حج مکمل ہوگیا ہے، حالانکہ اس میں سعی کا ذکر نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر سعی فرض ہوتی تو آپؐ سائل کو اس کے متعلق ضرور ہدایت دیتے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا حدیث میں طواف زیارت کا بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ

یہ حج کے فرائض میں داخل ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا: ظاہر لفظ اسی بات کا متقضی ہے، البتہ ہم نے ایک دلالت کی بنا پر اس کی فرضیت ثابت کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ سعی مسنون یعنی واجب نہ ہو، بلکہ نفل اور تطوّع ہو جیسا کہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کی روایت سے ظاہر ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر لفظ اسی کا متقضی ہے، البتہ ہم نے ایک دلالت کی بنا پر توابع حج کے اندر اس کی مسنونیت کا اثبات کیا ہے۔ سعی کے وجوب پر اس بات سے استدلال کیا جاتا ہے کہ اللہ کی کتاب میں فرض حج کا بیان مجمل طور پر ہوا ہے اس لیے کہ لغت میں حج کے معنی قصد کے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔ ع

یحج ما مومتہ فی قعرھا الجف

(وہ ایسے کنویں کا قصد کرتا ہے جس کی تہ میں بڑی کشادگی ہے)

یہاں لفظ "یحج" کے معنی "یقصد" کے ہیں۔

شرع کے اندر لفظ حج کو دوسرے معانی کی طرف منتقل کر دیا گیا جن کے لیے لغت کے اعتبار سے یہ لفظ وضع نہیں ہوا تھا۔ یہ ایک مجمل لفظ تھا جسے بیان کی ضرورت تھی۔ اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سلسلے میں جو فعل وارد ہو وہ فی الجملہ اس مجمل لفظ کے مترادف ہوگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل مورد بیان میں وارد ہوا سے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ اس بنا پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی تو اسے اس وقت تک وجوب پر دلالت تصور کیا جائے گا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مجھ سے اپنے مناسک لے لو! یعنی سیکھ لو، آپ کا یہ ارشاد امر کے صیغے میں ہونے کی وجہ سے تمام مناسک کے اندر آپ کی اقتداء کے ایجاب کا متقضی ہے، اس بنا پر صفا اور مروہ کے درمیان سعی کے معاملے میں بھی آپ کی اقتدا واجب ہوگئی۔ طارق بن شہاب نے حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اس وقت آپؐ مقام بطحا میں تھے۔ آپؐ نے پوچھا: "تم نے کس چیز کا احرام باندھا ہے؟ میں نے عرض کیا: جو احرام اللہ کے رسول نے باندھا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: تم نے اچھا کیا۔ اب بیت اللہ کا طواف کرو اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کرو اور پھر احرام کھول دو۔ اس ارشاد میں آپؐ نے

حضرت ابو موسیٰؓ کو سعی کرنے کا حکم دیا اور امر ایجاب کا مقتضی ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی مروی ہے، لیکن اس کے متن اور سند دونوں میں اضطراب ہے اور اس کا ایک راوی بھی مجہول ہے۔ اسے معمر نے ابن عیینہ کے غلام واصل سے، انھوں نے موسیٰ بن ابی عبید سے، انھوں نے صفیہ بنت ابی شیبہ سے اور انھوں نے ایک عورت سے بیان کیا ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صفا اور مروہ کے درمیان یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ: تم پر سعی فرض کی گئی ہے، اس لیے سعی کرو۔ لیکن اس خاتون کا نام بیان نہیں ہوا۔

محمد بن عبدالرحمٰن بن محیصن نے عطاء بن ابی رباح سے روایت بیان کی ہے کہ ان سے صفیہ بنت شیبہ نے حبیبہ بنت ابی تجرۃ نامی ایک خاتون سے روایت بیان کی کہ: میں ابو حسین کے گھر گئی میرے ساتھ قریش کی کچھ خواتین بھی تھیں۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ کا طواف کر رہے تھے اور آپؐ کی چادر بھی آپؐ کے ساتھ گھوم رہی تھی۔ آپ فرما رہے تھے: لوگو! سعی کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی فرض کر دی ہے۔ اس روایت میں ذکر ہوا ہے کہ آپ نے یہ بات طواف کے دوران فرمائی۔ اس حدیث کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ آپ کی مراد طواف کے اندر سعی سے تھی، یعنی رمل، نیز نفس طواف کیونکہ قدموں پر چلنا، یعنی مشی کو بھی سعی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے: فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ (اللہ کی یاد کی طرف چل پڑو) یہاں چلنے میں اسراع مراد نہیں ہے، بلکہ اللہ کی یاد کے لیے پہنچنا مراد ہے۔

پہلی حدیث جس میں بیان ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتے ہوئے مذکورہ بات ارشاد فرمائی تھی، اس میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ آپؐ نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی مراد لی ہے، کیونکہ یہ کہنا درست ہے کہ آپؐ نے اپنے اس ارشاد سے بیت اللہ کا طواف اور طواف کے اندر رمل مراد لیے ہوں۔ طواف کے اندر رمل بھی سعی ہے، اس لیے کہ رمل میں تیز تیز قدموں سے چلنا ہوتا ہے، نیز حدیث کا ظاہر کسی بھی سعی کے جواز کا مقتضی ہے، یعنی طواف کرنے والا جب رمل کر لے تو گویا اس نے سعی کر لی۔ اس میں وجوب تکرار پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ ہماری مذکورہ پہلی روایتیں سعی کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ سعی سنت ہے اور اسے چھوڑنا مناسب نہیں ہے۔ ان روایتوں کے اندر اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جو شخص یہ سنت چھوڑ دے اس کی طرف سے دم دینا اس سنت کے قائم مقام نہیں ہوگا۔ اگر ایک شخص سعی کیے بغیر اپنے گھر واپس آجائے تو اس کی طرف سے ایک جانور کی قربانی

متروکہ سعی کی قائم مقام بن جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پورا احرام کھول دینے کے بعد سعی کرنے کے جواز پر سلف کا اتفاق ہے۔ جس طرح رمی اور طواف صدر جائز ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ دم دینا جس طرح رمی اور طواف صدر کے قائم مقام بن جاتا ہے اسی طرح سعی کے قائم مقام بھی بن جاتا ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ احرام کھولنے کے بعد طواف زیارت کیا جاتا ہے لیکن دم دینا اس کے قائم مقام نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے، کیونکہ طواف زیارت کا باقی رہ جانا اس امر کا موجب ہوتا ہے کہ متعلقہ شخص کے لیے اپنی بیوی سے ہمبستری حرام ہوتی ہے۔ اور جب طواف زیارت کر لیتا ہے تو اس کے لیے ہر بات حلال ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، جبکہ دوسری طرف اگر سعی باقی رہ جائے تو احرام کھولنے کا کچھ عرصہ باقی رہ جانے کے دوران میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح رمی اور طواف صدر کی کیفیت ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ محرم اگر طواف زیارت کر لے تو جب تک وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کرے گا اس وقت تک اپنی بیوی سے ہمبستری اس کے لیے حلال نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ تابعین کے صدر اول اور ان کے بعد آنے والے سلف کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طوافِ زیارت کرنے کے بعد محرم کے لیے اس کی بیویاں حلال ہو جاتی ہیں، کیونکہ حلق کے بعد محرم کے بارے میں ان حضرات کے تین اقوال ہیں: کچھ حضرات کا قول ہے کہ جب تک وہ طواف زیارت نہ کر لے اس وقت تک اس کے لیے سلے ہوئے کپڑے، شکار اور خوشبو حرام ہوتے ہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اس کے لیے عورتیں اور خوشبو حرام ہوتی ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ دیگر حضرات کا قول ہے کہ وہ جب تک طوافِ زیارت نہ کرے اس وقت تک عورتیں حرام ہوتی۔ اس طرح گویا سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ طوافِ زیارت کرنے کے بعد اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کیے بغیر اس کے لیے عورتیں حلال ہو جاتی ہیں۔ نیز یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی طواف کے بالتبع کی جاتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس شخص پر طواف نہیں اس پر سعی بھی نہیں۔ نیز یہ کہ وہ تطوع کے طور پر سعی نہیں کرے گا جس طرح تطوع کے طور پر رمی نہیں کرے گا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ سعی حج اور عمرہ کے توابع میں سے ہے۔

اگر کہا جائے کہ وقوف عرفہ احرام کے بعد اور طواف زیارت وقوف کے بعد کیا جاتا ہے اور یہ دونوں باتیں حج کے فرائض میں شامل ہیں، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ تو نہیں کہا کہ ایک فعل جو ایک اور فعل کے بعد کیا جائے وہ اس کا تابع ہوتا ہے۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ جو فعل حج یا عمرہ کے افعال کے بالتبع کیا جائے وہ تابع ہوتا ہے، فرض نہیں ہوتا۔ اس بنا پر جہاں تک وقوف عرفہ کا تعلق ہے، تو وہ کسی اور فعل کے بالتبع نہیں کیا جاتا، بلکہ علی الانفراد کیا جاتا ہے، البتہ اس کے لیے دو شرطیں ہیں۔ ایک شرط احرام اور دوسری شرط وقت ہے۔ اور جس فعل کے لیے احرام یا وقت شرط ہو اس میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہوتی جس سے معلوم ہو کہ اس کی ادائیگی بالتبع کی جاتی ہے۔ اسی طرح جس فعل کا جواز کسی وقت کے ساتھ متعلق ہو اس میں بھی یہ دلالت نہیں ہوتی کہ وہ کسی اور فرض کے تابع ہے۔ طواف زیارت کے جواز کا تعلق وقت اور وقوف عرفہ کے ساتھ ہے اور اس کی صحت احرام کے سوا کسی اور فعل پر موقوف نہیں ہے، اس لیے یہ اس کے سوا کسی اور فعل کے تابع نہیں ہے۔ دوسری طرف صفا اور مروہ کے درمیان سعی وقت کے ساتھ ایک اور فعل، یعنی طواف پر موقوف ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ حج اور عمرہ کے توابع میں سے ہے۔ فرض نہیں ہے، اس لیے یہ طواف صدر کے مشابہ ہو گئی۔ جب اس کی صحت طواف زیارت پر موقوف ہے تو یہ حج کے اندر ایک تابع ہو گی اور اس کے ترک پر دم دینا اس کے قائم مقام ہو جائے گا۔

قول باری ہے: اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قربت ہے کیونکہ شعائر طاعات اور تقرب الٰہی کے نشانات ہوتے ہیں۔ یہ لفظ اشعار سے ماخوذ ہے جس کے معنی اعلام کے ہیں۔ اسی سے یہ قول ہے: شعرت بکذا وکذا یعنی مجھے فلاں فلاں باتوں کا علم ہوا۔ اسی سے "اشعار بدنہ" یعنی قربانی کے جانور پر ایسے نشانات بنا دینا جن سے معلوم ہو کہ یہ جانور قربانی کے لیے ہے۔ "شعار الحرب" ان علامات کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعے جنگ میں حصہ لینے والے فوجی ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔ اس لیے شعائر تقرب الٰہی کی یادگاریں ہیں۔ ارشاد باری ہے: ذٰلِکَ وَمَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ فَاِنَّہَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ (یہ بات ہو چکی اور جو کوئی خدا کی یادگاروں کا ادب کرے گا سو یہ ادب دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے) حج کے شعائر اس عبادت کے معالم اور نشانات ہیں۔ اور مشعر حرام، یعنی مزدلفہ بھی ان میں سے ہے۔ اسی طرح زیر بحث آیت اپنے مفہوم کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ

صفا اور مروہ کے درمیان سعی تقرب الٰہی ہے۔

قول باری: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا کی تفسیر میں حضرت عائشہ رض اور دیگر صحابہ کرام نے بتایا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے سوال کے جواب میں ہے جنھوں نے صفا اور مروہ کے بارے میں پوچھا تھا، نیز یہ کہ آیت کے ظاہری الفاظ وجوب مراد لینے کی نفی نہیں کرتے۔ اگرچہ یہ الفاظ وجوب پر دلالت بھی نہیں کرتے، تاہم آیت کے سوا اس کے وجوب پر دلالت کرنے والی اور بات بھی موجود ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔

بطن وادی کے اندر سعی کرنے یعنی تیز رفتاری سے چلنے کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ ہمارے اصحاب کا مسلک ہے کہ بطن وادی میں سعی، یعنی تیز قدموں سے چلنا مسنون ہے جس طرح طواف کے اندر رمل مسنون ہے، اسے ترک نہیں کرنا چاہیے۔ جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت بیان کی ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم مبارک اتر گئے تو آپ نے سعی کی، یعنی آپ کی رفتار تیز ہو گئی، حتیٰ کہ آپ وادی پار کر گئے۔

سفیان بن عیینہ نے صدقہ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عمر رض سے سوال کیا آپ کے خیال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان رمل کیا تھا؟ انھوں نے جواب میں فرمایا: آپ لوگوں کے درمیان تھے، لوگوں نے رمل کیا تھا اور میرے خیال میں انھوں نے آپ کو رمل کرتے دیکھ کر ایسا کیا تھا۔

نافع کا قول ہے کہ حضرت ابن عمر رض بطن وادی میں سعی کرتے تھے۔ مسروق نے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے بطن وادی میں سعی کی تھی۔ عطاء نے حضرت ابن عباس رض سے ان کا یہ قول نقل ہے کہ جو شخص چاہے مکہ کے مسیل (پانی کی گزرگاہ) میں سعی کر لے اور جو چاہے سعی نہ کرے۔ حضرت ابن عباس رض کی اس سے مراد بطن وادی میں رمل تھا۔ سعید بن جبیر نے روایت بیان کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمر رض کو صفا اور مروہ کے درمیان چلتے ہوئے دیکھا تھا، آپ کہتے کہ اگر میں قدموں پر چلوں تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قدموں پر چلتے دیکھا تھا اور اگر میں سعی کروں تو میں نے آپ کو سعی کرتے دیکھا تھا۔ عمرو نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس رض سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان صرف اس لیے سعی کی تھی کہ مشرکین کے سامنے یہ ظاہر ہو سکے کہ آپ کمزور نہیں ہوئے ہیں، بلکہ آپ کی

جسمانی قوت بحال ہے۔ عمرو کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا اور انھوں نے مجھے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی میں سعی کی تھی۔

یہاں سعی کے اس سبب کا ذکر جس کی خاطر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فعل کیا تھا، یعنی مشرکین کے لیے جسمانی قوت کا اظہار، نیز اس سبب کے ساتھ آپؐ کے فعل کا تعلق سبب زائل ہو جانے پر سنت کے طور پر اس کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہے جیسا کہ طواف کے اندر رمل کے بارے میں ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ ہم نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ رمی جمار کا سبب یہ تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ابلیس کو اس وقت کنکریاں ماری تھیں جب وہ منیٰ کے اندر آپ کے سامنے ظاہر ہوا تھا، تاکہ آپ کو اپنے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی سے روک دے اور آپ کے دل میں وسوسے پیدا کرے۔ اس کے بعد رمی جمار سنت بن گئی۔ اسی طرح وادی کے اندر رمل کا سبب یہ تھا کہ حضرت ہاجرہ نے جب اپنے بیٹے حضرت اسماعیل کے لیے پانی تلاش کیا تو صفا اور مروہ کے درمیان آتی جاتی رہیں۔ جب آپ وادی میں اتر آئیں تو بچہ آپ کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا اور پھر آپ تیز تیز قدموں سے چل کر جاتیں۔

ابوالطفیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب مناسک کی تعلیم دی گئی، تو مسعیٰ کے پاس شیطان آپ کے سامنے آیا، آپ شیطان سے آگے نکل گئے۔ یہی وجہ تھی کہ آپ نے اس مقام پر تیز رفتاری سے کام لیا تھا۔ یہ عمل اپنے نظائر کی طرح جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں سنت ہے۔ صفا اور مروہ کے درمیان طواف کے دوران بطن وادی میں رمل کرنے کے عمل کو امت نے قولاً و فعلاً اختیار کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا ہے۔ صرف اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا آپؐ کے بعد یہ مسنون ہے یا نہیں۔ فعلی طور پر اس درجے تک اس عمل کی نقل دراصل اس کے حکم کے باقی رہنے پر دلالت کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں اس دلالت کا ذکر کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

راکب کے طواف کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صفا اور مروہ کے درمیان سوار ہو کر طواف کرنے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے بلا عذر ایسا کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ ابوالطفیل نے

ذکر کیا ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا، آپ کے لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سواری پر سوار ہو کر صفا اور مروہ کے درمیان طواف سنت ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا؟ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: انھوں نے سچ کہا ہے اور جھوٹ بھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے ایسا کیا تھا کہ آپؐ کے پاس سے کسی کو ہٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے ورنہ سواری پر طواف کرنا سنت نہیں ہے۔

عروہ بن الزبیر زینب بنت ابی سلمہ اور انھوں نے حضرت ام سلمیٰؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی طبیعت کی خرابی کی شکایت کی۔ آپؐ نے اُن سے فرمایا: سوار ہو کر لوگوں کے پیچھے سے طواف کر لو۔ عروہ جب لوگوں کو جانوروں پر سوار ہو کر طواف کرتے دیکھتے تو انھیں روکتے، لوگ ان سے بیماری کا ذکر کرتے تو وہ سن کر کہتے: یہ لوگ نامراد و ناکام ہو گئے۔

ابن ابی ملیکہ نے حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے مجھے حج اور عمرہ سے صفا اور مروہ کے درمیان سعی نے روک دیا ہے اور میں سواری کرنا ناپسند کرتی ہوں۔ یزید بن ابی زیاد سے روایت ہے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور اس وقت آپؐ کی طبیعت خراب تھی، چنانچہ آپؐ نے ایک اونٹ پر سوار ہو کر بیت اللہ کا طواف کیا۔ آپؐ کے ہاتھ میں ٹیڑھے سر والا ایک ڈنڈا تھا آپؐ حجرِ اسود کے پاس سے گزرتے تو اس کا استلام کرتے۔ جب آپؐ طواف سے فارغ ہو گئے تو اونٹ کو بٹھایا اور اتر کر دو رکعتیں پڑھیں۔

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں صفا اور مروہ کے درمیان طواف کے اندر بطن وادی میں سعی کرنا سنت ہے۔ اگر کوئی شخص سوار ہو کر یہ طواف کرے گا، تو وہ سعی کا تارک قرار پائے گا اور اس کی یہ بات خلافِ سنت ہوگی، اِلّا یہ کہ معذور ہو، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے منقول ہے۔ معذوری کی صورت میں سوار ہو کر طواف جائز ہو جائے گا۔

فصل

جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت بیان کی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی کیفیت اور بیت اللہ کے گرد آپؐ کے طواف کا ذکر کیا گیا ہے۔ انھوں نے بیان کیا ہے کہ دو رکعتیں پڑھنے کے بعد آپؐ نے حجر اسود کا استلام کیا اور پھر صفا کی طرف نکل گئے اور جب بیت اللہ نظر آنے لگا تو آپؐ نے فرمایا: ہم بھی وہیں سے ابتدا کریں گے جہاں سے اللہ نے ابتدا (کا حکم دیا) ہے۔ آپؐ کا یہ ارشاد اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ زیر بحث آیت کے الفاظ ترتیب کے مقتضی نہیں ہیں، کیونکہ اگر ترتیب کی بات آیت کے الفاظ سے سمجھ میں آتی تو آپؐ کو یہ فرمانے کی ضرورت نہ ہوتی کہ "ہم بھی وہیں سے ابتدا کریں گے جہاں سے اللہ نے ابتدا (کا حکم دیا) ہے۔" گویا صفا سے ابتدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی بنا پر کی گئی۔ آپؐ نے فرمایا تھا: تم اپنے مناسک مجھ سے لے لو۔ یعنی سیکھ لو، چنانچہ اہل علم کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ترتیب کے اعتبار سے مسنون طریقہ یہ ہے کہ صفا سے ابتدا کی جائے۔ اگر کوئی شخص مروہ سے ابتدا کرے تو اس کے اس پھیرے، یعنی شوط کو شمار نہیں کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب سے یہی روایت مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ مروہ سے سعی کی ابتدا کرنے والے کو چاہیے کہ وہ اس پھیرے کا اعادہ کرلے، لیکن اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس پر کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ اس بات کو امام صاحب نے وضو میں اعضا دھونے میں ترتیب ترک کر دینے کے مترادف قرار دیا ہے۔

قول باری ہے: وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا (اور جو برضا و رغبت کوئی بھلائی کا کام کرے) صفا اور مروہ کے درمیان طواف کے ذکر کے بعد اللہ سبحانہ نے یہ بات فرمائی۔ اس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو مذکورہ طواف کو تطوّع اور نفل قرار دیتے ہیں، لیکن مذکورہ طواف ان حضرات کے نزدیک بطور تطوع نہیں ہوتا جو حج اور عمرہ کے اندر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور ان حضرات کے نزدیک بھی نہیں جو حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور صورت کے اندر اسے واجب نہیں سمجھتے،

اس بنا پر ضروری ہو گیا کہ زیر بحث فقرے کو اس بات کی خبر دینے پر محمول کیا جائے کہ جو شخص حج اور عمرہ کے اندر مذکورہ طواف کرے گا وہ اسے تطوع کے طور پر کرے گا۔ کیونکہ حج اور عمرہ کے سوا اس عمل کے کرنے کا کوئی اور موقعہ نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث فقرے میں ان حضرات کے قول پر دلالت موجود نہیں ہے۔ ان کے نزدیک یہ کہنا درست ہے کہ اس فقرے میں مراد یہ ہو کہ جو شخص نفلی حج اور عمرہ کرے، کیونکہ ان دونوں باتوں کا ذکر قول باری: فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ (جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے) میں پہلے گزر چکا ہے۔

کتمان علم سے نہی کا بیان

قول باری ہے: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ (جو لوگ ہماری نازل کی ہوئی روشن تعلیمات اور ہدایات کو چھپاتے ہیں) تا آخر آیت۔ دوسری جگہ فرمایا: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا (جو لوگ ان احکام کو چھپاتے ہیں جو اللہ نے اپنی کتاب میں نازل کیے ہیں اور تھوڑے سے دنیوی فائدوں پر انہیں بھینٹ چڑھاتے ہیں) تا آخر آیت۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہوا: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ (ان اہل کتاب کو وہ عہد بھی یاد دلاؤ جو اللہ نے ان سے لیا تھا کہ تمہیں کتاب کی تعلیمات کو لوگوں میں پھیلانا ہو گا، انہیں پوشیدہ رکھنا نہیں ہو گا) یہ تمام آیتیں لوگوں کے سامنے علوم دین کو واضح کرنے کی موجب ہیں اور علوم دین کو چھپانے سے روکتی ہیں۔ یہ آیتیں چونکہ منصوص علیہ کے بیان کے لزوم پر دلالت کرتی ہیں اس لیے یہ مدلول علیہ علم کو بیان کرنا بھی واجب کرتی ہیں۔ ارشاد باری ہے: يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ۔ یہ حکم اللہ سبحانہ کے تمام احکام کو شامل ہے کیونکہ الہدیٰ کا اسم سب کو شامل ہے اور قول باری: يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس بارے میں نص یا دلیل کی جہت سے علم میں آنے والے احکام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

قول باری: لَتُبَيِّنُنَّهُ وَلَا تَكْتُمُونَهُ تمام احکامات کے لیے عام ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علم میں آنے والے احکامات بھی ان آیات کے تحت ہیں۔ کتاب اللہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اخبار آحاد قبول کرنے پر بھی دلالت موجود ہے۔ خواہ یہ نص کی جہت سے ہو یا دلالت کی جہت سے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ: اگر اللہ کی کتاب میں ایک آیت موجود نہ ہوتی تو میں کبھی تم سے حدیثیں بیان نہ کرتا۔ پھر انھوں نے یہ آیت تلاوت کی: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ۔ حضرت ابوہریرہؓ نے یہ بتا دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث بھی بیّنات اور ہدیٰ میں داخل ہے۔

شعبہ نے قتادہ سے قولِ باری: (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ تا آخر آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ یہ وہ عہد ہے جو اللہ سبحانہ نے اہلِ علم سے لیا ہے، اس لیے جو شخص کسی حکم کا علم رکھتا ہو اسے چاہیے کہ دوسروں کو اس کی تعلیم دے۔ خبردار تم کتمانِ علم سے ہمیشہ بچتے رہو کیونکہ کتمانِ علم ہلاکت ہے۔ علم کو بیان کرنے کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قولِ باری ہے اگرچہ اس میں علم کو چھپانے والے کے لیے کسی وعید کا ذکر نہیں ہے: فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصے میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش سے) پرہیز کرتے)۔

حجاج نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: جو شخص کسی بات کا علم رکھتا ہو اور پھر وہ اسے چھپائے تو قیامت کے دن وہ اس حالت میں آئے گا کہ اُسے آگ کی لگام پہنا دی گئی ہوگی۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ زیرِ بحث آیت یہود کے بارے میں نازل ہوئی تھی جب انھوں نے اپنی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کو چھپا لیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک سبب آیت کے عموم کے دائرے کو ان تمام صورتوں اور احکامات تک وسیع کر دینے میں رکاوٹ نہیں بنتا جنھیں مذکورہ آیت اپنے ضمن میں لے لے۔ حکم کا مدار لفظ ہے، سبب نہیں۔ إلّا یہ کہ ایسی کوئی دلالت قائم ہو جائے جس سے صرف سبب پر اقتصار کرنا واجب قرار پائے۔

زیرِ بحث آیات سے ان اخبار کو قبول کرنے کے سلسلے میں استدلال کیا جاتا ہے جو اس درجہ تک پہنچ نہ سکے ہوں جہاں پہنچ کر وہ سننے والوں کے لیے امورِ دین کے اندر ایجابِ علم کا ذریعہ بن جائیں۔ دلیل یہ ارشادِ باری ہے: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ۔

نیز ارشاد ہے: وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ۔ یہ آیات ایک طرف کتمان علم سے نہی کی اور دوسری طرف اظہار علم سے وقوع بیان کی مقتضی ہیں۔ اگر سامعین پر انھیں قبول کر لینا لازم نہ ہوتا تو ان کی خبر دینے والا اللہ کے احکام بیان کرنے والا قرار نہ پاتا۔ اس لیے کہ جو خبر کسی حکم کو واجب نہ کرے اسے بیان کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جن لوگوں کو کتمان علم سے منع کیا گیا ہے وہ جب بھی اپنے چھپائے ہوئے علم کا اظہار کر کے اس کی خبر دے دیں اسی وقت سننے والوں پر اس خبر کے مقتضا پر عمل پیرا ہونا لازم ہو جائے گا۔ اس بات پر سیاق خطاب میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے:

(البتہ جو لوگ اس روش سے باز آجائیں اور اپنے طرز عمل کی اصلاح کر لیں اور جو کچھ چھپاتے ہیں اسے بیان کرنے لگیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس میں دی ہوئی خبر سے متعلق عمل کے لزوم پر کوئی دلالت نہیں ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ علم کو چھپانے والوں میں سے ہر ایک کو کتمان سے روک دیا گیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ انھیں کتمان سے اس لیے روکا گیا تھا کہ کتمان پر ان کا گٹھ جوڑ ہو سکتا تھا اور جو لوگ کتمان پر گٹھ جوڑ کر سکتے ہیں وہ اپنی طرف سے کوئی بات بنانے پر بھی گٹھ جوڑ کر سکتے ہیں۔ اس لیے ان کی خبر علم کا موجب نہیں ہو سکتی جبکہ آثار کی دلالت اس امر پر ہے کہ ایسی خبر قبول کر لی جائے جو اس درجے پر نہ پہنچی ہو جہاں وہ علم کا موجب نہ بنتی ہو جس کی خبر دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں معترض نے جس بات کا دعویٰ کیا ہے اس کے پاس اپنے دعوے کی صداقت کے لیے کوئی دلیل اور برہان موجود نہیں ہے۔ زیر بحث آیات کے ظواہر اس بات کو قبول کر لینے کے مقتضی ہیں جس کا انھیں حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس کے ذریعے اللہ کے دیے ہوئے حکم کا بیان عمل میں آجاتا ہے۔

زیر بحث آیت میں ایک اور حکم بھی ہے۔ وہ یہ کہ آیت چونکہ اظہار علم کے لزوم اور اس کے کتمان کے ترک پر دلالت کرتی ہے اس لیے وہ اس پر اجرت لینے کے جواز کے امتناع پر بھی دلالت کرتی ہے کیونکہ ایک شخص پر جس فعل کا کرنا لازم ہو اس پر اجرت کا استحقاق جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اسلام لانے پر اجرت کا استحقاق درست نہیں ہے۔ روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی قوم کو سو بکریاں اس غرض سے دی ہیں کہ وہ اسلام لے آئیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: تمھاری سو بکریاں تمھیں واپس ہو

جائیں گی اور اگر یہ لوگ اسلام نہ لائے تو ہم ان کے ساتھ جنگ کریں گے۔ اس پر ایک اور جہت سے دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ ارشاد باری ہے: اِنَّ الَّذِیۡنَ یَکۡتُمُوۡنَ مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰہُ مِنَ الۡکِتٰبِ وَ یَشۡتَرُوۡنَ بِہٖ ثَمَنًا قَلِیۡلًا (جو لوگ ان احکام کو چھپاتے ہیں جو اللہ نے اپنی کتاب میں نازل کیے ہیں اور تھوڑے سے دنیوی فائدوں پر انھیں بھینٹ چڑھاتے ہیں) آیت کا ظاہر اظہار اور کتمان دونوں پر اجرت لینے سے روکتا ہے، اس لیے کہ مذکورہ آیت کا آخری حصہ اللہ کے احکام پر معاوضہ وصول کرنے کی ہر صورت کے لیے مانع ہے۔ کیونکہ لغت میں ثمن معاوضہ اور بدل کو کہتے ہیں۔ عمر بن ابی ربیعہ کا شعر ہے۔ ؎

اِن کنت حاولت دنیا اور ضیت بها   فما اصبت بترك الحج من ثمن

(اگر تم نے دنیا حاصل کرنے کا ارادہ کیا یا دنیا پر رضا مند ہو گئے تو تمھیں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا اس لیے کہ حج کا فریضہ چھوڑنے پر تمھیں کوئی معاوضہ اور بدل ہاتھ نہیں آیا)

درج بالا وضاحت سے تعلیم قرآن نیز علوم دین سکھانے پر اجرت لینے کا بطلان ثابت ہو گیا۔ قول باری ہے: اِلَّا الَّذِیۡنَ تَابُوۡا وَ اَصۡلَحُوۡا وَ بَیَّنُوۡا (البتہ جو لوگ اس روش سے باز آ جائیں اور اپنے طرزِ عمل کی اصلاح کر لیں اور جو کچھ چھپاتے ہیں اسے بیان کرنے لگیں) یہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ کتمانِ علم سے توبہ صرف اظہار بیان کے ذریعے ہو سکتی ہے اور توبہ کے لیے اتنی بات کافی نہیں ہے کہ ماضی میں کتمان پر ندامت کا اظہار کر دیا جائے۔

کافروں پر لعنت بھیجنے کا بیان

قول باری ہے: اِنَّ الَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا وَ مَاتُوۡا وَ ہُمۡ کُفَّارٌ اُولٰٓئِکَ عَلَیۡہِمۡ لَعۡنَۃُ اللّٰہِ وَ الۡمَلٰٓئِکَۃِ وَ النَّاسِ اَجۡمَعِیۡنَ (جن لوگوں نے کفر کا رویہ اختیار کیا اور کفر کی حالت ہی میں جان دی ان پر اللہ اور فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہے) آیت میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ کفر کی حالت میں مرجانے والوں پر مسلمان لعنت کریں، نیز یہ کہ موت کی بنا پر کافر سے احکامِ الٰہی کے مکلف ہونے کی بات ختم ہو جانے کے باوجود اس پر لعنت کرنے اور اس سے برأت کے اظہار کی بات ختم نہیں ہوتی اس لیے کہ قولِ باری: وَ النَّاسِ اَجۡمَعِیۡنَ. کافر کی موت کے بعد بھی اس پر لعنت کرنے کے حکم کی ہم سے متقضی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر

کافر پاگل ہو جائے تو اس صورت میں اس کے مکلف ہونے کی بات ختم ہو جانے کے باوجود اس پر لعنت، نیز اس سے برأت کا سلسلہ جاری رہے گا۔ یہی کیفیت اس دوستی کی ہے جو کسی کے ساتھ اس کے ایمان اور سلامت روی کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ اس کی موت یا دیوانگی کے بعد بھی موالات کا یہ سلسلہ قائم رہتا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ابوالعالیہ سے مروی ہے کہ زیر بحث آیت سے مراد یہ ہے کہ قیامت کے دن لوگ مذکورہ کافر پر لعنت کریں گے جس طرح یہ قول باری ہے: ثُمَّ یَوۡمَ الۡقِیٰمَۃِ یَکۡفُرُ بَعۡضُکُمۡ بِبَعۡضٍ وَّ یَلۡعَنُ بَعۡضُکُمۡ بَعۡضًا (پھر قیامت کے دن تم میں سے بعض بعض کا انکار کریں گے اور تم میں سے بعض بعض پر لعنت بھیجیں گے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بلا دلالت تخصیص ہے۔ اس امر پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت کی رو سے مذکورہ کافر دنیا میں اللہ اور فرشتوں کی لعنت کا مستحق ہے۔ اسی طرح وہ آخرت میں لوگوں کی لعنت کا بھی مستحق ہو گا۔ اس بارے میں اشتباہ صرف ان لوگوں کو پیش آتا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں اللہ کی طرف سے خبر دی گئی ہے کہ لوگ مذکورہ کافر پر لعنت بھیجتے ہیں، حالانکہ بات یہ نہیں ہے بلکہ اللہ کی طرف سے یہ خبر دی گئی ہے کہ مذکورہ کافر لوگوں کی لعنت کا مستحق ہوتا ہے پھر خواہ لوگ اس پر لعنت کریں یا نہ کریں۔

قول باری ہے: وَاِلٰـهُكُمۡ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ (اور تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے) یہاں اللہ سبحانہ کا اپنی ذات کو اس صفت سے موصوف کرنا کہ وہ ایک ہے اپنے اندر کئی معانی رکھتا ہے اور یہ تمام معانی اس لفظ کے اندر مراد ہیں۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ اللہ واحد ہے کسی بھی چیز کے اندر اس کی نہ کوئی نظیر ہے، نہ شبیہ اور نہ کوئی مثل ہے نہ مساوی۔ اسی بنا پر وہ اس بات کا مستحق ہے کہ اسے واحد کی صفت کے ساتھ موصوف قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ وہ عبادت کے استحقاق نیز الٰہیت کے وصف میں واحد ہے۔ اس میں کوئی بھی اس کا شریک نہیں ہے۔ سوم یہ کہ وہ ان معنوں میں واحد ہے کہ اس پر تجزی اور تقسیم کا حکم عائد کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کی ذات کے حصے کیے جا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ جس ذات کے حصے کیے جائیں اور اس پر تجزی اور تقسیم کا حکم عائد کرنا جائز ہو وہ ذات حقیقت میں ایک اور واحد نہیں ہو سکتی۔ چہارم یہ کہ وہ وجود کے اعتبار سے واحد ہے۔ وہ قدیم ہے اور قدیم کی صفت میں منفرد ہے۔ وجود کے اندر اس کے ساتھ اس کی ذات کے سوا کوئی اور چیز نہیں تھی۔ اپنی ذات کو واحد

کی صفت کے ساتھ موصوف کرنا مذکورہ بالا تمام معانی پر مشتمل ہے۔

قول باری ہے: اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ (آسمانوں اور زمین کی ساخت میں اور رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں) تا آخر آیت۔ یہ آیت توحید باری پر نیز اس بات پر کہ اس کی کوئی نظیر ہے نہ شبیہ، کئی قسم کی دلالتوں کو متضمن ہے۔ اس آیت میں ہمارے لیے یہ حکم بھی ہے کہ ہم ان دلالتوں سے استدلال کریں، چنانچہ ارشاد ہے: لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ (جو لوگ عقل سے کام لیتے ہیں ان کے لیے بے شمار نشانیاں ہیں) اس نے یہ نشانیاں اس لیے قائم کی ہیں کہ ان سے استدلال کر کے اس کی معرفت، اس کی توحید کی پہچان نیز اس کی ذات سے اشباہ و امثال کی نفی تک رسائی حاصل کی جائے۔ اس میں ان لوگوں کے قول کا ابطال ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ کی ذات کی معرفت صرف خبر کے ذریعے ہو سکتی ہے اور اس کی ذات کی معرفت تک رسائی میں انسانی عقول کا کوئی دخل نہیں۔

اللہ کی ذات پر آسمانوں اور زمین کی دلالت کی صورت یہ ہے کہ آسمان اپنی وسعت اور حجم کے پھیلاؤ کے باوجود کسی ستون اور سہارے کے بغیر ہمارے اوپر قائم ہے اور اپنی جگہ نہیں چھوڑتا۔ اسی طرح زمین بھی اپنی عظیم ساخت کے باوجود ہمارے نیچے قائم اور موجود ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی انتہا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک دقت واحد کے اندر موجود ہے اور کمی بیشی کا احتمال رکھتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اگر ساری مخلوق اکٹھی ہو کر ایک پتھر کو سہارے کے بغیر ہوا میں معلق رکھنا چاہے، تو وہ ایسا نہیں کر سکتی۔ اس سے ہمیں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ آسمان کو ستونوں کے بغیر اور زمین کو سہارے کے بغیر قائم رکھنے والی کوئی نہ کوئی ذات ضرور ہے، گویا یہ بات ذات باری کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور یہ واضح کر دیتی ہے کہ اللہ ہی ان کا خالق ہے۔ اس میں اس امر کی دلیل بھی موجود ہے کہ اللہ کی ذات اجسام کی مشابہ نہیں ہے، نیز وہ قادر مطلق ہے اور کوئی بھی چیز اسے عاجز نہیں کر سکتی اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ اجسام کے اختراع پر قادر ہے کیونکہ عقول کے نزدیک اجسام و اجرام کا اختراع اور ان کی ایجاد ان کے حجم کے پھیلاؤ اور کثافت (بھاری پن) کے باوجود انھیں ستونوں اور سہاروں کے بغیر قائم رکھنے کی بہ نسبت زیادہ مشکل نہیں ہے۔ یہ باتیں ایک اور جہت سے ان اجسام کے حدوث پر بھی دلالت کرتی ہیں۔ وہ یوں کہ متضاد اعراض (پیدا ہونے والی متنوع قسم کی کیفیات) سے ان اجسام کے خالی رہنے کا جواز ممتنع

ہے۔ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ مذکورہ اعراض حادث ہیں، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک پہلے معدوم تھا اور پھر موجود ہوا۔ اور جو چیز احداث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ اس استدلال سے مذکورہ اجسام و اجرام کے حدوث کا دعویٰ درست ہو گیا۔ حادث اشیاء کسی محدث (وجود میں لانے والے) کی مقتضی ہوتی ہیں۔ جس طرح عمارت تعمیر کنندہ کی اور کتابت کاتب کی نیز تاثیر مؤثر کی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آسمان و زمین اور ان کے مابین موجود ساری کائنات اللہ کی آیات ہیں اور اس کی ذات کی نشاندہی کرتی ہیں۔ حضرت سعدی نے کیا خوب کہا ہے ؎

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار
ہر ورقے دفتریست معرفت کردگار

رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے کا سلسلہ اللہ کی ذات پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بعد حدوث ہوتا ہے اور حادث کسی محدث (وجود میں لانے والے) کا مقتضی ہوتا ہے، اس طرح رات اور دن اپنے محدث پر دلالت کرتے ہیں، نیز اس بات کی نشاندہی بھی کرتے ہیں کہ ان کا محدث ان کے مشابہ نہیں ہے، کیونکہ فاعل اپنے فعل کے مشابہ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ معمار اپنی عمارت کے اور کاتب اپنی کتابت کے مشابہ نہیں ہوتا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر محدث حادث کے مشابہ ہوتا تو اس پر بھی حدوث کی وہی دلالت جاری ہوتی جو حادث پر جاری ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں حدوث کے اندر حادث اپنے محدث کی بہ نسبت اولیٰ نہ ہوتا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجسام و اجرام نیز لیل و نہار کا محدث قدیم ہے، تو یہ بات بھی درست ہو گئی کہ وہ ان کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا، نیز اس بات کی نشاندہی ہو گئی کہ مذکورہ اشیاء کا محدث قادر بھی ہے کیونکہ اس کے بغیر فعل کا وجود میں آنا محال ہوتا ہے، نیز یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مذکورہ بالا اشیاء کا محدث زندہ بھی ہے، کیونکہ فعل کا وجود صرف اس ذات سے ممکن ہوتا ہے جو قادر اور زندہ ہو، نیز اس کے عالم ہونے پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ ایک محکم، متقن اور متسق فعل کو صرف وہی ذات وجود میں لا سکتی ہے جو اس کے وجود میں آنے سے پہلے اس کا پورا علم رکھتی ہو۔ پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ رات اور دن کی ایک دوسرے کے بعد پیہم آمد ایک ہی ڈھنگ اور طریقے پر جاری ہے اور دنیا کے کسی بھی خطے میں سال کی مقدار کے اندر دن اور رات کے چھوٹے بڑے ہونے کا کوئی اتنہ نہیں ہوتا، تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رات اور دن کا مخترع قادر اور علیم ہے۔ اگر وہ قادر نہ ہوتا تو اس سے فعل وجود میں نہ آتا اور اگر علیم نہ ہوتا تو اس

کے فعل میں یہ اتقان اور یہ نظم نہ ہوتا۔

سمندر میں چلنے والی کشتی کی اللہ کی توحید پر دلالت کی جہت یہ ہے کہ سب کے علم میں ہے کہ اگر کائنات کے تمام اجسام پانی جیسا رقیق اور سیال جسم جس نے کشتی کو اپنی پیٹھ پر لاد رکھا ہے، پیدا کرنے نیز کشتی کو چلانے والی ہواؤں کو وجود میں لانے کے لیے یکجا ہو جائیں تو وہ ایسا نہیں کر سکتے۔ اگر ہوائیں رک جائیں تو کشتی سمندر میں ٹھہر جائے اور اس صورت میں کوئی مخلوق بھی اسے چلا نہ سکے جس طرح ایک اور مقام پر ارشاد باری ہے: إِن يَشَأْ يُسْكِنِ الرِّيحَ فَيَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلَىٰ ظَهْرِهِ (اگر اللہ چاہے تو ہوا کو ساکن کر دے اور پھر یہ کشتیاں سمندر کی پشت پر رکی رہیں) اللہ تعالیٰ نے کشتیوں کا بوجھ اٹھانے کے لیے پانی کو مسخر کر دیا اور ان کشتیوں کو چلانے کے لیے ہواؤں کو تابع فرمان بنا دیا۔ یہ باتیں وہ عظیم ترین دلیلیں ہیں جن سے اللہ سبحانہ کی وحدانیت کا اثبات ہوتا ہے اور یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ قدیم وقادر اور علیم، نیز حی وقیوم ہے، اس کی کوئی نظیر ہے نہ شبیہ کیونکہ اجسام کو ان افعال کے سرانجام دینے کی قدرت ہی نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے پانی کو اپنا تابع فرمان کر دیا، تاکہ وہ اپنی پشت پر کشتیوں کا بوجھ اٹھائے رکھے، ہواؤں کو انھیں چلانے کے لیے مسخر کر دیا، تاکہ کشتیوں اور جہازوں کی آمد و رفت سے مخلوقات کو فائدہ دینے والی اشیاء ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہوتی رہیں اور کارہائے نمایاں کے ذریعے انسانوں کو اپنی وحدانیت اور اپنی نعمتوں کی ہمہ گیری سے آگاہ کر دیا اور ان سے مطالبہ کیا کہ وہ ان باتوں پر غور و فکر کریں، تاکہ انھیں پتہ چل جائے کہ ان کے خالق نے ان نعمتوں سے انھیں نوازا ہے اور اس کے نتیجے میں وہ اس کے شکر گزار بندے بن کر آخرت میں دائمی ثواب کے مستحق قرار پائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آسمان سے پانی کا برسنا اللہ کی توحید پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ ہر عاقل کو اس بات کا اندازہ ہے کہ اوپر سے نیچے کی طرف بہنا پانی کی خصوصیت ہے۔ الٹا نیچے سے اوپر کی طرف پانی کا بلند ہونا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب کوئی فاعل یہ کام کرے بادلوں میں موجود پانی سے ایک توجیہ ضروری ہے۔ یا تو کسی محدث نے بادلوں کے اندر ہی اس پانی کا احداث کیا ہے یا اس نے پانی کو اس کی ذخیرہ گاہوں یعنی سمندروں سے اٹھا کر ان تک پہنچایا ہے (دوسری بات موجودہ سائنس کے عین مطابق ہے جس کا کہنا ہے کہ سورج کی تیز شعاعوں سے سمندر کا پانی بھاپ بن کر اڑ جاتا ہے اور فضا کے اندر منطقۂ باردہ میں پہنچ کر دوبارہ قطرات

کی شکل اختیار کر لینا اور بادلوں سے برس پڑتا ہے۔ مترجم) ان دونوں میں سے جو توجیہ بھی قبول کر لی جائے وہ اللہ کے واحد اور قدیم ہونے کے اثبات پر دلالت کرے گی۔ پھر دیکھیے اللہ اپنی قدرت کاملہ سے اس پانی کو بادلوں کے اندر روکے رکھتا، بلکہ دنیا کے جس خطے میں چاہتا ہے تابع فرمان ہواؤں کے ذریعے پہنچا دیتا اور بارش برسا دیتا ہے۔

یہ ساری کیفیت اللہ کی وحدانیت اور اس کی کامل قدرت کی قوی ترین دلیل ہے کیونکہ اس نے بادلوں کو پانی کا مرکب اور ہواؤں کو بادلوں کا مرکب بنا دیا ہے کہ یہ ہوائیں ان بادلوں کو ایک مقام سے دوسرے مقام پر پہنچا دیتی ہیں تاکہ تمام مخلوقات کو اس کا فائدہ پہنچ سکے۔
چنانچہ ارشاد ہے: أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ (کیا انھوں نے اس بات پر نظر نہیں ڈالی کہ ہم خشک افتادہ زمین کی طرف پانی پہنچاتے رہتے ہیں، پھر اس کے ذریعے سے کھیتی پیدا کر دیتے ہیں جس سے ان کے مویشی کھاتے ہیں اور وہ خود بھی) پھر اللہ تعالیٰ اس پانی کو قطرہ قطرہ کر کے نازل کرتا ہے کہ فضا میں ایک قطرہ دوسرے قطرے کے ساتھ نہیں ملتا حالانکہ ہوائیں ان تمام قطرات کو ایک ساتھ حرکت میں لے آتی ہیں، حتیٰ کہ یہ تمام قطرے علیحدہ علیحدہ زمین پر اپنی اپنی جگہ برس جاتے ہیں۔ اگر ایک حکیم، علیم اور قادر ذات بارش برسانے کا یہ انتظام نہ کرتی تو بادلوں سے بارش کے برسنے کی یہ ترتیب اور یہ نظام کس طرح وجود میں آتا؟ جبکہ پانی کی خاصیت یہ ہے کہ وہ سیلاب کی شکل میں ایک ساتھ بہہ پڑتا ہے۔ اگر یہ قطرات فضا میں یکجا ہو کر ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے تو پھر بارش کی بجائے آسمان سے سیلاب کا نزول ہوتا اور زمین پر پہنچ کر یہ سیلاب تمام حیوانات و نباتات کی تباہی کا باعث بن جاتا اور صورت حال وہ ہوتی جس کا ذکر طوفان نوح کے سلسلے میں ہوا۔
ارشاد باری ہے: فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ (اور ہم نے آسمان کے دروازے کھول دیے بکثرت برسنے والے پانی سے) اس آیت کی تفسیر میں کہا جاتا ہے کہ آسمان سے پانی اس طرح برسا جیسے زمین پر سیلابوں کا پانی بہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے فضا میں بادلوں کا پیدا کرنا، ان بادلوں کو پانی سے بھر دینا اور انھیں ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف چلانا اس کی وحدانیت اور قوت کے قوی ترین دلائل ہیں جو اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات جسم اور جسمانیت سے پاک ہے اور اجسام کے ساتھ اس کی کوئی مشابہت نہیں ہے کیونکہ اجسام کے لیے ایسے کارہائے عظیم سرانجام

دنیا ممکن ہی نہیں ہے، بلکہ اجسام ان کے بارے میں سوچ نہیں سکتے اور نہ ہی ان کی توقع کر سکتے ہیں۔

مردہ زمین کو زندگی بخشنے کا عمل اللہ کی توحید پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ اگر ساری مخلوق مردہ زمین کے کسی حصے کو زندہ کرنے کے لیے یکجا ہو جائے، تو بھی وہ ایسا نہیں کر سکتی اور نہ زمین پر ایک پودا بھی اگا سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے پانی کے ذریعے زمین کو زندہ کر دینا اور اس میں طرح طرح کی فصلیں اور نباتات اگانا (ہمیں یہ بات یقین اور مشاہدہ سے معلوم ہے کہ زمین میں پہلے یہ فصلیں موجود نہیں ہوتیں اور پھر خدا کے حکم سے یہ فصلیں اگ آتی ہیں) دراصل ہمیں دعوتِ فکر دیتا ہے کہ اگر ہم صرف اس عمل پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائے کہ یہ سب کچھ ایک صانع وحکیم اور قادر وعلیم کی قدرت کا کرشمہ ہے جس نے اپنی قدرت سے کام لے کر مٹی کے اجزاء کو ترتیب دے کر انھیں ایک مربوط ومستحکم نظام کے تحت منظم کر دیا۔ یہ بات اس امر کی ایک قوی ترین دلیل ہے کہ تمام چیزوں کا ایک خالق ہے اور وہ قادر وعلیم ہے، نیز یہ کہ یہ سارا نظام فطرت کے عمل کا نتیجہ نہیں ہے جیسا کہ اللہ کی ان آیات کے بارے میں ملحدین کا دعویٰ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آسمان سے برسنے والا پانی یکساں خصوصیت کا حامل ہوتا ہے اسی طرح زمین کے اجزاء میں بھی یکسانیت ہوتی ہے اور اسی طرح ہوا بھی یکساں خاصیت رکھتی ہے، لیکن اس تمام یکسانیت کے باوجود زمین پانی اور ہوا کے ملاپ کے نتیجے میں طرح طرح کے نباتات اور رنگ برنگے پھول پیدا ہوتے ہیں، درختوں پر لگنے والے پھلوں کے اشکال والوان مختلف ہوتے اور ان کا مزہ ایک دوسرے سے جدا ہوتا ہے۔ اگر یہ سب کچھ فطرت کے عمل کا نتیجہ ہوتا تو ان تمام چیزوں میں یکسانیت پائی جاتی کیونکہ یکسانیت کا حامل عمل عدم یکسانیت اور رنگ برنگے مظاہر ونتائج کا موجب نہیں ہوتا۔ یہ بات اس امر کی دلیل ہے کہ یہ سب کچھ ایک صانع وحکیم اور قادر وعلیم ذات کی کرشمہ سازی ہے جس نے اپنی قدرت کاملہ سے ان کی تخلیق کی اور انھیں مختلف انواع واقسام اور الوان واشکال میں پیدا کر کے بندوں کی روزی کا سامان کر دیا اور انھیں اس بات سے آگاہ کر دیا کہ یہ سب کچھ اس کی کاریگری اور اس کے انعام کا مظہر ہے۔

زمین پر ہر قسم کی جاندار مخلوق پھیلا دینے کا عمل اللہ سبحانہ کی وحدانیت پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ یہ مختلف الانواع جاندار اس کی قدرت کاملہ کے عظیم مظاہر ہیں۔ یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ ان جانداروں نے اپنی تخلیق آپ کی ہو۔ کیونکہ ایسی صورت میں یا تو انھوں نے

اپنی تخلیق اپنی موجودگی کی حالت میں کی ہوگی یا اپنی معدومیت کی حالت میں۔ اگر یہ پہلے سے ہی موجود ہوں تو پھر ان کے احداث کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی اور اگر معدوم ہوں تو معدوم کی ذات سے کسی فعل کو وجود میں لانا محال ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہ وجود میں آجانے کے بعد وجود اجسام کے اختراع اور اجرام کی تخلیق کی قدرت نہیں رکھتے، تو جب موجود ہونے کی صورت میں وہ تخلیق کے عمل کی قدرت نہیں رکھتے، تو معدوم ہونے کی حالت میں بطریق اولیٰ اس کی قدرت نہیں رکھیں گے نیز ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی جاندار اپنے جسم کے کسی حصے کے اضافے کی قدرت نہیں رکھتا، تو پھر پورے جسم کی تخلیق کی کس طرح قدرت رکھ سکتا ہے؟ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان جانداروں کا محدث و موجد اللہ ہی ہے جو قادر و حکیم ہے اور جس کی کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ اگر ان جانداروں کا محدث ان کے ساتھ کسی جہت سے بھی مشابہت رکھتا تو اجسام کے احداث کو عمل میں لانے کے جواز کے امتناع میں اس کا حکم بھی وہی ہوتا جو ان جانداروں کا ہے۔

ہواؤں کی گردش اللہ کی وحدانیت اور قدرت پر اس جہت سے دلالت کرتی ہے کہ اگر ساری مخلوق ان ہواؤں کو چلانے کی کوشش میں یکجا ہو جائے تو بھی وہ ایسا نہیں کر سکتی۔ جب ہم ہواؤں کو کبھی شمال اور کبھی جنوب کی طرف، کبھی بادِ صبا کی صورت میں اور کبھی دبور (پچھوائی ہوا) کی شکل میں چلتے دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا احداث ہوا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ علم بھی ہو جاتا ہے کہ ان کی گردش کا محدث و موجد وہ قادر و حکیم ہے جس کی کوئی نظیر و شبیہ نہیں ہے۔

یہ ہیں وہ دلائل جن سے اللہ تعالیٰ نے عقلاء کو آگاہ کر کے انھیں ان کے ذریعے استدلال کرنے کا حکم دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اگرچہ یہ قدرت بھی حاصل ہے کہ وہ پانی اور زراعت کے بغیر نباتات پیدا کر دیتا اور نر و مادہ کی جفتی کے بغیر جانور وجود میں لے آتا۔ لیکن اس نے موجودہ نظام کے تحت تخلیق کے عمل کو اس لیے جاری کیا کہ ہر نئی چیز کی آمد پر دیکھنے والوں کا دھیان خالق کی قدرت کی طرف جائے اور وہ اس کی عظمت پر غور و فکر کرنے پر مجبور ہو جائیں، نیز ان کے ذہنوں سے غفلت کا پردہ ہٹ جائے اور ذاتِ باری کے متعلق ان کی سوچ کی راہیں ہموار ہو جائیں۔

اللہ سبحانہ نے زمین و آسمان کی اس طرح تخلیق فرمائی کہ وہ اپنے اپنے مقام پر قائم و دائم ہیں اور تخلیق کے وقت ان کی جو کیفیت تھی وہی آج تک باقی ہے۔ اس میں ذرہ برابر بھی تغیر واقع نہیں ہوا۔

یہی کیفیت ان کی فنا کے وقت تک باقی رہے گی۔ پھر اس نے زمین سے انسانوں اور دیگر جانوروں کی تخلیق کی اور پھر زمین ہی سے ان سب کے لیے رزق پیدا کیا اور تھوڑا تھوڑا کر کے انھیں دیا تاکہ وہ یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اب انھیں مزید کسی چیز کی حاجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہٗ نے سالانہ پیداوار کی شکل میں ان کی خوراک کا اتنی مقدار میں بندوبست کر دیا جو ان کی کفایت کر سکے، تاکہ وہ خودسر نہ ہو جائیں بلکہ انھیں اللہ کی طرف اپنی حاجت مندی کا ہر وقت احساس رہے۔ اس کے ساتھ اللہ سبحانہٗ نے انسانوں کو زراعت اور کھیتی باڑی کی شکل میں زمین سے پیداوار حاصل کرنے کے کچھ گر سکھا دیے تاکہ انھیں اس حقیقت سے آگاہ کر دے اور اس کا شعور دلا دے کہ اعمال کے ثمرات اور اچھے بُرے نتائج ہوتے ہیں اور اس طرح وہ اچھے اعمال کر کے ان کے ثمرات سے مستفید ہونے اور بُرے اعمال سے اجتناب کر کے ان کے عواقب سے بچ جانے کے قابل ہو جائیں۔

جہاں تک آسمان سے پانی برسانے کا تعلق تھا تو اس کام کی ذمہ داری خود ذات باری نے سنبھال لی کیونکہ اپنے لیے بارش برسانا انسانوں کی قدرت میں نہیں تھا۔ اس مقصد کے لیے اللہ سبحانہٗ نے فضائے آسمانی میں بادل پیدا کیے، پھر انھیں پانی سے بھر دیا اور پھر ضرورت کے مطابق بارش کی شکل میں زمین پر برسایا اور اس پانی کے ذریعے زمین سے وہ تمام چیزیں پیدا کیں جو مخلوق کی خوراک و پوشاک کے لیے ضروری تھیں، نیز اللہ سبحانہٗ نے بارش کے ذریعے برسنے والے پانی کو اس طرح نہیں کہ بس برسنے کے وقت ہی اس سے فائدہ اٹھا لیا جاتا بلکہ اس نے اس پانی کے لیے زمین میں بڑی بڑی ذخیرہ گاہیں اور چشمے بنا دیے کہ یہ پانی ان میں جمع ہو کر حسب ضرورت بہتا رہتا ہے۔ ارشاد باری ہے: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهٗ يَنَابِيْعَ فِي الْاَرْضِ (کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی برسایا اور پھر زمین میں اس کے چشمے جاری کر دیے) اگر آسمان سے برسنے والے پانی کو ضرورت کے وقت تک محفوظ کرنے کے لیے زمین میں انتظامات نہ ہوتے تو پھر سارا پانی بہہ جاتا اور اس میں ایک طرف جاندار ڈوب کر ہلاک ہو جاتے اور دوسری طرف پانی کی عدم موجودگی میں پیاس سے ہلاک ہو جاتے۔ بڑی بابرکت ہے وہ ذات جس نے زمین کو گھر اور ٹھکانے کی حیثیت عطا کر دی کہ انسان کو اس میں پناہ ملتی ہے اور آسمان کو چھت کی شکل دے دی اور بارش نیز نباتات و حیوانات کو ان چیزوں کی شکل بنا دیا جنھیں انسان اپنی ضروریات کے پیش نظر اپنے گھر لے جاتا ہے۔ پھر اللہ سبحانہٗ نے ہمارے لیے زمین کو اس طرح مسخر کر دیا کہ ہم بہ آسانی اس پر چل پھر سکتے اور اس کی راہوں سے گزر سکتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمیں اس بات کی قدرت بھی

عطا کر دی کہ ہم اس پر مکانات تعمیر کر لیں اور ان میں رہائش رکھ کر بارش اور سردی اور گرمی کے اثرات سے محفوظ رہیں نیز دشمنوں سے بھی اپنا بچاؤ کر سکیں۔ ہمیں اپنے مکانات کی تعمیر کے لیے زمین کے سوا کسی اور سیارے میں جانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہم زمین کے اندر جہاں بھی مکان بنانا چاہیں۔ وہاں ہمیں تعمیراتی سامان یعنی مٹی، گارا، پتھر، چونا اور لکڑی وغیرہ سب مل جائے گا۔ علاوہ ازیں اللہ سبحانہٗ نے ہمارے لیے زمین کے معدنیات کی صورت میں سونا، چاندی، لوہا، تانبا اور سیسہ وغیرہ پیدا کر دیا۔ ان کے علاوہ ہیرے اور جواہرات کے ذخائر بھی مہیا کر دیے تاکہ ہم جس طرح زمین کے بیرونی حصے سے پیداوار کی شکل میں فائدہ اٹھاتے ہیں اسی طرح زمین کے اندرونی حصے سے بھی معدنیات کی صورت میں فائدہ اٹھائیں۔ ارشاد باری ہے: وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا (اور اس نے اسی (زمین) میں (اس پر رہنے والوں کی) غذائیں رکھ دیں۔

یہ تمام اشیاء زمین کی برکات اور منافع ہیں جن کی تعداد شمار و قطار سے باہر ہے پھر چونکہ ہماری اور دیگر جانداروں کی عمروں کی مدت محدود ہے اس لیے زمین ہی کو بعد الموت بھی ہمیں سمیٹ لینے والی بنا دیا۔ ارشاد ہے: أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا (کیا ہم نے زمین کو زندوں اور مردوں کو سمیٹ لینے والی نہیں بنایا) مزید فرمایا: إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ جو کچھ سر و سامان بھی زمین پر ہے اس کو ہم نے زمین کی زینت بنایا ہے تاکہ ان لوگوں کو آزمائیں کہ ان میں بہتر عمل کرنے والا کون ہے۔ آخر کار اس سب کو ہم ایک چٹیل میدان بنا دینے والے ہیں) پھر حق سبحانہٗ نے نباتات و حیوانات کی تخلیق میں لذت بخش نیز غذا بننے والی چیزوں پر اقتصار نہیں کیا، بلکہ ان کے ساتھ تلخ اور زہریلی چیزیں بھی پیدا کیں تاکہ نفع بخش اور نقصان دہ چیزوں کے امتزاج سے ہمیں یہ احساس دلائے کہ وہ یہ نہیں چاہتا کہ ہم ان تلذذات کی طرف ہی مائل رہیں اور ان میں منہمک ہو کر آخرت کو فراموش کر بیٹھیں۔ دوسرے الفاظ میں نقصان دہ چیزوں کے اندر اللہ سبحانہٗ نے ہمارے لیے نفع اور خیر کا پہلو اسی طرح رکھ دیا ہے جس طرح خوش کن لذت انگیز چیزوں کے اندر ہے۔ دنیاوی زندگی میں جب ہم آلام و شدائد کا مزہ چکھیں گے تو اس سے ہمیں آخرت کے آلام کا احساس ہوگا۔ یہ احساس ہمیں قبائح اور آثام سے روک دے گا اور اس کے نتیجے میں ہم آخرت کی اس لازوال راحت و نعمت کے مستحق قرار پائیں گے جس میں تکلیف و الم کا شائبہ تک نہیں ہے اور جو ہر قسم کی منغصات سے پاک ہے۔

اس ایک آیت کے اندر اللہ کی وحدانیت کے جو دلائل بیان ہوئے ہیں۔ اگر عاقل انسان صرف ان پر ہی غور کرے تو ان تمام اقوال کا بطلان ہو جائے گا جن کا تعلق گمراہ فرقوں سے ہے۔ یہ فرقے وہ ہیں جو نظام کائنات میں فطرت یعنی نیچر کی کارروائی کے قائل ہیں یا ثنویت پرست ہیں، یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات کا نظام دو خدا چلا رہے ہیں۔ ایک یزدان، دوسرا اہرمن۔ یزدان خالقِ خیر اور اہرمن خالقِ شر ہے۔ یا وہ فرقہ جو تشبیہ کا عقیدہ رکھتا ہے اور ذات باری کو اجسام و اجرام کے مشابہ قرار دیتا ہے۔

اگر ہم زیر بحث آیت کے معانی و مطالب نیز اس کے ضمن میں موجود دلائل توحید کو صفحہ قرطاس پر پھیلا دیں تو بحث طویل ہو جائے گی۔ ہم نے درج بالا سطور میں آیت کے معانی و مطالب میں جتنا کچھ لکھ دیا ہے ہمارے خیال میں وہ کافی ہے۔ ہم اللہ سے یہ دعا کرتے ہیں کہ ہمیں اپنے بیان کردہ دلائل سے استدلال کرنے اور اس کے ذریعے راہ ہدایت حاصل کرنے کی عمدہ توفیق عطا فرمائے وہی ہمارے لیے کافی ہے اور وہی ہمارا بہترین کارساز ہے۔

بحری سفر کی اباحت

قول باری: وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ (اور ان کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں) میں بحری سفر کی اباحت کا ذکر ہے خواہ یہ سفر اللہ کی راہ میں جہاد کرنے کی غرض سے کیا جائے یا تجارت کی غرض سے یا دیگر منافع کی تلاش میں۔ کیونکہ آیت میں منفعت کی کسی ایک صورت کی تخصیص نہیں کی گئی، کہ دیگر صورتیں اس میں شامل نہ ہو سکیں۔ ایک جگہ ارشاد ہے: هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (وہی ہے جو تمھیں خشکی اور سمندر میں چلاتا ہے) نیز ارشاد ہے: رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ (تمھارا رب وہ ہے جو تمھارے لیے سمندر اور دریا میں کشتیاں چلاتا ہے تاکہ تم اس کا فضل تلاش کر سکو) قول باری: لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ تجارت وغیرہ سب کو شامل ہے، جس طرح یہ ارشاد باری ہے: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (جب جمعہ کی نماز ادا کر لی جائے تو تم زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) نیز ارشاد ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو)

صحابہؓ کرام کی ایک جماعت سے بحری سفر کے ذریعے تجارت کرنے کی اباحت مروی ہے۔ حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کی جانوں کو لاحق ہونے والے خطرات کے پیش نظر جہاد کی غرض سے بحری سفر کی ممانعت کر دی تھی، نیز حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول مروی ہے کہ کوئی شخص بحری سفر اختیار نہ کرے، البتہ اگر وہ جہاز پہ جانا چاہتا ہو یا حج یا عمرے کی نیت سے یہ سفر کرے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بات مشورے کے طور پر کہی ہو یا ان کے پیش نظر بحری سفر کے خطرات ہوں۔

یہی بات ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے۔ محمد بن بکر البصری نے یہ حدیث بیان کی ہے۔ ان سے ابوداؤد نے، ان سے سعید بن المنصور نے، ان سے اسماعیل بن زکریا نے مطرف سے، انھوں نے ابو عبید اللہ بشر سے، انھوں نے بشیر بن مسلم سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کوئی شخص بحری سفر نہ کرے، اِلّا یہ کہ وہ حج یا عمرہ کرنے والا ہو یا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا ہو، کیونکہ سمندر کے نیچے آگ ہے اور آگ کے نیچے سمندر ہے۔" یہاں یہ کہنا جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد استحباب کے طور پر ہو تاکہ کوئی مسلمان دنیا کی طلب میں اپنی جان خطرے میں نہ ڈالے اور چونکہ یہ بات حج، عمرہ اور جہاد فی سبیل اللہ کے اندر نہیں ہے، اگر کوئی شخص مذکورہ مقاصد میں سے کسی مقصد کے تحت بحری سفر کرے اور ڈوب جائے تو وہ شہید قرار پائے گا۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے سلیمان بن داؤد العتکی نے، ان سے حماد بن زید نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے، انھوں نے فرمایا کہ حضرت ام سلیمؓ کی بہن حضرت ام حرامؓ بنت ملحان نے بیان کیا کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر میں آرام فرما تھے کہ آپؐ مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے، حضرت ام حرام نے مسکرانے کی وجہ پوچھی تو آپؐ نے جواب میں فرمایا: "میں نے اپنی امت کے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ اس سمندر کی پشت پر اس طرح سوار ہیں جس طرح بادشاہ لوگ اپنے اپنے تخت پر سوار ہوتے ہیں۔" یہ سن کر حضرت ام حرامؓ نے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ دعا فرمائیے کہ مجھے بھی اللہ ان لوگوں میں سے کر دے۔" آپؐ نے فرمایا: "تم بھی ان میں سے ہو۔" اس کے بعد آپ پھر سو گئے اور پھر مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے، جب حضرت ام حرامؓ نے مسکرانے کی وجہ پوچھی تو آپؐ نے انھیں حسب سابق جواب دیا۔ انھوں نے اپنی درخواست دہرائی جسے

سن کر آپؐ نے فرمایا: تم اولین میں سے ہو" راوی کہتے ہیں کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ نے ان سے نکاح کر لیا اور جب جہاد پر جانے کے لیے بحری سفر اختیار کیا تو ان کو بھی ساتھ لے گئے۔ جہاد سے واپس آئے تو حضرت ام حرامؓ کو سواری کے لیے ایک مادہ خچر پیش کی گئی جس نے انھیں گرا دیا اور ان کی گردن ٹوٹ گئی اور وہ وفات پا گئیں۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عبدالوہاب بن عبدالرحیم الجوبری الدمشقی نے، ان سے مروان نے، ان سے ہلال بن میمون الرملی نے یحییٰ بن شداد سے، انھوں نے حضرت ام حرامؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: "بحری سفر کرنے والا شخص جس کا سر چکرائے اور اسے الٹیاں شروع ہو جائیں اور وہ فوت ہو جائے تو اسے ایک شہید کا اجر ملے گا اور ڈوب کر فوت ہو جانے والے شخص کو دو شہیدوں کا اجر ملے گا۔" واللہ اعلم۔

مردار کی تحریم

ارشاد باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللهِ (اللہ کی طرف سے اگر کوئی پابندی تم پر ہے تو وہ یہ ہے کہ مردار نہ کھاؤ، خون سے اور سؤر کے گوشت سے پرہیز کرو اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شرع میں میتہ اس مردہ جانور کو کہتے تھے جسے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ جانور کبھی مردار اس طرح ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی طبعی موت مر جائے، اس کی موت میں کسی آدمی کا دخل نہ ہوا اور کبھی وہ کسی آدمی کے فعل کے سبب مردار ہو جاتا ہے بشرطیکہ آدمی کا یہ فعل اسے ذبح کرنے کی صورت میں نہ ہو۔ ہم ان شاء اللہ ذبح کی شرائط کا اس کے موقع پر ذکر کریں گے۔

مردار ہو جانا اگرچہ اللہ کی مشیت سے ہوتا ہے لیکن تحریم کو اس کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے، حالانکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ تحریم و تحلیل اور ممانعت و اباحت ہمارے افعال سے متعلق ہوتے ہیں کسی اور کے افعال سے ان کا تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ یہ مفہوم مخاطبین کی سمجھ میں آ سکتا تھا اس لیے اس میں لفظ تحریم و تحلیل کا اطلاق درست ہو گیا۔ اگرچہ حقیقت یہ نہیں تھی، تاہم یہ انداز بیان تحریم کے حکم کی تاکید بن گیا۔ کیونکہ تحریم منافع (جمع منفعت) کی تمام صورتوں کو شامل ہے، اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ مردار سے کسی صورت میں بھی فائدہ

حاصل کرنا جائز نہیں ہے" حتیٰ کہ کتوں اور دیگر جانوروں کو بھی اسے کھلانا درست نہیں ہے۔

یہ بھی انتفاع کی ایک صورت ہے اور اللہ سبحانہ نے مردار کی مطلقاً تحریم کر دی ہے اور تحریم کو عین مردار کے ساتھ معلق کر کے ممانعت کے حکم کو اور بھی مؤکد کر دیا ہے، البتہ اگر کوئی مردار کسی دلیل کی بنا پر تحریم کے حکم سے خاص کر دیا گیا ہو تو اسے تسلیم کر لینا واجب ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مردہ مچھلی اور مردہ ٹڈی کی مذکورہ حکم سے تخصیص مروی ہے۔ عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں۔ دو مردار ٹڈی اور مچھلی ہیں اور دو خون تلی اور جگر ہیں۔

عمرو بن دینار نے حضرت جابرؓ سے "جیش الخبط" کے واقعہ کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے کہ سمندر کی موجوں نے مجاہدین کی طرف ایک بڑی مچھلی اچھال دی جس کا گوشت وہ نصف ماہ تک کھاتے رہے۔ پھر جب یہ مجاہدین واپس آئے تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تمھارے پاس اس مچھلی کا کوئی حصہ مجھے کھلانے کے لیے ہے؟"

اہل اسلام کے مابین غیر طافی مچھلی اور ٹڈی کی اباحت کے بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے (طافی اس مچھلی کو کہتے ہیں جو پانی میں مر کر سطح آب پر آجائے) بعض حضرات نے مردار کی تحریم والی آیت کے عموم کی تخصیص پر قول باری: اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ (تمھارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زادِ راہ بھی بنا سکتے ہو) سے استدلال کیا ہے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی یہ استدلال کیا ہے جس کا ذکر آپؐ نے سمندر کے بارے میں کیا تھا کہ: اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔ اس حدیث کی روایت صفوان بن سلیم الزرقی نے سعید بن سلمہ سے کی ہے، انھوں نے المغیرہ بن ابی بردہ سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا۔ اس روایت کی سند کا ایک راوی سعید بن سلمہ مجہول اور حفظ میں غیر معروف ہے۔ یحییٰ بن سعید انصاری نے سند میں اس سے اختلاف کیا ہے اور المغیرہ بن عبداللہ بن ابی بردہ سے روایت بیان کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ سند میں اس جیسا اختلاف حدیث کے اضطراب کا موجب ہوتا ہے اور ایسی حدیث کے ساتھ ایک محکم آیت کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

ابن زیاد بن عبداللہ البکائی نے روایت بیان کی ہے، ان سے سلیمان الاعمش نے، ان سے ان کے اصحاب نے اور ان سے حضرت ابن عباسؓ نے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کا شکار پاک یعنی ذبح شدہ ہے اور اس کا پانی پاک ہے۔ محدثین کے نزدیک یہ روایت پہلی روایت سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی ہے جس کی روایت یحییٰ بن ایوب نے جعفر بن ربیعہ اور عمرو بن الحارث سے بیان کی ہے۔ انھوں نے بکر بن سوادہ سے، انھوں نے ابو معاویہ العلوی سے، انھوں نے مسلم بن مخشی المدلجی سے اور انھوں نے الفراسی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے بارے میں فرمایا: اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔ لیکن یہ حدیث بھی رواۃ کی مجہولیت کی بنا پر قابل استدلال نہیں ہے اور اس کے ساتھ ظاہر قرآن کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، ان سے احمد بن حنبل نے، ان سے ابوالقاسم بن ابی الزناد نے، ان سے اسحاق بن حازم نے عبداللہ بن مقسم سے، انھوں نے عطاء سے، انھوں نے حضرت جابر عبداللہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ سے سمندر کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے جواب دیا: اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ "سمک طافی" (ایسی مچھلی جو پانی کے اندر طبعی موت مر جائے اور سطح آب پر آ جائے) کے بارے میں اختلاف رائے ہے، ہمارے اصحاب اور حسن بن حی نے اسے مکروہ کہا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے کہا ہے کہ اسے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس بارے میں سلف کا بھی اختلاف ہے۔ عطاء بن السائب نے میسرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت بیان کی ہے کہ: سمندر کا جو مردار سطح آب پر آ جائے اسے نہ کھاؤ۔ عمرو بن دینار نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے اور عبداللہ بن ابی الہذیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے مر کر سطح آب پر آ جانے والی مچھلی کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جابر بن زید، عطاء، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابن سیرین اور ابراہیم نخعی سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت ابوایوب انصاریؓ سے مذکورہ مچھلی کھانے کی اباحت منقول ہے "سمک طافی" کھانے کی ممانعت پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)۔ اہل اسلام اس حکم سے غیر طافی مچھلی کی تخصیص پر متفق ہیں اس لیے ہم نے اس کی تخصیص کر

دی۔ لیکن "سمک طافی" کے بارے میں اختلاف رائے ہوگیا اس لیے اس میں مذکورہ بالا آیت کا عموم جاری کرنا ضروری ہوگیا۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے احمد بن عبدہ نے، ان سے یحییٰ بن سلیم الطائفی نے، ان سے اسماعیل بن امیہ نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سمندر تمھاری طرف جو مچھلی اچھال دے یا جس مچھلی کو چھوڑ کر اس کا پانی پیچھے چلا جائے (جس طرح مدوجزر میں جزر کے اندر ہوتا ہے) تو اسے کھالو، لیکن جو مچھلی سمندر میں مرکر اس کی سطح پر آجائے اسے نہ کھاؤ۔

اسماعیل بن عیاش نے روایت بیان کی ہے، ان سے عبدالعزیز بن عبداللہ نے وہب بن کیسان اور نعیم بن عبداللہ المجمر سے، ان دونوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا سمندر جس مچھلی کو چھوڑ کر پیچھے ہٹ جائے اسے تم کھاؤ اور جسے اچھال دے اسے کھاؤ۔ اور جسے تم سطح آب پر مردہ صورت میں پاؤ اسے نہ کھاؤ۔

ابن ابی ذیب نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ نیز عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے موسیٰ بن زکریا نے، ان سے سہل بن عثمان نے، ان سے حفص نے یحییٰ بن ابی انیسہ سے، انھوں نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تم اسے (مچھلی کو) زندہ پاؤ تو کھالو، اور جسے سمندر زندہ باہر پھینک دے اور پھر وہ مرجائے تو اسے کھالو اور جسے تم مردہ صورت میں سطح آب پر پاؤ اسے نہ کھاؤ۔ ہمیں ابن قانع نے روایت بیان کی، ان سے عبداللہ بن موسیٰ بن ابی عثمان الدہقان نے۔ ان سے الحسین بن یزید الطحان نے، ان سے حفص بن غیاث نے ابن ابی ذیب سے، انھوں نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کا تم شکار کرلو جبکہ وہ زندہ ہو اور پھر مرجائے تو اسے کھالو اور جسے سمندر مردہ صورت میں سطح آب سے باہر پھینک دے اسے نہ کھاؤ۔

اگر کہا جائے کہ اس حدیث کی سفیان ثوری، ایوب اور حماد نے ابوالزبیر سے حضرت جابرؓ پر موقوف صورت میں روایت کی ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہمارے

نزدیک حدیث میں کوئی خرابی پیدا نہیں کرتی کیونکہ حضرت جابرؓ کبھی تو اس حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں اور کبھی آپ کی طرف سے اس کی روایت کرتے ہیں اور ایسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ حدیث کی بنا پر حضرت جابرؓ کا فتویٰ دینا مذکورہ روایت میں کسی خرابی کا باعث نہیں ہے بلکہ اسے مؤکد کردیتا ہے۔ علاوہ ازیں اسماعیل بن امیہؒ کی ابوالزبیر سے روایت ان حضرات کی روایت سے کم تر نہیں ہے۔ یہی کیفیت ابن ابی ذیب کی روایت کی ہے۔ اس لیے ان حضرات کی روایت پر مذکورہ دونوں راویوں کی طرف سے رفع کا اضافہ قابل قبول ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کردیے گئے ہیں، یعنی مچھلی اور ٹڈی نیز تلی اور جگر" اور آپ کا یہ ارشاد ان تمام چیزوں کے اندر عموم کی صورت میں ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں تخصیص ہماری روایت کردہ وہ حدیث کرتی ہے جو مرکر سطح آب پر آجانے والی مچھلی کی نہی کے سلسلے میں ہے۔

روایات کی ترتیب کے سلسلے میں معترض کے اختیار کردہ اصول کے مطابق اس پر لازم ہے کہ وہ خاص پر عام کی بنا کرکے دونوں پر عمل کرے، نیز وہ عام کی وجہ سے خاص کو ساقط نہ کرے۔" علاوہ ازیں معترض کی بیان کردہ روایت کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، اسے مرحوم العطار نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے ان پر موقوف صورت میں روایت کیا ہے۔ اور اسے یحییٰ الحمانی نے عبدالرحمٰن بن زید سے مرفوع صورت میں بیان کیا ہے، اس بنا پر "سمک طافی" کے بارے میں مروی حدیث کے سلسلے میں معترض نے جو اعتراض کیا ہے وہی اعتراض اس پر بھی مذکورہ بالا روایت کے اندر لازم آتا ہے۔

اگر اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اس حدیث سے استدلال کیا جائے جس میں آپؐ نے فرمایا: اس کا (سمندر کا) پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔ اور کہا جائے کہ آپؐ نے اس ارشاد میں طافی کی غیر طافی سے تخصیص نہیں کی، تو جواب میں کہا جائے گا کہ ہم دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہیں اور انھیں یوں قرار دیتے ہیں کہ گویا دونوں کا ورود ایک ساتھ ہوا ہے، ہم طافی سے متعلقہ روایت کو نہی کے لیے استعمال کرتے اور اباحت والی

روایت کو طافی کے سوا دیگر مچھلیوں میں استعمال کرتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ خاص اور عام کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا اصول ہے کہ جب فقہاء ان میں سے ایک پر عمل پیرا ہونے پر متفق ہوں اور دوسرے پر عمل پیرا ہوتے کے سلسلے ان میں اختلاف رائے ہو، تو ایسی صورت میں عمل کے اعتبار سے متفق علیہ امر مختلف فیہ امر کا خاتمہ کر دے گا۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اس کا مردار حلال ہے۔" نیز "ہمارے لیے دو مردار حلال کر دیے گئے ہیں" پر عمل متفق ہے اور طافی کے سلسلے میں آپ کے ارشاد پر عمل مختلف فیہ ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ مذکورہ بالا دونوں روایتوں کی بنا پر اس روایت کا خاتمہ کر دیا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مذکورہ بالا مسلک اس روایت کے سلسلے میں معروف ہے جس کی تائید کتاب اللہ کی نص سے نہ ہوتی ہو، لیکن اگر کتاب اللہ کا عموم اس روایت کی تائید کرتا ہو جس پر عمل مختلف فیہ ہے تو اس بارے میں ہمیں امام ابوحنیفہؒ کے قول کا علم نہیں ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کتاب اللہ کا عموم ایک روایت کی تائید کرے اور پھر اس پر عمل کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جائے تو امام ابوحنیفہ اس اختلاف کا اعتبار نہیں کرتے۔ ایسی صورت میں وہ مذکورہ روایت پر اس عام کے ساتھ عمل کرتے ہیں جس پر عمل متفق علیہ ہے۔ اور مذکورہ روایت کی اس عام سے تخصیص ہو جاتی ہے۔ اگر اختلاف رکھنے والے حضرات "جیش الخبط" کے واقعہ کے حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کریں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مچھلی کے گوشت کی اباحت کر دی تھی جسے سمندر نے باہر پھینک دیا تھا تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ مذکورہ مچھلی ہمارے نزدیک طافی نہیں تھی، طافی تو وہ مچھلی ہے جو کسی خارجی سبب کے بغیر پانی کے اندر طبعی موت مر جائے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ طافی کی کراہت کا سبب پانی کے اندر اس کا اتنی دیر تک پڑے رہنا ہے کہ وہ سطح آب پر ابھر آئے۔ اور پھر یہ حضرات مذکورہ سبب کا سہارا لے کر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر کسی جانور کو ذبح کر کے پانی میں ڈال دیا جائے اور وہ پانی میں پڑے پڑے سطح آب پر ابھر آئے تو اس کا حکم بھی ہمارے نزدیک یہی ہونا چاہیے۔ ان حضرات کی یہ بات دراصل اس قول اور نقطۂ اختلاف سے عدم واقفیت پر مبنی ہے۔ ان کے خیال میں اگر مچھلی مر کر سطح آب پر ابھر آئے تو اسے کھا لیا جائے گا اور اگر وہ اپنی طبعی موت مر جائے اور سطح آب پر نہ ابھرے تو اسے کھایا نہیں جائے گا، حالانکہ ہمارے نزدیک اصل سبب پانی کے اندر مچھلی کی طبعی موت مر جانا

ہے اور بس۔

عبد الباقی نے ایک حدیث روایت کی ہے اور اس کے متعلق ہمیں بتایا ہے کہ یہ منکر حدیث ہے۔ ان کے قول کے مطابق عبید بن شریک البزاز نے یہ حدیث ان سے بیان کی ہے۔ عبید کو ابو الجماہر نے، ان سے سعید بن بشیر نے ابان بن ابی عیاش سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک رضؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ سطح سمندر پر جو چیز (مچھلی) ابھر آئے اسے کھالو۔ ابان بن عیاش ایسا راوی ہے جس کی روایت کی بنا پر درج بالا حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ شعبہ کا قول ہے کہ: ابان بن عیاش سے روایت کرنے کی بہ نسبت ستر دفعہ بدکاری کر لینا مجھے زیادہ پسند ہے۔

اگر کوئی شخص قول باری: اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُہٗ سے استدلال کرتے ہوئے کہے کہ اس میں طافی اور غیر طافی سب کے لیے عموم ہے تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جائے گا۔ اول یہ کہ مذکورہ عموم کے اندر مردار کی تحریم کے بارے میں ذکر کردہ آیت، نیز ان روایات کی بنا پر تخصیص کردی گئی ہے جن میں "سمک طافی" کا گوشت کھانے سے روک دیا گیا ہے، دوم یہ کہ قول باری: وَطَعَامُہٗ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر باہر پھینک دے اور پھر وہ مرجائے اور قول باری: صَیْدُ الْبَحْرِ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد وہ مچھلی ہے جسے زندہ شکار کر لیا جائے۔ طافی مچھلی ان دونوں سے خارج ہے کیونکہ اسے نہ تو سمندر باہر پھینک دیتا ہے اور نہ ہی اس کا شکار کیا جاتا ہے اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فلاں شخص نے مردہ مچھلی کا شکار کیا۔ جس طرح یہ کہنا درست نہیں کہ فلاں شخص نے مردار کا شکار کیا اس بنا پر مذکورہ آیت طافی مچھلی کو شامل نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

ٹڈیاں کھانے کا بیان

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ ٹڈیاں کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ زندہ تمھارے ہاتھ آجائیں، یا تم انھیں مردہ صورت میں حاصل کر لو۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص زندہ ٹڈی پکڑ کر اس کا سر قطع کر دے اور اسے بھون لے تو وہ اسے کھا سکتا ہے۔ لیکن اگر زندہ پکڑ لینے کے بعد وہ اس سے غافل ہو جائے اور ٹڈی مرجائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔ اس کی حیثیت وہی ہوگی جو اس ٹڈی کی ہے جسے

شکار کرنے سے پہلے مردہ صورت میں پا یا جائے، یہ ٹڈی نہیں کھائی جائے گی۔ زہری اور ربیعہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا یہ قول بھی ہے کہ جس ٹڈی کو کوئی مجوسی مار ڈالے اسے بھی نہیں کھایا جائے گا۔ لیث بن سعد نے کہا ہے کہ: مجھے مردہ ٹڈی کھانا پسند نہیں ہے۔ البتہ اگر اسے زندہ پکڑ لیا جائے تو اسے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ہمارے لیے دو مردار حلال کر دیے گئے ہیں، یعنی مچھلی اور ٹڈی۔ دونوں قسم کی ٹڈیوں کی اباحت کا موجب ہے۔ یعنی ایسی ٹڈی جسے مردہ حالت میں پایا جائے اور ایسی ٹڈی جسے کوئی شخص پکڑ کر مار ڈالے۔ جمہور نے ٹڈیاں کھانے کی اباحت کے سلسلے میں مذکورہ بالا احادیث پر عمل کیا ہے، اس لیے اس حدیث پر اس کے عموم کے تحت یہ شرط لگائے بغیر عمل کرنا واجب ہے کہ پکڑنے والا اسے مار ڈالے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ شرط عائد نہیں کی۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی کہ ان سے الحسن بن المثنیٰ نے، ان سے مسلم بن ابراہیم نے ان سے زکریا بن یحییٰ بن عمارہ الانصاری نے، ان سے ابوالعوام فائد نے ابوعثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت سلمانؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹڈیوں کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا: یہ اللہ کی بڑی فوجیں ہیں، میں انھیں نہ کھاتا ہوں اور نہ ہی انھیں حرام قرار دیتا ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کو حرام قرار نہ دیں وہ مباح ہوتی ہے۔ آپؐ کا ٹڈی نہ کھانا اس کی ممانعت کا موجب نہیں ہے کیونکہ مباح چیز کو نہ کھانا درست ہوتا ہے۔ لیکن حرام چیز سے تحریم کی نفی جائز نہیں۔ آپؐ نے مردہ ٹڈی اور پکڑنے کے ہاتھوں ہلاک ہونے والی ٹڈی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

عطاء نے حضرت جابرؓ سے روایت بیان کی ہے ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک ایک غزوہ پر گئے۔ ہمیں ٹڈیاں مل گئیں، ہم نے انھیں کھالیا۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ نے فرمایا میں سات غزوات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہا۔ ہم ٹڈیاں کھاتے اور ہم میں سے کچھ نہ کھاتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت کے اندر مردہ اور مقتول ٹڈی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے موسیٰ بن زکریا التستری نے، ان سے ابوالخطاب نے، ان سے ابوعتاب نے، ان سے النعمان نے عبیدہ سے انھوں نے ابراہیم نخعی سے، انھوں نے

الاسود سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ وہ ٹڈیاں کھایا کرتی تھیں اور فرماتیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی کھایا کرتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ٹڈیوں کے بارے میں مذکورہ بالا آثار نے مردہ اور ہلاک شدہ ٹڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اگر کہا جائے کہ قول باری: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ کا ظاہر تمام قسم کی ٹڈیوں کی ممانعت کا مقتضی ہے اس لیے اس حکم سے صرف اس صورت کی تخصیص ہوسکتی ہے جس پر اجماع ہو اور یہ وہ ٹڈیاں ہیں جنھیں پکڑنے والا ہلاک کردے۔ ان کے سوا دیگر ٹڈیاں ظاہر آیت پر محمول ہونگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ٹڈیوں کی اباحت کے بارے میں وارد شدہ روایات اس حکم سے ان کی تخصیص کرتی ہیں اور آیت کی تخصیص میں ان روایات پر سب کا عمل ہے۔ جبکہ ان روایات میں ٹڈیوں کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ان روایات کے ذریعے آیت پر اعتراض کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ روایات آیت کے حکم کے بارے میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہیں اور آیت کی تخصیص کرتی ہیں۔ ہمارے نزدیک ٹڈیاں اس معاملے میں مچھلیوں کی طرح نہیں ہیں جس کے تحت ہم نے طافی مچھلی کی ممانعت کردی ہے اور باقیوں کو مباح رکھا ہے۔ اس لیے کہ وہ روایتیں جو مرداروں میں سے مچھلی کی اباحت کی تخصیص کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں ان کے بالمقابل طافی مچھلی کی ممانعت میں وارد روایتیں بھی موجود ہیں۔ اس لیے ہم نے ان تمام روایات پر عمل کیا ہے اور ان میں سے خاص کے ذریعے عام کا فیصلہ کردیا ہے اور اس میں ممانعت کی روایتوں کو آیت کی تائید بھی حاصل ہے، نیز جب ہم نے امام مالک اور ان کے ہم خیال حضرات کی مقتول ٹڈیوں کے سلسلے میں موافقت کی تو اس سے اس پر بھی دلالت حاصل ہوگئی کہ مقتول اور قتل کے بغیر مردہ ٹڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ ٹڈیوں کے حق میں قتل کا عمل ذبح کا عمل نہیں ہے، اس لیے کہ ذبح کا عمل دو صورتوں میں ہوتا ہے اور یہ عمل ان جانوروں پر ہوتا ہے جن کے اندر بہنے والا خون ہو۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ جانور کا حلقوم اور اس کی رگیں کاٹ دی جائیں، اگر کاٹنے کا امکان ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ذبح متعذر ہونے کی صورت میں جانور کا خون بہا دیا جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شکار جب پکڑا جائے تو اس پر ذبح کا عمل اس طرح ہوتا ہے کہ شکاری زخمی کر کے اس کا خون بہا دے۔ ٹڈیوں کے اندر چونکہ بہنے والا خون نہیں ہوتا اس لیے انھیں ہلاک کردینا اور ان کا از خود طبعی موت مرجانا دونوں یکساں ہوتے ہیں۔ جس طرح بہنے والا خون رکھنے والے جانور کا خون بہائے بغیر اسے قتل کردینا اور اس کا طبعی موت مرجانا اس کے غیر مذبوح ہونے میں

یکساں ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ٹڈیوں کو قتل کرنے اور ان کے طبعی موت مرجانے کا حکم یکساں ہو، کیونکہ ان کے جسم میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔

اگر کہا جائے کہ آپ نے طافی مچھلی اور پکڑنے والے کے ہاتھوں قتل ہو جانے والی یا کسی حادث سبب کی بنا پر مرجانے والی مچھلی کے درمیان فرق رکھا ہے۔ اور اگر ہم مقتول اور مردہ ٹڈیوں کے درمیان فرق کرتے ہیں تو آپ کو اس پر اعتراض نہیں ہونا چاہیے؟ اس کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے۔ ایک تو یہ کہ مچھلی کے اندر بھی یہی قیاس ہے کیونکہ اسے مذکّٰی (ذبح کے ذریعے پاک) قرار دینے کی صحت کے لیے خون بہانے کی ضرورت پیش نہیں آتی، لیکن ہم نے ان روایتوں کی بنا پر یہ قیاس ترک کر دیا جن کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں۔ اور ہمارا اصول یہ ہے کہ آثار کے ذریعے قیاس کی تخصیص ہو سکتی ہے، جبکہ معترض کے نزدیک کوئی اثر اور روایت نہیں ہے جس کے ذریعے کچھ ٹڈیوں کی اباحت کے حکم میں تخصیص کر دی جائے اور بعض کی نہ کی جائے۔ اس بنا پر اباحت کی حامل روایتوں کو تمام ٹڈیوں میں استعمال کرنا ضروری ہو گیا۔ دوم یہ کہ مچھلی کے اندر بہنے والا خون ہوتا ہے اس لیے قتل کر دینے کی صورت میں اس کی ذکاۃ یعنی ذبح عمل میں آجاتی ہے اور ذکاۃ کی شرط کے لیے خون بہانے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا خون پاک ہوتا ہے اور اسے بمعہ خون کھایا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مچھلی کے اندر یہ شرط ہے کہ اس کی موت کسی حادث سبب کی بنا پر ہوئی ہو جو اس کے لیے اس ذکاۃ کے قائم مقام بن جائے جو بہنے والا خون رکھنے والے تمام جانوروں کے سلسلے میں ضروری ہوتی ہے۔ یہ بات ٹڈیوں میں نہیں پائی جاتی اس بنا پر مچھلی اور ٹڈی میں فرق ہو گیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ: تمام ٹڈیاں مذکّٰی ذبح شدہ ہوتی ہیں۔ حضرت عمرؓ، حضرت صہیبؓ اور حضرت مقدادؓ سے ٹڈیاں کھا لینے کی اباحت منقول ہے۔ ان حضرات نے اس حکم کے اندر ٹڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

جنین کی ذکاۃ

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اونٹنی اور گائے وغیرہ کے جنین کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے، یعنی اگر ماں کو ذبح کر دیا جائے اور اس کے پیٹ سے مردہ بچہ برآمد ہو تو اس بچے کا کیا حکم ہوگا؟ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ایسے بچے کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، الا یہ کہ وہ زندہ برآمد

ہو اور اسے ذبح کر لیا جائے۔ حماد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ ایسے بچے کا گوشت کھا لیا جائے گا، خواہ اس کے جسم پر بال نمودار ہو چکے ہوں یا نمودار نہ ہوئے ہوں۔

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ "جنین کی ذبح اس کی ماں کی ذبح سے عمل میں آجاتی ہے"۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر جنین کی خلقت یعنی جسمانی ساخت مکمل ہو چکی ہو اور بال نمودار ہو چکے ہوں، تو اس کا گوشت کھایا جائے گا ورنہ نہیں۔ سعید بن المسیب کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر اس کی خلقت کی تکمیل ہو چکی ہو تو اس صورت میں اس کی ماں کی ذبح سے اس کا ذبح عمل میں آجائے گا۔

قول باری ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ (تم پر مردار اور خون حرام کر دیے گئے ہیں) اس آیت کے آخر میں ارشاد ہے: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (سوائے اس کے جسے تم نے زندہ پا کر ذبح کر لیا) نیز فرمایا: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ (اللہ نے تم پر مردار حرام کر دیا) اللہ نے مردار کو مطلقاً حرام قرار دیا اور اس حکم سے صرف ان جانوروں کو مستثنیٰ کر دیا جنھیں ذبح کر لیا گیا ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرما دیا کہ جس جانور کے ذبح کی قدرت ہو اس کے ذبح کا عمل نحر (سینے کے بالائی حصے) اور حلقوم میں ہوتا ہے اور جس جانور کے ذبح کی قدرت نہ ہو اس کے ذبح کا عمل اس کا خون بہا کر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: جس چیز کے ذریعے چاہو خون بہا دو۔ نیز معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) کے بارے میں فرمایا: اگر وہ جانور کا جسم پھاڑ دے تو اس کا گوشت کھا لو اور اگر نہ پھاڑے تو نہ کھاؤ۔ جب ذکاۃ یعنی ذبح کا عمل ان دو صورتوں میں منقسم ہو گیا اور دوسری طرف اللہ سبحانہ نے مردار کی تحریم کا عام حکم دے دیا اور اس حکم سے صرف وہی جانور مستثنیٰ ہے جسے اس طریقے سے ذبح کیا گیا ہو جس کا ذکر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں کر دیا ہے اور یہ طریقہ جنین کے اندر موجود نہیں ہوتا اس لیے ظاہر آیت کی رو سے جنین حرام ہو گا۔

جن حضرات نے اس کی اباحت کی ہے انھوں نے اپنے استدلال کی بنیاد ان روایات پر رکھی ہے جو حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت ابوامامہؓ، حضرت کعب بن مالکؓ حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوایوبؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کے واسطوں سے مروی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنین کی ذکاۃ یعنی ذبح اس کی ماں کے ذبح سے عمل میں آجاتی ہے۔

یہ تمام روایات محدثین کے نزدیک سند کے اعتبار سے انتہائی ضعیف ہیں۔ میں نے ان اسانید کا نیز ان کے ضعف اور اضطراب کا ذکر طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔ ان میں سے کسی روایت کے اندر اختلافی نکتے پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: جنین کی ذکاۃ اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید آپؐ کی مراد یہ ہے کہ اس کی ماں کا ذبح اس کا ذبح ہے اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ شاید آپؐ نے یہ مراد لی ہے کہ اسے بھی اسی طرح ذبح کرنا ضروری ہے جس طرح اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے

جیسے یہ قول باری ہے: وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ (اور جنت جس کا عرض آسمان اور زمین ہیں) یا مثلاً جس طرح کوئی کسی سے کہے: میری بات تمھاری بات اور میرا مسلک تمھارا مسلک ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ میری بات اور میرا مسلک تمھاری بات اور تمھارے مسلک کی طرح ہے۔ شاعر کا شعر ہے۔ ؎

فعیناک عیناها وجیدک جیدها سوی ان عظم الساق منک دقیق

(اے محبوبہ، تمھاری آنکھیں ہرنی کی آنکھیں اور تمھاری گردن ہرنی کی گردن ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تمھاری پنڈلی کی ہڈی باریک ہے، یعنی ہرنی کی آنکھوں اور گردن کی طرح۔

جب لفظ کے اندر اس بات کا احتمال موجود ہے جس کا ذکر ہم نے کیا ہے اور حدیث کے اندر مذکورہ دونوں معنی مراد ہونا اس بنا پر درست نہیں ہے کہ ان کے درمیان منافات ہے کیونکہ ایک معنی کے تحت جنین کے ذبح کا ایجاب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جنین اگر فی ذاتہ غیر مذکیٰ ہو تو اسے کھایا نہیں جا سکتا۔ دوسرے معنی کے تحت اگر ماں کا ذبح عمل میں آچکا ہو تو جنین کے کھانے کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جنین کا بذاتہ ذبح غیر معتبر ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے لیے مذکورہ حدیث کے ذریعے آیت کی تخصیص جائز نہیں ہو گی، بلکہ حدیث کو آیت کی موافقت والے مفہوم پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ کمزور سند والی خبر واحد کے ذریعے جس میں آیت کی موافقت کا احتمال بھی موجود ہو، آیت کی تخصیص جائز نہیں ہے۔

جنین کا ذبح بھی اسی طرح واجب ہے جس طرح اس کی ماں کا ذبح، اس پر اس جہت سے دلالت ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر جنین زندہ برآمد ہو تو اس کا ذبح واجب ہوتا ہے اور ایسی صورت میں اس کے ماں کے ذبح پر اقتصار جائز نہیں ہوتا۔ گویا مذکورہ بالا حدیث سے مراد یہی ہے اس بنا پر اب اس مراد کے ساتھ ساتھ یہ بات مراد نہیں ہو سکتی کہ اس کی ماں کا ذبح

اس کا ذبح ہے، کیونکہ ان دونوں معانی میں تضاد اور منافات ہے، اس لیے کہ ایک معنی میں اس کے ذبح کے ایجاب کا مفہوم ہے اور دوسرے کے اندر اس ایجاب کی نفی ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ مذکورہ بالا دونوں معنی دو حالتوں میں مراد لیے جائیں تو اس پر آپ کو کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہیے، یعنی جب جنین زندہ حالت میں برآمد ہو تو اسے ذبح کرنا واجب کر دیا جائے تو جب مردہ حالت میں برآمد ہو تو اس کی ماں کے ذبح کی بنا پر اسے مذبوح قرار دیا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیر بحث حدیث میں ان دو حالتوں کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اس حدیث میں ایک ہی لفظ مذکور ہے اور اس ایک لفظ سے دونوں باتیں مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں ایک معنی مراد لینے کی صورت میں ایک حرف کے اضافے کا اثبات ہوگا اور دوسرے معنی میں ایک حرف کے اضافے کا اثبات نہیں ہوگا اور یہ بات درست نہیں ہے کہ ایک لفظ کے اندر ایک حرف اور ایک غیر حرف کا وجود ہو جائے۔ اس بنا پر جو لوگ دونوں معنوں کی بات کرتے ہیں ان کی بات باطل ہے۔

اگر کہا جائے کہ اگر دونوں میں سے ایک معنی کا ارادہ کیا جائے تو یہ بات ایک حرف، یعنی حرف کاف کے اضافے کی موجب ہوگی اور دوسرے میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، اس لیے اسے اس معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا جس میں کسی اضافے کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ حرف کا حذف اس بات کا موجب ہوتا ہے کہ لفظ مجاز قرار پائے اور اگر اس میں کوئی حذف نہ ہو تو اس صورت میں لفظ حقیقت پر محمول ہوگا اور لفظ کو حقیقت پر محمول کرنا اسے مجاز پر محمول کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حرف کا محذوف ہونا یا محذوف نہ ہونا اس سے احتمال کو زائل نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اگرچہ مجاز ہوگا، لیکن وہ لفظ کا مفہوم اور اس کا محتمل ہوگا اور جو بات لفظ کا مقتضیٰ ہو اس میں حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے اس بنا پر آیت کی تخصیص جائز نہیں ہوگی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ لفظ کے اندر یہ احتمال نہیں ہے کہ ماں کے ذبح سے جنین غیر مذبوح ہوتا ہے۔ کیونکہ جنین کو جنین کا اسم صرف اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ ماں کے پیٹ میں ہو اور جب وہ ماں کے پیٹ سے باہر آجائے تو اسے جنین کا نام نہیں دیا جاتا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

جنین کے لیے ذبح کا اثبات اس حالت میں فرمایا ہے جب اس کا اتصال ماں کے ساتھ ہو اور یہ صورت اس امر کو واجب کر دیتی ہے کہ جب مذکورہ حالت کے اندر ماں کا ذبح عمل میں آجائے تو جنین بھی مذبوح تسلیم کر لیا جائے۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا جائے گا۔ ایک تو یہ کہ انفصال کے بعد بھی اسے جنین کے نام سے موسوم کرنا درست ہے کیونکہ ماں کے پیٹ میں اس کے پوشیدہ رہنے کا زمانہ اس سے قریب ہی ہوتا ہے اور کوئی شخص یہ قول اختیار کرنے سے انکاری نہیں ہے کہ اگر جنین زندہ برآمد ہو تو اس کی ماں کی طرح اسے بھی ذبح کیا جائے۔ اس طرح ماں سے علیحدہ ہونے اور ذبح ہو جانے کے بعد بھی اس پر جنین کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ حمل بن مالک نے کہا ہے کہ میں اپنی دو لونڈیوں کے درمیان موجود تھا کہ ایک نے دوسری کو خیمے کے ڈنڈے سے ضرب لگائی۔ ضرب اتنی شدید تھی کہ مضروبہ نے اپنا حمل گرا دیا جو مردہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جھگڑے کا فیصلہ یہ فرمایا کہ جرمانے کے طور پر ایک راس غلام یا لونڈی واجب کر دیا۔ یہاں حمل گر جانے کے بعد بھی اسے جنین کا نام دیا گیا۔ اگر بات اسی طرح ہے تو پھر یہ کہنا جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: جنین کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔ سے آپؐ کی مراد یہ ہے کہ اسے بھی اسی طرح ذبح کیا جائے گا جس طرح اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے، اگر ماں اسے زندہ صورت میں گرا دے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہوتی کہ جنین حالت جنین کے اندر بھی مذبوح ہوتا ہے تو اس سے یہ واجب ہوتا کہ زندہ برآمد ہونے کی صورت میں بھی اپنی ماں کے ذبح کی بنا پر مذبوح قرار دیا جاتا اور برآمد ہونے کے بعد مر جانے کی صورت میں اس پر مردار کا حکم عائد نہ ہوتا جس طرح ماں کے پیٹ میں مر جانے کی صورت میں اس پر یہ حکم نہیں کیا جاتا، لیکن جب سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جنین کا زندہ برآمد ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کی ماں کے ذبح کو اس کا ذبح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں ہے کہ ماں کے ساتھ اس کے اتصال کی حالت میں ماں کا ذبح اس کا ذبح قرار دیا جائے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کے اثبات کا اس صورت میں ارادہ کیا ہے جبکہ وہ مردہ حالت میں برآمد ہو، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کے اس دعوے کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا۔ اگر معترض کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ پیٹ کے اندر جنین ہونے کی حالت میں مر جانے کی شرط عائد کر دے، اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

کا ذکر نہیں فرمایا تو پھر ہمارے لیے بھی جائز ہوگا کہ ہم اس کے ذبح کی شرط عائد کر دیں خواہ وہ زندہ برآمد ہو یا مردہ اور جب اس میں ذبح کے عمل کا وجود نہ پایا جائے تو اس کا کھانا جائز نہ ہو۔ علاوہ ازیں جب ہم جنین کی ذات کے اعتبار سے ذبح کے ایجاب کی شرط عائد کریں گے اور اس بارے میں اس کی ماں کا اعتبار نہیں کریں گے تو گویا ہم زیر بحث حدیث پر اس کے عموم کے اعتبار سے عمل پیرا ہوں گے۔ اس طرح ہم جنین کے گوشت کی اباحت کو جنین ہونے کی حالت کے اندر اور برآمد ہونے کے بعد اس کی ذات میں ذبح کے عمل کے وجود کے ساتھ معلق کر دیں گے۔ زیر بحث حدیث کو ہماری بیان کردہ اس توجیہ پر محمول کرنا معترض کی بیان کردہ صورت کے اندر اسے محدود کر دینے اور اس میں ایک ایسا حرف محذوف ماننے سے اولیٰ ہے جس کا ذکر نہ تو اس میں ہے اور نہ اس پر اس حدیث کی دلالت ہی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ زیر بحث حدیث کو اس معنی پر محمول کرنا جس کا آپ نے ذکر کیا ہے یعنی جنین کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں اس کے ذبح کا ایجاب، حدیث سے حاصل ہونے والے فائدے کو ساقط کر دیتا ہے کیونکہ یہ بات تو اس حدیث کے ورود سے پہلے ہی معلوم تھی، تو اس کا اس کا جواب یہ ہے کہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زیر بحث حدیث سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر جنین زندہ برآمد ہو جائے تو اس کا ذبح واجب ہو جائے گا خواہ وہ ایسی حالت میں مر جائے کہ اسے ذبح کرنے کی مہلت نہ ملے، یا خواہ وہ زندہ باقی رہے۔ اس توجیہ سے ان حضرات کا قول باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ اگر جنین ایسی حالت میں مر جائے کہ اسے ذبح کرنے کی مہلت نہ ملے تو اس کی ماں کے ذبح کی بنا پر اسے بھی مذبوح تسلیم کر لیا جائے گا نیز دوسری جہت سے مذکورہ حدیث جنین کے ذبح کے ایجاب کا حکم بھی ہے، نیز یہ کہ اگر جنین مردہ حالت میں برآمد ہو تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ ایسی صورت میں وہ غیر مذبوح ہوگا۔ اور اگر وہ زندہ برآمد ہو تو اسے ذبح کیا جائے گا۔ اس طرح حدیث سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مردہ ہونے کی صورت میں وہ مردار ہوگا اور اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اس توجیہ سے ان لوگوں کا قول باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ مردہ حالت میں برآمد ہونے کی صورت میں اسے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جس کا ذکر زکریا بن یحییٰ الساجی نے بندار اور ابراہیم بن محمد التیمی سے کیا ہے، ان دونوں نے یحییٰ بن سعید سے، انہوں نے مجالد نے ابوالوداک سے اور انھوں نے حضرت ابوسعیدؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مردہ حالت میں برآمد ہونے

والے جنین کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا: اگر تم چاہو تو اسے کھالو کیونکہ اس کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کے ذریعے عمل میں آگیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تقہ راویوں کی ایک جماعت نے یحییٰ بن سعید سے اس حدیث کی روایت کی ہے، لیکن انھوں نے اس میں مردہ حالت میں برآمد ہونے کا ذکر نہیں کیا۔ ایک اور جماعت نے جس میں ہشیم، ابواسامہ اور عیسیٰ بن یونس شامل ہیں۔ اس حدیث کی روایت مجالد سے کی ہے لیکن انھوں نے اس میں یہ ذکر نہیں کیا کہ جنین مردہ حالت میں برآمد ہوا تھا۔ ان راویوں نے تو صرف یہ بیان کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس جنین کے بارے میں سوال کیا گیا تھا جو اونٹنی یا گائے یا بکری کے پیٹ میں ہوتا ہے۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا تھا کہ: اسے کھالو، کیونکہ اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔ اس کی روایت ابن ابی لیلیٰ نے عطیہ سے، انھوں نے حضرت ابوسعید سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کی ہے۔ ان تمام حضرات نے جن کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کی روایت ان ہی الفاظ میں بیان کی ہے اور کسی نے بھی یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ جنین مردہ حالت میں برآمد ہوا تھا۔ صرف الساجی کی روایت میں ان الفاظ کا ذکر ہے اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اضافہ الساجی کی جانب سے ہے، کیونکہ یہ راوی ایسی کوتاہیوں سے غیر محفوظ تصور ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ استدلال کرے کہ قول باری: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ (تمہارے لیے مویشی حلال کر دیے گئے ہیں) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد جنین ہیں، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول بھی مروی ہے کہ اس سے مراد تمام چوپائے ہیں اور قول باری: إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ (بجز اس کے جس کا ذکر آگے تم سے کیا جاتا ہے) سے مراد سور ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ: بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ بھیڑ بکری، اونٹ اور گائے ہے۔ بہتر یہ ہے کہ مذکورہ قرآنی لفظ کو تمام چوپایوں پر محمول کیا جائے اور اسے صرف جنین تک محدود نہ رکھا جائے کیونکہ جنین تک اسے محدود رکھنے کی صورت میں بلا دلالت تخصیص لازم آئے گی۔ اگر مذکورہ لفظ سے جنین مراد بھی ہوں تو دوسرے تمام چوپایوں کی طرح ان کی اباحت کو بھی ذبح کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جائے گا کیونکہ دوسرے تمام چوپائے ذبح کی شرط کے ساتھ مباح اور حلال قرار پاتے ہیں۔ مذکورہ لفظ سے جنین مراد ہونے کی صورت میں یہ تمام جنین اس جنین کی طرح ہوں گے جو زندہ برآمد ہو جس کی اباحت ذبح کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے۔

نیز قول باری: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ سے اگر مراد یہ ہے کہ:

"بجز اس کے جو فی الحال حرام ہے اور جس کے متعلق تمہیں مستقبل میں بتایا جائے گا" تو اس صورت میں یہ قول باری مجمل ہو گا اور اس سے استدلال درست نہیں ہو گا کیونکہ ایسی صورت میں یہ قول باری یوں ہو گا کہ گویا اللہ سبحانہ نے فرمایا: بعض چوپائے مباح ہیں اور بعض ممنوع اور اجمال کی تفصیل نہ ہونے کی وجہ سے اس سے کسی عموم کا اعتبار درست نہیں ہو گا۔

اگر کوئی شخص کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر ضرب لگائے اور اس کے نتیجے میں عورت مر جائے اور مردہ جنین گرا دے تو ایسی صورت میں جنین کا حکم وہی ہو گا جو اس کی ماں کا حکم ہے۔ اسی طرح ذبح کے اندر بھی جنین کا یہی حکم ہونا چاہیے جب وہ اپنی ماں کی موت کی وجہ سے پیٹ کے اندر مر جائے۔ اگر مذکورہ حاملہ عورت جنین کو زندہ صورت میں گرا دے اور پھر جنین مر جائے تو اس صورت میں ایک راس غلام یا لونڈی کے ایجاب کے اندر وہ اپنی ذات کے حکم میں منفرد ہو گا اور اس حکم میں اس کی ماں شامل نہیں ہو گی۔ اگر کوئی کہے کہ اسی طرح جانور کے جنین کا حکم بھی ہونا چاہیے، یعنی اگر وہ اپنی ماں کی موت کی وجہ سے پیٹ میں مر جائے اور مردہ صورت میں برآمد ہو تو اس کا گوشت کھا لینا چاہیے اور اگر زندہ صورت میں برآمد ہو تو ذبح کیے بغیر اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک فاسد قیاس ہے کیونکہ یہ ایک حکم کو اس کے غیر کے حکم پر قیاس کرنے کی صورت ہے۔ درست بات یہ ہے کہ اگر دو مسئلوں کو ایک حکم کے تحت کسی ایسی علت کی بنا پر یکجا کر دیا جائے جو ایک مسئلے کو دوسرے مسئلے کی طرف لوٹا دینے کی موجب بن رہی ہو، لیکن اگر مسئلے کو دوسرے مسئلے پر دو مختلف حکموں کے اندر قیاس کیا جائے تو ایسا کرنا قیاس نہیں کہلائے گا۔ چنانچہ یہاں معترض نے جس مسئلے کو استشہاد کے طور پر پیش کیا ہے اس کا حکم تو یہ ہے کہ جب جنین اپنی ماں سے اس کی موت کے بعد زندہ صورت میں علیحدہ ہو تو پھر اس کا تاوان عائد ہو جائے گا۔ جبکہ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ایک حالت کے اندر ماں کے ذبح کو جنین کے ذبح کا اثبات قرار دیا جائے اور دوسری حالت کے اندر اس اثبات کی ممانعت کی جائے۔ ایسی صورت میں اس مسئلے کو مذکورہ بالا مسئلے کی طرف کس طرح لوٹایا جا سکتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی حاملہ بکری وغیرہ کے پیٹ پر ضرب لگائے اور وہ مردہ جنین گرا دے تو ضارب پر اس جنین کا نہ کوئی جرمانہ عائد ہو گا اور نہ ہی اس کی قیمت۔ اس میں صرف ماں کو پہنچنے والے نقصان کا پورا کرنا واجب ہو گا بشرطیکہ اسے کوئی نقصان پہنچ جائے۔ جب چوپایوں کے جنین کے

لیے اپنی ماں سے علیحدہ ہو جانے کے بعد ماں کے زندہ رہنے کی صورت میں جرمانے وغیرہ کا کوئی حکم نہیں ہوتا جبکہ یہ حکم عورت کے جنین کے لیے ثابت ہوتا ہے، تو پھر چوپائے کو انسان پر قیاس کرنا کس طرح جائز ہو گا۔ ان دونوں کے حکم میں خود اس صورت کے اندر اختلاف ہے جس کا ذکر معترض نے کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ماں کے ساتھ اتصال کی حالت میں جنین ماں کے ایک عضو کے حکم میں ہوتا ہے، اس لیے ماں کے ذبح کے ساتھ اس کا ایک عضو ہونے کی حیثیت سے وہ بھی حلال ہو جائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنین کو اس کی ماں کا ایک عضو قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ کبھی ماں کی زندگی میں اس کا زندہ برآمد ہونا اور کبھی ماں کی موت کے بعد اس کا زندہ باہر آجانا ممکن ہوتا ہے جبکہ عضو کو اگر پورے جسم سے علیحدہ کر دیا جائے تو اس کے بعد اس کے لیے زندگی کا حکم ثابت کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنین اپنی ماں کے تابع نہیں ہوتا نہ تو ماں کی زندگی کے دوران اور نہ ہی اس کی موت کے بعد۔

اگر کہا جائے کہ ذبح کے اندر جنین کا اپنی ماں کے تابع ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح عتاق، کتابت اور استیلاء کے اندر بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس اعتبار سے غلط ہے کہ ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرنا ممتنع ہوتا ہے جس کی وضاحت ہم گزشتہ سطور میں کر آئے ہیں۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ جب لونڈی آزاد ہو جائے تو اس کا ولد آزاد ہوئے بغیر اس سے علیحدہ ہو جائے، حالانکہ وہ ان احکام کے اندر ماں کے تابع ہوتا ہے جن کا معترض نے اوپر ذکر کیا ہے جبکہ دوسری طرف یہ بات ممکن ہے کہ ماں کو ذبح کریں اور اس کے پیٹ سے جنین زندہ برآمد ہو۔ ایسی صورت میں جمہور کے نزدیک ماں کا ذبح اس کا ذبح قرار نہیں پائے گا۔

اس وضاحت سے مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں معترض کے قیاس کا فساد کھل کر سامنے آجاتا ہے۔ اس وضاحت سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جنین ذبح کے اندر اپنی ماں کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ ماں کے تابع ہوتا تو پھر یہ بات جائز نہ ہوتی کہ ماں کے ذبح کے بعد بھی وہ اس معاملے میں اپنی ذات کے اعتبار سے الگ ہو یعنی زندہ برآمد ہونے کی صورت میں اسے ذبح کرنا لازم ہو جائے۔

جنین کے ذبح کے مسئلے میں امام مالک کا مسلک اس حدیث پر مبنی ہے جسے سلیمان ابو عمران نے

ابوالبراء سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت براءؓ بن العازب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چوپایوں کے جنین کے بارے میں فیصلہ دیا تھا کہ اس کی ماں کا ذبح اس کا ذبح ہے جب اس پر بال آچکے ہوں۔ زہری نے ابن کعب بن مالکؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام فرماتے تھے کہ جب جنین کے بال اُگ آئیں تو اس کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کے تحت عمل میں آجاتا ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا روایت میں بال اُگ آنے کا ذکر ہے اور دوسری روایات میں جو مذکورہ روایت سے زیادہ صحیح ہیں اور حضرت جابرؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ابوامامہؓ سے منقول ہیں بال اُگ آنے کی بات کو مبہم رکھا گیا ہے تو پھر ان دو قسموں کی روایتوں کو یکساں کیوں نہیں رکھا جاتا جبکہ دوسری قسم کی روایتیں اس حکم کی نفی نہیں کرتیں جس کا ایجاب بال اُگ آنے والی روایت نے کیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ دونوں قسم کی روایتیں ایک ہی حکم کو واجب کرتی ہیں۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ ایک قسم کی روایت میں اس حکم کی تخصیص ہے، اس کے غیر کی نفی نہیں ہے اور دوسری میں اس حکم کا ابہام اور اس کا عموم ہے۔ پھر جب ہم سب اس بات پر متفق ہیں کہ اگر جنین کے جسم پر بال نہ آئے ہوں تو اس صورت میں ماں کے ذبح کا جنین کے اندر اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ خود اس کے ذبح کا اعتبار ہوگا اور جنین اس حالت کے اندر اس بات سے زیادہ قریب ہوگا کہ ماں سے جدا ہونے کے بعد وہ اس کا ایک عضو شمار ہو، تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اس کا حکم اس صورت میں بھی یہی ہو جب اس کے جسم پر بال اُگ آئے ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔" کے یہ معنی لیے جائیں کہ اسے بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جس طرح اس کی ماں کو ذبح کیا گیا۔

امام شافعی اور ان کے ہمنواؤں سے کہا جائے گا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "اس کے بال اُگ آئے ہوں تو اس کی ماں کا ذبح اس کا ذبح ہے"۔ بال نہ ہونے کی صورت میں اس کی ماں کے ذبح کو اس کا ذبح قرار دینے کی نفی کرتا ہے، تو پھر اس روایت کے ذریعہ مذکورہ مبہم روایات کی تخصیص کیوں نہیں کی گئی؟ کیا آپ لوگوں کے نزدیک اس قسم کی دلیل کے ذریعہ عموم کی تخصیص کی جاسکتی ہے؟ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی کمزور دلیل کی بہ نسبت عموم اولیٰ ہوتا ہے! اس بارے میں امام شافعی کے مسلک کے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں، کے ذریعے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اس ارشاد کی

دلالت امام شافعی کے نزدیک مذکورہ دونوں مرداروں کے سوا تمام مرداروں کی تحریم کی مقتضی ہے۔ اس سے امام شافعی پر لازم آتا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح سے عمل میں آجاتا ہے" کے معنی کو مذکورہ بالا روایت کی دلالت کی موافقت پر محمول کریں۔

مردار کی کھال کی دباغت

قول باری ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ (تم پر مردار اور خون حرام کردیا گیا) نیز ارشاد ہے: قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا (اے محمد! ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو) یہ آیات مردار کے تمام اجزاء کی تحریم کی مقتضی ہیں۔ مردار کی کھال اس کا جز ہوتی ہے کیونکہ مردار کی کھال کو بھی موت لاحق ہوجاتی ہے، البتہ قول باری: والانعام خلقھا لکم فیھا دفء ومنافع اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تحریم کو مردار کے ان اجزاء تک محدود رکھا گیا ہے جو کھانے کے کام آسکتے ہوں۔ اسی مفہوم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دباغت کے بعد مردار کی کھال کے سلسلے میں واضح فرمایا ہے، ارشاد ہے: صرف مردار کھانا حرام ہے، صرف اس کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔

دباغت کے بعد مردار کی کھال کے مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ دباغت سے مراد یہ ہے کہ کھال کو نمک وغیرہ لگا کر خشک کرلیا جائے اور اس کی رطوبت ختم ہوجائے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نیز حسن صالح، سفیان ثوری، عبداللہ بن الحسن العنبری، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ دباغت کے بعد مردار کی کھال کی فروخت جائز اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ امام شافعی کے نزدیک کتے اور سور کی کھالیں اس جواز سے مستثنیٰ ہیں۔ ہمارے اصحاب نے صرف سور کی کھال کے سوا کتے اور دیگر جانوروں کی کھالوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ انھوں نے دباغت کی بنا پر کتے کی کھال کو پاک قرار دیا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مردار کی کھال سے (دباغت کے بعد) بیٹھنے وغیرہ کے سلسلے میں فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، لیکن اسے فروخت نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی اس پر نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پہلے فروخت کردینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جو حضرات مردار کی کھال کو پاک قرار دیتے اور اسے ذبح شدہ سمجھتے ہیں ان کی دلیل وہ آثار و

روایات ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف طرق اور الفاظ میں تواتر کے ساتھ منقول ہیں۔ یہ تمام روایات مردار کی مدبوغ کھال کی طہارت اور اس کے ذبح شدہ ہونے کا حکم عائد کرنے کی موجب ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے: جس کھال کی دباغت ہو جائے وہ پاک ہے۔ نیز حسن بصری کی حدیث جس کی روایت انھوں نے الجون بن قتادہ سے کی ہے اور انھوں نے حضرت سلمہ بن المحبقؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک میں ایک مکان کے اندر تشریف لے گئے جس کے صحن میں ایک مشکیزہ لٹکا ہوا تھا۔ آپؐ نے پانی طلب کیا۔ جواب میں عرض کیا گیا کہ یہ مشکیزہ مردار کی کھال کا بنا ہوا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: کھال کی ذکاۃ، یعنی ذبح اس کی دباغت ہے۔

سعید بن المسیب نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مردار کی کھالوں کی دباغت ان کی پاکی ہے۔ سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت سودہؓ بنت زمعہ سے روایت بیان کی ہے کہ: ہماری ایک بکری تھی جو مر گئی۔ ہم نے اسے پھینک دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور پوچھا۔ تمھاری بکری کو کیا ہوا؟ ہم نے عرض کیا کہ اسے ہم نے پھینک دیا ہے۔ یہ سن کر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ تا آخر آیت اور فرمایا: تم لوگوں نے اس کی کھال سے کیوں نہیں فائدہ اٹھایا؟ چنانچہ ہم نے اس کی کھال اتار کر اس کی دباغت کی اور اس سے ایک مشک بنا کر پانی لانے کے لیے استعمال کرتے رہے یہاں تک کہ وہ مشک پرانی ہو گئی۔

حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت میمونہؓ کی مردہ بکری کے پاس سے گزرے اور اسے یونہی پھینکی ہوئی دیکھ کر فرمایا: اگر اس بکری کے مالکان اس کی کھال سے فائدہ اٹھا لیتے تو کیا ہوتا؟

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضرت میمونہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ایک مردہ بکری کے پاس سے گزرے تو فرمایا: ان لوگوں نے اس کی کھال کو دباغت کیوں نہیں دی کہ اس کے ذریعے وہ اس سے فائدہ اٹھا لیتے؟ عرض کیا گیا یہ تو مردار ہے؟ آپؐ نے فرمایا: صرف مردار کا کھانا حرام ہے۔

اسی طرح کی دیگر روایات ہیں جو سب کی سب دباغت کے بعد مردار کی کھال کے پاک ہو جانے کی

موجب ہیں۔ میں نے طوالت کے خوف سے ان روایات کا ذکر مناسب نہیں سمجھا۔ یہ تمام روایات تواتر کی صورت میں وارد ہوئی ہیں اور دو وجوہ کی بنا پر علم اور عمل دونوں کی موجب ہیں نیز زیر بحث آیت کے مفہوم کے لیے فیصلہ کن حیثیت کی حامل ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ روایات اس قدر مختلف جہات سے وارد ہوئی ہیں کہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ راویوں کی طرف سے وہم اور غلط بیانی پر اتفاق ہو گیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء نے ان روایات کو قبول کر کے ان پر عمل کیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مردار کی تحریم والی آیت پر عمل کے ساتھ ساتھ ان روایات پر بھی عمل ضروری ہے نیز یہ کہ آیت میں مردار کی قبل از دباغت کھال کی تحریم مراد ہے۔

قول باری: عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗ کی دلالت کے سلسلے میں ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ آیت سے مراد مردار کے وہ اجزاء ہیں جنہیں کھایا جا سکتا ہو اور دباغت کے بعد کھال خوراک بننے کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہے اس لیے تحریم کا حکم اسے شامل نہیں ہے تاہم یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ درج بالا احادیث کا ورود لامحالہ مردار کی تحریم کا حکم آنے کے بعد ہوا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو لوگ مردہ بکری کو پھینک نہ دیتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ فرماتے کہ: اس کا کھانا حرام ہے۔ یہ صورت حال اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مردار کی تحریم کا حکم ان روایات پر مقدم ہے، نیز ان روایات سے یہ بات عیاں ہو گئی کہ دباغت کے بعد جو کھال ہوتی ہے وہ آیت میں مراد نہیں ہے۔

امام مالک نے جب دباغت کے بعد کھال سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر موافقت کی تو گویا انھوں نے مذکورہ کھال کی طہارت کے سلسلے میں وارد ہونے والی روایات پر عمل کیا۔ ان روایات میں کھال کو بطور فرش استعمال کرنے اور اس پر نماز پڑھنے اور اسے فروخت کرنے کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا بلکہ تمام روایات میں یہی ذکر ہے کہ اسے دباغت دینا اس کی ذکاۃ اور اس کی طہارت ہے۔ جب مذکورہ کھال کو ذبح شدہ یعنی مذکاۃ تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس پر نماز پڑھنے اور اسے فروخت کرنے کے حکم اور اسے بطور فرش استعمال کرنے اور اس پر بیٹھنے کے حکم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ دباغت سے پہلے مذکورہ کھال کے بارے میں تحریم کا یہ حکم باقی رہتا ہے کہ کسی بھی صورت میں اس سے فائدہ اٹھانا ممتنع ہے جس طرح مردار کے گوشت سے فائدہ اٹھانا ممتنع ہے۔ پھر جب ہم سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ دباغت کے بعد کھال مردار کے حکم سے نکل جاتی ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ پاک اور اسی طرح

ذبح شدہ ہوتی ہے جس طرح ایک حلال جانور ذبح شدہ ہوتا ہے۔ نیز اس امر پر دلالت ہوتی ہے کہ تحریم کا حکم اس کے ماکول ہونے کے ساتھ متعلق ہے اور جب یہ خوراک بننے کی حد سے نکل جاتی ہے تو لکڑی اور کپڑے وغیرہ کی طرح ہو جاتی ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ امام مالک ہم سے اس مسئلے میں متفق ہیں کہ مردار کے بالوں اور اُون سے انتفاع جائز ہے اس لیے کہ ان چیزوں کو کھانا ممتنع ہوتا ہے۔ یہ بات دباغت کے بعد کھال کے اندر بھی موجود ہوتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ کھال کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو مذکورہ چیزوں کا ہے۔

اگر یہاں کہا جائے کہ بالوں اور اون سے انتفاع اس لیے جائز ہوا کہ جانور کی زندگی کے اندر یہ چیزیں اس کے جسم سے اتاری جا سکتی ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس بات کا ہم نے ذکر کیا ہے اباحت کے لیے اسے علت قرار دینے میں کوئی امتناع نہیں ہے اور جس بات کا معترض نے ذکر کیا ہے اباحت کی وہ بھی علت بن سکتی ہے، اس طرح گویا اباحت کی دو علتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ اسے کھانے کے طور پر استعمال نہ کیا جا سکتا ہو۔ دوسری یہ کہ جانور کی زندگی میں وہ چیز اس کے جسم سے اتاری جا سکتی ہو اور اس طرح اس سے انتفاع جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ دو علتوں کا موجب ایک ہی حکم ہے۔ اگر ہم تعلیل کے طور پر وہ علت بیان کریں جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو پھر اس پر کھال کو قیاس کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اگر معترض تعلیل کے طور پر وہ علت بیان کرے جس کا اس نے ذکر کیا ہے، تو اس صورت میں حکم صرف معلول تک محدود رہے گا۔

الحکم نے عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے عبداللہ بن عکیم سے ان کی یہ بات نقل کی ہے کہ: ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مکتوب پڑھ کر سنایا گیا جس میں مذکور تھا کہ: مردار سے نہ تو اس کی کھال کے ذریعے فائدہ اٹھاؤ اور نہ ہی اس کے کسی عصب یعنی پٹھے کے ذریعے۔ اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ دباغت کے بعد بھی مردار کی کھال سے فائدہ اٹھانے کی ممانعت ہے، تاہم اس روایت کے ذریعے اباحت کے بارے میں وارد روایات کا معارضہ جائز نہیں ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ جن روایات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ تواتر کے درجے کو پہنچی ہوئی ہیں جو علم کا موجب ہوتا ہے، جبکہ عبداللہ بن عکیم سے مروی حدیث احاد کے طریقے سے وارد ہوئی ہے۔ عاصم بن علی نے قیس بن الربیع سے، انھوں نے حبیب بن ابی ثابت سے انھوں نے عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے عبداللہ بن عکیم سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے

کہ: ہمیں حضرت عمرؓ نے لکھا کہ مردار سے نہ تو اس کی کھال کے ذریعے فائدہ اٹھاؤ اور نہ ہی اس کے کسی پٹھے کے ذریعے۔ اس روایت میں عبداللہ بن عکیم نے بیان کیا کہ یہ بات حضرت عمرؓ نے انھیں لکھی تھی، اس بنا پر اس جیسی روایت کے ذریعے ہماری بیان کردہ روایات کا معارضہ جائز نہیں ہوگا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر ان دونوں قسموں کی روایات کو نقل کے اعتبار سے یکساں درجہ دیا جائے تو بھی اباحت کی روایت اولیٰ ہوگی، اس لیے کہ لوگوں نے اس پر عمل کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر عبداللہ بن عکیم کی روایت کردہ حدیث کو ہماری بیان کردہ روایات کے معارضہ سے الگ بھی رکھا جائے تو بھی اس میں ایسی بات کا وجود نہیں ہوگا جو دباغت کے بعد کھال کی تحریم پر دلالت کرتی ہو، اس لیے کہ مذکورہ حدیث میں اھاب کا لفظ آیا ہے اور اہاب اس کھال کو کہتے ہیں جسے ابھی دباغت نہ دی گئی ہو۔ دباغت شدہ کھال کو ادیم کا نام دیا جاتا ہے اس بنا پر مذکورہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو دباغت کے بعد کھال کی تحریم کی موجب ہو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ دباغت سے پہلے مردار کی کھال کی فروخت جائز ہے، لیکن ان کا یہ قول فقہاء کے متفقہ قول کے دائرے سے باہر ہے۔ کسی نے بھی اس قول کے اندر لیث کا ساتھ نہیں دیا ہے۔ اس کے علاوہ لیث کا یہ قول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے خلاف ہے کہ مردار سے نہ تو اس کی کھال کے ذریعے فائدہ اٹھاؤ اور نہ اس کے کسی پٹھے کے ذریعے۔ اور فروخت چونکہ فائدہ اٹھانے کی ایک صورت ہے اس لیے مذکورہ حدیث کے تحت اس کی ممانعت واجب ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (مردار کو کھانا حرام ہے) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تحریم کا حکم کھانے تک محدود ہے بیع اس کے ضمن میں نہیں آتی۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا ارشاد کی بنا پر مردار کے گوشت کی بیع بھی جائز ہو جانی چاہیے، اور اگر مذکورہ ارشاد سے مردار کے گوشت کی بیع جائز نہیں ہوتی تو دباغت سے پہلے کھال کا بھی یہی حکم ہوگا، یعنی اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

اگر کوئی شخص کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد کے تحت مردار کے گوشت کی فروخت کی ممانعت کی گئی ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ قول باری: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ

اَلْمَیْتَۃُ کے تحت کھال کی فروخت کی ممانعت کرتا ہوں کیونکہ اس آیت میں کھال اور گوشت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس کے مجموعے سے صرف دباغت شدہ کھال کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: یہود پر اللہ کی لعنت ہو، ان پر چربی حرام کر دی گئی، تو انھوں نے اسے فروخت کر کے اس کے ثمن کو کھالیا۔ یعنی بجائے چربی کے اس کی قیمت سے فائدہ اٹھالیا۔ جب دباغت سے قبل کھال کا کھانا مردار کے گوشت کی طرح حرام ہے، تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ دباغت سے پہلے اس کی بیع بھی جائز نہ ہو جس طرح خود گوشت کی بیع، نیز دیگر حرام لعینہ اشیاء مثلاً شراب اور خون وغیرہ کی بیع جائز نہیں۔

مردار کی چکنائی سے انتفاع

ارشاد باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِیْرِ (اللہ نے تو تم پر مردار اور خون اور سور کا گوشت حرام کر دیا ہے) نیز ارشاد ہے: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً (ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی ایسی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو الا یہ کہ وہ مردار ہو) یہ دونوں آیتیں اس بارے میں واضح ہیں کہ مردار کی چربی اور چکنائی کی بھی اسی طرح ممانعت ہے جس طرح اس کے گوشت اور دیگر تمام اجزاء کی۔ محمد بن اسحاق نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ معظمہ تشریف لائے تو آپؐ کے پاس وہ لوگ آئے جو جانور کی ہڈیوں سے چربی اور چکنائی حاصل کرنے کا کام کرتے تھے، انھوں نے عرض کیا۔ ہم یہ چربی اور چکنائی جمع کرتے ہیں۔ اسے ہم مردہ جانوروں سے حاصل کرتے ہیں اور اسے صرف کشتیوں اور کھالوں میں استعمال کرتے ہیں۔ یعنی چمڑا رنگنے اور کشتیوں کے تختوں پر لگانے میں اسے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ یہود کو غارت کرے ان پر چربی کی تمام صورتیں حرام کر دی گئی تھیں، انھوں نے اسے فروخت کر کے اس کا ثمن کھالیا۔ اس طرح آپؐ نے مسئلہ پوچھنے والوں کو مردار کی چربی اور چکنائی کے استعمال سے روک دیا۔ آپؐ نے یہ بتا دیا کہ اللہ سبحانہ کی طرف سے علی الاطلاق اس کی تحریم اس کی بیع کی تحریم کی بھی اسی طرح موجب ہے جس طرح اسے کھانے کی تحریم کی۔

ابن جریج نے عطاء سے نقل کیا ہے کہ مردار کی چربی کشتیوں کے تختوں پر لگائی جاسکتی ہے،

لیکن یہ شاذ قول ہے۔ اس کی تحریم کی روایت موجود ہے اور آیت سے اس کی ممانعت ہوتی ہے۔

گھی میں گر کر مر جانے والی چوہیا کا مسئلہ

قول باری ہے: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ نیز ارشاد ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ یہ آیات ان مائع چیزوں کی تحریم کی مقتضی نہیں ہیں جن میں گر کر کوئی جانور مر جائے، بلکہ یہ صرف عین مردار اور مردار کے اردگرد والے حصوں کی تحریم کی مقتضی بھی ہیں۔ مذکورہ مائع چیز مردار نہیں کہلائے گی، اس لیے تحریم کا لفظ اسے شامل نہیں ہوگا؛ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے اس مائع چیز کے استعمال کی حرمت ثابت ہے، چنانچہ زہری نے سعید المسیب سے، اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گھی کے اندر گر جانے والی چوہیا کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپؐ نے جواب میں فرمایا: اگر گھی منجمد ہو تو چوہیا نیز اس کے اردگرد کا گھی نکال کر پھینک دو اور اگر گھی مائع شکل میں ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ۔ حضرت ابوسعید خدریؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت بیان کی ہے۔ زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضرت میمونہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ گھی کے اندر ایک چوہیا گر کر مر گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چوہیا اور اس کے اردگرد کا گھی نکال کر پھینک دو اور باقی ماندہ گھی کھالو۔ عبدالجبار بن عمر نے ابن شہاب سے، انھوں نے سالم بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے انھیں بتایا تھا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ ایک شخص نے آپؐ سے ودک (گوشت اور چربی کی چکنائی) میں گر جانے والی چوہیا کے متعلق مسئلہ پوچھا۔ آپؐ نے دریافت کیا کہ چربی منجمد تھی؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: چوہیا اور اس کے اردگرد موجود چربی نکال کر پھینک دو اور باقی ماندہ چربی کھالو۔ سائل نے عرض کیا کہ وہ مائع ہو تو کیا حکم ہے؟ تو آپؐ نے جواب میں فرمایا تو پھر اس سے فائدہ اٹھالو، لیکن اسے کھاؤ نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کھانے کے سوا دوسرے طریقوں سے اس سے فائدہ اٹھانے کی بات مطلق رکھی۔ یہ بات اس کی بیع کی جواز کی مقتضی ہے کیونکہ بیع بھی اس سے انتفاع کی ایک صورت ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتفاع کی کسی صورت کی تخصیص نہیں فرمائی۔

حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت حسن بصری نیز

سلف کے دیگر حضرات سے منقول ہے کہ کھانے کے سوا دوسرے طریقوں سے اس سے فائدہ اٹھا لینا جائز ہے۔ حضرت ابو موسیٰ ؓ نے فرمایا: اسے فروخت کردو، لیکن اسے کھاؤ نہیں۔ ہمیں کسی بھی فقیہ کے متعلق علم نہیں کہ اس نے مذکورہ گھی یا چیز کے انتفاع مثلاً اسے چراغ میں جلانے اور کھالیں رنگنے میں استعمال سے روکا ہو۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے، البتہ بائع مبیع یعنی چربی یا گھی وغیرہ کا یہ عیب مشتری سے بیان کر دے۔

امام شافعی سے منقول ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے، البتہ اسے چراغ میں ڈال کر جلانا جائز ہے حالانکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انتفاع کا اطلاق منقول ہے اور اس میں کسی خاص صورت کے ساتھ اس انتفاع کی تخصیص نہیں ہے جس سے اس بات پر دلالت ہو گئی کہ اسے کھانا تو حرام ہے، کسی اور بات کی حرمت نہیں ہے، نیز یہ کہ اس کی بیع جائز ہے جس طرح ان دیگر اشیاء کی جن سے انتفاع جائز ہے۔ مثلاً گدھا، خچر وغیرہ۔ کیونکہ ان اشیاء کے اندر کوئی ایسا حق نہیں ہوتا جو ان کی بیع کے لیے رکاوٹ بن جائے جبکہ ان سے انتفاع جائز ہے اور وہ محرم العین بھی نہیں ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ام ولد لونڈی اور مدبّر غلام (ایسا غلام جسے اس کے آقا نے کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو) سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن اس کی بیع جائز نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معترض کا یہ اعتراض ہماری مذکورہ بات پر لازم نہیں آتا کیونکہ ہم نے اپنی بات کو اس قید کے ساتھ مقید کر دیا ہے کہ جب اس سے انتفاع جائز ہو اور اس کے اندر کوئی ایسا حق نہ ہو جو اس کی بیع کے رکاوٹ بن جائے تو اسے کھا لینے کی تحریم اس کی بیع کے جواز کے لیے اس بنا پر مانع نہیں بنے گی کہ کھا لینے کے سوا دوسرے طریقوں سے اس سے انتفاع جائز ہے اور اس کے اندر بیع سے روکنے والا کوئی حق بھی موجود نہیں ہے۔ اس وضاحت کی روشنی میں ام ولد اور مدبّر کی مثال دے کر معترض کا اعتراض درست نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں کے لیے آزاد ہو جانے کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر ان کی بیع جائز کر دی جائے تو اس سے ان کے حق کا ابطال لازم آئے گا۔ اسی بنا پر ان کی بیع کی ممانعت کر دی گئی ہے اور انتفاع کی دیگر صورتوں کو جائز رکھا گیا ہے۔

جس مائع چیز کے اندر چوہا گر کر مر جائے وہ محرم العین نہیں بن جاتی، البتہ مردار کی مجاورت کی بنا پر اسے کھا لینا حرام ہو جاتا ہے جبکہ انتفاع کی دیگر صورتیں اس میں جائز ہوتی ہیں، اس لیے اس کی بیع گدھے، خچر اور کتے وغیرہ کی بیع کی طرح ہوتی ہے جن سے انتفاع تو جائز ہے، لیکن انھیں

کھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح غلاموں اور لونڈیوں سے انتفاع کے جواز کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منجمد گھی اور چربی میں گر کر مر جانے والی چوہیا اور اس کے اردگرد موجود گھی اور چربی کو نکال کر پھینک دینے اور باقی ماندہ کو کھا لینے کا حکم دیا ہے جو دو معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ جو چیز فی نفسہٖ نجس ہو وہ مجاورت کی بنا پر اپنے اردگرد کی چیز کو بھی نجس کر دیتی ہے کیونکہ آپؐ نے مردہ چوہیا کے اردگرد موجود گھی اور چربی کی نجاست کا حکم عائد کر دیا تھا۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز مجاورت کی بنا پر نجس ہو جائے وہ اپنی اردگرد کی چیز کو نجس نہیں کرتی، کیونکہ آپؐ نے مردہ چوہیا کے اردگرد موجود نجس گھی کی بنا پر مذکورہ گھی کے اردگرد والے گھی کی نجاست کا حکم عائد نہیں کیا۔ اس لیے کہ اگر اس حکم کا وجوب ہو جاتا، تو اس سے برتن میں موجود سارے گھی کے نجس ہو جانے کا حکم اس بنا پر واجب ہو جاتا کہ مذکورہ گھی کے ہر چیز کی دوسرے جز کے ساتھ مجاورت ہوتی ہے، یعنی ہر جز دوسرے جز کے ساتھ ملا ہوتا ہے۔ یہ ایسا اصول ہے جس کا ثبوت سنت سے ملا ہے۔ اور یہ تغلیظ و تخفیف کے اعتبار سے نجاست کے اختلافِ مراتب پر دلالت کرتا ہے، نیز یہ واضح کرتا ہے کہ مراتب کے اعتبار سے نجاست یکساں نہیں ہوتی۔ اسی اصول کی بنا پر یہ بات جائز ہو گئی کہ تغلیظ و تخفیف پر دلالت کے قیام کے مطابق بعض صورتوں میں نجاست کا اعتبار درہم کی مقدار سے زائد کے اندر کیا جائے اور بعض کے اندر کثیر اور فاحش کا۔

ہنڈیا میں پرندہ گر کر مر جانے کا مسئلہ

ابو جعفر الطحاوی نے کہا ہے کہ میں نے ابو حازم القاضی سے سنا کہ انھوں نے سوید بن سعید سے اور انھوں نے علی مسہر سے ان کی یہ بات نقل کی کہ، میں امام ابو حنیفہ کے پاس بیٹھا تھا کہ اتنے میں عبداللہ ابن المبارک خراسانی لباس میں امام صاحب کے پاس آئے اور ان سے مسئلہ پوچھا کہ ایک شخص نے گوشت کی ہنڈیا چولہے پر چڑھا رکھی تھی کہ ایک پرندہ اُڑ کر آیا اور ہنڈیا میں گر کر مر گیا۔ یہ سن کر امام ابو حنیفہ نے اپنے رفقاء سے متوجہ ہو کر فرمایا: اس مسئلے کے بارے میں آپ لوگوں کا کیا خیال ہے؟ انھوں نے جواب میں امام صاحب کے سامنے حضرت ابن عباسؓ کا قول پیش کر دیا کہ گوشت دھو کر کھا لیا جائے گا اور شوربا بہا دیا جائے گا۔ یہ سن کر امام صاحب نے فرمایا ہمارا بھی یہی قول ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کے لیے یہ شرط ہے کہ پرندہ ہنڈیا کے اندر

اس وقت گرا ہو جب وہ پک نہ رہی ہو، ایسی صورت میں حکم وہی ہوگا جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے۔ لیکن اگر ہنڈیا پک رہی ہو اور پھر پرندہ گر کر مر جائے تو ایسی صورت میں نہ تو گوشت کھایا جائے گا اور نہ ہی شوربہ۔ یہ سن کر ابن المبارک نے پوچھا کیا اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب میں امام صاحب نے فرمایا: ہنڈیا پکنے کے دوران میں جب پرندہ گر کر مر جائے گا تو وہ ہنڈیا میں موجود گوشت کے ساتھ مل جائے گا۔ اور اس کے اثرات گوشت میں داخل ہو جائیں گے، لیکن اگر ہنڈیا پک نہ رہی ہو تو وہ گوشت کو صرف گندہ کر دے گا۔ یہ سن کر ابن المبارک نے اپنے ہاتھ سے تیس کا ہندسہ بناتے ہوئے فارسی زبان میں کہا: "ایں زرین است" یہ ایک قول زریں ہے)

ابن المبارک نے عباد بن راشد سے اور انھوں نے حسن بصری سے امام ابوحنیفہ جیسا جواب نقل کیا ہے۔ امام صاحب نے اپنے جواب میں ہنڈیا پکنے اور نہ پکنے کی حالتوں میں فرق کی علت بیان کر دی ہے اور یہ فرق بالکل واضح ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر گوشت کی ہنڈیا پک رہی ہو اور اس میں کوئی مرغی گر کر مر جائے تو اس کے متعلق انھوں نے فرمایا: میں نہیں سمجھتا کہ میں یہ ہنڈیا کھاؤں، کیونکہ مردار مرغی ہنڈیا میں موجود گوشت کے ساتھ مختلط ہو چکی ہے۔

اوزاعی کا قول ہے کہ گوشت دھو کر کھا لیا جائے گا۔ لیث بن سعد نے کہا ہے کہ مذکورہ گوشت اس وقت تک نہیں کھایا جائے گا جب تک اسے کئی دفعہ دھو کر آگ پر اس قدر پکا نہ لیا جائے کہ اس سے سارا اثر ختم ہو جائے۔

ابن المبارک نے عثمان بن عبداللہ الباہلی سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے گوشت کی ہنڈیا میں گر کر مر جانے والے پرندے کے متعلق ان کا قول نقل کیا ہے کہ شوربہ بہا دیا جائے گا اور گوشت کھا لیا جائے گا۔ اس روایت میں ہنڈیا پکنے کی حالت کا ذکر نہیں ہے۔ محمد بن ثوبان نے السائب بن خباب سے بیان کیا ہے کہ ان کی ہنڈیا آگ پر رکھی ہوئی تھی کہ اس میں ایک مرغی گر کر مر گئی اور ہنڈیا میں موجود گوشت کے ساتھ پک گئی، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ: مردار مرغی نکال کر پھینک دو، سارا شوربہ بہا دو اور گوشت کھا لو، اگر تمھیں اس گوشت کے کھانے میں کوئی ہچکچاہٹ ہو اس کا ایک آدھ ٹکڑا مجھے بھیج دو۔ اس روایت میں بھی ہنڈیا پکنے کی حالت پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے ممکن ہے کہ مذکورہ مرغی ہنڈیا میں اس وقت گری ہو جب وہ پک نہ رہی ہو اور شوربہ گرم

ہو جس کی گرمی سے مرغی پک گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

مردار کے انفحہ اور اس کے دودھ کا مسئلہ

(بکری کا بچہ جو ابھی صرف دودھ ہی پیتا ہو اس کے پیٹ سے ایک سیّال مادہ نکال کر کپڑے کو اس سے لت پت کر لیا جاتا ہے اور وہ پنیر کی مانند گاڑھا ہو جاتا ہے اسے انفحہ کہا جاتا ہے۔ عوام الناس اسے مجبنہ کہتے ہیں۔ مترجم)

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ مردار کا دودھ اور اس کا انفحہ دونوں پاک ہیں! ور انھیں نجاست کا حکم لاحق نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسف، امام محمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مذکورہ دودھ مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایک نجس مقام (مردار کے تھن) میں ہوتا ہے۔ اسی طرح انفحہ بھی مکروہ ہے اگر وہ مائع صورت میں ہو۔ اگر جمی ہوئی حالت میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔ مذکورہ بالا تمام حضرات کا مردار مرغی سے برآمد ہونے والے انڈوں کے بارے میں قول ہے کہ انھیں استعمال کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک، عبداللہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ مردار کے تھن کا دودھ حلال نہیں ہوتا۔ لیث بن سعد نے کہا ہے کہ مردہ مرغی سے برآمد ہونے والا انڈہ نہیں کھایا جائے گا۔ عبداللہ بن الحسن نے کہا ہے کہ میں اس کی رخصت دینا پسند نہیں کرتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دودھ کو موت کا حکم لاحق ہونا درست نہیں ہے کیونکہ اس میں زندگی نہیں ہوتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جانور کی زندگی میں دودھ اس سے حاصل کر کے استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر دودھ کو موت کا حکم لاحق ہوتا تو اصل، یعنی جانور کو ذبح کیے بغیر اس کا استعمال حلال نہ ہوتا جس طرح جانور کے دوسرے تمام اعضاء کا حکم ہے، قول باری: نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِينَ (ان کے پیٹ سے گوبر اور خون کے درمیان ہم ایک چیز تمھیں پلاتے ہیں، یعنی خالص دودھ جو پینے والوں کے لیے نہایت خوشگوار ہے) دودھ کی تمام قسموں کے لیے عام ہے۔ یہ دو باتوں کا مقتضی ہے۔ اوّل یہ کہ دودھ کو موت نہیں آتی اور جانور مثلاً بکری کی موت اسے حرام نہیں کرتی، دوم یہ کہ جانور کی موت سے اس کا دودھ نجس نہیں ہوتا اور اس کی حیثیت اس دودھ جیسی نہیں ہوتی جسے نجس برتن میں رکھ دیا گیا ہو۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ زندہ بکری کا دودھ نکال کر اسے نجس برتن میں رکھ دینے اور مردار جانور

کے تھن میں اس کے ہونے کے درمیان کیا فرق ہے؟ تو کہا جائے گا کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ پیدائش کے مقام (موضع خلقت) کے ارد گرد کی جگہ اس چیز کی وجہ سے نجس نہیں ہوتی جو اس مقام میں پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حلال جانور کا گوشت اس میں موجود رگوں سمیت کھانا جائز ہے اور اس جواز کے لیے ان رگوں کو دھونا اور انھیں پاک کرنا ضروری نہیں ہے، حالانکہ ان رگوں کے اندرونی حصے خون سے متصل ہوتے ہیں۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مقام خلقت اس چیز کے ساتھ مجاورت کی بنا پر نجس نہیں ہوتا جو اس میں پیدا کی گئی ہو۔

ایک دلیل اور بھی ہے وہ یہ قول باری ہے: مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشَّارِبِيْنَ یہ آیت ہماری مذکورہ بات پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ آیت زندہ اور مردہ دونوں جانوروں کے دودھ کی مقتضی ہے۔ اس کا ذکر ہم زیر بحث مسئلے کے آغاز میں کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ آیت کے ذریعے یہ خبر دی گئی ہے کہ دودھ گوبر اور خون کے درمیان سے نکلتا ہے۔ یہ دونوں چیزیں نجس ہیں، لیکن ان کے درمیان سے نکلنے والے دودھ پر طہارت کا حکم عائد کیا گیا ہے اور مذکورہ دونوں چیزوں کے ساتھ اس کی مجاورت اس کے نجس قرار پانے کی موجب نہیں بنی، کیونکہ مذکورہ مقام اس کی خلقت اور پیدائش کی جگہ ہے۔ اسی طرح مردہ جانور کے تھن میں دودھ کا ہونا اس کے نجس ہو جانے کا موجب نہیں بنتا۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت شریک نے جابر سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس غزوۂ طائف میں پنیر کا ایک ٹکڑا لایا گیا۔ وہ اس قدر سخت تھا کہ صحابہ کرام اسے لاٹھی سے ٹھک ٹھک کرنے لگے، آپؐ نے پوچھا کہ اسے کہاں تیار کیا گیا ہے؟ جواب ملا کہ زمین فارس میں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: بسم اللہ پڑھ کر اسے کھا لو۔ حالانکہ یہ بات معلوم تھی کہ مجوسیوں کے ہاتھوں ہلاک ہونے والے جانور مردار ہوتے ہیں لیکن اس علم کے باوجود کہ مذکورہ پنیر کا ٹکڑا اہل فارس کے ہاتھوں کا تیار کردہ ہے جو اس وقت مجوسی تھے، آپؐ نے اسے کھا لینے کی اباحت کر دی، جبکہ اس قسم کے پنیر کی تیاری صرف انفحہ سے ہوتی ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مردار کا انفحہ پاک ہوتا ہے۔

القاسم بن الحکم نے غالب بن عبداللہ سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے ام المومنین حضرت میمونہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پنیر کے بارے

میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: اس پر بسم اللہ پڑھ کر چھری رکھو اور پھر اسے کھالو۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر طرح کے پنیر کے کھانے کی اباحت کر دی اور مردار اور غیر مردار کے انفحہ سے تیار شدہ پنیروں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت سلمانؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ اور حضرت ام سلمہؓ اور حضرت حسن بن علیؓ سے ایسے پنیر کے کھانے کی اباحت مروی ہے جس میں مردار کا انفحہ ملا ہوا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ انفحہ پاک ہوتا ہے خواہ وہ مردار ہی کیوں نہ ہو۔

ہماری اس وضاحت سے جب انفحہ کی طہارت ثابت ہوگئی تو اس سے مردار کے دودھ اور اس کے انفحہ کی طہارت بھی ثابت ہوگئی اور یہ بات ضروری ہوگئی کہ اس انڈے کا حکم بھی یہی ہو جو مردہ مرغی کے پیٹ سے برآمد ہوا ہو۔ کیونکہ انڈا مرغی کی زندگی کے دوران اس سے جدا ہو جاتا ہے اور پاک ہوتا ہے، اس لیے مرغی کی موت کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیے۔ اگر انڈے کو ذبح کی ضرورت بھی ہوتی تو صرف اصل، یعنی مرغی کی ذبح کے ذریعے ہی اس کی اباحت ہوتی جس طرح مرغی کے دیگر تمام اعضاء اس کی ذبح کے بعد مباح ہوتے ہیں اس لیے کہ ان اعضاء کی اباحت کی شرط ہی یہ ہے کہ اصل یعنی مرغی کا ذبح عمل میں آئے۔

مردار کے بالوں کی پوستین اور درندوں کی کھالوں کا مسئلہ

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، محمد بن صالح اور عبید اللہ بن الحسن کا قول ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے انتفاع جائز ہے، نیز مردار کے بال اور اُون کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ بال اور اُون مردار نہیں ہوتے کیونکہ جانور کی زندگی کے دوران انھیں اس کے جسم سے اتار لیا جاتا ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ مردار کے پٹھوں سے فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا، تاہم اس کے سینگوں اور کھروں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز مردار کی ہڈیوں سے انتفاع میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اس کے بالوں اور اون سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے۔ ان سے اسماعیل بن الفضل نے، ان سے سلیمان بن عبدالرحمٰن الدمشقی نے، ان سے یوسف بن السفر نے، ان سے اوزاعی نے یحییٰ بن کثیر سے اور انھوں نے ابوسلمہ سے کہ انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کی زبان مبارک سے یہ ارشاد سنا: مردار کی کھال میں کوئی حرج نہیں جب اسے دباغت دے دی جائے اور اس کے بالوں، اُون اور سینگوں میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جب انھیں پانی سے دھو ڈالا جائے۔

عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے اسماعیل بن الفضل نے، ان سے الحسن بن عمر نے، ان سے عبداللہ بن سلمہ نے ابن ابی لیلیٰ سے، انھوں نے ثابت البنانی سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ ایک شخص نے آپؐ سے پوستین نیز مساتق (لمبی آستین کی پوستینوں) کے ساتھ نماز پڑھنے کے متعلق مسئلہ دریافت کیا۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا: ان کی دباغت کے اندر تمھارے لیے کفایت ہے۔

یحییٰ الحمانی نے کہا، ہمیں سیف بن ہارون البرجمی نے سلیمان التیمی سے، انھوں نے ابوعثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت سلمان فارسیؓ سے روایت بیان کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوستینوں، پنیر اور گھی کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا: حلال وہ ہے جسے اللہ سبحانہٗ نے قرآن میں حلال کر دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ سبحانہٗ نے قرآن میں حرام کر دیا ہے اور جس سے خاموشی اختیار کی ہے وہ اس کی طرف سے عفو ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا احادیث کے اندر دو وجوہ سے بال، اُون، پوستین اور پنیر کی اباحت کا ذکر ہے۔ اول تو مردار کے بال اور اون کی اباحت پر وہ نص جس کا ذکر ہم نے حضرت ام سلمہؓ کی روایت کردہ حدیث میں، نیز پوستین اور مساتق کی اباحت پر وہ نص جس کا ذکر ہم نے ابن ابی لیلیٰ کی روایت کردہ حدیث میں کیا ہے۔ دوم حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد، اس ارشاد میں دو وجوہ سے اباحت پر دلالت موجود ہے۔ اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کے بارے میں پوچھا گیا تھا اگر وہ حرام ہوتیں تو آپ جواب میں سائل کو ان کی تحریم سے آگاہ کر دیتے۔ دوم یہ کہ جن چیزوں کی تحلیل و تحریم کا ذکر نہیں ہوا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اور جس سے خاموشی اختیار کی ہے وہ اس کی (اللہ کی) طرف سے عفو ہے۔" کی بنا پر مباح ہیں۔

قرآن مجید میں بال اور اُون وغیرہ کی تحریم کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اس میں اباحت کو واجب کر دینے والی بات کا ذکر ہے۔ ارشاد باری ہے: (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ (اس نے جانور پیدا کیے جن میں تمھارے لیے پوشاک اور طرح طرح کے دوسرے فائدے ہیں)

دِفْءٌ جانور کے بالوں، اور اُون کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعے جسم گرم رکھا جاتا ہے۔ یہ مردار اور زندہ دونوں قسموں کے جانوروں کے بال اور اون کی اباحت کا مقتضی ہے۔ ارشاد باری ہے: وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰی حِیْنٍ (اس نے جانور کے صوف اور اون اور بالوں سے تمھارے لیے پہننے اور برتنے کی بہت سی چیزیں پیدا کر دیں جو زندگی کی مدت مقررہ تک تمھارے کام آتی ہیں) یہ آیت اباحت کے حکم میں سب کے لیے عام ہے اور اس میں ذبح شدہ اور مردار جانور کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

جن حضرات نے مردار کے مذکورہ بالا اجزاء کے استعمال کی ممانعت کی ہے انھوں نے قول باری: حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ سے استدلال کیا ہے کیونکہ آیت مردار کی تحریم بشمول اس کے تمام اجزاء کی مقتضی ہے۔ اگر اُون، بال اور ہڈیاں وغیرہ مردار کے اجزاء تسلیم کیے جاتے ہیں تو پھر آیت ان تمام کی تحریم کی مقتضی ہو گی۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا آیت سے وہ اجزاء مراد ہیں جنھیں کھایا جا سکتا ہو۔ اس کی دلیل یہ دوسری آیت ہے: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗ (ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو) تا آخر آیت۔ اس میں خبر دی گئی ہے کہ تحریم ان اجزاء تک محدود ہے جنھیں خوراک کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مردار میں سے صرف اس کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے۔ دوسری حدیث میں ارشاد ہے: صرف اسے کھانا حرام کیا گیا ہے۔ اس طرح آپؐ نے مردار کی تحریم سے اللہ کی مراد واضح فرما دی۔ چونکہ بال، اون، ہڈی اور اس طرح کے دیگر اجزاء جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کھانے کے کام نہیں آتے اس لیے تحریم کا حکم انھیں شامل نہیں ہو گا؛ نیز جب ہم نے مردار کی دباغت شدہ کھال کی اباحت کی ان احادیث کی بنا پر تخصیص کر دی جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں تو حرام اجزاء کے مجموعے سے بال، اُون نیز ان اجزاء کی تخصیص بھی واجب ہو گئی جو کھانے کے کام نہیں آتے۔ اس تخصیص کی بنیاد ان آثار پر ہے جو اس سلسلے میں مروی ہیں اور جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔

ایک اور جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ جب مردار کی کھال کا دباغت کی بنا پر کھانے کے کام نہ آنا اس کی اباحت کا سبب ہے تو پھر ان تمام اجزا کا بھی یہی حکم ہونا واجب ہے جو کھانے کے کام نہیں آتے، یعنی بال، اُون اور اسی طرح کے دیگر اجزاء۔ اس پر یہ بات بھی دلالت

کرتی ہے کہ مردار کی کھالوں سے انتفاع کی اباحت کرنے والی احادیث میں ان کھالوں سے بال اور اون وغیرہ اتار لینے کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اباحت کا حکم علی الاطلاق ہے۔ یہ اطلاق کھالوں کی بمعہ ان پر موجود بال اور اون وغیرہ، اباحت کا مقتضی ہے۔ اگر بال اور اُون میں تحریم ثابت ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے ضرور بیان کر دیتے کیونکہ آپ کو اس بات کا علم تھا کہ کھالیں جانوروں کے بے جان اجزا ہیں۔ اور جن اجزاء میں جان نہیں ہوتی انھیں موت لاحق نہیں ہوتی۔ بال وغیرہ میں جان نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انھیں قطع کرنے سے جانور کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی، جبکہ اس کا اگر کوئی عضو کاٹ دیا جائے تو اسے سخت تکلیف ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بال، اون، ہڈی، کھر اور پر میں جان نہیں ہوتی اس لیے انھیں موت لاحق نہیں ہو گی۔ جیسے درخت اور پودوں کی نشو ونما ہوتی ہے لیکن ان میں جان نہیں ہوتی اور انھیں موت کا حکم لاحق نہیں ہوتا (مصنف کی یہ دلیل بڑی کمزور ہے اس لیے کہ پودوں کو اگر ہوا اور روشنی سے محروم رکھا جائے تو وہ سوکھ جائیں گے۔ یہ بات ان میں زندگی کے وجود کی نشاندہی کرتی ہے۔ مترجم)

ہماری مذکورہ بات پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا زندہ جانور کا جو عضو اس سے جدا کر دیا جائے وہ مردار ہو گا۔ جانور کے بال اور اُون اس سے اتار لیے جاتے ہیں اور انھیں موت کا حکم لاحق نہیں ہوتا۔ اگر انھیں موت کا حکم لاحق ہوتا تو اس سے ضروری ہو جاتا کہ اصل، یعنی متعلقہ جانور کو ذبح کیے بغیر یہ حلال نہ ہوتے جس طرح جانور کے تمام دیگر اعضاء اسے ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتے۔ یہ صورتِ حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انھیں موت کا حکم لاحق نہیں ہوتا اور نہ ہی انھیں ذبح کرنے کی ضرورت ہے۔

حسن بصری، محمد بن سیرین، سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی سے مردار کے بالوں اور اون کی اباحت مروی ہے۔ عطاء سے مردار اور ہاتھی کی ہڈیوں کی کراہت منقول ہے۔ طاؤس سے بھی ہاتھی کی ہڈیوں کی کراہت مروی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک شخص کے جسم پر پوستین دیکھی تو فرمایا: کہ اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ یہ (کھال) ذکی، یعنی پاک اور ذبح شدہ ہے تو میرے لیے اس سے بنا ہوا لباس حاصل کرنا بڑا خوش کن ہوتا۔

حضرت انسؓ نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے سر پر لومڑی کی کھال سے بنی ہوئی ٹوپی دیکھی، آپ نے اس کے سر سے یہ ٹوپی اتار کر فرمایا: تمھیں کیا پتہ کہ اسے شائد ذبح نہ کیا گیا ہو۔ درندوں کی کھالوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ لوگوں نے انھیں مکروہ قرار دیا ہے

لیکن ہمارے اصحاب نیز ان صحابہ کرام اور تابعین نے ان کی اباحت کردی ہے جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔

عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے اور ابوالزبیر نے حضرت جابرؓ سے نیز مطرف نے حضرت عمارؓ سے درندوں کی کھالوں سے انتفاع کی اباحت روایت کی ہے۔ علی بن حسین، حسن بصری، ابراہیم نخعی، ضحاک اور ابن سیرین سے منقول ہے کہ درندوں کی کھالیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

عطاء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ: ان کی دباغت ان کی ذکاۃ یعنی ذبح ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ قتادہ نے ابوالملیح سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے درندوں کی کھالوں سے منع فرمایا ہے۔ قتادہؓ نے ابوالشیخ الہنائی سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے چند صحابہ کرامؓ سے دریافت کیا کہ: آپ حضرات کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چیتوں کی کھالوں سے بنی ہوئی زین پر سواری سے منع فرمایا ہے؟ ان حضرات نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔

مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کے مفہوم کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے، بعض حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ نہی تحریم والی نہی ہے جو تمام احوال میں درندوں کی کھال پہننے کی تحریم کی مقتضی ہے، جبکہ دوسرے حضرات کا خیال ہے کہ مذکورہ تحریم کراہت پر نیز عجمیوں کے لباس کے ساتھ تشبہ پر محمول ہے۔ جس طرح ابواسحٰق نے ہبیرہ بن مریم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی ریشمی کپڑا اور سرخ لباس پہننے سے منع فرمایا ہے۔

درندوں کی کھال پہننے کی اباحت، نیز اس سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں صحابہ کرام سے مروی آثار اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حدیث میں مذکورہ نہی کراہیت پر نیز عجمیوں کے ساتھ تشبہ پر محمول ہے۔ حضرت سلمانؓ و دیگر صحابہ کرام سے پوستین پہننے کی اباحت اور اس سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی منقول حدیث کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔

نیز یہ حدیث بھی گزر چکی ہے کہ جس کھال کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔ نیز آپؐ کا ارشاد ہے: کھال کی دباغت اس کی ذکاۃ یعنی ذبح ہے۔ یہ دونوں حدیثیں درندوں اور غیر درندوں سب کی کھالوں کے لیے عام ہیں اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ درندوں

کی کھالوں سے مذکورہ نہی ان کھالوں کی نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ کراہت اور عجمیوں کے ساتھ تشبیہ کی بنا پر ہے۔

خون کی تحریم کا بیان

ارشاد باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ نیز ارشاد ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ اگر خون کی تحریم کے سلسلے میں ان دونوں آیتوں کے سوا اور کوئی آیت نہ ہوتی تو یہ بات قلیل اور کثیر ہر قسم کے خون کی تحریم کی مقتضی ہوتی، لیکن جب ایک اور آیت میں ارشاد ہوا: قُلْ لَّا اَجِدُ فِيْمَا اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا (ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ صرف "دم مسفوح" (بہایا ہوا خون) ہی حرام ہے۔

اگر کوئی کہے کہ قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اس خون کے بارے میں خاص ہے جو اس صفت کا حامل ہو، جبکہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں قول باری خون کی تمام صورتوں میں عام ہے، اس لیے مذکورہ قول باری کو اس کے عموم پر رکھنا واجب ہے کیونکہ آیت میں اس کی تخصیص کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا میں تمام اقسام کے خون کی تحریم کی نفی آئی ہے سوائے اس خون کے جو مذکورہ صفت کا حامل ہو، اس لیے کہ ارشادِ باری ہے: قُلْ لَّاۤ اَجِدُ فِيْمَاۤ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗۤ تا قولِ باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا۔ اگر بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اس صورت میں یا تو یہ ہے کہ قولِ باری: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ کا نزول قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا کے نزول سے متاخر ہے یا یہ کہ دونوں کا نزول ایک ساتھ ہوا ہے، لیکن جب ہمیں ان دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہیں ہے تو پھر یہ حکم لگانا ضروری ہوگا کہ دونوں کا نزول ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس صورت میں خون کی تحریم صرف اس خون میں ثابت ہوگی جو مذکورہ صفت کے ساتھ موصوف ہو، یعنی وہ بہایا ہوا خون ہو۔

ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن اسحاق المروزی نے روایت بیان کی، ان سے الحسین بن ابی الربیع

الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے ابن عیینہ نے عمرو بن دینار سے اور انھوں نے عکرمہ سے کہ انھوں نے کہا تھا: اگر اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا کی آیت نہ ہوتی تو اہل اسلام رگوں کے سلسلے اس بات کی پیروی کرتے جس کی پیروی یہود نے کی تھی۔

عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، ان سے الحسن نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے معمر نے قتادہ سے قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا کہ: جو خون بہایا ہوا ہو وہ حرام ہے، لیکن اس گوشت کے کھانے میں کوئی حرج نہیں جس کے ساتھ خون مختلط ہو۔

القاسم بن محمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ان سے گوشت نیز ذبح کی جگہ پر لگے ہوئے خون کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ: اللہ سبحانہٗ نے تو صرف بہائے ہوئے خون سے منع فرمایا ہے۔

فقہاء کے مابین اس امر پر کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ رگوں میں خون کے اجزا کی موجودگی کے باوجود گوشت کھالینا جائز ہے کیونکہ مذکورہ خون مسفوح نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اس پر پانی ڈالا جاتا ہے تو پانی میں خون کے اجزاء ظاہر ہو جاتے ہیں، لیکن یہ اس بنا پر حرام نہیں ہوتا کہ یہ بہایا ہوا خون نہیں ہوتا۔ ہماری مذکورہ بالا وضاحت کی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ پسّو، مکھی اور مچھر کا خون نجس نہیں ہوتا۔ ان حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ مچھلی کا خون بھی نجس نہیں ہوتا۔ اسے بمعہ اس کے خون کے کھالیا جاتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر پسّو کا خون بہت زیادہ ہو تو اسے دھویا جائے گا، نیز مکھی اور مچھلی سے نکلنے والا خون بھی دھویا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ وضو کا پانی صرف اس صورت میں خراب ہوتا ہے جب اس میں خون یا پیشاب یا اس قسم کی کوئی نجاست گر جائے۔ اس طرح امام شافعی نے نجاست کا حکم خون کی تمام اقسام کے لیے عام رکھا ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ قول باری: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ نیز اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا مچھلی کے خون کی تحریم کا موجب ہے، کیونکہ یہ خون مسفوح ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحریم کے حکم سے مذکورہ خون کی تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بنا پر کی گئی ہے کہ: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں یعنی مچھلی اور ٹڈی۔ اس حدیث میں آپؐ نے خون کے ساتھ اسے بہائے بغیر مچھلی کی اباحت کر دی ہے اور اہل اسلام نے بھی مذکورہ صورت کے تحت مچھلی کی اباحت کے سلسلے میں اس حدیث کو قبول کر لیا ہے، تو مچھلی کے خون کی اباحت کے

اندر آیت کی تخصیص واجب ہو گئی کیونکہ اگر مچھلی کا خون ممنوع ہوتا تو خون بہائے بغیر مچھلی حلال نہ ہوتی جس طرح بکری اور دیگر حلال جانوروں کی حلت ان کا خون بہائے بغیر نہیں ہوتی۔

خنزیر کی تحریم کا بیان

ارشاد باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ نیز ارشاد ہوا: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ یہ بھی ارشاد ہے: قُلْ لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ یہ آیات سور کے گوشت کی تحریم پر نص ہیں اور امت نے اس کی تاویل اور اس کے معنی کے سلسلے میں وہی بات سمجھی ہے جو اس کی تنزیل سے سمجھ میں آتی ہے۔ اگرچہ سور کے گوشت کا خصوصیت سے ذکر ہے، لیکن اس کے تمام اجزاء کی تحریم مراد ہے، گوشت کا خصوصیت سے اس لیے ذکر ہوا کہ سور سے فائدہ اٹھانے کی سب سے بڑی صورت اس کا گوشت ہے۔ جس طرح احرام والے شخص کے لیے شکار کے قتل کی تحریم پر نص کیا گیا ہے، لیکن اس سے شکار کے سلسلے میں اس کے افعال و حرکات مراد ہیں اور شکار کے قتل کا خصوصیت سے ذکر اس لیے ہوا کہ شکار کا سب سے بڑا مقصد یہی ہوتا ہے، نیز جس طرح یہ قول باری ہے: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان ہو جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) یہاں خصوصیت کے ساتھ خرید و فروخت کی ممانعت کا ذکر ہوا ہے، اس لیے کہ خرید و فروخت ہی وہ سب سے بڑا ذریعہ تھا جس کے تحت لوگ اپنے فوائد حاصل کرنے کے لیے کوشاں ہوتے۔ جبکہ مراد یہ ہے کہ وہ تمام سرگرمیاں ترک کر دو جو تمہیں جمعہ کی نماز سے روکے رکھیں۔ بیع کی نہی پر اس لیے نص کر دیا کہ اس کے ذریعے نماز جمعہ سے غفلت اور دوسرے امور میں مشغولیت کی ممانعت کی تاکید ہو جائے۔ اسی طرح سور کے گوشت کو ممانعت کے حکم کے ساتھ خاص کر دیا کہ اس کی تحریم کے حکم کی تاکید ہو جائے اور اس کے جسم کے تمام اجزا کی بھی ممانعت ہو جائے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ تحریم کے حکم میں اس کے تمام اجزاء مراد ہیں، اگرچہ نص اس کے گوشت کے بارے میں خاص ہے۔

سور کے بالوں سے انتفاع کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ان سے جوتوں کی سلائی کرنا جائز ہے۔ امام ابویوسف نے اس مقصد کے لیے ان کے

استعمال کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔ ان سے اس سلسلے میں اباحت کی روایت بھی منقول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ سوّر کے بالوں سے جوتوں کی سلائی کا کام لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور موچی کے لیے ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ سوّر کے بالوں سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں سوّر کے گوشت کی تحریم منصوص ہے اور یہ اس کی تحریم کے حکم کی تاکید کے لیے ہے۔ اس لیے یہ کہنا جائز ہے کہ تحریم کا حکم بالوں وغیرہ کو بھی شامل ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ تحریم کا حکم سور کے جسم کے ان اجزاء کے بارے میں ہے جن میں جان ہوتی ہے اور جنھیں قطع کرنے سے سوّر کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ بال چونکہ بے جان ہوتے ہیں اس لیے وہ ایک زندہ چیز کے اجزا نہیں بن سکتے۔ نتیجۃً انھیں تحریم کا حکم لاحق نہیں ہوتا جیسا کہ ہم مردار کے بالوں کے بارے میں پہلے بیان کر آئے ہیں، نیز یہ کہ بالوں کے سلسلے میں ذبح شدہ جانور اور مردار دونوں یکساں ہوتے ہیں، البتہ ہمارے جن اصحاب نے سور کے بالوں سے مذکورہ انتفاع کی اباحت بیان کی ہے انھوں نے یہ کہہ دیا ہے کہ استحسان کے طور پر اس انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تحریم کا حکم ان حضرات کے نزدیک سور کے تمام اجزا بشمول بال کو لاحق ہے۔

ہمارے اصحاب کی طرف سے جوتوں کی سلائی کے لیے سور کے بالوں سے انتفاع کو استحسان کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے۔ ان کی خرید و فروخت جائز قرار نہیں دی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں اور اہل علم کو دیکھا کہ وہ موچیوں کے ہاں ان کے استعمال پر کوئی نکیر نہیں کرتے، بلکہ انھیں یہ بال استعمال کرنے دیتے ہیں۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے نزدیک ان بالوں سے انتفاع کے جواز پر سلف کے ایک گونہ اجماع کے مترادف ہو گئی۔ اگر عوام الناس کا کسی چیز پر عمل ظاہر ہو جائے اور سلف کی طرف سے انھیں اس پر عمل پیرا رہنے دیا جائے اور نکیر نہ کی جائے، تو یہ بات ہمارے اصحاب کے نزدیک اس چیز کی اباحت کا موجب بن جاتی ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص حمام میں غسل کرنے کے لیے داخل ہو جائے، لیکن اجرت مقرر نہ کرے اور نہ پانی کی اس مقدار کا تعین ہی کرے جسے وہ غسل کرنے کے دوران میں صرف کرنے والا ہے اور نہ حمام میں رہنے کی مدت کا ذکر کرے تو اس کے لیے حمام کا استعمال مباح ہو گا۔ اس لیے کہ حمام استعمال کرنے کا یہ طریقہ سلف کے زمانے سے چلا آرہا ہے اور کسی نے بھی اس پر انگشت نمائی نہیں کی۔ یہی کیفیت استصناع کی ہے، یعنی کسی

کاریگر سے کوئی چیز بنوانے کے سلسلے میں معاملہ طے کرنا۔ ہمارے حضرات نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ عوام الناس کا تعامل یہی ہے۔ اس بارے میں ہمارے حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب سلف نے تمام لوگوں کے اس تعامل کو برقرار رکھا اور اس پر نکیر نہیں کی تو یہی بات اس تعامل کے جواز کی اصل اور بنیاد بن گئی اس قسم کے نظائر بے شمار ہیں۔

خنزیر الماء (آبی سور) کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ امام مالک، امام شافعی اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ سمندر میں پائی جانے والی ہر چیز کھائی جا سکتی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ خنزیر الماء کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض لوگ اسے حمار الماء (آبی گدھے) کا نام دیتے ہیں۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ نہ تو آبی انسان کا گوشت کھایا جائے گا اور نہ ہی آبی سور کا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ کا ظاہر ہر قسم کے سور کی ممانعت کا موجب ہے، خواہ وہ برّی ہو یا آبی، کیونکہ آیت میں مذکورہ اسم سب کو شامل ہے۔

اگر کوئی کہے کہ آیت میں مذکورہ اسم صرف برّی سور کو شامل ہو گا کیونکہ بری سور ہی کو علی الاطلاق اس اسم کا مسمّٰی قرار دیا جاتا ہے، جبکہ آبی سور کے لیے اس اسم کا علی الاطلاق استعمال نہیں ہوتا، بلکہ مقید صورت میں ہوتا ہے اور عرف میں اس پر آبی گدھے کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آبی سور اپنی خلقت اور صفت میں یا تو برّی سور کی طرح ہے یا اس کی طرح نہیں ہے۔ اگر پہلی بات ہے تو پھر برّی اور آبی سوروں پر خنزیر کے اسم کے اطلاق میں کوئی فرق اس بنا پر نہیں ہو گا کہ اس کا آبی ہونا اس کے حکم میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرے گا۔ جبکہ وہ خلقت اور صفت کے اندر بری سور کی مانند ہو، اِلّا یہ کہ اس کی تخصیص پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ اگر دوسری بات ہے جس کی وجہ سے لوگوں نے اسے آبی گدھے کا نام دیا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لوگوں نے ایسے جانور کو خنزیر کا نام دے دیا جو حقیقت میں خنزیر نہیں ہے، حالانکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ کوئی شخص نام رکھنے کے سلسلے میں عوام الناس کو خطا کار قرار نہیں دیتا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ آبی سور حقیقت میں سور ہی ہوتا ہے اور آیت میں مذکورہ اسم علی الاطلاق اسے بھی شامل ہے۔ اگر لوگوں نے اسے آبی گدھے کا نام دیا بھی ہے تو اس کی وجہ سے خنزیر کا اسم اس سے سلب نہیں ہو گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بری اور آبی سوروں کے درمیان فرق کرنے کے لیے لوگوں نے اسے یہ نام دیا ہو۔

اسی طرح آبی کتّے اور برّی کتّے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں یکساں ہیں کیونکہ

کتے کا اسم ان سب کو شامل ہوتا ہے، اگرچہ آبی کتا اپنے بعض اوصاف میں بری کتے سے مختلف ہوتا ہے۔

اس جانور کی تحریم جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو

قول باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ (اللہ کی طرف سے اگر کوئی پابندی تم پر ہے تو وہ یہ ہے کہ مردار نہ کھاؤ۔ خون سے اور سور کے گوشت سے پرہیز کرو اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو) اہل اسلام کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس سے مراد وہ ذبیحہ ہے جس پر ذبح کے وقت اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہیں جنھیں بت پرست اپنے بتوں پر چڑھاوے کے طور پر قربان کرتے تھے جس طرح یہ قول باری ہے: وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ (اور وہ جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو) اور انھوں نے نصرانی کا ذبیحہ جائز قرار دیا ہے جسے وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لے کر ذبح کرے۔ عطار، مکحول، حسن بصری شعبی اور سعید بن المسیب کا یہی مسلک ہے ان کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ نے نصرانیوں کا ذبیحہ کھا لینے کی اباحت کر دی ہے جبکہ اس کے علم میں یہ بات تھی کہ وہ مسیح علیہ السلام کا نام لے کر جانور ذبح کرتے ہیں اوزاعی اور لیث بن سعد کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ اگر وہ اسے ذبح کرتے وقت مسیح علیہ السلام کا نام لیں۔ قول باری: وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کا ظاہر ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لینے کی صورت میں اس کی تحریم کا موجب ہے کیونکہ آیت میں مذکورہ لفظ غیر اللہ کے اہلال کا مطلب یہی ہے کہ ذبح کے موقعہ پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا جائے۔ آیت نے مسیح علیہ السلام یا ان کے سوا کسی اور کے نام کے درمیان غیر اللہ کے اہلال میں فرق نہیں کیا۔

دوسری آیت میں قول باری ہے: وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ۔ بتوں پر چڑھاوے کے طور پر جانور ذبح کرنے کی عربوں کی عادت اس بات سے مانع نہیں ہے کہ آیت کے مقتضا یعنی ان جانوروں کی تحریم میں جن پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو آیت کے عموم کا اعتبار نہ کیا جائے۔ عطاء بن السائب نے زاذان اور میسرہ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: جب تم یہود اور نصاریٰ کو کسی جانور پر غیر اللہ کا نام لیتے ہوئے سنو تو اس کا گوشت نہ

کھاؤ اور نہ سنو تو کھا لو، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کے ذبائح حلال کر دیے ہیں، حالانکہ جو کچھ وہ کہتے ہیں اللہ کو اس کا علم ہے۔

اہل کتاب کے ذبیحے کی اباحت کے قائلین کا یہ استدلال کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا طعام مباح کر دیا ہے، حالانکہ جو کچھ وہ کہتے ہیں اللہ کو اس کا علم ہے، درست استدلال نہیں ہے اس لیے کہ اس میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے، یعنی ان کے ذبیحے کی اباحت۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے طعام کی اباحت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ انھوں نے اس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا ہو کیونکہ ہم پر دونوں آیتوں کے مجموعے پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس بنا پر زیر بحث آیت گویا اس طرح ہے کہ تمھارے لیے ان لوگوں کا طعام حلال ہے جنھیں کتاب دی گئی ہے، بشرطیکہ اس پر انھوں نے غیر اللہ کا نام نہ لیا ہو۔

اگر کوئی شخص کہے کہ نصرانی شخص جب اللہ کا نام لیتا ہے تو اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مراد ہوتے ہیں۔ اگر اس کی مراد یہی ہے اور یہ بات اس کے ذبیحے کی صحت کے لئے مانع نہیں حالانکہ وہ مذکورہ مراد کے تحت جانور پر غیر اللہ کا نام لیتا ہے، تو پھر اس کے ذبیحے کا حکم اس صورت میں بھی یہی ہونا چاہیے جب وہ اپنی پوشیدہ مراد کا الفاظ میں اظہار کر دے، یعنی جانور پر حضرت مسیح کا نام لے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ہمیں صرف ظاہر کے حکم کا مکلف بنایا ہے اور کیونکہ اہلال کے معنی اظہارِ قول کے ہیں، اس لیے جب وہ غیر اللہ کا نام ظاہر کرے گا تو قولِ باری: وَمَآ أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللّٰهِ کی بنا پر اس کا ذبیحہ ہمارے لیے حلال نہیں ہوگا۔ اسی طرح جب وہ اللہ کا نام ظاہر کرے گا تو اسے حضرت مسیح پر محمول کرنا ہمارے لیے درست نہیں ہوگا، کیونکہ ہمارے نزدیک اسماء کا حکم یہ ہے کہ انھیں ان کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے اور ان معنوں پر محمول نہ کیا جائے جن پر یہ اسماء واقع نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کا استحقاق رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس اسم کے اعتبار کے پابند ہیں جس کا اظہار کیا گیا ہو، تو ایسا کہنے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اگر توحید باری اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اپنے الفاظ میں اقرار کرے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اہل اسلام کا ہے۔ حالانکہ اس بات کا امکان موجود ہوتا ہے کہ اس کا عقیدہ شرک کا ہو جو توحید کی ضد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مجھے لوگوں کے خلاف اس وقت تک لڑتے رہنے کا

حکم دیا گیا ہے جب تک وہ لا الٰہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔ جب وہ یہ کلمہ کہہ دیں گے تو میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کرلیں گے سوائے اس صورت کے جس کے تحت ان کی جان اور ان کا مال کسی حق کی بنا پر ان سے لیا جائے اور ان کا حساب اللہ کے ذمے ہوگا۔ اللہ سبحانہٗ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادیا تھا کہ مسلمانوں کے اندر منافقین بھی موجود ہیں جن کا عقیدہ کچھ اور ہے اور ظاہر کچھ اور کرتے ہیں، لیکن اس کے باوجود آپؐ نے ان سے وہ سلوک نہیں کیا جس کے مشرکین حقدار گردانے گئے تھے، بلکہ ان کے ظاہر کا اعتبار کرکے دنیاوی احکام میں انھیں مسلمانوں جیسا قرار دیا۔ اسی طرح یہ بات بھی جائز ہے کہ نصرانی شخص کے ذبیحے کی حلت کا تعلق اس کی طرف سے اللہ سبحانہٗ کے نام کے اظہار کے ساتھ ہو۔ اور جب وہ جانور پر مسیح علیہ السلام کا نام لے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہو جس طرح تمام مشرکین کا ذبیحہ حلال نہیں ہوتا جب وہ جانور پر اپنے بتوں کا نام لیں۔ واللہ اعلم۔

مردار کھالینے کی اباحت

ارشاد باری ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (ہاں جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں) ایک اور آیت میں ارشاد ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالتِ اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ نے حرام کردیا ہے ان کی تفصیل وہ تمھیں بتا چکا ہے) نیز ارشاد ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (البتہ جو شخص بھوک سے مجبور ہوکر ان میں سے کوئی چیز کھالے، بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو، تو بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے) ان آیات کے اندر اللہ سبحانہٗ نے ضرورت کا ذکر فرمایا ہے اور ان میں سے ایک آیت: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ کے اندر کسی شرط اور صفت کے بغیر ضرورت کے وجود کی بنا پر اباحت کو مطلق رکھا ہے۔ یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ جس حالت میں بھی ضرورت کا وجود ہوگا اس میں مذکورہ اباحت کا بھی وجود ہوگا۔

قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ کی تفسیر میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ حضرت

ابن عباسؓ، حسن بصری اور مسروق کا قول ہے کہ مردار کے اندر قانون شکنی کرنے والا نہ ہو اور کھانے کے اندر ضرورت کی حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو۔ ہمارے اصحاب اور امام مالک کا یہی قول ہے ان حضرات نے مسلم باغیوں کے لیے بوقت ضرورت مردار کھانے کی اباحت کردی ہے جس طرح انھوں نے اہل عدل (اہل طاعت) کے لیے اباحت کی ہے۔ مجاہد اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ اگر ایک شخص امام المسلمین کا باغی نہ ہو، نیز اس کا سفر کسی معصیت کی خاطر نہ ہو، تو اسے بوقت ضرورت مردار کھانے کی اجازت ہے۔ لیکن اگر اس کا سفر کسی معصیت کے سلسلے میں ہو یا وہ امام المسلمین کا باغی بن چکا ہو، تو اسے مردار کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ قول باری: اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْهِ سب کے لیے اباحت کا موجب ہے۔ خواہ وہ اہل اطاعت ہوں یا باغی۔ دوسری دو آیتوں: غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ نیز غَیْرَ مُتَجَانِفٍ میں یہ احتمال ہے کہ ان سے کھانے میں ضرورت کی حد سے تجاوز اور سرکشی مراد ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام المسلمین کے خلاف بغاوت مراد ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے لیے یہ درست نہیں ہوگا کہ ہم احتمال کی بنا پر مذکورہ بالا پہلی آیت کے عموم کی تخصیص کردیں، بلکہ یہ ضروری ہوگا کہ تخصیص کے بغیر مذکورہ عموم کو ان صورتوں پر محمول کریں جو عموم کی ہم معنی ہوں، نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص کسی معصیت کے سلسلے میں سفر نہ کر رہا ہو، بلکہ اس کا سفر حج یا جہاد یا تجارت کے سلسلے میں ہو اور اس کے باوجود وہ کسی شخص کا مال ناجائز طریقے سے لے کر قانون شکن بن گیا ہو، یا نماز یا زکوٰۃ کی ادائیگی ترک کرکے اپنی حد سے تجاوز کر گیا ہو، تو اس کی یہ قانون شکنی اور حد سے تجاوز کرنے کی صورت اس کے لیے بوقت ضرورت مردار کی اباحت کے لیے مانع نہیں بنے گی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری: غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ میں تمام صورتوں کے اندر قانون شکنی اور حد سے تجاوز کا انتفاء مراد نہیں ہے۔ آیت میں کسی مخصوص صورت کا بھی ذکر نہیں ہے۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ آیت کے لفظ کو مجمل قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ اس اجمال کو تفصیل کی ضرورت ہے۔ ایسی صورت میں اس کے ذریعے پہلی آیت کی تخصیص درست نہیں ہوگی، کیونکہ اجمال کی وجہ سے اسے اپنی حقیقت اور ظاہر پر رکھنا متعذر ہے، لیکن جب ہم اسے کھانے کے اندر ضرورت کی حد سے تجاوز اور سرکشی پر محمول کریں گے تو مورد اور مراد کے اعتبار سے ہم اسے اس کے عموم اور حقیقت پر رکھیں گے۔ اس لیے دو وجوہ کی بنا پر اسے مذکورہ بالا معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دریں صورت یہ اپنے عموم پر استعمال ہوگا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم اس کے ذریعے قول باری:

اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْهِ کی تخصیص لازم نہیں کریں گے۔

اسی طرح قول باری: غَیْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ سے یا تو تمام گناہوں سے کنارہ کشی مراد ہوگی جس کے نتیجے میں مضطر کے لیے اباحت کی شرط یہ ہوگی کہ وہ کھانے کے معاملے میں نیز دیگر معاملات میں کسی گناہ کی طرف سرے سے میلان نہ رکھتا ہو، حتیٰ کہ اگر وہ کسی سے لیا ہوا ایک درہم واپس نہ کرنے پر اڑا رہے یا ایک نماز یا روزہ چھوڑنے کے فعل پر ڈٹا رہے اور اس سے توبہ نہ کرے تو اس کے لیے مردار کھانا حلال قرار نہ دیا جائے۔ یا آیت سے مراد یہ ہوگی کہ معاصی کی کسی ایک صورت پر ڈٹے رہنے کے باوجود حالتِ اضطرار میں اسے مردار کھا لینے کی اجازت ہے، جبکہ اس کا سفر کسی معصیت کے سلسلے میں نہ ہو اور نہ وہ امام المسلمین کا باغی ہی ہو۔ یہ بات تو سب کے نزدیک ثابت ہے کہ معاصی کی بعض صورتوں پر اس کا قائم رہنا ضرورت کے وقت مردار کھا لینے کی اباحت کے لیے مانع نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ مراد یہ نہیں ہے۔ اس کے بعد اب اس گناہ کے اثبات کے لیے جو مردار کھانے کی اباحت مانع ہے زیر بحث آیت کے سوا کسی اور دلالت کی ضرورت ہوگی۔ یہ بات آیت کے لفظ کے اجمال اور اس اجمال کے بیان کی ضرورت کی موجب بن جائے گی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آیت کا حکم کسی اور جانب سے آنے والے بیان پر موقوف ہو جائے گا جبکہ دوسری طرف اصول یہ ہے کہ اگر آیت کے حکم پر عمل ممکن ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔

زیر بحث آیت کے حکم پر عمل کے امکان کی جہت وہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، یعنی کھانے کے معاملے میں ضرورت کی حد سے تجاوز کی مراد کا اثبات۔ وہ یہ کہ مضطر شخص مردار میں سے صرف اس قدر کھائے کہ بس جسم و جان کا رشتہ باقی رہے۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے: (تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) جو شخص حالتِ اضطرار میں مردار کھانے کی اباحت سے فائدہ نہ اٹھائے اور بھوکا رہ کر مر جائے تو تمام اہلِ علم کے نزدیک وہ اپنی جان کا قاتل قرار پائے گا۔ اس بارے میں اہلِ علم کے نزدیک عاصی اور مطیع کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ مردار کھانے سے باز رہنا اس کے عصیان میں اضافے کا باعث بن جائے گا۔ اس لیے بوقت ضرورت مردار کھانے کی اباحت میں عاصی کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو مطیع کا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص اپنے پاس موجود حلال طعام کھانے سے باز رہے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ عاصی قرار پائے گا خواہ وہ امام المسلمین کا باغی کیوں نہ ہو اور کسی معصیت کے سلسلے میں سفر پر کیوں نہ جا رہا ہو۔ ضرورت کے وقت مردار کی حیثیت اس جانور جیسی ہوتی ہے جسے امکان اور گنجائش کی حالت میں

ذبح کر دیا گیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ عاصی کے لیے اپنے عصیان سے توبہ کے ذریعے مردار کھانے کی اباحت تک رسائی ممکن ہوتی ہے۔ اگر وہ توبہ نہ کرے اور اس کے نتیجے میں بھوکا رہ کر مر جائے تو وہ اپنی جان کے خلاف جرم کرنے والا قرار پائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات اسی طرح ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے البتہ مردار نہ کھا کر اس کے لیے اپنی جان کے خلاف جرم کرنا مباح نہیں ہو گا خواہ وہ توبہ نہ بھی کرے، کیونکہ ترک توبہ اس کے لیے اپنی جان لینے کا فعل مباح نہیں کرے گا۔ مذکورہ عاصی اگر بوقت ضرورت مردار نہ کھائے اور اس کے نتیجے میں بھوک سے مر جائے تو وہ دو قسم کی معصیت کا مرتکب قرار پائے گا۔ معصیت کی خاطر اس کا نکلنا ایک معصیت ہو گی اور اپنی جان کے خلاف جرم کرنا یعنی مردار نہ کھانے کے نتیجے میں اپنی جان گنوانا دوسری معصیت ہو گی۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، حرام اور حلال ماکولات کے اعتبار سے عاصی اور مطیع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسی تمام ماکولات و مشروبات جو مطیع کے لیے حلال ہوتی ہیں عاصی کے لیے بھی مباح اور حلال ہیں۔ اسی طرح جو ماکولات و مشروبات حرام ہیں مطیع اور عاصی کے لیے ان کی تحریم کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے بوقت ضرورت اگر مردار ایک مطیع کے لیے حلال ہو جائے تو ضروری ہے کہ عاصی کے لیے بھی اس کا حکم یہی ہو۔

اگر کہا جائے کہ مردار کی اباحت مضطر شخص کے لیے رخصت ہوتی ہے، جبکہ عاصی کے لیے کسی بات کی رخصت نہیں ہوتی، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض دو وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ معترض نے کہا ہے کہ: مردار کی اباحت مضطر کے لیے رخصت ہوتی ہے۔ تو رخصت کی بات اس بنا پر غلط ہے کہ مردار کھا لینا مضطر پر فرض ہوتا ہے اور اس کا اضطرار اس سے یہ ہنر کو زائل کر دیتا ہے۔ اگر وہ مردار کھانے سے باز رہے اور اس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ اپنی جان کا قاتل قرار پائے گا اور اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہو گی جو امکان کے باوجود روٹی کھانا اور پانی پینا چھوڑ دے اور مر جائے۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ حکم مردار کھانے پر مجبور اور مضطر شخص کا ہے جو باغی نہ ہو۔ اس لیے معترض کا یہ کہنا کہ مردار کی اباحت مضطر کے لیے رخصت ہوتی ہے۔ اس کے اس قول کے مترادف ہے کہ روٹی کھانا اور پانی پینا غیر مضطر کے لیے رخصت ہے۔ کوئی معقول شخص ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ تمام لوگ یہی کہتے ہیں کہ مردار کھانے پر مجبور شخص پر اس کا

کھا لینا فرض ہوتا ہے۔ اس لیے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ جب مٹی کھانے اور پانی پینے کے اعتبار سے عاصی اور مطیع کے درمیان کوئی فرق نہیں تو ضرورت کے وقت مردار کھانے کے اعتبار سے بھی دونوں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

درج بالا اعتراض کے غلط ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معترض نے کہا ہے کہ عاصی کے لیے کوئی رخصت نہیں ہوتی۔ یہ بات اہل اسلام کے اجماع کی رو سے غلط ہے۔ سب اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگر عاصی حالت اقامت میں ہو تو بیمار ہونے کی صورت میں اسے رمضان کے روزے نہ رکھنے کی رخصت ہوگی۔ اسی طرح سفر کی حالت میں پانی نہ ملنے کی صورت میں اسے تیمم کرنے کی رخصت ہوگی۔ اہل اسلام عاصی کو ایک دن ایک رات موزوں پر مسح کی رخصت دیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے مقیم کو ایک دن اور ایک رات اور مسافر کو تین دن تین رات موزوں پر مسح کرنے کی رخصت دی اور اس حکم میں مطیع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس وضاحت سے درج بالا اعتراض کا فساد واضح ہو جاتا ہے۔

قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ نیز فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ میں سے ہر ایک کے اندر ایک لفظ پوشیدہ اور محذوف ہے جس کے بغیر کلام اپنا پورا مفہوم ادا نہیں کرتا۔ وہ اس طرح کہ ضرورت کا وقوع مضطر کا فعل نہیں ہے۔ کہ قول باری: فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ نیز قول باری: فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ اس کی خبر بن جائے۔ اب قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ کی کوئی نہ کوئی خبر ہونی چاہیے جس کے ذریعے کلام تام ہو سکے کیونکہ حکم کا تعلق نفس ضرورت کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ اس کی خبر جس کے ذریعے کلام تام ہوتا ہے محذوف ہے، یعنی "اکل" اس بنا پر آیت کی عبارت کچھ اس طرح ہوگی: فَمَنِ اضْطُرَّ فاکل فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ (جو شخص مجبور ہو جائے اور پھر مردار کھا لے تو اس پر کوئی گناہ نہیں) جو حضرات قول باری: غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ: مردار کے سلسلے میں قانون شکنی نہ کرے اور نہ ہی کھانے میں ضرورت کی حد سے تجاوز کرے۔ ان کی تفسیر کی بنا پر یہ دونوں الفاظ محذوف لفظ کے لیے حال ہوں گے۔ جو حضرات درج بالا فقرے کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ: مسلمانوں کے خلاف بغاوت اور سرکشی کرنے والا نہ ہو۔ ان کی تفسیر کی بنا پر آیت کی عبارت کچھ یوں ہوگی:

(جو شخص مجبور ہو دراں حالیکہ وہ مسلمانوں کے خلاف بغاوت اور سرکشی کرنے والا نہ ہو اور پھر مردار

کھالے تو اس پر کوئی گناہ نہیں)

زیر بحث آیات میں حذف کی صورت بالکل اسی طرح ہے جس طرح قول باری: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرے) میں ہے۔ یہاں عبارت کچھ اس طرح ہے: فافطر فعدۃ من ایام اخر (پھر روزہ نہ رکھے تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کر لے) یہاں لفظ فافطر محذوف ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ (اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزوں کے ذریعے فدیہ دے) یہاں مفہوم ہے کہ: اس کے سر میں تکلیف ہوا اور وہ حلق کرالے، یعنی سر مونڈ لے تو روزے رکھ کر فدیہ دے) یہاں لفظ "حلق" محذوف ہے۔ ان صورتوں کے اندر حذف کا جواز اس بنا پر ہے کہ مخاطبین کو محذوف کا علم ہے، نیز خطاب بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

ہماری یہ وضاحت زیر بحث آیت کو کھانے میں ضرورت کی حد سے تجاوز اور سرکشی کے معنوں پر محمول کرنے کو مسلمانوں کے خلاف بغاوت اور سرکشی کے معنوں پر محمول کرنے کی بہ نسبت اولیٰ قرار دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں مسلمانوں کا کوئی ذکر پہلے نہیں گزرا نہ تو محذوف صورت میں اور نہ ہی مذکور شکل میں، جبکہ "اکل" کا لفظ محذوف صورت میں موجود ہے۔ اس لیے (غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) کو اکل پر محمول کرنا جو آیت کا مقتضیٰ ہے، اسے ایسے معنوں پر محمول کرنے سے اولیٰ ہوگا جسے آیت کا لفظ متضمن نہیں ہے نہ تو محذوف صورت میں اور نہ ہی مذکور شکل میں۔ قول باری: إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ میں کوئی لفظ محذوف نہیں ہے۔ یہ ایک مفہوم المعنی جملہ سے استشہاد ہے۔ مذکورہ جملہ میں یہ قول باری ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ یعنی الا یہ کہ جن چیزوں کے استعمال پر تم مجبور ہو جاؤ وہ تمہارے لیے مباح ہیں۔ یہ فقرہ کسی محذوف لفظ سے مستغنی ہے۔ یہاں ضرورت کے معنی اپنی جان پر یا اپنے بعض اعضاء پر اس ضرر کا اندیشہ ہے جو حرام چیز نہ کھانے کی بنا پر پیدا ہو سکتا ہے ضرورت کا یہ مفہوم اپنے اندر دو معنی رکھتا ہے۔ اول یہ کہ مضطر شخص ایسے مقام پر ہو جہاں وہ کھانے کے لیے مردار کے سوا کچھ اور نہ پائے۔ دوم یہ کہ اس کے پاس مردار کے سوا کھانے کی دوسری چیزیں موجود ہوں، لیکن اسے مردار کھانے پر مجبور کر دیا جائے اور جان جانے یا کسی

عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں معنی آیت میں مراد ہیں۔ آیت ان دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے۔

مجاہد نے آیت کو اکراہ کی ضرورت پر محمول کیا ہے۔ نیز مردار کھانے کی ضرورت کے معنی اگر یہ ہیں کہ اسے نہ کھانے کی صورت میں جان جانے کا اندیشہ ہو، تو یہ معنی ضرورتِ اکراہ کے اندر بھی موجود ہیں۔ اس لیے دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کو مردار کھانے پر مجبور کر دیا جائے، لیکن وہ اسے نہ کھائے اور قتل ہو جائے تو وہ اسی طرح اللہ کا عاصی قرار پائے گا جس طرح وہ شخص جس کے پاس کھانے کو کچھ نہ ہو لیکن وہ مردار کھانے سے باز رہے اور اپنی جان دے دے۔ ایسا شخص اللہ کا عاصی قرار پائے گا۔ جس طرح وہ شخص اللہ کا عاصی ہو گا جس کے پاس کھانے پینے کی اشیاء موجود ہوں لیکن وہ بھوک ہڑتال کر کے مر جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کی حالت میں مردار کھانے کی اس طرح اباحت ہوتی ہے جس طرح غیر ضرورت کی حالت میں دیگر حلال اشیاء کھانے کی۔

شراب نوشی پر مجبور شخص کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شراب پینے پر مجبور و مضطر شخص کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ مضطر شخص اگر شراب پینے پر مجبور ہو جائے تو وہ اسے پی لے۔ ہمارے تمام اصحاب کا بھی یہی قول ہے، البتہ اضطرار کی صورت میں وہ صرف اتنی مقدار میں شراب استعمال کرے جس سے جسم و جان کا رشتہ قائم رہ سکے۔ حارث العکلی اور مکحول کا قول ہے کہ مذکورہ صورت میں وہ شراب نہیں پیئے گا کیونکہ شراب پینے کی وجہ سے اس کی پیاس اور بڑھ جائے گی۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مذکورہ صورت کے اندر وہ شراب استعمال نہیں کرے گا کیونکہ اس کا یہ فعل اس کی بھوک اور پیاس کو اور بڑھا دے گا۔ امام شافعی نے ایسی صورت میں شراب استعمال نہ کرنے کی یہ وجہ بھی بیان کی ہے کہ شراب نوشی اس کی عقل اور سمجھ کو ختم کر دے گی۔ امام مالک نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ضرورت کا ذکر صرف مردار کے سلسلے میں ہوا ہے، شراب کے سلسلے میں نہیں ہوا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ شراب پیاس اور بھوک کی ضرورت کو رفع نہیں کرتی، دو وجوہ سے ان کا یہ قول بے معنی ہے۔ ایک تو یہ کہ شراب کے

متعلق مشاہدہ ہے کہ وہ بوقت ضرورت جسم وجان کے درمیان قائم رشتے کو بچالیتی اور پیاس دور کر دیتی ہے ہماری معلومات کے مطابق بعض اہل ذمہ (یہودی اور عیسائی) ساری زندگی پانی نہیں پیتے، بلکہ شراب نوشی پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر صورت حال اسی طرح ہے جس کا ذکر ان حضرات نے کیا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ ہم سائل کے پوچھے ہوئے مسئلے کو شراب سے ہٹا کر اس سے کہہ دیں کہ شراب پینے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ شراب پینے سے عقل ختم ہو جانے کی جو بات امام شافعی نے کی ہے اس کا ہمارے زیر بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ سوال تو یہ ہے کہ اگر ایک شخص اتنی تھوڑی مقدار میں شراب پینے پر مجبور و مضطر ہو جائے جس کے نتیجے میں اس کی عقل ختم نہ ہو، تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ امام مالک نے کہا ہے کہ ضرورت کا ذکر مردار کے سلسلے میں ہوا ہے، شراب کے سلسلے میں نہیں ہوا۔ ہم یہ کہیں گے کہ ضرورت کی بعض صورتیں مردار اور اس کے ساتھ ذکر شدہ محرمات کے اندر مذکور ہیں اور بعض صورتیں دیگر تمام محرمات کے اندر مذکور ہیں۔ قول باری ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالت اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ نے حرام کر دیا ہے ان کی تفصیل وہ تمہیں بتا چکا ہے)

اللہ تعالیٰ نے شراب کی تحریم کی تفصیل اپنی کتاب کے مختلف مقامات میں کر دی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ (پوچھتے ہیں کہ شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے؟ کہو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے) نیز فرمایا: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ (اے محمدؐ، ان سے کہو کہ میرے رب نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ تو یہ ہیں۔ بے شرمی کے کام خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ) نیز ارشاد ہے: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ (یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں۔ ان سے پرہیز کرو) یہ تمام آیتیں شراب کی تحریم کی متقضی ہیں۔ اضطرار کی آیت میں مذکورہ ضرورت تمام محرمات کو اپنے دائرے میں لیے ہوئے ہے۔ مردار اور اس کے ساتھ مذکورہ دیگر محرمات میں ضرورت کا ذکر تمام محرمات کے اندر دوسری آیت کے عموم کے اعتبار کے لیے مانع نہیں ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر مردار کی اباحت کے اندر یہ مفہوم ہے کہ مردار کھا کر مضطر اپنی جان بچائے تو یہی مفہوم دیگر تمام محرمات کے اندر بھی موجود ہے، اس لیے ضروری ہے کہ

ضرورت کے وجود کی بنا پر جو حکم مردار کا ہے وہی حکم تمام محرمات کا بھی ہو جن میں شراب داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

وہ مقدار جسے مضطر استعمال کر سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اور امام شافعی (المزنی کی روایت کے مطابق) فرماتے ہیں کہ مضطر شخص مردار میں سے صرف اتنی مقدار کھائے جس کے ذریعے اس کے جسم اور جان کے درمیان رشتۂ زندگی قائم رہ سکے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ وہ مردار میں سے پیٹ بھر کر کھا سکتا ہے اور بطور توشہ بھی لے سکتا ہے، اگر ضرورت باقی نہ رہے تو پھینک دے، عبداللہ بن الحسن العنبری نے کہا ہے کہ وہ اتنی مقدار میں کھائے جس سے اس کی بھوک رفع ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ارشاد باری ہے: اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ نیز ارشاد ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ۔ ان آیات میں اللہ سبحانہ نے اباحت کو ضرورت کے وجود کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ مردار نہ کھانے سے اسے ضرر لاحق ہونے کا خوف ہو۔ یہ ضرر خواہ جان جانے کی صورت میں ہو یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کی شکل میں۔ اس بنا پر جب مضطر شخص مردار میں سے اتنی مقدار کھا لے جس کے نتیجے میں وقتی طور پر ضرر کا خوف دور ہو جائے تو پھر ضرورت ختم ہو جائے گی۔ اس سلسلے میں بھوک رفع ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر بھوک کی ابتدا میں مردار کھانا ترک کرنے کی وجہ سے ضرر لاحق ہونے کا خطرہ نہ ہو تو ایسی بھوک مردار کھانے کی اباحت نہیں کرے گی۔ قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ۔ کی تفسیر میں ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مضطر شخص مردار کھانے کے سلسلے میں نہ تو قانون شکنی کرنے والا ہو اور نہ ہی ضرورت کی حد سے تجاوز کرنے والا۔ اور یہ بات واضح ہے۔ اس سے وہ مردار خوری مراد نہیں ہے جو سیر ہو جانے کی حد سے زائد ہو۔ کیونکہ اس حد سے زائد، یعنی پُر خوری کی مردار کے اندر بھی ممانعت ہے اور اس کے سوا دیگر مباحات کے اندر بھی۔ اس لیے ضروری ہے کہ آیت سے یہ مراد لی جائے کہ وہ یعنی مضطر مردار کھانے میں سیر ہونے کی حد تک قانون شکنی کرنے والا نہ ہو۔ اس صورت میں قانون شکنی اور حد سے تجاوز دونوں کا وقوع سیر ہو کر مردار کھانے کی مقدار پر ہوگا تاکہ مضطر شخص مردار کی اتنی مقدار کھائے جس سے ضرر کا خوف اس سے زائل ہو جائے۔

اگر اس کے پاس اتنی مقدار میں حلال طعام موجود ہو جسے کھا کر وہ رشتۂ زندگی کو باقی رکھ سکتا ہو تو اس صورت میں اس کے لیے مردار کھانا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ مردار کی اتنی مقدار کھا لے جس سے ضرر کا خوف ختم ہو جائے تو اس پر مزید مردار خوری حرام ہو جائے گی کیونکہ ضرورت ختم ہو جانے کے بعد مردار کھانے کی اباحت تو اپنی جگہ رہی مباح طعام کھانے کی بھی اباحت نہیں ہوتی۔ اور جب بلا ضرورت مباح طعام کھانے کی اباحت نہیں ہے تو پھر بلا ضرورت مردار خوری کی کس طرح اباحت ہو سکتی ہے۔ (مترجم)

اوزاعی نے حسان بن عطیہ اللیثی سے روایت بیان کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ہم ایسی سرزمین میں رہتے ہیں جہاں ہمیں بھوک رہنے کی مصیبت لاحق ہوتی رہتی ہے۔ ہمارے لیے مردار کب حلال ہو سکتا ہے؟ آپ نے جواب میں فرمایا: جب تمھیں صبح کے وقت پینے کے لیے کچھ نہ ملے یا شام کے وقت پینے کے لیے کچھ نہ ملے یا تمھیں کوئی سبزی ترکاری نہ ملے تو پھر مردار کھا لو۔ آپ نے ان کے لیے مردار خوری کی صرف اس صورت میں اباحت کی جب انھیں صبوح (صبح کے وقت پی جانے والی چیز) یا غبوق (شام کے وقت پی جانے والی چیز) یا کھانے کے لیے سبزی وغیرہ نہ ملے۔ اس لیے کہ جس شخص کو صبح یا شام کا کھانا یا سبزی وغیرہ مل جائے وہ مضطر نہیں ہوتا۔ آپ کا یہ ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ضرورت مردار کی اباحت کر دیتی ہے۔ مضطر کی حالت، یعنی اس کے مطیع یا عاصی ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اباحت کے سلسلے میں سائل کے سامنے مطیع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا، بلکہ دونوں کو یکساں رکھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مردار کی اباحت ضرر کے خوف والی حالت تک محدود ہے۔ واللہ اعلم۔

مال میں زکوٰۃ کے سوا کوئی اور حق

ارشاد باری ہے: لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ (نیکی یہ نہیں ہے کہ تم نے اپنے چہرے مشرق کی طرف کر لیے یا مغرب کی طرف) تا آخر آیت۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ نے اس سے یہود و نصاریٰ مراد لیے ہیں۔ جب انھوں نے نسخ قبلہ کی بات تسلیم نہیں کی تو اللہ نے انھیں بتا دیا کہ نیکی تو اللہ کی طاعت اور اس کے اوامر کے اتباع کے اندر ہے، مشرق یا مغرب کی طرف چہرے کر لینے کے اندر نہیں ہے جبکہ اس میں اللہ کے حکم کی

پیروی موجود نہ ہو، نیز یہ کہ اب اللہ کی طاعت کعبہ کی طرف رخ کرنے میں ہے کیونکہ کسی اور طرف رخ کرنے کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

قول باری: وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (لیکن نیکی تو اس کی ہے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان لے آئے) کی تفسیر میں کہا گیا کہ یہاں ایک لفظ محذوف ہے اور آیت کے معنی ہیں: نیکی اس شخص کی نیکی ہے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان لے آئے۔ ایک قول کے مطابق آیت سے مراد یہ ہے کہ نیکوکار وہ شخص ہے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان لائے۔ جس طرح خنساء کا یہ شعر ہے۔ ؎

توتع ما غفلت حتّٰی اذا ادکرت فانما هی اقبال وادبار

(یہ اونٹنی جب تک غافل رہتی ہے چرتی رہتی ہے، حتّٰی کہ جب اسے یاد آجاتا ہے تو پھر آگے پیچھے سے آنے جانے کا سماں ہوتا ہے، یعنی پھر اونٹنی آگے پیچھے آتی جاتی ہے)

قول باری ہے (اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال خرچ کرے) یعنی نیکوکار وہ شخص ہے جو دلی رغبت سے مال خرچ کرے۔ ایک قول کے مطابق مراد یہ ہے کہ وہ اپنا دل پسند مال دے یعنی ایک مال سے محبت کے باوجود اسے دے دے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (تم نیکی کو نہیں پہنچ سکتے جب تک کہ اپنی وہ چیزیں (خدا کی راہ میں) خرچ نہ کرو جنھیں تم عزیز رکھتے ہو)

ایک اور قول کے مطابق مفہوم یہ ہے: دلی محبت کے تحت مال دے اور دیتے وقت ناراضگی کا اظہار نہ کرے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو: کہ وہ اللہ کی محبت میں مال دے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ (کہہ دو اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو) آیت میں درج بالا تمام معانی مراد لینا جائز ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں جو روایت ہے وہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ سبحانہ کی مراد انفاق ہے۔ اس حدیث کی روایت جریر بن عبدالحمید نے عمارہ بن القعقاع سے، انھوں نے ابو زرعہ اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: اللہ کے رسولؐ، کون سا صدقہ سب سے افضل ہے؟ آپؐ نے جواب میں فرمایا: تم صدقہ کرو جبکہ تم تندرست ہو، تمھیں فقر اور تنگدستی کا خوف ہو اور مالداری کی امید ہو، اور اتنی دیر نہ کرو کہ جان حلق تک آجائے اور اس وقت تم کہو کہ فلاں کے لیے اتنا، فلاں کے لیے

اتنا (اس حالت میں تمہارے بغیر) وہ دوسروں کے لیے ہو چکا۔

ابوالقاسم عبداللہ بن اسحاق المروزی نے روایت بیان کی، ان سے الحسن بن ابی الربیع الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے الثوری نے زبید سے، انھوں نے مُرّہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے قول باری: وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ کی تفسیر میں بیان کیا کہ تم مال خرچ کرو درآنحالیکہ تم تندرست ہو، تمھیں فراخیٔ عیش کی امید ہو اور تنگدستی کا خوف ہو۔

قول باری: وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ ذَوِی الْقُرْبٰی (اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتہ داروں پر خرچ کرے) میں احتمال ہے کہ اس سے صدقۂ واجبہ مراد ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ نفلی صدقہ مراد ہو، تاہم آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے پتہ چل سکے کہ صدقۂ واجبہ مراد ہے، بلکہ آیت میں تو صرف صدقہ کرنے پر ابھارا ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ ہے کیونکہ آیت میں زیادہ سے زیادہ یہی بات ہے کہ صدقہ نیکی ہے۔ بر لفظ اپنے اندر فرض اور نفل دونوں کو سمیٹے ہوئے ہے، البتہ سیاق اور تلاوت کے تسلسل کے اندر زکوٰۃ مراد نہ ہونے پر دلالت موجود ہے، کیونکہ قول باری ہے: وَاَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ (اور نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے) اس میں زکوٰۃ کو صلوٰۃ پر عطف کیا گیا جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے قبل ذکر ہونے والے صدقہ سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے۔

بعض کا قول ہے کہ آیت میں وہ حقوق مراد ہیں جو زکوٰۃ کے سوا مال میں واجب ہوتے ہیں، مثلاً صلہ رحمی کا وجوب جب ایک شخص اپنے رشتہ دار کو سخت مالی پریشانی اور تنگدستی میں دیکھے تو اس پر اپنے اس رشتہ دار کی مدد واجب ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ آیت میں وہ شخص مراد ہے جو بھوک کے ہاتھوں اس قدر نڈھال ہو چکا ہو کہ اس کی جان کو خطرہ لاحق ہو۔ ایسی صورت میں نیکوکار انسان پر اس کی اتنی مقدار میں مدد لازم ہو جاتی ہے جس سے اس کی بھوک رفع ہو جائے۔

شریک نے ابوحمزہ سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ تا آخر آیت۔

سفیان ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے اونٹوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ: ان میں بھی ایک حق ہے جب

آپؐ سے استفسار کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: نر اونٹ (سانڈ) سے جفتی کرانا، آسانی سے قابو آنے والے اونٹ یا اونٹنی کسی کو عاریت کے طور پر دے دینا اور فربہ اونٹ یا اونٹنی کسی کو عطیے کے طور پر حوالے کر دینا۔ آپؐ نے ان دونوں حدیثوں میں بیان کر دیا کہ مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا اور بھی حق ہوتا ہے اور پہلی حدیث میں واضح کر دیا کہ قول باری: لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ۔ تا آخر آیت کی یہی تاویل و تفسیر ہے۔

یہاں یہ کہنا درست ہے کہ آپؐ نے اپنے ارشاد: "مال میں زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے" سے وہ صلہ رحمی مراد لی ہو جس کا لزوم تنگدست قریبی رشتہ داروں پر انفاق کی صورت میں ہوتا ہے اور حاکم اس انفاق کا حکم صادر کرتا ہے جب ایک شخص کے والدین اور قریبی رشتہ دار فقیر ہوں اور کمانے کے قابل نہ ہوں۔ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ بھوکے اور مجبور شخص کو کھانا کھلانا لازم ہے نیز یہ کہنا بھی درست ہے کہ آپؐ نے اپنے ارشاد سے ایسا حق مراد لیا ہے جو واجب نہیں ہے، لیکن اس کی طرف رغبت دلائی گئی ہے، یعنی مستحب حق۔ کیونکہ آپ کا زیر بحث ارشاد وجوب کا مقتضی نہیں ہے اس لیے کہ بعض حقوق فرض ہوتے ہیں اور بعض مندوب الیہ یعنی مستحب۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن حماد بن سفیان نے۔ ان سے کثیر بن عبید نے، ان سے بقیہ نے بنی تمیم کے ایک شخص نے جس کی کنیت ابو عبداللہ ہے، انھوں نے الضبی سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زکوٰۃ نے ہر صدقے کو منسوخ کر دیا ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق التستری نے، انھیں علی بن سعید نے، انھیں المسیب بن شریک نے عبید المکتب سے انھوں نے عامر شعبی سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ: زکوٰۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث صحیح ہے، تو پھر تمام واجب صدقات زکوٰۃ کی بنا پر منسوخ سمجھے جائیں گے۔ اگر مذکورہ حدیث راوی مجہول ہونے کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع صورت میں درست نہ ہو تو بھی حضرت علیؓ سے مروی اثر سند کے اعتبار سے حسن ہے اور یہ بھی زکوٰۃ کی بنا پر ان صدقات کے نسخ کا اثبات واجب کرتا ہے جو واجب تھے۔ ایسی بات توقیف کے سوا کسی اور ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ نے یہ بات صرف اس بنا پر فرمائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے انھیں اس کی اطلاع دی

گئی تھی، اسی کا نام توقیف ہے۔ اس صورت میں منسوخ شدہ صدقات وہ صدقات ہوں گے جو ابتداءً لوگوں پر ایسے اسباب کی بنا پر واجب تھے جو ان پر ان کی ادائیگی کے لزوم کے مقتضی تھے اور پھر زکوٰۃ کا حکم آنے پر منسوخ ہو گئے۔ مثلاً یہ قول باری: وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ (اور جب تقسیم کے موقعے پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آئیں تو اس مال میں سے ان کو بھی کچھ دو) اسی طرح کی روایت اس قول باری کے متعلق بھی ہے: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (اور اس کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو) کہ یہ حکم بعض حضرات کے نزدیک عشر اور نصف عشر کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہے۔ اس طرح زکوٰۃ کی بنا پر منسوخ ہو جانے والے درج بالا قسم کے حقوق ہیں جو ضرورت کے بغیر مال میں واجب تھے، لیکن لازم ہونے والے جن حقوق کا ہم نے ذکر کیا ہے مثلاً ذوی الارحام، یعنی قریبی رشتہ داروں پر انفاق، جب وہ روزی کمانے سے عاجز ہو جائیں، یا مثلاً مضطر شخص کو کھانا کھلانے کا لزوم۔ تو یہ حقوق فرض اور لازم ہیں۔ زکوٰۃ کے حکم کی بنا پر منسوخ نہیں ہوئے۔

تمام فقہاء کے نزدیک صدقۂ فطر واجب ہے اور زکوٰۃ کے حکم کی بنا پر اس کی منسوخی نہیں ہوئی، حالانکہ ابتداءً ہی اس کا وجوب اللہ کی جانب سے ہوا ہے اور بندے کی طرف سے کسی سبب کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ زکوٰۃ نے صدقۂ فطر کو منسوخ نہیں کیا۔ الواقدی نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی فرضیت سے پہلے ہی صدقۂ فطر نکالنے کا حکم دیا تھا۔ پھر جب زکوٰۃ فرض ہو گئی تو آپؐ نے لوگوں کو نہ تو حکم دیا اور نہ ہی انھیں روکا، تاہم لوگ اپنے طور پر صدقۂ فطر نکالتے رہے۔

یہ روایت اگر درست بھی ہو تو پھر بھی صدقۂ فطر کے منسوخ ہو جانے پر یہ دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ زکوٰۃ کا وجوب صدقۂ فطر کے وجوب کی بقا کی نفی نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں بہتر بات یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت صدقۂ فطر پر مقدم ہے کیونکہ سلف کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورہ حٰم السجدہ مکی سورت ہے اور یہ قرآن کی اوائل سورتوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس سورت میں تارک زکوٰۃ کے لیے وعید کا ذکر ہے، ارشاد ہے: وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (مشرکوں کے لیے تباہی ہے جو زکوٰۃ ادا نہیں کرتے اور آخرت کا کفر کرتے ہیں) جب کہ صدقۂ فطر کا حکم مدینہ منورہ میں دیا گیا تھا۔ اس سے

یہ بات معلوم ہوگئی کہ زکوٰۃ کی فرضیت صدقۂ فطر کے حکم پر مقدم ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور مجاہد سے قول باری : وَاٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ (اور اس کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کردو) کے بارے میں منقول ہے کہ یہ منسوخ نہیں، بلکہ محکم آیت ہے۔ اور ان حضرات کے نزدیک اس میں مذکورہ حق واجب اور زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ رہ گئے وہ حقوق جو ان اسباب کی بنا پر واجب ہوجاتے ہیں جن کا صدور بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، مثلاً کفارات اور نذریں۔

آیت میں مذکور مساکین کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اس پر ہم انشاء اللہ سورۂ برأت میں روشنی ڈالیں گے۔

آیت میں مذکور ابن السبیل کی تفسیر میں مجاہد سے مروی ہے کہ یہ مسافر ہے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ یہ مہمان ہے۔ پہلا قول زیادہ مناسب ہے کیونکہ مسافر کو ابن السبیل اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ سفر کے اندر راستے میں ہوتا ہے جس طرح مرغابی کو ابن ماء کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ پرندہ ہمیشہ پانی میں رہتا ہے۔ ذوالرمہ کا شعر ہے۔ ؎

وردت اعتسافاً والثریّا کانھا   علی قمۃ الراس ابن ماء محلق

(میں گھاٹ پر عشاء کے وقت اترا۔ اس وقت ثریا ستارہ سر پر اس طرح تھا کہ گویا وہ منڈلانے والی مرغابی ہو)

آیت میں مذکور سائلین سے مراد وہ لوگ ہیں جو صدقے کے طلبگار ہوں۔ قول باری ہے: وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (اور ان کے اموال میں سائل اور محروم کا بھی حق ہوتا ہے) عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی کہ ان سے معاذ بن المثنیٰ نے، ان سے محمد بن کثیر نے، ان سے سفیان نے، ان سے مصعب بن محمد نے، ان سے یعلیٰ بن ابی یحییٰ نے فاطمہ بنت حسین بن علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سائل کا حق ہوتا ہے خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر کیوں نہ آیا ہو۔

عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے عبید بن شریک نے، ان سے ابوالجماہر نے، ان سے عبداللہ بن زید بن اسلم نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سائل کو دو، خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر کیوں نہ آیا ہو۔ واللہ اعلم۔

قصاص کا بیان

ارشاد باری ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی (تمہارے لیے قتل کے مقدموں میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے) یہ خود کفیل اور مکتفی بالذات کلام ہے اور اسے اپنے مفہوم کی ادائیگی کے لیے مابعد کے کلام کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر صرف اسی فقرے پر اقتصار کر لیا جاتا تو الفاظ سے اس کے مفہوم کی پوری ادائیگی ہو جاتی۔ اس کلام کا ظاہر تمام مقتولین کے اندر اہل ایمان پر قصاص کا مقتضی ہے۔

قصاص کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے دوسرے شخص کے ساتھ کیا ہے۔ یہ لفظ اس قول سے ماخوذ ہے: اقتص اثر فلان (فلاں شخص نے فلاں شخص جیسا فعل کیا) قول باری ہے: فَارْتَدَّا عَلٰی اٰثَارِھِمَا قَصَصًا (چنانچہ وہ دونوں اپنے نقش قدم پر واپس ہوئے) نیز ارشاد ہے: وَقَالَتْ لِاُخْتِہٖ قُصِّیْہِ (اور اس نے (حضرت موسیٰ کی ماں نے) اس کی (حضرت موسیٰ کی) بہن سے کہا: اس کے نقش قدم پر جاؤ)

قول باری: کُتِبَ عَلَیْکُمْ کے معنی ہیں "تم پر فرض کر دیا گیا" جس طرح یہ قول باری ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ (تم پر روزے فرض کر دیے گئے) نیز: کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَا نِ الْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آ جائے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین کے لیے وصیت کرے) ایک وقت میں وصیت واجب تھی اسی طرح "صلوات مکتوبات" سے فرض نمازیں مراد ہیں۔

زیر بحث آیت اہل ایمان پر قصاص کے ایجاب کے حکم پر مشتمل ہے، یعنی جب کوئی قتل کا ارتکاب کرے تو اس پر مقتول کا قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ اس حکم میں تمام قسم کے مقتولین شامل ہیں۔ خصوص تو صرف قاتلین میں ہے کیونکہ ان پر قصاص صرف اس وقت فرض ہو گا جب وہ قاتل بنیں گے اس لیے آیت ہر اس شخص پر وجوب قصاص کی مقتضی ہے جس نے کسی آلے کے ذریعے عمداً قتل کا ارتکاب کیا ہو، سوائے ان صورتوں کے جن کی تخصیص کسی شرعی دلیل کی بنا پر ہوئی ہو۔ خواہ مقتول غلام ہو یا ذمی، مذکر ہو یا مؤنث، کیونکہ آیت میں مذکور الْقَتْلٰی کا لفظ سب کو شامل ہے۔ مقتولین کے سلسلے میں اہل ایمان پر قصاص کے ایجاب پر مشتمل خطاب کا رخ ان کی طرف ہونا اس امر کا موجب نہیں ہے کہ مقتولین بھی اہل ایمان ہوں کیونکہ ہم پر تو لفظ کے عموم کا

اتباع لازم ہے جب تک خصوص کی دلالت قائم نہ ہو جائے۔

زیر بحث آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو بعض مقتولین کے ساتھ حکم کے خصوص کی موجب ہو اور بعض کے ساتھ نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مقتولین کے اعتبار سے حکم میں دو وجوہ سے تخصیص موجود ہے۔ ایک وجہ تو آیت کے تسلسل میں یہ قول باری ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ (ہاں اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی (مقتول کا ولی) کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہو تو معروف طریقے کے مطابق خونبہا کا تصفیہ ہونا چاہیے) اور کافر چونکہ مسلمان کا بھائی نہیں ہوتا اس لیے آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ اہل ایمان کے مقتولین کے ساتھ خاص ہے۔ دوسری وجہ یہ قول باری ہے: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى (آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور مونث کے بدلے مونث)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی بات دو وجوہ سے غلط ہے، ایک وجہ تو یہ ہے کہ خطاب کا اول حصہ جب سب کو شامل ہے، تو خصوص کے لفظ کے ساتھ اس پر عطف ہونے والا عموم کی تخصیص کا موجب نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (اور طلاق یافتہ عورتیں تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں) آیت کے الفاظ میں تین طلاقوں والی مطلقہ اور تین سے کم والی مطلقہ کے لیے عموم ہے پھر اس پر یہ قول باری عطف ہوا: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور ان کی عدت پوری ہونے والی ہو تو یا بھلے طریقے سے انھیں روک لو یا بھلے طریقے سے رخصت کر دو) نیز: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا (ان کے شوہر تعلقات درست کر لینے پر آمادہ ہوں تو اس عدت کے دوران میں انھیں اپنی زوجیت میں واپس لے لینے کے حق دار ہیں) یہ حکم اس مطلقہ کے ساتھ خاص ہے جسے تین سے کم طلاقیں دی گئی ہوں، لیکن اس عطف نے تمام مذکورہ مطلقات پر تین قروء کی عدت کے ایجاب کے سلسلے میں لفظ کے عموم کی تخصیص واجب نہیں کی۔ قرآن میں اس کے نظائر بہت زیادہ ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں بھائی کے ذکر سے از راہ نسب اخوت مراد ہے دین کی جہت سے اخوت مراد نہیں ہے، جس طرح یہ قول باری ہے: وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا (اور عاد کی طرف ان کے بھائی ہود کو بھیجا) جہاں تک قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى کا تعلق ہے تو یہ مقتولین کے

بارے میں لفظ کے عموم کی تخصیص کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ خطاب کا اوّل حصّہ جب مکتفی بالذات ہے تو اس صورت میں ہمارے لیے اسے بعد کے کلام یعنی: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ میں منحصر کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ تاکید کے طور پر صرف اس چیز کا بیان ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور اس حال کا ذکر ہے جس کے تحت کلام ظاہر ہوا ہے۔ یہی بات شعبی اور قتادہ نے بھی بیان کی ہے کہ عرب کے دو قبیلوں کے درمیان جنگ و جدال کا بازار گرم رہا۔ ان میں سے ایک قبیلے کا پلّہ بھاری تھا انھوں نے کہا کہ: ہم صلح پر صرف اس صورت میں رضا مند ہوں گے کہ ہمارے غلام کے بدلے تمہارا آزاد قتل کیا جائے اور ہماری عورت کے بدلے تمہارے مرد کی گردن اڑائی جائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى، اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى اور اس کے ذریعے اس بات کی تاکید کر دی گئی کہ قصاص صرف قاتل پر فرض ہے کسی اور پر نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو ایسا کرنے سے روک دیا۔ یہی مفہوم اس حدیث کا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ کے نزدیک تین قسم کے لوگ سب سے بڑھ کر سرکش قرار پائیں گے ایک وہ شخص جس نے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کیا ہو، دوسرا وہ شخص جس نے حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کیا ہو اور تیسرا وہ شخص جس نے زمانۂ جاہلیت میں پیش آنے والے کسی دشمن اور قتل کا بدلہ لیا ہو۔"

قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ان بعض صورتوں کی تفسیر ہے جن پر زیر بحث آیت کے لفظ کا عموم مشتمل ہے۔ یہ بات مذکورہ لفظ کی تخصیص کی موجب نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: گندم کے بدلے گندم برابر برابر۔ نیز اصناف ستہ کا ذکر اس امر کا موجب نہیں ہے کہ ربٰو کا حکم صرف ان ہی اصناف کے اندر محدود رہے اور ان کے سوا دیگر چیزوں سے ربٰو کی نفی ہو جائے۔ اسی طرح قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ لفظ کے اس عموم کی نفی نہیں کرتا جو آیت: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى کے اندر موجود ہے۔

قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ قصاص کے عموم کی تخصیص کا موجب نہیں ہے اور غیر مذکور صورتوں سے قصاص کی نفی نہیں کرتا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے دسب کا اس مسئلے

میں اتفاق ہے) کہ آزاد کے بدلے میں غلام کو اور مرد کے بدلے میں عورت کو قتل کر دیا جائے گا۔
اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آزاد کے بدلے آزاد کی تخصیص نے تمام مقتولین کے سلسلے میں لفظ کے حکم کے موجب (حرف جیم کے زیر کے ساتھ) کی نفی نہیں کی۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قصاص کس طرح مفروض ہوگا جبکہ مقتول کے ولی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو قاتل کو معاف کر دے اور چاہے تو قصاص لے لے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی پر اسے مفروض نہیں کیا، بلکہ ولی کے لیے اسے قاتل پر فرض کر دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی (قتل کے مقدمات میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا ہے) ولی پر قصاص نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس کا ایک حق ہوتا ہے۔ یہ بات قاتل پر قصاص کے وجوب کی نفی نہیں کرتی۔ اگرچہ قصاص لینا جس کا حق ہے اسے اس بارے میں اختیار ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا آیت غلام کے قصاص میں آزاد کو، ذمی کے قصاص میں مسلمان کو اور عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دینے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے کہ خطاب کا اول حصہ تمام مقتولین کے سلسلے قصاص کے عموم کے ایجاب کا مقتضی ہے، نیز یہ کہ آزاد کے بدلے آزاد کی اور اس کے ساتھ مذکورہ دیگر افراد کی تخصیص اس امر کی موجب نہیں ہے کہ قصاص کے ایجاب میں ابتدائے خطاب کے عموم کا اعتبار نہ کرتے ہوئے قصاص کے حکم کو صرف ان مذکورہ افراد تک محدود رکھا جائے۔ قصاص کے ایجاب کے عموم کے سلسلے میں زیر بحث آیت کی نظیر یہ آیت ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّہٖ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ قتل ہوگیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے)

یہ آیت ان تمام مقتولین کو شامل ہے جنہیں ظلماً قتل کیا گیا ہو ان کے اولیاء کو ایک سلطان، یعنی اختیار دیا گیا ہے۔ اس سلطان سے مراد قصاص ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد اس صورت میں قصاص ہے جب ایک آزاد مسلمان دوسرے آزاد مسلمان کو قتل کر دے، اس طرح مذکورہ قول باری گویا یوں ہے: ہم نے اس کے ولی کو قصاص کا حق دے دیا ہے۔ آیت کے جس معنی پر سب کا اتفاق ہو جائے وہ آیت کی مراد قرار پاتا ہے۔ اس طرح گویا قصاص کی بات آیت میں منصوص ہوگئی۔ سلطان کا لفظ اگرچہ مجمل ہے لیکن سب کے اتفاق کی بنا پر اس کی مراد کا مفہوم معلوم ہوگیا: قول باری: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا ایک عموم ہے اور آیت کے ظاہر اور اس کے لفظ کے مقتضا

کے مطابق اس عموم کا اعتبار درست ہے۔

زیر بحث آیت کی نظیر یہ آیت بھی ہے: وَكَتَبْنَا فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (اور ہم نے تورات میں فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلے جان ہے) اس میں اللہ سبحانہ نے یہ بتایا کہ مذکورہ حکم بنی اسرائیل پر فرض کر دیا گیا تھا اور یہ حکم تمام مقتولین کے سلسلے میں قصاص کے ایجاب کا عموم ہے۔ امام ابو یوسف نے اس آیت سے غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کر دینے کے مسئلہ میں استدلال کیا ہے۔ امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ ہم سے پہلے انبیاء کی شریعت ہم پر بھی لازم ہے جب تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اس کے نسخ کا ثبوت نہ ہو جائے اور ہمیں قرآن وسنت کے اندر کہیں بھی مذکورہ حکم کا نسخ نہیں ملتا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ یہ حکم ہم پر بھی اسی شکل میں لازم ہے جو اس کے ظاہر لفظ کا مقتضا ہے۔

اس کی ایک اور نظیر یہ آیت ہے: فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ (جو شخص تمہارے ساتھ زیادتی کرے تم بھی اس کے ساتھ اسی طرح کی زیادتی کرو) اس لیے کہ جو شخص قتل کر دیا جائے گا، قاتل کا یہ فعل اس کے ولی کے ساتھ زیادتی شمار ہو گا۔ یہ چیز تمام مقتولین کے سلسلے میں عام ہے۔ اسی طرح قول باری: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ۔ (اور اگر تم بدلہ لینا چاہو تو اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا کہ انھوں نے تمھیں پہنچایا ہے) کا عموم آزاد، غلام، مذکر، مؤنث، مسلمان اور ذمی سب کے سلسلے میں قصاص کے وجوب کا مقتضی ہے۔

غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کرنا

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آزادوں اور غلاموں کے درمیان قصاص کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ صرف جان کے سلسلے میں آزادوں اور غلاموں کے درمیان قصاص ہے، غلام کے قصاص میں آزاد کو اور آزاد کے قصاص میں غلام کو قتل کر دیا جائے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ آزادوں اور غلاموں کے درمیان ان تمام زخموں کے اندر بھی قصاص واجب ہے جن کا قصاص ممکن ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ کسی زخم کے اندر آزاد اور غلام کے درمیان کوئی قصاص نہیں ہے، نیز آزاد کے قصاص میں غلام کو قتل کر دیا جائے گا لیکن غلام کے قصاص میں آزاد

کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر غلام قتل کا مجرم ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، لیکن غلام کے لیے آزاد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ انھوں نے کہا ہے کہ غلام کسی آزاد کو قتل کر دے تو اس صورت میں مقتول کے ولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اس کے بدلے میں قاتل غلام کی ذات پر قبضہ کر لے۔ اس صورت میں وہ غلام اس کا ہو جائے گا۔ اگر غلام کسی آزاد کے خلاف قتل سے کم تر درجے کا جرم کرے، یعنی اسے زخمی کر دے تو مجروح اگر چاہے اس سے قصاص لے سکتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جان کے سلسلے میں جس پر قصاص جاری ہوگا زخموں کے سلسلے میں بھی اس پر قصاص جاری ہوگا، نیز غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی جان لینے سے کم تر جرم کے اندر غلام کے لیے آزاد سے قصاص لیا جائے گا۔ جان کے سلسلے میں آزاد وں اور غلاموں کے درمیان قصاص کے وجوب پر زیر بحث آیت کی دلالت کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں حکم کو مقتولین تک محدود رکھا گیا ہے اور اس میں جان لینے سے کم تر جرم، یعنی زخموں کا ذکر نہیں ہے۔

مقتولین، نیز سزا اور اعتداء کے بیان کے سلسلے میں ہم نے قرآن کی آیتوں کے عموم کا تمام تر جو ذکر کیا ہے وہ غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کر دینے کا مقتضی ہے، نیز جب سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آزاد کے قصاص میں غلام کو قتل کر دیا جائے گا، تو اس سے ضروری ہو گیا کہ غلام کے قصاص میں آزاد کو بھی قتل کر دیا جائے، کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ زیر بحث آیت میں غلام بھی مراد ہے۔ آیت کے مقتضی نے مقتول اور قاتل غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس لیے آیت سب کے لیے عام ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ (عقل و خرد رکھنے والو، تمھارے لیے قصاص میں زندگی ہے) یہاں اللہ سبحانہ نے یہ بتایا ہے کہ اس نے قصاص اس لیے واجب کر دیا کہ اس میں ہمارے لیے زندگی ہے۔ یہ خطاب آزاد اور غلام سب کو شامل ہے، کیونکہ عقل و خرد کے مالک ہونے کی صفت سب کو شامل ہے اور جب یہ علت سب کے اندر موجود ہوتی ہے تو پھر آیت کے حکم کو ان میں سے بعض تک محدود رکھنا اور بعض کو اس سے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔

سنت کی جہت سے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ یہ ارشاد غلاموں اور آزادوں سب کے لیے عام ہے، اس لیے دلالت کے

بعیر اس میں سے کسی کی تخصیص نہیں ہوسکتی۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام اگر قاتل ہو تو وہ مذکورہ حدیث کے مطابق سلوک کا حق دار ہوگا۔ یہی بات اس صورت میں بھی ہونی چاہیے۔ جب غلام مقتول ہو کیونکہ حدیث میں غلام کے قاتل یا مقتول ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاق حدیث میں فرمایا ہے کہ مسلمانوں کی ذمہ داری پوری کرنے کے سلسلے میں ان کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرے گا۔ یہ ادنیٰ شخص غلام ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اول خطاب میں آپ نے غلام کا ارادہ نہیں فرمایا ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض کی یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر غلام قاتل ہو تو وہ مراد ہوگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا دوسرا حصہ جس کا ذکر معترض نے کیا ہے قاتل ہونے کی صورت میں غلام کے مراد ہونے سے مانع نہیں بنا تو پھر مقتول ہونے کی صورت میں غلام کے مراد ہونے سے بھی مانع نہیں بن سکتا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ ارشاد میں غیر غلام سے غلام کی تخصیص نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہے کہ "گنتی کے اعتبار سے مسلمانوں کا ادنیٰ شخص، یعنی ان میں سے ایک شخص۔ اس لیے اول خطاب کے حکم کو آزاد تک محدود رکھنے اور غلام کو اس میں شامل نہ کرنے کے ایجاب کے ساتھ خطاب کے زیر بحث حصے کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے کہ: مسلمانوں کا غلام بھی ان کی ذمہ داری پوری کرنے میں کوشش کرے گا۔ پھر بھی آپ کا یہ ارشاد آزاد کے خون کے ساتھ غلام کے خون کی یکسانیت کا موجب نہ بنتا، کیونکہ یہ ایک اور حکم ہے جس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نئے سرے سے ذکر کیا۔ اور اس کے ساتھ غلام کو اس لیے مخصوص کر دیا کہ مسلمانوں کی ذمہ داری نبھانے کے سلسلے میں غیر غلام بھی بطریق اولیٰ کوشش کرے گا۔ اور جب اس حکم میں غلام کی تخصیص اس بات کی موجب نہیں ہے کہ اس حکم کے ساتھ غلام ہی مخصوص ہے اور اس میں غیر غلام شامل ہے، تو پھر قصاص کے حکم کی تخصیص کے لیے اس کا موجب نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

اگر یہاں کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ خون میں باہم مماثلت کا مقتضی ہے، جبکہ غلام آزاد کی مثل نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے اندر غلام کو آزاد کی مثل قرار دیا ہے کیونکہ آپ نے ان کی مماثلت کے حکم کو اسلام کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ اس لیے جو شخص یہ کہے گا کہ غلام آزاد کا مکافی اور مماثل نہیں ہے وہ کسی دلالت کے بغیر آپ کے حکم سے بغاوت کرنے والا شمار ہوگا۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی ہم سے عبدالباقی بن القانع نے روایت کی ہے، ان سے معاذ بن المثنیٰ نے، ان سے محمد بن کثیر نے، ان سے سفیان نے اعمش سے، انھوں نے عبداللہ بن مرہ سے، اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو مسلمان اس بات کی گواہی دے رہا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں اس کا خون تین میں سے کسی ایک صورت کے سوا حلال نہیں ہوگا۔ ایک تو یہ کہ وہ تارک اسلام ہو کر مسلمانوں کی جماعت سے علیحدہ ہو جائے، دوم یہ کہ وہ شادی شدہ زانی ہو اور سوم یہ کہ جان کے بدلے جان کا معاملہ ہو۔ اس ارشاد میں آپؐ نے آزاد اور غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور جان کے بدلے جان کا قصاص واجب کر دیا۔ آپؐ کا یہ ارشاد اس حکم سے مطابقت رکھتا ہے جسے اللہ سبحانہٗ نے بنی اسرائیل پر اس کی فرضیت کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ مذکورہ بالا حدیث دو باتوں پر مشتمل ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ جو بات بنی اسرائیل پر فرض کر دی گئی تھی اس کا حکم ہم پر بھی باقی ہے اور دوسری بات یہ کہ ایجاب قصاص کے سلسلے یہ حدیث مکتفی بالذات ہے اور جانوں کے لیے عام ہے۔ اس پر سنت کی جہت سے وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی عبدالباقی بن قانع نے روایت کی ہے۔ ان سے موسیٰ بن زکریا التستری نے، ان سے سہل بن عثمان العسکری ابومعاویہ نے اسماعیل بن مسلم سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قتلِ عمد میں قصاص ہے، اِلّا یہ کہ اس کا ولی معاف کر دے۔

یہ ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اول یہ کہ ہر قتل عمد میں قصاص کا ایجاب ہے اور غلام کے قاتل پر بھی اس کا ایجاب ہے۔ دوم یہ کہ اس ارشاد کے ذریعے آپؐ نے مال کے وجوب کی نفی کر دی۔ اس لیے کہ اگر قصاص کے ساتھ تخییر کے طور پر مال بھی واجب ہوتا تو آپؐ صرف قصاص کے ذکر پر اقتصار نہ کرتے، بلکہ مال کا بھی ذکر کر دیتے۔ اس پر نظر اور عقلی استدلال کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یوں کہ غلام کا خون بھی محفوظ ہوتا ہے اور اسے وقت کا گزرنا ناقطع نہیں کرتا جبکہ مقتول غلام قاتل کا بیٹا نہ ہو اور نہ ہی اس کی ملکیت ہو۔ اس بنا پر غلام اجنبی آزاد شخص کے مشابہ ہو گیا اور ان دونوں کے درمیان قصاص واجب ہو گیا جس طرح اسی علت کی بنا پر اس صورت میں غلام پر قصاص واجب ہو جاتا ہے جب وہ کسی آزاد کو قتل کر دے۔ اگر غلام کو کوئی شخص قتل کر دے تو مذکورہ علت کی بنا پر بھی قاتل

پر قصاص واجب ہو جانا چاہیے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے جو حضرات غلام کے قصاص میں آزاد شخص کو قتل کر دینے کی بات تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ وہ نقص اور کمی ہے جو غلامی کے سبب غلام کے اندر ہوتی ہے۔ حالانکہ جان کے اندر مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا۔ مساوات کا اعتبار تو جان کے نقصان سے کم تر نقصانات کے اندر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دس آدمی مل کر ایک آدمی کو قتل کر دیں تو اس کے قصاص میں ان سب کو قتل کر دیا جائے گا اور مساوات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک صحیح الاعضاء شخص کسی مفلوج اور مریض شخص کو قتل کر دے تو اسے اس کے بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔ اسی طرح عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دیا جاتا ہے، حالانکہ عورت ناقص العقل اور ناقص الدین ہوتی ہے اور اس کی دیت مرد کی دیت سے کم ہوتی ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قصاص کے ایجاب میں جان کے اندر مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ ناقص کے قصاص میں کامل کو قتل کر دیا جاتا ہے۔ یہ حکم جان سے کم تر جرائم، یعنی زخموں کے اندر جاری نہیں ہوتا کیونکہ فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا، البتہ بیمار جان کے قصاص میں تندرست جان لے لی جائے گی۔ لیث نے حکم سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ جو شخص کسی غلام کو عمداً قتل کرے گا تو قصاص لازم ہو جائے گا۔

آقا کا غلام کو قتل کر دینا

اگر آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ان کی ایک مختصر تعداد نے کہا ہے کہ مقتول کے قصاص میں آقا کو قتل کر دیا جائے گا، لیکن عامۃ الفقہاء کی رائے ہے کہ آقا کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ جو حضرات آقا کو قتل کر دینے کے قائل ہیں انھوں نے اس سلسلے میں درج ذیل آیات سے اسی طریقے پر استدلال کیا ہے جس طریقے سے ہم نے آزاد کے بدلے آزاد کو قتل کر دینے کے سلسلے میں کیا ہے۔ مثلاً یہ قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى، الْحُرُّ بِالْحُرِّ تا آخر آیت۔ نیز: اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ۔ نیز فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ حضرت سمرہؓ بن جندب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے

فرمایا: جو شخص اپنے غلام کو قتل کر دے گا ہم اسے قتل کر دیں گے اور جو شخص اپنے غلام کی ناک کاٹ لے گا ہم اس کی ناک کاٹ دیں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ محولہ بالا آیات کے ظاہر میں ان حضرات کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہٗ نے تو ان آیات میں مولی کو قصاص لینے کا حق اپنے اس ارشاد کی رُو سے دیا ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا (اور جو شخص مظلومانہ طریقے سے قتل کر دیا جائے اس کے ولی کو ہم نے اس کے قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے) غلام کا ولی اس کا آقا ہوتا ہے، غلام کی زندگی میں بھی اور اس کی موت کے بعد بھی کیونکہ غلام کسی چیز کا مالک ہوتا اور چیز اس کی ملکیت میں آتی ہے تو وہ اس کے آقا کی ہو جاتی ہے، میراث کی جہت سے نہیں بلکہ ملکیت کی جہت سے، جب آقا ہی اس کا ولی ہوتا ہے تو پھر اس کے لیے اپنی ذات سے قصاص لینے کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس کی حیثیت اس شخص جیسی نہیں ہوتی جو اپنے مورث کو قتل کر دے۔ ایسی صورت میں قاتل پر قصاص واجب ہو جاتا ہے اور وہ مقتول کا وارث نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ وارث کو جو مال حاصل ہوتا ہے وہ تو مورث کی ملکیت سے اس کی طرف منتقل ہوتا ہے اور قاتل وارث نہیں ہوتا اس لیے اس پر قصاص کا وجوب اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کے غیر کے اعتبار سے ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کہ وہ چیز اس کے آقا کی طرف میراث میں منتقل ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر غلام کا بیٹا قتل کر دیا جائے تو اس کے قاتل پر غلام کے لیے قصاص کا حق ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح غلام کے غیر پر غلام کے لیے قصاص ثابت نہیں ہوگا اور جب غلام کے لیے اس کے بیٹے کا قصاص اس کے قاتل پر واجب ہوگا تو اس قصاص کا حق اس کے آقا کو حاصل ہو جائے گا۔ اسے حاصل نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے یہ بات جائز نہیں کہ اگر آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس کا قصاص اس کے آقا پر واجب کر دیا جائے گا۔

قرآن مجید کی اس آیت سے بھی پتہ چلتا ہے کہ غلام کے لیے درج بالا امر کا ثبوت نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے: ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ (اللہ ایک مثال دیتا ہے۔ ایک تو ہے غلام جو دوسرے کا مملوک ہے اور خود کسی بات کا اختیار نہیں رکھتا) اس آیت کے ذریعے اللہ سبحانہٗ نے ہر چیز سے غلام کی ملکیت کی عمومی نفی کر دی۔ اس لیے اب یہ بات

جائز نہیں رہی کہ اس کا کسی پر کوئی حق ثابت ہو جائے اور جب یہ بات جائز نہیں رہی کہ غلام کے حق میں کوئی چیز ثابت ہو جائے اور عدم ثبوت کی وجہ یہ ہے کہ وہ خود غیر کی ملکیت ہوتا ہے اور اس کے لیے جو چیز واجب ہوتی ہے اس کا حقدار بھی اس کا آقا ہوتا ہے، تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ آقا پر غلام کے لیے قصاص واجب نہیں ہو سکتا۔ اس معاملے میں غلام آزاد کی طرح نہیں ہو سکتا کیونکہ آزاد کے حق میں کسی اور پر قصاص واجب ہو سکتا ہے اور پھر اس کی جہت سے قصاص لینے کا یہ حق اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر اس کے ورثاء اپنے اپنے حصوں کی نسبت سے قصاص کے اس حق کے وارث قرار پاتے ہیں۔ جو وارث اپنے اس مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے وراثت سے محروم رہتا ہے وہ اس قصاص کا بھی وارث نہیں ہوتا۔ قصاص لینے کا حق صرف ان لوگوں کو ملتا ہے جو مقتول کے وارث قرار پاتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ اس جہت سے غلام کا خون اس کے مال کی طرح نہیں ہے، اس لیے کہ آقا اسے قتل کرنے کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے خلاف قتل کے اقرار کا مالک ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے آقا غلام کے خون کے سلسلے میں اجنبی یعنی تیسرے آدمی کی طرح ہو گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ آقا اس کے قتل کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے خلاف قتل کے اقرار کا مالک ہوتا ہے، تاہم وہ اس کا ولی ہوتا ہے اور اس کے قاتل سے قصاص لینے کا حق دار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ قاتل کوئی تیسرا آدمی ہو۔ آقا کو مذکورہ حق اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے۔ یہ حق اسے میراث کی جہت سے حاصل نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ آقا ہی غلام کے قاتل سے قصاص لینے کا حق رکھتا ہے، غلام کے رشتہ دار اس حق کے مالک نہیں ہوتے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ وہ غلام کے قصاص کا اسی طرح مالک ہوتا ہے جس طرح وہ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے۔ اس بنا پر اگر آقا ہی اپنے غلام کا قاتل ہو تو آقا کے سوا کسی اور کو آقا سے اس کا قصاص لینا جائز نہیں ہو گا۔

قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ کے سلسلے میں یہ بات کہنا جائز نہیں ہے کہ آیت کے خطاب کا رخ اس صورت میں آقا کی طرف ہو گا جب وہ اپنے غلام کو قتل کر دینے کی بنا پر معتدی، یعنی زیادتی کرنے والا ہو، اس لیے کہ اگرچہ آقا اپنے غلام کو قتل کر کے اور اپنا مال ضائع کرنے کی بنا پر اپنی ذات کے ساتھ زیادتی کرنے والا ہو گا، تاہم یہ بات درست نہیں ہو گی کہ آیت میں اس سے یہ خطاب ہو کہ وہ اپنی ذات سے قصاص وصول کرے اور نہ ہی یہ بات

درست ہوگی کہ مذکورہ خطاب آقا کے سوا کسی اور کو ہو کہ وہ آقا سے اس کے غلام کے قتل کا قصاص لے لے، کیونکہ ایسی صورت میں آقا اس دوسرے شخص کے ساتھ زیادتی کرنے والا نہیں ہوگا، جبکہ اللہ سبحانہ نے اس شخص کے لیے حق واجب کیا ہے جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہو، کسی اور کے لیے یہ حق واجب نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتل کی اس صورت میں امام المسلمین آقا سے قصاص لے گا، جس طرح وہ اس شخص سے قصاص لیتا ہے جس نے کسی لاوارث شخص کو قتل کر دیا ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام المسلمین تو صرف ایسا قصاص لے سکتا ہے جسے لینے کا حق تمام مسلمانوں کے لیے ثابت ہو، جب تمام مسلمان مقتول کی میراث کے مستحق قرار پائیں، جبکہ غلام کی کوئی میراث نہیں ہوتی کہ تمام مسلمانوں کے لیے اس کے قاتل سے قصاص لینے کا حق ثابت ہو جائے، چنانچہ یہ بات جائز نہیں کہ مذکورہ حق امام المسلمین کے لیے ثابت ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر غلام خطاً قتل ہو جائے تو اس صورت میں اس کا آقا ہی قاتل سے اس کی قیمت وصول کرنے کا مستحق ہوتا ہے۔ دیگر مسلمان یا امام المسلمین اس کا مستحق نہیں ہوتا، نیز اگر لاوارث آزاد شخص خطاً قتل ہو جائے تو اس کی دیت بیت المال میں چلی جاتی ہے۔ یہی حکم قصاص کا بھی ہوگا کہ اگر قصاص آقا پر ثابت ہو جائے تو امام اس قصاص کا حقدار نہیں ہوگا بلکہ آقا ہی اس کا حقدار ہوگا اور چونکہ آقا کی ذات پر اس حق کا ثبوت محال ہوگا اس لیے یہ حق باطل ہو جائے گا۔

حضرت سمرہؓ بن جندب کی جس حدیث کا بحث کی ابتدا میں حوالہ دیا گیا ہے اس کی معارض حدیث بھی موجود ہے۔ اس کی روایت ابن قانع نے کی ہے، ان سے المقبری نے، ان سے خالد بن یزید بن صفوان النوفلی نے، ان سے ضمرہ بن ربیعہ نے حضرت ابن عیاشؓ سے، نیز اوزاعی نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا، یعنی اپنے والد سے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو عمداً قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کوڑے لگائے اور ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا، نیز وظائف سے اس کا حصہ ساقط کر دیا، لیکن اس سے غلام کے قتل کا قصاص نہیں لیا۔ اس روایت نے حضرت سمرہؓ بن جندب کی روایت کردہ حدیث کے ظاہر سے ثابت ہونے والے حکم کی نفی کر دی ہے جس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو غلام کے قصاص میں اس کے قاتل آقا کو قتل کر دینے کے قائل ہیں۔ یہ روایت مذکورہ حکم کی نفی کرنے کے ساتھ ساتھ ان آیات کے ظاہر، نیز ان کے معانی کے ساتھ مطابقت بھی رکھتی ہے جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

وہ معانی یہ ہیں کہ اللہ سبحانہ نے آقا کے لیے اپنے غلام کے قصاص کا ایجاب کر دیا ہے نیز غلام کی ملکیت میں کسی چیز اور حق کے آنے کی نفی کر دی ہے، چنانچہ ارشاد ہے:
(اور خود کسی بات کا اختیار نہیں رکھتا)

اگر حضرت سمرہؓ کی روایت کردہ حدیث تنہا ہوتی اور اس کی معارض وہ روایت نہ ہوتی جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو بھی اس کی قطعیت کا جواز نہ ہوتا کیونکہ اس میں اس کے ظاہر کے سوا دوسرے معانی کا بھی احتمال ہے۔ وہ یہ کہ عین ممکن ہے مذکورہ آقا نے مقتول غلام کو پہلے آزاد کر دیا ہو اور اس کے بعد اسے قتل کر دیا ہو، یا اس کی ناک کان کاٹ لیے ہوں، یا یہ کہ اس نے عملی طور پر یہ قدم نہ اٹھایا ہو بس اسے اس کی دھمکی دی ہو اور یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ گئی ہو اور آپؐ نے فرمایا ہو کہ: جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اسے قتل کر دیں گے یعنی اپنے آزاد کردہ غلام کو، جو کبھی اس کا غلام تھا۔ لغت اور عرف میں اس قسم کا اطلاق عام ہے۔

ایک دفعہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے ہی فجر کی اذان دے دی تو آپؐ نے فرمایا: لوگو آگاہ رہو یہ عبد سو گیا تھا۔ حالانکہ حضرت بلالؓ اس وقت عبد یعنی غلام نہیں تھے بلکہ آزاد تھے۔

اسی طرح حضرت علیؓ کی خلافت کے زمانے میں ان کے مقرر کردہ شریح نے وراثت کے ایک مسئلے میں غلط فیصلہ سنایا تھا۔ مسئلہ یہ تھا کہ ایک شخص وفات پا گیا تھا اور اس کے دو چچا زاد بھائی رہ گئے تھے۔ ان میں سے ایک بھائی اس کا اخیافی بھی تھا، یعنی دونوں کی ماں ایک تھی۔ شریح نے میراث اخیافی بھائی کو دے دی۔ اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اس پھولے ہونٹ والے غلام کو میرے پاس لاؤ۔ حضرت علیؓ نے ان کے بارے میں غلام کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ زمانہؑ جاہلیت میں ان پر غلامی کا دور گزرا تھا۔

قول باری ہے: وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ (اور یتیموں کو ان کے اموال دے دو) اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو کبھی یتیم تھے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: یتیم بچی سے اس کی ذات کے بارے میں رائے لی جائے گی۔ یعنی وہ بالغ لڑکی جو کبھی یتیم رہی تھی۔ یہاں اس امر میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اسے قتل کر دیں گے۔ کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا ہے اس میں وہ شخص مراد ہو جو پہلے غلام تھا اور بعد میں آزاد ہو گیا ہو۔

ہماری اس وضاحت سے اس شخص کے وہم کا بھی ازالہ ہوگیا جو یہ سوچتا ہے کہ آقائے نعمت (آزاد کرنے والے آقا) سے اس کے مولائے اسفل (آزاد کردہ غلام) کے قتل کا قصاص نہیں لیا جائے گا جس طرح باپ سے اس کے بیٹے کے قتل کا قصاص نہیں لیا جاتا، جبکہ عین ممکن تھا کہ کسی کو اس بات کا گمان ہو جائے کہ قصاص نہ لینے کا حکم دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آقائے نعمت کا حق باپ کے حق کی طرح قرار دیا ہے۔ اس کے خلاف دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: کوئی ولد اپنے والد کے احسانات کا بدلہ چکا نہیں سکتا الّا یہ کہ وہ اپنے والد کو کسی کا غلام پائے اور پھر اسے خرید کر آزاد کر دے۔ آپؐ نے بیٹے کی طرف سے اپنے باپ کو آزاد کر دینے کے عمل کو باپ کا حق ادا کرنے نیز اس کے احسانات کا بدلہ چکا دینے کے مساوی قرار دیا۔

مردوں اور عورتوں کے درمیان قصاص

قول باری ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی نیز: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّہٖ سُلْطَانًا۔ ان آیات کے ظواہر جس طرح جان کے سلسلے میں غلاموں اور آزادوں کے درمیان قصاص کے موجب ہیں اسی طرح جان کے سلسلے میں یہ مردوں اور عورتوں کے درمیان بھی قصاص کی موجب ہیں۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد امام زفر اور قاضی ابن شبرمہ کا قول ہے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان صرف جان کا قصاص ہے۔ ابن شبرمہ سے ایک اور روایت کے مطابق ان کے درمیان جان سے کم تر جرم، یعنی زخموں کا بھی قصاص ہے۔ ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان جان اور جان لینے سے کم تر جرم، یعنی زخموں کا قصاص ہے۔ البتہ لیث کا قول ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کے خلاف مذکورہ جرم کرے تو وہ اس کی دیت ادا کرے گا۔ اس سے بیوی کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کے مال سے نصف دیت وصول کر لی جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کوئی عورت کسی مرد کو زخمی کر دے۔ اگر مرد کسی عورت کو قتل یا زخمی کر دے، تو اس پر قصاص لازم ہو جائے گا اور اس پر کوئی چیز لوٹائی نہیں جائے گی۔

سلف سے بھی اس بارے میں اختلاف رائے منقول ہے۔ قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک عورت کے قتل پر اس کے قاتلین سے جن کا تعلق صنعا (یمن) سے تھا قصاص لیا تھا۔ عطاء، شعبی اور محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دیا جائے گا۔ اس بارے میں حضرت علیؓ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ لیث نے حکم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت کو عمداً قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ عطاء، شعبی اور حسن بصری سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: مقتولہ کے ورثاء چاہیں تو قاتل مرد کو قتل کر دیں اور مرد کی نصف دیت ادا کر دیں اور اگر چاہیں تو مرد کی نصف دیت وصول کر لیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے مروی دونوں قول مرسل ہیں کیونکہ ان کے راویوں میں سے کسی نے بھی حضرت علیؓ سے کسی چیز کا سماع نہیں کیا۔ اگر یہ دونوں روایتیں ثابت بھی ہو جائیں تو باہم متعارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس سلسلے میں حضرت علیؓ سے کوئی روایت موجود نہیں ہے، البتہ حکم کی روایت جس میں قصاص کے ایجاب کی بات کہی گئی ہے، مال کی بات نہیں کی گئی، اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ ظاہر کتاب اس کی موافقت ہے۔ قول باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى۔ قصاص کی موجب تمام آیات میں دیت کا کوئی ذکر نہیں ہے اور یہ بات تو جائز ہی نہیں کہ نص پر اس جیسی نص کے بغیر اضافہ کر دیا جائے کیونکہ نص پر اضافہ اس نص کے نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

ابن قانع نے روایت بیان کی، ان سے ابراہیم بن عبداللہ نے، ان سے محمد بن عبداللہ الانصاری نے، ان سے حمید نے انس بن مالک سے کہ الربیع بنت النضر نے ایک لونڈی کو طمانچہ مار کر اس کے سامنے کا دانت توڑ دیا۔ اس کے لواحقین کو جرمانہ کی ادائیگی کی پیشکش کی گئی، لیکن انھوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گئے۔ آپ نے انھیں قصاص لینے کا حکم دیا۔ یہ سن کر الربیع کے بھائی حضرت انسؓ بن النضر حاضر ہوئے اور عرض کیا: اللہ کے رسولؐ، کیا الربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ نہیں، اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو حق دے کر مبعوث کیا ہے ایسا نہیں ہو سکتا۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: اے انس، اللہ کی کتاب یعنی اس کا مقرر کردہ فرض قصاص ہے۔ پھر ندکورہ لونڈی کے لواحقین نے یہ معاملہ رفع دفع کر کے الربیع بنت النضر کو معاف کر دیا۔ جب یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ملی تو آپؐ نے فرمایا: اللہ کے بندوں میں ایسے افراد بھی ہیں جو

اگر اللہ کے نام قسم کھا بیٹھیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دے۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح کر دیا کہ اللہ کی کتاب میں جو حکم ہے وہ قصاص کا حکم ہے، مال کا حکم نہیں ہے، اس لیے قصاص کے ساتھ مال کا اثبات جائز نہیں ہوگا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ وہ یہ کہ اگر مقتول کی جان کا قصاص واجب نہ ہو تو پھر مال دینے کے ساتھ اس کا ایجاب جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں مال جان کا بدل ہو جائے گا اور یہ بات درست نہیں ہے کہ مال کے بدلے کسی کی جان لے لی جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اس پر رضامند ہو جائے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور اس کے بدلے اس کے وارث کو مال دے دیا تو ایسا کرنا درست نہیں ہوگا۔ وضاحت سے یہ بات باطل ہو گئی کہ قصاص مال دینے پر موقوف ہو جاتا ہے۔

حسن بصری اور عثمان البتی کا مسلک ہے کہ عورت اگر قتل کا ارتکاب کرے تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کے مال سے نصف دیت وصول کر لی جائے گی۔ اس قول کی تردید ان آیات کے ظواہر سے ہوتی ہے جو قصاص کو واجب کرتی ہیں اور اس سے ایک ایسے حکم کا اضافہ ہو جاتا ہے جس کا ذکر ان آیات میں نہیں ہے۔

قتادہ نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ایک یہودی نے ایک لونڈی کو قتل کر دیا جس نے پازیب پہن رکھی تھی۔ یہودی کو پکڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا اور آپؐ نے قصاص میں اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔ زہری نے ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے دادا سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دیا جائے گا۔ نیز حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ آپ نے ایک عورت کے قصاص میں قاتلین کی پوری جماعت کو قتل کرا دیا تھا اور اس سلسلے میں آپ کے ہم مرتبہ صحابۂ کرام میں سے کسی کی طرف سے بھی اختلاف رائے کا اظہار نہیں ہوا تھا اس جیسی بات اجماع کی صورت ہوتی ہے۔

عورت کے قصاص میں مرد کو مال کے بدل کے بغیر قتل کر دیا جائے گا۔ اس پر وہ باتیں دلالت کرتی ہیں جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں، یعنی تندرست اور مریض عورتوں کے درمیان مساوات کا اعتبار ساقط ہوتا ہے۔ عاقل کو دیوانے کے قصاص میں اور مرد کو بچے کے قصاص میں قتل کر دیا جاتا ہے۔ یہ بات جانوں کے اندر مساوات کے اعتبار کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔

جہاں تک ان جرائم کا تعلق ہے جو جان لینے کے جرم سے کم تر ہوں، یعنی مختلف قسم کے زخم تو ان میں مساوات کا اعتبار واجب ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب نے جان لینے سے کم تر جرائم کے اندر مردوں اور عورتوں کے درمیان نیز آزاد اور غلاموں کے درمیان قصاص کو واجب نہیں کیا، اس لیے کہ جان سے کم تر اشیاء یعنی انسانی اعضاء آپس میں غیر مساوی ہوتے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ نے مرد کے ہاتھ کے بدلے غلام کا ہاتھ، نیز عورت کا ہاتھ کیوں نہیں قطع کیا جس طرح تندرست ہاتھ کے بدلے مفلوج ہاتھ قطع کر دیتے ہیں؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ موقع پر قصاص کا سقوط نقص کی جہت سے نہیں ہوا، بلکہ ان اعضاء کے احکام میں اختلاف کی بنا پر ہوا ہے۔ اور یہ صورت اس جیسی بن گئی ہے کہ مثلاً دائیں ہاتھ کے قصاص میں بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

ہمارے اصحاب نے جان لینے سے کم تر جرم میں عورتوں کے درمیان قصاص کو واجب کر دیا کیونکہ طرفین کے اعضاء یکساں ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس جان سے کم تر جرم میں غلاموں کے درمیان قصاص واجب نہیں کیا کیونکہ غلاموں میں طرفین (مجرم اور جرم کی زد میں آنے والے) کے درمیان مساوات کا علم صرف قیمتیں لگا کر نیز ظن غالب سے کام لے کر ہی ہو سکتا ہے اس لیے قصاص واجب نہیں ہوا، جس طرح کسی کا نصف بازو کاٹ ڈالنے والے مجرم کا ہاتھ نصف بازو سے نہیں کاٹا جا سکتا کیونکہ اس بارے میں علم تک رسائی کا ذریعہ اجتہاد ہے اس لیے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک غلام کے اعضاء کا حکم ہر اعتبار سے اموال کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے مجرم کے عاقلہ پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی، بلکہ مجرم کے مال میں جرمانہ کا لزوم ہوگا لیکن جان کے اندر یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ قتل خطا میں دیت کا لزوم عاقلہ پر ہوتا ہے اور اس میں کفارہ واجب ہوتا ہے اس طرح یہ صورت اموال کے خلاف کیے جانے والے جرائم سے مختلف ہو گئی۔

کافر کے بدلے میں مومن کا قتل

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، ابن ابی لیلیٰ اور عثمان البتی کا قول ہے۔

کہ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دیا جائے گا۔ قاضی ابن شبرمہ، سفیان ثوری، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ قتل نہیں کیا جائے گا۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مسلمان نے ذمی کو دھوکے سے مار ڈالا ہو تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم گزشتہ صفحات میں جن آیات کا ذکر کرتے آئے ہیں ان سب کا ظاہر ذمی کے قصاص میں مسلمان کے قتل کو واجب کرتا ہے کیونکہ کسی بھی آیت میں مسلمان اور ذمی کے درمیان اس سلسلے میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ قول باری: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی سب کے لیے عام ہے۔ اسی طرح قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰی بِالْاُنْثٰی بھی سب کے لیے عام ہے۔

آیت کے سیاق میں ارشاد باری: فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ میں کوئی دلالت نہیں ہے جس سے پتہ چلتا ہو کہ آیت کا اول حصہ صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے اور اس میں کفار داخل نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں نسب کی جہت سے اخوت کا احتمال بھی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جن امور پر عموم کا لفظ مشتمل ہو ان میں سے بعض کا ایک مخصوص حکم کے ساتھ عطف جملے کے حکم کی تخصیص پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ ہم آیت کے حکم پر بحث کے دوران ذکر کر آئے ہیں۔ اسی طرح قول باری: وَکَتَبْنَا عَلَیْھِمْ فِیْھَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ تا آخر آیت، کا عموم کافر کے قصاص میں مومن کو قتل کر دینے کا متقضی ہے۔ اس لیے کہ ہم سے پہلے انبیاء کی شریعت ہمارے حق میں ثابت ہوتی ہے جب تک اللہ سبحانہ اس شریعت کو اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی منسوخ نہ کر دے اگر مذکورہ شریعت منسوخ نہ ہو تو یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہو جاتی ہے۔

ارشاد باری ہے: اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ ھَدَی اللّٰہُ فَبِھُدٰھُمُ اقْتَدِہْ (یہ وہ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دی تم بھی ان کی ہدایت کی پیروی کرو) مذکورہ آیت یعنی: اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ تا آخر آیت میں جو حکم مذکور ہے وہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم دلالت کرتا ہے جو آپ نے دانت کے قصاص کے سلسلے میں دیا تھا اور جس کا ذکر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث میں موجود ہے۔ یہ حدیث ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ جب حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ کی بہن الربیع نے ایک لونڈی کو طمانچہ مار کر اس کے سامنے کا دانت توڑ دیا اور بھائی نے کہا کہ: میری بہن کا دانت نہ توڑا جائے گا۔ تو آپ نے ان سے فرمایا: "اللہ کی کتاب یعنی اس کا مقرر کردہ فرض قصاص ہے" حالانکہ قرآن مجید میں "دانت کا بدلہ دانت" کا حکم مذکورہ

آیت کے سوا کہیں اور نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم پر مذکورہ آیت کے موجب رحرف جیم کے زیر کے ساتھ) کی وضاحت فرمادی۔ اگر ہم سے پہلے انبیاء کی شریعت اپنے نفس ورود کے ساتھ ہم پر لازم نہ ہوتی تو بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مذکورہ آیت کے حکم کے موجب کا بیان ہی کافی ہوتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ ایک تو یہ کہ مذکورہ آیت کا حکم ہم پر لازم ہے اور دوسری بات یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتادیا کہ آپ کی طرف سے اس بارے میں خبر دینے سے پہلے ہی ظاہر کتاب نے ہم پر یہ حکم لازم کر دیا تھا۔

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ سبحانہ نے اپنی کتاب میں دوسرے انبیاء کی شریعت کے جو احکام بیان فرمائے ہیں وہ ہم پر بھی ثابت ہیں، بشرطیکہ انھیں منسوخ نہ کر دیا گیا ہو، اور جب ہماری مذکورہ بالا بات ثابت ہو گئی اور دوسری طرف آیت میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا، تو اب مسلمان اور کافر دونوں پر آیت کے حکم کا اجرا واجب ہو گیا۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ طریقے سے قتل ہو جائے ہم نے اس کے ولی کو قصاص کے مطالبے کا حق دے دیا) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آیت میں مذکورہ لفظ سلطان سے مراد قصاص ہے اور چونکہ اس میں مسلمان کی کافر سے تخصیص نہیں ہے اس لیے اس کا اطلاق دونوں پر ہو گا۔

سنت کی جہت سے اس پر اس حدیث سے دلالت ہوتی ہے جسے اوزاعی نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے سلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقع پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: لوگو، آگاہ رہو، جو شخص کسی کو قتل کر دے تو مقتول کا ولی دو باتوں میں سے ایک اختیار کر لے گا۔ یا تو وہ قصاص لے گا یا دیت وصول کرے گا۔

ابو سعید المقبری نے ابو شریح الکعبی سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: تین میں سے کسی ایک صورت کے سوا کسی اور صورت میں ایک مسلمان کا خون حلال نہیں ہو گا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ احصان کے بعد زنا ہو، دوسری یہ کہ ایمان کے بعد کفر ہو اور تیسری یہ کہ کسی کا ناحق قتل ہو۔ حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قتل عمد قصاص ہے۔

مذکورہ بالا روایتوں کا عموم ذمی کے قصاص میں مسلمانوں کو قتل کر دینے کا مقتضی ہے۔

ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن نے عبدالرحمٰن بن البیلمانی سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمی کا قصاص مسلمان سے لیا تھا اور فرمایا تھا کہ اپنی ذمہ داری پوری کرنے والوں میں اس کام کا مجھے سب سے زیادہ حق پہنچتا ہے۔

الطحاوی نے سلیمان بن شعیب سے روایت بیان کی ہے۔ ان سے یحییٰ بن سلام نے محمد بن ابی حمید المدنی سے، انھوں نے محمد بن المنکدر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ سے ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دینے کی روایت منقول ہے۔ اسی طرح ابن قانع نے روایت بیان کی، ان سے علی بن الہیثم نے عثمان الفزاری سے، ان سے مسعود بن جویریہ نے، ان سے عبداللہ بن خراش نے واسط سے، انھوں نے الحسن بن میمون سے، انھوں نے ابوالجنوب الاسدی سے کہ حیرہ کا ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور عرض کیا: امیرالمومنین، ایک مسلمان نے میرے بیٹے کو قتل کر دیا۔ میری چھوٹی چھوٹی بچیاں ہیں پھر گواہ پیش ہوئے۔ حضرت علیؓ نے گواہوں کی چھان بین کر کے تسلی کر لی۔ پھر آپ نے قاتل مسلمان کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ اسے بٹھایا گیا اور مقتول کے باپ کو تلوار دی گئی۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اسے جبانہ کے مقام پر لے جاؤ اور وہاں مقتول کا باپ اسے قتل کر دے۔ لیکن اس نے تلوار کی ضرب لگانے میں کچھ تاخیر کی۔ اس پر قاتل کے رشتہ داروں نے اس سے کہا کہ تم دیت قبول کر لو، اس طرح تمھاری زندگی آسانی سے گزر جائے گی اور ہم پر تمھارا یہ احسان رہے گا، چنانچہ وہ رضامند ہو گیا اور تلوار نیام میں کر لی اور پھر حضرت علیؓ کے پاس آیا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ان لوگوں نے تمھیں گالیاں دی ہوں اور دھمکیاں دے کر تمھیں ڈرایا ہو؟ اس نے قسم کھا کر اس کا جواب نفی میں دیا اور کہا کہ: میں نے خود ہی دیت قبول کی ہے۔ یہ سن کر حضرت علیؓ نے فرمایا: تم ہی اس بارے میں بہتر جانتے ہو۔ پھر آپ نے لوگوں سے متوجہ ہو کر فرمایا: ہم نے انھیں جو دیا وہ اس لیے دیا تاکہ ہمارے خون ان کے خون کی طرح اور ہماری دیتیں ان کی دیتوں کی طرح ہو جائیں۔

ابن قانع نے روایت بیان کی ہے، ان سے معاذ بن المثنیٰ نے، ان سے عمرو بن مرزوق نے، ان سے شعبہ نے عبدالملک بن میسرہ سے، انھوں نے النزال بن سبرہ سے کہ ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا۔ اس کا بھائی حضرت عمرؓ کے پاس آیا۔ حضرت عمرؓ نے واقعات سن کر قاتل کو قتل کر دینے کا مراسلہ جاری کر دیا۔ مقتول کا بھائی قاتل کو قتل کرنے میں سستی کا مظاہرہ

کہنے لگا تو لوگوں نے اس سے کہا: جبیر، اپنے بھائی کے قاتل کو قتل کر دو۔ اس کے جواب میں اس نے کہا: جب تک مجھے غصہ نہیں آئے گا اس وقت تک میں اس پر تلوار نہیں اٹھاؤں گا۔ اس دوران میں حضرت عمرؓ نے لکھ بھیجا کہ قاتل کو قتل نہ کیا جائے، بلکہ دیت وصول کر لی جائے۔ یہی روایت ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔ جس میں بیان ہوا ہے کہ حضرت عمرؓ کا مراسلہ پہنچنے سے پہلے ہی قاتل قتل ہو چکا تھا۔ حضرت عمرؓ نے دیت کی بات یہ سن کر کہی تھی کہ قاتل ایک اچھا شہسوار ہے۔

ابوبکر بن ابی شیبہ نے ابن ادریس سے، انھوں نے لیث سے، انھوں نے الحکم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت بیان کی ہے کہ دونوں حضرات نے فرمایا کہ اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا نصرانی کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔

حمید الطویل نے میمون سے اور انھوں نے مہران سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حکم جاری کیا کہ یہودی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دیا جائے، چنانچہ مسلمان کو قتل کر دیا گیا۔ مذکورہ بالا تینوں حضرات سربرآوردہ صحابۂ کرام میں شمار ہوتے ہیں اور ان سے جو بات منقول ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دیا جائے گا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے زمانۂ خلافت میں اسی پر عمل کیا تھا اور ہمیں نہیں معلوم کہ مذکورہ بالا حضرات کے پائے کے کسی فرد کی طرف سے اس کی مخالفت کی گئی ہو۔

ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کے قائلین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ارشاد ہے کہ کوئی مسلمان کسی کافر کے قصاص میں اور نہ کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل کیا جائے گا۔ یہ حدیث قیس بن عبادہ، حارثہ بن قدامہ اور ابوجحیفہ نے روایت کی ہے۔ حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ آپ کے پاس قرآن کے سوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی عہد نامہ موجود ہے؟ انھوں نے جواب میں فرمایا: میرے پاس اس خط کے سوا اور کوئی عہد نامہ نہیں ہے جو میری تلوار کی نیام میں رکھا ہوا ہے، اس میں تحریر ہے کہ تمام مسلمانوں کے خون باہم مساوی ہیں، تمام مسلمان اپنے غیروں کے مقابلے میں ایک دوسرے کے مددگار ہیں، کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے میں اور کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل نہ کیا جائے۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا، یعنی اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا: کوئی مومن کسی کافر کے بدلے

میں اور نہ کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل کیا جائے۔ نیز عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے ادریس بن عبدالکریم الحداد نے، ان سے محمد بن الصباح نے، ان سے سلیمان بن الحکم نے، ان سے القاسم بن الولید نے سنان بن الحارث سے، انھوں نے طلحہ بن مطرف سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی مومن کسی کافر کے بدلے میں اور نہ کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل کیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا احادیث کی کئی توجیہات ہیں اور یہ تمام توجیہات ان آیات اور روایات کے ساتھ موافقت رکھتی ہیں جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ ایک توجیہ تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بات فتح مکہ کے دن اپنے خطبے میں فرمائی تھی۔ اس وقت ایک واقعہ پیش آیا تھا وہ یہ کہ بنو خزاعہ کے ایک شخص نے زمانۂ جاہلیت میں دشمنی کی بنا پر بنو ہذیل کے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا۔ اس موقعے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو، آگاہ رہو، زمانۂ جاہلیت کا ہر خون اب میرے ان دونوں قدموں تلے رکھ دیا گیا ہے، کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے میں اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل کیا جائے۔ آپ کی مراد یہ تھی کہ اس کافر کے بدلے میں جسے مسلمان نے زمانۂ جاہلیت میں قتل کر دیا تھا مسلمان کو قتل نہ کیا جائے گا۔ آپ کا یہ ارشاد گویا آپ کے قول: زمانۂ جاہلیت کا ہر خون اب میرے ان دونوں قدموں تلے رکھ دیا گیا ہے، کی تفسیر تھا۔ کیونکہ ایک حدیث کے مطابق اس کا ذکر ایک ہی خطاب میں ہوا تھا۔

اہل مغازی نے بیان کیا ہے کہ عہد ذمہ، یعنی ذمیوں کے ساتھ عہد کا وقوع فتح مکہ کے بعد ہوا تھا اور اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان مختلف مدتوں والے کئی عہود وجود میں آچکے تھے۔ یہ عہود اس مضمون کے نہیں تھے کہ مشرکین اسلام کی ذمہ داری اور اس کے حکم میں داخل ہیں۔ اسی بنا پر فتح مکہ کے دن آپ کے ارشاد: کوئی مومن کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ کا رخ ان کافروں کی طرف تھا جن کے ساتھ معاہدے ہوئے تھے، کیونکہ اس وقت وہاں کوئی ذمی نہیں تھا جس کی طرف اس ارشاد کا رخ قرار دیا جا سکے، اس پر آپ کا ارشاد: اور کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل نہ کیا جائے، دلالت کرتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے: فَاَتِمُّوْٓا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰى مُدَّتِهِمْ (ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مدت معاہدہ تک وفا کرو) نیز فرمایا: فَسِيْحُوْا فِي الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ (پس تم لوگ ملک میں چار مہینے اور چل پھر لو)

اس وقت مشرکین کی دو قسمیں تھیں۔ ایک قسم تو وہ تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ برسرپیکار تھی نیز وہ لوگ جن کے ساتھ آپ کا کوئی معاہدہ نہیں تھا۔ دوسری قسم ان مشرکین کی تھی جن کے ساتھ مخصوص مدت کے لیے معاہدہ تھا۔ اہل ذمہ کا کوئی وجود نہیں تھا۔ اس لیے آپ کا درج بالا کلام ان دونوں قسموں کے مشرکین کے بارے میں تھا۔ اس کلام میں ایسے لوگ داخل نہیں تھے جن کا تعلق مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ نہیں تھا۔ زیر بحث حدیث کے مضمون میں وہ بات موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ نفی قصاص کے سلسلے میں مذکورہ حکم معاہد حربی تک محدود ہے اور اس میں ذمی شامل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ آپ نے مذکورہ حکم پر اپنے قول: اور کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل نہ کیا جائے، کو عطف کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ آپ کا یہ قول اگر ماقبل سے علیحدہ کر دیا جائے تو ایجاب فائدہ کے اندر وہ بنفسہٖ مستقل نہیں ہو گا، بلکہ اسے ایک محذوف لفظ کی ضرورت ہو گی اور یہ محذوف لفظ وہی ہے جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جس کافر کے بدلے میں عہد والے متامن کو قتل نہیں کیا جائے گا وہ حربی کافر ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ کی مراد حربی کافر ہے۔ یہاں آپ کے ارشاد: ولاذو عہد فی عہدہ (اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر) میں دو وجوہ کی بنا پر "یقتل" کا لفظ محذوف ماننا درست نہیں ہے، یعنی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ مذکورہ عبارت اس طرح ہے: ولا یقتل ذو عہد فی عہدہ (اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل کیا جائے گا) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ خطاب کی ابتدا میں جس قتل کا ذکر ہوا ہے وہ قصاص کے تحت وقوع پذیر ہونے والا قتل ہے۔ دوسرے فقرے میں بھی بعینہٖ اسی قتل کو محذوف ہونا چاہیے اس کے نتیجے میں ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ ہم دوسرے فقرے میں مطلق قتل کو محذوف مانیں کیونکہ خطاب میں کسی مطلق قتل کا پہلے ذکر نہیں ہوا بلکہ قصاص کے تحت وقوع پذیر ہونے والے قتل کا ذکر ہے، اس لیے ضروری ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے دوسرے فقرے میں اسی قتل کی نفی تسلیم کی جائے۔ اس طرح آپ کے ارشاد کے الفاظ کچھ اس طرح ہوں گے: ولا یقتل مومن بکافر ولا یقتل ذو عہد فی عہدہ بالکافر المذکور سابقاً (کسی مومن کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر مذکورہ کافر کے بدلے میں قتل کیا جائے) اگر مطلق قتل کو محذوف مان لیں تو ہم ایسے محذوف کا اثبات کرنے والے قرار پائیں گے جس کا ذکر خطاب کے اندر نہیں ہے اور

ایسی بات جائز نہیں ہو سکتی۔ جب ہماری مذکورہ بات ثابت ہو گئی اور دوسری جس کافر کے بدلے میں عہد والے کو قتل نہ کیا جائے وہ حربی کافر ہے تو پھر آپؐ کا ارشاد: کسی مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔ اس مفہوم کا حامل ہو گا کہ: کسی مومن کو کسی حربی کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔ اور اس کے نتیجے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مومن کو ذمی کے بدلے میں قتل کرنے کی نفی ثابت نہیں ہو گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عہد کا ذکر عہد والے کے قتل کی ممانعت کرتا ہے جب تک وہ اپنے عہد پر قائم رہے۔ اگر ہم آپؐ کے ارشاد: "اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر" کو اس امر پر محمول کریں کہ: "کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل نہیں کیا جائے گا" تو ہم آپؐ کے اس ارشاد کو فائدے سے خالی قرار دیں گے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا حکم یہ ہے کہ اسے فائدے کے اعتبار سے اس کے مقتضا پر محمول کیا جائے۔ آپؐ کے کلام کو نہ تو بے مفہوم قرار دینا جائز ہے اور نہ ہی اس کے حکم کا اسقاط جائز ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ابو جحیفہ نے حضرت علیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں مذکور ہے: کسی مومن کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس میں عہد کا ذکر نہیں ہے۔ یہ ارشاد تمام کافروں کے بدلے میں مومن کو قتل کرنے کی نفی کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واحد حدیث ہے جس کی نسبت ابو جحیفہ نے حضرت علیؓ کے پاس موجود صحیفہ، یعنی مکتوب کی طرف کی ہے۔ اسی طرح قیس بن عباد کی روایت ہے۔ دراصل بعض راویوں نے اس میں عہد کا ذکر حذف کر دیا ہے۔ جہاں تک اصل حدیث کا تعلق ہے وہ ایک ہی ہے۔ اس کے باوجود اگر روایت کے اندر یہ دلیل نہ بھی ہوتی کہ یہ ایک حدیث ہے، تو بھی مذکورہ دونوں حدیثوں کو اس پر محمول کرنا واجب ہوتا کہ ان کا ورود ایک ساتھ ہوا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے یہ بات دو وقتوں میں بیان کی ہے۔ یعنی ایک دفعہ مطلق صورت میں عہد والے کے ذکر کے بغیر اور دوسری دفعہ عہد والے کے ذکر کے ساتھ۔

امام شافعی نے اس امر میں موافقت کی ہے کہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کر دے اور پھر مسلمان ہو جائے تو اس سے قصاص ساقط نہیں ہو گا۔ اگر اسلام ابتداء میں قصاص سے مانع ہوتا تو وہ اس صورت میں بھی مانع ہوتا جب قصاص کے وجوب کے بعد اور قصاص لینے سے پہلے

طاری ہوجاتا، یعنی قاتل مسلمان ہوجاتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ پر اس کا قصاص واجب نہیں ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب وہ غیر سے قصاص کا وارث ہو جائے، یعنی وہ اپنے باپ کو قصاص میں قتل نہیں کر سکتا۔ اس بات نے قصاص لینے سے اسی طرح روک دیا جس طرح اس نے ابتدا میں قصاص کے وجوب کو روک دیا تھا۔ اسی طرح اگر وہ مرتد ہو کر قتل ہو جاتا تو بھی قصاص واجب نہ ہوتا۔ اگر وہ اسے زخمی کر دیتا پھر وہ مرتد ہو جاتا اور پھر زخموں کی وجہ سے مر جاتا تو قصاص ساقط ہو جاتا۔ اس طرح قصاص کے سلسلے میں ابتدا اور بقا کا حکم یکساں ہو گیا۔ اگر ابتدا ہی میں قتل کا حکم واجب نہ ہوتا تو قتل کرنے کے بعد مسلمان ہو جانے پر بھی یہ حکم واجب نہ ہوتا۔

قصاص کے ایجاب میں انسانوں کی زندگی کی بقاء کا مفہوم مضمر ہے جس کا ارادہ اللہ سبحانہٗ نے اس قول سے کیا ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ اور یہ بات ذمی کے اندر بھی موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عہد ذمہ کے ذریعے جب ذمی کا خون محفوظ کر کے اس کی بقا کا ارادہ کر لیا تو پھر ضروری ہو گیا کہ یہ بات اس کے اور مسلمان کے درمیان قصاص کی موجب بن جائے جس طرح یہی بات اس وقت قصاص کی موجب بن جاتی ہے جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو قتل کر دے۔

اگر کوئی کہے کہ مذکورہ بالا دلیل سے لازم آتا ہے کہ ایک حربی امان طلب کر کے دارالاسلام میں آیا ہو اور اسے کوئی مسلمان قتل کر دے تو قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے، کیونکہ مذکورہ مستامن حربی کا خون بھی محفوظ ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے، بلکہ مذکورہ شخص کا خون مباح ہوتا ہے، البتہ یہ اباحت فوری نہیں ہوتی، بلکہ موجل ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے شخص کو ہم دارالاسلام میں رہنے نہیں دیتے، بلکہ اسے اس کے ملک میں پہنچا دیتے ہیں۔ تاجیل اس کے خون کی اباحت کا حکم اس سے زائل نہیں کرتی جس طرح ثمن مؤجل میں تاجیل اسے واجب ہونے سے نہیں نکالتی۔

جو لوگ ذمی کے قصاص میں مسلمان کے قتل کے قائل نہیں ہیں انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ: مسلمانوں کے خون باہم مساوی ہوتے ہیں۔ یہ بات کافر کے خون کو مسلمان کے خون کے مساوی قرار دینے میں مانع ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ محولہ بالا حدیث میں مذکورہ حضرات کے دعوے پر کوئی دلالت

موجود نہیں ہے، کیونکہ آپؐ کا یہ ارشاد کہ: مسلمانوں کے خون باہم یکساں ہوتے ہیں۔ غیر مسلموں کے خون کے ساتھ یکسانیت کی نفی نہیں کرتا۔ آپؐ کے ارشاد کا فائدہ بالکل واضح ہے، وہ یہ کہ آزاد اور غلام، شریف اور کمینے، تندرست اور بیمار کے درمیان خون کے اعتبار سے مساوات اور یکسانیت کا ایجاب کردیا گیا ہے۔ مذکورہ عموز نیں زیر بحث حدیث کے فوائد اور اس کے احکام ہیں۔ اس حدیث کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ مرد اور عورت کے مابین قصاص کے ایجاب نیز ان کے خون کی باہمی مساوات کا حکم بھی اس سے مستفاد ہوتا ہے، نیز اس حدیث کے ذریعے عورت کے اولیاء سے کسی چیز کی وصولی کی نفی ہوتی ہے، جب یہ اولیاء مقتولہ کے قصاص میں قاتل کو قتل کردیں۔ اسی طرح جب عورت قاتلہ ہو تو قصاص میں اسے قتل کرنے کے ساتھ اس کے مال میں سے نصف دیت کی وصولی کی بھی اس حدیث سے نفی ہوتی ہے۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ مذکورہ بالا معانی کا فائدہ دیتا ہے تو پھر یہ کہنا درست ہوگا کہ اس میں مذکورہ حکم ان لوگوں تک محدود ہے جن کا ذکر اس ارشاد میں ہوا ہے اور یہ بات مسلمانوں اور غیر مسلموں، یعنی ذمیوں کے درمیان خون کی باہمی یکسانیت کی نفی نہیں کرے گی۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مذکورہ حدیث کافروں کے خون کی باہمی یکسانیت میں مانع نہیں ہوتی جب یہ کافر ہمارے ذمی ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ان کا کوئی آدمی اگر ان کے کسی آدمی کو قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جاتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ حدیث مسلمانوں اور اہل ذمہ کے خون کی باہمی یکسانیت میں مانع نہیں ہے۔ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کردیا جائے گا، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر مسلمان کسی ذمی کی چوری کرے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ مسلمان سے اس کے خون کا قصاص بھی لیا جائے کیونکہ ذمی کے خون کی حرمت اس کے مال کی حرمت سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر غلام اپنے آقا کا مال چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، لیکن اگر وہ اپنے آقا کو قتل کردے تو اسے قتل کردیا جاتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس پر سب کا اتفاق ہے کہ مستامن حربی کے قتل کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح ذمی کے قتل کے بدلے میں بھی اسے قتل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ تحریم قتل کے حکم میں مستامن حربی اور ذمی دونوں یکساں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے دونوں کے مابین فرق کے وجوہ گزشتہ سطور میں بیان کردی ہیں۔ نیز امام شافعی نے جس اجماع

کا حوالہ دیا ہے وہ اس طرح نہیں ہے جس طرح انھوں نے سوچا ہے۔ بشر بن ولید نے امام ابویوسف سے روایت بیان کی ہے کہ مستامن حربی کے قتل کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا جائے گا۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مسلمان کسی ذمی کو دھوکے سے مار ڈالے تو قاتل کو قتل کر دیا جائے گا۔ دراصل یہ دونوں حضرات اسے حد سمجھتے ہیں، قصاص نہیں سمجھتے حالانکہ جن آیات میں قتل کا ذکر ہوا ہے ان میں دھوکے سے قتل کی صورت اور دیگر صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اسی طرح وہ حدیثیں بھی ہیں جن کا حوالہ ہم نے گزشتہ اوراق میں دیا ہے۔ ان سب کا عموم قصاص کے تحت قتل کو واجب کرتا ہے، حد کے تحت یہ سزا واجب نہیں کرتا۔ اس بنا پر جو شخص مذکورہ بالا آیات وسنن کے دلائل کے دائرے سے کسی دلالت کے بغیر نکل جائے گا اس کا مسلک مرجوح ہوگا اور استدلال کے میدان میں اس کی بات مات کھا جائے گی۔

باپ کے ہاتھوں بیٹے کا قتل

اس مسئلے میں فقہا کے مابین اختلاف رائے ہے۔ عامۃ الفقہاء کا قول ہے کہ باپ کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس پر دیت لازم ہوگی جس کی ادائیگی اس کے مال سے کی جائے گی۔ ہمارے اصحاب، اوزاعی اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ان حضرات نے اس مسئلے میں باپ اور دادا کے درمیان یکسانیت رکھی ہے۔ حسن بن صالح بن حی کا قول ہے کہ دادا کو اپنے پوتے کے قتل کے قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ وہ پوتے کے حق میں دادا کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے، لیکن بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی کو درست تسلیم نہیں کرتے تھے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل کر دیا جائے گا۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو ذبح کر ڈالے تو اسے قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور اگر تلوار مار کر مار ڈالے تو قتل نہیں کیا جائے گا۔

جو حضرات اس مسئلے میں باپ کے قتل کی نفی کرتے ہیں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ کسی باپ کو اس کے بیٹے کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہ حدیث مشہور و مستفیض ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں اس کے مطابق فیصلہ سنایا تھا اور کسی نے بھی آپ کے اس فیصلے سے

اختلاف نہیں کیا تھا۔ اس طرح یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ کے ہم پلّہ ہے۔ نیز حکم کے لزوم میں اس جیسی دیگر حدیثوں کی طرح ہے۔ اس حدیث کا مقام مستفیض اور متواتر حدیث جیسا ہے۔

عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن ہاشم بن الحسین نے، انھیں عبداللہ بن سنان المروزی نے، انھیں ابراہیم بن رستم نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ باپ سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ عبدالباقی ہی نے روایت بیان کی، ان سے بشر بن موسیٰ نے، ان سے خلاد بن یحییٰ نے، ان سے قیس نے اسماعیل بن مسلم سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: باپ سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپؐ نے ایک شخص سے فرمایا: تم اور تمھارا مال سب تمھارے باپ کا ہے۔ آپؐ نے اس کی جان کی نسبت اس کے باپ کی طرف اسی طرح کر دی جس طرح اس کے مال کی نسبت اس کی طرف کی تھی۔ اس نسبت کا علی الاطلاق ہونا قصاص کی نفی کرتا ہے۔ جس طرح آقا سے غلام کے قصاص کی نفی اس بنا پر ہوتی ہے کہ آپؐ نے علی الاطلاق غلام کی ذات کی نسبت آقا کی طرف ایسے الفاظ میں کی تھی جو ظاہراً ملکیت کے مقتضی ہیں۔ باپ اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہوتا، تاہم یہ بات نسبت کے علی الاطلاق ہونے کے ذریعے ہمارے استدلال کو ساقط نہیں کرتی۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ایک شخص کی پاکیزہ ترین خوراک اس کی اپنی کمائی ہے اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے۔ نیز آپؐ نے فرمایا: تمھاری اولاد تمھاری کمائی ہے اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ۔ آپؐ نے بیٹے کو باپ کی کمائی قرار دیا جس طرح اس کا غلام اس کی کمائی ہے۔ اس لیے قصاص کے سقوط کے سلسلے میں بیٹے اور غلام کے درمیان مشابہت پیدا ہو گئی۔ نیز اگر باپ اپنے بیٹے کے غلام کو قتل کر دے تو اسے اس کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اس کی کمائی قرار دیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب کوئی شخص خود اپنے بیٹے کو قتل کر دے۔

ارشاد باری ہے: وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ

(اور ہم نے انسان کو اس کے ماں باپ کے متعلق تاکید کردی۔ اس کی ماں نے ضعف پر ضعف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹنا ہے کہ تو میری اور اپنے والدین کی شکر گزاری کیا کر، میری ہی طرف واپسی ہے۔ اور اگر دونوں تجھ پر زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے) تا آخر آیت۔ اللہ سبحانہ نے کافر والدین کے ساتھ اچھے طریقے سے گزر کرنے اور ان کا شکر گزار بننے کا حکم دیا، چنانچہ ارشاد ہے: اَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ اور ان کی شکر گزاری کو اپنی شکر گزاری کے ساتھ مقرون کر دیا۔ یہ بات اس صورت میں باپ کے قتل کی نفی کرتی ہے جب وہ اپنے بیٹے کے کسی ولی اور سرپرست کو قتل کر دے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ اپنے بیٹے کو قتل کر دے، اس لیے کہ جو شخص بیٹے کے قتل کی وجہ سے قصاص لینے کا حق دار ہوگا اس کے لیے یہ حق مقتول بیٹے کی جہت سے ثابت ہوگا، لیکن اگر مذکورہ مقتول اس حق کا حقدار نہیں ہوگا تو مذکورہ شخص بیٹے کی جہت سے اس قصاص کا حقدار نہیں ہوگا۔

اسی طرح یہ قول باری ہے: إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ٥ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (اگر تمھارے پاس ان میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر رہیں تو انھیں اُف تک نہ کہو، نہ انھیں جھڑک کر جواب دو، بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو اور نرمی و رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو اور دعا کرو کہ پروردگار، ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے رحمت و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے کسی ایک حالت کی تخصیص نہیں کی، بلکہ انسان کو اپنے والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا ایک مطلق اور عام حکم دیا۔ اس لیے باپ پر بیٹے کے قصاص کا حق ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل کر دینے کا عمل ان تمام امور کی ضد ثابت ہوگا جن کا اللہ سبحانہ نے باپ کے ساتھ سلوک کے سلسلے میں دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ بن ابی عامر راہب کو اپنے باپ کے قتل سے روک دیا تھا، حالانکہ وہ مشرک تھا۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ برسر پیکار تھا اور جنگ احد میں مشرکین قریش کے ساتھ مل کر آپ کے خلاف صف آرا ہوا تھا۔ اگر بیٹے کے لیے اپنے باپ کو کسی حالت میں قتل کر دینا جائز ہوتا تو پھر اس کام کے لیے وہ حالت اولیٰ ہوتی جس

میں ایک باپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف صف آرا تھا، نیز وہ مشرک بھی تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف قتال کرنے کی حالت سے بڑھ کر قابل مذمت، سزا اور قتل کی مستحق کسی اور شخص کی حالت نہیں ہو سکتی۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں بھی بیٹے کو باپ کے قتل سے روک دیا تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ بیٹے کو کسی بھی حالت میں اپنے باپ کو قتل کرنے کا حق نہیں ہوتا۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قذف کرے، یعنی اس پر زنا کی تہمت لگائے تو اسے حد قذف نہیں لگائی جائے گی اور اگر باپ اپنے بیٹے کا ہاتھ کاٹ ڈالے تو قصاص میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر بیٹے کا باپ پر قرض ہو تو اس کی ادائیگی کی خاطر باپ کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ تمام باتیں ان آیات کے مقتضا اور موجب کی ضد میں جن کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں۔

بعض فقہاء بیٹے کے مال کو حقیقت میں باپ کا مال قرار دیتے ہیں جس طرح غلام کا مال آقا کا مال ہوتا ہے اور اگر باپ اپنے بیٹے کے مال میں سے کچھ لے لے تو اسے مذکورہ مال واپس کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اگر باپ سے قصاص کے سقوط کے سلسلے میں کوئی اور دلیل نہ ہو صرف فقہاء کا وہ اختلاف ہوتا جو بیٹے کے مال کے سلسلے میں ہے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے تو یہی بات باپ سے بیٹے کا قصاص لینے کے بارے میں شبہ پیدا کر دینے کے لیے کافی ہوتی۔ ہم نے جن دلائل کا اوپر ذکر کیا ہے وہ قصاص کی آیات کی تخصیص کرتے ہیں اور اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ قصاص کی آیات میں باپ مراد نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قتل میں دو آدمیوں کی شرکت

ارشاد باری ہے: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (اور جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے گا اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) نیز ارشاد ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ (اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی سے آزاد کر دے) اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مذکورہ بالا وعید اس شخص کو بھی لاحق ہو گی جو قتل کے فعل میں دوسرے کے ساتھ شریک ہو، اگر دس افراد ایک شخص کو عمداً قتل کر دیں تو ان میں سے ہر فرد اس وعید

میں داخل ہوگا۔ اسی طرح اگر دس افراد ایک شخص کو غلطی سے قتل کر دیں تو ان میں سے ہر فرد قتل کے حکم میں داخل ہوگا اور ہر ایک پر وہی کفارہ لازم ہوگا جو قتل کا ارتکاب کرنے والے تنہا فرد پر لازم ہوتا ہے، نیز اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جان لینے سے کم تر جرم میں کفارہ لازم نہیں ہوتا، قول باری ہے: مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِىْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِى الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا (اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا) اس لیے اگر ایک گروہ مل کر کسی شخص کو قتل کر دے تو ان میں سے ہر ایک شخص قاتل کے حکم میں ہوگا اور اس کے نتیجے میں اس ایک مقتول کے قصاص میں گروہ کے تمام افراد کو قتل کر دیا جائے گا۔ جب بات اس طرح ہے کہ اگر دو افراد مل کر ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان میں سے ایک فرد اسے عمداً قتل کرے اور دوسرا غلطی سے یا ان میں سے ایک دیوانہ ہو اور دوسرا عاقل، تو اس صورت میں چونکہ یہ بات معلوم ہے کہ غلطی سے قتل کرنے والا بھی پوری جان لینے والے کے حکم میں ہوگا، اس لیے سب کے حق میں خطا کا حکم ثابت ہو جائے گا اور عمد کا حکم منتفی ہو جائے گا کیونکہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ دونوں کے لیے عمد کا حکم ثابت کر دیا جائے یا دونوں کے لیے خطا کے حکم کا ثبوت ہو جائے۔ یہی صورت حال دیوانے اور عاقل نیز بچے اور بالغ کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر سب کے لیے قتل خطا کا حکم ثابت ہو جائے، تو پوری دیت واجب ہوگی اور اگر سب کے لیے قتل عمد کا حکم ثابت ہو جائے تو قصاص واجب ہو جائے گا۔ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جان کے سلسلے میں پوری دیت کے وجوب اور اس کے ساتھ قصاص کے وجوب میں دونوں کی وصولی کے اعتبار سے امتناع ہے۔ اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ جب ایک سے زائد افراد کی شراکت کے ساتھ ہی جانے والی جان کے بدلے میں دیت کا وجوب ہو جائے، تو اس کے ساتھ ان میں سے کسی پر قصاص کا ثبوت نہ ہو۔ اس لیے کہ قصاص کا وجوب تمام قاتلین پر قتل عمد کے حکم کے ثبوت کا موجب ہوگا اور سب پر قتل عمد کے حکم کا ثبوت مذکورہ جان کے بدلے دیت کے وجوب کی نفی کر دے گا۔

اگر ایک بچہ اور بالغ یا ایک دیوانہ اور عاقل یا ایک عامد اور مخطی کسی شخص کو قتل کر دیں تو ایسے قتل کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور

صاحبین کا قول ہے کہ ان میں سے ایک پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دونوں قاتلوں میں سے ایک مقتول کا باپ ہو تو باپ اور عاقل پر اپنے اپنے مال کے اندر مقتول کی نصف دیت لازم ہو جائے گی، جبکہ دیوانے یا بچے یا مخطی (غلطی سے قتل کا ارتکاب کرنے والے) کی صورت میں مذکورہ دیت اس کے عاقلہ پر لازم ہوگی۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے امام مالک کا قول ہے کہ اگر ایک بچہ اور ایک بالغ کسی شخص کے قتل میں شریک ہوں تو اس صورت میں بالغ کو قتل کیا جائے گا اور بچے کے عاقلہ پر نصف دیت لازم ہوگی، جبکہ اوزاعی کا قول ہے کہ دونوں قاتلوں کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بچے کے ساتھ مل کر کسی کو قتل کر دے تو عامد بچے پر اس کے مال میں نصف دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر آزاد اور غلام کسی غلام کو قتل کر دیں اور مسلمان اور عیسائی مل کر کسی عیسائی کو قتل کر دیں تو بھی حکم یہی ہوگا۔ امام شافعی نے کہا ہے کہ اگر عامد قاتل کے ساتھ کوئی مخطی قاتل شریک ہو جائے تو عامد پر اس کے مال میں نصف دیت لازم ہوگی اور مخطی کے جرم کا بوجھ اس کے عاقلہ پر ڈالا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کا اصول یہ ہے کہ جب دو افراد کسی ایک شخص کے قتل میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو دوسرے پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا۔ مذکورہ بالا آیات کے دلائل اس بات سے مانع ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں قاتلوں میں سے ایک پر قتل عمد کی بنا پر قصاص واجب کر دیا جائے اور دوسرے پر غلطی سے جان لینے کی بنا پر مال واجب کر دیا جائے۔ یہ بات جائز نہیں کہ ایک ہی حالت میں قتل خطا اور قتل عمد مال اور قصاص کے موجب بن جائیں، جبکہ تلف ہونے والی جان ایک ہی ہوتی ہے اور اس کی تبعیض نہیں ہو سکتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ بات ممکن نہیں کہ ایک ہی جان کا کچھ حصہ تلف ہو جائے اور کچھ حصہ زندہ رہے۔ کیونکہ یہ بات اس امر کی موجب بنتی ہے کہ ایک انسان ایک ہی حالت کے اندر زندہ بھی ہو اور مردہ بھی۔ جب یہ بات ممتنع ہوگئی تو اس کے نتیجے میں یہ ثابت ہو گیا کہ قاتلوں میں سے ہر ایک پوری جان کو تلف کرنے والے کے حکم میں ہوگا۔ اس کے نتیجے میں مذکورہ جان کی دیت کا ایک حصہ اس قاتل پر واجب ہو جائے گا جس پر قصاص واجب نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں سب پر قتل خطا کا حکم عائد ہو جائے گا اور اس کے ساتھ مذکورہ جان کے حق میں قتل عمد کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ بات جائز ہوتی تو اس سے ضروری ہو جاتا کہ ساری دیت ان دونوں

پر ہی رہے۔

اس جہت سے زیر بحث مسئلہ کی مشابہت اس مسئلے کے ساتھ ہے جس میں ایک لونڈی کے اندر دو شریک افراد میں سے ایک شریک اس کے ساتھ ہمبستری کر لے، تو اس سے حدِّ زنا ساقط رہے گی۔ حد کے سقوط میں دونوں مسئلوں کی مشابہت ہے۔ حد ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریک کا یہ فعل دوسرے شریک کے حصے کو الگ رکھ کر صرف اس کے اپنے حصے میں تقسیم نہیں ہو سکتا۔ جب فاعل کے اپنے حصے کے اندر اس پر حد واجب نہیں ہوئی تو یہ بات دوسرے شریک کے حصے میں حد کے وجوب کے لیے مانع بن جائے گی، کیونکہ اس میں تبعیض نہیں ہو سکتی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر دو افراد کسی ایسے شخص کی چوری کر لیں جو ان میں سے ایک کا بیٹا ہو تو دونوں میں سے کسی کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ مسروقہ چیز کی حفاظت کا حصار توڑنے کے جرم میں ایک کی مشارکت ایسے دوسرے شخص کے ساتھ ہوئی تھی جو قطع ید کا مستحق نہیں ہے۔ یعنی مال کے مالک کا باپ۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عامد اور مخطی، عاقل اور دیوانے، بالغ اور بچے کی شراکتوں میں وقوع پذیر ہونے والے قتل عمد میں عمد کا حکم عامد یا عاقل یا بالغ کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان پر قصاص واجب کر دیتا ہے جیسا کہ آپ نے تلاوت کردہ آیات سے استدلال کیا ہے کہ مذکورہ بالا قاتلین کے جوڑوں میں سے ہر جوڑے کا ہر فرد پوری جان کا قاتل اور پوری زندگی کا متلف ہوتا ہے۔ اور اسی بنا پر وہ اشتراک و انفراد کی دونوں حالتوں میں وعید کا مستحق گردانا جاتا ہے، نیز اسی بنا پر کسی شخص کو عمداً قتل کرنے والی پوری جماعت کے ہر فرد پر قصاص واجب ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں مذکورہ جماعت کا ہر فرد اس شخص کے حکم میں ہوتا ہے جس نے انفرادی طور پر پوری جان لی ہو۔ یہ وضاحت اس امر کی موجب ہے کہ اگر عاقل اور دیوانے کا جوڑا قتل عمد میں شریک ہو تو عاقل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے، نیز بچے اور بالغ کے جوڑے کی صورت میں بالغ کو عامد اور مخطی کے جوڑے کی صورت میں عامد کو قتل کر دیا جائے اور مذکورہ افراد سے قصاص کا حکم اس بنا پر ساقط نہ ہو کہ ان کی مشارکت ایسے افراد کے ساتھ تھی جن سے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس بنا پر واجب نہیں ہے کہ سب حضرات اس امر پر متفق ہیں کہ اگر قتل کے ارتکاب میں شرکت کرنے والا شخص ایسا ہو جس پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا، یعنی دیوانہ یا نابالغ یا مخطی تو اس صورت میں اس پر دیت کا کچھ حصہ لازم ہو جائے گا۔

اور جب دیت لازم ہو جائے گی تو اس کے نتیجے میں دونوں قاتلوں سے عمد کا حکم منتفی ہو جائے گا۔ کیونکہ اتلاف کی حالت میں جان کی تبعیض نہیں ہوتی۔ اس لیے دونوں قاتل قتل خطا کے حکم میں ہو جائیں گے اور یہ قتل قصاص والا قتل قرار نہیں پائے گا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، جس شریک قاتل پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا اس پر دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے، پوری دیت واجب نہیں ہوتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ دونوں قاتل قتل خطا کے حکم میں ہو گئے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو پوری دیت واجب ہو جاتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر تمام قاتلوں پر قصاص کا حکم جاری ہوتا تو ایسی صورت میں ہم تمام قاتلین سے قصاص لے لیتے اور ان میں ہر قاتل اس قاتل کے حکم میں ہوتا جس نے تنہا قتل کا ارتکاب کیا ہو اور جب اس شریک قاتل پر دیت کا ایک حصہ واجب ہو گیا جس پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ قصاص ساقط ہو گیا، نیز یہ کہ مقتول کی جان قتل خطا کے حکم میں ہو گئی اور اسی بنا پر دیت قاتلوں کی تعداد پر تقسیم ہو گئی۔ جب امام شافعی ہمارے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر قتل کے ارتکاب میں شریک دو افراد میں سے ایک فرد عامد ہو اور دوسرا مخطی تو عامد پر قصاص واجب نہیں ہوگا تو ان پر لازم آتا ہے کہ وہ یہی حکم ان صورتوں میں بھی عائد کریں جب عاقل اور دیوانہ یا بالغ اور بچہ مل کر کسی کو قتل کر دیں کیونکہ ان صورتوں میں عاقل یا بالغ کی مشارکت ایسے افراد کے ساتھ ہو گی جن پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ہم نے اصول کے اندر یہ بات دیکھی ہے کہ ایک ہی شخص کے سلسلے میں مال اور قصاص دونوں کا وجوب ممتنع ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر قاتل ایک شخص ہو اور اس پر مال واجب ہو جائے تو قصاص کا وجوب منتفی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وطی، یعنی عورت کے ساتھ ہمبستری کا حکم ہے۔ کہ جب ہمبستری کی بنا پر مہر واجب ہو جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سرقہ کی کیفیت ہے کہ جب اس کی بنا پر تاوان واجب ہو جائے تو ہمارے نزدیک قطع ید کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں مال صرف اس وقت واجب ہوتا ہے جب قصاص اور حد کو ساقط کر دینے والے شبہ کا وجود ہو جائے۔ جب زیر بحث مسئلے میں بالاتفاق مال واجب ہو گیا تو اس کی وجہ سے قصاص کا وجوب منتفی ہو گیا۔

ہم نے اوپر جو صورتیں بیان کی ہیں ان میں قصاص کا سقوط اس کے ایجاب سے اولیٰ ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قصاص اپنے ثبوت کے بعد بعض دفعہ مال میں تبدیل ہو جاتا

ہے۔ جبکہ مال کسی بھی صورت میں قصاص میں تبدیل نہیں ہوتا۔ اس لیے اس چیز کا اثبات جو کبھی بھی فسخ ہو کر کوئی اور صورت اختیار نہیں کرتی اس چیز کے اثبات کی بہ نسبت اولیٰ ہوگا جو بعض دفعہ ثابت ہونے کے باوجود فسخ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ دو قاتلوں میں سے اگر قصاص کا سقوط ایک سے ہو جائے، تو یہ بات دوسرے قاتل سے بھی قصاص ساقط کر دے گی۔

اگر کہا جائے کہ قتل عمد میں شریک دو افراد میں سے ایک کو مقتول کا ولی اگر معاف کر دے تو دوسرے قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ لازم ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی حکم عائد کریں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض امام شافعی کے اصول پر وارد ہوتا ہے۔ ہم پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ اس اعتراض کی بنا پر امام شافعی پر لازم ہوگا کہ جب ارتکاب قتل کے اندر عامد کے ساتھ مخطی شریک ہو جائے تو وہ عامد سے قصاص لینے کا حکم عائد کر دیں اگر ان کی نظر میں اس قاتل سے قصاص کی نفی میں مذکورہ مشارکت کو کوئی دخل نہیں جس پر تنہا قتل کے ارتکاب کی صورت میں قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ قتل عمد میں شریک دو افراد میں سے ایک کو مقتول کے ولی کی طرف سے معافی مل جانے کی بنا پر اس سے قصاص کا سقوط دوسرے قاتل سے قصاص ساقط نہ بھی کرے۔ جب مخطی اور عامد کے اندر امام شافعی کے نزدیک عامد سے قصاص لینا لازم نہیں ہے تو پھر ہمارے نزدیک بھی بچے اور بالغ نیز دیوانے اور عاقل کی صورتوں میں بالغ یا عاقل سے قصاص لینا لازم نہیں ہوگا۔

مذکورہ اعتراض ایک اور وجہ سے بھی ساقط الاعتبار ہے، وہ یہ کہ زیر نظر گفتگو استیفاء (قصاص پر عملدرآمد) کے بارے میں ہے اور استیفاء شراکت کے طور پر واجب نہیں ہوتا، یعنی یہ ضروری نہیں ہوتا کہ دونوں قاتلوں کو مشترکہ طور پر قتل کیا جائے کیونکہ مقتول کے ولی کو اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے جسے چاہے قتل کر دے، اسے یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے جو قاتل ہاتھ آجائے اسے قتل کر دے۔ نیز ہمارا زیر بحث مسئلہ ابتداً وجوب کے بارے میں ہے جب قتل کا وقوعہ مشارکت کی صورت میں ہوا ہو۔ ایسی صورت میں یہ بات محال ہوگی کہ دونوں قاتلوں میں سے ہر ایک دوسرے کے سوا حکم کے اندر اتلاف کرنے والا قرار پائے۔ حکم کے اندر دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تنہا رہ جانا محال ہے۔ نیز وجوب استیفاء سے

ایک مختلف حکم ہے۔ اس لیے وجوب پر استیفاء لازم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ استیفاء کی حالت کو وجوب کی حالت پر اعتبار کرنا درست نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ استیفاء کے وقت قاتل کا تائب ہو کر ولی اللہ ہونا ممکن ہے جبکہ قصاص موجب قتل کے ارتکاب کے وقت اس کا ولی اللہ ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ زانی توبہ کرے۔ ایسی صورت میں اس پر حد کے استیفاء کا حق باقی رہے گا، لیکن تائب ہو جانے کی حالت میں حد کا وجوب جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے جو شخص وجوب کی حالت کو استیفاء کی حالت پر اعتبار کرے گا وہ درحقیقت اس بات کے کہنے سے غفلت برتنے کا جس کا کہنا اس پر واجب ہے، نیز جب مقتول کا ولی ایک قاتل کو معاف کر دے گا تو اس کے قتل کا حکم ساقط ہو جائے گا اور اس کے نتیجے میں دوسرا قاتل مقتول کو تنہا قتل کرنے والے کے حکم میں ہو جائے گا، اس لیے اس پر قصاص لازم ہو جائے گا اور دوسرے سے قصاص ساقط ہونے کی بنا پر اس سے قصاص ساقط نہیں ہوگا۔ رہ گیا دیوانہ اور نابالغ، نیز مخطی تو ان سب کا فعل غلطی کے طور پر ثابت ہوگا اور یہ بات اس شخص کے خون کی ممانعت کی موجب ہوگی جو ان کے ساتھ شریک ہوا ہوگا۔ کیونکہ قتل کے اندر دونوں کے اشتراک کی وجہ سے جو حکم دیوانے یا نابالغ یا مخطی کا ہوگا وہی حکم اس کے شریک کا بھی ہوگا۔

گزشتہ سطور میں ہم نے کتاب اللہ سے جو دلائل پیش کیے ہیں، نیز عقلی طور پر جو استدلال کیا ہے اس سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر عاقل، مخطی یا بالغ کے ساتھ قتل کے فعل میں کوئی ایسا فرد شامل ہو جائے جس پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا، یعنی دیوانہ، عامد یا نابالغ تو ان سے بھی قصاص کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا جائز ہے کہ جن آیات میں قصاص کا ذکر ہے ان کے حکم کے موجب کی (حرف جیم کے زیر کے ساتھ) ان دونوں قسموں کے افراد کی بنا پر تخصیص کر دی جائے وہ آیات یہ ہیں: کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الۡقِصَاصُ فِی الۡقَتۡلٰی نیز: اَلۡحُرُّ بِالۡحُرِّ نیز وَمَنۡ قُتِلَ مَظۡلُوۡمًا اور اَلنَّفۡسَ بِالنَّفۡسِ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ان احادیث کا عموم جو قصاص کو واجب کرتی ہیں۔ نیز یہ تمام دلائل چونکہ ایسے عموم کی صورت میں ہیں جن سے بالاتفاق خصوص مراد ہے اس لیے نظری دلائل کے ذریعے اس قسم کے عموم کی تخصیص جائز ہے۔ واللہ الموفق۔

امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر عامد کے ساتھ بچہ یا دیوانہ قتل کے فعل میں شریک ہو جائے تو اس صورت میں عامد پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ المزنی کے قول کے مطابق امام شافعی نے اس مسئلے میں امام محمد کے خلاف یہ کہہ کر استدلال کیا ہے کہ اگر آپ نے عامد سے قصاص کا حکم اس بنا

پر رفع کیا ہے کہ اس کا شریک بچہ یا دیوانہ دونوں مرفوع القلم ہیں اور ان کا عمد بھی خطا ہے، تو پھر آپ اس اجنبی پر قصاص کیوں نہیں واجب کرتے جو کسی شخص کو اس کے باپ کے ساتھ مل کر عمداً قتل کردے کیونکہ باپ تو مرفوع القلم نہیں ہوتا۔ ہمارے خیال میں امام شافعی نے یہ استدلال کرکے اپنا موقف ترک کر دیا ہے۔ چنانچہ المزنی نے کہا ہے کہ اس مسئلے میں امام شافعی نے امام محمد پر تنقید کرکے ان کی ہمنوائی کرلی ہے کیونکہ مخطی اور دیوانے سے قصاص کا حکم رفع کر دینا ایک ہی بات ہے۔ اسی طرح مخطی، دیوانے اور بچے کے ساتھ قتل عمد میں شریک افراد کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ المزنی نے امام شافعی سے جو بات نقل کی ہے وہ دراصل ایک چیز کو اس کے موقع اور محل کے بغیر لازم کر دینے کے مترادف ہے۔ کیونکہ انھوں نے سے عکس معنی وعلت کے طور پر لازم کر دیا ہے۔ امام محمد کی بیان کردہ اس اصل کے تحت جو بات لازم آتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر ایسا قاتل جس کا عمد بھی خطا شمار ہو اس کے ساتھ قتل کے فعل میں شریک شخص سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ یہ شریک عامد ہی کیوں نہ ہو، لیکن جس قاتل کا عمد خطا شمار نہیں ہوتا تو اس کے سلسلے میں یہ بات لازم نہیں ہے کہ قتل کے فعل میں اس کے شریک اور اس کے حکم کے درمیان فرق رکھا جائے، بلکہ اس کا حکم اس حکم کی دلیل پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ یہ عکس علت کی صورت ہے، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر کوئی شخص شرع کے اندر ایک علت پر کسی حکم کی بنیاد رکھے تو اس سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ مذکورہ علت کو الٹ دے، یعنی عکس علت کر دے اور پھر مذکورہ علت کی عدم موجودگی میں ایسے حکم کا ایجاب کر دے جو مذکورہ علت کی موجودگی میں اس کے موجب کی ضد ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ہم کہتے ہیں غرر (دھوکے اور فریب) کا وجود بیع کے جواز کے لیے مانع ہے تو اس سے ہم پر لازم نہیں آتا کہ غرر کی عدم موجودگی میں ہم بیع کے جواز کا حکم عائد کر دیں، کیونکہ یہ عین ممکن ہوتا ہے کہ غرر کی عدم موجودگی کے باوجود کسی اور وجہ سے مذکورہ بیع کا جواز ممنوع ہو، مثلاً یہ کہ مبیع بائع کے قبضے میں نہ ہو یا بائع نے ایسی شرط عائد کر دی ہو جسے عقد بیع ضروری قرار نہ دیتا ہو، یا یہ کہ ثمن مجہول ہو اور اسی طرح کے دیگر امور جو بیع کے عقود کو فاسد کر دیتے ہیں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ غرر ختم ہو جانے کی صورت میں جواز و فساد کی دلالت کی روشنی میں مذکورہ بیع جائز ہو جائے۔ عقد کے مسائل میں اس کے نظائر بے شمار ہیں اور فقہ کے ساتھ ادنیٰ ارتباط رکھنے والے کی نظروں سے اوجھل نہیں ہیں۔

اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس کی روایت حضرت ابن عمرؓ نے کی ہے کہ آپ نے فرمایا: لوگو، آگاہ رہو، خطأ العمد کا مقتول وہ مقتول ہے جسے کوڑے اور لاٹھی کے ذریعے قتل کر دیا جائے، اس میں دیت مغلظہ واجب ہوتی ہے۔ بچے اور بالغ یا دیوانے اور عاقل یا مخطی اور عامد کے ہاتھوں قتل ہونے والا شخص دو وجوہ سے خطأ العمد ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطأ العمد کے تحت مقتول کی تفسیر یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ کوڑے اور لاٹھی کے ذریعے قتل ہونے والا شخص ہے اس لیے اگر کوئی دیوانہ لاٹھی کے ساتھ اور کوئی عاقل تلوار کے ساتھ کسی کے قتل میں شریک ہو جائے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق وہ خطأ العمد کے تحت مقتول قرار پائے گا اور اس قتل میں قصاص نہ لینا واجب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے اور دیوانے کا عمد بھی خطا ہے اس لیے کہ قتل کی تین میں سے ایک صورت ہوتی ہے۔ خطا یا عمد یا شبہ عمد اور جب بچے اور دیوانے کا ارتکاب قتل عمد نہیں ہوتا تو ضروری ہے کہ ان کا ارتکاب قتل کی باقیماندہ دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا حامل ہو، یعنی خطا یا شبہ عمد کا۔ ان دونوں میں سے چاہے جو بھی صورت ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ قتل کے فعل میں بچے یا دیوانے کے ساتھ شریک قاتل سے قصاص ساقط کر دیا جائے کیونکہ مذکورہ مقتول یا تو قتل خطا کا مقتول ہوگا یا شبہ عمد کا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ مقتول کے لیے دیت مغلظہ واجب کر دی ہے اور جب کامل دیت واجب ہو جائے تو بالاتفاق قصاص کا سقوط ہو جاتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد "خطأ العمد کے مقتول" سے یہ مراد لی ہے کہ ایک شخص تنہا کسی کو کوڑے اور لاٹھی سے قتل کر دے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قتل کے اس فعل میں اگر کوئی اور شخص تلوار سے کر اس کے ساتھ شریک ہو جائے، تو یہ بات مذکورہ مقتول کو کوڑے اور لاٹھی کا مقتول نیز قتل خطا کا مقتول بننے سے خارج نہیں کرے گی، اس لیے کہ دونوں اشخاص میں سے ہر ایک قاتل ہوگا اور اس اعتبار سے یہ ضروری ہوگا کہ مقتول ان میں سے ہر ایک کا مقتول قرار پائے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ دونوں صورتوں کو شامل ہوں گے اور دونوں صورتوں کے اندر قصاص منتفی ہو جائے گا۔ ہماری مذکورہ بات کی صحت پر نیز عاقل کے ساتھ دیوانے کی شراکت اور عامد کے ساتھ مخطی کی شراکت کے حکم میں فرق کے عدم جواز پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اگر ایک شخص حالت جنون میں کسی شخص کو زخمی کر دے اور پھر اسے

جنون سے افاقہ ہو جائے اور افاقہ کے بعد وہ دوبارہ اسے زخمی کردے اور پھر ان دونوں زخموں کا مجروح مر جائے، تو قاتل پر کوئی قصاص عائد نہیں ہوگا جس طرح اگر ایک شخص کسی کو غلطی سے زخمی کرنے کے بعد اسے دوبارہ عمداً زخمی کردے اور ان دونوں زخموں سے مجروح مر جائے تو قاتل پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک شخص کسی کو اس کے ارتداد کی حالت میں زخمی کردے اور پھر مجروح مسلمان ہو جائے اور جارح دوبارہ اسے زخمی کردے اور وہ ان دونوں زخموں کی تاب نہ لا کر مر جائے تو جارح پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔

یہ صورتیں دو باتوں پر دلالت کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر ایک شخص کو دو قسم کے زخم لگے ہوں جن میں سے ایک قصاص کا موجب ہو اور دوسرا قصاص کا موجب نہ ہو اور پھر مذکورہ مجروح مر جائے، تو اس کی موت قصاص کے اسقاط کی موجب ہوگی اور قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں اس زخم کا جس میں قصاص کے سقاط کا کوئی شبہ نہ ہو دوسرے زخم سے الگ کرکے کوئی حکم نہیں ہوگا، بلکہ حکم اس زخم کا ہوگا جس نے قصاص واجب نہیں کیا۔ اس بنا پر یہ بات واجب ہے کہ اگر ایک آدمی دو افراد کے لگائے ہوئے زخموں سے مر جائے جبکہ ان میں سے ایک ایسا ہو جس کا تنہا لگایا ہوا زخم قصاص واجب کرتا ہوا اور دوسرا ایسا ہو جس کا تنہا لگایا ہوا زخم قصاص واجب نہ کرتا ہو، تو اس صورت میں قصاص کا سقوط ان کے ایجاب سے اولیٰ قرار دیا جائے کیونکہ مذکورہ مجروح کی موت ان دونوں زخموں سے واقع ہوئی تھی اس لیے قصاص کے سقوط کے موجب زخم کا حکم قصاص واجب کرنے والے زخم کے حکم سے اولیٰ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں علت یہ ہے کہ مجروح کی موت ایسے دو زخموں کے نتیجے میں واقع ہوئی تھی جن میں سے ایک زخم قصاص کا موجب تھا اور دوسرا قصاص کا موجب نہیں تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے شروع میں بیان کردیا تھا کہ قتل کے فعل میں اشتراک کی صورت کے اعتبار سے مخطی اور عامد کے درمیان نیز دیوانے اور عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جس طرح دیوانگی کے دوران میں دیوانے کے جرم اور پھر افاقہ کی حالت میں اس کے جرم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا، اگر ان دونوں جرموں کے نتیجے میں موت واقع ہو جائے۔ اسی طرح اگر غلطی سے کسی کے خلاف جنایت، یعنی جرم ہو جائے اور پھر عمداً جنایت کی جائے اور ان دونوں جرموں کے نتیجے میں موت واقع ہو جائے تو دونوں جرموں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اور مذکورہ بالا دونوں حالتوں میں قصاص ساقط ہو جائے گا۔

اگر عاقل کی جنایت میں دیوانے کی شراکت ہو جائے اور عامد کی جنایت میں مخطی کی شراکت ہو جائے تو اسی طرح مناسب یہی ہے کہ عاقل کی جنایت کا حکم دیوانے کی جنایت کے حکم سے اور عامد کی جنایت کا حکم مخطی کی جنایت کے حکم سے مختلف نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

عمداً قتل کیے جانے والے شخص کے ولی کا حق

ارشاد باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى (قتل کے مقدمات میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا) نیز: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (اور ہم نے تورات میں بنی اسرائیل پر فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلے جان ہے) نیز: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ طور پر قتل ہو جائے اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے)

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آیت میں قصاص مراد ہے۔ نیز ارشاد ہے: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (اور اگر تم لوگ بدلہ لو تو بس اسی قدر لے لو جس قدر تم پر زیادتی کی گئی ہو) نیز: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ (جو شخص تم سے زیادتی کرے تم بھی اس کے ساتھ اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے تم سے کی ہے)

یہ آیات ایجاب قصاص کے سوا اور کسی امر کی مقتضی نہیں ہیں۔ قتل عمد کے موجب کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری، ابن شبرمہ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ قتل عمد کی صورت میں مقتول کے ولی کو صرف قصاص لینے کا حق ہو گا اور قاتل کی رضامندی کے بغیر وہ دیت وصول نہیں کرے گا۔

اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ ولی کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے تو قصاص لے لے اور اگر چاہے تو دیت وصول کرے خواہ قاتل رضامند نہ بھی ہو۔

امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر مفلس (دیوالیہ) ولی قصاص معاف کر دے تو ایسا کرنا جائز ہو گا اور اس کے قرض خواہ نیز اہل وصایا اسے ایسا کرنے سے روک نہیں سکتے کیونکہ عمد کی بنا پر مال کی ملکیت صرف اس شخص کی مرضی سے ہو گی جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے، اگر وہ زندہ ہو۔ اور اگر وہ مر چکا ہو تو ورثاء کی مرضی سے ایسا ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن آیات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ان کے ظواہر لفظی اشتراک

کے بغیر بیان مراد کو متضمن ہونے کی بنا پر قصاص کے موجب ہیں، مال کے نہیں۔ اور تخییر کے طور پر مال کا ایجاب صرف ایسی دلیل کی بنا پر جائز ہو سکتا ہے جس کے ذریعے قصاص کے حکم کا نسخ جائز ہو۔ اس لیے کہ نص قرآنی میں اضافہ اس کے نسخ کا موجب بن جاتا ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: یَا أَیُّھَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَأْکُلُوا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِنْکُمْ (اے ایمان لانے والو، آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ، لین دین ہونا چاہیے آپس کی رضامندی سے) اس آیت میں اللہ سبحانہٗ نے اہل اسلام میں سے ہر شخص کا مال لینے کی ممانعت کر دی ہے، الا یہ کہ لین دین کے طور پر رضامندی سے مال لیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی حدیث مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے۔ اس لیے جب قاتل مال دینے پر رضامند نہ ہو تو اس کا مال ہر شخص کے حق میں ممنوع ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک حدیث مروی ہے جس کی سند ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمد قصاص ہے الّا یہ کہ مقتول کا ولی معاف کر دے۔ سلیمان بن کثیر نے روایت بیان کی ہے، ان سے عمرو بن دینار نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص عمیا (اندھا قتل) (ایسا شخص جو ایک دوسرے پر تیر اندازی کرنے والوں کے درمیان مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا پتہ نہ چلے) میں یا اژدہام میں قتل ہو جائے اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو، یا لوگوں کے درمیان سنگباری یا کوڑے یا لاٹھیاں چلنے کے دوران مر جائے تو اس کی دیت قتل خطا کی دیت ہوگی، اور جو شخص عمداً قتل ہو جائے تو اس کا قصاص لیا جائے گا اور جو شخص مقتول اور اس کے قصاص کے درمیان حائل ہوگا اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور تمام لوگوں کی لعنت برسے گی۔

ان دونوں حدیثوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح فرما دیا کہ عمد کی بنا پر واجب ہونے والی سزا قصاص ہے۔ اگر ولی کو دیت لینے کا اختیار ہوتا تو آپ صرف قصاص کے ذکر پر اقتصار نہ کرتے، بلکہ دیت کی بات بھی بیان کر دیتے۔ اس لیے یہ بات درست نہیں ہے کہ ولی کو دو چیزوں میں سے ایک کے لینے کا اختیار دیا جائے اور پھر صرف ایک چیز کے بیان پر اقتصار کیا جائے اور دوسری چیز بیان نہ کی جائے۔ یہ بات تخییر کی نفی کی موجب ہے۔ اگر اس بیان کے بعد تخییر کا اثبات کیا جائے گا تو اس سے مذکورہ بیان کا نسخ لازم آئے گا۔

اگر کہا جائے کہ ابن عیینہ نے مذکورہ دوسری حدیث عمرو بن دینار سے اور انھوں نے طاؤس سے موقوف صورت میں روایت کی ہے۔ اس میں انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کا ذکر نہیں کیا ہے اور نہ ہی اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عیینہ نے اس حدیث کو ایک دفعہ موقوف صورت میں بیان کیا ہے اور ایک دفعہ سلیمان بن کثیر کی طرح مرفوع صورت میں اس کی روایت کی ہے۔ ابن عیینہ کا حافظہ بہت خراب تھا اور وہ روایت کے اندر بہت غلطیاں کرتے تھے لیکن اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ طاؤس نے اس کی روایت بعض دفعہ حضرت ابن عباسؓ کے واسطے سے کی ہو اور بعض دفعہ اپنی طرف سے اسے بیان کر کے اس کے مطابق فتویٰ دیا ہو۔ اس لیے مذکورہ حدیث کی سند میں حدیث کو کمزور کرنے والی کوئی بات نہیں ہے۔

قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہو تو معروف طریقے سے خون بہا کا تصفیہ ہونا چاہیے اور قاتل کو لازم ہے کہ راستی کے ساتھ خون بہا ادا کرے) کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ عفو سے وہ بات مراد ہے، جو آسان اور میسر ہو۔ ارشاد باری ہے: خُذِ الْعَفْوَ (عفو اختیار کرو) یعنی اخلاق کی وہ صورتیں جو آسان ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اول وقت اللہ کا رضوان ہے اور آخر وقت اللہ کا عفو ہے، یعنی اللہ کی جانب سے اپنے بندوں کے لیے تیسیر و تسہیل ہے۔ پس قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ سے مراد یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو جب کچھ مال دیا جائے تو وہ اسے قبول کر لے اور معروف طریقے سے اس کا پیچھا کرے اور قاتل اسے یہ مال راستی کے ساتھ ادا کر دے۔ اللہ سبحانہ نے ولی کو مال لینے کی ترغیب دی اگر قاتل کی طرف سے آسانی کے ساتھ یہ مال ادا کیا جائے اور بتا دیا کہ اس کی جانب سے یہ بات حکم کے اندر تخفیف اور اس کی رحمت ہے۔ جس طرح سورۂ مائدہ میں قصاص کے ذکر کے بعد فرمایا: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ (جو شخص قصاص کا صدقہ کر دے وہ اس کے لیے کفارہ ہے) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے ولی کو اس بات کی ترغیب دی کہ وہ قصاص معاف کر کے اس کا صدقہ کر دے۔ اسی طرح زیر بحث آیت میں اللہ سبحانہ نے دیت قبول کر لینے کی ترغیب دی، اگر قاتل دیت ادا کرے۔ کیونکہ آیت میں پہلے تو دیت کے سلسلے میں قاتل کے ساتھ نرمی کرنے کا ذکر ہوا پھر ولی کو پیچھا کرنے کا حکم دیا گیا اور قاتل کو ہدایت کی گئی کہ وہ راستی کے ساتھ ادائیگی کر دے۔

بعض حضرات نے زیر بحث آیت کے وہ معنی لیے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔

اس کی روایت عبدالباقی ابن قانع نے کی ہے، ان سے الحمیدی نے، ان سے سفیان ثوری نے، ان سے عمرو بن دینار نے اور انھوں نے کہا کہ: میں نے مجاہد کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے تھے کہ: بنی اسرائیل کے اندر قصاص کا حکم تھا، دیت کا حکم نہیں تھا، پھر اللہ سبحانہ نے اس امت کے لیے فرما دیا: یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی تا قولِ باری: فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: عفو یہ ہے کہ قتل عمد میں دیت قبول کرلی جائے اور قول باری: وَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَاءٌ اِلَیْہِ بِاِحْسَانٍ ذٰلِکَ تَخْفِیْفٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَرَحْمَۃٌ کا مفہوم یہ ہے کہ تم سے پہلے لوگوں پر جو بات فرض کی گئی تھی اب اس میں تخفیف کردی گئی ہے۔ اسی طرح قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِکَ فَلَہٗ عَذَابٌ اَلِیْمٌ کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص دیت قبول کرنے کے بعد زیادتی کرے گا اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا ہے کہ مذکورہ آیت نے اس حکم کو منسوخ کردیا ہے جو بنی اسرائیل پر عائد تھا، یعنی دیت قبول کرنے کی ممانعت اور مقتول کے ولی کے لیے دیت قبول کرلینے کی اباحت کردی ہے، اگر قاتل اس کی ادائیگی کرے۔ یہ حکم گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہم پر تخفیف اور اس کی رحمت کی ایک صورت ہے۔ اگر بات اس طرح ہوتی جس کا دعویٰ ہمارے مخالف نے کیا ہے، یعنی ایجاب تخییر کی بات، تو حضرت ابن عباسؓ آیت کی تفسیر میں یہ نہ فرماتے کہ "عفو یہ ہے کہ دیت قبول کرلی جائے"۔ اس لیے کہ قبول کے لفظ کا اطلاق اس چیز کے لیے ہوتا ہے جس کی پیشکش دوسرا آدمی کرے۔ اگر حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک یہ بات مراد نہ ہوتی تو وہ یہ کہتے: "عفو یہ ہے کہ دیت قبول کرلی جائے جب ولی یہ بات اختیار کرے"۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ جب دیت لینے پر طرفین کی طرف سے رضامندی کی صورت نکل آئے تو اس وقت دیت قبول کرلینا عفو کہلائے گا۔

قتادہ سے ایک روایت منقول ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بنی اسرائیل میں دیت قبول نہ کرنے کا نافذ العمل حکم ہماری شریعت میں بھی اس شخص پر ثابت ہے جو دیت وصول کرنے کے بعد قاتل کو قتل کردے۔ یہ روایت عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے بیان کی ہے، ان سے الحسین بن ابی الربیع الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِکَ کی تفسیر میں، کہ اگر ولی دیت وصول کرنے کے بعد قتل کردے تو اس پر قتل لازم ہوگا یعنی قصاص اور اس سے دیت قبول نہیں کی جائے گی۔

زیر بحث آیت کی ایک اور تفسیر بھی مروی ہے۔ سفیان بن حسین نے ابن اشوع سے اور انھوں نے شعبی سے اس کی روایت بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عرب کے دو قبیلوں کے درمیان جنگ ہوگئی۔ جنگ میں طرفین کے آدمی مارے گئے۔ ایک قبیلے نے کہا کہ ہم اس وقت تک رضا مند نہیں ہوں گے جب تک ایک عورت کے بدلے میں ایک مرد اور ایک مرد کے بدلے میں دو مردوں کو قتل نہیں کرلیں گے۔ پھر وہ اپنا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے۔ آپ نے فرمایا: "قتل میں یکسانیت ہوتی ہے۔ چنانچہ انھوں نے دیتوں کی ادائیگی پر آپس میں صلح کرلی اور ایک قبیلے کی بہ نسبت دوسرے قبیلے کو دیت کی کچھ زائد مقدار دی گئی۔ قول باری: کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى تا قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ کا یہی مفہوم ہے۔

سفیان نے کہا ہے کہ قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص کو دیتوں کے سلسلے میں اس کے بھائی کی بہ نسبت کچھ زائد دے دیا گیا ہو تو معروف طریقے سے اسے اس کی ادائیگی کردی جائے۔ شعبی نے آیت کے نزول کا سبب بیان کیا اور سفیان نے بتایا کہ عفو کے معنی فضل یعنی زائد کے ہیں۔

قول باری ہے: حَتَّى عَفَوْا (یہاں تک کہ وہ زیادہ ہوگئے) یعنی ان کی کثرت ہوگئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "داڑھیاں بڑھاؤ" آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر ایک شخص کو اس کے بھائی کی بہ نسبت ان دیتوں سے کچھ زائد دے دیا گیا ہو جن پر فریقین نے صلح کی ہے تو اس کا مستحق معروف طریقے سے اس کا پیچھا کرے اور راستی کے ساتھ اسے اس کی ادائیگی کر دی جائے۔

زیر بحث آیت کا ایک اور مفہوم بھی بیان کیا گیا ہے۔ بعض حضرات کے مطابق یہ حکم اس خون کے بارے میں ہے جس کے وارث ایک سے زائد افراد ہوں۔ اگر ان میں سے کچھ افراد قصاص میں اپنا حصہ معاف کردیں تو باقیماندہ ورثاء کے حصے مال میں تبدیل ہو جائیں گے۔ یہ بات حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ ان حضرات نے یہ بیان نہیں کیا کہ آیت کا مفہوم یہ ہے۔ ان کی بیان کردہ بات آیت کے الفاظ کی تاویل و تفسیر ہے جو آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہے۔ اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے:

یہ ارشاد اس امر کا مقتضی ہے کہ دم، یعنی قصاص کا کچھ حصہ معاف کر دیا گیا ہو۔ پورا قصاص معاف نہ کیا گیا ہو۔ ایسی صورت میں باقیماندہ شرکاء کے حصے مال میں تبدیل ہو جائیں گے

اور اس مال کی وصولی کے لیے ان پر لازم ہوگا کہ وہ قاتل کا معروف طریقے سے پیچھا کریں اور قاتل پر لازم ہوگا کہ وہ راستی سے مذکورہ مال کی ادائیگی کر دے ۔

بعض حضرات نے زیرِ بحث آیت کی تاویل ان معنوں میں کی ہے کہ مقتول کے ولی کو قاتل کی رضامندی کے بغیر مال لینے کا اختیار ہے ، لیکن آیت کا ظاہر اس تاویل کو رد کر دیتا ہے کیونکہ دیت کی وصولی کے ساتھ معافی نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمد قصاص ہے اِلّا یہ کہ مقتول کے اولیاء معاف کر دیں۔ آپؐ نے ولی کے لیے دو میں سے ایک بات کا اثبات کر دیا۔ قتل یعنی قصاص یا عفو۔ اس کے لیے کسی حال میں مال کا اثبات نہیں کیا۔

اگر کوئی شخص کہے کہ ولی مال لینے کی نیت سے خون معاف کر دے تو وہ عفو کرنے والا شمار ہوگا اور آیت کا لفظ اسے بھی شامل ہوگا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر دو میں سے ایک چیز واجب ہے تو بھی جائز ہے کہ وہ مال چھوڑ کر قصاص لینے کی صورت میں عفو کرنے والا شمار ہو جائے۔ اس بنا پر ولی کے لیے یا تو خون معاف کرنا ہوگا یا مال لینا۔ یہ بات غلط ہے کوئی بھی اس کا اطلاق نہیں کرتا۔ ایک اور جہت سے آیت کا ظاہر اس کی نفی کرتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر قصاص چھوڑ کر اور مال لے کر ولی ہی عافی (معاف کرنے والا) ہو تو اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے عَفَا لَہٗ نہیں کہا جائے گا، بلکہ اس کے لیے عَفَا عَنْہُ کہا جائے گا اور اس کے نتیجے میں حرف لام کو حرف عن کے قائم مقام کرنے میں تعسف اور زبردستی کا مظاہرہ ہوگا، یا آیت کے الفاظ کو: عَفَا لَہٗ عَنِ الدَّمِ پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے لیے ایک غیر مذکور حرف کو محذوف ماننا پڑے گا، جبکہ اصول یہ ہے کہ اگر مذکور لفظ کے ذریعے محذوف لفظ سے مستغنی ہوں تو حذف کا اثبات جائز نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں آیت کے سلسلے میں ہماری تاویل واضح ہے کہ قاتل کی جہت سے عفو کے لفظ کو تسہیل اور اس کی طرف سے مال کی ادائیگی پر محمول کیا جائے ۔

ایک اور جہت سے بھی معترض کی بات آیت کے ظاہر کے خلاف ہے۔ وہ یہ کہ قول باری: مِنْ اَخِیْهِ شَیْءٌ میں لفظ مِنْ تبعیض کا مقتضی ہے کیونکہ تبعیض ہی اس لفظ کی حقیقت اور اس کا باب ہے اِلّا یہ کہ اس کے سوا کسی اور مفہوم کے لیے دلالت قائم ہو جائے۔ تبعیض کا مفہوم اس بات کا موجب ہے کہ عفو اس کے بھائی کے خون کے بعض حصوں سے ہو، جبکہ معترض کے نزدیک یہ عفو پورے خون، یعنی قصاص سے عفو ہے۔ اس مفہوم کے اندر حرف

مَنْ کے حکم کا اسقاط لازم آتا ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، قول باری: شَیْءٌ بھی خون یعنی قصاص کے بعض حصوں سے عفو کا موجب ہے۔ پورے خون سے عفو کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے جو شخص اسے پورے خون پر محمول کرے گا نہ کلام کے مقتضا اور موجب کے اعتبار سے اس کا پورا حق ادا نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ کلام کو اس طرح قرار دے گا:

(وہ قاتل جس کے لیے خون معاف کر دیا جائے اور اس سے دیت کا مطالبہ کیا جائے) اس صورت میں وہ لفظ مَنْ اور لفظ شَیْءٌ کا حکم ساقط کر دے گا، جبکہ کسی شخص کے لیے آیت کی ایسی تاویل جائز نہیں جو آیت کے کسی لفظ کو بے معنی قرار دینے پر منتج ہو۔ جب تک مذکورہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کرنا ممکن ہو اس وقت تک مذکورہ تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اور اگر آیت کے لفظ کو ان معنوں میں استعمال کیا جائے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کسی اسقاط کے بغیر آیت کے ظاہر کے موافق ہوگی۔ اس لیے کہ اگر شعبی کی بیان کردہ تفسیر آیت کی تاویل قرار پائے جس میں آیت کے نزول کا سبب بیان کیا گیا ہے، نیز بتایا گیا ہے کہ دیتوں کے اندر بعض کو بعض کی بہ نسبت زائد ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ تو یہ تاویل آیت کے لفظ کے ساتھ موافقت رکھتی ہے اس لیے کہ ایسی صورت میں قول باری:

کا مفہوم ہوگا کہ اس کے لیے اس مال میں کچھ زائد ہوگا جس پر طرفین میں صلح ہوئی ہے اور جسے وہ آپس میں ایک دوسرے سے وصول کریں گے۔ یہ پورے مال کا کچھ حصہ اور اس کا ایک جز ہوگا۔ اس صورت میں آیت کا لفظ اپنے حقیقی معنوں کے تحت اسے شامل ہو جائے گا۔ اگر آیت کی تاویل یہ ہو کہ قاتل کے لیے یہ آسانی پیدا کر دی جائے کہ وہ مال میں سے کچھ دے دے تو مقتول کے ولی کو مذکورہ مال قبول کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور اس پر اس سے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے تو اس صورت میں بھی یہ تاویل بعض کو شامل ہوگی۔ وہ اس طرح کہ قاتل دیت کا کچھ حصہ پیش کر دے یہ حصہ اس کل کا جز ہوگا جسے اس نے تلف کر دیا ہے۔

اگر آیت کی تاویل یہ ہے کہ اس کے ذریعے اس حکم کی منسوخی کی خبر دی گئی ہے جو بنی اسرائیل پر عائد تھا، یعنی قصاص کے ایجاب اور دیت یا بدل لینے کی ممانعت کا حکم تو اس تاویل کی روشنی میں بھی ہماری تاویل آیت کے مفہوم کے ساتھ سب سے بڑھ کر مناسبت کی حامل ہوگی۔ اس لیے کہ آیت قاتل اور مقتول کے ولی کے درمیان اس چیز پر صلح کے انعقاد کے جواز کی مقتضی ہے

جس پر طرفین کی صلح ہو جائے، خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر۔ اس طرح بعض کا ذکر ہوا اور کل کا حکم بتا دیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے : وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا (اور نہ ان دونوں، یعنی والدین کو اف کہو اور نہ ہی انھیں جھڑکو) اف نہ کہنے اور جھڑکیاں نہ دینے کی نصاً ممانعت کر دی اور ان سے بڑھ کر تکلیف دہ امور کا ارادہ کر لیا۔ اس کے نظائر قرآن میں بہت زیادہ ہیں۔

اگر آیت کی تاویل مقتول کے بعض اولیاء کی طرف سے اپنے حصوں کی معافی ہو تو یہ تاویل بھی آیت کے ظاہر کے ساتھ مطابقت رکھے گی کیونکہ اس صورت میں قصاص کے بعض حصوں کی معافی ہوگی، پورے قصاص کی معافی نہیں ہوگی۔ ہم نے اوپر جن متاولین کی تاویلات کا ذکر کیا ہے ان میں سے جس متاول کی بھی تاویل اختیار کی جائے اس کی یہ تاویل آیت کے ظاہر کے مطابق ہوگی سوائے اس تاویل کے جس میں کہا گیا ہے کہ مقتول کے ولی کو پورا قصاص معاف کر کے مال لینے کا حق ہوگا۔

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ہمارے متذکرہ بالا تمام معانی آیت میں مراد ہوں۔ اس صورت میں آیت کا نزول اس سبب کی وجہ سے قرار پائے گا کہ اس کے ذریعے بنی اسرائیل پر عائد شدہ حکم منسوخ کر دیا گیا اور ہمارے لیے قلیل و کثیر مال دیت کے طور پر لینا مباح کر دیا گیا۔ اسی طرح ولی کو ترغیب ہے کہ وہ اس دیت کو قبول کرے جسے قاتل آسانی سے ادا کر دے۔ اس پر ولی کو ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح آیت کے نزول کا سبب وہ امر بھی ہو سکتا ہے جس کے تحت دیتوں کے اندر بعض کو بعض کی بہ نسبت کچھ زائد دیا جائے، اس صورت میں اولیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس کے حصول کے لیے معروف طریقے سے پیچھا کریں اور قاتل کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ راستی کے ساتھ انھیں ادائیگی کر دے۔ اسی طرح اگر بعض اولیاء خون یعنی قصاص کے اندر اپنے حصے معاف کر دیں تو آیت کے نزول کا سبب اولیاء کا یہ اختلاف ہوگا جس کے اندر قصاص کا حکم بیان ہے۔

یہ تمام صورتیں اپنے معانی کے اختلاف کے باوجود ایسی ہیں جن کا زیر بحث آیت احتمال رکھتی ہے۔ اور آیت کے کسی لفظ کو ساقط کیے بغیر یہ تمام صورتیں آیت کی مراد ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ آپ کے مخالفین نے آیت کی یہ تاویل کی ہے کہ اس میں ولی کے حق میں اس کے اختیار سے دیت کا ایجاب ہے، خواہ قاتل اس کے لیے رضامند نہ بھی ہو۔ آیت چونکہ اس تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ یہ صورت بھی مراد ہو کیونکہ اس تاویل سے دیگر تمام تاویلات کی نفی نہیں ہوتی۔ اس صورت میں قول باری : فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ کے معنی ہوں گے

"قاتل کے لیے قصاص ترک کر دیا گیا" یہ معنی عربوں کے محاورے، عفت المنازل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں: منازل ترک کر دیے گئے حتیٰ کہ ان کے نشانات مٹ گئے۔ اسی طرح گناہوں کے عفو کا مفہوم ہے کہ ان پر سزا ترک کر دی گئی، اس طرح آیت یہ مفہوم ادا کرے گی کہ قصاص چھوڑ کر دیت وصول کر لی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بات اسی طرح ہو تو پھر ولی کی طرف سے قصاص ترک کر کے دیت لینے کی صورت میں اسے عافی، یعنی معاف کرنے والا ہونا چاہیے کیونکہ وہ دیت لینے کی غرض سے قصاص کا تارک ہے۔ حالانکہ مال کو ترک کرنا اور اسے ساقط کر دینا عفو کہلاتا ہے۔ ارشاد باری ہے: فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (تو اس صورت میں نصف مہر دینا ہو گا، یہ اور بات ہے کہ عورت نرمی برتے اور مہر نہ لے یا وہ مرد جس کے اختیار میں عقد نکاح ہے نرمی برتے) اس آیت میں عفو کے اسم کا اطلاق مال سے ابراء پر ہوا ہے۔ اور سب کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ عفو کا اطلاق اس ولی پر نہیں ہوتا جو قصاص لینے کو ترجیح دے اور دیت لینا ترک کر دے۔ اسی طرح قصاص سے ہٹ کر دیت لینے والا بھی عافی کے اسم کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو دو ایسی چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیتا ہے جن میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اسے تخییر حاصل ہوتی ہے، اس لیے کہ جو شخص دو میں سے ایک چیز کو اختیار کر لینے کا حق رکھتا ہو اور ان میں سے ایک چیز اختیار کر لے تو اس صورت میں جس چیز کو وہ اختیار کرے گا وہ اس کا واجب حق ہو گی جسے اختیار کرنے کی صورت میں وجوب کا حکم متعین ہو جائے گا اور صورت یہ ہو گی کہ گویا اس مذکورہ چیز کے سوا کوئی اور چیز تھی ہی نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کفارۂ یمین میں غلام آزاد کرنے کے ذریعے کفارہ ادا کرنے کی صورت اختیار کر لے تو یہی بات اس کے لیے کفارہ بن جائے گی اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا دیگر امور سرے سے تھے ہی نہیں۔ اس طرح کفارہ کی دیگر صورتوں کی فرضیت کا حکم ساقط ہو جائے گا۔

یہی کیفیت مقتول کے ولی کی ہے۔ اگر اسے قصاص یا مال میں سے ایک چیز لینے کی تخییر حاصل ہوتی اور پھر وہ ان میں سے ایک چیز اختیار کر لیتا تو دو میں سے ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کو اختیار کر لینے پر عافی کے اسم کا مستحق نہ ہوتا۔ ہماری اس وضاحت سے جب ولی سے مذکورہ صورت کے اندر عفو کا اسم منتفی ہو گیا تو پھر آیت کی اس مفہوم پر تاویل جائز نہ رہی اور ہماری مذکورہ تاویلات اولیٰ ہو گئیں۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، قتل عمد کی صورت میں ولی کے لیے واجب ہونے والا امر یا تو قصاص اور دیت دونوں ہوں گے، یا قصاص ہوگا دیت نہیں ہوگی، یا ان دونوں میں سے تخییر کے طور پر ایک چیز ہوگی۔ پہلی صورت تو بالاتفاق جائز نہیں ہے، یعنی ولی کو دونوں چیزیں حاصل کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ یہ بھی جائز نہیں ہے کہ ولی کے اختیار کے مطابق ان میں سے ایک چیز واجب ہو جائے جیسا کہ کفارۂ یمین وغیرہ میں ہوتا ہے کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اللہ سبحانہ نے اپنی کتاب میں جو چیز واجب کی ہے وہ قصاص ہے اور اگر قصاص اور غیر قصاص کے درمیان تخییر کا اثبات کر دیا جائے تو اس سے نص میں اضافہ نیز قصاص کے ایجاب کی نفی لازم آئے گی اور اس جیسی بات ہمارے نزدیک نسخ کی موجب ہوتی ہے جب دونوں صورتیں غلط ثابت ہو گئیں تو اب واجب ہونے والا امر قصاص ہی ہوگا۔ اس لیے قاتل کی رضامندی کے بغیر مال، یعنی دیت وصول کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص کا کسی پر حق ہو جس کی وصولی اس سے ممکن ہو تو پھر اس حق کو اس کے بدل کی طرف منتقل کر دینا جائز نہیں ہوگا، الا یہ کہ حقدار اس بات پر رضامند ہو جائے۔

علاوہ ازیں اس قول کے قائل کا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ واجب تو قصاص ہے، لیکن اسے مال لینے کا بھی اختیار ہے۔ کیونکہ یہ قول ولی کو قصاص لینے کے سلسلے میں تخییر کے دائرے سے خارج نہیں کرے گا کیونکہ اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ ولی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قصاص لے لے اور اگر چاہے تو مال وصول کرے۔ اور یہ قول کسی قائل کے اس قول کے مترادف ہے کہ ”واجب تو مال ہے لیکن ولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اس وجوب کو قصاص کی طرف بدل کے طور پر منتقل کر دے۔“ جب تخییر کے ایجاب کی وجہ سے قائل کا یہ قول فاسد قرار پائے گا تو درج بالا قائل کا یہ قول بھی فاسد ہوگا کہ ”واجب تو قصاص ہے، لیکن ولی کو اختیار ہے کہ وہ اس وجوب کو مال کی طرف منتقل کر دے“۔ کیونکہ دونوں حالتوں کے اندر قتل عمد کی بنا پر تخییر کا ایجاب اپنی جگہ باقی رہے گا، جبکہ اللہ سبحانہ نے قاتل پر صرف قصاص فرض کیا ہے۔ ارشاد ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی اللہ سبحانہ نے یہ نہیں فرمایا: قتل کے مقدمات میں تم پر مال فرض کر دیا گیا۔ یا قتل کے مقدمات میں تم پر قصاص یا مال فرض کر دیا گیا۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ واجب تو قصاص ہے لیکن ولی کو اختیار ہے کہ وہ اس وجوب کو مال کی طرف منتقل کر دے تو وہ تخییر کا نام لیے بغیر ولی کے لیے تخییر واجب کر دے گا۔ اس بنا پر اس کا یہ قول اور اس کی یہ تعبیر خطا اور غلطی پر مبنی ہوگی۔

اگر کوئی شخص کہے کہ درج بالا قول تو بعینہٖ اسی طرح ہے جیسے آپ کہتے ہیں کہ: واجب تو قصاص ہے، لیکن ولی اور قاتل دونوں کو اختیار ہے کہ باہمی رضامندی سے اس وجوب کو مال کی طرف منتقل کر دیں۔ باہمی رضامندی سے ایسا کرنے کے جواز کے اندر آیت کے حکم کے موجب یعنی قصاص کا اسقاط لازم نہیں ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے ابتدا میں یہ واضح کر دیا ہے کہ قصاص قاتل پر مقتول کے ولی کا حق ہے اور اس کے لیے قصاص اور مال کے درمیان تخییر ثابت نہیں ہے۔ اب اگر طرفین باہمی رضامندی سے مذکورہ حق کو بدل کر مال کی طرف منتقل کر دیں تو یہ بات قصاص کو اس امر سے خارج نہیں کرے گی کہ وہی اور صرف وہی واجب حق ہے کوئی اور چیز نہیں۔ اس لیے کہ جس چیز کے حکم کا تعلق ان دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ ہو جائے گا وہ اس اصلی حق پر اثر انداز نہیں ہوگی جو تخییر کے بغیر واجب تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کسی غلام یا مکان کا مالک ہوتا ہے اور دوسرے شخص کے لیے مالک کی رضامندی سے مذکورہ غلام یا مکان خرید لینے کا جواز ہوتا ہے۔ اس اختیار اور جواز کے اندر پہلے مالک کی اصلی ملکیت کی نفی نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ بات اس امر کی موجب بن جاتی ہے کہ اس کی ملکیت خیار یعنی تخییر پر موقوف ہو جائے! اسی طرح شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے کا مالک ہوتا ہے اور اس کے ساتھ وہ اس سے خلع کر لینے اور طلاق کا بدل لینے کا بھی اختیار رکھتا ہے لیکن اس سلسلے میں اس کے لیے ابتدا ہی سے طلاق کی ملکیت کے اثبات کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے طلاق کو مال کی طرف منتقل کر دینے، یعنی خلع کرنے کا اختیار مل گیا ہے۔ اگر اسے ابتدا ہی سے یہ اختیار ہوتا کہ بیوی کو طلاق دے دے یا اس کی رضامندی کے بغیر مال لے لے یعنی خلع کر لے تو یہ بات اس امر کی موجب بن جاتی ہے کہ وہ دو چیزوں یعنی طلاق یا مال میں سے ایک کا مالک ہے۔

قتل عمد کی بنا پر قصاص ہی واجب ہوتا ہے اس پر حضرت انسؓ سے مروی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی سند ہم الربیع بنت النضر کے واقعے کے سلسلے میں پہلے بیان کر آئے ہیں۔ جب مذکورہ خاتون نے ایک لونڈی کو طمانچہ مار کر سامنے کا ایک دانت توڑ دیا اور قصاص کا حکم سن کر اس کے بھائی نے اعتراض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی کتاب میں قصاص کا حکم ہے۔ اس موقع پر آپؐ نے واضح کر دیا کہ اللہ کی کتاب کا موجب قصاص ہی ہے، اس بنا پر کسی کے لیے قصاص کے ساتھ کسی اور چیز کا اثبات جائز نہیں ہو گا اور

نہ ہی یہ بات جائز ہو گی کہ قصاص کو کسی اور چیز کی طرف منتقل کر دیا جائے۔ یہ بات صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ اس منتقلی کی کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس کے ذریعے کتاب اللہ کے حکم کا نسخ جائز قرار پاتا ہو۔

اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ قول باری: فَمَنْ عُفِیَ لَهٗ مِنْ اَخِیْهِ شَیْءٌ ہماری بیان کردہ تاویلات کے ساتھ ساتھ اس تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کا دعویٰ ہمارے مخالف حضرات نے کیا ہے کہ قاتل کی رضامندی کے بغیر بھی مقتول کے ولی کے لیے مال، یعنی دیت وصول کر لینا جائز ہے، تو اس صورت میں زیادہ سے زیادہ بات یہی ہو گی کہ آیت میں مذکورہ لفظ عفو ایک مشترک اور کئی معانی کا محتمل لفظ قرار پائے گا اور یہ بات مذکورہ لفظ کے متشابہ قرار پانے کی موجب بن جائے گی، جبکہ دوسری طرف یہ واضح ہے کہ قول باری: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ ایک محکم آیت ہے، جس کے معنی ظاہر اور جس کی مراد بیّن اور واضح ہے، نیز جس کے الفاظ میں کوئی اشتراک نہیں ہے اور جس کی تاویل میں کوئی احتمال نہیں۔ ادھر متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم پر محمول کیا جائے اور اسے محکم ہی کی طرف لوٹا یا جائے، چنانچہ ارشاد باری ہے: مِنْهُ اٰیٰتٌ مُّحْکَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْکِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ تَاْوِیْلِهٖ (اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں۔ ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں)

اس آیت میں اللہ سبحانہ نے متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے کہ اس کی طرف سے محکم کو اس صفت سے موصوف کرنا کہ یہ کتاب کی اصل بنیاد ہیں اس امر کا مقتضی ہے کہ غیر محکم، یعنی متشابہ محکم پر محمول ہے اور اس کے معنی اس پر معطوف ہیں۔ کیونکہ ایک چیز اُم یعنی اصل بنیاد وہ ہے جس سے اس چیز کی ابتدا ہوئی ہو اور اس کی طرف اس کا مرجع ہو۔ پھر اللہ سبحانہ نے مذکورہ آیت میں ان لوگوں کی مذمت فرمائی جو متشابہ کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور اسے محکم کی طرف لوٹائے بغیر اور محکم کے معنی کی موافقت پر اسے محمول کیے بغیر صرف اس تاویل پر اکتفا کر لیتے ہیں جس کا احتمال اس کے لفظ میں موجود ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں پر اللہ سبحانہ نے یہ حکم عائد کر دیا کہ ان کے دلوں میں کجی اور ٹیڑھ ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری: کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الۡقِصَاصُ محکم آیت ہے اور قول باری: فَمَنۡ عُفِیَ لَہٗ مِنۡ اَخِیۡہِ شَیۡءٌ متشابہ ہے تو اس کے معنی کو محکم کے معنی پر اس طرح محمول کرنا واجب ہوگیا کہ نہ تو محکم کے معنی کی مخالفت ہو اور نہ ہی اس کے حکم کے کسی جز کا ازالہ ہو۔ یہ بات صرف ان تاویلات میں سے کسی ایک کے ذریعے ہو سکتی ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ یہ تاویلات آیت کے لفظ کے موجب، یعنی قصاص کی نفی نہیں کرتیں اور نہ ہی اسے کوئی اور معنی پہناتی ہیں۔ ان تاویلات میں قصاص سے کسی اور بات کی طرف عدول بھی نہیں ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: فَمَنِ اعۡتَدٰی عَلَیۡکُمۡ فَاعۡتَدُوۡا عَلَیۡہِ بِمِثۡلِ مَا اعۡتَدٰی عَلَیۡکُمۡ (جو شخص تمھارے ساتھ زیادتی کرے تم بھی اس کے ساتھ اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے تمھارے ساتھ کی ہے) اس آیت کی رو سے اگر جان کا ضیاع ہو جائے تو مقتول کا ولی جس مثل کا مستحق ہوگا اور وہ قصاص ہے۔ اگر مذکورہ مثل قصاص اور قاتل کی جان کا اتلاف ہے جس طرح اس نے مقتول کی جان کا اتلاف کیا ہے، تو اس صورت میں قاتل کی حیثیت ایسے مال کے متلف جیسی ہوگی جس کی کوئی مثل پائی جاتی ہو۔ اس لیے باہمی رضامندی کے بغیر قصاص ترک کر کے کسی اور چیز کی طرف عدول نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے قول باری ہے: بِمِثۡلِ مَا اعۡتَدٰی عَلَیۡکُمۡ نیز اس پر اصول کی بھی دلالت ہے۔

جو حضرات مقتول کے ولی کے لیے قاتل کی رضامندی کے بغیر مال، یعنی دیت وصول کرنے اور قصاص لینے کے درمیان اختیار کا ایجاب کرتے ہیں ان کا استدلال کئی احادیث پر مبنی ہے۔ ان میں سے ایک حدیث کی روایت یحییٰ بن کثیر نے ابوسلمہ سے کی ہے۔ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اس کی روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا: جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہو جائے اسے دو باتوں میں سے ایک بہتر بات کا اختیار ہے یا تو وہ قاتل کو قتل کر دے یا اسے دیت دے دی جائے۔ اسی طرح یحییٰ بن سعید نے ابوذئب سے روایت کی ہے، ان سے سعید المقبری نے بیان کیا کہ میں نے ابوشریح الکعبی کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقعہ پر اپنے خطبے میں فرمایا: قبیلہ خزاعہ والو، تم نے بنو ہذیل کے اس شخص کو قتل کر دیا اور میں اس کی دیت دوں گا، لیکن میرے اس خطبے کے بعد جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہو جائے اس کے اہل کو دو باتوں کے درمیان اختیار ہوگا۔ انھیں اختیار ہوگا کہ اگر چاہیں تو دیت وصول کر لیں اور اگر چاہیں تو قاتل کو قتل کر دیں۔ اس حدیث کی روایت محمد بن اسحاق نے الحرث بن الفضیل سے کی، انھوں نے سفیان سے، انھوں نے ابوالعرجاء اور انھوں نے ابوشریح الخزاعی سے کہ حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کسی کو قتل یا زخمی کر دیا جائے تو اس کے ولی کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا تو وہ معاف کر دے یا قصاص لے لے یا دیت وصول کر لے۔

درج بالا احادیث اس بات کی موجب نہیں ہیں جس کا یہ حضرات دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ ان احادیث میں اس مراد کا احتمال ہے کہ قاتل کی رضا مندی سے دیت وصول کی جائے جس طرح ارشادِ باری ہے: فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً (اس کے بعد یا احسان کرنا ہے یا فدیہ ہے) مطلب یہ ہے کہ قیدی کی رضا مندی سے فدیہ لیا جائے۔ یہاں محذوف کا ذکر اس لیے نہیں ہوا کہ مخاطبین کو مال کے ذکر کے وقت یہ بات معلوم تھی کہ قیدی پر اس کی رضا مندی کے بغیر فدیہ لازم کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی کیفیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی ہے کہ: یا دیت وصول کرے نیز اس ارشاد کی کہ: یا اسے دیت دے دی جائے۔ نیز جس طرح مقروض قرض خواہ سے کہتا ہے: اگر تم چاہو تو اپنا قرض درہم کی صورت میں وصول کر لو اور اگر چاہو تو دینار کی شکل میں لے لو۔ نیز جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے اس وقت فرمایا تھا جب وہ کھجوریں لے کر آپؐ کے پاس آئے تھے: کیا خیبر کی تمام کھجوریں اسی طرح کی ہیں؟ حضرت بلالؓ نے جواب نفی میں دیتے ہوئے کہا تھا کہ: لیکن ہم اس کھجور کا ایک صاع (ایک پیمانے کا نام) عام کھجوروں کے دو صاع کے بدلے اور اس کے دو صاع تین صاعوں کے بدلے میں لیتے ہیں۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: ایسا نہ کرو تاہم تم اپنی کھجوریں کسی عرض (سامان وغیرہ) کے بدلے فروخت کر دو اور پھر اس سامان کے بدلے یہ کھجوریں لے لو۔

یہ بات تو واضح ہے کہ آپؐ نے یہ ارادہ نہیں فرمایا کہ حضرت بلالؓ متعلقہ دوسرے شخص کی رضا مندی کے بغیر سامان کے بدلے کھجوریں لے لیں۔ درج بالا احادیث میں آپؐ کی طرف سے دیت کا ذکر اس امر پر محمول ہے کہ آپؐ نے اس کے ذریعے واضح کر دیا کہ بنی اسرائیل پر قاتل کی رضا مندی کے بغیر دیت نہ لینے کا جو حکم عائد تھا اسے اللہ سبحانہ نے اس امت پر تخفیف کی غرض سے منسوخ کر دیا ہے۔

جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ بنی اسرائیل میں قصاص کا حکم نافذ تھا لیکن دیت کا حکم نہیں تھا، پھر اللہ سبحانہ نے اس امت سے اس حکم میں تخفیف کر دی۔

دیت لینے سے مراد یہ ہے کہ یہ دیت قاتل کی رضا مندی سے لی جائے۔ ہماری اس بات پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے اوزاعی نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابوسلمہ سے، انھوں نے

حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہو جائے اسے دو باتوں میں سے ایک بہتر بات کا اختیار ہو گا یا تو وہ قاتل کو قتل کر دے یا فدیہ پر تصفیہ کر لے۔ مفاداۃ (فدیہ یا دیت پر تصفیہ) دو شخصوں کے درمیان ہوتا ہے۔ جس طرح مقاتلہ، مضاربہ اور مشاتمہ وغیرہ دو افراد کے درمیان وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا تمام احادیث میں مراد یہ ہے کہ قاتل کی رضامندی سے دیت کا معاملہ طے کیا جائے۔

یہ حدیثیں ان حضرات کے قول کو باطل کر دیتی ہیں جو کہتے ہیں کہ قاتل پر جو چیز واجب ہے وہ تو قصاص ہے اور ولی کو اختیار ہے کہ وہ اس قصاص کو دیت کی صورت میں منتقل کر دے، کیونکہ ان تمام احادیث میں قتل عمد کے ولی کے لیے قصاص اور دیت لینے کے درمیان تخییر کا اثبات ہے۔ اگرچہ واجب قصاص ہی ہے۔ البتہ قصاص کے ثبوت کے بعد ولی کو اسے دیت کی طرف اسی طرح منتقل کرنے کا حق ہو گا جس طرح دین کو اس کے عوض کے طور پر عرض کی طرف اور عرض کو اس کے عوض کے طور پر دین کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ مذکورہ احادیث میں کسی ایسے خیار کا ذکر نہیں جو نفس قتل کا موجب بنتا ہو، بلکہ واجب تو ایک ہی چیز ہوتی ہے اور وہ ہے قصاص۔ اس لیے جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قتل عمد کے نتیجے میں قصاص کا ایجاب ہوتا ہے کسی اور چیز کا نہیں تاہم ولی اس قصاص کو دیت کی طرف منتقل کر سکتا ہے، ان کا یہ قول مذکورہ بالا احادیث کے خلاف ہے۔ الانصاری نے حمید الطویل سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے الربیع بنت النضر کے واقعہ کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ: اللہ کی کتاب میں اس کی طرف سے مقرر کردہ فرض قصاص ہے۔ آپ کا یہ ارشاد اس امر کے منافی ہے کہ کتاب یعنی فرض سے مراد مال یا قصاص ہے۔

علقمہ بن وائل نے اپنے والد سے اور ثابت البنانی نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو مقتول کے ولی کے حوالے کر دیا اور پھر پوچھا۔ کیا تم معاف کرتے ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے پھر پوچھا: کیا تم دیت لیتے ہو؟ اس نے اس کا جواب بھی نفی میں دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: یاد رکھو، اگر تم اسے قتل کر دو گے تو تم بھی اس کی مثل ہو جاؤ گے۔ وہ شخص چلا گیا۔ لوگ اس کے پیچھے گئے اور اس سے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر تم اسے قتل کر دو گے تو تم بھی اس کی

مثل ہو جاؤ گے۔ یہ سن کر اس شخص نے قاتل کو معاف کر دیا۔ اس حدیث سے قصاص اور مال کے درمیان خیار کا ایجاب کرنے والے حضرات نے استدلال کیا ہے، لیکن اس حدیث میں ان کے قول پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے، کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہو کہ ولی قاتل کی رضامندی کے ساتھ دیت وصول کرلے۔ جس طرح آپؐ نے حضرت ثابت بن قیسؓ کی بیوی سے اپنے شوہر کے خلاف شکوہ و شکایت کرتے یہ فرمایا تھا: کیا تمہاری مراد یہ ہے کہ تم اسے وہ باغ دے کر طلاق لے لو جو اس نے تمہیں مہر میں دیا تھا۔ اور بیوی نے اس کا جواب اثبات میں دیا تھا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اس سلسلے میں حضرت ثابتؓ کی رضامندی شرط تھی، اگرچہ یہ بات آپؐ کے ارشاد میں مذکور نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ثابتؓ پر ان کی رضامندی کے بغیر طلاق دینے کی بات نیز باغ ان کی ملکیت میں دینے کا معاملہ لازم کرنے والے نہیں تھے۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے یہ قصد کیا ہو کہ مقتول کا ولی کسی مال پر کوئی سمجھوتہ کرلے۔ اس صورت میں مذکورہ عقد قاتل کی رضامندی پر موقوف ہوتا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے اپنے پاس سے دیت دینے کا ارادہ کیا ہو جس طرح فتح مکہ کے موقعہ پر مکہ میں بنو خزاعہ کے ایک فرد کے ہاتھوں قتل ہو جانے والے شخص کی دیت اپنے پاس سے ادا کی تھی۔ اور جس طرح آپؐ نے یہود کی طرف سے عبداللہ بن سہل کی دیت برداشت کی تھی جو خیبر میں مقتول پائے گئے تھے۔ مذکورہ بالا حدیث میں آپؐ کا ارشاد "اگر تم اسے قتل کرو گے تو تم اس کی مثل ہو جاؤ گے" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ تم بھی قاتل قرار پاؤ گے جس طرح یہ قاتل ہے، لیکن یہاں یہ معنی نہیں کہ گناہ کے اندر تم بھی اس کی طرح ہو جاؤ گے کیونکہ قاتل کو قتل کر دینے کی صورت میں مذکورہ ولی اپنا حق وصول کرتا اور اس لیے وہ ملامت کا مستحق نہ ہوتا جبکہ قاتل قتل کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے وہ قابل تعزیر ٹھہرتا ہے۔ اس لیے آپؐ نے یہ مراد نہیں لی تھی کہ گناہ میں تم اس کی مثل ہو جاؤ گے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر تم اسے قتل کردو، تو تم اپنا حق وصول کر لو گے اور اس پر تمہیں کوئی فضیلت حاصل نہیں ہوگی۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے معاف کر دینے کی ترغیب دے کر فضیلت کی بات فرمائی ہے۔ ارشاد ہوا: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ (جو شخص قصاص کا صدقہ کر دے تو اس کا یہ فعل اس کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گا)

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب قاتل پر اپنی جان زندہ رکھنا لازم ہے تو ضروری ہے کہ وہ ولی کو مقتول کی دیت ادا کر کے قصاص سے اپنی جان بچالے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ جب کسی کی جان خطرے میں دیکھے

تو اسے بچا لے، مثلاً کوئی شخص کسی کو دیکھے کہ اس نے کسی کی جان لینے کا قصد کر لیا ہے، یا کوئی شخص کسی کو پانی میں ڈوبتا دیکھے اور اس کے لیے اسے بچا لینا ممکن ہو، یا ایک شخص کے پاس طعام ہو اور وہ کسی کو بھوک سے مرتا دیکھے تو اس پر لازم ہوگا کہ کھانا کھلا کر اسے بچا لے، اسی طرح قاتل پر مال دے کر اپنی جان بچانا لازم ہے تو پھر ولی پر بھی اسے زندہ رکھنا لازم ہوگا۔ اس مفروضے پر ضروری ہو جائے گا کہ قاتل اگر دیت کے طور پر مال خرچ کرنا چاہے تو ولی کو مذکورہ مال لینے پر مجبور کر دیا جائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو پھر یہ بات سرے سے قصاص کے بطلان کی باعث بن جائے گی۔ اس لیے کہ جب قاتل اور ولی دونوں پر قاتل کو زندہ رکھنا لازم ہو جائے گا، تو دونوں کا مال لینے اور قصاص ساقط کرنے پر رضامند ہو جانا ضروری ہوگا، نیز اس صورت میں اگر ولی قاتل کے مکان، یا اس کے غلام، یا دیت کی کثیر مقدار کا مطالبہ کر دے تو قاتل کے لیے مناسب یہی ہوگا کہ وہ اس کی ادائیگی کر دے، لیکن دوسری طرف اس قول کے قائلین کے نزدیک قاتل پر دیت کی مقدار سے زائد مال دینا لازم نہیں ہوتا جس سے ان حضرات کے استدلال کا کھوکھلا پن نیز ان کی تعلیل کا انتقاض اور اس کا فساد واضح ہو جاتا ہے۔

زیر بحث مسئلے میں المزنی نے امام شافعی کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی حد قذف یا کفالہ بالنفس کے سلسلے میں ایک مال پر مصالحت کرلے تو اس صورت میں حد اور کفالہ دونوں باطل ہو جائیں گے اور مذکورہ شخص کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اور جمہور کا اتفاق ہے کہ قتل عمد کے سلسلے میں مال پر صلح کر لے تو اسے قبول کر لیا جائے گا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ دم عمد اصل میں مال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال غلطی اور مناقضہ پر مشتمل ہے۔ خطا تو یہ ہے کہ صلح کی وجہ سے حد باطل نہیں ہوتی اور مال باطل ہو جاتا ہے۔ کفالہ بالنفس کے سلسلے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق مال بھی باطل نہیں ہوتا اور دوسری روایت کے مطابق باطل ہو جاتا ہے۔ رہ گیا مناقضہ تو اس کی صورت یہ ہے کہ جمہور کے مطابق طلاق پر مال لینا جائز ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق اصل کے اعتبار سے مال نہیں ہے، نیز یہ کہ شوہر کو حق نہیں کہ وہ بیوی کی رضامندی کے بغیر اس پر طلاق کے بدلے مال لازم کر دے۔

المزنی کی حکایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک محجور علیہ (ایسا شخص جس کے تصرفات پر پابندی لگی ہو) اگر قتل عمد میں قاتل کو معاف کر دے تو اس کا یہ عفو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ عمد کے اندر مال کی ملکیت صرف مجنی علیہ (وہ شخص جس کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہو) کی مرضی اور

اختیار سے ہوتی ہے۔ اگر دمِ عمد اصل کے اعتبار سے مال ہوتا تو اس میں قرض خواہوں اور اصحابِ وصایا کا حق بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عمد کا موجب قصاص ہی ہے۔ نیز اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ولی کے لیے قتل اور دیت کے درمیان خیار کو واجب نہیں کیا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قول باری: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ طریقے سے قتل ہو جائے ہم نے اس کے ولی کو قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے) مقتول کے ولی کے لیے قصاص اور مال لینے کے درمیان خیار کو واجب کرتا ہے، اس لیے کہ لفظ سلطان کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مظلومانہ طور پر قتل کی بعض صورتوں میں دیت واجب ہوتی ہے جس طرح شبہ عمد کے تحت قتل ہونے والے شخص کے سلسلے میں دیت کا وجوب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس مقتول کی بھی دیت واجب ہو گی۔ جبکہ بعض صورتوں میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر کی متقضی ہے کہ آیت میں سب باتیں یعنی قصاص، دیت اور عفو مراد لی جائیں کیونکہ آیت میں مذکورہ لفظ ان سب باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔

الضحاک بن مزاحم نے اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ولی اگر چاہے تو قاتل کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو اسے معاف کر دے اور اگر چاہے تو دیت وصول کرے۔ جب آیت کا لفظ سلطان ان تینوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے تو مال لینے کے اندر ولی کے سلطان یعنی حق کا اثبات اسی طرح واجب ہے جس طرح قصاص لینے میں، کیونکہ اس اسم کا وقوع ان دونوں پر ہوتا ہے، نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک حالت کے اندر دونوں میں سے ہر ایک اللہ کی مراد ہے۔ اس صورت میں آیت کے الفاظ کچھ اس طرح ہوں گے: اور جو شخص مظلومانہ طور پر قتل ہو جائے اس کے ولی کو ہم نے قصاص اور دیت کے مطالبے کا حق دیا ہے۔ پھر جب اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ دونوں باتیں بیک وقت واجب نہیں ہوتیں تو ضروری ہے کہ ان کا وجوب تخییر کے طور پر ہو، نیز جس طرح آپ نے قول باری: فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا سے اس بنا پر قصاص کے ایجاب پر استدلال کیا ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قصاص مراد ہے، یعنی قصاص گویا منصوص علیہ ہے اور آپ نے لفظ سلطان کو لفظ قصاص کے عموم کی طرح قرار دیا ہے، تو یہی طریق کار مال کے اثبات کے سلسلے میں لازم ہے، کیونکہ ہم ایسے مقتولین بھی پاتے ہیں جن کے ولی کا سلطان یعنی حق مال ہی

ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ قول باری کو قصاص پر محمول کرنا دیت پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطان ایک مشترک لفظ ہے اور کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لیے یہ آیت متشابہ کے حکم میں ہے اور اسے محکم کی طرف لوٹانا اور محکم کے معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔ یہ محکم قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں ایک محکم آیت کی صورت میں ہے، یعنی یہ قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى (قتل کے مقدمات کے سلسلے میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا) اس سے ضروری ہو گیا کہ جس طور پر زیر بحث آیت میں مذکور لفظ سلطان سے قصاص مراد ہے، اسی طرح اس کے معنی کو بھی محکم آیت، یعنی مذکورہ بالا آیت کے معنی پر محمول کیا جائے۔ اس محکم آیت میں ایجاب قصاص کا ذکر ہے۔ دوسری طرف ہمارے معترض کے پاس قاتل عمد پر مال کے ایجاب کے لیے کوئی محکم آیت موجود نہیں ہے کہ جس پر زیر بحث متشابہ آیت کو محمول کیا جا سکے۔ اس کے نتیجے میں اب یہ بات واجب ہو گئی کہ سلطان کے اسم کو قصاص پر محمول کرنے پر اقتصار کیا جائے۔ مال پر محمول نہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ معنی اس محکم آیت کے معنی کے ساتھ موافقت رکھتا ہے جس میں کوئی اشتراک اور تشابہ نہیں ہے۔

جن حضرات نے آیت کو دیت یا قصاص میں سے ایک چیز لینے پر ولی کی تخییر کے معنوں پر محمول کیا ہے اس کے لیے انھوں نے کوئی محکم آیت بنیاد کے طور پر پیش نہیں کی جس پر وہ اس متشابہ آیت کو محمول کر سکیں۔ اس لیے تخییر کا اثبات درست نہیں ہوا کیونکہ لفظ میں صرف اس کا احتمال ہے۔

زیر بحث آیت کے مضمون اور اس کے تسلسل میں ایسی بات موجود ہے جو پتہ دیتی ہے کہ قصاص مراد ہے۔ قول باری ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ۔ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے۔ پس چاہیے کہ وہ حد سے نہ گزرے، اس کی مدد کی جائے) اس سے قتل میں حد سے گزر جانا مراد ہے بایں طور کہ مقتول کا ولی قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دے یا قاتل کا مثلہ کر کے (ناک، کان اور دیگر اعضاء کاٹ کر) اسے قتل کرے، اذیت دے دے کر اس کی جان لے۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ لفظ سلطان سے قصاص مراد ہے، نیز جب یہ ثابت ہو گیا کہ مذکورہ آیت میں قصاص مراد ہے، تو اب مال مراد لینا منتفی ہو گیا

کیونکہ اگر قصاص کے ساتھ مال بھی مراد ہوتا تو ایک ہی حالت کے اندر یہ دونوں باتیں واجب ہوتیں، تخییر کے طور پر واجب نہ ہوتیں کیونکہ آیت میں تخییر کا ذکر نہیں ہے اور جب دونوں باتیں مراد لینا ممتنع ہو گیا جبکہ دوسری طرف قصاص ہی لامحالہ مراد ہے، تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ مال مراد نہیں ہے، نیز یہ کہ مظلومانہ طریقے سے قتل ہونے والے بعض مقتولین کے سلسلے میں دیت وصول کرنے کے حکم کا اس آیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

عاقلہ کی طرف سے قتل عمد کی دیت

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (ہاں اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہو تو معروف طریقے کے مطابق خونبہا کا تصفیہ ہونا چاہیے اور قاتل کو لازم ہے کہ راستی کے ساتھ خونبہا ادا کرے) ہم نے ان حضرات کی اس تاویل کا پہلے ذکر کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ بعض اولیا قصاص میں اپنے حصے معاف کر دیں اور باقی ماندہ اولیاء کے حق میں دیت کا وجوب ہو جائے، کیونکہ لفظ میں اس مفہوم کا احتمال موجود ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس قاتل کا پورا قصاص معاف نہ کیا گیا ہو اس پر باقی ماندہ اولیاء کے لیے دیت کی ادائیگی کا وجوب اس کے مال میں ہو گا۔ اسی طرح ہر وہ قتل عمد جس میں قصاص نہیں ہے اس کی دیت کا وجوب جانی یعنی قاتل کے مال میں ہو گا، مثلاً باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے یا وہ زخم جو جان لیوا نہ ہو، لیکن اس میں قصاص نہ لیا جا سکتا ہو، مثلاً آدھے بازو سے قطع ید، یا وہ زخم جو ہڈی کو اپنی جگہ سے ہٹا دے، یا وہ زخم جو پیٹ کے اندر تک پہنچ جائے۔

اگر عامد اور مخطی دونوں مل کر کسی کو قتل کر دیں تو عامد پر نصف دیت اس کے مال کے اندر واجب ہو گی اور مخطی کی عاقلہ پر نصف دیت لازم ہو گی۔ ہمارے اصحاب، عثمان البتی، سفیان ثوری، اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ابن وہب اور ابن القاسم نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ دیت عاقلہ پر لازم ہو گی۔ امام مالک کا یہی آخری قول ہے۔ ابن القاسم نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی کا دایاں ہاتھ کاٹ دے اور قاتل کا دایاں ہاتھ نہ ہو تو ہاتھ کی دیت قاطع کے مال میں لازم ہو گی اور پر اس دیت کا بوجھ نہیں پڑے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ دیت مجرم کے مال میں واجب ہو گی، اگر اس کے مال سے دیت کی ادائیگی پوری نہ ہو تو اسے اس کی عاقلہ پر ڈالا جائے گا۔ اسی طرح اگر

بیوی اپنے خاوند کو قتل کر دے اور یہ قتل عمد ہو جبکہ شوہر سے بیوی کی اولاد بھی ہو، تو شوہر کی دیت بیوی کے مال پر واجب ہوگی، اگر اس کے مال سے دیت کی ادائیگی نہ ہو سکے تو یہ اس کی عاقلہ پر ڈال دی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں درج بالا آیت اس مفہوم کے ادا کرنے میں بالکل واضح ہے کہ دم عمد پر صلح نیز بعض اولیاء کی طرف سے قاتل کو معاف کر دینے کی بنا پر قصاص کا سقوط جانی یعنی قاتل کے مال میں دیت کو واجب کر دیتے ہیں، ارشاد باری ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ اس میں قاتل مراد ہے، اگر مفہوم یہ ہے کہ بعض اولیاء کی طرف سے قاتل کو معاف کر دیا جائے۔ پھر فرمایا: فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ یعنی ولی قاتل کا پیچھا کرے۔ پھر فرمایا: وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ یعنی قاتل کی طرف سے ادائیگی۔ یہ بات قاتل کے مال میں دیت کی ادائیگی کے وجوب کی مقتضی ہے۔ اسی طرح ان حضرات کی تاویل بھی قاتل کے مال میں ادائیگی کے وجوب کی مقتضی ہے۔ جنھوں نے آیت کو صلح کو مال پر باہمی رضامندی کے معنوں پر محمول کیا ہے کیونکہ آیت میں عاقلہ کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اس میں صرف ولی اور قاتل کا ذکر ہوا ہے۔

ابن ابی الزناد نے اپنے والد سے، انھوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: عاقلہ کی طرف سے نہ تو قتل عمد کی، نہ غلام کی، نہ صلح کی اور نہ ہی اعتراف کی دیت بھری جائے گی۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی ہے، ان سے احمد بن الفضل الخطیب نے، ان سے اسماعیل بن موسیٰ نے ان سے شریک نے جابر بن عامر سے کہ مسلمانوں نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ وہ نہ تو کسی غلام کی دیت بھریں گے، نہ قتل عمد کی، نہ ہی صلح کی اور نہ ہی اعتراف کی۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے۔ قتادہ بن عبداللہ المدلجی کے واقعے کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے جنھوں نے اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے قتادہ پر سو اونٹ کی ادائیگی کا حکم جاری کر دیا تھا اور یہ اونٹ مقتول کے بھائیوں کو دے دیے تھے۔ قاتل باپ کو ان اونٹوں میں سے کسی چیز کا وارث قرار نہیں دیا تھا۔

جب جان کے سلسلے میں یہ صورت ثابت ہو گئی اور اس معاملے میں کسی صحابی نے حضرت عمرؓ کی مخالفت نہیں کی تو اس سے معلوم ہو گیا کہ جان سے کم تر جرم میں قصاص ساقط ہونے کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے

فرمایا تھا قتل عمد میں عاقلہ پر دیت نہیں، ان پر صرف قتل کی دیت ہے۔ عروہ نے یہ بھی کہا ہے کہ صلح کی بنا پر جو مال واجب ہو جائے اس کی ادائیگی کی ذمہ داری خاندان پر نہیں ہوگی الا یہ کہ خاندان اس پر رضا مند ہو جائے۔ قتادہ نے کہا ہے کہ ہر ایسا جرم جس کا قصاص نہ لیا جا سکتا ہو اس کی دیت مجرم کے مال میں لازم ہوگی۔ امام ابو حنیفہ نے حماد سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے روایت بیان کی ہے کہ عاقلہ کی طرف سے نہ تو صلح کی دیت بھری جائے گی نہ عمد کی اور نہ ہی اعتراف کی۔

قول باری ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّا أُولِي الْأَلْبَابِ (عقل وخرد رکھنے والو تمہارے لیے قصاص میں زندگی کا سامان ہے) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے بتا دیا کہ قصاص کے ایجاب میں لوگوں کی زندگی اور ان کی بقاء کا سامان ہے اس لیے کہ جو شخص کسی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا اسے اس ارادے سے یہ بات باز رکھے گی کہ قصاص میں خود اسے قتل ہونا پڑے گا۔ آیت سے اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ قصاص کے وجوب کا حکم آزاد اور غلام، مرد اور عورت مسلمان اور ذمی سب کے لیے عام ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ، قصاص کے ذریعے سب کی زندگیوں کی بقا چاہتا ہے۔ اس بنا پر دو آزاد مسلمانوں کے درمیان قصاص کی موجب علت مذکورہ بالا افراد کے اندر بھی موجود ہوتی ہے اس لیے ان سب کو اس حکم کے اندر یکساں درجے پر رکھنا واجب ہے، آیت میں مذکورہ خطاب کی عقل وخرد رکھنے والوں کے ساتھ تخصیص حکم کے اندر دیگر افراد کی یکسانیت کی نفی نہیں کرتی، اس لیے کہ جس علت کی بنا پر عقل وخرد رکھنے والوں پر قصاص کا حکم عائد ہوا ہے وہ علت دیگر افراد کے اندر بھی موجود ہوتی ہے اور خطاب کی ان کے ساتھ تخصیص صرف اس بنا پر ہے کہ عقل وخرد کے مالک افراد ہی اس چیز سے فائدہ اٹھاتے ہیں جس کا انھیں مخاطب بنایا جاتا ہے۔ یہ بات اس قول باری کی طرح ہے: إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَّخْشَاهَا۔ (آپ تو صرف ان لوگوں کو ڈرانے والے ہیں جو قیامت سے ڈرتے ہوں) حالانکہ آپ جملہ مکلفین کے لیے منذر تھے۔ آپ اس قول باری کو نہیں دیکھتے: إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ (وہ تو صرف تمہیں ایک سخت عذاب کے آنے سے پہلے ڈرانے والے ہیں) اسی طرح یہ قول باری ہے: هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (یہ کتاب متقیوں کے لیے ہدایت ہے) حالانکہ یہ سب کے لیے ہدایت ہے، متقین کی اس لیے تخصیص کر دی گئی کہ یہی لوگ اس کتاب ہدایت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ایک اور آیت میں ارشاد باری کو دیکھیے: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ أُنْزِلَ

فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًی لِّلنَّاسِ (رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن تمام لوگوں کے لیے ہدایت بنا کر نازل کیا گیا) اس آیت میں قرآن کی ہدایت کو سب کے لیے عام کر دیا گیا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: قَالَتْ اِنِّیْٓ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (مریمؑ نے کہا: میں تجھ سے رحمٰن کی پناہ مانگتی ہوں اگر تو متقی ہے) تقی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو اللہ کی پناہ مانگنے والے کو پناہ دے۔ ایک حکیم یعنی دانا شخص سے منقول ہے کہ بعض کو قتل کر دینا سب کو زندہ رکھتا ہے۔ ایک اور حکیم سے منقول ہے "کہ قتل قتل کو کم کر دیتا ہے، اس لیے زیادہ قتل کرو، تاکہ قتل کم ہو جائے۔

عقلا اور حکما کی زبان پر یہ باتیں عام ہیں۔ ان سب کا مقصود وہ مفہوم ہے جو قول باری: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ کے ذریعے ادا ہوا ہے۔ اگر آپ کلام باری اور اقوال حکماء کے درمیان موازنہ کریں تو بلاغت اور صحت معنی کی جہت سے دونوں کے مابین زبردست تفاوت پائیں گے۔ یہ بات کئی وجوہ سے ادنیٰ تامل واضح ہو جاتی ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری: فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ۔ حکماء کے اس قول کی نظیر ہے کہ بعض کا قتل سب کے لیے زندگی ہے اور قتل قتل کو کم کر دیتا ہے۔ مذکورہ قول باری حکماء سے منقولہ اقوال کی بہ نسبت تعداد میں کم حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود اس معنی کی ادائیگی کر رہا ہے جس کی ضرورت ہے اور جس سے کلام کو استغنا نہیں ہے۔ یہ بات حکماء کے درج بالا قول میں نہیں ہے کیونکہ قول باری میں "قتل کا ذکر قصاص کے ذکر کے ضمن میں ہو گیا ہے۔ اور اس کے ساتھ وہ غرض بھی بیان ہو گئی جس کی خاطر قصاص کا ایجاب ہوا ہے۔ حکماء کے اقوال کو اگر حقیقت پر محمول کیا جائے تو ان کے معنی درست نہیں ہوں گے اس لیے کہ ہر قتل کی یہ خاصیت نہیں ہوتی، بلکہ قتل کے بعض واقعات ظلم اور فساد پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے حکماء کے مذکورہ بالا اقوال کی وہ حیثیت نہیں ہے جو مذکورہ قول باری کی ہے۔ حکماء کے اقوال کی حقیقت غیر مستعمل ہے اور ان کا مجازاً اس بات کے قرینہ اور بیان کا محتاج ہے کہ کونسا قتل سب کے لیے زندگی کا سامان بنتا ہے۔ اس لیے ان کا کلام بیان کے اعتبار سے ناقص، معنی کے لحاظ سے اختلال پر مبنی اور حکم کے افادہ کے اعتبار سے مکتفی بالذات نیز خود کفیل نہیں ہے۔ جبکہ قول باری: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ مکتفی بالذات ہے۔

ایک اور جہت سے قول باری: فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ کی حکماء کے اقوال: قتل قتل کو کم کر دیتا ہے اور قتل قتل کو زیادہ روکنے والا ہے، پر برتری واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ ان کے اقوال میں لفظی تکرار ہے، جبکہ بلاغت کے اعتبار سے مذکورہ لفظ کے سوا کسی اور لفظ سے معنی میں تکرار زیادہ حسین ہوتی ہے۔ ایک ہی خطاب میں دو مختلف لفظوں سے ایک معنی کی تکرار تو درست ہوتی ہے لیکن ایک

ہی لفظ سے اس کی تکرار درست نہیں ہوتی۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَغَرَابِيبُ سُودٌ (اور سخت سیاہ) اسی طرح شاعر کا شعر ہے۔ ع

والفی قولھا کذبا و مینا۔ (اور محبوبہ کی بات کذب بیانی اور جھوٹ پائی گئی)

اس مصرع میں دو لفظوں کے ذریعے ایک معنی کی تکرار کی گئی ہے۔ یہ انداز بیان عام تھا، لیکن الفاظ کی تکرار کے ذریعے ایسا انداز بیان درست نہیں ہے۔ قول باری: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ کے اندر لفظی تکرار نہیں ہے جبکہ قاتل کی جہت سے قتل کا مفہوم ادا ہو رہا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قصاص کا تعلق اس صورت سے ہوتا ہے جس کے تحت اس شخص کی طرف سے قتل کا ارتکاب پہلے ہو چکا ہو جس سے اب قصاص لیا جانے والا ہے۔ دوسری طرف حکماء کے مذکورہ اقوال پر نظر ڈالیے۔ ان کے اندر قتل کا ذکر ہے لیکن لفظی تکرار بھی موجود ہے۔ یہ بات ان کے اقوال کی بلاغت میں کمی کا باعث ہے۔ یہ مثال اور اسی طرح کی دیگر مثالیں تامل کرنے والے کی نظروں میں قرآن کی اور اس کے اعجاز کو واضح کر دیتی ہیں اور انسانی کلام پر اس کی برتری ثابت کر دیتی ہیں۔ کیونکہ کلام باری کے اندر تھوڑے سے الفاظ کے ذریعے معانی کثیرہ کے بیان کا جو انداز ہے فصحاء کے کلام میں اس کا دور دور تک وجود نظر نہیں آتا۔

قصاص کی کیفیت

ارشاد باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى۔ دوسری آیت میں ارشاد ہے: وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ (اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ) نیز ارشاد ہے: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ان آیات کے ذریعے اللہ سبحانہ نے مثل کی وصولی کو واجب کر دیا۔ اور کسی کو خواہ وہ جنایت کی زد میں آنے والا شخص ہو یا اس کا ولی ہو اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ جنایت کے مرتکب سے اس کے جرم سے بڑھ کر بدلہ لے۔

قصاص کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ قاتل نے مقتول کو خواہ جس طرح بھی قتل کیا ہو اسے تلوار کے ذریعے قتل کیا جائے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اگر قاتل نے مقتول کو لاٹھی یا پتھر مار کر یا آگ میں ڈال کر یا پانی میں ڈبو کر قتل کیا ہو تو اسے بھی اسی طرح قتل کیا جائے گا۔ اگر قاتل نہ مرے تو اس

پر اسی عمل کی تکرار ہوگی جس کے تحت اس نے قتل کا ارتکاب کیا تھا حتیٰ کہ وہ مر جائے خواہ یہ عمل قاتل کے اپنے فعل سے بڑھ کیوں نہ جائے۔

قاضی ابن شبرمہ نے کہا ہے کہ ہم قاتل کو اس ضرب کی طرح ضرب لگائیں گے جو اس نے مقتول کو لگائی تھی اور اس سے زائد ضرب نہیں لگائیں گے۔

سلف مثلہ (ناک، کان اور دیگر اعضاء کاٹ ڈالنے) کو ناجائز سمجھتے تھے۔ اور کہتے تھے کہ تلوار ان تمام باتوں کی کفایت کر دیتی ہے۔ اگر قاتل نے مقتول کو ڈبکیاں دے دے کر مارا ہو تو میں بھی اسے ڈبکیاں دوں گا حتیٰ کہ اس کی جان نکل جائے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر قاتل نے مقتول کو پتھر مار مار کر ہلاک کر دیا ہو تو اس کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جائے گا۔ اگر اس نے مقتول کو مقید کر کے بلا آب و دانہ ہلاک کر دیا ہو تو اسے بھی محبوس کر دیا جائے گا۔ اگر وہ حبس کے اندر مقتول والی مدت میں نہ مرے تو پھر تلوار سے اسے قتل کر دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى نیز: وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ کا مفہوم کسی اضافے کے بغیر مثل کا استیفاء (وصولی) ہے تو پھر ولی پر مجرم کے فعل سے زائد کا استیفاء ممنوع ہوگا۔ اگر ولی قصاص کا استیفاء ان حضرات کے مسلک کے مطابق کرے گا جن کا ذکر ہم نے آگ میں جلا کر، پانی میں ڈبو کر، پتھر مار مار کر اور قید میں ڈال کر قتل کرنے کے سلسلے میں کیا ہے، تو اس کا یہ استیفاء قاتل کے کیے ہوئے جرم سے بڑھ کر فعل پر منتج ہوگا کیونکہ اگر قاتل درج بالا صورتوں کے تحت نہیں مرے گا تو اسے یا تو تلوار سے قتل کر دیا جائے گا یا اس کے کیے ہوئے فعل کی اس پر تکرار کی جائے گی، جبکہ یہی وہ اعتداء (زیادتی) ہے جس سے اللہ سبحانہ نے ہمیں اپنے ارشاد: فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (اور اس کے بعد جو زیادتی کرے گا اس کے لیے دردناک عذاب ہے) کے ذریعے روکا ہے۔ اعتداء قصاص سے آگے چلے جانے کا نام ہے اور قصاص قاتل کے ساتھ اس کے کیے ہوئے فعل کی طرح فعل کرنے کا نام ہے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو اور اگر ایسا کرنا متعذر ہو تو ولی اسے قتل کی آسان ترین صورت کے تحت قتل کر دے گا۔

امام مالک کا قول "قاتل پر اس کے کیے ہوئے فعل جیسے فعل کی تکرار کی جائے گی حتیٰ کہ وہ مر جائے" درحقیقت قاتل کے فعل سے زائد فعل ہے اور قصاص کے معنی سے خارج ہے۔

اسی طرح امام شافعی کا قول: قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا اور اگر وہ پھر بھی نہ مرے تو اسے تلوار سے قتل کر دیا جائے گا۔ درحقیقت مذکورہ بالا آیات کے حکم کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ قصاص کی جہت اگر یہ ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا تو وہ یہ کام کر کے اپنا حق وصول کرے گا۔ اس کے بعد قاتل کو قتل کرنا درحقیقت قصاص کی حد سے تجاوز اور اس سے آگے نکل جانا ہو گا جبکہ ارشاد باری ہے: وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ (اور جو شخص اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا وہ اپنے ہی نفس پر ظلم کرے گا)

اگر قصاص کے معنی جان کے بدلے جان کا اتلاف ہے جس میں کیے ہوئے فعل کی مقدار سے تجاوز نہ ہو، تو اسی بات کے ہم قائل ہیں۔ اس بنا پر ہمارے مخالفین قصاص کے موجب کے سلسلے میں جس طریق کار کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کے اندر ہمہ وقت مذکورہ آیات کی خلاف ورزی ہو گی کیونکہ یہ طریق کار قصاص کی حد سے تجاوز کی صورت ہے۔ اسی طرح قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ نیز: وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ اس امر سے مانع ہے کہ جارح کو اس سے زیادہ زخم لگائے جائیں جس قدر اس نے مجروح کو لگائے تھے۔ سب کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا آدھا بازو قطع کر دے تو اس سے اس کا قصاص نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ قصاص لینے میں مقطوع الید کے حق کی مقدار پر اقتصار کے بارے میں عدم تیقن ہو گا اگرچہ تھوڑا بہت غور کر کے اسے اس بارے میں غالب گمان حاصل ہو جاتا کہ مجرم نے اس کے بازو کے جس مقام پر چھری رکھی تھی وہ بھی مجرم کے بازو کے اس مقام پر چھری رکھ رہا ہے لیکن اس کے باوجود مذکورہ جرم کے قصاص کے سلسلے میں اجتہاد کو عدم قطعیت کی بنا پر نظر انداز کر کے کہہ دیا گیا کہ اس جرم کا قصاص ممکن نہیں ہے۔ اور جب اس صورت میں اجتہاد کے لیے کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی تو پھر ایسے طریقے سے قصاص لینا کس طرح جائز ہو گا جس کے متعلق ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ قصاص لینے والے نے اپنے حق سے بڑھ کر بدلہ لیا ہے۔

اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولی کے لیے مجرم کو قتل کر دینا جائز ہے۔ لیکن وہ اسے جلا نہیں سکتا اور نہ ہی پانی میں ڈبو کر مار سکتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں قتل ہی مراد ہے اور جب تلوار سے قتل مراد ہو تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ قصاص قتل کے آسان ترین ذریعے سے اتلافِ نفس کا نام ہے اور جب یہ بات ثابت ہو

گئی کہ یہی صورت مراد ہے تو اس سے جلا کر مارنا، ڈبو کر مارنا نیز پتھر مار مار کر سر کچل دینا اور اسی طرح کی دیگر صورتوں کا مراد ہونا منتفی ہو گیا۔ کیونکہ مجرم کو تلوار کے ذریعے قتل پر اقتصار کا وجوب دیگر تمام صورتوں کے وقوع کی نفی کر دیتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ قصاص میں مثل کا اسم اس صورت پر واقع ہوتا ہے جب مجرم کو تلوار کے ذریعے قتل کر دیا جائے اور اس صورت میں بھی جب اس کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا۔ اگر وہ نہ مرے تو ولی کو اختیار ہو گا کہ وہ تلوار سے اسے قتل کر کے اس کی جان لے لے اور اسے یہ بھی اختیار ہو گا کہ ابتدا ہی میں اسے تلوار سے قتل کر دے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا، تو وہ اپنا کچھ حق چھوڑ دیتا ہے اور اسے اپنا کچھ حق چھوڑنے کا پورا حق حاصل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تلوار کے ذریعے مجرم کو قتل کرنے کے ساتھ ولی کو یہ حق حاصل ہونا جائز نہیں ہے کہ وہ پتھروں سے اس کا سر کچل دے یا آگ میں ڈال کر اسے جلا دے کیونکہ یہ بات قصاص اور فعل مثل کی منافی ہے۔ اللہ سبحانہٗ نے قصاص واجب کیا ہے کچھ اور نہیں، اس لیے قصاص کو ایسے معنی پر محمول کرنا جائز نہیں جو لفظ کے مضمون اور اس کے حکم کے منافی ہو۔ علاوہ ازیں۔ علاوہ ازیں پتھروں سے سر کچل دینے، آگ میں ڈال کر جلا دینے، پانی میں ڈبو کر مار دینے اور تیروں کا نشانہ بنانے کے ذریعے قصاص کا استیفاء ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر قصاص مثل کے استیفاء کا نام ہے تو پتھروں سے سر کچلنے کی کوئی حد تو معلوم نہیں ہوتی کہ یہ کہا جا سکے کہ فلاں مقدار کے ذریعے قاتل نے مقتول کا سر کچلا تھا۔ اسی طرح تیروں کے ذریعے نشانہ بنانے اور آگ میں جلانے کی کیفیت ہے۔ اس لیے یہ بات درست ہی نہیں ہے کہ مذکورہ صورتیں آیت میں قصاص کے ذکر کے تحت مراد ہیں۔ نتیجے کے طور پر یہ ضروری ہو گیا کہ آیت میں قصاص سے مراد یہ لی جائے کہ آسان ترین طریقے سے قاتل کی جان تلف کر دی جائے۔

ہماری مذکورہ بالا بات پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منقلہ (الیسا زخم جس میں ہڈی اپنی جگہ سے سرک جائے) اور جائفہ (پیٹ کے اندرونی حصے تک پہنچ جانے والا زخم) میں قصاص لینے کی نفی فرما دی ہے کیونکہ جنایت اور جرم کے اجزاء کی مقدار کے برابر ان صورتوں میں قصاص لینا متعذر ہے۔ اسی طرح تیروں کا نشانہ بنا کر اور پتھروں سے سر کچل کر قصاص کا استیفاء بایں معنی ناممکن ہے کہ قاتل کی طرف سے مقتول کو پہنچنے والے الم، نیز مقتول کے ضائع شدہ اجزائے جسم کا اندازہ لگا کر قاتل کو اسی قدر الم پہنچانا اور اس کے اتنے

ہی اجزاء تلف کرنا متعذر ہے۔

اگر کہا جائے کہ مثل کا اسم دو معنوں کو متضمن ہے۔ اسی طرح قصاص بھی۔ ایک معنی یہ ہے کہ قاتل کی جان تلف کر دی جائے جس طرح اس نے مقتول کی جان تلف کی تھی۔ ایسی صورت میں مثل اور قصاص جان کے بدلے جان تلف کر کے ہوگا۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ قاتل کے ساتھ بھی وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا۔ اس لیے ہم اس لفظ کو دونوں باتوں میں استعمال کریں گے کیونکہ لفظ کا عموم ان دونوں کا مقتضی ہے۔ ہم کہیں گے کہ قاتل کے ساتھ پہلے ہم وہی کچھ کریں گے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا، اگر وہ اسی دوران مر جائے تو فبہا ورنہ اس کی جان تلف کر کے مثل کا استیفاء ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دونوں باتوں کا قصاص اور مثل کے لفظ میں مراد ہونا جائز نہیں ہے، یعنی یہ درست نہیں ہے کہ قاتل کے ساتھ پہلے وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا اور پھر اسے قتل کر دیا جائے۔ اگرچہ یہ بات ممکن ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بات انفرادی طور پر آیت میں مراد ہو، اجتماعی طور پر نہیں۔ اس لیے کہ قصاص کا اسم ان دونوں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بات آیت کے حکم کی منافی نہیں ہے، لیکن اگر ان دونوں کو یکجا کر دیا جائے تو پھر یکجا طور پر ان کا مراد ہونا جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں بات قصاص اور مثل کی حد سے آگے نکل جائے گی، بلکہ اس سے زائد ہو گی۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ آیت کی ایسے معنی پر تاویل جائز ہی نہیں ہوتی جو آیت کی ضد ہو اور اس کے حکم کی نفی کرتی ہو۔ اسی بنا پر سر کچلنے یا پانی میں ڈبونے یا قید میں بھوکا رکھنے کے بعد تلوار کے ذریعے قتل کرنے کا مفہوم مراد لینا ممتنع ہو گیا۔

سفیان ثوری نے جابر بن ابی عازب سے اور انھوں نے حضرت نعمان بن بشیر رض سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قصاص صرف تلوار کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث دو معنوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے آیت میں مذکور قصاص اور مثل کی مراد کا بیان ہو گیا اور دوسرا معنی یہ ہے کہ یہ ابتداً ایسا عموم ہے جس کے ذریعے تلوار کے بغیر قصاص لینے کی نفی پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے یحییٰ بن ابی انیسہ نے الزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر رض سے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زخموں کا اس وقت قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک وہ بھر نہ جائیں۔ آپ کا ارشاد ہمارے مخالف

کے قول کی نفی کرتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر یہ بات واجب ہوتی کہ مجرم کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے جرم کا شکار ہونے والے کے ساتھ کیا تھا، تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں استثناء کی ضرورت نہ رہتی۔ جب استثناء کا ثبوت ہو گیا، تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ زخم سے حکم کا اعتبار اس کے انجام کے لحاظ سے کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ یحییٰ بن ابی انیسہ کی روایت اس قابل نہیں کہ اس سے استدلال کیا جا سکے تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ جاہلوں کا قول ہے۔ ایسے جاہلوں کی جرح وتعدیل قابلِ التفات نہیں ہے۔ احادیث قبول کرنے میں فقہاء کا بھی یہ طریق کار نہیں ہے۔ علاوہ ازیں علی المدینی نے ذکر کیا ہے کہ یحییٰ بن سعید نے فرمایا: "زہری سے حدیث روایت کرنے کے سلسلے میں مجھے یحییٰ بن ابی انیسہ کی روایت محمد بن اسحاق کی روایت سے زیادہ پسند ہے۔

ایک اور حدیث زیر بحث مسئلے میں ہماری بات پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی روایت خالد الحذاء نے ابو قلابہ سے، انھوں نے ابوالاشعث سے اور انھوں نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ سبحانہ نے ہر چیز کے کرنے میں احسان، یعنی عمدہ طریق کار کو اپنانا فرض کر دیا ہے، اس لیے اگر تم (قصاص میں کسی کو) قتل کرو تو طریقۂ قتل کو عمدہ رکھو اور جب تم جانور ذبح کرو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو۔ اس حدیث کے الفاظ کا عموم اس امر کا موجب ہے کہ جو شخص کسی کو قصاص میں قتل کرے تو اسے تمام طریقوں میں سے بہتر، آسان اور سہل طریقے سے قتل کرے۔ یہ بات کسی کو اذیتیں دے کر قتل کرنے، نیز اس کا مثلہ کرنے کی نفی کرتی ہے۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے کسی جانور کو تیروں کا ہدف بنا کر کھڑا کرنے کی ممانعت کی ہے یہ بات قصاص میں قاتل کو تیروں کے ذریعے ہلاک کرنے کی ممانعت کرتی ہے۔

حکایت بیان کی جاتی ہے کہ ابو القسم بن معن، شریک بن عبداللہ کے ساتھ کسی بادشاہ کے پاس گئے۔ بادشاہ نے ان سے پوچھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو کسی کو تیر مار کر قتل کر دے؟ انھوں نے جواب دیا کہ: قاتل کو تیر مار کر قتل کر دیا جائے گا۔ بادشاہ نے پوچھا کہ اگر وہ پہلے تیر سے نہ مرے تو کیا کیا جائے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس پر دوسرا تیر چلایا جائے، اس پر بادشاہ نے کہا کہ اس طرح آپ اسے تیروں کا ہدف بنا کر کھڑا کر دیں گے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کسی جانور کو بھی تیروں کا ہدف بنا کر کھڑا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ سن کر شریک نے کہا: بادشاہ کو بے وقوف نہ بنایا جا سکا۔ اس پر ابو القسم نے ان سے کہا: ابو عبداللہ، یہ ایسا

میدان ہے جس میں ہم اگر تم سے آگے نکلنے کی کوشش کریں تو تم آگے نکل جاؤ۔ ان کی مراد شریک کا مزاحیہ انداز کلام تھا۔ یہ کہہ کر وہ اٹھ کھڑے ہوئے۔

زیر بحث مسئلے میں ہماری بات پر اس حدیث سے بھی دلالت ہوتی ہے جس کی روایت حضرت عمران بن حصینؓ اور دیگر صحابہؓ نے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مثلہ کرنے سے منع فرمایا تھا۔ حضرت سمرہ بن جندبؓ نے کہا کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کبھی خطبہ دیا تو اس میں ہمیں صدقہ کرنے کا حکم دیا اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا۔ یہ ایک ثابت شدہ حدیث ہے اسے فقہاء نے بھی قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا ہے۔ یہ حدیث قاتل کا مثلہ کرنے سے روکتی ہے جبکہ ہمارے مخالفین کے قول میں قاتل کا مثلہ موجود ہے اور یہ قول قصاص کے ایجاب اور مثل کے استیفاء کے سلسلے میں آیت کی مراد کو کسی اور رخ پر موڑ دیتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قصاص ایسی صورت کے اندر منحصر ہو جو مثلہ کی موجب نہ بنے اور آیت پر ایسے طریقے سے عمل کیا جائے جو حدیث کے مفہوم کے خلاف نہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کا مثلہ کیا تھا۔ ان کے ہاتھ پاؤں قطع کر کے نیز ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کر انہیں مقام حرہ میں چھوڑ دیا تھا جہاں وہ سب کے سب مر گئے۔ پھر آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیرنے کا حکم منسوخ ہو گیا کیونکہ آپ نے مثلہ کرنے سے روک دیا تھا اس بنا پر ضروری ہو گیا کہ قصاص کی آیت کو ایسے معنی پر محمول کیا جائے جس میں مثلہ کی صورت نہ ہو (عرنیین کا واقعہ بہت مشہور ہے اور اہل علم اس سے آگاہ ہیں)۔

ہمارے مخالفین نے زیر بحث مسئلے میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ہم نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک یہودی نے ایک بچے کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا جائے۔ یہ حدیث اگر ثابت بھی ہو جائے تو مثلہ کے حکم کی منسوخی کی بنا پر منسوخ قرار پائے گی۔ اس لیے کہ مثلہ کی منسوخی پر سب کا عمل ہے اور اس طرح سے قصاص لینے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور قاعدہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو حدیثیں منقول ہوں اور سب لوگ ان میں سے ایک حدیث پر عمل پیرا ہو جائیں اور دوسری حدیث پر عمل کے بارے میں ان میں اختلاف رائے ہو تو اس صورت میں متفق علیہ حدیث مختلف فیہ حدیث پر فیصلہ کن حیثیت رکھے گی خواہ وہ عام ہو یا خاص۔ اس کے ساتھ مذکورہ حدیث کے بارے میں

یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ مذکورہ یہودی کا قتل حد کے طور پر تھا جس طرح شعبہ نے ہشام بن زید سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ایک یہودی نے ایک لونڈی کے ساتھ زیادتی کی۔ اس نے اس کے پازیب اتار لیے اور اس کا سر کچل دیا۔ لونڈی کے لواحقین اسے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ اس وقت لونڈی آخری سانس لے رہی تھی۔ آپؐ نے اس سے پوچھا "تمھیں کس نے قتل کیا؟ فلاں نے؟" اس نے اپنے سر کے اشارہ سے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: فلاں نے؟ لونڈی نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ آپؐ نے اس کے بارے میں حکم جاری کیا اور اس کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا گیا۔ اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ یہودی کو حداً قتل کیا گیا تھا کیونکہ اس نے مال بھی لیا تھا اور قتل بھی کیا تھا۔ مثلہ کے طور پر ایسا کرنا جائز تھا جس طرح عرنیین کی آنکھوں میں سلائی پھیری گئی تھی پھر مثلہ سے نہی کی بنا پر ایسا کرنا منسوخ ہو گیا۔

ابن جریج نے معمر سے، انھوں نے ایوب سے انھوں نے ابوقلابہ سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت بیان کی ہے کہ ایک یہودی نے ایک لونڈی سے اس کے زیورات چھیننے کے لیے اس کا سر کچل دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے سنگسار کر دیا جائے یہاں تک کہ ہلاک ہو جائے۔ اس حدیث میں رجم کا ذکر ہے اور رجم سب کے نزدیک قصاص نہیں ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ مذکورہ یہودی نے نقض عہد کر کے دارالحرب میں پناہ لے لی ہو کیونکہ اس وقت یہودیوں کے ٹھکانے مدینہ منورہ سے قریب تھے، اس کے بعد پھر وہ پکڑا گیا ہو اور اسے اس بنا پر قتل کر دیا گیا ہو کہ وہ عہد توڑنے والا حربی تھا جس پر ایک بچے کے قتل کا الزام تھا کیونکہ یہ بات تو درست نہیں ہے کہ مذکورہ قتل اس عورت کی طرف سے اس اشارے اور ایماء کی بنا پر ہوا تھا کہ اس نے اسے قتل کیا ہے اس لیے کہ یہ امر سب کے نزدیک اس شخص کے قتل کو واجب نہیں کرتا جس کے خلاف قتل کا دعویٰ کیا گیا ہو۔ یقیناً کوئی اور سبب ہو گا جس کی وجہ سے مذکورہ یہودی گردن زدنی قرار پایا۔

ہم نے بیان کر دیا ہے کہ قصاص سے مراد یہ ہے کہ قاتل کی جان آسان ترین طریقے سے تلف کر دی جائے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص کسی کے حلق میں اس قدر شراب انڈیل دے کہ وہ مر جائے تو قاتل کے حلق میں اسی طرح شراب انڈیلنا جائز نہیں ہو گا بلکہ اسے تلوار کے ذریعے قتل کر دیا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ مذکورہ صورت میں شراب اس لیے اس کے حلق میں نہیں انڈیلی جائے گی کہ شراب نوشی معصیت ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اسی طرح مثلہ بھی تو معصیت ہے۔

وصیت کے وجوب کا بیان

ارشاد باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَيْرًا اِلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے۔ یہ حق ہے متقی لوگوں پر)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف سے مروی روایات میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری: خَيْرًا سے مال مراد ہے، البتہ جس مال میں اللہ تعالیٰ نے وصیت واجب کی ہے اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

یاد رہے کہ ایسا وقت بھی گزرا ہے جب وصیت فرض تھی۔ کیونکہ قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمْ کے معنی ہیں، تم پر فرض کر دیا گیا۔ جس طرح یہ قول ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (تم پر روزے فرض کر دیے گئے) نیز: اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا (نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندیٔ وقت کے ساتھ اہل ایمان پر لازم کر دیا گیا) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے ایک بیمار آزاد شدہ غلام کے پاس عیادت کے لیے گئے۔ اس کے پاس چھ یا سات سو درہم تھے، اس نے پوچھا کہ میں اس کی وصیت نہ کر جاؤں؟ حضرت علیؓ نے نفی میں جواب دیا اور فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے: اِنْ تَرَكَ خَيْرًا اور تمہارے پاس کثیر مال نہیں ہے۔ حضرت علیؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ چار ہزار درہم اور اس سے کم رقم نفقہ ہے، یعنی انھیں روزمرہ کے اخراجات پر خرچ کیا جائے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ آٹھ سو درہموں میں کوئی وصیت نہیں۔ ایک عورت نے اپنے مال میں وصیت کا ارادہ کیا۔ اس کے خاندان والوں نے اسے اس بات سے روکا اور کہا کہ اس کی اولاد ہے اور اس کا تھوڑا سا مال ہے۔ جب یہ معاملہ حضرت عائشہؓ کے سامنے پیش ہوا تو انھوں نے دریافت کیا کہ عورت کے کتنے بچے ہیں؟ جواب ملا کہ چار بچے ہیں۔ پھر پوچھا کہ اس کے پاس کتنا مال ہے؟ تو عرض کیا گیا کہ تین ہزار درہم۔ یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اس

مال میں کوئی کثرت نہیں ہے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ پانچ سو سے لے کر ہزار درہم تک۔ ہمام نے قتادہ سے قول باری: اِن تَرَکَ خَیرًا کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ: کہا جاتا تھا کہ بہترین مال ایک ہزار اور اس سے زائد درہم ہے۔ زہری نے کہا ہے کہ: اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس پر مال کے اسم کا اطلاق کیا جا سکے خواہ وہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔

مذکورہ بالا تمام حضرات نے مال کی مقدار کی تفسیر استحباب کے طور پر کی ہے، مذکورہ مقدار ان کے ایجاب کے طور پر نہیں کی۔ ان حضرات نے اپنے اجتہاد سے کام لے کر ان مقادیر کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے مال کو خیر کی صفت لاحق ہونے کے سلسلے میں اجتہاد سے کام لیا ہے۔

یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ اگر کوئی شخص ایک درہم چھوڑ جائے تو عرف میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے خیر چھوڑا ہے۔ جب مال کو خیر کا نام دینا عرف اور عادت پر موقوف ہے۔ اس بارے میں اندازہ لگانے کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہے، جبکہ یہ بات بھی معلوم ہے کہ تھوڑی مقدار کو خیر کا نام نہیں دیا جاتا بلکہ کثیر مقدار کو یہ نام دیا جاتا ہے تو اس تسمیہ کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہوگا۔ اس کے ساتھ ان حضرات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور آپ کے اس ارشاد کی معرفت بھی حاصل تھی کہ تہائی مال، اور تہائی کثیر ہے، اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ جانا اس بات سے بہتر ہے کہ تم انھیں تنگدست چھوڑ کر جاؤ کہ اپنے گزارے کے لیے یہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔

زیر بحث آیت میں مذکورہ وصیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ واجب تھی یا نہیں۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ یہ واجب نہیں تھی، بلکہ یہ مستحب تھی۔ اس کی بس ترغیب دی گئی تھی۔ کچھ حضرات کہتے ہیں کہ یہ فرض تھی اور پھر منسوخ ہوگئی۔ ان کے درمیان یہ اختلاف بھی ہے کہ اس کا کتنا حصہ منسوخ ہوا ہے۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ وصیت واجب نہیں تھی، ان کا استدلال ہے کہ آیت کے سیاق اور اس کے مضمون کے اندر اس کے وجوب کی نفی کی دلالت موجود ہے۔ یہ وہ ارشاد باری ہے: اَلوَصِیَّۃُ لِلوَالِدَینِ وَالاَقرَبِینَ بِالمَعرُوفِ جب آیت میں بِالمَعرُوفِ کا لفظ ذکر ہوا نیز یہ بیان ہوا کہ یہ متقی لوگوں پر ہے تو اس کے عدم وجوب پر تین وجوہ سے دلالت ہوگئی۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری: بِالمَعرُوفِ ایجاب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ قول باری:

عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ہے۔ ہر شخص پر یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ متقی لوگوں میں ہے۔ تیسری وجہ متقین کے ساتھ اس کی تخصیص ہے۔ کیونکہ واجبات کے سلسلے میں متقی اور غیر متقی کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں وصیت کے وجوب کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ وصیت کا معروف طریقے کے تحت ایجاب اس کے وجوب کی نفی نہیں کرتا۔ اس لیے کہ معروف کا مفہوم وہ اعتدال ہے جس میں نہ تو کسی تقصیر کا وجود ہو اور نہ ہی کسی زیادتی کا۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انھیں کھانا کپڑا دینا ہوگا) اس کھانے اور کپڑے کے وجوب کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری ہے: وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (اور معروف طریقے سے ان کے ساتھ زندگی گزارو) معروف واجب ہی ہے۔ ارشاد باری ہے: وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ (اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرو) نیز ارشاد ہے: يَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ (معروف کا حکم دیتے ہیں) اس لیے وصیت کے ایجاب کے سلسلے میں معروف کا ذکر وصیت کے وجوب کی نفی نہیں کرتا، بلکہ اس کے وجوب کو اور موکد بناتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ سبحانہ کے تمام اوامر معروف ہیں منکر نہیں ہیں۔ یہ بھی معلوم ہے کہ معروف کی ضد منکر ہے اور جو چیز معروف نہیں ہے وہ منکر ہے اور منکر مذموم ہے اور اس سے روکا گیا ہے اس لیے معروف واجب قرار پائے گا۔

قول باری حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ کے اندر وصیت کے ایجاب کی تاکید ہے کیونکہ لوگوں پر لازم ہے کہ وہ متقی بنیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا (اے ایمان والو، متقی بنو) اہل اسلام کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تقویٰ فرض ہے۔ جب اللہ سبحانہ نے مذکورہ فرضیت کی تنفیذ کو تقویٰ کی شرط قرار دی تو گویا اس کے ایجاب کی وضاحت کر دی۔ متقین کے ساتھ اس کی تخصیص کے اندر اس کے وجوب کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر بس اتنی ہی بات ہے کہ آیت متقین پر وصیت کے وجوب کی مقتضی ہے۔ اس میں غیر متقین سے وصیت کی نفی کی بات نہیں ہے جس طرح قول باری: هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ کے اندر اس بات کی نفی نہیں ہے کہ یہ کتاب، یعنی قرآن مجید غیر متقین کے لیے ہدایت بن جائے۔ جب آیت کے مقتضا کے تحت متقین پر وصیت واجب ہو گئی

تو دوسروں پر بھی اس کا وجوب ہو گیا۔ متقین کے ساتھ اس وجوب کی تخصیص کا فائدہ یہ ہے کہ وصیت کرنا تقویٰ کی نشانی ہے اور لوگوں پر چونکہ لازم ہے کہ وہ سب کے سب متقی بنیں۔ اس لیے ان پر وصیت کا فعل لازم ہے۔

وصیت کے ایجاب اور اس کی فرضیت کی تاکید پر زیر بحث آیت کی دلالت واضح ہے اس لیے کہ قول باری: کُتِبَ عَلَیْکُمْ کے معنی ہیں تم پر فرض کر دی گئی یعنی وصیت جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ پھر قول: بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِیْنَ کے ذریعے سے اور مؤکد کر دیا۔ وجوب کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو قائل کے اس قول سے بڑھ کر مؤکد ہو کہ یہ تم پر حق ہے۔ الفاظ کے اندر اس وجوب کی متقین کے ساتھ تخصیص تاکید کے طور پر ہے جیسا کہ ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس کے ساتھ اہل تفسیر سلف کا اس امر پر اتفاق ہے کہ زیر بحث آیت کے ذریعے وصیت کا وجوب ہوا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیثیں بھی اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ وصیت واجب تھی۔ عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی۔ ان سے سلیمان بن الفضل بن جبریل نے، ان سے عبداللہ بن ایوب نے، ان سے عبدالوہاب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی مومن کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ تین راتیں گزارے مگر یہ کہ اس کی وصیت اس کے پاس ہو۔ ہمیں عبدالباقی ہی نے روایت بیان کی، ان سے بشر بن موسیٰ نے، ان سے الحمیدی نے، ان سے سفیان نے، ان سے ایوب نے کہ میں نے نافع کو حضرت ابن عمرؓ سے نقل کرتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: کسی مسلمان کا جس کے پاس مال ہو اور اس نے اس مال میں وصیت کی ہو، یہ حق نہیں کہ اس پر دو راتیں گزر جائیں مگر یہ کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود ہو۔ اسی حدیث کی روایت ہشام بن الغازی نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ دو راتیں گزارے مگر یہ کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود ہو۔

یہ حدیثیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ وصیت واجب تھی لیکن جو حضرات ابتدا میں اس کے وجوب کے قائل ہیں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ ان میں سے ایک گروہ کا قول ہے کہ زیر بحث آیت میں وصیت کے ایجاب کی تمام باتیں منسوخ ہو گئیں۔ ان حضرات میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں۔ ابو محمد جعفر بن محمد بن احمد الواسطی نے روایت بیان کی ہے، ان سے ابوالفضل جعفر بن

محمد بن الیمان المؤدب نے، ان سے ابو عبید القاسم بن سلام نے، ان سے حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء الخراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قول باری: اِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ کو اس آیت نے منسوخ کر دیا ہے: لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَاۗءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا (مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے بھی اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو، خواہ تھوڑا ہو یا بہت اور یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے)

ابن جریج نے عکرمہ سے روایت کی، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری: اِنْ تَرَكَ خَيْرًا کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے وہ لوگ منسوخ ہو گئے جو وارث قرار پائے ہیں اور وارث قرار نہ پانے والے منسوخ نہیں ہوئے۔ اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی دونوں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ایک روایت میں ذکر ہے کہ تمام لوگ منسوخ ہو گئے اور دوسری میں ہے کہ وارث قرار پانے والے رشتہ دار منسوخ ہو گئے اور وارث قرار نہ پانے والے رشتہ دار منسوخ نہیں ہوئے۔

ابو محمد جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، ان سے ابو الفضل المؤدب نے، ان سے ابو عبید نے ان سے ابو مہدی نے عبداللہ بن المبارک سے، انھوں نے عمارہ ابو عبدالرحمٰن سے کہ میں نے عکرمہ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ قول باری: اِنْ تَرَكَ خَيْرَنِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ۔ کو فرائض کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

ابن جریج نے مجاہد سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ ولد کے لیے میراث تھی اور والدین نیز رشتہ داروں کے لیے وصیت تھی۔ یہ اب منسوخ ہے۔

دوسرے گروہ کا قول ہے کہ وصیت والدین اور رشتہ داروں کے لیے واجب تھی، پھر ان لوگوں کے حق میں منسوخ ہو گئی جو وارث قرار پائے اور اسے والدین کے لیے نیز وارث نہ بننے والے رشتہ داروں کے لیے خاص کر دیا گیا۔ یہ روایت یونس اور اشعث نے حسن بصری سے کی ہے۔ حسن بصری، جابر بن زید اور عبدالملک بن یعلیٰ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جو غیر رشتہ دار کے لیے وصیت کرے جبکہ اس کا ایسا رشتہ دار بھی موجود ہو جو وارث نہ بن رہا ہو۔ ایسی صورت

میں موصی کے تہائی مال کے دو حصے رشتہ داروں کو مل جائیں گے اور ایک حصہ غیر رشتہ دار کو، جبکہ اس صورت کے متعلق طاؤس کا قول ہے کہ ساری وصیت رشتہ داروں کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ ضحاک کا قول ہے کہ وصیت صرف رشتہ دار کے حق میں ہوگی الّا یہ کہ اس کا کوئی رشتہ دار نہ ہو۔

تیسرے گروہ کا قول ہے کہ وصیت فی الجملہ رشتہ داروں کے لیے واجب تھی، لیکن موصی پر لازم نہیں تھا کہ وہ تمام رشتہ داروں کے لیے وصیت کرے، بلکہ اسے صرف قریبی رشتہ داروں پر اقتصار کرنے کی اجازت تھی۔ دور کے رشتہ داروں کے لیے وصیت واجب نہیں تھی، پھر قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت منسوخ ہوگئی اور دور کے رشتہ دار اپنی اصلی حالت پر باقی رہ گئے۔ یعنی ان کے لیے وصیت کرنا بھی جائز تھا اور ترکِ وصیت کا بھی جواز تھا۔

جو حضرات وصیت کے نسخ کے قائل ہیں ان کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ کس آیت کے ذریعے وصیت کا یہ حکم منسوخ ہوا۔ ہم نے حضرت ابن عباسؓ اور عکرمہ سے نقل کر دیا ہے کہ آیت مواریث نے وصیت کو منسوخ کر دیا، حضرت ابن عباسؓ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قول باری: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ تا آخر آیت نے اس حکم کو منسوخ کر دیا۔ بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ نے وصیت کے حکم کو منسوخ کیا ہے۔ یہ حدیث شہر بن حوشب نے عبدالرحمٰن بن غنم سے۔ انھوں نے حضرت عمرو بن خارجہ رضی سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں۔ اسماعیل بن عیاش نے شرجیل بن مسلم سے روایت بیان کی ہے کہ میں نے حضرت ابوامامہؓ کو کہتے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حجۃ الوداع کے خطبے میں فرماتے سنا تھا کہ: لوگو، اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے۔ اس لیے اب کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ حجاج بن جریج نے عطاء الخراسانی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں الّا یہ کہ باقی ماندہ ورثا اسے برقرار رکھیں۔ یہ حدیث صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے۔ اسے حجاج نے ابواسحاق سے، انھوں نے الحارث سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کیا کہ: کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ عبداللہ بن بدر نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ: کسی وارث کے

لیے کوئی وصیت جائز نہیں۔

اس مسئلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ حدیث جس کا ورود ان جہات سے ہوا ہے ہمارے نزدیک بدرجۂ تواتر میں ہے۔

اللہ سبحانہ کی طرف سے ورثاء کے لیے میراث کا ایجاب وصیت کے نسخ کا موجب نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وصیت اور میراث دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وارث کے لیے وصیت کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے جب باقیماندہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں، اس لیے ایک ہی شخص کے حق میں وصیت اور میراث کا اجتماع محال نہ ہوتا۔ اگر آیت میراث کے سوا اور کچھ نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اللہ سبحانہ نے وصیت کی تنفیذ کے بعد میراث کی تقسیم کا حکم دیا ہے، تو پھر اس بات میں مانع کون سی چیز ہے کہ ایک شخص کو وصیت سے اس کا حصہ دے دیا جائے اور پھر میراث میں اس کا حصہ اسے مل جائے۔

امام شافعی نے کتاب الرسالہ میں کہا ہے کہ یہ احتمال تھا کہ آیت مواریث وصیت کی ناسخ ہو اور یہ بھی احتمال تھا کہ آیت مواریث کے ساتھ وصیت بھی ثابت رہے۔ پھر جب مجاہد کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت منقول ہوئی کہ: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ تو ہم نے آپ سے مروی اس روایت کے ذریعے جو منقطع ہے یہ استدلال کیا کہ آیت مواریث والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کے حکم کی ناسخ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے وصیت اور میراث کے اجتماع کے احتمال کی بات تسلیم کی ہے۔ اس لیے جب آیت مواریث کے نزول کے اندر ایسی بات نہیں ہے جو وارث کے لیے وصیت کے نسخ کی موجب بن سکے تو یہی کہا جائے گا کہ وصیت میراث کی بنا پر منسوخ نہیں ہوئی کیونکہ ان دونوں کے اجتماع کا جواز موجود ہے۔ نیز مذکورہ بالا حدیث امام شافعی کے نزدیک ثابت شدہ بھی نہیں ہے کیونکہ وہ ایک منقطع سند کے واسطے سے منقول ہوئی ہے، حالانکہ وہ حدیث مرسل کو بھی قبول نہیں کرتے خواہ اس کا ورود اتصال اور تواتر کی جہت سے کیوں نہ ہو۔ انھوں نے اس منقطع حدیث کے ذریعے آیت کے حکم کو ختم کر دیا حالانکہ ان کے نزدیک سنت کے ذریعے قرآن کا نسخ جائز نہیں ہے، تو پھر ضروری ہے کہ والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کا حکم ثابت رہے اور اسے منسوخ قرار نہ دیا جائے کیونکہ اس حکم کو منسوخ کرنے والی کوئی چیز وارد نہیں ہوئی۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ غلاموں کے بارے میں جنھیں ایک

ایسے شخص نے آزاد کر دیا تھا جس کے پاس ان غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہیں تھا، یہ فیصلہ صادر فرمایا تھا کہ ان کے تین حصے کر کے ان میں سے دو کو آزاد قرار دیا اور چار کو غلام ہی رہنے دیا۔ جس شخص نے انھیں آزاد کیا تھا وہ ایک عرب تھا اور اہلِ عرب صرف ان عجمیوں کے مالک ہوتے ہیں جن کی ان سے کوئی رشتہ داری نہ ہو، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے وصیت جائز قرار دے دی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر غیر رشتہ داروں کے لیے وصیت باطل ہوتی تو آزاد شدہ غلاموں کے لیے بھی یہ باطل ہو جاتی کیونکہ وہ میت کے رشتہ دار نہیں تھے۔ اور والدین کی وصیت باطل ہو جاتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی کے درج بالا کلام میں ظاہری طور پر بڑا اختلال ہے، ان کے اصولوں پر اس کا انتقاض ہو جاتا ہے۔ اختلال کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے کہا ہے: عرب کے لوگ صرف ان عجمیوں کے مالک ہوتے ہیں جن سے ان کی کوئی رشتہ داری نہ ہو۔ یہ بات اس لیے غلط ہے کہ ایک عرب کی ماں عجمی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں ماں کی طرف سے اس کے تمام رشتہ دار عجمی ہوں گے۔ ایسی صورت میں اگر مریض غلام آزاد کرے تو اس کی دی ہوئی یہ آزادی اس کے اقرباء کے لیے وصیت قرار پائے گی۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ آیت مواریث نے والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کے حکم کو منسوخ کر دیا ہے تو یہ نسخ صرف ان رشتہ داروں کے بارے میں ہو گا جو وارث بن رہے ہوں لیکن غیر وارث رشتہ داروں کا جہاں تک تعلق ہے تو میراث کے اثبات میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ان کے حق میں وصیت کا حکم منسوخ کرنے کی موجب بن جائے۔

امام شافعی کے درج بالا قول کی اصل پر انتقاض کی صورت یہ ہے کہ انھوں نے رشتہ داروں کے لیے وصیت کو منسوخ کرنے کا ایجاب حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث سے کیا ہے جس میں ایک مریض کا اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کا ذکر ہے، حالانکہ امام شافعی کی بیان کردہ ایک اصل یہ ہے کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ صدرِ اوّل کے بزرگوں اور تابعین کی ایک جماعت سے غیروں کے لیے وصیت کے جواز کی روایت منقول ہے، نیز یہ کہ ایسی وصیت اسی طور پر نافذ العمل ہو جاتی ہے جس طور پر موصی نے وصیت کی ہو۔ مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی ام ولد لونڈیوں کے لیے وصیت کی تھی اور یہ وصیت فی ام ولد چار ہزار درہم کے حساب

سے تھی۔

حضرت عائشہؓ، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ، عمرو بن دینار اور زہری سے منقول ہے کہ موصی کی وصیت اسی طرح نافذ ہوگی جس طرح اس نے کی ہے۔ تابعین کے عصر کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس بات پر اتفاق ہوگیا تھا کہ رشتہ داروں اور غیر رشتہ داروں دونوں کے لیے وصیت جائز ہے۔

ہمارے نزدیک والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کو جس قول نے منسوخ کر دیا وہ آیت مواریث کے سیاق میں اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد ہے: مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ (اس وصیت کے بعد جو کی گئی ہو یا دین کے بعد) اللہ سبحانہ نے مطلق صورت میں وصیت کی اجازت دے دی اور اسے صرف رشتہ داروں تک محدود نہیں رکھا کہ غیر رشتہ دار اس میں شامل نہ ہوسکیں۔ اس حکم میں والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کے نسخ کا ایجاب موجود ہے، اس لیے کہ ان کے حق میں وصیت فرض تھی اور اس آیت میں ان کے حق میں وصیت ترک کرنے اور غیروں کے لیے وصیت کرنے کی اجازت ہے، نیز باقیماندہ ترکہ کو ورثاء کے مقررشدہ حصوں کے مطابق تقسیم کرنے کا حکم ہے۔ یہ بات صرف اسی وقت درست ہوسکتی ہے جب والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کو منسوخ قرار دیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ یہ احتمال ہے کہ اللہ سبحانہ نے آیت مواریث میں مذکورہ وصیت اور اس کے بعد مواریث کے ایجاب سے وہ وصیت مراد لی ہو جو والدین اور رشتہ داروں کے لیے واجب ہے۔ اس صورت میں وصیت کا حکم ان رشتہ داروں کے لیے ثابت رہے گا جو وارث نہ بن رہے ہوں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس بنا پر غلط ہے کہ اللہ سبحانہ نے اس مقام پر وصیت کو اسم نکرہ کی صورت میں مطلق رکھا ہے جو جنس کے اندر اس کے شیوع کا مقتضی ہے۔ کیونکہ اسماء نکرہ کا یہی حکم ہے۔ جبکہ والدین اور رشتہ داروں کے لیے مذکورہ وصیت اسم معرفہ کی صورت میں ہے اس لیے اسے اس کی طرف موڑ دینا جائز نہیں ہوگا۔ اللہ سبحانہ اس کا ارادہ فرماتا تو ارشاد ہوتا: من بعد الوصیۃ تاکہ کلام اس معرف و معہود وصیت کی طرف راجع ہوجاتا جس کا علم پہلے سے تھا۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ (جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ پیش نہیں کرتے انھیں (اسّی) کوڑے لگاؤ) پھر دوسری آیت میں جب ان ہی گواہوں کا ارادہ فرمایا

تو ارشاد ہوا: فَاِنْ لَّمْ يَأْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ (اگر وہ یہ گواہ پیش نہ کر سکے) یہاں گواہوں کا ذکر معرف باللام کی شکل میں ہوا کیونکہ ان سے مراد وہی گواہ تھے جن کا پہلے ذکر ہو چکا تھا۔ اس لیے جب آیت مواریث میں وصیت کا ذکر اسم نکرہ کی شکل میں ہوا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ یہاں وہ وصیت مراد نہیں ہے جس کا ذکر والدین اور رشتہ داروں کے سلسلہ میں ہوا ہے، بلکہ یہ مطلق ہے اور تمام لوگوں کے لیے جائز ہے، سوائے ان لوگوں کے جنھیں سنت یا اجماع نے خاص کر دیا ہے، یعنی وارث کے لیے وصیت یا قاتل وغیرہما کے لیے وصیت۔ اس بات کے اندر والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کی منسوخی موجود ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے قول باری: اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ سے استدلال کیا ہے کہ ماں باپ، رشتہ داروں میں شامل نہیں ہیں کیونکہ وہ کسی اور کے ذریعے اپنی اولاد کی طرف منسوب نہیں ہوتے، بلکہ اولاد کے ساتھ ان کی رشتہ داری بذات خود ہوتی ہے۔ جبکہ ان کے سوا باقی تمام رشتہ دار دوسروں کے ذریعے منسوب ہوتے ہیں۔ اس لیے قریبی رشتہ دار وہ ہیں جو کسی اور کے ذریعے قریب ہوئے ہوں۔ امام صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ صلبی بیٹا بھی اقرباء میں شامل نہیں ہے، کیونکہ وہ بذات خود اپنے والد کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر امام محمد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص خاندان کے اقرباء کے لیے وصیت کرے تو اس وصیت میں اس کا بیٹا داخل نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کا باپ۔ بلکہ اس میں پوتا اور دادا داخل ہوں گے، نیز اس کے بھائی اور اسی طرح کے دوسرے رشتہ دار۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کی طرف ایک واسطے کے ذریعے منسوب ہوتا ہے۔ ویسے اقرباء کے مفہوم میں اختلاف رائے ہے۔ واللہ اعلم۔

وصیت میں عزیزوں کی رائے کا احترام

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے ماقبل بیان کے ذریعے ورثاء کے حق میں وصیت کا نسخ واضح کر دیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ: وارث کے لیے کوئی وصیّت نہیں اِلَّا یہ کہ دیگر ورثاء اسے برقرار رکھیں یعنی اس کی اجازت دے دیں۔ اس حدیث میں یہ بات بیان کر دی گئی ہے کہ مورث کی وفات کے بعد ان کی اجازت معتبر ہوگی کیونکہ اس کی زندگی میں مذکورہ ورثاء درحقیقت وارث قرار نہیں پائے ہوں گے۔ انھیں ورثاء ہونے کی صفت

موروث کی وفات کے بعد ہی حاصل ہو گی۔ اس لیے اگر کوئی وارث وصیت کو بھی درست قرار دے تو اس کی یہ اجازت باطل ہو گی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے میں عموم ہے۔ اس حدیث میں یہ دلالت موجود ہے کہ جب دیگر ورثاء اس وصیت کی اجازت دے دیں تو یہ بات ان کی طرف سے کسی ایسے ہبہ کی بات نہیں ہو گی جسے نئے سرے سے عمل میں لایا گیا ہو اور اس کے نتیجے میں اس وصیت پر ہبہ کے احکام جاری ہوں، یعنی قبضہ اور حوالگی کی اس میں شرط لگائی جائے نیز قابل تقسیم ہونے کی صورت میں شیوع اور اشتراک کی نفی کر دی جائے اور اس میں رجوع کی گنجائش بھی رکھی جائے وغیرہ وغیرہ، بلکہ مذکورہ وصیت کو جائز وصایا کے احکام پر محمول کیا جائے گا، اس امر پر محمول نہیں کیا جائے گا کہ اجازت دینے والے ورثاء کی طرف سے یہ ہبہ ہے۔

اس حدیث میں ایسے عقود کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے جو موقوف صورت میں ہوں اور ان کی اجازت دینے والا بھی کوئی موجود ہو۔ کیونکہ میت نے ایسے مال پر عقد وصیت کیا تھا جو وصیت کے وقوع کے وقت وارث کا مال تھا۔ ایسی وصیت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وارث کی اجازت پر موقوف رکھا ہے۔ اس لیے یہ بات اس امر کی بنیاد بن گئی کہ اگر کوئی شخص کسی غیر کے مال کے سلسلے میں بیع کا عقد کر لے یا عتق یا رہن یا ہبہ یا اجارہ وغیرہ کا عقد کر لے، تو یہ عقد مال کے مالک کی اجازت پر موقوف ہو گا کیونکہ یہ ایسا عقد ہو گا جس کا ایک مالک ہے جو اس عقد کی ابتداء اور اس کے ایقاع کا مالک ہے۔ اس حدیث میں اس امر پر بھی دلالت موجود ہے کہ اگر موصی تہائی سے زائد کی وصیت کرے گا تو یہ وصیت ورثاء پر موقوف ہو گی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وصیت کو دیگر ورثاء کی اجازت پر موقوف رکھا ہے جو کسی وارث کے حق میں کی گئی ہو۔ یہ تمام معانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیر بحث حدیث: کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں، الا یہ کہ دیگر ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ کے ضمن میں موجود ہیں۔

اگر ایک شخص اپنے تہائی مال سے زائد کی وصیت کر دے اور موصی کے ورثاء اس کی موت سے اس وصیت کی اجازت دے دیں تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، حسن بن صالح اور عبید اللہ بن الحسن نے فرمایا ہے کہ اگر ورثاء موصی کی زندگی میں اس کی اجازت دے دیں تو یہ وصیت جائز نہیں ہو گی، حتیٰ کہ اس کی موت کے بعد وہ اس کی اجازت دے دیں۔

اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے بھی منقول ہے۔
ابن ابی لیلیٰ اور عثمان البتی کا قول ہے کہ موصی کی وفات کے بعد ورثا کو اس وصیت سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا اور یہ وصیت ان پر نافذ ہو جائے گی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ اگر وصیت کنندہ اپنے ورثاء سے وصیت کی اجازت لے چکا ہو تو ایسے وارثوں کو اس وصیت سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا جو اس سے بائن اور جدا ہو چکے ہوں، مثلاً بیٹا جو اپنے باپ سے جدا ہو چکا ہو، نیز بھائی اور چچازاد بھائی جو اس کے عیال میں شامل نہ ہو۔ لیکن اس کی بیوی اور بیٹیاں جو اس سے علیحدہ نہ ہوئی ہوں، نیز ہر وہ فرد جو اس کے عیال میں ہو خواہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو۔ ان سب کو مذکورہ وصیت سے رجوع کر لینے کا حق ہوگا۔ اسی طرح چچا اور چچا کا بیٹا نیز وہ رشتہ دار جسے یہ خوف ہو کہ اگر وہ مذکورہ وصیت کی اجازت نہ دے تو اجازت کا طلبگار موصی جو ابھی بیمار ہے تندرست ہونے کے بعد اس کا نفقہ بند کر دے گا، ایسے افراد بھی مذکورہ وصیت سے رجوع کر سکتے ہیں۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ اگر مریض مورث، اپنے ورثا سے کسی وارث کے حق میں وصیت کرنے کی اجازت طلب کرے اور وہ اسے اس کی اجازت دے دیں تو پھر انھیں اس وصیت کے کسی حصے سے بھی رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اگر اس نے حالتِ صحت میں ان سے اجازت لی ہو تو اس صورت میں اگر وہ چاہیں تو مذکورہ وصیت سے رجوع کر سکتے ہیں۔ ان کی اجازت صرف موصی کی بیماری کی حالت میں جائز ہوگی۔ کیونکہ وہ اس وصیت کے ذریعے اپنے مال سے ان کے حق کو محروم کر دے گا اس لیے یہ وصیت ان پر نافذ ہو جائے گی۔

اس مسئلے میں لیث بن سعد کا قول بھی امام مالک کے قول کی طرح ہے۔ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر موصی کی وفات کے بعد ورثا اس وصیت کی اجازت دے دیں تو پھر انھیں اس سے رجوع کر لینے کا حق نہیں ہوگا۔ طاؤس اور عطاء سے مروی ہے کہ اگر ورثا موصی کی زندگی میں اس وصیت کی اجازت دے دیں تو یہ وصیت ان پر نافذ ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں الا یہ کہ دیگر ورثا اس کی اجازت دے دیں) کا عموم ہر حالت میں وصیت کے جواز کی نفی کرتا ہے۔ جب اس عموم کی تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد: (الا یہ کہ دیگر ورثا اس کی اجازت دے دیں) کے ذریعے کر دی اور دوسری طرف مذکورہ ورثاء موصی کی وفات کے بعد ہی حقیقت میں

ورثا نہیں گے اس سے پہلے نہیں، تو پھر عموم سے مخصوص شدہ صورت موت کے بعد ورثا کی اجازت کی صورت ہوگی۔ اس کے علاوہ دیگر صورتیں وصیت کی باقیماندہ صورتوں کے عموم پر محمول ہوں گی۔ نظر یعنی عقلی استدلال بھی اس پر دال ہے۔ کیونکہ مورث کی زندگی میں ورثا مال کے مالک نہیں ہوتے اس لیے اس مال کے سلسلے میں ان کی اجازت کوئی عمل نہیں کرے گی جس طرح ان کی طرف سے اس مال کا ہبہ اور اس کی بیع جائز نہیں۔ اگر اس کے بعد موت واقع ہو جائے تو اجازت اور بھی زیادہ دور چلی جائے گی۔ چونکہ موصیٰ لہ (وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو) کے لیے وصیت کا وقوع موصی کی موت کے بعد ہوگا۔ اسی طرح اجازت کا حکم بھی ہوگا کہ وہ وصیت کے وقوع کی حالت میں دی گئی ہو، نیز یہ کہ وصیت کے وقوع سے پہلے اجازت کوئی عمل نہیں کرتی، نیز جب میت کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کے اندر وصیت کو باطل کردے حالانکہ وہ مالک ہوتا ہے، تو ورثا کو اس اجازت سے رجوع کر لینے کا زیادہ حق ہوگا جو انھوں نے دی تھی۔ جب ان کے لیے اجازت سے رجوع کر لینا جائز ہوگا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اجازت درست نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ موصی، یعنی مورث کے مال کے اندر اس کی بیماری کی وجہ سے ورثاء کا حق ثابت ہو جاتا ہے اور اسی لیے اسے اپنے مال میں تہائی سے زائد میں تصرف کرنے سے روک دیا جاتا ہے جس طرح موت کے بعد یہ تصرف ممنوع ہو جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے اگر ورثا وصیت کی اجازت دے چکے ہوں تو ان پر اس اجازت کے لزوم کے باب میں موصی کی بیماری کی حالت کو موت کی حالت شمار کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک مریض کا اپنے پورے مال کے اندر، ہبہ، صدقہ عتق اور تصرفات کی دیگر تمام وجوہ کے ذریعے تصرف کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس کی موت کے بعد ان تصرفات میں سے صرف وہی صورتیں منسوخ قرار پاتی ہیں جو تہائی سے زائد ہوں، کیونکہ موت کے بعد ورثا کے حق کا ثبوت ہو جاتا ہے لیکن موت سے پہلے مذکورہ مال کے سلسلے میں کسی وارث کے قول کا اعتبار نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مورث کی موت سے پہلے اس کے عقود کو وارث فسخ نہیں کر سکتا۔ یہ حق اس کے لیے مورث کی موت کے بعد اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اس کے مال میں اس کا حق ثابت ہو جائے۔ اسی طرح مورث کی موت سے پہلے وارث کی دی ہوئی اجازت کالعدم ہوتی ہے جس طرح مورث کی موت سے پہلے وارث کی طرف سے اس کے عقود کا فسخ کالعدم ہوتا ہے۔ مورث کی طرف سے اپنے ورثا سے وصیت کی اجازت مانگنے پر اجازت نہ دینے کی صورت

میں مورث کی طرف سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ کرنے والے ورثا اور اندیشہ نہ کرنے والے ورثا کے درمیان امام مالک نے جو فرق رکھا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی طرف سے ضرر کا خطرہ وارث کے عقود کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ خطرہ وارث کے اندر مکرہ (راء کے زیر کے ساتھ) کی صفت پیدا نہیں کرے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وارث مورث کے مطالبہ پر کوئی چیز اس کے ہاتھ فروخت کر دے اور پھر کہے کہ: اگر میں اس کی بات قبول نہ کرتا تو مجھے خطرہ تھا کہ کہیں وہ میرا خرچ بند نہ کر دے"۔ تو اس کی یہ بات مذکورہ بیع کے ابطال کے لیے عذر نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر مریض مورث اپنے وارث سے کوئی چیز ہبہ کے طور پر طلب کرے اور وہ اسے ہبہ کر دے، تو اس کی بات نہ ماننے کی صورت میں وارث کو لاحق ہونے والے ضرر کا اندیشہ اس کے اس ہبہ پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوگا اور اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوگی جسے مورث کی طرف سے کسی ضرر کا خطرہ لاحق نہ ہو۔ اس لیے عتق کے ایجاب کے سلسلے میں خرچ اور وظیفہ بند ہو جانے کے ضرر کے اندیشے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور اس لحاظ سے ان لوگوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا جو مورث کے عیال میں شامل ہوں یا اس کے عیال میں شامل نہ ہوں۔ واللہ الموفق۔

وصیّت تبدیل کرنے کا بیان

ارشاد باری ہے: فَمَنْ بَدَّلَهٗ بَعْدَ مَا سَمِعَهٗ فَاِنَّمَآ اِثْمُهٗ عَلَى الَّذِيْنَ يُبَدِّلُوْنَهٗ (پھر جنھوں نے وصیت سنی اور بعد میں اسے بدل ڈالا تو اس کا گناہ ان بدلنے والوں پر ہوگا) نیز قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهٗ میں ہائے ضمیر وصیت کی طرف راجع ہے۔ اس کے لیے مذکر ضمیر جائز ہے۔ کیونکہ وصیت اور ایصاء دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ قول باری: اِثْمُهٗ میں ہائے ضمیر تبدیل کی طرف راجع ہے جس پر قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهٗ سے دلالت ہو رہی ہے۔ قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهٗ بَعْدَ مَا سَمِعَهٗ میں احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو وصیت پر گواہ ہو۔ اس صورت میں آیت میں اسے وصیت تبدیل کرنے سے روکا گیا ہے جس طرح یہ قول باری ہے: ذٰلِكَ اَدْنٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وَجْهِهَآ (اس طریقے سے زیادہ توقع کی جا سکتی ہے کہ لوگ ٹھیک ٹھیک شہادت دیں گے) زیر بحث آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے وصی مراد ہو کیونکہ وہی اس وصیت کو جاری کرنے کا نگران اور اس کی تنفیذ کا مالک ہوتا ہے اور اسی بنا پر وصیت تبدیل

کرنے کا موقعہ اسے میسر ہوتا ہے۔ یہ بات بعید ہے کہ آیت میں تمام لوگ مراد ہوں کیونکہ اس معاملے میں انھیں کوئی دخل نہیں ہوتا اور نہ ہی اس سلسلے میں انھیں کسی تصرف کا حق ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک آیت مذکورہ بالا پہلے دو معنوں یعنی گواہ اور وصی پر محمول ہے، کیونکہ آیت میں ان دونوں کا احتمال ہے۔ گواہ کی گواہی کی جب ضرورت پڑے تو وہ ٹھیک اسی طرح گواہی دینے کا پابند ہے جس طرح اس نے سنا تھا۔ وہ اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتا۔ وصی وصیت کی اسی طرح تنفیذ کا پابند ہے جس طرح اس نے سنا تھا، بشرطیکہ وصیت کا تعلق ایسی چیز سے ہو جس کے بارے میں وصیت جائز ہے۔ عطاء اور مجاہد سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: یہی وہ وصیت ہے جو تہائی حد کو پہنچتی ہو۔ حسن بصری نے کہا ہے: یہی وصیت ہے، جو شخص وصیت سنے اور سننے کے بعد اسے بدل ڈالے تو اس کا گناہ بدل ڈالنے والے پر ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں حاکم مراد لینا بھی جائز ہے۔ کیونکہ جب وصیت کا معاملہ اس کے سامنے پیش ہو تو اسے اس پر ولایت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ تصرف بھی کر سکتا ہے۔ اس لیے وہ اس وصیت کے نفاذ کا پابند ہوگا اگر یہ جائز ہو اور اسے تبدیل کرنے کی اس کو اجازت نہیں ہوگی۔ آیت میں وصیت کو حق و صداقت کی بنیاد پر جاری اور نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قول باری: فَمَنۡ بَدَّلَهٗ بَعۡدَ مَا سَمِعَهٗ وصی کی طرف سے وصیت کو اسی طرح جاری کرنے کے جواز کا مقتضی ہے جس طرح اس نے موصی سے یہ وصیت سنی ہو۔ خواہ اس پر گواہ قائم کیے گئے ہوں یا نہ کیے گئے ہوں۔ یہ بات اس امر کی بنیاد اور اصل ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بات سنے تو حاکم کے حکم اور گواہوں کی گواہی کے بغیر اس کے لیے عند الامکان اسے اس کے مقتضا اور موجب کے مطابق جاری کر دینا جائز ہے۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر مرنے والے نے وصی کے سامنے کسی شخص کے حق دین کا اقرار کیا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ وارث یا حاکم یا کسی اور کے علم میں لائے بغیر وہ یہ دین ادا کر دے کیونکہ اگر وہ دین کی بات سننے کے بعد اس کی ادائیگی نہیں کرے گا تو اس کی یہ کوتاہی موصی کی وصیت میں تبدیلی کی مترادف ہوگی۔

قول باری: فَاِنَّمَاۤ اِثۡمُهٗ عَلَى الَّذِيۡنَ يُبَدِّلُوۡنَهٗ کئی معانی کو متضمن ہے۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ یہ فقرہ اس فرض شدہ وصیت پر عطف ہے جو والدین اور رشتہ داروں کے لیے

تھی اور وہ لامحالہ اس فقرے میں پوشیدہ ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو کلام درست نہیں ہوگا کیونکہ قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ ایجاب فائدہ کے اعتبار سے مستقل بنفسہٖ کلام نہیں ہے کیونکہ یہ کنایہ اور ضمیر پر مشتمل ہے جن کے لیے ایک مذکور اور مظہر کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ آیت میں کوئی مظہر لفظ نہیں ہے سوائے اس کے جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہے۔ اس وضاحت کے تحت آیت اس امر کا افادہ کرے گی کہ نفس وصیت کے ساتھ موصی کا فرض پورا ہو جاتا ہے اور اگر اس کی موت کے بعد اس وصیت میں کوئی تغیر و تبدل کیا جائے تو اس کا گناہ اسے لاحق نہیں ہوگا۔

آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ آبا کے گناہوں کی سزا ان کے بچوں کو دی جا سکتی ہے۔ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے: وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى (ہر شخص جو بھی کمائے گا اس کی ذمہ داری اس پر ڈالی جائے گی اور کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی اور کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ اگر کسی پر قرض کا بوجھ ہو اور وہ اس کی ادائیگی کی وصیت کر جائے تو وہ آخرت کی پکڑ سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ اگر اس کے ورثا اس کی موت کے بعد اس کے مذکورہ دین کی ادائیگی نہ کریں تو اسے کوئی گناہ لاحق نہیں ہوگا۔ یہ گناہ اس پر ہوگا جس نے اس وصیت کو بدل ڈالا ہو۔

آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ جس شخص پر اپنے مال میں زکوٰۃ فرض ہوا اور پھر اس کی ادائیگی کی وصیت کیے بغیر مر جائے، تو وہ کوتاہی کرنے والا نیز زکوٰۃ نہ دہندہ شمار ہوگا اور مانعین زکوٰۃ کے حکم کا سزاوار قرار پائے گا۔ اس لیے کہ اگر زکوٰۃ کی ادائیگی اس کے مال میں حلول کر جاتی جس طرح اس کے دیون اس کے مال میں حلول کر جاتے ہیں تو اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی جس نے موت کے وقت زکوٰۃ کی ادائیگی کی وصیت کی ہو۔ پھر وہ زکوٰۃ کی عدم ادائیگی کے گناہ سے بچ جاتا اور وصیت تبدیل کرنے والا اس گناہ کا مستحق قرار پاتا، لیکن چونکہ زکوٰۃ کا تحول اس کے مال میں نہیں ہوا اس لیے وہ عدم ادائیگی کے گناہ سے نہیں بچ سکے گا۔ اللہ سبحانہ نے مانع زکوٰۃ کے اس سوال اور التجا کو نقل فرمایا ہے جو وہ موت کے وقت واپسی کے سلسلے میں کرے گا۔ چنانچہ ارشاد ہے: وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ (اور ہم نے جو کچھ تمہیں دے رکھا ہے اس میں سے خرچ کرو قبل اس کے کہ تم میں سے کسی کی موت آ کھڑی ہو، پھر وہ کہنے لگے۔ اے میرے پروردگار

مجھے اور کچھ مہلت کیوں نہ دی کہ میں خیر خیرات دے لیتا اور نیک کاروں میں شامل ہو جاتا) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے بتا دیا کہ اس شخص سے کوتاہی ہوئی ہے اور ادائیگی کا موقعہ اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے۔ کیونکہ اگر میت کی میراث سے زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری وارث یا وصی پر باقی ہوتی تو ادائیگی ترک کرنے پر وہ اس ملامت اور ڈانٹ کے مستحق قرار پاتے اور مرنے والا اس کوتاہی کے حکم سے خارج ہوتا۔ یہ بات ہمارے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ مرنے والے کی وصیت کے بغیر اس کے مال اور ترکہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا وجوب ممتنع ہے۔

اگر پوچھا جائے کہ موصی کی وصیت کی تنفیذ یا تبدیلی کی صورت میں اللہ کے نزدیک موصی کے حکم میں کوئی فرق پڑے گا یا دونوں حالتوں کے اندر وہ یکساں طور پر ثواب کا مستحق ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ موصی کی وصیت دو باتوں کو متضمن ہوتی ہے۔ ایک بات تو یہ ہے کہ اپنی وصیت کی وجہ سے اسے اللہ سبحانہ سے ثواب حاصل کرنے کا استحقاق ہو جائے گا اور دوسری بات یہ کہ موصیٰ لہٗ تک وصیت پہنچ جانے کی صورت میں وہ اللہ کا شکر کرے گا نیز موصی کے حق میں دعائے خیر کرے گا۔ یہ بات اگرچہ موصی کے لیے ثواب کا باعث نہیں ہوگی، لیکن موصیٰ لہٗ کی طرف سے اس کے حق میں دعائے خیر اور اللہ کے لیے شکر کی بنا پر وہ ثواب تک رسائی حاصل کرے گا۔ اس طرح موصی کو دو وجوہ سے فائدہ ہوگا بشرطیکہ اس کی وصیت نافذ کر دی گئی ہو۔ لیکن اگر وصیت نافذ نہ کی جائے تو موصی کا فائدہ صرف اس ثواب تک محدود رہے گا جس کا وہ اپنی وصیت کی بنا پر مستحق قرار پائے گا۔

اگر پوچھا جائے کہ جب ایک شخص پر دَین ہو، لیکن وہ اس کی ادائیگی کی وصیت نہ کرے اور پھر اس کے ورثا دین کی ادائیگی کر دیں تو اس صورت میں کیا مرنے والا گناہ سے بری الذمہ ہو جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دین کی ادائیگی سے اس کا باز رہنا دو باتوں کو متضمن تھا۔ ایک تو اللہ کا حق اور دوسرا آدمی کا حق۔ جب آدمی اپنا حق وصول کر لے گا تو مرنے والا سزا سے بری ہو جائے گا، تاہم اس پر آدمی کا وہ حق باقی رہے گا جو دین کی ادائیگی میں تاخیر نیز ظالمانہ رویہ کی بنا پر اس پر لازم ہوگا۔ اگر اس نے اس ظلم اور زیادتی سے توبہ نہ کی ہوگی تو آخرت میں اس سے مواخذہ ہوگا۔ رہ گیا اللہ کا حق یعنی زندگی کے دوران میں اس کا ظالمانہ رویہ جس کا اظہار اس نے دین کی ادائیگی میں تاخیر کے ذریعے کیا تھا اور جس سے اس نے توبہ

نہیں کی تھی، وہ اس پر مواخذہ کا معاملہ اس کے اور اللہ کے درمیان رہے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص کسی کا مال غصب کرے اور اسے واپس نہ کرنے پر اڑا رہے تو اپنے اس رویے سے وہ دو وجوہ سے گناہگار ہوگا۔ ایک تو اللہ کے حق کا گناہ جس کا وہ مرتکب ہوا اور دوسرا آدمی کے حق کا گناہ جس پر اس نے ظلم کیا اور اسے نقصان پہنچایا۔ اگر مغصوب منہ غاصب سے اپنی چیز واپس لے لے جبکہ غاصب کو اس کی واپسی کا ارادہ نہ ہو، تو وہ اس کے حق سے بری الذمہ ہو جائے گا لیکن اللہ کا حق باقی رہے گا جس کے لیے اسے اللہ سے توبہ کی ضرورت ہوگی۔ اگر وہ توبہ کیے بغیر مر جائے گا، تو اس گناہ کا بوجھ اس کے ذمے باقی رہے گا اور یہ گناہ اس کے ساتھ چپکا رہے گا۔

قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ کا اطلاق اس شخص پر ہے جو ایسی وصیت میں تبدیلی کرے جو جائز اور مبنی برانصاف ہو، لیکن اگر وصیت ظلم اور جور پر مبنی ہو، تو اسے تبدیل کر کے مبنی برانصاف کرنا واجب ہوگا۔ ارشاد باری ہے: غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ (بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو، یہ حکم ہے اللہ کی طرف سے) وصیت کا نفاذ اسی صورت میں واجب ہے جب وہ جائز اور مبنی برانصاف ہو۔ اللہ سبحانہ نے یہ بات اگلی آیت میں بیان فرما دی ہے۔

وصیت میں ظلم کا علم ہو جائے تو وہ کیا کریں

ارشاد باری ہے: فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البتہ جس شخص کو یہ اندیشہ ہو کہ وصیت کرنے والے نے نادانستہ یا قصداً حق تلفی کی ہے اور پھر معاملے سے تعلق رکھنے والوں کے درمیان وہ اصلاح کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن محمد اسحاق نے الحسن بن ابی ربیع سے، ان سے عبدالرزاق نے اور ان سے معمر نے قتادہ سے قول باری: فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو وصیت کرے، لیکن اپنی وصیت میں حق تلفی سے کام لے اور پھر ولی اس وصیت کو حق اور انصاف کی طرف لوٹا دے۔

ابوجعفر الرازی نے الربیع بن انس سے نقل کیا ہے کہ جنف خطا اور اثم عمد کے معنوں میں ہے۔ ابن ابی النجیح نے مجاہد سے اور ابن طاؤس نے اپنے والد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان

بیان کی ہے کہ اس سے مراد وہ موصی ہے جو اپنے نواسے کے لیے وصیت کرے اور ارادہ یہ ہو کہ اس طرح یہ وصیت اس کی بیٹی کو مل جائے۔

المعتمر بن سلیمان نے اپنے والد سے، انھوں نے حسن بصری سے اس شخص کے بارے میں روایت بیان کی ہے جو اقارب کو نظر انداز کرکے اباعد کے لیے وصیت کرے۔ انھوں نے کہا کہ اسے چاہیے کہ اپنی وصیت کے دو تہائی حصے اقارب کے لیے رکھے اور ایک تہائی اباعد کے لیے۔

طاؤس سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جو اباعد کے لیے وصیت کرے، اسے چاہیے کہ ان سے یہ وصیت لے کر اقارب کے حوالے کر دے اِلّا یہ کہ اباعد میں کوئی شخص فقیر ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جنف غلطی اور نادانستہ طور پر حق سے ہٹ جانے کو کہتے ہیں۔ ہم نے اوپر الربیع بن انس سے جنف کے معنی خطا اور غلطی نقل کیے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ان کی مراد غلطی کی بنا پر حق سے ہٹ جانا ہو۔ اثم عمداً اور قصداً حق سے ہٹ جانے کا نام ہے۔ یہی تاویل درست ہے حسن بصری نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ وصیت کرنے والا کسی اجنبی کے لیے وصیت کرے، جبکہ اس کے اقربا موجود ہوں۔ ایسی وصیت جنف کہلائے گی اور اس میں حق سے ہٹ جانا پایا جائے گا۔ حسن بصری کے نزدیک وصیت ان رشتہ داروں کے لیے ہونی چاہیے جو وارث نہ بن رہے ہوں۔ طاؤس نے اس کی تاویل دو معنوں پر کی ہے۔ ایک تو یہ کہ اباعد کے لیے وصیت کی جائے ایسی صورت میں یہ وصیت اقارب کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ وہ اپنے نواسے کے لیے وصیت کرے اور اس کا ارادہ ہو کہ یہ وصیت اس کی بیٹی کو مل جائے، حالانکہ والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کا وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔

قول باری: فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا۔ اس امر کا موجب نہیں ہے کہ یہ حکم اس وصیت تک محدود رہے جس کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے کیونکہ آیت ایک مستقل بنفسہٖ کلام ہے اور اس کے ساتھ خطاب کی ابتدا درست ہے نیز یہ اپنے ماقبل کے ضمن میں نہیں ہے۔ یہ وصیت کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے، جبکہ ان کے ذریعے انصاف سے ہٹ کر ظلم اور جور کی طرف میلان کا اظہار کیا گیا ہو، یہ اس وصیت کو بھی شامل ہے جو والدین اور رشتہ داروں کے لیے اسی وقت واجب تھی جب اس کا وجوب باقی تھا اور اس کے سوا دیگر وصیتوں کو بھی شامل ہے۔ اس لیے عوام الناس میں سے جو شخص بھی کسی وصیت کنندہ کے اندر حق و انصاف سے ہٹ جانے اور ظلم و جور کی طرف میلان محسوس کرے۔ اس پر واجب ہوگا کہ وہ اسے عدل و انصاف کی راہ دکھائے

اور اپنی اصلاح کرنے کی طرف اس کی توجہ مبذول کرائے۔ اس کام کے ساتھ شاہد یا وصی یا حاکم مختص نہیں ہیں، بلکہ تمام لوگ اس میں داخل ہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے۔

اگر کہا جائے کہ قول باری: فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوْصٍ جَنَفًا اَوْ اِثْمًا کا کیا مفہوم ہے جبکہ خوف صرف اس امر کے ساتھ مختص ہوتا ہے جس کا مستقبل میں وقوع ممکن ہو۔ ماضی سے تعلق رکھنے والے کسی امر کے ساتھ خوف وابستہ نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ متعلقہ شخص کے سامنے موصی کی کچھ ایسی حرکات ظاہر ہو گئی ہوں جنھیں دیکھ کر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ جور کا ارادہ رکھتا ہے اور میراث کو ورثا کے حوالے کرنا نہیں چاہتا۔ اس بنا پر جس شخص کو یہ اندیشہ ہو اس پر لازم ہوگا کہ وہ موصی کو انصاف برتنے پر مائل کرے اور اسے ظلم وجور کے برے انجام سے ڈرائے یا اصلاح کی نیت سے موصیٰ لہ اور ورثا کے درمیان آکر معاملہ درست کر دے۔

ایک قول باری: فَمَنْ خَافَ کے معنی یہ ہیں کہ اسے علم ہو جائے کہ وصیت کے اندر جور کا پہلو موجود ہے اور پھر وہ اسے انصاف کی طرف لوٹا دے۔ اللہ سبحانہ نے: فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ وصیت کو عدل اور اصلاح کی طرف لوٹا دے۔ نہیں فرمایا اور نہ ہی اس کے لیے ثواب کے استحقاق کا ذکر کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جھگڑے کے دونوں فریقوں کے درمیان اصلاح کی نیت سے مداخلت کرنے والوں کے اکثر احوال یہ ہوتے ہیں کہ انھیں ہر فریق کو سمجھانا پڑتا ہے، وہ اپنے دعوے اور حق کا کچھ حصہ دوسرے فریق کی خاطر چھوڑ دے۔ ایسی صورت میں اصلاح کرنے والے کے ذہن میں بعض دفعہ یہ بات آجاتی ہے کہ اسے ایسا کرنا نہیں تھا نیز یہ وجہ بھی ہے کہ وہ اکثر حالات میں اپنے غالب ظن کی بنیاد پر اصلاح کا مذکورہ کام سرانجام دیتا ہے اور اس کا یہ عمل حقیقت پر مبنی نہیں ہوتا۔ اس لیے اللہ سبحانہ نے فریقین کے درمیان اصلاح احوال کی خاطر مداخلت کرنے کی رخصت دے دی اور مصلح کے ذہن میں بیٹھے ہوئے اس ظن کو دور کر دیا کہ اس کے لیے اس اقدام کا جواز ممتنع ہے۔ اسی بنا پر فرمایا: فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ دوسرے مقام پر اس جیسے اقدام پر ثواب کا وعدہ کیا گیا، چنانچہ ارشاد ہے: لَا خَيْرَ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنْ نَّجْوٰىهُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوْفٍ اَوْ اِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ، وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيْهِ اَجْرًا عَظِيْمًا (لوگوں کی خفیہ سرگوشیوں میں اکثر و بیشتر کوئی بھلائی نہیں ہوتی، ہاں اگر

کوئی پوشیدہ طور پر صدقہ وخیرات کی تلقین کرے یا کسی نیک کام کے لیے یا لوگوں کے معاملات میں اصلاح کرنے کے لیے کسی سے کچھ کہے تو یہ البتہ بھلی بات ہے اور جو کوئی اللہ کی رضا جوئی کے لیے ایسا کرے گا اسے ہم بڑا اجر عطا کریں گے۔

وصیت کے اندر حیف، یعنی حق اور انصاف سے ہٹ کر اقدام کرنے کی سنگینی کے سلسلے میں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن الحسن نے، ان سے عبدالصمد بن حسان نے ان سے سفیان ثوری نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: وصیت کے ذریعے کسی کو نقصان پہنچانا کبیرہ گناہوں میں شامل ہے۔ پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا (یہ اللہ کی مقرر کردہ حدود ہیں ان سے تجاوز نہ کرنا) عبدالباقی نے ہی روایت بیان کی، ان سے القاسم بن زکریا اور محمد بن اللیث نے، ان سے عبداللہ بن یوسف نے، ان سے عمر بن المغیرہ نے داؤد بن ابی ہند سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وصیت کے ذریعے نقصان پہنچانا کبائر میں سے ہے۔ عبدالباقی نے روایت بیان کی کہ ان سے طاہر بن عبدالرحمٰن بن اسحاق القاضی نے، ان سے یحییٰ بن معین نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے معمر نے اشعث سے، انھوں نے شہر بن حوشب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک شخص ستّر برسوں تک جنتیوں والے عمل کرتا ہے۔ پھر جب وصیت کرتا ہے تو اپنی وصیت میں ظلم کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر اپنے بدترین عمل پر اس کا خاتمہ لکھ دیا جاتا ہے اور وہ جہنم میں داخل ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص ستّر برسوں تک جہنمیوں والے کام کرتا ہے پھر وہ اپنی وصیت کے اندر انصاف سے کام لیتا ہے اور پھر اپنے بہترین عمل پر اس کا خاتمہ لکھ دیا جاتا ہے اور وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عبدہ بن عبداللہ نے، ان سے عبدالصمد بن عبدالوارث نے، ان سے نصر بن علی الحدانی نے، ان سے الاشعث بن جابر نے، ان سے شہر بن حوشب نے، ان سے حضرت ابوہریرہؓ نے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مرد اور عورت دونوں ساٹھ برسوں تک اللہ کی اطاعت میں عمل کرتے رہتے ہیں، پھر دونوں کی موت کا وقت آجاتا ہے اور وہ وصیت کے اندر ضرر رسانی کرتے ہیں اور ان کے لیے آگ (جہنم) واجب ہو جاتی ہے۔ پھر حضرت ابوہریرہؓ نے یہ آیت پڑھی: مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصٰى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ۔

(یعنی یہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے، بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو) اور: ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ (اور یہی بڑی کامیابی ہے)

یہ حدیثیں اور ان کے ساتھ دیگر اقوال و آثار جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس شخص پر جسے کسی وصیت کنندہ کی وصیت میں حق اور انصاف سے ہٹ جانے کا علم ہو جائے یہ امر واجب کر دیتے ہیں کہ وہ اسے انصاف کی طرف لوٹائے، اگر اس کے لیے ایسا کرنا ممکن ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری: بَيْنَهُمْ میں ضمیر کا مرجع کون بنے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب اللہ سبحانہ نے موصی کا ذکر فرمایا تو اس خطاب کے ضمن میں یہ بات آگئی کہ ایک موصیٰ لہ ہوگا اور ورثا ہوں گے اور ان کے مابین تنازعہ ہوگا تو ان کے درمیان اصلاح کرانے کی بنا پر ضمیر کا مرجع مذکورہ افراد بنیں گے۔ فراء نے یہ شعر پڑھے تھے۔ ؎

وما ادری اذا یممت ارضا　　ارید الخیر ایہما یلینی

االخیر الذی انا ابتغیہ　　ام الشر الذی ھو یبتغینی

(جب میں خیر کے ارادے سے کسی سرزمین کا قصد کرتا ہوں تو میں نہیں جانتا کہ کونسی چیز مجھے ملے گی، آیا وہ خیر جس کی تلاش میں میں ہوں یا وہ شر جو میری تلاش میں ہے۔

شاعر نے پہلے شعر میں صرف خیر کا ذکر کیا لیکن اس کے ساتھ خیر اور شر دونوں کے لیے ضمیر لے آیا کیونکہ خیر کے ذکر کی بنا پر اس لفظ کے ضمن میں شر پر بھی دلالت موجود تھی۔

ایک قول کے مطابق ضمیر ان لوگوں کی طرف عائد ہے جن کا ذکر ابتدائے خطاب میں ہوا ہے۔ یہ افراد والدین اور رشتہ دار ہیں۔ اس آیت نے یہ واضح کر دیا ہے کہ وصی، حاکم، وارث اور ہر اس شخص پر جسے وصیت کے اندر ظلم اور جور کا علم ہو جائے خواہ یہ ظلم نادانستہ طور پر ہوا ہو یا دانستہ طور پر، لازم ہے کہ وہ مذکورہ وصیت کو انصاف کی طرف لوٹا دے۔ نیز یہ دلالت بھی موجود ہے کہ قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ عدل و انصاف پر مبنی وصیت کے ساتھ خاص ہے اور ناانصافی پر مبنی وصیت اس میں داخل نہیں ہے۔ اس میں اجتہاد رائے اور ظن غالب پر عمل کے جواز پر بھی دلالت ہے کیونکہ حق و انصاف سے ہٹ جانے کا اندیشہ خائف کے ظن غالب پر مبنی ہوگا۔ آیت میں فریقین کے درمیان اصلاح کی نیت سے مداخلت کرنے کی بھی رخصت ہے اور اس سلسلے میں فریقین کی باہمی رضامندی سے اصل حق میں جو کمی بیشی کی جائے اس کی بھی اجازت ہے۔ واللہ الموفق۔

روزے کی فرضیت

ارشاد باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ، اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے انبیاء کے پیروؤں پر فرض کیے گئے تھے۔ اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ہم پر روزے فرض کر دیے اس لیے کہ قول باری (کُتِبَ عَلَیْکُمْ کے معنی فُرِضَ عَلَیْکُمْ کے ہیں۔ یعنی تم پر فرض کر دیے گئے۔ مثلاً قول باری ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ وَھُوَ کُرْہٌ لَّکُمْ، تم پر قتال فرض کیا گیا اور وہ تمہیں ناگوار ہے) اسی طرح ارشاد باری ہے (اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتَابًا مَّوْقُوْتًا، نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو مقررہ وقت کے ساتھ اہل ایمان پر لازم ہے) یعنی ایسا فرض جس میں پابندی وقت کا اہتمام کیا جائے۔

لغت میں ۔یام کے معنی امساک یعنی رک جانے کے ہیں۔ ارشاد باری ہے (اِنِّیْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُکَلِّمَ الْیَوْمَ اِنْسِیًّا، میں نے رحمٰن کے لیے روزہ رکھا ہوا ہے آج میں کسی سے نہ بولوں گی) حضرت مریم کے اس قول کا مطلب ہے کہ میں نے بات نہ کرنے کا تہیا کیا ہے۔ بولنے سے رک جانے کو صوم کہا گیا ہے اور کہا جاتا ہے۔ خَیْلٌ صِیَامٌ اور گھوڑے رک جانے والے چارہ کھانے سے، اور محاورہ ہے۔ صَامَتِ الشَّمْسُ نصف النھار، سورج دوپہر کے وقت کھڑا ہو گیا، یہ اس بنا پر ہے کہ اس وقت سورج حرکت کرنے سے رکتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور صیام کے یہ لغوی معنی ہیں۔

اور وہ شریعت میں کھانے پینے سے رک جانے کا نام ہے۔ شریعت میں اسی مفہوم کے ساتھ دن کے روزے میں جماع سے باز رہنے کا حکم ہے اور وہ مجمل لفظ محتاج بیان ہے اپنے ورود کے لحاظ سے، کیونکہ ایسا شرعی نام وضع کیا گیا ہے مختلف معانی کے لیے جو لغت میں تفصیلی معنی کے

ساتھ موجود نہیں ہے۔ آیت کے لیے اس کی توضیح و تشریح کر دینے کے بعد جب شریعت میں روزے کی عملی شکل متعین ہو گئی تو اس لفظ کے وہ معنی سمجھ میں آ گئے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا۔

اللہ تعالیٰ کے اس قول (کَمَا کُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کے تین معانی ہیں جو سب کے سب سلف سے مروی ہیں۔ حسن، شعبی اور قتادہ سے منقول ہے کہ ہم سے پہلے لوگوں یعنی نصاریٰ پر بھی رمضان کے مہینے یا اس کے مساوی دوسرے دنوں کے روزے فرض کیے گئے تھے۔ پھر انھوں نے یہ دن بدل ڈالے اور ان کی تعداد میں اپنی طرف سے اضافہ کر دیا۔

ابن عباس، ربیع بن انس اور سدّی سے منقول ہے کہ روزہ عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد سے لے کر اگلی نماز عشاء تک کا ہوتا تھا اور سو جانے کے بعد دوبارہ اٹھ کر کھانا پینا اور ہمبستری کرنا حلال نہ ہوتا، پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ہم مسلمانوں پر اسی طرح چند دنوں کے روزے فرض کیے گئے تھے جس طرح ہم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے۔ اس صورت میں روزوں کی مقدار میں یکسانیت پر آیت کے الفاظ دلالت نہیں کرتے بلکہ اس میں مقدار کی کمی بیشی جائز ہے۔ مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ اَلَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ سے مراد اہل کتاب ہیں۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے واسطے سے حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے کہ "روزے کی فرضیت تین مرحلوں سے گزری۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لے گئے تو آپ نے ہر ماہ تین دنوں کے روزے اور یوم عاشورہ یعنی دسویں محرّم کا روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے (کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) کے حکم کے ذریعے رمضان کے روزے فرض کر دیئے"۔ آگے حضرت معاذ بن جبل نے جو کچھ فرمایا وہ حضرت ابن عباس کے درج بالا قول سے ملتا جلتا ہے۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: "چونکہ (کَمَا کُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کے الفاظ اس پر دلالت نہیں کرتے کہ اس سے کتنی تعداد مراد ہے یا روزے کی کیفیت کیا ہے یا اس کا وقت کونسا ہے، اس لیے لفظ صیام اپنے مدلول کے لحاظ سے مجمل تھا۔ اور اگر ہمیں گزشتہ لوگوں کے روزوں کا وقت اور ان کی تعداد معلوم ہو جاتی تو اس صورت میں درج بالا قرآنی الفاظ سے روزے کی کیفیت اور سو کر اٹھنے کے بعد روزہ دار پر عائد ہو جانے والے محظورات یعنی پابندیاں مراد لینا جائز ہوتا۔

پھر ہمارے لیے ان لوگوں کے روزوں کی پیروی کرنے کے سلسلے میں ظاہر لفظ کے استعمال کی

کوئی گنجائش باقی نہ رہتی جب کہ اس کے فوراً بعد یہ ارشاد باری موجود ہے (اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ گنتی کے چند دن) اس کا اطلاق تھوڑے دنوں پر بھی جائز ہے اور زیادہ دنوں پر بھی۔ لیکن جب سلسلۂ آیات میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد آگیا ہے کہ (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَیِّنٰتٍ مِّنَ الْهُدٰى وَ الْفُرْقَانِ، فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ رمضان وہ مہینہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا جو انسانوں کے لیے سراسر ہدایت ہے اور ایسی واضح تعلیمات پر مشتمل ہے جو راہِ راست دکھلانے والی اور حق و باطل کا فرق کھول کر رکھ دینے والی ہیں۔ لہٰذا اب سے جو شخص اس مہینے کو پائے اس پر لازم ہے کہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے) تو اس سے 'ایام معدودات' کی تعداد، ان کا وقت اور ان میں روزہ رکھنے کا حکم بیان ہوگیا۔ ابن ابی لیلیٰ سے بھی یہی معنی مروی ہیں۔

ابن عباس اور عطاء سے مروی ہے کہ (اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ) سے مراد ہر ماہ کے تین روزے ہے جب تک رمضان کا حکم نازل نہیں ہوا، پھر نزول رمضان کے ساتھ ہی یہ منسوخ ہوگئے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ، پس جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ جس شخص پر لفظ مریض کا اطلاق ہو اس کے لیے افطار یعنی روزے چھوڑ دینا جائز ہے خواہ روزہ رکھنے کی وجہ سے اسے کوئی ضرر لاحق ہو یا نہ ہو تاہم ہمیں اس امر میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ ایسا مریض جسے روزہ رکھنے کی صورت میں کوئی ضرر لاحق نہ ہو اسے روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کسی کو اس بات کا خوف ہو کہ روزہ رکھنے کی وجہ سے اس کی آنکھ کی تکلیف بڑھ جائے گی یا بخار اور شدت اختیار کرے گا تو وہ روزہ نہ رکھے۔

امام مالک کا موطا میں قول ہے کہ جو شخص روزے کی وجہ سے نڈھال ہو جائے تو وہ روزہ توڑ دے اور اس کی قضا کرے ایسی صورت میں اس پر کوئی کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ میں (ابوبکر جصاص) نے جو سنا ہے وہ یہ ہے کہ جب کسی مریض کے لیے اس کے مرض کی وجہ سے روزہ رکھنا مشکل ہو جائے اور اس کی جان پر آبنے تو وہ روزہ نہ رکھے اور بعد میں قضا کرے۔ امام مالک اور دیگر اہل علم کی رائے ہے کہ حاملہ عورت کو اگر روزے کی تاب نہ ہو تو اس کے لیے روزے چھوڑ دینا ضروری ہے بعد میں وہ ان کی قضا کرلے، ان کی رائے میں حمل بھی ایک قسم کی بیماری ہے۔

امام اوزاعی کا قول ہے کہ جس شخص کو کسی قسم کا بھی مرض لاحق ہو جائے اس کے لیے روزہ چھوڑ دینا حلال ہو گا۔ اگر اسے روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو تو وہ روزہ نہیں رکھے گا۔ البتہ اگر اسے روزہ رکھنے کی طاقت ہو، خواہ اسے مشقت ہی کیوں نہ پیش آئے، تو وہ روزہ نہ چھوڑے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر روزے کی وجہ سے مرض کی شدت میں نمایاں اضافہ ہو جائے تو پھر روزہ نہ رکھے۔ اور اگر شدت قابل برداشت ہو تو روزہ نہ چھوڑے۔ درج بالا اقوال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ فقہاء سے بالاتفاق یہ ثابت ہے کہ مریض کے لیے روزہ چھوڑنے کی اجازت، روزے کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے پر موقوف ہے۔ نیز جب تک اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو اس وقت تک اس پر روزہ رکھنا لازم ہے۔

رہی یہ بات کہ مریض کے لیے افطار یعنی روزہ چھوڑ دینے کی اجازت کا تعلق اندیشۂ ضرر کے ساتھ ہے تو اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو انس بن مالک قشیری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے آپ کا ارشاد ہے (ان اللہ وضع عن المسافر شطر الصلوٰۃ والصوم وعن الحامل والمرضع، اللہ تعالیٰ نے مسافر کے حق میں آدھی نماز اور روزہ معاف کر دیا ہے اور حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو بھی)

یہ بات ظاہر ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت اس بنا پر ملی ہے کہ اس سے ان دونوں کو یا ان کے بچوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ غرض اس جیسی صورت میں روزہ چھوڑنے کا جواز اندیشۂ ضرر کے ساتھ متعلق ہے۔ کیونکہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت دونوں تندرست ہوتی ہیں لیکن اندیشۂ ضرر کی وجہ سے ان کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز کر دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسافر کے لیے روزہ چھوڑنا مباح کر دیا ہے۔

لغت میں سفر کے لیے کوئی معلوم و مقرر حد نہیں ہے کہ جس کے ذریعے تھوڑے اور زیادہ سفر میں خط امتیاز کھینچا جا سکے، تاہم اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ افطار کو مباح کر دینے والے سفر کے لیے ایک مقررہ حد ہے۔ لیکن اس حد میں اختلاف رائے ہے، ہمارے اصحاب یعنی احناف کا قول ہے اس کی حد تین دن اور تین راتوں کی مسافت ہے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک یہ دو دنوں کی اور بعض کے نزدیک ایک دن کی مسافت ہے۔

اس تحدید میں لغت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کی کم سے کم مدت کو ایسے وقت کے ساتھ محصور نہیں کیا گیا ہے کہ جس سے کم کا کوئی جواز نہ ہو، یہ تو ایسا نام ہے جسے عام طور پر زندگی کے

عمومی اصول وضوابط سے لیا گیا ہے اور جس چیز کا حکم زندگی کے عمومی اصول وضوابط سے اخذ کیا جائے اس کی اقل قلیل (کم سے کم حد) کے ساتھ تحدید ممکن نہیں ہوتی۔

یہ کہا گیا ہے کہ سفر کا لفظ سفر بمعنی کشف سے مشتق ہے۔ عربوں کا محاورہ ہے: سفرت المرأة عن وجهها (عورت نے اپنا چہرہ کھول دیا) یا أسفر الصبح (صبح ظاہر ہوگئی) یا سفرت الريح السحاب (تیز ہوا نے بادل کو بکھیر دیا) اسی طرح جھاڑو کو مسفرة کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جھاڑو زمین سے مٹی کو جھاڑ کر اس کی سطح کو ظاہر کر دیتی ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے أسفر وجهه (اس کا چہرہ روشن ہو گیا)

اسی معنی میں قول باری ہے (وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ) اس دن بہت سے چہرے تاباں ہوں گے) اسی بنا پر دور کی جگہ کی طرف نکل پڑنا سفر کہلاتا ہے اس لئے کہ یہ مسافر کے اخلاق و احوال سے پردہ اٹھا دیتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اگر سفر کے وہ معنی ہیں جو ہم نے بیان کیے تو اس کا ظہور تھوڑے سے وقت اور ایک یا دو دن میں نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ اس تھوڑی سی مسافت کے دوران مسافر ظاہر داری کا لبادہ اوڑھ لے اور دور کی مسافت کی صورت میں اس کے اخلاق سے جو پردہ اٹھ سکتا تھا وہ نہ اٹھ سکے۔ اگر سفر کے بارے میں لوگوں کے عمومی رویے کا اعتبار کیا جائے تو ہمیں معلوم ہے کہ تھوڑی سی مسافت سفر نہیں کہلاتی بلکہ طویل مسافت سفر کہلاتی ہے۔

تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دن اور رات کی مسافت صحیح معنوں میں سفر ہے جس کے ساتھ احکام شرع کا تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تین دن کی مسافت سفر ہے اور اس سے کم کی مسافت سفر نہیں کیونکہ سفر کے معنی اس میں نہیں پائے جاتے۔ نیز اس کے متعلق لغت یا شرع کی طرف سے کوئی راہنمائی ہے نہ ہی اس کی تحدید میں اہل علم کا اتفاق ہے۔

علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی چند احادیث بھی اس امر کی متقاضی ہیں کہ احکام شرع میں تین دن کی مسافت کو سفر سمجھا جائے۔ ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جو حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عورت کو محرم کے بغیر تین دن کے سفر سے منع کر دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو سعید خدری کی جو روایت ہے اس میں راویوں کا اختلاف ہے۔ بعض نے اس روایت میں تین دنوں کا ذکر کیا ہے اور بعض نے دو دنوں کا۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے جو روایت ہے اس میں بھی اختلاف ہے۔

سفیان نے عجلان سے، انھوں نے سعید بن ابی سعید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے جو روایت کی ہے اس میں ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (لا تسافر امرأة فوق ثلاثة ایام الا و معها ذو محرم کوئی عورت محرم کے بغیر تین دن سے زائد کا سفر نہ کرے) کثیر بن زید نے سعید بن ابی سعید مقبری کے واسطے سے حضرت ابوہریرہؓ سے جو روایت کی ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (یا نساء المومنات لا تخرج امرأة من مسیرة لیلة الا مع ذی محرم اے خواتین اسلام، کوئی عورت محرم کے بغیر ایک دن کے سفر پر بھی نہ نکلے)

حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ کی ان روایتوں میں سے ہر روایت خبر واحد ہے (یعنی سلسلہ روایت کے ایک مرحلہ میں راوی کی تعداد صرف ایک رہ گئی ہے) اور روایت میں لفظی اختلاف ہے اور یہ بھی ثابت نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع یا پس منظر میں یہ ارشاد فرمایا ہو، اس لیے ایسی صورت میں یہ واجب اور ضروری ہے کہ اس روایت کو ترجیح دی جائے جس میں زائد دنوں کا ذکر ہے اور وہ تین دن ہیں، اس لیے کہ تین دنوں پر تو سب کا اتفاق ہے اور ان سے کم میں اختلاف ہے۔ اس بنا پر راویوں کے اختلاف کے سبب تین دن سے کم والی روایت ثابت نہیں رہے گی۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ سے روایتوں کا تعلق ہے تو ان میں کوئی اختلاف نہیں اس لیے وہ ثابت رہیں گی اور ان روایتوں میں تین دنوں کا ذکر ہے۔ اگر ہم حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت ابوسعید خدری کی روایتوں کو لفظی اختلاف کے باوجود ثابت تسلیم بھی کرلیں تو اکثر احوال میں یہ روایتیں ایک دوسرے کی متضاد ہونے کی بنا پر اس طرح ساقط ہو جائیں گی گویا کہ یہ وارد ہی نہیں ہوئیں اور پھر حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس میں تین دنوں کا ذکر ہے کسی معارض کے بغیر ثابت رہے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتیں ایک دوسرے کی متعارض نہیں ہیں اس لیے ان میں جن مدتوں کا ذکر ہے ان سب کو ہم ثابت تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوئی عورت محرم کے بغیر ایک دن یا دو دن یا تین دن کا سفر نہ کرے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب سفر کے لیے تین دنوں سے کم کی مدت پر عمل کیا جائے گا تو اس صورت میں تین دن کی مدت لغو اور بے کار قرار پائے گی اور اس کا ورود اور عدم ورود دونوں برابر ہوں گے کیونکہ تم تین دن سے کم والی روایت پر عمل پیرا ہو کر تین دن والی روایت پر عمل پیرا نہیں ہو سکتے بلکہ اسے لغو اور بے کار ٹھہرانے کے مرتکب ہو گے۔ اور جب یہ صورت ہو جائے کہ بعض پر عمل ہو جائے اور بعض

نظر انداز ہو جائے تو پھر تین دن والی روایت پر عمل اولیٰ ہو گا۔ اس لیے کہ اس میں زائد دنوں کا ذکر ہے۔

اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس صورت میں تین والی روایت پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ایک یا دو دن والی روایتوں پر بھی عمل ممکن ہے اور اس طرح ان روایتوں کا فائدہ ثابت رہے گا۔ مثلاً اگر کوئی عورت تین دن کے سفر کا ارادہ کرے تو وہ ان تین میں سے ایک یا دو دن محرم کے بغیر سفر نہیں کر سکے گی، نیز کوئی گمان کرنے والا یہ گمان بھی نہیں کر سکے گا کہ جب تین دنوں کی حد مقرر کر دی گئی تو پھر عورت کے لیے غیر محرم کے ساتھ ایک یا دو دن کے سفر پر نکلنا مباح ہو جائے گا اگرچہ اس کی نیت تین دنوں کے سفر کی ہی ہو۔ اس غلط گمان کی پیش بندی کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن سے کم کی مدت پر بھی پابندی کی وضاحت کر دی۔

درج بالا بحث سے جب عورت کے لیے محرم کے بغیر سفر کی ممانعت کی مدت تین دن متعین ہو گئی تو رمضان میں سفر کرنے والے شخص کے لیے روزہ چھوڑنے کی رخصت کے لیے بھی سفر کی اسی مدت کا دو طریقوں سے تعین ہو جائے گا۔ اول یہ کہ جن لوگوں کے ہاں عورت کے سفر کے لیے تین دنوں کی مدت کا اعتبار ہے ان کے نزدیک روزہ چھوڑنے کے جواز کے لیے بھی اسی مدت کا اعتبار ہے اور جو لوگ عورت کے سفر کے لیے ایک یا دو دن کے قائل ہیں وہ جواز افطار میں بھی اسی مدت کے قائل ہیں۔

دوم یہ کہ تین دنوں کی مدت کے ساتھ تو بعض دفعہ کسی حکم شرعی کا تعلق ہو جاتا ہے اور تین دن سے کم مدت کے ساتھ کسی بھی حکم شرعی کا تعلق نہیں ہوتا اس بنا پر افطار کے جواز کے لیے مدت کا تعین تین دنوں کے ساتھ کرنا واجب ہو گا اس لیے کہ یہ ایسا حکم ہو گا جس کا تعلق ایسے وقت کے ساتھ ہے جو شریعت میں بعض دوسرے احکام کے لیے مقرر شدہ ہے جب کہ اس سے کم مدت کے ساتھ کوئی حکم متعین نہیں ہے۔ اس لیے اس کم مدت کی حیثیت وہی ہو جائے گی جو روزے کی مدت (طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک) میں دن کے ایک گھڑی کے نکل جانے کی ہے۔

اس مسئلے پر ایک اور پہلو سے غور کیا جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے مقیم کو ایک دن ایک رات اور مسافر کو تین دن تین رات موزوں پر مسح کی اجازت دی تھی۔ ظاہر ہے کہ آپ کا یہ ارشاد تمام مسافروں کے لیے بیانِ حکم کے موقع و محل میں وارد ہوا، اس لیے جو ارشاد بیانِ حکم کے موقع پر وارد ہوتا ہے اس کا حکم ان تمام افراد کو شامل ہو جاتا ہے جو اس کے دائرے میں آ رہے ہوں۔

اس بنا پر مسافر وہی کہلائے گا جس کا سفر کم از کم تین دنوں کا ہو گا۔ اگر سفر کی مدت عند الشرع

تین دن سے کم کی ہوتی تو ایسا مسافر بھی ضرور پایا جاتا جس کا حکم شریعت میں بیان ہونے سے رہ گیا ہے جب کہ لفظ ان تمام افراد کا احاطہ کر رہا ہے جن کا بیان حکم متقاضی ہے۔ اگر یہ صورت تسلیم کر لی جائے تو اس سے بیان حکم کی حیثیت مجروح ہو جائے گی۔

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالیے، المسافر پالف لام کے دخول کی وجہ سے یہ لفظ اسم جنس ہے۔ اس بنا پر جو بھی مسافر ہوگا اس پر اس حکم کا اطلاق ہوگا اور جو فرد اس سے خارج ہوگا وہ مسافر نہیں کہلائے گا کہ اس کے سفر کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہو، اس میں اس بات کی واضح ترین دلالت ہے کہ جس سفر کے ساتھ شرعی حکم کا تعلق ہے وہ تین دنوں کا سفر ہے اور اس سے کم مدت کے سفر کے ساتھ افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ وہ یہ کہ اس قسم کی مقداروں کا اندازہ بذریعہ قیاس نہیں لگایا جا سکتا، بلکہ ان کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو اہل علم کا اتفاق پایا جائے یا پھر شریعت کی طرف سے رہنمائی کی گئی ہو۔ جب یہ دونوں باتیں موجود نہ ہوں تو پھر تین دنوں کی مدت پر توقف کرنا واجب ہوگا کیونکہ اسی پر سب کا اتفاق ہے کہ تین دنوں کا سفر وہ سفر ہے جو افطار کو مباح کر دیتا ہے۔

نیز روزے کی فرضیت کا لزوم اصل ہے جبکہ رخصتِ افطار کی مدت میں اختلاف ہے۔ ایسی صورت میں اصل یعنی فرضیتِ صوم کو صرف اجماع کے ذریعے ترک کرنا جائز ہوگا اور اجماع تین دن کی مدت پر ہے۔ اس لیے کہ فرضیت کے حق میں احتیاط سے کام لینا چاہیے نہ کہ اس کے خلاف۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ تین دن سے کم کی مدت میں افطار نہیں ہے۔

وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ۔ اور جو لوگ روزہ رکھنے کی قدرت رکھتے ہوں پھر نہ رکھیں تو وہ فدیہ دیں۔ ایک روزے کا فدیہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا ہے) فقہاء سلف سے اس آیت کی تاویل میں اختلاف منقول ہے۔ مسعودی نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ روزے کی فرضیت تین مرحلوں سے گزری (حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے ہر ماہ تین دنوں کے روزے اور یوم عاشورہ کا روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

پھر كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ الی قولہ وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ)

کی آیت نازل ہوئی، اس کے تحت جو شخص چاہتا روزہ رکھ لیتا اور جو چاہتا نہ رکھتا اور ایک مسکین کو کھانا کھلا دیتا اور اس طرح روزے کا فدیہ ادا کر دیتا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت نازل کی (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ الیٰ قولہ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ) اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص پر جو مقیم اور تندرست ہو رمضان کے روزے فرض کر دیے اور مریض اور مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دے دی، نیز ایسے بوڑھے کے لیے ایک مسکین کو کھانا کھلانے کی رعایت باقی رہی جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت سلمہ بن الاکوع، علقمہ، زہری اور عکرمہ سے (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْكِیْنٍ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ جو شخص چاہتا روزہ رکھ لیتا اور جو چاہتا روزہ نہ رکھتا اور بطور فدیہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیتا حتیٰ کہ یہ آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ) نازل ہوئی۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک روایت منقول ہے جسے عبداللہ بن موسیٰ نے اسرائیل سے، انھوں نے ابواسحاق سے اور انھوں نے حرث سے کی ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: "جس شخص پر رمضان آجائے اور وہ بیمار یا مسافر ہو تو روزہ نہ رکھے اور ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو ایک صاع (تقریباً چار سیر) طعام دے دے، یہی اس آیت کی تفسیر ہے۔"

ایک اور روایت منصور نے مجاہد سے کی ہے انھوں نے ابن عباس سے نقل کیا ہے کہ آپ اس آیت کی قرات اس طرح کرتے تھے (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطَوَّقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْكِیْنٍ) اور اس کی تفسیر میں فرماتے تھے کہ ایسا بوڑھا شخص جو جوانی میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا تھا پھر اس پر بڑھاپا طاری ہو گیا اور کمزوری کی وجہ سے نہ اس میں روزہ رکھنے کی طاقت رہی اور نہ ہی وہ کھانا پینا چھوڑ سکے۔ ایسا شخص روزہ نہ رکھے اور ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو ایک صاع طعام دے دے۔

سعید بن المسیب سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔ حضرت عائشہؓ اس آیت کو اس طرح قرات کرتیں (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطَوَّقُوْنَهٗ) خالد حذاء نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ آپ (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ) پڑھتے تھے اور فرماتے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ حجاج نے ابواسحٰق سے، انھوں نے حرث سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ) کی قرات روایت

کی ہے اور فرمایا کہ اس سے مراد بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت ہے۔

ابوبکر نے ان روایات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: صحابہ کرام اور تابعین عظام کے پہلے گروہ نے جن کی تعداد زیادہ ہے، فرمایا کہ ابتدا میں فرضیت صوم اس طرح نازل ہوئی کہ جو شخص روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا تھا اسے روزہ اور فدیہ کے درمیان اختیار دے دیا گیا تھا۔ پھر یہ اختیار اس کے حق میں (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے منسوخ ہوگیا۔

دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ مریض اور مسافر کے حق میں باقی ہے کہ وہ روزہ نہ رکھیں اور بعد میں قضا کرلیں اور ان پر قضا اور فدیہ دونوں لازم ہیں۔ حضرت ابن عباس، حضرت عائشہؓ، عکرمہ اور سعید بن المسیب اس آیت کی قراءت (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ) کرتے تھے، اس لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ ایک تو وہ ہے جو ابن عباس کا بیان کردہ ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو پہلے روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے تھے پھر بوڑھے ہوگئے اور روزہ رکھنے سے عاجز ہوگئے۔ ایسے لوگوں پر فدیہ کے طور پر مسکین کو کھانا کھلانا لازم ہے۔

دوسرا مفہوم اس کا یہ ہے کہ وہ لوگ جو ضعیفی کی بنا پر روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے لیکن مشقت کے باوجود وہ روزے کے مکلف ہیں، ان پر مسکین کو کھانا کھلانا لازم ہے۔ ایک اور معنی یہ ہے کہ ان پر روزے کے مکلف ہونے کا حکم قائم ہے اگرچہ وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتے، اس صورت میں فدیہ ان کے مکلف ہونے کے حکم کے قائم مقام بن جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ تیمم کرنے والا پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے کا مکلف ہوتا ہے اور یہ حکم تکلیف اس پر قائم رہتا ہے اگرچہ وہ پانی کے استعمال کی قدرت نہیں رکھتا حتیٰ کہ مٹی کو پانی کے قائم مقام ٹھہرا دیا جاتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو تیمم طہارت بالماء کا بدل نہ قرار پاتا۔ اسی طرح بھول جانے والے اور سوتے رہنے والے انسان پر نماز کی قضا اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ اس پر نماز کے مکلف ہونے کا حکم قائم رہتا ہے۔ اس پر ترک صلوٰۃ کی وجہ سے قضا لازم نہیں آتی۔ اب روزے کی صورت میں جب اللہ تعالیٰ نے روزہ رکھنے سے عاجزی اور قضا کرنے سے مایوسی کی حالت میں ایک شخص پر فدیہ واجب کردیا تو گویا اس پر اپنے اس ارشاد (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَيَّقُونَهُ) سے لفظ تکلیف کا اطلاق کیا کیونکہ فدیہ وہ چیز ہے جو اپنے غیر کے قائم مقام ہوتی ہے اس بنا پر اس آیت کی دونوں طرح سے قراءت درست ہے۔

البتہ پہلی قراءت (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) لامحالہ منسوخ ہے۔ اس کی بنا وہ روایات ہیں

جو صحابہ کرام سے منقول ہیں جن میں روزے کی فرضیت کی کیفیت اور ابتداء میں اس کی صورت کی خبر دی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ ان حضرات صحابہ میں سے جو شخص روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا اسے روزہ رکھ لینے اور روزہ چھوڑ کر فدیہ دینے کا اختیار ہوتا۔ یہ بات ان حضرات نے اپنی رائے سے نہیں کہی بلکہ یہ تو اس حالت کی حکایت ہے جس کا انھوں نے مشاہدہ کیا تھا اور جس کا علم انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی روشنی میں حاصل ہوا تھا۔

اس حقیقت پر ان آیات کے مضمون میں ایسی واضح دلالت موجود ہے کہ اگر ہمارے پاس سلف سے اس معنی کی ایک روایت بھی موجود نہ ہوتی تو پھر بھی یہ دلالت اس حقیقت کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہوتی۔ ارشاد ہوتا ہے (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کے حکم کے بیان سے ابتداء کی اور ان پر روزہ چھوڑنے کی صورت میں قضا واجب کر دی پھر اس کے بعد ارشاد فرمایا (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ)

اب یہاں یہ درست نہ ہوگا کہ موخر الذکر آیت میں مذکورہ لوگوں سے وہی بیمار اور مسافر مراد لیے جائیں جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اس لیے کہ ان کے حکم کا ذکر اور ان پر عائد شدہ فرض یعنی قضا کا بیان ان کے مخصوص ناموں کے ساتھ گزر چکا ہے۔ اس لیے یہ درست نہ ہوگا کہ ایک دفعہ صریح الفاظ میں ان کے ذکر کے بعد حرف عطف (واؤ) کے ذریعہ بطور کنایہ دوبارہ ان کا ذکر کیا جائے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے جدا ہوتا ہے اس لیے کہ ایک چیز کو اس کی ذات کا معطوف نہیں بنایا جاسکتا (حرف عطف مثلاً واؤ، فاء اور ثُمَّ وغیرہ سے دو کلموں یا فقروں کو جوڑ دیا جاتا ہے پہلا کلمہ یا فقرہ معطوف علیہ ہوتا ہے اور دوسرا معطوف۔ مترجم)

اس لیے مؤخر الذکر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد وہ مقیم لوگ ہیں جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہوں۔ پہلی آیت میں جس مریض کا ذکر ہوا ہے اس سے مراد وہ مریض ہے جسے روزہ رکھنے کی صورت میں اندیشۂ ضرر لاحق ہو۔ اب دوسری آیت میں اس کا ذکر اس عنوان سے کیسے کیا جاسکتا ہے کہ اسے روزہ رکھنے کی طاقت ہے جبکہ اسے رخصت افطار ہی اسی بنیاد پر دی گئی تھی کہ اس میں روزہ رکھنے کی طاقت نہیں ہے اور روزے کی صورت میں اسے اندیشۂ ضرر ہے۔ اس پر سلسلۂ کلام کے یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ، تمھارے حق میں اچھا یہی ہے کہ روزہ رکھو)

ظاہر ہے کہ ایسا مریض جسے اپنی جان کا خطرہ ہو اس کے حق میں روزہ رکھنا اچھا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حالت میں تو اسے روزہ رکھنے سے منع کر دیا گیا ہے۔ آیت سے اس بات پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ مریض اور مسافر پر فدیہ نہیں ہے۔ فدیہ تو ایک چیز کے قائم مقام ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے صریح الفاظ میں مریض اور مسافر پر قضا واجب کر دی ہے اور قضا فرض کے قائم مقام ہے اس لیے کھانا کھلانا ان کے حق میں فدیہ نہیں بن سکتا۔

اس میں اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ) میں فدیہ کے سلسلے میں روئے سخن مریض اور مسافر کی طرف نہیں ہے اور یہ آیت درج بالا وجوہ کی بنا پر منسوخ ہے۔ یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اصل فرض تو روزہ ہے اور اس سے فدیہ کی طرف عدول اسی بنا پر کیا گیا ہے کہ فدیہ روزے کا بدل ہے۔ کیونکہ فدیہ کہتے ہی اس کو ہیں جو کسی چیز کے قائم مقام ہو۔

اگر اطعام یعنی کھانا کھلانا تخییر کے طور پر فی نفسہ فرض ہوتا جیسا کہ روزہ فرض ہے تو پھر یہ بدل نہیں بن سکتا جس طرح کہ قسم کا کفارہ ادا کرنے والا تین چیزوں (دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انہیں لباس دینا یا گردن آزاد کرنا) میں سے جس کے ساتھ چاہے کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ لیکن کفارہ میں ادا کی ہوئی چیز بقیہ دو چیزوں کا بدل یا فدیہ نہیں بن سکتی۔ اگر اس آیت کی تاویل ان لوگوں کے قول کے مطابق کی جائے جو یہ کہتے ہیں کہ (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ) سے مراد بوڑھے لوگ ہیں تو پھر آیت منسوخ نہیں سمجھی جائے گی۔

لیکن اس صورت میں عبارت قرآنی اس طرح ہونی چاہیے تھی وعلی الذین کانوا یطیقونہ، یعنی ان لوگوں پر جو پہلے روزہ کی طاقت رکھتے تھے پھر بڑھاپے کی وجہ سے عاجز آگئے اور قضا کرنے سے بھی مایوس ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ آیت سے یہ معنی پیدا کرنا اسی وقت درست ہو گا جب اس پر سب کا اتفاق ہو یا شرع کی طرف سے اس کی رہنمائی کر دی گئی ہو اور اگر ایسا ہو بھی جاتا تو بھی یہ معنی لے کر ایک لفظ کو بغیر کسی دلیل کے اس کے حقیقی معنی اور اس کے ظاہر سے ہٹانے کا عمل سرزد ہو جاتا۔

نیز اس سے (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ) کا فائدہ بھی ساقط ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ لوگ جو لزوم فرض کے بعد روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے تھے اور وہ لوگ جو بڑھاپے کی وجہ سے روزے کی فرضیت کے وقت ہی اس سے عاجز تھے، دونوں اس حکم میں برابر ہیں اور جب آیت اس پر محمول کی جائے کہ وہ بوڑھا جو کبر سنی کی وجہ سے روزہ رکھنے سے عاجز اور قضا کرنے سے مایوس ہے

اس پر فدیہ ہے تو اس صورت میں (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ) کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے کہ روزہ رکھنے کی طاقت کے ذکر کے ساتھ نہ تو کوئی حکم متعلق ہوا اور نہ ہی اس کا کوئی مطلب نکلا۔ البتہ جن لوگوں نے (يُطَوَّقُوْنَهٗ) پڑھا ہے، ان کی قراءت میں احتمال ہے کہ اس سے مراد ایسا بوڑھا ہے جو قضا کرنے سے بھی مایوس ہو، اس پر فدیہ واجب ہے، اس لیے کہ (يُطَوَّقُوْنَهٗ) کا اقتضاء یہ ہے کہ ایسے بوڑھوں کو روزے کے حکم کا مکلف بنا دیا جائے اگرچہ روزہ رکھنے میں انھیں انتہائی دشواری اور مشقت کا سامنا کرنا پڑے، پھر فدیہ کو روزے کے قائم مقام کر دیا جائے، اس قراءت کی اگر اسی طرح تاویل کی جائے جو ہم نے بیان کی ہے تو پھر یہ منسوخ نہیں ہے بلکہ اس میں مندرج حکم اس بوڑھے کے لیے ثابت ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو اور نہ قضا کرنے کی بھی کوئی امید نہ ہو۔

واللہ الموفق بمنّہ وکرمہ۔

شیخ فانی کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا تذکرہ

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ شیخ کبیر وہ بوڑھا ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو، وہ افطار کرے گا اور ہر روزے کے بدلے اس کی طرف سے نصف صاع (تقریباً دو سیر) گندم کھلائی جائے گی، اس پر اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، امام نووی نے طعام کا تو ذکر کیا ہے لیکن اس کی مقدار بیان نہیں کی۔ مزنی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ ہر روز ایک مُد (ایک پیمانہ جس کی مقدار اہل عراق کے نزدیک دو رطل اور اہل حجاز کے نزدیک ۱⅓ رطل ہے۔ رطل بارہ اوقیہ یعنی چالیس تولے کا ایک وزن ہے۔ مترجم) گندم کھلا دی جائے۔

امام مالک اور ربیعہ کا قول ہے کہ ایسے شخص پر کھانا کھلانا لازم نہیں ہے۔ البتہ اگر کھلا دے تو بڑی اچھی بات ہے۔ مصنف کتاب امام ابوبکر کہتے ہیں: ہم نے سابقہ سطور میں حضرت ابن عباس سے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ) کی قراءت اور اس کی تفسیر کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اس سے مراد شیخ کبیر ہے۔ اگر آیت میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباس اور دوسرے حضرات جن سے یہی تاویل منقول ہے کبھی اس کی یہ تفسیر نہ کرتے۔ اس بنا پر اس آیت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے شیخ کبیر کے حق میں فدیہ واجب کرنا ضروری ہے۔ حضرت علیؓ سے بھی یہی منقول ہے کہ آپ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے شیخ کبیر ہی مراد لی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ (من مات وعلیه صوم فلیطعم عنه ولیه مکان کل یوم مسکینا، جو شخص اس حالت میں وفات پا جائے کہ اس کے ذمے رمضان کے روزے ہوں تو اس کا ولی ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو اس کی طرف سے کھانا کھلائے) اگر اطعام کا اصول میت کے حق میں ثابت ہو گیا تو پھر بوڑھے کے حق میں بطریق اولیٰ ثابت ہو گا اور میت کے مقابلہ میں بوڑھا اس رعایت کا زیادہ مستحق ٹھہرے گا اس لیے کہ میت اور بوڑھا سب کے اندر روزہ

رکھنے سے درماندگی کی مشترک صفت پائی جاتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آیا شیخ کبیر اس مریض کی طرح نہیں ہے جو رمضان میں روزے نہیں رکھتا پھر اس کی بیماری کا سلسلہ جاری رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جاتی ہے اور اس طرح اس پر قضا لازم نہیں آتی۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ چونکہ بیمار کو ایام اخر یعنی بعد کے دنوں میں قضا کا حکم دیا گیا ہے۔

اس بنا پر (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) کے پیش نظر بیمار کے ساتھ فرضیت صوم کا تعلق قضا کے دنوں میں ہوگا، اس لیے جب اسے دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرنے کا موقع ہی نہیں ملا اور اس کی وفات ہو گئی تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئی اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جو رمضان کی آمد سے پہلے ہی چل بسا ہو۔

اس کے مقابلہ میں شیخ کبیر سے یہ امید ہی نہیں کی جا سکتی کہ وہ دوسرے دنوں میں قضا کرے گا اس بنا پر فرضیت صوم کا حکم تو اسے فی الفور لاحق ہو گیا اور اس کے بدلے میں اس پر فدیہ واجب کر دیا گیا، اس بنا پر مریض اور شیخ کبیر دونوں کے احوال مختلف ہو گئے۔ نیز ہم نے سلف سے شیخ کبیر پر فی الفور فدیہ واجب کرنے کا قول نقل کیا ہے اور ان کے ہم پایہ اہل علم میں سے کسی کا کوئی اختلاف منقول نہیں اس بنا پر یہ اجماع ہے جس کے خلاف کسی کی کوئی بات نہیں سنی جائے گی۔

فدیہ کے لیے نصف صاع گندم واجب کرنے کے سلسلے میں وہ روایت ہے جو ہم سے عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انھیں اسحاق ازرق نے شریک سے، شریک نے ابن ابی لیلیٰ سے، ابن ابی لیلیٰ نے نافع سے، نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے، جنھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (من مات وعلیہ رمضان فلم یقضہ فلیطعم عنہ مکان کل یوم نصف صاع لمسکین جو شخص وفات پا جائے اور اس پر رمضان کے روزے ہوں جو وہ قضا نہ کر سکے تو اس کی طرف سے ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو نصف صاع کھانا کھلایا جائے۔

جب یہ بات رمضان میں روزہ نہ رکھ سکنے والے کے حق میں ثابت ہو گئی جبکہ قضا کرنے سے پہلے اس کی وفات ہو گئی ہو تو یہی بات شیخ کبیر کے حق میں بھی کئی وجوہ سے ثابت ہو جائے گی۔ اول یہ کہ یہ حکم شیخ کبیر اور اس کے غیر سب کو عام ہے۔ اس لیے کہ شیخ کبیر کو روزے کے مکلف ہونے کا حکم اس طرح متعلق ہو جاتا ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اس لیے اس کی موت کے بعد یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کی موت اس حالت میں واقع ہوئی کہ اس کے ذمہ رمضان کے روزے تھے اس لیے لفظ کے عموم میں

وہ بھی شامل ہو گیا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ آیت میں جس فدیہ کا ذکر ہوا ہے حدیث کی روشنی میں اس سے یہی مقدار مراد ہے اور آیت میں فدیہ کے لیے روئے سخن شیخ کبیر کی طرف ہے اس لیے اس پر واجب ہونے والے فدیہ کی مقدار بھی یہی ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے، حدیث سے جب یہ مقدار اس شخص پر واجب ہو گئی جس کے ذمے رمضان کی قضا تھی اور اس کی وفات ہو گئی تو یہ ضروری ہو گیا کہ یہی مقدار شیخ کبیر پر بھی واجب ہو۔ اس لیے کہ شیخ کبیر پر فدیہ واجب کرنے والوں میں سے کسی نے شیخ کبیر اور قضا کیے بغیر مرنے والے کے درمیان فرق نہیں کیا۔ حضرت ابن عباس، قیس بن السائب، جو زمانہ جاہلیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے شریک رہے ہیں، حضرت عائشہ، حضرت ابوہریرہ اور سعید بن المسیب سے شیخ کبیر کے متعلق مروی ہے کہ وہ ہر دن کے بدلے نصف صاع گندم کھلائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب بن عجرہ پر چھ مسکینوں کا کھانا واجب کر دیا تھا اس طرح کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم دی جائے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ فدیہ کی مقدار مُد کی بجائے نصف صاع مقرر کرنا بہتر ہے۔ اس لیے کہ دونوں یعنی شیخ کبیر اور قضا کیے بغیر مرنے والے کے مسئلے میں تخییر کا تعلق دراصل صوم اور فدیہ کے درمیان ہو گیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور تابعین کے ایک گروہ سے ہر دن کے بدلے ایک مُد فدیہ کی روایت بھی منقول ہے، لیکن پہلی بات بہتر ہے۔ اس کی بنیاد اس حدیث پر ہے جسے ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور جس کی تائید صحابہ اور تابعین کی اکثریت کے قول سے ہوتی ہے اور عقلی دلائل بھی اس کی تائید میں ہیں۔

ارشاد باری ہے (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ) اس ارشاد میں ضمیر کے مرجع کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ صوم کی طرف راجع ہے اور بعض کے نزدیک اس کا مرجع فدیہ ہے۔ پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ اس کے مرجع کا ذکر اسم ظاہر کی صورت میں پہلے ہو چکا ہے جبکہ فدیہ کا کوئی ذکر نہیں ہوا اور ضمیر ہمیشہ اسم ظاہر کی طرف جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو راجع ہوتی ہے۔ نیز فدیہ کا لفظ مؤنث ہے اور (يُطِيْقُوْنَهٗ) میں ضمیر مذکر ہے۔

یہ آیت فرقۂ جبریہ کے اس قول کا بھی بطلان کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی چیز کا بھی مکلف بنا دیتا ہے جسے کرنے کی وہ طاقت نہیں رکھتے ہیں اور یہ کہ بندے وقوع فعل سے

پہلے اس فعل پر قادر نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کی طاقت رکھتے ہیں۔ ان کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صریح الفاظ میں فرمادیا کہ بندہ کسی فعل کے کرنے سے پہلے اس کے کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ) اللہ تعالیٰ نے بندے کو اس وصف کے ساتھ موصوف کیا کہ ترک صوم کے باوجود اور روزہ چھوڑ کر فدیہ کی طرف پلٹ جانے کے باوصف وہ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے اور اگر (يُطِيقُونَهُ) کا مرجع فدیہ بھی مان لیا جائے پھر بھی لفظ کی دلالت اس معنی پر قائم رہے گی۔

اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے فدیہ دینے کی طاقت دے دی تھی اگرچہ اس نے فدیہ نہیں دیا بلکہ روزہ کی طرف پلٹ گیا۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) ــــ فرقہ جبریہ کے مذہب کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو ہدایت نہیں دی۔ بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ خبر دی ہے کہ قرآن تمام مکلفین کے لیے ہدایت ہے جیسا کہ ایک اور آیت میں فرمایا (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى، رہے ثمود تو ہم نے انھیں ہدایت دی لیکن انھوں نے ہدایت کے مقابلے میں اندھے پن یعنی گمراہی کو پسند کرلیا۔

ارشاد باری ہے (فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، اور جو اپنی خوشی سے کچھ زیادہ بھلائی کرے تو یہ اسی کے لیے بہتر ہے) اس میں یہ ممکن ہے کہ یہاں سے ایک نئے کلام کا آغاز ہو، جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہو اس لیے کہ یہ فقرہ فائدہ یعنی ایک نئے مضمون سے متعارف کرانے میں جس کے ساتھ خطاب کا آغاز درست ہو، قائم بنفسہ یعنی خود کفیل ہے۔ اس بنا پر اس کا مقصد خوش دلی سے نیکیاں کرنے والے کو طاعات الٰہی پر ابھارنا ہے۔ اس فقرے سے یہ مراد لینا بھی جائز ہے کہ جو شخص خوشی سے کچھ زیادہ بھلائی کرے یعنی طعام فدیہ میں اضافہ کردے، اس لیے کہ مفروض مقدار تو نصف صاع ہے، اگر اس نے خوشی سے ایک یا دو صاع دے دیے تو یہ اسی کے لیے بہتر ہوگا۔

اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت قیس بن السائب سے منقول ہے کہ وہ بڑھاپے کی بنا پر روزہ رکھنے سے عاجز آگئے تو فرمایا کہ ایک انسان کی طرف سے ایک دن کے بدلے فدیہ کے دو مد طعام

کھلایا جاتا ہے۔ لیکن تم میری طرف سے ہر دن کے بدلے تین مُدّ طعام کھلاؤ۔ اس آیت میں یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اس سے صوم اور اطعام کے درمیان واقع شدہ تخییر میں سے ایک مراد ہے اس لیے کہ ان دونوں میں سے جس کسی پر عمل ہو جائے گا وہ فرض ٹھہرے گا جس میں کسی تطوع یعنی اپنی خوشی سے نیکی کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اس لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ ان دو باتوں میں سے ایک آیت کی مراد بن جائے۔

البتہ یہ بات جائز ہے کہ تطوع سے مراد روزہ اور طعام دونوں کا جمع کر دینا لیا جائے۔ اس صورت میں ایک چیز تو فرض قرار پائے گی جبکہ دوسری تطوع ٹھہرے گی۔ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آیت کا اول حصہ ان لوگوں کے متعلق ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں یعنی تندرست اور مقیم جو مریض یا مسافر نہ ہوں نیز وہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورتیں نہ ہوں۔

یہ اس لیے کہ جس مریض کے لیے افطار مُباح کر دیا گیا ہے وہ ایسا ہوتا ہے جو روزہ رکھنے کی صورت میں نقصان پہنچنے کے اندیشے میں مبتلا ہوتا ہے اور جس کی حالت یہ ہو اس کے لیے روزہ رکھنے میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی اس لیے کہ اسے تو روزہ کی وجہ سے اپنی جان خطرے میں ڈالنے سے روک دیا گیا ہے۔ یہی حالت حاملہ یا دودھ پلانے والی عورت کی ہوتی ہے کہ روزہ کی وجہ سے یا تو ان کی جانوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے یا ان کے بچوں کی جانوں کو، اس لیے ان کے حق میں افطار بہتر ہے اور انہیں روزہ رکھنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ ہاں اگر روزے کی وجہ سے ان کو یا ان کے بچوں کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو تو ان کے لیے روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور افطار جائز نہ ہوگا۔

اس تنقیح سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ دونوں قسم کی عورتیں اللہ تعالیٰ کے اس قول (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ) میں داخل نہیں ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) ان لوگوں کے لیے ہے جن کا ذکر اس خطاب کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) کا رخ ان مقیم لوگوں کی طرف ہونے کے ساتھ ساتھ جنہیں روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے، مسافرین کی طرف بھی ہو۔

اس صورت میں روزہ ان سب کے لیے بہتر ہوگا کیونکہ اکثر مسافروں کے لیے عادۃً یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ کسی ضرر کے اندیشہ کے بغیر روزہ رکھ سکتے ہیں اگرچہ اغلب حالات میں اس میں مشقت اٹھانی پڑتی ہے۔ اس آیت میں اس بات پر واضح دلالت موجود ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا روزہ چھوڑنے

سے افضل ہے۔ اس میں یہ بھی دلالت ہے کہ ایک دن کا نفلی روزہ نصف صاع صدقہ سے افضل ہے اس لیے کہ فرض روزہ کی صورت میں یہی اصول ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب فرض روزہ کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے اسے روزہ رکھنے اور نصف صاع صدقہ کے درمیان اختیار دے دیا تو روزہ رکھنے کو صدقہ سے افضل ٹھہرایا۔ اس لیے نفلی روزے کی صورت میں بھی اسی حکم کا پایا جانا واجب ہے۔

حاملہ اور مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی عورت

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، محمد بن الحسن، زفر، ثوری اور حسن بن حی کا قول ہے کہ جب حاملہ اور مرضعہ کو اپنی یا اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو تو وہ روزہ نہ رکھیں بلکہ قضا کریں اور ان پر کوئی کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب مرضعہ کو اپنے بچے کی جان کا خطرہ ہو اور بچہ اس کے سوا کسی اور کا دودھ قبول نہ کرتا ہو تو وہ روزہ نہیں رکھے گی، بلکہ قضا کرے گی اور ساتھ ساتھ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو ایک مد طعام دے گی۔

البتہ حاملہ عورت اگر روزہ چھوڑ دے تو اسے کھانا کھلانا نہیں پڑے گا۔ لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک نے یہ بھی فرمایا کہ اگر حاملہ اور مرضعہ کو اپنی جان کا خطرہ ہو تو ان کی حیثیت مریض جیسی ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر حاملہ اور مرضعہ کو اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو تو وہ روزہ نہیں رکھیں گی، ان پر قضا اور کفارہ لازم آئے گا اور اگر انھیں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ان کی حیثیت مریض جیسی ہوگی اور ان پر قضا لازم آئے گا، کفارہ نہیں دینا ہوگا۔

البویطی میں امام شافعی سے منقول ہے کہ حاملہ عورت پر روزہ چھوڑنے کی صورت میں کھانا کھلانا لازم نہیں ہوگا۔ اس مسئلے میں سلف کے درمیان اختلاف کی تین صورتیں ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں ان دونوں پر قضا لازم ہوگی اور فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ ابراہیم نخعی، حسن بصری، اور عطاء کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ ان پر فدیہ لازم ہوگا قضا نہیں ہوگی۔ حضرت ابن عمرؓ اور مجاہد کا قول یہ ہے کہ ان پر فدیہ بھی لازم ہوگا اور قضا بھی۔

ہمارے اصحاب یعنی احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے جعفر بن محمد بن احمد نے، ان سے ابوالفضل جعفر بن محمد بن الیمان نے، ان سے ابو عبید القاسم بن سلام نے، ان سے اسماعیل

بن ابراہیم نے ایوب سے بیان کی۔ ایوب نے کہا کہ ان سے ابوقلابہ نے یہ حدیث بیان کرنے کے بعد پوچھا کہ آیا تم اس شخص کو دیکھنا پسند کرو گے جس نے مجھے یہ حدیث سنائی ہے، یہ کہہ کر انھوں نے مجھے اس شخص کا پتہ بتا دیا۔ میں اس کے پاس گیا، اس شخص نے بتایا کہ مجھے میرے ایک عزیز نے جن کا نام انس بن مالک ہے یہ بتایا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے ایک پڑوسی کے اونٹوں کا معاملہ لے کر گیا جنھیں پکڑ لیا گیا تھا۔ جب میں آپ کے پاس پہنچا تو آپ کھانا تناول فرما رہے تھے، آپ نے مجھے کھانے میں شرکت کی دعوت دی۔

میں نے عرض کیا کہ میں روزے سے ہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں تمھیں روزے کے متعلق بتاتا ہوں۔ سنو! اللہ تعالیٰ نے مسافر کو آدھی نماز اور روزہ معاف کر دیا ہے اور حاملہ اور مرضعہ کو بھی۔ حضرت انسؓ کے رشتہ دار کہتے ہیں کہ حضرت انس ہمیں اس بات پر تاسف کیا کرتے تھے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت پر آپ کے ساتھ کھانے میں کیوں شریک نہیں ہوئے۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص فرماتے ہیں۔ نصف نماز کی معافی کا تعلق مسافر کے ساتھ ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل اور رضاعت نماز میں قصر کی اباحت کا سبب نہیں ہو سکتے ہیں۔ ہماری اس بات کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ حاملہ اور مرضعہ کو روزے کی چھوٹ اسی طرح ہے جس طرح مسافر کو ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ روزے کی چھوٹ کا حکم جس کا تعلق حدیث میں مسافر کے ساتھ تھا، اسے بعینہٖ حاملہ اور مرضعہ کے متعلق بھی کر دیا گیا اس لیے کہ حاملہ اور مرضعہ کو کسی نئی چیز کے ذکر کے بغیر مسافر پر معطوف کر دیا گیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حاملہ اور مرضعہ کے روزے کی چھوٹ کا حکم مسافر کی چھوٹ کے حکم میں داخل ہے اور ان دونوں حکموں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ مسافر کو روزے کی چھوٹ اس وجہ سے ہے کہ اس پر قضا واجب کر دی جاتی ہے اور فدیہ کی کوئی بات نہیں ہوتی۔ اس لیے حاملہ اور مرضعہ کے لیے بھی اسی حکم کا ہونا ضروری ٹھہرا یعنی ان دونوں پر قضا واجب ہوگی فدیہ نہیں دیں گی۔

اس حدیث میں اس حقیقت پر بھی دلالت موجود ہے کہ روزے کی چھوٹ کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا خواہ ان دونوں کو روزہ رکھنے کی صورت میں اپنی جان کا خطرہ ہو یا اپنے بچوں کی جان کا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں ان دونوں حالتوں میں فرق نہیں فرمایا ہے۔ نیز حاملہ اور مرضعہ کے حق میں روزے قضا کرنے کی امید ہوتی ہے اور انھیں روزہ نہ رکھنے کی

رعایت صرف اس وجہ سے ملتی ہے کہ انھیں اپنے یا اپنے بچوں کے متعلق اندیشۂ ضرر ہوتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ قضا کرنے کا بھی امکان ہوتا ہے اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کو بھی مریض اور مسافر جیسی حیثیت دی جائے۔

اگر قضا اور فدیہ دونوں کے وجوب کے قائلین (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) کے ظاہر آیت کو اپنے لیے دلیل بنائیں تو ان کا ایسا کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ وہ روایت ہے جو ہم نے صحابہ کی ایک جماعت سے کی ہے جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ آیت میں اس شخص کے فرض کی بات کی گئی ہے جو مقیم و تندرست ہوا ور جسے روزہ رکھنے اور فدیہ ادا کرنے کے درمیان اختیار دیا تھا، پھر ہم نے یہ بھی بیان کیا تھا کہ اس قسم کی تفسیر و تشریح اپنی رائے کی بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ اس میں شرع کی طرف سے رہنمائی ہوتی ہے اور چونکہ حاملہ اور مرضعہ کا اس روایت میں ذکر ہی نہیں ہے اس لیے اس آیت کے وہی معنی لیے جانے چاہئیں جو ہم نے بیان کیے ہیں۔

پھر یہ آیت اللہ کے اس ارشاد (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔ ایک اور پہلو سے بھی اس منسوخ شدہ آیت کو دلیل بنانا درست نہیں ہے اور وہ پہلو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پورے خطاب کے سیاق میں یہ ارشاد فرمایا کہ (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ خطاب ان لوگوں سے ہے جن کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔ حاملہ اور مرضعہ کے لیے یہ حکم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اگر انھیں ضرر کا خوف ہو تو روزہ رکھنا ان کے لیے بہتر نہیں ہوگا بلکہ ایسی صورت میں انھیں روزے کی ممانعت ہوگی اور اگر انھیں اپنی یا اپنے بچوں کی جان کا خطرہ نہیں ہوگا پھر ان کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اس طرح اس پورے سیاق میں اس بات کی واضح دلیل موجود ہے کہ آیت مذکورہ میں حاملہ اور مرضعہ مراد نہیں ہیں۔ جو لوگ فدیہ اور قضا دونوں کے وجوب کے قائل ہیں ان کے دعویٰ کے بطلان پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اطعام مسکین کو فدیہ فرمایا ہے اور فدیہ یہ ہوتا ہے جو کسی چیز کے قائم مقام ہو اور اس کے خلا کو پُر کر دے۔

اس ترتیب کی بنا پر فدیہ اور قضا دونوں کا اکٹھا ہو جانا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ قضا جب واجب ہوگی تو وہ متروک یعنی روزہ کے قائم مقام ہو جائے گی اس بنا پر اطعام فدیہ نہیں بن سکے گا، اور اگر فدیہ صحیح ہو جائے تو پھر قضا واجب نہ ہوگی اس لیے کہ ایسی صورت میں فدیہ

قضاء کے قائم مقام ہو کر اس کے خلا کو پُر کر دے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس بات سے کون سی چیز مانع ہے کہ قضا اور اطعام دونوں متروک یعنی چھوڑے ہوئے روزے کے قائم مقام بن جائیں تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر قضا اور اطعام دونوں چھوڑے ہوئے روزے کے قائم مقام بن جائیں تو اطعام فدیہ کا ایک حصہ بن جائے گا اور پورا فدیہ نہیں بنے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اطعام کو فدیہ کا نام دیا ہے۔

اور تمہاری تاویل آیت کے مقتضیٰ کے خلاف جائے گی۔ پھر جب حاملہ اور مرضعہ کے لیے افطار کو مباح کرنے اور ان پر فدیہ واجب کرنے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ قول (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) قرار پائے اور دوسری طرف سلف کا یہ قول موجود ہو جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں کہ فدیہ یا روزہ میں سے ایک چیز واجب ہے، دونوں جمع نہیں ہو سکتے تو پھر حاملہ اور مرضعہ پر دونوں چیزیں واجب کرنے کے لیے اس سے استدلال کیسے درست ہو گا۔

ایک اور پہلو سے اس کا جائزہ لیجیے، یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) میں افطار کا لفظ محذوف ہے گویا عبارت اس طرح ہے۔ "وعلى الَّذِينَ يطيقونه اذا افطروا فدية طعام مسكين (اور ان لوگوں پر جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہوں جب روزہ نہ رکھیں ایک مسکین کو کھانا کھلانے کا فدیہ ہے)

اور جب اللہ تعالیٰ نے وجوب کے لیے صرف فدیہ کے ذکر پر اقتصار کیا ہے تو اس کے ساتھ کسی اور چیز کو واجب کر دینا جائز نہیں ہو گا کیونکہ اس سے نص میں زیادتی لازم آئے گی جو صرف اسی صورت میں جائز ہوتی ہے جب کسی اور نص کے ذریعے ہو۔ پھر حاملہ اور مرضعہ شیخ کبیر کی طرح بھی نہیں ہیں جس سے روزہ رکھنے کی کوئی امید نہیں ہوتی اس لیے کہ اس بارے میں اس کی طرف سے پوری مایوسی ہوتی ہے اس بنا پر اس پر قضا لازم نہیں ہوتی اور جو چیز اس پر لازم آتی ہے یعنی اطعام وہ اس کے لیے فدیہ بن کر اس کے چھوڑے ہوئے روزہ کے قائم مقام بن جاتی ہے اور حاملہ اور مرضعہ سے چونکہ قضا کی امید کی جا سکتی ہے اس بنا پر ان کی حیثیت مریض اور مسافر جیسی ہو گی۔

حضرت ابن عباس کا ظاہر آیت سے استدلال کرنا اس لیے درست رہا کہ آپ صرف فدیہ کے وجوب کے قائل ہیں، قضا کے نہیں۔ تاہم اگر حاملہ اور مرضعہ کو صرف اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو اور اپنی جان کا نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ روزہ رکھنے کی طاقت رکھیں گی اور اس طرح (وَعَلَى

الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ) کا ظاہر ان دونوں کو بھی شامل ہو گا۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے۔

ہم سے محمد بن بکر نے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے موسیٰ بن اسماعیل نے، ان سے ابان نے، ان سے قتادہ نے یہ بیان کیا کہ عکرمہ نے بتایا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا کہ (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ) میں دی گئی رعایت حاملہ اور مرضعہ کے لیے باقی رہی)

ہم سے محمد بکر نے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے ابن المثنیٰ نے، ان سے ابن عدی نے سعید سے انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے عزرہ سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ) کی تفسیر میں بیان فرمایا کہ شیخ کبیر اور عورت کو طاقتِ صوم کے باوجود یہ رعایت حاصل تھی کہ روزہ نہ رکھیں اور ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلادیں۔ حاملہ اور مرضعہ کو جب اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو تو وہ روزہ نہ رکھیں اور کھانا کھلادیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے ظاہر آیت سے استدلال کرتے ہوئے فدیہ واجب کر دیا، قضا واجب نہیں کی۔ کیونکہ ایسی صورت میں یہ روزہ کی طاقت رکھتی ہیں اس لیے آیت کا حکم ان دونوں کو بھی شامل ہو گیا۔ ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ جن فقہاء نے اس تشریح کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ان کا خیال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ اس آیت میں جو حکم وارد ہوا ہے وہ ان تمام لوگوں کے لئے ہے جو روزے کی طاقت رکھتے تھے اس طرح انھیں روزہ اور فدیہ کے درمیان اختیار دے دیا گیا تھا۔

اب یہ حکم لامحالہ اس شخص کو بھی لاحق ہو گا جو تندرست اور مقیم ہوتے ہوئے روزہ رکھنے کی طاقت بھی رکھتا ہو لیکن اس حکم کا اطلاق حاملہ اور مرضعہ پر جائز نہیں ہو گا اس لیے کہ انھیں سرے سے اختیار ہی نہیں ملا ہے۔ ان کی صورت تو یہ ہے کہ اگر انھیں خوف ضرر ہو تو بلاتخییر روزہ چھوڑ دیں۔ اور اگر خوف نہ ہو تو بلاتخییر روزہ رکھیں۔

اب یہ بات تو درست نہیں ہو سکتی کہ آیت کے دو گروہوں پر ایسا حکم لگا دیا جائے کہ ظاہر آیت کا تقاضا تو وجوب فدیہ ہوا اور اس سے مراد ایک فریق کے حق میں یہ ہو کہ اسے اطعام اور صوم کے درمیان کی اختیار مل جائے اور دوسرے فریق کے حق میں یہ ہو اس پر یا تو بلاتخییر روزہ واجب کر دیا جائے یا بلاتخییر فدیہ لازم کر دیا جائے۔ حالانکہ ان دونوں گروہوں کو آیت کے الفاظ یکساں طور پر شامل تھے۔

اس لیے درج بالا تنقیح سے یہ بات ثابت کہ آیت حاملہ اور مرضعہ کو شامل ہی نہیں تھی اور (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) سے بھی اس دعوے پر دلیل لائی جا سکتی ہے۔ اس میں حاملہ اور مرضعہ کے متعلق حکم نہیں ہے جب انھیں اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں ان دونوں کے لیے روزہ رکھنا بہتر نہیں ہوگا۔ درج بالا حقیقت پر حضرت انس بن مالک کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کے حکم میں مریض اور مسافر، حاملہ اور مرضعہ کو یکساں درجے پر رکھا تھا

ارشاد باری ہے (شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْہِ الْقُرْاٰنُ ...... الآیۃ) مصنف کتاب ابوبکر جصاص کہتے ہیں: گزشتہ سطور میں ہم نے ان حضرات کا قول نقل کیا ہے جو کہتے ہیں کہ ابتدا میں ہر ماہ کے تین روزے فرض تھے اس کے لیے قول باری ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ تم پر روزے فرض کیے گئے) نیز قول باری ہے (اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ۔ گنتی کے چند دن) پھر یہ حکم اس قول باری سے منسوخ ہو گیا کہ (شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْہِ الْقُرْاٰنُ)

بعض اہل علم کا قول ہے کہ (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ اور اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ) سے جس چیز کا وجوب ہوا تھا، یعنی روزہ (شَھْرُ رَمَضَانَ) اس کا بیان ہے۔ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہو گی کہ گنتی کے چند دن جو رمضان کے مہینے کے ہیں" اگر "ایام معدودات" کے روزے اللہ تعالیٰ کے اس قول (شَھْرُ رَمَضَانَ) تا قول باری (فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ) سے منسوخ ہو گئے تو اس صورت میں قول باری (شَھْرُ رَمَضَانَ) کے ذریعے پہلی آیت کے دو حکم منسوخ ہو جائیں گے۔

پہلا "ایام معدودات" جو غیر رمضان ہیں اور دوسرا روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار جو (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ) کے ذریعے دیا گیا تھا، جیسا کہ ہم نے پچھلے صفحات میں سلف سے نقل کیا ہے۔

اگر (شَھْرُ رَمَضَانَ) اللہ کے قول (اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ) کا بیان قرار دیا جائے تو پھر لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فرض رمضان کے نزول کے بعد وجوب صوم کے ابتدائی مراحل میں روزہ رکھنے اور کھانا کھلا دینے کے درمیان اختیار باقی تھا اور یہ حکم اسی طرح باقی اور جاری رہا حتیٰ کہ (فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ) کے ذریعے اس پر نسخ وارد ہوا اور یہ منسوخ ہو گیا کیونکہ یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ فعل کا وقت آنے سے پہلے اور اس پر عمل درآمد سے قبل ہی اس پر

نسخ وارد ہو جائے۔

دوسرا قول درست ہے اس لیے کہ سلف سے اس بارے میں روایات کی کثرت ہے کہ روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار رمضان کے روزوں میں تھا اور پھر یہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے منسوخ ہوگیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ آیت کے مضمون میں یہ دلالت موجود ہے کہ (أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ) سے غیر رمضان مراد ہے۔ اس لیے کہ سلسلۂ کلام میں اس کا ذکر روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار کے ذکر کے ساتھ مقرون و متصل ہے۔

اگر (أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ) ایسا فرض مجمل ہوتا جس کا حکم کسی بیان پر موقوف ہوتا تو پھر ثبوت فرض سے پہلے تخییر کے ذکر کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی ایسے فرض کے ورود میں کوئی امتناع نہیں ہے جو اگرچہ مجمل ہو لیکن اس کے ضمن میں ایسا حکم موجود ہو جس کے معنی سمجھ میں آرہے ہوں اور بس یہ حکم کسی بیان پر موقوف ہو، جب یہ بیان آجائے کہ اس حکم سے کیا مراد ہے تو اس بیان کے ساتھ ہی اس حکم کا ثبوت ہو جائے گا۔

اس بنا پر تقدیرِ کلام کچھ اس طرح ہو گی کہ گنتی کے چند دن ہیں جن کا حکم یہ ہے کہ جب ان کا وقت اور ان کی مقدار کا بیان آجائے تو اس کے حکم کے مخاطب لوگوں کو روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کے درمیان اختیار ہو گا۔" مثلاً قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ، آپ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجیے جس کے ذریعہ انھیں پاک کر دیجیے) یہاں 'اموال' کے لفظ میں عموم تھا جس کا اس سے متعلقہ حکم میں اعتبار کرنا درست ہو گیا۔ لیکن لفظ صدقہ ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

جب صدقہ کا بیان آگیا یعنی اس سے مراد کفارۂ ذنوب ہے جن میں وہ لوگ مبتلا ہو گئے تھے جو غزوۂ تبوک کے موقع پر پیچھے رہ گئے تھے تو اس کے بعد اس میں اموال کے لفظ کے عموم کا اعتبار کرنا بالکل درست رہا۔ اس کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) کا نزول بعد میں ہوا ہو اگرچہ تلاوت میں یہ پہلے ہے۔ اس صورت میں تقدیر آیات اور ان کے معانی کی ترتیب اس طرح ہو گی۔ گنتی کے چند دن جو کہ رمضان کے مہینے کے ہیں، تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ بعد کے دنوں میں گنتی پوری کرلے، اور ان لوگوں کے ذمہ جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہوں فدیہ ہے، ایک مسکین کو کھانا کھلانا" اس صورت میں یہ حکم کچھ عرصے تک باقی اور جاری رہا ہو گا۔

پھر اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اور اس کے ذریعے روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار منسوخ ہو گیا۔ اس کی بعینہ وہی صورت ہے جس کا ہم نے آیت (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے۔

اول یہ کہ گائے ذبح کرنے کے سلسلے میں ایک شخص کے قتل کا ذکر اگرچہ تلاوت میں مؤخر ہے لیکن نزول میں مقدم ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ تھی کہ اس کا نزول اسی ترتیب سے ہے جس ترتیب سے اس کی تلاوت ہے اگر معنی کے لحاظ سے مقدم ہے اور حرف واؤ کے ذریعے قتل نفس کا ذکر گائے ذبح کرنے کے حکم پر معطوف ہے اور چونکہ حرف عطف واؤ میں معطوف علیہ اور معطوف میں ترتیب کا ہونا ضروری نہیں ہوتا اس بنا پر کہا جائے گا کہ گویا سارا واقعہ ایک ساتھ مذکور ہوا ہے۔

ٹھیک اسی طرح قول باری (أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ) تا قول باری (شَهْرُ رَمَضَانَ) میں وہ تمام احتمالات ہیں جو گائے کے واقعہ والی آیات میں ہیں۔

ارشاد باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اس میں کئی احکام ہیں، پہلا حکم تو یہ ہے کہ جو شخص اس مہینے کو پالے اس پر روزہ واجب ہے اور جو نہ پائے اس پر نہیں۔

اگر سلسلہ آیات میں از (كُتِبَ عَلَيْكُمْ) تا قول باری (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) پر ہی اکتفا کیا جاتا تو اس صورت میں روزہ تمام کے تمام مکلفین کو لازم ہو جاتا لیکن جب اس کے بعد یہ فرمایا گیا کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) تو یہ بیان کر دیا گیا کہ روزے کا لزوم سب پر نہیں بلکہ صرف ان لوگوں پر ہے جو اس مہینے کو پالیں۔

اس آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) پر بھی کئی معانی کا توارد ہوا ہے ایک تو یہ کہ جو شخص اس مہینے کا شاہد یعنی پالینے والا ہو اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مقیم ہو مسافر نہ ہو جیسا کہ محاورہ میں مقیم کو شاہد اور مسافر کو غائب کہا جاتا ہے۔ اس بنا پر روزے کا لزوم مقیم لوگوں کو ہو گا۔ مسافروں کو نہیں۔ پھر اگر سلسلۂ کلام میں رمضان کو پالینے والوں کے ذکر پر اقتصار کر لیا جاتا تو اس سے یہ مفہوم ہوتا کہ وجوب صوم کا اقتصار صرف ان ہی لوگوں پر ہے مسافرین پر نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہوا۔ اس بنا پر ان پر روزہ لازم ہوتا نہ اس کی قضا۔

لیکن جب فرمایا گیا (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) تو مریض اور مسافر کا حکم بیان ہو گیا کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں ان پر قضا واجب ہے۔ یہ ساری تفسیر اس صورت

کی ہے جب (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) کا مطلب شہر میں اقامت ہو۔ خانہ بدوشی نہ ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا مطلب 'شاهد الشهر' یعنی اس مہینے کا علم رکھنے والا ہو۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس کا مطلب ہے جو شخص مکلف ہونے کی صورت میں اس مہینے کو پالے، اس لیے کہ دیوانہ اور ایسے لوگ جو مکلف نہیں ہیں وہ لزوم صوم کے منتفی ہونے کے لحاظ سے ان لوگوں کے حکم میں ہوں گے جو سرے سے موجود نہ ہوں گویا رمضان کے شہود کا ان پر اطلاق کیا گیا لیکن اس سے مراد یہ لیا گیا کہ" ایسے لوگ جو مکلف بھی ہوں"؛

جس طرح یہ ارشادِ باری ہے (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ۔ یہ بہرے، گونگے اور اندھے ہیں) چونکہ ان لوگوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ہدایت کی باتیں سن کر ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا اس بنا پر انھیں قوتِ شنوائی سے محروم یعنی بہرے قرار دے کر انھیں گونگے اور اندھے کہا گیا۔

اسی طرح ارشادِ باری ہے (اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ۔ بے شک اس میں نصیحت ہے اس شخص کے لیے جس کا دل ہو) یعنی عقل اور سمجھ ہو، اس لیے کہ جو شخص اپنی عقل اور سمجھ سے کام نہیں لے گا اس کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ گویا اس کا دل ہی نہیں ہے۔ یہاں بھی اسی طرح یہ جائز ہے کہ شہودِ شہر اس سے عبارت ہے کہ وہ مکلفین میں سے ہو اس لیے کہ جو شخص اہلِ تکلیف میں سے نہیں ہوگا وہ روزے کے حکم کے سقوط کے اعتبار سے ان لوگوں کی طرح ہوگا جو سرے سے موجود ہی نہ ہوں۔

درج بالا احکام کے علاوہ جو (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے مستفاد ہوئے، ایک حکم یہ بھی معلوم ہوا کہ اس سے رمضان کے فرض کی تعیین ہوگئی کیونکہ 'شہودِ شہر' سے مراد یہ ہے کہ اس مہینے میں مکلف ہونے کی حالت میں ہونا مجنون اور ایسے لوگ جو مکلفین میں شمار نہیں ہوتے ان کے لیے اس ماہ کے روزے لازم نہیں ہیں۔

اس شخص کے متعلق فقہا کی آراء کا اختلاف جس پر پورے رمضان

یا اس کے بعض حصے میں دیوانگی طاری رہی

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر ایک شخص پر پورے رمضان دیوانگی طاری رہی تو اس پر کوئی قضا نہیں۔ اگر رمضان کے کسی حصے میں اسے افاقہ ہو گیا اور وہ ہوش میں آگیا تو وہ رمضان کے پورے روزے قضا کرے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جو شخص مکمل دیوانگی کی حالت میں بالغ ہو گیا اور اسی حالت میں کئی سال گزر گئے پھر اس کی دیوانگی ختم ہو گئی تو وہ تمام پچھلے سالوں کے روزے قضا کرے گا لیکن اس پر نمازوں کی قضا نہیں ہو گی۔

عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ ایک شخص دماغی خرابی میں مبتلا ہو پھر اسے افاقہ ہو جائے اور اس بیماری کے دوران نماز اور روزے چھوڑ رکھے ہوں تو اس پر ان کی قضا لازم نہیں آئے گی۔ دیوانے کے متعلق ان کا قول ہے کہ اگر اسے افاقہ ہو جائے یا ایسا شخص جسے صفراء یا سوداء کی بیماری لاحق ہو جائے اور پھر افاقہ ہو جائے اس کے متعلق بھی ان کی رائے ہے کہ وہ قضا کرے گا۔ امام شافعی نے البویطی سے فرمایا ہے کہ جو شخص رمضان میں دیوانہ ہو جائے تو اس پر قضا نہیں، اگر رمضان میں کسی دن غروب آفتاب سے پہلے وہ ہوش میں آجائے تو بھی اس پر قضا واجب نہیں ہو گی۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ قول باری (فَمَنْ شَہِدَ مِنْکُمُ الشَّہْرَ فَلْیَصُمْہُ) ایسے مجنوں پر وجوب قضا سے مانع ہے جسے رمضان کے کسی حصے میں بھی ہوش نہ آئے، اس لیے کہ وہ حقیقت میں اس مہینے کو پانے والوں میں سے نہیں ہے۔ اس مہینے کو پالینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکلف ہونے کی حالت میں اس میں موجود رہا ہو اور دیوانہ اہل تکلیف میں سے نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتی یستیقظ وعن الصغیر حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق۔ تین قسم کے لوگ مرفوع القلم یعنی غیر مکلف ہیں۔ سونے والا شخص جب تک کہ بیدار نہ ہو جائے، نابالغ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے اور دیوانہ

جب تک کہ ہوش میں نہ آجائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں یہ احتمال ہے کہ ایک شخص کی اس مہینے میں حالتِ اقامت میں موجودگی پائی جائے اور سفر نہ ہو نہ کہ حالتِ تکلیف میں جس کا تم ذکر کر رہے ہو۔ تو وہ کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر تم نے اپنے دعوے کے مطابق شہودِ رمضان کو حالتِ تکلیف کے ساتھ مقید کیا اور حالتِ اقامت کے ساتھ مقید نہیں کیا جس کے ہم قائل ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ چونکہ آیت کے الفاظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور یہ دونوں معانی ایک دوسرے کے منافی بھی نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز ہے اور لزومِ صوم کے لیے ان کا شرط بننا بھی درست ہے تو ایسی صورت میں آیت کے الفاظ کو ان دونوں پر محمول کرنا واجب ہے، ہم اسی کے قائل ہیں۔

اس لیے کوئی شخص ہمارے نزدیک اسی صورت میں روزے کا مکلف ہوگا اور اسے ترکِ صوم کی اجازت نہیں ہوگی جب وہ مقیم و مکلف ہوگا۔ اور اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حکم کا مخاطب بننے کی صحت کے لیے اہلِ تکلیف میں سے ہونا شرط ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی اور دیوانہ رمضان کے مہینے میں اہلِ تکلیف میں سے نہیں تھا تو گویا حکمِ صوم کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوا اور اس پر قضا بھی لازم نہیں ہوتی۔

اس حقیقت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ظاہر قول دلالت کر رہا ہے جو اوپر گزر چکا ہے کیونکہ رفع القلم کا مطلب اسقاطِ تکلیف ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کر رہی ہے کہ دیوانگی ایک ایسی کیفیت ہے جس کے تسلسل کی صورت میں ایسا شخص سرپرستی کا مستحق ہوجاتا ہے۔ یعنی کوئی اس کا ولی بن کر اس کے معاملات طے کرے، اس لحاظ سے مجنون کی حیثیت صغیر یعنی نابالغ کی سی ہوجاتی ہے کہ اگر وہ سارا مہینہ نابالغ رہے تو اس سے روزے کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے۔

البتہ اغماء (بے ہوشی) کی حالت اس سے جدا ہے۔ کیونکہ اس کیفیت کی طوالت کے باوجود اس کے لیے ولی مقرر کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے اغماء والی کیفیت والا انسان، مجنون اور نابالغ نیند میں مدہوش انسان سے جدا ہوتے ہیں اس لیے کہ نیند کی مدہوشی میں مبتلا انسان اس کا مستحق نہیں ہوتا کہ اس مدہوشی کی بنا پر کوئی دوسرا انسان اس کا ولی بنے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اغماء میں مبتلا انسان کو کسی حکم کا مخاطب بنانا اسی طرح درست نہیں ہے جس طرح دیوانے کو، ان دونوں سے مکلف ہونے کی صفت زائل ہوچکی ہوتی ہے جس کی بنا پر یہ واجب ہے کہ اس پر اغماء کی وجہ سے قضا لازم نہ ہو۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اغماء کی موجودگی میں اگرچہ روزے کے حکم کا مخاطب بنانا منع ہے لیکن اس پر قضا واجب کرنے کے لیے ایک اور اصل موجود ہے اور وہ ہے قول باری (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اغماء والے انسان پر مریض کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور جائز ہے۔ اس لیے اس لفظ کے عموم کی بنا پر اس پر قضا واجب کرنا ضروری ہے اگرچہ اغماء کی حالت میں وہ اس کا مخاطب نہیں بن سکتا۔ رہا مجنون تو اسے مریض کا لفظ مطلقاً شامل نہیں ہوتا اس لیے وہ ان لوگوں میں داخل ہی نہیں ہے جن پر اللہ نے قضا واجب کی ہے۔

رہا ایسا مجنون جسے اس ماہ کے کسی حصے میں دیوانگی سے افاقہ ہو گیا ہو تو اس پر قضا کا لزوم اس قول باری کی وجہ سے ہوا ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) کیونکہ اسے اس مہینے کا اس بنا پر شہود ہو گیا کہ وہ اس کے ایک جز میں مکلف بن گیا تھا۔ اس لیے کہ قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) سے یا تو یہ مراد ہے کہ پورے مہینے کا شہود ہو یا یہ مراد ہے کہ اس کے کسی جز کا شہود ہو۔ پہلی صورت کو لزوم صوم کے لیے شرط بنانا دو وجہوں سے درست نہیں ہے۔

اوّل یہ کہ اس کی وجہ سے لفظ میں تناقض معنی پیدا ہو جائے گا۔ وہ اس لیے کہ ایسا شخص پورے مہینے کے شہود کی صفت سے اسی وقت متصف ہو گا جبکہ پورا مہینہ گزر جائے گا اور یہ ایک امر محال ہے کہ پورے مہینے کا گزر جانا اس کے لیے پورے روزوں کے لزوم کی شرط بنے اس لیے کہ گزر جانے والے وقت میں روزے کے فعل کی انجام دہی امر محال ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایسے شخص کے حق میں پورے مہینے کا شہود مراد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص پر ماہِ رمضان آجائے اور وہ اہل تکلیف میں سے ہو تو اس پر پہلے دن سے روزہ فرض ہو جائے گا کیونکہ اسے اس مہینے کے ایک حصے کا شہود ہو گیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس مہینے کے روزوں کے مکلف ہونے کی یہ شرط ہے کہ ایسا شخص اس کے ایک جُز میں اہل تکلیف میں سے ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی تنقیح کے مطابق شہود سے مراد اس مہینے کے ایک جُز کو پا لینا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس پر صرف اسی جز کا روزہ لازم ہو کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ لزوم صوم کے لیے مہینے کے بعض حصے کا شہود شرط ہے۔

اس بنا پر آیت کی تقدیر عبارت یہ ہو گی کہ "جو شخص اس مہینے کے بعض حصے کو پا لے وہ اس حصے کا روزہ رکھ لے"۔ معترض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ تمہارا خیال درست نہیں ہے۔ صورتِ حال

یہ ہے کہ اگر اس بات پر دلیل قائم نہ ہوتی کہ رمضان کے بعض حصے کا شہود لزوم صوم کے لیے شرط ہے۔ تو ظاہر لفظ یعنی (الشہر) جس معنی کا مقتضی ہوتا وہ پورے مہینے کا استغراق ہوتا (یعنی ارشادِ باری میں لفظ "الشھر" کے ظاہری معنی اس بات کے متقاضی ہوتے کہ اس سے پورا مہینہ مراد لیا جائے)

اب جب اس بات پر دلیل قائم ہوگئی کہ لزوم کی شرط میں مہینے کا بعض حصہ مراد ہے نہ کہ پورا مہینہ تو ہم اس لفظ کو اسی پر محمول کریں گے۔ لیکن ظاہر لفظ پورے مہینے کے روزوں کے وجوب کے لیے کارفرما رہے گا اس لیے لفظ "الشھر" کا اطلاق پورے ماہ پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر تقدیر عبارت اس طرح ہوگی "تم میں سے جو شخص اس مہینے کے کسی جزء کو پالے تو وہ پورے ماہ کا روزہ رکھے"

اگر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ دیوانے کو دیوانگی سے اس وقت افاقہ ہوجائے جبکہ اس مہینے کے کچھ دن باقی ہوں تو تمہارے لیے ضروری ہے کہ اس پر گزرے ہوئے دنوں کی قضا لازم نہ کرو کیونکہ اسے گزرے ہوئے دنوں کے روزوں کا مکلف بنانا ایک امر محال ہے اور اس صورت میں وجوب صوم کا ہدف باقی ماندہ دن ہونے چاہئیں۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ ایسے شخص پر گزرے ہوئے دنوں کی قضا لازم آئے گی نہ کہ روزہ۔ اور یہ بات جائز ہے کہ اسے اگرچہ روزوں کا مخاطب بنانا ممتنع ہے لیکن اس پر قضا کا لزوم ہوسکتا ہے یعنی اسے قضا کے حکم کا مخاطب بنایا جاسکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بھول جانے والا انسان، حالت اغماء میں مبتلا شخص اور نیند میں پڑا ہوا آدمی ان تمام کو مذکورہ بالا حالات میں روزہ کے فعل کا مخاطب بنانا محال ہے۔

لیکن ان کے مکلف ہونے کی راہ میں حائل رکاوٹیں لزوم قضا سے مانع نہیں ہوسکتی ہیں۔ یہی حالت نماز کو بھول جانے والے اور نماز سے سو جانے والے کی ہے۔ اس لیے ایسے شخص کی طرف فعل صوم کا خطاب دو طریقوں سے متوجہ ہے۔ اول مکلف ہونے کی حالت میں فعل صوم۔ دوم کسی اور وقت میں اس کی قضا اگرچہ اغماء اور نسیان کی حالت میں فعل صوم کا خطاب اس کی طرف متوجہ نہیں ہوا۔ واللہ اعلم۔

رمضان کے کسی حصے میں نابالغ کا بالغ یا کافر کا مسلمان ہو جانا

ارشاد باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس سے مراد اس مہینے کے بعض حصے کا شہود ہے، ایک نابالغ جو رمضان کے بعض حصے میں بالغ ہو جائے یا ایک کافر مسلمان ہو جائے اس کے متعلق فقہا کی آرا میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر امام مالک (مؤطا میں)، عبیداللہ بن الحسن، لیث اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ دونوں باقی ماندہ دنوں کے روزے رکھیں گے اور گزر جانے والے دنوں کی قضا ان پر لازم نہیں آئے گی بلکہ اس دن کی قضا بھی لازم نہیں آئے گی جس دن یہ نابالغ بالغ ہوا یا یہ کافر مسلمان ہوا۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ میں یہ پسند کرتا ہوں کہ یہ اس دن کی قضا کرے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر نابالغ نصف رمضان میں بالغ ہو جائے تو گزشتہ دنوں کی قضا کرے گا۔ اس لیے کہ اسے ان دنوں کے روزوں کی طاقت تھی۔ کافر کے متعلق ان کا قول ہے کہ اسلام لانے کے بعد وہ گزشتہ دنوں کی قضا نہیں کرے گا۔ ہمارے اصحاب یعنی احناف کا قول ہے کہ جس دن وہ بالغ ہو جائے یا اسلام لے آئے اس دن کے باقی ماندہ حصے میں کھانے پینے سے رک جانا مستحب ہے۔

مصنف کتاب امام جصاص کا ان آراء پر تبصرہ: قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) ہم نے اس کے معانی بیان کر دیے ہیں اور یہ ثابت کر دیا ہے کہ لزوم صوم کے لیے متعلقہ شخص کا مکلفین میں سے ہونا شرط ہے۔ نابالغ بلوغت سے پہلے اہل تکلیف میں سے نہیں ہوتا اس لیے اس پر اس حکم کا لازم کرنا درست نہیں ہے پھر صغر یعنی کم سنی روزے کی صحت کے منافی ہے کیونکہ صغیر کا روزہ صحیح نہیں ہوتا، اسے روزہ رکھنے کے لیے جو کہا جاتا ہے تو وہ صرف تعلیم کی خاطر ہوتا ہے، نیز اسے روزے کی عادت ڈالنے اور اس کی مشق کے لیے ایسا حکم دیا جاتا ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب وہ بالغ ہو جاتا ہے تو اس پر نہ تو پچھلی نمازوں کی قضا لازم آتی ہے اور نہ ہی

روزوں کی یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ حالت صغر میں چھوڑے ہوئے روزوں کی قضا کا اس پر لزوم درست نہیں ہے۔ اگر اس پر رمضان کے گزرے ہوئے دنوں کی قضا لازم آتی تو پھر اس پر گزشتہ سال کے روزوں کی قضا کا لزوم بھی درست ہوتا جبکہ اسے ان روزوں کے رکھنے کی طاقت ہوتی۔ جب تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ باوجود روزے کی طاقت کے گزشتہ سال کے روزے اس کے حق میں ساقط ہیں تو پھر یہی حکم اس رمضان کا بھی ہونا چاہیے جس کے ایک حصے میں وہ بالغ ہوا تھا۔

اس پہلو سے کافر بھی نابالغ کے مشابہ ہے کیونکہ کافر کو روزے کا مکلف اسی وقت بنایا جاسکتا ہے جب وہ پہلے مسلمان ہو چکا ہو۔ اس لیے کہ کفر روزے کی صحت کے منافی ہے چنانچہ وہ نابالغ کے مشابہ ہو گیا یہ دونوں مجنون کے مشابہ نہیں ہیں جسے اس ماہ کے کسی حصے میں دیوانگی سے افاقہ ہو جاتا ہے اور اس پر اس ماہ کے گزرے ہوئے دنوں کی قضا بھی لازم ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ جنون روزے کے منافی نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص روزے کی حالت میں دیوانہ ہو جائے تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ دیوانگی اس کے روزے کی صحت کے منافی نہیں ہے اور کفر اس کے منافی ہے۔

اس پہلو سے وہ صغیر یعنی نابالغ کے مشابہ ہے۔ اگرچہ صغیر اور کافر اس باب میں اس لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ کافر ترک صوم پر سزا کا مستحق ہوگا جبکہ صغیر اس کا مستحق نہیں ہوگا۔ رمضان کے درمیان مسلمان ہونے والے کافر سے رمضان کے گزرے ہوئے دنوں کی قضا کے سقوط پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (قُلْ لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ۔ آپ کافروں سے کہہ دیجیے کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کی پچھلی خطائیں معاف کر دی جائیں گی)۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے (الاسلام یجب ما قبلہ والاسلام یھدم ما قبلہ۔ اسلام ماقبل کی خطاؤں کو کاٹ کر رکھ دیتا ہے اور اسلام ماقبل کے گناہوں کو مسمار کر دیتا ہے) ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ رمضان میں دن کے وقت اگر کافر مسلمان ہو جائے یا نابالغ بالغ ہو جائے تو دونوں شام تک کھانے پینے سے اپنے آپ کو روکے رکھیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اب ان پر ایسی حالت طاری ہو گئی ہے کہ اگر یہ دن کے شروع میں ہوتی تو یہ روزہ رکھنے کے پابند ہوتے، اس لیے دن کے درمیان اس حالت کی موجودگی میں ان کا کھانے پینے سے رک جانا ضروری ہے۔

اس مسئلے کی اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول وہ روایت ہے جس میں یہ بیان ہوا ہے کہ آپ نے عاشورہ کے دن مدینہ کے بالائی حصہ کی آبادی کو یہ پیغام بھیجا کہ جس نے طلوع فجر کے بعد کچھ کھا پی لیا ہے وہ دن کے باقی ماندہ حصے میں کھانے پینے سے رک جائے اور جنھوں نے کچھ نہیں کھایا

ہے وہ روزہ رکھ لیں۔

ایک روایت میں ہے کہ آپ نے کھا پی لینے والوں کو قضا کرنے اور دن کے باقی ماندہ حصے میں کھانے پینے سے باز رہنے کا حکم دیا تھا حالانکہ ان کا روزہ نہیں تھا۔ اس لیے کہ اگر یہ کھا پی نہ چکے ہوتے یعنی حالتِ افطار میں نہ ہوتے تو انھیں روزہ رکھنے کا حکم دیا جاتا۔ چنانچہ ہم نے دن کے دوران طاری ہونے والی حالت کا اعتبار اس حیثیت سے کیا ہے کہ اگر یہ حالت دن کی ابتدا میں پیش آجاتی تو اس کا کیا حکم ہوتا۔

اس بنا پر اگر طاری ہونے والی حالت ایسی ہو جس سے روزہ لازم ہو جائے تو ایسے شخص کو باقیماندہ دن میں کھانے پینے سے باز رہنے کے لیے کہا جائے گا۔ اور اگر طاری ہونے والی حالت ایسی نہ ہو تو اسے امساک کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اسی بنا پر احناف کا قول ہے کہ رمضان میں دن کے کسی حصے میں حیض سے پاک ہونے والی عورت اور سفر سے واپس گھر پہنچ جانے والے شخص کو اگر وہ روزے سے نہ ہو دن کے بقیہ وقت میں کھانے پینے سے رُکے رہنے کا حکم دیا جائے گا اس لیے کہ اگر پاکی اور اقامت کی حالت دن کی ابتدا میں موجود ہوتی تو انھیں روزہ رکھنے کا حکم ہوتا۔

احناف کا یہ بھی قول ہے کہ اگر عورت کو دن کے کسی حصے میں حیض آجائے تو اسے باقی ماندہ حصے میں خورد و نوش سے باز رہنے کے لیے نہیں کہا جائے گا اس لیے کہ اگر حیض کی حالت دن کی ابتدا میں ہوتی تو اسے روزہ رکھنے کا حکم نہیں دیا جاتا۔ اگر اس بنا پر کوئی یہ اعتراض اٹھائے کہ پھر تو تمھیں اس شخص کو افطار کی اجازت دے دینی چاہیے جو دن کی ابتدا میں مقیم تھا اور پھر سفر پر روانہ ہو گیا۔ اس لیے کہ سفر کی حالت اگر دن کی ابتدا میں موجود ہوتی اور پھر وہ سفر کرتا تو اس سے اسے افطار کی اجازت مل جاتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درج بالا سطور میں ہم نے اپنے استدلال کو روزہ چھوڑ دینے یا روزہ رکھ لینے کی علت نہیں بنایا تھا بلکہ اسے غیر روزہ دار کے امساک یعنی کھانے پینے سے رُک جانے کی علت قرار دیا ہے۔ رہ گئی روزہ چھوڑنے کی اباحت یا امتناع کی بات تو اس کے لیے ایک اور شرط ہے جو ہمارے مذکورہ استدلال کے علاوہ ہے۔

ارشاد باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے کچھ اور احکام مستنبط ہوتے ہیں جو گزشتہ سطور میں بیان کردہ احکام کے علاوہ ہیں۔ ایک یہ کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی شخص کو صبح ہونے کے بعد یہ ظاہر ہو جائے کہ رمضان شروع ہو چکا ہے تو اس پر روزے کی ابتدا کر دینا لازم ہو جائے گا اس لیے کہ آیت میں یہ کوئی فرق موجود نہیں ہے کہ ایک شخص کو رات سے ہی رمضان کی ابتدا کا علم ہو جائے یا دن کے شروع میں۔ آیت ان دونوں حالتوں کے لیے عام ہے۔

ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر کوئی شخص رات سے رمضان کے روزے کی نیت نہ کرے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر دیوانہ اور اغماء کی کیفیت میں مبتلا انسان کو دن کے کسی حصے میں افاقہ ہو جائے اور انھوں نے رات سے روزے کی نیت نہ کی ہو تو ان پر یہ واجب ہو گا کہ وہ اسی وقت سے روزہ شروع کر دیں اس لیے انھیں ماہ رمضان کا شہود ہو گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسی شہود کو لزوم صوم کی شرط قرار دیا ہے۔

اس آیت سے ایک اور حکم بھی مستنبط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص نے رمضان میں نفلی یا کسی اور فرض روزے کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت اس رمضان کے روزوں کی نیت کی جگہ لے لے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں روزہ رکھنے کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، یہ حکم نہ تو کسی وصف کے ساتھ مقید ہے اور نہ ہی نیت فرض کی شرط کے ساتھ مشروط و مخصوص ہے۔

اس بنا پر وہ جس نیت سے بھی روزہ رکھے گا آیت کے حکم سے عہدہ برا ہو جائے گا اور یہ رمضان کا ہی روزہ ہو گا۔ اس آیت میں ایک حکم یہ بھی ہے کہ جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھ لے گا اس پر روزہ لازم ہو جائے گا، اس کے لیے اس وجہ سے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہو گا کہ بقیہ تمام لوگوں نے چاند نظر نہ آنے کی وجہ سے اسے شعبان کا دن سمجھ کر روزہ نہیں رکھا ہے۔ روح بن عبادہ نے ہشام سے اور اشعث نے حسن سے نقل کیا ہے کہ جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے وہ امام المسلمین کے ساتھ روزہ رکھے گا۔ تنہا روزہ نہیں رکھے گا۔

عبداللہ بن المبارک نے ابن جریج کے واسطے سے عطاء بن رباح سے روایت کی ہے کہ جس شخص کو رمضان کا چاند لوگوں سے ایک رات پہلے نظر آجائے تو وہ لوگوں سے پہلے نہ روزہ رکھے اور نہ ہی روزہ چھوڑے۔ عطاء کا قول ہے کہ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں اسے شبہ نہ ہو گیا ہو۔ اس سلسلے میں حسن بصری نے مطلقاً یہ کہا ہے کہ ایسا شخص روزہ نہیں رکھے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حسن کے نزدیک اگر اس شخص کو بلا کسی شک و شبہ کے رویت کا یقین بھی ہو جائے پھر بھی وہ روزہ نہیں رکھے گا۔

البتہ عطاء کے قول سے یہ ترشح ہوتا ہے کہ ایسا شخص اس صورت میں روزہ نہیں رکھے گا جب وہ اپنے متعلق یہ سمجھتا ہو کہ اسے رویت ہلال میں شبہ ہو گیا ہے اور حقیقت میں اس نے چاند نہیں دیکھا ہے بلکہ یہ صرف اس کے تخیل کی کارفرمائی ہے۔ ہمارے خیال میں ظاہر آیت ہر اس شخص پر روزہ واجب کر دیتا ہے جسے چاند نظر آ گیا ہو کیونکہ آیت میں یہ فرق نہیں کیا گیا ہے کہ خواہ کسی نے تنہا دیکھا ہے یا دوسرے لوگوں کے ساتھ۔

اس آیت میں ایک اور حکم ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اگر کسی کو دخول رمضان کا علم نہ ہو اور وہ روزہ رکھ لے تو اس کا یہ روزہ رمضان کے روزوں کی کفایت نہیں کرے گا۔ ان کی دلیل یہ قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اس آیت میں رمضان کا روزہ اس شخص پر لازم کیا گیا ہے جسے اس کا علم ہو اس لیے کہ قول باری (فَمَنْ شَهِدَ) کا مطلب یہ ہے کہ جس نے مشاہدہ کیا ہو اور اسے اس کا علم ہو گیا ہو۔ اس لیے جسے دخولِ رمضان کا علم ہی نہیں ہوا وہ کیسے اس کا فرض ادا کر سکے گا۔ وہ اس طرح کہ جیسے ایک شخص شک کی بنا پر رمضان کے روزے رکھ لے پھر اسے یقین ہو جائے اور کوئی اشتباہ باقی نہ رہے۔ مثلاً دارالحرب میں کوئی مسلمان قیدی ہو وہ ایک ماہ روزے رکھ لے اور یہ رمضان کا مہینہ نکلے ان حضرات کے قول کے مطابق ایسے شخص کے روزے رمضان کے روزوں کی جگہ نہیں لیں گے۔ سلف کی ایک جماعت سے بھی اس قول کی حکایت کی گئی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں۔ ایک یہ کہ یہ روزے رمضان کے روزوں کی طرف سے کفایت کر جائیں گے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کفایت نہیں کریں گے۔

قیدی کے روزے

امام اوزاعی نے قیدی کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر عین رمضان میں اس نے روزے رکھ لیے تو ادائیگی ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر رمضان کے بعد کسی اور مہینے میں اس نے روزے رکھ لیے تو بھی ادائیگی ہو جائے گی۔ ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اگر دارالحرب میں مسلمان قیدی عین رمضان میں یا اس کے بعد رمضان کے روزے رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

ہمیں اس بارے میں فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی ایک مہینے کے متعلق تحری کی اور اس جستجو و تفتیش کے بعد اس کا غالب گمان یہ ہو گیا کہ یہ ماہ رمضان ہے۔ پھر اسے یقین آگیا اور اس میں کوئی اشتباہ باقی نہ رہا کہ یہ وہی مہینہ ہے تو ایسی صورت میں رکھے گئے روزے رمضان کے روزوں کی طرف سے کفایت کر جائیں گے۔ جس طرح اگر کسی نے بادلوں والے دن میں کسی نماز کے وقت کے متعلق جستجو اور سوچ بچار کیا اور غالب گمان کی بنا پر نماز ادا کر لی پھر بعد میں اسے یقین آ گیا کہ نماز کا یہی وقت تھا تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) تو اس میں اگرچہ یہ احتمال ہے کہ اسے دخولِ رمضان کا علم ہونا چاہیے لیکن اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو روزوں کے

جواز سے مانع ہو اگر چہ اسے دخول رمضان کا علم پہلے سے نہ بھی ہوا ہو۔ دخولِ رمضان کا علم روزے کے لزوم ادا سے موخر کرنے سے روکنے کے لیے شرط ہے۔

جواز کی نفی کے لیے اس میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اگر منع جواز کی بات پائی جاتی تو اس سے یہ لازم آتا کہ جو شخص دار الحرب میں ہونے کی وجہ سے اسلامی مہینوں کے متعلق اشتباہ میں پڑ گیا ہو جس کی وجہ سے اسے دخولِ رمضان کا علم نہ ہو سکا ہو ایسے شخص پر قضا واجب نہ ہوگی اس لیے کہ اس نے نہ تو رمضان کا مشاہدہ کیا اور نہ ہی اسے اس کا علم ہو سکا تھا۔ اب جبکہ ایسے شخص کے متعلق تمام اہلِ اسلام کا اتفاق ہے کہ اس پر قضا واجب ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ رمضان کے روزوں کے جواز کے لیے دخولِ رمضان کا علم شرط نہیں ہے جس طرح کہ قضا کے وجوب کے لیے اس کا علم شرط نہیں۔

اب اگر ایسا شخص جسے دخولِ رمضان کا علم نہ ہوا ہو، روزہ نہ رکھنے کی صورت میں وجوب قضا کے لحاظ سے شہودِ رمضان کے وصف سے متصف قرار دیا جا سکتا ہے تو اسے جواز صوم کے لحاظ سے بھی اسی وصف سے متصف قرار دینا واجب ہوگا جبکہ اسے عین رمضان میسر آگیا ہو۔

آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں جب یہ احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد لیا جا سکتا ہے کہ اس ماہ میں آیت کا مخاطب مکلفین میں سے ہو، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں تو اس بنا پر یہ تسلیم کرنا ضروری ہوگا کہ اہل تکلیف میں سے ہونے کے بعد اسے جس حالت میں بھی شہودِ رمضان ہوا اس کا روزہ درست ہو جائے گا یعنی جو شخص اہل تکلیف میں سے ہے اسے شہودِ رمضان حاصل ہو جائے گا۔

اس لیے ظاہر آیت کا مقتضیٰ یہ ہو گیا کہ ایسے شخص کا روزہ جائز ہو جائے اگر چہ اسے دخول رمضان کا علم نہ بھی ہوا ہو۔ جو لوگ دخول رمضان کے عدم علم کی بنا پر ایسے شخص کے روزہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ ان کی ایک دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا (صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غُمَّ علیکم فاکملوا عدة شعبان ثلثین چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ چھوڑو، اگر رمضان کے چاند کے موقع پر مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے تمھیں چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دنوں کی گنتی پوری کرو)

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں جب یہ حکم ہے کہ پہلے چاند دیکھو اس کے بعد روزہ رکھنے کا عمل شروع کرو تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ چاند نہ دیکھنے کی صورت میں اس دن کے متعلق یہ حکم

لگایا جائے گا کہ یہ شعبان کا دن ہے ۔ ایسی صورت میں اس دن اس کا روزہ جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ شعبان میں رکھا ہوا روزہ رمضان کے روزے کی جگہ نہیں لے سکتا۔

لیکن یہ دلیل بھی جوازِ صوم کے لیے مانع نہیں بن سکتی جس طرح یہ وجوبِ قضا کے لیے بھی نہیں بن سکتی جب اسے روزہ رکھنے کے بعد علم ہو کہ یہ رمضان کا مہینہ تھا۔ حدیث میں مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے اس دن پر شعبان ہونے کا حکم عدمِ علم کی شرط پر لگایا گیا ہے۔ جب اسے اس کے بعد یہ علم ہو جائے گا کہ یہ رمضان کا دن تھا تو اس پر رمضان ہونے کا حکم لگ جائے گا اور ہم نے شرع میں اس پر شعبان ہونے کا جو حکم لگایا تھا وہ ختم ہو جائے گا۔

گویا اس کے متعلق ہمارا لگایا ہوا حکم کوئی قطعی نہیں ہوگا بلکہ اس کی قطعیت کا انتظار کیا جائے گا اور اس میں گنجائش رکھی جائے گی اسی طرح اس دن کے روزے میں بھی گنجائش ہوگی اگر بعد میں ظاہر ہو جائے کہ یہ رمضان کا دن تھا تو روزہ رمضان کا ہو جائے گا اور اگر یہ واضح نہ ہو سکے تو یہ نفلی روزہ ہو جائے گا۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں وجوبِ قضا روزہ رکھ لینے کی صورت میں اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتا اس لیے حائضہ عورت پر قضا لازم ہوتی ہے لیکن وجوبِ قضا جوازِ صوم پر دلالت نہیں کرتا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر عدمِ علم جوازِ صوم سے مانع ہو جائے تو پھر یہ واجب ہوگا کہ یہی چیز روزہ نہ رکھنے کی صورت میں وجوبِ قضا سے بھی مانع ہو جائے جس طرح کہ مجنون اور نابالغ کا مسئلہ ہے۔ اس لیے کہ آپ کے خیال کے مطابق جوازِ صوم سے یہ چیز مانع ہے کہ اس شخص کو شہودِ رمضان حاصل نہیں ہوا اور نہ ہی اسے اس کے دخول کا علم ہوا۔ اس لیے اگر وجوبِ قضا کا حکم صرف اس شخص پر عائد ہو جسے شہودِ رمضان ہوا ہو اور جسے شہود نہ ہو اس پر وجوب نہ ہو تو پھر مذکورہ بالا شخص پر شہودِ رمضان نہ ہونے کی وجہ سے قضا لازم نہ آئے لیکن آپ کے استدلال کی یہی حد ہے تو اس سے جوازِ صوم کے حکم میں اگر روزہ رکھ لے اور قضاءِ صوم کے حکم میں اگر روزہ نہ رکھے، کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی فرق پڑتا ہے۔

رہ گئی حائضہ عورت تو اسے روزہ کے مکلف ہونے کا حکم شہودِ رمضان حاصل ہونے اور دخولِ رمضان کے علم کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے نہیں لاحق ہوا کہ اس علم کے باوجود بھی اس کا روزہ رکھنا اس سے فرض کے سقوط کے لیے کافی نہ ہوتا اور اس کے ساتھ افطار کی صورت میں اس پر قضا کا وجوب اس وجہ سے لازم نہیں ہوا کہ وہ روزہ نہ رکھ کر افطار کے فعل کی مرتکب نہیں ہوئی۔

اسی بنا پر اس سے قضا کے وجوب کا سقوط واجب نہیں ہوا کہ اس کا روزہ رکھنا ہی درست نہیں تھا۔

آیت میں حکم کا ایک پہلو اور بھی ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ جس شخص پر رمضان کا مہینہ آجائے اور وہ پہلے مقیم ہو پھر سفر پر چلا جائے تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں۔ اس قول کی روایت حضرت علی کرم اللہ وجہہ، عبیدہ اور ابو مجلز سے کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، اور شعبی کا قول ہے کہ سفر شروع کرنے پر اگر چاہے تو روزہ چھوڑ سکتا ہے فقہاء امصار کا یہی قول ہے۔

پہلے گروہ کی دلیل یہ قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اور اس سفر پر جانے والے شخص نے حالت قیام میں شہود رمضان کیا ہے اس لیے ظاہر آیت کے مقتضیٰ کے پیش نظر اس کے ذمہ روزے پورا کرنا ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ حالت اقامت میں اس پر روزے کا فرض عائد ہوتا ہے اس لیے کہ اس آیت کے بعد ہی مریض اور مسافر کا حکم بیان کر دیا گیا ہے۔

ارشاد باری ہے (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) آیت میں یہ فرق نہیں رکھا گیا کہ خواہ ایک شخص مہینے کے شروع میں مقیم تھا اور پھر سفر پر چلا گیا یا ایک شخص مہینے کی ابتدا ہی سے سفر پر تھا۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں دیا گیا حکم اقامت کی حالت پر عائد ہوتا ہے نہ کہ اقامت کے بعد سفر کی حالت پر۔ اور اگر اس آیت کا وہ مفہوم ہوتا جو ان لوگوں نے بیان کیا ہے تو اس سے یہ بات جائز ہو جاتی کہ اگر کوئی شخص مہینے کی ابتدا میں سفر پر ہوا اور پھر مقیم ہو جائے تو وہ روزے نہ رکھے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اور یہ شخص ابتدائے رمضان میں مسافر تھا، (اس لیے روزے نہ رکھے) اسی طرح جو شخص ابتدائے رمضان میں بیمار ہوا اور پھر اسے صحت ہو جائے تو اس کے روزے نہ رکھنا جائز قرار دیا جائے، کیونکہ اس پر اسم مریض یا اسم مسافر کا اطلاق ہو گیا ہے۔

اب جبکہ قول باری (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) مریض یا مسافر کو جب وہ رمضان کے دوران صحت یاب ہو جائے یا اقامت کر لے، روزہ رکھنے سے مانع نہیں ہوا اور اس حکم کا دارومدار سفر یا بیماری کے بقا پر رہا تو اسی طرح قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں حکم صوم کا دارومدار بقائے اقامت پر رہا۔

اہلِ سیر اور دوسرے حضرات نے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکّہ کے سال رمضان میں سفر اختیار فرمایا تھا اور اس سفر میں آپ نے روزہ رکھا تھا، پھر چند روزے رکھنے کے بعد آپ نے روزے چھوڑ دیے تھے اور صحابہ کرام کو بھی روزہ نہ رکھنے کا حکم دیا تھا اس سلسلے میں بکثرت روایات موجود ہیں جو اتنی مشہور ہیں کہ ان کی اسناد کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں روزے کے لزوم اور ترک افطار کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کے حکم کا دارومدار بقائے اقامت کی حالت پر ہے۔ یعنی جب تک اقامت باقی رہے گی یہ حکم باقی رہے گا اور اگر یہ حالت ختم ہو جائے گی تو حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

امام ابوبکر فرماتے ہیں کہ پچھلے صفحات میں ہم نے آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اس سے مستنبط ہونے والے احکام پر روشنی ڈالی ہے۔ اب ہم قولِ باری (فَلْيَصُمْهُ) کے معانی اور اس سے مستنبط ہونے والے احکام پر گفتگو کریں گے۔

واضح رہے کہ صوم کی دو قسمیں ہیں۔ صوم لغوی اور صوم شرعی۔ صوم لغوی کی اصلیت امساک یعنی رک جانا ہے۔ یہ لفظ کھانے پینے سے رک جانے کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ فعل جس میں امساک کا معنی پایا جائے لغت میں وہ صوم کہلائے گا۔ قول باری ہے (اِنِّیْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا۔ میں نے رحمٰن کے لیے روزے کی نذر مانی ہے)

یہاں صوم سے مراد کلام کرنے سے رکے رہنا ہے اس لیے کہ اس آیت کے متصل یہ ارشاد باری ہے (فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا، میں آج کسی سے نہیں بولوں گی)

شاعر کا قول ہے: وَخَيْلٌ صِيَامٌ يَلُكْنَ اللُّجُمَ، یعنی گھوڑے جو چارہ وغیرہ سے محروم لگاموں کو چبا رہے ہیں (یہاں گھوڑے چونکہ چارہ وغیرہ کھانے سے رکے ہوئے ہیں اس لیے انھیں صیام کہا گیا)

نابغہ ذبیانی کا شعر ہے:

خیلٌ صیامٌ وخیلٌ غیرُ صائمۃٍ تحتَ العجاجِ وخیلٌ تعلکُ اللجما

گرد و غبار میں کچھ گھوڑے تو ایسے ہیں جو چارہ وغیرہ نہیں کھا رہے اور کچھ کھا رہے ہیں اور کچھ گھوڑے لگاموں کو چبا رہے ہیں۔

عربوں کا محاورہ ہے صَامَ النَّهَارُ (دن کھڑا ہو گیا) اور صَامَتِ الشَّمْسُ، (سورج رک گیا) اس

لیے کہ دوپہر کے وقت وہ حرکت کرنے سے رکا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

امرؤ القیس کا شعر ہے:

؎ فدع عنک ذا وسل الهم عنک بجسرة ذمول اذا صام النهار وهجرا

معشوقہ کا ذکر چھوڑ دے اور جدائی کے غم کو ایسی اونٹنی پر سواری کے ذریعہ بھلا دے جو بڑی ڈیل ڈول والی ہو اور دوپہر کے وقت جب دن کھڑا ہو جائے آہستہ آہستہ چل رہی ہو۔

لغت میں صوم کے یہ معانی ہیں۔ شریعت میں ایک خاص قسم کے امساک کو صوم کہتے ہیں جس کی کچھ متعین شرطیں ہیں جو لغت کے لحاظ سے اس لفظ سے سمجھی نہیں جا سکتی ہیں۔ یہ بات تو ظاہر ہے کہ ہر چیز سے امساک کو شرعی لحاظ سے روزہ کہنا درست نہیں ہے اس لیے کہ انسان سے ایسا امساک محال ہے کیونکہ ہر چیز سے امساک میں انسان کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اپنی تمام متضاد صفات سے دست بردار ہو جائے یعنی نہ وہ ساکن رہے، نہ متحرک، نہ کھانے والا، نہ چھوڑنے والا، نہ قائم، نہ بیٹھنے والا اور نہ ہی لیٹنے والا، یہ صورت محال ہے اور شرع میں ایسی عبادت کا ورود جائز نہیں ہوتا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ شریعت میں صوم ایک خاص قسم کے امساک کو کہتے ہیں نہ کہ تمام قسموں کے امساک کو۔ اس لیے خاص قسم جس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے وہ کھانے، پینے اور ہمبستری سے باز رہنے والا امساک ہے۔ فقہاء امصار نے اس کے ساتھ ساتھ حقنہ کرنے، ناک کے ذریعہ دوائی چڑھانے مثلاً نسوار وغیرہ اور جان بوجھ کر منہ بھر کر قے کرنے سے بھی باز رہنے کی شرط لگائی ہے۔ کچھ لوگ حقنہ اور ناک کے ذریعہ دوائی وغیرہ چڑھانے کی صورت میں قضا کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن یہ شاذ قول ہے، جمہور کا قول اس کے برعکس ہے۔ قے کرنے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: روزہ ہر اس چیز سے ٹوٹ جاتا ہے جو جسم میں داخل ہو نہ کہ اس سے جو جسم سے خارج ہو۔" طاؤس اور عکرمہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن فقہاء امصار کی رائے اس کے خلاف ہے اس لیے کہ جان بوجھ کر قے کرنے کی صورت میں وہ قضا واجب کرتے ہیں۔ البتہ ان فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ معدے میں کوئی چیز پیٹ یا سر کے زخم کے ذریعے پہنچ جائے تو اس پر قضا ہوگی یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعی قضا کے قائل ہیں جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد قضا کے قائل نہیں ہیں۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ اسی طرح حجامت یعنی پچھنے لگوانے میں بھی اختلاف ہے۔ عام فقہاء کا خیال ہے کہ حجامت سے روزہ نہیں ٹوٹتا، امام اوزاعی کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔

اسی طرح کنکر نگل جانے کی صورت میں ہمارے اصحاب یعنی احناف، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے جبکہ حسن بن صالح کے نزدیک نہیں ٹوٹتا۔ اگر روزہ دار کے دانتوں کے درمیان کوئی چیز پھنسی ہوا ور وہ اسے جان بوجھ کر کھالے تو ہمارے اصحاب اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہوگی۔

حسن بن زیاد نے امام زفر سے یہ روایت کی ہے کہ اگر روزہ دار کے دانتوں کے درمیان گوشت کا ٹکڑا یا ستو یا روٹی کا ٹکڑا پھنسا ہوا ہو، پھر اس کا کچھ حصہ اس کی زبان پر آجائے جسے وہ نگل لے جبکہ اسے یاد ہو کہ وہ روزہ دار ہے تو ایسی صورت میں اس پر قضا اور کفارہ دونوں کا لزوم ہوگا۔ امام ابویوسف کے نزدیک اس پر قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں، ثوری نے کہا ہے کہ اس کے لیے مستحب ہوگا کہ قضا کرلے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر مکھی منہ کے راستے اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو اس پر روزے کی قضا لازم آئے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ قضا لازم نہیں آئے گی۔ اہل اسلام کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض روزے کی صحت کے لیے مانع ہے۔ البتہ جنبی کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ عام فقہاء امصار کی رائے یہ ہے کہ ایسے شخص پر کوئی قضا نہیں اور جنابت کے ساتھ اس کا روزہ مکمل ہوجائے گا۔

حسن بن حی کا قول ہے کہ اس کے لیے اس دن کا روزہ قضا کرلینا مستحب ہوگا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اگرچہ کوئی شخص صبح کے وقت جنابت کی حالت میں ہو پھر بھی وہ نفلی روزہ رکھ سکتا ہے۔ حائضہ عورت کے متعلق ان کا قول ہے کہ اگر رات کے وقت وہ حیض سے پاک ہوجائے اور صبح ہونے تک اس نے غسل نہیں کیا تو اس پر اس دن کے روزے کی قضا لازم ہے۔ یہ ہیں وہ امور جن میں سے چند کے متعلق یہ اتفاق ہے کہ ان سے امساک کا نام روزہ ہے اور کچھ امور مختلف فیہ ہیں جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ متفق علیہ امور جن سے امساک کا نام صوم ہے وہ کھانا پینا اور ہمبستری کرنا ہیں۔

اس کی اصل یہ قول باری ہے (اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ تمہارے لیے روزوں کے زمانے میں اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے) تا قول باری (فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔ اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمہارے لیے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو۔ نیز راتوں کو کھاؤ پیو یہاں تک

کہ تم کو سیاہئ شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آ جائے، تب یہ سب کام چھوڑ کر رات تک اپنا روزہ پورا کرلو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں ابتدائے شب سے طلوعِ فجر تک کھانا پینا اور ہمبستری کرنا مباح کردیا اور پھر رات تک روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا۔ اس کلام کے مضمون اور تہ میں ان باتوں یعنی جماع اور اکل وشرب پر پابندی موجود ہے جنھیں رات کے دوران مباح کر دیا گیا تھا۔

اس لیے آیت کے مضمون سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان اشیائے ثلاثہ سے امساک شرعی روزہ میں داخل ہے۔ اس میں اس بات پر کوئی دلالت موجود نہیں کہ ان تین چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں سے امساک روزہ میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات اس کی دلالت پر موقوف ہے۔ سنت نبوی اور علمائے امت کے اتفاق سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ان تین چیزوں کے علاوہ چند دوسری چیزوں سے امساک بھی صومِ شرعی میں داخل ہے جن کا ہم انشاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔

شرعی روزہ کے لزوم کی ایسی شرطیں بھی ہیں جو امساک کے مفہوم میں نہیں آتی ہیں اور وہ ہیں مسلمان ہونا اور بالغ ہونا کیونکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دنیاوی احکام میں نابالغ روزے کے حکم کا مخاطب ہی نہیں ہے۔ رہا کافر تو وہ اگرچہ روزے کے حکم کا مخاطب بھی ہے اور ترکِ صوم پر سزا کا مستحق بھی تاہم وہ ان لوگوں کے حکم میں ہے جنھیں دنیاوی احکام کا مخاطب نہیں بنایا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ کافر پر حالت کفر میں روزہ نہ رکھنے کی قضا واجب نہیں ہے۔ عورت کا حیض سے پاک ہونا رمضان کے روزہ کے حکم کے مکلف ہونے کی ایک شرط ہے۔

اسی طرح عقل یعنی دماغی صحت، اقامت اور جسمانی صحت بھی اس کے شرائط میں داخل ہیں اگرچہ اقامت اور جسمانی صحت کی عدم موجودگی میں قضا واجب ہے اور عقلی خرابی کی صورت میں قضا کے بارے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم رمضان میں دیوانہ ہوجانے والے انسان کے متعلق اہل علم کے قول سابقہ صفحات میں بیان کر آئے ہیں۔ نیت ہر قسم کے روزے کی صحت کے لیے شرط ہے۔

روزے تین طرح کے ہوتے ہیں۔ اول ایسا روزہ جو عین فرض ہوتا ہے اور وہ رمضان اور کسی خاص دن میں مانی ہوئی نذر کا روزہ ہوتا ہے۔ دوم نفلی روزہ، سوم اپنے ذمے عائد شدہ روزہ۔ نفلی روزے میں رات سے نیت نہ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے بشرطیکہ زوال سے پہلے پہلے اس کی نیت کرلے، یہی مسئلہ متعین یعنی فرض روزے کا ہے۔ البتہ اپنے ذمہ عائد شدہ روزے میں رات سے نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر روزہ درست نہیں ہوگا۔ زفر کا قول ہے کہ رمضان کا

روزہ نیت کے بغیر بھی رکھا جا سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ پورے ماہ کے لیے ایک دفعہ نیت کر لینا کافی ہے۔

ہم جو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کسی نے کنکر وغیرہ نگل لیا تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اگرچہ کنکر عادۃً ماکولات میں داخل نہیں ہے اور نہ ہی وہ غذا یا دوا ہے تو اس کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ) اس کے مفہوم میں اکل یعنی کوئی چیز کھا لینا داخل ہے اور اس کا عموم ان تمام چیزوں کو شامل ہے جو اکل کے مفہوم میں داخل ہیں۔ اب اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ روزے کی حالت میں کنکر نگل لینے کی ممانعت ہے۔

البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کوئی ایسا کر لے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں اگرچہ اس پر بھی اتفاق ہے کہ کنکر نگل لینے کی ممانعت کا مفہوم آیت سے پیدا ہوا ہے۔ اس سے یہ واجب ہو گیا کہ آیت سے یہی مراد ہے۔ اس لیے کھانے پینے سے رک جانے کا علی الاطلاق حکم اس بات کا متقاضی ہے کہ کنکر بھی اس میں دوسرے ماکولات کی طرح داخل ہو جائے۔ اب جبکہ آیت بقیہ تمام ماکولات کے سلسلے میں وجوب قضا پر دلالت کرتی ہے تو یہ کنکر نگل جانے کی صورت میں بھی وجوب قضا پر دلالت کرے گی۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (من اکل او شرب ناسیاً فلا قضاء علیہ جس نے بھول کر کھا پی لیا اس پر قضا نہیں ہے) یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ اکل کے مفہوم میں داخل تمام صورتوں میں اگر عمداً ایسا کیا گیا ہو تو وجوب قضا کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا اور تمام صورتوں میں قضا لازم آئے گی۔

اب ناک کے راستے چڑھائی جانے والی دوا یا چیر اور پیٹ یا سر کے زخم کے ذریعے معدے میں پہنچ جانے والی دوا تو ان کے متعلق حکم کی بنیاد حضرت لقیط بن صبرہ کی حدیث ہے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (بالغ فی الاستنشاق الا ان تکون صائما ناک میں اچھی طرح پانی ڈالو مگر جب تم روزے سے ہو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت لقیط بن صبرہ کو ناک میں اچھی طرح پانی ڈالنے کا حکم دیا۔ اور روزے کی بنا پر اس سے روک دیا۔ اس ارشاد سے اس مسئلے پر دلالت ہو رہی ہے کہ ناک میں پانی ڈالنے کی وجہ سے حلق یا دماغ تک پہنچ جانے والے پانی کا حصہ روزہ توڑ دیتا ہے اگر یہ معنی نہ لیا جائے تو روزے کی وجہ سے اس سے روکنے کا کوئی مطلب نہیں ہو گا جبکہ غیر روزے

کی حالت میں آپؐ نے اس کا حکم دیا تھا۔

یہی حدیث امام ابو حنیفہ کے اس مسلک کے لیے بنیاد بن گئی ہے کہ ہر اس چیز سے قضا واجب ہوتی ہے جو پیٹ میں پہنچ کر ٹھہر جائے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ پیٹ تک پہنچنے سے اسے روکنا اپنے بس میں ہو۔ خواہ وہ چیز کھانے پینے کے راستے سے پیٹ میں پہنچی ہو یا جسم میں فطری طور پر بنی ہوئی دیگر راہوں سے یا ان کے سوا کسی اور ذریعے سے۔ اس لیے کہ تمام صورتوں میں مفہوم یہی ہے کہ وہ چیز معدے میں پہنچ کر ٹھہر گئی جبکہ اس سے بچنا عادۃً ممکن تھا۔

یہ بات مکھی یا دھوئیں یا گرد و غبار کے حلق میں داخل ہونے پر صادق نہیں ہوتی کیونکہ عادۃً اس سے بچنا اختیار سے باہر ہے۔ اس سے تحفظ صرف منہ بند رکھنے کی صورت میں ہو سکتا ہے۔

روزہ دار کے مثانے سے دوا داخل کرنے کا کیا حکم ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک احلیل یعنی قضیب میں کسی دوا وغیرہ کے داخل کرنے کی بنا پر قضا واجب نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ امام صاحب کے نزدیک قضا اس لیے واجب نہیں ہوتی کہ آپ کے خیال میں وہ دوا وغیرہ مثانہ تک نہیں پہنچتی ہے۔

امام صاحب سے یہ بات نصاً روایت کی گئی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ چیز مثانہ تک پہنچ جائے تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد اس مسئلے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ قضیب کا سوراخ بھی جسم میں فطری طور پر بنی ہوئی راہوں میں سے ایک ہے اس لیے اس راہ سے جانے والی چیز بھی جوف یعنی معدے تک پہنچ جاتی ہے۔

صائم کے قے کرنے سے روزہ کی کیفیت

جو شخص جان بوجھ کر قے کرے اس پر قضا واجب ہے لیکن جسے از خود قے آجائے اس پر واجب نہیں ہے۔ قیاس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ عمداً قے پر روزہ نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ اصل میں روزہ کھانے یا اس کے قائم مقام چیز مثلاً جماع وغیرہ سے ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ عمداً قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ جسم میں داخل ہونے والی چیز سے روزہ ٹوٹتا ہے جسم سے نکلنے والی چیز سے نہیں ٹوٹتا جبکہ وضو جسم سے نکلنے والی چیز سے ٹوٹتا ہے جسم میں داخل ہونے والی شے سے نہیں ٹوٹتا۔ جس طرح جسم سے خارج ہونے والی دیگر تمام اشیاء سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور اس پر سب

کا اتفاق ہے تو قے کا خارج ہونا بھی ان دیگر اشیاء کے خروج کی طرح ہے اگرچہ اس میں قے کرنے والے کے اپنے فعل کو بھی دخل ہوتا ہے۔

مگر فقہاء نے اس مسئلے یعنی عمداً قے کرنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ جہاں حدیث موجود ہو وہاں قیاس کا کوئی کام نہیں ہوتا۔ یہ عیسیٰ بن یونس کی حدیث ہے جو انھوں نے ہشام بن حسان سے روایت کی ہے۔ ہشام نے اسے محمد سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ذرعہ القئ لم یفطر ولا قضاء علیہ ومن استقاء عمداً فعلیہ القضاء) جس کو از خود قے آجائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اور نہ ہی اس پر قضا واجب ہوگی اور جو شخص جان بوجھ کر قے کرے گا اس پر قضا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلے میں ابن سیرین سے ہشام بن حسان کی روایت غیر محفوظ ہے۔ اس سند سے صحیح روایت بھول کر کھا لینے کے متعلق ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ عیسیٰ بن یونس نے یہ دونوں باتیں اکٹھی ہشام بن حسان سے روایت کی ہیں اور عیسیٰ بن یونس وہ ثقہ راوی ہیں جن کی امانت، ثقاہت اور صداقت پر تمام علمائے جرح و تعدیل کا اتفاق ہے۔ محمد بن بکر نے ہم سے بیان کیا، انھیں ابوداؤد نے بتایا کہ حفص بن غیاث نے بھی ہشام سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

امام اوزاعی نے یعیش بن ولید سے روایت کی ہے کہ انھیں معدان بن ابی طلحہ نے بتایا کہ مجھ سے حضرت ابوالدرداء نے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور پھر روزہ ختم کر لیا۔ ابو طلحہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میری ملاقات حضرت ثوبان سے ہوئی۔ میں نے یہ بات ان سے پوچھی تو انھوں نے فرمایا کہ ابوالدرداء نے درست کہا ہے۔ قے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وضو کرنے کے لیے پانی ڈالتا رہا۔

وہب بن جریر نے روایت کی ہے کہ میرے والد نے بتایا کہ میں نے یحییٰ بن ایوب کو یزید بن ابی حبیب سے یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ انھوں نے ابو مرزوق سے، انھوں نے حبیش سے، انھوں نے فضالہ بن عبید سے روایت کی ہے کہ حضرت فضالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے آپ نے پانی منگوا کر پی لیا، فضالہ نے عرض کیا کہ آپ روزے سے نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: "میں روزے سے تھا لیکن مجھے قے آگئی تھی"۔ فقہاء نے ان آثار کی وجہ سے جان بوجھ کر قے کے مسئلے میں قیاس کو ترک کر دیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ روایت ہمیں

محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے زید بن اسلم سے کی ہے۔ زید کے ایک دوست نے ایک صحابی سے یہ روایت بیان کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم۔ جس شخص کو قے آجائے یا جسے احتلام ہو جائے یا جس نے پچھنے لگوائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا)۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث محمد بن ابان نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے انھوں نے ابو عبید اللہ صنابحی سے یہ بیان کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (من اصبح صائما فذرعہ القئ فلم یفطر، ومن احتلم فلم یفطر ومن احتجم فلم یفطر۔ جس شخص نے روزے کی حالت میں صبح کی پھر اسے قے آگئی تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا، جسے احتلام ہو گیا اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اور جس نے سینگی لگوائی اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا)۔

اس حدیث میں اس قے کا ذکر ہوا ہے جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر یہ بات اس طرح بیان نہ ہوتی تو اسے اس کے اپنے معنی پر محمول کرنا ضروری ہوتا۔ اس میں وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ اس بیان سے دونوں حدیثیں ایک دوسری کی وجہ سے ساقط ہونے سے محفوظ رہتی ہیں اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو متضاد روایتیں منقول ہوں لیکن تضاد سے ہٹ کر کسی اور طریقے سے ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور کسی ایک کو بھی نظر انداز نہیں کیا جائے گا۔

فقہاء نے یہ جو کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے منہ بھر کر قے نہیں کی بلکہ اس سے کم مقدار میں قے آئی تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے ایسی صورت میں اس پر قے کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوگا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی ڈکار لے اور اس کے ساتھ اس کی زبان پر معدے سے کوئی چیز آجائے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے قے کی ہے۔ قے کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب اس کی مقدار زیادہ ہو اور وہ منہ سے باہر آجائے۔

ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ منہ بھر کر قے کی مقدار کے متعلق کہا کرتے تھے کہ وہ اتنی مقدار میں ہو کہ منہ میں اس کا روکنا ممکن ہی نہ ہو، ایسی صورت میں وہ قے کہلائے گی۔

پچھنے لگانے کے متعلق فقہاء کا قول ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا اس لیے کہ اصول یہ ہے کہ بدن سے خارج ہونے والی شے سے روزہ نہیں ٹوٹتا مثلاً بول و براز، پسینہ اور دودھ وغیرہ۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص زخمی ہو گیا اور زخموں سے خون بہہ نکلا یا کسی نے فصد کھلوائے تو اس سے روزہ

نہیں ٹوٹے گا، پچھنے لگانے کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔

نیز یہ بھی وجہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہر چیز سے امساک شرعی روزے میں داخل نہیں ہے اس لیے ہمارے واسطے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم ہر چیز کو اس کے ساتھ ملحق کریں سوائے ان چیزوں کے جن کے متعلق شریعت نے رہنمائی کردی ہے یا اس پر امت کا اتفاق ہو چکا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پچھنے لگانے کی اباحت کے سلسلے میں بہت سے آثار منقول ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں عبید بن شریک بزار نے، انھیں ابوالجماہر نے، انھیں عبداللہ بن زید بن اسلم نے، انھیں ان کے والد زید نے عطاء بن یسار سے روایت کی، عطاء نے حضرت ابوسعید خدری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلٰث لا یفطرن الصائم القیٔ والاحتلام والحجامۃ۔ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان سے روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ قے، احتلام اور پچھنے لگانا)

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حفص بن عمر نے، انھیں شعبہ نے یزید بن ابی زیاد سے، یزید نے مقسم سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام وصوم میں پچھنے لگوائے تھے۔

ہم سے عبدالباقی نے، ان سے حسین بن اسحٰق نے، ان سے محمد بن عبدالرحمٰن بن سہم نے، ان سے عیسٰی بن یونس نے ایوب محمد بن الیمانی سے، انھوں نے مثنٰی بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالک سے یہ روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اٹھارویں رمضان کی صبح ایک شخص کے پاس سے گزر ہوا جو پچھنے لگوا رہا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھ کر فرمایا (افطر الحاجم والمحجوم پچھنے لگانے والا اور جسے لگایا گیا ہے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا)

اس کے بعد ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور رمضان میں پچھنے لگوانے کے متعلق آپ سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (اذا تبیغ باحدکم الدم فلیحتجم۔ جب تم میں سے کسی کا خون جوش مارے تو وہ پچھنے لگوا لے) ہمیں عبدالباقی نے، انھیں محمد بن الحسن بن حبیب ابوحفص کوفی نے، انھیں ابراہیم بن محمد بن میمون نے، انھیں ابومالک نے حجاج سے، حجاج نے حکم سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں سینگی لگوائی جس کی وجہ سے آپ پر نیم بے ہوشی طاری ہو گئی، اسی بنا پر آپ نے اسے ناپسند فرمایا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں القعبی نے، انھیں سلیمان یعنی ابن المغیرہ نے ثابت سے یہ روایت بیان کی ثابت نے حضرت انس سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ ہم روزہ دار کے لیے پچھنے لگانے کو صرف اس لیے چھوڑ دیتے تھے یعنی اس کام سے صرف اس لیے رکتے تھے کہ ہم اسے مشقت میں مبتلا کرنا ناپسند کرتے تھے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مکحول نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (افطر الحاجم والمحجوم) ابو قلابہ نے ابو الاشعث سے، انھوں نے حضرت شداد بن اوس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اٹھارہ رمضان کو میرے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے ہوئے مقام بقیع میں ایک شخص کے پاس سے گزرے جو پچھنے لگوا رہا تھا، آپ نے فرمایا (افطر الحاجم والمحجوم)

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس روایت کی صحت میں اختلاف ہے اور ناقلین حدیث کے اصول کے مطابق یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ بعض نے اسے ابو قلابہ، ابو اسماء اور ثوبان کے سلسلۂ سند سے اور بعض نے اسے ابو قلابہ، شداد بن اوس کے سلسلۂ سند سے روایت کی ہے۔ سند میں اس قسم کا اضطراب روایت کو کمزور کر دیتا ہے۔ رہی مکحول کی روایت تو اس کی سند میں دراصل حضرت ثوبان سے جس شخص نے روایت کی ہے وہ قبیلے کا ایک بوڑھا شخص ہے جس کے احوال پر پردہ پڑا ہوا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (افطر الحاجم والمحجوم) میں حجامت کی بنا پر جبکہ آپ نے یہ کہہ کر ایک عین ذات کی طرف اشارہ کیا۔ روزہ ٹوٹنے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس جیسی صورت میں حجامت کا ذکر ان دونوں شخصوں کی شناخت کے لیے تھا، مثلاً آپ یہ کہیں کہ افطر القائم والقاعد (کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) اسی طرح یہ کہیں کہ افطر زید (زید کا روزہ ٹوٹ گیا) یہ کہتے ہوئے آپ کسی شخص کی عین ذات کی طرف اشارہ کریں۔ ایسی صورت میں آپ کے اس کلام میں اس معنی پر کوئی دلالت نہیں ہوگی کہ قیام روزہ توڑنے کا باعث ہے۔ یا فلاں شخص کا زید ہونا اس کے افطار کا سبب ہے، یہی معنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (افطر الحاجم والمحجوم) کے لیے جائیں گے جبکہ آپ نے یہ کہتے ہوئے دو شخصوں کی عین ذات کی طرف اشارہ کیا تھا اس لیے اس کلام میں اس معنی پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حجامت کی بنا پر روزہ ٹوٹ گیا۔

اس روایت کی یہ تاویل بھی جائز ہے کہ آپ نے ان دونوں کو کھانے پینے وغیرہ کی ایسی حالت میں دیکھا ہوگا جو روزہ توڑنے کا سبب بنی ہو۔ پھر آپ نے ان کے روزہ ٹوٹ جانے کی اطلاع اور وجہ بتانا

ضروری نہیں سمجھا۔ یہ تاویل بھی درست ہے کہ آپ نے ان دونوں کو لوگوں کی غیبت کرتے ہوئے دیکھا ہوگا پھر آپ نے ان کے متعلق فرمایا کہ ان دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا۔

جس طرح کہ یزید بن ابان نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الغیبۃ تفطر الصائم۔ غیبت سے روزہ دار کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے) فقہاء کے نزدیک اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیبت کرنے والا روزہ سے باہر ہو جاتا ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ غیبت اس کے روزے کے ثواب کو باطل کر دیتی ہے۔ اس لیے (افطر الحاجم والمحجوم) کی روایت میں حاجم اور محجوم کے روزہ ٹوٹ جانے کا یہ معنی ہو (یعنی روزہ تو نہیں ٹوٹتا البتہ روزے کا ثواب باطل ہو گیا۔ مترجم)

ایک تاویل یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہم نے جو روایتیں یہاں بیان کی ہیں ان میں حجامت سے نہی کے بعد حجامت کی اجازت کی تاریخ کا ذکر ہے (اس طرح نہی والی روایتیں رخصت کی روایتوں کی بنا پر منسوخ ہو گئیں۔ مترجم)

یہ تاویل بھی جائز ہے کہ حجامت سے اس لیے روک دیا گیا تھا کہ حالت صوم میں اس کی وجہ سے کمزوری پیدا ہونے کا اندیشہ تھا جس طرح آپ نے سفر میں روزہ رکھنے سے اس وقت منع فرما دیا تھا جبکہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ سفر میں روزے کی وجہ سے پیدا ہونے والی کمزوری کی بنا پر اس پر چادر تان دی گئی تھی۔

فقہاء کا یہ قول کہ اگر کوئی شخص دانتوں میں پھنسی ہوئی کوئی چیز روزے کی حالت میں نگل لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پھنسی ہوئی چیز پانی کے ان اجزا کی طرح ہے جو منہ میں اس وقت باقی رہ گئے ہوں جب روزہ دار کلی کر کے فارغ ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ اجزاء اس کے جوف میں پہنچ جاتے ہیں لیکن ان کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جانے کا کوئی حکم موجود نہیں ہے اسی طرح خوراک کے ایسے اجزا جو اس کے منہ میں رہ گئے ہوں ان کی بھی وہی حیثیت ہے جس کا تذکرہ ہم نے ابھی پانی کے اجزا کے سلسلے میں کیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے رات کے وقت ستو کا استعمال کیا ہو (اور کلی وغیرہ نہ کی ہو جس کا اس زمانے میں رواج نہیں تھا) تو لازمی امر ہے کہ صبح کے وقت اس کے دانتوں میں اس کے کچھ اجزا ضرور باقی رہ گئے ہوں گے اور کسی نے اسے ان اجزاء کو خلال اور کلی کرنے کے ذریعہ پوری طرح نکال دینے کا حکم نہیں دیا جس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسے اجزاء کا کوئی حکم نہیں ہے۔ یعنی ان کے نگل لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

کیا روزہ دار کے منہ میں مکھی جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟

اگر مکھی روزہ دار کے منہ میں پہنچ جائے جبکہ اس میں روزہ دار کے اپنے ارادے کا دخل نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اس لیے کہ عادۃً ایسی صورت حال سے بچاؤ نہیں ہو سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مکھی کے پیٹ میں پہنچ جانے کے خطرے کے پیش نظر روزہ دار کو منہ بند رکھنے اور کلام نہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اس بنا پر مکھی کے داخل ہو جانے کی صورت گرد و غبار اور دھوئیں کے حلق کے اندر پہنچ جانے کے مشابہ ہے اور اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا لیکن یہ صورت اس حالت کے مشابہ نہیں ہے جس میں کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی انڈیل دیا جائے۔ ایسی صورت میں اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اس لیے کہ اس میں عادت کو کوئی دخل نہیں ہے۔

جبکہ ہم نے مکھی کے داخل ہونے کا جو مسئلہ بیان کیا ہے اس میں سلام کے لیے منہ کھولنا عام عادت پر مبنی ہے اور جس سے عادۃً بچنا مشکل ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اس سلسلے میں اپنے بندوں پر تخفیف کر دی ہے۔ قول باری ہے (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی پیدا نہیں کی ہے)

رہی جنابت تو وہ صحت صوم کے لیے مانع نہیں ہے (فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیوی سے ہمبستری کو رات کی ابتدا سے انتہا تک مطلق رکھا ہے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص آخر شب ہمبستری کا عمل کرے گا اور طلوع فجر کے ساتھ اسے فراغت ہو گی تو ایسی صورت میں وہ جنابت کی حالت میں صبح کرے گا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) کے ذریعے اس کے روزے کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسی جنابت کی حالت میں جو احتلام کی وجہ سے لاحق نہیں ہوتی تھی (بلکہ ہمبستری کی وجہ سے ہوتی تھی) صبح کرتے اور پھر اس دن کا روزہ رکھ لیتے۔ ابو سعید نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (ثلاث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة والاحتلام) ظاہر ہے کہ احتلام سے جنابت لاحق ہو جاتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی حالت میں روزے کی صحت کا حکم صادر فرما دیا ہے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ جنابت روزے کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (من اصبح جنبًا فلا یصوم من یومہ، جس شخص نے جنابت کی حالت میں صبح کی وہ ہرگز اس دن کا روزہ نہ رکھے) لیکن جب حضرت ابوہریرہ رضی کو حضرت عائشہ رض اور حضرت ام سلمہ رض کی روایت کے متعلق بتایا گیا تو آپ نے فرمایا: "مجھے اس کے متعلق کوئی علم نہیں ہے۔ مجھے تو فضل بن عباس نے یہ حدیث سنائی ہے"۔ حضرت ابوہریرہ رض کا یہ قول آپ کی اپنی روایت کی تضعیف کر رہا ہے۔ اس لیے کہ آپ نے شروع میں یہ فرمایا: رب کعبہ کی قسم! میں نے یہ نہیں کہا ہے کہ جس شخص نے جنابت کی حالت میں صبح کی اس کا روزہ ٹوٹ گیا، رب کعبہ کی قسم! محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے یہ فرمایا ہے اور میں اس کے متعلق پوچھنے والے کو یہ فتویٰ دیتا ہوں کہ اس کا روزہ نہیں رہا"۔

جب آپ کو حضرت عائشہ رض اور حضرت ام سلمہ رض کی روایت سنائی گئی تو آپ نے اپنی ذمہ داری سے برأت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: "مجھے اس کے متعلق کوئی علم نہیں ہے۔ مجھے تو اس بارے میں فضل بن عباس نے بتایا تھا"۔ حضرت ابوہریرہ رض سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔ ہمیں یہ روایت عبدالباقی نے کی ہے، انھیں اسماعیل بن فضل نے، انھیں عمرو بن الہیثم نے، انھیں ہشام نے قتادہ سے روایت کی، قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت کی کہ حضرت ابوہریرہ رض نے اپنے اس فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا کہ جس شخص نے جنابت کی حالت میں صبح کی تو وہ اس دن کا روزہ نہ رکھے۔

اس بنا پر اگر حضرت ابوہریرہ رض کی روایت ثابت تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ حضرت عائشہ رض اور حضرت ام سلمہ رض کی روایت کی معارض نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ حضرت ابوہریرہ رض کی مراد اس سے یہ ہو کہ جو شخص صبح کے وقت ایسا فعل کرے جو جنابت کا موجب ہو مثلاً وہ صبح کے وقت اپنی بیوی سے مباشرت کرے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اگر ہمارے لیے دو روایتوں کی تصحیح اور ان دونوں پر عمل پیرا ہونا ممکن ہو تو ہم ان دونوں پر اس حد تک عمل پیرا ہوں گے جس حد تک ان میں تعارض پیدا نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہ رض اور حضرت ام سلمہ رض کی روایت اس طرح قابل عمل ہو سکتی ہے کہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے کیونکہ ان دونوں امہات المومنین نے اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی طرف کی ہے اور حضرت ابوہریرہ رض کی روایت کو امت کے لیے معمول بہ قرار دیا جائے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حکم میں دوسروں کے ساتھ مساوات اور شرکت نقل کی گئی ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کی روایت سن کر فرمایا تھا کہ مجھے اس کے متعلق کوئی علم نہیں ہے۔ مجھے تو یہ بات فضل بن عباس نے بتائی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے یہ نہیں فرمایا کہ ان دونوں کی روایت میری روایت کی معارض نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کی روایت کا انحصار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر ہے اور میری روایت باقی تمام لوگوں کے لیے ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کے بیان سے معترض کی تاویل باطل ہو جاتی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم جملہ احکامِ شریعت میں امت کے مساوی اور شریک ہیں سوائے ان احکام کے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات کے ساتھ خاص کر دیے اور امت کو ان کی اطلاع دے کر بقیہ احکام سے انھیں جدا کر دیا۔ ارشاد باری ہے (فَاتَّبِعُوْهُ، رسول کی پیروی کرو) اسی طرح قول باری ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ. تمھارے لیے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے)

درج بالا سطور میں ہم نے جن امور کا تذکرہ کیا ہے۔ رمضان میں دن کے وقت ان سے امساک یعنی باز رہنا روزے کا حصہ ہے اور جو اللہ تعالیٰ کے اس قول (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ) اور قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں مطلوب ومراد ہے۔ اس لیے ان چیزوں سے امساک صوم لغوی اور صوم شرعی دونوں میں داخل ہے اور جو باتیں امساک کے مفہوم میں شامل نہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ روزے کی شرائط میں داخل ہیں۔

ہماری مذکورہ صورتوں میں امساک اس وقت تک صوم شرعی نہیں بنے گا جب تک یہ شرطیں نہیں پائی جائیں گی، وہ چیزیں ہیں اسلام، بلوغت اور نیت صوم۔ نیز عورت ہونے کی صورت میں حیض سے پاکی۔ ان شرائط میں سے ایک شرط بھی اگر موجود نہ پائی جائے تو اس حالت میں امساک کو صوم شرعی نہیں کہا جائے گا۔ رہ گئی اقامت اور صحت تو یہ دونوں چیزیں روزے کے لزوم کی شرطیں ہیں۔ سفر اور مرض کا وجود روزے کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ یہ دونوں چیزیں بطریق وجوب روزے کے لزوم کی منافی ہیں اس لیے اگر مریض اور مسافر روزہ رکھ لیں تو ان کا روزہ درست ہو جائے گا۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ بلوغت لزوم صوم کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے (رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتی یستیقظ، وعن المجنون حتی یفیق وعن الصبی حتی یحتلم، تین قسم کے انسان مرفوع القلم ہیں۔ نیند میں پڑا ہوا انسان

جب تک بیدار نہ ہو جائے، دیوانہ جب تک دماغی حالت درست نہ ہو جائے اور بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نابالغ کو تمام عبادتیں معاف ہیں۔ اسی طرح روزہ بھی لازم نہیں ہونا چاہیے۔ البتہ قریب البلوغ لڑکے کو تعلیم کے طور پر روزہ رکھنے کا حکم دیا جا سکتا ہے تاکہ اس میں اس کی عادت پیدا ہو اور اسے اس کی مشق کا موقعہ ملے۔ ارشاد باری ہے (قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا اے ایمان والو! اپنے آپ کو اور اپنے اہل کو جہنم کی آگ سے بچاؤ) اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا کہ اس کا مفہوم ہے کہ انہیں تعلیم دو اور اسلامی آداب سے روشناس کراؤ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (مروھم بالصلوٰۃ لسبع واضربوھم علیھا لعشر اپنے بچوں کو جب وہ سات برس کے ہو جائیں نماز پڑھنے کے لیے کہو اور جب وہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز نہ پڑھنے کی صورت میں ان کی پٹائی کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم اس وجہ سے نہیں تھا کہ بچے اس عمر میں نماز کے مکلف ہیں بلکہ یہ حکم تعلیم اور تادیب کے طور پر تھا۔

اسلام کی شرط تو اس وجہ سے ہے کہ یہ بندے کے فعل کی صحت کے لیے بنیاد ہے کیونکہ ارشادِ باری ہے (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ اگر تم شرک کرو گے تو تمہارے سارے اعمال اکارت جائیں گے) اس بنا پر کوئی نیکی اس وقت تک کارآمد نہیں ہوگی جب تک کہ نیکی کرنے والے میں مومن ہونے کی شرط موجود نہ ہو۔

رہی عقل کی شرط تو اگر اس کے ساتھ نیت اور ارادہ مفقود ہو تو یہ صورتِ حال نیت کے فقدان کی بنا پر روزے کی صحت کی نفی کر دے گی۔ اگر اس کے ساتھ رات کے وقت سے نیتِ صوم پائی جائے پھر عقل گم ہو جائے تو یہ صورت حال اس سے روزے کی نفی نہیں کرے گی۔ ہم نے یہ جو کہا ہے کہ نیت روزے کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ روزہ شرعی روزہ اسی وقت بنے گا جب روزہ دار کی نیت تقرب الٰہی کی ہو۔ اور کوئی تقرب یا نیکی اس وقت تک درست نہیں ہوتی جب تک اس میں نیت اور ارادہ کو دخل نہ ہو۔

ارشاد باری ہے (لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ نہ ان کے گوشت اللہ کے ہاں پہنچتے ہیں نہ خون، مگر اسے تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی کہ اس کے امر کی موافقت کی جستجو تقویٰ کی شرط ہے۔ اب جبکہ اس کے متقی ہونے کی شرط اس کا فرض روزہ رکھنا ٹھہرا تو یہ بات نیت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اس لیے کہ تقویٰ اللہ تعالیٰ کے امر کی

موافقت کی جستجو اور اس کے ارادے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ انھیں اس کے سوا اور کسی بات کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لیے خالص رکھیں) اور دین کو اللہ کے لیے خالص رکھنا اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ اس سے اللہ کی ذات کا قصد کیا جائے اور اس کے سوا کسی اور کے ارادے سے پوری طرح منہ موڑ لیا جائے۔ نیتوں کے ساتھ فرض عبادتوں کے تعلق کے بارے میں یہ چند اصولی باتیں ہیں۔

مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز، زکوٰۃ، حج اور کفارات کی ایک شرط یہ ہے کہ ان کی انجام دہی کی نیت دل میں پیدا ہو اس لیے کہ یہ ایسے فرائض ہیں جو مقصود بالذات ہیں اس بنا پر روزے کا حکم بھی بعینہٖ اسی علت کی بنا پر یہی ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ روزے اور تمام دوسری فرض عبادتوں میں نیت کی شرط کے ثبوت کے لیے آپ نے جو دلائل پیش کیے ہیں ان سے یہ لازم آتا ہے کہ طہارت میں بھی نیت کی شرط ہو اس لیے کہ وہ بھی ایک فریضہ ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ آپ نے جو کچھ کہا صورتِ حال اس طرح نہیں ہے اس لیے طہارت مقصود بالذات فریضہ نہیں ہے۔ اس سے مقصود دوسری عبادت ہوتی ہے جس کے لیے اسے شرط قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے ہم سے کہا گیا ہے کہ "طہارت کے بغیر نماز نہ پڑھو" جس طرح کہ یہ کہا گیا ہے "نجاست سے پاکیزگی کے بغیر نماز نہ پڑھو یا ستر عورت کے بغیر نماز نہ پڑھو۔" اس لیے یہ باتیں مفروض بالذات نہیں ہیں اس لیے ان میں نیت کا دل میں پیدا کرنا لازم نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب خود نیت کسی دوسری عبادت کے لیے شرط ٹھہری اور مفروض بالذات نہیں ہوئی اس لیے یہ نیت بغیر اس بات کے درست ہوگئی کہ اس کے لیے کوئی اور نیت دل میں پیدا کی جائے۔ اس بنیاد پر ایسے فرائض جو مقصود بالذات ہیں اور ایسے فرائض جو دوسرے فرائض کے لیے شرط کا کام دیتے ہیں اور مفروض بالذات نہیں ہیں دونوں کے حکم ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ جب پانی کے ذریعے طہارت دوسری عبادتوں کے لیے شرط ٹھہری نیز یہ کسی کا بدل بھی قرار نہیں پائی اس بنا پر اس میں نیت کرنا لازم نہیں ہوا لیکن اس استدلال سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم تیمم کے لیے نیت نہ کریں اس لیے کہ تیمم پانی کا بدل ہے اس بنا پر یہ اسی وقت ذریعۂ طہارت بنے گا جب کہ نیت اس کا جز بن جائے۔ کیونکہ تیمم بذاتہٖ ذریعۂ طہارت نہیں ہے بلکہ یہ ایک اور ذریعۂ طہارت یعنی پانی کا بدل ہے۔

امت کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر ایسا روزہ جو واجب فی الذمہ ہو اس کی صحت

کی شرط یہ ہے کہ اس کے لیے نیت کی جائے ۔ اس لیے رمضان کے روزوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ ان کی صحت کے لیے نیت شرط قرار دی جائے ۔

امام زفر نے اسقاط نیت کے لحاظ سے رمضان کے روزوں کو طہارت کے مشابہ قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ طہارت متعین اعضاء میں فرض کی گئی ہے ۔ اس لیے روزہ اس حیثیت سے اس کے مشابہ ہو جائے گا وہ بھی ایسے وقت میں فرض کیا گیا ہے جو صرف اسی کے لیے متعین و مخصوص ہے ۔

لیکن دوسرے تمام فقہاء کے نزدیک امام زفر کا یہ طرز استدلال درست نہیں ہے ۔ اس لیے کہ جس علت کا ذکر امام زفر نے طہارت میں کیا ہے وہ روزہ میں موجود نہیں ہے کیونکہ انھوں نے طہارت کی یہ علت قرار دی ہے کہ وہ خاص جگہ یعنی جسم کے خاص اعضاء میں فرض کی گئی ہے اور یہ مفہوم روزہ میں موجود نہیں ہے ۔ اس لیے کہ روزہ خاص جگہ کے لیے موضوع نہیں ہے بلکہ وہ ایک وقت معین کے لیے موضوع ہے ۔

نیز امام زفر کی بیان کردہ علت طواف کعبہ کی صورت میں ٹوٹ جاتی ہے ۔ اس لیے کہ طواف ایک معین جگہ میں فرض کیا گیا ہے ۔ اگر کوئی قرض خواہ اپنے مقروض کا پیچھا کرتے ہوئے یوم النحر یعنی قربانی کے دن بیت اللہ کا چکر لگا لے تو اس کا یہ چکر طواف زیارت نہیں کہلائے گا ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بیت اللہ کے گرد اور صفا و مروہ کے درمیان لوگوں کو پانی پلاتا پھرے تو اس کا یہ عمل اس پر فرض شدہ عمل کے قائم مقام نہیں ہوگا ۔

اب اگر یہ علت اپنے **معلول** یعنی طواف اور سعی میں متعلقہ حکم کی موجب نہیں بن سکتی تو پھر جہاں یہ علت سرے سے موجود نہ ہو وہاں اس کا متعلقہ حکم کی موجب نہ بننا بطریق اولیٰ ہوگا ۔ نیز جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں طہارت اس حیثیت سے روزے سے جدا ہے کہ یہ مقصود بالذات نہیں ہے یہ تو دوسری عبادتوں کے لیے صرف شرط ہے جو کسی اور کا بدل نہیں ۔ اس لیے اس میں نیت کا شرط ہونا ضروری نہیں ٹھہرا ۔ گویا کہ یوں کہا گیا "تم نماز نہ پڑھو مگر اس وقت جب تم حدث اور نجاست سے پاک ہو" یا "تم نماز نہ پڑھو مگر اس وقت جب تمہارے اندر ستر عورت پائی جائے"۔ اب نجاست کو دھونے اور ستر عورت کے لیے نیت شرط نہیں ہے ۔

اسی طرح پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے کے لیے نیت شرط نہیں ہے ۔ رہا روزہ تو وہ مقصود بالذات فرض ہے جس طرح کہ وہ تمام فرائض جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں اس بنا پر نیت کا

دل میں پیدا کرنا اس کی صحت کے لیے شرط ہے۔

ایک اور پہلو ملاحظہ کیجیے: ہمیں یہ معلوم ہے کہ صوم کی دو قسمیں ہیں۔ صوم لغوی اور صوم شرعی اور یہ دونوں ایک دوسرے سے صرف اس نیت کی بنا پر جدا ہوتے ہیں۔ جس کی شرائط کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔ روزہ میں جب نیت نہیں ہوگی تو یہ روزہ لغوی طور پر تو صوم کہلائے گا لیکن اس میں شریعت کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر رمضان کے روزوں میں نیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص غیر رمضان میں ان چیزوں سے امساک کرے جن سے ایک روزہ دار باز رہتا ہے لیکن روزے کی نیت نہ ہو تو اس کا یہ امساک صوم شرعی نہیں کہلائے گا۔ نفلی روزہ اس حیثیت سے رمضان کے روزے کے مشابہ ہے کہ اس میں رات سے نیت نہ کرنے کی گنجائش ہے جس طرح کہ رمضان کے روزے میں ہے۔ اب جبکہ ایک شخص صرف امساک کے ذریعے نیت کے بغیر نفلی روزہ دار نہیں کہلا سکتا اسی طرح یہ ضروری ہے کہ رمضان کے روزے کی بھی یہی حیثیت ہو۔

امام زفر کے استدلال کی بنا پر ان پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ ایسے شخص کو جو رمضان میں چند دن کھائے پیے بغیر بے ہوشی کی حالت میں رہا ہو، روزہ دار قرار دیں اس لیے کہ امساک کا وجود پایا گیا، اگر کوئی شخص اس صورت حال کا قائل ہو جائے تو یقیناً وہ ایک بہت ہی ناپسندیدہ بات کا قائل ہو جائے گا۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ روزہ دار کو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ ہر روز یا تو رات سے یا زوال سے قبل تک روزے کی نیت کرے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ رمضان کا روزہ نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا اور جب اسے مہینے کی پہلی تاریخ میں نیت کی ضرورت ہے تو دوسری تاریخ یعنی دوسرے دن بھی ایسا ہونا واجب ہے اس لیے کہ روزہ دار رات ہوتے ہی روزے سے نکل آتا ہے اور جب روزے سے نکل آئے تو دوبارہ داخل ہونے کے لیے نیت کی ضرورت ہوگی۔

امام مالک کا یہ قول ہے کہ جس روزے کا وجوب معین نہ ہو تو ایسا روزہ اسی وقت درست ہوگا جب رات سے اس کی نیت کی جائے گی اور جس روزے کا وجوب ایک معین وقت میں ہو جس کے متعلق اسے علم ہو کہ وہ اس وقت روزے سے ہوگا تو اس بنا پر وہ نیت کرنے سے مستغنی ہوگا یعنی اسے نیت کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میں اللہ کے لیے ایک مہینہ لگاتار روزے رکھوں گا۔ پھر اس نے مہینے کے پہلے دن روزہ رکھ لیا تو نیت کے بغیر بقیہ ایام کے روزے بھی درست ہو جائیں گے۔ امام لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر نفلی روزہ میں روزہ دار نے دن کے آخری حصے میں بھی نیت کر لی تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔ ثوری نے ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے کہ ایسے روزہ دار کو آئندہ کا اجر مل جائے گا۔ یہی حسن بن صالح کا مسلک ہے۔ رمضان کے روزے کے متعلق ثوری کا یہ مسلک ہے کہ اس کے لیے رات سے نیت کرنے کی ضرورت ہے امام اوزاعی نے کہا ہے کہ رمضان کے روزے میں اگر روزہ دار نے نصف النہار کے بعد بھی نیت کر لی تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر واجب روزے میں خواہ وہ رمضان کا ہو یا غیر رمضان کا رات سے نیت کرنا ضروری ہے اس کے بغیر روزہ درست نہیں ہو گا۔ البتہ نفلی روزے میں اگر زوال سے پہلے نیت کر لے تو روزہ درست ہو جائے گا۔ جو لوگ پورے رمضان کے روزوں کے لیے ایک دفعہ نیت کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر ہمارا وہ استدلال دلالت کرتا ہے جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے کہ دوسرے دن کے روزے میں نئے سرے سے دخول ہوتا ہے اس لیے کہ رات آتے ہی وہ پہلے دن کے روزے سے باہر نکل آتا ہے۔

اب دوسرے دن کے روزے میں دخول کے لیے اسے نئے سرے سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔

اس کے بغیر دخول درست نہیں ہوتا۔ اس بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ پہلے دن کی طرح دوسرے دن کے روزے کی صحت کے لیے نئے سرے سے نیت کو شرط قرار دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پہلی نیت ہی کافی ہے جو کہ پورے مہینے کے لیے ہوتی ہے جس طرح نماز کی ابتداء میں نیت کافی ہوتی ہے اور ہر رکعت کے لیے نئے سرے سے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک بات یہ ہے کہ جس طرح ایک نماز کی رکعتوں کے درمیان دوسری نماز کی خلل اندازی نہیں ہوتی اسی طرح رمضان کے روزوں میں دوسرے کسی روزے کی خلل اندازی نہیں ہوتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر پورے مہینے کے روزوں کے لیے ایک نیت کی کفایت کا جواز ہوتا تو ساری عمر کے روزوں کے لیے بھی ایک ہی نیت جائز ہوتی۔ مگر چونکہ یہ بات غلط اور باطل ہے اور اس کے لیے پہلے دن روزے کی نیت کرنا ضروری ہوتا ہے اس لیے پورے مہینے کے روزوں کی نیت کرنا درست نہیں ہو گا جس طرح کہ ساری عمر کے روزوں کے لیے ایک دفعہ نیت کر لینا درست نہیں ہے۔ رہ گئی نماز کے ساتھ اس کی مشابہت تو یہ ایک بے معنی بات ہے کیونکہ نماز کے لیے ایک دفعہ نیت اس لیے کافی ہوتی ہے کہ ایک نماز کے تمام افعال ایک ہی تحریمہ کے ذریعے سرانجام پاتے ہیں۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ تحریمہ کے بعد ایسا نہیں ہوتا کہ اس نماز کا کچھ حصہ درست ہو جائے اور کچھ باطل ہو جائے اس بنا پر اس نماز کی رکعتوں کی بنا اس ایک تحریمہ پر ہوتی ہے۔ اگر نمازی ایک رکعت چھوڑ کر

نماز سے باہر نکل آئے تو اس کی پوری نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر روزہ دار رمضان کے درمیان ایک روزہ چھوڑ دے تو اس وجہ سے اس کے پورے مہینے کے روزے باطل قرار نہیں دیے جاتے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ نمازی نماز کی ایک رکعت ادا کرنے کے بعد نماز سے باہر نہیں آجاتا بلکہ نماز کے اندر ہی ہوتا ہے اس لیے اسے نئی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ نیت کی ضرورت تو نماز میں داخل ہونے کے لیے پیش آتی ہے۔ اس کے برعکس رات آتے ہی روزہ دار روزے سے باہر نکل آتا ہے۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا اقبل اللیل من ھھنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم، جب رات اس جگہ یعنی افق سے ظاہر ہو جائے اور سورج غروب ہو جائے تو روزہ دار کا روزہ کھل جاتا ہے) اس لیے پہلے دن کے روزے سے باہر نکل آنے کے بعد اسے دوسرے دن کے روزے میں داخل ہونے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دخول نئی نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا۔

ہمارے اصحاب یعنی احناف نے ہر ایسے روزے میں جو مستحق العین ہو یعنی وہ ایک وقت معین میں فرض ہو، رات سے نیت نہ کرنے کی اجازت اس لیے دی ہے بشرطیکہ زوال سے پہلے پہلے نیت کرلے کہ اس کی وجہ یہ قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اب اس شخص کو شہود رمضان ہو گیا ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ اس کے روزے رکھنے پر مامور ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جس فعل پر مامور ہوا ہے اگر اسے انجام دے دے تو اس کا یہ فعل درست ہو جائے۔

سنت سے اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے عاشورہ کے دن مدینہ کی بالائی آبادی کو یہ پیغام بھیجا کہ جس شخص نے صبح کچھ کھا لیا ہے وہ باقی دن کچھ نہ کھائے، اور جس نے کچھ نہیں کھایا وہ روزہ رکھ لے۔ آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے کھا لینے والوں کو قضا روزہ رکھنے کا حکم دیا تھا۔

یہ روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی، انھیں احمد بن علی بن مسلم نے، انھیں محمد بن منہال نے، انھیں یزید بن ربیع نے، انھیں شعبہ نے قتادہ سے، قتادہ نے عبدالرحمٰن بن مسلمہ سے، انھوں نے اپنے چچا سے، چچا نے کہا کہ میں عاشورہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ آیا تم لوگوں نے آج روزہ رکھا ہے، سب نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: آج کا دن پورا کرو اور پھر روزہ قضا کرو۔

اس حدیث کی دو باتوں پر دلالت ہوئی۔ پہلی بات یہ ثابت ہوئی کہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا اسی لیے آپ نے ان لوگوں کو اس کی قضا کا حکم دیا جنھوں نے صبح سے کچھ کھا لیا تھا۔ دوسری بات یہ ثابت

ہوئی کہ آپ نے کھا لینے والوں اور کچھ نہ کھانے والوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے پہلے گروہ کو شام تک کچھ نہ کھانے اور دوسرے گروہ کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسا روزہ جس کے لیے دن معین ہو اس میں رات سے نیت نہ کرنا جائز ہے کیونکہ اگر ایسے روزے کی صحت کے لیے رات سے نیت کرنے کی شرط ہوتی تو آپ کچھ نہ کھانے والوں کو روزہ رکھ لینے کا حکم نہ دیتے۔ اور ان لوگوں کی حیثیت کھا لینے والوں کی طرح ہوتی یعنی ان کا روزہ درست نہ ہوتا اور انھیں بھی قضا کرنے کا حکم ملتا۔ اس سے ہماری یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسا روزہ جو مستحق العین ہو یعنی ایک وقت معین میں فرض ہو اس کے لیے رات سے نیت کا وجود شرط نہیں ہے اور ایسے روزہ دار کے لیے دن کے بعض حصے میں نیت کر لینا جائز ہے۔

اگر درج بالا استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں رات سے ترک نیت کی گنجائش اس لیے ہوئی کہ جس وقت لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہنچا روزے کی فرضیت اسی وقت سے شروع ہوئی۔ اس وقت سے پہلے فرضیت نہیں شروع ہوئی تھی بلکہ اس کی فرضیت دن کے بعض حصے میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام گیا تھا شروع ہوئی تھی اس بنا پر رات سے نیت نہ کرنا ان کے لیے جائز ہوگیا لیکن روزے کی فرضیت کے ثبوت کے بعد اس کے سوا اور کسی بات کی گنجائش نہیں رہی کہ رات ہی سے اس کے لیے دل میں نیت پیدا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر رات سے دل میں نیت کا پیدا کر لینا روزے کی صحت کے لیے شرط ہے تو پھر نیت کا عدم وجود روزے کی صحت سے مانع ہوگا، جس طرح کہ ترک اکل روزے کی صحت کی شرائط میں سے ہے اور وجود اکل روزے کی صحت سے مانع ہے۔ پھر اس میں اس صورت حال میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے کہ خواہ روزے کی فرضیت کی ابتدا دن کے بعض حصے میں ہوئی ہو یا خواہ اس کی فرضیت پہلے سے معلوم ہو دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو جنھوں نے صبح سے کچھ کھا لیا تھا بقیہ دن کچھ نہ کھانے اور اس کے ساتھ روزہ قضا کرنے کا حکم دیا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ترک اکل روزے کی صحت کے لئے شرط ہے لیکن آپ نے رات سے روزے کی نیت نہ کرنے والوں کو قضا کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ ان کے روزے کی صحت کا حکم لگا دیا جب کہ انھوں نے یہ روزہ دن کے بعض حصے میں شروع کیا تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسا روزہ جو ایک وقت معین میں فرض ہو اس کے لیے رات سے دل میں نیت پیدا کرنے کی شرط نہیں ہے۔

یہی مثال اس کے نظائر کے لیے اصل اور بنیاد بن گئی۔ مثلاً ایک شخص اپنے اوپر کسی خاص دن میں روزہ واجب کرے تو اگر وہ رات سے نیت نہ بھی کرے بلکہ زوال سے پہلے پہلے دن کے کسی حصے میں نیت کرے تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عاشورہ کے روزے کی فرضیت رمضان کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے اس لیے ایک منسوخ حکم سے اس روزے پر استدلال کیسے درست ہو گا جو فرض ہے اور جس کا حکم ثابت و متحقق ہے اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگرچہ اس کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے لیکن اپنے نظائر پر اس کی دلالت منسوخ نہیں ہوئی۔

آپ دیکھتے نہیں کہ نماز میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنا اگرچہ منسوخ ہو چکا ہے لیکن اس کی وجہ سے نماز کے دوسرے تمام احکام منسوخ نہیں ہوئے۔ اسی طرح صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد کی فرضیت اگرچہ منسوخ ہو گئی ہے لیکن نماز کے باقی ماندہ تمام احکام اسی طرح ثابت ہیں اور اس کی منسوخی اللہ تعالیٰ کے اس قول (فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ قرآن میں جہاں سے میسر ہو قراءت کرو) سے حسب منشا قراءت کے وجوب میں اختیار کے ثبوت پر استدلال سے مانع نہیں ہوئی اگرچہ اس آیت کا نزول بنیادی طور پر صلوٰۃ اللیل کے سلسلے میں ہوا تھا۔

فقہاء کا یہ قول کہ اگر روزہ دار زوال سے پہلے پہلے روزے کی نیت کرے گا تو روزہ درست ہو جائے گا۔ زوال کے بعد نیت کرنے پر روزہ درست نہیں ہو گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدینہ کے بالائی حصے میں رہنے والوں کو یہ پیغام بھیجا تھا کہ (عاشورہ کے دن روزہ رکھنے کے سلسلے میں) جس شخص نے غداء نہیں کیا یعنی کھانا نہیں کھایا وہ روزہ رکھے اور جس نے ایسا نہیں کیا وہ باقی ماندہ دن کھانے پینے سے باز رہے۔

غداء زوال سے پہلے پہلے تک ہوتا ہے۔ پھر حدیث میں 'غداء' کا ذکر دو میں سے ایک وجہ کی بنا پر ہوا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ آپ نے یہ بات دن کے اوّل حصے میں زوال سے پہلے پہلے فرمائی تھی یا اس وجہ سے کہ آپ نے لوگوں کے سامنے یہ واضح کر دیا کہ نیت کے جواز کا تعلق اس صورت سے ہے کہ اس کا وجود زوال سے پہلے پہلے ایسے وقت میں ہو جائے جو دن کا پہلا حصہ کہلاتا ہے۔

اگر زوال سے ماقبل اور اس کے مابعد کا حکم ایک جیسا ہوتا تو آپ صرف اکل کے ذکر پر اکتفاء فرماتے اور دن کے اول حصے کا ذکر نہ کرتے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لفظ سے حاصل ہونے والے فائدے اور معنی کا لحاظ رکھا تو اب یہ بات واجب ہو گئی کہ زوال سے پہلے اور زوال کے بعد

کے حکم میں فرق رکھا جائے تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا کوئی لفظ بے فائدہ نہ رہے۔

نفلی روزے میں رات سے نیت نہ کرنے کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث مروی ہے جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں اسمٰعیل بن فضل بن موسیٰ نے، انھیں مسلم بن عبدالرحمٰن سلمی بلخی نے، انھیں عمرو بن ہارون نے یعقوب بن عطاء سے روایت کی ہے، یعقوب نے اس کی روایت اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض دفعہ صبح کے وقت اٹھتے اور روزے کا کوئی پکا ارادہ نہ ہوتا۔ پھر دل میں کوئی بات آتی اور آپ روزہ رکھ لیتے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے گھر تشریف لاتے اور پوچھتے کہ کھانے کے لیے کچھ ہے اگر ہوتا تو کھا لیتے ورنہ فرماتے کہ چلو میں روزہ رکھ لیتا ہوں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر روزہ دار نے رات سے روزے کا پکا ارادہ نہیں کیا یہاں تک کہ صبح ہو گئی تو وہ دن کے ایک حصے میں روزے کے بغیر پایا جائے گا ایسی صورت میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گی جس نے کچھ کھا لیا ہو اس لیے اس کا اس دن کا روزہ درست نہیں ہو گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے نفلی روزے کی ابتداء دن کے ایک حصے میں کی، جیسا کہ درج بالا حدیث میں ذکر ہو چکا ہے اور فقہاء نے بھی اس پر اتفاق کیا ہے اور انھوں نے دن کے اس حصے کو جو نیتِ صوم سے خالی گزر گیا اس دن کے روزے کی صحت کے لیے مانع قرار نہیں دیا۔ اور جب یہ صورتِ حال نفلی روزے کی صحت سے مانع نہ ہونے کی حیثیت سے اس صورتِ حال کی طرح نہیں ہوئی جس میں کوئی شخص دن کے اول حصے میں کچھ کھا لے کر یہ دوسری صورت لامحالہ صحتِ صوم سے مانع ہے، تو اسی طرح صوم مستحق العین یعنی معین وقت میں فرض روزے میں روزے کی نیت کا نہ ہونا روزہ شروع کرنے سے مانع نہیں ہو گا۔ اور روزے کی ابتدا میں نیت کا نہ ہونا دن کی ابتدا میں کچھ کھا لینے کے مترادف نہیں ہو گا جس طرح کہ نفلی روزے میں اس کا حکم گزر چکا ہے۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے رات سے روزے کی نیت کر لی پھر اس کی نیت غائب ہو گئی تو اس کی نیت کا غائب ہو جانا اس کے روزے کی صحت کے لیے رکاوٹ نہیں بنے گا۔ نیز روزے کی بقا کے لیے نیت کا مسلسل ساتھ رہنا شرط نہیں ہے (یعنی یہ ممکن ہے کہ روزہ دار کے ذہن سے روزے کی نیت پوشیدہ یا غائب ہو جائے یا اس کا دھیان روزے کی طرف نہ رہے۔ ان تمام صورتوں میں اس کے روزے پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا)

اسی بنا پر بعض روزوں میں ان پر دلالت کی موجودگی کے مطابق دن کے اول حصے میں نیت نہ کرنے کو جائز کر دیا گیا ہے۔ اور یہ چیز اس کے روزے کی صحت کے لیے مانع نہیں قرار دی گئی ہے۔ اب اگر کسی نے دن کے اول حصے میں کچھ نہ کھایا اور آخری حصے میں کھا لیا تو اس سے اس کا روزہ باطل ہو جائے گا اور اس طرح وجود اکل نیت کے غائب ہو جانے کے بمنزلہ قرار نہیں پایا اس لیے ابتدا میں یا آخری حصے میں کھا لینے کا حکم ایک جیسا ہو گیا لیکن نیت کے سلسلے میں اس میں فرق ہو گا۔

اس لحاظ سے دن کے اول حصے میں نیت کا نہ ہونا اور کھانے کے فعل کا پایا جانا دو الگ چیزیں ہو گئیں (اور اس طرح ان دونوں حالتوں کا حکم بھی الگ الگ ہو گیا) اور اس بات کی صحت میں کوئی اختلاف نہیں کہ دن کے اول حصے میں وہ روزے کی نیت نہ کرے اور پھر اس کے بعض حصے میں نیت کر لے تو بے نیت گزرے ہوئے حصے پر بھی اسی طرح روزے کا حکم لگا دیا جائے جس طرح نیت کے غائب ہو جانے کی صورت میں گزرنے والے حصوں پر روزے کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کے لیے نماز میں داخل ہونا اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ اس کے ساتھ نیت بھی ہو، تو اسی طرح روزہ کا حکم بھی ہونا چاہیے۔ اس سے کہا جائے گا کہ یہ قیاس غلط ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے درمیان اس شخص کے روزے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس نے رات سے روزے کی نیت کر لی پھر سو گیا اور صبح ہونے تک سوتا رہا۔ ایسے شخص کا روزہ مکمل اور درست قرار پائے گا اگرچہ روزے میں داخل ہونے کے وقت نیت صوم ساتھ نہیں تھی۔

اس کے برعکس اگر کسی نے نماز کی نیت کی پھر کسی اور کام میں لگ گیا اور اس کے بعد تحریمہ باندھ لیا تو اس کی نماز اس وقت تک درست نہیں ہو گی جب تک کہ وہ نماز میں داخل ہونے کے وقت نئے سرے سے نیت نہ کرے۔ اب جبکہ تمام اہل اسلام کے نزدیک نیت صوم کے ساتھ ہونا یعنی مقارنت روزے میں داخل ہونے کی شرط نہیں ٹھہری جبکہ نیت کی مقارنت نماز میں داخل ہونے کی شرط ہے تو یہ جائز نہیں ہو گا کہ روزے پر بھی وہی حکم لگایا جائے جو نماز پر لگایا جاتا ہے۔ یعنی نیت کے سلسلے میں روزے کو نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ خاص کر جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نفلی روزہ دن کے بعض حصے میں شروع فرماتے تھے اور فقہاء نے بھی اس روایت کو قبول کیا ہے اور اس پر عمل پیرا بھی ہوئے ہیں۔

نیز ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ نیت کی مقارنت کے بغیر نفل نماز میں داخل ہونا درست نہیں ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ روزے کی نیت کو نماز کی نیت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جس کی

کی تفصیل درج بالا سطور میں گزری۔

البتہ ایسا روزہ جو کسی کے ذمہ واجب ہو مگر یہ ایک معین وقت میں فرض نہ ہو تو اس میں رات سے نیت کا نہ کرنا درست نہیں ہے۔ اس کی اصل حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (لا صیام لمن لم یعزم علیہ من اللیل اس شخص کا روزہ نہیں ہوتا جو رات سے اس کا پکا ارادہ نہ کرے۔

اس حدیث کے عموم کا تقاضا یہ تھا کہ روزے کی تمام اقسام میں رات سے نیت کرنا ضروری ہے مگر جب معین وقت میں فرض روزے اور نفلی روزے کے متعلق شرعی دلیل قائم ہوگئی تو ہم نے اسے تسلیم کرتے ہوئے ان روزوں کے حکم کو درج بالا حدیث کے عموم سے خاص کر لیا اور باقی ماندہ روزوں کو اس عموم کے تحت رہنے دیا۔ کفارہ کے دو ماہ کے مسلسل روزے اور قضا روزے بھی اس حکم کے تحت رہے کیونکہ یہ روزے ایک وقت معین میں فرض نہیں ہوتے بلکہ جس وقت یہ شروع کیے جاتے ہیں وہی ان کے فرض کا وقت ہوتا ہے اس لیے ان کی حیثیت بھی ان روزوں کی سی ہے جو کسی کے ذمے واجب ہوتے ہیں۔

ارشاد باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے نکلنے والے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ جس شخص کو شہود رمضان حاصل ہو جائے گا اس پر روزہ لازم ہو جائے گا۔ پھر شہود رمضان کے تین پہلو ہیں اول یہ کہ اس کا علم ہو، عربی کا محاورہ ہے شاهدت کذا وکذا (میں نے فلاں فلاں چیز کا مشاہدہ کیا، یعنی مجھے اس کا علم ہوا)

دوم شہر یا آبادی کے مقام میں اقامت، جس طرح تم محاورے میں کہتے ہو، مقیم ومسافر وشاهد وغائب (یعنی شہر یا آبادی میں اقامت پذیر انسان کو مقیم اور شاہد کہا جاتا ہے جبکہ سفر پر گئے ہوئے انسان کو مسافر اور غائب کہا جاتا ہے)۔

سوم یہ کہ وہ شخص اہل تکلیف یعنی مکلفین میں سے ہو، اس کے متعلق ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اس آیت سے، ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس بات کے قائل ہیں کہ ابتدا میں ایام معدودات کے روزے فرض تھے پھر رمضان کی وجہ سے یہ منسوخ ہو گئے، ان ایام کی منسوخی مستفاد ہوتی ہے نیز اس آیت سے تندرست اقامت پذیر انسان کے لیے روزہ رکھنے اور فدیہ ادا کرنے کے درمیان اختیار کی بھی منسوخی ہو گئی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس شخص کو تنہا رمضان کا چاند نظر آ جائے اس پر روزہ رکھنا لازمی ہو جاتا ہے۔ ایک مسئلہ اور بھی نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص کو صبح کے وقت رمضان کی آمد کا علم ہوا یا وہ بیمار

تھا اور پھر رمضان کی پہلی تاریخ کی صبح وہ تندرست ہوگیا یا وہ مسافر تھا اور صبح اپنے گھر پہنچ گیا تو ایسے تمام لوگوں پر اس دن کا روزہ لازمی ہے بشرطیکہ انھوں نے کچھ کھایا پیا نہ ہو۔ اس لیے کہ ان سب کو شہودِ رمضان حاصل ہوگیا ہے۔

آیت سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ روزے کی فرضیت صرف ایسے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جنھیں اس مہینے کا شہود ہوگیا ہو، نہ کہ ان لوگوں کے ساتھ جنھیں شہود نہیں ہوا۔ اس لیے جو شخص اہلِ تکلیف میں سے نہ ہو، یا مقیم نہ ہو یا جسے رمضان کی آمد کا علم ہی نہ ہوسکا ہو اس پر اس کا روزہ لازم نہیں ہے۔

اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رمضان کے روزوں کے لیے یہی مہینہ متعین ہے اور شاہدِ رمضان کے لیے اس میں تقدیم و تاخیر کی گنجائش نہیں۔ اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ لزومِ صوم کی شرط کے طور پر شہود سے مراد رمضان کے بعض حصے کا شہود ہے نہ کہ پورے رمضان کا۔ اس لیے جب کوئی کافر رمضان میں مسلمان ہوجائے یا نابالغ بالغ ہوجائے تو ان دونوں پر مہینے کے باقی ماندہ دنوں کے روزے لازم ہوں گے۔

آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس شخص نے رمضان میں نفل کی نیت سے روزے رکھے تو اس کی یہ نیت رمضان کے فرض کی نیت کے لیے کافی ہوگی۔ اس لیے کہ روزے کے فعل کا حکم آیت میں مطلقاً وارد ہوا ہے کسی صفت کے ساتھ مخصوص یا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ اس بنا پر رمضان کے روزے کا جواز ہوگا چاہے وہ کسی طرح کی بھی نیت کرے۔ اس آیت سے ان لوگوں کا بھی استدلال ہے جو اس کے قائل ہیں کہ جس شخص کو رمضان کی آمد کا علم نہ ہوا اور وہ روزے رکھ لے تو اس کا روزہ جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان لوگوں کا بھی استدلال ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص پر حالتِ اقامت میں رمضان آجائے اور پھر وہ مسافر ہوجائے تو اس کے لیے اب روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)

یہ وہ چند فوائد ہیں جو ہم نے قولِ باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) سے استنباط کیے ہیں اور ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ میں ان کے سوا اور فوائد نہیں ہیں جن کا احاطہ ہمارا علم نہیں کرسکا۔ ہوسکتا ہے کہ ان فوائد کا علم ہمیں بعد میں ہوجائے یا ہمارے علاوہ کوئی اور اہلِ علم ان کا استنباط کرلے۔

ارشادِ باری ہے (فَلْيَصُمْهُ) اس ارشاد کی تشریح کرتے ہوئے ہم ان امور کا تذکرہ کر آئے ہیں جن سے روزے کی حالت میں امساک کا حکم دیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ امور تو متفق علیہ ہیں اور کچھ کے متعلق فقہاء میں مختلف آراء ہیں۔ اسی طرح ہم نے روزے کی شرائط بھی بیان کردی ہیں اگرچہ یہ شرائط فی نفسہ روزہ نہیں ہیں۔ اسی طرح مریض اور مسافر کا حکم بھی گزشتہ صفحات میں بیان ہوگیا ہے۔

شہودِ رمضان کی کیفیت

ارشاد باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اسی طرح ارشاد ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ، لوگ آپ سے چاند کی گھٹتی بڑھتی صورتوں کے متعلق پوچھتے ہیں۔ کہہ دیجیے کہ یہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کی اور حج کی علامتیں ہیں)

محمد بن بکر نے ہم سے حدیث بیان کی، انھیں ابوداؤد نے سنائی۔ انھیں سلیمان بن داؤد نے بیان کی، انھیں حماد نے ایوب سے، جنھوں نے نافع سے روایت کی، نافع نے ابن عمر سے روایت کی جنھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الشهر تسع وعشرون۔ ولا تصوموا حتی تروه ولا تفطروا حتی تروه، فان غُمّ علیکم فاقدروا له، مہینے کے انتیس دن بھی ہوتے ہیں جب تک رمضان کا چاند نظر نہ آجائے روزہ نہ رکھوا اور جب تک شوال کا چاند نظر نہ آجائے روزہ نہ چھوڑو، اگر بادل وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہ آسکے تو اس کا حساب لگالو)

حضرت ابن عمرؓ کا طریق کار یہ تھا کہ جب شعبان کی انتیسویں تاریخ ہوتی تو چاند دیکھنے کے لیے نکلتے، اگر چاند نظر آجاتا تو فبہا اور اگر چاند نظر نہ آتا جبکہ کسی بادل وغیرہ یا گرد وغبار کی رکاوٹ بھی نہ ہوتی تو پھر آپ روزہ نہ رکھتے۔ اسی طرح انتیسویں رمضان میں اگر بدلی یا گرد وغبار نہ ہونے کے باوجود چاند نظر نہ آتا تو اگلے دن روزہ رکھتے۔ نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ لوگوں کے ساتھ روزہ ختم کرتے تھے اور اس حساب یعنی نجومیوں کے قول پر عمل نہیں کرتے تھے۔

ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (صوموا لرؤیته) اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے موافق ہے کہ (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) تمام مسلمانوں کا اس آیت اور حدیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس معنی پر اتفاق ہے کہ رمضان کے روزوں کے وجوب کے لیے رؤیت ہلال کا اعتبار ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رؤیت ہلال ہی شہودِ رمضان ہے۔

اللہ تعالیٰ کا قول (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس رات چاند نظر آجائے وہ رات آئندہ ماہ یعنی رمضان کا حصہ ہے نہ کہ گذشتہ ماہ یعنی شعبان کا۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (فان غُمَّ عَلَیْکُمْ فاقدروا لہ) کے معنی میں اختلاف رائے ہے۔

کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اس قول سے مراد یہ ہے کہ چاند کے منازل کا اعتبار کیا جائے، اگر چاند اپنی منزل میں ہو اور کوئی بادل یا گرد وغبار حائل نہ ہو اور وہ نظر آجائے تو اس پر رویت کا حکم لگایا جائے گا اور اس طرح روزہ شروع یا ختم کیا جائے گا۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس پر رویت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ بادل یا گرد وغبار کی وجہ سے اگر چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دنوں کی گنتی پوری کی جائے۔

پہلی تاویل بلاشک وشبہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ رویت ہلال کے سلسلے میں نجومیوں اور چاند کے منازل کے حساب دانوں کے قول کی طرف رجوع کیا جائے۔ جبکہ یہ چیز اللہ تعالیٰ کے اس قول کے خلاف ہے کہ (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حکم کو رویت ہلال پر معلق فرمایا ہے۔ اب جب رویت ہلال ایسی عبادت قرار دی گئی ہے جو تمام لوگوں کے لیے لازم ہے، تو اس میں یہ بات جائز نہیں ہوگی اس کا حکم کسی ایسے علم کے ساتھ متعلق کر دیا جائے جو صرف خاص خاص لوگوں کو حاصل ہو اور جن کی حیثیت بھی یہ نہ ہو کہ ان کی بات پر لوگوں کو اطمینان ہو۔ اس لیے دوسری تاویل ہی درست ہو۔

یہی عام فقہاء اور اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ حدیث کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ اس حساب یعنی نجومیوں کے قول پر عمل نہیں کرتے تھے ایک دوسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (فاقدروا لہ) کا مفہوم ایسے واضح الفاظ میں بیان ہوا ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

ہمیں یہ حدیث عبدالباقی بن قانع نے سنائی، انھیں محمد بن العباس مؤدب نے، انھیں شریح بن النعمان نے، انھیں فلیح بن سلیمان نے نافع سے اور نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں رمضان کے مہینے کا تذکرہ آیا تو آپ نے فرمایا (لا تصوموا حتی تروا الھلال فان غُمَّ علیکم فاقدروا ثلاثین۔ جب تک چاند نظر نہ آئے روزہ نہ رکھو، اگر مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس دنوں کا اندازہ لگاؤ)۔

اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (فاقدروا) کے معنی کی ایسی وضاحت ہوگئی

جس سے پہلے گروہ کی تاویل کا خاتمہ ہوگیا۔ نیز اس تاویل کے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے حماد بن سلمہ نے سماک بن حرب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان حال بینکم وبین منظرہ سحاب او قطرۃ فعدوا ثلاثین، چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اگر تمھارے اور رویت ہلال کے درمیان کوئی بادل یا گرد وغبار حائل ہو جائے تو تیس کی گنتی پوری کرلو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے اور ہلال کے درمیان بادل یا گرد وغبار حائل نہ ہونے کی صورت میں رویت ہلال کے جواز کے ساتھ ساتھ تیس کی گنتی کا بھی حکم دیا اور ان لوگوں کے قول کی طرف رجوع کرنا ضروری قرار نہیں دیا جو یہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے اور ہلال کے درمیان بادل وغیرہ حائل نہ ہوتا تو ہم اسے دیکھ لیتے۔

اس سلسلے میں اس سے بھی واضح حدیث مروی ہے جس کی ہم سے عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس نے روایت کی ہے، انھیں یونس بن حبیب نے، انھیں ابو داؤد طیالسی نے، اور انھیں ابو عوانہ نے سماک سے روایت کی ہے۔ سماک نے عکرمہ سے اور عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (صوموا رمضان لرؤیتہ فان حال بینکم غمامۃ او ضبابۃ فاکملوا عدۃ شھر شعبان ثلاثین ولا تستقبلوا رمضان بصوم یوم من شعبان، رمضان کے روزے چاند دیکھ کر رکھو، اگر بادل یا کہر حائل ہو جائے تو اس صورت میں شعبان کے مہینے کے تیس دنوں کی گنتی پوری کرو اور شعبان کے مہینے کے ایک دن کے روزے کے ساتھ رمضان کا استقبال نہ کرو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے اور رویت ہلال کے درمیان بادل وغیرہ کے حائل ہونے کی صورت میں شعبان کے تیس دنوں کی گنتی واجب کردی۔ اس لیے چاند کے منازل اور نجومیوں کے حساب کے اعتبار کا قول شریعت کے حکم سے خارج قرار پایا۔ نیز اس قول میں اجتہاد کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ کتاب اللہ کی دلالت، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص اور فقہاء کا اجماع اس کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ، فان غم علیکم فعدوا ثلاثین) شعبان کے مہینے کے تیس دنوں کی گنتی کے اعتبار کی اصل ہے۔ الا یہ کہ اس سے پہلے

پہلے چاند نظر آجائے، اس لیے ہر ایسا قمری مہینہ جس میں انتیس کو چاند نظر نہ آسکے اس کے تیس دنوں کی گنتی پوری کی جائے۔ یہ حکم ان تمام قمری مہینوں کا ہے جن کا احکام کے ساتھ تعلق ہے۔ اور صرف رؤیت ہلال کی بنیاد پر ہی تیس سے کم کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے کسی مہینے کے دوران اپنا گھر دس ماہ کے لیے کرائے پر چڑھایا تو اس صورت میں نو ماہ چاند کے حساب سے پورے کیے جائیں گے اور ایک مہینے کے تیس دن پورے کیے جائیں گے وہ اس طرح کہ پہلے مہینے کے جتنے دن گزر چکے ہوں گے ان کو آخری مہینے کے دنوں سے پورا کیا جائے گا اس لیے کہ پہلے مہینے کی ابتدا چاند کے حساب سے نہیں ہوئی تھی اس لیے اس کے تیس دن پورے کیے جائیں گے اور باقی ماندہ نو مہینوں کے دن چاند کے حساب سے مکمل کیے جائیں گے۔ ان مہینوں میں چاند کے سوا اور کسی چیز کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اگر اس شخص نے مہینے کی پہلی تاریخ کو مکان کرائے پر دیا ہو تو تمام مہینوں کا حساب چاند کی تاریخوں سے کیا جائے گا۔

رؤیت ہلال کے متعلق مختلف آراء

رؤیت ہلال کی گواہی کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے جملہ اصحاب یعنی احناف کا قول یہ ہے کہ اگر آسمان میں کوئی علت یا رکاوٹ ہو تو رمضان کے چاند کے متعلق ایک عادل انسان کی گواہی قبول کر لی جائے گی (عادل سے مراد ایسا شخص ہے جس کی نیکی اور صداقت نیز اچھے چال چلن کے عام طور پر لوگ قائل ہوں۔ مترجم) اور اگر آسمان صاف ہو تو صرف ایک ایسے بڑے گروہ کی گواہی قبول کی جائے گی کہ جس کی اطلاع سے یقینی طور پر علم کا حصول ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ آپ نے اس کی حد پچاس افراد مقرر کی ہے۔ یہی مسئلہ شوال اور ذوالحجہ کی رؤیت ہلال کا ہے بشرطیکہ آسمان صاف ہو۔ اگر آسمان میں کوئی رکاوٹ ہو تو پھر کم از کم دو ایسے عادل انسانوں کی گواہی قابل قبول ہوگی جن کی گواہی حقوق کے فیصلوں میں قبول کر لی جاتی ہو۔

امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، لیث، حسن بن حی اور عبید اللہ کا قول ہے کہ رمضان اور شوال کی رویت ہلال میں دو عادل آدمیوں کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ مزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ اگر رمضان کے چاند کے متعلق ایک عادل آدمی بھی گواہی دے دے تو میرا خیال ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لینی چاہیے اس لیے کہ اس بارے میں روایت موجود ہے اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دو گواہوں کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے، البتہ شوال کے

چاند کی رویت کے سلسلے میں دو عادل آدمیوں سے کم کی گواہی میں قبول نہیں کروں گا۔

امام ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے مطلع صاف ہونے کی صورت میں ایک ایسے بڑے گروہ کی گواہی کو قابل اعتبار قرار دیا ہے جس کی اطلاع سے یقینی طور پر علم حاصل ہو جاتا ہو۔ اس لیے یہ ایسا فرض ہے جس کی ادائیگی کی عمومی طور پر ضرورت ہے اور لوگوں کو چاند کی تلاش کا حکم بھی دیا گیا ہے۔ تو یہ ایک ناروا سی بات ہوگی کہ کثیر تعداد میں لوگ چاند دیکھنے کی کوشش کریں، مطلع بھی صاف ہو اور لوگ بھرپور زور لگا رہے ہوں اور اس بارے میں ان پر ذوق و شوق کا غلبہ بھی ہو لیکن اس پورے پس منظر کے ہوتے ہوئے چاند صرف چند لوگوں کو نظر آئے اور باقی لوگ بینائی کی درستی اور اور رکاوٹوں کی عدم موجودگی کے باوجود اسے دیکھ نہ سکیں۔

اس لیے ایسی صورتِ حال میں اگر چند لوگ رویتِ ہلال کی خبر دیں تو ہم یہی سمجھیں گے کہ انھیں غلطی لگ گئی ہے اور ان کی بات درست نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے خیالی طور سے کوئی چیز دیکھ کر اسے چاند گمان کر لیا ہو یا انھوں نے کسی مصلحت کی خاطر جان بوجھ کر جھوٹ بولا ہو کیونکہ ان سے اس کا صدور ممتنع نہیں ہے۔

یہ ایک ایسی بنیادی بات ہے جس کی صحت کو عقل بھی تسلیم کرتی ہے اور اس پر شریعت کے معاملات کی بنیاد ہے۔ اس جیسے معاملہ میں غلطی کرنے کے نقصانات بڑے دوررس ہوتے ہیں۔ بے دین اور ملحد لوگ عوام الناس کے دلوں میں شبہات پیدا کرنے کے لیے اس کا سہارا لیتے ہیں اور جن لوگوں کو ہمارے بیان کردہ اصول پر یقین نہیں ہے انھیں بھی اس سے موقع ملتا ہے۔

اس لیے ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ شریعت کے ایسے احکام جن کی معرفت کی عوام الناس کو ضرورت ہوتی ہے ان کے ثبوت کا ذریعہ استفاضہ یعنی تواتر کے ساتھ لوگوں کی طرف اس کی اطلاع اور ایسی خبر ہے جو یقینی طور پر علم کا موجب ہو۔ ایسے احکام کا اثبات اخبار آحاد یعنی اکا دکا لوگوں کے اطلاعات پر جائز نہیں ہے۔ مثلاً مسِّ ذکر یا عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کا واجب ہونا یا آگ پر پکی ہوئی چیز کھا لینے سے وضو کرنا یا وضو میں بسم اللہ پڑھنے پر نئے سرے سے وضو کرنا۔

ہمارے فقہاء کا کہنا ہے کہ چونکہ عام طور پر تمام لوگ ان جیسی باتوں میں مبتلا ہوتے ہیں یعنی ان امور میں عموم بلوٰی ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ان امور میں اللہ کا حکم بطریق توقیف ہو یعنی محدود افراد کو حکم کی اطلاع دے دی جائے اور بس، بلکہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو لوگوں تک پہنچا دیں اور تمام لوگوں کو اس سے آگاہ کر دیں۔ جب تمام لوگ اس سے آگاہ ہو

جائیں تو پھر اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ لوگ اسے آگے نقل نہ کریں اور صرف اکا دکا لوگ ہی اس کی اطلاع دیں۔ جبکہ لوگوں پر اسے آگے نقل کرنے کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس نقل شدہ حکم کے لیے لوگ ہی حجت ہوتے ہیں۔

اب موضع حجت یعنی لوگوں کی کثیر تعداد میں اس حکم کو نقل کرنے کی صورت کو ضائع کر دینا (اور اس کی بجائے اکا دکا روایت پر انحصار کرنا) کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان امور میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے صرف محدود ذریعے پر چند افراد کو اطلاع نہیں دی جاتی رہی۔ اس میں یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بات فرمادی ہو جس میں کئی معانی کا احتمال ہو۔

اب اس حکم کے اکا دکا ناقلین اسے اسی طرح بیان کریں جس طرح انھوں نے اسے سمجھا ہو کسی اور طرح اسے بیان نہ کریں۔ مثلاً آلۂ تناسل کو ہاتھ لگانے سے وضو کرنے کے حکم میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد ہاتھ دھونا ہو جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیغسل یدہ ثلاثا قبل ان یدخلھا فی الاناء فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں ڈالنے سے پہلے اسے تین دفعہ دھولے اس لیے کہ اسے نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ کی رات کہاں گزری ہے) ہم نے اصولِ فقہ میں اس اصل کی پوری وضاحت کر دی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

اس اصل کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ان لوگوں (اہل تشیع) کے متعلق شبہ پیدا ہو گیا جنھوں نے یہ بات گھڑلی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک متعین فرد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) کو واضح الفاظ میں امت پر اپنا خلیفہ مقرر کیا اور امت نے اس بات پر پردہ ڈالے رکھا اور اسے چھپائے رکھا۔

ایسے لوگ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا اور اپنے غلط عقیدے کی بنا پر اسلامی شرائع کے ایک بڑے حصے کو ٹھکرا دیا اور اسلام میں ایسی باتوں کا دعویٰ کیا جو بے بنیاد تھیں اور نہ تو گروہوں کی نقل کردہ روایات میں ان کا کوئی ثبوت ملتا ہے اور نہ ہی آحاد یعنی اکا دکا لوگوں کی نقل کردہ اخبار میں۔ ایسے لوگوں نے بے دین افراد کے لیے راہ ہموار کر دی کہ وہ شریعت میں ایسی باتوں کا دعویٰ کریں جن کا اس سے دور کا بھی تعلق نہیں۔

اور اسی طرح اسماعیلیوں یعنی باطنی فرقہ سے تعلق رکھنے والوں اور زندیقوں کے لیے دروازہ کھل گیا کہ وہ ضعیف الاعتقاد اور جاہل لوگوں کو امر مکتوم (پوشیدہ بات) کی طرف بلائیں۔ اور جب لوگ ان کی طرف مائل ہو گئے تو انھوں نے کتمان امامت کا عقیدہ گھڑ لیا۔ حالانکہ امت کی امامت کا معاملہ پوری امت کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے اور لوگوں کے دل و دماغ پر اس کے بڑے دور رس اثرات ہوتے ہیں۔

جب جاہلوں نے ان لوگوں کے اس عقیدے کو تسلیم کر لیا تو پھر انھوں نے ان جاہلوں کے لیے شرعی احکام گھڑے اور دعویٰ یہ کیا کہ ان کا تعلق مکتوم یعنی سینہ بہ سینہ منتقل ہونے والے علم سے ہے اور ان احکام کو ایسے معنی پہنائے جن کے متعلق یہ کہہ دیا کہ یہ سب کچھ "امام" کی طرف سے ہے۔ اسی طرح ان لوگوں نے اپنے ان جاہل پیروؤں کو اسلام سے نکال کر بعض صورتوں میں مذہب خرمیہ (ایک بے دین فرقہ جو ایران کے ایک ملحد بابک خرّمی کا پیرو کار تھا) میں اور بعض صورتوں میں صابئین (اہل کتاب یعنی ایک عیسائی فرقہ) کے مذہب میں انھیں دھکیل دیا۔

انھوں نے یہ کارروائی اس حد تک کی جس حد تک ان کے ماننے والوں نے ان کے جھوٹے دعووں کو تسلیم کیا اور ان کے دل و دماغ انھیں قبول کر لینے پر آمادہ ہوئے۔ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ جو شخص "امامت" کے کتمان کو درست سمجھنے والا ہو اس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ثابت کرنا اور آپ کے معجزات کو درست مان لینا ممکن ہی نہیں ہے۔

تمام انبیاء کے بارے میں اس کا یہی رویہ ہونا چاہیے اس لیے کہ ایسے لوگوں کی کثرت تعداد، بلند ہمتی اور ان کے اوطان کی ایک دوسرے سے دوری کے باوجود اگر ان لوگوں کے خیال میں "کتمان امامت" کی "سازش" ہو سکتی ہے تو جھوٹ پر اتفاق کر لینے کی بھی "سازش" ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ "کتمان امامت" پر لوگوں کا اتفاق ہو سکتا ہے تو ایسی روایت گھڑنے پر بھی اتفاق ہو سکتا ہے جس کی کوئی اصل نہ ہو، پھر اس سے یہ خوفناک نتیجہ برآمد ہو گا کہ ہمارے دلوں میں یہ کھٹکا پیدا ہو جائے کہ کہیں (نعوذ باللہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی خبر دینے والوں (صحابہ کرامؓ) نے ایسا تو نہیں کیا کہ جھوٹ پر اسی طرح اتفاق کر لیا ہو جس طرح امام کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منصوص حکم کو چھپا لینے پر اتفاق کر لیا گیا تھا (نعوذ باللہ)

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ جن لوگوں یعنی صحابۂ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو دوسروں تک نقل کیا ہے۔ ان کے متعلق اس فرقۂ باطلہ کا عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات

کے بعد یہ لوگ (العوذ باللہ) کافر اور مرتد ہو گئے تھے کیونکہ انھوں نے امام کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو چھپا لینے کے جرم کا ارتکاب کیا تھا اور صرف پانچ یا چھ افراد کفر و ارتداد سے بچ گئے تھے۔ اب اتنی چھوٹی تعداد کی خبر موجب علم نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس سے کسی معجزے کا ثبوت ہو سکتا ہے، جب کہ دوسری طرف جم غفیر یعنی جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم کی خبر ان گمراہ لوگوں کے لیے قابل قبول نہیں اس لیے کہ ان کے نزدیک ان حضرات کا (نعوذ باللہ) جھوٹ پر اتفاق کر لینا ممکن ہے اس بنا پر نقل اخبار کی صحت کا دارومدار اس چھوٹی سی تعداد پر ہو گیا جس سے ان پر یہ بات لازم ہو گئی کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو بھی ٹھکرا دیں اور آپ کی نبوت کا بھی ابطال کر دیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اذان، اقامت، رکوع کی تکبیر کہتے وقت رفع یدین، تکبیرات عیدین اور تکبیرات ایام تشریق ایسے امور ہیں جن میں عموم بلوی پایا جاتا ہے یعنی ان کا تعلق تمام لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن ان میں بھی اختلاف ہے۔ ان امور کے متعلق جو شخص بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت کرتا ہے تو وہ بطریق احاد روایت کرتا ہے اس لیے اس کی دو میں سے ایک وجہ ضرور ہو گی یا تو اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور میں عموم حاجت کے باوجود تمام لوگوں کو ان سے واقف نہیں کرایا اور ان کی اطلاع نہیں دی۔

اگر یہ صورت ہے تو اس سے آپ کا وہ اصول ٹوٹ جاتا ہے کہ ہر ایسا حکم جس کی عوام الناس کو ضرورت ہوتی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پوری امت کو اس سے ضرور واقف کرایا جاتا ہے یا یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ساری امت کو اس کی اطلاع دے دی تھی لیکن تمام لوگوں نے انھیں آگے نقل نہیں کیا جس کی بنا پر یہ ہم تک آحاد کی صورت میں پہنچی ہیں۔ اگر یہ بات ہے تو پھر آپ کا وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ایسے مسائل جن میں عموم بلوی ہو ان میں تمام لوگوں کی نقل روایت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جو شخص ہمارے بیان کردہ اصل کو پوری طرح ضبط کرنے سے قاصر رہے گا وہ یہ سوال اٹھائے گا۔ ہم نے اپنی پوری گفتگو کی جس اصول پر بنیاد رکھی تھی وہ یہ تھا کہ ایسا حکم جو تمام لوگوں کو لازم ہوا اور وہ اس کی اطاعت اس فرض کی بنا پر کریں جس کا ترک کر دینا یا جس کی مخالفت کا کوئی جواز نہ ہو مثلاً مسئلہ امامت یا ایسے فرائض جو تمام لوگوں کے لیے لازم ہیں (ایسے مسائل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ان کی خبر دینا ضروری ہے اور پھر ان کی آگے منتقلی جم غفیر کی روایت کے ذریعے ہونی چاہیے، اکا دکا لوگوں کی روایت سے

ان کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ مترجم)

اگر وہ فرض نہ ہو تو پھر لوگوں کو اختیار ہے کہ جس طرح چاہیں کریں اس سلسلے میں فقہاء میں صرف یہ اختلاف ہوتا ہے کہ افضل صورت کون سی ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے افضل صورت کی تمام لوگوں کو اطلاع نہیں دی جاتی جب آپ کی طرف سے لوگوں کو ایک مسئلے میں اختیار مل جاتا ہے تو پھر افضل صورت کے توقیف کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس تشریح کی روشنی میں اعتراض میں اٹھائے گئے امور مثلاً اذان، اقامت، تکبیرات عیدین اور تکبیرات تشریق وغیرہ ایسے ہیں جن میں شریعت کی طرف سے ہمیں اختیار دیا گیا ہے۔

اور فقہاء کے درمیان صرف ان کی افضل صورتوں کے متعلق اختلاف ہے۔ اس لیے ان کے متعلق روایات اگر اخبار آحاد کی شکل میں وارد ہوں تو اس کی گنجائش اور اس کا جواز ہے۔ اور انھیں اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تمام صورتیں صحیح ہیں اور امت کو تخییر کے طور پر ان کی تعلیم دینا مقصود ہے۔ ان کی حیثیت ان مسائل کی طرح نہیں ہے جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام امت کو اطلاع دی گئی ہو یا ان سے ممانعت کی خاطر ان کے قریب پھٹکنے پر بھی پابندی لگا دی گئی ہو۔ جبکہ ان میں عموم بلوی کی صورت موجود ہو۔

رویت ہلال کے سلسلے میں جب کہ آسمان پر کوئی رکاوٹ نہ ہو اور مطلع صاف ہو اس کی اطلاع کے لیے ہمارا بیان کردہ اصول یہ ہے کہ جس چیز میں عموم بلوی ہو تو اس کا ورود اخبار متواترہ کے ذریعے ہونا چاہیے جو موجب علم ہوں۔ البتہ اگر آسمان پر کوئی رکاوٹ یا دل یا گرد وغبار کی شکل میں موجود ہو تو ایسی صورت میں اس بات کا امکان موجود ہوتا ہے کہ چاند اکثر لوگوں کی نظروں سے تو مخفی رہا اور بادلوں کے درمیان سے صرف ایک یا دو کو نظر آگیا اور قبل اس کے کہ دوسروں کو نظر آئے پھر اس پر بادل آگئے، اس بنا پر اس کے متعلق ایک یا دو کی اطلاع قبول کر لی جائے گی اور جم غفیر کی اطلاع کی جو موجب علم ہوتی ہے شرط نہیں لگائی جائے گی۔

ہمارے اصحاب نے رمضان کے چاند کے متعلق ایک شخص کی اطلاع کو اس حدیث کی بنا پر قابل قبول قرار دیا ہے جس کی محمد بن بکر نے ہمیں روایت کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد بن سلمہ نے سماک سے اس کی روایت کی، سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے ابن عباس سے یہ روایت کی کہ ایک دفعہ لوگوں کو رمضان کے چاند کے متعلق شک ہو گیا اور انھوں نے تراویح نہ پڑھنے اور روزہ نہ رکھنے کا ارادہ کر لیا۔ اسی دوران حرہ سے ایک بدو آیا جس نے چاند نظر آجانے کی گواہی دی، اسے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، اس نے اثبات میں اس کا جواب دیا نیز یہ گواہی بھی دی کہ اس نے چاند دیکھا ہے۔ یہ سن کر آپ نے حضرت بلال کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو نماز تراویح ادا کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان کر دیں۔ اس روایت کے ایک لفظ (وان یقوموا) کے متعلق ابوداؤد کا کہنا ہے کہ یہ لفظ صرف حماد بن سلمہ نے کہا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمود بن خالد اور عبداللہ بن عبدالرحمٰن سمرقندی نے (ابوداؤد نے درمیان میں کہا کہ مجھے عبداللہ بن عبدالرحمٰن کی حدیث کا زیادہ اتقان ہے) ان دونوں کو مروان بن محمد نے عبداللہ بن وہب سے روایت کی، انھوں نے یحییٰ بن عبداللہ سے، انھوں نے ابوبکر بن نافع سے، انھوں نے اپنے والد نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمر سے یہ روایت کی کہ ایک موقع پر لوگوں نے رمضان کا چاند دیکھنے کی کوشش کی، چاند مجھے نظر آگیا، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دی، آپ نے میری بات سن کر لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا۔

اس کا ایک پہلو اور ہے۔ وہ یہ کہ رمضان کا روزہ ایسا فرض ہے جو دینی طور پر لازم ہوتا ہے۔ اگر اس میں استفاضہ یعنی تواتر کے ساتھ لوگوں کی اطلاع نہ پائی جائے تو اخبار آحاد کو قبول کرنا واجب ہوگا جیسا کہ ان اخبار آحاد میں ہوتا ہے جو احکام شرع کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوتی ہیں اور جن میں استفاضہ شرط نہیں ہوتا۔

اسی بنا پر فقہاء نے عورت، غلام اور حد قذف میں سزا یافتہ کی خبر کو عادل ہونے کی صورت میں قابل قبول قرار دیا ہے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی مرویات کو قبول کر لیا گیا ہے جبکہ ان سے قیاس کی تائید بھی ہو رہی ہے۔

جہاں تک شوال و ذی الحجہ کے چاند کا تعلق ہے تو اس میں احناف نے کم از کم دو عادل مردوں کی گواہی کو قابل قبول قرار دیا ہے۔ یہ دونوں افراد ایسے ہوں جن کی گواہی احکام شرعیہ میں قابل قبول تسلیم کی جاتی ہو۔

اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبدالرحیم ابویحییٰ البزاز نے، انھیں سعید بن سلیمان نے، انھیں عباد نے ابومالک اشجعی سے روایت کی، ابومالک نے کہا کہ انھیں حسین بن الحارث الجدلی نے (جن کا تعلق قبیلہ جدیلہ قیس سے ہے) خبر دی کہ امیر مکہ نے خطبہ دیا جس میں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہ وصیت کی ہے کہ ہمارے

ذمہ لگایا ہے کہ ہم چاند دیکھ کر نسک بجالائیں (یعنی عید الاضحیٰ کے موقعہ پر نماز عید ادا کریں اور قربانی دیں) اگر ہمیں چاند نظر نہ آئے اور دو عادل آدمی چاند دیکھنے کی گواہی دے دیں تو بھی ہم نسک بجالائیں (میں نے حسین بن الحرث سے امیر مکہ کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے اپنی لاعلمی کا اظہار کیا بعد میں جب میری ملاقات حسین بن الحرث سے ہوئی تو انھوں نے مجھے بتایا کہ امیر مکہ محمد بن حاطب کے بھائی الحرث بن حاطب ہیں) امیر مکہ نے سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا کہ تمھارے درمیان ایسے بزرگ بھی موجود ہیں جو مجھ سے بڑھ کر اللہ اور اس کے رسول کو جاننے والے ہیں اور جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اس کا مشاہدہ کیا ہے۔

امیر مکہ نے یہ کہہ کر ایک شخص کی طرف ہاتھ سے اشارہ کیا۔ حسین بن الحرث کہتے ہیں کہ میں نے اپنے پہلو میں بیٹھے ہوئے ایک بوڑھے سے پوچھا کہ امیر نے جس شخص کی طرف اشارہ کیا ہے وہ کون ہیں؟ بوڑھے نے جواب دیا وہ عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔ اور امیر نے سچ کہا ہے۔ یقیناً ابن عمرؓ امیر سے بڑھ کر اللہ کو پہچانتے ہیں۔ پھر امیر نے کہا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا ہے۔

اب امیر کا یہ قول کہ ہمیں چاند دیکھ کر نسک بجالانے کا حکم دیا گیا ہے، اس کا اطلاق عید کی نماز اور قربانی پر ہوگا اس لیے کہ نسک کا اطلاق ان ہی دو چیزوں پر ہوتا ہے۔ رمضان کے روزے پر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ لفظ نسک مطلقاً صوم کے معنی میں نہیں بولا جاتا۔ البتہ نماز اور ذبح کے معنوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

ارشاد باری ملاحظہ فرمائیے (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فدیہ دو روزے کی صورت میں یا صدقہ کی شکل میں یا قربانی کی صورت میں) اس آیت میں روزے کو نسک کے علاوہ کوئی اور چیز قرار دیا گیا ہے۔ لفظ نسک کا اطلاق عید کی نماز پر ہوتا ہے اس کی دلیل حضرت براء بن عازب کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو فرمایا (ان اول نسکنا فی یومنا ھذا الصلاۃ ثم الذبح، آج کے دن ہمارا پہلا نسک نماز ہے پھر قربانی) آپ نے نماز کو نسک کا نام دیا اور اللہ تعالیٰ نے ذبح کو نسک قرار دیا ہے۔

ارشاد باری ہے (إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ میری نماز، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا سب کچھ اللہ کے لیے ہے جو پروردگار عالم ہے) اسی طرح قول باری ہے (أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امیر مکہ کا یہ قول کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے ذمے یہ لگایا ہے کہ ہم دو عادل گواہوں کی گواہی کی بنا پر نسک بجالائیں۔ عید الفطر کی نماز

اور دسویں ذی الحجہ میں قربانی دونوں کو شامل ہو گیا ہے۔

اس بنا پر یہ واجب ہے کہ اس میں دو سے کم کی گواہی قبول نہ کی جائے۔ ایک اور جہت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ کسی فرض کی انجام دہی میں احتیاط کرنا اسے ترک کر دینے میں احتیاط کرنے سے بہتر ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے روزہ ختم کرنے کے لیے احتیاط کرتے ہوئے دو مردوں کی گواہی کو لازمی قرار دیا ہے اس لیے کہ جس دن روزہ نہ ہو اس دن کچھ نہ کھانا پینا روزے کے دن کھانے پینے سے بہتر ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں ترک احتیاط ہے۔ اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ وہ دن یوم الفطر ہو، جب کہ ایک گواہ نے اس کی گواہی بھی دے دی ہے۔ اب آپ جب اس کی گواہی قبول نہیں کرتے اور دو آدمیوں کی گواہی کو احتیاط کا نام دیتے ہیں تو آپ کو اس بات کی کوئی ضمانت حاصل نہیں ہوتی کہ آپ یوم الفطر میں روزہ دار نہ ہوں، اور ایسی صورت میں ممنوع چیز میں وتورع اور احتیاط کے خلاف اقدام لازم آئے گا (عید الفطر کے دن روزہ رکھنے کی شرعاً ممانعت ہے)

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ روزے کی ممانعت ہم پر اس وقت لازم آئے گی جبکہ یہ معلوم ہو کہ آج یوم الفطر ہے۔ اگر یوم الفطر ہونے کا ثبوت مہیا نہ ہو سکے تو اس دن روزہ رکھنا ممنوع نہیں ہوگا۔ اگر اس دن میں یوم الفطر کا ثبوت مہیا نہ ہو سکے تو ہم روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے درمیان ٹھہرے ہوں گے ایسی صورت میں ہمارے بیان کردہ اصول کے مطابق روزہ رکھ لینے میں زیادہ احتیاط کی بات ہو گی حتّٰی کہ ایسے لوگوں کی گواہی سے یہ ثابت ہو جائے کہ آج یوم الفطر ہے جن کی گواہی کی بنیاد پر حقوق سے متعلقہ مقدمات کے فیصلے ہوتے ہوں (پھر جب یوم الفطر کی بات قطعی ہو جائے گی تو روزہ توڑ دیا جائے گا)

اللہ تعالیٰ کا یہ قول (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رمضان کے دخول کے متعلق شک والے دن میں روزہ رکھنے کی ممانعت ہے کیونکہ شک کرنے والے کو دراصل شہود رمضان ہوا ہی نہیں اس لیے کہ اسے اس کا علم ہی نہیں ہے، اس بنا پر اس کے لیے جائز نہ ہو گا کہ وہ اس دن رمضان کا روزہ رکھ لے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته فان غُمّ علیکم فعدوا شعبان ثلثین)۔

آپ نے اس دن پر شعبان کے دن ہونے کا حکم لگا دیا جس دن چاند نظر نہ آئے، اس لیے یہ بات

جائز نہیں کہ آنے والے رمضان کا روزہ شعبان میں رکھا جائے۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی عبدالباقی بن قانع نے ہمیں روایت کی، عبدالباقی کو فضل بن مخلد المودب نے، انھیں محمد بن ناصح نے، انھیں بقیہ نے علی القرشی سے یہ حدیث سنائی، علی القرشی کو احمد بن عجلان نے صالح سے جو التوأمہ کے مولی تھے، اور انھوں نے حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الأداۃ میں روزہ رکھنے سے منع فرمایا۔ یہ شک کا وہ دن ہے جس کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ آیا آج شعبان ہے یا رمضان۔

ہمیں محمد بن بکر نے حدیث بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن نمیر نے، انھیں ابوخالد الاحمر نے عمرو بن قیس سے، جنھوں نے ابواسحاق سے، ابواسحاق نے صلہ سے جنھوں نے فرمایا کہ ہم یوم الشک میں حضرت عمارؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک بکری لائی گئی، لوگ ذرا پرے ہو گئے۔ حضرت عمارؓ نے فرمایا کہ جس شخص نے آج روزہ رکھ لیا اس نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔

عبدالباقی نے ہمیں حدیث بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے محمد بن عمرو سے، جنھوں نے ابوسلمہ سے، ابوسلمہ نے حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت کی۔ آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ ولا تقدموا بین یدیہ بصیام یوم او یومین الا ان یوافق ذلک صوما کان یصومہ احدکم چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اور رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنا نہ شروع کرو، البتہ اگر کسی کو اس دن روزہ رکھنے کی عادت ہو تو وہ اس دن روزہ رکھ سکتا ہے)

ان احادیث کے معانی اللہ تعالیٰ کے قول (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) کے مدلول کے موافق ہیں۔ ہمارے اصحاب اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کہ اس دن نفلی روزہ رکھ لے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کے متعلق جب یہ حکم لگا دیا کہ یہ شعبان کا دن ہے تو ساتھ ہی ساتھ اس میں نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بھی دے دی۔

اس ہلال کے متعلق اختلاف ہے جو دن کے وقت نظر آئے، امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر دن کے وقت ہلال نظر آگیا تو وہ آنے والی رات کا چاند ہوگا۔ اگر البتہ چاند زوال سے پہلے یا زوال کے بعد نظر آئے تو اس سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

یہی قول حضرت علی بن ابی طالب، حضرت ابن عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمان بن عفان، حضرت انس بن مالک، حضرت ابووائل، سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور جابر بن زید سے مروی ہے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں ہیں۔

پہلی روایت تو یہ ہے کہ اگر ہلال زوال سے پہلے نظر آجائے تو وہ گزشتہ رات کا ہوگا اور اگر زوال کے بعد نظر آئے تو وہ آنے والی رات کا ہوگا۔ امام ابویوسف اور سفیان ثوری نے اس روایت کو اپنا مسلک بنایا ہے۔ سفیان ثوری نے الرکین بن ربیع سے، انھوں نے اپنے ربیع سے یہ روایت کی ہے۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں سلیمان بن ربیعہ کے ساتھ بلنجر کے مقام میں تھا۔ میں نے چاشت کے وقت ہلال دیکھا۔ میں نے یہ بات سلیمان کو بتائی، سلیمان نے یہ سن کر ایک درخت کے نیچے کھڑے ہوکر اس کا مشاہدہ کیا جب انھیں بھی ہلال نظر آگیا تو انھوں نے لوگوں کو روزہ توڑ دینے کا حکم دے دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشاد باری ہے (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) اس آیت میں جسے مخاطب بنایا گیا تھا اسے آخر رمضان میں بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا تھا۔

اس ارشاد باری (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) کی یہی مراد ہے۔ اس لیے ضروری ہوگا کہ ایسا شخص ارشاد باری (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) کے خطاب میں بھی داخل ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو کسی ایک حالت کے ساتھ مخصوص نہیں کیا بلکہ اس کا تعلق تمام احوال کے ساتھ ہے خواہ اس نے اس کے بعد چاند دیکھ لیا ہو یا نہ دیکھا ہو۔

اس پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایسا شخص زوال کے بعد چاند دیکھ لے تو اس پر اتمام صوم کا خطاب پھر بھی قائم رہے گا بلکہ وہ اس لفظ کے حکم میں داخل رہے گا جب زوال کے بعد چاند نظر آنے کی صورت میں اس کا یہ حکم ہوگا تو زوال سے پہلے بھی چاند نظر آنے کی صورت میں اس شخص کا یہی حکم ہوگا اس لیے کہ لفظ کے عموم میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته) یہ بات ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ روزہ ہے جو رویت ہلال کے بعد ہوگا۔ اس پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول یہ کہ گزرے ہوئے دن کے روزہ رکھنے کا حکم دینا محال ہے۔ اور دوم یہ کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اسے شعبان کی آخری رات کو چاند نظر آگیا تو اس پر آگے آنے والے

دنوں کے روزے فرض ہو جائیں گے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (صوموا لرویتہ) میں وہ صوم مراد ہے جو رویت کے بعد ہو۔

اس بنا پر جس شخص کو شعبان کے آخری دن زوال سے پہلے چاند نظر آ گیا اس پر آنے والے دنوں کے روزے فرض ہو گئے نہ کہ گزرے ہوئے دن کا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا اقتضا اس روزے پر ہے جو وہ رویت کے بعد رکھے۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ فان غُمّ علیکم فعدوا ثلاثین) اس سے ہر اس ماہ کی تیس کی گنتی پوری کرنا ضروری ٹھہرا جس کا ہلال ہماری نظروں سے مخفی رہے۔ اب اگر دن کے وقت نظر آنے والے ہلال میں گزشتہ رات کا احتمال ہو اور آنے والی رات کا بھی احتمال ہو تو یہی احتمال اسے اس ہلال کے حکم میں کر دیتا ہے جو ہماری نظروں سے مخفی رہے۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے تحت اس ماہ کے تیس دنوں کی گنتی پوری کرنا واجب ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ (وافطروا لرویتہ) تو اس امر کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ جس وقت بھی چاند نظر آئے روزہ ختم کر دیا جائے۔ اب جبکہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ زوال کے بعد ہلال نظر آنے کی صورت میں روزہ دار کو روزہ توڑ دینے سے روک دیا گیا ہے تو ہم نے اس اتفاق کی بنیاد پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد سے اس صورت کو خاص کر کے الگ کر دیا لیکن زوال سے پہلے چاند نظر آنے کی صورت میں اس حکم کا عموم باقی رہے گا یعنی زوال سے قبل رویت کی صورت میں اسے روزہ ختم کر دینا چاہیے۔

جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ ہلال کی رؤیت رات کے وقت ہوئی ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر زوال کے بعد اسے چاند نظر آ گیا تو اس سے روزہ ختم کرنا واجب نہیں ہو گا کہ اس نے دن کے وقت چاند دیکھ لیا ہے۔ اب چونکہ یہی مفہوم زوال سے پہلے چاند دیکھنے کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اس لیے اس کا بھی حکم وہی ہو گا جو زوال کے بعد کا ہے۔

نیز اگر اس فقرے کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو اس سے یہ ضروری ہو جائے گا کہ دن میں رویت سے ماقبل کے حصے کو رمضان قرار دیا جائے اور مابعد کے حصے کو شوال۔ اس لیے کہ اس بات کا یقین حاصل ہو چکا ہے کہ حضور کے اس قول سے مراد یہ ہے کہ روزہ چھوڑنا اسی وقت ہو گا جب پہلے چاند نظر آ جائے نہ کہ بعد میں نظر آنے والے چاند کی بنا پر پہلے روزہ کھول دیا جائے۔ کیونکہ اسے ایسے وقت میں افطار کا حکم دینا محال ہے جو رویت سے پہلے ہو۔

اس سے یہ بات واجب ہو جائے گی کہ رویت کے بعد کا وقت شوال ہوا ور قبل کا وقت رمضان۔ اس صورت میں مہینہ انتیس دن اور تیسویں دن کے کچھ حصے پر مشتمل ہو گا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مہینے کو دو میں سے ایک عدد کے ساتھ پورا کرنے کا حکم دیا ہے یعنی یا تو انتیس یا پھر تیس۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ (الشھر تسعۃ وعشرون۔ مہینہ انتیس دن کا ہوتا ہے)

نیز آپ کا یہ بھی قول ہے کہ (الشھر ثلاثون، مہینہ تیس دنوں کا ہوتا ہے) اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ان احادیث سے حاصل ہونے والے مفہوم پر اعتقاد واجب ہے جو یہ ہے کہ مہینہ ان ہی دو عددوں میں سے ایک کا ہو گا اور جن مہینوں کے ساتھ احکامات کا تعلق ہے وہ یا تو انتیس کے ہوں گے یا تیس کے نہ کہ انتیس اور تیس کا بعض حصہ۔

اسلامی مہینوں میں کسی طور کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔ غیر اسلامی مہینوں مثلاً رومیوں کے مہینوں میں ایسا ہوتا ہے۔ ان کے بعض مہینے اٹھائیس دن اور انتیس کے چوتھائی دن کے ہوتے ہیں۔ یہ شباط کا مہینہ ہے جو انگریزی مہینہ فروری کے مطابق ہوتا ہے۔ البتہ لیپ کے سال میں شباط انتیس دنوں کا ہوتا ہے۔ رومی مہینوں میں بعض اکتیس دن کے ہوتے ہیں اور بعض تیس دنوں کے۔ لیکن اسلامی مہینوں میں ایسا نہیں ہوتا۔

جب اسلامی مہینے کے لیے اس کے سوا اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ یا تو انتیس دنوں کا ہو گا یا تیس دنوں کا تو ہمیں اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لرویتہ وافطروا لرؤیتہ) سے مراد ہی یہی ہے کہ رؤیت ہلال رات کے وقت ہوا ور دن کے وقت رؤیت ہلال کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دن کا ایک حصہ کسی اور مہینے کا جز ہو اور دوسرا حصہ کسی اور مہینے کا۔ پھر جس ذات نے (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ) ارشاد فرمایا اسی ذات نے (فان غم علیکم فعدوا ثلاثین) بھی ارشاد فرمایا۔ اب دن کے وقت رویت ہلال کا معنی یہی ہے کہ ہم پر چاند کا معاملہ اس لحاظ سے مشتبہ ہو گیا ہے کہ ہمیں پتہ نہیں چل سکا کہ اس کا تعلق گزشتہ رات سے ہے یا آنے والی رات سے۔

یہ اشتباہ اس امر کو واجب کر دیتا ہے کہ ہم اس ماہ کے تیس دن کی گنتی پوری کریں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ قول بھی ثابت ہے کہ (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ فان حال بینکم وبینہ سحاب اوقترۃ فعدوا ثلاثین۔ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ چھوڑ دو۔ اگر تمہارے اور چاند کے درمیان کوئی بادل یا گرد و غبار حائل ہو جائے تو تیس دنوں کی گنتی پوری کرو)

حضرت ابن عباس نے اس کی روایت کی ہے اور اس روایت کی سند پہلے گزر چکی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چاند پر جس کے نظر آنے میں کوئی بادل وغیرہ حائل ہو جائے اس چاند کا حکم لگایا جو بادل وغیرہ کے بغیر بھی نظر نہیں آیا ہو۔ یہ جانتے ہوئے کہ اگر ہمارے اور چاند کے درمیان کوئی بادل وغیرہ حائل نہ ہوتا تو وہ نظر آجاتا۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا یہ مفہوم نہ لیا جائے تو آپ کے اس قول (فان حال بینکم وبینہ سحاب او قترۃ فعدوا ثلاثین) کا کوئی معنی نہ ہوتا اس لیے کہ اگر بادل وغیرہ کے حائل ہونے کی صورت میں چاند کے متعلق معلوم کر لینا محال ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز مذکورہ بالا فقرہ نہ فرماتے کیونکہ اس صورت میں آپ گویا بادل وغیرہ کے حائل ہونے کو تیس کی گنتی پوری کرنے کی شرط قرار دیتے۔ جب کہ آپ کو اس کا علم تھا کہ ہمارے لیے چاند کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی ہے۔

اس صورت حال کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جب ہمیں یہ پتہ چل جائے کہ ہمارے اور چاند کے درمیان بادل وغیرہ حائل ہو گیا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو ہمیں چاند نظر آجاتا تو ایسی صورت میں ہم اس دن پر رویت ہلال کا حکم نہ لگائیں یعنی سمجھ لیں کہ آج چاند نہیں ہوا۔ اس لحاظ سے دن کے وقت نظر آنے والے ہلال کے متعلق یہ خیال کرنا اولی ہوگا کہ اس کی رویت رات سے نہیں ہوئی۔

اس بنا پر اس دن کا حکم وہی ہوگا جو اس کے ماقبل دن کا ہے اور یہ گزشتہ ماہ کا دن ہوگا نہ کہ آنے والے مہینے کا۔ اس لیے کہ رات سے رویت تو ہوئی نہیں۔ بلکہ اس کی صورت اس صورت حال سے بھی زیادہ کمزور ہوگی جب کہ ہمارے اور رویت ہلال کے درمیان کوئی بادل وغیرہ حائل ہو جائے اور رویت نہ ہو سکے۔ کیونکہ بادل وغیرہ حائل ہونے کی صورت میں ہمیں یہ علم ہو جاتا ہے کہ چاند موجود نہیں ہے اور اس کا تعلق گزشتہ رات سے نہیں ہے جبکہ دوسری صورت میں ہمیں اس کا علم نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق گزشتہ رات سے ہے بلکہ ہمارے علم میں صرف یہ بات ہوتی ہے کہ ہم نے اسے گزشتہ رات نہیں دیکھا ہے باوجودیکہ ہمارے اور اس کے درمیان کوئی بادل وغیرہ حائل نہیں تھا۔ اور ظاہر ہے کہ دوسری صورت میں رویت ہلال کا معاملہ پہلی صورت کے مقابلے میں کمزور ہے۔ واللہ الموفق للصواب۔

رمضان کی قضا

ارشاد باری ہے (وَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، تم میں سے جو شخص بیمار یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں سے روزوں کی گنتی پوری کرلے، اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی نہیں کرنا چاہتا)۔

امام ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اوپر کی تلاوت کردہ آیت تین وجوہات سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رمضان کے روزوں کی قضا متفرق دنوں میں جائز ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ارشاد باری (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) میں 'ایام' کو نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی اس کے لیے معین دن نہیں ہیں اس لیے اس سے یہ مفہوم پیدا ہو گیا کہ قضا کرنے والے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ چاہے تو متفرق دنوں میں قضا کرلے اور چاہے تو لگاتار روزے رکھ لے۔

اب جس فقیہ نے رمضان کی قضا میں لگاتار روزے رکھنے کی شرط لگائی ہے اس نے دو طریقوں سے ظاہر آیت کی خلاف ورزی کی ہے۔ اول یہ کہ یہ کہہ کر اس نے 'ایام' کے لیے ایسی زائد صفت لازم کر دی جس کا آیت میں ذکر نہیں ہے جبکہ کسی نص میں کسی دوسری نص کی بنا پر ہی زیادتی کی جا سکتی ہے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے حج کے موقعہ پر ہدیٰ نہ دے سکنے کی صورت میں عرفات میں جانے سے پہلے تین روزے اور واپس ہو کر سات روزے رکھنے کا حکم دیا تو اس میں لگاتار رکھنا لازم قرار نہیں پایا۔ اس لیے کہ آیت میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ دوم یہ کہ اس نے قضا کو معین دنوں میں خاص کر دیا جبکہ آیت میں اس کے لیے غیر معین دن ہیں اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ آپ کسی دلالت کے بغیر کسی حکم کے عموم کی تخصیص کر دیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ارشاد باری ہے (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) اس کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ روزہ قضا کرنے والے کے لیے جس صورت میں زیادہ آسانی ہو گی وہ صورت

اختیار کرنا اس کے لیے جائز ہوگا۔ اب ظاہر ہے کہ لگاتار رکھنے کی صورت میں یُسر کی نفی ہو جائے گی اور عُسر کا اثبات ہو جائے گا جبکہ ظاہر آیت اس بات کی نفی کر رہی ہے۔

تیسری وجہ یہ ارشاد باری ہے (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) اور تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو) یعنی اللہ تعالیٰ کو اس کا زیادہ علم ہے کہ ان ایام کی تعداد کیا ہے جن میں اس نے روزہ نہیں رکھا اور جن کی اب قضا کر رہا ہے۔

ضحاک اور عبداللہ بن زید بن اسلم سے اسی طرح کی روایت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بات کی خبر دی ہے کہ وہ ہم سے ان دنوں کی تعداد پوری کرانا چاہتا ہے جن دنوں کے ہم نے روزے چھوڑے ہیں۔ اب کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ آیت میں اس معنی کے سوا اور کسی چیز کی شرط لگائے اس لیے کہ اس سے آیت کے حکم میں زیادتی لازم آئے گی۔ جس کے عدم جواز کا ہم نے کئی مواقع پر دلائل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

البتہ اس معاملے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے، حضرت ابن عباسؓ۔ حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوعبیدہ بن الجراح، حضرت انس بن مالک، حضرت ابوہریرہؓ، مجاہد، طاؤس، سعید بن جبیر اور عطاء بن ابی رباح سے یہ قول مروی ہے کہ قضاء کرنے والا چاہے تو متفرق دنوں میں قضاء کر لے اور اگر چاہے تو لگاتار روزے رکھ لے۔

شریک نے ابواسحاق سے، انہوں نے حرث سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: "کہ رمضان کی قضاء لگاتار دنوں میں کرو اور اگر متفرق دنوں میں اس کی قضاء کی تو تمہارے لیے یہ بھی جائز ہے۔" حجاج نے ابواسحٰق سے، انہوں نے حرث سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رمضان کی قضاء کے متعلق آپ نے فرمایا کہ یہ متفرق دنوں میں نہیں کی جائے گی ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ کے اس قول کا مفہوم یہ ہو کہ مسلسل رکھنا مستحب ہے۔ اور اگر الگ الگ رکھے گئے تو بھی جائز ہے۔ جیسا کہ شریک کی روایت میں مذکور ہے۔

حضرت ابن عمر سے قضاء رمضان کے متعلق مروی ہے کہ جس ترتیب سے روزے چھوڑے ہوں اسی ترتیب سے قضاء کی جائے، اعمش نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ رمضان کی قضاء لگاتار ہونی چاہیئے امام مالک نے حمید بن قیس مکی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "میں مجاہد کے ساتھ طواف کر رہا تھا ایک شخص نے ان سے مسئلہ پوچھا کہ جس کسی نے رمضان کے روزے چھوڑے ہوں تو آیا وہ قضاء میں لگاتار روزے رکھے گا؟ ابھی مجاہد نے کچھ نہیں کہا تھا

کہ میں بول اٹھا، "نہیں لگاتار نہیں رکھے گا"۔ یہ سن کر مجاہد نے میرے سینے پر ہاتھ مارتے ہوئے کہا "میرے والد نے اس آیت کی جو قرآت کی ہے اس میں لفظ "مُتَتَابِعَاتٍ" (لگاتار) بھی موجود ہے۔

عروہ بن الزبیر کا قول ہے کہ لگاتار روزے رکھے گا۔ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر چاہے تو متفرق دنوں میں رکھ لے اور اگر چاہے تو مسلسل رکھ لے۔ امام مالک، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ لگاتار رکھنا ہمیں زیادہ پسندیدہ ہے اور اگر متفرق دنوں میں رکھ لے تو بھی جائز ہے۔ اس طرح فقہاء امصار کا اس پر اجماع ہو گیا کہ متفرق دنوں میں قضاء کرنا جائز ہے۔ ہم نے اس سے یہ ذکر کر دیا ہے کہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔

حماد بن سلمہ نے سماک بن حرب سے، انہوں نے ہارون بن ام ہانی یا ابن بنت ام ہانی سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ہانی کو پیتے ہوئے پانی کا بچا ہوا حصہ پینے کے لیے دے دیا، ام ہانی نے پی لیا پھر کہنے لگیں: "اللہ کے رسول، میں تو روزے سے تھی لیکن میں نے آپ کا جوٹھا واپس کرنا پسند نہیں کیا"۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر یہ رمضان کی قضاء کا روزہ تھا تو اس کے بدلے روزہ رکھ لو، اگر نفلی روزہ تھا تو پھر چاہو تو قضاء کر لو چاہو تو نہ کرو"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کی بجائے روزہ رکھنے کا حکم تو دیا لیکن نئے سرے سے تمام روزے دوبارہ رکھنے کا حکم نہیں دیا۔ اگر یہ بات ثابت ہو گئی تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہوتی ہے:

اوّل یہ کہ لگاتار رکھنا واجب نہیں ہے۔

دوم یہ کہ لگاتار رکھنا متفرق طور پر رکھنے سے افضل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ افضل ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لازمی طور پر حضرت ام ہانی کو اسی کی ہدایت کرتے۔ عقلی طور پر بھی اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ رمضان کے روزے بھی لگاتار نہیں ہیں۔ بلکہ یہ ایک دوسرے کے ساتھ متصل ایام میں رکھے جاتے ہیں اور تتابع ان روزوں کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص درمیان سے ایک روزہ چھوڑ دے تو اس پر نئے سرے سے روزہ لازم نہیں ہو گا اور گذشتہ دنوں میں رکھے ہوئے روزے درست ہو جائیں گے جن میں اس ایک دن کے افطار کی وجہ سے تتابع کی صفت ختم ہو چکی تھی۔ اب اگر اصل رمضان میں لگاتار یعنی تتابع کی شرط نہیں ہے تو اس کی قضاء میں تتابع کی شرط کا نہ ہونا بطریق اولیٰ ہو گا۔ اگر رمضان کے روزوں میں تتابع ضروری ہوتا تو ایک دن روزہ چھوڑ دینے پر اسے نئے سرے سے لگاتار روزے رکھنے پڑتے۔

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے قسم کے کفارہ کے روزوں کو مطلق رکھا ہے اور اس میں تتابع کی

شرط نہیں لگائی لیکن آپ نے یہ شرط لگا کر نص کتاب میں اضافے کا ارتکاب کیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ عبد اللہ کی قرأت میں "متتابعات" کا لفظ بھی موجود ہے۔

یزید بن ہارون نے کہا کہ انہیں ابن عون نے یہ بتایا کہ میں نے قسم کے کفارہ کے روزوں کے متعلق ابراہیم سے دریافت کیا، ابراہیم نے جواب دیا کہ اسی طرح ہیں جس طرح کہ ہم نے قرأت کی ہے یعنی "فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات" (تین دن کے مسلسل روزے)۔

ابو جعفر رازی نے ربیع بن انس سے اور انہوں نے ابو العالیہ سے روایت کی کہ ابو العالیہ نے کہا: "میرے والد اس آیت کی "فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات" قرأت کرتے تھے۔ ہم نے اصول فقہ میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فعدۃ من ایام اخر) اور ہم سب کے نزدیک امر پر فی الفور عمل ہونا ضروری ہوتا ہے تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ وہ کسی تاخیر کے بغیر اپنے اوّل امکانی حال میں قضاء شروع کر دے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ قضاء میں تعجیل کی خاطر پے در پے روزے رکھتا چلا جائے اگر اسے ایسا کرنا واجب ہو گا تو اس سے تتابع لازم آئے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امر کے فی الفور بجا آوری سے تتابع لازم نہیں آتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امر میں فی الفور کا لزوم حسب امکان ہوتا ہے۔ اور اگر ایک شخص کے لیے پہلے دن کا روزہ رکھنا ممکن ہو گیا، اس نے روزہ رکھ لیا، پھر بیمار پڑ گیا اور روزہ چھوڑ دیا تو ایسی صورت میں امر کے فی الفور بجا آوری کی بنا پر اس پر نہ تو تتابع لازم آئے گا اور نہ ہی نئے سرے سے اس دن کا روزہ رکھنا جس دن اس نے روزہ چھوڑ دیا تھا، اس سے یہ دلالت ہوتی ہے کہ تتابع کے لزوم کا تعلق امر کے فی الفور بلا مہلت بجا آوری کے ساتھ نہیں ہے۔ اور تتابع کی ایک اور صفت ہے جو "امر علی الفور" کے ماسوا ہے۔ واللہ اعلم۔

رمضان کی قضا میں تاخیر کا جواز

ارشاد باری ہے (فَمَنْ كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اللہ تعالیٰ نے گنتی پوری کرنا ایسے دنوں میں واجب کر دیا جن کی آیت میں تعیین نہیں کی گئی ہے۔ اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اس کے لیے جائز ہے کہ جس وقت چاہے روزے رکھ لے البتہ سال کے اختتام تک قضا کی تاخیر کے جواز میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت محفوظ نہیں ہے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کے لیے اتنی تاخیر جائز نہیں کہ اگلا رمضان شروع ہو جائے۔ میری یہ رائے احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر امر غیر موقت ہو، یعنی اس کا کوئی وقت مقرر نہ ہو، تو وہ علی الفور ہوتا ہے یعنی اس پر امکانی حد تک فی الفور عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

ہم نے اس اصول کی اصولِ فقہ میں وضاحت کر دی ہے۔ جب یہ بات درست ہے تو اگر رمضان کی قضا پورے سال کے ساتھ موقت نہ ہوتی تو عید الفطر کے دوسرے ہی دن سے اس پر روزہ رکھنا لازم ہو جاتا اور تاخیر جائز نہ ہوتی اس لیے کہ تاخیر کی وجہ سے قضا میں کوتاہی کرنا ہی اس کے لیے جائز نہیں خاص کر جبکہ اسے اس بات کا علم بھی نہیں کہ وجوب فرض کا آخری وقت کون سا ہے جس سے مؤخر کرنا اس کے لیے جائز نہیں جس طرح کہ یہ بات جائز نہیں کہ شریعت کی طرف سے کسی ایسی عبادت کی فرضیت کا امر کر دیا جائے جو مامورین کے نزدیک مجہول ہو یعنی جن لوگوں کو اس عبادت کی فرضیت کا امر کیا گیا ہے وہ سرے سے اس سے واقف نہ ہوں اور پھر اس کی وضاحت سے پہلے اس کے ترک پر شریعت کی طرف سے سختی کی جائے اور تارکین کو قابلِ ملامت گردانا جائے، مذکورہ بالا دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی اور ہمارے علم میں یہ بات بھی ہے کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ امکانِ قضا کے اول اوقات سے رمضان کی قضاء کو مؤخر کر دینا جائز ہے تو اس سے اس بات کا ثبوت مل گیا کہ قضا کی تاخیر سال کے گذرنے کے ساتھ موقت ہے یعنی قضا میں سال کے گذرنے تک تاخیر کی جا سکتی ہے۔

تو اس کی مثال بمنزلۂ ظہر کے وقت کی ہوگی کہ اس کے اول اور آخر دونوں معلوم ہیں۔

اس لیے اول سے لے کر آخر تک کے درمیان کسی بھی وقت اس کی عبادت کا ورود درست ہے۔ یعنی ان دونوں اوقات کے درمیان کسی بھی وقت ظہر پڑھی جا سکتی ہے اور اس کی تاخیر بھی اس وقت تک جائز ہے کہ اگر اس کے اندر یہ عبادت بجالائی جائے تو اس کے فوت ہونے کا خطرہ ہو اس لیے کہ اس کا وہ آخری وقت معلوم ہے جس تک اگر وہ اسے مؤخر کر دے تو وہ کوتاہی کرنے والا قرار پائے گا۔

سلف کی ایک جماعت سے سال کے اندر رمضان کی قضاء میں تاخیر کا جواز منقول ہے یحییٰ بن سعید نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے فرمایا: "میرے اوپر رمضان کے روزوں کی قضا ہوتی، مجھے ان کے قضا کی استطاعت نہ ہوتی۔ یہاں تک کہ شعبان کا مہینہ آ جاتا" حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے یہ قول مروی ہے کہ دس دس دنوں میں رمضان کے روزے قضا رکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سعید بن جبیر سے بھی منقول ہے، عطاء بن ابی رباح، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے کہ جب چاہو رمضان کی قضا کر لو۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ ایک شخص رمضان کی قضاء میں اتنی تاخیر کر دے کہ اگلا رمضان آ جائے۔ ہمارے جملہ اصحاب کا یہ قول ہے کہ وہ آنے والے رمضان کے روزے خود رکھے گا اور پھر قضا شدہ رمضان کی قضا کرے گا اور اس پر کوئی فدیہ لازم نہیں آئے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری امام شافعی اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس نے پہلے رمضان کی قضاء میں کوتاہی کی یہاں تک کہ اگلا رمضان آگیا تو وہ قضا کے ساتھ ساتھ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کھانا کھلائے گا۔

ثوری اور الحسن بن حی کا قول ہے کہ ہر دن کے بدلے نصف صاع گندم کا فدیہ دے گا۔ امام مالک اور شافعی کا قول ہے کہ ہر دن کے بدلے ایک مُد (دو یا تقریباً سوا ایک رطل کا پیمانہ۔ ایک رطل چالیس تولے کا ہوتا ہے) طعام کا فدیہ دے۔ اور اگر اس سے مرض یا سفر کی بنا پر قضا کرنے میں کوتاہی نہیں ہوئی تو اس پر اطعام یعنی مسکین کو کھانا کھلانا لازم نہیں ہوگا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر پہلے رمضان کی قضاء میں اس سے کوتاہی ہوگئی اور دوسرے میں بیمار ہو جانے کی وجہ سے روزے نہیں رکھ سکا حتیٰ کہ دوسرا رمضان گذر گیا اور پھر اس کی وفات ہوگئی تو پہلے رمضان کے ہر دن کے بدلے دو مد کا فدیہ دیا جائے گا ایک مُد روزے کا اور دوسرا مُد اسے ضائع کرنے کا اور دوسرے رمضان کے ہر دن کے بدلے ایک مُد فدیہ دے گا۔

امام اوزاعی سے قبل جن آئمہ کا قول گذر چکا ہے ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان

میں بیمار پڑ گیا اور پھر تندرست ہونے سے پہلے وفات پا گیا تو اس کی طرف سے اطعام واجب نہیں ہوگا۔

عبدالباقی بن قانع نے ہمیں روایت کی، انہیں محمد بن عبداللہ حضرمی نے، انہیں ابراہیم بن اسحاق ضبی نے، انہیں قیس نے اسود بن قیس سے، اسود نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ذی الحجہ میں رمضان کے قضاء روزے رکھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

ہم سے عبدالباقی نے، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں یحییٰ بن اسحاق نے، انہیں ابن لھیعہ نے حرث بن یزید سے، انہوں نے ابوتمیم جیشانی سے یہ روایت کی کہ جیشانی نے کہا کہ طرابلس کے مقام پر ایک مجلس میں اکٹھے ہوئے اور ہماری مجلس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابی حضرت عمرو بن العاص حبیب بن معقل بھی تھے، حضرت عمرو نے فرمایا کہ "میں رمضان کے روزوں میں فصل کرتا ہوں"۔ یعنی متفرق ایام میں روزے رکھتا ہوں۔ یہ سن کر غفاری نے فرمایا: "ہم رمضان کے روزوں میں فصل نہیں کرتے"۔ اس پر حضرت عمرو نے فرمایا: "میں رمضان کے قضاء روزوں میں فصل کرتا ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)۔

ہمیں عبداللہ بن عبدربہ بغلانی نے، انہیں عیسیٰ بن احمد عسقلانی نے، انہیں بقیہ نے سلیمان بن ارقم سے، سلیمان نے حسن سے اور حسن نے حضرت ابوہریرہ سے یہ روایت کی کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! میرے ذمہ رمضان کے کچھ روزے ہیں آیا میں انہیں متفرق دنوں میں رکھ لوں آپ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا: "تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے ذمہ قرض ہو اور تم وہ قرض تھوڑا تھوڑا کر کے ادا کر دو تو کیا اس طرح ادائیگی ہو جائے گی؟" اس شخص نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "پھر اللہ تعالیٰ عفو و درگذر کرنے کا زیادہ حق رکھتا ہے"۔

یہ تمام روایات اس بات کی خبر دے رہی ہیں کہ قضاء رمضان کے امکان کے اول وقت سے اسے مؤخر کر کے رکھنا جائز ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہ مروی ہے کہ اگر کسی نے رمضان کی قضا میں اگلے سال تک تاخیر کر دی تو اس پر فدیہ لازم آئے گا۔ ان میں سے ایک حضرت ابن عباسؓ ہیں۔ یزید بن ہارون سے روایت ہے، انہوں نے عمرو بن میمون بن مہران سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ میں دو رمضان بیمار رہا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس سے پوچھا کہ دونوں رمضان کے درمیان تمہاری بیماری جاری رہی یا بیچ میں تمہیں صحت ہو گئی تھی؟

اس نے جواب دیا کہ بیچ میں صحت ہو گئی تھی۔ آپ نے پھر پوچھا کہ کیا اتنی صحت ہو گئی تھی (آپ کا اشارہ صحت کے ایک خاص درجے تک تھا) اس نے نفی میں جواب دیا، آپ نے فرمایا کہ روزہ نہ رکھو جب تک کہ اتنی صحت حاصل نہ ہو جائے۔ وہ شخص اپنے دوستوں کے پاس گیا اور انہیں ساری بات بتائی۔ دوستوں نے اسے مشورہ دیا کہ جاکر حضرت ابن عباسؓ کو بتاؤ کہ اب تمھیں اتنی صحت حاصل ہو گئی ہے چنانچہ وہ شخص پھر حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا۔ آپ نے اس سے پھر وہی سوال کیا۔ اس دفعہ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے اسے فرمایا کہ دونوں رمضان کی قضاء کرو اور تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دو۔

روح بن عبادہ نے عبداللہ بن عمرؓ سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی قضاء میں اتنی سستی کرے کہ اس پر اگلا رمضان آجائے تو وہ نئے رمضان کے روزے رکھے گا اور گذشتہ رمضان کے روزوں کا فدیہ دے گا، ہر دن کے بدلے میں ایک مُد گندم اور روزے قضا نہیں کرے گا۔ آپ کا یہ قول حاملہ کی قضا کے متعلق آپ کے مسلک کے مشابہ ہے کہ وہ مسکینوں کو فدیہ کے طور پر کھانا کھلا دے گی اس کے ساتھ روزے قضا نہیں کرے گی۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی حضرت ابن عباسؓ کے قول کی طرح روایت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے اس سلسلے میں ایک اور قول مروی ہے۔ حماد بن سلمہ نے ایوب سے اور حمید نے ابو زید مدنی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص پر سکرات موت طاری ہو گئی اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ مجھ پر اللہ کا ایک قرض ہے اور لوگوں کا بھی ایک قرض ہے۔ سب سے پہلے اللہ کا قرض ادا کر دینا پھر لوگوں کا قرض۔ میں نے دو رمضان کے روزے نہیں رکھے تھے اس شخص کے بھائی نے حضرت ابن عمرؓ سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ قربانی کے دو اونٹ جن کے گلے میں قلادہ پڑا ہو یعنی جنہیں حرم میں لے جاکر ذبح کیا جائے۔

اس شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا اور ساتھ ہی ساتھ حضرت ابن عمرؓ کے جواب کی بھی انہیں اطلاع دی، یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ ابو عبدالرحمٰن (ابن عمرؓ) پر رحم کرے قربانی کے اونٹ کا روزے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ جاؤ اپنے بھائی کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو۔" راوی ایوب کہتے ہیں کہ وہ شخص دونوں رمضان کے درمیان تندرست ہو گیا تھا۔

طحاوی نے ابن ابی عمر سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ "میں نے یحییٰ بن اکثم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے یہ بات یعنی مسکینوں کو کھانا کھلانا چھ صحابیوں سے سنی ہے اور مجھے ایک صحابی بھی ایسا نہیں ملا جس نے ان صحابیوں سے اختلاف کیا ہو، یہ بات جائز ہے اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ وہ

شخص قضاء رکھنے سے پہلے ہی فوت ہو چکا ہو۔

ارشادِ باری (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) متفرق طور پر قضاء روزے رکھنے اور مؤخر کر کے رکھنے کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس پر بھی کہ ایسے شخص پر کوئی فدیہ نہیں۔ اس لیے کہ قضاء کے ساتھ فدیہ واجب کر دینا دراصل نص کتاب اللہ میں اضافہ ہے اور نص میں اضافہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اس کے لیے کوئی اور نص موجود ہو۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ سال کے آخر تک وہ قضا کو مؤخر کر سکتا ہے اور اس پر کوئی فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

آیت نے تو قضا شدہ روزوں کی دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرنا واجب کیا ہے، فدیہ واجب نہیں کیا، اب یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اگلے سال میں بھی ان دنوں کی گنتی پوری کرنا اس آیت سے واجب ہے (جبکہ اگلے سال سے پہلے پہلے کوتاہی کی بنا پر اس نے قضا نہ رکھے ہوں) اس لیے یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ آیت سے یہ مراد ہو کہ بعض حالتوں میں تو قضا واجب ہو اور فدیہ نہ ہو اور بعض میں قضا اور فدیہ دونوں واجب ہو جائیں جبکہ دونوں حالتیں ایک ہی شکل سے آیت کے تحت داخل ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ چوری کے سلسلے میں یہ بات درست نہیں ہے کہ آیت سرقہ سے مراد یہ ہو کہ بعض چوروں کے تو ہاتھ کاٹ دیئے جائیں اور ان پر جرمانہ بھی کیا جائے، اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ بعض کے تو دس درہم کی مالیت کی چیز کی چوری پر ہاتھ کاٹ دیئے جائیں اور بعض کے اس سے کم کی مالیت پر، ٹھیک اسی طرح یہ درست نہیں ہے کہ قولِ باری (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) سے بعض تو وہ مراد ہیں جو وجوب قضا کے ساتھ خاص ہوں اور ان پر فدیہ نہ ہو اور بعض وہ مراد ہوں جن پر قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ کفارات کا اثبات دو طریقوں سے ہوتا ہے یا تو شریعت کی طرف سے توقیف یعنی رہنمائی ہوتی ہے یا پھر اتفاق امت ہوتا ہے اب زیر بحث مسئلے میں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں اس بنا پر قیاس سے کفارہ کا اثبات جائز نہیں ہوگا نیز کفارہ ہمیشہ کسی چیز کی جگہ پر کرنے والا اور اس کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہ اس شخص کے حق میں مخصوص ہوتا ہے جس پر قضا واجب نہیں ہوتی۔ مثلاً شیخ کبیر یا وہ شخص جس نے قضاء کرنے میں کوتاہی کی اور قضا کرنے سے پہلے وفات پا گیا۔

رہا قضا اور فدیہ دونوں کا اجتماع تو یہ ان وجوہات کی بناء پر ممتنع ہے جو ہم حاملہ اور مرضعہ کے باب میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے حضرت ابن عمر کا مسلک اس معاملے میں ان لوگوں کے مسلک

سے زیادہ واضح ہے جنہوں نے قضا اور فدیہ دونوں لازم کر دیئے ہیں جبکہ حضرت ابن عمرؓ نے فدیہ واجب قرار دیا ہے نہ کہ قضا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں دو وجوہ سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ تاخیر قضا سے فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

اوّل یہ کہ متفرق دنوں میں قضا کے ذکر کے ساتھ فدیہ کے وجوب کا ذکر نہیں ہوا۔ اگر اس کی تاخیر فدیہ واجب کر دیتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا ضرور ذکر فرماتے۔

دوم یہ کہ آپ نے قضا کو قرض کے ساتھ تشبیہ دی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ قرض کی ادائیگی ہو جائے۔ اس لیے جس چیز کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یعنی قضاءِ رمضان اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ہمارا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کی قضا کرنے والے کو اگلے سال تک قضا کی تاخیر سے روکا گیا ہے۔ اگر وہ ایسا کرے تو ضروری ہے کہ اسے مفرّط یعنی کوتاہی کرنے والا قرار دیا جائے۔ اس صورت میں اس پر فدیہ لازم ہوگا جیسے کہ وہ اگر قضا کرنے سے پہلے مر جاتا تو اس پر تفریط یعنی کوتاہی کی بنا پر فدیہ لازم ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تفریط کی بنا پر فدیہ لازم نہیں ہوتا بلکہ اس بنا پر لازم ہوتا ہے کہ اس کے لیے قضا کرنے کا امکان پیدا ہو گیا تھا لیکن اس کے بعد موت کی وجہ سے قضا کا موقعہ ہاتھ سے نکل گیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے رمضان میں جان بوجھ کر کھا لیا ہوتا تو وہ مفرّط شمار ہوتا اور اگر وہ اسی سال اس کی قضا کر لیتا تو سب کے نزدیک اس پر فدیہ لازم نہ آتا۔ اس لیے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فدیہ واجب کرنے کے لیے تفریط کا پایا جانا علت نہیں ہے۔

علی بن موسیٰ قمیؔ نے نقل کیا ہے کہ داؤد اصفہانی کا قول ہے کہ جو شخص کسی عذر کی بنا پر رمضان کے ایک دن کا روزہ نہیں رکھتا اس پر شوال کی دوسری تاریخ کو روزہ رکھنا واجب ہے۔ اگر اس نے روزہ نہیں رکھا تو وہ گنہگار ہوگا اور مفرّط قرار پائے گا

داؤد اپنے اس قول کی وجہ سے زیر بحث مسئلہ میں سلف اور خلف دونوں کے متفقہ موقف اور ظاہر آیت (فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) اور آیت (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) کی مخالفت کا مرتکب ہو گیا۔ نیز اس نے ان آثار کی بھی خلاف ورزی کی جن کی ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ایک روز میں نے داؤد سے اس کے اس قول کی وجہ پوچھی تو جواب میں کہنے لگا کہ اگر وہ شوال کی دوسری تاریخ کو روزہ نہ رکھے اور اس کی وفات ہو جائے تو اس کے متعلق

تمام اہلِ علم کا یہی قول ہے کہ وہ گنہگار ہو کر اور مفرّط بن کر مرا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شوال کی دوسری تاریخ کو ہی روزہ رکھ لینا اس پر واجب تھا اس لیے کہ اگر اس کے لیے اس کی گنجائش ہوتی کہ وہ دوسری تاریخ کے بعد بھی رکھ سکتا تو اسی رات موت کی وجہ سے وہ مفرّط قرار نہ پاتا۔" علی بن موسیٰ نے اس پر اس سے یہ پوچھا کہ اس شخص کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے جس کے ذمہ ایک غلام آزاد کرنا ہو اسے ایک غلام برائے فروخت مل جائے جس کی قیمت بھی اس کے حسبِ منشا ہو تو آیا اس کے لیے یہ جائز ہو گا کہ وہ اسے چھوڑ کر کوئی اور غلام خرید لے؟

داؤد نے نفی میں جواب دیا۔ میں نے وجہ پوچھی تو کہنے لگے کہ "اس پر فرض یہ ہے کہ جو پہلا غلام اسے مل جائے تو وہ اسے آزاد کر دے، جب اسے کوئی غلام مل جائے گا تو اس کے فرض کا لزوم اس کے ساتھ ہی ہو جائے گا اور جب فرض کا لزوم ہو جائے گا تو پھر اسے چھوڑ کر کسی اور غلام کی طرف جانا اس کے لیے جائز نہیں ہو گا۔" میں نے پھر پوچھا کہ اگر اس نے ایک غلام ملنے کے باوجود اسے چھوڑ کر دوسرا غلام خرید کر کے اسے آزاد کر دیا تو کیا یہ جائز ہو گا؟ اس نے جواب دیا کہ یہ جائز نہیں ہو گا۔

میں نے پھر کہا کہ اگر اس شخص کے پاس ایک غلام موجود ہو اور اس پر غلام آزاد کرنا واجب ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کے لیے کوئی اور غلام خریدنا جائز ہو گا؟ داؤد نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ میں نے کہا کیا اس کی یہ وجہ ہے کہ اس پر غلام آزاد کرنے کی جو ذمہ داری عائد ہوئی ہے اس ذمہ داری کا تعلق اس کے پاس موجود غلام کے ساتھ ہو گیا، کسی اور غلام کے ساتھ نہیں ہوا؟

داؤد نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ اس پر میں نے اس سے پوچھا کہ اگر وہ غلام مر جائے تو آیا غلام آزاد کرنے کی ذمہ داری اس شخص سے ختم ہو جائے گی جس طرح کہ ایک شخص کسی معین غلام کو آزاد کرنے کی نذر مان لے اور پھر وہ غلام مر جائے تو اس کی نذر باطل ہو جاتی ہے۔

داؤد نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ اس شخص سے غلام آزاد کرنے کی ذمہ داری ختم نہیں ہو گی بلکہ وہ اس غلام کی جگہ کوئی اور غلام لے کر آزاد کرے گا اس لیے کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ یہ سن کر میں نے کہا کہ اسی طرح جس شخص پر بالاجماع کوئی غلام آزاد کرنا واجب ہو اس کے لیے جائز ہے کہ کوئی اور غلام آزاد کر دے (اور صرف وہی غلام آزاد نہ کرے جو سب سے پہلے مل جائے) اس پر داؤد نے پوچھا کہ تم کن لوگوں سے یہ اجماع نقل کر رہے ہو؟ میں نے کہا کہ تم کن لوگوں سے پہلا اجماع (جس کا تم نے ابھی حوالہ دیا ہے) نقل کر رہے ہو؟

اس نے جواب دیا کہ اجماع منقول نہیں ہوتا، میں نے اس پر یہ کہا کہ دوسرا اجماع (جس کا میں

نے حوالہ دیا ہے) بھی منقول نہیں ہوا۔ یہ سن کر داؤد خاموش ہو گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ داؤد نے جو کچھ کہا ہے کہ شوال کی دوسری تاریخ کو اس پر قضاء لازم ہے اور یہ کہ جس کے ذمہ کوئی غلام آزاد کرنا ہو اور اسے غلام مل جائے تو وہ اس غلام کو چھوڑ کر کسی اور غلام کو آزاد نہیں کر سکتا یہ سب باتیں اجماع امت کے خلاف ہیں۔ پھر اس کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کا ایک قضا روزہ شوال کی دوسری تاریخ کو نہیں رکھتا اور اس کی وفات ہو جاتی ہے تو اہل علم کے نزدیک وہ مفرط کہلائے گا اس کے اس دعوے کی بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جن فقہاء نے ایسے شخص کو سال کے آخر تک قضا مؤخر کر دینے کی اجازت دی ہے۔ ان کے نزدیک بھی ایسا شخص موت کی بنا پر مفرط نہیں قرار پائے گا اس لیے کہ اگلا رمضان آنے تک پورا سال قضا کے لیے وقت ہے جس میں تاخیر کی گنجائش ہے۔

جس طرح کہ نماز کا وقت ہے کہ اس میں اول وقت سے آخر وقت تک تاخیر کی گنجائش ہے اور اگر وقت گذر جانے سے پہلے اس شخص کی وفات ہو جائے تو وہ نماز کی ادائیگی مؤخر کرنے کی بنا پر مفرط قرار نہیں پائے گا۔ رمضان کی قضاء کے متعلق بھی فقہاء کا یہی قول ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسا شخص اگر مفرط نہ ہوتا تو سال گذرنے سے پہلے قضاء رمضان کے بغیر اس کی وفات کی صورت میں اس پر فدیہ لازم نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لزوم فدیہ تفریط کی علامت نہیں ہے اس لیے کہ شیخ کبیر پر فدیہ لازم ہوتا ہے لیکن اس میں تفریط نہیں پائی جاتی اور داؤد کا قول کہ اجماع نقل نہیں کیا جاتا، غلط ہے، کیونکہ اجماع اسی طرح نقل ہوتا ہے جس طرح نصوص نقل ہوتے ہیں اور جس طرح اختلاف آراء نقل ہوتا ہے۔

اگر ابو داؤد کی مراد اپنے اس قول سے یہ ہو کہ اجماع کرنے والوں میں ہر ایک کو اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ ان کے اقوال کی حکایت کرے جبکہ ان میں سے ایک گروہ کا قول مجلس میں نشر ہو اور بقیہ تمام لوگ وہاں موجود ہوں اور وہ یہ قول سن کر اس کی مخالفت نہ کریں تو اس کی یہ مراد درست ہے لیکن اس کے باوجود بھی مطلقاً یہ کہنا درست نہیں کہ اجماع نقل نہیں ہوتا۔

اس لیے بعض اجماع میں پوری جماعت کے اقوال نقل کیے جاتے ہیں اس صورت میں ان کا اجماع صحیح طریقے سے منقول ہوتا ہے اور بعض اجماع میں ایک گروہ کے اقوال نقل کیے جاتے ہیں جو پوری طرح پھیل جاتے ہیں اور باقی ماندہ لوگوں کے کانوں تک بھی یہ اقوال پہنچ جاتے ہیں لیکن ان کی طرف سے ان کی مخالفت نہیں ہوتی، یہ بھی ایسا اجماع ہے جو منقول ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں باقیماندہ لوگوں

کی طرف سے مخالفت کا نہ ہونا یہ موافقت کے قائم مقام ہو جاتا ہے اس لیے اجماع کی یہ دونوں قسمیں جو خواص اور فقہاء کا اجماع کہلاتی ہیں ان کی دوسروں تک نقل کی جاتی ہے۔

اجماع کی ایک اور صورت بھی ہے یہ وہ اجماع ہے جس میں عوام الناس اور خواص دونوں شامل ہوں مثلاً زنا اور سود کی حرمت پر اجماع یا جنابت کی وجہ سے وجوب اغتسال یا نماز پنجگانہ وغیرہ پر اجماع۔ یہ ایسے امور ہیں جن پر اہلِ اسلام کا اتفاق معلوم ہے۔ اگرچہ ہر ایک سے اس کے اعتقاد اور اس کی دینداری کے متعلق کوئی بات نقل نہیں ہوئی ہے۔ اگر اجماع کی یہ قسم مراد لی جائے تو اس کے متعلق یہ کہنا بھی درست ہے کہ اسے آگے نقل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا بھی کہ یہ آگے منقول ہوتا ہے اس لیئے کہ ہمیں معلوم ہے کہ تمام اہل الصلاۃ اس کا عقیدہ رکھتے اور اسے دین سمجھتے ہیں۔

اس بنا پر یہ جائز ہے کہ ان کے اس اعتقاد اور دینداری اور اس پر ان کے اجماع کو آگے نقل کیا جائے جس طرح کہ ایک شخص کا اسلام ہم پر ظاہر ہو جاتے اور ایمان پر اس کے عقیدے کا بھی اظہار ہو جائے تو ایسی صورت میں یہ جائز ہو گا کہ اس کے مسلمان ہونے کی بات آگے نقل کی جائے۔ ارشادِ باری ہے فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ، اگر تمہیں ان عورتوں کے مومن ہونے کا علم ہو جائے تو انہیں کافروں کو واپس نہ کرو۔ وباللہ التوفیق۔

سفر میں روزہ

ارشادِ باری ہے (وَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) اس آیت میں یہ واضح دلالت موجود ہے کہ سفر میں روزہ نہ رکھنا شریعت کی طرف سے ایسی رخصت ہے کہ جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے آسانی پیدا فرما دی ہے۔ اگر روزہ نہ رکھنا فرض ہوتا جس پر عمل ضروری ہوتا تو پھر اس قولِ باری (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ) کا فائدہ ختم ہو جاتا۔ اس لیے آیت مبارکہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے تو روزہ چھوڑ دے اور چاہے تو روزہ رکھ لے جیسے کہ ارشادِ باری ہے (فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، قرآن میں سے تمھیں جہاں سے میسر ہو اس کی قراءت کر لو) اسی طرح ارشادِ باری ہے (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، جو بھی ہدی یعنی قربانی کا جانور میسر آجائے) اس لیے قرآن میں جہاں کہیں بھی یُسر یعنی آسانی اور سہولت کا ذکر آیا ہے۔ وہاں تخییر یعنی بندے کو اختیار ملنے پر دلالت موجود ہے۔

عبدالرحیم الجزری نے طاؤس کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "سفر میں جو شخص روزہ رکھ لے اس پر ہم نکتہ چینی نہیں کریں گے اور جو نہ رکھے اس پر بھی نہیں کریں گے، اس لیے کہ ارشادِ باری ہے (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)"۔

حضرت ابن عباسؓ نے اپنے اس قول سے یہ بتایا کہ آیت میں جس یُسر کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد تخییر ہے۔ اگر آیت میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباس آیت کی کبھی تفسیر بیان نہ کرتے نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) پھر اس کو عطف کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اللہ تعالیٰ نے مسافر پر نہ روزہ رکھنا واجب قرار دیا ہے اور نہ روزہ چھوڑنا حالانکہ مسافر کو دو طرح سے شہودِ رمضان ہو گیا ہے۔

اوّل یہ کہ اسے اس کا علم ہو گیا ہے اور وہ اس میں موجود ہے۔ دوم۔ یہ کہ وہ مکلفین میں سے ہے

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ اسے اس ماہ کے روزے کے حکم کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ لیکن اسے اس کے باوجود بھی افطار کی رخصت دی گئی ہے۔ اب اس ارشادِ باری (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ روزہ نہ رکھے تو پھر دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرلے، جس طرح یہ قولِ باری ہے (فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ، اور جو شخص بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزوں کا فدیہ دے) اس کا مفہوم یہ ہے کہ سر میں جوؤں وغیرہ کی تکلیف کی بنا پر حلق کرالے یعنی سر کے بال صاف کرالے تو پھر روزوں کی شکل میں فدیہ ادا کرے۔

سفر میں روزہ کے متعلق مسلمانوں کے مضمر اتفاق پر یہ بات دلالت کررہی ہے کہ مریض اگر روزہ رکھ لے تو اس کے لیے جائز ہوگا اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، قضا اس وقت واجب ہوگی جب روزہ نہ رکھے۔ یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ افطار یعنی روزہ نہ رکھنے کا مفہوم خود اس میں پوشیدہ ہے اور جب یہ بات اس طرح ثابت ہوگئی تو یہ پوشیدہ مفہوم بعینہ مسافر کے لیے بھی مشروط ہوگا۔

جس طرح کہ مریض کے لیے ہے اس لیے کہ آیت میں عطف کے ذریعے ان دونوں کا ذکر ایک ساتھ کیا گیا ہے۔ یعنی جب دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرنے کے وجوب میں افطار مشروط ہے تو جس شخص نے مسافر پر قضا واجب کی ہے جبکہ وہ حالت سفر میں روزے رکھ لے تو اس نے گویا آیت کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے۔

صحابہ کرام، ان کے بعد تابعین عظام اور فقہاء امصار کا مسافر کے روزہ کے جواز پر اتفاق ہے البتہ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: "جس شخص نے سفر میں روزہ رکھا اس پر اس کی قضاء لازم ہے"۔ اس مسئلے میں چند ہی لوگوں نے حضرت ابوہریرہؓ کا ساتھ دیا ہے جن کے اختلاف کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خبر مستفیض یعنی بکثرت روایات سے جو موجب علم ہے۔ یہ ثابت ہے کہ آپ نے سفر میں روزہ رکھا تھا۔ آپ سے یہ بھی ثابت ہے کہ سفر میں روزے کو آپ نے مباح قرار دیا ہے۔ ان میں ایک حدیث ہشام بن عروہ اپنے والد عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حمزہ بن عمرو اسلمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں سفر میں روزے رکھتا ہوں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر تمھارا دل چاہے تو روزہ رکھ لو اور اگر چاہو تو نہ رکھو"
حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو سعید الخدری، حضرت انس بن مالک، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابو الدرداء اور حضرت سلمہ بن المحبق نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر کی حالت میں روزے سے ہونے کی روایت کی ہے

جو لوگ مسافر کے روزہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس پر قضاء واجب کرتے ہیں وہ ظاہر آیت (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دوسرے دنوں میں قضاء کی گنتی پوری کرنا دونوں حالتوں میں واجب ہے۔ اس لیے کہ آیت میں روزہ رکھنے والے مسافر اور نہ رکھنے والے مسافر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

اسی طرح وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جسے حضرت کعب بن عاصم الاشعری، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: (لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ۔ سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں ہے)۔

نیز اس حدیث سے بھی ان کا استدلال ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی ہے انہیں محمد بن عبداللہ الحضرمی نے، انہیں ابراہیم بن منذر الحزامی نے اور انہیں عبداللہ بن موسیٰ تیمی نے اسامہ بن زید سے روایت کی ہے۔ اسامہ نے زہری سے، انہوں نے ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے اپنے والد عبدالرحمٰن سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الصائم فی السفر کالمفطر فی الحضر، سفر میں روزہ رکھنے والا حالت اقامت میں روزہ نہ رکھنے والے کی طرح ہے)۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت انس بن مالک قشیری کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ وضع عن المسافر شطر الصلاۃ والصوم وعن الحامل والمرضع، اللہ تعالیٰ نے مسافر کو آدھی نماز اور روزہ معاف کر دیا ہے۔ اسی طرح حاملہ اور مرضعہ سے بھی)۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ان لوگوں کے دعوے کی دلیل بن سکتی ہو بلکہ یہ تو مسافر کے روزے کے جواز پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔
رہ گئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ (لیس من البر الصیام فی السفر) تو یہ ایسا کلام ہے جو ایک مخصوص حالت کے موقعہ پر فرمایا گیا اس بنا پر اس کا حکم صرف اسی حالت تک محدود رہے گا۔
اس حالت کی وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے اور انہیں شعبہ نے محمد بن عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارہ سے، محمد بن عبدالرحمٰن نے محمد بن عمرو بن الحسن سے

اور انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس پر سائبان کی طرح کوئی چیز تان کر سایہ کر دیا ہے اور لوگوں کی ایک بھیڑ وہاں موجود ہے۔

یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا (لیس من البر الصیام فی السفر) اس روایت میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ جس کسی نے یہ روایت کی اس نے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس موقعہ پر کہے ہوئے الفاظ نقل کر دیئے ہیں جبکہ ان میں سے بعض نے سبب کا ذکر کیا ہے اور بعض نے اسے حذف کر دیا ہے اور صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ دہرا دیئے ہیں۔

حضرت ابو سعید خدری نے اپنی روایت میں یہ ذکر کیا ہے کہ لوگوں نے فتح مکہ کے سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھا۔ پھر آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ "تم اپنے دشمن کے قریب پہنچ چکے ہو ایسی حالت میں روزہ نہ رکھنا تمہارے لیے زیادہ تقویت کا باعث ہوگا اس لیے روزہ نہ رکھو"۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے عزیمت پر عمل تھا (کسی مسئلے میں شریعت کی طرف سے دی ہوئی رخصت پر عمل کرنے کی بجائے اصل حکم پر عمل کرنا عزیمت کہلاتا ہے)۔

حضرت ابو سعید فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو اس حال میں پایا کہ اس واقعہ سے پہلے اور اس واقعہ کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھتا رہا۔ ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے انہیں احمد بن صالح نے، انہیں ابن وہب نے، انہیں معاویہ نے ربیعہ بن یزید سے اور ربیعہ نے قزعہ سے یہ روایت کی۔ قزعہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابو سعید خدری سے سفر میں رمضان کے روزے رکھنے کے متعلق دریافت کیا، اس کے بعد درج بالا روایت بیان کی۔ اس حدیث میں حضرت ابو سعید خدری نے وہ وجہ بھی بیان کر دی جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ نہ رکھنے کا حکم دیا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں صحابہ کرام کو دشمنوں سے جنگ کرنے کی زیادہ قوت ہوتی اور وہ اس لیے کہ جہاد ان پر فرض تھا جبکہ سفر میں روزہ رکھنا فرض نہیں تھا۔ اس بنا پر ان کے لیے درست نہیں تھا کہ وہ فضیلت حاصل کرنے کی خاطر فرض کو ترک کر دیں

جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جو ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن نے اپنے والد عبد الرحمٰن سے روایت کی ہے اس میں یہ کمزوری ہے کہ ابو سلمہ کا اپنے والد عبد الرحمٰن سے سماع ثابت نہیں ہے جس کی بنا پر یہ حدیث منقطوع ہے۔ اس لیے جواز صوم کے سلسلے میں اخبار متواترہ کو ایک ایسی منقطوع حدیث کی بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا جس کا بہت سے لوگوں کے نزدیک کوئی ثبوت نہیں ہے۔

اس کے باوجود اس میں یہ گنجائش موجود ہے کہ یہ ایسا کلام ہو جو کسی سبب کی بنا پر حضور صلی اللہ

علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو اور وہ تھا دشمنوں کے ساتھ پنجہ آزمائی کا سبب جس کے متعلق سب جانتے ہیں کہ روزہ رکھ کر اسے سرانجام دینا مشکل ہوتا ہے اس لیے اس کلام کے حکم کو اسی حالت تک محدود رکھا جائے گا جس حالت میں یہ صادر ہوا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت نہ ہو اور اس کی وجہ سے ترکِ جہاد لازم نہ آئے۔

رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (ان اللہ وضع عن المسافر شطر الصلاۃ والصوم وعن الحامل والمرضع) تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رمضان کی آمد سے مسافر پر روزے کی فرضیت کا تعین نہیں ہوا (یعنی یہ نہیں ہوا کہ وہ ضرور روزے رکھے) نیز یہ کہ اسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے لیکن اس روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے روزے کے جواز کی نفی ہو جائے اگر وہ روزہ رکھ لے جس طرح کہ حاملہ اور مرضعہ کے روزے کے جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر مسافر کو روزے کی قوت ہو تو اس کا روزہ رکھ لینا زیادہ پسندیدہ ہوگا۔ امام شافعی نے فرمایا کہ اگر سفر میں روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

سفر میں روزے کی افضلیت پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) تا قولِ باری (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) آیت کا آخری حصہ ان تمام لوگوں سے متعلق ہے جن کا ذکر آیت میں آچکا ہے۔ کیونکہ سلسلۂ کلام اس طرح ہے کہ اس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصے کے ساتھ حرف عطف کے ذریعے منسلک ہے۔ اس لیے کسی حصے کو بلا دلیل کسی حکم کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے آیت کا تقاضا یہ ہے کہ مسافر کا روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کے آخری حصے کا تعلق اس کے متصل حصے کے ساتھ ہے نہ کہ اس سے ماقبل کے حصوں کے ساتھ۔ اور وہ متصل حصہ یہ قولِ باری ہے (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قولِ باری (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ) میں تمام لوگوں کو خطاب ہے جن میں مقیم اور مسافر سب داخل ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ (اَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) کا خطاب بھی ان سب کو شامل ہے جو آیت کے ابتدائی خطاب میں داخل ہیں۔ اس لیے یہ درست نہیں کہ آیت کے آخری حصے کا خطاب ان میں سے بعض تک محدود ہو۔

نیز ہمارے ماقبل کے بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اگر سفر میں کسی نے روزہ رکھ لیا تو فرضیت ادا ہوجائے گی اور جس عبادت کی یہ حیثیت ہو اس کا تعلق 'الخیرات' (بھلائیوں) سے ہوتا ہے جس کے متعلق ارشادِ باری ہے (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ، بھلائیوں میں ایک دوسرے سے سبقت کرجاؤ) اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا (اِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ، وہ لوگ بھلائیوں میں ایک دوسرے سے بڑھ کر تیزی دکھاتے تھے۔ اس لیے بھلائیوں کی انجام دہی میں ایک دوسرے سے بڑھ کر تیزی دکھانا اور سبقت لے جانا، پیچھے رہ جانے سے افضل ہے۔ نیز فرض عبادات کو ان کے مقررہ اوقات میں بجالانا انہیں دوسرے اوقات تک موخر کرنے سے بہتر ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے کہ (من اراد ان يَحُجَّ فَلْيُعَجِّلْ، جو شخص حج کا ارادہ رکھتا ہو اسے جلدی کرنی چاہیئے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی ادائیگی میں تعجیل سے کام لینے کا حکم دیا اس لیے ایسے تمام فرائض کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ انہیں ان کے مقررہ اوقات میں ادا کرنا انہیں دوسرے اوقات تک موخر کرنے سے افضل قرار دیا جائے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عقبہ بن مکرم نے، انہیں ابوقتیبہ نے انہیں عبدالصمد بن حبیب بن عبداللہ ازدی نے، انہیں حبیب بن عبداللہ نے روایت بیان کرتے ہوئے کہا کہ میں نے سنان بن سلمہ المحبق کو اپنے والد سلمہ المحبق کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (من كانت له حمولة يأوي الى شبع فليصم رمضان حيث ادركه، جس شخص کے پاس سواری کا جانور ہو اور پیٹ بھر کر اسے کھانے کو مل جاتا ہو تو اسے جہاں کہیں بھی رمضان کا مہینہ آجائے وہ روزہ رکھ لے)۔

محمد بن بکر نے ہمیں یہ حدیث بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں نصر بن المہاجر نے، انہیں عبدالصمد بن عبدالوارث نے، انہیں عبدالصمد بن حبیب نے، انہیں ان کے والد نے سنان بن سلمہ سے اور سنان بن سلمہ نے المحبق سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (مَنْ اَدْرَكَهُ رَمَضَانَ فِي السفر...، جس شخص پر سفر کی حالت میں رمضان آجائے ....)۔

سلمہ بن المحبق نے حدیث کا باقی ماندہ حصہ جو بیان کیا وہ درج بالا حدیث کے ہم معنی ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ حکم افضلیت کی بنا پر دیا گیا نہ کہ وجوب کے طور پر۔ اس لیے کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا واجب نہیں ہے۔ حضرت عثمان بن ابی العاص الثقفی اور حضرت انس بن مالک نے یہ روایت کی ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ واللہ اعلم۔

سفر میں روزہ رکھ کر توڑ دینے والا شخص

جس شخص نے سفر میں روزہ رکھ کے بغیر کسی عذر کے اسے توڑ دیا اس کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ قضا کرے گا اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے روزے کی حالت میں صبح کی اور پھر سفر پر روانہ ہو گیا اور روزہ توڑ لیا، یا سفر پر تھا اور روزہ رکھ لیا پھر گھر پہنچ کر روزہ توڑ لیا۔ ان تمام صورتوں میں وہ اس روزے کی قضا کرے گا اور کفارہ نہیں دے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھ کر توڑ دینے والا قضاء بھی کرے گا اور کفارہ بھی دے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ کفارہ نہیں دے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ ہو گا۔ امام مالک کا مزید قول ہے کہ اگر کسی نے حالتِ اقامت میں روزہ رکھ لیا پھر سفر پر چلا گیا اور روزہ توڑ لیا تو وہ صرف قضاء کرے گا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ مسافر اگر روزہ توڑ لے تو اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ امام لیث کا قول ہے کہ اس پر کفارہ ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں بنیادی بات یہ ہے کہ رمضان کے روزے کا کفارہ شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کی حیثیت حدود کی طرح ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا لزوم حدود کی طرح کسی خاص گناہ پر ہوتا ہے۔ اب جبکہ حدود کا شبہ کی بنا پر اسقاط ہو جاتا ہے تو کفارۂ رمضان بھی اسی طرح ہونا چاہیئے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہم یہ کہیں گے کہ جب مسافر نے سفر کی حالت میں روزہ توڑ لیا تو اس حالت کا وجود کفارہ کے لزوم سے مانع ہو جائے گا اس لیے کہ حالتِ سفر روزہ نہ رکھنے کو مباح قرار دیتی ہے اس لیے اباحتِ وطی میں عقد نکاح اور مِلک یمین کے مشابہ ہو جائے گا اگرچہ یہ دونوں چیزیں وطی حائض کو مباح نہیں کرتیں۔

تاہم تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وطی کو مباح کرنے والا سبب اگر موجود ہو تو اصل میں بھی وجوب حد سے مانع بن جاتا ہے اگرچہ یہ سبب بعینہٖ اسی وطی کو مباح نہیں کرتا (جیسا کہ حائضہ کی صورت

میں ہوتا ہے) اسی طرح سفر کی حیثیت ہے اگرچہ سفر روزے میں داخل ہو جانے کے بعد روزہ توڑ دینے کو مباح نہیں کرتا لیکن یہ وجوب کفارہ سے مانع بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ بنیادی طور پر افطار کی اباحت کے لیے اسے سبب بنایا گیا تھا۔

اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر سفر کی حالت میں اس نے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت انس بن مالک وغیرہما نے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کے اندر روزہ رکھنے کے بعد روزہ توڑ دیا تھا اور یہ اس لیے کیا تھا تاکہ لوگوں کو سفر میں جواز افطار کی تعلیم دی جا سکے۔ اس بنا پر ایسی صورت میں روزہ توڑ دینے کی وجہ سے کفارہ واجب کرنا درست نہیں ہوگا۔

اس کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ سفر کی حالت میں چونکہ روزہ رکھنے کا فعل مسافر پر لازم نہیں ہوتا تو اس کی مشابہت رمضان کی قضاء رکھنے والے یا نذر یا کفارہ کا روزہ رکھنے والے کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر روزہ توڑ دینے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ ابتدائی طور پر اس کے لیے روزہ رکھنا لازم نہیں تھا اور شروع کرنے کی وجہ سے اسے پورا کرنے کا لزوم، روزہ توڑ دینے کی صورت میں، اس پر کفارہ واجب نہیں کرتا تو یہی صورت مسافر کی بھی ہونی چاہیئے اگر حالتِ سفر میں روزہ رکھ کے توڑ لے۔

اگر روزے کی حالت میں صبح کرے پھر سفر پر نکل جائے اور روزہ توڑ لے تو اس صورت میں بھی کفارہ اس لیے لازم نہیں آئے گا کہ افطار کو مباح کر دینے والی حالت یہاں موجود ہے اور وہ حالتِ سفر ہے جس طرح کہ عقد نکاح اور ملک یمین اباحتِ وطی کا سبب ہیں اگرچہ اس سے حائضہ عورت کے ساتھ وطی مباح نہیں ہوتی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ درج بالا صورت میں جبکہ کسی شخص نے روزے کی حالت میں صبح کی تو حالت اقامت کی وجہ سے اس کے لیے ترک صوم مباح نہیں تھا۔ اس لیے اس پر کفارہ واجب کر دینا چاہیئے اگر وہ دن کے کسی حصے میں سفر شروع کر کے اپنا روزہ توڑ دے، اس لیے کہ دن کے شروع میں اس پر روزہ رکھنے کا فعل لازمی تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ اس پر ایسی حالت یعنی حالتِ سفر، طاری ہو گئی ہے جو وجوبِ کفارہ سے مانع ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اگر کوئی شخص حالتِ سفر میں ہو اور اس نے روزہ رکھ لیا پھر گھر پہنچ کر روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ

نہیں اس لیے کہ ابتدا رہی سے اس پر روزہ لازم نہیں تھا۔ اس بنا پر اس کی مشابہت رمضان کی قضاء رکھنے والے یا نذر یا کفارہ کا روزہ رکھنے والے کے ساتھ ہو گئی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ایک شخص نے روزہ نہ رکھا اور پھر اسی دن گھر واپس آ گیا۔ یا حائضہ عورت دن کے کسی حصے میں حیض سے پاک ہو گئی۔

ہمارے اصحاب حسن بن صالح اور امام اوزاعی کا قول ہے کہ ان دونوں پر قضاء لازم ہے اور دن کا باقی ماندہ حصہ اسی طرح گذاریں گے جس طرح ایک روزہ دار گذارتا ہے۔ یہی عبید اللہ بن الحسن کا قول ہے ابن شبرمہ نے کہا ہے کہ مسافر اگر گھر پہنچ جائے اور اس نے کچھ کھایا پیا نہ ہو تو وہ بقیہ دن روزہ رکھے گا اور قضاء بھی کرے گا اور اگر عورت حیض سے پاک ہو جائے تو وہ کھا پی سکے گی۔ اور روزہ نہیں رکھے گی۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر عورت حیض سے پاک ہو جائے یا مسافر گھر پہنچ جائے جبکہ اس نے سفر میں روزہ نہیں رکھا تو وہ کھا پی سکے گا اور امساک نہیں کرے گا امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ جابر بن یزید سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ سفیان ثوری نے عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "جس شخص نے دن کے اوّل حصے میں کچھ کھا پی لیا وہ دن کے آخری حصے میں بھی کھا پی لے"۔ سفیان ثوری نے خود بھی اس قول سے اختلاف نہیں کیا ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے روزہ نہ رکھنے کی نیت کے ساتھ صبح کی اور اسے پتہ نہ ہو کہ یہ رمضان کا دن ہے تو کھانے پینے سے باز رہے گا اور قضاء رکھے گا۔ اگر اسے دن کے وقت رمضان شروع ہو جانے کا علم ہو گیا اور اس کے بعد اس نے کھا پی لیا تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ البتہ اگر اس نے دیدہ دلیری کے ساتھ کھانے پینے کا عمل کیا تو اس پر کفارہ بھی واجب ہو گا۔

ابو بکر جصّاص کہتے ہیں کہ فقہار کا جب اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کو کسی رکاوٹ کی وجہ سے رمضان کا چاند نظر نہ آئے اور وہ اگلے دن کھا پی لے پھر اسے چاند ہو جانے کا علم ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ اسی طرح امساک کرے گا جس طرح روزہ دار کرتا ہے اور یہی مسئلہ حائضہ اور مسافر کا بھی ہے ان سب کے درمیان مشترک بات یہ ہے کہ کھا پی لینے کے بعد ان پر طاری ہونے والی حالت، یعنی چاند کا علم ہو جانا، اگر دن کی ابتدا میں موجود ہوتی تو انہیں روزہ رکھنے کا حکم ہوتا۔ اس لیے اگر کھا پی لینے کے بعد یہی حالت ان پر طاری ہو گئی تو انہیں امساک کا حکم دیا جائے گا۔

اس استدلال کی صحت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم دلالت کرتا ہے جو آپ نے عاشورہ کے دن کھا پی لینے والوں کو دیا تھا کہ وہ باقی ماندہ دن کھانے پینے سے باز رہیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ آپ نے ان پر قضا واجب کر دی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم اپنے نظائر کے لیے اصل کا کام دیتا ہے۔ امام مالک کا یہ قول کہ اگر اس نے دیدہ دلیری کے ساتھ کھانے پینے کا عمل کیا تو اس پر کفارہ لازم آئے گا۔ ایک بے معنی قول ہے۔ اس لیے کہ اس کفارے کا وجوب خاص حالت میں روزہ فاسد کر دینے کے عمل کے ساتھ مختص ہے جبکہ اس قسم کے کھا پی لینے والے نے کھا پی کر روزہ فاسد نہیں کیا۔ اس لیے اس پر اس کی وجہ سے کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ایسا مسافر جو رمضان میں رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ رکھ لے

اس مسافر کے متعلق اختلافِ رائے ہے جو رمضان میں کوئی اور واجب روزہ رکھ لے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ وہ جس روزے کی نیت کرے گا وہی روزہ ہو جائے گا۔ اگر اس نے نفلی روزہ رکھ لیا تو اس کے متعلق امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ روزہ رمضان کا روزہ بن جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ نفلی روزہ ہو گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں یہ رمضان کا روزہ ہو گا۔

ہمارے اصحاب کا متفقہ قول ہے کہ اگر کسی نے حالت قیام میں رمضان کے اندر کسی اور واجب یا نفلی روزے کی نیت کر لی تو یہ رمضان کا روزہ شمار ہو گا اور ادائیگی ہو جائے گی۔ سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کسی عورت نے رمضان میں نفلی روزے رکھے پھر اسے اچانک رمضان کا علم ہو گیا تو اس کے یہ رکھے ہوئے روزے رمضان کے روزوں کے لیے کفایت کر جائیں گے۔ ان دونوں حضرات کا قول ہے کہ جس شخص نے دشمن کی سرزمین میں نفلی روزے رکھے اور اس کا اسے علم ہی نہ ہو کہ یہ رمضان کا مہینہ ہے تو اس کے یہ نفلی روزے رمضان کے روزوں کا کام دے جائیں گے۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ جس شخص نے رمضان کی پہلی تاریخ کو روزہ رکھا اور اسے رمضان کے دخول کا علم نہ ہو تو اس کا یہ روزہ رمضان کے روزے کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کسی شخص کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ رمضان میں وہ کوئی اور واجب یا کسی اور رمضان کا قضا روزہ رکھے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا تو نہ رمضان کے روزے کی ادائیگی ہو گی اور نہ ہی کسی اور روزے کی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم سب سے پہلے حالت اقامت کے اندر رمضان میں نفلی روزہ رکھنے والے کے مسئلے پر بحث کریں گے۔ ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر ظاہری طور سے کئی

وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے ان میں سے ایک وجہ قول باری (کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الصِّیَامُ) تا قول باری (وَاَنۡ تَصُوۡمُوۡا خَیۡرٌ لَّکُمۡ) ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس میں کسی خاص روزے کا ذکر نہیں کیا بلکہ آیت کا لفظ ہر قسم کے روزے کو شامل ہے خواہ وہ نفلی ہو یا فرضی، بہر صورت یہ روزہ فرض روزے کی کفایت کر جائے گا۔ اس لیے کہ رمضان میں نفلی یا کوئی اور واجب روزہ رکھنے والے کا روزہ یا تو وہی روزہ قرار پائے گا جس کی اس نے نیت کی ہو گی یا وہ فضول قرار دیا جائے گا کہ گویا اس نے روزہ رکھا ہی نہیں یا وہ رمضان کے روزے کی کفایت کرے گا۔

پہلی دو صورتیں اس بات سے مانع بن جائیں گی کہ یہ روزہ اس روزہ دار کے لیے بہتر ہو بلکہ اس روزے کا رمضان کے روزے کی کفایت کرنا اس کے حق میں بہتر ہو گا اس لیے یہ ضروری ہو گا کہ اسے فضول قرار نہ دیا جائے اور نہ ہی اس کی نیت کا لحاظ کیا جائے جو اس نے رمضان کے علاوہ کسی اور روزے کی کر لی ہو (بلکہ اس روزے کو رمضان کا ہی روزہ قرار دیا جائے)۔

اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (فَمَنۡ شَهِدَ مِنۡکُمُ الشَّهۡرَ فَلۡیَصُمۡهُ) اور سلسلہ کلام میں پھر یہ فرمایا (وَمَنۡ کَانَ مَرِیۡضًا اَوۡ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنۡ اَیَّامٍ اُخَرَ) تمام فقہائے امصار کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ آیت کے آخری حصے میں افطار یعنی روزے نہ رکھنے کا مفہوم پوشیدہ ہے گویا مفہوم کلام یہ ہوا "جو شخص بیمار یا مسافر ہو اور وہ روزہ نہ رکھے تو پھر ایسی صورت میں دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے"۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر پر قضا اسی وقت رکھی جب وہ روزہ نہ رکھیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قیام کی حالت میں جو شخص بھی روزہ رکھے گا اور افطار پر عمل پیرا نہیں ہو گا اس پر قضاء لازم نہیں ہو گی اس لیے کہ آیت کے ضمن میں ان تمام لوگوں کا روزہ آجاتا ہے جنہیں روزہ رکھنے کے حکم کا مخاطب بتایا گیا ہے۔ البتہ ان میں وہ مریض اور مسافر داخل نہیں ہیں جنہوں نے افطار کی رخصت پر عمل کیا ہو۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غم علیکم فعدوا ثلاثین) بھی دلالت کرتا ہے۔ اس ارشاد کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ چاہے وہ شخص جس نیت سے بھی روزہ رکھے اس کے لیے جائز ہے۔ خواہ وہ نفلی ہو یا اس کے علاوہ کچھ اور۔ نیز اس میں یہ نقطہ نظر بھی ہے کہ رمضان کا روزہ چونکہ رمضان کے دوران مستحق العین ہے یعنی یہ اس معین وقت میں

فرض ہے اس لیے یہ یوم النحر یعنی دسویں ذالحجہ کو طوافِ زیارت کے مشابہ ہوگیا، کیونکہ اس روز طواف کرنے والا جس نیت سے بھی طواف کرے گا اس کا فرض پورا ہو جائے گا حتّٰی کہ اگر اس نے کسی اور کی طرف سے اس کی نیت کرلی تو بھی اس کا اپنا فرض ادا ہوگا اور دوسرے کی طرف سے اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اگر اس صورت میں اس کا فرض ادا نہ ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اس کی نیت کے مطابق ادا ہو جائے جس طرح رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں میں رکھے ہوئے روزے روزہ دار کی نیت کے مطابق ادا ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کسی شخص کو اگر صرف اتنا ہی وقت ملے جس میں وہ ظہر کی نماز ادا کر سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس محدود وقت کے اندر ظہر کی نماز مستحق العین ہوگی یعنی صرف ظہر ہی کی نماز ادا کی جائے گی لیکن اس وقت اگر کسی نے نفل کی نیت سے ظہر ادا کی تو یہ ناجائز ہوگا (اس سے آپ کا بیان کردہ کلیہ ٹوٹ گیا)۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظہر کا وقت ظہر کی نماز کی ادائیگی کے لیے مستحق العین نہیں کیونکہ اس میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک شخص اس میں ظہر کی نماز اور اس کے علاوہ کوئی اور نماز ادا کرلے۔ اس لحاظ سے اوّل وقت اور آخر وقت کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر اول وقت میں نفل نماز پڑھنے سے جس طرح فرض کی ادائیگی نہیں ہوگی اسی طرح آخر وقت میں بھی نفل پڑھ کر فرض نہیں ادا ہوگا۔

نیز اگر اس نے آخر وقت میں نفل یا ظہر کے علاوہ کسی اور فرض کی نیت کرکے نماز پڑھ لی تو یہ نماز اس کی نیت کے مطابق قرار پائے گی۔ جبکہ ہمارا اس امر پر اتفاق ہے کہ عین رمضان میں روزہ رکھنا کسی اور روزے کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا بلکہ یہ اسی رمضان کا ہی روزہ ہوگا اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ مستحق العین ہے۔ اس لیے کہ اس میں کسی قسم کا کوئی اور روزہ درست نہیں ہے۔

نیز اس لیے بھی کہ رمضان کا وقت ایسا ہوتا ہے جو سارے کا سارا فرض کی ادائیگی میں صرف ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر اس فرض کی اس کے اس مقررہ وقت سے نہ تو تقدیم درست ہے اور نہ تاخیر۔ لیکن نماز ظہر کے وقت کی یہ کیفیت نہیں ہے کہ اس کا سارا وقت اس نماز کی ادائیگی میں صرف ہو جائے۔ اس لیے اگر اس نے یہ نماز مؤخر کرکے پڑھی تو پھر اس کی فرضیت سے وہ سبکدوش ہو جائے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الاعمال بالنیات، وانما لکل امرئٍ ما نوی، تمام اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کی وہ نیت کرے گا) اس بات سے مانع ہے کہ کوئی شخص رمضان میں نفلی روزے کی نیت کرے اور پھر رمضان کا روزہ ادا ہو جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (الاعمال بالنیات) سے استدلال

درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جو اگرچہ الفاظ میں مذکور نہیں ہے لیکن اس میں کئی معنی کا احتمال ہے۔

اس بنا پر اس فقرے کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ "اعمال کے جواز کا دارو مدار نیتوں پر ہے" اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ "اعمال کی فضیلت کا دارو مدار نیتوں پر ہے" اور اگر اس کے متعلق فریقین میں تنازعہ پیدا ہو گا تو اس صورت میں اس کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت ہو گی جس کی وجہ سے اس فقرے سے استدلال ہی ساقط ہو جائے گا۔

رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وانما لکل امرئٍ ما نوی) تو ہمارا فریقِ مقابل بھی اس مسئلے میں ہم سے اتفاق کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا کسی اور واجب روزے کی نیت کرے گا تو اس کی نیت درست نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ رمضان کے سوا اور کسی فرض یا نفل کی ادائیگی نہیں ہو گی جبکہ فریقِ مخالف کا قول ہے کہ ایسی صورت میں نہ رمضان کی ادائیگی ہو گی اور نہ اس روزے کی جس کی اس نے نیت کی ہے۔

اس بنا پر سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے لحاظ سے اس مسئلے میں قابلِ استدلال نہیں ہے۔ نیز (وانما لکل امرئٍ ما نوی) سب کے نزدیک اپنے حقیقی معنوں استعمال نہیں ہوتا اس لیے کہ الفاظ کے حقیقی معنوں کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص روزے کی نیت کر لے وہ صائم بن جائے اور جو نماز کی نیت کر لے وہ مصلی بن جائے خواہ اس نے نہ روزہ رکھنے کا عمل کیا ہو اور نہ نماز پڑھنے کا۔ جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ایک شخص افعال صلوٰۃ کی ادائیگی کے بغیر صرف نیت کی بنا پر مصلّی نہیں بن سکتا۔

یہی بات روزے اور دوسرے تمام فرائض اور عبادات کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ اس پوری بحث سے یہ بات نکھر کے سامنے آ گئی کہ حدیث کے یہ الفاظ اپنے حکم کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں جب تک کہ ان کے ساتھ قرینہ نہ پایا جائے۔ اس بنا پر فریقِ مخالف کا اسے بطور استدلال لانا دو وجوہ سے ساقط ہو گیا۔

اوّل یہ کہ حکم کا تعلق ایسے معنی کے ساتھ ہے جو محذوف ہے اور جس کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت ہے اور جس فقرے کی یہ کیفیت ہو اس کے ظاہر سے استدلال کرنا ساقط سمجھا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وانما لکل امرئٍ ما نوی) اس کا متقاضی ہے کہ اس کا روزہ درست ہو جائے۔ جب وہ نفل کی نیت کر کے رکھے اور جب روزہ درست ہو جائے گا

تو باوجود نفل کی نیت کے اس کا فرض ادا ہو جائے گا اس لیے کہ ہمارا اور فریق مخالف کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اس کی نیت کی بنا پر فرض ادا نہ ہوگا تو وہ روزہ بھی درست نہیں ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے اس لیے (ولکل امرئ ما نوی) کا منطقی نتیجہ یہ نکلے گا کہ جس چیز کی اس نے نیت کی ہے۔ وہ اسے حاصل ہو جائے، بصورتِ دیگر ہم لفظ کے حکم کو سرے سے لغو اور بے فائدہ قرار دینے کے مرتکب ہوں گے (درج بالا بیان سے ظاہر ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو اس مسئلے کے سلسلے میں بطور استدلال پیش نہیں کیا جا سکتا)۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فحوائے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص کی نیت کا جو مقتضیٰ ہوگا وہی اسے فرض کے ثواب یا درجہ کی بلندی وغیرہ کی صورت میں ملے گا اور اسی کا وہ مستحق ٹھہرے گا اور اس سے وقوعِ فعل مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ فعل تو موجود ہوتا ہے اور حاصل بھی ہو جاتا ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔ نیت اس فعل کے احکام کو اپنے مقتضیٰ اور موجب کے مطابق پھیر دیتی ہے یہ مقتضیٰ فرض کے ثواب یا فضیلت کا استحقاق ہوتا ہے یا تعریف یا مذمت کا استحقاق اگر نیت تعریف یا مذمت کا تقاضا کرتی ہو۔ جب یہ بات اس طرح ثابت ہو گئی تو درج بالا حدیث میں نیت سے متعلق قول کے دو میں سے ایک معنی ہوں گے۔ یا تو یہ کہ روزے کے جواز یا بطلان پر لفظ کے حکم کی دلالت کا سرے سے اعتبار نہ کیا جائے اور اس صورت میں اس کے جواز یا بطلان پر کسی اور لفظ کی دلالت لانا واجب ہو جائے، یا یہ کہ لفظ کے حکم کو اس چیز میں قابلِ عمل سمجھا جائے جو اس کے مضمون کا مقتضیٰ ہو اور وہ ہے اس حکم سے تعلق رکھنے والے ثواب یا تعریف یا مذمت کا افادہ جو اس لفظ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

جب لفظ کا استعمال اس طریقے پر ضروری ٹھہرا اور اس کی نیت تقرب الٰہی کی کسی صورت کے حصول کی طرف متوجہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ اسے تقرب حاصل ہو جائے۔ پھر اس میں کم سے کم درجہ یہی ہے کہ اگر نفل روزے کی نیت کرنے والے کا ثواب فرض روزے کی نیت کرنے والے کے ثواب کے برابر نہیں تو اس سے کم ضرور ہو لیکن ثواب کی کمی فرض کی ادائیگی کے جواز سے مانع نہیں ہو گی۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ان الرجل لیصلی الصلاۃ فیکتب لہ نصفہا ربعہا خمسہا عشرہا، ایک آدمی نماز تو پڑھ لیتا ہے لیکن اس کے نامۂ اعمال میں اس کے ثواب کا نصف چوتھائی، پانچواں یا دسواں حصہ لکھا جاتا ہے) بطورِ دلیل پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثواب کی کمی کی خبر کے ساتھ ساتھ جوازِ صلاۃ کی اطلاع بھی دے دی۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ لفظ کے حکم کا تعلق ثواب یا عقاب یا حمد یا ذم کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی

صحت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (ولکل امرئ ما نوی، فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امرأۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔ ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی پس جس شخص کی اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت ہوگی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کی غرض سے ہوگی تو اس کی ہجرت اس کی نیت کردہ چیز کی طرف ہوگی)

امام شافعی کا خیال یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہو پھر وہ نفلی حج کی نیت سے احرام باندھ لے تو حج کرنے کی صورت میں اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔ امام شافعی نے نفل کی نیت کو ساقط کر کے اسے فرض کی نیت قرار دے دیا حالانکہ ان کا قول یہ ہے کہ حج کی فرضیت فی الفور نہیں ہوتی بلکہ اس میں مہلت ہوتی ہے اور اسے وقت معین میں بجا لانا ضروری نہیں ہوتا۔

امام شافعی کی یہ بات جواز کے لحاظ سے رمضان کے روزے کی بات سے بھی بڑھ کر ہے اس لیئے کہ رمضان کا روزہ مستحق العین ہے یعنی ایک معین وقت میں اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ اس وقت سے نہ اس کی تقدیم جائز ہے اور نہ ہی تاخیر۔ اس طرح امام شافعی نے (الاعمال بالنیات ولکل امرئ ما نوی) کو اپنے قول کے لیے بنیاد اور اصل قرار دیا تھا اس کے ظاہر کو انہوں نے ترک کر دیا اور انہوں نے اس میں دقت نظر سے کام نہیں لیا جس سے ان کے قول کی تائید ہوتی۔ حالانکہ اپنے اصل کے لحاظ سے ان کے لیئے یہ ضروری تھا کہ وہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے جس کا وہ دعوئ کرتے چلے آئے ہیں۔

جہاں تک ہمارے اصل کا تعلق ہے تو ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اس کی بنیاد پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں بلکہ ساقط ہے ہم نے اس حدیث کے معنی اور مقتضیٰ کی پوری وضاحت کر دی ہے اور یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ حدیث رمضان میں نفل روزے کی نیت کرنے والے کو فرض کی ادائیگی کا جواز فراہم کرتی ہے۔ اس لیے ہم نے اس سے جو استدلال کیا تھا اور اس پر جو عقلی دلائل پیش کیئے تھے وہ اپنی جگہ درست رہے اور اس حدیث کی بنا پر ان دلائل پر کوئی گرفت نہ ہو سکی۔

اگر مسافر رمضان میں اس پر عائد شدہ کسی اور روزے کی نیت کر لے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی نیت کے مطابق روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سفر کی حالت میں اس پر روزہ رکھنے کا فعل ضروری نہیں ہوتا اور اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے خواہ اسے کوئی ضرر لاحق ہونے کا امکان نہ ہو تو یہ ایام غیر رمضان کے دوسرے تمام ایّام کے مشابہ ہو گئے جب دوسرے تمام ایّام میں اس کا

رکھا ہوا روزہ اس کے حسب نیت درست ہوگا تو رمضان کے دنوں میں بھی اس مسافر کے لیے یہی حکم ہوگا اس بنا پر یہ چاہیئے کہ جب وہ نفل روزے کی نیت کرے تو اس روایت کے مطابق جو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے اس کا یہ روزہ نفلی روزہ قرار پائے اور یہی روایت زیادہ قرین قیاس ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ کی بیان کردہ وجہ کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر رمضان میں مریض جسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے۔ غیر رمضان یعنی نفل یا واجب روزے کی نیت کرلے تو اس کی نیت درست ہو جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ یہاں وہ علت یا وجہ نہیں پائی جاتی جس کا ذکر ہم نے مسافر میں کیا ہے۔ اس لیے کہ مسافر کی صورت حال جس کی بنا پر اس کے متعلق یہ قول واجب ہوا، اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اور باوجود یکہ اسے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے۔

اس بنا پر اس کی حالت غیر رمضان کی حالت کے مشابہ ہوگئی۔ لیکن مریض کی حالت یہ نہیں ہے کیونکہ اسے روزہ چھوڑنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ روزہ رکھنے کی وجہ سے بیماری کے بڑھ جانے اور ضرر لاحق ہو جانے کا اندیشہ ہو، اب اگر مریض کو روزہ رکھنے کی وجہ سے ضرر نہ پہنچے تو اس پر روزہ رکھنا لازم ہوگا اور اگر روزہ کی وجہ سے ضرر لاحق ہو تو اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

جب یہ صورت حال ہوگی تو یا تو اس پر روزے کا فعل ضروری ہوگا یا ترک فعل ضروری ہوگا، اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار حاصل نہیں ہوگا (جیسا کہ مسافر کو حاصل ہوتا ہے) اس بنا پر جب بھی وہ روزہ رکھے گا اس سے اس کے فرض کی ادائیگی ہو جائے گی کیونکہ روزہ نہ رکھنے کی اباحت کا تعلق اندیشۂ ضرر سے ہے، اس لیے جب وہ روزہ رکھے گا اندیشۂ ضرر زائل ہو جائے گا اور وہ تندرست کے بمنزلہ قرار پائے گا، اس لیے جس نیت سے بھی وہ روزہ رکھے گا، وہ رمضان کا ہی روزہ شمار ہو کر اس کے فرض کی ادائیگی ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

قضاء رمضان میں دنوں کی تعداد کا بیان

ارشادِ باری ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے اور ہشام نے امام محمد سے ہمارے اصحاب کا یہ متفقہ مسلک بیان کیا ہے کہ اگر ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن کے روزے رکھے تو اس شہر میں رہنے والا مریض جس نے روزے نہیں رکھے تھے وہ بھی انتیس دنوں کی قضاء کرے گا۔ اگر ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ کر تیس دن کے روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے انتیس دن کے اور انہیں دوسرے شہر والوں کے تیس دن کے روزوں کا علم بھی ہو گیا تو انہیں ایک دن کا روزہ قضاء کرنا پڑے گا۔ اور مریض بھی تیس دن کے روزے قضاء کرے گا۔

امام مالک سے ان کے بعض اصحاب نے یہ روایت کی ہے کہ مریض چاند کے حساب سے روزوں کی قضاء کرے گا۔ اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ سے ایک مریض کے متعلق پوچھا گیا جس کے ذمے کئی سالوں کے روزے قضاء تھے، پھر قضا کیے بغیر اس کی وفات ہو گئی تو آپ نے فرمایا کہ اس کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو فی مسکین ایک مُد کے حساب سے خوراک دے دی جائے گی۔

ثوری کا قول ہے کہ رمضان میں بیمار پڑ جانے والا انسان انتیس روزوں کی صورت میں اتنے ہی روزے رکھے گا جتنے اس کے ذمہ ہیں۔ حسن بن صالح سے اس مسئلے میں ذرا تفصیل منقول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کوئی شخص یکم رمضان سے لے کر آخر رمضان تک بیمار رہا اور روزے نہیں رکھے، پھر کسی مہینے کی ابتدا سے قضاء رکھنے شروع کر دے۔

یہ مہینہ انتیس کا نکلا تو اس کے لیے انتیس دنوں کے روزے کافی ہوں گے اگرچہ قضاء ہونے والا رمضان تیس دنوں کا کیوں نہ ہو اس لیے کہ اس نے ایک مہینے کے بدلے میں ایک روزہ رکھ لیا۔ اگر مہینے کی یکم تاریخ سے اس نے قضاء شروع نہیں کی تو پھر تیس دن پورے کرے گا۔ خواہ قضا شدہ رمضان انتیس

دنوں کا کیوں نہ ہو۔ کیونکہ مہینہ انتیس دنوں کا نہیں ہوتا۔ صرف وہی مہینہ انتیس دنوں کا شمار ہوگا جس کا یکم تاریخ سے آخری دن تک حساب کیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مہینہ انتیس یا تیس دنوں کا ہو، پھر مریض قضاء روزے رکھنے کا ارادہ کرلے تو وہ اتنے ہی دن روزے رکھے گا جتنے دنوں کا وہ رمضان تھا جس کی وہ قضا کر رہا ہے۔ خواہ اس نے قمری مہینے کی یکم تاریخ سے قضاء کی ابتدا کی ہو یا درمیان سے، کیونکہ قول باری ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) اس کا مفہوم ہے "دوسرے دنوں کی تعداد"

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے (فان غم علیکم فاکملوا العدة ثلاثین) یعنی تیس کی تعداد، جب اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص پر دوسرے دنوں کی تعداد واجب کر دی ہے تو اس پر نہ اضافہ جائز ہے اور نہ کمی۔ خواہ وہ مہینہ جس کی وہ قضاء کر رہا ہے ناقص ہو یعنی انتیس دنوں کا ہو یا کامل تیس دنوں کا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قضاء شدہ روزوں کی مدت ایک ماہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مہینہ انتیس دنوں کا ہوتا ہے اور تیس دنوں کا بھی تو وہ انتیس یا تیس دنوں والے مہینوں میں سے جس مہینے میں بھی قضا کرے گا۔ اس کی ذمہ داری پوری ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں مہینے کے بدلے مہینہ ہو جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے (فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) فرمایا ہے 'فشهر من ایام اخر' نہیں فرمایا ہے۔ یعنی قول باری کا مفہوم یہ ہے کہ دوسرے دنوں سے قضاء شدہ دنوں کی گنتی پوری کرو نہ کہ مہینہ پورا کرو۔ اس بنا پر جتنے دن اس نے روزے نہیں رکھے اتنے دنوں کی گنتی پوری کرنا واجب ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کی پیروی واجب ہے اور ظاہر سے تجاوز کرکے ایسے معنی مراد لینا جس کی اس میں گنجائش ہے، درست نہیں ہے۔

اس پر یہ قول باری (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) بھی دلالت کر رہا ہے کیونکہ اس کا مفہوم ہے کہ تم گنتی یعنی تعداد پوری کرو، اگر قضا شدہ رمضان کے تیس دن ہوئے تو اس پر دوسرے دنوں سے تیس کی تعداد پوری کرنا لازمی ہوگا۔ اگر اس نے انتیس دن والے مہینے پر انحصار کیا تو وہ گنتی پوری کرنے والا قرار نہیں پائے گا۔ اس استدلال سے ان لوگوں کے قول کا بطلان واضح ہو گیا جو مہینے کے بدلے مہینے کے قائل ہیں اور گنتی کا جنہوں نے اعتبار نہیں کیا۔

اس پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں درمیان سے روزے چھوڑے

ہوں تو اس پر چھوڑے ہوئے دنوں کی تعداد کے برابر قضاء لازم آئے گی، اس لیے اگر کسی نے پورا مہینہ روزہ نہیں رکھا تو اس کے لیے بھی اسی اصول کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ اگر کسی شہر والوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن روزہ رکھا اور دوسرے شہر والوں نے چاند دیکھ کر تیس دن رکھا تو ایسی صورت میں ہمارے اصحاب نے انتیس دن والوں پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم کر دی ہے۔

اس لیے کہ قول باری ہے کہ (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) اس میں اللہ تعالیٰ نے مہینے کی تکمیل کو واجب قرار دیا ہے۔ اور ایک شہر والوں کی رویت کی بنا پر یہ ثابت ہو گیا کہ مہینہ تیس دنوں کا تھا۔ اس بنا پر دوسرے شہر والوں پر اس کی تکمیل واجب ہو جائے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تکمیل کے حکم کے ساتھ کسی خاص گروہ یا قوم کو خاص نہیں کیا بلکہ یہ حکم سب کے لیے عام ہے۔

نیز قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے بھی اس کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ یہاں شہود رمضان سے مراد اس کا علم ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کو رمضان کی آمد کا علم نہیں ہو گا۔ اس پر اس کا روزہ لازم نہیں ہو گا جب اسے صحیح طریقے سے معلوم ہو گیا کہ مہینہ تیس دنوں کا تھا اس لیے کہ دوسرے شہر والوں نے رویت کی بنا پر تیس دنوں کے روزے رکھے تھے تو اس پر بھی تیس دنوں کے روزے واجب ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ تیس دنوں کے روزے اس پر واجب ہوں گے جسے ابتداء ہی سے اس کا علم ہو۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ تیس دنوں کے اس پر ہوں گے جسے ابتداء ہی سے اور جسے رمضان گذر جانے کے بعد علم ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کافروں کے علاقے دار الحرب میں ہو اور رمضان کی آمد کا اسے علم نہ ہو سکے پھر رمضان گذر جانے کے بعد اس کا علم ہو تو اس پر اس کی قضاء واجب ہو جائے گی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر سب کو شامل ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته، فان غُمّ علیکم فعدّوا ثلاثین) اب جن لوگوں نے انتیس دن کے روزے رکھے تو گویا ان کے لیے تیس دن روزے رکھنے والوں کی رویت آڑے آ گئی اور یہ بات ان کے اور رویت کے درمیان بمنزلہ حائل ہو گئی۔ اس بنا پر اب انہیں تیس کی گنتی پوری کرنا ضروری ہو گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته) اس بات کو ضروری قرار دیتا ہے کہ ہر شہر والوں کی اپنی رویت کا اعتبار کیا جاتے ان کے لیے دوسرے شہر والوں کی رویت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اب جب ہر شہر والوں نے اپنے طور پر چاند دیکھا ہے تو

روزہ رکھنے اور روزہ ختم کرنے میں ان کی اپنی رویت پر عمل کرنا فرض ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ)

اس پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ ہر شہر والوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی رویت کی بنا پر روزہ رکھیں اور اسی بنیاد پر روزہ ختم کردیں ان کے ذمے دوسرے علاقوں یا شہروں کی رویت کا انتظار کرنا نہیں ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان میں سے ہر شہر والے اپنے طور پر رویت ہلال کے حکم کے مخاطب ہیں جس میں دوسرے شہر والے ان کے ساتھ شامل نہیں ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو سب کے علم میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ) تمام آفاق والوں کو عام ہے اور یہ کسی ایک شہر والوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جب یہ بات ہے تو جس طرح ایک شہر والوں کی رویت کا روزہ رکھنے اور روزہ ختم کرنے میں اعتبار کیا جانا ہے تو اسی طرح دوسرے شہر والوں کی رویت کا بھی اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

جب ایک شہر والوں نے رویت کی بنا پر انتیس دن کے روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے رویت کی بنا پر ہی تیس دن کے روزے رکھے تو پہلے شہر والوں پر ایک دن کی قضاء واجب ہوگی اس لیے کہ انہیں بھی وہ رویت ہوگئی ہے جو تیس دن کے روزے واجب کرتی ہے۔ درج بالا اعتراض میں یہ جو استدلال کیا گیا ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آفاق میں پھیلے ہوئے شہروں میں سے ہر شہر والوں کی اپنی رویت کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسروں کی رویت کا انتظار نہیں کیا جائے گا تو اس کے متعلق ہمارا مسلک یہ ہے کہ یہ بات اس شرط پر واجب ہوگی اگر عدد کے لحاظ سے ان کی رویت دوسروں کی رویت کے مخالف نہ ہو۔ اس لیے ایک شہر والے تو فی الحال اسی بات کے مکلف ہوں گے جس کا اعتبار کرنا ان کے لیے ممکن ہوگا۔ اور اس وقت جس چیز کی معرفت کا ان کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہوگا۔ اس کے وہ مکلف ہی نہیں ہوں گے۔

لیکن جس وقت اصل صورت حال ان کے سامنے آجائے گی انہیں اس پر عمل پیرا ہونا پڑے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شہر والوں کو بادل یا کہر کی وجہ سے رویت ہلال نہیں ہوسکی۔ لیکن ان کے سوا کچھ دوسرے لوگوں نے آکر اس بات کی گواہی دی کہ انہیں اس سے قبل رویت ہلال ہوچکی ہے اس خبر کے ملتے ہی ان کے لیے اس پر عمل لازم ہوجائے گا اور ان کے پاس عدم رویت کا جو حکم ہے وہ کالعدم ہوجائے گا۔

اس سلسلے میں ایک حدیث بھی ہے جسے فریق مخالف اپنے دعوے کے لیے بطور دلیل پیش کرتا ہے

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انہیں اسماعیل بن جعفر نے، انہیں محمد بن ابی حرملہ نے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے کریب نے بتایا کہ انہیں ام الفضل بنت الحرث نے حضرت معاویہ کے پاس شام بھیجا، شام پہنچ کر انہوں نے ام الفضل کا کام سرانجام دے دیا۔ ابھی وہ شام میں تھے کہ رمضان کا چاند ہو گیا۔ جمعہ کی رات سب نے چاند دیکھا۔ پھر کریب رمضان کے آخر میں مدینہ منورہ پہنچے۔ ان کی حضرت ابن عباسؓ سے گفتگو ہوئی جس میں چاند دیکھنے کا بھی ذکر آیا۔

حضرت ابن عباسؓ نے کریب سے پوچھا کہ تم لوگوں نے چاند کب دیکھا تھا، کریب نے جواب دیا کہ جمعہ کی رات کو، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے پوچھا کہ آیا تم نے خود چاند دیکھا تھا، کریب نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ لوگوں نے بھی دیکھا تھا اور چاند دیکھ کر سب نے بشمول حضرت معاویہ روزہ رکھا تھا۔ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم نے ہفتے کی رات کو چاند دیکھا تھا اور ہم تیس روزے پورے کریں گے یا اس سے پہلے ہمیں شوال کا چاند نظر آجائے، اس پر کریب نے پوچھا کہ کیا ہمارے لیے حضرت معاویہ کی رویت اور ان کا روزہ رکھنا کافی نہیں ہو گا۔

حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ: "نہیں، ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح حکم دیا ہے" لیکن یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی جو فریق مخالف نے کہی ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب نقل نہیں کیا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعینہ یہی سوال کیا گیا تھا۔ اور آپ نے اس کا جواب دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے تو بس اتنا ہی فرمایا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح حکم دیا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ) سے وہی مفہوم اخذ کیا ہے جو فریق مخالف نے کیا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو اس حدیث سے ہمارے دعوے کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس لیے اس اختلاف میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہو گا۔

حسن بصری سے ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن معاذ نے انہیں ان کے والد معاذ اور انہیں اشعث نے حسن بصری سے کی ہے کہ ایک شخص کسی شہر میں رہتا تھا اس نے سوموار کا روزہ رکھا۔ دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ انہوں نے اتوار کی رات چاند دیکھا ہے۔ حسن بصری نے فرمایا کہ اتوار کے روزے کی قضا نہ تو یہ شخص کرے گا اور نہ ہی اس کے شہر والے، البتہ اگر انہیں معلوم ہو جائے کہ کسی شہر والوں نے اتوار کا روزہ رکھا ہے تو پھر یہ لوگ اس دن کی قضا کر لیں۔

حضرت حسن بصری کی اس روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ انہوں نے رویت کی بنا پر یا بغیر رویت کے روزہ رکھا تھا جبکہ ہمارے مسئلے کا تعلق دو شہروں کے مکینوں سے ہے کہ ان میں ہر شہر کے مکینوں نے اس رویت کی بنا پر روزہ رکھا جو دوسرے شہر کے مکینوں کی رویت سے الگ تھی

ہم سے اختلاف رکھنے والا کبھی اس حدیث سے استدلال کرتا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبید نے، انھیں حماد نے ایوب کی حدیث میں بیان کی جو ایوب نے انھیں محمد بن المنکدر سے، اور محمد بن المنکدر نے حضرت ابوہریرہ سے سنائی تھی۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (وفطرکم یوم تفطرون واضحاکم یوم تضحون، وکل عرفۃ موقف وکل منیٰ منحر، وکل فجاج مکۃ منحر، وکل جمع موقف، عید الفطر تمھارے لیے وہ دن ہے جس دن تم رمضان ختم کرکے عید پڑھو، جس دن تم قربانی کرو وہ تمھارے لیے عید الاضحیٰ کا دن ہے اور عرفات کا سارا حصہ موقف ہے۔ یعنی عرفات میں ہر جگہ نو ذی الحجہ کو وقوف عرفہ ہو سکتا ہے، اور منیٰ کا سارا حصہ قربانی کی جگہ ہے، مکہ کی تمام گھاٹیاں قربانی کی جگہیں ہیں اور عرفات کا سارا حصہ موقف ہے)۔

ابوخیثمہ نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ انھیں یہ روایت محمد بن الحسن مدنی نے، انھیں عبداللہ بن جعفر نے عثمان بن محمد سے بیان کی ہے، عثمان بن محمد نے المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (الصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون والاضحیٰ یوم تضحون۔ جس دن تم روزہ رکھو وہ تمھارے روزے کا دن ہوگا، جس دن تم روزہ ختم کرلو وہ فطر کا دن ہوگا، جس دن تم قربانی کرو وہ اضحیٰ کا دن ہوگا)

ہم سے اختلاف رکھنے والوں کا کہنا ہے کہ اس حدیث سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ ہر قوم یعنی علاقے کے لوگوں کا روزہ اسی دن ہوگا جس دن وہ روزہ رکھیں گے اور ان کے فطر یعنی عید کا دن وہ ہوگا جس دن وہ روزہ ختم کرلیں گے۔ بہرحال اس میں گنجائش ہے۔ اس سے ہمارا مخالف وہ معنی اخذ کرے جو دوسرا کوئی اخذ نہیں کر رہا ہے۔

تاہم اس کے باوجود اس حدیث میں کسی ایک قوم یا علاقے کے لوگوں کی تخصیص نہیں ہے۔ اگر لزوم صوم کے لحاظ سے اس حدیث سے ان لوگوں کے روزوں کا اعتبار کرنا واجب ہے جنھوں نے کم رکھے ہیں، یعنی انتیس دن تو اس حدیث سے یہ بھی واجب ہو رہا ہے کہ ان لوگوں کے روزوں کا اعتبار کیا جائے جنھوں نے زیادہ رکھے ہیں یعنی تیس دن، اس بنا پر یہی تیس دن کا روزہ سب کے

لیے لازم ہوگا اور جنھوں نے ایک دن کم رکھا ہے ان پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم آئے گی۔

اس حدیث کا ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ روایت کے لحاظ سے اس کی صحت کے بارے میں محدثین میں اختلاف رائے ہے، بعض کے نزدیک یہ ثابت ہے اور بعض کے ہاں غیر ثابت، اس کے معنی میں بھی لوگوں کو کلام ہے۔

بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تمام لوگ کسی دن کے روزے پر اتفاق کر لیں تو وہ ان کا روزہ ہوگا اور اگر لوگوں میں اختلاف پڑ جائے تو انھیں کسی اور دلیل کی ضرورت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "تمھارا روزہ اس دن ہوگا جس دن تم میں سے بعض روزہ رکھیں گے"۔ بلکہ یہ فرمایا کہ "تمھارا روزہ اس دن ہوگا جس دن تم روزہ رکھو گے"۔ اور یہ الفاظ اس معنی کے متقضی ہیں کہ تمام لوگ روزہ رکھیں۔

اس حدیث کے معنی کے متعلق کچھ دوسروں کا قول ہے کہ یہ ہر شخص کو اس کی ذات کے لحاظ سے خطاب ہے اور اسے یہ خبر دی گئی ہے کہ جو کچھ اس کے علم میں ہے اس کے مطابق وہ عبادت کا پابند ہے۔ وہ دوسرے کے علم کے مطابق عبادت کا پابند نہیں اس لیے جس شخص نے رمضان سمجھ کر ایک دن روزہ رکھ لیا اور اس نے اپنے اوپر عائد شدہ فرض کی ادائیگی کر دی، اس کے متعلق دوسرا کیا کہتا ہے اس سے اسے کوئی غرض نہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے اسے اس چیز کا مکلف کیا ہے جو اس کے پاس ہے یعنی اس کے علم میں ہے۔ جو چیز دوسرے کے پاس ہے اس کا وہ مکلف نہیں۔ اسی طرح وہ ان مغیبات کا مکلف نہیں جن کا علم اللہ کو ہے۔

قول باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ 'الیسر' سے مراد سفر میں روزہ نہ رکھنا اور 'العسر' سے مراد سفر اور بیماری میں روزہ رکھنا ہے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ سفر میں روزہ نہ رکھنے کے ذکر کا تعلق اس شخص سے ہو جو روزہ رکھ کر انتہائی نڈھال ہو جاتا ہے اور روزہ اس کے لیے تکلیف دہ ہوتا ہے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے سفر میں روزہ رکھا تھا اور نڈھال ہو جانے کی بنا پر سائے کی خاطر اس کے سر پر سائبان سا تان دیا گیا تھا، آپ نے اسے دیکھ کر فرمایا تھا (لیس من البر الصیام فی السفر سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) آیت مبارکہ نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ تم سے ایسے روزے کا طلبگار ہے جو تمھارے لیے آسان ہو ایسے روزے کا نہیں جو تمھارے

لیے مشکل اور جان جوکھوں والا ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر کے اندر روزہ رکھا ہے اور اس شخص کے لیے اسے مباح بھی کر دیا جسے اس سے ضرر نہ پہنچے۔

یہ بات تو سب کے علم میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حکم کے پیروکار اور منشائے الٰہی کے مطابق کام کرنے والے تھے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) سفر میں جواز صوم کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اگر روزہ ضرر رساں ہو تو اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ وہ روزہ رکھے اور اس کے لیے ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص نے سفر میں روزہ رکھ لیا اس کا روزہ درست ہوگا اور اس پر روزے کی قضا لازم نہیں آئے گی۔

اس لیے کہ قضا واجب کرنے کی صورت میں عُسر کا اثبات ہو جائے گا نیز لفظ یُسر کا اقتضا یہ ہے کہ اسے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار ہو، جیسا کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور جب اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا تو اس پر قضا لازم نہیں آئے گی۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مریض، حاملہ، مرضعہ اور ہر ایسا شخص جسے روزے کی وجہ سے اپنی جان کا یا بچے کی جان کا خطرہ ہو تو اس کے لیے روزہ نہ رکھنا لازمی ہے۔ اس لیے کہ روزے کی وجہ سے ضرر برداشت کرنے یا مشقت اٹھانے کی صورت میں ایک قسم کا عسر پایا جائے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق اس بات کی نفی کر دی ہے کہ وہ ہمارے لیے کوئی عسر یا تنگی چاہتا ہے۔

اور یہ اس حدیث کی نظیر ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کبھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ہمیشہ زیادہ آسان بات کو اختیار کیا۔

یہ آیت اس کلیہ کی اصل اور بنیاد ہے کہ انسان کسی ایسے حکم کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کے لیے ضرر رساں ہو، جو اسے نڈھال کر دے اور اس کی بیماری کا سبب ہے یا اس کی بیماری میں اور اضافہ کر دے۔ کیونکہ ایسا حکم یُسر کے خلاف ہوگا۔

مثلاً ایک شخص پیدل حج کرنے کی قدرت رکھتا ہو لیکن وہ سواری اور زاد راہ سے محروم ہو تو آیت کی دلالت اس پر ہو رہی ہے کہ ایسا شخص اس حالت میں حج کا مکلف نہیں ہوگا کیونکہ اس سے یُسر کی مخالفت ہوگی۔ آیت اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ جس شخص نے رمضان کی قضا کرنے میں کوتاہی کی یہاں تک کہ اگلا رمضان آگیا تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ فدیہ کے وجوب سے یُسر کی نفی ہوگی اور عُسر کا اثبات ہوگا۔

نیز آیت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ تمام فرائض اور نوافل کی ادائیگی کا حکم عُسر اور شدید مشقت کی نفی کے ساتھ مشروط ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کی قضا کرنے والے کو اجازت ہے کہ وہ روزے متفرق طور پر قضا کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یُسر کا ذکر (فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) کے فوراً بعد کیا ہے۔

متفرق طور پر قضا کرنے پر اس کی دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول یہ کہ قول باری (يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) کا تقاضا ہے کہ بندے کو قضا میں اختیار دیا جائے۔ دوم یہ کہ بندے کا متفرق طور پر قضا کرنا یُسر سے زیادہ قریب اور عسر سے زیادہ دور ہے۔

اس سے لگاتار روزے رکھنے کے وجوب کی بھی نفی ہوتی ہے کیونکہ اس سے عُسر پیدا ہوگا۔ نیز اس سے اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہوتا ہے جو قضا کو فی الفور واجب کرتا ہے اور تاخیر سے روکتا ہے اس لیے کہ اس قول سے یُسر کی نفی اور عُسر کا اثبات ہوتا ہے۔

اس آیت سے جبریہ فرقے کے اس قول کا بطلان ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسے امور کا مکلف بناتا ہے جن کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اس لیے کہ بندے کو کسی ایسے امر کا مکلف بنانا جو اس کی طاقت سے باہر ہو اور جس پر اسے قدرت نہ ہو، عُسر کی مشکل ترین شکل ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے اس بات کی بھی نفی کر دی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے عُسر چاہتا ہے۔

ان کے قول کا ایک اور وجہ سے بطلان ہو رہا ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص روزہ رکھنے کی وجہ سے سخت مشقت میں مبتلا ہو رہا ہے جس سے اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ لاحق ہو جائے، اس کا یہ فعل اللہ کی مرضی کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ آیت کا یہی تقاضا ہے جب کہ اہل جبر کا یہ عقیدہ ہے کہ بندہ جو گناہ اور کفر کرتا ہے وہ اللہ کی مرضی سے کرتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے اپنی ذات سے ارادۂ معاصی کی نفی کر دی ہے اور یہ لوگ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں۔ ایک اور وجہ سے بھی ان کا قول باطل ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ خبر دی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے یُسر اس لیے چاہتا ہے کہ وہ اس کی حمد وثنا بجا لائیں اور اس کا شکر ادا کریں۔

وہ یہ نہیں چاہتا کہ بندے اس کا کفر کر کے اس کے عذاب کے سزاوار ہوں۔ اس لیے کہ اگر وہ اپنے بندوں سے کفر چاہتا تو ایسی صورت میں وہ ان کے لیے کس طرح یُسر کا ارادہ کرتا بلکہ

بندوں سے کفر چاہنا ان کے لیے عین عُسر چاہتا ہے اور پھر وہ کبھی حمد و ثنا اور شکر کا مستحق نہ ہوتا۔ اس بنا پر یہ آیت فرقۂ جبریہ کے عقائد کا ابطال کرتی ہے۔ ان لوگوں نے اللہ کی طرف ایسی باتوں کی نسبت کی جن کی اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے نفی کر دی۔

قول باری ہے (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ۔ اور تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو اور جس ہدایت سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں سرفراز کیا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) کئی معانی پر دلالت کرتی ہے۔ ایک یہ کہ جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے رمضان کی رویت ہلال نہ ہو سکے تو ہمارے لیے تیس دن کی گنتی پوری کرنا ضروری ہے، خواہ وہ کوئی سا بھی مہینہ ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ ہمارے درج بالا معنی کے مطابق ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غم علیکم فاکملوا العدة ثلاثین) آپ نے ہلال نظر نہ آنے کی صورت میں تعداد پوری کرنے کے سلسلے میں تیس کے عدد کا اعتبار کیا۔ یہ آیت رمضان کی لگاتار یا متفرق دنوں کے ذریعے قضا کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں تعداد پوری کرنے کی خبر دی گئی ہے اور پوری تعداد لگاتار روزے رکھ کے حاصل ہو سکتی ہے اور متفرق بھی۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ قضا فی الفور واجب نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ جب مقصد تعداد کا اکمال ہے تو یہ مقصد فی الفور رکھ کر بھی حاصل ہو سکتا ہے اور ٹھہر کر رکھنے کی صورت میں بھی۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جس شخص نے رمضان کی قضا کو مؤخر کر دیا اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا بلکہ اس پر قضا کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہوگی اس لیے کہ آیت میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے یہ چاہتا ہے کہ ہم تعداد پوری کریں اور جس نے تاخیر کر کے قضا کی اس نے بھی تعداد پوری کر لی۔

اب اگر اس پر فدیہ لازم کیا جائے گا تو یہ نص پر زیادتی ہوگی اور اس سے ایسی بات ثابت کی جائے گی جو آیت میں مقصود ہی نہیں ہے۔ آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص نے رمضان کے روزے نہیں رکھے اور وہ رمضان تیس دنوں کا ہو تو اس کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ انتیس دنوں والے قمری مہینہ میں روزہ رکھ کر اپنے آپ عہدہ برا سمجھے، اس لیے کہ قول باری (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ)

تعداد پوری کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔

اس بنا پر جو شخص تیس سے کم تعداد یعنی انتیس پر انحصار کرنے کے جواز کا قائل ہے وہ اللہ تعالیٰ کی اس آیت کے حکم کی مخالفت کا مرتکب ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر ایک شہر والوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن اور دوسرے شہر والوں نے چاند دیکھ کر تیس دن کے روزے رکھے تو پہلے شہر والوں پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم آئے گی۔ کیونکہ ارشاد باری ہے۔

(وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) اور چونکہ دوسرے شہر والوں نے تیس دنوں کی تشکل میں تعداد پوری کی ہے اس لیے پہلے شہر والوں پر بھی یہ تعداد پوری کرنا ضروری ہے جس طرح کہ انھوں نے کی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم میں کل میں سے بعض کی تخصیص نہیں کی ہے۔

قول باری ہے (وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ، اور جس ہدایت پر اس نے تمھیں سرفراز کیا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مسلمانوں کو جب ہلال عید نظر آجائے تو ان پر یہ حق ہے کہ وہ اللہ کی کبریائی بیان کرنے کے لیے اللہ اکبر کہیں اور یہ ورد عید سے فارغ ہونے تک جاری رکھیں اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ)

زہری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ عید الفطر کے دن جب عید گاہ کی طرف روانہ ہوتے تو راستے میں تکبیر پڑھتے اور جب نماز عید ختم کر لیتے تو تکبیر کہنا بند کر دیتے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابو قتادہ، حضرت ابن عمرؓ، سعید بن المسیب، عروہ، قاسم، خارجہ بن زید، اور نافع بن جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ یہ سب حضرات جب عید الفطر کے دن عید گاہ کی طرف روانہ ہوتے تو تکبیر کہتے۔

حنش بن المعتمر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ عید الاضحیٰ کے موقعہ پر آپ خچر پر سوار ہوئے۔ آپ مسلسل تکبیر کہتے رہے یہاں تک کہ مقام جبانہ پہنچ گئے۔ ابن ابی ذئب نے حضرت ابن عباس کے آزاد کردہ غلام شعبہ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کو عید گاہ کی طرف لے کر جاتا۔ آپ لوگوں کو تکبیر کہتے ہوئے سنتے، پھر فرماتے کہ لوگوں کو کیا ہوگیا ہے۔ کیا امام نے تکبیر کہی ہے۔ میں نفی میں جواب دیتا تو آپ فرماتے کہ کیا لوگ دیوانے ہوگئے ہیں۔

اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے راستے میں تکبیر کہنے کو برا سمجھا۔ یہ روایت اس بات

پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک آیت میں مذکور تکبیر سے مراد وہ تکبیر ہے جو امام خطبے کے دوران کہے اور لوگ بھی اس کے ساتھ کہیں۔ حضرت ابن عباس سے جو یہ مروی ہے کہ لوگوں پر حق ہے کہ شوال کا چاند دیکھ کر اللہ کی کبریائی بیان کرنے کے لیے تکبیر کہیں اور عید کی نماز سے فارغ ہونے تک کہتے چلے جائیں، تو اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ یہ تکبیر اونچی آواز میں کہیں۔

بلکہ اس سے یہ مراد لیا جا سکتا ہے کہ لوگ اپنے دلوں میں تکبیر کہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ جب عید الفطر اور عید الاضحیٰ پر عید گاہ کی طرف نکلتے تو راستے میں اونچی آواز میں تکبیر کہتے جب تک کہ عید گاہ نہ پہنچ جاتے۔ زید بن اسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے مراد عید الفطر کی تکبیر ہے۔

فقہائے امصار کا اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ المعلی نے امام ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ عید الاضحیٰ کے لیے جانے والا شخص اونچی آواز میں تکبیر کہے گا اور عید الفطر کے موقعہ پر تکبیر نہیں کہے گا۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ دونوں موقعوں پر تکبیر کہے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰه) میں یہ ذکر نہیں ہے کہ یہ تکبیر کسی خاص وقت میں کہی جائے۔

عمرو کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے عیدین کی تکبیر کے متعلق پوچھا تو آپ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہی ہمارا قول ہے۔ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ عیدین کے موقعوں پر راستے میں تکبیر کہنا واجب نہیں ہے اور نہ عید گاہ میں واجب ہے۔ البتہ نماز عید میں تکبیر کہنا واجب ہے۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ ابن ابی عمران ہمارے تمام اصحاب سے یہ قول نقل کرتے تھے کہ ان کے نزدیک عید الفطر کے موقعہ پر عید گاہ تک پہنچنے تک راستے میں تکبیر کہنا سنت ہے اور اس سلسلے میں المعلی نے جو قول ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے وہ ہمارے علم میں نہیں ہے۔

امام اوزاعی اور امام مالک کا قول ہے کہ عیدین میں گھر سے عید گاہ کی طرف نکلتے وقت تکبیر کہے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ عید گاہ میں امام کے آنے تک تکبیر کہتا رہے گا۔ جب امام کی آمد ہو جائے تو تکبیر کہنا بند کر دے گا اور واپسی میں تکبیر نہیں کہے گا۔ امام شافعی نے فرمایا: مجھے یہ پسند ہے کہ عید الفطر اور یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کی رات میں تکبیر کہے۔ نیز جب عید کی نماز کے لیے عید گاہ کی طرف جائے تو امام کی آمد تک تکبیر کہتا رہے۔" امام شافعی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک امام نماز شروع نہ کرے تکبیر کہتا رہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ کی تکبیر کے معنی اس کی عظمت کا بیان ہے اور یہ تین چیزوں پر مشتمل ہے جو یہ ہیں۔ عقد ضمیر، قول اور عمل۔ عقد ضمیر کے معنی ہیں اللہ کی توحید اور اس کے عدل کا اعتقاد اور اس کی ذات کی صحیح معرفت اور اس کے متعلق تمام شکوک وشبہات کا ازالہ۔ قول کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی بلند صفات، اس کے اسمائے حسنٰی اور اس کی ان تمام تعریفوں کا اقرار کیا جائے جو اس نے اپنی ذات کے لیے کی ہیں۔ عمل سے مراد یہ ہے کہ تمام بدنی عبادتوں کے ذریعے اس کی پرستش کی جائے مثلاً نماز اور دوسرے تمام فرائض۔ لیکن یہ چیزیں اس وقت تک قابل قبول نہیں ہوں گی جب تک کہ وہ پہلے دلی طور پر اس کے متعلق اپنا عقیدہ اس طریقے سے درست نہ کرلے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اور وہ ان تمام کاموں میں اللہ کے حکم کی موافقت کا متلاشی رہے۔

جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَّشْكُوْرًا۔ اور جو آخرت کا خواہشمند ہو اور اس کے لیے سعی کرے جیسی کہ سعی کرنی چاہیے اور ہو وہ مومن، تو ایسے ہر شخص کی سعی مشکور ہوگی) اس میں ارادۂ آخرت کے ذکر کے ذریعے شروع ہی سے اپنے امر کی موافقت کے متلاشی رہنے کی شرط لگادی اور صرف اسی پر اقتصار نہیں کیا بلکہ اللہ کے لیے عمل کرنے کا بھی ذکر کیا۔

اللہ کے لیے عمل کرنا سعی کہلاتا ہے، پھر ان تمام باتوں کو ایمان کے ساتھ مشروط کرتے ہوئے فرمایا (وَهُوَ مُؤْمِنٌ) اور اس کے بعد ان اعمال کو سرانجام دینے والوں کے لیے اپنے وعدے کا ذکر کیا۔ ہم اللہ سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہمیں ان لوگوں میں سے بنادے جو اس آیت کے اہل ہیں اور ہمیں ان کاموں کی توفیق عطا فرمائے جو اس کی رضا تک پہنچانے والے ہوں۔ آمین۔

جب اللہ تعالیٰ کی کبریائی ان معانی پر مشتمل ہے جو ہم نے بیان کیے ہیں اور جب ہمیں یہ معلوم ہے کہ عقیدۂ توحید اور اللہ اور اس کے رسولوں پر ایمان تمام عبادات کی شرط ہے اور اس کا تعلق کسی ایک عبادت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ وہ تمام فرائض جن کا لزوم دوسرے ایسے اسباب کی بنا پر ہے، جن کی بنیاد رمضان کے روزوں پر نہیں ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس آیت میں مذکور اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا تعلق رمضان کی تعداد کی تکمیل کے ساتھ ہونا چاہیے۔ اور اس کی تعظیم کے اظہار کا بہترین ذریعہ لفظ تکبیر ہے۔ یعنی زبان سے اللہ اکبر کے الفاظ ادا کیے جائیں۔

پھر اس میں یہ بھی جائز ہے کہ یہ تکبیر انسان ہلال شوال نظر آنے پر اپنے دل میں کہے اور یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد اکثر سلف کی تشریح کے مطابق، وہ تکبیر ہو جو انسان عیدگاہ کی طرف نکلتے

ہوئے کہے، اور اس سے یہ مراد لینا بھی درست ہے کہ یہ عید کی نماز کی تکبیرات ہیں۔ لفظ میں ان تمام صورتوں کا احتمال موجود ہے اور اس میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہاں بعض صورتیں مراد ہیں اور بعض نہیں ہیں۔ اس لیے اگر انسان ان صورتوں میں سے کسی پر بھی عمل کر لے گا تو وہ آیت کا تقاضا پورا کر کے اس کے عائد کردہ فرض سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

آیت میں تکبیر کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (وَلِتُکْمِلُوا الْعِدَّۃَ) سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ جائز ہے کہ یہ نفل کے معنی دیتا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہم نفلی طور پر اللہ اکبر کہہ کر اس کی کبریائی اور عظمت کا اظہار کرتے ہیں۔ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اظہار تکبیر واجب نہیں ہے اور جو شخص اللہ اکبر کہتا ہے وہ استحباب کے طور پر کہتا ہے تاہم جو شخص ایسا کام کرے جو اللہ کی کبریائی کے بیان کا کم سے کم درجہ ہو تو اسے آیت کے مقتضیٰ کی موافقت حاصل ہو جائے گی۔ البتہ عید الفطر کے دن عید گاہ کے راستے میں اللہ اکبر کہتے ہوئے جانے کی جو روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صدر اول کے سلف اور تابعین سے منقول ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آیت میں مذکور تکبیر سے یہی تکبیر مراد ہے جس سے یہ بات زیادہ ظاہر ہو گئی کہ اس طرح تکبیر کہنا مندوب و مستحب ہے، واجب اور لازم نہیں ہے۔

ابن ابی عمران نے اس سلسلے میں جو بات نقل کی ہے کہ ہمارے سب اصحاب کے نزدیک گھر سے عید گاہ تک عید الفطر کے موقعہ پر تکبیر کہتے جانا سنت ہے، یہ بات امام ابو حنیفہ اور ہمارے تمام اصحاب کے مسلک سے زیادہ قریب ہے کیونکہ یہی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زہری کے واسطے سے نقل کی گئی ہے۔ اگرچہ یہ روایت مرسل ہے اس لیے کہ اس میں صحابی کا واسطہ موجود نہیں ہے۔ اسی طرح سلف سے بھی یہی بات منقول ہے۔

عید الفطر کے موقعہ پر تکبیر کا کہنا عید الاضحیٰ کے موقعہ پر کہنے سے بڑھ کر ظاہر آیت کے موافق ہے اس لیے کہ آیت کا تقاضا یہ ہے کہ رمضان کی گنتی پوری کرنے اور روزہ ختم کر کے عید منانے کے موقعہ پر اللہ کی کبریائی اور عظمت کے بیان کی تجدید کی جائے۔ اور جب امام ابو حنیفہ کے نزدیک عید الاضحیٰ کے موقعہ پر تکبیر کہنا مسنون ہے تو عید الفطر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے اس لیے کہ عیدین کی نمازوں میں تکبیر کہنے کے حکم، نماز کے بعد خطبہ اور باقی ماندہ تمام سنن کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے چاہیے کہ ان دونوں نمازوں کے لیے خروج کے وقت تکبیر کہنا سنت ہو۔

آیت میں فرقۂ جبریہ کے قول کے بطلان کی دلالت موجود ہے اس لیے کہ آیت میں یہ مذکور ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے مکلفین سے یہ چاہا ہے کہ وہ گنتی پوری کریں، اس کی کبریائی بیان کریں، اس کی تعریفیں کریں اور اس کی نعمتوں پر اور ان طاعات کی طرف اس کی رہنمائی پر جن پر عمل پیرا ہو کر وہ ثواب جزیل کے مستحق ہوں گے اس کا شکر ادا کریں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے تمام سے ان طاعتوں کا ارادہ کیا ہے اور چاہا ہے کہ تمام لوگ اس کا شکر بجالائیں اگرچہ ان میں ایسے بھی ہیں جو اس کی نافرمانی کرتے اور شکر نہیں بجالاتے ہیں۔

اس لیے آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے کسی سے نہیں چاہا کہ وہ اس کی نافرمانی کرے یا اس کے فرائض اور اوامر کو ترک کر دے بلکہ تمام سے یہی چاہا ہے کہ وہ اس کی اطاعت کریں، اور اس کا شکر بجالائیں۔

اس کے ساتھ عقلی دلالت بھی موجود ہے کہ جو شخص وہ کام کرلے جس کا اس سے ارادہ کیا گیا ہو تو وہ ارادہ کرنے والے کا فرمانبردار اور اس کے فرمان کا متبع کہلاتا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ معاصی کا ارادہ کرنے والا ہوتا تو تمام نافرمان اس کے فرمانبردار بن جاتے، اس بنا پر عقلی دلالت بھی اس معاملے میں آیت کی دلالت کے موافق ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ الموفق للصواب۔

روزوں میں رات کے وقت کھانا، پینا اور ہمبستری کرنا

فرمانِ الٰہی ہے (اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) تمھارے لیے روزوں کے زمانے میں راتوں کو اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے۔ وہ تمھارے لیے لباس ہیں اور تم ان کے لیے، اللہ کو معلوم ہوگیا کہ تم لوگ چپکے چپکے اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے، مگر اس نے تمھارا قصور معاف کر دیا اور تم سے درگزر فرمایا۔ اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمھارے لیے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو۔ نیز راتوں کو کھاؤ پیو یہاں تک کہ تم کو سیاہی شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آ جائے، تب یہ سب کام چھوڑ کر رات تک اپنا روزہ پورا کرو)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ صورت اس وقت تھی جب روزہ پہلے پہل فرض ہوا تھا قولِ باری ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ) اس وقت ہر مہینے کے تین دنوں کے روزے فرض تھے، اور روزہ عشا کی نماز پڑھنے کے ساتھ شروع ہوتا اور پھر اگلی رات تک کھانا پینا اور ہمبستری کرنا حرام ہو جاتا۔ عطیہ سے ابن عباس سے یہ روایت کی ہے۔

عکرمہ نے بھی حضرت ابن عباس سے اس قسم کی روایت کی ہے البتہ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ یہ صورت اس وقت تھی جب روزہ پہلے پہل فرض ہوا تھا۔ عطاء نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص عشا کی نماز پڑھ کر سو جاتا تو اس پر کھانا پینا اور ہمبستری کرنا حرام ہو جاتا۔

ضحاک نے یہ روایت کی ہے کہ جب ایک شخص عشا کی نماز پڑھ لیتا تو اس کے ساتھ ہی اس پر یہ تمام چیزیں حرام ہو جاتیں۔ حضرت معاذ سے مروی ہے کہ یہ تمام چیزیں ان پر سونے کے بعد حرام ہو جاتیں۔

ابن ابی لیلیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے اسی طرح کی روایت کرتے ہوئے کہا کہ ان حضرات نے فرمایا کہ پھر ایک واقعہ ایسا ہوا کہ ایک انصاری کچھ کھائے پیئے بغیر سو گیا اور روزے کی حالت میں صبح اٹھا جس کی وجہ سے وہ نڈھال ہو گیا۔ پھر ایک مرتبہ حضرت عمر آئے، آپ نے سونے کے بعد بیوی سے ہمبستری کر لی تھی۔

یہ تمام واقعات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش گزار کیے گئے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ) اس کے ساتھ ہی سو جانے کے بعد کھانے پینے اور ہمبستری کی حرمت منسوخ ہو گئی۔ آیت میں لفظ الرفث ذکر ہوا ہے اس سے مراد ہمبستری ہے۔ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ رفث کا اطلاق ہمبستری اور جنسی گفتگو پر ہوتا ہے اور کنایہ کے طور پر اس سے جماع مراد لیا جاتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے قول باری (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ) کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے مراد عورتوں کے پاس جا کر جنسی اور ہمبستری کی گفتگو ہے۔

عجاج کا شعر ہے:

ع عن اللغا ورفث التکلم۔ (لغو اور جنسی گفتگو سے)

اس لیے جماع یعنی ہمبستری آیت کے معنی سے قریب ترین ہے۔ اس لیے کہ جماع وغیرہ کی باتیں جائز نہیں ہیں۔

جہاں تک عورتوں کے پاس جا کر جماع وغیرہ کی باتیں کرنے کا تعلق ہے تو اس کے لیے کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس کا روزے کے ساتھ تعلق ہو۔ نہ تو سلف کے نزدیک نہ بعد میں آنے والوں کے ہاں۔ اس لیے یہ معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد وہ چیز ہے جو ان پر حرام تھی یعنی ہمبستری، پھر یہ ہمبستری اس آیت کے ذریعے ان کے لئے مباح کر دی گئی اور سابقہ پابندی منسوخ کر دی گئی۔

قول باری (ھُنَّ لِبَاسٌ لَّکُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّھُنَّ) کے معنی یہ ہیں کہ وہ یعنی تمہاری بیویاں مباشرت کی اباحت اور ایک دوسرے کے ساتھ ہم آغوشی کے لحاظ سے تمہارے لیے لباس کی طرح ہیں۔

نابغہ جعدی کا شعر ہے:

ع اذا ما الضجیع ثنی عطفہ تثنت علیہ فکانت لباسا

(جب معشوقہ کے ساتھ لیٹا ہوا شخص اپنا پہلو بدلتا تو وہ بھی پہلو بدل کر اس کے لیے لباس بن جاتی یعنی ہم آغوش ہو جاتی)

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ لباس سے مراد ستر ہو اس لیے کہ لباس وہ ہوتا ہے جو ستر کا کام دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رات کو لباس قرار دیا اس لیے کہ رات اپنی تاریکی کے ذریعے ہر چیز پر جو اس تاریکی کے تحت آجائے پردہ ڈال دیتی ہے۔ اگر یہ معنی لیے جائیں تو مراد یہ ہوگی کہ میاں بیوی میں سے ہر ایک نے دوسرے پر اس کی پردہ دری کرنے والے فواحش کی طرف قدم بڑھانے سے پردہ کر دیا ہے یعنی روک دیا ہے اور اس طرح ہر ایک کے لیے دوسرے کے ذریعے عفت یعنی پاک دامنی کا سامان مہیا ہو گیا ہے اور وہ فواحش سے پردے میں ہو گیا ہے۔

قول باری ہے (عَلِمَ اللّٰہُ اَنَّکُمۡ کُنۡتُمۡ تَخۡتَانُوۡنَ اَنۡفُسَکُمۡ) اس میں اس پس منظر کا ذکر ہے جس میں لوگوں کو مخاطب بنایا جا رہا ہے۔ نیز اپنی اس نعمت کی طرف توجہ دلانا ہے جو اس نے ہمیں رمضان کی راتوں میں کھانے پینے اور ہمبستری کی اجازت دے کر ہمارے لیے روزے کے بوجھ میں تخفیف کر دی۔ ساتھ ہی ساتھ ان نعمتوں پر بندوں کو شکر گزاری کی ترغیب بھی دی جا رہی ہے۔

قول باری (تَخۡتَانُوۡنَ اَنۡفُسَکُمۡ) کا مفہوم یہ ہے کہ تم میں سے بعض بعض کو رمضان کی راتوں میں سو کر اٹھنے کے بعد کھانے پینے اور ہمبستری کی ممنوعات کے لیے مخصوص کر لیتے تھے، جیسا کہ قول باری ہے (تَقۡتُلُوۡنَ اَنۡفُسَکُمۡ تم اپنی جانوں کو قتل کرتے تھے) یعنی تم میں سے بعض بعض کو قتل کر دیتا تھا۔

آیت سے یہ بھی مراد لی جا سکتی ہے کہ ہر شخص اپنے نفس کے اعتبار سے یہ سمجھتا تھا کہ وہ اس کے ساتھ خیانت کر رہا ہے۔ ایسے شخص کو اپنے نفس کے ساتھ خیانت کرنے والا اس لیے کہا گیا کہ خیانت کا نقصان اس کی ذات کو ہی پہنچتا۔

آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ ایسا شخص ممنوعات کا ارتکاب کر کے اس شخص کی طرح عمل کر رہا ہے جو بعض چیزوں کو دوسروں کی نظر سے بچا کر اپنے لیے مخصوص کر لے، اس طرح وہ اپنی ذات کے ساتھ ایک خائن کی طرح پیش آ رہا ہے اور خیانت نام ہے نظریں بچا کر کسی کے حق میں کمی کر دینے کا۔

قول باری ہے (فَتَابَ عَلَیۡکُمۡ) اس میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ اول یہ کہ اپنی ذات کے ساتھ انھوں نے جو خیانت کی تھی اس گناہ کے سلسلے میں ان کی توبہ قبول کی جاتی ہے۔ دوم یہ کہ ممنوعہ اشیاء کی اجازت دے کر اور مباح کر کے تمھارے لیے تخفیف کا سامان پیدا کر دیا گیا ہے۔

جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری ہے (عَلِمَ اَنۡ لَّنۡ تُحۡصُوۡہُ فَتَابَ عَلَیۡکُمۡ اللہ نے جان لیا کہ

تم ہرگز اس کا احاطہ نہیں کر سکتے، پھر تمھاری توبہ قبول کر لی یعنی اللہ تعالیٰ کو زیادہ علم تھا اس لیے اس نے تمھارے حق میں تخفیف کر دی۔ یا جس طرح ایک جگہ قتل خطا کے حکم کے ذکر کے بعد فرمایا (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ پھر جس شخص کو یہ میسر نہ ہو تو دو مہینوں کے مسلسل روزے رکھے یہ اللہ کی طرف سے توبہ ہے) یعنی اللہ کی طرف سے یہ حکم دے کر تمھارے حق میں تخفیف کر دی گئی ہے۔

یہاں لفظ سے اصل معنی مراد نہیں ہیں اس لیے کہ غلطی سے قتل کر دینے والے نے کوئی ایسا گناہ نہیں کیا جس کی وجہ سے وہ توبہ کرے۔ ارشاد باری ہے (وَعَفَا عَنْكُمْ) اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد اس گناہ کی معافی ہے جس کے یہ لوگ اپنی ذات کے ساتھ خیانت کر کے مرتکب ہوئے تھے۔ پھر جب انھوں نے توبہ کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی خیانت کا گناہ معاف کر دیا۔

ایک اور معنی کا بھی احتمال ہے اس سے مراد تسہیل اور توسع ہے یعنی آسانی اور وسعت یا گنجائش پیدا کر دینا، جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ممنوعہ اشیاء کی اباحت کا حکم سنا دیا گیا تو بندوں کے لیے آسانی اور وسعت پیدا ہو گئی، اس لیے کہ لغت میں عفو بمعنی تسہیل مستعمل ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اول الوقت رضوان اللہ واخرہ عفو اللہ نماز کا اول وقت رضائے الٰہی ہے اور آخری وقت عفو الٰہی ہے) یعنی اس کی طرف سے آسانی اور وسعت کا سامان ہے۔

قول باری ہے (فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ) اس میں ہمبستری کی اباحت کا اعلان ہے جو اس سے قبل رمضان کی راتوں میں ممنوع تھا۔ عربی میں مباشرت کے معنی بشرہ یعنی چہرے کو چہرے کے ساتھ چپکا یا لگا دینا۔ اس جگہ یہ لفظ ہمبستری سے کنایہ ہے۔ زید بن اسلم نے کہا کہ مباشرت کا مفہوم ہمبستری اور عمل جنسی ہے۔ انھوں نے ایک دفعہ مباشرت کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ اس سے مراد جلد کو جلد کے ساتھ چپکا دینا ہے۔

حسن کا قول ہے کہ مباشرت نکاح (عمل جنسی) کو کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ جماع ہے۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت نہ کرو جب کہ تم مسجدوں میں اعتکاف کے اندر ہو) قول باری ہے (وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ) عبدالوہاب نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد اولاد ہے۔ مجاہد، حسن، ضحاک اور حکم سے بھی اسی طرح منقول ہے۔ معاذ بن ہشام نے اپنے والد سے انھوں نے عمرو بن مالک سے، انھوں نے ابوالجوزاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس سے مراد لیلۃ القدر ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد

ممنوعہ اشیاء کی اجازت ہے جو اللہ نے تمھارے لیے لکھ دی یعنی تمھیں عطا کر دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر (فَالْئٰنَ بَاشِرُوْھُنَّ) سے مراد جماع ہے تو پھر قول باری (وَابْتَغُوْا مَاکَتَبَ اللّٰہُ لَکُمْ) کو جماع پر محمول نہیں کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ اس سے ایک ہی خطاب میں ایک معنی کا دو دفعہ تکرار لازم آتا ہے۔ اور اگر ہمارے لیے ہر لفظ کو ایک نئے معنی میں استعمال کرنا ممکن ہو تو پھر ایک ہی معنی پر اقتصار درست نہیں ہے۔ اور چونکہ قول باری (فَالْئٰنَ بَاشِرُوْھُنَّ) ہمبستری کی اباحت پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ قول باری (وَابْتَغُوْا مَاکَتَبَ اللّٰہُ لَکُمْ) کی دلالت ہمبستری کے سوا کسی اور معنی پر ہونی چاہیے۔

پھر اس سے مراد یا تو لیلۃ القدر ہے جیسا کہ ابوالجوزاء نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے یا اولاد جیسا کہ آپ سے ایک اور روایت ہے اور آپ کے سوا ان لوگوں سے بھی جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یا اس سے مراد ممنوعہ امور کی اجازت اور رخصت ہے جیسا کہ قتادہ سے مروی ہے۔ جب لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال موجود ہے، اور اگر احتمال موجود نہ ہوتا تو سلف سے ہرگز یہ معانی منقول نہ ہوتے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اسے ان تمام معانی پر محمول کیا جائے اور یہ سمجھا جائے کہ یہ سب اللہ کی مراد ہیں۔

اس بنا پر یہ لفظ رمضان میں لیلۃ القدر کی تلاش، اولاد کی طلب اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی رخصت کی پیروی سب کے لیے درست ہوگا۔ اور بندہ ان میں سے جس کا بھی قصد کرے گا اجر کا مستحق ٹھہرے گا۔ اولاد کی طلب کے حکم کا مفہوم وہی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں ہے۔

آپ نے فرمایا (تزوجوا الودود الولود فانی مکاثر بکم الامم یوم القیامۃ۔ بہت محبت کرنے والی اور زیادہ اولاد پیدا کرنے والی خاتون سے نکاح کرو کیونکہ قیامت کے دن دوسری امتوں کے مقابلے میں میں تمھاری کثرت تعداد پر فخر کروں گا) اور جس طرح حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنے پروردگار سے یہ دعا مانگی تھی کہ انھیں ایک بیٹا عطا ہو۔

چنانچہ قرآن کے الفاظ ہیں (فَھَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْکَ وَلِیًّا یَّرِثُنِیْ وَیَرِثُ مِنْ اٰلِ یَعْقُوْبَ، تو مجھے اپنے فضل خاص سے ایک وارث عطا کر دے جو میرا وارث بھی ہو اور آل یعقوب کی میراث بھی پائے)

قول باری ہے (وَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا) میں کھانے پینے پر پابندی کے خاتمے کا ذکر ہے جیسا کہ قول باری ہے (فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ جب نماز جمعہ ادا

ہو جائے تو زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) یا یہ قول باری ہے (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا اور جب تم احرام کھول دو تو پھر شکار کر لو) اور اسی قسم کی دوسری مثالیں جن میں پابندی کے بعد اباحت کا حکم دیا گیا ہے۔

اس بنا پر ان الفاظ میں امر کا اقتصار اباحت یعنی پابندی کے خاتمے پر ہوگا نہ کہ وجوب پر اور نہ ہی استحباب پر۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) کا اقتضا یہ ہے کہ کھانے پینے اور ہمبستری کے عمل کی اباحت اس وقت تک جاری رہے جب تک سیاہی شب کی دھاری سپیدۂ صبح کی دھاری سے نمایاں نظر نہ آئے۔

تاہم یہ بھی روایت ہے کہ صحابۂ کرام میں سے بعض نے سفید دھاری، سیاہ دھاری اور ان کا ایک دوسرے سے نمایاں نظر آنا، سب کو حقیقی معنوں پر محمول کیا ہے۔ ان میں سے ایک صحابی عدی بن حاتم ہیں۔ ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں حصین بن نمیر نے یہ روایت بیان کی، نیز ابوداؤد نے کہا کہ انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں ابن ادریس المعنی نے حصین سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے حضرت عدی بن حاتم سے یہ روایت کی کہ حضرت عدی نے فرمایا:

جب آیت (حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) نازل ہوئی تو میں نے اونٹ کے پیروں کو باندھنے والی ایک سفید اور ایک سیاہ رسی لے کر اپنے تکیے کے نیچے رکھ لی۔ لیکن مجھے ان دونوں کے درمیان نمایاں فرق نظر نہیں آیا۔ میں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی۔ آپ ہنس پڑے اور فرمایا: تمھارا تکیہ تو پھر بڑا ہی طویل و عریض ہوگا (کہ اس میں افق پر ظاہر ہونے والی سفیدی اور سیاہی دونوں سما گئیں) یہ دن اور رات ہے۔"

عثمان کا قول ہے کہ اس سے مراد رات کی تاریکی اور دن کی روشنی ہے۔ ہمیں ابومحمد جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں ابوالفضل جعفر بن محمد الیمانی نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں ابن ابی مریم نے ابوغسان محمد بن مطرف سے یہ روایت بیان کی۔ ابوغسان نے کہا کہ انھیں ابوحازم نے حضرت سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے یہ بات بتائی کہ جب قول باری (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) نازل ہوا اور (مِنَ الْفَجْرِ) نازل نہ ہوا تو صحابۂ کرام میں بہت سے لوگ ایسے تھے کہ جب سونے لگتے تو ایک پاؤں میں سفید دھاگہ اور دوسرے پیر میں سیاہ دھاگہ باندھ لیتے۔ پھر سحری کے وقت کھانے پینے کا عمل جاری رکھتے حتّٰی کہ دونوں دھاگے ایک دوسرے سے نمایاں نظر آتے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے (مِنَ الْفَجْرِ) کا لفظ نازل فرمایا، پھر سب کو پتہ چلا کہ اس سے مراد رات اور دن ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر (مِنَ الْفَجْرِ) کو خیط اسود اور خیط ابیض کا بیان قرار دیا جائے تو اس کے بعد کسی کو یہ التباس نہیں ہونا چاہیے تھا کہ لفظ خیط سے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ اس لیے کہ لفظ (مِنَ الْفَجْرِ) میں اس کا بیان موجود ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عدیؓ اور آپ کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام کو جنھوں نے اس لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا تھا، اشتباہ اس وقت پیش آیا تھا جب ابھی (مِنَ الْفَجْرِ) نازل نہیں ہوا تھا۔ اس لیے کہ لفظ 'خیط' نام ہے اس دھاگے کا جو اپنے حقیقی معنوں میں معروف ہے لیکن یہ سیاہی شب اور سپیدۂ صبح کے معنوں میں بطور مجاز اور استعارہ استعمال ہوتا ہے۔

اس کا بھی امکان ہے یہ لفظ اپنے ان معنوں میں قریش اور ان لوگوں کی لغت میں مستعمل ہو جو اس کلام کے مخاطب تھے یعنی اس کے نزول کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں موجود تھے۔ لیکن عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ اور ان جیسے اور لوگوں کو جنھیں اس لفظ کا مفہوم سمجھنے میں اشکال پیش آیا تھا، یہ لغت معلوم نہ ہو۔ اس لیے کہ تمام عربوں کو سرزمین عرب میں بولی جانے والی عربی کی تمام زبانوں سے واقفیت نہیں تھی

اس کا بھی امکان ہے کہ انھیں اس کا علم ہو کہ یہ لفظ حقیقت میں دھاگے کے لیے اسم ہے اور سیاہی شب اور سپیدۂ صبح کے لیے مجاز ہے لیکن انھوں نے اس لفظ کو حقیقی معنی پر محمول کیا ہو۔ پھر جب ان حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تو آپ نے انھیں وہ معنی بتا دیے جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے۔ اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے (مِنَ الْفَجْرِ) کا لفظ نازل فرمایا۔

اس سے حقیقی معنی کا احتمال ختم ہو گیا اور اس لفظ سے سیاہی شب اور سپیدۂ صبح کا ہی مفہوم سمجھا جانے لگا۔ اسلام سے قبل زمانۂ جاہلیت میں یہ لفظ سیاہی شب اور سپیدۂ صبح کے معنوں کے لیے اسم کے طور پر استعمال ہوتا تھا اور یہ استعمال لوگوں کے ہاں معروف تھا۔ ابو داؤد ایادی کا شعر ہے یہ ایک جاہلی شاعر ہے۔

؎ ولما اضاءت لنا ظلمة ولاح من الصبح خیطا انارا

جب ہمارے سامنے تاریکی چھٹ گئی اور صبح کا دھاگہ ظاہر ہوا جس نے روشنی پھیلا دی۔
سیاہ دھاگے کے متعلق ایک اور شاعر نے کہا ہے۔

؎ قد کاد یبدوا او بدت تباشرہ وسدف الخیط البہیم ساترہ

قریب تھا کہ صبح ظاہر ہو جائے یا صبح کی روشنی اس کے ہم آغوش ہو جائے جب کہ شب کے سیاہ

دھاگے پر ظاہر ہونے والی روشنی ان لوگوں کی طرف بڑھ رہی تھی۔

ان اشعار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نزول قرآن سے پہلے لفظ خیط ان معنوں میں عربی زبان میں معروف تھا۔ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول ہے: "خیط ابیض، صبح کو کہتے ہیں اور خیط اسود" رات کو اور خیط کے معنی رنگ کے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رات کو سیاہ دھاگے کے ساتھ کس طرح تشبیہ دی جا سکتی ہے جبکہ رات کا سایہ پورے عالم پر ہوتا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ صبح کو سفید دھاگے کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ صبح کی روشنی یا تو افق میں مستطیل ہوتی ہے یا اس کا ظہور زمین میں عرضاً ہوتا ہے لیکن رات کی دھاگے کے ساتھ نہ کوئی مشابہت ہے اور نہ ہی مشاکلت۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سیاہ دھاگے سے مراد وہ سیاہی ہے جو سفید دھاگے کے ظہور سے پہلے اس جگہ ہوتی ہے۔ اس طرح وہ اس جگہ پر سفید دھاگے کے مساوی ہوتی ہے جو اس کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اس سیاہی کا نام سیاہ دھاگہ رکھا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت کے متعلق روایت منقول ہے جس وقت میں روزہ دار پر کھانا پینا ممنوع ہو جاتا ہے۔ یہ روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں حماد بن زید نے عبداللہ بن سوادہ قشیری سے، انھوں نے اپنے والد سے بیان کیا۔ والد نے کہا کہ میں نے حضرت سمرہ بن جندب کو خطبہ دیتے ہوئے سنا تھا جس میں انھوں نے فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا۔

(لا یمنعکم من سحورکم اذان بلال ولا بیاض الافق الذی ھکذا حتی یستطیر تمھیں سحری کھانے سے بلال کی اذان اور افق کی سفیدی جو اس طرح ظاہر ہو، ہرگز نہ روکے، جب تک کہ یہ سفیدی پھیل نہ جائے)

ایک اور روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عیسیٰ نے، انھیں ملازم بن عمرو نے عبداللہ بن النعمان سے، جنھوں نے فرمایا کہ انھیں قیس بن طلق نے اپنے والد طلق سے روایت سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کلوا واشربوا ولا یھیدنکم الساطع المصعد، فکلوا واشربوا حتی یعترض لکم الاحمر۔ سحری کھاؤ پیو، اور تمھیں آسمان میں افق سے بلند ہونے والی روشنی کی چمک کھانے پینے سے باز نہ رکھے، اس لیے کھانا پینا جاری رکھو حتیٰ کہ تمھارے سامنے افق پر عرضاً سرخی ظاہر نہ ہو جائے)۔

اس روایت میں افق میں ظاہر ہونے والی سرخی کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ فجر یعنی' افق میں ظاہر ہونے والی سفیدی جس کا سرخی کے ظہور سے پہلے افق میں عرضاً نمودار ہوتی ہے، کے ساتھ ہی روزہ دار پر کھانا پینا بند ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم کو سفید اور سیاہ دھاگے کا مفہوم سمجھاتے ہوئے فرمایا تھا کہ اس سے مراد دن کی سفیدی اور رات کی سیاہی ہے، اس میں آپ نے سرخی کا ذکر نہیں فرمایا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت حذیفہ سے یہ مروی ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ سحری کھائی جبکہ دن تھا بس سورج نہیں نکلا تھا" اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ حدیث حضرت حذیفہؓ سے ثابت نہیں ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ خبر واحد ہے جس کی وجہ سے قرآن کی کسی آیت کا مفہوم بدلا نہیں جاسکتا۔

ارشاد باری ہے (حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) اللہ تعالیٰ نے روزہ دار پر کھانے پینے کی بندش اس دھاگے کے ظہور کے ساتھ واجب کردی جو سپیدۂ فجر کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ اب اگر حضرت حذیفہ کی حدیث کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے تو اس سے اس بات کی اباحت ہوتی ہے جس پر آیت نے بندش لگائی ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم کی حدیث میں فرمایا کہ دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی ہے، اب روزے کی صورت میں دن نکلنے کے وقت کھانا کیسے درست ہو گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے قرآن میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سنت میں اس سے منع کر دیا ہے۔

اگر حضرت حذیفہ کی حدیث روایت کے معیار پر پوری اتر بھی جائے تو یہ دن نکلنے کے وقت کھاتے رہنا واجب نہیں کرتا کیونکہ حضرت حذیفہ نے اس وقت کھانے سے متعلق اپنے بارے میں خبر دی ہے نہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں۔ اب ان کا کھانے کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ہونا ایسی بات نہیں ہے جس میں یہ دلالت ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کی اطلاع تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی توثیق کی تھی۔ اور اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا اور آپ نے اس کی توثیق بھی فرما دی تھی تو اس میں احتمال ہے کہ یہ بات آخر شب طلوع فجر سے قبل ہوئی ہو گی جسے حضرت حذیفہ نے دن سے اس کے قرب کی بنا پر اسے نہار یعنی دن کا نام دیا۔

اس طرح کی ایک اور حدیث ہے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عمرو بن محمد الناقد نے، انھیں حماد بن خالد الخیاط نے، انھیں معاویہ بن صالح نے یونس بن سیف سے روایت

کی، یونس نے الحرث بن زیاد سے، الحرث نے ابورہم سے، اور انھوں نے حضرت عرباض بن ساریہ سے جو فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان میں سحری کھانے کی دعوت دیتے ہوئے فرمایا (ھلم الی الغداء المبارك، آؤ صبح کا مبارک کھانا کھا لو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کے کھانے کو صبح کے کھانے کا نام دیا اس لیے کہ طعام سحری کا زمانہ طعام صبح کے زمانے سے قریب ہوتا ہے اس لیے اس میں کوئی امتناع نہیں۔ اگر حضرت حذیفہ نے قرب وقت کی وجہ سے سحری کے وقت کو نہار کا نام دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آپ کے سامنے جن قرآنی آیات کی تلاوت کی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اطلاع دی اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ روزے کا وقت فجر ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع کے ساتھ شروع ہو جاتا ہے جس کی روشنی عرضاً افق میں پھیل جاتی ہے اور صبح کاذب جس کی روشنی آسمان کے وسط تک مستطیل شکل میں پھیلتی ہے وہ دراصل رات کا حصہ ہے۔

عرب کے لوگ اسے ذنب السرحان (بھیڑیے کی دم) کا نام دیتے ہیں۔

فجر کے متعلق شک میں مبتلا شخص کے حکم کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے۔ امام ابویوسف نے الاملاء (املا کرائے ہوئے اقوال کا مجموعہ جسے عام طور پر الامالی کا نام دیا جاتا ہے) میں ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ جو شخص طلوع فجر کے متعلق شک میں پڑ جائے وہ سحری نہ کھائے لیکن اگر اس نے سحری کھا لی تو اس کا روزہ مکمل ہو جائے گا۔ یہی تمام احناف کا قول ہے جو اصل میں منقول ہے (اس سے مراد فقہ حنفی کی بنیادی کتابیں ہیں) آپ نے مزید کہا کہ اگر اس نے کھا لیا تو اس پر قضا لازم نہیں آئے گی۔

ابن سماعہ نے امام ابویوسف کے واسطے سے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے طلوع فجر کے متعلق شک کرتے ہوئے کھا لیا تو وہ ایک دن کی قضا کرے گا۔ لیکن خود امام ابویوسف کا یہ قول کہ شک کی صورت میں اس پر قضا واجب نہیں ہو گی۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں طلوع فجر واضح نظر آتا ہو اور وہ مطلع فجر کو بھی دیکھ سکتا ہو درمیان میں کوئی رکاوٹ نہ ہو تو جب تک طلوع فجر کا ظہور نہ ہو جائے اس وقت تک وہ کھا پی سکتا ہے۔

یہی قول باری ہے (وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) حسن بن زیاد نے کہا کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا: اگر وہ ایسی جگہ ہو جہاں سے اسے طلوع فجر نظر نہ آتا ہو یا چاندنی رات ہو اور اسے فجر کے متعلق شک ہو تو کھانے سے باز رہے اور اگر کھا

لیا تو برا کیا۔ اگر اس کی رائے کا رجحان زیادہ تر اس امر کی طرف ہو کہ اس نے طلوع فجر کی حالت میں کھایا ہے تو وہ روزہ قضا کرے گا ورنہ قضا نہیں کرے گا۔ خواہ وہ سفر میں ہو یا حضر میں"۔

حسن بن زیاد نے کہا کہ امام ابو یوسف اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے اور یہی ہمارا بھی مسلک ہے احناف سے سورج کے غائب ہو جانے کے متعلق شک میں پڑ جانے والے شخص کے بارے میں بھی اسی طرح کی اختلافی روایات ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلوع فجر کے متعلق شک کی صورت میں کھانے پینے کے بارے میں احناف کی کراہیت کی اصل اور املاء والی روایتوں کو حسن بن زیاد والی روایت پر محمول کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ اس میں سابقہ دونوں روایتوں کے اجمال کی تفسیر و تفصیل ہے نیز یہ روایت ظاہر کتاب اللہ کے بھی موافق ہے۔ حضرت ابن عباس سے منقول ہے کہ آپ نے دو آدمیوں کو روزوں کے ایام میں طلوع فجر دیکھنے کے لیے بھیجا تھا۔ ایک نے آکر بتایا کہ صبح طلوع ہو گئی ہے اور دوسرے نے بتایا کہ ابھی طلوع نہیں ہوئی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ تمہارا اختلاف ہو گیا ہے۔ اور پھر آپ نے روزہ رکھنے کے لیے سحری کھالی۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ یہ بات اس صورت میں ہو گی جب بطریق مشاہدہ طلوع فجر کی معرفت حاصل ہو سکتی ہو۔ قول باری ہے (حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) اللہ تعالیٰ نے طلوع فجر کے تبین تک کھانا پینا مباح کر دیا۔ اور تبین کا مطلب علم یقینی کا حصول ہے۔ اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ بندوں کو تبین کا حکم اسی صورت میں دیا گیا ہے جس میں ان کے لیے طلوع فجر کے متعلق یقینی علم تک پہنچنا ممکن ہو۔

اس لیے اگر چاندنی رات ہو یا بادل چھائے ہوں یا جگہ ایسی ہو جہاں سے طلوع فجر کا مشاہدہ نہ ہو سکتا ہو تو ان تمام صورتوں میں بندوں کو روزہ رکھنے کے متعلق احتیاط کرنے کا حکم ہے کیونکہ ان حالتوں میں طلوع فجر کے متعلق علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہوتا۔ اس لیے اپنے دین کو شوائب سے پاک رکھنے کی خاطر اس پر کھانے پینے سے باز رہنا واجب ہو گا۔

اس سلسلے میں ایک حدیث ہے جو ہمیں شعبہ نے بیان کی، انھیں یزید بن ابی مریم سلولی نے بتایا کہ میں نے ابوالجوزاء سعدی سے سنا انھوں نے کہا کہ میں نے حسن بن علی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سنانے کی فرمائش کی، اس پر حضرت حسن بن علی نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے (دع ما یریبک الی مالا یریبک فان الصدق طمانینۃ وان الکذب ریبۃ، شک میں مبتلا

کرنے والی باتوں کو چھوڑ کر شک میں نہ ڈالنے والی باتوں کی طرف آؤ، اس لیے کہ سچائی میں طمانیت ہوتی ہے اور جھوٹ میں خلش۔

ایک اور حدیث ہے جس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن یونس نے، انھیں ابوشہاب نے اور انھیں ابن عون نے شعبی سے روایت کی، شعبی نے کہا کہ میں نے حضرت نعمان بن بشیر کو یہ فرماتے ہوئے سنا ۔ اور میں ان کے بعد کسی اور سے نہیں سنوں گا ۔ وہ فرماتے تھے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (ان الحلال بیّن وان الحرام بیّن وبینھما امور متشابھات وسأضرب فی ذلک مثلاً ان اللہ حمی وان حمی اللہ ما حرم وانہ من یرع حول الحمی یوشک ان یخالطہ وانہ من یخالط الریبۃ یوشک ان یجسر۔ بے شک حلال واضح ہے اور بے شک حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان ایسے امور ہیں جن میں اشتباہ ہے یعنی ان کی حلت وحرمت واضح نہیں ہے۔ میں اس بارے میں ایک مثال دیتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے ایک چراگاہ کی حفاظت اسے چاروں طرف سے گھیر کر کی ہے بے شک اللہ کی چراگاہ اس کی حرام کی ہوئی چیزیں ہیں، جو شخص چراگاہ کے اردگرد اپنے مویشی چرائے گا عین ممکن ہے کہ وہ ممنوعہ چراگاہ میں داخل ہو جائے۔ جو شخص شک وشبہ کی باتوں میں پڑے گا، عین ممکن ہے کہ وہ جسارت کا مرتکب ہو جائے)

ایک اور روایت ہے جو ہمیں محمد بکر نے بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابراہیم بن موسیٰ رازی نے، انھیں عیسیٰ نے، انھیں زکریا نے عامر سے روایت کی، عامر نے کہا کہ میں نے حضرت نعمان بن بشیر کو فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ حدیث سنی، آپ نے فرمایا (وبینھما امور متشابھات لا یعلمھا کثیر من الناس، فمن اتقی الشبھات استبرأ عرضہ ودینہ، ومن وقع فی الشبھات وقع فی الحرام، حلال وحرام کے درمیان ایسے امور ہیں جن میں اشتباہ ہے جس کا علم بہت سے لوگوں کو نہیں ہے۔ جو شخص شبہ کی باتوں سے بچے گا وہ اپنی آبرو اور اپنا دین محفوظ کرے گا اور جو شخص ان میں مبتلا ہو جائے گا وہ حرام میں گر جائے گا)

یہ روایات ایسی بات کے لیے قدم بڑھانے سے روک رہی ہیں جس کے متعلق شک ہو کہ آیا یہ مباح ہے یا ممنوع، اس لیے ان احادیث پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لیے طلوع فجر کے متعلق جسے شک ہو جائے اس کے لیے طلوع فجر کے متعلق یقینی علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہ جاتا تاکہ اس کا طلوع کب ہوگا تاکہ وہ اپنے دین اور اپنی آبرو کی حفاظت کر سکے۔ شبہ میں پڑنے سے گریز کر سکے اور اللہ

کی محفوظ چراگاہ میں در آنے سے اپنا دامن بچا سکے۔

اس لیے ہم نے اس شخص کے متعلق اللہ کے اس قول (حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) پر عمل کیا جس کے لیے طلوع فجر کی معرفت ممکن ہو کہ کب طلوع ہوگا۔ یہ ہے ہمارے اصحاب کا مسلک اور یہ ہے ان کا استدلال جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر اسے طلوع فجر کے متعلق شک ہو جائے تو میں اس کے کھا پی لینے کو ناپسند کروں گا، اور اگر اس نے کھا پی لیا تو اس پر قضا لازم آئے گی۔

ثوری کا قول ہے کہ جب تک اسے شک ہو وہ سحری کرے یہاں تک کہ اسے فجر نظر آ جائے۔

عبیدہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر فجر کے بارے میں شک رکھتے ہوئے وہ کھائے گا تو اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

جس شخص کا یہ قول ہے کہ طلوع فجر کے متعلق شک کی صورت میں وہ سحری کھا سکتا ہے اور اس بات کا کوئی لحاظ نہ کرے کہ طلوع فجر کی ابتدا میں اس کے لیے اس کا یقینی علم حاصل کرنا ممکن ہے یا متعذر، تو یہ قول غفلت پر مبنی ہے۔ اس لیے کہ اگر کوئی نابینا کسی ایسی جگہ ہو جہاں اسے طلوع فجر کے متعلق بتانے والا کوئی نہ ہو تو اس کے لیے شک کے ساتھ کھانے پینے کا اقدام جائز نہیں ہوگا جب کہ عین ممکن ہے کہ صبح ہو گئی ہو۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی تاریک مکان میں ہو اور اسے یہ اطمینان نہ ہو کہ ابھی طلوع فجر نہیں ہوا ہے تو ایسی صورت میں شک کے ساتھ اس کے کھانے پینے کا اقدام جائز نہیں ہوگا۔ اگر ان صورتوں میں سحری کھانے کی اجازت دے دی جائے اور شک کو نظر انداز کر دیا جائے تو اس قول کے قائل پر یہ لازم ہوگا کہ وہ ہر جگہ شک کو نظر انداز کرے اور ہر جگہ ایسے کام کے لیے قدم اٹھائے جس کے متعلق اسے اطمینان نہ ہو کہ یہ ممنوع نہیں ہے مثلاً ایسی ہمبستری جس کی حلت میں شک ہو اور اسی طرح کے اور کام، اس طرز عمل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کی مخالفت پوشیدہ ہے جس میں آپ نے شبہات سے اجتناب کرنے اور شک سے گریز کر کے یقین کی طرف آنے کی ہدایت فرمائی ہے۔

اسی طرح اس طرز عمل سے مسلمانوں کے اجماع کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ ایسی عورت سے ہمبستری کا اقدام کرے جسے وہ جانتا نہ ہو اور اسے شک ہو کہ آیا یہ اس کی بیوی بھی ہے یا نہیں۔ اسی طرح جس شخص نے اپنی بیویوں میں کسی ایک متعین بیوی کو تین طلاق دے دی اور پھر اسے نسیان ہو گیا تو ایسی صورت میں فقہاء

کا اس پر اتفاق ہے کہ اب اس کے لیے اپنی کسی بیوی سے ہمبستری کا اقدام ناجائز ہوگا جب تک کہ اسے یہ علم نہ ہو جائے کہ یہ مطلقہ نہیں ہے۔

جس شخص کو طلوعِ فجر کے متعلق شک ہوا اور پھر وہ سحری کھالے، اس پر قضا واجب کرنے کا قول بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس طرح مشکوک چیز کی طرف قدم بڑھانا مباح نہیں ہے اسی طرح شک کی بنا پر اقدام کی صورت میں اس پر قضا بھی واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر بنیاد یہ ہو کہ فرض سے ایک انسان عہدہ برا ہو جائے تو پھر شک کی وجہ سے اس پر یہی فرض عائد کر دینا جائز نہیں ہے۔

قول باری (اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ) تا (مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) جن احکام پر مشتمل ہے وہ یہ ہیں۔ رمضان کی راتوں میں نمازِ عشاء کے بعد یا سو جانے کے بعد کھانے پینے اور ہمبستری کی حرمت کی منسوخی۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ سنت قرآن کی وجہ سے منسوخ ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ ان باتوں کی ممانعت کا ثبوت جو سنت کے ذریعہ ہوئی تھی نہ کہ قرآن کے ذریعے پھر یہ قرآن میں مذکورہ اباحت کی وجہ سے منسوخ ہو گئی۔ اس میں یہ بھی دلالت ہے کہ جنابت روزے کی درستی کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں رات کی ابتدا سے لے کر انتہا تک جماع کی اباحت ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو شخص عین طلوعِ فجر کے وقت جماع سے فارغ ہوگا اس کی صبح حالتِ جنابت میں ہوگی۔ لیکن ایسے شخص کے روزے کی درستی کا حکم اس قول باری (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) میں موجود ہے۔

آیت میں اولاد کی طلب کی بھی ترغیب موجود ہے جو قول باری (وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ) سے ان حضرات کے قول کے مطابق واضح ہے جنھوں نے اس آیت کی یہی تفسیر کی ہے نیز آیت میں اس معنی کا احتمال بھی موجود ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں آتی ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباس سے یہی تفسیر منقول ہے۔

اگر آیت میں اس کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ کبھی یہ تفسیر نہ کرتے۔ ان لوگوں کی تاویل کی بنا پر جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی عنایت کردہ رخصت و اجازت سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب بھی ہے۔ آیت میں یہ دلالت بھی ہے کہ فجرِ ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع تک رات کا آخری حصہ باقی رہتا ہے۔ یہ دلالت قول باری (اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ) سے لے کر تا قول باری (حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ) تک میں موجود ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ رات طلوعِ فجر تک ہوتی ہے اور اس کے بعد کا حصہ وہ دن کا حصہ ہوتا ہے۔

آیت میں یہ بھی دلالت ہے کہ کھانا پینا اور ہمبستری کرنا اس وقت تک جاری رہتا ہے۔ جب تک کہ اسے طلوعِ فجر کا یقین نہ ہو جائے اور فجر کی روشنی نمودار نہ ہو جائے اور شک کی وجہ سے ان باتوں پر ممانعت وارد نہیں ہوگی اس لیے کہ استبانت یعنی روشنی نمودار ہو جانے کے ساتھ شک کا وجود باقی نہیں رہتا۔ یہ حکم اس کے لیے ہے جسے طلوعِ فجر کے وقت اس کے متعلق یقینی علم کا حصول ہو سکتا ہو لیکن اگر کسی کو کسی پردے یا ضعفِ بصر کی بنا پر یقینی علم حاصل نہ ہو سکے تو وہ اس خطاب یا حکم کا مخاطب نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ابھی اس فصل سے پہلے بیان کر دیا ہے۔

ممانعت کے بعد اباحت یا اجازت کا ورود اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے ایجاب یعنی واجب کر دینا مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں لفظ سے مطلق حکم مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کے نظائر میں بیان کر دیا ہے وہ یہ ہیں (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) اور (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا) تاہم اس کے باوجود اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ کھا پی لینا مستحب ہو، یعنی وہ کھانا پینا جو سحری کے طور پر رات کے آخری حصے میں ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں ہمیں عبدالباقی ابن قانع نے حدیث بیان کی، انھیں ابراہیم الحربی نے، انھیں مسدد نے، انھیں ابوعوانہ نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السحور بركة، سحری کر لیا کرو کیونکہ سحری کرنے میں برکت ہوتی ہے)

ایک اور حدیث ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبداللہ بن المبارک نے موسیٰ بن علی بن رباح سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے ابوقیس سے جو حضرت عمرو بن العاص کے آزاد کردہ غلام تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان فصلاً بين صيامكم وصيام اهل الكتاب اكلة السحور، تمھارے اور اہل کتاب کے روزوں کے درمیان سحری کھانے اور نہ کھانے کا فرق ہے)

ایک اور حدیث ہے جو ہمیں عبدالباقی نے بیان کی، انھیں احمد بن عمر والزنبقی نے، انھیں عبداللہ بن شبیب نے، انھیں عبداللہ بن سعید نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم نے اپنے والد سے اور انھوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (نعم غداء المومن السحور، وان الله وملائكته يصلون على المتسحرين، سحری مومن کے لیے بہت عمدہ کھانا ہے۔ اللہ اور اس کے فرشتے سحری کھانے والوں پر رحمت بھیجتے ہیں)

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کھانے کی ترغیب دی اور عین ممکن ہے کہ قول باری

(وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) میں کھانے پینے کی بعض صورتوں کے اندر سحری کی شمولیت مراد ہو۔ اس بنا پر آیت کے ذریعے بھی سحری کھانے کی ترغیب ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں جو بنیادی بات ہے وہ یہ کہ کھانے پینے کی اباحت کی رخصت دی گئی ہے اب یہ کھانا پینا وہ ہے جو شب کے ابتدائی حصے میں ہوتا ہے نہ کہ سحری کے وقت، اس بنا پر یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایک ہی لفظ اباحت و اجازت پر بھی دلالت کرے اور ترغیب پر بھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ درست ہے کہ ظاہر آیت سے ترغیب ثابت نہیں ہوتی لیکن اس سے ہمارے دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ ہم نے ترغیب کی بات سنت سے ثابت کی ہے۔ رہ گئی ظاہر آیت جو جس طرح ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اس سے مطلقاً اباحت ثابت ہوتی ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہے کہ غایت یعنی انتہا اس حکم میں داخل نہیں ہوتی جس کے حدود اس غایت کے ذریعے مقرر کیے جاتے ہیں دوسرے الفاظ میں غایت مُغیّا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ قول باری ہے (حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ) تبین کی حالت کھانے پینے کی اباحت کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ یہاں مراد ہے۔ پھر قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ) یہاں اللہ تعالیٰ نے رات کو روزے کی غایت یا انتہا قرار دی لیکن رات کو روزے میں داخل نہیں کی۔

تاہم بعض مواقع پر غایت مغیّا میں داخل ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا اور نہ جنابت کی حالت ہو یہاں تک کہ تم غسل نہ کر لو مگر یہ کہ تم حالت سفر میں ہو) یہاں غایت یعنی غسل نماز کی اباحت کے لیے مراد و مقصود ہے اور وہ مُغیّا میں داخل ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ، اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوؤ) اور (وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ اور پیروں کو ٹخنوں سمیت) غایت حکم کے مراد میں داخل ہے۔ یہ مثالیں اس اصول کی بنیاد ہیں کہ بعض حالتوں میں غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور بعض حالتوں میں داخل نہیں ہوتی۔ نیز غایت کے حکم کو ساقط یا ثابت کرنے کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ) ثم حرف عطف ہے اور یہ ماقبل کے بیان یعنی اکل و شرب اور جماع کی اباحت پر معطوف ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ روزہ

نام ہے ان چیزوں سے باز رہنے کا جن کی رات کے وقت اباحت کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی کھانا پینا اور ہمبستری کرنا۔ اس کے متعلق تفصیل کے ساتھ بیان گزشتہ سطور میں ہو چکا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ شرعی روزہ جن امور کا تقاضا کرتا ہے ان میں سے بعض تو امساک کے زمرے میں آتے ہیں اور بعض شرائط کے زمرے میں۔ پھر جا کر کہیں روزہ شرعی روزہ بنتا ہے۔

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیۡلِ) میں اس پر دلالت موجود ہے کہ جو شخص کسی عذر کے بغیر روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد اس کے لیے کھانا پینا جائز نہیں ہوگا اور اس پر یہ لازم ہوگا کہ جن باتوں سے روزہ دار باز رہتا ہے ان سے یہ بھی باز رہے۔ اس لیے کہ اس قسم کا امساک بھی روزے کی صورت ہے اگرچہ ادھوری ہی سہی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے عاشورہ کے دن مدینہ کے بالائی حصہ کے باشندوں کو پیغام بھیجا کہ جس نے صبح سے کچھ کھا لیا ہو وہ باقی ماندہ دن روزہ رکھے اور جس نے کچھ نہیں کھایا وہ عاشورہ کا روزہ رکھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کے بعد باقی ماندہ دن کھانے پینے سے باز رہنے کو صوم فرمایا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ باقی ماندہ دن امساک شرعی روزہ نہیں ہو سکتا تو آیت میں صیام کا لفظ اسے شامل نہیں ہوگا کیونکہ آیت (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیۡلِ) میں صوم سے مراد شرعی روزہ ہے۔ لغوی روزہ نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ہمارے نزدیک شرعی روزہ ہے اس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اور اس کے بدلے قضا بھی واجب کر دی تھی۔

قضا کے وجوب سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس کی استحبابی حیثیت ختم ہو جائے جس پر روزہ دار ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اس میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ جس شخص نے رمضان میں روزے کی نیت کے بغیر صبح کی تو اس پر روزہ پورا کرنا لازم ہے اور جب تک روزے کے منافی کوئی کام یعنی اکل و شرب اور جماع نہ کرے اس کا روزہ درست ہو جائے گا اور رمضان کا پورا ہو جائے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ظاہر آیت جس بات کا تقاضا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ روزہ دار کو اتمام صوم کا حکم ملا ہے اور اتمام کا اطلاق اس صورت پر ہی ہو سکتا ہے جہاں دخول یعنی ابتدائے صوم درست ہو، اور نیت کے بغیر صبح کرنے والا شخص روزے میں داخل ہی نہیں ہوا کہ اسے اتمام کا حکم لاحق ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ایسا شخص ان تمام کاموں سے باز رہا جن سے روزہ دار باز رہتا ہے یعنی اکل و شرب اور جماع تو اس کا روزے میں دخول درست ہو گیا یعنی اس کی ابتدا درست ہو گئی۔

اس لیے ہم نے دلائل کے ساتھ پہلے بیان کر دیا ہے کہ امساک سے شرعی روزہ ہو جاتا ہے اگرچہ اس امساک سے فرض یا نفل روزے کی قضا پوری نہیں ہوتی۔

اس بات کی دلیل کہ نیت نہ ہونے کے باوجود یہ روزہ ہے یہ ہے کہ تمام فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص غیر رمضان میں صبح ہونے تک روزے کی نیت نہ کرے لیکن ان تمام کاموں سے باز رہے جن سے روزہ دار باز رہتا ہے اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ نفلی روزے کی نیت کر لے، اس طرح اس کا نفلی روزہ مکمل ہو جائے گا۔ اگر دن کا وہ حصہ جو نیت کے بغیر گزرا ایسا روزہ نہ ہوتا جس پر شرعی روزے کا حکم لگ سکے تو یہ بات ہرگز جائز نہ ہوتی کہ صبح کے بعد نیت کرنے کی وجہ سے ایسے روزے کے لیے شرعی روزے کا حکم ثابت ہو جائے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ اگر صبح کے بعد اس نے کھا پی لیا ہوا وہ پھر نفلی روزے کی نیت کر لے تو روزہ درست نہیں ہوگا۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) میں رمضان کے روزے کے لیے دن کے آغاز کے بعد نیت کے جواز پر دلالت درست ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نفلی روزے میں دخول سے روزہ لازم ہو جاتا ہے

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص نفلی روزہ شروع کرے۔ اس پر اسے پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَائِکُمْ) ان تمام راتوں کے لیے عام ہے جن کی صبح لوگ روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتے ہوں۔ یہاں یہ درست نہیں ہے کہ انھیں صرف رمضان کی راتوں کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور دوسری راتیں مراد نہ لی جائیں کیونکہ اس سے بغیر کسی دلالت کے عموم کی تخصیص لازم آتی ہے۔

جب نفلی روزوں کی راتوں میں کھانے پینے اور ہمبستری کی اباحت کے سلسلے میں اس لفظ کے حکم پر عمل ہوا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ سے یہی اباحت مراد ہے۔ پھر اس پر قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) کو معطوف کیا گیا، جس سے یہ اقتضا پیدا ہو گیا کہ اس روزے کا اتمام لازم ہو گیا جس میں دخول صحیح ہو گیا ہو یعنی جس کی ابتدا درست ہو گئی ہو۔ خواہ وہ نفلی روزہ ہو یا فرض اور اللہ کے اوامر وجوب کے مقتضی ہوتے ہیں۔

اس لیے جو شخص فرض یا نفلی روزہ شروع کرے اس کے لیے بغیر کسی عذر کے اس روزے سے نکل آنا درست نہ ہو گا اور جب ظاہر آیت سے ایسے روزے کو جاری رکھنا اور اسے پورا کرنا لازم ہو گیا تو اس پر اتمام کے وجوب کا حکم لگانا درست ہو گا اور جب وہ اسے فاسد کر دے گا تو اس پر اس کی قضا لازم آئے گی جس طرح کہ تمام واجبات کی صورت حال ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ روایت میں ہے کہ درج بالا آیت کا نزول فرض روزے کے سلسلے میں ہوا تھا اس لیے ضروری ہے کہ اس میں مندرج حکم صرف فرض روزے تک محدود رہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی سبب کی بنا پر آیت کا نزول ہمارے نزدیک اس بات سے مانع نہیں ہوتا کہ اس کے عموم لفظ کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک لفظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ سبب کا۔

اگر یہاں حکم صرف سبب تک محدود ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ یہ حکم صرف ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنھوں نے اپنے آپ سے رمضان کی راتوں میں فریب کیا تھا یعنی اپنی بیویوں کے ساتھ ہمبستری کی تھی۔

اب جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حکم ان لوگوں کو اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو جن کی یہ حالت نہ تھی، سب کو عام ہے تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ یہ حکم صرف سبب تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ تمام روزوں کے لیے عام ہے جس طرح یہ رمضان کے روزوں میں تمام لوگوں کے لیے عام ہے۔ اس بیان سے ہمارے اس استدلال کی صحت ثابت ہوگئی کہ قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ) روزے کے لزوم پر دلالت کرتا ہے جب اس کی ابتدا کر لی جائے۔

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ جو شخص نفلی روزہ یا نفلی نماز شروع کرے پھر اسے فاسد کر دے یا اسے فاسد کر دینے والی کوئی بات پیش آجائے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ امام اوزاعی کا بھی یہی قول ہے جبکہ وہ اسے خود فاسد کر دے، حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص نفل نماز شروع کرے تو اسے جو کم سے کم نماز لازم ہوگی وہ دو رکعت ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر اس نے خود اسے فاسد کر دیا تو اس پر اس کی قضا لازم آئے گی اور اگر کوئی سبب ایسا پیدا ہوگیا جو اسے نماز سے باہر کر دے تو پھر قضا لازم نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر بطور نفل ایک چیز کو شروع کر کے اسے فاسد کر دے تو اس پر کوئی قضا لازم نہیں آئے گی۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے ہمارے قول کے مطابق روایتیں ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں ہشیم نے، انھیں عثمان البتی نے انس بن سیرین سے روایت بیان کی، انس بن سیرین کہتے ہیں کہ میں نے ایک دن روزہ رکھ لیا لیکن روزے کی وجہ سے نڈھال ہوگیا اور پھر میں نے روزہ توڑ دیا۔ بعد میں میں نے حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمرؓ سے مسئلہ پوچھا تو ان دونوں حضرات نے مجھے اس روزے کے بدلے ایک دن روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

طلحہ بن یحییٰ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نفلی روزے کی حیثیت صدقے کی طرح ہے جو کوئی شخص اپنے مال میں سے نکالتا ہے۔ اس کی مرضی ہو تو صدقہ نکال دے اور مرضی ہو تو روک لے۔ حج اور عمرہ کے متعلق اختلاف رائے نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص نفلی حج اور عمرے کا احرام باندھ لے اور پھر فاسد کر ڈالے تو اس پر ان دونوں کی قضا لازم ہوگی۔ لیکن اگر حالت احصار میں گرفتار ہو جائے تو پھر ایسے شخص

کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔

ہمارے اصحاب اور ان کے ہم خیال فقہاء کا قول ہے کہ اس پر قضا ہے۔ اور امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے شخص پر قضا نہیں ہے۔ ہم نے قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیۡلِ) میں اس بات پر دلالت ثابت کر دی ہے کہ اللہ کا یہ قول قضا واجب کرتا ہے خواہ وہ اس سے کسی عذر کی بنا پر یا بلا عذر نکل آیا ہو اس لیے کہ آیت کا اقتضا یہ ہے کہ ابتدا کرنے کے ساتھ ایجاب ہو جاتا ہے پھر جب یہ واجب ہو گیا تو قضا واجب کرنے کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ اس سے اس کا خروج کسی عذر کی بنا پر ہوا تھا یا بلا کسی عذر کے۔

جس طرح کہ ان تمام واجبات کا حکم ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم کیے گئے ہیں۔ مثلاً نماز روزہ یا ان کے علاوہ اور چیزیں مثلاً نذر وغیرہ۔ بندہ اگر کوئی قربت یعنی عبادت کی ابتدا کرے تو اس آیت کی رُو سے اس پر یہ عبادت لازم ہو جاتی ہے۔

اس سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَجَعَلۡنَا فِیۡ قُلُوۡبِ الَّذِیۡنَ اتَّبَعُوۡہُ رَاۡفَۃً وَّرَحۡمَۃً وَرَہۡبَانِیَّۃَ نِ ابۡتَدَعُوۡہَا مَا کَتَبۡنٰہَا عَلَیۡہِمۡ اِلَّا ابۡتِغَآءَ رِضۡوَانِ اللّٰہِ فَمَا رَعَوۡہَا حَقَّ رِعَایَتِہَا۔ اور جن لوگوں نے ان کی یعنی عیسٰی علیہ السلام کی پیروی کی ان کے دلوں میں ہم نے شفقت اور نرمی رکھ دی تھی اور رہبانیت کو انھوں نے خود ایجاد کر لیا۔ ہم نے ان پر یہ واجب نہیں کیا تھا بلکہ انھوں نے اللہ کی رضامندی کی خاطر اسے اختیار کر لیا تھا، مگر انھوں نے اس کی پوری پوری رعایت نہیں کی)

ابتدا یعنی ایجاد کبھی فعل کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی قول کے ذریعے پھر اللہ نے ان لوگوں کی مذمت کی جنھوں نے رہبانیت کو ایجاد کر لینے کے بعد اس کی رعایت نہیں کی۔ اس لیے اس آیت کی اس پر دلالت ہو گئی کہ جو شخص کوئی قربت یعنی عبادت کی ابتدا اس میں دخول کے ساتھ کر لے یا قول کے ذریعے اسے اپنے اوپر واجب کر لے تو اس پر اس کا اتمام لازم ہو گا۔ اس لیے کہ جو شخص اسے پورا کرنے سے پہلے اسے ختم کر دے گا وہ گویا اس کی پوری پوری رعایت نہیں کرے گا۔

اور مذمت کا پہلو اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب واجبات ترک کی جائیں۔ اس لیے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واجبات کی ابتدا کرنے پر ان کے لزوم کی صورت وہی ہے جو نذر یا قول کے ذریعے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کرنے کی ہے۔

اس سلسلے میں قول باری، وَلَا تَکُوۡنُوۡا کَالَّتِیۡ نَقَضَتۡ غَزۡلَہَا مِنۡۢ بَعۡدِ قُوَّۃٍ اَنۡکَاثًا،

تمھاری حالت اس عورت کی سی نہ ہو جائے جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا) اللہ تعالیٰ نے اسے اس شخص کے لیے بطور مثال بیان کیا ہے جس نے اللہ کے نام پر کوئی عہد کیا یا حلف اٹھایا لیکن پھر اسے پورا نہیں کیا اور اس کی پاسداری نہیں کی۔

آیت میں ہر اس شخص کے لیے عموم ہے جو کسی قربت یعنی عبادت میں داخل ہو جائے اور اسے شروع کر بیٹھے تو اس کے اتمام سے پہلے اسے توڑ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ جب وہ اسے توڑے گا تو اس کا جتنا حصہ کر چکا ہے اسے فاسد اور برباد کر بیٹھے گا جبکہ اس عبادت میں دخول کے ذریعے اس نے اس عبادت کو درست رکھنے کی ایک قسم کی ذمہ داری اٹھائی تھی۔

اس طرح اس کی حیثیت اس عورت کی طرح ہو جائے گی جس نے اپنی قوت لگا کر سوت کاتا اور پھر اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ یہ استدلال اس بات کو واجب کرتا ہے کہ جو شخص کسی حق اللہ (عبادت) کی ابتدا کرے خواہ وہ بنیادی طور پر نفل ہی کیوں نہ ہو اس کے ذمہ اس کا پورا کرنا اور اسے آخر تک پہنچانا لازم آئے گا۔ تاکہ اس کی حیثیت اس عورت کی طرح نہ ہو جائے جو اپنے کاتے ہوئے سوت کو خود ہی ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ آیت تو اس شخص کے متعلق ہے جو عہد و پیمان کو پختہ کرنے کے بعد اسے توڑ ڈالے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَاَوْفُوْا بِعَھْدِ اللّٰہِ اِذَا عَاھَدْتُّمْ، جب تم عہد کرو تو اللہ کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو) پھر اس پر یہ ارشاد باری (وَلَا تَکُوْنُوْا کَالَّتِیْ نَقَضَتْ غَزْلَھَا مِنْ بَعْدِ قُوَّۃٍ اَنْکَاثًا) معطوف ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا کسی خاص سبب کے تحت نزول اس بات سے مانع نہیں ہوتا ہے کہ اس کے عموم لفظ کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اس پر ہم تفصیلاً کئی مقامات پر روشنی ڈال آئے ہیں۔

کسی عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کو اختتام تک پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔ اس پر یہ قولِ باری دلالت کر رہا ہے (وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو) ہم جانتے تھے کہ نماز میں کم سے کم دو رکعتیں ہوتی ہیں اور روزہ میں کم سے کم ایک دن ہوتا ہے۔ نوافل کی صحت اور ان کی قربتِ الٰہی ہونے کا دارومدار اس امر پر ہے کہ فرائض کی نسبت سے ان کا مقام کیا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ نوافل کی صحت کے لیے بھی وہی شرائط درکار ہیں جو فرائض کے لیے ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ نفلی روزہ کھانے پینے اور ہمبستری سے باز رہنے کے لحاظ سے فرض روزے کی

طرح ہے۔ اسی طرح نفل نمازیں طہارت، قرأت، ستر پوشی اور دیگر شرائط کی اسی طرح ضرورت ہوتی ہے جس طرح فرض نمازوں میں۔ اب چونکہ اصل فرض میں ایک رکعت کا وجود نہیں، اسی طرح دن کے بعض حصے کے روزے کا بھی وجود نہیں اس بنا پر یہ واجب ہے کہ نفل کا بھی یہی حکم ہو۔

اس بنا پر اگر کوئی شخص نفل شروع کرلے اور پھر اتمام سے پہلے اسے فاسد اور برباد کر ڈالے تو گویا اس نے اس عبادت کو ہی باطل کر دیا اور اس کی وجہ سے ملنے والے ثواب کو بھی ضائع کر دیا۔ ادھر قول باری (وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَكُمْ) ایسے شخص کو اس عبادت کے اتمام سے پہلے اس سے خروج کو روکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے باطل کرنے سے منع کر دیا ہے۔ اب جبکہ اس پر اس کا اتمام لازم ہوگیا تو اگر وہ اتمام سے پہلے اس سے نکل آئے تو اس پر اس کی قضا لازم آئے گی خواہ اس کا نکلنا کسی عذر کی بنا پر تھا یا بلا کسی عذر کے۔

سنت میں بھی اس کی دلیل موجود ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے کہ آپ نے اَلْبُتَیْرَاءُ سے منع فرمایا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان صرف ایک رکعت نماز ادا کرے۔ اس لیے یہ نفل اس کے تمام ایجاب کا تقاضا کرتا ہے۔ جب اتمام واجب ہوگیا تو یہ عبادت اس کے لیے لازم ہوگئی۔ اس لیے جب وہ اسے فاسد کر دے گا یا فاسد کرنے والا کوئی سبب پیدا ہو جائے گا جو اس کے اختیار سے باہر ہو تو اس صورت میں اس پر اس کی قضا لازم آئے گی جیسا کہ تمام واجبات کی صورت میں ہوتا ہے۔

اس پر حجاج بن عمرو انصاری کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل، جو شخص حالت احرام میں حج سے پہلے لنگڑا ہوگیا یا اس کی ہڈی ٹوٹ گئی تو اس کا احرام کھل گیا، اس پر اگلے سال حج لازم ہوگا۔

عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کی، تو دونوں نے فرمایا کہ حجاج بن عمرو انصاری نے سچ کہا ہے۔ اس طرح اس کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تین راوی ہوگئے۔ یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے اول یہ ہے کہ حج میں دخول کے ساتھ حج لازم ہوگیا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض اور نفل حج میں فرق نہیں کیا۔ دوم یہ کہ اگر وہ اس سے اپنے اختیار کے بغیر بھی نکل آئے تب بھی اس پر قضا واجب ہوگی۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے،

انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عبداللہ بن وہب نے، انھیں حیوہ بن شریح نے ابن الہاد سے، انھوں نے عروہ کے آزاد کردہ غلام زمیل سے، انھوں نے عروہ بن الزبیر سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے جنھوں نے فرمایا کہ میرے اور حفصہ کے لیے ہدیہ کے طور پر کہیں سے کوئی کھانے کی چیز آئی ہم دونوں روزے سے تھیں۔ ہم نے روزہ توڑ دیا۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے۔ ہم نے عرض کیا کہ ہم روزے سے تھے کہیں سے کھانا آگیا، ہمیں اس کی اشتہا ہوئی چنانچہ ہم نے روزہ توڑ دیا۔ آپؐ نے فرمایا: نہیں، تم دونوں کے ذمہ اس روزے کے بدلے ایک دن کا روزہ ہوگیا۔"

یہ حدیث نفلی روزے کی قضا کے وجوب پر دلالت کر رہی ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے ان کے روزوں کی جہت یا صفت کے متعلق کچھ نہیں پوچھا تھا۔ اسی حدیث کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی ہے، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں القعنبی نے، انھیں عبداللہ بن عمر نے ابن شہاب سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اور حفصہ ایک صبح نفلی روزے سے تھیں۔ ہمیں بطور ہدیہ کھانا بھیجا گیا۔ ہم نے روزہ توڑ دیا۔ حفصہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو آپؐ نے ہم دونوں کو روزہ قضا کرنے کا حکم دیا۔

اس حدیث کی روایت اس طرح بھی ہوئی ہے کہ عبدالباقی نے کہا کہ ہمیں عبداللہ بن اسید الاصفہانی الاکبر نے، انھیں ازہر بن جمیل نے، انھیں ابوہمام محمد بن الزبرقان نے عبداللہ بن عمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے درج بالا حدیث سے ملتے جلتے الفاظ میں روایت کی ہے۔ ایک اور سلسلۂ سند سے یہ حدیث مروی ہے، عبدالباقی نے کہا کہ انھیں اسحاق نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے اور انھوں نے زہری سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے نفلی روزہ رکھا.....، پھر درج بالا حدیث بیان کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو ایک دن قضا روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

انھیں حدیث کی سند پر اصحاب حدیث نے کلام کرتے ہوئے طعن کے کئی وجوہات بیان کیے ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں حمیدی نے بیان کرتے ہوئے کہا کہ میں نے سفیان کو یہ حدیث زہری سے بیان کرتے ہوئے سنا تھا، زہری سے پوچھا گیا تھا کہ آیا یہ عروہ کی روایت کردہ حدیث ہے، زہری نے فرمایا کہ یہ عروہ کی روایت کردہ حدیث نہیں ہے۔

حمیدی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ مجھے ایک سے زائد افراد نے معمر سے روایت کی ہے جس میں معمر نے کہا ہے کہ اگر یہ زہری کی روایت کردہ حدیث ہوتی تو میں ہرگز نہ بھولتا۔" اصحاب حدیث کی یہ جرح ہمارے نزدیک اس حدیث کو باطل نہیں ٹھہراتی اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ زہری نے اپنے قول سے یہ مراد لی ہو کہ انھوں نے یہ حدیث عروہ سے نہیں سنی ہے بلکہ عروہ کے علاوہ کسی اور سے سنی ہے۔

زہری کی اکثر روایتیں عروہ سے مرسل ہوتی ہیں جس میں سند کی آخری کڑی یعنی صحابی کا ذکر نہیں ہوتا۔ اور ہمارا مسلک یہ ہے کہ زہری کا کسی روایت کو مرسل بیان کرنا اس روایت کے فساد کا سبب نہیں بنتا۔ رہا معمر کا یہ قول کہ اگر یہ زہری کی روایت کردہ حدیث ہوتی تو میں اسے ہرگز نہ بھولتا تو اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کا امکان موجود ہے کہ معمر کو زہری کی حدیث میں نسیان ہو گیا ہو جیسا اور کی حدیث میں ہو جاتا ہے، جبکہ اکثر حالات میں معمر کا زہری سے سماع نہیں ہوتا اور معمر کے سوا دوسروں کا سماع ان سے ہوتا ہے اور ان سے وہ لوگ روایت بھی کرتے ہیں۔

اس لیے یہ حدیث اس بنا پر فاسد قرار نہیں دی جا سکتی کہ معمر نے زہری سے اس کا سماع نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اسے عروہ کے آزاد کردہ غلام زمیل نے عروہ سے یہ حدیث روایت کی ہے۔ اس حدیث میں طعن کی ایک اور وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ابن جریج نے زہری سے یہ پوچھا تھا کہ آپ نے عروہ سے یہ حدیث سنی ہے؟ زہری نے جواب میں کہا کہ مجھے تو اس حدیث کی ایک شخص نے خبر دی تھی جو خلیفہ عبدالملک کے دروازے پر کھڑا تھا، اس شخص کے متعلق ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ یہ سلیمان بن ارقم تھا۔

بہرحال اس حدیث پر جس قدر نقد و جرح کی جائے فقہاء کے نزدیک یہ نقد و جرح اسے فاسد قرار نہیں دیتی۔ اصحاب حدیث کے اعتراضات فقہاء کے نزدیک نہ تو حدیث کو فاسد کرتے ہیں اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی کوئی معنوی خرابی پیدا کرتے ہیں۔

اس حدیث کی روایت خصیف نے عکرمہ سے اور انھوں نے ابن عباس سے کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہ ایک روز صبح کے وقت روزے سے تھیں، ان کے پاس بطور ہدیہ کھانا آگیا اور پھر دونوں نے روزہ توڑ لیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو اس کے بدلے ایک روزہ قضا کرنے کا حکم دیا۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن عباد نے، انھیں حاتم بن اسماعیل نے ابو حمزہ سے، ابو حمزہ نے حسن سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ دونوں ایک روز صبح کے وقت روزے سے تھیں،

ہدیہ کے طور پر انھیں کھانا بھیجا گیا، دونوں نے روزہ توڑ دیا۔ ابھی وہ کھانا کھا ہی رہی تھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے۔

آپ نے فرمایا کہ کیا تم دونوں کا روزہ نہیں تھا۔ دونوں نے عرض کیا کہ روزہ تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کی جگہ ایک دن روزہ رکھ کر اس کی قضا کر دو اور آئندہ ایسا نہ کرو۔ ایک اور سند سے یہ حدیث مروی ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے، انھیں اسماعیل بن فضل بن موسیٰ نے، انھیں حرملہ نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں جریر بن حازم نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت بیان کی کہ ایک دن میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں۔ ہمارے پاس بطور ہدیہ کھانا آیا جو ہمیں بہت اچھا لگا، ہم نے روزہ توڑ دیا۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہؓ نے سبقت کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا، اور وہ کیوں نہ سبقت کرتیں جبکہ وہ اپنے باپ کی بیٹی تھیں (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرح وہ بھی جری تھیں) یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس روزے کے بدلے ایک دن روزہ رکھو۔ حجاج بن ارطاۃ نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، اسی طرح کی روایت کی ہے۔ نیز عبیداللہ بن عمر نے نافع سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس واقعے کی روایت کی البتہ اس میں تطوع یعنی نفل کا ذکر نہیں کیا ہے۔

یہ ہیں وہ روایات کثیرہ جو کئی طرق یعنی سلسلہ ہائے اسناد سے مروی ہیں جن میں سے بعض میں یہ مذکور ہے کہ دونوں صبح کے وقت نفلی روزے سے تھیں اور بعض میں نفل کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن تمام طرق میں قضا کرنے کے حکم کا ذکر ہے۔

وجوب قضا پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عیسیٰ بن یونس نے، انھیں ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (من ذرعہ القئ وھو صائم فلیس علیہ قضاء وان استقاء فلیقض، جس روزہ دار کو از خود قے آجائے اس پر قضا نہیں ہے اور جو جان بوجھ کر قے کرے وہ قضا کرے۔

اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ نفلی روزہ رکھنے والا جب جان بوجھ کر قے کرے اس پر قضا واجب ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس حکم میں نفلی اور فرض روزہ رکھنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اس لیے یہ حکم سب کو عام ہے۔

اس بات پر عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ تمام لوگوں کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر نفلی طور پر صدقہ کرنے والا کسی شخص کو صدقہ دے دے اور وہ شخص اس صدقہ پر قبضہ کر لے تو صدقہ کرنے والا اب اپنے صدقہ میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی وجہ سے وہ قربت باطل ہو جاتی ہے جو اسے اس صدقہ سے حاصل ہوئی تھی۔

اسی طرح نفلی نماز یا نفلی روزہ شروع کر لینے والا شخص اس نماز یا روزے کو تکمیل کے مرحلے تک پہنچائے بغیر اس سے نکل نہیں سکتا کیونکہ اس سے اس حصے کا ابطال ہو جاتا ہے جو اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ اس لیے نفلی نماز یا نفلی روزے کی حیثیت اس صدقہ کی طرح ہے جس پر قبضہ ہو چکا ہو۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس کی حیثیت اس صدقہ کی طرح ہے جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا ہے اس لیے کہ اس صورت میں نفلی نماز یا روزے والا اس نماز یا روزے کے باقی ماندہ حصے کی ادائیگی سے باز رہتا ہے اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گی جو صدقہ کی ہوئی چیز کو متعلقہ شخص کے حوالے کرنے سے باز رہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر واقعتہً یہی بات ہو تو پھر تمہاری بات درست ہو گی لیکن اصل بات یہ ہے کہ نفلی نماز یا روزے والا اگر اس نماز یا روزے کو مکمل کرنے سے پہلے نکل آتا ہے تو اس سے ادا شدہ حصہ باطل ہو جاتا ہے اس بنا پر اسے ایسا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس پر قضا لازم ہو گی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ دن کے بعض حصے میں رکھا ہوا روزہ درست نہیں ہوتا۔ اور جس شخص نے دن کے اول حصے میں کچھ کھا لیا ہو تو باقی ماندہ حصے میں اس کا روزہ درست نہیں ہو گا۔ اسی طرح جس شخص نے دن کے اول حصے میں روزہ رکھ لیا اور پھر باقی حصے میں اسے توڑ دیا تو اس نے گویا اپنے آپ کو اس دن کے روزے سے بالکلیہ نکال لیا اور جو حصہ ادا کیا تھا اسے باطل کر دیا، ایسا آدمی اس شخص کی طرح ہے جو مستحق شخص کے قبضہ میں صدقہ دے کر پھر رجوع کر لے۔ اس لیے اس کی صورت بالکل وہی ہو گی کہ ایک شخص جب صدقۂ مقبوضہ میں رجوع کرے تو اس پر اس صدقہ کو متعلقہ شخص کی طرف لوٹا دینا ضروری ہو گا۔

اس مسئلے کی صحت پر اس بات سے دلالت حاصل ہوتی ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ نفلی حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والا اگر اس حج یا عمرہ کو فاسد کر دے گا تو اس پر قضا لازم ہو گی اور اس احرام میں دخول کی حیثیت وہی ہو گی جو قول کے ذریعے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کرنے کی ہے۔

احرام کی مثال پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ فاسد کر دینے کی صورت میں اس پر قضا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ وہ اس احرام سے خارج نہیں ہوتا۔ دیگر عبادات مثلاً نماز روزہ وغیرہ میں یہ صورت نہیں ہوتی اس لیے کہ اس عبادت کو فاسد کرتے ہی وہ شخص اس سے خارج ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس فرق کی وجہ سے ان دونوں یعنی احرام اور نماز روزہ کی اس یکسانیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ ان میں دخول کے ساتھ ہی یہ واجب ہو جاتی ہیں۔ یہ مُحرم جس کا اعتراض میں حوالہ دیا گیا ہے اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ احرام میں دخول کی وجہ سے اس پر احرام کا لزوم ہو جاتا ہے اور اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے یا اس کا لزوم نہیں ہوتا۔

اگر اس کا اتمام اس پر لازم ہوتا ہے تو افساد کی صورت میں اس پر اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے، خواہ وہ حالتِ احصار میں آجائے یا اپنے فعل سے اسے فاسد کر دے، اس لیے کہ جو چیز واجب ہو جائے اس کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس چیز میں اس کے اپنے فعل یا غیر کے فعل سے فساد ہو گیا ہو جس طرح کہ نذر یا فرض حج کی صورت میں ہوتا ہے۔ اب جبکہ ہمارا اس پر اتفاق ہو گیا ہے کہ مُحرم جب احرام کو فاسد کرے گا اس پر اس کی قضا واجب ہو گی تو یہی حکم وہاں بھی ہونا چاہیے، جہاں وہ حالتِ احصار میں آجائے اور کسی اور جہت سے رکاوٹ کی بنا پر اس کا اپنا فعل متعذر ہو جائے یعنی اس افساد میں اس کے اپنے فعل کا کوئی دخل نہ ہو جیسا کہ دوسرے تمام واجبات کا حکم ہے۔ ادھر سنت کی بنا پر معترض کا قول باطل ہو گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل، جس شخص کی ہڈی ٹوٹ گئی یا لنگڑا ہو گیا اس کا احرام کھل گیا اور اس پر اگلے سال کا حج ہے)

آپ نے اس محصر پر قضا واجب کر دی جبکہ اس کے لیے رکاوٹ اس کی اپنی ذات سے نہیں پیدا ہوئی تھی بلکہ کسی اور کی طرف سے ہوئی تھی۔ جب یہ بات حج اور عمرہ میں ثابت ہو گئی تو اس کا ثبوت ان تمام عبادات میں ہونا چاہیے جن کی صحت کی شرط ان کا اتمام ہے اور ان میں سے بعض بعض کے ساتھ مربوط ہیں۔ مثلاً نماز روزہ وغیرہ۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دوسرے تمام واجبات کی طرح ان عبادات سے خروج کی صورت میں ان کی قضا کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے خواہ یہ خروج اس کے اپنے فعل یا غیر کے فعل کے تحت عمل میں آیا ہو۔

اس رائے سے اختلاف رکھنے والا حضرت ام ہانی کی حدیث سے استدلال کر سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنا جوٹھا پانی انھیں دیا تو حضرت ام ہانی نے اسے پی لیا اور کہا کہ میں اگرچہ

روزے سے تھی لیکن میں نے یہ پسند نہ کیا کہ آپ کا جوٹھا واپس کر دوں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ روزہ رمضان کی قضا کا تھا تو اس کے بدلے ایک دن روزہ رکھو اور اگر یہ نفلی روزہ تھا تو تمھاری مرضی ہے خواہ اس کی قضا کر دیا نہ کرو۔

اس حدیث کے متن اور اس کی سند دونوں میں اضطراب ہے۔ سند کے اضطراب کی صورت یہ ہے کہ سماک بن حرب اسے کبھی اس شخص سے روایت کرتے ہیں جس نے ام ہانی سے یہ حدیث سنی تھی اور کبھی یہ کہتے ہیں کہ ہارون بن ام ہانی سے' یا ام ہانی کے نواسے سے، اور کبھی اسے ام ہانی کے دو بیٹوں سے اور کبھی ایک بیٹے سے روایت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ بیٹے نے یہ بتایا ہے کہ "مجھے یعنی اُم ہانی کے بیٹے کو، یہ بات ہمارے گھر والوں نے بتائی ہے"۔

اسناد میں اس قسم کا اضطراب راویوں کی قلتِ ضبط پر دلالت کرتا ہے۔ اضطراب متن کی یہ صورت ہے کہ ایک سند سے ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر بن عبدالحمید نے یزید بن ابی زیاد سے، انھوں نے عبداللہ بن الحرث سے اور انھوں نے حضرت ام ہانی سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے دن حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں جانب اور حضرت ام ہانی دائیں جانب آکر بیٹھ گئیں۔ ایک لڑکی برتن میں پانی لے کر آئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پکڑا دیا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ نے پانی پی کر اسے حضرت ام ہانی کو دے دیا، جسے انھوں نے پی لیا۔ پھر فرمانے لگیں کہ میں روزے سے تھی، میں نے روزہ توڑ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ قضا کا روزہ تھا۔

ام ہانی نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر نفلی روزہ تھا تو اس کے توڑ دینے سے تمھیں کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ (فلا یضرک، پھر تمھیں کوئی نقصان نہیں) نقل ہوئے ہیں، لیکن اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو وجوب قضا کی نفی پر دلالت کرتی ہو۔ اس لیے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس سے انھیں کوئی نقصان نہیں ہوا، کیونکہ انھیں اس کا علم نہیں تھا کہ روزہ توڑ دینا ان کے لیے جائز نہیں تھا یا انھیں علم تھا لیکن انھوں نے پانی پینے اور روزہ توڑ دینے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کو روزہ جاری رکھنے سے بڑھ کر خیال کیا۔

ہمیں عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس نے، انھیں یونس حبیب نے، انھیں ابوداؤد طیالسی نے، انھیں شعبہ نے، انھیں قریش کے ایک شخص جعدہ نے، جو حضرت ام ہانی کے بیٹے تھے، یہ

روایت سنائی اور سماک بن حرب نے جو شعبہ کو روایت کرتے تھے بتایا کہ انھیں حضرت ام ہانی کے دو بیٹوں نے خبر دی۔ شعبہ کہتے ہیں کہ میں ان دونوں میں سے جو بڑے تھے یعنی جعدہ، ان سے ملا۔ انھوں نے مجھے حضرت ام ہانی سے یہ روایت سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ ان کے پاس آئے انھوں نے آپؐ کو پینے کے لیے کچھ دیا۔

آپؐ نے پی کر واپس انھیں پکڑا دیا۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جوٹھا پی لیا اور پھر عرض کیا کہ میں روزے سے تھی، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفلی روزہ دار اپنی ذات کا امین یا امیر ہوتا ہے، چاہے روزہ جاری رکھے اور چاہے توڑ دے۔ میں نے جعدہ سے پوچھا کہ آیا تم نے یہ روایت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے سنی ہے۔ جعدہ نے جواب دیا کہ مجھے میرے گھر والوں اور ام ہانی رضی اللہ عنہا کے آزاد کردہ غلام ابو صالح نے یہ بات بتائی ہے۔

نیز سماک نے شعبہ کو ایسے شخص کے واسطے سے روایت سنائی جس نے حضرت ام ہانی سے یہ روایت سنی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفلی روزہ رکھنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو روزہ جاری رکھے اور چاہے تو توڑ دے۔ نیز سماک نے ہارون ابن ام ہانی سے روایت کی ہے کہ ہارون نے بتایا کہ انھیں حضرت ام ہانی نے خبر دی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ رمضان کا قضا روزہ تھا تو اس کی جگہ ایک دن کا روزہ رکھ لو، اور اگر نفلی روزہ تھا تو اگر چاہو تو رکھ لو اور چاہو تو نہ رکھو۔

ان تمام روایات میں ایسی کسی بات کا ذکر نہیں ہے جو قضا کی نفی پر دلالت کرتی ہو۔ ان میں تو صرف اس کا ہی تذکرہ ہے کہ روزہ دار کو اختیار ہوتا ہے اور وہ اپنی ذات کا امین ہوتا ہے اور اس کے لئے گنجائش ہوتی ہے کہ نفل روزے کی صورت میں روزہ توڑ دے۔

ان روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ تم (ام ہانی) پر قضا نہیں ہے۔ پھر اس حدیث کے متن میں الفاظ کا اختلاف اس کے غیر محفوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اگر یہ الفاظ ثابت بھی ہو جائیں تو ان میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو وجوب قضا کی نفی پر دلالت کرتی ہو اس لیے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ افطار یعنی روزہ توڑ دینے کی اباحت ہے اور افطار کی اباحت سقوط قضا پر دلالت نہیں کرتی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (الصائم امین نفسہ روزہ دار اپنی ذات کا امین ہوتا ہے) یا (الصائم بالخیار روزہ دار کو اختیار ہوتا ہے۔ ——

—— اس میں یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مراد لی ہو کہ جو شخص روزے کی نیت کے

بغیر صبح سے ہی ان باتوں سے باز رہے جن سے ایک روزہ دار باز رہتا ہے اسے اختیار ہے کہ نفلی روزے کی نیت کرے یا روزہ نہ رکھے، جو شخص روزہ دار کی طرح کھانے پینے اور ہمبستری سے باز رہتا ہے اسے بھی صائم یعنی روزہ دار کہا جاتا ہے جیسا کہ عاشورہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جس نے صبح کچھ کھا لیا ہے وہ باقی ماندہ دن روزہ رکھے۔

آپ کی مراد اس سے یہ تھی کہ ان باتوں سے دور رہے جن سے روزہ دار دور رہتا ہے۔

ٹھیک اسی طرح آپ کے ارشاد کہ "روزہ دار اپنی ذات کا امین ہوتا ہے" یا "روزہ دار کو اختیار ہوتا" کے بھی یہی معانی ہیں۔ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ اگر پائے گئے ہیں کہ (فَاِنْ شِئْتِ فاقضی وان شئت فلا تقضی اگر تو چاہے تو روزہ قضا کرلے اور اگر چاہے تو قضا نہ کرے) تو یہ راوی کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یضرکِ، وان شئتِ فافطری فالصائم بالخیار) کی تفسیر ہے۔ اور اگر بات ایسی ہے تو اس سے قضا کی نفی ثابت نہیں ہوتی۔

اس کے باوجود بھی اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایجاب قضا کی نفی اس طرح ثابت ہو جائے جس میں تاویل کا کوئی احتمال نہ ہو اور سند بھی درست ہو نیز متن میں اتساق ہو، یعنی اضطراب نہ ہو، پھر بھی وہ روایات کئی وجوہ سے اولیٰ ہوں گی جو قضا کو واجب کرتی ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر ایک مسئلے کے متعلق دو روایتیں ہوں۔ ایک اباحت کو اور دوسری ممانعت کو ظاہر کرتی ہو تو ممانعت والی روایت عمل کے لیے اولیٰ ہوگی، یہاں ہماری روایت ترک قضا کی ممانعت کرتی ہے جبکہ معترض کی روایت اباحت ظاہر کرتی ہے۔

اس لیے ہماری روایت اس روایت کے مقابلہ میں اولیٰ ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قضا کی نفی کرنے والی روایت اصل کے طور پر وارد ہے اور قضا کو واجب کرنے والی اس روایت کی ناقل ہے، اور جو روایت ناقل ہوتی ہے اس کی حیثیت بڑھ کر ہوتی ہے کیونکہ معنوی طور پر وہ اس اصل روایت کے بعد کی روایت ہوتی ہے گویا اس کے ورود کی تاریخ کا علم ہو جاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ترک واجب پر ایک شخص سزا کا مستحق ہو جاتا ہے جبکہ کسی مباح کام کے کر لینے پر ایسا نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے وجوب کی روایت پر عمل پیرا ہونا نفی کی روایت پر عمل پیرا ہونے سے بہتر ہوتا ہے۔

اباحت افطار کے سلسلے میں حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا کی روایت کی معارض وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عبداللہ بن سعید نے، انھیں ابوخالد نے

ہشام سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے، آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا دعی احدکم فلیجب، فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائما فلیصل۔ جب تم میں سے کسی کو کھانے کی دعوت پر بلایا جائے تو وہ یہ دعوت قبول کرکے وہاں جائے۔ اگر روزے سے نہ ہو تو کھانا کھالے اور اگر روزے سے ہو تو کھانے کی بجائے نماز پڑھے۔

ابوداؤد نے کہا ہے کہ انھیں حفص بن غیاث نے بھی یہ روایت سنائی ہے۔ ایک اور روایت جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں سفیان نے ابوالزناد سے، انھوں نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے، آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا دعی احدکم الی طعام وھو صائم فلیقل انی صائم۔ جب تم میں سے کسی کو کھانے پر بلایا جائے اور وہ روزے سے ہو تو صاف دے کہ میں روزے سے ہوں)

یہ دونوں روایتیں بغیر عذر کے روزہ توڑنے کی ممانعت کرتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان روایتوں میں نفلی روزہ دار اور فرض روزہ رکھنے والے کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ پہلی روایت میں آپ کا ارشاد ہے کہ اگر وہ روزے سے ہو تو نماز پڑھے اور نماز روزہ توڑ دینے یعنی افطار کے منافی ہے۔ نیز آپ نے روزہ دار اور مفطر یعنی غیر روزہ دار کے درمیان فرق رکھا ہے۔ اگر روزہ دار کے لیے روزہ توڑ دینا جائز ہوتا تو آپ کا ارشاد یہ ہوتا کہ اسے کھانا کھا لینا چاہیے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ پہلی روایت میں صلاۃ سے مراد دعا ہے اور دعا کھانے کے منافی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت سے صلاۃ کے مراد علی الاطلاق وہ معلوم صلاۃ ہے جو رکوع اور سجدے کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس سے دعا مراد لینا درست نہیں ہے الا یہ کہ اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ اگر اس سے دعا مراد لے بھی لی جائے تو اس کی اس بات پر دلالت قائم رہے گی کہ وہ روزہ نہیں توڑے گا کیونکہ آپ نے روزہ دار اور غیر روزہ دار کے درمیان فرق کر دیا تھا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (فلیقل انی صائم، وہ کہہ دے کہ میں روزے سے ہوں) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اسے کھانے سے منع کیا جا رہا ہے۔ جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت قبول کرنے کو مسلمان کے حقوق مثلاً سلام، مریض کی عیادت اور جنازے میں

شرکت وغیرہ کی طرح ایک حق قرار دیا ہے۔ جب آپ نے یہ کہہ کر اسے دعوت میں کھانے سے منع کر دیا کہ (فلیقل انی صائم) تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ عذر کے بغیر ہر قسم کے روزے میں افطار یعنی روزہ توڑنے کی ممانعت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابوالدرداء اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ دونوں نفلی روزہ توڑ دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، یہ بھی روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور ایک رکعت نماز پڑھ کر واپسی کے لیے مڑ گئے۔

ایک شخص نے یہ دیکھ کر آپ سے ایک رکعت پڑھنے کے متعلق سوال کیا تو آپ نے جواب دیا کہ یہ تو نفلی نماز ہے جو شخص چاہے زیادہ پڑھ لے اور جو چاہے کم پڑھ لے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نفلی روزہ توڑ دینے والے پر قضا کے وجوب کی روایت کی ہے۔

رہ گئی حضرت ابوالدرداء اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کی روایت تو اس میں قضا کی نفی پر دلالت موجود نہیں ہے۔ اس میں تو صرف افطار کی اباحت کا ذکر ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر مروی ہے اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس سے مراد یہ ہو کہ جو شخص کوئی نماز اس خیال سے شروع کرے کہ یہ اس کے ذمہ ہے اور پھر اسے یاد آجائے کہ یہ اس کے ذمہ نہیں ہے تو پھر اس صورت میں یہ نماز نفل بن جائے گی اور نمازی کے لیے اسے قطع کرنا درست ہو جائے گا اور اس پر قضا بھی واجب نہیں ہو گی۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک رکعت نماز بالکل جائز نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری (فَاقۡرَءُوۡا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الۡقُرۡاٰنِ، تمہیں جہاں سے آسان ہو قرآن کی تلاوت کرو) کی ایک رکعت پر اقتصار کے جواز پر دلالت ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ارشاد باری میں قراءت کے متعلق تخییر ہے نہ کہ نماز کی رکعتوں کے متعلق اور قراءت میں تخییر سے نماز کے تمام ارکان میں تخییر لازم نہیں آتی۔ اس لیے آیت مبارکہ میں رکعتوں کے حکم پر کوئی دلالت نہیں ہو رہی ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے قربانی کے لیے حاصل کیے ہوئے جانور کو ذبح کر لیا تو اس پر اس کا بدل لازم ہو جائے گا۔ یہی حکم تمام عبادات کا ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيۡلِ) کی جن احکام پر دلالت ہو رہی ہے ان میں

سے ایک یہ ہے کہ جو شخص صبح کے وقت حالت اقامت میں ہو اور اس کا روزہ بھی ہو پھر سفر پر روانہ ہو جائے اس کے لیے اس دن روزہ توڑ دینا جائز نہیں ہوگا۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کر رہی ہے اور اس میں روزہ رکھنے کے بعد سفر پر چلے جانے والے اور مقیم رہنے والے کے درمیان کوئی امتیاز قائم نہیں کیا گیا۔

آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ جو شخص یہ خیال کرتے ہوئے کہ ابھی رات ہے طلوع فجر کے بعد کھالے یا یہ خیال کرتے ہوئے کہ سورج غروب ہو چکا ہے، غروب شمس سے پہلے روزہ کھول لے تو ان دونوں صورتوں میں اس پر قضا واجب ہوگی کیونکہ ارشادِ خداوندی ہے کہ (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیۡلِ) اور اس شخص نے روزے کا تمام نہیں کیا کیونکہ روزہ نام ہے کھانے پینے اور جماع سے باز رہنے کا اور یہ چونکہ باز نہیں رہا اس لیے یہ صائم نہیں ہے۔

اس مسئلے میں سلف کا اختلاف ہے۔ مجاہد، جابر بن زید اور الحکم کا قول ہے کہ ایسے شخص کا روزہ مکمل ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم نہیں آئے گی۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ سحری کرنے والا یہ سمجھتے ہوئے کہ ابھی رات ہے طلوعِ فجر کے بعد سحری کرے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اگر کسی نے یہ خیال کر کے کہ سورج غروب ہو چکا ہے روزہ کھول لیا پھر معلوم ہوا کہ سورج غروب نہیں ہوا تھا تو وہ یہ روزہ قضا نہیں کرے گا۔

اس طرح مجاہد کے قول میں دونوں صورتوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الۡخَیۡطُ الۡاَبۡیَضُ مِنَ الۡخَیۡطِ الۡاَسۡوَدِ مِنَ الۡفَجۡرِ) اب جب کہ اس شخص کے لیے اس کا تبین نہیں ہوا یعنی اس کے متعلق قطعی علم نہ ہو سکا تو اس کے لیے کھانا مباح ہوگا اور اگر طلوعِ فجر کے یقینی علم سے پہلے اس نے کھا پی لیا ہو تو ایسی صورت میں اس پر قضا بھی لازم نہیں آئے گی۔ لیکن اگر کسی نے غروب شمس کے خیال سے روزہ کھول لیا جبکہ ابھی سورج غروب نہیں ہوا تھا تو چونکہ اس کا روزہ یقینی تھا اس لیے اسے یہ جائز نہ تھا کہ غروب شمس کے متعلق یقین حاصل کرنے سے پہلے روزہ کھول لے۔

ابن سیرین، سعید بن جبیر اور ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں قضا کرے گا۔ البتہ امام مالک نے یہ فرمایا ہے کہ نفلی روزے کی صورت میں روزہ جاری رکھے گا اور فرض روزے کی صورت میں قضا کرے گا۔ اعمش نے زید بن وہب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے لوگوں نے ایک بادل والے

دن میں روزہ کھول لیا اس کے بعد سورج نکل آیا تو آپ نے فرمایا کہ بخدا ہم نے گناہ کی طرف جھکاؤ ظاہر نہیں کیا، ہم اب اس کی قضا نہیں کریں گے۔

آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "یہ معاملہ کوئی سنگین نہیں ہے۔ ہم ایک دن کی قضا کر لیں گے"۔ ظاہر آیت (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) کا اقتضاء یہ ہے کہ عدم اتمام کی صورت میں اس کا روزہ باطل ہو جائے۔ آیت میں وقت کی عدم معرفت کی بنا پر کھا لینے والے اور اس کا علم رکھتے ہوئے کھا لینے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قول باری (وَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) اب اگر کسی کو اس کا تبیین یعنی یقینی علم نہیں ہوتا تو اس کے لیے کھانا پینا مباح ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس قسم کے کھانے پینے میں دو میں سے ایک صورت ضرور ہوگی۔ اول یہ کہ کھانے والے کے لیے طلوع فجر کے متعلق یقین حاصل کرنا ممکن ہو۔

اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ طلوع فجر سے روشناس ہو اور درمیان میں کوئی رکاوٹ حائل نہ ہو، اس کے بعد بھی اگر وہ طلوع فجر کا یقین حاصل نہیں کرتا تو یہ اس کی کوتاہی شمار ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے طلوع فجر معلوم کرنے کی کوشش نہیں کی اور اس کا لحاظ نہیں رکھا۔ ایسی صورت حال میں اس کے لیے کھانے کا اقدام درست نہیں ہوگا اور اگر وہ یہ اقدام کر بیٹھے گا تو وہ ایسے فعل کا مرتکب ہوگا جو اسے کرنا نہیں چاہیے تھا۔ اس لیے کہ طلوع فجر کے متعلق یقین کرنا اور اس کا علم حاصل کرنا اس کے امکان میں تھا اور یہ چیز اس کے بس سے باہر نہیں تھی۔ اس نے ایسا نہ کر کے کوتاہی کی۔ اس لیے اس کی کوتاہی اس سے روزے کی فرضیت ساقط نہیں کر سکتی۔

دوم یہ کہ کھانے والے کے لیے طلوع فجر کے متعلق یقین حاصل کرنا ممکن نہ ہو مثلاً وہ طلوع فجر کے مفہوم سے ناآشنا ہو یا اس کے درمیان کوئی رکاوٹ حائل ہو گئی ہو یا چاندنی رات ہو یا اس کی بینائی کمزور ہو یا کوئی اور صورت ہو تو ایسی حالت میں اس کے لیے ظن اور گمان پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ یقین تک پہنچنا اس کی ذمہ داری ہوگی اور شک کی حالت میں اس کے کھانے کا عمل درست نہیں ہوگا۔

جب یہ بات طے ہو گئی تو پھر روزے کے متعلق ترک احتیاط کی وجہ سے اس سے قضا ساقط نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے بادل والے دن سورج چھپنے کے گمان پر روزہ کھول لیا تو ظاہر آیت (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) کے مقتضیٰ کے مطابق اس کی بھی حیثیت پہلے شخص کی سی ہوگی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بندہ طلوعِ فجر کے متعلق یقین حاصل کرنے کا مکلف نہیں ہے جس کا علم اللہ کو ہے۔ بندہ تو اس چیز کا مکلف ہے جس کا علم اسے حاصل ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بندے کے لیے جب طلوعِ فجر کی معرفت تک جس کا علم اللہ کو ہے، پہنچنا ممکن ہو تو پھر اس پر اس کی رعایت لازم ہوتی ہے۔

جس وقت درمیان میں کوئی رکاوٹ حائل نہ ہو تو اس وقت اس کا علم نہ ہونا ایک محال سی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود اگر وہ غافل ہو تو غفلت کی حالت میں کھا پی لینا اس کے لیے مباح ہے لیکن کھا پی لینے کی اباحت اس سے قضا کو ساقط نہیں کر سکتی۔ جس طرح کہ مریض اور مسافر کی کیفیت ہے اور جو اس مسئلے میں اصل کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے کہ انھیں بھی سفر اور بیماری کی معذوری لاحق ہوتی ہے۔

اس لیے جس شخص کو طلوعِ فجر کے متعلق اشتباہ ہو جائے یا اس کا خیال ہو کہ طلوعِ فجر نہیں ہو چکا ہے تو وہ کھا پی لینے میں معذور سمجھا جائے گا لیکن ہماری درج بالا وضاحت کی روشنی میں اس کی معذوری اس سے قضا کو ساقط نہیں کر سکتی۔ ہمارے اس دعوے پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر لوگوں کو رمضان کی پہلی رات کا چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے نظر نہ آئے اور وہ اگلی صبح روزہ نہ رکھیں بعد میں انھیں پتہ لگے کہ آج رمضان کی پہلی تاریخ ہے تو ان پر قضا لازم ہوگی۔

یہی حکم اس شخص کا بھی ہونا چاہیے جس کا تذکرہ درج بالا سطور میں گزر چکا ہے۔ نیز یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو دار الحرب میں قید ہو اور رمضان گزر جانے کے بعد اسے اس کا علم ہو تو اس پر رمضان کی قضا لازم ہوگی۔

ایسا شخص روزہ نہ رکھنے کی صورت میں مکلف ہی نہیں تھا اور رمضان کے متعلق علم ہو جانے پر مکلف ہوا لیکن وقت کے متعلق اس کی ناواقفیت اس سے قضا ساقط نہیں کرتی۔ اسی طرح اس شخص سے بھی ساقط نہیں ہوگی جس سے طلوع اور غروبِ شمس مخفی رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ طلوع و غروبِ شمس کے متعلق یقین حاصل نہ کرنے والے کو روزے کے دوران بھول کر کھا لینے والے کی طرح کیوں نہیں سمجھا جاتا اور اس سے قضا کیوں نہیں ساقط کر دی جاتی جس طرح بھول کر کھا لینے سے قضا ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ کھانے کے دوران روزے کے وجوب کا علم ہی نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا شخص کو بھول جانے والے شخص کی طرح قرار دینا ایک فاسد تعلیل ہے۔

اس لیے کہ ایسا شخص ان لوگوں میں شامل ہوتا ہے جنہیں بادل وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہیں آتا اور ایسے لوگوں کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ ان پر قضا واجب ہو جاتی ہے جب انھیں یہ علم ہو جاتا ہے کہ آج رمضان کی پہلی تاریخ ہے۔ یہی کیفیت دارالحرب میں قید ہو جانے والے کی ہوتی ہے جب اسے رمضان کی آمد کا علم نہ ہو اور رمضان گزر بھی جائے تو سب کے نزدیک اس پر اس کی قضا واجب ہوتی ہے۔ باوجودیکہ اسے اپنے اوپر روزے کے وجوب کا علم نہیں ہوتا۔

رہ گئی بھول کر کھا لینے والے کی بات تو اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس پر قضا واجب ہو لیکن انھوں نے حدیث کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا اگرچہ ظاہر آیت بھی اس کے روزے کی صحت کی نفی کرتا ہے کیونکہ اس نے روزے کو تمام تک نہیں پہنچایا جبکہ قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ ، پھر تم رات تک روزے کو پورا کرو) اور روزہ نام ہے کھانے پینے اور جماع سے باز رہنے کا جو اس میں پایا نہیں گیا، آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایسا شخص سرے سے روزہ رکھنا ہی بھول جاتا تو اس پر سب کے نزدیک اس کی قضا ہوتی اور اس کا نسیان اس سے قضا کو ساقط نہیں کر سکتا۔

ایک روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ اور محمد بن العلاء المعنی، ان دونوں کو ابواسامہ نے، انھیں ہشام بن عروہ نے فاطمہ بنت المنذر سے اور انھوں نے حضرت اسماء بنت ابی بکر سے روایت کی۔ وہ کہتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک روز ہم نے بادل والے دن روزہ کھول دیا پھر سورج نکل آیا۔ ابواسامہ کہتے ہیں کہ میں نے ہشام سے پوچھا آیا انھیں قضا کرنے کا حکم دیا گیا تھا تو ہشام نے جواب دیا کہ یہ تو ضروری تھا۔

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ) اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کسی شخص کا روزہ زبردستی کھلا دیا جائے تو اس کا روزہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنا روزہ مکمل نہیں کیا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح وہ شخص جو دیوانہ ہو گیا ہو اور دیوانگی کے عالم میں کھا پی گیا ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے روزے کی صحت کا حکم دیا ہے جو اسے رات تک پورا کرے اس بنا پر جس شخص سے روزے کی ممنوعات میں سے کوئی فعل سرزد ہو جائے وہ روزہ رات تک مکمل کرنے والا نہیں کہلائے گا اس لیے اس پر قضا لازم ہو گی۔

رہ گیا وہ وقت جب روزے کی انتہا ہوتی ہے اور افطار کرنا واجب ہوتا ہے اس کے متعلق ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبداللہ بن داؤد نے

ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد عروہ سے، انھوں نے عاصم بن عمر سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا جاء اللیل من ھھنا وذھب النھار من ھھنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم جب رات اس جگہ یعنی مشرق سے آجائے اور دن یہاں سے گزر جائے اور سورج غروب ہو جائے تو روزہ دار کا روزہ کھل جاتا ہے)

ایک روایت محمد بن بکر نے ہمیں سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبدالواحد نے انھیں سلیمان الشیبانی نے یہ بتایا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اذا رأیتم اللیل قد اقبل من ھھنا فقد افطر الصائم جب تم دیکھو کہ رات اس طرف سے، یہ کہتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرق کی طرف اشارہ کیا، آگئی ہے تو سمجھ لو کہ روزہ دار کا روزہ کھل گیا)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا سقط القرص افطر، جب سورج کی ٹکیہ گر جائے یعنی ڈوب جائے تو روزہ کھول لو) اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جب سورج غروب ہو جائے تو روزے کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور روزے کی تمام پابندیاں ختم ہو کر اس کے لیے کھانا پینا اور ہمبستری کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم) یہ واجب کرتا ہے کہ غروب آفتاب کے ساتھ ہی روزہ کھل جائے خواہ روزہ دار کچھ کھائے یا نہ کھائے کیونکہ روزہ رات کے وقت نہیں ہوتا۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اس لیے کہ اس صورت میں وہ روزہ نہ ہونے کے باوجود کھانے پینے سے پرہیز کرتا ہے۔

صوم وصال کا مفہوم یہ ہے کہ دو یا تین دن لگاتار کچھ نہ کھائے پیے۔ اگر کسی وقت بھی اس نے کچھ کھا پی لیا تو وہ وصال سے خارج ہو جائے گا۔ ابن الہاد نے عبداللہ بن خباب سے اور انھوں نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرما دیا، لوگوں نے عرض کیا کہ آپ تو ایسے روزے خود رکھتے ہیں۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انکم لستم کھیئتی انی ابیت لی مطعم یطعمنی وساق یسقینی فایکم واصل فمن السحر الی السحر تم میری طرح نہیں ہو مجھے تو رات کے وقت ایک کھلانے پلانے والا کھلاتا پلاتا ہے یعنی اللہ کی ذات، اس لیے تم میں سے جو مواصلت کرنا چاہے تو بس سحر سے سحر تک کرے) اس طرح آپ نے یہ ارشاد فرما دیا کہ جو شخص سحری کھا لے گا وہ صوم وصال کا مرتکب نہیں ہوگا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بتا دیا کہ آپ صوم وصال نہیں رکھتے تھے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو کھلاتا پلاتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ جب آپ سے پوچھا گیا کہ آپ صوم وصال رکھتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ رات کے وقت میرا رب مجھے کھلاتا پلاتا ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تخصیص کے طور پر صوم وصال کی اجازت تھی امت کو اس کی اجازت نہیں تھی۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو کھلاتا پلاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس شخص کی یہ کیفیت ہو اس کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صوم وصال رکھتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اعتکاف کا بیان

ارشادِ باری ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْھُنَّ وَاَنْتُمْ عَاکِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ، اور تم مساجد میں اعتکاف کے دوان اپنی بیویوں کے ساتھ مباشرت نہ کرو) لغت میں اعتکاف کے معنی ہیں لبث یعنی ٹھہرے رہنا۔ قولِ باری ہے (مَا ھٰذِہِ التَّمَاثِیْلُ الَّتِیْ اَنْتُمْ لَھَا عَاکِفُوْنَ، یہ مجسّے یا بت کیسے ہیں جن کے قدموں سے تم چمٹے بیٹھے ہو) اسی طرح ارشادِ باری ہے (فَنَظَلُّ لَھَا عَاکِفِیْنَ، ہم تو ان سے چمٹے ہی رہیں گے) ۔طرماح کا ایک شعر ہے۔

؎ فباتت بنات اللیل حولی عکفا عکوف البواکی بینھن صریع

بنات اللیل یعنی ستارے میرے ارد گرد رات بھر اس طرح جمے بیٹھے رہے جس طرح کسی مقتول پر آنسو بہانے والی عورتیں اس کے گرد جم کر بیٹھی رہتی ہیں یعنی رات کٹتی نظر نہیں آرہی تھی۔

پھر لبث کے معنی کے ساتھ ساتھ یہ لفظ شریعت میں کچھ اور معانی کی طرف منتقل ہوگیا جو اس لفظ کے لغوی مدلول نہیں تھے۔ان میں سے ایک معنی مسجد میں ہونا، دوسرا معنی روزہ دار ہونا، تیسرا ہمبستری سے مکمل طور پر پرہیز کرنا اور تقرب الٰہی کی نیت کرنا۔جب تک اس لفظ کے تحت یہ تمام معانی نہیں پائے جائیں گے اس وقت تک اس فعل کا کرنے والا معتکف نہیں کہلا سکتا۔

بالکل ایسی ہی بات ہم روزہ کے سلسلے میں کہہ آئے ہیں کہ لغت میں امساک کو صوم کہتے ہیں۔ پھر اس میں چند اور معانی کا اضافہ کر دیا گیا اور اب ان معانی کے بغیر امساک شرعی روزہ نہیں کہلا سکتا۔ جہاں تک مسجد میں ٹھہرنے کا تعلق ہے تو یہ صرف مردوں کے لیے شرط ہے۔عورتوں کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔

مسجد میں اعتکاف کرنے کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْھُنَّ وَاَنْتُمْ عَاکِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) اس آیت میں مسجد میں ہونے کو اعتکاف کی شرط قرار دے دیا گیا۔

سلف کا اس مسجد کے متعلق اختلاف رائے ہے جس میں اعتکاف درست ہوتا ہے۔ ابو وائل کے واسطے سے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ تم دیکھتے ہو کہ لوگوں نے تمہارے گھر اور دار اشعری کے درمیان اعتکاف کر رکھا ہے۔ کیا اس سے تمھیں غصہ نہیں آتا جبکہ تمھیں معلوم ہے کہ اعتکاف صرف تین مسجدوں یا مسجد حرام میں ہو سکتا ہے۔

اس پر حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حذیفہؓ سے فرمایا کہ شاید لوگوں نے ٹھیک کیا ہے اور تمھیں غلطی لگ گئی ہے۔ اور لوگوں نے بات یاد رکھی ہے اور تم بھول گئے ہو۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حضرت حذیفہؓ کہا کرتے تھے کہ اعتکاف صرف تین مسجدوں میں ہوتا ہے۔ یعنی مسجد حرام، مسجد اقصیٰ اور مسجد نبوی۔

قتادہ کے واسطے سے سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ اعتکاف صرف مسجد نبوی میں ہوتا ہے یہ بات حضرت حذیفہؓ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ یہ تینوں مسجدیں انبیاء علیہم السلام کی مسجدیں ہیں۔ ایک قول اور بھی ہے جس کی روایت اسرائیل نے ابو اسحٰق سے اور انہوں نے الحرث سے اور انہوں نے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ مسجد حرام یا مسجد نبوی کے سوا اور کہیں اعتکاف درست نہیں ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، ابو جعفر اور عروہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ اعتکاف صرف اسی مسجد میں ہو سکتا ہے جہاں باجماعت نماز ادا ہوتی ہے۔ اس طرح تمام سلف کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اعتکاف کی ایک شرط مسجد میں ہونا ہے اگرچہ ان کے درمیان عموم و خصوص مساجد کے متعلق اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر آئے ہیں۔ فقہاءِ امصار کا اس پر اتفاق ہے۔ اعتکاف ایسی تمام مساجد میں درست ہے جہاں باجماعت نمازیں ہوتی ہوں۔

البتہ امام مالک سے ایک روایت ہے جس کا ابن الحکم نے ذکر کیا ہے کہ کوئی شخص ایسی مسجد کے سوا اور کہیں اعتکاف نہ کرے جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہو یا مساجد کے صحنوں میں جہاں نماز پڑھنا جائز ہو ظاہر آیت (وَ اَنۡتُمۡ عٰکِفُوۡنَ فِی الۡمَسٰجِدِ) تمام مساجد میں اعتکاف کو مباح قرار دیتا ہے اس لیے کہ لفظ المساجد میں عموم ہے اور جو شخص اسے بعض مساجد کے ساتھ خاص کرے گا اسے اس پر دلیل قائم کرنا ہوگا۔

اسی طرح اسے ایسی مساجد کے ساتھ مخصوص کرنے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے جہاں باجماعت نماز ہوتی ہو جس طرح اسے مساجد انبیاء کے ساتھ خاص کرنا بے دلیل بات ہے اور عدم دلیل کی بنا پر اس قول

کا اعتبار بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ہے (لا تشد الرحال الا الی ثلاثة مساجد المسجد الحرام ومسجد بیت المقدس ومسجدی ھذا کجاوے صرف تین مسجدوں کی طرف سفر کے لیے کسے جائیں، مسجد حرام، مسجد بیت المقدس اور میری اس مسجد کی طرف) ان تین مساجد کی تخصیص پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح آپ کا قول (صلاۃ فی مسجدی ھذا افضل من الف صلاۃ فی غیرہ الا المسجد الحرام، میری اس مسجد میں ایک نماز دوسری کسی مسجد میں، مسجد حرام کے سوا، ہزار نمازوں سے بہتر ہے۔) ان دو مساجد کی فضیلت کے اختصاص پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بخدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تین مساجد کی ایک صفت اور دو مساجد کی ایک صفت کے متعلق یہ قول تمام دوسری مساجد پر ان کی افضلیت پر دلالت کرتا ہے اور ان کے متعلق ہمارا بھی وہی قول ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔

البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو دوسری مسجدوں میں اعتکاف کی نفی پر دلالت کرتی ہو جس طرح کہ دوسری مسجدوں میں جمعہ اور جماعت کے جواز کی نفی پر اس میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے اس بنا پر عموم آیت کی ایسی چیز کے ساتھ تخصیص درست نہیں ہے۔ جس کے لیے آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

امام مالک سے وہ روایت بے معنی ہے جس میں اعتکاف کے لیے صرف جمعہ والی مسجدوں کو خاص کر دیا گیا ہے اور جماعت والی مسجدوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جس طرح جمعہ کی نماز تمام مسجدوں میں درست ہو سکتی ہے اور اس میں کوئی امتناع نہیں اسی طرح ان مساجد میں اعتکاف میں بھی کوئی امتناع نہیں ہے۔ تو پھر اعتکاف کو جماعت والی مسجدوں کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف جمعہ والی مسجدوں کے ساتھ کیسے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔

عورتوں کے اعتکاف کی جگہ کہاں ہو؟

عورتوں کے اعتکاف کی جگہ کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف محمد اور امام ظفر کا قول ہے کہ عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی اور جماعت والی مسجد میں اعتکاف نہیں کرے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ عورت مسجد جماعت میں اعتکاف کر سکتی ہے

آپ کو عورت کا اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا اچھا نہیں لگتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ غلام، عورت اور مسافر جس جگہ چاہیں اعتکاف کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ ان پر جمعہ فرض نہیں ہوتا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا تمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ وبیوتھن خیر لھن، اللہ کی لونڈیوں کو اللہ کی مسجدوں میں جانے سے نہ روکو اور ان کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر ہے) آپ نے یہ بتا دیا کہ عورتوں کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر ہے۔ آپ نے اعتکاف اور نماز کے درمیان ان کے حکم میں کوئی فرق نہیں رکھا۔

جب باتفاق فقہاء عورت کے لیے اعتکاف جائز ہو گیا تو یہ واجب ہو گیا کہ اس کا اعتکاف اس کے گھر میں ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ (وبیوتھن خیر لھن، ان کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر ہے) اگر عورت ان میں سے ہوتی جن کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا مباح ہے تو مسجد میں اس کا اعتکاف افضل ہوتا۔ اور ان کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر نہ ہوتا۔ اس لیے کہ مسجد میں اعتکاف کرنا ان لوگوں کے لیے شرط ہے جن کے لیے وہاں اعتکاف کرنا مباح ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (صلاۃ المرأۃ فی دارھا افضل من صلاتھا فی مسجدھا وصلاتھا فی بیتھا افضل من صلاتھا فی دارھا وصلاتھا فی مخدعھا افضل من صلاتھا فی بیتھا، عورت کا اپنے گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں جا کر نماز پڑھنے سے افضل ہے اور اس کا اپنے کمرے میں نماز پڑھنا گھر میں نماز پڑھنے سے افضل ہے اور اس کا اپنے کمرے کے اندر بنی ہوئی کوٹھری میں نماز پڑھنا کمرے میں نماز پڑھنے سے بہتر ہے)۔

جب اپنے کمرے میں اس کی نماز مسجد کی نماز سے افضل ہے تو اس کے اعتکاف کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ عورتوں کے لیے مسجد میں جا کر اعتکاف کرنے کی کراہت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں ابومعاویہ اور یعلی بن عبید نے یحییٰ بن سعید سے، انہوں نے عمرہ سے اور عمرہ نے حضرت عائشہ سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کرنے کا ارادہ فرماتے تو فجر کی نماز پڑھنے کے بعد اعتکاف کی جگہ میں داخل ہو جاتے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ نے ایک دفعہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کرنے کا ارادہ کیا آپ نے اس کے لیے مسجد میں جھولداری کھڑی کرنے کا حکم دیا چنانچہ جھولداری کھڑی کر دی گئی یہ دیکھ کر میں نے اور دوسری ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے لیے الگ الگ جھولداریاں

بنوالیں۔ جب آپ نے صبح کی نماز ادا کی تو آپ کی نظر ان جھولداریوں پر پڑی آپ ﷺ نے فرمایا: "یہ جھولداریاں کیسی ہیں، کیا تم نے ان کے ذریعے نیکی کا ارادہ کیا ہے؟" اس کے بعد آپ نے اپنی جھولداری گرانے کا حکم دیا اور ازواج مطہرات کو بھی اپنی اپنی جھولداریاں اکھڑوا دینے کا حکم دیا۔ پھر آپ نے یہ اعتکاف شوال کے پہلے عشرے تک موخر کر دیا۔ یہ روایت مسجد میں عورتوں کے اعتکاف کی کراہت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ حضور نے ازواج مطہرات کی جھولداریاں مسجد میں لگی ہوئی دیکھ کر فرمایا تھا (آلبر تردن، کیا تم نے اس سے نیکی کا ارادہ کیا ہے) اس سے آپ کی مراد یہ تھی کہ یہ کوئی نیکی کی بات نہیں ہے۔

اس چیز کی کراہت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آپ نے اس ماہ اعتکاف ہی نہیں کیا اور اپنی جھولداری گرا دی تاکہ ازواج مطہرات بھی اپنی اپنی جھولداریاں گرا دیں۔ اگر آپ کے نزدیک ان کا اعتکاف پسندیدہ ہوتا تو آپ ہرگز پختہ عزم کر لینے کے بعد اعتکاف ترک نہ فرماتے اور نہ ہی ازواج مطہرات کے لیے اسے ترک کر دینا جائز ٹھہراتے جبکہ اعتکاف تقرب الٰہی کا ایک ذریعہ ہے۔ اس واقعہ میں یہ دلالت موجود ہے کہ آپ نے مسجد میں عورتوں کے اعتکاف کو ناپسند فرمایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کی روایت سفیان بن عیینہ نے یحییٰ بن سعید سے کی ہے، انہوں نے عمرہ سے اور عمرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے، اس میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتکاف کرنے کی اجازت مانگی۔ آپ نے مجھے اجازت دے دی، پھر زینب نے اجازت مانگی آپ نے انہیں بھی اجازت دے دی، جب آپ نے فجر کی نماز پڑھی تو مسجد میں چار جھولداریاں دیکھیں، استفسار کرنے پر آپ کو بتایا گیا کہ ان میں سے تین زینب، حفصہ اور عائشہ کی ہیں یہ سن کر آپ نے فرمایا (آلبر تردن) اور پھر آپ نے اعتکاف نہیں کیا۔

اس روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کی خبر دی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں انہیں مسجد میں اعتکاف کی اجازت کی کوئی بات نہیں ہے بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ کی طرف سے اجازت کا مقصد یہ تھا کہ یہ ازواج مطہرات اپنے اپنے گھروں میں اعتکاف کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ نے مسجد میں ان کی جھولداریاں لگی ہوئی دیکھیں تو آپ نے اعتکاف کا ارادہ ہی ترک کر دیا تاکہ وہ بھی اپنا اپنا ارادہ ترک کر دیں۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کی طرف سے ابتدا میں اجازت کا تعلق مسجد میں اعتکاف کی اجازت سے نہیں تھا۔ نیز اگر ابتدا میں اجازت کا تعلق مسجد میں اعتکاف کے جواز سے ہوتا تو آپ

کی طرف سے ناپسندیدگی کا اظہار اس اجازت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتا اور اس طرح آپ کا آخری حکم سابقہ حکم سے اولیٰ قرار پاتا۔

اگر اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ناپسندیدگی آپ کی طرف سے دی ہوئی اجازت کے لیے ناسخ نہیں بن سکتی اس لیے کہ احناف کا یہ کلیہ ہے کہ جب تک کسی فعل پر مکلف کو قدرت حاصل نہ ہوجائے اس فعل پر نسخ وارد نہیں ہوسکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ازواج مطہرات کو کم سے کم اعتکاف پر تمکن یعنی قدرت حاصل ہوگئی تھی۔ اس لیے کہ یہ اعتکاف اس دن طلوع فجر سے شروع ہوگیا تھا۔

یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز پڑھ لی اور پھر آپ نے ازواج مطہرات کے اس فعل پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ اس طرح اس مدت میں اگرچہ وہ قلیل ہی سہی، ازواج مطہرات کو اعتکاف کرنے کی قدرت حاصل ہوگئی تھی۔ اس لیے اب اس پر نسخ کا ورود درست ہوگیا۔

امام شافعی کا یہ قول بے معنی ہے کہ جس شخص پر جمعہ واجب نہیں وہ جس جگہ چاہے اعتکاف کر سکتا ہے اس لیے کہ اعتکاف کا جمعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ امام شافعی کے ساتھ ہمارا اس امر پر اتفاق ہے کہ جن لوگوں پر جمعہ واجب ہے اور جن پر جمعہ واجب نہیں ہے ان کے لیے تمام مساجد میں اعتکاف جائز ہے۔ اعتکاف کی جگہ کے لحاظ سے ان دو گروہوں کا حکم یکساں ہے۔

البتہ عورت کے لیے مسجد میں اعتکاف کو مکروہ سمجھا گیا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اسے مسجد میں مردوں کے ساتھ ٹھہرنا پڑے گا اور یہ چیز اس کے لیے مکروہ ہے خواہ وہ حالت اعتکاف میں ہو یا نہ ہو۔ عورت کے سوا دوسروں کے لیے اعتکاف کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) آیت میں یہ تخصیص نہیں ہے کہ جس پر جمعہ واجب ہو وہی اعتکاف کرے دوسرا نہ کرے۔ اس لیے جس پر جمعہ واجب ہے اور جس پر واجب نہیں ہے۔ دونوں کے لیے اعتکاف کا حکم یکساں ہے۔ کیونکہ اعتکاف ایک نفلی عبادت ہے۔ یہ کسی پر فرض نہیں ہے۔

مدت اعتکاف کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، ظفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ اعتکاف کرنے والے کو اجازت ہے کہ وہ ایک دن یا جتنے دن چاہے اعتکاف کرسکتا ہے۔ ہمارے اصحاب سے اس شخص کے متعلق روایت میں اختلاف ہے جو زبان سے ایجاب کیے بغیر اعتکاف میں داخل ہوجائے۔

ایک روایت میں ہے کہ وہ جب تک مسجد میں رہے گا اعتکاف کی حالت میں رہے گا۔ پھر اسے اجازت ہوگی کہ جب چاہے مسجد سے باہر چلا جائے البتہ جب تک رہے روزہ دار کی طرح رہے یعنی کھانے پینے سے پرہیز کرے۔ دوسری روایت ابوحنیفہ کی کتب اصول کی روایت کے علاوہ ہے، یہ ہے کہ وہ ایک دن مکمل کرے۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "میں نے کسی کے متعلق یہ نہیں سنا کہ اس نے دس دنوں سے کم کا اعتکاف کیا ہو۔ اگر کوئی ایسا کر لیتا ہے تو میرے نزدیک اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی" ابن القاسم نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ فرمایا کرتے: "اعتکاف ایک دن ایک رات کا ہوتا ہے" پھر آپ نے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ دس دنوں سے کم کا اعتکاف نہیں ہوتا۔ عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ مجھے دس دن سے کم کا اعتکاف پسند نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اعتکاف کی مدت کی تحدید یا تو شریعت کی طرف سے اس کے متعلق رہنمائی کی بنیاد پر درست ہوسکتی ہے یا پھر اتفاق امت کی بنیاد پر اور یہاں یہ دونوں باتیں معدوم ہیں۔ اس لیے جو شخص اس کی تحدید کو واجب کرتا ہے وہ کسی دلیل کے بغیر اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ دس دنوں کی تحدید اس لیے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کیا تھا، نیز یہ روایت بھی ہے کہ آپ نے شوال کے پہلے عشرہ میں اعتکاف فرمایا تھا، آپ سے کوئی ایسی روایت موجود نہیں ہے جو اس سے کم مدت کے اعتکاف کی نشاندہی کرتی ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کا یہ فعل وجوب کی بنا پر نہیں تھا اور اس فعل سے کسی پر اعتکاف کا وجوب نہیں ہوتا اب جبکہ آپ کے اعتکاف کا یہ فعل وجوب کی بنا پر نہیں ہوا تو آپ کے اس فعل سے دس دنوں کی تحدید نہ کرنا اولیٰ ہے۔ اس کے باوجود آپ نے دس دنوں کے علاوہ کم وبیش دنوں کی نفی نہیں کی۔ اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ دس دنوں کا اعتکاف جائز ہے اور اس سے کم دنوں کے اعتکاف کی نفی کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو اعتکاف کو مطلق رکھا ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اعتکاف کو نہ تو کسی وقت کے ساتھ محدود کیا ہے اور نہ ہی کسی مدت کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ اس لیے اعتکاف وقت اور مدت سے آزاد ہے اور بغیر کسی دلالت کے اس کی تخصیص جائز نہیں۔ واللہ اعلم۔

کیا روزے کے بغیر اعتکاف درست ہوتا ہے؟

فرمانِ الٰہی ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْھُنَّ وَاَنْتُمْ عَاکِفُوْنَ فِی الْمَسَاجِدِ) ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ اعتکاف ایک شرعی نام ہے اور جو اسم اس قسم کا ہو اس کی حیثیت اس مجمل کی طرح ہوتی ہے جس کی تفصیل اور بیان کی ضرورت ہوتی ہے اس مسئلے میں سلف کا اختلاف ہے۔ عطار نے حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ اعتکاف کرنے والے پر روزہ لازم ہے۔

سعید بن المسیب نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ معتکف کے لیے روزہ رکھنا سنت ہے حاتم بن اسماعیل نے جعفر بن محمد سے اور انہوں نے اپنے والد محمد سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ روزے کے بغیر کوئی اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ شعبی، ابراہیم نخعی اور مجاہد کا یہی قول ہے۔ دوسرے حضرات کا یہی قول ہے کہ روزے کے بغیر بھی اعتکاف درست ہے

الحکم نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ سے، قتادہ نے حسن اور سعید سے اور ابومعشر نے ابراہیم سے یہ روایت کی ہے کہ معتکف اگر چاہے تو روزہ رکھ لے اور اگر چاہے تو نہ رکھے۔ طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس قسم کی روایت کی ہے۔

اس مسئلے میں فقہاء امصار کا بھی اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر، امام مالک اور سفیان ثوری نیز حسن بن صالح کا قول ہے کہ روزے کے بغیر اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اعتکاف تو رمضان میں ہوتا ہے اور غیر رمضان میں جوار ہوتا ہے (یعنی اللہ کے گھر میں اللہ کا پڑوس حاصل ہو جاتا ہے)۔

تاہم جو شخص 'جوار' حاصل کرے اس پر وہی باتیں لازم ہیں جو معتکف پر لازم ہیں یعنی روزہ وغیرہ۔ امام شافعی کا قول ہے کہ روزے کے بغیر بھی اعتکاف درست ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اعتکاف ایک مجمل لفظ ہے جس کی تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اس

لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اعتکاف کے دوران جو افعال کیے وہ سب کے سب اس شرعی اعتکاف کا بیان ہیں اور ان پر عمل پیرا ہونا واجب ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل اگر مورد بیان آجائے تو اس کا حکم وجوب کا ہوتا ہے۔

البتہ اگر اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے تو وہ دوسری بات ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روزے کے بغیر کسی اعتکاف کا ثبوت نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ روزہ اس کی وہ شرط بن جائے جس کے بغیر وہ درست نہ ہو جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال صلاۃ مثلاً تعداد رکعات، قیام، رکوع، سجود جب مورد بیان میں آگئے تو وہ واجب ہو گئے۔

سنت کی جہت سے اس سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن ابراہیم نے، انہیں عبداللہ بن بدیل بن ورقاء لیثی نے عمرو بن دینار سے انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضرت عمرؓ نے زمانہ جاہلیت میں اپنے اوپر کعبہ کے نزدیک ایک دن یا ایک رات کا اعتکاف لازم کر لیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے جواب دیا کہ روزے کے ساتھ اعتکاف کر لو۔

ایک اور طریق سے یہ روایت جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن عمرؓ بن محمد ابان بن صالح قرشی نے، انہیں عمرو بن محمد نے عبداللہ بن بدیل سے اپنی سند کے ساتھ اسی طرح کی حدیث سنائی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم چونکہ وجوب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ روزہ اعتکاف کی شرط ہے۔ اس پر حضرت عائشہؓ کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ معتکف کے لیے روزہ رکھنا سنت ہے۔

عقلی جہت سے بھی اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر کے اعتکاف میں روزہ لازم ہوتا ہے۔ اس لیے اگر روزہ اعتکاف کے مفہوم میں داخل نہ ہوتا تو نذر کی صورت میں یہ لازم نہ ہوتا۔ اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز میں اصل کے لحاظ سے وجوب نہیں ہوتا وہ چیز نذر کی وجہ سے لازم نہیں ہوتی اور واجب نہیں بنتی۔ جس طرح کہ ایک چیز میں اگر اصل کے لحاظ سے تقربِ الٰہی کا مفہوم نہ ہو وہ قربت یعنی عبادت نہیں بنتی۔ چاہے کوئی اسے تقرب کا ذریعہ ہی کیوں نہ بتلائے۔

اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ اعتکاف کا مفہوم ہے ایک جگہ ٹھہرے رہنا۔ اس لیے یہ وقوف عرفات اور منیٰ میں ٹھہرنے کے مشابہ ہو گیا۔ اب اگر یہ دونوں باتیں ایک جگہ ٹھہرے رہنے کے مفہوم میں داخل ہیں لیکن یہ اس وقت تک تقربِ الٰہی کا ذریعہ نہیں بنیں گی جب تک کہ اس میں

ایک اور معنی شامل نہ ہو جائے جو فی نفسہ ایک قربت یعنی عبادت ہے۔ یعنی وقوفِ عرفات کے ساتھ احرام اور منیٰ میں قیام کے ساتھ رمی جمار کا ہونا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگر اعتکاف کے لیے روزہ شرط ہوتا تو پھر اعتکاف رات کے وقت درست نہ ہوتا کیونکہ رات کے وقت روزہ نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی ایک شرط مسجد میں ٹھہرنا ہے اگر معتکف انسانی ضرورت کے تحت یا جمعہ پڑھنے کے لیے مسجد سے نکلے تو اس سے اس کے اعتکاف پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور یہ بات مسجد میں ٹھہرنے کی شرط پر بھی اثر انداز نہیں ہوتی۔

یہی بات اعتکاف کو روزے کے ساتھ مشروط کرنے میں بھی پائی جاتی ہے کہ رات کے وقت روزے کا نہ ہونا اعتکاف کے لیے روزے کی شرط پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ اسی طرح منیٰ میں قیام رمی جمار کی وجہ سے عبادت ہے اور اگلے دن کی رمی کے لیے منیٰ میں رات کا قیام بھی عبادت ہے۔ ٹھیک اسی طرح اگلے دن کے روزے کی وجہ سے رات کے وقت کا اعتکاف روزے کے بغیر بھی درست ہے۔ واللہ اعلم۔

معتکف کے لیے کون کون سے کام جائز ہیں؟

قول باری ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) اس میں یہ احتمال ہے کہ مباشرت کے حقیقی معنی مراد ہوں یعنی جلد کے اوپر والے حصے کو دوسرے کی جلد کے اوپر والے حصے سے چپکا یا لگا دینا خواہ یہ عمل جسم کے کسی بھی حصے میں کیوں نہ ہو۔

نیز یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ 'المسیس' کی طرح یہ جماع کے مفہوم کے لیے کنایہ ہو۔ جبکہ 'المسیس' کے حقیقی معنی ہاتھ اور دوسرے تمام اعضاء کے ذریعے مَس کرنا ہیں اور یہ جیسا کہ قول باری ہے (فَالْاٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ، اب تم ان کے ساتھ ہمبستری کرو۔ اور جو چیز اللہ نے تمھارے لیے لکھ دی ہے اسے تلاش کرو) یہاں مباشرت سے مراد ہمبستری ہے جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اس آیت نے معتکف کے لیے جماع کی ممانعت کر دی ہے اور یہاں مباشرت سے مراد جماع ہے تو اب یہ ضروری ہو گیا کہ اس سے ارادۂ مباشرت کے معنی منتفی ہو جائیں۔ اس لیے کہ مباشرت اس کے حقیقی معنی اور جماع اس کے مجازی معنی ہیں اور ایک لفظ سے بیک وقت اس کے حقیقی اور مجازی معنی مراد لینا درست نہیں ہے۔

تاہم فقہاء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر مباشرت شہوت کے تحت نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ معتکف کو اپنے اوپر پورا قابو ہو تاہم اس کے لیے یہ مناسب نہیں کہ رات یا دن کسی وقت بھی شہوت کے ساتھ مباشرت یعنی ہم آغوشی وغیرہ کرے اگر اس مباشرت کے دوران انزال ہو گیا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا اور انزال نہ ہو تو فاسد نہیں ہو گا۔ تاہم یہ عمل برا عمل کہلائے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر معتکف نے بوسہ لے لیا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ المزنی نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر معتکف نے مباشرت کی تو اس کا اعتکاف

فاسد ہو جائے گا۔ ایک دوسری جگہ امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی ہمبستری سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا جس سے حد واجب ہوتی ہو (یعنی اپنی بیوی یا لونڈی سے ہمبستری کی صورت میں اعتکاف فاسد نہیں ہوگا)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں مباشرت سے مراد اس کے مجازی معنی یعنی ہمبستری ہیں۔ ہاتھ سے لمس یا بوسہ وغیرہ مراد نہیں ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف کا قول ہے کہ قولِ باری (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) میں مباشرت جماع پر محمول ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ مباشرت سے مراد نکاح یعنی جماع ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب معتکف جماع کرے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

ضحاک کا قول ہے کہ لوگ اعتکاف کی حالت میں بھی بیویوں سے ہمبستری کر لیتے تھے حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) قتادہ کہتے ہیں کہ لوگ جب اعتکاف کرتے تو کوئی نہ کوئی آدمی مسجد سے نکل کر گھر پہنچ جاتا اور ہمبستری سے فارغ ہو کر واپس مسجد آجاتا۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت کے ذریعے لوگوں کو اس سے منع فرما دیا۔

درج بالا اقوال کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ سلف نے آیت سے معنی مراد جماع ہی سمجھا ہے۔ لمس یا مباشرت بالید نہیں سمجھا۔ بغیر شہوت کے مباشرت کی اباحت پر زہری کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انہوں نے عروہ کے واسطے سے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں ہوتے تو آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں میں کنگھی کر دیتیں کنگھی کرنے کی صورت میں لامحالہ حضرت عائشہؓ کا ہاتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک کو لگتا ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ شہوت کے بغیر مباشرت معتکف کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

نیز جب یہ ثابت ہو گیا کہ جماع کی ممانعت کے لحاظ سے اعتکاف روزے کے معنی میں ہے اور چونکہ روزے میں شہوت کے بغیر لمس بالید اور بوس وکنار کی اجازت ہے بشرطیکہ اپنے جذبات پر قابو ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات کے ذریعے اس کا ثبوت ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ معتکف کے لیے بھی شہوت کے بغیر بوس وکنار کی اجازت ہو اور چونکہ روزے کی حالت میں شہوت کے تحت بوس وکنار اور ہم آغوشی کی ممانعت ہے اس لیے اعتکاف کی صورت میں بھی ان دونوں کا یہی حکم ہونا چاہیئے۔

اسی طرح چونکہ روزے کی صورت میں مباشرت کی وجہ سے شہوت کے تحت انزال سے

روزہ ٹوٹ جاتا ہے اس لیے اعتکاف کی صورت میں شہوت کے تحت انزال کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ روزہ اور اعتکاف دونوں کا اس لحاظ سے یکساں درجہ ہے کہ دونوں میں جماع پر پابندی ہے لیکن جماع کے دواعی یا آمادہ کرنے والی باتوں مثلاً خوشبو اور لباس وغیرہ پر پابندی نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ محرم اگر بوسہ لے لے تو اس پر دم یعنی قربانی واجب ہو جاتی ہے خواہ اسے انزال نہ بھی ہو تو یہی رویہ معتکف کے لیے کیوں نہیں اپنایا گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ احرام اعتکاف کے لیے اصل نہیں ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ احرام میں جماع اور اس کے دواعی مثلاً خوشبو وغیرہ ممنوع ہیں۔ اس طرح سِلے ہوئے کپڑے، سر ڈھانپنا اور شکار کرنا سب ممنوع ہیں۔ لیکن جماع کے سوا باقی باتیں اعتکاف کی حالت میں ممنوع نہیں ہیں۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ احرام اعتکاف کے لیے اصل نہیں ہے اور جہاں تک احکام کا تعلق ہے احرام میں ممانعت کے احکام زیادہ ہیں۔ چونکہ محرم کے لیے بیوی کے ساتھ اختلاط اور ہم آغوشی کی ممانعت تھی۔ اور اس نے مباشرت کے ذریعے اس کا ارتکاب کر لیا اس لیے اس پر دم یعنی جرمانہ کے طور پر قربانی واجب ہو گئی خواہ اسے انزال نہ بھی ہوا ہو۔ اس لیے کہ اس نے ممنوع طریقے سے استمتاع کیا یعنی حظِ جنسی اٹھایا اس لیے یہ خوشبو اور لباس سے لطف اندوز ہونے کے مشابہ ہو گیا اس بنا پر اس پر دم کا وجوب ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر مباشرت کی بنا پر خواہ انزال ہو جائے اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہونا چاہیئے جس طرح احرام فاسد نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے جو کچھ کہا اس سے ہم نے اعتکاف کے فاسد ہونے کی علت قرار نہیں دی کہ ہم پر اس کی علت کا لزوم ہو جائے اور جہاں یہ علت پائی جائے وہ حکم بھی ضرور پایا جائے ہم نے تو معتکف کے اعتکاف کو مباشرت کی وجہ سے انزال کی بنا پر فاسد قرار دیا جس طرح کہ ایسی صورت میں ہم اس کے روزے کو بھی فاسد قرار دیتے ہیں۔

جہاں تک احرام کے فاسد ہو جانے کا تعلق ہے تو اس کی صورت صرف یہ ہے کہ عورت کے اندام نہانی میں جنسی عمل کیا جائے اس کے سوا احرام کے باقی تمام ممنوعہ افعال کے ارتکاب سے احرام فاسد نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ لباس، خوشبو اور شکار یہ تمام باتیں احرام میں ممنوع ہیں لیکن اگر ان کا ارتکاب ہو جائے تو اس سے احرام فاسد نہیں ہوتا۔ اس بنا پر احرام اس لحاظ سے

اعتکاف اور روزے سے بڑھ کر ہے کہ اس میں ممانعات کی موجودگی میں باقی رہنے کے مواقع زیادہ ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ بعض چیزیں جو روزے میں ممنوع ہیں وہ روزے کو فاسد بھی کر دیتی ہیں مثلاً اکل وشرب وغیرہ اسی طرح اعتکاف کی بعض محظورات اسے فاسد کر دیتی ہیں۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر اعتکاف کی حالت میں مباشرت کی وجہ سے انزال ہو گیا تو روزے کی طرح اعتکاف بھی فاسد ہو جائے گا اور اگر مباشرت سے انزال نہ ہو تو ایسی مباشرت کا اعتکاف کو فاسد کرنے میں کوئی دخل نہیں ہو گا جس طرح روزہ فاسد کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

فقہائے امصار کا معتکف کے متعلق بہت سے مسائل میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اعتکاف واجب کی صورت میں معتکف رات اور دن کسی وقت بھی حاجات ضروریہ مثلاً بول وبراز اور جمعہ کی نماز وغیرہ کے سوا مسجد سے باہر نہیں جائے گا۔ مریض کی عیادت یا جنازہ میں شمولیت کے لیے بھی نہیں جائے گا۔ ان کا قول ہے کہ خرید وفروخت، گفتگو اور ایسے مشاغل میں کوئی حرج نہیں جو گناہ کے نہ ہوں۔ اسی طرح وہ شادی بھی کر سکتا ہے۔ گفتگو سے پرہیز کرتے ہوئے خاموشی اختیار کر لینا ضروری نہیں ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔

ابن وھب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ معتکف تجارت وغیرہ نہیں کرے گا بلکہ اپنے اعتکاف میں مشغول رہے گا۔ البتہ اس میں کوئی حرج نہیں اگر وہ اپنے پیشے، اپنے خاندان والوں کی فلاح وبہبود، اپنے مال کی فروخت وغیرہ کے متعلق ہدایات دے، یا خفیف طور پر مشغول کر دینے والا کوئی کام کر لے۔ امام مالک نے فرمایا کہ کوئی شخص اس وقت تک معتکف نہیں کہلائے گا جب تک وہ ان امور سے اجتناب نہ کرے جن سے ایک معتکف کو اجتناب کرنا چاہیے۔ اگر معتکف حالت اعتکاف میں شادی کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں البتہ ہمبستری نہیں کر سکتا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ معتکف کسی مصیبت زدہ کی تعزیت کے لیے نہیں کھڑا ہو گا اور مسجد میں ہونے والی شادی کی محفل میں شریک نہیں ہو گا۔ لیکن اگر شادی کی محفل اس کے اعتکاف کے لیے مخصوص جگہ میں منعقد ہو تو مجھے اس میں کوئی حرج نظر نہیں آتا۔ البتہ وہ شادی کرنے والے کو مبارک باد دینے کے لیے کھڑا نہیں ہو گا۔ اسی طرح علمی مجلس میں شرکت کی مشغولیت اختیار نہیں کرے گا اور نہ ہی علمی مجلس میں کسی علم کو ضبط کتابت میں لائے گا۔ آپ نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔ خفیف انداز میں خرید وفروخت کر سکے گا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ معتکف مریض کی عیادت کرے گا، جمعہ کی نماز کے لیے جائے گا

اور ایسے کام جنہیں مسجد میں سرانجام دینا اچھا نہیں لگتا وہ اپنے گھر جا کر سرانجام دے گا۔ وہ کسی چھت کے نیچے نہیں جائے گا یعنی کسی گھر میں داخل نہیں ہوگا اِلّا یہ کہ اس کی گذرگاہ چھت کے نیچے سے ہو، گھر جا کر اہلِ خانہ کے ساتھ نہیں بیٹھے گا بلکہ کھڑے کھڑے یا چلتے پھرتے انہیں ان کی ضروریات کے متعلق ہدایات دے گا۔ خرید و فروخت نہیں کرے گا۔ اگر کسی چھت کے نیچے چلا گیا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر معتکف کسی ایسے گھر میں داخل ہو گیا جو اس کی گذرگاہ نہ ہو یا جماع کر لیا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ وہ جنازہ میں شامل ہو سکتا ہے۔ مریض کی عیادت کر سکتا ہے اور جمعہ کی نماز کے لیے جا سکتا ہے۔ وضو کرنے کے لیے بھی مسجد سے باہر جا سکتا ہے اور مریض کے گھر میں بھی داخل ہو سکتا ہے البتہ خرید و فروخت مکروہ ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زہری نے سعید بن المسیب اور عروہ بن الزبیر کے واسطے سے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ معتکف کے لیے یہ سنت ہے کہ وہ صرف انسانی ضرورت کے لیے مسجد سے باہر نکلے۔ وہ جنازہ میں شریک نہیں ہوگا، نہ ہی مریض کی عیادت کرے گا اور نہ ہی عورت کو ہاتھ لگائے گا یا مباشرت یعنی ہم آغوشی اختیار کرے گا۔ سعید بن المسیب اور مجاہد سے منقول ہے کہ معتکف مریض کی عیادت نہیں کرے گا، کسی دعوت میں نہیں جائے گا اور جنازے میں شریک نہیں ہوگا۔

مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ معتکف کے لیے مریض کی عیادت اور جنازے میں شرکت ضروری نہیں ہے۔ یہ وہ روایتیں ہیں جو معتکف کے متعلق سلف اور تابعین سے منقول ہیں۔ ان حضرات کے سوا دوسرے حضرات سے ان کے برعکس روایتیں منقول ہیں۔
ابو اسحاق نے عاصم بن ضمرہ کے واسطے سے حضرت علیؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ معتکف جمعہ کی نماز، مریض کی عیادت اور جنازے میں شرکت کے لیے جا سکتا ہے۔ اسی قسم کی روایت حسن، عامر اور سعید بن جبیر سے بھی منقول ہے

سفیان بن عیینہ نے عمار بن عبداللہ بن یسار سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ معتکف کے باہر جانے اور خرید و فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک

سے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے عروہ بن الزبیر سے، انہوں نے عمرہ بنت عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اعتکاف کرتے تو میری طرف سر کر دیتے اور میں آپ کے بالوں میں کنگھی کر دیتی۔ آپ گھر میں قضائے حاجت کے سوا داخل نہیں ہوتے تھے۔

یہ حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ معتکف کو انسانی حاجت کے سوا باہر نکلنے کی ممانعت ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتکاف اور اعتکاف کے افعال موردِ بیان میں وارد ہوئے ہیں اور آپ کا جو فعل مورد بیان میں وارد ہو وہ وجوب کے طور پر ہوتا ہے۔ ہم نے یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل بیان کیا ہے وہ معتکف کو باہر نکلنے کی ممانعت کرتا ہے اِلّا یہ کہ انسانی حاجت لاحق ہو جائے جس سے مراد بول و براز کی حاجت ہے۔

اب جبکہ اعتکاف کی شرط مسجد میں قیام ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اعتکاف کے ذکر کے ساتھ اپنے اس قول میں مقرون کر دیا ہے کہ (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) تو اب یہ واجب ہو گیا کہ وہ حاجت انسانی مثلاً بول و براز کی ضرورت اور فرض جمعہ کی ادائیگی کے سوا اور کسی کام کے لیے مسجد سے باہر نہ نکلے۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ اس نے اپنے اوپر اعتکاف کی نفلی عبادت لازم کر کے ترک جمعہ کا ارادہ کیا ہو جو کہ اس پر فرض ہے اس لیے شہودِ جمعہ اس کے اعتکاف سے مستثنیٰ سمجھا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) میں اس پر دلالت نہیں ہو رہی ہے کہ اعتکاف کی شرط مسجد میں مستقل قیام ہے۔ اس لیے کہ آیت صرف اس حالت کا ذکر ہے جس میں اعتکاف کرنے والوں کو ہونا چاہیئے اور اسی حیثیت کے ساتھ جماع کی ممانعت کو متعلق کر دیا گیا ہے لیکن آیت میں حالتِ اعتکاف میں مسجد سے باہر جانے کی ممانعت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال دو وجوہ سے درست نہیں ہے۔ اوّل یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ معتکف کے لیے جماع کی ممانعت کا تعلق اس کے مسجد میں ہونے کے ساتھ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اہلِ علم کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اعتکاف کی حالت میں کوئی شخص گھر پر بھی اپنی بیوی کے ساتھ ہمبستری نہیں کر سکتا۔ ہم نے سلف سے یہ بات نقل کی ہے کہ آیت کا نزول ان لوگوں کے متعلق ہوا تھا جو اعتکاف کی حالت میں مسجد سے

نکل کر گھر چلے جاتے اور بیویوں کے ساتھ ہمبستری کر لیتے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس مقام پر مسجد کا ذکر جماع کی ممانعت کے سلسلے میں نہیں ہوا بلکہ یہ بیان کرنے کے لیے ہوا کہ یہ اعتکاف کی شرط ہے اور اس کا ایک وصف ہے جس کے بغیر اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ لغت میں اعتکاف کے معنی کسی جگہ ٹھہرے رہنے کے ہیں پھر اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرما دیا۔

اس بنا پر لبث یعنی ٹھہرے رہنا لامحالہ اس کے مفہوم میں داخل ہے اگرچہ اس کے ساتھ اور معانی کا بھی اضافہ کر دیا گیا جن کے لیے یہ لفظ لغت میں بطور اسم استعمال نہیں ہوتا تھا جس طرح کہ صوم ہے جس کا لغوی معنی امساک ہے پھر اس لفظ کو شریعت میں دوسرے معانی کی طرف منتقل کر دیا گیا جس سے یہ بات ختم نہیں ہوئی کہ امساک صوم کی ایک شرط نہ ہو اور اس کی ایک وصف نہ ہو جس کے بغیر روزہ درست نہیں ہوتا۔

درج بالا بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اعتکاف مسجد میں ٹھہرنے کا نام ہے جس کی بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ معتکف قضائے حاجت یا شہود جمعہ کے سوا اور کسی کام کے لیے مسجد سے باہر نہ جائے چونکہ جمعہ فرض ہے اس لیے وہ اس کی خاطر نکل سکتا ہے اس استدلال کی توثیق سنت سے بھی ہوتی ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

رہ گئی بیمار کی عیادت یا جنازے میں شمولیت تو چونکہ ان دونوں کی فرضیت متعین نہیں ہے اس لیے معتکف کے لیے ان کی خاطر مسجد سے باہر جانا جائز نہیں ہے۔ عبدالرحمٰن بن القاسم نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ اعتکاف میں مریض کے پاس سے گذر جاتے لیکن اس کی طرف مڑ کر نہیں ٹھہرتے بلکہ چلتے چلتے اس کا حال پوچھ لیتے۔ زھری نے عمرہ کے واسطے سے حضرت عائشہ سے بھی ان کے اسی قسم کے طریق کار کی روایت کی ہے۔

ہم نے جن حضرات کے اقوال نقل کیے ہیں ان سب کا جب اس پر اتفاق ہے کہ معتکف کے لیے مسجد سے باہر نکلنا جائز نہیں ہے کہ باہر نکل کر وہ نیکی کے کاموں مثلاً دوسروں کی ضروریات پوری کرنے اور اپنے اہل وعیال کے لیے تگ و دو کرنے میں جو کہ خود ایک نیکی ہے۔ مصروف ہو جائے تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ مریض کی عیادت کا بھی یہی حکم ہو۔

نیز جس طرح اسے دعوت میں شرکت نہیں کرنا چاہیے اسی طرح اسے مریض کی عیادت

بھی نہیں کرنی چاہیئے اس لیے کہ باہمی حقوق کے لحاظ سے ان دونوں باتوں کو یکساں حیثیت حاصل ہے آخر پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کتاب اللہ، سنت رسول اور عقلی استدلال سے ہماری بات کی تائید ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو الھیاج خراسانی نے بیان کی ہے، انہیں عنبسہ بن عبد الرحمٰن نے عبد الخالق سے اور انہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المعتکف یتبع الجنازۃ ولیعود المریض واذا خرج من المسجد قنع راسہ حتی یعود الیہ، معتکف جنازے کے ساتھ چلے گا اور مریض کی عیادت کرے گا اور جب مسجد سے باہر نکلے گا تو واپس مسجد آنے تک اپنا سر ڈھانپے رکھے گا)۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت کی سند مجہول ہے اور یہ روایت زہری کے بواسطہ عمرہ حضرت عائشہؓ سے روایت کی معارض قرار نہیں دی جاسکتی جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ معتکف اگر چھت کے نیچے جائے گا یعنی کسی مکان میں داخل ہوگا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا تو اس قول میں چھت کی تخصیص ایسی بات ہے جس کی تائید میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

چھت اور کھلی جگہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح معتکف کا کھلی جگہ اور صحرا میں ہونا اس کے اعتکاف کو باطل نہیں کرتا اسی طرح چھت کے نیچے ہونا بھی اس کے اعتکاف کو باطل نہیں کرتا۔ اگر ترازو اور اشیائے فروخت اپنے پاس منگوائے بغیر خرید و فروخت کرے تو اس میں فقہاء کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے۔

دراصل فقہاء کی اس اجازت کا مقصد زبانی طور پر خرید و فروخت ہے نہ کہ اشیائے فروخت اور نقدی وغیرہ اپنے پاس لاکر رکھ لینا ہے۔ زبانی خرید و فروخت کا جواز اس لیے ہے کہ یہ مباح ہے اور دوسرے مباح امور میں گفتگو اور کلام کی طرح ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے پورے دن سے رات تک خاموشی اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اب جب خاموشی ممنوع ہے تو وہ لامحالہ گفتگو کرنے پر مامور ہوگا۔ اس لیے اس لفظ کے تحت وہ تمام جائز گفتگو آجائے گی جو خاموشی کو توڑنے والی ہو۔

ہمیں ایک روایت محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن محمد المروزی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے، انہوں نے علیؓ بن الحسینؓ سے اور انہوں نے حضرت صفیہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں تھے، میں رات کے وقت آپ سے

ملاقات کے لیے آئی۔ میں نے آپ سے باتیں کیں اور پھر کھڑی ہو گئی اور جانے کے لیے واپس مڑی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی مجھے رخصت کرنے کے لیے میرے ساتھ اٹھ کھڑے ہوئے۔

حضرت صفیہؓ کا گھر اسامہ بن زید کے احاطے میں تھا۔ اسی دوران دو انصاری آپ کے پاس سے گذرے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دیکھ کر رکنے کے لیے کہا اور فرمایا کہ "یہ خاتون صفیہ بنت حیی ہے" یہ سن کر دونوں بول اٹھے: "اللہ کے رسول، سبحان اللہ!" (یعنی آپ کو اس وضاحت کی کیا ضرورت تھی؟ کیا نعوذ باللہ ہمارے دل میں آپ کے متعلق کوئی خیال گذر بھی سکتا تھا!) یہ سن کر آپ نے ان دونوں کو تسلی دیتے ہوئے فرمایا: "اصل بات یہ ہے کہ تمہارے دل و دماغ میں شیطان کا گذر اس طرح ہوتا ہے جیسے دوران خون کا، اس لیے مجھے یہ خدشہ پیدا ہو گیا کہ کہیں شیطان تم دونوں کے دلوں میں کوئی وہم یا شر نہ پیدا کر دے" (اسی لیے میں نے یہ وضاحت کی)۔

معتکف دوسروں سے گفتگو کر سکتا ہے۔

اس حدیث کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کے دوران حضرت صفیہؓ سے گفتگو میں مشغول رہے۔ پھر مسجد کے دروازے تک ان کے ساتھ تشریف لے گئے۔ یہ چیز ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معتکف دوسروں کے ساتھ گفتگو میں مشغول نہیں ہو گا اور نہ ہی اپنی جگہ سے اٹھ کر مسجد میں منعقد ہونے والی شادی کی محفل میں شریک ہو گا۔

ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں سلیمان بن حرب اور مسدد نے، انہیں حماد بن زید نے ہشام بن عروہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں معتکف ہوتے۔ پھر حجرے کے درمیان سے اپنا سر مجھے پکڑا دیتے اور میں آپ کا سر اور پیر دھو دیتی جبکہ میں خود حیض کی حالت میں ہوتی۔

یہ حدیث کئی احکامات پر مشتمل ہے۔ مثلاً مسجد کے اندر ہوتے ہوئے سر دھونے کی اجازت معتکف کو شہوت کے بغیر لمس اور مباشرت کی اجازت اور اعتکاف کی حالت میں سر دھونے کی اجازت، چونکہ سر دھونا جسم کی اصلاح کے لیے ہوتا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ معتکف ہر وہ کام کر سکتا ہے جس میں اس کے جسم کی بھلائی مقصود ہو۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ

سر ایسے کام میں مشغول ہو سکتا ہے جس میں اس کے مال کی بھلائی مقصود ہو جس طرح اس کے لیے اپنے جسمانی اصلاح کے کام میں مشغول ہونا مباح ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (قتال المؤمن کفر و سبابہ فسق و حرمۃ مالہ کحرمۃ دمہ، مومن کے ساتھ جنگ کفر اور اس کے ساتھ گالم گلوچ فسق ہے اور اس کے مال کی حرمت اس کے خون یعنی جان کی حرمت کی طرح ہے) ماقبل کی حدیث کی دلالت اس حکم پر بھی ہو رہی ہے معتکف کو تزیین کی اجازت ہے اس لیے کہ بالوں میں کنگھی کرنا زینت اور آرائش کا حصہ ہے۔

یہ حدیث اس مسئلے پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مسجد کے اندر ہوا اور وہ اپنا سر باہر نکال کر کسی سے دھلوائے تو وہ شخص مسجد کے اندر سر دھونے والا خیال کیا جائے گا۔ اس مسئلے کا عملی طور پر اثر اس صورت میں پڑے گا جبکہ کوئی شخص یہ قسم اٹھا لے کہ وہ فلاں شخص کا سر مسجد میں نہیں دھوئے گا۔ پھر اگر وہ اس کا سر مسجد سے باہر نکال کر دھولے جبکہ دھونے والا مسجد سے باہر ہو تو ایسی صورت میں سر دھونے والا حانث ہو جائے گا۔

دراصل اس قسمیہ فقرے میں مغسول یعنی جس کا سر دھویا گیا اس کی جگہ کا اعتبار کیا گیا ہے۔ سر دھونے والے کی جگہ اور مقام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیے دھونے کا عمل اسی وقت مکمل ہوگا جب مغسول کا وجود ہوگا۔ اسی بنا پر فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی نے قسم کھالی کہ میں فلاں شخص کو مسجد میں نہیں ماروں گا تو اس قسمیہ فقرے میں مضروب کے وجود کا مسجد میں پایا جانا ضروری ہے، ضارب کے وجود کا نہیں۔

یہ حدیث حائضہ کے ہاتھ اور اس کے جوٹھے کی طہارت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا حیض اس کے جسمانی طہارت کے لیے مانع نہیں ہو سکتا، یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہے جس میں آپ نے فرمایا (لیس حیضك فی یدك، تیرا حیض تیرے ہاتھ میں نہیں ہے)۔ واللہ اعلم!

حاکم کے حکم سے حلال ہونے اور نہ ہونے والے امور

ارشادِ باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ، اور تم لوگ نہ تو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناروا طریقے سے کھاؤ اور نہ حاکموں کے آگے ان کو اس غرض کے لیے پیش کرو کہ تمھیں دوسروں کے مال کا کوئی حصہ قصداً ظالمانہ طریقے سے کھانے کا موقع مل جائے۔

اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ ہے کہ تم میں سے بعض بعض کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھائے جیسا کہ ارشادِ باری ہے۔(وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ، آپس میں ایک دوسرے کو قتل نہ کرو) نیز (وَلَا تَلْمِزُوْٓا اَنْفُسَكُمْ، اور ایک دوسرے پر عیب نہ لگاؤ) ان دونوں آیتوں میں "اَنْفُسَكُمْ" سے مراد "آپس میں بعض بعض کو" یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (اموالکم واعراضکم علیکم حرام، تمھارا مال اور تمھاری عزت وآبرو تم پر حرام ہیں) اس سے مراد یہ ہے کہ تم میں سے ایک دوسرے کا مال اور ایک دوسرے کی عزت وآبرو تمھارے لیئے حرمت کی چیزیں ہیں۔

ناجائز طریقے سے مال کھانے کی دو صورتیں ہیں اوّل یہ کہ ظلم وجبر کے ذریعے یا چوری خیانت اور غصب کے ذریعے یا اسی قسم کے کسی اور ہتھکنڈے کے ذریعے کسی کا مال ہتھیا لینا۔ دوم یہ کہ ممنوعہ طریقوں مثلاً قمار بازی، گانے بجانے یا کھیل تماشوں یا نوحہ خوانی کی اجرت کے طور پر یا شراب سور اور آزاد شخص کی قیمت کے طور پر حاصل کیا جائے، یا ایسی چیز کی ملکیت حاصل کرلی جائے جس کا جواز نہ ہو اگرچہ مالک اس چیز کو برضا ورغبت اس کی ملکیت میں دے دے۔

آیت میں ان تمام صورتوں سے حاصل شدہ مال کے اکل پر پابندی لگادی گئی ہے اور اسے ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ ارشادِ باری (وَتُدْلُوْا بِهَآ اِلَى الْحُكَّامِ) کا تعلق ان صورتوں سے ہے

جنہیں حاکم کے سامنے پیش کیا جائے اور پھر حاکم ان کے متعلق ظاہری طور پر فیصلہ کر دے تاکہ یہ حلال ہو جائیں جبکہ وہ فریق جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو اسے معلوم ہو کہ وہ اس مال کا حق دار نہیں ہے اور فیصلہ غلط ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں واضح فرما دیا کہ حاکم کے فیصلے سے ایسے مال کو اپنے قبضے میں کر لینا مباح نہیں ہو گا۔

اس طرح اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے کھانے سے ڈانٹ کر روک دیا۔ پھر ہمیں یہ بتا دیا کہ اگر حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں اس قسم کا مال کسی کے قبضے میں آ جائے تو وہ بھی ناجائز اور باطل مال کے زمرے میں آئے گا اور جس کا لینا ممنوع ہو گا۔ ایک دوسری آیت میں ارشاد فرمایا (یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَیْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ، البتہ باہمی رضامندی سے لین دین ہونا چاہیئے)

ماقبل کی صورتوں سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا جو باہمی رضامندی سے تجارت یعنی لین دین کی شکل میں ہو۔ اس صورت کو باطل قرار نہیں دیا۔ یہ جائز تجارت کی صورت ہے۔ ممنوع تجارت کی نہیں۔ جن آیتوں کی ہم نے تلاوت کی ہے وہ اس مسئلے کی اصل ہیں کہ اگر حاکم کسی شخص کے حق میں کسی ایسے مال کا فیصلہ دے دے جو حقیقت میں اس کا نہ ہو تو حاکم کے اس فیصلے سے اس شخص کو وہ مال اپنے قبضے میں لے لینا درست نہیں ہو گا۔

اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث مروی ہیں اور یہ چیز سنت سے ثابت ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں حمیدی نے، انہیں عبدالعزیز بن ابی حازم نے حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن رافع رضؓ سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہ رضؓ سے روایت کی۔ آپ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی۔ دو شخص میراث اور ختم شدہ چیزوں کی ملکیت کا جھگڑا لے کر حضور کی خدمت میں آئے۔

آپ نے دونوں سے فرمایا (انما اقضی بینکما برأی فیما لم ینزل علی فیہ۔ فمن قضیت لہ بحجۃ اراھا فاقتطع بہا قطعۃ ظلما فانما یقتطع قطعۃ من النار یاتی بہا اسطاما یوم القیامۃ فی عنقہ، میں تم دونوں کے درمیان اپنی رائے سے ان باتوں کے متعلق فیصلہ کروں گا جن کے بارے میں مجھ پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی، اب میں جس شخص کی دلیل سے متاثر ہو کر اس کے حق میں فیصلہ کر دوں گا اور از روئے ظلم اس کا ایک ٹکڑا اس کے حوالے کر دوں گا تو درحقیقت وہ

جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ کر لے لے گا جسے وہ قیامت کے دن اپنے گلے میں آگ ہلانے کی کریلیتی کی شکل میں ڈال کر آئے گا)۔

یہ سن کر دونوں رونے لگے اور ہر ایک نے یہ کہا کہ اے اللہ کے رسول! میرا حق اسے مل جائے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا (لا، ولکن اذھبا، فتوخیا الحق ثم استھما ولیحلل کل واحد منکما صاحبہ، نہیں بات اس طرح نہیں بنے گی، تم جاؤ اور حق کی تلاش کرو اور پھر قرعہ اندازی کے ذریعے اسے آپس میں تقسیم کر لو اور تم دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو بری الذمہ قرار دے دے)۔

اس حدیث کا مفہوم قرآن مجید کے نص کے مفہوم کے مطابق ہے کہ کسی شخص کے حق میں کسی مال کی ملکیت کے حاکم کا فیصلہ اس پر اس کے قبضہ کو مباح نہیں کرتا اگر حقیقت میں وہ اس کا مال نہ ہو۔ یہ حدیث کئی دوسرے معانی پر بھی مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے امور میں اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلے کرتے تھے۔ جن کے متعلق وحی نازل نہ ہوتی۔ اس لیے کہ اس حدیث میں آپ نے یہ فرمایا (اقضی بینکما برای فیما لم ینزل علی فیہ، میں تمہارے درمیان اس معاملے میں جس کے متعلق وحی نازل نہیں ہوئی اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا)۔

دوسری بات یہ کہ حاکم فیصلہ کرنے میں صرف ظاہری حالت پر سوچ بچار کا مکلف ہوتا ہے۔ پوشیدہ باتوں کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا مکلف نہیں ہوتا جن کا علم اللہ کو ہوتا ہے۔ اس حدیث میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ جن امور میں اجتہاد جائز ہے۔ ان میں ہر مجتہد مصیب یعنی درست رائے والا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ صرف اسی حکم یا رائے کا مکلف ہوتا ہے جس پر وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں پہنچا ہو۔

آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں شخصوں کو یہ بتا دیا کہ ظاہری طور پر آپ کا فیصلہ درست ہے اگرچہ حقیقی طور پر معاملہ اس کے برعکس ہی کیوں نہ ہو۔ ساتھ ہی ساتھ آپ نے اس شخص کو جس کے حق میں فیصلہ ہوا تھا یہ اجازت نہیں دی کہ وہ مال پر قبضہ کر لے اس حدیث میں اس پر بھی دلالت ہے کہ حاکم کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کسی انسان کو کوئی مال دینے کا حکم دے دے اگرچہ اس انسان کے لیے اس مال کا لے لینا جائز نہیں ہو گا جبکہ اسے یہ علم ہو کہ وہ اس کا حق دار نہیں ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقرار کے بغیر بھی فریقین میں صلح ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے کسی نے دوسرے کے حق کا اقرار نہیں کیا

تھا۔ صرف اپنے ساتھی کے حق میں مال سے دست برداری کا اظہار کیا تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کرنے اور مال کو آپس میں تقسیم کر لینے کا حکم دیا تھا۔

حدیث میں لفظ استہام آیا ہے جس کے معنی قرعہ اندازی کے ذریعے آپس میں تقسیم کر لینے کے ہیں۔ حدیث کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر زمین وغیرہ دو شخصوں کے قبضے میں ہو اور ان میں سے ایک اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے تو تقسیم واجب ہو جاتی ہے۔ نیز حاکم اس کی تقسیم کا حکم صادر کرے گا۔

حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مجاہیل یعنی نامعلوم اشیاء کے حق سے بری الذمہ قرار دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی مجہول اور نامعلوم مواریث کے متعلق خبر دی گئی تھی جس کا نشان بھی باقی نہیں تھا لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ ایک دوسرے کو بری الذمہ قرار دیں۔

اگر حدیث میں ذکر نہ بھی ہوتا کہ یہ ایسی مجہول اور نامعلوم مواریث ہیں جن کا نشان مٹ چکا ہے پھر بھی آپ کا قول (ولیحلل کل واحد منکما صاحبہ، تم دونوں میں سے ہر شخص دوسرے کو بری الذمہ قرار دے دے) مجاہیل کے حق سے بری الذمہ قرار دینے کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لیے کہ لفظ میں عموم ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے ان مواریث میں معلوم اور نامعلوم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حاکم کے حکم کے بغیر بھی دونوں شریک تقسیم پر رضامند ہو سکتے ہیں۔

ایک اور دلالت بھی موجود ہے کہ اگر کسی شخص کا کسی پر کوئی حق ہو اور وہ اپنا حق اسے ہبہ کر دے یعنی اسے بخش دے، لیکن دوسرا شخص اسے قبول نہ کرے تو یہ ہبہ درست نہیں ہو گا۔ اور اس حق کی ملکیت ہبہ کرنے والے کو لوٹ آئے گی۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے کیے ہوئے ہبہ کو رد کر دیا تھا اور اپنا حق دوسرے کو دے دیا تھا اور چونکہ اس بارے میں اعیان (موجود اشیاء) اور دیون (قرض کی رقموں) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا اس لیے ضروری ہے کہ برأت ذمہ اور ہبہ کے رد ہو جانے کی صورت میں ان دونوں کو کالعدم قرار دیئے جانے میں اعیان اور دیون سب کا حکم یکساں ہو۔

حدیث میں اس پر دلالت ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میرے مال میں سے فلاں کے لیے ہزار درہم ہیں۔" تو اس کا یہ قول ہبہ ہو گا۔ اپنے اوپر کسی کے حق کا اقرار نہیں ہو گا، اس لئے کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں میں سے کسی ایک کے اس قول کو کہ "جو میرا حق ہے وہ اس کا ہے" اقرار قرار نہیں دیا کیونکہ اگر اسے اقرار قرار دیا جاتا تو یہ اس کے ذمہ آجاتا اور پھر اس کے بعد انہیں صلح کرنے اور ایک دوسرے کو بری الذمہ ٹھہرانے نیز تقسیم کی ضرورت پیش نہ آتی۔

ہمارے اصحاب کا اس شخص کے متعلق بھی قول ہے جو یہ کہے کہ "میرے مال میں سے فلاں کے لیے ہزار درہم ہیں" حدیث میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حق کی موافقت کے لیے تحری (جستجو اور سوچ بچار) اور اجتہاد جائز ہے اگرچہ وہ یقینی نہ بھی ہو۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (وتوخیا للحق، حق کی جستجو اور تلاش کرو) یعنی تم دونوں جستجو اور کوشش کرو۔

یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حاکم کو اگر مصلحت نظر آئے تو مقدمہ کے فریقین کو صلح کے لیے واپس کر سکتا ہے، اور یہ کہ فریقین کو وہ فیصلہ حاصل کرنے پر مجبور نہ کرے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ کا قول ہے: "مقدمہ کے فریقین کو واپس کر دو تاکہ یہ صلح کر لیں"۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن کثیر نے، انہیں سفیان نے ہشام بن عروہ سے، انہوں نے اپنے والد عروہ سے، انہوں نے زینب بنت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انما انا بشر، وانکم تختصمون الیّ ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ من صاحبہ فاقضی لہ علی نحو ما اسمع منہ فمن قضیت لہ من حق اخیہ بشیء فلا یاخذ منہ شیئا فانما اقطع لہ قطعۃ من النار، میں بھی ایک انسان ہوں تم میرے سامنے اپنے جھگڑے پیش کرتے ہو۔ ہو سکتا ہے کہ تم میں سے بعض اپنی دلیل زیادہ بہتر طریقے سے پیش کرے اور میں اس کی بات سننے کے بعد اس کے حق میں اسی کے مطابق فیصلہ دے دوں، سنو، میں جس شخص کو اس کے بھائی کا حق دے دوں تو وہ ہرگز اسے نہ لے ایسی صورت میں میں نے اسے جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دیا ہے)۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں الربیع بن نافع نے، انہیں ابن المبارک نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے، انہوں نے حضرت ام سلمہؓ کے آزاد کردہ غلام عبداللہ بن رافع سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ دو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وراثت کا جھگڑا لے کر آئے ان دونوں کے پاس اپنے دعوؤں کے سوا کوئی گواہی اور دلیل نہیں تھی۔

اس کے بعد انہوں نے سابقہ حدیث کے الفاظ بیان کیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں سن کر وہ دونوں رونے لگے اور دونوں میں سے ہر ایک نے کہا کہ "میرا حق اسے مل جائے"۔ یہ سن کر

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اما اذ فعلتما ما فعلتما فاقتسما وتوخیا الحق ثم استھما ثم تحالا، اچھا جو کچھ تم دونوں نے کرلیا سو کرلیا، اب اسے آپس میں تقسیم کر لو، حق کی جستجو کرو پھر قرعہ اندازی کے ذریعے آپس میں تقسیم کرنے کے بعد ایک دوسرے کو بری الذمہ قرار دے دو۔

یہ دونوں حدیثیں وہی مفہوم بیان کر رہی ہیں جو ان سے پہلی حدیث کا ہے یعنی اگر حاکم کسی چیز کے متعلق کسی شخص کے حق میں فیصلہ دے بھی دے تو اس شخص کو اس چیز کے لینے کی ممانعت ہے جبکہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس پر میرا حق نہیں ہے۔ ان دونوں حدیثوں کے کچھ اور فوائد ہیں۔ حدیث زینب بنت ام سلمہؓ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (اقضی لہ علی نحو مما اسمع، میں اس کی بات سن کر اسی کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ دے دوں)۔

آپ کا یہ قول اقرار کرنے والے کے اس اقرار کے جواز پر دلالت کرتا ہے جو اپنی ذات پر کرے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بتا دیا تھا کہ آپ ان سے سنی ہوئی بات کے مطابق فیصلہ کریں گے۔ اسی طرح یہ حدیث اس کا تقاضا کرتی ہے کہ حاکم گواہوں سے جو گواہی سنے اس کے مقتضیٰ کی روشنی میں فیصلہ کرے اور اپنے فیصلے اور اپنے حکم کے نفاذ میں گواہیوں کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کرے۔

حدیث عبداللہ بن رافع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اقتسما وتوخیا الحق ثم استھما) اس استہام سے مراد وہ قرعہ اندازی ہے جو مال و ترکہ وغیرہ کی تقسیم کے وقت کی جاتی ہے اس لیے اس حدیث سے تقسیم کے وقت قرعہ اندازی کے جواز پر بھی دلالت ہوگئی۔

اس باب کی ابتداء میں مذکورہ آیت کی رو سے اگر حاکم اپنے غلط فیصلے کے ذریعے کسی کو کوئی مال یا حق دلوا دے تو آیت میں اس شخص کو اس مال یا حق کے لینے کی ممانعت ہے جبکہ اسے خود معلوم ہو کہ یہ اس کا حق یا مال نہیں ہے۔ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر اپنے حق کا دعوی کرے اور اس کی تائید میں ثبوت وغیرہ پیش کرکے اپنے حق میں فیصلہ کرا لے تو اسے یہ حق لینا جائز نہیں ہوگا۔ اور جو چیز اس کے لیے پہلے ممنوع تھی اب حاکم کے فیصلے کی وجہ سے وہ اس کے لیے مباح قرار نہیں پائے گی۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر حاکم گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی عقد (مثلاً عقدِ نکاح، عقدِ بیع، عقدِ ہبہ وغیرہ) یا فسخِ عقد کا فیصلہ دے دے اور جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو اسے معلوم ہو کہ گواہ جھوٹے ہیں تو ایسی صورت میں اس کے فیصلے کا کیا بنے گا؟

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ثبوت کی بنیاد پر اگر حاکم کسی عقد یا فسخ عقد کا فیصلہ دے دے بشرطیکہ اس عقد کی ابتدا درست ہو، تو یہ فیصلہ نافذ العمل ہو گا اور اس کی حیثیت اس عقد کی طرح ہو گی جسے فریقین نے باہمی رضامندی سے طے کر کے نافذ کر لیا ہو، خواہ اس مقدمے میں حاکم کے سامنے پیش ہونے والے گواہ جھوٹے ہی کیوں نہ ہوں۔

امام ابویوسف، امام محمد، اور امام شافعی کا قول ہے کہ حاکم کا حکم ظاہر میں بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ باطن میں۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ اگر حاکم میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ دے دے تو بیوی کے لیے نکاح کرنا درست نہیں ہو گا اور نہ ہی اس کا شوہر اس سے قربت کر سکے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور شعبی سے بھی اقوال منقول ہیں۔ امام ابویوسف نے عمرو بن المقدام کے واسطے سے المقدام سے روایت کی ہے کہ قبیلے کے ایک شخص نے اپنے سے برتر حسب والی عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ عورت نے نکاح کرنے سے انکار کر دیا اس شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ اس عورت سے اس کا نکاح ہو چکا ہے اور حضرت علیؓ کے پاس مقدمہ پیش کر کے دو گواہ بھی لے آیا۔ عورت کہنے لگی کہ میں نے اس سے نکاح نہیں کیا ہے۔ حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ ان دو گواہوں نے تمھارا نکاح کرا دیا ہے اس لئے آپ نے اس نکاح کی درستی کا فیصلہ دے دیا۔

امام ابویوسف کہتے ہیں کہ مجھے شعبہ بن الحجاج نے زید سے ایک واقعے کی روایت تحریر کی کہ دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے۔ قاضی نے دونوں میں علیحدگی کرا دی اور اس کے بعد ایک گواہ نے اس سے نکاح کر لیا۔ شعبی نے کہا کہ یہ صورت جائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ایک غلام یہ کہہ کر فروخت کیا کہ اس میں کسی قسم کی کوئی بیماری نہیں ہے۔ خریدار یہ مقدمہ حضرت عثمانؓ کے پاس لے گیا۔ حضرت عثمانؓ نے حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا کہ کیا تم قسم کھا سکتے ہو کہ تم نے یہ اس حالت میں فروخت نہیں کیا تھا کہ اس میں کوئی بیماری تھی جو تم نے خریدار سے چھپائی تھی؟

حضرت ابن عمرؓ نے قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ حضرت عثمانؓ نے یہ بیع منسوخ کر دی حضرت ابن عمرؓ نے یہ غلام ایک اور شخص کے ہاتھ زیادہ قیمت پر فروخت کر دیا۔ اس واقعے میں حضرت ابن عمرؓ نے غلام کی فروخت کو جائز قرار دیا حالانکہ انہیں علم تھا کہ اس فیصلے کا باطن یعنی اصل حقیقت اس کے ظاہر کے خلاف ہے اور اگر حضرت عثمانؓ کو بھی اس کے متعلق اسی طرح علم ہوتا جس طرح

حضرت ابن عمرؓ کو تھا تو آپ کبھی اس بیع کو نہ کرتے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر حاکم کسی عقد کو فسخ کر دے تو یہ واجب ہو جاتا ہے کہ چیز اصل مالک یعنی فروخت کنندہ کی ملکیت میں واپس آجائے۔ اگرچہ حقیقت یعنی باطن کے لحاظ سے معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جو حضرت ہلال بن امیہ اور ان کی بیوی کے درمیان تنازعہ سے تعلق رکھتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان لعان کرا کے فرمایا تھا کہ اگر اس کی بیوی کے ہاں بچہ فلاں فلاں شکل وصورت اور چہرے مہرے کا پیدا ہوگا تو وہ ہلال بن امیہ کا ہوگا اور اگر اس کی شکل وصورت کسی اور ڈھب کی ہوگی تو وہ شریک بن سمحار کے نطفے سے ہوگا جس کے ساتھ ناجائز تعلقات رکھنے کا اس عورت پر الزام لگایا گیا تھا۔

جب بچہ ناپسندیدہ صفت لے کر پیدا ہوا یعنی شکل وصورت سے وہ شریک کا بیٹا نظر آتا تھا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر "لعان کے سلسلے میں قسمیں نہ کھائی گئی ہوتیں تو پھر میں اس عورت سے نمٹ لیتا" آپ نے لعان کی بنا پر ان دونوں کے درمیان علیحدگی کو باطل نہیں کیا حالانکہ آپ کو علم ہو گیا تھا کہ عورت جھوٹی ہے اور مرد سچا ہے

یہ حدیث اس اصول کی بنیاد ہے کہ عقود اور فسخ عقود میں حاکم کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا اگرچہ ان کی ابتداء بھی حاکم کے حکم کے ذریعے کیوں نہ ہوئی ہو۔

ایک اور پہلو سے بھی امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ حاکم گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی عقد یا فسخ عقد کے اپنے فیصلے کو نافذ کرنے کا پابند ہے۔ بشرطیکہ گواہ ظاہری طور پر عادل ہوں یعنی بے راہ روی اور فسق وفجور کی وجہ سے بدنام نہ ہوں۔ اگر حاکم گواہوں کی گواہی کے بعد اپنا فیصلہ نافذ کرنے میں توقف کرے گا تو وہ گنہگار ہوگا اور اللہ کے حکم کا تارک قرار پائے گا۔

اس لیے کہ وہ صرف ظاہر کا مکلف ہے اور علم باطن کا جو اللہ کے ہاں پوشیدہ ہے مکلف نہیں ہے۔ اس لیے جب کسی عقد کے حق میں اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا تو اس کی حیثیت اس عقد کی طرح ہو گی جس کی فریقین نے اپنے درمیان خود ابتداء کی ہو گی۔

اسی طرح جب وہ کسی عقد کے فسخ ہونے کا فیصلہ صادر کرے گا تو اس کی حیثیت اس فسخ

کی طرح ہو گی جو فریقین نے از خود اپنے درمیان کر لی ہو گی جب فریقین از خود کوئی عقد یا فسخ عقد کر لیں تو ان کا نفاذ اللہ کے حکم پر دونوں کی رضامندی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ یہی حیثیت حاکم کے حکم کی بھی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حاکم اگر غلاموں کی گواہی کی بنا پر کوئی فیصلہ دے گا تو گواہوں کی غلامی کا علم ہو جانے پر اس کا فیصلہ نافذ العمل نہیں ہو گا حالانکہ وہ اپنا فیصلہ نافذ کرانے کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ غلاموں کی گواہی کی صورت میں حاکم کا فیصلہ اس لیے نافذ العمل نہیں ہوتا کہ غلامی ایک ایسی صفت ہے جس کی صحت کا ثبوت عدالتی فیصلے کے ذریعے ہوتا ہے یہی حال شرک اور حد قذف کا بھی ہے۔

اس بنا پر غلامی کی وجہ سے حاکم کے حکم کا فسخ ہونا درست ہو گیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غلامی کے متعلق ثبوت مہیا کرنا اور عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوتا ہے۔ اسی لیے ان اوصاف کے وجود کی بنا پر جن کا اثبات عدالتی فیصلے کی بنیاد پر درست ہوتا ہے، یہ جائز ہے کہ ان اوصاف کے مالک اشخاص کی گواہی پر حاکم کا حکم نافذ نہ ہو۔

لیکن فسق اور گواہ جھوٹے ہونے کی بنا پر گواہی کا ناقص ہو جانا تو یہ ایسے اوصاف نہیں ہیں جن کا اثبات عدالتی فیصلے کے ذریعے درست ہوتا ہے۔ نیز ان کے متعلق عدالتی چارہ جوئی بھی قابل قبول نہیں ہوتی اس لیے ان اوصاف کی بنا پر حاکم کے فیصلے کا نفاذ فسخ نہیں ہوتا۔

عقد اور فسخ عقد کے بارے میں عدالتی فیصلے کے نفاذ کے متعلق ہماری جو رائے ہے اس کی بنا پر ملک مطلق کے متعلق عدالتی فیصلے میں بھی وہی رائے ہونی چاہیے جبکہ اسے لے لینا ہم مباح نہیں سمجھتے اور ملک مطلق کے بارے میں عدالتی فیصلے کی بنا پر اسے لے لینا حلال نہیں سمجھتے تو یہ اعتراض ہم پر لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ اگر وہ ملکیت کا فیصلہ کرے گا تو پھر گواہوں کی گواہی میں ملکیت کی وجہ بیان کرنا بھی ضروری ہو گا۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ملکیت کی وجہ بیان کیے بغیر بھی گواہوں کی گواہی قابل قبول ہو گی۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حاکم جس بات کا فیصلہ کرے گا وہ تسلیم یعنی حوالگی اور سپرداری ہے اور حوالگی کا فیصلہ ملکیت کی منتقلی کا سبب نہیں بن سکتا اسی بنا پر وہ چیز مالک کی ملکیت میں باقی رہے گی۔

قول باری (لِتَاْكُلُوا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْاِثْمِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ) اس بات پر

دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس شخص کے متعلق ہے جسے یہ علم ہو کہ جو چیز حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں اسے مل رہی ہے اس پر اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ لیکن جسے اس کا علم نہ ہو تو اس کے لیے حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں مال لے لینا جائز ہو گا جبکہ اس کا ثبوت مل جائے۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر گواہی وغیرہ کی صورت بینہ قائم ہو جائے یعنی ثبوت مل جائے کہ فلاں کے مرحوم باپ کے اس فلاں شخص کے ذمے ایک ہزار درہم ہیں یا یہ کہ فلاں گھر ترکے میں چھوڑ گیا ہے تو وارث کے لیے دعویٰ دائر کرنا جائز ہو گا اور حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں اسے لے لینا جائز ہو گا۔ اگرچہ اسے اس کی صحت کے متعلق کوئی علم نہ ہو۔

اس لیے کہ اسے اس بات کا علم نہیں ہے کہ وہ باطل طریقے سے ایک چیز لے رہا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی مذمت کی ہے جو یہ جانتا ہو کہ وہ باطل طریقے سے ایک چیز لے رہا ہے کیونکہ قول باری ہے (لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)

عقود اور فسخ عقود میں حاکم کے حکم کے نفاذ پر ایک یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر حاکم کسی ایسے مسئلے میں جس کے متعلق فقہاء کی آراء مختلف ہوں کسی ایک فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے گا تو اس کا فیصلہ نافذ العمل ہو جائے گا اور اسے رد کرنے کے لیے اجتہاد کی ہر گنجائش ختم ہو جائے گی۔ نیز جس فریق کے حق میں فیصلہ ہوا ہے اسے اس مال کو لے لینے کی اجازت ہو گی اور جس فریق کے خلاف فیصلہ ہوا ہے اسے اس چیز کی گنجائش نہیں ہو گی کہ وہ دوسرے فریق کو ایسا کرنے سے روک دے اگرچہ دونوں فریق کا مسلک اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً پڑوس کی بنا پر حق شفعہ یا ولی کے بغیر نکاح کا جواز وغیرہ مسائل جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

قول باری ہے (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ، آپ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے کہ یہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین اور حج کی علامتیں ہیں) پہلی تاریخ اور اس سے قریب کی تاریخوں کے چاند کو ہلال کہنے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کچھ عرصے تک مخفی رہنے کے بعد اس وقت اس کا ظہور ہوتا ہے۔ اسی سے 'اہلال بالحج' کا محاورہ ہے جس کے معنی اظہار تلبیہ کے ہیں اسی طرح 'استہلال الصبی' ہے جس کا مطلب آواز یا حرکت کے ذریعے بچے کی زندگی کے آثار کا ظہور ہے۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ 'اہلال' کا مطلب آواز بلند کرنا ہے اور 'اھلال الھلال' اسی

سے بنا ہے کیونکہ جب چاند نظر آجاتا ہے تو دیکھنے والوں کی آواز بلند ہوتی ہے لیکن پہلی بات زیادہ واضح اور ظاہر ہے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ عرب کہتے ہیں "تھلّلَ وجھہ" اس کا چہرہ دمک اٹھا، یہ فقرہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس شخص کے چہرے پر خوشی اور مسرت کے آثار ہویدا ہوتے ہیں۔ اس محاورے میں "بلند آواز" کا کوئی مفہوم موجود نہیں ہے۔ تابط شرا کا ایک شعر ہے۔

ے واذا نظرت الی اسرۃ وجھہ   برقت کبرق العارض المتھلّل

جب تم اس کے چہرے کی لکیروں پر نظر ڈالو گے تو تمہیں وہ اس طرح چمکتی ہوئی نظر آئیں گی جس طرح پر مسرت رخسار یا بجلیوں والے بادل کی چمک ہوتی ہے۔ یہاں المتھلل کے معنی کھلے ہوئے اور روشن کے ہیں۔

اہل لغت کا اس وقت کے بارے میں اختلاف ہے جو ہلال کہلاتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ مہینے کی پہلی اور دوسری رات کا چاند ہلال ہوتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ پہلی تین راتوں کا چاند ہلال کہلاتا ہے اس کے بعد قمر کہلاتا ہے۔

اصمعی کا کہنا ہے کہ چاند جب تک ایک باریک لکیر کے ذریعے گول نظر نہ آئے اس وقت تک ہلال ہوتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ چاند کی روشنی جب تک رات کی تاریکی پر غالب نہ آجائے اس وقت تک ہلال ہوتا ہے۔ اس کے بعد قمر کہلاتا ہے۔ چاند کی یہ صورت ساتویں رات میں ہوتی ہے۔ زجاج کا قول ہے کہ اکثر لوگ پہلی دو راتوں کے چاند کو ہلال کہتے ہیں۔

آیت میں چاند کے متعلق لوگوں کے سوال کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت دریافت کی گئی تھی، اللہ تعالیٰ نے انہیں جواب دیا کہ اس کے گھٹنے بڑھنے کی صورتیں وہ پیمانے ہیں جن کی ضرورت لوگوں کو اپنے روزوں اور حج کی تعیین نیز قرضوں کی ادائیگی کے اوقات اور اسی طرح کے دوسرے امور کے سلسلے میں پیش آتی ہے گویا ان کا تعلق تمام لوگوں کے عام منافع سے ہے۔ ان کے ذریعے لوگ مہینوں اور سالوں کی پہچان رکھتے ہیں اور ان میں ان کے لیے لاتعداد دیگر منافع اور مصالح پوشیدہ ہیں۔

یہ تمام چیزیں اللہ کی ذات کی معرفت کے علاوہ ہیں۔ آیت میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ حج کے لیے پورے سال میں کسی بھی وقت احرام باندھا جاسکتا ہے اس لیے کہ تمام سال کے ہلالوں کے متعلق لفظ کے عموم کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ یہ ہلال حج کی تاریخوں کی تعیین کے لیے

ہیں ۔ اور ظاہر ہے ان سے مراد افعالِ حج نہیں ہیں اس لیے ان سے احرام مراد لینا ضروری ہوگیا۔
قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ، حج کے معلوم مہینے ہیں) ہمارے قول کی نفی نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اس قولِ باری میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس سے یہ فقرہ کسی طرح خالی نہیں رکھا جا سکتا ۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ حج کا اطلاق 'اشہر' یعنی مہینوں پر کرنا محال ہے ۔ اس لیے کہ حج نام ہے حاجی کے فعل کا نہ کہ مہینوں کا ۔ مہینے تو مرور اوقات کا نام ہے اور مرور اوقات اللہ کا فعل ہے نہ کہ حاجی کا ۔ جب کہ حج حاجی کا فعل ہے ۔
اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقرے میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس سے فقرے کو الگ نہیں کیا جا سکتا ہے ۔ پھر یہ پوشیدہ لفظ 'فعل الحج ہوگا' یا 'احرام بالحج' ہوگا ۔ اب کوئی شخص دلیل کے بغیر ان میں سے کوئی ایک معنی لے نہیں سکتا ۔ جب لفظ میں یہ احتمال موجود ہے تو قولِ باری (قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کو اس کے ساتھ خاص کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ احتمال کے ذریعے عموم کی تخصیص جائز نہیں ہے ۔
دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس سے مراد حج کا احرام ہے تو اس سے دیگر مہینوں میں احرام کی صحت کی نفی نہیں ہوتی، اس سے تو صرف ان مہینوں میں احرام کا اثبات ہو رہا ہے ۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس آیت سے ان مہینوں میں احرام جائز ہے اور ایک دوسری آیت سے دیگر مہینوں میں احرام کا جواز ثابت ہوتا ہے ۔ اس لیے کہ ان دونوں آیتوں میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس کے ذریعے دوسری آیت کی تخصیص ہو جائے ۔ ظاہر لفظ جس بات کا متقاضی ہے وہ یہ ہے کہ اس سے مراد حج کے افعال ہیں نہ کہ حج کا احرام ۔
البتہ اس میں ایک حرف ظرف (فی) پوشیدہ ہے ۔ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ "حج معلوم مہینوں میں ہوتا ہے" اور اس کے ذریعے افعالِ حج کو ان ہی مہینوں میں خاص کر دیا گیا ہے ۔ دیگر مہینوں میں افعالِ حج نہیں ہو سکتے ۔ ہمارے اصحاب کا اس شخص کے متعلق یہی قول ہے جس نے اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا ہو اور پھر طواف اور سعی سے بھی فارغ ہو گیا ہو۔ اس کی یہ سعی اس کے لیے کافی نہیں ہوگی اور اس کا اعادہ اس پر لازم ہوگا اس لیے کہ حج کے افعال اشہرِ حج سے پہلے نہیں کیے جا سکتے ۔
اس بنا پر قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کے معنی یہ ہوں گے کہ حج کے افعال حج کے معلوم مہینوں میں ہوتے ہیں اور قولِ باری (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ)

میں حج کے احرام کے لیے عموم ہے نہ کہ افعالِ حج کے لیے۔

اسی طرح یہ درست نہیں ہے کہ قولِ باری (ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) سے وہ ہلال مراد ہوں جو حج کے مہینوں کے ساتھ خاص ہیں جس طرح یہ بھی درست نہیں کہ آیت میں مذکور 'اھلہ' جو لوگوں کے لیے اوقات کی تعیین، ان کے قرضوں کی مدت کی تحدید اور ان کے روزہ رکھنے اور روزہ چھوڑنے کے لیے علامات ہیں، صرف اشہر حج کے ساتھ مخصوص ہوں اور دوسرے مہینوں سے ان کا تعلق نہ ہو۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ 'اَھِلَّۃ' لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کا مفہوم ادا کر رہا ہے اور یہ مفہوم تمام 'اَھِلَّۃ' کے لیے عام ہے اس بنا پر حج کے سلسلے میں بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین یعنی مواقیت کے لیے جن 'اَھِلَّۃ' کا ذکر ہوا ہے بعینہٖ حج کے لیے بھی ان ہی 'اَھِلَّۃ' کا ذکر ہوا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ)

اس بنا پر اگر ہم آیت کو افعالِ حج پر محمول کریں گے اور قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) میں مذکور معنی پر اس کے مفہوم کو محدود کر دیں گے تو اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوگا کہ آیت (قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ والحج) کا فائدہ ساقط ہو جائے گا، اس کے حکم کا انعدام ہوگا اور بغیر کسی دلیل کے اس کے لفظ کی تخصیص ہو جائے گی اور اس کا مفہوم قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کے مفہوم میں محدود ہو جائے گا۔

لیکن قاعدے کی رو سے جب ہر لفظ کو حکم اور فائدے کے لحاظ سے اس کا پورا پورا حق دینا واجب ہے تو یہ ضروری ہوگیا کہ آیت میں مذکور 'اَھِلَّۃ' کو سال کے تمام ہلالوں پر محمول کیا جائے اور انہیں حج کے احرام کے لیے مواقیت شمار کیا جائے۔ ہم انشاء اللہ اس مسئلے پر اس کے مقام میں پہنچ کر مزید روشنی ڈالیں گے۔

قولِ باری (قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ) سے اس فقہی مسئلے پر روشنی پڑتی ہے کہ اگر کسی عورت پر ایک مرد کی طرف سے دو عدتیں واجب ہو جائیں تو اس کے لیے ایک عدت گذار دینا دونوں کی طرف سے کافی ہو جائے گا اور وہ حیض اور مہینوں کے حساب سے نئے سرے سے دوسری عدت شروع نہیں کرے گی۔ پہلی عدت کی عدت ہی کافی ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب تمام اہلّہ کو سب لوگوں کے لیے وقت کی تعیین کا ذریعہ قرار دیا تو اس نے ان میں کسی عدت کو وقت کے کسی ایک

حصے کے ساتھ مخصوص نہیں کیا اور عدت کی مدت کا گذر جانا ان دونوں میں سے ہر عدت کے لیے وقت ہے کیونکہ ارشادِ باری ہے (فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ، تمہارے لیے ان عورتوں پر کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)۔

آیت میں عدت کو شوہر کا حق قرار دیا۔ پھر جب عدت مرور اوقات کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ نے ' اَھِلَّۃ ' کو تمام لوگوں کے لیے وقت قرار دیا ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ دونوں عدتوں کے کے لیئے ایک ہی مدت کے گذرنے کو کافی سمجھا جائے۔

ذرا قولِ باری (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ) پر غور کیجیئے اس کے خطاب کے مفہوم سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے ' اَھِلَّۃ ' تمام لوگوں کے اجارہ (مکان یا دکان وغیرہ کرایہ پر دینا) کی مدتوں اور ان کے تمام قرضوں وغیرہ کی ادائیگی کے اوقات کی علامتیں ہیں اور ان میں سے کسی شخص کو بھی اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بعض اَھِلّہ کو خاص کر لے اور دوسرے اَھِلّہ کو نظر انداز کر دے۔ ٹھیک اسی طرح عدت کے متعلق آیت کا مفہوم دو مردوں کے لیے ایک مدت کے گذر جانے کا تقاضا کرتا ہے۔

اسی طرح قولِ باری (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ) اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر عدت کی ابتدا چاند کے حساب سے ہو اور مدت کا حساب مہینوں کے لحاظ سے ہو تو اس مدت کی تکمیل بھی چاند کے تین مہینوں کے حساب سے واجب ہو گی اگر عدت کی مدت تین ماہ ہو یا عدت وفات کی صورت میں چاند کے حساب سے چار مہینے پورے کرنے ہوں گے۔ دنوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہوتی ہے روزے کے مہینے کی ابتدا اور انتہا دونوں کا اعتبار چاند کے ذریعے ہو گا اور تعداد کی ضرورت رویت ہلال نہ ہونے کی صورت میں پیش آئے گی۔ آیت کی دلالت اس فقہی مسئلے پر بھی ہو رہی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے مہینے کی ابتدا میں ایلاء کیا تو طلاق واقع ہونے کے لیے چار ماہ کی مدت کا حساب چاند کے ذریعے ہو گا۔ تیس دنوں کا اعتبار نہیں ہو گا۔

یہ مسئلہ اجارے کی تمام صورتوں، قسموں اور قرضوں کی مدت کی تحدید وغیرہ کے لیے ہے۔ کہ جب ان کی ابتدا ہلال یعنی چاند کی پہلی تاریخ سے ہو گی تو پھر ان کا حساب چاند کے مہینوں کے لحاظ سے ہو گا اور تیس دنوں کی گنتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس چیز کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے اپنے فرمان (صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته فان غم علیکم فعدوا ثلاثین) میں حکم دیا ہے کہ رؤیت ہلال نہ ہونے کی صورت میں تیس کی گنتی پوری کرنے کی طرف رجوع کیا جائے۔

قول باری ہے (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا، یہ نیکی نہیں ہے کہ تم اپنے گھروں میں پچھواڑے سے آؤ)۔ اس کی تفسیر میں جو کہا گیا ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبداللہ بن اسحاق مروزی نے، انہیں الحسن بن ربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے کی ہے۔

زہری کہتے ہیں کہ انصار میں سے کچھ لوگ ایسے تھے کہ جب عمرے کا تلبیہ کہتے تو اپنے اور آسمان کے درمیان حائل نہ ہونے دیتے اور اسے گناہ کی بات سمجھتے۔ پھر کبھی ایسا ہوتا کہ کوئی شخص عمرے کا تلبیہ کہتے ہوئے اپنے گھر سے نکلتا، اتفاقاً اسے کوئی ضرورت پیش آجاتی تو واپس ہوکر دروازے سے گھر میں داخل نہ ہوتا تاکہ کمرے کی چھت اس کے اور آسمان کے درمیان حائل نہ ہوجائے۔ اس لیے وہ گھر کے پچھواڑے سے دیوار پھاڑ کر اندر داخل ہوتا اور کمرے کے دروازے پر کھڑا ہوکر اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیئے اہل خانہ کو ہدایات دیتا اور واپس ہوجاتا۔

ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے مقام پر عمرے کا احرام باندھ کر تلبیہ کہا پھر اپنے حجرے میں داخل ہوگئے اور آپ کے پیچھے پیچھے انصار قبیلہ بنی سلمہ کا ایک شخص بھی کمرے میں داخل ہوگیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ میں احمس ہوں یعنی دین کے معاملے میں بڑا دلیر اور جوشیلا ہوں۔

زہری کہتے ہیں کہ جو لوگ اپنے آپ کو پرجوش دیندار کہلاتے تھے وہ تلبیہ کے بعد چھت کے نیچے جانے کی پروا نہیں کرتے تھے۔ یہ سن کر اس انصاری نے بھی کہا کہ میں بھی احمس ہوں یعنی میں بھی آپ کے دین پر ہوں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا)

حضرت ابن عباسؓ، حضرت براء بن عازبؓ، قتادہ اور عطاء بن ابی رباح نے روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک گروہ ایسا تھا جو احرام باندھ کر گھر کی پچھلی دیوار میں بڑا سا سوراخ کرکے اس کے ذریعے آنا جانا کرتا۔ ان لوگوں کو اس قسم کی دینداری سے منع کر دیا گیا۔

اس آیت کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ایک مثال ہے جو اللہ نے بیان کی ہے کہ نیکی کو اس کے درست طریقے سے سرانجام دو، درست طریقہ وہی ہے جس کا حکم اللہ نے دیا ہے۔ تاہم

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں یہ تمام باتیں اللہ کی مراد ہوں۔ اس طرح اس میں یہ بیان بھی ہے کہ گھر کے پچھواڑے سے گھر میں آنا تقرب الٰہی کا ذریعہ نہیں، نہ ہی یہ اللہ کی شریعت کا جزء ہے اور نہ ہی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔

ساتھ ہی یہ مثال بھی بن سکتی ہے جو اللہ نے لوگوں کے سامنے بیان کی ہے کہ تمام امور اسی ڈھنگ سے سرانجام دینے چاہئیں جس کا اللہ نے حکم دیا اور جس کی ترغیب دی ہے۔ اس میں یہ بھی بیان ہے کہ جو بات اللہ کی شریعت کا جزء نہیں اور نہ ہی اللہ نے اس کی ترغیب دی ہے وہ نہ تو تقرب الٰہی کا ذریعہ بن سکتی ہے اور نہ ہی دینداری میں شمار ہو سکتی ہے۔ کہ کوئی تقرب حاصل کرنے والا اسے قربت یعنی عبادت سمجھ بیٹھے یا اس کے متعلق اس کا عقیدہ یہ ہو جائے کہ یہ دین ہے۔

سنت میں اس کی نظیر وہ حدیث ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے جس میں آپ نے دن بھر کی صمت یعنی "چپ کے روزے" سے منع فرمایا ہے جو رات تک ممتد ہو۔ اسی طرح آپ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑا دیکھا۔ استفسار کرنے پر پتہ چلا کہ اس نے دھوپ میں کھڑے ہونے کی نذر مانی ہے۔ آپ نے اسے سائے میں چلے جانے کا حکم دیا۔

اسی طرح آپ نے صوم وصال سے منع فرمایا۔ اس لیے کہ رات کو تو روزہ نہیں ہوتا۔ اس لیے آپ نے یہ عقیدہ رکھنے سے روک دیا کہ رات کے وقت کا روزہ اور کھانے پینے سے پرہیز بھی کوئی قربت یعنی عبادت ہے۔ یہ تمام صورتیں اس اصول کی بنیاد ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز کی نذر مان لے جو قربت نہ ہو تو نذر کی بنا پر وہ چیز اس پر لازم نہیں آئے گی اور اسے اپنے اوپر واجب کر لینے سے یہ قربت نہیں بنے گی۔

اسی طرح اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس چیز کی اصلیت کی بنا وجوب پر نہ ہو تو وہ چیز نذر کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی خواہ وہ قربت ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً مریض کی عیادت، کھانے کی دعوت میں شرکت، مسجد کی طرف پیدل جانا اور مسجد میں دیر تک بیٹھے رہنا وغیرہ۔ واللہ اعلم

جہاد کی فرضیت

ارشادِ باری ہے (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ ، اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امت میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہجرت سے پہلے قتال یعنی جنگ کی ممانعت تھی۔ ارشادِ باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَکَ وَبَیْنَہٗ عَدَاوَۃٌ کَاَنَّہٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ وَمَا یُلَقّٰھَا اِلَّا الَّذِیْنَ صَبَرُوْا وَمَا یُلَقّٰھَا اِلَّا ذُوْ حَظٍّ عَظِیْمٍ ، آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے اور یہ بات انہی لوگوں کو نصیب ہوتی ہے جو صبر کرتے رہتے ہیں اور اسی کو نصیب ہوتی ہے جو بڑا صاحبِ نصیب ہوتا ہے)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَیْکَ الْبَلٰغُ وَعَلَیْنَا الْحِسَابُ ، اگر یہ منہ موڑ لیں تو تمہارے ذمہ صرف ہمارا پیغام پہنچا دینا ہے اور ان سے حساب کتاب لینا ہمارے ذمہ ہے)

اسی طرح ارشادِ باری ہے (وَاِذَا خَاطَبَھُمُ الْجٰھِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا ، اور جب جاہل ان کے منہ آئیں تو کہہ دیتے ہیں تم کو سلام) عمرو بن دینار نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور ان کے چند دوستوں کا مال ومتاع مکہ میں تھا۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم جب تک مشرک تھے ہمارا دبدبہ تھا جب ہم مسلمان ہو گئے تو ہم پر ذلت اور پستی طاری ہو گئی اور ہم کمزور ہو گئے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بالعفو، فلا تقاتلوا القوم ، مجھے درگذر کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے تم ان سے جنگ نہ کرو) پھر جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کو مدینہ چلے جانے کا حکم دے دیا تو مسلمانوں کو جنگ کرنے کا حکم ملا لیکن اس وقت ان لوگوں نے اپنے ہاتھ روک لیے۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ قِیْلَ لَهُمْ كُفُّوْا اَیْدِیَكُمْ وَ اَقِیْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَیْهِمُ الْقِتَالُ اِذَا فَرِیْقٌ مِّنْهُمْ یَخْشَوْنَ النَّاسَ، کیا تم ان لوگوں کی طرف نہیں دیکھتے جن سے کہا گیا تھا کہ اپنے ہاتھ روکے رکھو اور نماز قائم کرو اور زکواۃ ادا کرو۔ پھر جب ان پر قتال فرض کر دیا گیا تو ان میں سے ایک گروہ لوگوں سے ڈرنے لگا)۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت کی، انہیں ابو الفضل جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس رضؓ سے اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات (لَسْتَ عَلَیْهِمْ بِمُصَیْطِرٍ، آپ ان پر مسلط تو نہیں ہیں) اور (وَ مَا اَنْتَ عَلَیْهِمْ بِجَبَّارٍ، آپ ان پر جبر کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے)۔

نیز (فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ، انہیں معاف کر دیجئے اور ان سے درگذر کیجئے) نیز (قُلْ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَغْفِرُوْا لِلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللّٰهِ، جو لوگ ایمان لے آتے ہیں آپ ان سے کہہ دیجئے ان لوگوں سے درگذر کریں جو اللہ کے معاملات کا یقین نہیں رکھتے) کی تفسیر میں بیان کیا کہ ان تمام آیات کو قولِ باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ، تم مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کر دو) نے منسوخ کر دیا۔

اسی طرح یہ آیات قولِ باری (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ لَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ لَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ، اہلِ کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ تو اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے جزیہ ادا کریں۔

کفار سے قتال کرنے کا حکم لے کر کون سی آیت پہلے نازل ہوئی اس کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ ربیع بن انس وغیرہ سے مروی ہے کہ (وَ قَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَكُمْ، اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں۔ اس سلسلے کی پہلی آیت ہے۔

ایک دوسرے گروہ سے جس میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، زہری اور سعید بن جبیر شامل ہیں یہ مروی ہے کہ قتال کے متعلق پہلی آیت (اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا، اب لڑنے کی اجازت دی جاتی ہے انہیں جن سے لڑائی کی جاتی ہے اس لیے کہ ان پر بہت ظلم ہو چکا) یہاں یہ گنجائش ہے کہ (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) پہلی آیت ہو جس میں ان لوگوں سے لڑنے کی اجازت دی گئی تھی جو مسلمانوں سے لڑنے تھے، اور دوسری آیت میں جنگ کا اذن عام ہو یعنی جو لوگ مسلمانوں سے جنگ کرتے تھے اور جو نہیں کرتے تھے سب کے خلاف ہتھیار اٹھانے کی اجازت دی گئی تھی۔

قولِ باری (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ کے معنی میں اختلاف منقول ہوا ہے۔ ربیع بن انس کا قول ہے کہ یہ پہلی آیت ہے جو مدینہ منورہ میں قتال کے بارے میں نازل ہوئی۔ اس کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان مشرکین سے جنگ کرتے جو آپ کے مقابلے پر آتے اور جو جنگ نہ کرتے ان سے اپنے ہاتھ روکے رکھتے یہاں تک کہ وہ آیت نازل ہوئی جس میں تمام مخالفین اسلام سے جنگ کرنے کا حکم دے دیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں درج بالا آیت کی ربیع بن انس کے نزدیک وہی حیثیت ہے جو اس آیت کی ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ جو شخص تمہارے ساتھ زیادتی کرے تو تم بھی اس کے ساتھ اتنی ہی زیادتی کرو جتنی اس نے تمہارے ساتھ کی ہے۔ محمد بن جعفر بن الزبیر کا قول ہے کہ حضرت ابوبکر نے شمامسہ (عیسائیوں کا ایک فرقہ سے قتال کا حکم دیا۔ کیونکہ یہ لوگ جنگ میں شریک ہوتے تھے اگرچہ ان کے پادریوں کی رائے یہ ہوتی تھی کہ وہ جنگ میں شریک نہ ہوں۔

یہ جان کر حضرت ابوبکر نے ان سے جنگ نہ کرنے کا حکم جاری کر دیا۔ کیونکہ قول باری ہے (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ محمد بن جعفر کی اس تاویل کی بنیاد پر یہ آیت منسوخ ہوئی بلکہ اس کا حکم اب بھی قائم ہے اور ربیع بن انس کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو اس آیت کے نزول کے بعد صرف مقابلہ پر آنے والوں کے خلاف جنگ کرنے کی اجازت تھی اور جو لوگ جنگ میں حصہ نہ لیتے ان کے خلاف جنگی کارروائی کرنے کی اجازت نہیں تھی خواہ ان لوگوں کا تعلق ایسے گروہ سے ہو جو جنگ میں حصہ لینا دینداری کے خلاف سمجھتے تھے یا ایسے گروہ سے جن کا یہ عقیدہ نہیں تھا۔

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں منقول ہے کہ اس سے مراد عورتیں بچے اور ایسے لوگ ہیں جو مسلمانوں کے خلاف جنگ میں حصہ لینے کے قابل ہی نہ تھے مثلاً بوڑھے اور بیمار وغیرہ۔ گویا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی رائے یہ تھی کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی کمزوری اور عجز کی بنا پر اغلب حالات میں جنگ کرنے کے قابل ہی نہیں تھے اس لیے کہ عورتوں اور بچوں کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایتیں منقول ہیں جن میں عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

اسی طرح گرجا گھروں میں بھی عبادت کرنے والوں کو قتل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ اس حدیث کی روایت داؤد بن الحصین نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ اگر آیت کا مفہوم وہ ہے جو ربیع بن انس نے بیان کیا ہے۔ کہ آپ کو صرف مقابلہ پر آنے والے لوگوں سے جنگ کا حکم دیا گیا تھا اور مقابلہ پر نہ آنے والوں سے ہاتھ روک لینے کا تو اس صورت میں آیت (قَاتِلُوا الَّذِینَ یَلُونَکُم مِنَ الْکُفَّارِ، وہ کافر جو تمہارے پڑوس میں ہیں ان سے جنگ کرو)۔

ان کافروں کے حق میں پہلی آیت کی ناسخ ہوگی جو مسلمانوں کے پڑوس میں تھے اور جو کفار ہمارے پڑوس میں نہ ہوں ان کے حق میں آیت کا حکم بحالہ باقی رہے گا۔ پھر جب یہ آیت نازل ہوئی۔ (وَاقْتُلُوهُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَاَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَیْثُ اَخْرَجُوکُمْ، ان مشرکین کو جہاں کہیں بھی یہ تمہارے قابو میں آئیں تہہ تیغ کر دو اور انہیں بھی اس جگہ سے نکال باہر کرو جس جگہ سے انہوں نے تمہیں نکالا تھا) تا قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، اور ان سے مسجد حرام کے آس پاس جنگ نہ کرو)۔

اس میں قتال کا حکم پہلی آیت کے حکم کے مقابلے میں زیادہ عام تھا۔ کیونکہ پہلی آیت میں صرف اپنے پڑوس کے مشرکین اور کفار سے جنگ کا حکم تھا اور پڑوس میں جو نہ تھے ان سے جنگ کا حکم نہیں تھا۔ تاہم اس آیت میں تخصیص کا ایک پہلو تھا کہ مسجد حرام کے آس پاس جنگ کی ممانعت تھی۔ اِلّا یہ کہ مشرکین جنگ پر اتر آئیں تو ایسی صورت میں مسجد حرام کے آس پاس بھی جنگ کرنے کی اجازت تھی۔ ارشادِ باری ہے (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوکُمْ فِیهِ فَاِنْ قَاتَلُوکُمْ فَاقْتُلُوهُمْ۔ مسجد حرام کے آس پاس ان سے جنگ نہ کرو جب تک یہ تم سے وہاں جنگ نہ کریں۔ اگر یہ وہاں بھی تم سے جنگ کرنے سے باز نہ رہیں تو پھر انہیں تہہ تیغ کر دو)۔

پھر اللہ تعالیٰ نے تمام مشرکین سے قتال کی فرضیت نازل فرمائی۔ ارشادِ باری ہے (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ، اور تم تمام مشرکین سے قتال کرو جس طرح یہ تم سب سے قتال کرتے ہیں۔

نیز قول باری ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ، تم پر قتال فرض کر دیا گیا حالانکہ وہ تمھیں پسند نہیں ہے) نیز قول باری ہے (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، جب حرمت کے مہینے گذر جائیں تو پھر تمھیں جہاں کہیں بھی مشرک نظر آئیں ان کی گردنیں اڑا دو)۔

کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ آیت (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) آیت (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس آیت کا حکم ثابت ہے کہ حرم میں صرف ان لوگوں سے قتال کیا جائے گا جو جنگ پر اتر آئیں گے۔

اس بات کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے آپ نے اس موقع پر فرمایا (ان مكة حرام حرمها الله يوم خلق السماوات والارض ، بے شک مکہ حرمت کی جگہ ہے جس کی حرمت اللہ تعالیٰ نے اس دن قائم کر دی تھی جس دن اس نے زمین و آسمان کی تخلیق کی تھی) پھر فرمایا (فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فانما احلت لی ساعة من نهار ، اگر کوئی شخص اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگ کو دیکھ کر اس کی حرمت کے اٹھائے جانے کی گنجائش کا طلبگار ہو تو وہ سن لے کہ میرے لیے بھی اس کی حرمت گھڑی بھر کے لیے اٹھائی گئی تھی) پھر اس کی حرمت تا قیام قیامت لوٹ آئی۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ درج بالا آیت کا حکم منسوخ نہیں ہوا بلکہ باقی ہے۔ ہمارے لیے یہ حلال نہیں کہ ہم حرم میں ان لوگوں کے خلاف جنگ کی ابتدا کریں جو جنگ کرنا نہیں چاہتے۔ ارشادِ باری (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ، لوگ آپ سے حرمت کے مہینے میں جنگ کے متعلق پوچھتے ہیں۔ آپ کہہ دیجیے کہ حرمت کے مہینے میں جنگ کرنا بڑے گناہ کی بات ہے) میں ماہ حرام یعنی رجب میں جنگ کی ممانعت تھی پھر (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) سے یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا اور ممانعت بحالہ باقی ہے۔

ارشادِ باری (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ) میں ہمیں

یہ حکم دیا گیا ہے کہ مشرکین جہاں کہیں بھی قابو میں آجائیں انہیں نہ چھوڑو بلکہ ان کی گردنیں اڑا دو یہ حکم تمام مشرکین سے جنگ کرنے کے متعلق عام ہے۔ خواہ وہ ہم سے برسرِ پیکار ہوں یا نہ ہوں البتہ وہ جنگ میں حصہ لینے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ اس لیے کہ عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کی ممانعت ایک متفقہ مسئلہ ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گرجا گھروں کے باسیوں کو بھی قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اگر ارشادِ باری (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ) سے مراد ہم سے جنگ کرنے والوں سے جنگ کرنا ہے اور جو جنگ کے قابل نہیں ان سے ہاتھ روکنا ہے اور قولِ باری (وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) میں ان لوگوں سے جنگ کرنے کی ممانعت ہے جو ہم سے جنگ نہیں کرتے تو لا محالہ اس آیت کو قولِ باری (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ) کی وجہ سے منسوخ ماننا پڑے گا اس لیے کہ اس آیت میں ان لوگوں کو قتل کرنے کا حکم ہے جن کے قتل کی پہلی آیت میں ممانعت تھی اور (وَلَا تَعْتَدُوا) میں اعتداد کا اس جگہ مفہوم جنگ نہ کرنے والوں سے جنگ کرنا ہوگا۔ اور قولِ باری (أَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ) کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تمہارے لیے ممکن ہو تو ان مشرکین کو مکہ سے نکال دو۔ اس لیے کہ ان مشرکین نے مسلمانوں کو مکہ میں اس قدر تکلیفیں دیں کہ انہیں وہاں سے نکلنے پر مجبور کر دیا۔ اس طرح یہ مشرکین مسلمانوں کو نکالنے والے بن گئے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ) اور وہ وقت بھی یاد کرنے کے قابل ہے جبکہ منکرینِ حق آپ کے خلاف تدبیریں سوچ رہے تھے کہ آپ کو قید کر دیں یا قتل کر ڈالیں یا جلا وطن کر دیں) پھر جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر قتال فرض کر دیا تو انہیں یہ حکم دیا کہ ان منکرینِ حق کو طاقت کے ذریعے مکہ سے نکال دیں۔ کیونکہ مسلمانوں کو مکہ کے اندر جنگ سے منع کر دیا گیا تھا۔ اِلّا یہ کہ مشرکین مکہ میں بھی جنگ پر کمربستہ ہو جائیں۔

اس صورت میں قول باری (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ) تمام مشرکین کے متعلق ایک عام حکم ہوگا۔ البتہ اس حکم سے وہ مشرکین مستثنیٰ ہوں گے جو مکہ میں رہتے ہوں۔ ان کو مکہ سے نکال دینے کا حکم دیا گیا تھا۔ ان میں سے صرف ان لوگوں کے خلاف جنگ کی اجازت تھی جو جنگ پر کمربستہ ہو جاتے۔

اس کی دلیل خطاب کے تسلسل میں وہ ارشادِ باری ہے جس میں فرمایا گیا کہ (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ) اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ قولِ باری (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ

ثَقِفْتُمُوْهُمْ) ان مشرکین کے متعلق ہے جو مکہ کے سوا دوسری جگہوں پر رہنے والے تھے۔

ارشادِ باری ہے (وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ، قتل اگرچہ برا ہے لیکن فتنہ اس سے بھی زیادہ برا ہے) سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ فتنہ سے مراد کفر ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مشرکین مسلمانوں کو اذیتیں دے دے کر آزمائشوں میں مبتلا کرتے اور انہیں کفر پر مجبور کرتے تھے اور جب ایک صحابی حضرت واقد بن عبداللہؓ نے ماہِ حرام یعنی رجب میں ایک مشرک عمرو بن الحضرمی کو قتل کر دیا تھا تو مشرکین مسلمانوں کو طعنے دیتے تھے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ماہِ حرام میں قتال کو حلال کر دیا۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ) یعنی ان مشرکین کا کفر اور بلدِ حرام مکہ کے اندر اور ماہِ حرام کے دوران مسلمانوں کو اذیتیں دینا ماہِ حرام میں کسی کو قتل کر دینے سے بڑھ کر گناہ اور سنگین جرم ہے۔

قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ) میں (حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ) سے مراد یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں سے تم میں سے کسی کا خون بہہ جائے جس طرح کہ قولِ باری (وَلَا تَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ) میں مراد یہ ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کی عیب جوئی نہ کرو۔ کیونکہ یہ کسی طرح بھی درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو مشرکین کے قتل کا حکم دے جبکہ تمام مسلمان پہلے ان کے ہاتھوں قتل ہو جائیں۔

آیت سے یہ مفہوم مستفاد ہوتا ہے کہ مکہ میں ایسے شخص کے قتل پر پابندی ہے جس نے وہاں کسی کو قتل نہیں کیا۔ اس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی مشرک حربی مکہ میں پناہ لے لے اور اس نے جنگ میں بھی شرکت نہ کی ہو تو اسے وہاں قتل نہیں کیا جا سکتا۔

آیت کے عموم سے یہ بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے مکہ میں پناہ لے لے تو اسے وہاں اس جرم میں قتل نہیں کیا جائے کیونکہ ہر قسم کے انسان کے قتل کی ممانعت کے حکم میں یہ فرق نہیں کیا گیا کہ کون وہاں کسی کو قتل کرنے کے بعد آگیا ہے۔ اور کون اس کے بغیر آیا ہے۔

آیت کے مضمون سے یہ بات لازم ہو گئی کہ حرم میں ہم کسی کو بھی قتل نہیں کریں گے خواہ وہ حرم سے باہر کسی کو قتل کرنے کے بعد وہاں آگیا ہو یا اس کے بغیر وہاں داخل ہو گیا ہو۔ البتہ جس شخص نے حرم کے اندر کسی کا خون بہایا ہو اسے قصاص میں حرم کے اندر قتل کر دیا جائے گا۔ کیونکہ

قول باری ہے (فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ) اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا آیت قول باری (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ، اور تم ان سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لیے ہو جائے) سے منسوخ ہو گئی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہو تو نسخ ثابت نہیں ہو گا۔ خاص کر جب کہ اہل علم کے درمیان اس کے نسخ کے بارے میں اختلاف ہو۔

اس صورت میں (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ) کا حکم غیر حرم کے لیے ہو گا، حرم میں پناہ لینے والے انسان، خواہ وہ مجرم ہی کیوں نہ ہوں، کے قتل کی ممانعت کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا، جو شخص بھی اللہ کے گھر میں داخل ہو گا وہ مامون ہو جائے گا) ہے۔ یہ فقرہ قتل ہو جانے کے خوف سے امن کے معنی پر بھی حاوی ہے۔ اس لیے آیت سے مراد یہ ہوئی کہ جو شخص قتل کیے جانے کا مستحق تھا جب حرم میں داخل ہو گا تو داخل ہوتے ہی مامون ہو جائے گا

اسی طرح قول باری (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا، اور یاد کرو جبکہ ہم نے اس گھر کو لوگوں کے لیے مرکز اور امن کی جگہ قرار دیا تھا) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ قتل کا مستحق شخص جب حرم میں پناہ لے لے گا تو وہ مامون ہو جائے گا اور وہاں پہنچتے ہی اس سے قتل کا حکم ٹل جائے گا۔

علاوہ ازیں اگر (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ) کا نزول سلسلۂ خطاب کی ابتدا میں (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) کے ساتھ ہوتا تو بھی یہ درست نہ ہوتا کہ یہ مؤخر الذکر آیت کے لیے ناسخ بن جائے، اس لیے کہ نسخ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک سابقہ حکم پر عمل کرنے کا موقعہ اور قدرت حاصل نہ ہو جائے۔ اس لیے ناسخ اور منسوخ دونوں کا ایک ہی سلسلۂ خطاب میں پایا جانا درست نہیں ہے۔

اب جبکہ دونوں حسب تقاضائے سلسلہ تلاوت اور نظام تنزیل ایک ہی سلسلۂ خطاب میں جمع ہو گئے ہیں تو اب کسی کے لیے یہ جائز نہ ہو گا کہ ان دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخوں اور ان میں فاصلۂ زمانی کا نقل صحیح کے بغیر ثبوت پیش کرے۔ جبکہ کسی کے لیے اس سلسلے میں کسی صحیح روایت کا دعویٰ کرنا ممکن ہی نہیں۔ صرف ربیع بن انس سے ایک قول منقول ہے کہ یہ آیت قول باری (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ) سے منسوخ ہو گئی ہے

قتادہ کا قول ہے کہ یہ (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) سے منسوخ ہو گئی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قتادہ کی یہ اپنی رائے اور ایک تاویل ہو۔ اس لیے کہ قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ)

لامحالہ سورۂ بقرہ کے بعد نازل ہوا ہے

اس کے متعلق اہلِ نقل میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نسخ پر دلالت کرتی ہو اس لیے کہ ان دونوں پر عمل ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ) کو قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) پر مرتب سمجھا جائے تو اس صورت میں معنی کے لحاظ سے فقرہ یوں بنے گا " اقتلوا المشرکین حیث وجد تموھم الا عند المسجد الحرام الا ان یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوھم " (مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو، مسجدِ حرام کے سوا) الّا یہ کہ وہ تم سے وہاں جنگ کریں۔ اگر وہ وہاں ایسا کریں پھر تم انہیں وہاں بھی قتل کردو۔

اس مفہوم پر حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو شریح خزاعیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن خطبہ دیتے ہوئے فرمایا (ایھا الناس ان اللہ تعالیٰ حرم مکۃ یوم خلق السماوات والارض لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد بعدی وانما احلت لی ساعۃ من نھار ثم عادت حراماً الی یوم القیامۃ، اے لوگو! اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اس دن ہی حرمت کی جگہ بنا دیا تھا جس دن اس نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کی تھی پھر اس کی حرمت نہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے اٹھائی گئی اور نہ میرے بعد کسی کے لیے اٹھائی جائے گی اور میرے لیے بھی ایک گھڑی بھر کے لیئے اس کی حرمت اٹھائی گئی تھی۔ اور پھر قیامت تک کے لیے اس کی حرمت لوٹ آئی ہے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ بھی ہیں (فان ترخص مترخص بقتال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فانما احلت لی ساعۃ من نھار، اگر کوئی شخص اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگ کو دیکھتے ہوئے اس کی حرمت کے اٹھائے جانے کی گنجائش کا طلبگار ہو تو وہ سن لے کہ میرے لیے بھی اس کی حرمت گھڑی بھر کے لیے اٹھائی گئی تھی)۔

اس حدیث کے ذریعے حرم میں قتال کی ممانعت ثابت ہوگئی۔ صرف اس صورت میں اس کا جواز رہ گیا کہ مشرکین مسلمانوں سے حرم میں ہی برسرِ پیکار ہو جائیں۔ عبداللہ بن ادریس نے محمد بن اسحٰق سے، انہیں سعید بن ابی سعید المقبری نے ابو شریح خزاعی سے یہ حدیث روایت کی ہے۔

اس میں یہ الفاظ آئے ہیں (وانما احل لی القتال بھا ساعۃ من نھار، میرے لیئے بھی یہاں قتال دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا گیا تھا) اس مفہوم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے اس دن خطبہ دیتے ہوئے، جبکہ

آپ کو اطلاع ملی کہ قبیلہ خزاعہ کے ایک شخص نے قبیلہ ہذیل کے ایک شخص کو قتل کر دیا ہے۔
فرمایا (ان اعتی الناس علی اللہ ثلاثۃ رجل قتل غیر قاتلہ و رجل قتل فی الحرم و رجل قتل بذحل الجاھلیۃ، اللہ کے ہاں تین قسم کے لوگ سب سے زیادہ سرکش شمار ہوتے ہیں۔ پہلا وہ شخص جو اس شخص کو قتل کر ڈالے جو اس کا قاتل نہ ہو یعنی اس کے دل میں اسے قتل کرنے کی نیت نہ ہو محض شک کی بنا پر وہ اس پر ہاتھ اٹھا لے، دوسرا وہ جو حرم میں قتل کرے اور تیسرا وہ جو زمانۂ جاہلیت کی دشمنی یا خون کے بدلے کی بنا پر زمانۂ اسلام میں کسی کو قتل کرے)۔

یہ حدیث حرم میں اس شخص کے قتل کی حرمت پر جس نے وہاں کوئی جرم قتل نہیں کیا، دو طریقوں سے دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ حرم میں قتل کرنے والے کی عمومی انداز میں مذمت کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ اس کے ساتھ اس شخص کے قتل کا بھی ذکر کیا گیا ہے جو قتل کا مستحق نہیں تھا تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس سے مراد اس شخص کا قتل ہے جو قتل کا مستحق ہو گیا لیکن حرم میں پناہ حاصل کر لی۔ اور اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ حرم میں جو شخص بھی آکر پناہ لے لے اس کے قتل پر پابندی ہے

ہم نے حرم میں پناہ لینے والے کے قتل کی ممانعت کے سلسلے میں جن آیات کی تلاوت کی ہے ان کی دلالت صرف قتل کی ممانعت تک محدود ہے۔ ان میں جان لینے سے کم کے جرم سے متعلق حکم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (وَلَا تُقٰتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) صرف حکم قتل پر مشتمل ہے۔ اسی طرح قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا) اور قولِ باری (مَثَابَۃً لِّلنَّاسِ وَ اَمْنًا) کا ظاہری مفہوم قتل سے مامون ہونا ہے اور قتل کے سوا دوسری سزاؤں سے امن کے حکم کا اس میں دخول کسی دلیل کی بنا پر ہو گا اس لیے کہ قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَہٗ) اور انسان کے لیے اسم ہے اور (کَانَ اٰمِنًا) بھی اسی کی طرف راجع ہے۔

اس بنا پر آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ امن کا حکم انسان کے لیے ہے نہ کہ اس کے اعضاء کے لیے۔ اس کے باوجود اگر لفظ میں جان اور جان سے کم یعنی اعضاء کے مفہوم کی گنجائش ہو تو ہم نے جان سے کم کی تخصیص دلیل کی بنا پر کی ہے اور جان کے متعلق لفظ کا حکم بحالہ باقی ہے۔ اب چونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمے قرض کی رقمیں ہوں اور وہ بھاگ کر حرم میں چلا جائے تو اسے حرم میں قید کیا جا سکتا ہے اور حرم میں داخلے کی وجہ سے وہ قید سے بچ نہیں سکتا۔
اس پر قیاس کرتے ہوئے کوئی شخص اگر کسی کا کوئی ایسا حق لے کر جو جان سے کم ہو حرم میں داخل ہو جائے تو حرم کی وجہ سے وہ اس حق کے سلسلے میں سزا سے بچ نہیں سکتا۔ ارشادِ باری (فَاِنِ انْتَھَوْا

فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ، اگر یہ باز آجائیں تو اللہ غفور رحیم ہے) یعنی اگر یہ کفر سے باز آجائیں تو ان کی اللہ تعالیٰ بخشش کر دے گا اس لیے کہ لفظ (فَاِنِ انْتَهَوْا) شرط ہے جواب شرط کا متقاضی ہے۔

آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی شخص نے قتل عمد کا ارتکاب کیا ہو تو اس کے لیے بھی توبہ کی گنجائش ہے کیونکہ کفر قتل سے زیادہ سنگین گناہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ کفر سے توبہ کو قبول کرتا اور اس کا گناہ بھی معاف کر دیتا ہے۔

قول باری (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ) کافروں سے قتال کی فرضیت کو ضروری قرار دیتا ہے حتیٰ کہ وہ کفر سے باز آجائیں۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ یہاں فتنہ سے مراد شرک ہے۔ ایک قول ہے کہ کفر کو اس لیے فتنہ کہا گیا ہے کہ یہ انسان کو ہلاکت تک لے جاتا ہے جس طرح فتنہ انسان کو ہلاکت کی راہ دکھاتا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ فتنہ سے مراد آزمائش ہے اور کفر سے مراد آزمائش کی گھڑی میں اظہار فساد ہے۔ دین کے معنی طاعات کے ذریعے اللہ کے سامنے جھک جانے اور فرماں برداری بجا لانے کے ہیں۔ لغت میں دین کا مفہوم دو معنوں میں منقسم ہے۔ اوّل انقیاد یعنی فرماں برداری۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

ھو دان الرباب اذ کرھوا الدین ۔۔۔ دراکا بغزوۃ وصیال

ثم دانت بعد الرباب وکانت ۔۔۔ کعذاب عقوبۃ الاقوال

جب لوگوں نے جنگوں اور حملوں کے لگاتار سلسلے کے سامنے خود سپردگی کو ناپسند کیا تو اس نے اپنی محبوبہ رباب کی فرماں برداری اختیار کر لی اس کے بعد رباب نے اس کی فرماں برداری اختیار کی لیکن وہ منہ سے نکالے ہوئے الفاظ کے نتیجے میں ملنے والی سزاؤں والی عذاب بن گئی۔

دوم۔ عادت۔ شاعر کا شعر ہے

تقول وقد درأت لھا وضینی ۔۔۔ اھذا دینہ ابدًا ودینی

میں نے اپنا بالوں سے بنا ہوا نمدہ یا بستر ہٹا لیا تو وہ کہنے لگی کیا ہمیشہ اس کی یہی عادت رہی ہے اور میری بھی۔

شریعت میں دین کا مفہوم اللہ کی دائمی طور پر فرماں برداری اور اس کے لیے خود سپردگی کی عادت ہے یہ آیت خاص طور پر مشرکین کے بارے میں ہے۔ اہل کتاب اس میں داخل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ خطاب کی ابتدا ان مشرکین کے ذکر سے ہوئی ہے چنانچہ فرمایا گیا (وَاقْتُلُوْهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوْهُمْ

وَاَخۡرِجُوۡهُمۡ مِّنۡ حَيۡثُ اَخۡرَجُوۡكُمۡ) یہ کیفیت مشرکین مکہ کی تھی جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرامؓ کو مکہ سے نکالا تھا اس لیئے اہلِ کتاب اس حکم میں داخل نہیں ہیں

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مشرکینِ عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا کوئی تیسری چیز قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ قولِ باری ہے (وَقَاتِلُوۡهُمۡ حَتّٰى لَا تَكُوۡنَ فِتۡنَةٌ) یعنی کفر باقی نہ رہے۔ اور (وَيَكُوۡنَ الدِّيۡنُ لِلّٰهِ) اللہ کا دین اسلام ہے۔

قولِ باری ہے (اِنَّ الدِّيۡنَ عِنۡدَ اللّٰهِ الۡاِسۡلَامُ ، دین اللہ کے ہاں اسلام ہے۔ اور قولِ باری (فَاِنِ انۡتَهَوۡا فَلَا عُدۡوَانَ اِلَّا عَلَى الظّٰلِمِيۡنَ ، اگر یہ باز آجائیں تو ظالموں کے سوا کسی کے ساتھ زیادتی نہیں ہو گی) معنی یہ ہے کہ ان کے باز آجانے کی صورت میں ظالموں کے سوا اور کسی کو قتل کی سزا نہیں ملے گی۔

اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ وہ قتل ہے جس کی ابتداء کا ذکر (وَقَاتِلُوۡهُمۡ) کے قول سے ہوا تھا۔ کفر کی وجہ سے مشرکین جس قتل کے سزاوار ٹھہرے تھے اسے عدوان کا نام دیا گیا کیونکہ یہ ان کے ظلم کی سزا تھی۔ سزا کے لیے اصل جرم کا نام تجویز کیا گیا جس طرح کہ قولِ باری (وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا ، اور بدی کا بدلہ اس جیسی بدی ہے)۔

اسی طرح (فَمَنِ اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ فَاعۡتَدُوۡا عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ ، جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس کے ساتھ اسی طرح زیادتی سے پیش آؤ جس طرح وہ تمہارے ساتھ پیش آیا ہے) حالانکہ بدی اور زیادتی کا بدلہ نہ بدی ہے اور نہ زیادتی۔

ارشادِ باری ہے (اَلشَّهۡرُ الۡحَـرَامُ بِالشَّهۡرِ الۡحَـرَامِ وَالۡحُرُمٰتُ قِصَاصٌ ، ماہِ حرام کا بدلہ ماہ حرام ہی ہے، اور تمام حرمتوں کا لحاظ برابری کے ساتھ ہو گا) حسن سے مروی ہے کہ مشرکینِ عرب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آیا آپ کو ماہِ حرام میں ہمارے ساتھ جنگ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اثبات میں جواب دیا۔ مشرکین نے موقعہ غنیمت جان کر ماہ حرام میں مسلمانوں پر حملہ کرنے اور ان سے برسرِ پیکار ہونے کا ارادہ کر لیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

مقصد یہ ہے کہ اگر مشرکین نے ماہِ حرام میں جنگ و جدل کا دروازہ کھول دیا تو تم بھی اسی طرح ان کے مقابلے میں جنگ و جدل کا راستہ اختیار کرو۔ حضرت ابن عباسؓ، ربیع بن انس، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ قریش نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ذی قعدہ کے مہینے میں جو ماہِ حرام تھا حدیبیہ

کے دن حالتِ احرام میں ہونے کے باوجود بلدِ حرام مکہ سے واپس کر دیا اور پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے اسی ماہ ذی القعدہ میں مکہ میں داخل ہونے کی راہ ہموار کر دی۔ آپ نے عمرہ ادا کیا اور حدیبیہ کے دن آپ کے اور مکہ کے درمیان جو رکاوٹ کھڑی کر دی گئی تھی اس کا بدلہ لے لیا۔

اب یہاں آیت سے دونوں معنی مراد لینا ممتنع ہے۔ اس صورت میں ایک معنی کے لحاظ سے اس جملے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خبر دی گئی ہے کہ مشرکین نے ماہِ حرام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بلدِ حرام میں داخل ہونے سے روکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اگلے سال ماہِ حرام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بلدِ حرام میں لے جا کر اس کا بدلہ چکا دیا۔ اس کے ساتھ ہی آیت میں ماہِ حرام کے اندر قتال کی اباحت کا مضمون بھی موجود ہے بشرطیکہ مشرکین مسلمانوں کے خلاف ایسا قدم اٹھا لیں۔

بیک وقت دونوں معنی مراد لینا اس لیے ممتنع ہے کہ ایک ہی لفظ بیک وقت امر اور خبر نہیں بن سکتا۔ اور جب ایک معنی مراد ہو گا دوسرے معنی کی خود بخود نفی ہو جائے گی۔ البتہ اس کی گنجائش ہے کہ ماہِ حرام میں کفار کی رکاوٹ کی وجہ سے فوت شدہ عمرے کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اگلے سال ماہِ حرام میں جو عمرہ کرا دیا تھا آیت میں اس کی خبر دی جا رہی ہے۔ اور بدلے میں آنے والے ماہِ حرام کی حرمت اسی طرح ہے جس طرح فوت شدہ ماہِ حرام کی حرمت تھی۔

اسی واسطے فرمایا (وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ، اور تمام حرمتوں کا لحاظ برابری کے ساتھ ہو گا۔ اور اس کے بعد ہی فرمایا (فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ، لہٰذا جو تم پر دست درازی کرے تم بھی اسی طرح اس پر دست درازی کرو) اللہ نے یہ بتا دیا کہ اگر مشرکین ماہِ حرام میں جنگ کا دروازہ کھولیں تو مسلمان بھی ایسا ہی کریں اگرچہ مسلمانوں کو اس کی ابتدا کرنے کی اجازت نہیں تھی۔

آیت میں بدلے کا نام بھی اعتداء رکھا گیا اس لیے اعتداء کا بدلہ اپنے جنس اور اس مقدار کے لحاظ سے جس کا وہ سزاوار ہوتا ہے، اعتداء کی طرح ہوتا ہے۔ اس بنا پر مجازی طور پر بدلہ کو اعتداء کا نام دے دیا گیا اس لیے کہ زیادتی کرنے والا حقیقت میں ظالم ہوتا ہے اس بنا پر یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مسلمانوں کو ظلم کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

آیت میں اس بارے میں عموم ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کا مال استعمال میں لا کر ختم کر دے تو اس پر اس کا مثل واجب ہو گا۔ پھر اس مثل کی دو صورتیں ہیں۔ جنس میں مثل ہونا اور یہ بات

ان چیزوں میں ہوتی ہے جو ناپ، تول اور گنتی کے ضمن میں آتی ہوں اور قیمت میں مثل ہوں اس لیئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام کے جھگڑے میں جو دو شخصوں کی ملکیت میں تھا پھر ایک نے جو خوشحال تھا اسے آزاد کر دیا" یہ فیصلہ دیا کہ آزاد کرنے والا تاوان کے طور پر دوسرے کو غلام کی نصف قیمت ادا کرے۔

آپ نے اعتداء یعنی زیادتی کی وجہ سے لازم ہونے والے مثل کو قیمت کی شکل دی۔ اس لیے اس باب میں اس کی حیثیت اصل کی ہوگی۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ مثل کا اطلاق قیمت پر بھی ہوتا ہے اور یہ اس کے لیے اسم بنتا ہے۔

نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مثل کا اطلاق کبھی اس چیز کے لیئے اسم کے طور پر بھی ہوتا ہے جو اس کے جنس سے نہیں ہوتی بشرطیکہ وہ چیز اس مثل کا بدل اور مقدار میں اس کی نظیر بن سکتی ہو۔ اس کے لیے یہ صورت پیش کی جا سکتی ہے کہ جس شخص نے دوسرے کے ساتھ اس پر زنا کی تہمت لگا کر زیادتی کی تو اس صورت میں اس کے مثل یہ سزا نہیں ہوگی کہ اس پر بھی اسی قسم کی تہمت لگا دی جائے۔ بلکہ وہ جس مثل کا مستحق ہوگا وہ اسّی کوڑے ہوں گے جو اسے لگائے جائیں گے۔

اسی طرح وہ اگر کسی کو ایسی گالی دے جو تہمت سے کم ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ یہ تعزیری سزا اس کے جرم کا مثل ہوگی۔ اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ مثل کے اسم کا اطلاق کبھی ایسی چیز پر بھی ہوتا ہے جو اس کے جنس میں سے نہیں ہوتی لیکن اس کا بدل اور عائد ہونے والی سزا کی مقدار میں اس کی نظیر بن سکتی ہو۔

اس سے اس مسئلے میں بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں کوئی شخص کسی کی ساگوان کی لکڑی غصب کر کے اپنی عمارت میں لگا دے تو اس پر اس لکڑی کی قیمت عائد ہوگی اس لیئے کہ قیمت پر مثل کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے چونکہ غاصب نے یہ لکڑی غصب کر کے زیادتی کی ہے اس لیے اس پر عموم حق کی وجہ سے اس کا مثل عائد ہوگا یعنی اسے لکڑی کی قیمت دینی پڑے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس شخص کا مکان گرا کر اگر غصب شدہ لکڑی نکال لیں تو ایسی صورت میں ہماری طرف سے اس پر اتنی ہی زیادتی ہوگی جتنی اس نے ہم پر کی تھی اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ غاصب سے اپنی مملوکہ چیز بعینہٖ واپس لے لینا اس کے ساتھ زیادتی نہیں ہے جس طرح کہ ایک شخص کے پاس رکھی ہوئی امانت کی واپسی اس شخص کے ساتھ زیادتی نہیں کہلاتی۔

زیادتی تو اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ چیز غاصب کی ملکیت سے اسی طرح نکال لی جائے جس طرح اس نے نکالی تھی یا اس چیز پر اس کا قبضہ اسی طرح ختم کرا دیا جائے جس طرح اس نے اصل مالک کا قبضہ ختم کرا دیا تھا۔ لیکن اگر مالک اپنی مملوکہ چیز بعینہ واپس حاصل کر لیتا ہے تو وہ کسی کے ساتھ زیادتی نہیں کرتا۔ اور نہ ہی اس میں مثل واپس ہوتا ہے۔

اس سے اس مسئلے میں بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ قصاص کی جن صورتوں میں مماثلت اور مساوات ممکن ہو ان میں پورا پورا قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں میں نہیں ہوتا جہاں مماثلت ممکن نہیں ہوتی مثلاً نصف بازو قطع کر دینے یا پیٹ اور سر پر زخم لگانے کے جرم میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے اس لیے کہ ان صورتوں میں مماثلت متعذر رہتی ہے اور ان کے مثل کی پوری وصولی محال ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے اسی اصول کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ دے اور پھر اسے قتل کر دے تو مقتول کے ولی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ قاتل کو بھی اسی طریقے سے قتل کر دے کیونکہ قول باری ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ) آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ قاتل کے ساتھ بھی وہی سلوک ہونا چاہیئے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا۔

ارشادِ باری ہے (وَاَنْفِقُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ، اللہ کے راستے میں خرچ کرو اور اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں بہت سے اقوال ہیں۔ ایک وہ ہے جس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن عمرو بن السرح نے، انہیں ابن وہب نے حیوۃ بن شریح سے اور ابن لہیعہ نے یزید بن ابی حبیب سے ان دونوں نے اسلم ابو عمران سے، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے قسطنطنیہ پر حملہ کیا، عبدالرحمٰن بن ولید ہمارے سالار تھے ادھر رومی ہمارے مقابلے پر اس طرح آئے کہ انہوں نے اپنی پشت کو شہر کی دیوار سے چپکائے رکھا تھا، ہمارے ایک آدمی نے دشمن پر حملہ کر دیا، لوگوں نے اس سے رک جانے کے لیے کہا کہ یہ تو اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال رہا ہے۔

لوگوں کا اشارہ آیت (وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ) کی طرف تھا، حضرت ابوایوب انصاریؓ نے یہ سن کر فوراً محسوس کیا کہ لوگوں نے آیت کو بے محل استعمال کیا ہے۔ اس

لیے آپ نے ان کی تصحیح کرتے ہوئے فرمایا کہ اس آیت کا نزول ہم انصار مدینہ کے سلسلے میں ہوا تھا بات یہ ہوئی کہ جب اللہ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت فرمائی اور اپنے دینِ اسلام کو غلبہ عطا کیا تو ہم نے کہا کہ اب اسلام کے لیے زیادہ جدوجہد کی ضرورت نہیں ہے کیوں نہ ہم اپنے مال واسباب میں مصروف ہو کر ان کی دیکھ بھال کریں۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاَنْفِقُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ) اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنے کاروبار اور مال واسباب میں مصروف ہو کر ان کی فکر میں لگ جائیں اور جہاد چھوڑ بیٹھیں۔ ابوعمران کہتے ہیں کہ حضرت ابوایوبؓ انصاری مسلسل جہاد کرتے رہے حتیٰ کہ آپ کا وہیں انتقال ہو گیا اور قسطنطنیہ میں مدفون ہوئے۔ حضرت ابوایوب انصاری نے یہ بتایا کہ ہلاکت میں ڈالنے کا مطلب ترکِ جہاد ہے اور آیت کا نزول اسی سلسلے میں ہوا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہؓ، حسن بصری، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ حضرت براء بن عازبؓ اور عبیدہ سلمانی سے اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ ہلاکت میں ڈالنے کا مطلب معاصی کے ارتکاب پر بخشش سے مایوسی ہے۔ ایک روایت ہے کہ اس کا مطلب خرچ میں اسراف ہے۔ یہاں تک کہ اس کے پاس کھانے پینے کی کوئی چیز باقی نہ رہ جائے اور فاقہ کشی میں اپنی جان گنوا بیٹھے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد دشمنوں کی صفوں میں اندھا دھند گھس پڑنا کہ جس سے دشمن کا کوئی نقصان تو نہ ہو لیکن اپنی جان چلی جائے۔ آیت کی یہ تاویل ان لوگوں نے کی تھی جنھیں حضرت ایوب انصاریؓ نے ان کی غلطی سے آگاہ کر کے اصل شانِ نزول کی خبر دی تھی۔

اگر آیت سے درج بالا تمام معانی مراد لیے جائیں تو اس میں قباحت نہیں ہے کیونکہ آیت کے الفاظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے اور چونکہ ان معانی کا آپس میں کوئی تضاد یا منافات نہیں ہے۔ اس لیے ان سب کا بیک وقت اجتماع جائز ہے۔

امام محمد بن الحسن شیبانی نے سیر کبیر میں بیان کیا ہے کہ اگر ایک مسلمان تنِ تنہا دشمن کے ایک ہزار افراد پر حملہ آور ہو جائے تو اس پر کوئی حرج نہیں بشرطیکہ اس مجاہد کے دل میں بذریعہ شہادت اپنی نجات یا بذریعہ شجاعت دشمن کو نقصان پہنچانے کا جذبہ موجزن ہو۔ اگر ان میں سے کوئی جذبہ بھی کارفرما نہ ہو تو میرے نزدیک اس کا یہ اقدام مکروہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اپنی جان ہلاکت میں ڈالے گا اور اس سے مسلمانوں کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

ایک انسان کو یہ قدم اسی وقت اٹھانا چاہیئے جبکہ اسے اپنی نجات یا مسلمانوں کی منفعت مقصود ہو۔ اگر اسے نہ تو نجات کا طمع ہو نہ ہی دشمن کو نقصان پہنچانے کا جذبہ بلکہ وہ یہ قدم محض مسلمانوں میں حوصلہ اور جرأت پیدا کرنے کے لیے اٹھا رہا ہو تا کہ اس کی دیکھا دیکھی دوسرے مسلمان بھی ایسا ہی قدم اٹھائیں اور یا تو دشمنوں کو نقصان پہنچائیں یا خود جام شہادت نوش کر لیں، تو ایسی صورت میں انشاء اللہ کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اسے صرف دشمن کے ہاتھوں نقصان پہنچانے کا جذبہ ہی اس اقدام پر ابھارتا اور اپنی نجات کا اسے کوئی خیال نہ ہوتا تو بھی اس کا دشمن پر حملہ کرنا میرے نزدیک کوئی غلط بات نہ ہوتی۔

ٹھیک اسی طرح اگر وہ دشمن کی صفوں میں گھس کر دوسروں کو نقصان پہنچانے کا جذبہ لے کر حملہ آور ہوتا ہے تو میرے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ اجر کا مستحق ہوگا۔ مگر وہ صورت وہ ہوگی جبکہ اس کے اس اقدام میں منفعت کی کوئی بھی صورت نہ پائی جائے۔ اگر اس کے دل میں صرف دشمنوں کو مرعوب کرنے کا جذبہ ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ دشمن کو نقصان پہنچانے کی بہترین شکل ہے اور اس میں مسلمانوں کے لیے منفعت کا پہلو بھی موجود ہے۔

امام محمد نے فردِ واحد کے حملے کی جتنی صورتیں بتائی ہیں وہی صورتیں درست ہیں۔ ان کے علاوہ اور کوئی صورت درست نہیں ہے۔ اور ان ہی صورتوں پر ان لوگوں کی تاویل کو محمول کیا جائے گا۔ جنہوں نے حضرت ابو ایوبؓ انصاری کی حدیث میں اس شخص پر اس آیت کے مفہوم کو چسپاں کیا تھا جو تنِ تنہاء دشمنوں پر حملہ کرنے کی نیت سے نکل کھڑا ہوا تھا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس شخص کے اس اقدام کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

اس لیے ایسی صورت میں اسے اپنی جان تلف نہیں کرنی چاہیئے تھی اس سے نہ دین کو کوئی فائدہ پہنچتا نہ مسلمانوں کو۔ اگر اس کی جان جانے کی صورت میں دین کو کوئی نفع ہوتا تو یہ تو ایسا مرتبہ و مقام ہے جس کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی متعدد بار تعریف فرمائی ہے۔

ارشادِ باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ فَیَقْتُلُوْنَ وَیُقْتَلُوْنَ، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے ان کی جان و مال کی خریداری کر لی ہے کہ انہیں اس کے بدلے میں جنت ملے گی وہ اللہ کے راستے میں جنگ کرتے ہیں اور پھر دشمنوں کو قتل بھی کرتے ہیں اور ان کے ہاتھوں قتل بھی ہوتے ہیں)۔

اسی طرح ایک اور جگہ ارشاد ہے (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَاءٌ

عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُوْنَ ۔ اور تم ان لوگوں کو ہرگز مردہ مت سمجھو جو اللہ کے راستے میں قتل ہوئے بلکہ وہ زندہ ہیں اور انہیں اپنے رب کی طرف سے رزق مل رہا ہے)۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْرِيْ نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ اور لوگوں میں ایسے بھی ہیں جو اللہ کی رضا کے حصول کی خواہش میں اپنی جان کا سودا کر لیتے ہیں) ان آیات اور ان جیسی دوسری آیات میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مدح کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی جان دے دیتے ہیں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم بھی یہی ہونا چاہیئے کہ اگر کسی کو اس کام سے دین کو فائدہ پہنچنے کی امید ہو اور پھر وہ اس کام پر اپنی جان لگائے یہاں تک کہ اپنی زندگی بھی اس پر قربان کر دے تو وہ شہادت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہو جائے گا۔ قول باری ہے (وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُوْرِ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کریں اور اس سلسلے میں پہنچنے والی تکلیفوں کو صبر کے ساتھ برداشت کریں بے شک یہ بڑے پختہ ارادے اور حوصلے کا کام ہے

عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الشھداء حمزۃ بن عبد المطلب ورجل تکلم بکلمۃ حق عند سلطان جائر فقتلہ ، تمام شہیدوں میں سب سے افضل حمزہ بن عبد المطلب ہیں نیز وہ شخص بھی ہے جس نے کسی ظالم سلطان کے سامنے حق بات کہہ دی اور اس وجہ سے سلطان نے اس کی گردن اڑا دی)۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الجھاد کلمۃ حق عند سلطان جائر ، ظالم بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہنا بہترین جہاد ہے) محمد بن بکر نے ہمیں روایت کی ، انہیں ابو داؤد نے ، انہیں عبد اللہ بن الجراح نے عبد اللہ بن یزید سے ، انہوں نے موسیٰ بن علی بن رباح سے ، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے عبد العزیز بن مروان سے کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ (شر ما فی الرجل شح ھالع وجبن خالع ، ایک انسان میں بدترین چیز غم انگیز شدت بخل اور قدم اکھاڑ دینے والی بزدلی ہے)۔

بزدلی کی مذمت سے بہادری اور جان بازی کے اقدام کی تعریف کا پہلو نکلتا ہے۔ ایسی بہادری اور جان بازی جس سے دین کو فائدہ پہنچے اگرچہ خود اسے اپنی ہلاکت کا یقین ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

آیا عُمرہ فرض ہے یا نفل؟

ارشادِ باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ ، اللہ کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) اس آیت کی تاویل میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، سعید بن جبیر اور طاؤس سے مروی ہے کہ حج اور عمرہ کے اتمام کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے دونوں کا احرام باندھ لو۔

مجاہد کا قول ہے کہ اتمام کا مفہوم یہ ہے کہ حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد ان دونوں کے آخری افعال تک ادا کیے جائیں۔ سعید بن جبیر اور عطاء کا قول ہے " اللہ کے لیے ان کے تمام افعال و ارکان کو قائم کرنا، اس لیے کہ یہ دونوں واجب ہیں۔ گویا ان دونوں نے آیت کی یہ تاویل کی کہ اس میں ان دونوں چیزوں کی ادائیگی کا حکم ہے گویا یوں فرمایا گیا کہ حج اور عمرہ کرو۔

حضرت ابن عمرؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ اتمام سے مراد افراد ہے یعنی الگ الگ احرام کے ذریعے ان دونوں کی ادائیگی ہے۔ قتادہ کا قول ہے عمرہ پورا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حج کے مہینوں کے سوا دوسرے مہینوں میں عمرہ ادا کیا جائے۔

عمرہ کے وجوب کے متعلق بھی سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ یہ نفل ہے۔ مجاہد نے قولِ باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ ان دونوں کے اندر جن افعال کا ہم نے حکم دیا ہے انہیں پورا کرو۔ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری اور ابن سیرین سے مروی ہے کہ عمرہ واجب ہے۔ مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

طاؤس نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ یہ واجب یعنی فرض ہے۔ جو لوگ عمرے کے وجوب یعنی فرضیت کے قائل ہیں انہوں نے ظاہر آیت (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) سے استدلال کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ آیت کے الفاظ میں احتمال ہے کہ حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد انہیں پورا

کیا جائے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں کے افعال کے ابتداء کرنے کا حکم دیا جارہا ہے۔ اس لیے آیت کے الفاظ کو ان دونوں احتمالات پر محمول کرنا واجب ہے اور اس کی حیثیت اس عموم کی طرح ہے جو ہر اس چیز کو شامل ہوتا ہے جو اس میں شامل ہوسکتی ہو اور کوئی چیز اس کے دائرے سے کسی دلیل کے بغیر نکل نہیں سکتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں وجوب عمرہ پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ حج اور عمرے کے اتمام کا حکم ہے اور یہ حکم صرف اس بات کا متقاضی ہے کہ ان کی ادائیگی میں کوئی کمی نہ رہے بلکہ ان کے ارکان و افعال پورے پورے ادا کیئے جائیں۔ اس لیے کہ لغت کے لحاظ سے نقصان یعنی کمی رہ جانا تمام یعنی پورا ہونے کے مفہوم کی ضد ہے۔ بطلان اس کی ضد نہیں ہے۔

آپ ناقص کو غیر تام کہتے ہیں لیکن کسی ایسی چیز کو غیر تام نہیں کہتے جس کے کسی حصے کا وجود ہی نہ ہو۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ اتمام کا حکم نقصان کی نفی کا منقاضی ہے۔ اسی بنا پر حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ ان دونوں کے اتمام کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے ہی ان دونوں کے لیے احرام باندھ لو۔

اگر بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو آیت کی تاویل یہ ہوگی کہ ان کی ادائیگی ناقص طریقے سے نہ ہو، اب ناقص طریقے سے ادائیگی کا نہ ہونا وجوب پر دلالت نہیں اس لیے کہ نوافل پر بھی اب فقرے کا اطلاق درست ہے۔ آپ حسب موقع یہ کہتے ہیں کہ نفلی حج یا نفلی عمرہ ناقص طریقے سے ادا نہ کرو۔ اسی طرح نفل نماز کو بھی ناقص ادائیگی سے بچاؤ۔ اس لیے جب اتمام کا حکم نقصان کی نفی کا متقاضی ہے تو اس صورت میں وجوب پر اس کی دلالت نہیں ہوگی۔

ہمارے استدلال کی صحت پر یہ بات دلالت کررہی ہے کہ آیت میں نفلی حج اور نفلی عمرہ مراد ہیں جنھیں ناقص طور پر ادا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور بنیادی طور پر ان دونوں کے وجوب پر آیت کی دلالت نہیں ہے۔ نیز یہ پہلو بھی موجود ہے کہ لفظ اتمام کے زیادہ ظاہر معنی یہ ہیں کہ اس کا اطلاق کسی چیز میں دخول یا ابتداء کے بعد اس پر کیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ) یہاں روزے میں دخول کے بعد اس پر اتمام کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث ہے (ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا، جماعت کے ساتھ نماز کا جتنا حصہ مل جائے اسے پڑھ لو اور جو رہ جائے اسے پورا کرلو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ اتمام کا اطلاق نماز میں دخول کے بعد کی حالت پر کیا ہے۔

اس بات پر کہ آیت سے مراد حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد ان کے اتمام کو واجب کرنا ہے یہ چیز دلالت کر رہی ہے کہ آیت کی رو سے نفلی حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہو جاتا ہے گویا کہ آیت میں یوں کہا گیا کہ حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد انہیں پورا بھی کرو۔ اب جبکہ دخول کے بعد اتمام کا لزوم ثابت ہو گیا تو اس لزوم کو ابتداء پر محمول کر کے یہ کہنا کہ یہ دونوں واجب ہیں درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں مفہوم میں تضاد ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آیت سے دخول کی وجہ سے لازم کر دینا مراد لیا جائے تو پھر دخول سے پہلے لازم کر دینے کا معنی خود بخود منتفی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ دخول سے پہلے لازم کر دینے کی صورت دخول کی وجہ سے واجب ہونے کے مفہوم کے منافی ہے آپ نہیں دیکھتے کہ فرض حج کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وہ دخول کے بعد لازم ہو جاتا ہے یا مثلاً ظہر کی نماز دخول کی وجہ سے لازم ہو جاتی ہے۔

درج بالا صورتِ حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دخول کی وجہ سے ان دونوں کے ایجاب اور دخول سے قبل ابتداء سے ایجاب کا ارادہ کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے ہمارے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس آیت میں عمرہ کے ، وجوب پر اس میں داخل ہونے سے پہلے کوئی دلالت نہیں ہے۔

حج زندگی بھر میں ایک بار فرض ہے۔

ایک روایت ہے جو عمرہ کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (العمرۃ ھی الحج الاصغر، عمرہ حج اصغر ہے) عبداللہ بن شداد اور مجاہد سے مروی ہے کہ عمرہ حج اصغر ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی حج کا لفظ عمرہ کو بھی شامل ہے اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ حدیث بھی ثابت ہے جس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں زہیر بن حرب اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یزید بن ہارون نے سفیان بن حسین سے، انہوں نے زہری سے انہوں نے ابو سنان دؤلی سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اقرع بن حابسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آیا حج ہر سال فرض ہے یا صرف ایک مرتبہ؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ صرف ایک مرتبہ، اس سے زائد جو شخص کرے گا وہ نفل شمار ہو گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی حدیث میں عمرہ کو حج فرمایا اور اقرع بن حابسؓ کی حدیث میں حج کے متعلق کہا کہ وہ ایک مرتبہ ہوتا ہے اور جو اس سے زائد ہو گا وہ نفل شمار ہو گا تو اس بیان سے عمرہ کا وجوب منتفی ہو گیا۔ اس لیے کہ عمرہ کو بھی حج کا نام دیا گیا ہے۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی، انہیں یعقوب بن یوسف مطوعی نے، انہیں ابوعبدالرحمٰن نے عبداللہ بن عمرؓ سے، انہیں عبدالرحمان بن سلیمان نے حجاج بن ارطاۃ سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا نماز اور حج فرض ہیں؟ آپ نے اثبات میں جواب دیا پھر اس نے عمرہ کے متعلق پوچھا کہ آیا یہ بھی واجب ہے، آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا۔ (ولان تعتمر خیر لک، عمرہ کر لینا تمہارے لیے بہتر ہوگا) اس حدیث کو عباد بن کثیر نے بھی محمد بن المنکدر سے حجاج بن ارطاۃ کے الفاظ میں روایت کی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت سنائی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں ابن الاصفہانی نے، انہیں شریک، جریر اور ابوالاحوص نے معاویہ بن اسحٰق سے، انہوں نے ابوصالح سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الحج جهاد والعمرة تطوع، حج جہاد ہے اور عمرہ نفل ہے) اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ (دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة، قیامت تک کے لیے عمرہ حج میں داخل ہوگیا)۔

اس کے معنی ہیں کہ حج عمرہ کے قائم مقام ہوگیا اس لیے کہ عمرہ کے افعال حج کے افعال میں موجود ہیں اور حج کے افعال اس سے کچھ زیادہ ہیں۔ یہ مراد لینا کہ عمرہ کا وجوب بھی حج کے وجوب کی طرح ہے درست نہیں ہے اس صورت میں عمرہ کا حج میں داخل ہونا، حج کا عمرے میں داخل ہونے کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہو گا اس لیے کہ یہ دونوں کے دونوں واجب ہیں جس طرح کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ نماز حج میں داخل ہوگئی اس لیے کہ نماز بھی اسی طرح واجب ہے جس طرح حج۔

اس پر حضرت جابرؓ کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے۔ جس میں بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو حج کا احرام باندھنے پر یہ حکم دیا کہ وہ عمرہ ادا کر کے حج کا احرام کھول لیں۔ سراقہ بن مالک نے پوچھا کہ ہمارا یہ عمرہ اس سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ آپ نے فرمایا ہمیشہ کے لیے، اب یہ بات ظاہر ہے کہ یہ ایسے عمرے کی ادائیگی تھی جس کے ذریعے حج کا احرام کھول دیا گیا تھا جس طرح کہ وہ شخص جس سے حج رہ جائے عمرے کی ادائیگی کر کے اپنا حج کا احرام کھول دیتا ہے۔

اب جو لوگ عمرے کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ عمرہ فرض عمرے کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عمرہ فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اگر یہ فرض ہوتا تو آپؐ ہرگز صحابۂ کرام

سے یہ نہ فرماتے کہ تمھارا یہ عمرہ ہمیشہ کے لیے ہے، دراصل اس میں یہ بتانا ہے کہ ان پر اس کے سوا اور کوئی عمرہ نہیں ہے

اس بات پر کہ ایک شخص جن افعال کی ادائیگی کے بعد حج کا احرام کھول دیتا ہے وہ عمرہ نہیں ہوتے یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ وہ شخص جس سے حج رہ جائے اگر اپنا احرام نہ کھولے یہاں تک کہ اگلے حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کر کے احرام کھول لے اور اسی سال حج بھی کرے تو وہ حج تمتع کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ (وجہ اس کی یہ ہے کہ اس نے احرام کھولنے کے لیے جو افعال کیے تھے وہ عمرہ شمار نہیں ہوئے)۔

عمرے کے بارے میں مختلف خیالات

عقلی طور پر بھی عمرہ کے عدم وجوب پر اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جو عبادات فرض ہیں وہ ایسے اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں کہ ان اوقات کے وجود کے ساتھ ان عبادات کی فرضیت کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً نماز، روزہ، زکواۃ اور حج۔ اب اگر عمرہ فرض ہوتا تو اس کے لیے بھی کوئی وقت مخصوص ہونا چاہیے ایسا نہیں ہے تو عمرہ کرنے والا آزاد ہے جس وقت چاہے عمرہ کرسکتا ہے۔ اس طرح اس کی مشابہت نفل نماز اور نفلی روزے کے ساتھ ہوگئی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نفلی حج بھی تو ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے لیکن اس کا اس طرح ہونا اس کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمھاری یہ بات لازم نہیں آتی، اس لیے کہ ہم نے یہ کہا تھا کہ ایسی فرضی عبادت جو ہر شخص کے لیے اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں۔ ان کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں اور جو عبادت کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہ ہو وہ فرض عبادت نہیں ہوتی۔

اس سے یہ امتناع لازم نہیں آتا کہ بعض نوافل کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہوں اور بعض اس سے آزاد ہوں، اس لیے کلیہ یہ بنا کہ ہر وہ عبادت جو کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہ ہو وہ نفل ہوتی ہے اور جو وقت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ بعض فرض ہیں اور بعض نوافل۔

ایسے آثار و مرویات بھی ہیں جن سے عمرہ کے عدم وجوب پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی ہے، انہیں احمد بن بختر عطار نے، انہیں محمد بن بکر نے، انہیں محمد بن فضل بن عطیہ نے سالم افطس سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الحج جهاد والعمرة تطوع،

حج جہاد ہے اور عمرہ نفل)۔

جو لوگ عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو ابن لہیعہ نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الحج والعمرۃ فریضتان واجبتان، حج اور عمرہ دو لازمی فریضے ہیں)۔

اسی طرح ان کا اس روایت سے بھی استدلال ہے جو حسن بصری نے حضرت سمرۃؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اقیموا الصلاۃ واٰتوا الزکوٰۃ وحجوا واعتمروا واستقیموا لیستقم بکم، نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، حج اور عمرہ کرو، سیدھے رہو، تمہارے تمام معاملات سیدھے رہیں گے) اور ظاہر ہے کہ آپ کے امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔

اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسلام کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے نماز وغیرہ کے ذکر کے بعد فرمایا (وان تحج وتعتمر، اور یہ کہ تم حج اور عمرہ کرو) اسی طرح ان کا استدلال صبی بن معبد کے قول سے بھی ہے کہ "میں نے حج اور عمرہ کو اپنے اوپر فرض پایا" حضرت عمرؓ کے سامنے یہ بات کہی گئی اور آپ نے اس کی تردید نہیں کی۔ بلکہ اس سے یہ فرمایا کہ "حج اور عمرہ دونوں کو جمع کر لیا کرو"

اسی طرح ان کا استدلال ابو رزین کی حدیث سے ہے جو بنو عامر کا ایک شخص تھا۔ اس نے عرض کیا "اے اللہ کے رسولؐ! میرا باپ بہت بوڑھا ہے وہ نہ اونٹ پر سفر کر سکتا ہے اور نہ ہی حج اور عمرہ ادا کر سکتا ہے" آپ نے فرمایا: "اپنے باپ کی طرف سے حج اور عمرہ کر لو"

وجوب عمرہ میں ابولہیعہ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی جو حدیث ہے وہ اس لحاظ سے ضعیف ہے کہ ابولہیعہ ایک ضعیف اور بہت زیادہ غلطیاں کرنے والا راوی ہے کہا جاتا ہے کہ اس کی کتابیں جل گئی تھیں اور اس نے روایت کرنے کے لیے اپنے حفظ کا سہارا لیا تھا لیکن اس کا حافظہ بہت خراب تھا عدم وجوب کی جو روایت ہم نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اس کی سند ابن لہیعہ کی سند سے بہتر ہے۔ اگر سند کے لحاظ سے دونوں روایتوں کو یکساں تسلیم کر لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ دونوں ایک دوسرے سے متعارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی اور ہمارے لیے طلحہ اور ابن عباسؓ کی روایت باقی رہ جائے گی جس کا کسی روایت سے تعارض نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ایجاب عمرہ کی نفی میں جو حدیث آپ نے حجاج سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے وہ ایجاب عمرہ کی اس حدیث سے متعارض نہیں ہے جو ابن لہیعہ نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے، اس لیے کہ حجاج کی حدیث اصل

کے طور پر مروی ہے جبکہ ابن لہیعہ کی حدیث اس اصل کی ناقل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ایک مسئلے کے متعلق دو حدیثیں مروی ہوں جن میں ایک نفی کرنے والی اور دوسری اثبات کی حامل ہو تو اثبات والی روایت اولیٰ ہوگی۔

اسی طرح اگر ایک روایت موجب ہو اور دوسری غیر موجب تو پہلی روایت اولیٰ ہوگی۔ اس لیے کہ ایجاب اس کے ترک کی ممانعت کا متقاضی ہوتا ہے جبکہ نفی کی صورت میں کوئی ممانعت نہیں ہوتی اور ترک کی ممانعت کرنے والی روایت ممانعت نہ کرنے والی روایت سے اولیٰ ہوتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس بنا پر ضروری نہیں ہے کہ ایجاب عمرہ والی ابن لہیعہ کی روایت اگر ثابت ہوتی تو اس کی بکثرت روایت ہوتی کیونکہ لوگوں کو اس کی عام ضرورت تھی اور اس سے ہر وہ شخص واقف ہوتا جو وجوب حج سے واقف تھا۔ اس لیے کہ اس کا وجوب بھی حج کے وجوب کی طرح ہوتا ہے اور جسے حج کی ادائیگی کا مخاطب بنایا جاتا وہ عمرہ کی ادائیگی کا بھی مخاطب ہوتا۔

اس لیے جس حدیث کی یہ حیثیت ہو اس کا ورود خبر واحد کی شکل میں درست نہیں ہوتا علاوہ ازیں اس کی سند میں بھی ضعف ہے اور ایک دوسری روایت اس کی معارض ہے۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ یہ روایتیں ایک ہی صحابی سے مروی ہیں۔

اگر وجوب کی روایت تاریخ کے اعتبار سے نفی وجوب کی روایت سے متاخر ہوتی تو حضرت جابرؓ اس کی ضرور وضاحت کر دیتے اور یوں فرماتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے متعلق فرمایا تھا کہ یہ نفل ہے پھر بعد میں آپ نے فرمایا تھا کہ یہ واجب ہے، کیونکہ یہ بات قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ حضرت جابر کو دونوں روایتوں کا علم ہو اور ان کی تاریخ بھی انھیں معلوم ہو اور پھر آپ تاریخ کا ذکر کیے بغیر کبھی ایجاب کی روایت بیان کر دیتے اور کبھی نفی ایجاب کی روایت جو اس کی ضد ہے۔

یہ وضاحت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ایک دوسرے کی متعارض منقول ہوئی ہیں۔ البتہ اگر دو حدیثیں دو صحابیوں سے اثبات اور نفی کے ساتھ منقول ہوئی ہوں تو ان میں اعتبار کا وہی طریقہ ہوگا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت میں امر کے لفظ (اعتمروا، عمرہ کرو) کو ہمارے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں ندب یعنی استحباب پر محمول کیا جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اسلام کے متعلق پوچھا گیا تھا تو آپ نے نماز وغیرہ کے ذکر کے بعد یہ فرمایا تھا کہ (وان تحج و تعتمر، اور یہ کہ تم حج اور عمرہ کرو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نوافل بھی تو آخر اسلام کا حصہ ہیں۔ اسی طرح ہر وہ عبادت اسلام کا حصہ ہے جو تقرب الٰہی کے حصول کی

خاطر ادا کی جائے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ اسلام کے کچھ اوپر ستر شعبے ہیں اور راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا بھی ایک شعبہ ہے

حضرت عمرؓ کے سامنے صبی بن معبد نے یہ کہا تھا کہ "میں نے حج اور عمرہ کو اپنے اوپر فرض پایا ہے۔ حضرت عمرؓ یہ سن کر خاموش رہے اور اس پر نکیر نہیں کی اس کی تاویل یہ ہے کہ صبی نے یہ کہا تھا کہ یہ دونوں مجھ پر فرض ہیں" یہ نہیں کہا تھا کہ "یہ دونوں لوگوں پر فرض ہیں" اس قول کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ انہوں نے اس کی نذر مانی ہو۔ اس طرح نذر کی وجہ سے یہ دونوں ان پر لازم ہو گئے ہوں۔

نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آیتِ حج وعمرہ کی یہی تاویل کی ہو جبکہ اس میں تاویل کی گنجائش موجود ہے اور اسی گنجائش کی بنا پر حضرت عمرؓ نے انہیں ٹوکا تھا۔ اس کی حیثیت بالکل وہی ہے جو وجوب عمرہ کے قائل کے قول کی ہے۔ اس لیے کہ اجتہادی طور پر اس کے لیے اس قول کی گنجائش ہے اس بنا پر اسے ٹوکا نہیں جا سکتا۔

بنو عامر کے جس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے بوڑھے باپ کے متعلق مسئلہ پوچھا تھا آپ نے اسے فرمایا تھا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج اور عمرہ کرو تو آپ کے اس قول میں وجوب عمرہ پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ آپ کا یہ قول وجوب کو لازم کرنے کے موقعہ ومحل میں نہیں تھا کیونکہ بنو عامر کے اس شخص پر اپنے باپ کی طرف سے نہ تو حج کرنا لازم تھا اور نہ ہی عمرہ کرنا۔

بعض لوگ قولِ باری (وَافْعَلُوا الْخَيْرَ، نیکی کے کام کرو) سے عمرہ کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ عمرہ بھی نیکی ہے۔ ظاہر لفظ تو تمام نیکیوں کے ایجاب کا متقاضی ہے لیکن یہ استدلال کئی وجوہ سے ساقط ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ عمرہ کے وجوب کا اعتقاد رکھتے ہوئے اس کی ادائیگی نیکی ہے۔ اس لیے جس شخص کا اس کے وجوب کے متعلق اعتقاد نہ ہو اس کے لیے وجوب کے طور پر اس کی ادائیگی درست نہیں ہو گی اور اگر وہ اسی طرح اعتقاد پر اسے ادا کرے گا تو یہ نیکی نہ ہو گی جس طرح کہ ایک شخص نفل نماز پڑھے اور اس میں فرض کا اعتقاد کر لے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قولِ باری (وَافْعَلُوا الْخَيْرَ) ایک مجمل لفظ ہے اس لیے کہ یہ ایسے مجمل پر مشتمل ہے کہ اگر یہ لفظاً وارد بھی ہو جائے تو اس پر عمل لازم نہیں ہوتا۔ اگر آپ دیکھیں تو اس میں آپ کو نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ سب داخل نظر آئیں گے اور یہ سب کے سب فرائض مجملہ ہیں۔ اور جب لفظ ایسے معانی پر مشتمل ہو جو مجمل ہو تو وہ لفظ خود مجمل بن جائے گا اور اپنے حکم کے اثبات کے لیے

کسی اور دلیل کا محتاج ہوگا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "الخیر" میں الف لام جنس کا ہے جس کا استغراق ممکن نہیں۔ اس بنا پر یہ اس کم سے کم نیکی کو شامل ہوگا جس پر لفظ خیر کا اطلاق کیا جاسکتا ہو۔ مثلاً کوئی یہ کہے کہ اگر میں نے پانی پی لیا یا عورتوں سے نکاح کیا تو......، اب اگر وہ ان دونوں کاموں کا کم سے کم درجہ بھی سرانجام دے دے گا تو وہ اس لفظ سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ ہمیں لفظ کے ورود کے ساتھ یہ علم ہوگیا تھا کہ یہاں خیر سے مراد خیر کی بعض صورتیں ہیں اس لیے کہ خیر کی تمام صورتوں کا احاطہ مشکل امر ہے۔ اس لیے اس فقرے کا مفہوم یہ ہوگا کہ خیر کی بعض صورتوں پر عمل کرو۔ اس مفہوم کے تحت حکم کے لزوم کے لیے بیان اور وضاحت کی ضرورت پڑے گی۔

اس سلسلے میں بعض لوگوں کا یہ استدلال ہے کہ ہمیں نفل کی صورت میں جو چیز بھی نظر آئی اس کی کوئی نہ کوئی اصل فرض میں موجود ملی۔ اگر عمرہ بھی تطوّع ہوتا تو فرض میں اس کی اصل موجود ہوتی۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عمرہ نام ہے طواف اور سعی کا اور اس کے لیے فرض میں اصل موجود ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عمرہ کے سوا کسی اور جگہ طواف اور سعی مفرد فرض کی شکل میں موجود نہیں ہوتے جبکہ فرض میں طواف وسعی تابع کی صورت میں موجود ہوتے ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کبھی نفلی طور پر بیت اللہ کا طواف کیا جاتا ہے۔ اگرچہ فرض میں الگ سے اس کی کوئی اصل نہیں ہوتی اسی طرح عمرہ بھی نفلی طور پر ادا کیا جاتا ہے کیونکہ یہ نام ہے طواف اور سعی کا، اگرچہ فرض میں اس کی کوئی اصل نہیں ہوتی۔

امام شافعی نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب حج اور عمرہ کی اکٹھی ادائیگی جائز ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عمرہ فرض ہے کیونکہ اگر یہ نفل ہوتا تو حج کے اعمال کے ساتھ اس کے افعال کو جمع کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح کہ ایسی دو نمازوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا جن میں ایک فرض ہو اور دوسری نفل جبکہ چار رکعات فرضوں کے عمل کو جمع کر دیا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک غلط کلیہ ہے جس پر وجوب عمرہ کا قول باطل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب حج اور عمرہ کو جمع کرنا جائز ہوگیا اور دو فرض نمازوں کو جمع کرنا جائز نہ ہوا تو یہ خود اس بات کی دلیل ہوگئی کہ عمرہ فرض نہیں ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ چار رکعات فرض کے عمل کو جمع کیا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں رکعتیں ایک نماز ہوتی ہیں جس طرح کہ ایک حج جو اپنے تمام ارکان پر مشتمل

ہوتا ہے یا جس طرح کہ ایک طواف جو سات اشواط پر مشتمل ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی موجود ہے کہ اس استدلال سے امام شافعی کا اصول ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص پہلے عمرہ کر لے پھر فرض حج قران کی شکل میں اس طرح ادا کرے کہ اس کے ساتھ عمرہ بھی ملا لے تو یہ عمرہ نفلی ہوگا اور حج فرض ہوگا۔ اس طرح فرض اور نفل کے درمیان جمع درست ہو جائے گا اور اس سے ان لوگوں کا استدلال ختم ہو جاتے گا جو حج کے ساتھ عمرہ کو وجوب کی بنا پر جمع کرنے کے قائل ہیں۔

امام شافعی کا یہ بھی استدلال ہے کہ حج کی طرح عمرے کے بھی میقات ہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب کوئی شخص فرض عمرہ ادا کر کے گھر واپس ہو جائے اور دوبارہ پھر عمرہ کی ادائیگی کے ارادے سے آئے تو اس وقت بھی اس کے عمرے کے وہی میقات ہوں گے جو حج کے ہیں، جبکہ اس کا یہ عمرہ نفلی ہوگا۔ اس لیئے میقات کی شرط وجوب پر دلالت نہیں کرتی اسی طرح نفلی حج کے بھی فرض حج کی طرح میقات ہوتے ہیں۔

امام شافعی نے حج قران کرنے والے پر وجوب دم سے بھی استدلال کیا ہے لیکن اس سے وجوب عمرہ پر دلالت کی وجہ بیان نہیں کی ہے صرف دلیل سے خالی ایک دعویٰ کیا ہے۔ اس کے باوجود ان کا یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص فرض حج کے ساتھ نفلی عمرہ کرے تو اس پر بھی دم واجب ہوگا تو اگر دونوں کو جمع کر دے جبکہ دونوں نفلی ہوں تو پھر بھی دم واجب ہوگا۔ اس مثال سے امام شافعی کا اصول ٹوٹ گیا۔

محصورین کے لیے حج کے احکام۔

قول باری ہے (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ ، اور اگر تم کہیں گھر جاؤ تو جو قربانی میسر آئے اللہ کی جناب میں پیش کر دو) کسائی، ابو عبیدہ اور اکثر اہل لغت کا قول ہے کہ مرض یا نفقہ کے ختم ہونے کی وجہ سے پیش آنے والی رکاوٹ کو احصار کہتے ہیں اور دشمن کی وجہ سے پیدا ہونے والی رکاوٹ کو حصر کہتے ہیں۔ چنانچہ محاورے میں یوں کہا جاتا ہے ” احصرہ المرض وحصرہ العدو (بیماری اس کے لیے رکاوٹ بن گئی اور دشمن نے اسے روک دیا)۔

فراء سے یہ منقول ہے دونوں الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتے ہیں۔ ابو العباس مبرد اور زجاج نے فراء کے اس قول کو ناپسند کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ دونوں الفاظ معنی کے لحاظ سے مختلف

ہیں۔ کیونکہ بیماری کی صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ "حصرۃ المرض" اور نہ دشمن کی صورت میں "احصرہ العدو" بولا جائے گا۔

ان دونوں لفظوں کا استعمال بالکل اسی طرح ہے جس طرح یہ دو محاورے ہیں۔ اول "حَبَسَہ" جس کا مفہوم ہے "قید میں ڈال دیا" اور دوم "احبسہ" جس کے معنی ہیں "قید کے لیے پیش کیا" بالکل اسی طرح "قَتَلَہُ" (اسے قتل کر دیا) اور "اَقْتَلَہُ" (اسے قتل کے لیے پیش کیا) یا "قَبَرَہُ" (اسے قبر میں دفن کر دیا) اور "اَقْبَرَہُ" (اسے قبر میں دفن کے لیے پیش کیا) ٹھیک اسی طرح "حَصَرَہُ" (اسے محصور کر دیا) اور "اَحْصَرَہُ" (اسے حصر کے لیے پیش کیا) کے معانی ہیں۔

ابن ابی نجیح نے عطاء کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حصر صرف دشمن کی وجہ سے ہوتا ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے بیماری یا ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے روک دیا ہو وہ حصر نہیں کہلائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ حصر صرف دشمن کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور بیماری کی وجہ سے رکاوٹ کو حصر نہیں کہتے۔

یہ روایت اہلِ لغت کے اس قول کے موافق ہے جسے ہم نے اوپر نقل کیا ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اگر حصر کے معنی وہی لیے جائیں جو حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیے تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ بیمار کے لیے احرام کھول دینا جائز نہیں ہو گا اور وہ محصَر نہیں کہلائے گا۔

لیکن حضرت ابن عباسؓ کے قول میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جو معترض کے اس گمان کی تائید کرتی ہو۔ انہوں نے تو صرف اسم کے معنی کی نشاندھی کی ہے۔ حکم کے معنی کی نشاندھی نہیں کی۔ انہوں نے تو یہ بتایا کہ احصار کا لفظ بیماری کی رکاوٹ کے ساتھ اور حصر کا لفظ دشمن کی رکاوٹ کے ساتھ خاص ہے۔

محصَر (گھر جانے والے شخص) کے حکم کے متعلق سلف سے تین اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ دشمن یا بیماری میں گھر جانے والے شخص کا حکم یکساں ہے۔ وہ ایک دَم (یعنی قربانی کے لیے اونٹ، گائے، بکری میں سے جو جانور میسر ہو) بھیج دے گا۔ اور جب یہ جانور حرم میں ذبح ہو جائے گا تو وہ اپنا احرام کھول دے گا۔

یہی امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے۔ دوسرا قول حضرت ابن عمرؓ کا ہے کہ بیمار احرام نہیں کھولے گا اور کوئی شخص دشمن کی بنا پر ہی محصَر ہو گا۔ یہ امام مالک امام شافعی اور لیث بن سعد کا قول ہے۔

تیسرا قول حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور عروہ بن الزبیر کا ہے کہ اس مسئلے میں بیماری اور دشمن کی رکاوٹ دونوں کا یکساں حکم ہے اور حالتِ احصار میں گھرا ہوا شخص صرف طواف کے بعد ہی احرام کھول سکتا ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ فقہا امصار میں سے کوئی اس قول کا قائل ہے یا نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ لغت کے جو اقوال ہم نے گذشتہ سطور میں نقل کیئے ہیں ان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ احصار کا لفظ بیماری کے ساتھ خاص ہے اور قولِ باری ہے (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ یہ لفظ اپنے حقیقی معنی، بیماری میں استعمال کیا جائے اور دشمن معنوی طور پر اس میں داخل سمجھا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فرّاء سے بیماری اور دشمن دونوں کے لیے لفظ احصار کے استعمال کا جواز منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ قول درست بھی ہو تو بھی بیماری میں اس کے اثبات پر آیت کی دلالت بحالہ باقی رہے گی۔ اس لیے کہ فرّاء نے بیماری پر اس لفظ کے اطلاق کو رد نہیں کیا۔ اس نے صرف دشمن کی صورت میں اس لفظ کے استعمال کے جواز کی بات بتائی ہے۔ اب اگر اس لفظ کا اطلاق دونوں باتوں پر ہو جائے تو یہ ایک عموم ہوگا جو مریض اور دشمن میں گھرے ہوئے انسان دونوں کے لیے حکم کو واجب کر دے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ راویوں میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کا شانِ نزول حدیبیہ کا واقعہ ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام کو دشمنوں یعنی کفارِ مکہ نے روک دیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے احرام کھول دینے کا حکم دیا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں دشمن مراد ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت کے نزول کا سبب تو یقیناً دشمن تھا پھر اس میں حصر کے ذکر سے جو دشمن کے ساتھ خاص ہے احصار کے ذکر کی طرف جو کہ بیماری کے ساتھ مختص ہے روئے سخن منتقل ہوگیا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں بیماری کی صورت میں عائد ہونے والا حکم بتانا مقصود ہے تاکہ اس لفظ کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو احرام کھول دینے کا حکم دے کر خود بھی احرام کھول دیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ نے اس لفظ کے معنی سے حصرِ عدو مراد لیا، نہ کہ لفظ سے، اور اس طرح آیت کا نزول دونوں صورتوں میں عائد ہوتے ہوئے حکم کی نشاندہی کر گیا۔

اگر اس سے اللہ کی مراد صرف دشمن والی صورت کی تخصیص ہوتی اور بیماری مراد نہ ہوتی تو پھر

آیت میں ایسے الفاظ بیان کیے جاتے جن کا تعلق صرف والی صورت سے نہ ہوتا کسی اور سے نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اگر لفظ دو معنوں کے لیے اسم ہوتا تو کسی خاص سبب کی بنا پر اس کا نزول اس کے حکم کو صرف اسی سبب تک محدود نہ کرتا بلکہ عموم لفظ کا اعتبار کرنا واجب ہوتا۔ نہ کہ سبب کا۔

سنت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے، ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی، انہیں ابوداؤد نے انہیں مسدد نے، انہیں یحییٰ نے حجاج صوّاف سے، انہیں یحییٰ بن ابی کثیر نے عکرمہ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت حجاج بن عمرو انصاریؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل، جس شخص کی ہڈی ٹوٹ گئی یا وہ لنگڑا ہو گیا تو اس کا احرام کھل گیا۔ اب اس پر اگلے سال کا حج ہے)۔

عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے دریافت کیا، دونوں نے فرمایا کہ حجاج بن عمروؓ نے سچ کہا ہے۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (فقد حل) کا مفہوم یہ ہے کہ اس شخص کے لیے احرام کھول دینا جائز ہو گیا جس طرح کہ کہا جاتا ہے (حلت المراۃ للمزوج) جس کا مفہوم یہ ہے کہ عورت کے لیے نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حماد اور ابن زید نے ایوب سے اور انہوں نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے محصر کے متعلق فرمایا کہ وہ قربانی کا جانور بھیج دے گا جب جانور اپنی قربانی کی جگہ پہنچ جائے گا تو اس کا احرام کھل جائے گا اور وہ آئندہ سال حج کرے گا۔

عکرمہ نے یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے قصاص (مساوی بدلے) پر راضی ہو جاتا ہے یعنی حج کے بدلے حج اور احرام کے بدلے احرام۔ البتہ جب بندے کی طرف سے اللہ کے حق میں زیادتی ہوتی ہے تو پھر مواخذہ کرتا ہے۔ اس معترض کا یہ خیال ہے کہ اگر یہ حدیث عکرمہ کے پاس ہوتی تو وہ "یبعث بالھدی" (قربانی کے لیے جانور بھیجے گا) کہنے کی بجائے 'یحل' (وہ احرام کھول دے گا) کہتے جس طرح کہ ہماری روایت کردہ حدیث کے الفاظ ہیں۔

معترض کو غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ اس نے یہ خیال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (حل) کا مطلب یہ ہے کہ احصار کے ساتھ ہی اس کا احرام کھل جائے گا۔ حالانکہ اس کا مفہوم یہ نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے احرام کھول دینا جائز ہو گا جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ لوگ اپنی بول چال میں جب یہ فقرہ کہتے ہیں کہ 'حلت المرأۃ للازواج'، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اب اس کا نکاح پڑھانا جائز ہو گیا ہے۔

عقلی طور پر بھی ہمارے استدلال کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ دشمن میں گھر جانے والا شخص اس لیے احرام کھول دیتا ہے کہ اب بیت اللہ تک پہنچنا اس کے لیے ممکن نہیں رہا اور بعینہٖ یہی بات بیماری کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ بیماری کی وہی حیثیت اور حکم ہو جو دشمن کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دشمن کی رکاوٹ کے باوجود اس شخص کے لیے بیت اللہ تک پہنچ جانا مشکل نہ ہو تو ایسی صورت میں احرام کھول دینا اس کے لیے درست نہیں ہو گا۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ اصل بات بیت اللہ تک رسائی کا متعذر ہونا ہے۔

اس بات پر یہ حقیقت بھی دلالت کرتی ہے کہ ہمارا مخالف بھی ہم سے اس مسئلے میں متفق ہے کہ اگر کسی عورت کا شوہر اسے نفلی حج سے روک دے جبکہ اس عورت نے حج کا احرام باندھ لیا ہو تو اس کے لیے احرام کھول دینا جائز ہو گا اور اس کی حیثیت محصر کی ہو گی حالانکہ دشمن موجود نہیں، اسی طرح اگر کوئی قرضوں کی وجہ سے قرض خواہوں میں پھنس جائے اور اس کے لیے بیت اللہ تک پہنچنا مشکل ہو جائے تو وہ بھی محصر کے حکم میں ہو گا۔ اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ مریض کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

ہمارے دعوے کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ تمام فرائض کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا کہ ان کی ادائیگی میں دشمن کی وجہ سے رکاوٹ ہوئی ہے یا بیماری کی وجہ سے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خوف زدہ انسان کے لیئے اشارے سے یا بیٹھ کر نماز ادا کر لینی جائز ہے جبکہ کھڑے ہو کر ادا کرنا اس کے لیئے متعذر ہو اور بیماری کی صورت میں بھی مریض کے لیے اس طرح کی ادائیگی جائز ہے، اس لیے احرام جاری رکھنے کے سلسلے میں بھی حکم مختلف نہیں ہونا چاہیئے جبکہ کسی بیماری یا دشمن کے خوف کی وجہ سے بیت اللہ تک پہنچنا اس کے لیے متعذر ہو جائے۔

خوف یا بیماری کی وجہ سے استقبال قبلہ کا بھی یہی حکم ہے۔ یا کسی کو طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی نہ ملے یا پانی موجود ہو لیکن وہ بیمار ہو یا کوئی شخص جہاد پر جانے کے لیے تیار ہو لیکن اس کے پاس میدانِ جنگ میں استعمال ہونے والے ضروری ہتھیار اور سامان نہ ہو یا سب کچھ موجود ہو لیکن وہ خود بیمار ہو۔ تو فرض کے سقوط کے لیے ان تمام اعذار کا حکم یکساں ہے۔

ایسا نہیں ہے کہ بعض اعذار میں تو سقوط فرض کا حکم عائد ہو جائے گا اور بعض میں نہیں ہو گا۔ اس لیے احرام جاری رکھنے کی فرضیت کے سقوط اور احرام کھول دینے کے جواز کے سلسلے میں بھی ان اعذار کا حکم مختلف نہیں ہونا چاہیئے۔ فعل کا متعذر ہونا سب میں قدر مشترک کے طور پر موجود ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قولِ باری (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) اور اس کے بعد پھر یہ ارشاد ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ، پھر تم میں جو شخص بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزے یا صدقہ کا فدیہ دے)۔

اس میں دو طرح سے اس بات پر دلالت ہے کہ احصار کے ذکر سے مریض مراد نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ اوّل خطاب میں مراد ہوتا تو نئے سرے سے ان کا ذکر نہ ہوتا، نیز اگر وہ مراد ہوتا تو وہ دم دے کر احرام کھول دیتا، اسے فدیہ دینے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ، اور تم اپنے سر نہ مونڈو جب تک کہ قربانی کا جانور حرم میں ذبح نہ ہو جائے) تو احصار کے باوجود اسے قربانی کا جانور حرم میں ذبح ہو جانے تک احرام کھول دینے سے روک دیا گیا۔ مَحِلَّهُ، کے معنی قربانی کے جانور کا حرم میں ذبح ہونے کے ہیں۔

اس طرح آیت میں اللہ تعالیٰ نے قربانی کے جانور کا حرم میں ذبح ہو جانے سے پہلے مریض پر عائد ہونے والا حکم بیان کر دیا گیا اور اس پر فدیہ واجب کر کے اسے سر مونڈنے کی اجازت دے دی۔ اس میں ایک پہلو اور بھی ہے کہ ہر بیماری بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے دریافت فرمایا تھا کہ آیا سر میں پائی جانے والی جوئیں وغیرہ تمہاری تکلیف کا باعث ہیں؟ تو انہوں نے اثبات میں جواب دیا تھا اور اس پر یہ آیت نازل ہوئی تھی۔

اب ظاہر ہے کہ سر کی یہ جوئیں وغیرہ بیت اللہ تک پہنچنے میں رکاوٹ نہیں تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں سر مونڈنے کی اجازت دے دی اور فدیہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اسی طرح یہ جائز ہے آیت میں مذکور مرض ایسی بیماری ہو جس کی موجودگی میں احصار کی حالت نہ پائی جاتی ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس بیماری کو احصار قرار دیا ہے جو بیت اللہ تک مریض کے پہنچنے میں مانع ہو اس لیے آیت میں مریض کے حکم کا ذکر کوئی ایسی بات نہیں کہ جو یہ ثابت کر دے کہ مرض احصار نہیں بن سکتا۔

اس میں ایک پہلو اور بھی ہے کہ (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا) کا تعلق احصار کے حکم کی طرح خطاب کی ابتدا یعنی (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) کے ساتھ ہو پھر اس پر (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ) کو عطف کر کے احصار کی صورت میں ان کا حکم بیان کر دیا اور اس کے بعد فرمایا (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا)۔

یعنی "اے وہ لوگو! جنھوں نے حج اور عمرہ کا احرام باندھا ہے" ان کا حکم اسی طرح یہاں بیان کر دیا جبکہ وہ احصار سے قبل بیمار پڑ جائیں جس طرح کہ احصار کی حالت میں مبتلا ہونے کی صورت میں ان کا حکم بیان کر دیا۔ اس بنا پر قولِ باری (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا) میں کوئی ایسی دلالت نہیں جس سے

یہ معلوم ہو سکے کہ مرض احصار نہیں بن سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سیاقِ آیت میں قول باری (فَاِذَآ اَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ، پھر اگر تمھیں امن نصیب ہو جائے (اور تم حج سے پہلے مکے پہنچ جاؤ) تو جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے۔........) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مراد وہ دشمن ہے جس کا خوف ہو اس لیے کہ امن اس بات کا مقتضی ہے کہ پہلے خوف موجود ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر اس سے مراد مرض کے ضرر کے خوف سے امن ہو تو اس میں کونسی رکاوٹ ہے اور صرف دشمن کے ساتھ اسے مخصوص کر دینے کی کیا وجہ ہے، مرض کے ساتھ اسے متعلق کیوں نہیں کیا جا سکتا۔ جبکہ دشمن اور بیماری دونوں میں امن اور خوف کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت عروہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ (فَاِذَآ اَمِنْتُمْ) کے معنی ہیں کہ جب تمھیں ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانے اور درد وغیرہ لاحق ہونے سے امن ہو تو پھر تم پر بیت اللہ پہنچنا لازم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دشمن اور مرض میں یہ فرق ہے کہ دشمن کی وجہ سے محصر کے لیے اگرچہ آگے جانا ممکن نہیں ہوتا لیکن واپس ہو جانا ممکن ہوتا ہے جبکہ بیمار انسان نہ آگے جا سکتا ہے اور نہ پیچھے واپس ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جس شخص کے لیے نہ آگے جانا ممکن ہو نہ پیچھے واپس آنا تو ایسا شخص محصر کہلانے کا اس شخص سے بڑھ کر مستحق ہوگا جس کے لیے اگرچہ آگے جانا متعذر ہوتا ہے لیکن پیچھے واپسی کا راستہ کھلا ہوتا ہے۔

معترض سے یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے کہ آپ اس محصر کے متعلق کیا کہتے ہیں جو دشمن کے گھیرے میں آگیا ہو اور اس کے لیے نہ آگے جانا ممکن ہو اور نہ پیچھے آنا۔ کیا اس کے لیے فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا؟ اس طرح آپ نے دشمن اور مرض کے درمیان فرق کی جو علت بیان کی تھی وہ اس خاص صورت میں منتقض ہو گئی۔

تاہم امام شافعی کا قول ہے کہ عورت جب احرام باندھ لے اور پھر اس کا شوہر اسے جانے سے روک دے یا کوئی شخص احرام باندھنے کے بعد قید ہو جائے تو یہ دونوں محصر کہلائیں گے اور ان کے لیے احرام کھول دینا جائز ہوگا اور ان کے حق میں آگے جانا اور واپس ہو جانا دونوں برابر ہوگا کیونکہ ان کو ان دونوں باتوں سے روک دیا گیا ہے۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ مریض اور خائف کے درمیان یہ فرق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنگ میں خوف زدہ انسان کے لیے یہ جائز کر دیا ہے کہ وہ کسی دوسری فوج میں جا ملے اور اس طرح خوف سے

امن کی طرف منتقل ہو جائے۔ ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے تو مریض کو جنگ میں سرے سے حصہ نہ لینے کی اجازت دے دی ہے۔

قول باری ہے (لَیْسَ عَلَی الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَی الْمَرْضٰی وَلَا عَلَی الَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ ۔کمزوروں، بیماروں اور ایسے لوگوں پر کوئی گناہ نہیں جن کے پاس خرچ کرنے کے لیے بھی کچھ نہیں ہے)۔ اس بنا پر مریض کو ملنے والی رخصت خائف کو ملنے والی رخصت سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ خائف جنگ میں ترک شمولیت میں معذور نہیں گردانا جاتا جبکہ مریض گردانا جاتا ہے۔

خائف کا کسی دوسری فوج سے جا ملنا قابلِ قبول عذر ہے لیکن اس کا جنگ میں سرے سے شامل ہونا نا قابلِ قبول ہے اس لیے مریض اس بات کا زیادہ مستحق ٹھہرے گا کہ احرام کھول کر حلال ہونے کی صورت میں اس کا عذر قابلِ قبول کر لیا جائے۔

امام شافعی نے فرمایا کہ جب ایک طرف ارشادِ باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) اور دوسری طرف محصر خائف کو احرام کھولنے کی اجازت مل گئی تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حج اور عمرہ کے اتمام کی فرضیت صرف خائف کے سوا اور کسی محرم سے ساقط اور زائل نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس ذات باری کا یہ ارشاد ہے کہ (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) اسی کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ) اس لفظ میں جو عموم ہے وہ خائف اور غیر خائف سب کو شامل ہے۔

اس لیے کسی دلالت کے بغیر اس عموم سے کوئی صورت خارج نہیں کی جا سکتی۔ اب وہ کون سی دلالت ہے جو اسے صرف خائف کے ساتھ مخصوص کرتی ہے اور اس میں غیر خائف کو شامل نہیں ہونے دیتی؟ دوسری جانب آپ نے اپنا اصول یہ کہہ کر خود ہی توڑ دیا کہ اگر عورت کو اس کا شوہر احرام کے باوجود حج پر جانے سے روک دے تو وہ احرام کھول سکتی ہے۔ حالانکہ وہ خائف نہیں ہوتی۔ اسی طرح قیدی بھی جسے قتل ہونے کا خوف نہ ہو اپنا احرام کھول سکتا ہے۔

مُزنی کا کہنا ہے کہ دشمن سے خوف زدہ محرم کو احرام کھول دینے کا حکم رخصت کے طور پر دیا گیا ہے اور کسی دوسرے کو اس کے مشابہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جس طرح کہ مسح کرنے کا حکم موزوں کے ساتھ خاص ہے اور دستانوں کو ان کے مشابہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر خائف کے لیے احرام کھول دینے کی بنیاد رخصت ہے تو پھر اس رخصت میں کسی اور کو اس کے مشابہ قرار نہیں دینا چاہیئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پتھر یا مٹی کے ڈھیلے کے ساتھ استنجا کرنے کی رخصت دے دی تو یہ ضروری ہو گیا کہ استنجا کے جواز میں پتھر یا ڈھیلے کے ساتھ کسی اور چیز مثلاً چیتھڑے یا لکڑی وغیرہ کی مشابہت نہ ہو۔ اسی طرح جوئیں وغیرہ کی وجہ سے سر منڈانا رخصت ہے تو یہ ضروری ہے کہ جسم کی کسی اور تکلیف کو سر منڈانے اور فدیہ ادا کرنے کی اجازت کے لیے اس کے مشابہ قرار نہ دیا جائے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ قیدی کو نیز اس محرم عورت کو جسے اس کا شوہر حج پر جانے سے روک دے خائف کے مشابہ قرار نہ دیا جائے۔ ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے امام شافعی اور مزنی کی تعلیل منقوض ہو جاتی ہے۔

فصل

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حج اور عمرہ میں احصار کا حکم یکساں ہے۔ محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ احصار صرف حج میں ہوتا ہے، عمرہ میں نہیں ہوتا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ عمرے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہوتا اور اس کے فوت ہونے کا بھی خطرہ نہیں ہوتا اس لیے عمرہ میں احصار نہیں ہوتا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر روایات کی بنا پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے حدیبیہ کے سال عمرہ کا احرام باندھا تھا اور پھر طواف کے بغیر آپ نے عمرہ کا احرام کھول دیا اور اگلے سال ذی قعدہ میں اسے قضا کیا جس کی بنا پر اس کا نام عمرۃ القضاء پڑ گیا۔

نیز ارشادِ باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) اس میں مذکورہ حکم حج اور عمرہ دونوں پر عائد ہوتا ہے اور یہ جائز ہی نہیں ہے کہ حکم کو صرف ایک تک محدود رکھا جائے اور دوسرے کو چھوڑ دیا جائے اس لیے کہ اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ دلیل کے بغیر لفظ کے حکم کی تخصیص کر دی جائے۔

قربانی کے جانور کے بارے میں احکام

ارشادِ باری ہے (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) جو قربانی میسر آجائے اللہ کی جناب میں پیش کر دو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کے متعلق سلف کے اقوال مختلف ہیں۔ حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول مروی ہے کہ اونٹ اور گائے کے سوا کوئی جانور ہَدْی کے طور پر نہیں بھیجا جا سکتا جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے بکری کا جواز بھی منقول ہے۔

فقہاء امصار بھی اس بارے میں مختلف الرائے ہیں۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر، امام مالکؒ، اور امام شافعی کا قول ہے کہ "ہُدْی" تین قسم کے جانوروں یعنی اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری

بیں سے ہو سکتا ہے یہی ابن شبرمہ کا قول ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ بَدَنَہ یعنی حج کے موقع پر قربانی کیا جانے والا جانور صرف اونٹ ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اونٹ اور گائے دونوں ہو سکتے ہیں۔ پھر قربانی کے جانور کی عمر میں اختلاف ہے۔

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ اونٹ، گائے یا بھیڑ بکری میں سے بطور ہَدی جو جانور لیا جائے وہ کم از کم ثنی یا اس سے زائد ہو (یعنی گائے، بھینس وغیرہ کم از کم دو برس کی۔ اونٹ پانچ برس کا اور بکری یا بکرا ایک برس کا) البتہ بھیڑ یا دنبہ ایک سال سے کم کا ہو تو وہ جائز ہے (بشرطیکہ موٹا تازہ ہو اور جب ریوڑ میں سال بھر کے بھیڑ دنبوں کے ساتھ چلے پھرے تو فرق معلوم نہ ہوتا ہو) امام مالک کا قول ہے کہ ہَدی کا جانور ثنی یا اس سے بڑا ہو۔ اوزاعی کا قول ہے کہ ہَدی کے طور پر پیش کیا جانے والا جانور نر اونٹ ہو اور گائے یا اونٹ کا نر بچہ بھی جائز ہے۔ اونٹ یا گائے میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہَدی اس جانور کو کہتے ہیں جسے بیت اللہ کی طرف تقرب الٰہی حاصل کرنے کی غرض سے اللہ کی جناب میں پیش کرنے کے لیے لے جایا جائے۔ لفظ ہَدی سے ایسا جانور بھی مراد لینا درست ہے جو بطور صدقہ دیا جائے اگرچہ اسے بیت اللہ نہ لے جایا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (المبکر الی الجمعۃ کالمھدی بدنۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی بقرۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی شاۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی دجاجۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی بیضۃ، جمعہ کی نماز کے لیے سب سے پہلے آنے والا اونٹ کی قربانی دینے والے کی طرح ہے، اس کے بعد آنے والا گائے کی، اس کے بعد آنے والا بکری کی، اس کے بعد آنے والا مرغی کی اور اس کے بعد آنے والا انڈے کی قربانی دینے والے کی طرح ہے)۔

آپ نے مرغی اور انڈے کو ہَدی کا نام دیا اگرچہ آپ کا مقصد انہیں بیت اللہ لے جانا نہیں بلکہ صرف صدقہ تھا جس سے تقرب الٰہی حاصل ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ "اللہ کے لیے میرے ذمے میرا یہ کپڑا یا یہ گھر بطور ہَدی دینا ہے"۔ تو اسے نذر پوری کرنے کے لیے اپنا کپڑا یا گھر صدقہ کے طور پر دے دینا ضروری ہوگا۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے جانوروں کے ان تینوں اصناف یعنی اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری کے سوا اور کوئی جانور بطور ہَدی بھیجا نہیں جا سکتا جس کا ذکر قول باری (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) میں آیا ہے۔ البتہ ان جانوروں میں سے عمر کے لحاظ سے ہَدی کے لیے کیسے جانور مراد ہیں۔ اس میں

اختلاف ہے جس کا ہم سابقہ سطور میں ذکر کر آئے ہیں۔

ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں بکری بھی داخل ہو کیونکہ لفظ ہَدی کا اس پر بھی اطلاق ہوتا ہے، اس ارشادِ باری (هَدْیًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ، ایسا ہَدی جو کعبہ تو پہنچنے والا ہو) کے معنی میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ بکری بھی اس میں شامل ہے اور اسے حرم میں شکار کے بدلے میں بطور ہَدی دیا جا سکتا ہے۔

ابراہیم نخعی نے اسود کے واسطے سے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ بکریاں بطور ہَدی بھیجیں، اعمش نے ابوسفیان کے واسطے سے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور ہدی، جو جانور بھیجے تھے ان میں بکریاں بھی تھیں جن کی گردنوں میں پٹے پڑے ہوئے تھے۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ بکریاں بطور ہدی بھیجنے کی حضرت عائشہؓ سے یہ روایت درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ قاسم نے حضرت عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ آپ بکریوں کو (مَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) میں شامل نہیں سمجھتی تھیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص بکری بطور ہَدی لے کر چلے گا وہ اس کی وجہ سے محرم نہیں ہو گا۔ اونٹ اور گائے کو بطور ہدی، لے جانا احرام کو واجب کر دیتا ہے۔ بشرطیکہ وہ شخص احرام کا ارادہ کر لے اور جانور کے گلے میں پٹہ ڈال دے۔

رہا ہدی، کے جانوروں میں ثنی کا اعتبار کرنا تو اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو حضرت ابوبردہ بن دینار کے واقعہ میں حضور سے مروی ہے۔ جب انہوں نے نماز سے پہلے قربانی دے دی تو آپ نے دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ انہوں نے عرض کیا کہ میرے پاس بکری کا بچہ ہے۔ جو دو بکریوں کے گوشت سے بہتر ہے، آپ نے فرمایا: "تمھارے لیے اس کی قربانی کفایت کر جائے گی لیکن تمھارے بعد کسی اور کے لیے نہیں"۔

آپ نے قربانی میں بکری کا بچہ دینے سے منع کر دیا اور ' ہدی، بھی اضحیہ یعنی قربانی کی طرح ہے کیونکہ کسی نے بھی ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ فقہاء نے بھیڑ کا بچہ اس لیے جائز کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے بھیڑ کے بچے کی قربانی کا حکم دیا تھا جبکہ وہ چھ مہینے کا ہو چکا ہو۔ ہم نے 'شرح المختصر' میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

واجب ' ہدی، میں ایک سے زائد لوگوں کی شرکت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور

اور امام شافعی کا قول ہے کہ اونٹ اور گائے میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ امام مالک کا قول ہے کہ نفلی قربانی میں تو یہ جائز ہے لیکن واجب میں جائز نہیں۔

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے حدیبیہ کے دن اونٹ اور گائے سات سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دینے کا حکم دیا۔ یہ واجب قربانی تھی اس لیے کہ یہ احصار کی وجہ سے تھی۔ پھر جب نفلی قربانی میں سات آدمیوں کی شرکت کے جواز پر سب کا اتفاق ہے تو واجب قربانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ نفلی اور واجب قربانی میں جواز کے لحاظ سے تمام وجوہ سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اس پر قولِ باری (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کا ظاہر لفظ بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ "مِنْ" تبعیض کا تقاضا کرتا ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ "ہدی" کا ایک حصہ آیت کے ظاہر لفظ کے لحاظ سے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

مُحصر ہدی کو کس جگہ ذبح کرے گا

ارشادِ باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ ، اور تم اپنے سر نہ مونڈو یہاں تک کہ قربانی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے) قربانی کی جگہ یعنی مَحِل کے متعلق سلف کا اختلاف ہے ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء، طاؤس، مجاہد، حسن بصری، اور ابن سیرینؒ کا قول ہے کہ قربانی کی جگہ حرم ہے ۔ یہی ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے ۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ محرم جس جگہ حالتِ احصار میں آجائے اسی جگہ جانور ذبح کرکے احرام کھول دے ۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ' المحل ' کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے ۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے وقتِ ذبح مراد لیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ مکانِ ذبح مراد ہو ۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قرض کی ادائیگی کا ' مَحِلّ ' وہ وقت ہوتا ہے جس میں اس کی واپسی کا مطالبہ ضروری ہو جاتا ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضباعہ بنت الزبیرؓ سے فرمایا تھا کہ (اشترطی فی الحج وقولی محلی حیث حبستنی ، حج کا احرام باندھتے وقت اسے مشروط کرتے ہوئے کہو میرا محل، یعنی احرام کھول دینے کی جگہ وہی ہے جہاں، اسے میرے اللہ! تو مجھے محصور کر دے گا) ۔

اس قول میں ' المحل ' کا اطلاق مکان پر ہوا ہے ۔ اب جب یہ لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عمرہ کے احرام میں احصار کی شکل میں قربانی کی ذبح کا کوئی مقررہ وقت نہیں ہوتا جبکہ آیت میں لامحالہ مقررہ وقت مراد ہے ۔ تو اب لازمی ہو گیا کہ یہاں ' المحل ' سے مکان مراد لیا جائے ، جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ محرم اس وقت تک احرام نہ کھولے جب تک کہ قربانی اس جگہ نہ پہنچ جائے جو احصار کی جگہ کے علاوہ ہو ۔ اس لیے کہ اگر احصار کی جگہ ہی قربانی کی ذبح کی جگہ ہوتی تو اس صورت میں احصار کے پیدا ہوتے ہی قربانی اپنی ذبح

کی جگہ کو پہنچ جاتی۔

جس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ آیت میں لفظ 'حَتّٰی' کے ذریعے جو غایت بیان کی گئی ہے وہ بیکار ہو جاتی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ 'المحل' سے مراد حرم ہے اس لیے کہ جو شخص احصار کی جگہ کو قربانی کی جگہ قرار دینے کا قائل نہیں ہوگا وہ پھر حرم کو ہی قربانی کی ذبح کی جگہ قرار دے گا، اور جو شخص اس کا قائل نہیں ہوگا وہ آیت کے فائدے کو باطل اور اس کے معنی کو ساقط کرنے کا مرتکب ہوگا۔

ایک اور جہت سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے۔ قول باری ہے (وَاُحِلَّتْ لَکُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ، اور تمہارے لیے ان چوپایوں کے سوا جن کے نام تمہیں پڑھ کر سنائے جاتے ہیں، تمام چوپائے حلال کر دیئے گئے ہیں) تا قول باری (لَکُمْ فِیْھَا مَنَافِعُ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی ثُمَّ مَحِلُّھَآ اِلَی الْبَیْتِ الْعَتِیْقِ، ان جانوروں میں تمہارے لیے ایک مقررہ مدت تک فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہے پھر ان کی ذبح کی جگہ بیت عتیق یعنی کعبۃ اللہ کی طرف ہے)۔

ہمارے قول کی صحت پر یہ آیت دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ اول یہ کہ اس میں تمام 'ہدایا' یعنی قربانی کے جانوروں کے لیے عموم ہے۔ دوم یہ کہ اس میں 'المحل' کا مفہوم بیان کر دیا گیا ہے۔ جو قول باری (حَتّٰی یَبْلُغَ الْھَدْیُ مَحِلَّہٗ) میں مجمل تھا۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیت عتیق کو قربانی ذبح کرنے کی جگہ مقرر کر دیا تو اب کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے سوا کسی اور جگہ کو اس کام کے لیے متعین کرے۔

شکار کے بدلے کے متعلق قول باری (ھَدْیًا بٰلِغَ الْکَعْبَۃِ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ آیت میں کعبہ تک پہنچنا اس جانور کی ایک صفت قرار دی گئی ہے۔ اس بنا پر اس صفت کے عدم وجود سے کوئی جانور 'ھدی'، نہیں بن سکتا جس طرح کہ کفارۂ قتل اور کفارہ ظہار میں فرمایا گیا کہ (فَصِیَامُ شَھْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ، مسلسل دو مہینوں کا روزہ)۔

چونکہ اس روزے کو تسلسل کی قید سے مقید کر دیا گیا ہے۔ اس بنا پر تسلسل کے بغیر کفارہ کے روزوں کا وجود نہیں ہوگا۔ اسی طرح قول باری ہے (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ مُّؤْمِنَۃٍ، ایک مومن گردن آزاد کرنا ہے)۔ اگر مومن غلام آزاد نہ کیا گیا تو کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ غلام اس صفت کے ساتھ مشروط ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ھَدْی کے تمام جانوروں کی ذبح حرم کے سوا اور کہیں جائز نہیں۔

قولِ باری جو احصار کے ذکر کے بعد خطاب کے تسلسل کے دوران وارد ہوا وہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) اس میں محصر پر دم یعنی جانور کی قربانی واجب کر کے اسے سر مونڈنے سے منع کر دیا گیا جب تک کہ جانور ذبح نہ ہو جائے۔

اگر حرم سے باہر کسی جگہ اس کی قربانی جائز ہوتی تو سر کی تکلیف والا محرم اپنے احصار کا جانور ذبح کر کے احرام کھول دیتا اور اسے سر کی تکلیف کی بنا پر حلق کرنے کا فدیہ ادا کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حِل یعنی حرم سے باہر کی جگہ قربانی کی ذبح کی جگہ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جسے احصار کی حالت میں قربانی کرنے کے لیے جانور نہ ملے اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ خطاب درج بالا شخص کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کو روزہ رکھنے یا صدقہ کرنے یا دم دینے کا اختیار دیا ہے۔ اور یہ اختیار اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ اسے یہ تینوں اشیاء میسر ہوں۔ اس لیے کہ ایسی چیزوں میں اختیار دینے کا تو کوئی مطلب ہی نہیں جن میں سے بعض تو دستیاب ہوں اور بعض نہ ہوں اس لیے اس استدلال سے یہ ثابت ہو گیا کہ قربانی کی ذبح کی جگہ حرم ہے۔ احصار کی جگہ نہیں ہے۔

اب آئیے ذرا عقلی طور پر اس مسئلہ پر نظر ڈالیں۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ شکار کے بدلے میں ذبح ہونے والا جانور حرم کے سوا اور کہیں ذبح نہیں ہو سکتا اس لیے ہر اس قربانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ جس کے وجوب کا تعلق احرام کی وجہ سے ہوا ہو۔ ان دونوں کے درمیان جو مشترک بات ہے وہ یہ ہے کہ ان کا تعلق احرام کے ساتھ ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قولِ باری ہے (هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ، یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے کفر کیا اور تمہیں مسجدِ حرام میں جانے سے روکا اور قربانی کے جانور کو جو رُکا ہوا رہ گیا تھا اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے روک دیا)

اس آیت کا شانِ نزول حدیبیہ کا واقعہ ہے اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے حرم سے باہر اپنی قربانیاں ذبح کیں، اگر یہ بات نہ ہوتی تو قربانی کا جانور ضرور اپنی ذبح کی جگہ پہنچ جاتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس واقعہ سے تو اس حقیقت پر زیادہ دلالت ہو رہی ہے کہ قربانی کی ذبح کی جگہ حرم ہے۔ اس لیے کہ اگر احصار کی جگہ ذبح کی جگہ ہوتی تو آیت میں یہ ارشاد نہ ہوتا کہ (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ)۔

اس میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ مشرکین مکہ نے قربانی کو اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے روک دیا، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذبح کی جگہ حِل یعنی حرم سے باہر نہیں ہے۔ آیت میں یہ گنجائش ہے کہ وہ اس مسئلے میں دلیل کی ابتدار کا کام دے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام نے اپنی قربانیاں حِل یعنی غیر حرم میں ذبح نہیں کیں تو پھر (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ) کا کیا مطلب ہو گا؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ادنیٰ درجے کی رکاوٹ پیدا ہو گئی تو یہ کہنا درست ہو گیا کہ انہیں روک دیا گیا تھا۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیشہ کے لیے ایسا کیا گیا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص دوسرے شخص کا حق مار کر اسے محروم کر دیتا ہے تو اس وقت یہ فقرہ کہنا درست ہے کہ فلاں نے فلاں کا حق روک دیا یا محبوس کر دیا ہے۔ لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس کا حق ہمیشہ کے لیے محبوس ہو کر رہ گیا۔ اس واقعہ میں بھی صورت حال یہی ہے۔

مشرکینِ مکہ نے جب قربانی کو ابتدا ہی سے حرم میں پہنچنے سے روک دیا تو یہ کہنا درست ہو گیا کہ انہوں نے قربانی کو اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے روک دیا اگرچہ اس کے بعد انہوں نے یہ رکاوٹ دور کر دی تھی۔ آیت پر ذرا غور کرنے سے معلوم ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی خاص بات یہ بتائی کہ انہوں نے مسلمانوں کو مسجدِ حرام میں جانے سے روک دیا تھا۔

اگرچہ انہوں نے اگلے سال مسلمانوں کو اس کی اجازت دے دی تھی جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ کے سلسلے میں برادرانِ یوسفؑ کا قول اللہ تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے کہ (قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ)، برادرانِ یوسفؑ نے کہا اے ہمارے باپ! آئندہ ہم کو غلہ دینے سے انکار کر دیا گیا ہے۔

یہاں انہیں ایک موقعہ پر غلہ دینے سے انکار کر دیا گیا تھا۔ جبکہ دوسرے موقعہ پر ایسا نہیں کیا گیا۔ ٹھیک اسی طرح مشرکین مکہ نے ابتدا میں قربانی کو حرم میں لے جانے سے روک دیا تھا پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین مکہ کے درمیان صلح ہو گئی تو انہوں نے اس کی اجازت دے دی تو آپ نے قربانی کو حرم میں لیجا کر ذبح کیا۔

اس میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ قربانی لے کر اس لیے آئے تھے کہ بیت اللہ کا طواف کرنے کے بعد اسے ذبح کریں گے۔ جب مشرکین نے آپ کو اس سے روک دیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ) اس لیے کہ قربانی ذبح کے وقت

مقررہ تک حرم میں نہیں پہنچ سکی تھی۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ جگہ ہو جہاں قربانی کا جانور ذبح کرنا مستحب ہوتا ہے۔ وہ مروہ کے قریب جگہ یا منیٰ کا مقام ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جگہ قربانی کرنے سے روک دیا گیا تو اس پر آیت میں وہ اطلاق ہوا جو ہم بیان کر آئے ہیں۔

مسور بن مخرمہؓ اور مروان بن الحکم نے بیان کیا ہے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حرم سے باہر ہے اور کچھ حصہ حرم کے اندر ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیمہ تو حرم سے باہر تھا لیکن نماز گاہ حرم کے اندر تھی۔ اب جبکہ آپ کے لیے نماز کی ادائیگی حرم کے اندر ممکن تھی تو لامحالہ قربانی کا جانور بھی حرم کے اندر ذبح کرنا ممکن تھا۔

یہ بھی روایت ہے کہ ناجیہ بن جندب اسلمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اپنے قربانی کے جانور مجھے دے دیجیے میں انہیں گھاٹیوں اور وادیوں سے گذار کر مکہ میں ذبح کر دوں گا۔ چنانچہ آپ نے ایسا ہی کیا۔ اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ آپ نے کچھ جانور تو اس کے ذریعے بھیج دیے ہوں گے اور کچھ کو حرم میں خود ذبح کیا ہوگا۔ واللہ اعلم۔

ہدی احصار کے لیے ذبح کا وقت

فرمان الٰہی ہے (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) جو اہل علم قربانی کا جانور بھیج کر احرام کھول دینے کے قائل ہیں ان میں اس مسئلے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عمرہ کی صورت میں احصار کی حالت کے تحت قربانی کا جو جانور بھیجا جائے گا۔ اس کی ذبح کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ جب چاہے ذبح کرا لے اور احرام کھول دے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام حدیبیہ کے مقام پر حالتِ احصار میں تھے اور سب نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا تھا۔ پھر قربانی کے جانور ذبح کرنے کے بعد احرام کھول دیا۔ یہ واقعہ ذی قعدہ کے مہینے میں پیش آیا تھا۔ البتہ فقہاء کا حج کے احرام کی صورت میں احصار پیش آنے پر جانور ذبح کرنے کے وقت کے متعلق اختلاف ہے

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب چاہے ذبح کر سکتا ہے یعنی دسویں ذی الحجہ سے قبل بھی وہ جانور ذبح ہو سکتا ہے، امام ابویوسف، امام محمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ دسویں ذالحجہ سے قبل ذبح نہیں ہو سکتا۔

ظاہر آیت (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کی ذبح کا کوئی وقت مقرر نہیں ہونا چاہیئے۔ اگر اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا گیا تو اس سے بلا دلیل لفظ کی تخصیص عمل میں آئے گی جو ناجائز ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) میں لفظ 'المحل'، کا اطلاق توقیت (تعیین وقت) پر ہوتا ہے۔ اس لیے ذبح کا مُوقت ہونا ضروری ہو گیا جواب میں کہا جائے گا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ 'المحل'، کا اطلاق جگہ پر ہوتا ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی وقت پر بھی ہو جاتا ہے۔ تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ 'المحل'، سے یہاں مراد مکانِ ذبح ہے۔ اس

سے لیے جس وقت قربانی کا جانور حرم میں پہنچ جائے اور وہاں ذبح ہو جائے تو ظاہر آیت کی رو سے ایسا کرنا جائز ہو گا۔

اس بنا پر اس میں وقت کی شرط ایک زائد بات ہو گی اس لیئے کہ اکثر احوال میں جب یہ لفظ جگہ اور وقت دونوں کو شامل ہو گا تو ان میں سے جو بھی پایا جائے گا اس کے ساتھ شرط کا پورا ہو جانا ضروری ہو گا۔ اس لیے کہ قربانی کا اپنی ذبح کی جگہ پہنچ جانا احرام کی انتہاء قرار دیا گیا ہے اور حرم میں اس کی ذبح کے ساتھ بلوغ المحل کا مفہوم وجود میں آگیا۔

جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ) اور یہ محِل حرم تھا۔ پھر بعینہٖ اسی سلسلے میں (حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) فرمایا تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ یہاں المحل سے مراد وہی مفہوم ہو جو دوسری آیت میں تھا، اور یہ حرم ہے۔

حج کے احرام میں دم احصار کی ذبح کے غیر موقت ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) آیت میں حج اور عمرہ دونوں مراد ہیں اس لیے کہ خطاب کی ابتداء ان دونوں کے ذکر کے ساتھ ان الفاظ میں کی گئی تھی (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) آیت میں حج کے لیے جس قربانی کے جانور کا ذکر ہے، عمرے کے لیے بھی اسی کا ذکر ہے۔ اور جب اس پر اتفاق ہے کہ عمرے کی صورت میں ذبح کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے تو حج کے لیے بھی ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ لفظ میں اطلاق کا مفہوم مراد ہے اور توقیت کی صورت میں اطلاق کا مفہوم باقی نہیں رہ سکتا۔

اس پر یہ قولِ باری (حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) بھی دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ عمرے کی صورت میں لفظ "مَحِلَّهُ" سے مراد حرم ہے نہ کہ وقت۔ اس طرح عمرے کے سلسلے میں حرم کے مفہوم کے لیے اس لفظ کی حیثیت منطوق حکم کی طرح ہو گئی جس کا مقتضٰی یہ ہے کہ حرم میں جس وقت بھی اس جانور کی قربانی کی جائے گی اس کی قربانی درست ہو گی اس لیے حج کے سلسلے میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

نیز عمرے کی صورت میں جب لفظ کے اطلاق کو بحالہ باقی رکھا گیا ہے تو حج کی صورت میں اسے مقید کرنا درست نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ ذبح کا حکم حج اور عمرہ دونوں کے لیے ایک ہی لفظ اور ایک ہی وجہ کے تحت وارد ہوا ہے۔ اس لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ بعض صورتوں میں لفظ سے وقتِ ذبح مراد لیا جائے اور بعض دوسری صورتوں میں مکانِ ذبح مراد لیا جائے۔

جس طرح کہ قولِ باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ) میں یہ جائز نہیں ہے کہ بعض صورتوں میں دس درہم چرانے والا مراد لیا جائے اور بعض میں چوتھائی دینار چرانے والا۔

سنت سے بھی عدم توقیت کی تائید ہوتی ہے حجاج بن عمرو انصاری کی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل، جس کی ہڈی ٹوٹ جائے یا لنگڑا ہو جائے تو اس کا احرام کھل گیا اور اس پر اگلے سال کا حج ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے شخص کے لیے احرام کھول دینا جائز ہوگا، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ ہڈی ٹوٹنے یا لنگڑا ہو جانے پر احرام نہیں کھلتا۔

درج بالا مسئلے پر ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ (اشترطی وقولی ان محلی حیث حبستنی، احرام باندھتے وقت شرط رکھ لو اور کہو کہ میرا احرام اس جگہ کھل جائے گا جس جگہ اے خدا تو مجھے روک دے گا)۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ضباعہؓ کی طرف سے یہ اظہار ہو گیا کہ مقام حبس ان کے احرام کھولنے کی جگہ ہے۔ کیونکہ یہ اصول ہے کہ احرام کی وجہ سے عائد ہونے والے احکام کسی شرط کی وجہ سے منتفی نہیں ہوتے، اس اصول کی بھی درج بالا مسئلے پر دلالت ہو رہی ہے پھر اس حدیث میں ذبح کے لیئے وقت بھی مقرر نہیں کیا گیا جس سے ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے۔

عقلی طور پر بھی درج بالا مسئلے کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ حج فوت ہو جانے کی صورت میں جس عمرے کے ذریعے وہ احرام کھول رہا ہے اس کی ادائیگی کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ اسی طرح اس قربانی کا حکم بھی ہونا چاہیئے جو احصار کی وجہ سے اس پر لازم ہو گئی ہے۔ یعنی جس طرح حج فوت ہو جانے کی صورت میں حج کا احرام کھولنے کے لیے واجب ہونے والا عمرہ غیر موقت ہے۔ اسی طرح یہ قربانی بھی غیر موقت ہونی چاہیئے۔ کیونکہ اس کے ذریعے فسخ حج کے طور پر انسان احرام کھول دیتا ہے۔ اس لیے اس کا حکم بھی وہی ہونا چاہیئے جو حج فوت ہو جانے کی صورت میں واجب ہونے والے عمرے کا ہوتا ہے۔ دونوں باتیں عمرہ اور قربانی وقت کی قید سے آزاد ہونی چاہئیں۔

قولِ باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَکُمْ، اور تم اپنے سر نہ منڈاؤ) احرام کی حالت میں حج کرنے والے اور عمرہ کرنے والے دونوں کو سر منڈانے سے روک دیا گیا ہے اس لیے کہ اس قولِ باری کا عطف (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) پر ہے۔ اس کا اقتضا یہ ہے کہ اس میں ایک دوسرے

کے سر مونڈنے کی اسی طرح ممانعت ہے جس طرح خود اپنا سر مونڈنے کی. کیونکہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے۔

اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَکُمْ، اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) اس کا اقتضا یہ ہے کہ ایک دوسرے کی جان لینے کی اسی طرح ممانعت ہے جس طرح اپنی جان لینے کی۔ اس لیئے درج بالا آیت میں محرم کو کسی دوسرے کا سر مونڈنے کی بھی ممانعت ہے اور اگر اس نے یہ حرکت کی تو اس پر جزا لازم آئے گی۔

نیز اس کی اس امر پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ قران اور تمتع کی صورت میں ذبح حلق یعنی سر منڈانے پر مقدم ہے۔ اس لیے کہ آیت میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جن پر ایک ہی وقت میں قربانی بھی لازم ہے اور سر منڈانا بھی۔ اس لیے اگر کوئی قارن یا متمتع جو قربانی کا جانور ذبح کرنے سے پہلے سر منڈا لے، اس آیت کی دلالت کی بنا پر اس پر دم کا وجوب ہو گا۔ اس لیے کہ اس نے یہ حرکت کر کے ایک ممنوع شئی کا ارتکاب کیا ہے۔

کیا محُصر کا سر منڈانا جائز ہے

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا محصر کے لیے سر منڈانا ضروری ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ سر منڈانا ضروری نہیں۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت کی بنا پر اسے حلق کرا لینا چاہیئے اگر نہیں کراتا تو اس پر کوئی جرمانہ وغیرہ عائد نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسف سے دوسری روایت کی بنا پر اس کے لیے حلق کرانا ضروری ہے۔

تاہم فقہا کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر بیوی شوہر کی اور غلام آقا کی اجازت کے بغیر نفلی احرام باندھ لے تو شوہر اور آقا کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ حلق یا بال کٹوانے کے بغیر ہی ان کے احرام کھول دیں۔ وہ اس طرح کہ احرام کی وجہ سے ممنوعہ اشیاء میں سے کوئی معمولی سی چیز مثلاً خوشبو یا سلے ہوئے کپڑے انہیں لگا یا پہنا دیں تو ان کا احرام ختم ہو جائے گا۔

اس مسئلے سے اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ محصر پر حلق واجب نہیں ہے۔ اس لیئے کہ درج بالا مسئلے میں بیوی اور غلام کی حیثیت محصر کی سی تھی۔ اور شوہر اور آقا کے لیئے جائز ہو گیا کہ وہ حلق کے بغیر ہی بیوی اور غلام کا احرام کھول دیں۔

اگر حلق واجب ہوتا تو شوہر کے لیے ضروری ہوتا کہ وہ بیوی کے بال چھوٹے کر کے اس کا احرام

کھولے اور آقا غلام کا سر مونڈ کر اس کا احرام کھولے۔ نیز اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مناسک میں حلق کی باری اس وقت آتی ہے جب محرم حج یا عمرے کے کچھ مناسک ادا کرلے۔

اب حالتِ احصار میں مناسک کی ادائیگی کے بعد حلق کی صورت تو نہیں پائی گئی اس لیے اسے کسی دلیل کے بغیر نُسک قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حلق بنیادی طور کوئی نسک یعنی عبادت نہیں ہے۔

اسی علت کی بنا پر بیوی اور غلام کے مسئلے پر بھی قیاس کیا جائے گا کہ شوہر اور آقا کو علی الترتیب ان دونوں کا احرام حلق یا تقصیر (بال چھوٹے کرنا) کے بغیر کھول دینا اس لیے جائز ہوگیا کہ بیوی اور غلام نے وہ مناسک ادا نہیں کیئے تھے جن کے بعد حلق یا تقصیر کی باری آتی تھی، اس لیے یہ بھی ضروری ہو گیا کہ اس علت کی بنیاد پر حالتِ احصار میں آنے والے تمام لوگوں کے لیے حلق کے بغیر احرام کھول دینا جائز ہو جائے۔

محصر کے لیے عدم حلق کے مسئلے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی دلالت ہو رہی ہے جس میں آپ نے حضرت عائشہ کو عمرہ کے افعال کی ادائیگی مکمل کرنے سے پہلے عمرہ ترک کر دینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا انقضی راسك وامتشطی ودعی العمرۃ واغتسلی واھلی بالحج، (اپنے بالوں میں کنگھی کرلو، عمرہ چھوڑ دو، غسل کرلو اور حج کا احرام باندھ لو)۔

اس حدیث میں آپ نے حضرت عائشہؓ کو اس وقت حلق یا تقصیر کا حکم نہیں دیا۔ جب آپ عمرہ کے افعال کی ادائیگی مکمل نہ کرسکیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص کے لیے مناسک ادا کرنے سے پہلے احرام کھول دینا جائز ہوتا ہے۔ اس پر حلق کے ذریعے احرام کھولنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس میں اس بات کی بھی دلیل موجود ہے کہ حلق مناسک کی ادائیگی پر اسی طرح ترتیب سے آتا ہے جس طرح مناسک کی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب ہوتی ہے۔

اسی لیے امام محمد نے یہ استدلال کیا ہے کہ محصر سے جب تمام مناسک کی ادائیگی ساقط ہو گئی تو حلق بھی ساقط ہوگیا۔ امام محمد کے اس قول کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ اوّل یہ کہ اس قول سے ان کی مراد وہی ہو جو ہم اپنے استدلال میں بیان کر آئے ہیں کہ محصر سے جب تمام مناسک ساقط ہو گئے تو حلق بھی ساقط ہو گیا۔ اس لیے کہ حلق کا نمبر ترتیب میں مناسک کی ادائیگی کے بعد آتا ہے۔ دوم یہ کہ احرام کی صورت میں جب حلق واجب ہوتا ہے تو اس کی حیثیت نسک کی ہوتی ہے۔ جب محصر سے تمام مناسک ساقط ہو گئے تو ضروری ہو گیا کہ حلق بھی ساقط ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ محصر سے تمام مناسک اس لیے ساقط ہو گئے کہ ان کی ادائیگی اس کے لیے متعذر ہو گئی لیکن حلق تو ایسا فعل ہے جس کی ادائیگی اس کے لیے کچھ مشکل نہیں ہے اس لیے اسے حلق ضرور کرنا چاہیئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ مفروضہ غلط ہے اس لیے کہ اگر محصر کو مزدلفہ جانا اور رمی جمار کرنا ممکن ہو لیکن بیت اللہ تک پہنچنا اور وقوف عرفات کرنا متعذر ہو تو اس پر وقوف مزدلفہ لازم نہیں ہو گا اور نہ ہی رمی جمار اگرچہ ان دونوں کاموں کا امکان بھی ہو۔ اس لیے کہ ان دونوں افعال کا نمبر مناسک حج میں ایسے چند مناسک کے بعد آتا ہے جن کا ان دونوں سے پہلے سرانجام پا لینا ضروری ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح حلق کا نمبر کچھ مناسک کی ادائیگی کے بعد آتا ہے۔ اگر ان سے پہلے حلق ہو جائے تو صرف حلق ہی ہو گا نسک نہیں بنے گا۔ اس استدلال سے معترض کا اعتراض رفع ہو گیا اس لیے کہ ایسے مناسک موجود ہوتے ہیں جن کی ادائیگی اس کے لیئے ممکن ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود حالتِ احصار میں وہ اس کے لیے لازم نہیں ہوتے۔

اگر کوئی شخص امام ابو یوسف کے مسلک پر استدلال کے لیے یہ آیت پیش کرے (وَلَا تَحۡلِقُوۡا رُءُوۡسَكُمۡ حَتّٰى يَبۡلُغَ الۡهَدۡىُ مَحِلَّهٗ) اور کہے کہ اس میں قربانی کے جانور کا اپنی ذبح کی جگہ پہنچ جانے کو پابندی ختم ہونے کی غایت یا انتہا قرار دی گئی ہے۔

اور قاعدے کے مطابق یہ ضروری ہے کہ غایت کا حکم اس کے ماقبل کے حکم کی ضد ہو۔ اس بنا پر تقدیر آیت یوں ہو گی "تم اپنے سر نہ منڈاؤ جب تک قربانی اپنی ذبح کی جگہ نہ پہنچ جائے، جب پہنچ جائے تو سر منڈا دو" یہ مفہوم حلق کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ اباحت پابندی کی ضد ہوتی ہے جس طرح ایجاب اباحت کی ضد ہوتا ہے۔

اس بنا پر حظر پابندی کے ان دونوں اضداد میں سے ایک ضد یعنی ایجاب کو اختیار کر لینا دوسری ضد یعنی اباحت کو اختیار کر لینے سے اولیٰ نہیں ہو گا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حظر یعنی پابندی کا خاتمہ اس بات کا متقاضی نہیں ہوتا کہ اس کی ضد پر ایجاب کے طور پر عمل کیا جائے اس کا تقاضا تو صرف یہ ہوتا ہے کہ پابندی اٹھ جانے کے بعد وہ شئے اپنی اصلی حالت پر آ جاتی ہے اور اس کا حکم وہی ہو جاتا ہے جو پابندی سے پہلے کا تھا۔

اس بنا پر زیر بحث مسئلے میں حلق کی حیثیت وہی ہو جائے گی جو احرام سے پہلے کی تھی اگر چاہے تو سر کے بال صاف کرا دے اور اگر چاہے تو اسے بحالہ باقی رہنے دے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ جمعہ کی وجہ

سے خرید و فروخت پر اور احرام کی وجہ سے شکار پر لگی ہوئی پابندی جب ختم ہوتی ہے تو یہ تقاضا نہیں کرتی کہ ایک شخص جمعہ سے فارغ ہو کر لازمی طور پر خرید و فروخت کرے یا ایک شخص احرام سے نکل کر لازمی طور پر شکار کرے۔ پابندی یا حظر کے خاتمے کا تقاضا صرف یہ ہوتا ہے کہ اب ان ممنوعہ افعال کی اباحت یا اجازت ہو گئی ہے۔

امام ابو یوسف کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ آپ نے حلق کرانے والوں کے لیے اللہ کی رحمت کی تین دفعہ دعا کی اور بال چھوٹے کرانے والوں کے لیے ایک دفعہ دعا مانگی۔

یہ بات عمرۂ حدیبیہ میں احصار کی حالت پیش آنے پر ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اس بات کی دلیل ہے کہ حلق ایک نسک ہے اور جب نسک ہے تو اس کی ادائیگی ضروری ہے جس طرح کہ غیر محصر کے لیے اس کی ادائیگی دیگر مناسک کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے لیئے بیت اللہ کے طواف سے پہلے حلق کرنا اور احرام کھول دینا ذہنی طور پر بڑی پریشانی کا سبب تھا۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں احرام کھولنے کا حکم دیا تو سب نے اس امید پر توقف کیا کہ شاید بیت اللہ تک پہنچنا ممکن ہو جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ اپنا حکم دہرایا اور ساتھ ہی ساتھ احرام کھولنے کے افعال کی ابتدا خود کر دی کہ آپ نے قربانی کا جانور ذبح کیا اور حلق کرایا جب صحابۂ کرام نے یہ دیکھا تو بعض نے حلق کرالیا اور بعض نے تقصیر۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کرانے والوں کے لیے دعا مانگی کیونکہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت اور آپ کا حکم بجا لانے میں پوری تندہی دکھائی تھی۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا گیا کہ آپ نے حلق کرانے والوں کے لیے تین دفعہ دعا مانگی اور بال چھوٹے کرانے والوں کے لیے ایک دفعہ، اس کی کیا وجہ تھی؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ "ان لوگوں نے شک نہیں کیا تھا"۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان لوگوں نے اس چیز کے متعلق کوئی شک نہیں کیا تھا کہ حلق تقصیر سے افضل ہے۔ اس بنا پر وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ ثواب کے مستحق ٹھہرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ چاہے جو بھی صورت حال ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حلق کا حکم دیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ پھر حلق کرانے والوں اور بال چھوٹے

کرانے والوں کے لیے آپ کی دعا اس بات کی دلیل ہے کہ حلق ایک نسک ہے۔ رہا آپ کا یہ استدلال کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حلق کا حکم دیا تھا لیکن صحابہ کرام بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے حلق کرانا ناپسند کرتے تھے تو یہ استدلال حلق کے نسک ہونے کی دلالت کے منافی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مسور بن مخرمہؓ اور مروان بن الحکم نے حدیبیہ کے واقعہ کی روایت کی ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا تھا کہ احرام کھول کر قربانی کر لو۔

بعض روایات میں حلق کا بھی ذکر ہے۔ اب ہم دونوں لفظوں پر عمل کرتے ہوئے کہیں گے کہ جس چیز کے ذریعے وہ احرام کھولے گا اس کا احرام کھل جائے گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَحِلُّوا) یعنی احرام کھول لو۔ اور آپ کے قول (احلقوا) کا مقصد احلال یعنی احرام کھول دینا ہے۔ اس میں حلق کے ذریعے احرام کھولنے کی تعیین نہیں ہے کہ اس کے سوا اور کسی چیز کے ذریعے احرام کھولا نہیں جا سکتا۔

حلق کرنے والے ثواب کے اس لیے مستحق ٹھہرے کہ انہوں نے احرام کھولنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی فرمانبرداری کی تھی اور آپ کی متابعت اور پیروی میں ان کی کوشش اور تندہی کی بنا پر حلق تقصیر سے افضل قرار پایا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قربانی کے ذریعے احرام حج کھول دینے کے بعد محصر پر کیا واجب ہوتا ہے؟

محصر کی کیفیت بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، پس جو شخص حج کا زمانہ آنے سے پہلے عمرے سے فائدہ اٹھائے تو جو قربانی میسر ہو وہ پیش کرے)۔

سلف اور فقہائے امصار میں اس محصر کے مسئلے میں اختلاف ہے جس نے حج کا احرام باندھا ہوا اور پھر قربانی کا جانور بھیج کر احرام کھول دے۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اس پر عمرہ اور حج دونوں لازم ہوں گے۔
اگر اس نے ان دونوں کو حج کے مہینوں میں ادا کرنے کی نیت سے اکٹھا کر دیا ہے تو اس پر قربانی واجب ہو گی اور وہ متمتع قرار پائے گا۔ اگر اس نے ان دونوں کو حج کے مہینوں میں اکٹھا نہ کیا ہو گا تو اس پر کوئی قربانی واجب نہیں ہو گی۔ یہی قول علقمہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی، سالم، قاسم اور محمد بن سیرین کا ہے اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے۔

ایوب نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ قصاص یعنی برابری کا معاملہ کیا ہے۔ حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ إلا یہ کہ تمہاری زیادتی پر اس کی طرف سے مواخذہ ہو تو یہ اور صورت ہے شعبی سے روایت ہے کہ اس پر حج واجب ہو گا۔

امام ابوحنیفہ صرف اس محرم پر حج اور عمرہ دونوں واجب کرتے ہیں جو حالتِ احصار کی وجہ سے قربانی دے کر احرام کھول دیتا ہے اور پھر اسی سال حج نہیں کرتا۔ اگر ایسا شخص یوم نحر سے پہلے اپنا احرام کھول دے پھر احصار ختم ہو جائے اور وہ حج کا احرام باندھ کر حج ادا کر لے تو اس پر عمرہ واجب نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ یہ عمرہ حج فوت ہونے کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

کیونکہ جس شخص کا حج فوت ہو جائے اس پر احرام کھولنا عمرہ ادا کرنے کے ذریعے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے جب اس کا حج فوت ہوا تھا۔ اس پر اس کی وجہ سے عمرہ واجب ہوا تھا۔ اور احصار کی حالت میں اس پر جو دم واجب ہوا تھا وہ صرف احلال یعنی احرام کھولنے کے لیے تھا۔ یہ دم اس عمرہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتا جو حج فوت ہونے کی وجہ سے اس پر لازم ہوا تھا۔ اس لیے کہ اصولی طور پر کوئی عمرہ ایسا نہیں ہوتا کہ کوئی دم اس کے قائم مقام ہو جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ کوئی شخص اگر عمرہ کرنے کی نذر مان لے تو وہ اس کی جگہ دم نہیں دے سکے گا خواہ اسے کوئی عذر پیش آجائے یا عمرہ ادا کرنا اس کے لیے ممکن ہو۔ اسی طرح جو شخص عمرہ کی فرضیت کا قائل ہے وہ دم کو عمرہ کے قائم مقام تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اس لیے حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم ہونے والا عمرہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی دم کا اس کے قائم مقام ہونا جائز نہیں ہوتا۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دم یعنی قربانی کے ذریعے صرف احرام کھل جاتا ہے اور بس۔

اس حقیقت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حج فوت ہونے کی وجہ سے جو عمرہ واجب ہوتا ہے حج فوت ہونے سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ ابھی نہ اس کا وقت ہوتا ہے اور نہ ہی سبب پایا جاتا ہے (اس عمرے کا سبب حج کا فوت ہونا ہے اور اس کا وقت حج فوت ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے) جبکہ دم احصار کو ذبح کرنا اور اس کے ذریعے احرام کھول دینا حج فوت ہونے سے قبل بھی درست ہے۔ اس پر ہمارا اور ہمارے مخالفین کا اتفاق ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دم احصار صرف احرام کھولنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ عمرہ کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ یہاں امام مالک اور امام شافعی کے لیے یہ گنجائش نہیں ہے کہ دم احصار کو اس عمرہ کے قائم مقام بنا دیں جو حج فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جس شخص کا حج فوت ہو گیا ہو اس پر عمرہ کے ساتھ قربانی بھی واجب ہوتی ہے۔

اب ان کے نزدیک دم احصار وہی قربانی ہے جو حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم آتی ہے۔ اس لیئے وہ عمرہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی جس طرح کہ وہ اس حج کے قائم مقام نہیں ہو سکتی جو فوت ہو چکا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ تو عمرہ کے احرام کے بعد یوم النحر سے قبل تمتع کے تین دنوں کے روزوں کے جواز کے قائل ہیں جبکہ یہ روزے قربانی کا بدل ہیں اور خود قربانی کو یوم النحر

سے پہلے ذبح نہیں کیا جا سکتا۔

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ روزوں کا جواز بھی نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان روزوں کا جواز ایک سبب کی وجہ سے ہوا ہے اور وہ ہے تمتع یعنی عمرہ اس بنا پر قربانی کی ذبح کے وقت پر روزوں کو مقدم کرنا جائز ہو گیا۔

دوسری طرف محصر پر عمرہ کے لزوم کا کوئی سبب نہیں ہے جبکہ اس کا حقیقی سبب فوات حج یعنی وقوف عرفہ سے پہلے دسویں تاریخ کی صبح کا طلوع ہو جانا ہے یہی وجہ ہے کہ فواتِ حج پر لازم ہونے والا عمرہ ایسا ہے کہ دم اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس حقیقت پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ عمرہ کرنے والے پر دم لازم ہوتا ہے حالانکہ اسے فوات عمرہ کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا کیونکہ عمرہ کے لیے کوئی مقررہ وقت تو ہوتا نہیں۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دم کا فوات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس کے ذریعے احرام جلد کھل جائے، اس کی دلیل یہ ہے کہ لزوم دم کے لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا خواہ فوت ہونے کا خطرہ ہو یا نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حجاج بن عمرو انصاریؓ کی حدیث میں جس کے الفاظ یہ ہیں (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل) عمرہ کا ذکر نہیں ہے۔ اگر حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا بھی ذکر ضرور کرتے جس طرح کہ آپ نے حج کی قضاء کے وجوب کا ذکر فرمایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دم یعنی قربانی کا ذکر نہیں فرمایا اس کے باوجود ایسا شخص قربانی کے بعد ہی اپنا احرام کھول سکتا ہے۔ دراصل یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف مرض کی وجہ سے پیدا ہونے والے احصار اور اس میں احرام کھولنے کی وجہ سے قضا کے لزوم کے متعلق امت کو بتانا چاہتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ بروایت سعید بن جبیر اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے محصر کے ذکر کے بعد جو یہ فرمایا ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) تو اس سے مراد وہ عمرہ ہے جو حج کا احرام کھول دینے پر لازم ہوتا ہے اگر اس عمرے کو حج کے مہینوں میں اس حج کے ساتھ ادا کرنا چاہے گا جس کا احرام اس نے احصار کی وجہ سے کھول دیا ہے تو اس کا فدیہ واجب ہوگا۔

محصر کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور قول منقول ہے جس کی روایت عبدالرزاق نے، انہیں سفیان ثوری نے ابن ابی نجیح سے، انہوں نے عطاء اور مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، آپ نے فرمایا: "حبس وہ ہوتا ہے جو دشمن کی وجہ سے ہو۔

اگر محرم محبوس ہو گیا اور اس کے پاس قربانی کا جانور نہیں ہے تو وہ حبس کی جگہ میں احرام کھول دے گا اور اگر اس کے پاس قربانی کا جانور ہو تو وہ اس کے ذریعے احرام کھول دے گا لیکن جب تک یہ جانور ذبح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا احرام نہیں کھلے گا۔ اس کے بعد اس پر نہ حج لازم ہو گا اور نہ ہی عمرہ۔

عطاء بن ابی رباح سے درج بالا روایت کا انکار مروی ہے کہ اس روایت کے راوی محمد بن بکر ہیں۔ انہیں ابن جریج نے عمرو بن دینار سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ "جس محرم کو دشمن نے گھیر لیا ہو اس کی قربانی نہیں ہے"

عمرو بن دینار کا خیال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بھی فرمایا کہ "اس پر نہ حج ہے اور نہ ہی عمرہ" ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات عطاء بن ابی رباح سے بیان کی۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آیا آپ نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ سنا ہے کہ محصر پر نہ تو قربانی ہے اور نہ ہی اس کے احصار کی قضاء، عطاء نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ میں اس روایت کو تسلیم نہیں کرتا"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت ناقابلِ تسلیم ہے کیونکہ یہ نصِ قرآنی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر روایات سے ثابت شدہ بات کے خلاف ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ)۔

قولِ باری (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کو دو معنوں میں سے ایک پر محمول کیا گیا ہے۔ اوّل یہ کہ محصر کے ذمہ ہے کہ اسے جو بھی قربانی میسر آجائے بھیج دے، اس لیے اس ارشادِ باری کا مقتضیٰ یہ کہ محصر جب احرام کھول دینے کا ارادہ کرے گا اس پر قربانی واجب ہو گی۔ اس کے متصل یہ ارشاد ہوا ہے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ)۔

اس ارشاد کے ہوتے ہوئے کسی کے لیے یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ قربانی کے بغیر احرام کھولا جا سکتا ہے جبکہ نص صریح قربانی واجب کر رہا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیبیہ کے مقام پر بحالتِ احصار بھی منقول ہے جس میں آپ نے صحابۂ کرام کو قربانی ذبح کرنے اور احرام کھول دینے کا حکم دیا تھا۔

اس محصر کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے جو احرام نہ کھولے یہاں تک کہ حج اس سے فوت ہو جائے اور پھر وہ بیت اللہ پہنچ جائے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ عمرہ کرنے کے بعد احرام کھول دے۔ اسی احرام کے ساتھ اس کا حج کرنا درست نہیں ہوگا۔ امام مالک کا مسلک ہے کہ اس کے لیے اگلے حج تک احرام کی حالت میں رہنا درست ہوگا اور اگر وہ چاہے تو عمرہ ادا کر کے احرام کھول بھی سکتا ہے۔

ہمارے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ عمرہ ادا کر کے احرام کھول لے اگر اس کا احرام ایسا نہ ہو جاتا کہ اب اس کے ساتھ وہ کوئی حج نہیں کر سکتا تو اس کے لیے یہ احرام کھول دینا ہرگز درست نہ ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ پہلے سال میں جبکہ اس کے لیے حج کرنا ممکن تھا وہ اپنا احرام کھول نہیں سکتا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے احرام کی ایسی حیثیت ہوگئی ہے کہ وہ اس کے ساتھ کوئی حج نہیں کر سکتا ہے۔

نیز حج فسخ کرنا اس قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) سے منسوخ ہوگیا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ حالتِ احصار میں اس کے لیے جب احرام کھولنا درست ہوگیا تو اس کا موجب عمرہ ادا کرنا ہے نہ کہ حج ادا کرنا۔ اس لیے کہ اگر اس کے لیے حج ادا کرنا ممکن ہوتا اور پھر وہ اسے احرام کھولنے کے ذریعے عمرہ بنا دیتا تو وہ حج کا امکان ہوتے ہوئے اسے فسخ کرنے والا قرار پاتا۔

یہ صورت صرف ایک سال پیش آئی تھی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم حج کے لیے تشریف لے گئے تھے پھر یہ منسوخ ہوگئی۔ یہی وہ صورت ہے جس پر حضرت عمرؓ کے اس قول کو محمول کیا جائے گا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو طرح کا متعہ جائز تھا۔ ایک عورتوں کے ساتھ متعہ اور دوسرا حج کا متعہ لیکن اب میں ان دونوں سے روکتا ہوں اور ان کے مرتکب کو سزا دیتا ہوں"

متعۂ حج سے حضرت عمرؓ کی مراد اس طریقے سے فسخ حج ہے جس کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنے صحابۂ کرام کو دیا تھا۔

فقہاء کا اس محصر کے حکم کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے جس نے نفلی حج یا نفلی عمرے کا احرام باندھا ہو۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر قضاء واجب ہے خواہ یہ احصار کسی بیماری کی وجہ سے ہوا ہو یا دشمن کی وجہ سے بشرطیکہ وہ قربانی بھیج کر کے اپنا احرام کھول چکا ہو۔

امام شافعی اور امام مالک بیماری کی بنا پر رکاوٹ کو احصار نہیں سمجھتے۔ ان کا قول ہے کہ اگر دشمن

کی وجہ سے احصار کی حالت میں اگر اس نے احرام کھول دیا ہو تو اس پر نہ حج کی قضا ہوگی نہ عمرے کی۔
قضا کے وجوب کی دلیل یہ قولِ باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) اس آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس شخص نے حج یا عمرے میں داخل ہو کر اسے اپنے اوپر واجب کر لیا۔ جب دخول کے ساتھ یہ واجب ہو گیا تو اس کی حیثیت فرض حج اور نذر کی سی ہو گئی۔

اب اس کے اتمام سے قبل اس سے خروج کی وجہ سے اس پر قضا لازم ہو گئی خواہ اس خروج میں وہ معذور تھا یا غیر معذور۔ اس لیئے کہ جو چیز اس پر ساقط ہو گئی تھی اسے کوئی عذر ساقط نہیں کر سکتا تھا۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حج فاسد کر دینے کی صورت میں اس پر قضا واجب ہے تو احصار کی وجہ سے بھی اس پر قضا لازم ہونی چاہیئے۔

سنت سے بھی ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے۔ یہ حضرت حجاج بن عمرو انصاریؓ کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کسر او عرج فقد حلّ وعلیہ الحج من قابل) اس حدیث میں فرض اور نفلی حج کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے۔ جو شخص احرام کی وجہ سے واجب ہونے والی باتوں کو ترک کرے گا خواہ وہ معذور ہو یا غیر معذور، احرام کے لزوم کا حکم دونوں صورتوں میں یکساں رہے گا۔ اس بنا پر ترکِ لزوم کے لحاظ سے دونوں یعنی معذور اور غیر معذور کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے والے کو معذور قرار دیا لیکن فدیہ واجب کرنے سے اسے مستثنیٰ قرار نہیں دیا خواہ اس نے فرض حج کا احرام باندھ رکھا ہو یا نفلی حج کا۔ اس لیے اس محصر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے جس نے فرض حج یا نفلی حج کا احرام باندھا ہو یعنی دونوں صورتوں میں اس پر قضا کا وجوب ہونا چاہیئے۔

نیز یہ بھی ضروری ہے اس پر اسی طرح یکساں حکم عائد ہو خواہ اس نے ہمبستری کے ذریعے اپنا حج فاسد کر دیا ہو یا احصار کی وجہ سے وہ اس سے نکل آیا ہو، جس طرح حالت احرام میں خلافِ احرام افعال کے ارتکاب پر معذور اور غیر معذور دونوں پر یکساں طریقے سے کفارہ واجب کیا جاتا ہے۔

محصر پر وجوب قضا کی، خواہ وہ معذور ہی کیوں نہ ہو، ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مریض سے جب حج فوت ہو جائے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی خواہ عذر کی بنا پر اس کا حج فوت ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے بغیر کسی عذر کے قصداً حج فوت کر دیا ہو تو اس صورت میں بھی

اس پر قضا واجب ہوگی۔

اب ان دونوں صورتوں میں جو مشترک سبب ہے وہ یہ ہے کہ احرام میں دخول کی بنا پر جو باتیں لازم ہوجاتی ہیں ان کے لحاظ سے معذور اور غیر معذور دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ یہی سبب محصر میں بھی موجود ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ اس سے قضا کا حکم ساقط نہ ہو۔

ہمارے اس استدلال کی تائید حضرت عائشہؓ کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے۔ آپ حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھیں، آپ نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہے۔ اسی دوران جب آپ کو حیض آگیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ________________

________ اپنا سر کھول کر کنگھی بالوں میں کرلو، حج کا احرام باندھ لو اور عمرہ ترک کردو)۔

پھر حضرت عائشہؓ جب حج سے فارغ ہوگئیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ وہ انہیں تنعیم لے جائیں۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے وہاں سے عمرے کا احرام باندھ کر عمرہ ادا کیا، آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ "یہ عمرہ تمھارے اس فوت شدہ عمرے کی جگہ ہے۔"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو اس عمرے کی قضاء کا حکم دیا جو انہوں نے عذر کی بنا پر ترک کردیا تھا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص عذر کی بنا پر احرام سے نکل آتا ہے تو اس سے قضاء ساقط نہیں ہوتی۔

ایک اور وجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام جب حدیبیہ کے مقام پر بحالتِ احصار میں آگئے تو اس وقت سب نے عمرے کا احرام باندھ رکھا تھا۔ پھر سب نے اگلے سال اس کی قضاء کی اور اس کا نام عمرۃ القضاء رکھا گیا۔

اگر دخول کی بنا پر یہ عمرہ لازم نہ ہوتا اور قضاء واجب نہ ہوتی تو اس کا نام عمرۃ القضاء نہ رکھا جاتا بلکہ اسے ایک نئے سرے سے ادا کیا جانے والا عمرہ سمجھا جاتا۔ اس میں احرام کھول دینے کی بنا پر لزوم قضاء کی تائید میں بھی دلیل موجود ہے۔ واللہ اعلم!

ایسا محصر جسے قربانی میسر نہ ہو

قول باری ہے (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) اہل علم کا اس محصر کے حکم کے متعلق اختلاف ہے جسے قربانی میسر نہ آئے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ اس وقت تک احرام نہیں کھول سکتا جب تک اسے قربانی میسر نہ آجائے اور اس کی ذبح عمل میں نہ آجائے۔

عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ ایسا محصر دس روزے رکھے گا اور احرام کھول دے گا جس طرح کہ حج تمتع کرنے والا شخص قربانی میسر نہ آنے پر دس روزے رکھتا ہے۔ اس بارے میں امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔

پہلا قول تو یہ ہے کہ اگر وہ قربانی نہیں بھیجے گا تو کبھی بھی احرام سے باہر نہیں آسکے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اسے قربانی کی قدرت نہ ہو تو اس کا احرام کھل جائے گا اور جب بھی اسے قربانی کی قدرت ہوگی تو قربانی پیش کر دے گا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اسے قربانی کی قدرت نہ ہو تو پھر بھی کام چل جائے گا البتہ اگر اسے قربانی میسر نہ ہو اور اس کی قدرت بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس پر کھانا کھلانا یا روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کے متعلق امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ تمتع کی بنا پر قربانی کے لزوم پر منصوص حکم موجود ہے، اسی طرح حج تمتع کرنے والے پر قربانی میسر نہ آنے کی صورت میں روزے کا لزوم بھی منصوص ہے اور منصوص احکام کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اور وجہ بھی اس کی تائید میں ہے وہ یہ ہے کہ کفارات کا اثبات قیاس کے ذریعے نہیں ہوتا۔ اب جب محصر کے لیے دم یعنی قربانی کا حکم موجود ہے تو ہمارے لیے قیاس کی بنا پر اس پر کوئی اور چیز واجب کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ دم خلاف احرام فعل کے ارتکاب پر کفارہ کے طور پر واجب ہوا ہے اور قیاس کی بنا پر کسی کفارے کا اثبات ممتنع ہے۔

نیز اس صورت میں بعینہٖ ایک منصوص حکم کا ترک لازم آجاتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ) اب جو شخص قربانی کو اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے پہلے سر منڈانے کی اجازت دے دے گا وہ نص کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ جب کہ یہ جائز نہیں ہے کہ قیاس کی بنا پر نص کو ترک کر دیا جائے۔

اہلِ مکّہ کے احصار کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عروہ بن الزبیرؓ اور زہری سے منقول ہے کہ اہلِ مکہ کے لیے حالتِ احصار نہیں ہوتی۔ ان کا احصار تو صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کر سکیں (جو ان کے لیے بہرصورت ممکن ہوتا ہے اس لیے ان پر حالتِ احصار طاری نہیں ہوتی)۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے بشرطیکہ ان کے لیے بیت اللہ تک رسائی ممکن ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مکّہ کا باشندہ یا تو حج کا احرام باندھے گا یا عمرے کا۔ اگر اس نے عمرے کا احرام باندھ رکھا ہے تو عمرہ نام ہے طواف اور سعی کا جس میں اس کے لیے کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہو سکتی اس لیے وہ محصر نہیں ہو گا۔

اگر اس نے حج کا احرام باندھ لیا ہے تو اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ محصر نہ ہونے کی صورت میں وہ عرفات کو روانگی آخر وقت تک مؤخر کر دے۔ اگر اس سے وقوفِ عرفات فوت ہو جائے تو اس کا حج فوت ہو جائے گا اور اس پر لازم ہو گا کہ وہ عمرہ ادا کر کے احرام کھول دے۔ اس صورت میں اس کی حیثیت عمرہ کرنے والے کی طرح ہو گی۔ اور اس طرح وہ محصر نہیں قرار پائے گا۔ واللہ اعلم۔

ایسا محرم جس کے سر میں تکلیف ہو یا اُسے بیماری لاحق ہو گئی ہو

قول باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ)

آیت کا مفہوم یہ ہے — واللہ اعلم — کہ تم احرام والوں، خواہ محصر ہو یا غیر محصر، میں سے جسے کوئی بیماری لاحق ہو جائے یا سر میں تکلیف پیدا ہو جائے تو وہ روزوں کا فدیہ دے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جب تک قربانی اپنی ذبح کی جگہ کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک محصر کے لیے حلق کرانا جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو اور پھر وہ حلق کرائے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا اور اگر وہ غیر محصر ہو تو وہ اس محصر کے حکم میں ہوگا جس کی قربانی ابھی ذبح کی جگہ کو نہ پہنچی ہو۔

اس بنا پر اس آیت میں محصر اور غیر محصر کے لیے حکم کی یکسانیت کی دلالت موجود ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کے لیے احرام کی حالت میں مذکورہ شرط کے بغیر حلق کرانا جائز نہیں ہے۔ قول باری (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا) میں وہ مرض مراد ہے جس میں کپڑے پہننے یا احرام کی وجہ سے ممنوعہ اشیاء میں سے کوئی شے استعمال کرنے کی ضرورت پڑ جائے۔ وہ تکلیف دور کرنے کی خاطر وہ شے استعمال کرے اور فدیہ ادا کر دے۔

اسی طرح قول باری (اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ) سے مراد ایسی تکلیف ہے جس میں اسے احرام کی وجہ سے ممنوعہ افعال میں کسی فعل مثلاً حلق کرانے یا سر ڈھانپنے وغیرہ کی ضرورت پیش آجائے اگر اسے کوئی ایسی بیماری یا سر کی تکلیف لاحق ہو جس میں اسے حلق کرانے یا ممنوعہ شے استعمال کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے تو اس کی حیثیت تندرست آدمی کی طرح ہوگی یعنی اسے احرام کی وجہ سے ممنوعہ اشیا استعمال کرنے یا ممنوعہ فعل کے ارتکاب کی ممانعت ہوگی۔

حضرت کعب بن عجرہؓ سے ایسی روایات منقول ہیں جو ایک دوسری کی مؤید ہیں کہ حدیبیہ کے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ان کے پاس سے ہوا، اور ان کی حالت یہ تھی کہ سر کی جوئیں چہرے پر گر رہی تھیں۔

آپؐ نے ان سے دریافت فرمایا کہ آیا یہ جوئیں تمہاری تکلیف کا باعث تو نہیں ہیں؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ آپؐ نے انھیں فدیہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح جوؤں کی کثرت اس تکلیف کی ایک شکل تھی جو آیت (اَوْ بِہٖٓ اَذًى مِّنْ رَّأْسِہٖ) میں مراد ہے۔ اگر محرم کے سر میں زخم ہوں یا سر سے پیپ یا خون بہہ رہا ہوں اور اسے ان زخموں کی پٹی کرنے یا ان پر کپڑا وغیرہ ڈالنے کی ضرورت پیش آجائے تو فدیہ کے جواز کے لیے اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اس طرح وہ تمام امراض ہیں جن کے لاحق ہونے کی صورت میں اسے کپڑے وغیرہ پہننے کی ضرورت پیش آجائے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا اور وہ فدیہ ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں کوئی تخصیص نہیں کی ہے اس بنا پر یہ حکم تمام صورتوں کو عام ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ بِہٖٓ اَذًى مِّنْ رَّأْسِہٖ) کا مطلب ہے "اس کے سر میں تکلیف ہو پھر وہ سر کے بال منڈا دے تو روزے کا فدیہ ہے"۔ جواب میں کہا جائے گا کہ حلق کا یہاں ذکر نہیں ہے اگرچہ وہ آیت مراد ہے۔

اسی طرح کپڑے پہن لینا اور سر ڈھانپ لینا وغیرہ، آیت میں ان کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہیں۔ اس لیے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ عذر کی بنا پر وہ باتیں مباح ہو جاتی ہیں جن پر احرام کی بنا پر بندش لگ گئی تھی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بیمار تو نہ ہو لیکن اسے ایسی جسمانی تکلیف لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے اسے بدن کے بال اتروانے کی ضرورت پڑ جائے تو فدیہ کے لحاظ سے اس کا حکم بھی حلق راس جیسا ہوگا۔ اس لیے کہ تمام صورتوں میں سمجھ میں آنے والا سبب یہ ہے کہ عذر کی حالت میں احرام کی وجہ سے ممنوعہ امور کی اجازت ہو جاتی ہے۔

قول باری ہے (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے تین دن کے روزے رکھے۔ یہ حضرت کعب بن عجرہؓ کی حدیث ہے۔ یہی سلف اور فقہائے امصار کا قول ہے البتہ حسن بصری اور عکرمہ سے ایک روایت ہے کہ تمتع کے روزوں کی طرح فدیہ کے بھی دس روزے ہیں۔

رہی صدقہ کی مقدار تو اس کے متعلق حضرت کعب بن عجرہؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے مختلف روایات منقول ہیں۔ ایک روایت وہ ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں احمد بن سہل نے، انھیں سہیل بن محمد نے، انھیں ابن ابی زائدہ نے اپنے والد ابو زائدہ سے، انھیں عبدالرحمٰن بن الاصبہانی نے عبداللہ بن معقل سے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ نے انھیں بتایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ احرام باندھ کر نکلے، ان کے سر اور داڑھی میں جوئیں پڑ گئیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے حلاق کو بلا کر ان کا سر مونڈ دیا، اس کے بعد آپ نے ان سے پوچھا کہ آیا وہ قربانی دینے کی استطاعت رکھتے ہیں۔ انھوں نے نفی میں جواب دیا اس پر آپ نے حکم دیا کہ یا تو تین دن روزے رکھیں یا چھ مسکینوں کو، فی مسکین ایک صاع کے حساب سے طعام دے دیں۔

پھر اللہ تعالیٰ نے تمام مسلمانوں کے لیے یہ آیت نازل فرمائی (فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) صالح بن ابی مریم نے مجاہد کے واسطے سے حضرت کعب بن عجرہؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ داؤد بن ابی ہند نے عامر کے واسطے سے حضرت کعبؓ سے جو روایت کی ہے اس میں ہے کہ تین صاع خرما یعنی خشک کھجور چھ مسکینوں کے درمیان فی مسکین نصف صاع کے حساب سے صدقہ کردو۔

ایک اور روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی نے بیان کی، انھیں عبداللہ بن الحسن بن احمد نے، انھیں عبدالعزیز بن داؤد نے، انھیں حماد بن سلمہ نے داؤد بن ابی ہند سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ یا تو قربانی دے دو یا تین دن روزے رکھو یا تین صاع طعام چھ مسکینوں میں تقسیم کر دو۔

پہلی روایت میں تین صاع اور دوسری میں چھ صاع کا ذکر ہے۔ دوسری روایت بہتر ہے کیونکہ اس میں بیان کردہ مقدار زیادہ ہے۔ پھر تین صاع طعام کا جس روایت میں ذکر ہوا ہے اس سے مراد گندم ہونی چاہیے اس لیے کہ طعام سے ظاہر مراد گندم ہی ہوتی ہے اور عادۃً لوگوں کے درمیان یہی متعارف ہے۔

ان تمام روایات کو جمع کرکے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ خشک کھجور کی صورت میں چھ صاع اور گندم کی صورت میں تین صاع صدقہ میں دیے جائیں۔ رہ گئی مساکین کی تعداد تو وہ چھ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

جہاں تک نسک یعنی قربانی کا تعلق ہے تو اس کے متعلق حضرت کعب بن عجرہؓ کی حدیث

میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک قربانی دینے کا حکم دیا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ بکری کی قربانی کا حکم دیا تھا۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ نسک کا کم سے کم درجہ بکری ہے اور اگر وہ چاہے تو اونٹ یا گائے بھی دے سکتا ہے۔

نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فدیہ کی یہ تینوں باتیں یعنی روزہ، صدقہ اور نسک یکساں حیثیت رکھتی ہیں۔ ان میں سے جسے بھی وہ اختیار کرے گا درست ہوگا۔

کیونکہ یہی مقتضائے آیت ہے (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) میں اَوْ تخییر کے لیے ہے کیونکہ تخییر یعنی کچھ چیزوں میں سے مساوی طور پر ایک کے انتخاب کا اختیار ہونا حرف اَوْ کے معنی اور اس کی حقیقت ہے۔ ہاں اگر اس کے سوا کسی اور معنی کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے تو یہ اور بات ہوگی۔ ہم نے کئی مقامات پر اس کی وضاحت کی ہے۔

روزوں کے متعلق تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان کے رکھنے کے لیے کوئی خاص جگہ مقرر نہیں ہے وہ جہاں چاہے روزہ رکھ سکتا ہے البتہ صدقہ اور نسک کے مقام کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد اور زفر کا قول ہے کہ دم یعنی قربانی تو مکہ میں دی جائے گی، روزہ اور صدقہ جہاں چاہے دے دے۔

امام مالک نے تینوں چیزوں کو قید مقام سے آزاد رکھا ہے۔ اس کی مرضی ہے جہاں چاہے دے دے، امام شافعی کا قول ہے کہ قربانی اور صدقہ تو مکے میں دیے جائیں گے۔ روزہ جس جگہ چاہے رکھ سکتا ہے۔

ظاہر آیت (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) کا تقاضا ہے کہ انھیں مطلق یعنی قید مقام سے آزاد رکھا جائے اور فدیہ جس جگہ دینا چاہے دے دے، لیکن دوسری آیتوں کی بنا پر ان میں حرم کی تخصیص ہوگئی۔

ارشاد باری ہے (لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى) یعنی جن چوپایوں کا پہلے ذکر گزر چکا ہے ان سے تمھارے لیے ایک معین مدت تک فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہے۔ پھر ارشاد ہوا (ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) یہ الفاظ ان تمام قربانی کے جانوروں کے لیے عام ہیں جنھیں اس مقصد کے لیے بیت اللہ لے جایا جاتا ہے۔

اس آیت کے عموم سے یہ ضروری ہوگیا کہ ہر وہ قربانی جو تقرب الٰہی کی خاطر دی جائے وہ حرم میں دی جائے اور کسی اور جگہ درست نہ ہو۔ اس پر قول باری (هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ) بھی دلالت کر رہا

ہے۔ یہاں جس قربانی کا ذکر ہے اس کا تعلق شکار کی جزا سے ہے۔ اس لیے کعبہ تک پہنچنا ہر قربانی کی صفت ہوگئی۔ اور حرم کے سوا کسی اور جگہ اس کا جواز نہیں ہوگا۔

نیز اس صفت کے بغیر قربانی قربانی نہیں ہوگی۔ نیز اس ذبح کے وجوب کا تعلق احرام کے ساتھ ہے تو ضروری ہوگیا کہ یہ حرم کے ساتھ مخصوص ہو جس طرح کی شکار کی جزا اور حج تمتع میں قربانی حرم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب بن عجرہؓ کو یہ فرمایا تھا کہ (اواذبح شاۃً یا ایک بکری ذبح کرو) تو اس میں قربانی کے لیے کسی خاص جگہ کی شرط نہیں لگائی تھی جس سے یہ ضروری ہوگیا کہ وہ کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کو جب یہ صورت پیش آئی تھی تو اس وقت وہ حدیبیہ میں تھے جس کا کچھ حصہ حرم کے اندر اور کچھ حصہ حرم سے باہر ہے۔ اس بنا پر مکان کا ذکر اس لیے ضروری نہیں سمجھا گیا کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کو اس کا علم تھا کہ احرام کی وجہ سے ان پر جو دم عائد ہو رہا ہے وہ حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کو اس حکم کا علم تھا کہ ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کی ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے کہ آپ ان جانوروں کو حرم میں ذبح کے لیے لے جاتے۔

رہ گیا صدقہ اور روزہ تو اس پر عمل درآمد کے لیے جگہ کی کوئی قید نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر قید مکان سے آزاد کیا ہے اس لیے اسے حرم کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ مطلق کو اطلاق پر رکھنا ضروری ہے جس طرح مقید کو تقیید پر۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اصولی طور پر کوئی صدقہ ایسا نہیں ہے جو کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص ہو کہ اس کے علاوہ کسی اور جگہ اس کی ادائیگی درست نہ ہو۔ یہ بات اصول کی مخالفت کے ضمن میں آتی ہے اور خارج عن الاصول ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ صدقہ حرم میں کیا جانا چاہیے کیونکہ حرم کے مساکین کا بھی اس پر حق ہوتا ہے جس طرح قربانیوں کے گوشت میں وہ حق دار ہوتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ذبح کے جواز کا حرم کے ساتھ تعلق مساکین کے حق کی بنا پر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر کوئی شخص حرم میں قربانی کرنے کے بعد اس کا گوشت حرم سے باہر لے جا کر صدقہ کر دے تو یہ اس کے لیے جائز ہوگا۔

اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس پر صرف حرم کے مساکین کا حق ہے، دوسروں کا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو حرم کے مساکین کی طرف سے اس حق کا مطالبہ کیا جاتا۔ اب جبکہ ان کی طرف سے اس قسم کا کوئی مطالبہ نہیں ہوتا تو یہ اس کی دلیل ہے کہ یہ ان کا حق نہیں ہے یہ صرف اللہ کا حق ہے جسے مساکین تک تقرب الٰہی کی نیت سے پہنچانا ضروری ہے۔

جس طرح کہ زکوٰۃ اور دوسرے صدقات کسی ایک جگہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے۔ نیز چونکہ ان صدقات میں خون بہا کر تقرب الٰہی کا حصول نہیں ہوتا اس لیے یہ حرم کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں جس طرح کہ روزے حرم کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے۔

تاہم اس مسئلے میں سلف کا اختلاف ہے۔ حسن بصری، عطاء بن ابی رباح اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ دم یعنی قربانی کی جو صورت ہوگی وہ مکہ مکرمہ کے ساتھ خاص ہوگی، اور روزہ یا صدقہ تو متعلقہ شخص کی مرضی پر منحصر ہوگا جہاں چاہے روزہ رکھے یا صدقہ کر دے، مجاہد سے یہ منقول ہے کہ فدیہ کی ادائیگی جہاں چاہو کر دو۔

طاؤس کا قول ہے کہ قربانی اور صدقہ مکہ مکرمہ میں کرو اور روزہ جہاں چاہو رکھ لو۔ حضرت علیؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اپنے بیٹے حضرت حسینؓ کی طرف سے مقام سقیا میں ایک اونٹ کی قربانی دی اور اس کا گوشت اس چشمے پر آباد لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

دراصل حضرت حسینؓ احرام کی حالت میں بیمار پڑ گئے تھے۔ قربانی کرنے کے بعد آپ نے حضرت حسین کو حلق کرانے کا حکم دیا تھا۔ اس واقعہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ حضرت علیؓ حرم سے باہر ذبح کے جواز کے قائل تھے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ آپ نے صدقہ کے طور پر یہ گوشت تقسیم کیا ہو اور اس طرح کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

حج آنے تک عمرے کا فائدہ حاصل کر لینا

قول باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ پس جو شخص حج کا زمانہ آنے سے پہلے عمرے سے فائدہ اٹھائے تو جو قربانی میسر ہو وہ پیش کرے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قسم کے تمتع کے دو معنی ہیں۔ اوّل یہ کہ احرام کھول لیا جائے اور عورتوں سے قربت وغیرہ کا فائدہ اٹھایا جائے۔ دوم یہ کہ حج کے مہینوں میں حج کا زمانہ آنے سے پہلے عمرہ کر لیا جائے اور اس طرح عمرہ اور حج دونوں کو اکٹھا کر دیا جائے۔ یعنی دونوں کے لیے الگ الگ سفر نہ کیا جائے بلکہ ایک ہی سفر میں دونوں کا فائدہ اٹھا لیا جائے۔

اس اجازت کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب کے لوگ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کے قائل نہیں تھے بلکہ سختی سے اس کی تردید کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا انتہائی گناہ کی بات سمجھی جاتی تھی۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حج کا احرام کھول کر اسے عمرہ میں تبدیل کرنے کا حکم دے کر دراصل عربوں کی اس عادت اور رواج کی تردید کر دی تھی جو اس سلسلے میں ان میں مروج تھی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انھیں الحسن بن المثنیٰ نے، انھیں عفان نے، انھیں وہیب نے، انھیں عبداللہ بن طاؤس نے اپنے والد طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ عرب کے لوگ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا زمین پر بدترین گناہ سمجھتے تھے۔

وہ لوگ محرم کے مہینے کو صفر کا مہینہ قرار دے کر کہتے کہ جب زخمی پیٹھ والا اونٹ تندرست ہو جائے اس کا نشان مٹ جائے اور صفر کا مہینہ گزر جائے تو عمرہ کرنے والے کے لیے عمرہ کرنا حلال ہو جاتا ہے۔ (اس قول سے ان کی مراد یہ ہوتی کہ حج کے سفر کی وجہ سے اونٹوں کی پیٹھ زخمی ہو جاتی ، حج سے واپسی کے بعد جب کچھ وقت گزر جائے، تکان دور ہو جائے اور

اونٹوں کی حالت بھی بہتر ہو جائے تو پھر عمرے کے لیے سفر کرنا چاہیے)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی تاریخ کی صبح تشریف لے آئے جبکہ صحابہ کرام حج کا تلبیہ پڑھ رہے تھے تو آپ نے انھیں حج کا احرام کھول دینے کا حکم دیا۔ صحابہ کرام کو یہ بات بڑی گراں گزری۔ انھوں نے عرض کیا: "کیسا احرام کھولنا؟" آپ نے فرمایا: "ہاں پوری طرح احرام کھول دو۔"

متعۂ حج ان دونوں معنوں پر مشتمل ہے یا تو احرام کھول کر بیویوں وغیرہ سے تمتع وغیرہ کے فائدے اٹھانے کی اباحت یا حج کے مہینوں میں ایک ہی سفر پر انحصار کرتے ہوئے حج اور عمرہ کو اکٹھا کر دینے کی منفعت جبکہ زمانۂ جاہلیت میں عرب کے لوگ اس طریق کار کو حلال ہی نہیں سمجھتے تھے اور حج اور عمرہ دونوں کے لیے الگ الگ سفر کے قائل تھے۔

یہ بھی احتمال ہے تمتع بالعمرۃ الی الحج سے مراد یہ ہو کہ حج کے مہینوں میں حج اور عمرہ جمع کر کے دونوں عبادتوں کو سرانجام دینے کا فائدہ اٹھایا جائے اور اس طرح دونوں کے ثواب کا مستحق قرار دیا جائے۔ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ حج اور عمرہ دونوں ادا کرنے والا زیادہ نفع اور زیادہ فضیلت حاصل کرے گا۔

آیت میں مذکور تمتع کی چار صورتیں ہیں۔ اول قارن یعنی وہ شخص جو حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھے۔ دوم وہ شخص جو حج کے مہینوں میں عمرے کا احرام باندھے اور پھر اسی سفر میں اسی سال حج بھی کرے بشرطیکہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب نہ ہوں۔

تیسرا محصر ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کے لیے احرام کھول دینے کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک وہ حالت احرام میں رہے گا یہاں تک کہ احصار ختم ہونے کے بعد بیت اللہ پہنچ کر حج فوت ہونے کے بعد عمرہ ادا کرنے کے ذریعے حج کا احرام کھول دے گا۔ چوتھی صورت حج کو عمرہ کے ذریعے فسخ کر دینا۔

قول باری (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کی تاویل میں سلف سے اختلاف منقول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور علقمہ کا قول ہے کہ اس جملے کا عطف قول باری (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) پر ہے۔

یعنی حج کا احرام باندھ کر سفر کرنے والے پر جب احصار کی حالت طاری ہو جائے اور وہ قربانی کے ذریعے اپنا احرام کھول دے تو اس پر حج اور عمرہ دونوں کی قضا لازم ہوگی۔ پھر اگر اس نے ایک

ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں کو اکٹھا کر دیا تو اس پر تمتع کی بنا پر ایک اور قربانی لازم ہو گی۔

اگر اس نے حج کے مہینوں میں عمرہ کر لیا اور پھر اپنے گھر واپس آ گیا اور اس کے بعد اسی سال حج بھی کر لیا تو اس پر کوئی قربانی لازم نہیں آئے گی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے "دو سفر اور ایک قربانی یا دو قربانیاں اور ایک سفر" اس قول کے پہلے حصے سے مراد یہ ہے کہ اگر یہ محصر حج کا احرام کھول دینے کے بعد حج کے مہینوں میں عمرہ کرے اور اپنے گھر واپس آ جائے پھر واپس جا کر اسی سال حج کرے تو اس پر ایک قربانی لازم ہو گی اور وہ احصار کی قربانی ہو گی۔ اس نے دو سفروں میں حج اور عمرے کی ادائیگی کی۔

حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے آخری حصے کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کرنے کے بعد گھر واپس نہ آئے اور پھر حج بھی کر لے تو اس پر تمتع کی بنا پر قربانی واجب ہو گی۔ اس سے پہلے اس نے جو قربانی دی تھی وہ احصار کی قربانی تھی۔ اس طرح ایک سفر اور دو قربانیاں ہوں گی۔

ابن جریج نے عطاء بن ابی رباح کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ کا جو قول نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ کہا کرتے تھے کہ محصر کی آیت اور قول باری (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) کو یکجا کر دیا جائے۔ پہلی آیت محصر کے متعلق ہے جس کے راستے میں رکاوٹ کھڑی ہو گئی ہو اور دوسری آیت اس شخص کے متعلق ہے جس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔

عطاء کا قول ہے کہ اسے متعہ یا تمتع اس لیے کہا گیا ہے کہ اس نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا ہے۔ اسے تمتع اس لیے نہیں کہا گیا ہے کہ اس کے لیے عورتوں یعنی بیویوں سے لطف اندوزی حلال ہو گئی ہے۔ گویا حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے مطابق یہ آیت دو باتوں پر مشتمل ہے۔ اول محصرین کا معاملہ یعنی یہ لوگ جب اس عمرہ کے ساتھ حج کی قضا کا بھی ارادہ کریں جو حج فوت ہو جانے کی وجہ سے ان پر لازم ہو گیا تھا۔

دوم غیر محصرین کا معاملہ کہ ان میں سے کوئی اگر حج کا وقت آنے سے پہلے عمرہ ادا کرنے کا فائدہ اٹھائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کے نزدیک آیت کے اس آخری حصے کا عطف محصرین پر ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے مراد محصرین ہی ہیں۔

اس صورت میں اس سے یہ مفہوم اخذ کیا جائے گا کہ حج فوت ہونے کی صورت میں عمرہ کرنا واجب ہو گا۔ اس سے یہ حکم بھی اخذ ہوتا ہے کہ اگر محصر ایک ہی سفر میں فوت شدہ حج کی قضا کے ساتھ ساتھ حج کے مہینوں میں عمرہ بھی کرے گا تو اس پر قربانی واجب ہو گی اور دو سفروں میں ان دونوں کو ادا کرے گا

تو اس پر کوئی قربانی واجب نہیں ہوگی۔

اس سلسلے میں حضرت ابن مسعودؓ کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مخالف نہیں ہے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آیت محصرین اور غیر محصرین دونوں کو عام ہے محصرین کے متعلق تو اس آیت سے وہ حکم مستفاد ہوتا ہے جس کا ذکر حضرت ابن مسعود نے کیا ہے اور غیر محصرین کے متعلق یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے لیے تمتع جائز ہے اور اگر وہ تمتع کرلیں تو ان کا کیا حکم ہوگا۔ جبکہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول یہ ہے کہ آیت اپنے سیاق وسباق کے لحاظ سے محصرین کے ساتھ مخصوص ہے اگرچہ غیر محصرین بھی تمتع کرنے کی صورت میں محصرین کی طرح ہوں گے۔

قارن اور حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے والا شخص جبکہ وہ اسی سفر میں حج بھی کرلے دو وجہ سے تمتع قرار پائیں گے۔ اول ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں ادا کرنے کا فائدہ اٹھانا۔ دوم ان دونوں کو جمع کرنے کی وجہ سے فضیلت حاصل کرنا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صورت اس صورت سے افضل ہے جس میں ان دونوں کی ادائیگی الگ الگ سفر کے ذریعے ہو یا یہ کہ عمرہ حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں کیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام سے اس تمتع کے متعلق ایسی روایات منقول ہیں جن سے ظاہری طور پر اس کی اباحت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اباحت ہو جائے تو پھر اختلاف افضل صورت کے بارے میں باقی رہے گا۔ ممانعت یا اباحت کے بارے میں نہیں رہے گا۔

جن صحابہ کرام سے تمتع کی نہی منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابوذرؓ اور حضرت ضحاک بن قیسؓ شامل ہیں۔ ہمیں جعفر بن قیس واسطی نے روایت کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمانؒ نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں ابن ابی مریم نے مالک بن انس سے، انھوں نے ابن شہاب سے کہ محمد بن عبداللہ بن الحارث بن نوفل نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور حضرت ضحاک بن قیس کو، حضرت معاویہؓ کے حج کے سال، آپس میں "تمتع بالعمرۃ الی الحج" کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے سنا تھا۔

حضرت ضحاکؓ نے فرمایا "یہ کام وہی شخص کرے گا جو اللہ کے حکم سے واقف نہیں ہوگا"۔ یہ سن کر حضرت سعدؓ نے فرمایا: "بھتیجے! تم نے بہت بری بات کہی"۔ ضحاک نے جواب میں کہا کہ حضرت عمرؓ نے بھی تو اس سے روکا تھا، اس پر حضرت سعدؓ نے کہا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا اور ہم نے بھی آپ کی معیت میں یہی کیا تھا۔"

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے شعبہ سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے کہا کہ میں نے جری بن کلیب کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضرت عثمانؓ تمتع سے منع کرتے تھے اور حضرت علیؓ اس کا حکم دیتے تھے۔ میں حضرت علیؓ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ آپ دونوں حضرات کے درمیان ایک بڑا شر پیدا ہو گیا ہے۔

آپ تمتع کا حکم دیتے ہیں اور عثمانؓ اس سے روکتے ہیں۔ یہ سن کر حضرت علیؓ نے کہا: نہیں ایسی بات نہیں ہے، ہمارے درمیان خیر کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور ہم نے اس دین کی خاطر خیر کی پیروی کی ہے"۔ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ آپ کا یہ قول نہی کے طور پر نہیں تھا بلکہ پسندیدگی کے طور پر تھا۔ اس فقرے کے کئی معانی ہیں۔ ایک یہ کہ تمتع نہ کرنے میں فضیلت تھی تاکہ حج اپنے مقررہ مہینوں میں ادا ہو جائے اور عمرہ ان کے علاوہ دوسرے مہینوں میں ادا کیا جائے۔

دوسری یہ کہ آپ نے یہ پسند فرمایا تھا کہ بیت اللہ سارا سال آباد رہے اور حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں بھی زائرین کی کثرت رہے۔ تیسری یہ کہ آپ چاہتے تھے کہ اہل حرم کو بھی سارا سال لوگوں کی آمد سے فائدہ ہوتا رہے۔

غرض اس کی تفسیر میں مختلف وجوہ سے روایات آئی ہیں، ایک روایت ہمیں جعفر بن محمد المودب نے سنائی، انھیں ابوالفضل جعفر بن محمد بن الیمان المؤدب نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے عبیداللہ سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا:

"تم حج اور عمرہ الگ الگ کرو۔ حج کے مہینوں میں حج ادا کرو اور دوسرے مہینوں میں عمرہ، اس طریق کار سے تم حج بھی زیادہ مکمل طریقے سے ادا کر سکو گے اور عمرہ بھی"۔

ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن صالح نے لیث سے، انھوں نے عقیل سے، انھوں نے ابن شہاب سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) اور یہ بھی فرمایا (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ)

اس بنا پر حج کے مہینوں کو حج کے لیے خاص کر لو اور ان مہینوں کے سوا دوسرے مہینوں میں عمرہ ادا کرو۔ یہ اس لیے کہ جو شخص حج کے مہینوں میں عمرہ کرے گا اس کا عمرہ قربانی کے بغیر پورا نہیں ہو گا۔ اور جو حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کرے گا اس کا عمرہ قربانی کے بغیر بھی پورا ہو جائے گا۔

الا یہ کہ وہ رضاکارانہ طور پر قربانی کرے جو اس پر واجب نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس روایت میں حج اور عمرہ الگ الگ ادا کرنے کے متعلق اپنی پسندیدگی کی خبر دی ہے۔ ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں ابومعاویہ ہشام نے عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ اشہر حج میں عمرہ کرنے کو اس وجہ سے ناپسند کرتے تھے کہ دوسرے مہینوں میں بیت اللہ بے آباد نہ ہو جائے۔

اس روایت میں حج اور عمرہ الگ الگ ادا کرنے کے متعلق حضرت عمرؓ کی پسندیدگی کی ایک اور وجہ بیان ہوئی ہے۔ ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں ہشیم نے، انھیں ابوالبشر نے یوسف بن ماہک سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے تمتع سے مکے والوں کی خاطر روکا تھا تاکہ ایک سال میں لوگوں کا دو دفعہ اجتماع ہو۔ ایک حج کے موقعہ پر اور دوسرا عمرہ کے موقع پر اور اس طرح اہالیانِ مکہ کو اس کا فائدہ پہنچے۔ اس روایت میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ کو اہالیان شہر کی منفعت کی خاطر دوسرا طریقہ پسند تھا۔

حضرت عمرؓ سے تمتع کو پسند کرنے کی بھی روایت موجود ہے۔ ہمیں محمد بن جعفر نے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے سلمہ بن کہیل سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ کاش میں عمرہ کرتا، پھر عمرہ کرتا، پھر عمرہ کرتا اور پھر حج کرتا اور اس طرح میں بھی متمتع بن جاتا۔

اس روایت میں تمتع کے متعلق آپ کی پسندیدگی کی خبر دی گئی ہے۔ ان تمام روایات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ تمتع کے متعلق آپ کے اقوال نہی کے طور پر نہیں تھے بلکہ اختیار یعنی پسندیدگی کے طور پر تھے۔ اس پسندیدگی میں کبھی اہالیانِ مکہ کی بھلائی پیش نظر ہوتی اور کبھی بیت اللہ کی رونق اور گہما گہمی۔

فقہاء کے اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حج قِران افضل ہے یا حج تمتع یا حج افراد؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قِران افضل ہے پھر تمتع پھر افراد۔ امام شافعی کا قول ہے کہ افراد افضل ہے اور قِران و تمتع حسن ہیں۔

عبیداللہ بن نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مجھے میرا شوال یا ذی قعدہ یا ذی الحج یا کسی ایسے مہینے میں عمرہ کرنا جس میں مجھ پر قربانی واجب ہو جائے اس مہینے میں عمرہ کرنے کی بہ نسبت زیادہ پسندیدہ ہے جس میں مجھ پر قربانی واجب نہ ہو۔

قیس بن مسلم نے طارق بن شہاب سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے اس عورت کے متعلق مسئلہ پوچھا جو اپنے حج کے ساتھ عمرہ کرنے کا بھی ارادہ رکھتی تھی، حضرت ابن مسعودؓ نے یہ سن کر فرمایا:

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا ہے کہ (اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) اس لیے میرے خیال میں یہ مہینے صرف حج کے لیے ہیں۔ لیکن روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ حضرت ابن مسعودؓ افراد کو قران اور تمتع سے افضل سمجھتے تھے۔ بلکہ اس میں یہ ممکن ہے آپ کی مراد ان مہینوں کے بارے میں بتانا ہو جن میں حج اور عمرہ کو جمع کر کے تمتع کرنا صحیح ہوتا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا، عمرہ کے اتمام کی یہ صورت ہے کہ تم اپنے گھر سے ہی جہاں تمہارے احرام کی ابتدا ہوتی ہے احرام باندھو یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت علیؓ نے یہ کہہ کر تمتع یا قران مراد لی ہے کہ عمرے کی ابتداء گھر سے کی جائے اور حج تک اس طرح باقی رہے کہ اس دوران اس کی گھر واپسی نہ ہو۔

ابوعبید القاسم بن سلام نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ ایک شخص اپنے گھر سے خالص عمرے کی نیت سے نکلے۔ اس میں حج کی نیت شامل نہ ہو۔ اس لیے کہ جب وہ اپنے گھر سے عمرے کا احرام باندھ لے گا تو یہ بات خلاف سنت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ نے احرام کے لیے مواقیت مقرر کر دیے ہیں لیکن یہ ایک ساقط تاویل ہے اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حج اور عمرے کا اتمام یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے ہی ان دونوں کا احرام باندھو۔ اس میں حضرت علیؓ نے واضح الفاظ میں ان دونوں کے لیے گھر سے ہی احرام باندھنے کے متعلق فرما دیا۔

ابوعبید نے سنت کی جو بات کی ہے وہ ان کے گمان کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ سنت سے تو صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے اس پر یہ پابندی ہے کہ وہ احرام کے بغیر مکہ مکرمہ کے قریب نہ جائے۔ لیکن میقات سے پہلے احرام باندھ لینے کے متعلق فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسود سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ ہم عمرہ کرنے کے لیے نکلے ہمارا گزر حضرت ابوذرؓ کے پاس سے ہوا۔ حضرت ابوذرؓ نے فرمایا: کیا تم نے اپنے پراگندہ بال حلق کرالیے اور میل کچیل دور کر لیا؟ سنو! عمرہ کی ابتدا تمہارے گھر سے ہوتی ہے۔ ابوعبید نے حضرت ابوذرؓ کے اس قول کی وہی تاویل کی ہے جو انھوں نے حضرت علیؓ کے قول کی کی تھی۔

حالانکہ حضرت ابوذرؓ کی مراد صرف یہ ہے کہ عمرہ میں افضل طریقہ یہ ہے کہ اس کی ابتدا اپنے گھر سے کرو۔ جس طرح کہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ حج اور عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے ہی ان دونوں کے لیے احرام باندھو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے حج اور عمرہ کا قران کیا۔ ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں ابومعاویہ نے اعمش سے، انھوں نے ابووائل سے، انھوں نے صبی بن معبد سے کہ وہ عیسائی تھے پھر مسلمان ہوگئے اور جہاد پر جانے کا ارادہ کیا۔ ان سے کہا گیا کہ حج سے ابتدا کرو۔

وہ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پاس آئے، آپ نے انھیں حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھنے کے لیے کہا۔ انھوں نے ایسا ہی کیا۔ وہ حج اور عمرہ کا تلبیہ کہہ رہے تھے کہ ان کے پاس سے زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ کا گزر ہوا۔ ایک نے کہا: "یہ شخص اپنے اونٹ سے بھی زیادہ گمراہ ہے"۔ صبی بن معبد نے جب یہ بات سنی تو اللہ اکبر کہا۔ جب وہ حضرت عمرؓ کے پاس آئے تو ان سے اس کا ذکر کیا، حضرت عمرؓ نے سن کر فرمایا: ان دونوں (زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ) نے کوئی پائے کی بات نہیں کی ہے۔ تم بے فکر رہو تمھیں اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی راہ نصیب ہوئی ہے"۔

ابوعبید نے کہا کہ ہمیں ابن ابی زائدہ نے الحجاج بن ارطاۃ سے، انھوں نے الحسن بن سعید سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے ابوطلحہؓ نے بتایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ کو اکٹھا کر دیا تھا۔ ہمیں ابوعبید نے بیان کیا کہ انھیں حجاج نے شعبہ سے روایت کی کہ شعبہ کو حمید بن ہلال نے بیان کیا کہ میں نے مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے سنا کہ حضرت عمران بن حصینؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ ایک ساتھ ادا کیا تھا۔ پھر آپ نے اپنی وفات تک اس سے منع نہیں فرمایا اور نہ ہی قرآن میں اس کی حرمت نازل ہوئی۔

ہمیں ابوعبید نے بیان کیا، انھیں ہشیم نے، انھیں حمید نے بکر بن عبداللہ سے روایت کی کہ میں نے انس بن مالک کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سنا ہے۔ بکر کہتے ہیں کہ میں نے اس کا حضرت ابن عمرؓ سے ذکر کیا۔

حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ کہا تھا۔ بکر کہتے ہیں کہ میں اس کے بعد حضرت انس بن مالکؓ سے ملا اور انھیں حضرت ابن عمرؓ کی بات بتائی تو انھوں نے فرمایا: ہمارے بچے ہماری بات کاٹ رہے ہیں۔ میں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ کہتے ہوئے سنا ہے

لبیك عمرۃ وحجۃ یعنی آپ حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہہ رہے تھے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو لبیك بحجۃ کہتے ہوئے سنا ہو اور حضرت انسؓ نے کسی اور وقت آپ کو لبیك بعمرۃ وحجۃ کہتے ہوئے سنا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور قارن کے لیے جائز ہے کہ وہ کبھی لبیك بعمرۃ وحجۃ کہہ دے اور کبھی لبیک لبیك بحجۃ اور کبھی لبیك بعمرۃ کہہ دے۔

اس لیے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے حضرت انسؓ کی روایت کی نفی ہوتی ہو۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کیے۔ ان میں سے ایک عمرہ حجۃ الوداع کے ساتھ کیا تھا۔ یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضرت عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وادیٔ عقیق میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آج رات میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا میرے پاس آیا اور مجھ سے کہہ گیا کہ اس مبارک وادی میں نماز ادا کرو اور حج اور عمرے کا تلبیہ کہو۔ ایک روایت میں ہے کہ "عمرۃ فی حجۃ" کہو۔

حضرت جابرؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ وہ اپنے حج کو عمرہ میں تبدیل کرلیں۔ نیز آپ نے یہ فرمایا (لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقتُ الهدی ولجعلتها عمرۃ، اگر میرے سامنے وہ صورت حال پہلے آجاتی جو اب آئی ہے تو میں قربانی کے جانور ہرگز اپنے ساتھ نہ لاتا اور میں اسے یعنی حج کو عمرہ بنا دیتا)۔

آپ نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا کہ تم نے کس چیز کا تلبیہ کہا ہے؟ انھوں نے عرض کیا کہ جو تلبیہ اللہ کے رسول یعنی آپ نے کہا ہے، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں قربانی کے جانور ساتھ لایا ہوں اب میں یوم النحر تک احرام نہیں کھولوں گا۔"

اب اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے قربانی کے جانور حج تمتع یا حج قران میں ذبح کیے جانے والے جانور نہ ہوتے تو احرام کھولنے میں آپ کے لیے کوئی چیز رکاوٹ نہ بنتی۔ اس لیے کہ ان جانوروں کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ روایت اس بات کو لازم کر دیتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔ جن لوگوں سے یہ

یہ روایت ہے کہ آپ نے حج افراد کیا تھا ان کی یہ روایت ان روایات کی معارض نہیں ہے اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ یہ روایت کثرتِ روایت اور شہرت کے لحاظ سے ان روایات کے ہم پلہ نہیں ہے جن میں قران کا ذکر ہے۔

دوم یہ کہ حج افراد کا راوی زیادہ سے زیادہ یہ بیان کر رہا ہے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو "لبیك بحجة" کہتے ہوئے سنا تھا۔ اور یہ بات اس کی نفی نہیں کرتی کہ آپ قارن نہیں تھے۔ کیونکہ قارن کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کبھی "لبیك بحجة" کہے اور کبھی "لبیك بعمرة" اور کبھی دونوں کا تلبیہ کہے۔

سوم یہ کہ اگر دونوں قسم کی روایتیں نقل اور احتمال کے لحاظ سے یکساں ہوں تو اس صورت میں وہ روایت اولیٰ ہوگی جس میں زائد بات کی خبر دی گئی ہو۔ جب درج بالا دلائل سے یہ ثابت ہوگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور آپ کا یہ فرمان بھی ہے (خُذُوا عنّی مناسککم اپنے مناسک حج وعمرہ مجھ سے لو) تو مناسک کی ادائیگی میں افضل اور اولیٰ صورت وہی ہوگی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء پائی جائے۔

ارشادِ ربانی بھی ہے۔ (فَاتَّبِعُوهُ رسول کی پیروی کرو) نیز یہ ارشاد بھی ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ اللہ کے رسول کی ذات میں تمھارے لیے بہترین نمونہ موجود ہے)

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ اعمال میں افضل ترین کا انتخاب فرماتے تھے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ قران تمتع اور افراد سے افضل ہے۔

اس کی افضلیت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قران کی صورت میں ایک نسک یعنی قربانی کا اضافہ ہے اس لیے کہ قران کی وجہ سے لازم ہونے والی قربانی ہمارے نزدیک دمِ نسک یعنی عبادت کے طور پر دی جانے والی قربانی اور قربتِ الٰہی کا ذریعہ ہے۔

اضحیہ کی طرح اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے۔

اس پر یہ قول باری (فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ ان کا گوشت خود کھاؤ اور بدحال فقیر کو کھلاؤ پھر وہ اپنا میل کچیل اتاریں، اپنی نذریں پوری کریں اور بیت عتیق یعنی خانہ کعبہ کا خوب خوب طواف کریں) بھی دلالت کرتا ہے کہ جتنی قربانیاں دی جاتی ہیں ان میں صرف تمتع اور قران کی قربانیوں پر یہ افعال مرتب ہوتے ہیں۔

اس کی افضلیت پر قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) دلالت کرتا ہے۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ لفظ تمتع حج کے لیے اسم ہو سکتا ہے کیونکہ حج اور عمرے کو ایک ساتھ ادا کرنے والے کو نفع حاصل ہوتا ہے اور وہ فضیلت کا بھی مستحق قرار پاتا ہے۔ اسی طرح لفظ تمتع اس ارتفاق (نفع اندوزی) کے لیے بھی اسم ہو سکتا ہے جس میں کوئی دوسرا سفر کیے بغیر دونوں کی ادائیگی کا نفع حاصل ہو جاتا ہے۔

یہ لفظ تمتع دونوں معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے اس میں یہ بھی درست ہے کہ آیت میں اس لفظ سے دونوں ہی معنی مراد ہوں اس صورت میں یہ لفظ قارن اور متمتع دونوں پر دو وجہوں سے مشتمل ہوگا۔ اول دونوں کو جمع کرنے کی وجہ سے حاصل ہونے والی فضیلت اور دوم دوسرا سفر کیے بغیر دونوں کی ادائیگی کے ارتفاق کی بنا پر۔

تمتع کی صورت ان لوگوں کے لیے ہے جن کا گھر بار حرم یا حرم کے اردگرد نہ ہو۔ قول باری ہے (ذٰلِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُہٗ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ یہ تمتع ان لوگوں کے لیے جن کا گھر بار مسجد حرام یا اس کے اردگرد نہ ہو)

جن لوگوں کا گھر بار میقات پر یا میقات سے مکہ مکرمہ تک کے اندرونی حصے میں ہو ان کے لیے بھی یہ تمتع نہیں ہے۔ اور نہ ہی ان کے لیے حج قران ہے۔ یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اگر کسی ایسے شخص نے حج قران یا حج تمتع کا احرام باندھ لیا تو وہ خطا کار ہوگا۔

اس پر ایک قربانی لازم ہوگی جس کا گوشت اسے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی کیونکہ یہ دم تمتع نہیں ہوگا بلکہ دم جنایت ہوگا جو اس پر خلاف ورزی کی بنا پر عائد ہوگا۔ اس لیے کہ ان علاقوں میں رہنے والوں کے لیے تمتع نہیں ہے۔ اس کی دلیل ارشاد باری ہے (ذٰلِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُہٗ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)

حضرت ابن عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "جو لوگ مسجد حرام یا اس کے اردگرد کے رہنے والے نہ ہوں ان کے لیے تمتع ایک رخصت ہے"۔ بعض کا قول ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جو لوگ ان علاقوں کے رہائشی نہ ہوں اگر وہ تمتع کریں تو ان پر قربانی لازم نہیں ہوگی انھیں یہ اجازت ہے کہ وہ قربانی کے بغیر تمتع کریں۔

لیکن ظاہر آیت ان کے اس قول کی تردید کرتا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (ذٰلِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُہٗ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) یہاں ذٰلِکَ سے مراد تمتع ہے۔ اگر یہاں قربانی مراد ہوتی

تو قرآن کے الفاظ یوں ہوتے "ذلك على من لم يكن الخ"

اگر کوئی کہے کہ آیت سے یہی مراد ہے کیونکہ بعض دفعہ لام حرف علی کے قائم مقام ہو جاتا ہے جیسے کہ ارشادِ باری ہے (اُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ۔ ان پر لعنت ہے اور ان کے لیے برا ٹھکانہ ہے) یہاں معنی یہ ہے کہ "وعليهم اللعنة"۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف اسی وقت لے جایا جاتا ہے جب اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ ان حروف میں سے ہر حرف کا ایک حقیقی معنی ہے جس کے لیے یہ حرف وضع کیا گیا ہے۔

اس بنا پر 'علی' کا حقیقی معنی 'لام' کے حقیقی معنی سے مختلف ہے۔ اب 'لام' کو 'علی' کے معنی پر محمول کرنا اسی وقت جائز ہوگا جب اس کی تائید میں کوئی دلیل موجود ہو۔ نیز تمتع تمام آفاقیوں (حرم کے حدود سے باہر جن کا گھر بار ہو انھیں آفاقی کہا جاتا ہے) کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف کی ایک صورت ہے جس کے ذریعے انھیں ایک نئے سفر کی مشقت سے بچایا گیا ہے اور حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی کے لیے ایک ہی سفر پر انحصار کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اگر انھیں اس کی اجازت نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے انھیں بڑی مشقت اٹھانا پڑتی اور انھیں ضرر لاحق ہو جاتا۔ اس کے برعکس اہالیانِ مکہ کے لیے اشہرِ حج کے ماسوا دوسرے مہینوں میں عمرہ ادا کرنے میں کوئی مشقت اور ضرر نہیں ہے۔

اس حقیقت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تمتع کا لفظ اس امر کا متقاضی ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کو جمع کر کے فائدہ اٹھایا جائے اور عمرہ کے لیے ایک نئے سفر کی مشقت کو دور کر دیا جائے جیسا کہ ان لوگوں سے مروی اقوال میں اس کی یہ تاویل کی گئی ہے جن کا ذکر ہم گزشتہ سطور میں کر آئے ہیں۔

یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص بیت اللہ تک پیدل جانے کی نذر مان لے اگر وہ راستے میں کہیں بھی سوار ہو گیا اس پر قربانی لازم آ جائے گی کیونکہ اس نے سواری کا فائدہ اٹھا لیا جو اس کی نذر کے خلاف ہے۔ اتنی بات ضرور ہے کہ اس قربانی کا گوشت وہ خود نہیں کھا سکے گا۔ جبکہ تمتع کی قربانی کا گوشت خود کھا سکتا ہے۔ لیکن اس نکتے پر ان دونوں صورتوں کا اختلاف، اس نکتے پر ان دونوں کے اتفاق سے مانع نہیں جس کا ہم اوپر کی سطور میں ذکر کر آئے ہیں۔

طاؤس سے یہ منقول ہے کہ مکہ والوں کے لیے تمتع نہیں ہے۔ اگر انھوں نے حج تمتع کر لیا تو ان کے ذمہ بھی وہی چیز عائد ہو گی جو دوسرے لوگوں پر عائد ہوتی ہے۔ طاؤس کے اس قول سے یہ مراد

لینا جائز ہے کہ اس صورت میں ان پر بھی قربانی لازم ہوگی لیکن یہ قربانی جنایت یعنی خلاف ورزی کی قربانی ہوگی، نسک کی قربانی نہیں ہوگی۔

تمام اہلِ علم از سلف تا خلف اس پر متفق ہیں کہ ایک شخص اسی صورت میں متمتع قرار پائے گا جب وہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرے اور پھر اسی سال حج بھی کرلے۔ اگر اس نے ایک سال حج کے مہینوں میں عمرہ کرلیا اور اسی سال کی بجائے اگلے سال حج کیا تو وہ متمتع قرار نہیں پائے گا اور نہ ہی اس پر قربانی لازم آئے گی۔

اہل علم کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص حج کے مہینوں میں عمرہ کرلے پھر گھر واپس آجائے اور اسی سال جاکر حج کرلے، آیا وہ متمتع کہلائے گا یا نہیں۔ اکثر اہلِ علم کا قول ہے کہ وہ متمتع نہیں کہلائے گا۔ ان قائلین میں سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح، طاؤس، مجاہد، ابراہیم نخعی اور حسن بصری شامل ہیں۔ یہی ہمارے اصحاب اور عام فقہاء کا قول ہے۔

اشعث نے حسن بصری سے ایک روایت یہ کی ہے کہ جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا پھر اسی سال حج بھی کرلیا تو وہ متمتع ہے خواہ اس دوران وہ اپنے گھر واپس آیا ہو یا نہ آیا ہو۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہلِ مکہ کے لیے تمتع کی سہولت نہیں پیدا کی اور ان کے علاوہ بقیہ تمام آفاقیوں کے لیے یہ سہولت پیدا کردی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ اہلِ مکہ عمرہ کرنے کے بعد اپنے اہلِ خانہ کے پاس جاسکتے تھے اس لیے کہ عمرہ کرنے کے بعد احرام کھول دینے کا جواز موجود تھا۔

یہی سبب وہاں بھی موجود ہوتا ہے جب کہ ایک شخص عمرہ کرنے کے بعد اپنے اہلِ خانہ کے پاس چلا جاتا ہے۔ اس لیے اس شخص کی حیثیت مکہ والوں جیسی ہوجاتی ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے متمتع پر قربانی لازم کردی۔ یہ قربانی اس ایک سفر کے بدلے میں لازم ہوتی ہے جس سے یہ شخص بچ جاتا ہے اور ایک ہی سفر پر انحصار کرکے دونوں کام سرانجام دے دیتا ہے۔ اگر ایک شخص نے دونوں سفر کرلیے تو پھر قربانی کسی چیز کی قائم مقام نہیں بنے گی اس لیے یہ واجب ہی نہیں ہوگی۔

فقہاء کا اس شخص کے متعلق بھی اختلاف ہے جو عمرہ ادا کرنے کے بعد مکہ سے نکل کر میقات پار کرجائے لیکن اپنے گھر نہ جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر وہ شخص اسی سال حج کرلے تو وہ متمتع کہلائے گا اس لیے کہ جب وہ عمرہ کرنے کے بعد اپنے اہلِ خانہ کے پاس نہیں گیا تو اس کے متعلق یہی تصور کیا جائے گا کہ وہ مکہ مکرمہ ہی میں رہا۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایسا شخص متمتع نہیں کہلائے گا اس لیے کہ حج کے لیے اس کا میقات اب وہ ہوگا جو اس جگہ کے لوگوں کے لیے ہے جہاں وہ جا کر ٹھہرا تھا۔ اس صورت میں اس کا میقات اس کے اور اہل مکہ کے درمیان والا میقات ہوگا اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جو اپنے گھر لوٹ آیا ہو۔ لیکن پہلا قول اس دلیل کی بنا پر جو ہم نے بیان کی درست قول ہے۔

اہل علم کا اس شخص کے متعلق بھی اختلاف ہے جس نے رمضان میں عمرہ کا احرام باندھ لیا ہوا در پھر شوال میں یا اس سے قبل مکہ میں داخل ہوا۔ قتادہ نے ابو عیاض سے روایت کی ہے کہ اس کا عمرہ اسی مہینے میں شمار ہوگا جس میں اس نے عمرہ کا تلبیہ کہا۔ حسن بصری اور الحکم کا قول ہے کہ اس کا عمرہ اس مہینے میں شمار ہوگا جس میں وہ احرام کھولے گا۔ ابراہیم نخعی سے اسی طرح کی روایت ہے۔

عطاء بن ابی رباح اور طاؤس کا قول ہے کہ اس کا عمرہ اس مہینے میں شمار ہوگا جس میں وہ حرم میں داخل ہوگا۔ حسن بصری اور ابراہیم نخعی سے ایک اور روایت بھی ہے کہ اس کا عمرہ اس مہینے میں شمار ہوگا جس میں وہ بیت اللہ کا طواف کرے گا۔ مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ بیت اللہ کے طواف کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اس نے طواف کا اکثر حصہ رمضان میں کر لیا تو وہ متمتع شمار نہیں ہوگا۔ اگر اکثر حصہ شوال میں کیا تو متمتع شمار ہوگا۔ اس لیے کہ ان کے ہاں یہ ایک اصول ہے کہ کسی فعل کے اکثر حصے کی ادائیگی کل کی ادائیگی کے مترادف ہے۔ یعنی اگر کسی فعل کا اکثر حصہ درست طریقے سے کر لیا تو اب اس فعل پر فساد کا ورود ممتنع ہو جائے گا۔ وہ فعل فاسد ہونے سے بچ جائے گا۔

اس بنا پر اگر اس کا عمرہ رمضان میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو وہ شخص حج اور عمرے کو حج کے مہینوں میں جمع کرنے والا نہیں قرار پائے گا۔ رہا احرام کا باقی رہنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ فاسد کر دیا اور پھر احرام کھول لیا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا کیونکہ اس کا عمرہ حج کے مہینوں میں مکمل نہیں ہوا تھا۔

باوجودیکہ حج اور عمرہ دونوں کے احرام کا حج کے مہینوں میں اجتماع ہو گیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی نے قران کرنے کے لیے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا پھر عمرے کا طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفات کر لیا تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا۔ اس لیے حج کے مہینوں میں دونوں احراموں کے اجتماع کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ جس چیز کا اعتبار واجب ہے وہ یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں حج کے ساتھ عمرہ کے افعال بھی ادا کرے۔ اسی طرح جن اہل علم کا یہ قول ہے کہ اس کا عمرہ اسی مہینے میں شمار ہوگا جس میں وہ عمرے کا تلبیہ کہے گا۔ یہ ایک بے معنی قول ہے کیونکہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے کہ احرام کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ افعال کا اعتبار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حاضری المسجد الحرام کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا ذکر

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کی چار صورتیں ہیں۔ عطاء اور مکحول کا قول ہے کہ جو لوگ مواقیت کے حدود سے لے کر مکہ مکرمہ تک کے علاقوں میں رہتے ہیں وہ حاضری المسجد الحرام یعنی مسجد حرام کے رہائشی ہیں۔

یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے البتہ ہمارے اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ مواقیت پر آباد ہیں وہ بھی ان کی طرح ہیں۔ ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ اہل حرم ہیں۔ حسن، طاوس، نافع اور عبدالرحمن اعرج کا قول ہے کہ یہ اہل مکہ ہیں۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے گھر بار دو دنوں سے کم مسافت پر واقع ہوں اس طرح یہ فاصلہ مواقیت میں سب سے کم ہے۔ اس سے ماوراء جو لوگ ہوں گے ان پر متعہ ہے یعنی وہ آفاقی ہونے کی وجہ سے حج تمتع کر سکتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب میقاتوں پر آباد لوگ اور مواقیت کے حدود کے اندر مکہ مکرمہ تک کے علاقوں میں رہائشی لوگ مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے داخل ہو سکتے ہیں۔ اس لیے انہیں اہالیان مکہ کی طرح قرار دینا ضروری ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص مکہ مکرمہ سے نکل کر میقات کے حدود کے اندر رہتا ہے تو اسے مکہ مکرمہ کی طرف لوٹنے اور وہاں احرام کے بغیر جانے کی اجازت ہوتی ہے۔ ایسے لوگوں کے میقات میں یا میقات کے حدود کے اندر تمام تصرفات اور سرگرمیوں کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو مکہ مکرمہ میں کی جانے والی سرگرمیوں کی ہوتی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ تمتع کے حکم میں وہ بمنزلہ اہل مکہ ہوں۔ حرم اور حرم کے قریب و جوار میں رہنے والے ان لوگوں میں سے ہیں جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب ہیں اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ

آیت ہے اِلَّا الَّذِیۡنَ عٰهَدۡتُّمۡ عِنۡدَ الۡمَسۡجِدِ الۡحَـرَامِ۔ بجز ان لوگوں کے جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا)

ان لوگوں میں اہلِ مکہ شامل نہیں ہیں اس لیے کہ وہ فتح مکہ کے ساتھ ہی اسلام لا چکے تھے جبکہ یہ آیت فتح مکہ کے بعد اس سال نازل ہوئی جس سال حضرت ابوبکر امیر حج بن کر مکہ مکرمہ حج کے لیے گئے تھے۔ ان لوگوں سے مراد بنو مدلج اور بنو الدئل ہیں۔ ان کے گھر بار مکہ سے باہر حرم اور اس کے قرب و جوار میں تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ذوالحلیفہ والے ان لوگوں میں سے کس طرح ہوں گے جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب ہیں جبکہ ان کے اور مکہ مکرمہ کے درمیان دس دنوں کی مسافت ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگرچہ یہ لوگ مسجد حرام کے قرب و جوار والے نہیں ہیں لیکن وہ اس لحاظ سے مسجد حرام کے قرب و جوار میں رہنے والے لوگوں کے حکم میں داخل ہیں کہ انھیں احرام کے بغیر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہے۔

نیز جب وہ احرام باندھنا چاہیں تو اہل مکہ کی طرح اپنے گھروں سے احرام باندھ سکتے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ایسے لوگ جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب نہ ہوں اور ایسے لوگ جو ان کے حکم میں داخل ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے قربانی کے اونٹوں کے متعلق فرمایا (ثُمَّ مَحِلُّهَاۤ اِلَى الۡبَيۡتِ الۡعَتِيۡقِ۔ پھر ان کی ذبح کی جگہ بیت عتیق یعنی قدیم گھر کے پاس ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (منیٰ منحر وفجاج مکة منحر۔ منیٰ قربانی کی جگہ ہے مکہ کی گھاٹیاں اور کشادہ راستے قربانی کی جگہیں ہیں) بیت عتیق کے ذکر سے اللہ تعالیٰ کی مراد مکہ کے قرب و جوار کے علاقے ہیں اگرچہ یہ علاقے مکہ مکرمہ سے باہر ہیں۔

ارشاد باری ہے (وَالۡمَسۡجِدِ الۡحَـرَامِ الَّذِىۡ جَعَلۡنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ ۨالۡعَاكِفُ فِيۡهِ وَالۡبَادِ اور اس مسجد حرام کی زیارت سے روک رہے ہیں جسے ہم نے سب لوگوں کے لیے بنایا ہے جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں) یہ مکہ اور مکہ کے قرب و جوار کے علاقے ہیں۔ یہاں تک ہم نے دو متعہ یعنی قران اور تمتع کے احکام بیان کر دیے۔

رہی تمتع کی تیسری صورت تو وہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور عروہ بن الزبیرؒ کے قول کے مطابق یہ ہے کہ حج افراد کا احرام باندھنے والا کسی بیماری یا کسی اور رکاوٹ کی وجہ سے حالت انحصار میں آ جائے۔ پھر وہ مکہ معظمہ پہنچ جائے اور اس حج کو عمرہ میں تبدیل کر دے اور اگلے سال حج کی ادائیگی کا فائدہ اٹھا لے۔

یہ شخص آیت (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) کے زمرے میں آئے گا اور متمتع کہلائے گا۔

ان کا مسلک یہ تھا کہ محصر احرام نہیں کھولے گا بلکہ اپنے احرام کو باقی رکھے گا یہاں تک کہ دسویں ذی الحجہ کو اس کی طرف سے قربانی دے دی جائے گی اس دن وہ حلق کرے گا لیکن اس کا احرام بحالہ باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ مکہ معظمہ پہنچ جائے گا اور وہاں عمرہ ادا کرنے کے ذریعے اپنے حج کا احرام کھول دے گا۔

لیکن یہ مسلک اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مخالف ہے کہ (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) پھر فرمایا (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حلق کے ذریعے احرام کھولنے کی جو اجازت عطا کی ہے اس میں حج اور عمرے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

دوسری طرف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ حلق عمرے کا احرام کھولنے کے لیے تھا۔ چنانچہ حج کے احرام کا بھی یہی حکم ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام جب حدیبیہ میں حالتِ احصار میں آ گئے تو آپ نے خود حلق کر کے احرام کھول دیا اور صحابہ کرام کو بھی حلق کرنے اور احرام کھولنے کا حکم دیا۔

بایں ہمہ حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم ہونے والا عمرہ درحقیقت عمرہ نہیں ہوتا بلکہ یہ تو صرف حج کا احرام کھولنے کے لیے ادا کیا جاتا ہے۔ جبکہ اللہ سبحانہ نے یہ فرمایا (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) اب جس شخص کا حج فوت ہو چکا ہو وہ عمرہ ادا کرنے والا نہیں کہلا سکتا۔

نیز ارشاد باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) جبکہ اس شخص پر قربانی اس لیے واجب کی گئی کہ وہ اس کے ذریعے دسویں ذی الحجہ کو حلق کرا سکے خواہ اس کے بعد حج کرے یا نہ کرے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایسا شخص دس سال کے بعد بھی حج کرے تو اس کے ذمہ قربانی اسی طرح لازم رہے گی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں جس متمتع کا ذکر ہے یہ وہ نہیں ہے جو ابن الزبیرؓ کے ہاں مراد ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جس تمتع کا ذکر ہے اس میں قربانی کا تعلق حج اور عمرہ کی ادائیگی سے ہے اور دمِ احصار کا تعلق عمرہ کے بعد حج کی ادائیگی سے نہیں ہے۔ اس تمتع سے مراد احرام کھول کر عورتوں سے قربت ہے۔

البتہ یہ قربت صرف اسی طریقے پر ہو جس کا اشہر حج میں حج اور عمرہ کو جمع کرنے کے سلسلے میں

ہم ذکر کر آئے ہیں۔

تمتع کی چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یوم النحر سے پہلے حج کا طواف کرنے کے بعد حج فسخ کردے۔ ہمارے علم میں نہیں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی اور صحابی بھی اس کا قائل ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے بیان کیا، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے ابن جریج سے، انھوں نے کہا کہ مجھے عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے خبر دی ہے کہ آپ نے فرمایا:

"جو شخص بھی بیت کا طواف کرے گا اس کا احرام کھل جائے گا۔" میں (ابن جریج) نے کہا: "یہ تو وقوف عرفات کے بعد ہوتا ہے۔" یہ سن کر عطاء نے جواب دیا کہ ابن عباسؓ وقوفِ عرفات سے قبل اور بعد دونوں صورتوں میں اس کے قائل تھے۔ میں نے عطاء سے پھر پوچھا کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ مسلک کہاں سے اختیار کیا تھا۔

انھوں نے جواب دیا: "یہ مسلک حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم سے اخذ کیا تھا جب آپ نے صحابۂ کرام کو احرام کھول دینے کے لیے کہا تھا۔ نیز اس ارشاد باری (ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) سے بھی انھوں نے استدلال کیا تھا۔

ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں حجاج نے شعبہ سے، انھوں نے قتادہ سے یہ نقل کیا کہ میں نے ابوحسان اعرج کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ آپ کے اس فتوے سے لوگوں میں تفرقہ پڑ گیا ہے کہ جس نے بیت اللہ کا طواف کر لیا اس کا احرام کھل گیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر جواب دیا کہ یہ تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے خواہ یہ تمھیں بُری کیوں نہ لگے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ متواتر روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کرام کو حج فسخ کرنے کا حکم دیا تھا اور صحابہ کرام میں سے کوئی بھی قربانی کے لیے اپنے ساتھ جانور لے کر نہیں آیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود احرام نہیں کھولا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ میں قربانی کے لیے جانور اپنے ساتھ لایا ہوں اس لیے میں دسویں تاریخ تک احرام نہیں کھولوں گا۔

پھر آپ نے صحابہ کرام کو یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کو اس وقت حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا جب منیٰ کی طرف جانے کا وقت آگیا، یہ صورت متعہ کی ان دو صورتوں میں سے ایک ہے، جس کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو متعہ ایسے تھے جن

سے اسے میں روکتا ہوں اور اگر کوئی باز نہ آئے تو اسے سزا بھی دیتا ہوں۔ ایک ہے متعۂ حج اور دوسرا عورتوں سے متعہ۔

طارق بن شہاب نے ابو موسیٰ سے حضرت عمر کی نہی کے سلسلے میں یہ نقل کیا ہے کہ میں (ابو موسیٰ) نے عرض کیا کہ امیر المومنین! آپ نے متعۂ حج کے متعلق یہ نئی بات کیا بیان کی ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب میں فرمایا: اگر ہم کتاب اللہ کو لیں تو اس میں اللہ کا یہ حکم ہے کہ (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) اور اگر سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کریں تو آپ نے قربانی کا جانور ذبح کرنے سے پہلے احرام نہیں کھولا تھا۔

حضرت عمرؓ نے یہ بتا دیا کہ یہ متعہ قرآن مجید کی آیت سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کی وجہ سے سنت منسوخ ہو سکتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ فسخ حج کی یہ صورت صرف حجۃ الوداع کے موقع پر موجود صحابہ کے ساتھ خاص تھی۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں نعیم نے عبدالعزیز بن محمد سے، انھوں نے ربیعہ بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے حرث بن بلال بن حرث سے، انھوں نے اپنے والد بلال بن حرث مزنی سے روایت کی کہ انھوں نے کہا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ فسخ حج صرف ہمارے لیے ہے اور ہمارے بعد آنے والے لوگوں کے لیے بھی؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: "نہیں، یہ صرف ہمارے لیے ہے"۔

حضرت ابوذرؓ کا قول ہے: "حج کو عمرہ کے ذریعے فسخ کرنا صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص تھا"۔ حضرت علیؓ اور صحابہ کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فسخ حج کے جواز کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

حضرت عمرؓ کے اس قول سے کہ حضور صلی اللہ کے عہد میں دو متعہ تھے۔ نیز ان کے متعلق صحابہ کے علم کی بنا پر یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرح صحابہ کرام کو بھی ان کے منسوخ ہونے کا علم تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سنت پر عمل در آمد کی ممانعت کو کبھی تسلیم نہ کرتے۔ انھیں اس کے منسوخ ہونے کا علم تھا جس کی بنا پر حضرت عمرؓ کی نہی کو انھوں نے تسلیم کر لیا۔

حضرت جابرؓ سے صحیح روایات کے ذریعے یہ منقول ہے کہ حضرت سراقہ بن مالکؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ ہمارا عمرہ صرف اسی سال کے لیے یا ہمیشہ کے لیے، آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ

"یہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہے، عمرہ قیامت تک کے لیے حج میں داخل ہو گیا"۔

اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے یہ عمرہ جس کے ذریعے صحابہ کرام نے حج فسخ کر دیا تھا وہ صرف اسی حالت کے ساتھ مخصوص تھا۔ اب دوبارہ ایسا نہیں ہوگا۔ رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ، قیامت تک کے لیے عمرہ حج میں داخل ہو گیا)

تو ہمیں اس کی روایت محمد بن جعفر واسطی نے کی ہے، انھیں محمد بن جعفر بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت جابر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ) اس کی دو طرح سے تشریح کی گئی ہے۔ اول یہ کہ عمرہ کا حج میں داخل ہونے کا مطلب فسخ حج ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مُحرم حج کا تلبیہ پڑھے پھر بیت اللہ کا طواف کر کے عمرہ ادا کرنے کے ذریعے حج کا احرام کھول دے۔ دوم یہ کہ اس سے مراد متعۂ حج ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اشہر حج میں پہلے تنہا عمرہ کرے پھر احرام کھول دے اور پھر اسی سال حج کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان دونوں تشریحوں میں ایسا التباس ہے جو الفاظ حدیث سے مناسبت نہیں رکھتا۔ حدیث کے الفاظ کا ظاہر جس مفہوم کا تقاضا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ حج عمرہ کا قائم مقام ہے اور عمرہ حج میں داخل ہے۔ اس لیے جس شخص نے حج ادا کر لیا تو اس کی یہ ادائیگی عمرہ کے لیے بھی کافی ہو گئی۔

جس طرح کہ آپ کہتے ہیں کہ ایک دس میں داخل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دس کا ہندسہ ایک کے ہندسے سے مستغنی ہوتا ہے اور اس کے لیے کفایت بھی کرتا ہے۔ اس بنا پر نئے سرے سے اس کا حکم بیان کرنے اور اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو احرام کھول دینے کا جو حکم دیا تھا اس کے ایک اور معنی بیان کیے گئے ہیں جس کا ذکر عمر بن ذر نے مجاہد کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کھولنے کے واقعہ میں کیا ہے۔

اس روایت کے آخر میں عمر بن ذر کہتے ہیں کہ میں نے مجاہد سے پوچھا کہ آیا صحابہ کرام فرض حج کا احرام باندھے ہوئے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں تلبیہ کہنے کا حکم دیا تھا یا صحابہ کرام اس انتظار میں تھے کہ اب انھیں کیا حکم ملنے والا ہے ؟ مجاہد نے جواب میں کہا کہ صحابہ کرام نے وہی تلبیہ کہا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا اور وہ سب اگلے حکم کے انتظار میں تھے۔

حضرت علیؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ میں سے ہر ایک نے بھی یہی کہا تھا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کے مطابق تلبیہ کہتا ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع ہی سے اس طرح احرام باندھا تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ "اگر میرے سامنے وہ صورت حال پہلے آ جاتی جو اب آئی ہے تو میں قربانی کے جانور ہرگز اپنے ساتھ نہ لاتا اور میں اسے یعنی حج کو عمرہ بنا دیتا۔"

گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس انتظار میں تھے کہ خدا کی طرف سے آپ کو کیا حکم ملنے والا ہے۔ آپ نے صحابہ کرام کو بھی انتظار کا حکم دیا تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ "رات کے وقت میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا اس مبارک وادی یعنی وادئ عقیق میں آیا اور مجھ سے کہہ گیا کہ اس مبارک وادی میں نماز پڑھو اور تلبیہ میں یوں کہو حجۃ فی عمرۃ۔"

یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ مدینہ منورہ سے نکل کر حکم خداوندی کے انتظار میں تھے۔ جب وادی عقیق پہنچ گئے تو حکم ہوا کہ تلبیہ یوں کہو" حجۃ فی عمرۃ" (یعنی حج اور عمرے کا تلبیہ کہو) پھر صحابہ کرام نے حج کا تلبیہ کہا ان کا خیال یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھا ہے۔ اس لیے انھیں بھی ایسا ہی کرنا جائز ہے۔

لیکن ان میں سے جن لوگوں نے حج کا احرام باندھ لیا تھا ان کا احرام درست نہ ہوا بلکہ موقوف رہا جس طرح کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کا احرام بھی موقوف رہا۔ پھر وحی آ گئی اور انھیں تمتع کا حکم ملا کہ وہ بیت اللہ کا طواف کر کے احرام کھول دیں اور عمرہ کے افعال ادا کر لیں اور پھر حج کا احرام باندھ لیں۔

ٹھیک اسی طرح جیسے کہ کوئی شخص احرام باندھ لیتا ہے اور حج یا عمرے کا نام نہیں لیتا ہے تو اسے یہی کہا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو اسے عمرہ قرار دے۔ اگرچہ صحابہ کرام کا اسے حج کا نام دینا درست نہیں تھا کیونکہ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے کا انتظار کرنے کے لیے کہا گیا تھا کہ آپ کیا کرتے ہیں اس لیے ان صحابہ کرام کی خصوصیت کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے حج کا احرام باندھ لیا تھا جبکہ ان کے لیے حج کی تعیین درست نہیں تھی۔

اس بنا پر ان کی حیثیت اس شخص کی طرح تھی جو احرام باندھ لے لیکن کسی معین شے یعنی حج یا عمرے کی نیت نہ کرے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ صحابہ کرام کو یہ حکم ملا تھا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے کا انتظار کریں کہ آپ کیا کرتے ہیں۔ اس بنا پر یہ کیفیت صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص ہو گئی تھی۔

اس کے برعکس بقیہ تمام لوگوں کے لیے یہ قاعدہ ہے کہ جو شخص بھی کسی معین شے یعنی حج یا عمرے

کی نیت کے ساتھ احرام باندھے گا اس کا حکم اس پر لازم ہو جائے گا اور اسے اس بات کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ اسے چھوڑ کر کوئی چیز اختیار کرے۔

کچھ لوگوں نے سرے سے یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی طرح بھی فسخ حج کا حکم دیا تھا۔ انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو یزید بن ہارون نے بیان کی ہے انھیں محمد بن عمر نے یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب سے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جب نکلے تو ہم تلبیہ کہنے کے لحاظ سے مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔

ہم میں سے کچھ ایسے تھے جو صرف حج کا تلبیہ کہتے تھے، کچھ عمرے کا تلبیہ کہتے تھے اور کچھ حج اور عمرہ دونوں کا، جن لوگوں نے صرف حج کا تلبیہ کہا تھا وہ مناسک حج ادا کرنے تک احرام سے باہر نہیں آئے، اور جن لوگوں نے عمرے کا تلبیہ کہا تھا وہ طواف اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرنے کے بعد احرام سے باہر آ گئے اور حج کا انتظار کرنے لگے۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی۔ انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے مالک بن انس سے، انھوں نے عروہ سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ آپ فرماتی ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ منورہ سے نکلے۔ ہم میں سے بعض نے تو حج کا تلبیہ کہا، بعض نے حج اور عمرہ دونوں کا اور بعض نے صرف عمرے کا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا تھا۔ جن لوگوں نے عمرے کا تلبیہ کہا تھا وہ طواف اور سعی کے بعد احرام سے باہر آ گئے اور جن لوگوں نے حج یا حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہا تھا انھوں نے دسویں ذوالحجہ تک احرام نہیں کھولا۔

جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے بیان کیا، انھیں عبدالرحمٰن نے مالک سے، انھوں نے ابو الاسود سے اور انھوں نے سلیمان بن یسار سے اسی قسم کی روایت بیان کی۔ تاہم اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کا ذکر نہیں ہے۔

حضرت عائشہ سے اس کے برعکس بھی روایت ہے جو ہمیں جعفر بن محمد نے بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یزید نے یحییٰ بن سعید سے کہ عمرہ بنت عبدالرحمٰن نے بتایا کہ انھوں نے حضرت عائشہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ذی قعدہ کی پچیس تاریخ کو نکلے اور ہم سمجھ رہے تھے کہ حج پر ہی جا رہے ہیں۔

جب ہم مکہ کے قریب پہنچ گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جو لوگ اپنے ساتھ قربانی کے جانور نہیں لائے ہیں وہ اس حج کو عمرہ میں تبدیل کر دیں۔ یہ سن کر سوائے ان لوگوں کے جن کے ساتھ

قربانی کے جانور تھے، تمام لوگوں نے احرام کھول دیا۔

جعفر بن محمد کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں ابن صالح نے لیث سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عمرہ سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی ہی روایت بیان کی۔ اس روایت میں یہ اضافہ ہے کہ یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے قاسم بن محمد سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا کہ تمھیں درست روایت پہنچی ہے۔

غرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو حج فسخ کرنے کا جو حکم دیا تھا اس سلسلے میں منقول تمام متواتر روایات میں یہی روایت صحیح ہے۔ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کے سامنے یہ فرمایا تھا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں دو متعہ تھے جن سے اب میں روکتا ہوں اور ان کے ترکیب کو سزا دیتا ہوں۔ ایک متعہ حج اور دوسرا عورتوں سے متعہ" تو اس سے حضرت عمرؓ نے یہی متعہ یعنی متعہ حج مراد لیا تھا۔ صحابہ کرام میں سے کسی نے اس کی تردید نہیں کی تھی اور نہ ہی کسی نے اس سے اختلاف کیا تھا۔

اگر حضرت عائشہؓ کی روایات کو متعارض تسلیم کر لیا جائے تو اس کے حل کا یہی طریقہ ہے کہ یہ تمام روایات ساقط ہو جائیں گی اور یوں سمجھ لیا جائے گا کہ گویا کہ حضرت عائشہ سے اس کے متعلق سرے سے کوئی روایت ہی نہیں ہے۔

اس صورت میں دوسری روایات باقی رہ جائیں گی جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو فسخ حج کا حکم دیا تھا۔ ان روایات کی معارض کوئی دوسری روایت نہیں ہے اور پھر یہ روایات قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) سے منسوخ سمجھی جائیں گی جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے۔

ارشاد باری ہے (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں جس ہدی یعنی قربانی کا ذکر ہے وہ اسی طرح کی قربانی ہے جو احصار کے لیے مذکور ہے اور جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں اس کا کم سے کم درجہ ایک بکری ہے۔

تاہم اگر کوئی چاہے تو گائے یا اونٹ بھی دے سکتا ہے جو افضل ہے۔ یہ قربانی دسویں ذی الحجہ کو ہی درست ہو گی کیونکہ ارشاد باری ہے (فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُھَا فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ) اور جب قربانی کے بعد ان کی پیٹھیں زمین پر ٹک جائیں تو ان سے خود بھی کھاؤ اور ان کو بھی کھلاؤ جو قناعت سے بیٹھے ہیں اور ان کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں۔

نیز ارشاد باری ہے (فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِیْرَ۔ ثُمَّ لْیَقْضُوْا تَفَثَھُمْ وَلْیُوْفُوْا نُذُوْرَھُمْ وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ۔ پھر ان سے خود بھی کھاؤ اور تنگدست محتاج

کو بھی دو، پھر اپنا میل کچیل دور کرو اور اپنی نذریں پوری کرو اور اس قدیم گھر کا خوب خوب طواف کرو) اب میل کچیل دور کرنا اور طوافِ زیارت کرنا دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں ہو سکتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان تمام افعال کو قربانی کے جانوروں کی ذبح پر مرتب کیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ یہ جانور قران اور تمتع کی بنا پر قربان کیے جانے والے جانور ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان قربانیوں کے سوا بقیہ تمام ہدایا یعنی قربانیوں پر یہ افعال مرتب نہیں ہوتے اور بقیہ تمام قربانیوں کی ذبح جب چاہے ہو سکتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمتع کی قربانی یوم النحر سے پہلے جائز نہیں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (لو استقبلت من امری ما استدبرت ما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ۔ اگر وہ صورتِ حال میرے سامنے پہلے آ جاتی جو اب آئی ہے تو میں اپنے ساتھ قربانی کے جانور ہرگز لے کر نہ آتا اور میں اسے یعنی حج کو عمرہ بنا دیتا)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور اپنے ساتھ قربانی کے جانور لائے تھے۔ آپ نے یہ بتا دیا کہ اگر موجودہ صورتِ حال سے پہلے سے باخبر ہوتے تو قربانی کے جانور نہ لاتے۔ اگر تمتع کی قربانی کی ذبح یوم النحر سے پہلے درست ہوتی تو آپ فوراً سے ذبح کر کے احرام کھول دیتے جس طرح کہ آپ نے صحابہ کرام کو اس کا حکم دیا تھا۔ آپ اس چیز کا بعد میں استدراک نہیں کر سکے تھے جو پہلے ہی سے آپ کے ہاتھ سے نکل گئی تھی۔

آپ نے حضرت علیؓ سے یہ سن کر کہ "میں نے بھی اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کی طرح تلبیہ کہا ہے" یہ فرمایا: "میں تو قربانی کے جانور ساتھ لایا ہوں اور میں یوم النحر سے پہلے احرام نہیں کھول سکتا۔" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (خُذُوا عَنِّیْ مَنَاسِکَکُمْ تم اپنے مناسک مجھ سے سیکھو) آپ نے یوم النحر میں قربانی کی، اس بنا پر اس سلسلے میں آپ کی پیروی ضروری ہو گئی اور قربانی کو اس کے وقت سے پہلے ذبح کرنے کا جواز باقی نہ رہا۔

صوم تمتع

ارشاد باری ہے (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ پھر جسے قربانی میسر نہ ہو وہ زمانۂ حج میں تین دن روزہ رکھے اور سات روزے اس وقت رکھے جب تم واپس ہو)

ارشاد باری (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) کے معنی میں اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ تین دن، ساتویں ذی الحجہ، یوم الترویہ یعنی آٹھویں اور یوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ ہیں۔ حضرت عائشہؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب سے وہ حج کا تلبیہ شروع کرے اس وقت سے لے کر یوم عرفہ تک۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ تین روزے جب تک احرام نہ باندھ لے نہ رکھے۔

عطاء کا قول ہے کہ اگر چاہے تو احرام سے باہر رہ کر بھی ذی الحجہ کی دس تاریخ تک یہ روزے رکھ سکتا ہے۔ یہی طاؤس کا قول ہے۔ ان دونوں نے یہ فرمایا ہے کہ عمرہ کرنے سے پہلے یہ روزے نہ رکھے۔ عطاء کا قول ہے کہ ان روزوں کو دس تاریخ تک مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ شاید کوئی قربانی ہاتھ آجائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا قول اس بات کی دلیل ہے کہ دس تاریخ تک انہیں مؤخر کرنا ان دونوں حضرات (طاؤس اور مجاہد) کے نزدیک استحباب کے طور پر ہے نہ کہ ایجاب کے طور پر۔ اس کی حیثیت وہی ہوگی جس طرح ہم پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کو نماز کے آخری وقت تک مؤخر کردینا مستحب سمجھتے ہیں جبکہ پانی ملنے کی امید موجود ہو۔

حضرت علیؓ، عطاء اور طاؤس کا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ذی الحجہ کے پہلے دس دنوں میں ان روزوں کا جواز ہے خواہ روزہ رکھنے والا حالتِ احرام میں ہو یا احرام سے باہر۔ اس لیے کہ ان حضرات نے حالتِ احرام اور غیر حالتِ احرام میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ہمارے اصحاب عمرہ کا احرام باندھ لینے کے بعد ان روزوں کے جواز کے قائل ہیں۔ احرام سے پہلے ان کی اجازت نہیں دیتے۔ اس لیے کہ عمرہ کا احرام ہی تمتع کا سبب ہے۔

ارشاد باری ہے (فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) اس لیے جب سبب پایا جائے گا تو اسے وجوب کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہوگا۔ مثلاً نصاب زکوٰۃ جب موجود ہو تو اس کی زکوٰۃ وقت سے پہلے نکالنا درست ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کو غلطی سے زخمی کر دیا تو زخمی اگرچہ ابھی زندہ ہے لیکن زخمی کرنے والا شخص کفارۂ قتل دے سکتا ہے کیونکہ سبب قتل یعنی زخم کا وجود ہو گیا ہے۔ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ قربانی کا وجوب حج کے اتمام کے وجوب کے ساتھ متعلق ہے اور یہ بات وقوفِ عرفہ کے ساتھ ہوتی ہے اس لیے کہ وقوفِ عرفہ سے پہلے پہلے حج میں فساد پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے اس لیے اس پر قربانی واجب نہیں ہوگی۔

جب صورتِ حال یہ ہے اور سب کے نزدیک تین دن کے روزے حج کا احرام باندھ لینے کے بعد جائز ہوتے ہیں اگرچہ یہ احرام ان روزوں کا موجب نہیں ہوتا کیونکہ ان کا وجوب حج اور عمرہ دونوں کے اتمام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اس لیے ان کا جواز ان کے سبب یعنی عمرہ کے وجود کے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ یہ روزے حج کے احرام کے بعد رکھ لے تو اس میں حج کے احرام اور عمرہ کے احرام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ یہ روزے تو اس نے ان کے سبب کے وجود کی وجہ سے رکھے ہیں۔ اور یہ سبب احرامِ عمرہ کے بعد موجود ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی ذکر کردہ بات یعنی وجودِ عمرہ ان روزوں کے جواز کا سبب ہوتی تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ بقیہ سات روزے بھی سبب کے وجود کی بنا پر جائز ہو جاتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر احرامِ عمرہ کے بعد ان روزوں کے جواز کے ہمارے قول پر سات روزوں کے جواز کی بات لازم ہو جاتی تو احرامِ حج کے بعد آپ نے جو ان روزوں کی اجازت دی ہے اس پر بھی یہی بات لازم آتی کیونکہ آپ احرامِ حج کے بعد تین روزوں کی اجازت دیتے ہیں لیکن سات روزوں کی اجازت نہیں دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ روزے قربانی کا بدل ہیں اور قربانی کی ذبح یوم النحر سے پہلے درست نہیں ہے تو روزہ کس طرح جائز ہو گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یوم النحر سے روزے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور سنت سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یوم النحر سے قبل قربانی کی ذبح کا جواز ممتنع

ہے۔ ان دونوں میں سے ایک بات بالاتفاق ثابت ہو گئی ہے۔

نیز قول باری (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) بھی اس کے ثبوت کی ایک دلیل ہے اور دوسری بات کا ثبوت سنت سے ہو چکا ہے اس لیے عقلی طور سے ان دو باتوں پر اعتراض کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور ایسا اعتراض ساقط الاعتبار رہے۔ نیز ان روزوں کے وقوع میں دو باتوں کے انتظار کی رعایت کی جاتی ہے اول حج کے مہینوں میں حج اور عمرے کے اتمام کی اور دوم اس بات کی کہ اسے کوئی قربانی میسر نہ ہو جسے ذبح کر کے وہ اپنا احرام کھول دے۔

پھر جب یہ دونوں باتیں وجود میں آجائیں تو اس صورت میں صوم تمتع درست ہو جائے گا اور اگر ان میں سے ایک بات بھی وجود میں نہ آئے تو یہ روزے تمتع کے روزے نہیں بن سکیں گے بلکہ نفلی روزے بن جائیں گے۔ رہی قربانی تو اس پر بہت سے افعال مثلاً حلق، میل کچیل دور کرنا اور طواف زیارت مرتب ہوتے ہیں۔ اس لیے اس کی ذبح یوم النحر کے ساتھ مخصوص ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اس بنا پر اسے حج پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) کا درج تین معانی میں ایک معنی ضرور مراد ہو گا یا تو "فِي الْحَجِّ" سے ان افعال میں جو حج میں بنیادی ارکان ہیں کوئی فعل مراد ہے اور جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا نام دیا ہے وہ فعل وقوف ہے اس لیے کہ حضور کا ارشاد ہے (الحج عرفة حج وقوف عرفہ کا نام ہے) یا "فِي الْحَجِّ" سے مراد یہ ہو کہ "حج کے احرام میں" یا "حج کے مہینوں میں" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) یہ درست نہیں ہے کہ اس سے حج کا وہ فعل مراد لیا جائے جس کے بغیر حج صحیح نہیں ہوتا کیونکہ یہ فعل تو عرفات میں زوال کے بعد وقوف ہے اور اس وقوف کے دوران تین روزے رکھنا امر محال ہے جب کہ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ یوم عرفہ سے قبل ان روزوں کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس لیے یہ وجہ تو باطل ہو گئی اور "فِي الْحَجِّ" کے تین میں سے یہ دو احتمال باقی رہ گئے۔ اول "فِي الْحَجِّ" سے یہ مراد ہو کہ "فی احرام الحج" یعنی حج کے احرام میں یا "فی اشهر الحج" یعنی حج کے مہینوں میں۔ اور ظاہر لفظ اس کا متقاضی ہے کہ ان دونوں میں سے جو صورت بھی پائی جائے اس کے وجود کے ساتھ ہی روزہ رکھنے کا جواز پیدا ہو جائے اس لیے کہ آیت میں موجود لفظ کے ساتھ اس کے جواز کی پوری مطابقت ہے۔

نیز قول باری (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِى الْحَجِّ) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ روزے کا جواز اس کے سبب کے وجود کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اس کے وجوب کے ساتھ۔ جب یہ بات اس وقت وجود میں آجاتی ہے جب وہ عمرے کا احرام باندھتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کا روزہ رکھنا درست ہوجائے اور اس کا یہ روزہ رکھنا آیت کے خلاف نہ ہو۔

جیساکہ یہ ارشاد باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ، اور جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کردے اس کے ذمہ ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے) زخم کے وجود کی بنا پر مومن غلام کی آزادی کی قتل پر تقدیم کے جواز کو مانع نہیں ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا زکاۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول کسی مال میں کوئی زکاۃ نہیں جب تک کہ اس پر سال گزر نہ جائے) سبب زکوٰۃ یعنی نصاب کے وجود کی بنا پر وقت سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کے جواز کو مانع نہیں ہے۔

اسی طرح قول باری (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِى الْحَجِّ) ان روزوں کی تعجیل کے جواز کو مانع نہیں ہے جبکہ ان کے سبب کا وجود ہوجائے جس کی بنا پر حج کے دوران ان روزوں کا رکھنا درست ہوتا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہمیں ایسا کوئی بدل نظر نہیں آتا جس کی مبدل عنہ (جس چیز کا یہ بدل بن رہا ہے) کے وقت پر تقدیم جائز ہو۔ اور چونکہ روزہ قربانی کا بدل ہے اس بنا پر قربانی پر اس کی تقدیم جائز نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل یہ قرآن کی آیت پر اعتراض ہے اس لیے کہ نص قرآنی نے حج میں یوم النحر سے قبل ان روزوں کی اجازت دے دی ہے۔

نیز اگرچہ یہ درست ہے کہ ہمیں کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جن میں پورے کا پورا بدل مبدل عنہ کے وقت پر مقدم کردیا گیا ہو، لیکن یہاں یہ صورت نہیں ہے یہاں تو بدل کا ایک حصہ مبدل عنہ کے وقت پر مقدم کیا گیا ہے یعنی یہاں صرف تین دن کے روزوں کو قربانی پر مقدم کیا گیا ہے باقی رہے سات دن کے روزے جو ان تین روزوں کے ساتھ ہیں، تو انھیں قربانی پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ اور سات روزے جب تم واپس ہو)

اس طرح ان دس روزوں میں سے صرف وہی مقدار جائز کی گئی ہے جس کے ذریعے وہ قربانی کا جانور میسر نہ ہونے کی صورت میں دسویں تاریخ کو احرام سے باہر آسکے۔ نیز جب روزہ قربانی کا بدل قرار پایا اور عمرے کی قربانی کا ایجاب عمرے کا احرام باندھ لینے کے بعد درست ہوجاتا ہے

اور اس حیثیت سے اس کے ساتھ تمتع کا حکم متعلق ہو جاتا ہے کہ جب تک وہ قربانی ذبح نہ کر لے اس وقت تک اسے احرام کھولنے کی ممانعت ہوتی ہے۔

ٹھیک اسی طرح قربانی کے بدل کے طور پر اس کے لیے روزہ بھی رکھنا درست ہونا چاہیے جس طرح اس جانور کا ہدی تمتع بننا درست ہو گیا تھا۔ ایک اور پہلو سے بھی اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ یہ روزہ جو اس نے رکھا ہے صوم تمتع ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر وہ تمتع کی قربانی مکہ مکرمہ کی طرف کسی ذریعے سے بھیج دے اور اس کے بعد گھر سے احرام کی نیت سے روانہ ہو جائے تو اس صورت میں قربانی تک پہنچنے سے پہلے وہ محرم ہو جائے گا۔

یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ اگر قربانی کا جانور کسی طرح بھیج دیا جائے تو اس سوق یعنی بھیجنے کی وجہ سے اس جانور کا ہدی تمتع ہو جانا درست ہو جائے گا ٹھیک اسی طرح قربانی کا جانور میسر نہ ہونے کی صورت میں بدل کے طور پر روزہ رکھنا بھی درست ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا استدلال سے عمرے کا احرام باندھنے سے پہلے جانور کا ہدی تمتع بننا درست ہو گیا۔ لیکن احرام عمرہ سے پہلے روزہ رکھنا درست نہیں ہوتا اس لیے دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمتع کا احرام باندھنے سے قبل اس جانور کو ہدی تمتع کا حکم لاحق نہیں ہو گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت حال کے اندر احرام کے حکم پر اس جانور کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں اس لیے اس صورت حال میں احرام عمرہ سے پہلے روزہ بھی رکھنا درست نہیں ہوتا۔ جب وہ عمرے کا احرام باندھ لیتا ہے تو اب اس عمرے کی وجہ سے قربانی دینے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یعنی اسے قربانی دیے بغیر احرام سے باہر ہونے کی ممانعت ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر اس صورت حال میں روزہ رکھنا بھی جائز ہوتا ہے۔

جس طرح کہ اس جانور کا ہدی تمتع بننا درست ہوتا ہے۔ احرام حج پر روزے کی تقدیم کے جواز پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ متمتع کے لیے سنت طریقہ یہ ہے کہ وہ آٹھویں ذی الحجہ کا حج کا احرام باندھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو یہی حکم دیا تھا جبکہ انھوں نے عمرے کے ذریعے اپنا احرام کھول دیا تھا۔ اس صورت میں حج کے احرام سے پہلے روزے گزر چکے ہوتے ہیں۔

متمتع اگر دسویں تاریخ سے پہلے روزہ نہ رکھے تو اس کا کیا حکم ہے؟

قول باری ہے (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ. جس شخص کو قربانی میسر نہ ہو تو وہ حج کے زمانے میں تین روزے رکھے) سلف کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جسے قربانی کا جانور بھی میسر نہ ہوا اور اس نے یوم النحر سے قبل تین روزے بھی نہیں رکھے۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت سعید بن جبیرؓ، ابراہیم نخعی اور طاؤس کا قول ہے کہ اب اس کے لیے قربانی دینے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں۔ یہی امام ابوحنیفہ، ابویوسف اور محمد کا بھی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ وہ ایام منیٰ یعنی ایام تشریق میں روزے رکھے گا۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ایام تشریق کے بعد وہ روزے رکھے گا۔ امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایات کے ذریعے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے یوم الفطر، یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی ممانعت کر دی تھی اور فقہاء کا بالاتفاق اس پر عمل بھی ہے۔ کسی انسان کے لیے ان دنوں میں کسی قسم کا روزہ، خواہ وہ فرض ہو یا نفلی، رکھنا جائز نہیں ہے۔

اب جبکہ ہر قسم کے روزے کی جو صوم تمتع کے علاوہ ہو ممانعت ہے تو صوم تمتع کی بھی ممانعت ہو جائے گی اس لیے کہ نہی کا عموم ان روزوں کو بھی شامل ہے۔ نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نہی کی بنا پر یوم النحر کا روزہ جائز نہیں ہے جبکہ یہ دن ایام حج میں شمار ہوتا ہے، تو اسی طرح ایام منیٰ کے روزے بھی درست نہیں ہونے چاہئیں۔

نیز ان دنوں میں رمضان کی قضا بھی نہیں رکھی جا سکتی حالانکہ قول باری ہے (فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) جس میں اطلاق ہے۔ لیکن احادیث میں وارد ممانعت نے آیت کے اطلاق کو ختم کر دیا اور

ان دنوں کے سوا دوسرے دنوں میں قضا رکھنے کی تخصیص کردی تو اس استدلال کی روشنی میں یہ ضروری ہو گیا کہ تمتع کے روزوں کا بھی یہی حکم ہو اور قول باری (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) میں بھی حدیث کی بنا پر تخصیص ہو کر ان دنوں کے علاوہ حج کے دوسرے ایام مراد لیے جائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشاد باری ہے (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اب اگر کوئی شخص ان دنوں میں روزہ رکھ لیتا ہے تو وہ حج میں روزہ رکھنے والا نہیں کہلائے گا اس لیے کہ ان دنوں سے پہلے ہی حج گزر چکا ہے اب اس کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ وہ ان دنوں میں روزے رکھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اور یہ دن ایام حج میں سے ہیں اس لیے یہ واجب ہوگا کہ ان دنوں اس کا روزہ رکھنا درست ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہوگا۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان دنوں میں روزہ رکھنے کی ممانعت نے آیت کے اطلاق کو ختم کر دیا ہے اور اس کی تخصیص کردی ہے جس طرح اس ممانعت نے قول باری (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) کی تخصیص کردی ہے۔

دوم اگر ان دنوں میں یہ روزے اس لیے جائز ہوتے کہ یہ دن ایام حج میں سے ہیں تو پھر یوم النحر کا روزہ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ یوم النحر ان دنوں سے بڑھ کر افعال حج کے لیے مخصوص ہے۔

سوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کو حج کے لیے خاص کر دیا ہے۔ آپ کا قول ہے (الحج عرفۃ) اس بنا پر قول باری (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اس بات کا مقتضی ہے کہ ان تین روزوں میں سے آخری روزہ یوم عرفہ میں رکھا جائے۔

چہارم یہ کہ یہ مروی ہے کہ حج کا سب سے اہم دن یوم عرفہ ہے اور ایک روایت میں ہے کہ یہ یوم النحر ہے۔ دوسری جانب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یوم النحر میں روزہ نہیں رکھا جاتا باوجودیکہ وہ ایام حج میں شامل ہے۔

اس بنا پر وہ ایام جن میں حدیث کی رو سے روزہ رکھنے کی ممانعت ہے اور انھیں ایام حج بھی نہیں کہا گیا ہے وہ اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان میں روزہ نہ رکھا جائے۔ نیز یہ بھی حقیقت ہے کہ یوم النحر کے بعد باقی ماندہ ایام میں جو کام رہ جاتا ہے اس کا شمار حج کے توابع میں ہوتا ہے یعنی رمی جمار۔ اور حج کے معاملے میں اس کی کوئی بڑی حیثیت نہیں ہوتی۔

اس بنا پر رمی جمار کے ایام حج کے ایام میں داخل نہیں ہوں گے اور ان دنوں کے روزے

حج کے دنوں کے روزے نہیں کہلائیں گے۔

ایام منیٰ کے بعد کے دنوں کے روزوں کو ہمارے اصحاب نے جائز قرار نہیں دیا اس لیے کہ ارشاد باری ہے (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اس آیت میں قربانی کو اصل فرض قرار دیا گیا ہے اور اس فرض کو روزوں میں منتقل کرنے کے لیے ایک صفت فِي الْحَجِّ کی قید ہے اور حج گزر چکا ہے اس بنا پر ضروری ہے کہ قربانی واجب ہو جائے۔

جس طرح یہ ارشاد باری ہے (فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ دو مسلسل مہینوں کا روزہ۔ نیز قول باری (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ۔ ایک مومن غلام آزاد کرنا) اب یہاں روزوں اور غلام کی آزادی دونوں کا کفارہ بننا اسی وقت درست ہوگا جب وہ مذکورہ شرطوں سے مشروط ہوں گی یعنی روزوں کا دو مہینے مسلسل ہونا اور غلام کا مومن ہونا۔

اگر یہ کہا جائے کہ (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ان روزوں کے عمل کو ایک خاص وقت میں واجب کر دیا گیا ہے۔ اس لیے اگر وقت فوت ہو جائے تو اس سے روزے کا عمل ساقط نہیں ہوگا۔

اس کی مثال اس قول باری میں ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ غروب شمس پر نماز قائم کرو) اور (حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى تمام نمازوں اور درمیانی نماز کی نگہداشت کرو) اور (وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اور فجر کی تلاوت کی) اور اسی طرح کے وہ تمام فرائض جو اپنے اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں، ان کے اوقات کا فوت ہو جانا ان فرائض کو ساقط نہیں کرتا ہے۔

اس اعتراض کے دو جواب ہیں اول یہ کہ ہر وہ فرض جو کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہے وقت نکل جانے کے ساتھ وہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اب اس کی جگہ کسی اور فرض کی قائم مقامی کے لیے ایک الگ دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس دوسرے وقت میں فرض ہونے والی چیز اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نہ ہوتا کہ (مَنْ نَامَ عن صلوٰۃ او نسیتھا فلیصلھا اذا ذکرھا جس شخص کی نماز سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے رہ جائے وہ اسے اس وقت ادا کرے جب اسے یاد آجائے) تو نمازوں کے فوت ہو جانے کی صورت میں ان کی قضا ہرگز لازم نہ آتی۔ اسی طرح اگر قول باری (فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) نہ ہوتا تو رمضان میں روزے فوت ہو جانے کی صورت میں ان کی قضا ہرگز لازم نہ ہوتی۔

اب جبکہ تین دنوں کے روزے ایک خاص وقت کے ساتھ مخصوص ہیں اور ایک خاص صفت سے متصف ہیں۔ یعنی حج میں ان کی ادائیگی۔ پھر جب اس نے روزے کا عمل مشروط صفت کے ساتھ اور مخصوص وقت میں نہیں کیا تو اب اس کی قضا واجب کرنا اور روزے کے کسی اور عمل کو اس کے قائم مقام بنانا صرف اسی وقت درست ہوگا جبکہ شریعت کی طرف سے اس کی رہنمائی کی گئی ہوگی۔

دوم یہ کہ تین دنوں کے روزے قربانی میسر نہ ہونے کی صورت میں اس کا بدل ہیں لیکن ان کے بدل بننے کی ایک شرط ہے کہ وہ حج میں رکھے جائیں۔ اس بنا پر اس شرط کے بغیر انھیں بدل ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تیمم کو پانی کا بدل قرار دیا گیا تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں رہا کہ پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں ہم مٹی کے سوا کسی اور چیز مثلاً آٹے یا اشنان (ایک قسم کی گھاس جو ہاتھ دھونے کے کام آتی ہے) وغیرہ کو مٹی کے قائم مقام بنا دیں۔

ٹھیک اسی طرح جب روزے کی ایک خاص صفت پر ادائیگی کو قربانی کا بدل قرار دیا گیا تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں رہا کہ ہم کوئی اور روزہ اس کے قائم مقام بنا دیں جو اس خاص صفت پر نہ ہو۔ معترض نے فوت شدہ نمازوں کی مثال دی ہے لیکن یہ معلوم ہونا چاہیے کہ فوت شدہ نمازوں کا حکم اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ ان نمازوں کے فوت ہونے کی صورت میں ہم نے قضا کو ان کا بدل قرار نہیں دیا بلکہ یہ وہ فروض ہیں جنھیں اصل نمازوں کے فوت ہونے کی صورت میں ہم نے لازم کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے صومِ ظہار کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ میاں بیوی کے باہم اختلاط یعنی جماع سے پہلے رکھے جائیں۔ اگر اختلاط ہو گیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ روزے غلام آزاد کرنے کی طرف منتقل ہو جائیں گے اور ان کی بجائے غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا ٹھیک اسی طرح تمتع کے یہ روزے اگرچہ حج کے دنوں کے ساتھ مشروط ہیں لیکن اگر حج کے دنوں میں رکھے نہ جا سکیں تو اس سے ان کا سقوط لازم نہیں آتا اور نہ ہی ان کی بجائے قربانی کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ صومِ ظہار چونکہ اختلاط سے قبل کے ساتھ مشروط ہے اور اختلاط سے نہی جس طرح اختلاط سے قبل قائم ہے اسی طرح اختلاط کے بعد بھی قائم رہتی ہے اس لیے جس صفت کے ساتھ بدل کے عمل کو مشروط کیا گیا ہے یعنی اختلاط کی نہی وہ تو موجود ہے اس لیے روزہ جائز ہو گیا۔

اس کے برعکس حج جس کے ساتھ بدل یعنی روزے کے جواز کو معلق کیا گیا ہے وہ موجود نہیں ہے کیونکہ حج تو گزر چکا ہے اس لیے اس کے گزرنے کے ساتھ روزے کا عمل بھی فوت ہو گیا۔ نیز ظاہر آیت اس بات کی متقاضی ہے کہ اختلاط کے وجود کے ساتھ صوم ظہار ساقط ہو جائے۔ اگر آیت کے علاوہ روزے کے جواز کی ایک اور دلالت موجود نہ ہوتی تو ہم اسے ہرگز جائز قرار نہ دیتے۔

یہ دلالت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ اس روایت کی ہے جس میں آپ نے ظہار کرنے والے کو اختلاط کے بعد بھی اس وقت تک کے لیے ہمبستری کرنے سے روک دیا جب تک وہ کفارہ ادا نہ کر دے۔ بعض کا قول ہے کہ اختلاط کے بعد کفارۂ ظہار واجب نہیں رہتا۔ میرا جہاں تک گمان ہے یہ طاؤس کا قول ہے۔ لیکن درج بالا حدیث سے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اس شخص کے متعلق فقہاء کا اختلاف جو صوم تمتع شروع کر دے اور اسی دوران اُسے قربانی میسّر آجائے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص صوم تمتع شروع کر لے اور اسی دوران اسے قربانی میسّر آجائے یا صوم تمتع گذارنے کے بعد احرام کھولنے سے پہلے قربانی میسّر آجائے تو ان دونوں صورتوں میں اس پر قربانی واجب ہو جائے گی اور قربانی کے سوا اور کوئی چیز جائز نہیں ہوگی یہی ابراہیم نخعی کا بھی قول ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب وہ صوم تمتع شروع کر دے اور پھر اسے قربانی مل جائے تو روزہ ہی اس کے لیے کافی ہوگا اور اسے قربانی دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ حسن بصری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ اگر اس نے ایک دن روزہ رکھ لیا پھر اس کے پاس پیسے آگئے تو وہ قربانی دے گا اور اگر تین دن روزہ رکھنے کے بعد اسے خوشحالی حاصل ہوگئی تو اب قربانی نہیں دے گا بلکہ سات دن کے روزے مکمل کرے گا۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ارشادِ باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اس آیت کی روشنی میں جب تک وہ احرام سے باہر نہیں آتا اس وقت تک قربانی کا فرض اس پر قائم رہے گا یا یہ کہ ایام نحر گذر جائیں جو حلق کے لیے مسنون ایام ہیں۔ اس لیے اسے جس وقت بھی قربانی ہاتھ آجائے گی اس پر وہ واجب ہو جائے گی اور اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔

یہ بات تو معلوم ہے کہ احرام سے نکلنے کے لیے قربانی کی شرط لگائی گئی ہے کیونکہ قربانی کی ذبح سے پہلے اس کا احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) اس لیے اگر وہ ابھی احرام سے باہر نہیں آیا ہو اور اسے قربانی مل جائے تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر قربانی واجب کرنے میں یہ فرق نہیں رکھا ہے کہ آیا اس نے

روزہ شروع نہیں کیا ہے یا شروع کر لیا ہے۔ روزہ شروع کرنے سے قبل کی حالت اور شروع کرنے کے بعد کی حالت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اس بات پر کہ احرام سے نکلنے کے لیے قربانی کی شرط لگا دی گئی ہے۔ قول باری (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ، اور جب قربانی کے بعد ان کی پیٹھیں زمین پر ٹک جائیں تو ان سے خود بھی کھاؤ اور ان کو بھی کھلاؤ جو قناعت سے بیٹھے ہیں اور ان کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں) دلالت کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں قربانی ذبح کرنے کے بعد میل کچیل دور کرنے کا حکم دیا۔ جب یہ صورت ہے تو احرام سے نکلنے کے وقوع کا انتظار کرنا واجب ہو گا۔ اب اگر اس نے روزہ رکھ لیا پھر اسے قربانی مل گئی تو نہ اس کا روزہ ٹوٹا اور نہ ہی اس پر قربانی واجب ہوئی۔ کیونکہ وہ سبب موجود ہے جس کی وجہ سے قربانی کی شرط لگائی گئی تھی اور پھر قربانی نہ ہونے کی صورت میں اس سبب کو بدل کی طرف منتقل کر دیا گیا تھا۔

اس کی حیثیت اس تیمم کرنے والے کی طرح ہو گی جسے نماز سے فراغت کے بعد پانی مل گیا ہو یا اس برہنہ کی طرح ہو گی جسے کپڑے مل گئے ہوں یا اس ظہار کرنے والے کی طرح ہو گی جو روزے سے فارغ ہو جائے اور پھر اسے آزاد کرنے کے لیے غلام ہاتھ آ جائے۔ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں اس سے فرض ساقط ہو چکا ہے جس کی بنا پر ادا کیے ہوئے افعال کا حکم منتقض نہیں ہو گا۔ لیکن مذکورہ افعال سے فارغ ہونے سے قبل بدل کے حکم کا انتظار کیا جائے گا۔ اگر یہ افعال مکمل ہو گئے اور وہ ان سے فارغ ہو گیا تو یہ افعال بدل کی جگہ واقع ہو جائیں گے اور اصل فرض کی طرف سے کفایت کر جائیں گے اور اگر اصل مل جائے قبل اس کے کہ وہ اس فعل سے فارغ ہو جو اس اصل کے لیے شرط کے طور پر تھا تو اس کا حکم منتقض ہو کر اصل فرض کی طرف لوٹ آئے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کے نماز میں دخول کی نگہداشت کی جائے گی اور نماز کے آخر تک پہنچنے کا انتظار کیا جائے گا کیونکہ جو چیز نماز کے آخری حصے کو فاسد کر دے گی وہ اس کے اوّل حصے کو بھی فاسد کر دے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ تیمم کر کے نماز میں داخل ہونے کی صورت میں تیمم کے حکم کی نگہداشت کرتے ہوئے نماز کے آخر تک پہنچنے کا انتظار کیا جائے۔ اسی طرح ظہار کے روزے ہیں جب ظہار کرنے والا یہ روزے شروع کر لے تو آخر تک اس کی نگہداشت کرتے ہوئے انتظار کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس نے بیچ میں ایک دن بھی روزہ نہ رکھا تو سارے روزے برباد ہو

جائیں گے اور اصل فرض کی طرف واپسی ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر روزے رکھنے کے دوران اسے آزاد کرنے کے لیے غلام مل جائے تو یہ ضروری ہوگا کہ اس کے ظہار کے روزے ختم ہو جائیں اور اصل فرض کی طرف واپسی ہو جائے جیسا کہ کوئی شخص تیمم کرے لیکن ابھی نماز شروع نہ کی ہو کہ اسے پانی مل جائے تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ تیمم کے وقوع کی اس شرط پر رعایت کی گئی تھی کہ فرض ادا کرنے تک اسے پانی نہ ملے۔

ہم سے اختلافِ رائے رکھنے والے بعض حضرات کا خیال ہے کہ جب کوئی شخص ظہار کے روزے رکھنے شروع کر دے تو اس سے غلام آزاد کرنے کی فرضیت ساقط ہو جائے گی کیونکہ ادا کیا ہوا حصہ درست ہو چکا ہے۔ اسی طرح تیمم کر کے نماز شروع کرنے والے سے پانی کے ذریعے اس نماز کے لیے طہارت حاصل کرنے کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔

اس طرح صوم تمتع شروع کرنے والے سے قربانی کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں سے ادا کیا ہوا حصہ درست ہو چکا ہے اور اس کی درستی کا حکم دراصل اصل فرضیت کا اسقاط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تیمم کرنے والے کی یہ کیفیت نہیں ہوتی ہے اگر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے پانی مل جائے۔ اس لیے کہ تیمم فی نفسہٖ مفروض نہیں ہے وہ تو صرف نماز کی خاطر فرض کیا گیا ہے۔ اس لیے اس کی نگہداشت کی جائے گی۔ پھر نماز شروع کرنے سے پہلے جس وقت اسے پانی مل جائے گا تو اس کا تیمم باطل ہو جائے گا اور نماز میں داخل ہونے کے بعد تیمم کے لیے جو حکم ہے وہی حکم روزے میں داخل ہونے کے بعد روزے کا بھی ہوگا۔

ان لوگوں کا یہ استدلال بہت ہی کھوکھلا ہے اور اس کا غلط ہونا واضح ہے اس لیے کہ صوم تمتع یا صوم ظہار یا نماز میں داخل ہونے کے ساتھ فرضیت ساقط نہیں ہوتی بلکہ اس کے دخول کی نگہداشت کی جائے گی اور اس کا حکم اس کے آخر تک پہنچنے پر موقوف رہے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایسا نمازی باقی ماندہ نماز فاسد کر بیٹھے گا تو ماقبل کا حصہ بھی فاسد ہو جائے گا اسی طرح اگر ظہار کا روزہ رکھنے والا باقی ماندہ روزوں کو فاسد کر دے گا تو ماقبل کے روزے بھی فاسد ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے صوم تمتع شروع کیا اور پہلے ہی دن اسے فاسد کر دیا تو صوم تمتع فاسد ہو جائے گا۔ اگر اسے قربانی مل جائے تو بالاتفاق اسے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

مخالفین کا یہ قول کہ "جب ہم نے بدل کے ادا شدہ حصے کی صحت کا حکم لگا دیا تو اس سے اصل کی فرضیت ساقط ہو گئی" ایک غلط بات ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس کی صحت کا حکم واقع نہیں ہوا بلکہ اس

کا حکم یہ ہے کہ اس کے آخر کا انتظار کیا جائے اگر بدل مکمل ہوجائے اور اس کے ساتھ اصل کی فرضیت بھی نہ پائی جائے تو پھر اس کا حکم ثابت ہوجائے گا یعنی اس کی صحت کا حکم لگادیا جائے گا اور اگر بدل کے اتمام سے پہلے اصل مل جائے تو اس کا حکم باطل ہوجائے گا اور حکم اصل کی فرضیت کی طرف لوٹ آئے گا۔

اب چونکہ تیمم کرنے والے کا حکم یہ ہے کہ اس کے حکم کا انتظار کیا جائے یہاں تک کہ وہ نماز میں داخل ہوجائے اس لیے یہ ضروری ہے کہ نماز میں داخل ہونے کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہو۔ اس لیے کہ تیمم کے ساتھ پڑھی جانے والی نماز سے فراغت کا انتظار کیا جائے گا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ نماز میں داخل ہونے سے پہلے پانی مل جانے اور داخل ہونے کے بعد پانی مل جانے کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو۔

اسی طرح صوم تمتع اور صوم ظہار کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ اس نابالغ لڑکی کے متعلق جس کے ساتھ ہم بستری کی جاچکی ہو سب کا یہ قول ہے کہ جب شوہر اسے طلاق دے دے تو اس کی عدت مہینوں کے حساب سے ہوگی اور یہ کہ عدم حیض کی صورت میں اس کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ مہینوں کے حساب کے وجوب کے بعد اس کی عدت حیض کے حساب کی طرف منتقل نہیں ہوگی خواہ طلاق سے پہلے حیض آجائے یا طلاق کے بعد

اسی طرح موزوں پر مسح کرنے والے کے متعلق جبکہ اس کے مسح کا وقت ختم ہوجائے اور وہ اس حالت میں نماز کے اندر ہو یا نماز سے پہلے ایسا ہوجائے، سب کا یہی قول ہے۔ نماز کے درست نہ ہونے اور دونوں پاؤں دھونے کے لزوم کے لحاظ سے ان دونوں حالتوں کا حکم یکساں ہے۔

امام شافعی نے مستحاضہ کے متعلق بھی یہی کہا ہے جبکہ اس کا استحاضہ ایسی حالت میں ختم ہو جائے کہ وہ نماز میں ہو یا نماز سے قبل ایسا ہوجائے۔ نماز کی ممانعت اور طہارت کی تجدید کے بعد ہی اس کے جواز کے لحاظ سے دونوں حالتوں کا حکم یکساں ہے۔

امام مالک کے بعض اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کا شوہر طلاق رجعی دے دے پھر اس کی وفات ہوجائے تو وہ عورت عدتِ طلاق کی بجائے عدتِ وفات گذارے گی اس لیے کہ وہ شوہر کی وفات کے وقت طلاق رجعی کی بنا پر بیوی کے حکم میں تھی۔

ان کا یہ بھی قول ہے اگر کسی کی زوجیت میں لونڈی ہو اور وہ اسے طلاق دے دے تو اس پر لونڈی کی عدت واجب ہوگی اگر عدت کے دوران اسے آزاد کر دیا جائے تو اس کی عدت آزاد

عورت کی عدت کی طرف منتقل نہیں گی اگرچہ اس کا شوہر اس سے رجوع کا حق رکھتا بھی ہو۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی ایسی بات نہیں پیدا ہوئی جس کی وجہ سے اس پر عدت واجب ہو جائے کیونکہ آزادی کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی بخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں موت کا حادثہ پیش آگیا تھا اور موت عدت کو لازم کر دیتی ہے۔

اس استدلال کی بنا پر امام مالک کے اصحاب پر یہ لازم آتا ہے کہ نابالغ کی عدت بھی جبکہ اسے حیض آجائے، حیض کے حساب کی طرف منتقل نہ ہو اس لیے کہ کوئی ایسی بات پیدا نہیں ہوئی جو عدت کو واجب کرنے والی ہو، جو بات پیدا ہوئی وہ حیض کا آنا ہے اور حیض کے آنے سے کوئی عدت واجب نہیں ہوتی۔ جس طرح کہ عتق کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال اسی بات کا تقاضا کرتا ہے۔

قول باری (وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ، اور سات روزے جب تم واپس ہو جاؤ) میں یہ بھی احتمال ہے کہ تم منیٰ سے واپس ہو جاؤ اور یہ بھی کہ گھروں کو واپسی ہو جائے۔ لیکن یہاں منیٰ سے رجوع مراد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایام تشریق میں روزے پر پابندی لگائی اور واپسی کے بعد سات روزوں کی اجازت دے دی، اس لیے بہتر یہ ہے کہ اس سے مراد وہ وقت ہو جس میں پابندی کے بعد روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے اور وہ وقت ایام تشریق کے گذر جانے کے بعد کا ہے۔

قول باری ہے (تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ، یہ پورے دس روزے ہوئے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں۔ اوّل یہ کہ استحقاق ثواب کے لحاظ سے یہ پورے دس روزے قربانی کے جانور کے قائم مقام ہیں۔ یہ اس لیے کہ ابتدائی تین روزے سات روزوں کی تکمیل سے قبل ہی یوم النحر میں احرام کھول دینے کے جواز کے لحاظ سے قربانی کے جانور کے قائم مقام ہو گئے تھے۔ اب کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر سکتا تھا کہ استکمال ثواب کے لحاظ سے یہی تین روزے قربانی کے جانور کے قائم مقام ہو چکے ہیں۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ استحقاق ثواب کے لحاظ سے یہ پورے دس روزے ہی قربانی کے جانور کے قائم مقام ہوں گے۔ رہے ابتدائی تین روزے تو ان کے حکم کا تعلق صرف احرام کھولنے کے جواز تک تھا۔

اس طرز بیان کے عظیم فوائد ہیں۔ اوّل یہ کہ اس میں بقیہ سات روزے رکھنے کی پوری ترغیب ہے۔ دوم یہ کہ واپسی کے بعد انہیں جلد از جلد رکھ لینے کا حکم ہے تاکہ قربانی کے جانور کا ثواب پوری طرح حاصل ہو جائے۔

اس فقرے کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ اس کے ذریعے تخییر کے احتمال کا ازالہ کر دیا گیا ہے اور یہ بتا دیا گیا ہے کہ (وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ) میں حرف واؤ حرف اَوْ کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ حرف واؤ بعض مواقع پر حرف اَوْ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ) فرما کر اس احتمال کا ازالہ کر دیا۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس فقرے کا مطلب مخاطب کے ذہن میں دس کے عدد کے تصور کو پوری طرح بٹھا دینا ہے نیز اس سے اس بات پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ عدد میں انقطاعِ تفصیل ہوتا ہے یعنی عدد اپنے معدود کو متعین طور پر بتا دیتا ہے اور اس میں مزید تفصیل کی گنجائش نہیں ہوتی جس طرح کہ فرزدق کا شعر ہے۔

ثلاث واثنتین فهن خمس وسادسة تمیل الی شمام

تین اونٹنیاں اور دو اونٹنیاں کل ملا کر پانچ ہوئیں۔ اور چھٹی کا میلان شمام کی طرف ہے۔

امام شافعی نے اس فقرے کو بیان کی ایک قسم قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ اوّل درجے کا بیان ہے حالانکہ کسی اہلِ علم نے اسے بیان کے اقسام میں شمار نہیں کیا ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری میں ثلاثۃ اور سبعۃ کسی بیان کے محتاج نہیں ہیں اور اس بارے میں کسی کو کوئی اشکال بھی پیش نہیں آسکتا۔ اس لیے اسے بیان کی ایک قسم قرار دینے والا اپنے قول میں غفلت کا شکار ہو گیا ہے۔

قولِ باری ہے (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ، حج کے مہینے سب کو معلوم ہیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کا حج کے مہینوں میں اختلاف ہے کہ وہ کون کون سے مہینے ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے پہلے دس دن ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ یہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اسی طرح کی روایت عطاء اور مجاہد سے بھی ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ درج بالا دونوں اقوال میں حقیقت کے لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ جو لوگ ذی الحج کو اشہرِ حج کہتے ہیں۔

ان کے نزدیک بھی ذی الحجہ کا بعض حصہ مراد ہے اس لیے کہ حج لازمی طور پر اس کے بعض حصے میں ہوتا ہے پورے مہینے میں نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک متفقہ مسئلہ ہے کہ ایام منیٰ کے بعد حج کے مناسک میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک پورا مہینہ مراد ہے۔

اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ تین مہینے جب حج کے ہو جائیں گے تو ان کے نزدیک عمرہ کی ادائیگی کے لیے پسندیدہ بات یہ ہو گی کہ عمرہ ان تین مہینوں کے علاوہ اور مہینوں میں کیا جائے جس طرح کہ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابۂ کرام سے یہ منقول ہے کہ ان کے نزدیک اشہرِ حج کے سوا اور مہینوں میں عمرہ کرنا مستحب تھا یہ بات ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

حسن بن ابی مالک نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ اشہرِ حج شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کی دس راتیں ہیں کیونکہ جس شخص کو وقوف عرفہ حاصل نہ ہو یہاں تک کہ یوم النحر کا سورج طلوع ہو جائے تو اس کا حج فوت ہو جائے گا۔

اہلِ لغت کے درمیان اس بات کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اشہرِ حج سے دو مہینے اور تیسرے مہینے کا بعض حصہ مراد لیا جائے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ" ایام منیٰ تین ہیں" حالانکہ یہ دو دن اور تیسرے دن کا بعض حصہ ہے۔

اسی طرح جب کوئی یہ کہتا ہے کہ" حججت عام کذا" (میں نے فلاں سال حج کیا) تو اس سے مراد سال کا بعض مراد ہوتا ہے اس لیے کہ حج سال کے بعض حصے میں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ محاورہ" لقیت فلانا سنۃ کذا" (میں نے فلاں شخص کو فلاں سال دیکھا تھا) یعنی فلاں سال کے بعض حصے میں دیکھا تھا۔

اسی طرح (یوم الجمعۃ) کہہ کر جمعہ کے دن کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے۔ یہ بات خطاب کے مفہوم کا جزء ہے کہ جب کوئی کام سارے وقت کا احاطہ نہ کر سکتا ہو تو عقلی طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس کا بعض حصہ مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جو لوگ اشہرِ حج کے سلسلے میں شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے قائل ہیں ان کے قول کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ یہ وجہ بہت مشہور اور درست ہے اور اس میں اشہرِ معلومات کے متعلق دونوں اختلافی اقوال کے آجانے کی بھی گنجائش ہے۔ وہ وجہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ نسی کرتے تھے یعنی سال کے مہینوں کو آگے پیچھے کر لیا کرتے تھے۔

چنانچہ وہ صفر کو محرم بنا لیتے اور محرم کے مہینے کو جنگ و جدل اور لوٹ مار کے لیے حلال قرار دے دیتے جس طرح ان کے مفادات کا تقاضا ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے نسی کی اس رسم کو باطل کر کے حج کا وقت اسی طریقے پر مقرر کر دیا جس پر ابتدا میں یہ تھا جب اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو پیدا فرمایا تھا جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر فرمایا تھا (الا ان الزمان قد استدار

کھیئتہ یوم خلق اللہ السماوات والارض السنۃ اثنا عشر شھرًا منھا اربعۃ حرم شوال وذوالقعدۃ وذوالحجۃ ورجب مضرالذی بین جمادیٰ وشعبان، اے لوگو! آگاہ رہو کہ زمانہ گھوم کر اپنی اصلی حالت پر آ گیا ہے جو اس دن تھا جس دن اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو پیدا فرمایا تھا۔

سال کے بارہ مہینے ہیں جن میں چار حرمت کے مہینے ہیں یعنی شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور قبیلہ مضر کے رجب کا مہینہ جو جمادی الاخری اور شعبان کے درمیان ہے) اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ)۔

اس سے مراد وہ مہینے ہیں جن میں حج کا وقت مقرر ہو گیا ہے۔ نہ کہ وہ مہینے جن پر زمانہ جاہلیت کے لوگ قائم تھے۔ اور مہینوں کو آگے پیچھے کر کے حج میں تقدیم و تاخیر کر دیتے تھے۔ ان کے نزدیک حج کا وقت اشہر حج کے ساتھ معلق ہوتا تھا لیکن یہ تین مہینے ایسے تھے کہ ان میں آنے جانے والوں کو یہ لوگ کچھ نہ کہتے اور ان کے لیے امن کی فضا قائم کرتے

اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کا ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ اب حج کا معاملہ ایک مقام پر مستقر ہو گیا ہے نیز اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو دوسرے مہینوں سے بدلنے اور انہیں آگے پیچھے کرنے پر بھی پابندی لگا دی۔

اس میں ایک وجہ اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جب "تمتع بالعمرۃ الی الحج" کا پہلے ذکر کیا اور تمتع کی اجازت دے دی اور عربوں کے اس اعتقاد کو باطل قرار دے دیا کہ ان مہینوں میں عمرہ کرنے پر پابندی ہے تو پھر فرمایا:

(اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) اور اس سے یہ بتا دیا کہ وہ مہینے جن میں "تمتع بالعمرۃ الی الحج" درست ہے اور جن میں اس تمتع کا حکم ثابت ہو گیا ہے وہ یہی مہینے ہیں اور جس شخص نے ان مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کیا اور پھر حج کر لیا اس پر تمتع کا حکم عائد نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم!

اشہرِ حج سے پہلے حج کا اِحرام باندھ لینا

ابو بکر جصاص کہتے ہیں اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لینے میں سلف کا اختلاف ہے۔ مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ''حج کی سنت یہ ہے کہ اشہرِ حج سے پہلے احرام نہ باندھا جائے'' اسی طرح ابوالزبیرؒ نے حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے ''کہ انسان اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام نہ باندھے''

اسی قسم کی روایت طاؤس، عطاء، مجاہد، عمرو بن میمون اور عکرمہ سے بھی ہے۔ عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ جس شخص نے اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا اسے چاہیئے کہ اسے عمرہ میں تبدیل کر دے'' حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ قولِ باری (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) کی روشنی میں حج اور عمرے کے اتمام کی صورت یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے ان دونوں کے لیے احرام باندھو''

آپ نے اس میں فرق نہیں کیا کہ اس شخص کے گھر سے مکہ مکرمہ تک کی مسافت بہت زیادہ یا کم ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لینے کے جواز کے قائل تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مقسم کی جو روایت ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک ایسا کرنا کوئی حتمی امر نہیں ہے۔

ابراہیم نخعی اور ابو نعیم سے اس کے جواز کی روایت نقل کی گئی ہے اور یہی ہمارے تمام اصحاب کا مسلک ہے، امام مالک، سفیان ثوری اور لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے حسن بن صالح بن حی نے کہا ہے کہ اگر اشہرِ حج سے قبل حج کا احرام باندھ لے تو اسے عمرہ میں تبدیل کر دے۔ اگر عمرہ میں تبدیل کرنے سے پہلے حج کے مہینے شروع ہو جائیں تو پھر اسی احرام سے حج کر لے یہ اس کے لیے جائز ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اسے عمرہ میں تبدیل کر دے''۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اس نے حج

کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا تو یہ عمرے کا احرام ہو جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ قولِ باری (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) میں اس کے جواز پر دلالت موجود ہے۔ کیونکہ اس میں یہ عموم موجود ہے کہ تمام " اہلّہ " حج کے لیے وقت بن جائیں اور جب یہ معلوم ہے کہ یہ اہلّہ حج کے افعال کے نظام الاوقات نہیں ہیں تو اب ضروری ہو گیا کہ لفظ کو حج کے احرام کے معنوں میں استعمال کیا جائے۔ جو اس بات کا متقاضی ہے کہ تمام اہلّہ میں حج کا احرام باندھنا جائز ہے اور کسی ایک یا چند اہلّہ پر انحصار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہلّہ کو لوگوں کے لیے مواقیت یعنی تاریخوں کی تعیین کی علامتیں بنا کر ان کا عموم مراد لیا ہے۔ اور اس نے ان میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کا ارادہ نہیں کیا ہے۔

اس بنا پر جہاں لفظ میں لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کی علامتیں بننے کے معنی کی گنجائش ہے۔ وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ حج کے سلسلے میں بھی یہی معنی لیے جائیں۔ اس لیے کہ یہ دونوں معنی ایک ہی لفظ کے تحت لیے جا رہے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اہلّہ کو حج کے لیے مواقیت ٹھہرایا گیا اور حج حقیقت میں وہ افعال ہیں جو احرام کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں اور احرام حج نہیں ہوتا اس لیے ضروری ہے کہ حج کو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے۔ اس لیے حج کے لیے مواقیت بننے والے اہلّہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہوں گے۔ اس لیے کہ ان ہی مہینوں میں افعالِ حج درست ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر کسی نے اشہرِ حج سے پہلے طواف اور سعی کر لی تو سب کے نزدیک یہ درست نہیں ہو گی۔ اس بنا پر لفظِ حج اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال غلط ہے کیونکہ اس کی بنا پر سرے سے ہی اہلّہ کے لفظ کو نظر انداز کر دینا لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قولِ باری (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) تقاضا کرتا ہے کہ اہلّہ ہی حج کے میقات ہوں اور حج کے بنیادی ارکان تین ہیں۔ احرام، وقوفِ عرفہ اور طوافِ زیارت اور یہ بات معلوم ہے کہ اہلّہ وقوفِ عرفہ کے لیے میقات نہیں ہیں اور نہ ہی طوافِ زیارت کے لیے کیونکہ یہ دونوں افعال پہلی تاریخ کے چاند یعنی ہلال کے وقت سرانجام نہیں دیئے جاتے۔ اس لیے اب یہ اہلّہ صرف احرام کے لیے میقات بن سکتے ہیں حج کے بقیہ فرضوں کے لیے نہیں بن سکتے۔

اگر ہم اس کا وہ مفہوم لیں جو معترض نے بیان کیا ہے تو اس کی وجہ سے کوئی بھی فرض اہلّہ سے متعلق نہیں ہو گا اور نہ ہی اہلّہ ان فرضوں کے لیے میقات بن سکیں گے جس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ اہلّہ کا ذکر اور اس کا فائدہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ وقوفِ عرفہ کے وقت کی معرفت تو ہلال کے ذریعے ہوتی ہے۔ اس لیے ہلال کو حج کے لیئے میقات کہنا درست ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے گمان کیا ہے۔ اس لیے کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ ہلال کا ایک مقررہ وقت ہوتا ہے اور وقت کے گذر جانے کے بعد وہ ہلال نہیں کہلاتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ وقوفِ عرفہ کی رات کے چاند کو ہلال نہیں کہا جاتا اور اللہ تعالیٰ نے تو خود ہلال کو حج کے لیئے میقات بنایا ہے اور معترض غیر ہلال یعنی چاند کو میقات بنا رہا ہے۔ اس صورت میں لفظ کے حکم اور اس کی دلالت کو ساقط کر دینا لازم آتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی مہینے کے ہلال کو قرض کی ادائیگی کا وقت بنا دیا جائے تو اس صورت میں اس مہینے کی پہلی تاریخ کا چاند مطالبہ کے حق کے ثبوت اور اس کی ادائیگی کے وجوب کے لیئے وقت بن جائے گا نہ کہ اس کے بعد کے ایام؟ اسی طرح اجارہ کے عقود جب ہلال کے حساب سے بروئے کار لائے جائیں گے تو ان میں رؤیت ہلال کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ بات لفظ ہلال سے سمجھ میں آ جاتی ہے اور کسی ذی فہم کو اس میں اشکال پیدا نہیں ہوتا۔

رہا معترض کا یہ قول کہ حج ان افعال کا نام ہے جو احرام کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں اور احرام کو حج نہیں کہا جاتا تو اس میں اصل بات یہ ہے کہ احرام چونکہ ان افعال کا سبب بنتا ہے اور ان کی ادائیگی احرام کے بغیر درست نہیں ہوتی اس لیے یہ درست ہے کہ احرام کو حج کا نام دیا جائے جیسا کہ ہم اس کتاب کے شروع میں بیان کر آئے ہیں کہ ایک چیز کو اس کے غیر کا نام دیا جاتا ہے جب وہ غیر اس چیز کا سبب یا قریب ہوتا ہے۔ اسی بنا پر احرام کو حج کا نام دیا گیا ہے۔

نیز ارشادِ باری (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) میں لفظ احرام کو پوشیدہ ماننا جائز ہے جس سے آیت کا مفہوم یہ ہو گا "قُل هی مواقیت للناس والاحرام الحج" اسی طرح ارشادِ باری (وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ) کے معنی ہیں "وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ" یا (وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى) کے معنی ہیں "وَلٰكِنَّ البر من اتقی"۔

ان مثالوں کے پیش نظر لفظ احرام کا استعمال اسی طریقے پر کرنا ضروری ہے تاکہ اہلّہ کو حج کے

مواقیت قرار دینے میں لفظ کے حکم کا اثبات درست ہو جائے۔ نیز لغت میں چونکہ حج نام ہے قصد کا اگرچہ شریعت میں اس کے ساتھ بہت سے افعال متعلق ہیں جن پر اس کا اطلاق درست ہے۔

اس بنا پر احرام کو حج کا نام دینے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اس لیے کہ قصد کی ابتدا ر میں جس حکم کا تعلق ہوتا ہے وہ احرام ہی ہوتا ہے۔ اور احرام سے پہلے اس قصد کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بالکل جائز ہے کہ اس بنا پر احرام کو حج کا نام دیا جائے۔ کیونکہ احرام ہی سے حج کی ابتدا ر ہوتی ہے۔

اس لیے قولِ باری ﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ میں اگر ہم لفظ کو اس کے ظاہر پر رہنے دیں تو لفظِ حج احرام اور حج کے دوسرے افعال و مناسک سب پر مشتمل ہوگا۔ پھر جب حج کے دوسرے افعال اوقات محصورہ کے ساتھ خاص ہیں۔ ہم نے لفظ کے پورے مفہوم سے ان افعال کی تخصیص کر دی اور حج کے لفظ کا حکم احرام میں باقی رہ گیا۔ شاعر کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ لغت میں حج کے معنی قصد کے ہیں۔ شعر ہے۔

ع یحج ماموسة فی قعرها لجف

وہ ایسے کنویں کا قصد کرتا ہے جس کی گہرائی میں پانی نے اس کی تہہ کو گرا دیا ہے یعنی وہ کنویں کا قصد کرتا ہے تاکہ اس کی گہرائی کا اندازہ کر سکے۔

اب چونکہ قصد کے ساتھ بہت سے ایسے افعال کا بھی تعلق ہوتا ہے جو قصد اور ارادے کے مستحق نہیں ہوتے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان افعال کی بنا پر حج کے شرعی معانی سے قصد کے مفہوم کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ لغت کے اعتبار سے صوم امساک کے لیے اسم ہے اور شریعت میں اس کا اطلاق کچھ اور معانی پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود روزے کی درستی کے لیے امساک کے معنی کا اعتبار ساقط نہیں ہوا۔ اسی طرح اعتکاف لبث یعنی ٹھہرے رہنے کو کہتے ہیں لیکن شریعت میں اس کا اطلاق لبث کے معانی کے ساتھ ساتھ کچھ دوسرے معانی پر بھی ہوتا ہے۔

اب اس اسم کا وہ معنی جس کے لیے یہ اسم وضع کیا گیا ہے اس کا ہمیشہ اعتبار کیا جائے گا۔ اگرچہ اس کے ساتھ شریعت میں کچھ دوسرے معانی بھی لاحق ہو گئے ہیں جن کے وجود کے بغیر اس اسم کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

اسی طرح حج ہے جو لغت میں قصد کے لیے اسم ہے۔ پھر اس قصد کے حکم کا احرام کے ساتھ تعلق

ہو گیا۔ اور احرام سے قبل کے قصد کا کسی حکم سے تعلق نہیں ہوا تو اب یہ بات درست ہو گئی کہ احرام اس اسم کا مسمّٰی بن جائے جس طرح طواف اور وقوف عرفہ اور مناسک سے متعلقہ افعال اس کے مسمّٰی ہیں۔ اس لیے عموم کے پیش نظر یہ ضروری ہو گیا کہ تمام اہلّہ احرام کے میقات بن جائیں۔

نیز عموم کا تقاضا یہ بھی تھا کہ تمام اہلّہ حج کے تمام افعال کے لیے میقات قرار دیئے جائیں لیکن اوقات محصورہ کے ساتھ ان افعال کی تخصیص پر دلالت موجود ہونے کی بنا پر ایسا نہیں ہو سکا۔

اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنے کے جواز کی ایک اور دلیل قول باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) ہے۔ سابقہ سطور میں ہم نے اشہر حج کے متعلق سلف کے اقوال کا جائزہ لیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ بعض کے نزدیک یہ شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور بعض کے نزدیک یہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں۔ گویا سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ یوم النحر اشہر حج میں داخل ہے۔

اس لیے (اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کے عموم کے پیش نظر یہ کہنا درست ہو گا کہ حج کا احرام یوم النحر کو بھی باندھنا جائز ہے۔ جب حج کا احرام یوم النحر کو باندھنا جائز ہے تو سارے سال کے دوران باندھنا بھی جائز ہو گا کیونکہ کسی نے بھی یوم النحر کو اس کے جواز اور سارے سال کے دوران اس کے جواز کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جن لوگوں نے ذی الحجہ کے دس دنوں کو اشہر حج میں شمار کیا ہے انہوں نے اس سے دس راتیں مراد لی ہیں اور یوم النحر کو ان میں شامل نہیں کیا ہے اس لیے کہ یوم النحر کو طلوع فجر کے ساتھ حج فوت ہو جاتا ہے۔ اس لیے یوم النحر ان میں شامل نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جن لوگوں نے ذی الحجہ کے عشرے کو اشہر حج میں شامل کیا ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد ذی الحجہ کی دس راتیں ہوں تو راتوں کا ذکر ان دنوں کی شمولیت کا بھی تقاضا کرتا ہے جو ان راتوں کے مقابلے میں ہوں گے۔

جیسا کہ ایک مقام پر قول باری ہے (ثَلٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا) ان سے مراد ایام ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بعینہ یہی واقعہ بیان کرتے ہوئے ایک دوسرے مقام پر ارشاد باری ہے (ثَلٰثَةَ اَيَّامٍ اِلَّا رَمْزًا)، اسی طرح قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دنوں تک انتظار میں رکھیں گی) یہ انتظار چار مہینے دس دنوں کا ہو گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن شدادؒ اور حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ کے علاوہ دوسرے

کتنی صحابہ سے یہ مروی ہے کہ "یوم الحج الاکبر" یوم النحر ہے اور یہ بات تو بالکل محال ہے کہ یوم النحر تو "یوم الحج الاکبر" ہو اور وہ اشہر حج میں داخل نہ ہو۔

علاوہ ازیں آیت (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ تینوں مہینے اس میں شامل ہوں اور کسی دلالت کے بغیر ان کا کوئی حصہ خارج نہ ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یوم النحر اشہر حج میں شامل ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنے اس قول (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کے ذریعے احرام کی اجازت دے دی ہے۔ اس لیے یہ واجب ہوگیا کہ اس میں احرام کی ابتدار درست ہوجائے اور جب اس میں درست ہوجائے تو بالاتفاق پورے سال میں بھی درست ہوجائے۔

اس آیت میں اشہر حج کے دخول سے پہلے حج کے احرام کے جواز پر ایک اور وجہ سے بھی دلالت ہورہی ہے۔ خطاب کے سیاق میں قول باری ہے (فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ ، پس جس نے ان مہینوں میں حج فرض کرلیا) ان مہینوں میں حج فرض کرنے کا مطلب ان میں حج کو واجب کرنا ہے۔ اس لیے کہ حج کے تمام افعال حج کے ذریعے واجب ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرض کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا بلکہ فعل کے لیے وقت مقرر کیا۔ اس لیے کہ اس مقام پر جس فرض کا ذکر ہے وہ لامحالہ حج کے سوا کچھ اور ہے جس کے ساتھ حج کو متعلق کیا جاتا ہے جب بات یہ ہے تو یہ وقت مناسک کے انجام دینے کا وقت ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے اس پر ان مناسک کو انجام دینا ایک غیر موقت فرض کے ذریعے لازم کردیا تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہو جس کی وجہ سے مناسک کو انجام دینا واجب ہوجائے۔

ہم نے درج بالا سطور میں جو استدلال کیا ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ایک شخص اگر اشہر حج سے پہلے نذر کے حج کی ابتدار کرلے تو اس کا یہ عمل درست ہوگا۔ اور یہی بات اس کے مشروط وقت میں حج کو واجب کرنے والی بن جائے گی اگرچہ اس نے اس کا ایجاب اس کے وقت سے پہلے کیا تھا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "اللہ کے لیے میں صبح روزہ رکھنے کی نذر مانتا ہوں" تو اس کا یہ قول اسی وقت صبح کے روزے کا، صبح کے وجود سے پہلے موجب ہوجائے گا۔ اسی طرح یہ بھی کہنا جائز ہے کہ جس شخص نے اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا تو اس کا یہ احرام باندھنا اشہر حج میں حج کا موجب ہوجائے گا۔ اگرچہ اس کا فرض ہونا اور اس کے لیے احرام باندھنا غیر اشہر حج میں سرانجام پایا۔

اس لیے قول باری (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ) کا ظاہر ایسے فرض کے ذریعے جو ان مہینوں سے قبل یا ان کے اندر پایا جائے حج کے فعل کے ایجاب کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لیے کہ قول باری کا ظاہر لفظ ان تمام فروض کو شامل ہے جو ان دو وقتوں (اشہر حج سے قبل اور اشہر حج کے اندر) میں پائے جائیں۔

سنت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ (من اراد الحج فلیستعجل، جو شخص حج کا ارادہ کرلے اسے جلدی کرنا چاہیئے)۔ اب یہ تعجیل احرام باندھنے اور حج کے افعال سرانجام دینے میں ہو سکتی ہے البتہ وہ افعال اس میں شامل نہیں ہیں جنہیں اپنے مخصوص اوقات سے مقدم کرنے کے عدم جواز پر دلیل قائم ہو چکی ہو۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے میقاتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (ھن لاھلھن ولمن مر علیھن من غیر اھلھن ممن اراد الحج والعمرۃ، یہ مواقیت ان کے لیے ہیں جو یہاں کے رہنے والے ہیں اور ان لوگوں کے لیے بھی جو یہاں نہ رہتے ہوں۔ ان لوگوں کے لیے جو حج اور عمرہ کے ارادے سے یہاں سے گذریں) حدیث کے الفاظ میں پورے سال کے دوران جس وقت بھی ان مواقیت سے گذر ہو احرام باندھنے کے جواز کا عموم ہے

عقلی طور پر اس کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یوم النحر میں طلوع فجر کے بعد بھی رمی جمار سے قبل تک احرام پوری طرح باقی رہتا ہے اگر اشہر حج سے قبل حج کا احرام باندھنا درست نہ ہوتا تو اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی کہ یہ احرام اس وقت میں پوری طرح باقی نہ رہے جس میں احرام کی ابتدا کرنا درست نہیں ہوتا۔

یوم النحر میں رمی جمار سے قبل تک احرام کا پوری طرح باقی رہنا اس کے ابتدا کے جواز کی دلیل ہے وہ اس طرح کہ مناسک حج ایسے اوقات کے ساتھ محصور و مقید ہیں جن پر انہیں مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے اگر یوم النحر احرام باندھنے کا وقت نہ ہوتا تو اس دن اس کا باقی رہنا بھی درست نہ ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب جمعہ کی ادائیگی ایسے وقت کے ساتھ محصور ہو گئی جس پر اسے مقدم کرنا جائز نہیں تو اب اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز میں داخل ہو جائے اور دخول کے بعد ایسا وقت آجائے جس میں جمعہ کی ابتدا درست نہ ہو تو ایسی صورت میں جمعہ کا جمعہ رہنا جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے جمعہ کی نماز شروع کرلی لیکن نماز کے دوران عصر کا وقت شروع ہو گیا تو اس صورت میں اس کا جمعہ

باطل ہو جائے گا اور خروج وقت کے بعد اس نماز پر اسی طرح جمعہ کا حکم درست نہیں ہو گا جس طرح کہ اس وقت اس کا شروع کرنا درست نہیں ہے۔

اسی طرح حج کا احرام اگر اشہر حج کے اندر محصور ہوتا تو حج گذر جانے کے بعد اس کا بتمام وکمال باقی رہنا درست نہ ہوتا جس طرح کہ ہمارے مخالفین کے نزدیک حج گذر جانے کے بعد اس کی ابتداء درست نہیں ہے۔ اب جب یوم النحر میں اس کا بکمالہ باقی رہنا درست ہو گیا تو یوم النحر میں اس کی ابتداء بھی درست ہونی چاہیئے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حج کا احرام ایسے وقت میں باندھنا درست ہے جس میں حج کے افعال کو سرانجام دینا صحیح نہیں ہوتا اور جس کے بہت بعد یہ افعال سرانجام پاتے ہیں۔

اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ اشہرِ حج پر احرام کی تقدیم اسی طرح جائز ہو جائے جس طرح اشہرِ حج کے اندر جائز ہے۔ اس لیے کہ احرام کی وجہ سے واجب ہونے والے افعال کی ادائیگی احرام باندھنے کے بعد ہوتی ہے نیز اگر احرام موقت ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اس کی وجہ سے واجب ہونے والے افعال اس کے متصل سرانجام دیئے جائیں جس طرح کہ نماز کا احرام موقت ہونے کی وجہ سے اس کے تحت لازم ہونے والا فرض متصلاً ادا کیا جاتا ہے اور اس کی ادائیگی میں تراخی جائز نہیں ہوتی۔

یہ بات بھی بطور دلیل بیان کی جا سکتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ متمتع وہ شخص ہوتا ہے جو ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی کرتا ہے بشرطیکہ اس کا گھر بار مسجد حرام کے آس پاس نہ ہو۔ اور عمرہ کے احرام کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کا احرام اشہر حج سے پہلے باندھا جائے یا اشہرِ حج کے اندر جیسا کہ متمتع کے حکم کا تقاضا ہے۔

اسی طرح حج کے احرام کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑنا چاہیئے کہ وہ اشہر حج سے پہلے باندھا گیا ہے یا اشہرِ حج کے اندر۔ ان دونوں کے اندر جو مشترک معنی ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں احراموں کی وجہ سے واجب ہونے والے افعال کے حکم کا تعلق اشہرِ حج میں ان افعال کو سرانجام دینے کے ساتھ ہوتا ہے۔

اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ان دونوں احراموں کا حکم اشہرِ حج اور غیر اشہرِ حج میں یکساں ہو۔ جس طرح کہ ان دونوں کے افعال کی ادائیگی کا حکم یکساں ہے کہ یہ افعال اگر اشہرِ حج میں ادا کیئے جائیں گے تو درست ہوں گے ورنہ درست نہیں ہوں گے۔

جو لوگ اشہر حج سے قبل حج کے احرام کے جواز کے قائل نہیں ہیں انہوں نے ظاہر آیت (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) سے استدلال کیا ہے۔ ہم نے اشہر حج سے قبل حج کے احرام کے جواز پر اس آیت کی دلالت کی وضاحت کردی ہے۔

تاہم آیت کا معنی ایک ایسے پوشیدہ لفظ کے ساتھ متعلق ہے جس سے کسی طرح کلام کو الگ نہیں کیا جاسکتا۔ وہ یہ ہے کہ حج کا اطلاق شہور یعنی مہینوں پر نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ حج فعل عبد ہے جبکہ اشہر فعل باری تعالیٰ ہے اور یہ بالکل درست نہیں ہے کہ اللہ کا فعل بندے کا فعل بن جائے اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ کلام میں کوئی لفظ ضرور پوشیدہ ہے۔

اب یہ بھی احتمال ہے کہ وہ پوشیدہ لفظ اشہر حج میں فعل حج ہو۔ اس سے اشہر حج سے قبل حج کے احرام کی نفی کی کوئی بات نہیں نکلتی۔ اس سے جو بات مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حج کا فعل ان مہینوں میں ہوتا ہے اور ان مہینوں میں احرام باندھنا جائز ہے۔ لیکن ان مہینوں میں احرام کو جائز قرار دینے سے دوسرے مہینوں میں اس کے جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشہر حج میں احرام حج کو جائز قرار دینا ان مہینوں میں احرام حج باندھنے یا اس کے افعال سرانجام دینے کے امر اور حکم کو متضمن ہے۔ اس لیے غیر اشہر حج میں ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا غلط ہے۔ کیونکہ لفظ میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو امر اور حکم پر دلالت کرتی ہو۔

لفظ میں تو صرف ان مہینوں میں اس کے جواز پر دلالت ہے۔ ایجاب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس صورتِ حال کے تحت زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ ان مہینوں میں حج کے احرام اور اس کے افعال کو جائز قرار دیا گیا ہے لیکن اس سے دوسرے مہینوں میں احرام کے جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ پورے سال کے دوران حج کے احرام کے جواز کی صورت میں حج کو ان مہینوں کے ساتھ موقت کرنے کا کوئی معنی نہیں ہوگا۔ اس نظریے کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ توقیت کا فائدہ ساقط ہوجائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے بلکہ توقیت کے بہت سے فائدے ہیں۔

ایک یہ کہ اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ افعالِ حج ان مہینوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص اشہر حج سے پہلے طواف وسعی کرلے تو ہم اس کا کوئی اعتبار نہیں کریں گے

بلکہ اشہرِ حج میں ان کے اعادے کا حکم دیں گا۔ دوسرا یہ کہ تمتع کے حکم کا تعلق اس وقت ہوتا ہے جب اشہرِ حج میں حج کے افعال کے ساتھ عمرے کا فعل سرانجام دیا جائے اس لیے اگر کسی نے اشہرِ حج سے پہلے عمرے کا طواف کرلیا اور پھر اسی سال حج بھی کرلیا تو یہ شخص متمتع نہیں کہلائے گا

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے قران کا احرام باندھ لیا اور پھر اشہرِ حج سے پہلے مکہ مکرمہ میں داخل ہو کر عمرے کا طواف وسعی کرنے کے بعد اپنا قرآن جاری رکھا تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا اور نہ ہی اس پر دمِ قران واجب ہو گا۔

آیت سے ہی یہ بات معلوم ہوئی کہ ان مہینوں میں اگر کوئی شخص عمرہ اور حج کو اکٹھا کرے گا تو اسے متمتع کہا جائے گا۔ یعنی تمتع کے حکم کا تعلق ان مہینوں کے ساتھ ہے۔ اس بات کے باوجود اگر قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) حج کی تحدید صرف انہی مہینوں میں کر دیتا اور دوسرے مہینوں میں اس کا جواز نہ رہتا تو پھر بھی ہم اس تحدید کو حج کے افعال کی طرف موڑ دیتے۔ حج کے احرام کی طرف نہ موڑتے تا کہ قولِ باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کا عموم جس کا تعلق تمام اہلہ میں جوازِ احرام کے ساتھ ہے، اپنی جگہ باقی رہ جائے۔

اور اگر ہم اس تحدید کو احرام پر محمول کرتے تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ قولِ باری (قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کا فائدہ ساقط ہو جاتا اور اسے (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کے معنی میں محدود کرنا پڑتا اور اس طرح اس آیت پر ہمارا عمل نہ ہو سکتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ اس نے اہلہ کو حج کا وقت قرار دیا ہے اور جب ہم حج کو اشہرِ حج میں محدود کر دیتے تو اہلہ کے ساتھ حج کے حکم کا کوئی تعلق نہ ہوتا بلکہ اس کا تعلق دوسرے اوقات مثلاً وقوف کے لیے، یومِ عرفہ اور طواف ورمی کے لیے یوم النحر کے ساتھ ہوتا۔

نیز یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) سے احرام اور افعالِ حج مراد لیا ہے۔ اس لیے کہ افعال مراد لینے کے ساتھ احرام منتفی ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک لفظ کے تحت یہ دونوں باتیں مراد لینا ممتنع ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک بات یعنی مناسک کے افعال تو مقصود بالذات ہے جبکہ دوسری بات یعنی احرام وہ حج کے لیے سبب ہے اور بطریق مجاز سبب کو مسبب کا نام دے دیا گیا ہے۔ اس لیے یہ درست نہیں ہے کہ ایک لفظ کے تحت یہ دونوں باتیں مراد لی جائیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص احرام باندھنے کے بعد ابھی وقوف عرفہ کرے گا تو اس پر حاجی کے

لفظ کا اطلاق درست ہو جائے گا۔ اس استدلال کا ایک پہلو اور بھی ہے جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (الحج عرفة، حج وقوف عرفہ کا نام ہے) تو ضروری ہو گیا کہ حدیث میں مذکورہ لفظ حج قولِ باری میں مذکورہ لفظ حج کی تعریف اور وضاحت ہو اور اس طرح اس پر داخل شدہ الف لام تعریفِ معہود کے لیے ہو جائے۔

اس لیے آیت کے ساتھ حدیث کو ملا کر آیت کے الفاظ کی ترتیب اس طرح ہو گی "الحج الذی ھو الوقوف بعرفة فی اشھر معلومات" (حج جو وقوف عرفہ ہے وہ معلوم مہینوں میں ہوتا ہے)۔

اس صورت میں مہینوں کے ذکر کا جو فائدہ ہے اس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

نیز اگر (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) میں احرام کا وقت مراد لینا درست ہو جائے تو اس صورت میں "اشھر" پر اس کا اطلاق استحباب کے طور پر ہو گا یعنی اشہرِ حج میں احرامِ حج باندھنا مستحب ہے اور قولِ باری (مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کا اطلاق جوازِ احرام پر ہو گا۔

یعنی تمام اہلّہ میں حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ تاکہ ان دونوں لفظوں (یعنی لفظ الحج جو دو جگہ مذکور ہوا ہے) میں سے ہر لفظ کو فائدہ اور حکم میں سے اپنا اپنا حصہ مل جائے (یعنی ہر لفظ کا فائدہ اور حکم دوسرے لفظ کے فائدے اور حکم سے جدا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ لفظ حج سے جب احرام مراد لیا جائے تو اسے حج کے وقت پر مقدم کرنا جائز نہیں ہو گا اور اس کی حیثیت اس قولِ باری (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) یا (اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ) اور اسی طرح کی ان دوسری آیتوں کی طرح ہو گی جن میں عبادات کو موقت کر دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کی وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ الفاظ امر اور حکم کے لیے نہیں ہیں اور اس میں ایک لفظ "یعنی فی" پوشیدہ ہے۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد "جواز الحج" (یعنی حج کا جواز معلوم مہینوں میں ہے) یا "فضیلة الحج" ہو (یعنی حج کی فضیلت معلوم مہینوں میں ہے)۔

اس لیے ظاہر لفظ میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس میں مذکورہ توقیت سے مراد فلاں چیز کی توقیت ہے۔ اس لیے اشہرِ حج میں بطور ایجاب احرام کی توقیت پر اس سے استدلال درست نہیں ہو گا۔

رہ گیا نماز کا معاملہ جسے معترض نے اپنے استدلال میں مثال کے طور پر پیش کیا تھا، تو اس کے اوقات کے متعلق اللہ تعالیٰ کا منصوص حکم ایسے الفاظ میں بیان ہوا ہے جو ایجاب کے مقتضی ہیں اور اس

ایجاب کے سوا اور کوئی معنی مراد لیا ہی نہیں جا سکتا۔ مثلاً (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ) وغیرہ دوسری آیات جن میں توقیت کے اوامر ہیں۔

تحریمہ نماز اور احرام حج میں فرق کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ چلو ہم مخالفین کی یہ بات تسلیم کر لیتے ہیں کہ اشہرِ حج ہی احرام کے لیے وقت ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نماز کی تحریمہ کی صورت حال بھی یہی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تحریمۂ صلوٰۃ کو اس کے وقت پر مقدم کرنا اس لیے جائز نہیں ہے کہ نماز کے تمام فروض وارکان اس تحریمہ کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اور انہیں تحریمہ باندھ لینے کے بعد ٹھہر کر یا وقفہ دے کر ادا کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے نماز کی تحریمہ کا جو حکم ہوتا ہے اس کے تمام افعال کا وہی حکم ہوتا ہے۔

اس کے برعکس حج کے احرام کی صورت میں سب کا اتفاق ہے کہ حج کا احرام ایسے وقت میں باندھنا جائز ہے جس کے بعد ٹھہر کر اور وقفہ ڈال کر اس کے سارے افعال ادا کیے جائیں اور احرام کے فوراً بعد حج کا کوئی بھی رکن ادا کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے تحریمۂ صلوٰۃ اور حج میں فرق ہو گیا۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ اگر کسی شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس میں احرام باندھنے سے روک دیا گیا ہو لیکن اس حالت میں بھی اگر وہ احرام باندھ لے تو لزوم احرام کی صحت سے اس کی یہ حالت مانع نہیں ہو گی۔ اس کے برعکس اگر اس کی حالت ایسی ہو جس میں نماز سے اسے روک دیا گیا ہو۔ اگر اس حالت میں نماز شروع کر لے گا تو اس کا دخول فی الصلوٰۃ ہی درست نہیں ہو گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بے وضو نماز شروع کر لے یا اس کا رخ عمداً قبلے کی طرف نہ ہو یا کپڑا ہوتے ہوئے برہنہ نماز پڑھنا شروع کر دے تو ان تمام صورتوں میں نماز میں اس کا داخل ہونا درست نہیں ہو گا۔

اس کے بالمقابل اگر ایک شخص ایسی حالت میں حج کا احرام باندھ لے کہ اپنی بیوی کے ساتھ ہم آغوشی ہو رہی ہو یا سلے ہوئے کپڑے پہنے ہو تو اس کا احرام وقوع پذیر ہو جائے گا اور احرام کا حکم بھی اس پر لازم ہو جائے گا اگرچہ اس کے ساتھ ایسی صورت بھی پائی جا رہی ہو جو اس کے احرام کو فاسد بھی کر سکتی ہے۔ اس لیے حج کے احرام کے احکام کو نماز کے احکام پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے۔ نماز کے بعض فروض اگر چھوٹ جائیں تو نماز فاسد ہو جاتی ہے مثلاً وضو ٹوٹ جانا، بات کر لینا یا چلنا پھرنا یا اسی طرح کے اور افعال جبکہ احرام کے بعض فروض کے ترک سے احرام فاسد نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر اس نے خوشبو لگائی یا سلے ہوئے کپڑے پہن لیے یا شکار کر

لیا تو ان باتوں سے اس کا احرام فاسد نہیں ہوگا باوجودیکہ احرام کی حالت میں ان امور کا ترک اس پر فرض ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے۔ ہمیں حج کا ایک فرض ایسا بھی ملتا ہے جو اشہر حج کے گذر جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہے اور اس کی یہ ادائیگی اس کے وقت کے اندر ہوتی ہے وہ ہے طواف زیارت لیکن ہمیں نماز کا کوئی ایسا فرض نہیں ملتا جو نماز کا وقت نکل جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہو۔ اگر ادا کیا بھی جائے تو وہ اس کی ادا نہیں ہوگی بلکہ قضاء ہوگی۔ اس لیے نماز کو احرام کے لیے بنیاد بنانا درست نہیں۔

البتہ اس بات کو اصل مسئلے کے لیے دلیل بنانا ممکن ہے۔ یوں کہا جائے کہ جب حج کا ایک فرض اشہر حج کے بعد ادا کیا جاتا ہے اور یہ اپنے وقت پر ادا ہوتا ہے۔ اسی طرح حج کا احرام اشہر حج سے پہلے باندھا ہے اور یہ اس کا وقت ہوگا۔ اس لیے کہ اگر اشہر حج پر اس کی تقدیم جائز نہ ہوتی تو اس صورت میں نماز کی طرح اس کے کسی فرض کی اشہر حج سے تاخیر بھی جائز نہ ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص سے حج فوت ہو جائے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ اسی احرام کے ساتھ اگلے سال حج کر لے بلکہ اس کے لیے ضروری ہوگیا کہ وہ عمرہ کر کے اپنے حج کا احرام کھول دے۔ یہ صورت حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غیر اشہر حج میں حج کا احرام عمرہ تو واجب کر دیتا ہے لیکن اس کے ذریعے حج ادا نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اشہر حج کے بعد بھی اس کے احرام کا مکمل صورت میں باقی رہنا جائز ہے۔ یوم النحر میں رمی جمار سے قبل ایسا ہی ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی نے یوم النحر میں رمی جمار سے قبل بیوی سے ہمبستری کر لی تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا۔ ہم نے سابقہ صفحات میں اسی بنیاد پر اشہر حج سے قبل احرام باندھ لینے کے جواز کے متعلق وجہ استدلال بیان کر دی ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک یوم النحر اشہر حج میں داخل نہیں ہے جبکہ اس دن احرام کا بتمام وکمال باقی رہنا جائز ہے

یہ بات دو معنوں پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ معترض نے ہم پر جو اعتراض اٹھایا تھا وہ ختم ہوگیا۔ اس لیے کہ اشہر حج سے قبل حج کے درست احرام کے وجود کا جواز ثابت ہوگیا ہے۔

دوم یہ کہ اس پر بھی دلالت ہوگئی ہے کہ اشہر حج سے قبل حج کے احرام کی ابتدا بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ اشہر حج سے قبل اس کی بقا کا جواز بھی ثابت ہو چکا ہے جیسا کہ ہم پچھلی سطور میں بیان کر آئے ہیں

رہا امام شافعی کا یہ قول کہ اشہر حج سے قبل حج کا احرام باندھنے والا عمرہ کا احرام باندھنے والا قرار پائے گا تو یہ قول ایسا ہے جس کا کھوکھلا پن اور جس کی کمزوری بالکل واضح ہے۔ اس لیے کہ جس شخص نے اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھا ہے۔ اس کی دو میں سے ایک صورت ہوگی۔ یا تو یہ احرام اس پر لازم ہو جائے

گا یا لازم نہیں ہوگا۔

اگر اس پر لازم نہیں ہوگا تو اس شخص کی وہی حیثیت ہو جائے گی جو ایک غیر محرم کی ہے یا اس شخص کی ہے جو ظہر کے وقت سے پہلے ظہر کی نماز کے لیے تحریمہ باندھ لے۔ اس لیے اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی۔ اور وہ نہ عمرہ میں اور نہ ہی غیر عمرہ میں داخل سمجھا جائے گا۔

اگر اس پر احرام لازم ہو تو اس سے اشہر حج سے قبل احرام باندھنے کا جواز ثابت ہو جائے گا۔ اور جب اس کا احرام صحیح ہوگا اور اس احرام کا جاری رکھنا اس کے لیے ممکن بھی ہوگا تو ایسی صورت میں اس کے لیے عمرہ کے ذریعے احرام کھول دینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا شخص اس شخص کی طرح ہوگا جس کا حج فوت ہو گیا ہو اس لیے اس پر عمرہ کے ذریعے احرام کھول دینا لازم ہوگا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ عمرہ نہیں ہوتا یہ تو صرف عمرہ کا فعل ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ حج کے احرام سے باہر آجاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں ہو اور اس کا حج فوت ہو جائے تو اسے لازم شدہ عمرے کے عمل کے لیے مکہ مکرمہ سے نکل کر حل کی طرف جانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ جو شخص مکہ مکرمہ میں ہوتا ہے عمرے کے لیے اس کا میقات حل ہوتا ہے۔ اگر وہ شخص عمرے کی ابتدا کا ارادہ کرتا تو اسے حل کی طرف جانے کے لیے کہا جاتا۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حج فوت ہونے کے بعد احرام کھولنے کے لیے اس نے جو کچھ کیا وہ عمرہ نہیں تھا بلکہ وہ عمرے کا عمل تھا جس کے ذریعے وہ حج کا احرام کھول رہا ہے۔ حج فوت ہونے کے بعد اس کا احرام باقی رہ گیا تھا۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے جس شخص کا حج فوت ہو جائے اس کے حج کا احرام باقی رہتا ہے اور اس احرام سے باہر آنے کے لیے اسے عمرے کے عمل کی ضرورت ہوتی ہے تو کیا امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنے والے پر حج لازم ہو گیا ہے۔ اور اب وہ حج فوت ہو جانے کی صورت میں عمرے کے عمل کے ذریعے احرام کھول رہا ہے اور اس پر قضا واجب ہو گئی ہے۔

اگر امام شافعی کے نزدیک ایسا شخص حج کا احرام باندھنے والا قرار نہیں پاتا تو اس صورت میں اسے دو باتیں لازم ہو گئیں اوّل اسے ایسا عمرہ لازم ہو گیا جو اس نے اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا اور نہ ہی اس کی نیت تھی۔

دوم امام شافعی نے اسے بمنزلہ اس کے قرار دیا جس کا احرام باندھنے کے بعد حج فوت ہو چکا ہو۔

حالانکہ ان کے نقطۂ نظر سے اس شخص نے کبھی حج کا احرام باندھا ہی نہیں۔ اس طرح انہوں نے اس پر ایسا عمرہ لازم کر دیا جس کا کوئی سبب نہ تھا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انما الاعمال بالنیات وانما لامرئ ما نوی، اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہو گی)۔

اگر اس نے احرام باندھ کر حج کی نیت کر لی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (وانما لامرئ ما نوی) کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ جس چیز کی اس نے نیت کی ہے وہ اس پر لازم ہو جائے۔

قول باری ہے (فَمَنْ فَرَضَ فِیْھِنَّ الحج، پس جو شخص ان مقررہ مہینوں میں حج کی نیت کر لے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے اور حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ (فَمَنْ فَرَضَ) کے معنی "فَمَنْ اَحْرَمَ" (جس نے احرام باندھا) کے ہیں۔

شریک نے ابو اسحٰق کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (فَمَنْ فَرَضَ) کے معنی ہیں "جس نے تلبیہ کہا" اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، ابراہیم نخعی، طاؤس، مجاہد اور عطاء سے بھی ہے۔ عمرہ بنت عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "صرف اس شخص کا احرام ہوتا ہے جو احرام باندھ کر تلبیہ کہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس نے (فَمَنْ فَرَضَ فِیْھِنَّ الْحَجَّ) کو اس شخص پر محمول کیا ہے جس نے احرام باندھا، تو اس سے یہ دلالت نہیں ہوتی کہ اس نے احرام کو تلبیہ کے بغیر جائز سمجھا ہو اس لیے کہ یہ کہنا تو جائز ہے کہ "اس نے احرام باندھا" یعنی اس میں تلبیہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ اب احرام کی شرط تلبیہ کہنا ہے اس لیے جس نے تلبیہ کا ذکر نہیں کیا اس نے بھی تلبیہ کہنا مراد لیا ہے۔

اس لیے سلف میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ تلبیہ کہے بغیر احرام میں داخل ہونا جائز ہو۔ تلبیہ کہنا یا تلبیہ کے قائم مقام کوئی کام کرنا مثلاً قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال دینا اور اسے ہانک کر لے چلنا، ضروری ہے۔

ہمارے اصحاب تلبیہ کہے بغیر یا قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال کر اسے ہنکائے بغیر احرام میں داخل ہونے کو جائز قرار نہیں دیتے۔

اس کی دلیل فراد بن ابی نوح کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ ہمیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے، انہوں نے ابن ابی ملیکہؒ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے، میں ذرا غمگین بیٹھی ہوئی تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

وجہ پوچھی تو میں نے عرض کیا، ”میں نے ابھی عمرہ ادا نہیں کیا اور حیض کی حالت میں مجھ پر حج کا وقت آ پہنچا ہے۔“ یہ سن کر آپ نے فرمایا: ”یہ تو ایسی چیز ہے جو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر لکھ دی ہے۔ کوئی حرج نہیں، تم حج کرو اور وہی کچھ کہو جو مسلمان حج کے وقت کہتے ہیں۔“

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد تلبیہ کے وجوب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مسلمان احرام کے وقت تلبیہ کہتے ہیں اور حضرت عائشہؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تلبیہ کہنے کا حکم وجوب پر محمول ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (خذوا عنی مناسککم، مجھ سے اپنے مناسک سیکھو) اور تلبیہ مناسک میں داخل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھتے وقت تلبیہ کہا تھا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (اتانی جبریل فقال مر امتك یرفعوا اصواتھم بالتلبیۃ فانھا من شعائر الحج میرے پاس جبریل آئے اور کہا کہ اپنی امت سے کہو کہ وہ بآواز بلند تلبیہ کہیں کیونکہ یہ شعائر حج میں سے ہے) یہ قول دو باتوں کو متضمن ہے۔ تلبیہ کہنا اور بلند آواز کے ساتھ کہنا۔

اب سب کا اتفاق ہے کہ آواز بلند کرنا واجب نہیں ہے اس لیے آپ کے ارشاد کا حکم تلبیہ کہنے میں باقی رہے گا اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حج اور عمرہ ایسے افعال پر مشتمل ہیں جو ایک دوسرے کے مغایر اور ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن یہ افعال ایک ہی احرام کے تحت ادا کیے جاتے ہیں اس لیے ان کی مشابہت نماز کے ساتھ ہو گئی جس میں ایک تحریمہ کے تحت مختلف اور متغایر افعال سرانجام دیئے جاتے ہیں۔

اس میں دخول کی شرط ذکر یعنی اللہ کا نام لینا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ حج اور عمرہ میں بھی ذکر یا ایسی چیز کے ذریعے دخول ہو جو ذکر کے قائم مقام بن سکے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص احرام کے ارادے سے قربانی کے جانور کے گلے میں قلادہ ڈال کر اسے ہانک کر لے چلے تو وہ محرم ہو جائے گا۔

حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں نے اپنے والد ماجد سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے قربانی کے جانور کے گلے میں قلادہ ڈال دیا وہ محرم ہو گیا۔ لیکن اس کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال دے وہ محرم ہو جاتا ہے۔

اسی طرح کی روایت حضرت علیؓ، حضرت قیس بن سعدؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، طاؤس، عطار بن ابی رباح، مجاہد، شعبی، محمد بن سیرین، جابر، سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی سے بھی ہے۔ اس روایت کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ وہ احرام کے ارادے سے پٹہ ڈال کر اسے ہانک لے چلے۔ اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ احرام کا ارادہ نہ کر رہا ہو تو پٹہ ڈالنے کے باوجود محرم نہیں ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (انی قلدت الھدی فلا احل الی یوم النحر، میں نے قربانی کے جانوروں کو پٹہ ڈال دیا ہے۔ اس لیے یوم النحر تک میں احرام نہیں کھولوں گا) اس حدیث میں آپ نے یہ بتا دیا کہ پٹہ ڈال کر جانور کو ہانک لے جانا آپ کے لیے احرام کھولنے سے مانع تھا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پٹہ ڈال کر جانور کو ہانک لے جانا احرام کے اندر اثر رکھتا ہے اور احرام میں داخل ہونے کے لحاظ سے یہ تلبیہ کے قائم مقام ہے۔ اسی طرح احرام کھولنے کی ممانعت میں بھی اس کام کا اثر ہے۔ صرف پٹہ ڈالنا جبکہ احرام کی نیت نہ ہو احرام کو واجب نہیں کرتا اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ قربانی کا جانور کسی کے ہاتھ بھیج دیتے اور خود مقیم رہتے تو آپ پر کسی چیز کی ممانعت نہ ہوتی۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ "سوائے اس شخص کے کوئی محرم نہیں ہوتا جس نے احرام باندھ کر تلبیہ کہا ہو" اس قول سے حضرت عائشہؓ کی مراد یہ ہے کہ ایسا شخص جو اپنے جانور کو ہانک کر نہ لے جائے اور اس کے ساتھ چلا نہ جائے وہ محرم نہیں ہوتا۔

دورانِ حج رفث کی تفصیلات۔

قول باری ہے (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوْقَ وَلَا جِدَالَ فِی الْحَجِّ، حج کے دوران کوئی شہوانی فعل، کوئی بدکاری، کوئی لڑائی جھگڑے کی بات سرزد نہ ہو) سلف کا "رفث" کے معنی میں اختلاف ہے حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ ہمبستری ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی روایت ہے۔

ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس سے مراد تعریض بالنساء یعنی عورتوں کے ساتھ شہوانی گفتگو کرنا ہے یہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حالتِ احرام میں یہ شعر پڑھا۔

ے وھن یمشین بنا ھمیسا ان یصدق الطیر ننک لمیسا

یہ اونٹنیاں ہمیں آہستہ رفتار سے لے کر چل رہی ہیں اگر فال درست نکلی تو ہم تمہیں سے جماع کریں گی۔

کسی نے آپ پر اعتراض کیا احرام کی حالت میں یہ شعر کیسا؟ آپ نے جواب میں کہا: ''رفث صرف یہ ہے کہ عورتوں کے پاس آتے جاتے جماع کا ذکر کیا جائے'' یعنی میرا یہ شعر رفث کے ضمن میں نہیں آتا۔ عطاء کا قول ہے کہ رفث سے مراد جماع یا اس سے کم تر شہوانی باتیں ہیں۔ عمرو بن دینار کا قول ہے کہ اس سے مراد جماع اور اس سے کم تر کوئی حرکت یا گفتگو ہے جو عورتوں سے تعلق رکھتی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغت میں رفث کے اصل معنی ہیں زبان سے بری باتیں کہنا، فرج میں جنسی عمل کرنا اور ہمبستری پر اکسانے کے لیے ہاتھ سے جسم کو ٹٹولنا۔ حج کے اندر نہی عن الرفث کے ضمن میں یہ باتیں آتی ہیں۔ اس لیے رفث کی تاویل میں جتنے اقوال منقول ہیں ان سب کا گویا اس پر اتفاق ہو گیا کہ آیت میں رفث سے مراد جماع ہے۔

رفث بمعنی فحش گوئی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث دلالت کرتی ہے۔ آپ نے فرمایا (اذا کان یوم صوم احدکم فلا یرفث ولا یجھل فان جھل علیہ فلیقل انی صائم، جب تمہارے روزے کا دن ہو تو کوئی فحش گوئی نہ کرے اور نہ ہی جہالت پر اتر آئے، اگر کوئی اس کے خلاف جہالت پر اتر آئے تو وہ کہہ دے کہ میں روزہ دار ہوں) یہاں رفث سے مراد فحش گوئی ہے۔

اگر رفث سے مراد احرام کی حالت میں عورتوں کا ذکر چھیڑنا ہے تو پھر ہاتھ لگانا اور جماع کرنا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا جیسا کہ قول باری ہے (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا، نہ ماں باپ کو اُف تک کہو اور نہ ہی انہیں جھڑکو) اس سے خود یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ گالیاں دینے اور مار پٹائی کرنے سے بطریق اولیٰ ممانعت ہو گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے روزے کے سلسلے میں رفث کا ذکر فرمایا ہے۔ ارشاد ہے (اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ) یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے اور اس سے خود جماع سے کم تر باتوں مثلاً بوس وکنار اور ہم آغوشی کی اباحت خود بخود معلوم ہو گئی۔

جس طرح کہ حج میں رفث بمعنی عورتوں کا ذکر چھیڑنا ممنوع ہے، اس ممانعت کی وجہ سے اس سے بڑھ کر بات یعنی جماع کی ممانعت خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس لیے کہ قلیل کی ممانعت کے اسی جنس کی کثیر مقدار کی ممانعت پر اور کثیر کی اباحت اسی کے جنس کی قلیل مقدار کی اباحت پر دلالت کرتی ہے۔

محمد بن راشد سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حج کرنے کے لیے نکلے ہمارا گذر رویثہ کے مقام

سے ہوا۔ وہاں ہمیں ایک بوڑھا ملاجس کا نام ابو ہرم تھا، اس نے کہا کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ محرم کے لیے جماع کے سوا اپنی بیوی سے ہر بات کی اجازت ہے۔

یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص نے اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا۔ ہم مکہ مکرمہ پہنچ گئے۔ میں نے عطاء سے اس بات کا تذکرہ کیا انہوں نے کہا: "اس بوڑھے کا بیڑہ غرق ہو! مسلمانوں کی گذرگاہ پر بیٹھ کر انہیں گمراہ کن فتوے دیتا ہے!" پھر عطاء نے اس شخص کو جس نے اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا تھا، دم دینے کے لیے کہا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بوڑھا نامعلوم ہے اور اس نے جو بات کہی ہے امت کا اس کے خلاف عمل پر اتفاق ہے۔ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص از راہِ شہوت احرام کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے گا اس پر دم واجب ہوگا۔ یہی بات حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ حسن بصری، عطاء، عکرمہ، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب سے منقول ہے۔ اور یہی فقہائے امصار کا قول ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حالت احرام میں آتے جاتے عورتوں کے سامنے جماع کا ذکر کرنا ممنوع ہے اور اشارہ کنایہ میں جماع کی بات کرنا اور ہاتھ لگانا دواعی جماع ہیں یعنی عمل جنسی پر ابھارنے اور آمادہ کرنے والی باتیں ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حالتِ احرام میں جماع اور دواعیٔ جماع سب پر پابندی ہے اس سے خوشبو لگانے کی ممانعت پر بھی دلالت ہوتی ہے کیونکہ اس سے بھی جماع کا داعیہ پیدا ہوتا ہے نیز سنت میں اس کی ممانعت وارد ہے۔

فسوق کے معنی کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ گالی دینا ہے۔ جدال سے مراد لڑائی جھگڑے کی بات ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جدال کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے ساتھی سے لڑائی جھگڑے کی باتیں کرو یہاں تک کہ اسے غصہ دلادو اور فسوق کے معنی ہیں معاصی یعنی بدکاری۔ مجاہد سے قول باری (وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) کے سلسلے میں مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اشہرِ حج کے متعلق بتا دیا ہے اب ان مہینوں کے بارے میں نہ کوئی شک ہے اور نہ کوئی اختلاف۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف سے جن تمام معانی کا ذکر ہوا ہے ممکن ہے کہ وہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے مراد ہوں۔ اس بنا پر محرم پر گالی دینے اور لڑائی جھگڑے کی باتیں کرنے پر پابندی ہوگی۔ یہ پابندی اشہرِ حج اور غیر اشہرِ حج کے دوران ہوگی۔ اسی طرح محرم پر فسوق یعنی بدکاری اور معاصی کی بھی پابندی ہوگی۔ آیت زبان اور شرمگاہ کو ہر بدکاری اور معصیت سے بچانے کے حکم پر مشتمل ہے۔

بدکاری اور معاصی اگرچہ احرام سے پہلے بھی ممنوع ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے احرام کی حرمت کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے حالتِ احرام میں ان کی ممانعت کو منصوص کر دیا، نیز حالت احرام میں معاصی کا ارتکاب غیر حالت احرام میں ارتکاب سے بڑھ کر سنگین اور گھناؤنا ہے اور اس کی سزا بھی زیادہ سخت ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (جب تم میں سے کسی کے روزے کا دن ہو تو وہ نہ فحش گوئی کرے نہ جہالت پر اترے۔ اور اگر کوئی اس کے خلاف جہالت پر اتر آئے تو وہ کہہ دے کہ میں روزے سے ہوں")

روایت ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ سواری پر مزدلفہ سے منیٰ تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بیٹھے رہے۔ فضل کن انکھیوں سے عورتوں کی طرف دیکھتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پیچھے سے ان کا چہرہ موڑ دیتے۔ آپ نے فرمایا (ان ھذا یوم من ملك سمعه دبصرہ غفرلہ، آج کے دن جو شخص اپنی آنکھوں، کان اور اپنی عقل پر قابو رکھے گا وہ بخشا جائے گا)۔

یہ تو معلوم ہے کہ اس دن کے علاوہ دوسرے دنوں میں بھی ان کی ممانعت ہے لیکن یہاں خصوصیت کے ساتھ ان کا ذکر اس لیے فرمایا تاکہ اس دن کی عظمت واضح ہو جائے۔ اسی طرح معاصی بدکاری، لڑائی جھگڑا اور شہوانی باتیں سب کی ممانعت ہے اور سب آیت میں مراد ہیں خواہ یہ ممانعت احرام کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو یا یہ عموم لفظ کی بنا پر احرام اور غیر احرام دونو حالتوں میں ان کی ممانعت ہو۔

حالت احرام کے ساتھ ان کی ممانعت کی تخصیص، احرام کی عظمت بیان کرنے کے لیے ہے۔ اگرچہ یہ غیر حالت احرام میں بھی ممنوع ہیں۔ مسعود نے منصور سے، انہوں نے ابی حازم سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ، جس شخص نے اس حالت میں حج ادا کیا ہو کہ نہ شہوانی باتیں کی ہوں نہ ہی بدکاری اور فحش گوئی کی ہو تو وہ حج کے بعد اس دن کی طرح گناہوں سے پاک وصاف ہو کر لوٹے گا جس دن اس کی ماں نے اسے جنم دیا تھا)۔

حدیث کا یہ مضمون آیت کی دلالت کے عین مطابق ہے وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالیٰ نے حج میں فسوق اور معاصی سے روک دیا تو یہ نہی خود اس بات کو متضمن ہو گئی کہ اسے ان معاصی اور فسوق سے توبہ کرنے کا بھی حکم دیا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ ان گناہوں پر اصرار کرنا اور ڈٹے رہنا بھی تو خود فسوق اور معاصی میں داخل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ حاجی فسوق اور معاصی سے نئے سرے سے توبہ کرے یہاں تک کہ

حج کے بعد گناہوں سے اس طرح پاک صاف ہو کر واپس ہو جس طرح کہ وہ اپنی پیدائش کے دن پاک صاف تھا۔ جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درج بالا حدیث میں مروی ہے۔ آیت (وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) میں حج کے دوران اپنے رفیق اور ساتھی سے لڑنے جھگڑنے، اسے تاؤ دلانے اور اس کے ساتھ الجھنے کی ممانعت ہے۔

زمانۂ جاہلیت میں حج کے دوران یہ تمام باتیں ہوتی تھیں۔ اس لیے کہ اب حج کا معاملہ ایک مقام پر آکر ٹھہر گیا ہے اور اس کے ذریعے نسی کا بطلان ہو گیا ہے جس پر زمانۂ جاہلیت میں عرب کے لوگ قائم تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (الا ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض، آگاہ رہو زمانہ چکر کھا کر اپنی اصلی حالت پر آگیا ہے جس حالت پر وہ زمین اور آسمانوں کی پیدائش کے دن تھا)۔

آپ کی مراد یہ ہے کہ حج اس وقت کی طرف لوٹ آیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے مقرر کیا ہے اور یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع میں پیش آئی۔ قول باری (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) اگرچہ جملہ خبریہ ہے لیکن معنوی طور پر ان افعال کی نہی پر مشتمل ہے۔

نہی کو نفی کے الفاظ سے اس لیے بیان کیا کہ منہی عنہ (جس چیز کی نہی کی گئی ہو) کا طریقہ یہی ہے کہ اس کی نفی ہو جائے اور اس پر عمل بھی نہ ہو۔ یہ آیت امر کے سلسلے میں اس آیت کی طرح ہے۔ (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ، اور مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلائیں گی) یا (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ، وہ اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی اور اسی طرح کی دوسری آیات جن کے الفاظ تو خبر یعنی جملہ خبریہ کی صورت میں ہوں لیکن معنی میں وہ امر کے ہوں۔

حج کے لیے سفر خرچ مہیّا کرنا ضروری ہے۔

قول باری ہے (وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ، اور سفر حج کے لیے زاد راہ ساتھ لے جایا کرو اور بہترین زاد راہ پرہیزگاری ہے) مجاہد اور شعبی سے مروی ہے کہ یمن کے کچھ لوگ حج میں زاد راہ ساتھ نہیں لاتے تھے حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ زاد راہ سے مراد خشک میٹھی روٹی اور زیتون کا تیل ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ کچھ لوگ ایسے تھے جو اپنی زاد راہ پھینک کر اپنے آپ کو متوکلین کہلاتے۔ آیت کے ذریعے انہیں یہ فرمایا گیا کہ کھانے پینے کی اشیاء ساتھ لے کر آؤ۔

اور اپنا بوجھ لوگوں پر نہ ڈالو کہ وہ تمھارے کھانے پینے کا انتظام کرتے پھریں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اعمال صالحہ کی زادِ راہ حاصل کرو کیونکہ پرہیزگاری بہترین توشہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت میں دو باتوں کا احتمال ہے توشۂ طعام اور توشۂ پرہیزگاری کا تو ضروری ہے کہ اسی احتمال کو باقی رکھا جائے کیونکہ کسی خاص توشے کی تخصیص پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

حج میں اعمالِ صالحہ کا توشہ حاصل کرنے کا ذکر اس لیے ہے کہ حج میں سب سے بڑھ کر جو چیز ہے وہ زیادہ سے زیادہ نیکی کمانا ہے۔ اس لیے کہ حج میں نیک کاموں پر کئی گناہ ثواب ملتا ہے جس طرح کہ دوسری طرف حج کے دوران فسوق اور معاصی کی ممانعت منصوص ہے اگرچہ غیر حج میں بھی ان کی ممانعت ہے، اس کے ذریعے احرام کی حرمت کی عظمت بیان کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ حج میں ان کا گناہ دوسرے دنوں کی بہ نسبت بڑھ کر ہے۔

آیت کے مجموعی الفاظ میں دونوں توشوں یعنی توشۂ طعام اور توشۂ تقویٰ دونوں کو اکٹھا کر دیا گیا ہے پھر یہ بتایا گیا ہے ان دونوں میں توشۂ تقویٰ بڑھ کر ہے کیونکہ اس کا نفع باقی اور اس کا ثواب دائم رہنے والا ہے۔

آیت صوفیوں کے مسلک کی تردید کرتی ہے جو اپنے آپ کو متوکلین کا نام دے کر زادِ راہ ساتھ لانے اور معاش کے لیے جدوجہد نہ کرنے کے قائل ہیں۔ آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حج کی استطاعت کی شرط زادِ راہ اور سواری ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات ان لوگوں سے مخاطب ہو کر فرمائی ہے جنھیں حج کے سلسلے میں خطاب کیا ہے۔

اس معنی کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اس وقت فرمایا جب آپ سے استطاعت کے متعلق دریافت کیا گیا کہ (ھی الزاد والراحلة، یہ توشہ اور سواری ہے) واللہ الموفق۔

حج کے دوران تجارت

اللہ تعالیٰ نے حج اور اس کے لیے زادِ راہ کے ذکر کے بعد یہ ارشاد فرمایا (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ اگر حج کے ساتھ ساتھ تم اپنے رب کا فضل بھی تلاش کرتے جاؤ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں) اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنھیں آیت کی ابتدا میں مخاطب بنایا گیا تھا یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے حج کے لیے زادِ راہ لانے کا حکم دیا تھا۔ اب اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے حج کے دوران تجارت کو بھی مباح کر دیا۔

امام ابو یوسف نے علاء بن سائب سے اور انھوں نے ابوامامہ سے روایت کی ہے کہ ”میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ میں کرائے پر اونٹ مکہ مکرمہ تک لاتا ہوں کیا میرا حج درست ہو جائے گا“ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: ”کیا تم تلبیہ نہیں کہتے اور وقوف عرفہ نہیں کرتے؟“ میں نے جواب دیا: ”کیوں نہیں۔“ اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا:

ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سوال کیا تھا، آپ نے اسے جواب نہیں دیا حتیٰ کہ یہ آیت (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ) نازل ہو گئی۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا کہ تو حاجی ہے۔ یعنی تیرا حج ہو گیا۔

عمرو بن دینار کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: ”زمانہ جاہلیت میں ذوالمجاز اور عکاظ میں تجارتی منڈیاں لگتی تھیں۔ جب اسلام آیا تو لوگوں نے تجارت کی غرض سے ان جگہوں پر جانا چھوڑ دیا یہاں تک کہ حج کے اجتماعات کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ”میرے پاس ایک شخص آکر کہنے لگا کہ میں نے اپنے آپ کو مزدور کے طور پر فلاں لوگوں کے حوالے کر دیا ہے۔ میں نے یہ شرط رکھی ہے کہ میں ان کی خدمت کروں گا اور وہ اس کے عوض مجھے حج پر لے جائیں گے۔ کیا

اس طرح میرا حج ہو جائے گا۔"

حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ یہ شخص ان لوگوں میں سے ہے جن کے متعلق ارشاد باری ہے (لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا۔ انھیں ان کی کمائی سے حصہ ملے گا) اسی قسم کی روایت تابعین کی ایک جماعت سے ہے جس میں عطاء بن ابی رباح، مجاہد اور قتادہ شامل ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی نے اس کے خلاف کوئی بھی روایت بیان کی ہے۔

البتہ سفیان ثوری نے عبدالکریم سے اور انھوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ایک بدو نے ان سے پوچھا کہ میں اپنے اونٹ کرائے پر دیتا ہوں اور میرا ارادہ حج کرنے کا بھی ہے آیا میرا یہ حج درست ہوگا؟ سعید نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ اس میں کوئی عزت کی بات نہیں ہے۔

لیکن سعید کا یہ شاذ قول ہے اور یہ جمہور کے قول کے خلاف ہے اور ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے کیونکہ ارشادِ باری ہے (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ) یہ حاجیوں کے متعلق ہے اس لیے کہ اس کا ابتدائی حصہ بھی ان کے متعلق ہے۔ ان تمام آیات کے ظواہر جو اس قسم کی تجارت کی اباحت پر دلالت کرتی ہیں اس آیت کے مضمون پر دلالت کر رہے ہیں۔

مثلاً یہ قول باری (وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ اور کچھ دوسرے ایسے لوگ ہیں جو زمین میں چل پھر کر اللہ کے فضل کی تلاش میں لگے ہوئے ہیں) نیز قول باری (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ اور تم لوگوں کو حج کا اذن عام دے دو لوگ تمھارے پاس پیدل اور اونٹوں پر سوار ہو کر آئیں گے) تا قول باری (لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ۔ تاکہ وہ فائدے دیکھیں جو یہاں ان کے لیے رکھے گئے ہیں)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں منافع کی تخصیص نہیں کی اس لیے یہ لفظ دنیا اور آخرت دونوں کے منافع کو عام ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا۔ اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال کر دیا اور ربوا کو حرام کر دیا ہے)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حج کی حالت کی تخصیص نہیں کی۔ یہ تمام آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حج تجارت کے لیے رکاوٹ نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد سے لے کر ہمارے زمانے تک حج کے دنوں میں منیٰ اور مکہ مکرمہ کے اجتماعات میں لوگوں کا یہی دستور چلا آ رہا ہے۔

وقوفِ عرفہ

قول باری ہے (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ
پھر جب تم عرفات سے چلو تو مشعر حرام یعنی مزدلفہ کے پاس ٹھہر کر اللہ کو یاد کرو)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وقوفِ عرفہ مناسک حج میں سے ہے۔ آیت کا ظاہر وقوف عرفہ کے فرض ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ لیکن جب خطاب کے سیاق میں یہ فرمایا گیا کہ (ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ. پھر تم بھی اسی جگہ سے پلٹو جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں) تو واضح کر دیا گیا کہ وقوف عرفہ فرض اور لازم ہے۔
اس لیے کہ پلٹنے یعنی افاضہ کا امر وجوب کا متقاضی ہے اور افاضہ اس وقت تک واجب نہیں ہو سکتا جب تک کہ عرفہ میں ہونا واجب نہ ہو تاکہ وہاں سے پلٹنے کا عمل شروع ہو۔ اس لیے کہ افاضہ کے عمل تک رسائی عرفہ میں اس عمل سے پہلے موجود ہونے کے بغیر نہیں ہو سکتی۔
قول باری (ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضرت ابنِ عباسؓ، عطاء، مجاہد، قتادہ، حسن بصری اور سدی سے مروی ہے کہ یہاں افاضہ سے مراد عرفات سے چل پڑنا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں قریش اور ان کے ہم مشرب لوگ جنہیں الحمس (دین کے معاملے میں دلیر لوگ) کہا جاتا تھا عرفات کی بجائے مزدلفہ میں وقوف کرتے جبکہ باقی ماندہ لوگ وقوف کے لیے عرفات تک جاتے۔
اسلام آنے کے بعد درج بالا آیت نازل ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش اور ان کے ہم مشرب لوگوں کو عرفات میں جاکر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنے کا حکم دیا نیز انھیں اسی جگہ سے پلٹنے کے لیے کہا گیا جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے مراد مزدلفہ میں وقوف ہے اور یہ کہ لوگ اسی جگہ سے پلٹیں جہاں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام پلٹے تھے۔

اس سلسلے میں کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں (الناس) ارشاد فرمایا لیکن اس سے تنہا حضرت ابراہیم علیہ السلام مراد ہیں جیسا کہ قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ قَالَ لَھُمُ النَّاسُ وہ لوگ جن سے لوگوں نے کہا) حالانکہ مسلمانوں کو کفار کے اجتماع کے متعلق آکر خبر دینے والا ایک شخص تھا۔

نیز چونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام امام ومقتدیٰ تھے اور اللہ تعالیٰ نے امت کے نام سے یاد کیا تھا اس لیے آپ بمنزلہ اس امت کے ہو گئے جو آپ کے طریقوں کی پیروی کرتی ہے اور اس لیے آپ کی اکیلی ذات پر لفظ الناس کا اطلاق درست ہو گیا۔ لیکن پہلی تاویل ہی درست ہے اس لیے کہ اس تاویل پر سلف کا اتفاق ہے اور ضحاک کا یہ قول سلف کے اتفاق کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک شاذ قول ہے۔

یہاں دراصل (الناس) کا لفظ ارشاد فرما کر اور قریش کو اسی جگہ سے پلٹنے کا حکم دے کر جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں یہ بتانا مقصود ہے کہ قریش کے لوگ اگرچہ دوسروں کے مقابلے میں عظمت کے حامل تھے لیکن تعداد میں وہ ان سے بہت کم تھے۔ لوگوں کی اکثریت قریش اور ان کے ہم مشرب قبائل سے الگ تھی۔ اسی لیے (مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) فرمایا گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فَاِذَا اَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ) اور اس کے بعد یہ فرمایا (ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) اور حرف "ثُمَّ" ترتیب کا متقاضی ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ یہ افاضہ عرفات سے افاضے سے بعد کا ہے۔

جب کہ عرفات کے بعد مزدلفہ سے ہی افاضہ ہوتا ہے جو مشعر الحرام کہلاتا ہے۔ اس لیے اس حکم کو مزدلفہ سے افاضے پر محمول کرنا عرفات سے افاضے پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔ نیز آیت میں چونکہ عرفات سے افاضے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اس لیے دوبارہ اس کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) اول کلام کی طرف راجع ہے۔ اول کلام میں لوگوں کو حج کے ذکر، اس کے مناسک اور افعال کی تعلیم کے ساتھ مخاطب بنایا گیا ہے۔ گویا یوں فرمایا: "اے قریش کے وہ لوگو! جنھیں حج کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ہم نے اس سے پہلے حج کا ذکر کر دیا ہے، تم بھی اسی جگہ سے پلٹو جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں"۔

اس بنا پر آیت کا یہ حصہ اول کلام، جس میں مامورین کو خطاب کیا گیا ہے، کے تتمہ کی طرف راجع ہو گا۔ اس کی مثال اس آیت کی طرح ہے جس میں فرمایا گیا (ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ تَمَامًا عَلَی الَّذِیْٓ اَحْسَنَ۔ پھر ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی جو بھلائی کی روش اختیار کرنے والے

انسان پر نعمت کی تکمیل کی تھی) آیت کے معنی یہ ہیں"۔ گزشتہ آیات میں تمام باتیں ذکر کرنے کے بعد ہم نے تمھیں خبر دی کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی۔

یہ بھی جائز ہے کہ "ثُمَّ" حرفِ واؤ کے معنی میں ہو اس صورت میں عبارت کی ترتیب اس طرح ہو گی "وا فیضوا من حیث افاض الناس" جس طرح کہ ارشادِ باری میں ہے (ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا) اس کے معنی ہیں" وکانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا (اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لے آئے)۔

اسی طرح قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰهُ شَهِیْدٌ عَلٰی مَا تَفْعَلُوْنَ) اس کے معنی ہیں۔ وَاللّٰهُ شَهِیْدٌ عَلٰی مَا تَفْعَلُوْنَ (اور اللہ دیکھ رہا ہے جو تم کر رہے ہو) جب لغت کے لحاظ سے یہ معنی درست ہے اور سلف کی مرویات بھی اس کی تائید میں ہیں تو ہمارے لیے یہ معنی چھوڑ کر کسی اور معنی کی طرف پلٹنا درست نہیں ہے۔

رہا آپ کا یہ اعتراض کہ عرفات کا ذکر قول باری (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ) میں گزر چکا ہے۔ اب اگر قول باری (ثُمَّ اَفِیْضُوْا) میں عرفات ہی مراد لیا جائے تو اس تکرار کی بنا پر اس قولِ باری کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔

دراصل بات یوں نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ) میں وقوف کے ایجاب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اور قول باری (ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) ان لوگوں کے لیے حکم وقوف پر مشتمل ہے جو عرفات میں وقوف نہیں کرتے یعنی قریش اور ان کے ہم مشرب قبائل۔

اس طرح آیت میں وقوف کے ایجاب کا حکم سنایا گیا جو (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ) میں موجود نہیں تھا۔ کیونکہ اس میں وقوف کی فرضیت کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر صرف اس آیت پر ہی اکتفا کر دیا جاتا تو اس میں یہ گنجائش رہ جاتی کہ کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر بیٹھتا کہ یہ خطاب ان لوگوں کے لیے ہے جو عرفات میں وقوف کرتے تھے اور ان لوگوں کے لیے نہیں جو یہاں وقوف کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔

اس صورت میں مزدلفہ میں وقوف کرنے والے حسب سابق اپنی حالت پر رہتے اور وہ عرفات میں وقوف نہ کرنے کے باوجود بھی وقوف کے تارک نہ کہلاتے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) سے گمان کرنے والے کے اس گمان کو ختم کر دیا، یعنی عرفات

میں وقوف نہ کرنے والا وقوف کا تارک قرار پائے گا۔

اسی لیے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص نے وقوفِ عرفہ نہیں کیا اس کا حج نہیں ہو گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل سے امت نے اس بات کی روایت کی ہے۔ بکیر بن عطاء نے عبدالرحمن بن یعمر الدیلی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کی کیفیت پوچھی گئی آپ نے فرمایا (الحج یوم عرفۃ من جاء عرفۃ لیلۃ جمع قبل الصبح او یوم جمع فقد تم حجہ حج یوم عرفہ میں ہوتا ہے۔ جو شخص مزدلفہ کی رات صبح سے پہلے یا یوم مزدلفہ سے پہلے عرفات میں پہنچ جائے اس کا حج مکمل ہو جائے گا)

شعبی نے عروہ بن مضرس طائیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے مزدلفہ میں فرمایا (من صلی معنا ھذہ الصلوٰۃ ووقف معنا ھذا الموقف وقد وقف بعرفۃ قبل ذلک لیلاً او نھاراً فقد تم حجہ وقضی تفثہ۔ جس نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور اس جگہ وقوف کیا بشرطیکہ اس نے اس سے پہلے دن یا رات کے وقت وقوفِ عرفہ کر لیا ہو تو اس کا حج پورا ہو جائے گا اور وہ اپنا میل کچیل دور کر لے گا۔

حضرت ابن عباسؓ۔ حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص طلوع فجر سے پہلے پہلے وقوف عرفہ کر لے گا اس کا حج پورا ہو جائے گا۔ فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔ البتہ اس شخص کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے جس نے رات کے وقت بھی وقوف عرفہ نہیں کیا۔

سب کا یہ قول ہے کہ دن کے وقت وقوفِ عرفہ کرنے سے حج پورا ہو جاتا ہے۔ اگر غروب شمس سے پہلے کوئی شخص عرفات سے چل پڑے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس پر دم واجب ہو گا بشرطیکہ امام سے پہلے اس کی واپسی نہ ہوئی ہو۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر عرفات سے وہ واپس نہ ہوا یہاں تک کہ طلوعِ فجر ہو گیا تو اس کا حج باطل ہو جائے گا۔

اصحابِ مالک کا خیال یہ ہے کہ امام مالک نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ ان کے مسلک کے مطابق وقوف کی فرضیت رات کے وقت ہے نہ کہ دن کے وقت۔ دن کے وقت وقوف کی فرضیت نہیں ہے بلکہ دن کے وقت وقوف مسنون ہے۔ حضرت عبداللہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ جو شخص غروب شمس سے پہلے عرفات سے چل پڑے اس کا حج فاسد ہو جائے گا۔

قول اول کی صحت کی دلیل عروہ بن مضرس کی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا

تھا کہ جو شخص وقوف مزدلفہ سے پہلے وقوف عرفہ کرکے دن یا رات کے وقت وہاں سے پلٹ آیا ہو اس کا حج پورا ہو جائے گا اور وہ اپنا میل کچیل دور کرے گا۔ آپ نے ایسے شخص کے حج کی صحت و اتمام کا حکم صادر کردیا تھا جس نے دن یا رات کے وقت وقوف عرفہ کرلیا ہو۔

اس پر قول باری بھی دلالت کرتا ہے (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ) حیث کا لفظ جگہ کے لیے بطور اسم استعمال ہوتا ہے اور وہ جگہ عرفات ہے۔ اس طرح آیت کے معنی یہ ہوئے "عرفات سے پلٹو" اس میں دن یا رات کی تخصیص نہیں ہے اور وقت کا بھی اس میں ذکر نہیں ہے۔ یہ عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ جس وقت بھی وہ وقوف کرے گا اس کا وقوف جائز ہوگا۔

اس پر عقلی طور سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام مناسک کی ابتدا دن سے ہوتی ہے اور رات تبعاً اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ ان مناسک میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو رات کے وقت کے ساتھ مخصوص ہو اور رات کے سوا کسی اور وقت میں اس کا فعل درست نہ ہو۔ اس لیے جس نے وقوف کی فرضیت کو رات کے ساتھ خاص کر دیا ہے اس کا یہ قول اصول کے خلاف اور اس سے خارج ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ طواف زیارت، وقوف مزدلفہ، رمی جمار، حلق اور ذبح یہ سب دن کے وقت سرانجام پاتے ہیں۔ اور اگر رات کے وقت یہ کیے جاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ اپنے وقت سے مؤخر ہو کر دن کے بالتبع رات کو سرانجام پاتے ہیں۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ وقوف عرفہ کا بھی یہی حکم ہو۔ نیز امت نے آج تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دن کے وقت وقوف عرفہ کی روایت نقل کی ہے۔ نیز یہ کہ آپ وہاں سے غروب شمس کے وقت واپس ہوئے تھے۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وقوف کا وقت دن کا وقت ہے اور غروب شمس کے وقت واپسی ہوگی۔ اس لیے یہ بات محال ہوگئی کہ واپسی کا وقت فرضیت کا وقت ہو جائے اور وقوف کا وقت فرضیت کا وقت نہ رہے۔ نیز وقوف عرفہ کو یوم عرفہ کا نام دیا گیا ہے اور امت نے اس نام کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایتیں نقل کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ (ان اللہ تعالیٰ یباھی ملائکتہ یوم عرفہ، اللہ تعالیٰ عرفہ کے دن فرشتوں کے ساتھ اپنے بندوں پر فخر کا اظہار کرتا ہے) یا یہ کہ (صیام یوم عرفۃ یعدل صیام سنۃ، عرفہ کے دن کا روزہ ایک سال کے روزوں کے برابر ہے)

اسی بنا پر امت نے وقوف عرفہ پر یوم عرفہ کا اطلاق کیا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ دن

کا وقت وقوف کی فرضیت کا وقت ہے۔ اور رات کے وقت صرف وہی شخص وقوف کرتا ہے جس سے دن کا وقوف رہ گیا ہو۔ آپ نے نہیں دیکھا کہ یوم الجمعہ، یوم الاضحیٰ، یوم الفطر کے تحت کیے جانے والے افعال دن کے وقت سرانجام پاتے ہیں۔

اسی بنا پر ان افعال کی نسبت یوم یعنی دن کی طرف کی گئی ہے۔ اس لیے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ وقوف کی فرضیت یوم عرفہ میں ہے اور رات کے وقت وقوف صرف رہ جانے کی صورت میں تفضل کے طور پر کیا جاتا ہے۔ جس طرح کہ اگر رمی جمار دن کے وقت نہ ہو سکے تو رات کے وقت تفضل کے طور پر کی جاتی ہے۔ یہی صورت حال طواف، ذبح اور حلق کی بھی ہے۔

وقوف کی جگہ کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ حضرت جبیر بن مطعمؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کل عرفات موقف وارفعوا عن عرفة وکل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر۔ پورا عرفات وقوف کی جگہ ہے اور وادی عرنہ سے اوپر رہو، سارا مزدلفہ جائے وقوف ہے اور وادی محسر سے پرے رہو)

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: سارا عرفہ وقوف کی جگہ ہے) ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وادی عرنہ سے پرے رہو اور منبر کو اس کے مسیل (بر ساتی پانی کی گزرگاہ) سے دور رکھو۔ اس سے اوپر کا جو حصہ ہے وہ سارے کا سارا جائے وقوف ہے۔ راویان احادیث کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غروب شمس کے بعد عرفات سے چلے تھے۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ عرفات سے اس وقت نکلتے تھے جب سورج پہاڑوں پر پہنچ جاتا تھا اور اس طرح ہو جاتا تھا کہ وہ لوگوں کے چہروں پر ان کے عماموں کی طرح ڈھلک گیا ہے۔ پھر یہ لوگ مزدلفہ سے طلوع شمس کے بعد نکلتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے عرفات سے غروب شمس کے بعد اور مزدلفہ سے طلوع شمس سے قبل روانگی کی۔

سلمہ بن کہیل نے حسن العرنی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفہ کے دن خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا (یا ایھا الناس لیس البر فی ایجاف الخیل ولا فی ایضاع الابل ولکن سیرًا حسنًا جمیلا ولا توطئوا ضعیفًا ولا توذوا مسلمًا۔ اے لوگو! گھوڑے دوڑانے اور اونٹوں کو بھگا لے جانے میں کوئی نیکی نہیں ہے

لیکن سواری کو خوش رفتاری اور عمدہ طریقے سے چلاؤ۔ کسی کمزور کو اپنی سواری تلے نہ روندو اور کسی مسلمان کو ایذا نہ پہنچاؤ)

ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عرفات سے جب واپسی ہوتی تو آپ کی معیت میں ہماری سواریوں کی رفتار تیز ہوتی اور جب گزرگاہ کشادہ ہوتی تو آپ اونٹنی کو دوڑا کر لے جاتے۔ واللہ اعلم۔

وقوفِ مزدلفہ

قول باری ہے (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ جب تم عرفات سے واپس ہونے لگو تو مشعر حرام یعنی مزدلفہ کے پاس اللہ کو یاد کرو) اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشعر حرام سے مراد مزدلفہ ہے۔ اسے جمع کے نام سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ ذکر سے مراد مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں مغرب میں تاخیر کر کے اکٹھی ادا کی جائیں۔ اور قول باری (وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ اور اسے یاد کرو جس طرح اس نے تمہیں اس کی رہنمائی کی ہے) میں ذکر ثانی سے مراد وہ ذکر ہے جو مزدلفہ کی صبح وقوفِ مزدلفہ کے وقت کیا جاتا ہے۔ اس ذکر اول ذکر ثانی سے مختلف ہوتا ہے۔ نماز کو ذکر کا نام دیا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا جو شخص کسی نماز کے وقت سوتا رہ جائے یا نماز پڑھنا بھول جائے تو جس وقت اسے یاد آ جائے نماز ادا کر لے) یہ فرما کر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (وَاَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِيْ اور میری یاد میں نماز قائم کر) اللہ تعالیٰ نے نماز کو ذکر کا نام دیا۔

اس بنا پر آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ مزدلفہ میں مغرب کی نماز میں تاخیر کی جائے اور اسے عشاء کی نماز کے ساتھ ادا کی جائے۔ حضرت اسامہ بن زید ؓ نے جو عرفات سے مزدلفہ تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے (آپ کے ساتھ سواری پر پیچھے سوار تھے) کہا ہے کہ میں نے مزدلفہ جاتے ہوئے راستے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مغرب کی نماز کا وقت جا رہا ہے۔

آپ نے یہ سن کر فرمایا: "نماز تمہارے آگے ہے" یعنی آگے چل کر نماز پڑھیں گے۔ جب آپ مزدلفہ پہنچے تو مغرب کی نماز عشاء کی نماز کے ساتھ پڑھی۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں ایک ساتھ پڑھنے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔

اس شخص کے متعلق اختلاف ہے جس نے مزدلفہ پہنچنے سے پہلے مغرب کی نماز ادا کر لی - امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ نماز ادا نہیں ہوئی اور امام ابویوسف کا قول ہے کہ ادا ہو گئی۔ اگر قول باری (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) میں ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر آیت مشعر حرام پہنچنے سے قبل نماز کے جواز کو مانع ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ (الصَّلٰوۃُ اَمَامَكَ) بھی اس کے جواز کو مانع ہے آیت میں مذکور ذکر کو نماز پر محمول کرنا وقوف مزدلفہ کے وقت کیے جانے والے ذکر پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ) سے مراد وہ ذکر ہے جو وقوف مزدلفہ کی حالت میں کیا جاتا ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم ذکر اول کو نماز پر محمول کریں۔ تاکہ ان دونوں میں سے ہر ذکر کو اس کا حصہ دے دیں اور آیت میں ایک ہی چیز کی تکرار نہ ہو۔

قول باری (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) میں امر ایجاب کا مقتضی ہے جب کہ مزدلفہ میں کیا جانے والا ذکر کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ جب اس ذکر کو مزدلفہ میں مغرب کی نماز پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں امر اپنے مقتضی یعنی وجوب پر محمول ہو گا۔ اس لیے اس ذکر کو نماز پر ہی محمول کرنا واجب ہے۔

وقوف مزدلفہ کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے آیا یہ حج کے فرائض میں داخل ہے یا نہیں۔ کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حج کے فرائض میں شامل ہے اور جس شخص سے رہ گیا اس کا حج نہیں ہو گا جس طرح کہ وقوف عرفہ کے فوت ہونے کی صورت میں حج نہیں ہوتا۔

لیکن جمہور اہل علم کا قول ہے کہ وقوف مزدلفہ رہ جانے کی صورت میں حج پورا ہو جاتا ہے اور اس سے اس کا حج فاسد نہیں ہوتا۔ جن لوگوں نے وقوف مزدلفہ کو فرض تسلیم نہیں کیا ہے ان کی دلیل حدیث عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ "حج وقوف عرفہ کا نام ہے جس شخص نے طلوع فجر سے پہلے پہلے وقوف کر لیا اس کا حج مکمل ہو گیا"۔

بعض روایات میں آپ نے فرمایا: "جس شخص کو وقوف عرفہ حاصل ہو گیا اسے حج حاصل ہو گیا اور جس شخص سے وقوف عرفہ رہ گیا اس سے حج رہ گیا" آپ نے وقوف عرفہ کرنے پر حج کی صحت کا حکم صادر فرمایا اور اس کے ساتھ وقوف مزدلفہ کی شرط نہیں لگائی۔

اس پر حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول روایت بھی دلالت کرتی ہے، یہ روایت

اور لوگوں کے ذریعے بھی منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان کے کمزوروں کو رات کے وقت ہی مزدلفہ سے آگے بھیج دیا تھا۔ بعض روایات میں ہے کہ آپ نے کمزور لوگوں کو رات کے وقت ہی مزدلفہ سے آگے چلے جانے کو کہا تھا اور ان سے یہ فرمایا تھا کہ سورج طلوع ہونے سے قبل جمرۂ عقبہ کو کنکریاں نہ مارنا۔ اگر مزدلفہ میں وقوف فرض ہوتا تو آپ کمزوری کی بنا پر لوگوں کو ہرگز اس کے ترک کی اجازت نہ دیتے جس طرح کہ وقوف عرفہ کے ترک کی کمزوری کے سبب اجازت نہیں ہوتی

اگر یہ کہا جائے کہ کمزور لوگ رات کے وقت مزدلفہ کا وقوف کر لیتے تھے، یہی اس کے وقوف کا وقت ہوتا ہے۔ سالم بن عمرؓ جو کہ گزشتہ حدیث کے ایک راوی ہیں، جس میں کمزور لوگوں کو آگے بھیج دینے کا ذکر ہے، اپنے خاندان کے کمزور افراد کو مزدلفہ سے آگے بھیج دیتے۔ یہ افراد رات کے وقت مشعر حرام کے نزدیک وقوف کر کے جو کچھ ذکر الٰہی میسر ہوتا کرتے اور پھر وہاں سے چل پڑتے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مزدلفہ کے وقوف کا وقت طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوعِ فجر کے بعد وہاں وقوف کیا تھا لیکن آپ نے اپنے خاندان کے کمزور افراد کو وقوف کا حکم نہیں دیا کیونکہ آپ نے انھیں رات کے وقت ہی آگے چلے جانے کی اجازت دے دی تھی۔ اگر رات کا وقت وقوف مزدلفہ کا وقت ہوتا تو آپ ان لوگوں کو اس کا حکم دیتے اور اس کے ترک کی رخصت نہ دیتے جبکہ بلا عذر اس کے بجا لانے کا امکان موجود تھا۔

رہی سالم بن عمرؓ کی روایت تو یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت نہیں تھی۔ اور انھوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ رات کا وقت وقوف مزدلفہ کا وقت ہے۔ بلکہ یہ استحباب کے طور پر تھا تاکہ منیٰ کی طرف رجوع سے پہلے اللہ کا ذکر ہو جائے، طلوع فجر کے بعد وقوف مزدلفہ کا وقت ہوتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ مناسک کے افعال کا وقت دن کو ہوتا ہے اور رات کا وقت بالتبع ان میں داخل ہوتا ہے جیسا کہ ہم پہلے اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

جو لوگ وقوفِ مزدلفہ کی فرضیت کے قائل ہیں انھوں نے ظاہر آیت (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) سے استدلال کیا ہے کہ یہ وقوف کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے نیز وہ مطرف بن طریف کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے شعبی سے انھوں نے عروہ بن مضرسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(من ادرک جمعًا والامام واقف فوقف مع الامام ثم افاض مع الناس فقد ادرک الحج ومن لم یدرک فلا حج لہ۔ جس شخص نے مزدلفہ میں امام کو وقوف کی حالت میں پا کر خود

بھی وقوف کرلیا۔ پھر لوگوں کے ساتھ اس کی واپسی ہوئی اسے حج مل گیا اور جو شخص یہ نہ پاسکا اس کا حج نہیں ہوا)

اسی طرح اس روایت سے بھی انھوں نے استدلال کیا ہے جس کی روایت یعلی بن عبید نے کی ہے، انھیں سفیان بن بکیر بن عطا سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عرفات میں وقوف کی حالت میں دیکھا۔ کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور حج کے متعلق دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا (الحج یوم عرفۃ ومن ادرک جمعا قبل الصبح فقد ادرک الحج۔ یوم عرفہ کا وقوف حج ہے اور جس شخص کو صبح سے پہلے وقوف مزدلفہ حاصل ہوجائے اسے حج حاصل ہوجاتا ہے)

جہاں تک قول باری (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) کا تعلق ہے تو اس میں اس بات کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جو انھوں نے اپنے استدلال سے ثابت کی ہے اس لیے کہ آیت میں اللہ کو یاد کرنے کا حکم ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہاں یادِ الٰہی مفروض نہیں ہے اس لیے کہ اس کے ترک سے حج میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی اور آیت میں وقوف کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس بنا پر ان کا استدلال ساقط ہوگیا۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی واضح رہے کہ ہم نے یہ واضح کردیا ہے کہ مزدلفہ میں ذکر سے مراد وہاں مغرب کی نماز کی ادائیگی ہے۔ رہ گئی شعبی سے مطرف بن طریف کی حدیث تو اس کی مطرف کے علاوہ پانچ دوسرے راویوں نے بھی روایت کی ہے۔ جن میں زکریا بن ابی زائدہ، عبداللہ بن ابی السفر اور سیّار شامل ہیں۔ ان سب نے شعبی سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ اس روایت میں ان سب نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا (من صلی معنا ھذہ الصّلوٰۃ ووقف معنا ھذا الموقف وافاض قبل ذلک من عرفۃ لیلا اونھارا فقد تم حجہ وقضی تفثہ، جس شخص نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور ہمارے ساتھ اس جگہ وقوف کیا اور اس سے پہلے دن یا رات کے وقت عرفات سے اس کی واپسی ہوئی اس کا حج مکمل ہوگیا اور اس نے اپنا میل کچیل دور کرلیا)

ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (فلا حج لہ اس کا حج نہیں ہوا) تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں ترک صلوٰۃ سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں نماز کا ذکر فرمایا ہے۔ جب ترک صلوٰۃ سے حج فاسد

نہیں ہوتا تو ترکِ وقوف سے بھی حج فاسد نہیں ہوا۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آپؐ نے (فلا حج لہ) بھی ارشاد فرمایا تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے فضیلت کی نفی مراد ہو، اصل یعنی حج کی نفی مراد نہ ہو۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ جس شخص نے وضو میں اللہ کا نام نہ لیا اس کا وضو نہیں ہوا) یا جس طرح حضرت عمرؓ نے روایت کی ہے کہ (من قدم نفلہ فلا حج لہ۔ جس شخص نے نفل کو منقدم کیا اس کا حج نہیں ہوا)

رہ گئی عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ کی حدیث تو اس کی روایت محمد بن کثیر نے سفیان سے، انھوں نے بکیر بن عطاء سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من وقف قبل ان یطلع الفجر فقد تم حجہ۔ جس شخص نے طلوعِ فجر سے پہلے وقوف کیا اس کا حج مکمل ہو گیا)

اس روایت سے ہمیں دراصل یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے مراد وقوفِ عرفہ ہے جو حج پا لینے کی شرط ہے۔ جس شخص نے (من ادرک جمعا قبل الصبح) روایت کی ہے اسے الفاظ حدیث میں وہم ہو گیا ہے۔ اسے وہم کسی طرح نہیں قرار دیا جائے گا جبکہ پوری امت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مزدلفہ میں طلوعِ فجر کے بعد آپ کا وقوف نقل کیا ہے اور آپ سے ایسی کوئی روایت نقل نہیں ہوئی جس میں آپ نے کسی کو رات کے وقت وقوفِ مزدلفہ کا حکم دیا ہو۔

تاہم اس روایت کی معارض وہ تمام صحیح روایات ہیں جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مروی ہے (من صلی معنا ھذہ الصلوۃ ثم وقف معنا ھذا الموقف) اسی طرح عبدالرحمٰن بن یعمر سے مروی وہ تمام روایات بھی درج بالا روایت کی معارض ہیں۔ عبدالرحمٰن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں (من ادرک عرفۃ فقد ادرک الحج وقد تم حجہ ومن فاتہ عرفۃ فقد فاتہ الحج)

یہ روایت اس شخص کی روایت کی نفی کرتی ہے جس نے اس کے ساتھ وقوفِ مزدلفہ کی بھی شرط لگائی ہے۔ میرا خیال ہے کہ الاصم اور ابن علیہ ہیں جو اس وقوف کی فرضیت کے قائل ہیں۔

جو لوگ وقوفِ مزدلفہ کے قائل ہیں انھوں نے عقلی طور پر یہ استدلال کیا ہے کہ حج میں دو وقوف ہیں ایک وقوفِ عرفہ اور دوسرا وقوفِ مزدلفہ۔ جب ہم ایک وقوف کی فرضیت پر متفق ہو گئے ہیں یعنی وقوفِ عرفہ تو یہ ضروری ہے کہ دوسرا وقوف بھی فرض ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دونوں کا ذکر کیا ہے جس طرح کہ قرآن میں رکوع اور سجود دونوں کے ذکر سے نماز میں دونوں فرض ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ چونکہ قرآن میں ان دونوں کا ذکر ہوا ہے اس بنا پر یہ دونوں فرض ہیں، بڑی سنگین غلطی ہے۔ اس لیے کہ یہ قول پھر اس بات کا مقتضی ہوگا کہ ہر وہ بات جس کا ذکر قرآن میں ہو وہ فرض ہو جائے۔ اس بات کو تسلیم کرنا آپ کے لیے ممکن نہیں ہے جس سے آپ کے قول سے بننے والا کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے قرآن میں وقوف مزدلفہ کا ذکر نہیں کیا۔

اللہ تعالیٰ کا تو صرف یہ ارشاد ہے (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مشعر حرام کے نزدیک ذکر بھی فرض نہیں ہے تو وقوف کیسے فرض ہوگا۔ اس لیے یہ استدلال بھی ساقط ہوگیا۔ اگر آپ اس وقوف کو وقوف عرفہ پر قیاس کرتے ہوئے واجب کریں گے تو آپ سے وہ دلیل طلب کی جائے گی جس کی بنا پر اس قیاس کو واجب کرنے والی علت کی صحت ثابت ہو سکے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ایسی کوئی دلالت یا علت موجود نہیں ہے۔

آپ سے یہ بھی کہا جائے گا کہ آیا ایسا نہیں ہوا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ مکرمہ پہنچے تو آپ نے طواف وسعی کی، پھر دسویں ذی الحجہ کو بھی طواف کیا اور پھر طواف صدر بھی کیا اور اس کا حکم بھی دیا تو کیا اس سے یہ واجب ہوگیا کہ ایجاب کے لحاظ سے ان تینوں طوافوں کا ایک حکم ہو جائے۔ جب یہاں یہ بات جائز ہوگئی کہ بعض طواف مستحب ہوں اور بعض واجب تو پھر یہی بات وقوف کے سلسلے میں تسلیم کر لینے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے کہ ایک وقوف مستحب ہو اور دوسرا واجب ہو جائے۔

مناسک حج ادا کرنے کے بعد کیفیتِ ذکر

قول باری ہے (فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَآءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْرًا۔ پھر جب تم اپنے حج کے ارکان ادا کر چکو تو جس طرح پہلے اپنے آباؤ اجداد کا ذکر کرتے تھے اسی طرح اب اللہ کا ذکر کرو بلکہ اس سے بھی بڑھ کر) قضاء مناسک کا معنیٰ علیٰ وجہ التمام ان کی ادائیگی ہے۔

اسی معنی میں قول باری ہے (فَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا جب تم نماز ادا کر لو تو قیام وقعود کی حالت میں اللہ کو یاد کرو) اسی طرح (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ۔ جب نماز پڑھ لی جائے تو تم زمین میں پھیل جاؤ)

اسی معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (فَمَا اَدْرَکْتُمْ فَصَلُّوْا وَمَا فَاتَکُمْ فَاقْضُوا ' نماز با جماعت کی صورت میں تمہیں امام کے ساتھ جتنی نماز مل جائے وہ پڑھ لو اور جتنی نہ ملے اسے ادا کر لو) یعنی جتنی نہ ملا سے پوری طرح ادا کر لو۔

اس قول باری (فَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَذِکْرِکُمْ) کے دو معانی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے وہ تمام اذکار مراد ہیں جو مناسک کی ادائیگی کے دوران پڑھے جاتے ہیں جس طرح کہ قول باری ہے (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّۃَ جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دو تو انھیں عدت پر طلاق دو اور عدت کو شمار کر لو) جب کہ اسے طلاق دینے پہلے عدت کو شمار کرنے کا حکم ہے۔

یہ طرز بیان عربی کے ان محاوروں کے مطابق ہے مثلاً آپ کہیں" اذا حججت فطف بالبیت" (جب حج کرو تو بیت اللہ کا طواف کرو) یا" اذا احرمت فاغتسل" (جب تم احرام باندھو تو غسل کر لو) یا" اذا صَلَّیْتَ فتوضأ" (جب تم نماز پڑھنے لگو تو وضو کر لو)

ان تمام فقروں میں جن افعال کے کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے وہ دراصل فقروں میں بیان کردہ امور سے پہلے ادا کیے جانے چاہئیں۔ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا وُجُوْھَکُمْ جب تم نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہو جاؤ تو اپنے چہرے دھو لو) حالانکہ چہرے کا دھونا نماز سے پہلے عمل میں آتا ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (فَاِذَا قَضَیْتُمْ مَّنَاسِکَکُمْ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ) اس میں یہ جائز ہے کہ اس سے مراد وہ اذکار مسنونہ ہوں جو عرفات اور مزدلفہ میں وقوف کے وقت اور رمی جمار اور طواف کے وقت پڑھے جاتے ہیں۔

اس آیت کا دوسرا معنی یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ مناسک ادا کرتے ہوئے ٹھہر جاتے اور ٹھہر کر اپنی خاندانی روایات اور اپنے آباؤ اجداد کے مفاخر بیان کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ان غلط باتوں کے ذکر کی بجائے اپنے ذکر، نعمتوں پر شکر اور حمد و ثنا کا حکم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میدانِ عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا تھا۔

(ان اللہ قد اذھب عنکم نخوۃ الجاھلیۃ وتعظمھا بالآباء۔ الناس من آدم وآدم من تراب۔ لا فضل لعربی علی عجمی الا بالتقوی۔ اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کے فخر و غرور اور آباؤ اجداد کے نام پر جھوٹے وقار اور بڑائی کو ختم کر دیا ہے۔ تم سب

آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے بنے ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی یعنی غیر عرب پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔ اگر فضیلت ہے تو صرف تقویٰ کی بنا پر ہے۔

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (یَا اَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَّاُنْثٰی وَجَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوْا۔ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقَاکُمْ۔ اے لوگو ہم نے تمہیں ایک مرد اور عورت کے ملاپ سے پیدا کیا اور تمہیں مختلف قومیں اور خاندان بنادیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم سے سب سے معزز شخص وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پرہیزگار ہے)

اس بنا پر درج بالا آیت میں زمانۂ جاہلیت کی اس صورت کو پیش نظر رکھ کر کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے مآثر و مفاخر بیان کیا کرتے تھے، اللہ کے ذکر کا حکم دیا گیا، اس طرح آیت کو زمانۂ جاہلیت کی صورت حال کی روشنی میں دیکھا جائے۔ واللہ اعلم۔

ایّامِ منیٰ اور ان میں کوچ

قول باری ہے (وَاذْكُرُوا اللهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ یہ گنتی کے چند روز ہیں جو تمہیں اللہ کی یاد میں بسر کرنے چاہئیں۔ پھر کوئی جلدی کر کے دو ہی دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں)

ابو بکر جصاص کہتے ہیں سفیان اور شعبہ نے بکیر بن عطاء سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ایام منیٰ ثلاثۃ ایام التشریق فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ ایام منیٰ ایام تشریق کے تین دن ہیں۔ پھر جو کوئی جلدی کر کے دو دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں اور جو کوئی تاخیر کر کے پلٹا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (ایام معدودات) کے سلسلے میں دراصل آیت کی مراد کا بیان ہے۔ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ 'ایام معدودات' ایام تشریق ہیں۔ یہ بات حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام سے مروی ہے۔

البتہ ایک چیز ہے جس کی روایت ابن ابی لیلیٰ نے منہال سے، انھوں نے زر سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کی ہے کہ 'المعدودات' سے مراد یوم النحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں۔ ان میں سے جس دن بھی تم قربانی کرنا چاہو کر سکتے ہو۔ اس روایت کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ وہم ہے۔

حضرت علیؓ سے جو صحیح روایت ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے یہ بات 'المعلومات' یعنی قول باری (فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم ....) کے متعلق فرمائی ہے۔ ظاہر آیت بھی اس کی

نفی کرتا ہے کیونکہ قول باری ہے (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ) اب ان دونوں کا تعلق نحر یعنی قربانی کے ساتھ نہیں ہے بلکہ رمی جمار کے ساتھ ہے جو ایام تشریق میں ہوتی ہے۔

رہی یہ بات کہ "المعلومات" کون سے ایام ہیں تو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ یوم النحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں۔ ان میں سے جس دن بھی قربانی کا جانور ذبح کرنا چاہیں کر سکتے ہو۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔ سعید بن جبیرؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "المعلومات" ایام عشر ہیں اور "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔

ابن ابی لیلیٰ نے الحکم سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ "المعلومات" یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔ یہ ایام تشریق بھی ہیں۔ اور "المعدودات" یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔ عبداللہ بن موسیٰ نے کہا، ہمیں عمارہ بن ذکوان نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ "المعدودات" ایام عشر اور "المعلومات" ایام نحر ہیں۔

لیکن آپ کا "المعدودات" کے متعلق یہ قول بلاشبہ غلط ہے۔ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ نیز یہ کتاب اللہ کے بھی خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ) ایام عشر میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو دو دنوں سے متعلق ہوا ور تین دنوں سے نہ ہو۔ حضرت ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ یہ منقول ہے کہ "المعلومات" ایام عشر اور "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔

یہی جمہور تابعین کا قول ہے جن میں حسن بصری، مجاہد، عطاء، ضحاک اور ابراہیم نخعی وغیرہم شامل ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد سے مروی ہے کہ "المعلومات" ایام عشر اور "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔ طحاوی نے اپنے شیخ احمد بن ابی عمران سے، انھوں نے بشر بن الولید سے نقل کیا ہے کہ ابوالعباس طوسی نے امام ابویوسف کو لکھا کہ "ایام معلومات" کیا ہیں؟

امام ابویوسف نے مجھے جواب املاء کرایا کہ صحابہ کرام کے درمیان ان کے متعلق رائے ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ ایام النحر ہیں۔ میرا بھی یہی مسلک ہے اس لیے کہ قول باری ہے (عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ ...... اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں۔

ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی نے احمد القاری سے، انھوں نے محمد سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ

سے بیان کیا ہے کہ 'ایام معلومات' ایام عشر ہیں، اور امام محمد سے بیان کیا کہ یہ ایام نحر کے تین دن ہیں، یوم الاضحیٰ اور اس کے بعد کے دو دن۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ احمد النفاری کی امام محمد سے روایت اور بشر بن الولید کی امام ابو یوسف سے روایت کا ماحصل یہ نکلا کہ 'المعلومات' سے مراد یوم الاضحیٰ یا یوم النحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں۔ امام ابو حنیفہ سے مروی متفقہ روایات میں یہ ہے کہ 'المعلومات' ایام العشر اور المعدودات ایام تشریق ہیں۔ یہی حضرت ابن عباس کا مشہور قول بھی ہے۔

قول باری (علیٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہاں ایام نحر مراد ہیں۔ اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ارادہ کیا ہو "لما رزقھم من بھیمۃ الانعام" (انھیں جانور عطا کرنے کی وجہ سے) جیسا کہ قول باری ہے (وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ اور تاکہ تم اللہ کی بڑائی اس بنا پر بیان کرو کہ اس نے تمھیں ہدایت دی) اس میں معنی ہیں "لِمَا هَدَاكُمْ" (تمھیں ہدایت دینے کی وجہ سے)

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ نے اس سے ایام عشر مراد لیے ہوں اس لیے کہ ایام عشر میں یوم النحر بھی شامل ہے جس میں قربانی ہوتی ہے اور اس کے کئی دن ہوتے ہیں۔ اہل لغت نے ذکر کیا ہے کہ 'المعدودات' کا مفہوم 'المعلومات' کے مفہوم سے جدا ہے۔ اس لیے کہ لفظاً اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ عدد کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم جدا ہے۔

وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کی صفت المعدودات بیان کی ہے یہ صفت ان کی تقلیل پر دلالت کرتی ہے جس طرح کہ قول باری ہے (دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ "گنتی کے چند درہم) اور کسی چیز کو عدد کے ساتھ اسی وقت موصوف کیا جاتا ہے جب اس کی تقلیل کا ارادہ ہو کیونکہ وہ کثرت کی ضد ہوتا ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے آپ کہیں "قلیل اور کثیر" اس لیے المعدودات' میں قلت کے معنی پائے جاتے ہیں اور دوسرے ایام کو 'المعلومات' کہا گیا اس لیے کہ ان کی شہرت تھی اور وہ تعداد میں دس ہیں۔

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایام منیٰ یوم النحر کے بعد کے تین دن ہیں۔ اور حاجی کو اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ دوسرے دن واپسی میں تعجیل کرے بشرطیکہ اس نے رمی کر لی ہو۔ اس کے لیے یہ بھی گنجائش ہے کہ تیسرے دن تک تاخیر کرے یہاں تک کہ اس دن رمی جمار کرنے کے بعد کوچ کر جائے اس شخص کے متعلق اختلاف ہے جس نے دوسرے دن

سورج غروب ہونے تک کوچ نہیں کیا۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ، حسن بصری اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ دوسرے دن کوچ کرنے سے پہلے اگر سورج غروب ہو جائے تو اب وہ کوچ نہیں کر سکتا، تیسرے دن رمی جمار سے فارغ ہونے کے بعد وہ کوچ کر سکے گا۔ حسن بصری سے یہ بھی مروی ہے کہ اسے دوسرے دن کوچ کر جانے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس نے ظہر کا سارا وقت رمی جمار میں لگایا ہو۔ اگر منیٰ میں عصر کا وقت ہو جائے تو اب اسے تیسرے دن تک کوچ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ تیسرے دن کی رمی اس پر اسی وقت لازم ہوگی اگر وہ منیٰ میں صبح کرے گا اور صورت میں رمی جمار کا ترک اس کے لیے جائز نہیں ہوگا۔

فقہاء کے درمیان اس بارے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ جس شخص نے منیٰ میں قیام کر لیا اور تین دن وہیں رہا تو اس کے لیے رمی جمار کیے بغیر کوچ جائز نہیں ہے۔ فقہاء کا یہ کہنا کہ اگر کوئی شخص دوسرے دن شام تک منیٰ میں قیام پذیر رہے تو اس پر تیسرے دن کے رمی جمار کا لزوم نہیں ہوگا وہ صرف اس بنا پر ہے کہ دوسرے دن سے متصل رات دوسرے دن کے تابع ہے یعنی اس رات کا حکم وہی ہے جو دوسرے دن کا ہے۔ اس کا حکم وہ نہیں ہے جو اس کے بعد آنے والے دن کا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص پہلے دن رمی نہیں کرتا تو آنے والی رات میں وہ رمی کرے گا اور اس صورت میں یہ رمی اپنے وقت سے مؤخر ہوگی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رات کے وقت رمی جمار کرنے کی اجازت دے دی تھی۔ اس بنا پر اس رات کا حکم وہی ہوگا جو اس سے پہلے کے دن کا ہے لیکن اس رات کا حکم وہ نہیں ہوگا جو اس کے بعد آنے والے دن کا ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے یہ کہا ہے کہ دوسرے دن شام تک منیٰ میں اس کی اقامت، دن کے وقت اقامت کی طرح ہے۔ لیکن اگر وہ وہیں قیام پذیر رہے یہاں تک کہ تیسرے دن کی صبح ہو جائے تو اس پر رمی جمار لازم ہو جائے گی۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یہ وہ بات ہے جس سے امام ابو حنیفہ کے اس قول کی صحت پر استدلال کیا جاتا ہے کہ آپ نے تیسرے دن زوال سے پہلے تک رمی جمار کو جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ تیسرا دن لزوم رمی کے لیے وقت ہے اور یہ بات محال ہے کہ تیسرا دن وجوب رمی کے لیے وقت ہو لیکن پھر اس میں رمی کا فعل درست نہ ہو۔

قول باری ہے (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى- پھر جو کوئی جلدی کر کے دو ہی دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں اور جو کچھ دیر ٹھہر کر پلٹا تو بھی کوئی حرج نہیں بشرطیکہ یہ دن اس نے تقویٰ کے ساتھ بسر کیے ہوں) اس آیت کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں اول یہ کہ جو شخص دو دنوں میں واپس ہو گیا اس پر کوئی گناہ نہیں اس لیے کہ حج مقبول کی بنا پر اس کی سیئات اور اس کے گناہوں کی تکفیر ہو گئی ہے۔

اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت ہے۔ آپ نے فرمایا (من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ- جس شخص نے حج کیا اور حج کے دوران رفث اور فسق سے اجتناب کیا تو وہ گناہوں سے اس طرح پاک ہو کر لوٹے گا جس طرح اس دن تھا جس دن اس کی ماں نے اسے جنم دیا تھا۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ دو ہی دن میں واپسی کے اندر جلدی کرنے میں اس پر کوئی گناہ نہیں۔ حسن وغیرہ سے اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ قول باری ہے (وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) اس لیے کہ اس کے لیے تاخیر مباح ہے اور قول باری (لِمَنِ اتَّقَى) میں یہ احتمال ہے کہ جو شخص ان تمام باتوں سے بچا جو اللہ نے (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) میں بتائی ہیں احرام کی حالت میں بچتا رہا۔ اگر نہیں بچا تو اس سے کسی ثواب کا وعدہ نہیں۔

نیت درست نہ ہو تو بھلی باتیں کرنے والا منافق ہو سکتا ہے۔

قول باری ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ- انسانوں میں کوئی تو ایسا ہے جس کی باتیں دنیا کی زندگی میں تمہیں بہت بھلی معلوم ہوتی ہیں اور اپنی نیک نیتی پر بار بار خدا کو گواہ ٹھہراتا ہے مگر حقیقت میں وہ بدترین دشمن حق ہوتا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس بات سے خبردار کیا گیا ہے کہ کسی شخص کی ظاہری باتوں شیریں بیانی اور نیک نیتی کی بار بار یقین دہانیوں سے ہرگز دھوکا نہ کھایا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ انسانوں میں کوئی تو ایسا ہوتا ہے جس کی باتیں ظاہری طور پر بڑی بھلی معلوم ہوتی ہیں اور وہ اپنی نیک نیتی پر بار بار خدا کو گواہ ٹھہراتا ہے۔

یہ منافقین کی صفت ہے جیسا کہ قول باری ہے (قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ- وَاللَّهُ

يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ. وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَذِبُونَ. اِتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً۔ منافقین کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ بے شک آپ اللہ کے رسول ہیں۔ اللہ بھی جانتا ہے کہ آپ اس کے رسول ہیں لیکن اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ یہ منافقین جھوٹے ہیں۔ انھوں نے اپنی قسموں کو اپنے لیے ڈھال بنا رکھا ہے)۔

قضا، امامت اور عدالت وغیرہ کے مناصب صرف ظاہری حالت دیکھ کر نہ سپرد کر دیے جائیں

اسی طرح قول باری ہے (وَاِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ۔ اور جب آپ ان کو دیکھیں تو ان کے قد و قامت آپ کو خوشنما معلوم ہوں اور یہ باتیں کرنے لگیں تو آپ ان کی باتیں سننے لگیں) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان باتوں سے آگاہ کر دیا جو انھوں نے اپنے دلوں میں چھپا رکھی ہیں تاکہ آپ ان کی ظاہری باتوں سے دھوکے میں نہ آجائیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ان جیسے لوگوں میں ہمارے لیے عبرت کا سامان رکھ دیا تاکہ ہم لوگوں کے ظاہری امور پر اور ان کی ان باتوں پر بھروسہ نہ کر بیٹھیں جو وہ اپنے ما فی الضمیر کے اظہار کے طور پر بیان کرتے ہوں۔

ان جیسے لوگوں کے ساتھ جن دینی اور دنیاوی امور کا تعلق ہو اس آیت میں ان میں ہمیں احتیاط برتنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ہم کسی دینی یا دنیاوی امر میں کسی انسان کی صرف ظاہری حالت پر ہی اعتماد نہ کر بیٹھیں بلکہ اس کے متعلق تحقیق و تفتیش بھی کریں۔

اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جس شخص کو قضا یا امامت (خلافت) یا اسی قسم کے کسی اہم منصب کے لیے منتخب کیا جائے یا عدالت میں گواہی دینے کے لیے طلب کیا جائے تو یہ ضروری ہے کہ صرف ان کے ظاہر کو قابلِ قبول نہ سمجھا جائے بلکہ ان کے متعلق پوری طرح چھان پھٹک کر لی جائے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان جیسے لوگوں کو مسلمانوں کے معاملات سپرد کر دینے کے سلسلے میں ہمیں پوری طرح چوکنا رہنے کا حکم دیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ درج بالا آیت کے فوراً ہی بعد اللہ کا ارشاد ہے (وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيْهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ۔ جب اسے اقتدار حاصل ہو جاتا ہے تو زمین میں اس کی ساری دوڑ دھوپ اس لیے ہوتی ہے کہ فساد پھیلائے، کھیتوں کو غارت کرے اور نسلِ انسانی کو تباہ کرے۔

اس مقام پر اقتدار کے ذکر کی وجہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیں یہ بتایا جا رہا ہے کہ جسے اقتدار سونپا جائے جب تک مختلف ذرائع سے اس کے حالات کی چھان پھٹک نہ کرلی جائے۔ اس وقت تک صرف اس کے ظاہر پر انحصار کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قول باری (وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ) یہ اس شخص کی کیفیت ہے جو بار بار اپنی نیک نیتی پر خدا کو گواہ بناتا ہے لیکن اس کی حالت یہ ہے کہ اپنی بدنیتی کی بنا پر انتہائی جھگڑالو ہے۔ اگر کسی معاملے میں اس کا کسی کے ساتھ تنازعہ ہو جائے تو شدید جھگڑے کے ذریعے اپنے فریق مقابل کو مجبور کرکے اس کے حق سے ہٹا کر اسے اپنے قبضے میں کر لیتا ہے۔

محاورہ ہے لَدَّ کا عن کذا یعنی اس نے اسے مجبور و محبوس کر دیا۔ اس معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (انکم تختصمون الی ولعل بعضکم یکون الحسن بحجته من بعض۔ وانما اقضی بما اسمع فمن قضیت له من حق اخیه بشیء فانما اقطع له قطعة من النار۔ تم اپنے جھگڑے میرے پاس فیصلے کے لیے لے کر آتے ہو۔ ہو سکتا ہے کہ تم میں سے بعض اپنی دلیل سے دوسرے کی بہ نسبت زیادہ خبردار ہو۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں تو جو سنوں گا اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اگر میں نے ظاہری دلائل کی بنا پر کسی شخص کو اس کے بھائی کا حق دے دیا تو یا در کھو میں اسے جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا دوں گا)۔

اس بنا پر (اَلَدُّ الْخِصَامِ) کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ شخص جھگڑا کرنے کے لحاظ سے دونوں فریقوں میں سے زیادہ شدید ہے۔ قول باری ہے (وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا) یہ فقرہ جبر یہ فرقہ کے مذہب کے بطلان پر نص ہے اس لیے کہ جو چیز اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا اس کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور جس چیز کا ارادہ نہیں کرتا اسے پسند بھی نہیں کرتا۔ اس فقرے میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

یہ چیز اس بات کو واجب کر دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ فساد کا کام نہ کرے کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ فساد کا ارادہ کرنے والا اور اسے پسند کرنے والا قرار پائے گا اور اللہ کی ذات اس سے بہت بلند ہے کہ وہ ایسا کرے۔ اس کی مثال ایک اور قول باری میں موجود ہے۔ ارشاد ہوتا ہے (وَمَا اللّٰهُ يُرِيْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ اور یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ کرتا ہو) اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے ظلم کے فعل کی نفی کر دی۔ اس لیے کہ اگر وہ یہ کرتا تو وہ اس کا ارادہ بھی کرتا کیونکہ یہ محال ہے کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس کا وہ ارادہ نہ کرتا ہو۔

اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ فعل کے ہونے کے متعلق اس کی پسندیدگی اس فعل کے لیے اس کا ارادہ ہوتی ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل غلط ہے کہ وہ ایک فعل کے ہونے کو پسند کرے اور اس کے ہونے کا ارادہ نہ کرے بلکہ اس کا ہونا اسے ناپسند ہو اس سے تو تناقض لازم آتا ہے۔

مثلاً کوئی یہ کہے کہ وہ ایک کام کا ارادہ رکھتا ہے لیکن اسے ناپسند بھی کرتا ہے، اس کا یہ کلام تناقض کا شکار ہو گا اور اس میں اختلال واقع ہو جائے گا۔ اس حقیقت پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وہ لوگ جو یہ چاہتے ہیں کہ اہل ایمان کے گروہ میں فحش پھیلے بلاشبہ ان کے لیے دردناک عذاب ہے) یہاں ''يُحِبُّونَ'' کے معنی ''يُرِيدُونَ'' (وہ چاہتے ہیں) ہیں۔

آیت سے اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ پسند کرنا ہی ارادہ کرنا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ احب لکم ثلاثا وکرہ لکم ثلاثا۔ احب لکم ان تعبدوہ ولا تشرکوا بہ شیئا وان تناصحوا من ولاہ اللہ امرکم وکرہ لکم القیل والقال وکثرۃ السؤال واضاعۃ المال۔ اللہ تعالیٰ نے تین باتوں کو تمہارے لیے پسند اور تین باتوں کو ناپسند کیا ہے۔ اس نے یہ پسند کیا ہے کہ تم اس کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو اور یہ کہ تم اس شخص کے لیے خیر خواہانہ جذبات رکھو جسے وہ تم پر والی مقرر کرے۔ اس نے قیل و قال (بلاوجہ اعتراضات کرنے)، کثرت سوال اور مال کے ضیاع کو ناپسند کیا ہے)

اس حدیث میں کراہت کو محبت کے مقابلہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اس سے یہ دلالت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اسے پسند بھی کرتا ہے اور جس بات کو وہ ناپسند کرتا ہے اس کا ارادہ نہیں کرتا۔ کیونکہ کراہت ارادے کے بالمقابل ہے جس طرح کہ یہ محبت یعنی پسندیدگی کے بالمقابل ہوتی ہے۔ جب کراہت ارادے اور پسندیدگی کی نقیض ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارادہ اور محبت دونوں ایک چیز ہیں۔

قول باری ہے (فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ۔ جان لو کہ اللہ عزیز و حکیم ہے) عزیز وہ ذات ہے جو غالب و قوی ہو اور اسے اس بات کی پوری قدرت ہو کہ جو چاہے روک دے اور جو چاہے نہ روکے۔ اس لیے کہ عزت کے اصل معنی امتناع کے ہیں۔ اسی سے محاورہ ہے:

ایسی سرزمین جو شدت اور صعوبت کی بنا پر ممتنع الوصول ہو۔

لفظ الحکیم کا اطلاق اللہ کی صفت میں دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک العالم (جاننے والا)

جب یہ معنی مراد ہو تو یہ کہنا جائز ہے کہ اس کا علم ہمیشہ سے ہے۔ دوسرا معنی متقن و محکم فعل یعنی پختہ اور محکم کام کرنے والا۔ جب یہ معنی مراد ہو تو یہ کہنا جائز نہیں ہو گا وہ ہمیشہ سے حکیم ہے۔ جس طرح کہ یہ کہنا جائز نہیں کہ وہ ہمیشہ سے کام کرنے والا ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی یہ صفت بیان کی کہ وہ حکیم ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ نہ تو ظلم کا کام ہے، نہ ہی بے وقوفی کا اور نہ ہی قبائح کا۔ نیز وہ ان کا ارادہ بھی نہیں کرتا۔ اس لیے کہ جس ذات میں یہ باتیں پائی جائیں گی وہ اہل عقل کے نزدیک حکیم نہیں ہو گا۔ اس میں بھی جبریہ فرقہ کے مذہب کا بطلان ہے۔

قول باری ہے هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ ان ساری نصیحتوں اور ہدایتوں کے بعد بھی لوگ سیدھے نہ ہوں تو) کیا اب وہ اس کے منتظر ہیں کہ اللہ تعالیٰ بادلوں کا چتر لگائے فرشتوں کے پرے ساتھ لیے خود سامنے آموجود ہو) یہ آیت متشابہات میں سے ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ان کو محکمات کی طرف لوٹایا جائے۔

قول باری ہے (هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ۔ وہی خدا ہے جس نے یہ کتاب تم پر نازل کی ہے۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں۔ ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ ہمیشہ متشابہات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں)

ایسی آیت کو متشابہ اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوا ہو اور اللہ سچ مچ آجائے۔ اور یہ احتمال کہ اس سے مراد اللہ کا امر اور اس کی نشانیاں ہیں جو اس کی ذات اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں جس طرح کہ ایک اور جگہ ارشاد ہوا (هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ کیا وہ اب اس کے منتظر ہیں کہ فرشتے ان کے پاس آجائیں یا تیرے رب کا امر آجائے یا تیرے رب کی بعض نشانیاں آجائیں)

یہ تمام آیات متشابہات اس معنی پر محمول ہیں جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ) میں کیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے آنا، جانا، ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا اور زوال ان تمام باتوں کا ثبوت جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ تمام باتیں اجسام کی

صفات اور حدوث کی نشانیاں ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے محکم قول میں یہ فرمادیا ہے (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ستاروں کی حرکات، ان کی منتقلی اور ان کے زوال کو ان کے حدوث کی دلیل قرار دیا اور اپنی قوم کے خلاف اس سے استدلال کیا چنانچہ قول باری ہے (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ یہ ہماری وہ حجت ہے جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلے میں عطا کیا) یعنی کواکب اور اجسام کے حدوث کے متعلق، اللہ تعالیٰ تجسیم و تشبیہ کے قائلین کے قول سے بہت بلند ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیا یہ جائز ہے کہ جَاءَ رَبُّكَ (تیرا پروردگار آیا) جاء کتابہ یا جاء رسولہ (اس کی کتاب آئی یا اس کا رسول آیا) یا اسی قسم کے کسی اور فقرے کے معنی میں ہو؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ مجاز ہے اور مجاز کا استعمال صرف اس جگہ ہوتا ہے جہاں مجازی معنی مراد لینے کی دلیل موجود ہو۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ، گاؤں سے پوچھو) اور اس سے مراد لیا گاؤں والوں سے پوچھو۔ اسی طرح فرمایا (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ اور وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں) یہاں مراد ہے کہ اللہ کے دوستوں کو ایذا پہنچاتے ہیں۔ مجاز تو صرف اسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں اس کے استعمال کے لیے دلیل موجود ہو یا سننے والے کے لیے اس کے معنی میں کوئی اشتباہ نہ ہو۔

قول باری ہے (وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ، اور آخرکار سارے معاملات پیش تو اللہ ہی کے حضور ہونے والے ہیں۔ اس کی دو طرح سے تفسیر کی گئی ہے اول یہ کہ پیشتر اس سے کہ بندے کسی امر کے مالک ہوتے تمام معاملات اللہ ہی کے ہاتھ میں تھے پھر اللہ تعالیٰ نے انھیں بہت سے معاملات کا مالک بنا دیا اب آخرت میں پھر سے تمام معاملات اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہوں گے۔ مخلوق کے ہاتھ میں کچھ نہ ہوگا۔ اس لیے یہ کہنا درست ہوگیا کہ تمام معاملات اسی کی طرف لوٹا دیے جائیں گے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ اس فقرے کے وہی معنی ہیں جو قول باری (أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ آگاہ رہو تمام معاملات اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں) یعنی اللہ تعالیٰ ان تمام معاملات کا مالک ہے۔ اس کے سوا اور کوئی مالک نہیں ہے۔ ان معاملات پر اس کی ملکیت اس

طرح نہیں ہے کہ پہلے یہ معاملات اس کے قبضۂ قدرت میں نہیں تھے پھر ہو گئے بلکہ اس طرح کہ اس کے سوا ان کا کوئی اور مالک نہیں ہے۔

لبید کا ایک شعر ہے:

؎ وما المرء الا کالشہاب وضوءہ یحور رماداً بعد اذ ھو ساطع

انسان کی حقیقت ایک چنگاری اور اس کی روشنی کی طرح ہے کہ چمکنے کے بعد وہ راکھ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ شاعر کی مراد یہ ہے کہ وہ راکھ ہو جائے گا اس طریقے پر نہیں کہ پہلے وہ راکھ تھا اب پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ گیا۔

قول باری ہے (کَانَ النَّاسُ اُمَّۃً وَّاحِدَۃً فَبَعَثَ اللّٰہُ النَّبِیّٖنَ ابتدا میں سب لوگ ایک ہی طریقے پر تھے (پھر یہ حالت باقی نہ رہی اور اختلافات رونما ہوئے) تب اللہ نے نبی بھیجے) اس کی ایک تفسیر یہ کی گئی ہے کہ تمام لوگ کفر کے طریقے پر تھے اگرچہ ان کے مذاہب مختلف تھے اور یہ ممکن ہے کہ ان میں مسلمان بھی ہوں اگرچہ ان کی تعداد تھوڑی تھی، اس صورت حال کے تحت کافروں کی جماعت پر امت کے لفظ کا اطلاق درست ہو گیا اس لیے کہ ایک لفظ کا اطلاق اکثریت اور عمومیت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ ضحاک اور قتادہ کا قول ہے کہ پہلے تمام لوگ حق کے راستے پر ایک امت تھے لیکن پھر ان میں اختلافات پیدا ہو گئے۔

قول باری ہے (فَھَدَی اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِیْہِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِہٖ۔ پس جو لوگ ایمان لائے انھیں اللہ نے اپنے اذن سے اس حق کا راستہ دکھا دیا جس میں لوگوں نے اختلاف کیا تھا)

عبداللہ بن طاؤس نے اپنے والد طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (نحن الآخرون السابقون یوم القیامۃ بید ان کل امۃ اوتوا الکتاب قبلنا واوتیناہ من بعدھم فھذا یومھم الذی اختلفوا فیہ فھدانا اللہ لہ والیہود غداً والنصاریٰ بعد غدٍ۔ ہم دنیا میں سب سے آخر میں آئے لیکن قیامت میں سب سے آگے ہوں گے۔ البتہ ہر امت کو ہم سے پہلے کتاب دی گئی اور ہمیں ان کے بعد کتاب ملی۔ یہی وہ دن ہے جس کے متعلق انھوں نے آپس میں اختلاف کیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق ہمیں سیدھی راہ دکھائی۔ یہود کے لیے آنے والا کل اور نصاریٰ کے لیے آنے والا پرسوں ہے)

اعمش نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے لیکن اس میں ایک لفظ یہ ہے (یوم الجمعۃ لنا وغدًا للیہود وبعد غدٍ للنصاریٰ جمعے کا دن ہمارے لیے ہفتے کا دن یہودیوں کے لیے اور اتوار کا دن عیسائیوں کے لیے ہے)۔

اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ قول باری (فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ) سے مراد جمعہ کا دن ہے۔ لیکن عموم لفظ حق کی ان تمام صورتوں کا متقاضی ہے جن کی ہدایت اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو دی۔ یوم جمعہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ واللّٰہُ اعلم بالصواب۔

احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم
مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

احکام القرآن

جلد دوئم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب: تفسیر احکام القرآن جلد دوئم

تالیف: امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

ترجمہ: مولانا عبدالقیوم

ناشر: ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

طابع: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی

اسلام آباد

مطبع: ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد

تعداد: ۱۵۰۰

اشاعت اول: دسمبر ۱۹۹۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مندرجات

(احکام القرآن جلد دوئم)

خرچ کی ابتداء کس سے کی جائے	۱
شراب کی حرمت	۸
کیا شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے؟	۹
خمر کسے کہتے ہیں	۱۲
شراب کن اشیاء سے بنتی ہے	۱۸
جوئے کی حرمت	۲۳
پہلے شرط لگانا جائز تھا پھر حرام ٹھہرا	۲۴
یک طرفہ شرط جائز ہے	۲۴
یتیم کے مال میں تصرف	۲۶
مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح	۳۲
کتابی عورتوں سے نکاح پر صحابہ کا تعامل	۳۳
حیض کا بیان	۴۲
حیض کا مفہوم اور اس کی مقدار کا بیان	۴۷
کم از کم مدت طہر میں اختلاف	۶۲
حالت حیض میں پیدا ہونے والے طہر یعنی طہر متخلل میں اختلاف کا بیان	۶۵
ایلاء کا بیان	۹۱
فصل	۱۱۲
قروء کا بیان	۱۱۳
شوہر کا بیوی پر اور بیوی کا شوہر پر حق	۱۳۹

طلاق کی تعداد	۱۵۱
طلاق کی تعداد میں کمی بیشی مرد یعنی شوہر کے لحاظ سے ہونے کے متعلق اختلاف کا ذکر	۱۶۸
تین طلاق کے واقع ہونے کی دلیل کا ذکر جب کہ وہ اکھٹی دی جائیں	۱۷۲
کیا حالت حیض میں طلاق واقع ہو جاتی ہے	۱۷۷
خلع کا بیان	۱۸۴
خلع کی صورت میں مرد کے لیے کیا لینا حلال ہے	۱۸۹
کیا خلع طلاق ہے	۱۹۶
مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے میں نقصان کا ارادہ نہ ہونا	۲۰۲
زبردستی کی طلاق	۲۰۶
ولی کے بغیر نکاح کا بیان	۲۰۸
اس بارے میں اختلاف رائے کا ذکر	۲۱۲
کیا بغیر ولی کے نکاح کرنے والی عورت بدکار ہے' اس کا نکاح باطل ہے	۲۱۶
رضاعت کا بیان	۲۱۹
بڑے ہو کر بیٹے کو اختیار ہے چاہے ماں کے ساتھ رہے یا باپ کے ساتھ	۲۲۵
مدت رضاعت	۲۳۴
رضاعت کے وقت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر	۲۳۶
جس عورت کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت کا بیان	۲۴۶
عدت گزارنے والی عورت کا اپنے گھر سے نکلنے کے متعلق اختلاف کا بیان	۲۵۷
بیوہ کا احداد یعنی سوگ	۲۶۱
دوران عدت اشارہ کنایہ میں پیغام نکاح دینا	۲۶۷
مطلقہ کے متعہ کا بیان	۲۸۲
واجب ہونے والے متعہ کی مقدار کا بیان	۲۹۷
خلوت کے بعد طلاق دینے کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا بیان	۳۰۶
صلواۃ وسطیٰ اور نماز میں کلام کرنے کا ذکر	۳۲۲

حالت خوف میں نماز	۳۳۶
طاعون سے بھاگ نکلنے کا بیان	۳۴۱
صدقہ دے کر احسان جتلانا	۳۵۸
کمائی کرنے کا بیان	۳۶۱
مزدور کی مزدوری پہلے طے کر لی جائے	۳۶۴
صدقہ کے مال میں سے مشرک کو کچھ دینا	۳۷۲
ربوا کا بیان	۳۸۲
جانوروں میں بیع سلم شرعی ربوا کی ایک صورت	۳۸۵
دین کے بدلے دین بھی سود کی ایک صورت ہے	۳۸۹
سود کی چند صورتیں جن کی تحریم پر آیت مشتمل ہے	۳۹۰
بیع کا بیان	۳۹۶
جگا ٹیکس لینا اور کسی کی جگہ پر قبضہ جمانا منع ہے	۴۰۳
شوہر بخیل ہونے پر بیوی کیا کرے	۴۰۹
مقروض ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ جرم عظیم ہے	۴۲۵
ادھار لین دین کا بیان	۴۳۱
قرض لینا دینا لکھا جائے	۴۳۸
مسئلے بتانے سے گریز نار جہنم کا باعث ہے	۴۴۱
نادان اور بے وقوف کے تصرفات پر پابندی کا بیان	۴۴۷
سفیہ پر پابندی عائد کرنے کے متعلق فقہاء امصار کے اختلاف کا ذکر	۴۵۴
بچوں کی گواہی	۴۷۱
نابینا کی گواہی	۴۷۵
مالی معاملات کے علاوہ عورتوں کی گواہی	۴۸۴
ڈاڑھی کے بال اکھاڑ دینے والے کی گواہی	۴۹۲
کبوتر باز کی گواہی	۴۹۳
گواہ معیاری ہوں	۴۹۶

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی ۵۰۶
دینا بھی اسی باب سے ہے
اجیر یعنی اجرت پر رکھے ہوئے شخص کی گواہی بھی اسی باب سے ہے ۵۰۸
تحریر شدہ چیز کی گواہی ۵۱۳
شاہد اور یمین ۵۱۷
رہن کا بیان ۵۳۹
رہن مشاع کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا ذکر ۵۴۳
رہن کی ضمانت کا بیان ۵۴۹
رہن سے فائدہ اٹھانے سے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر ۵۶۳

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے مطابق اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص ؒ کی تفسیر احکام القرآن کی دوسری جلد جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے' اب شائع ہو رہی ہے ۔ اس کتاب کے موضوع کے بارے میں مختصر معلومات احکام القرآن جلد اول میں دے دی گئی ہیں' اس دوسری جلد میں شراب کے احکام' کتابی عورتوں سے نکاح' مشرک عورتوں سے نکاح ' ایلاء ' بیوی اور شوہر کے حقوق و فرائض' طلاق کے مسائل ' خلع ' رضاعت ' عدت 'سود' خرید و فروخت کے احکام 'گواہی اور رہن سے متعلق تفصیلی ہدایات ہیں۔ حافظ عبدالغفار احمد صاحب نے مسودہ کے اکثر حصہ پر نظر ڈالی ہے اور اس میں مفید اصلاحات فرمائی ہیں۔ میں ان کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ انہیں مزید ہمت و توفیق عطا فرمائے' آمین۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہو گی ۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

خرچ کی ابتدا کس سے کی جائے

قول باری ہے (یَسْئَلُونَکَ مَاذَا یُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ فَلِلْوَالِدَیْنِ وَالْأَقْرَبِینَ وَالْیَتَامَىٰ وَالْمَسَاکِینِ وَابْنِ السَّبِیلِ، وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَیْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِیمٌ) لوگ پوچھتے ہیں ہم کیا خرچ کریں۔ جواب دو کہ جو مال بھی تم خرچ کرو اپنے والدین پر، رشتے داروں پر، یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں پر خرچ کرو اور جو بھلائی بھی تم کرو گے اللہ اس سے باخبر ہوگا۔

سوال کے ذریعے خرچ کی مقدار پوچھی گئی ہے اور جواب میں کہا گیا ہے کہ جو کچھ تم خرچ کرو گے خواہ اس کی مقدار تھوڑی ہو یا بہت۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ کن لوگوں پہ خرچ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَیْرٍ) یہ فقرہ قلیل اور کثیر دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ خیر کا لفظ انفاق یعنی خرچ کی ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو رضائے الٰہی حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہیں۔

پھر یہ بتا دیا کہ کن لوگوں پر خرچ کیا جائے (فَلِلْوَالِدَیْنِ وَالْأَقْرَبِینَ) یعنی والدین اور رشتہ دار اور وہ تمام لوگ جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے۔ لیکن والدین اور رشتے داران دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہیں جو قرابت اور تنگ دستی میں ان کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں مال کے اس حصے کی نشاندہی فرما دی ہے جس میں سے خرچ کرنا واجب ہے۔

قول باری ہے (وَیَسْئَلُونَکَ مَاذَا یُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ہم راہ خدا میں کیا خرچ کریں، کہو جو کچھ ضرورت سے زیادہ ہو) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جو کچھ تمہارے اہل و عیال کے خرچ سے بچ جائے۔ قتادہ کا قول ہے کہ العفو سے مراد الفضل ہے یعنی بچ رہنے والا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ انسان کی اپنی ذات اور اپنے اہل و عیال کے اخراجات

سے جو بچ رہے اس سے نفقہ کیا جائے۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے بھی یہی معنی ہیں (خیر الصدقۃ ما کان عن ظهر غنیٰ بہترین صدقہ وہ ہے جو غنیٰ یعنی فراخی کی حالت کی موجودگی میں کیا جائے) ایک اور روایت میں ہے (خیر الصدقۃ ما ابقت غنی وابدأ بمن تعول۔ بہترین صدقہ وہ ہے جو فراخی کو باقی رہنے دے اور خرچ کی ابتدا اس سے کرو جس کے نان ونفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے)
ان احادیث میں مندرج مضمون اس قول باری کے مطابق ہے (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے (الید العلیا خیر من الید السفلی وابدأ بمن تعول امک واباک واختک واخاک وادناک فادناک۔ دینے والا ہاتھ لینے والے ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے۔ خرچ کی ابتدا ان لوگوں سے کرو جن کے نان ونفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے، یعنی تمہاری ماں، تمہارا باپ، تمہاری بہن، تمہارا بھائی اور تمہارا قریبی اور اس کے بعد کا قریبی اور اسی طرح آگے تک)
ثعلبہ بن زہدم اور طارق نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ یہ حدیث اس آیت کے معنی پر دلالت کر رہی ہے کہ (قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) اس سے مراد یہ ہے کہ زیادہ قریبی کو مقدم کیا جائے پھر اس کے بعد کے قریبی کو اور اسی طرح آگے تک۔
حسن بصری سے روایت ہے کہ آیت زکوٰۃ اور تطوع یعنی خیرات وصدقات سب کے متعلق ہے۔ اس کا حکم باقی ہے اور یہ منسوخ نہیں ہوئی۔ سدی کا قول ہے کہ یہ آیت زکوٰۃ کی فرضیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ یہ زکوٰۃ یعنی فرض اور تطوع دونوں کو عام ہے۔ جہاں تک فرض یعنی زکوٰۃ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں والدین اور ولد نیچے تک مراد نہیں ہیں اس لیے کہ انھیں زکوٰۃ نہ دینے کے متعلق دلیل موجود ہے۔ رہ گیا تطوع یعنی نفلی اخراجات تو یہ سب کے لیے عام ہے۔ پھر جب ہمارے لیے فرضیت زکوٰۃ کے باوجود ان دونوں صورتوں پہ عمل ممکن ہے تو اس آیت پر منسوخ ہونے کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔
یہی حکم تمام آیات کا ہے کہ جب ان کے احکام پر کسی ایک کی منسوخیت کے اثبات کے بغیر عمل کرنا ممکن ہو تو اسی صورت میں ہمارے لیے جائز نہیں ہوگا کہ کسی پہ نسخ کا حکم لگا دیں۔ آیت سے یہ مراد لینے میں بھی کوئی امتناع نہیں کہ والدین اور رشتہ داروں پر خرچ کیا جائے

جبکہ وہ محتاج ہوں اور خرچ کرنے والا خوشحال ہو۔

اس لیے کہ لفظ (قُلِ الْعَفْوَ) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ایک شخص پر اس کے زائد مال میں نفقہ واجب ہے۔ جب وہ اور اس کے اہل و عیال محتاج ہوں گے تو اس کے پاس زائد کوئی مال نہیں بچے گا اس لیے اس پر نفقہ واجب نہیں ہو گا۔ اس آیت کی کئی اور معانی پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک یہ کہ جو شخص تھوڑا یا بہت خرچ کرے گا وہ اللہ کے ہاں ثواب کا مستحق ہو گا بشرطیکہ اس کا مقصد رضائے الٰہی ہو۔ اس میں نفلی صدقات اور غرض سب شامل ہیں۔

دوسرا یہ کہ زیادہ قریبی اپنی اپنی ترتیب کے لحاظ سے اس نفقہ کے زیادہ حق دار ہیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ) اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سلسلے میں وضاحت موجود ہے۔ آپ نے فرمایا (ابدأ بمن تعول امك وابالك واختك واخاك وادناك فادناك) اس میں والدین اور رشتہ داروں کی کفالت کے وجوب پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس پر مساکین اور مسافروں اور ان تمام کی کفالت بھی واجب ہے جن کا ذکر آیت میں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی کا تقاضا کرتا ہے لیکن ہم نے اس نفقہ سے ان کی تخصیص کر دی ہے جس کے اقارب مستحق ہیں اور یہ تخصیص ہم نے اور دلیل کی بنا پر کی ہے۔ یہ لوگ زکاۃ اور نفلی طور پر کیے جانے والے اخراجات میں داخل ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن القانع نے، انھیں معاذ بن المثنٰی نے، انھیں محمد بن البکر نے، انھیں سفیان نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا: "ایک دینار تم اللہ کے راستے میں خرچ کرتے ہو، ایک مسکین کو دیتے ہو، ایک غلام آزاد کرانے کی خاطر خرچ کرتے ہو اور ایک تم اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتے ہو۔ ان میں سے سب سے زیادہ اس دینار کے خرچ کرنے کا ثواب ملے گا جو تم اپنے اہل و عیال پر صرف کرتے ہو۔"

یہی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً بھی بیان ہوئی ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے، انھیں محمد بن یحییٰ المروزی نے، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں المسعودی نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ہمیں عبدالباقی نے، انھیں معاذ بن المثنٰی نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عدی بن ثابت سے، انھوں نے عبداللہ بن یزید سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے، آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت کی کہ (ان المسلم اذا انفق نفقۃ علی اھلہ کانت لہ صدقۃ جب کوئی مسلمان اپنے اہل وعیال پر خرچ کرتا ہے تو یہ نفقہ اس کے لیے صدقہ بن جاتا ہے)

یہ تمام روایات قول باری (ویسئلونک ماذا ینفقون قل العفو) کے مضمون سے مطابقت رکھتی ہیں۔ آیت میں لفظ العفو سے مراد کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد فراخی سے زائد مال۔ حسن اور عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ اسراف کے بغیر میانہ روی۔ مجاہد کا قول ہے اس سے مراد مفروض صدقہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب العفو کا معنیٰ جو کچھ بچ رہے کے ہیں تو اس سے زکوٰۃ بھی مراد لینا جائز ہے اس لیے کہ زکوٰۃ اسی مال پر واجب ہوتی ہے جو ضروریات سے زائد ہو اور جس سے فراخی حاصل ہوتی ہو یہی صورت حال تمام واجب صدقات کی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اس سے نفلی صدقات مراد ہوں۔

اس صورت میں اس حکم کے ضمن میں اپنی ذات، اپنے اہل وعیال اور اپنے اقارب پر خرچ کرنے کی تمام صورتیں آجائیں گی۔ اس کے بعد جو بچ رہے اسے غیروں میں صرف کر دے۔ اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فقیر پر صدقہ فطر اور دوسرے تمام صدقات واجب نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بچ رہنے والے اور فراخی سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔

قول باری ہے (کتب علیکم القتال وھو کرہ لکم تمہیں جنگ کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تمہیں ناگوار ہے) آیت کے الفاظ قتال کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ کتب علیکم کے معنی فرض علیکم کے ہیں یعنی تم پر جنگ فرض کر دی گئی ہے۔ جس طرح کہ روزے کے سلسلے میں فرمایا گیا کہ (کتب علیکم الصیام)

آیت میں مذکور القتال میں الف لام یا تو معہود کے لیے ہے جس سے مخاطبین آگاہ ہیں یا معہود کے لیے نہیں بلکہ اسم جنس کے لیے ہے اس لیے کہ اسم نکرہ پر داخل ہونے والے الف لام یا تو معہود کے لیے ہوتے ہیں یا جنس کے لیے۔ اگر اس سے مراد وہ جنگ ہے جس کا مخاطبین کو علم ہے تو یہ کلام اسی کی طرف راجع ہوگا جس طرح کہ قول باری ہے (وقاتلوا المشرکین کافۃ کما یقاتلونکم کافۃ۔ تم اسی طرح تمام مشرکوں سے جنگ کرو جس طرح وہ تم سے جنگ کرتے ہیں)

یا یہ قول باری ہے (ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتی یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوھم۔ ان سے مسجد حرام کے قریب جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ یہاں تم سے جنگ

نہ کریں اگر وہ تم سے جنگ کریں تو انہیں قتل کردو) اگر الف لام سے مراد معہود ہے تو اس میں جنگ کا حکم ایک خاص حالت کے تحت ہوگا اور وہ یہ کہ ہم مشرکین سے اسی وقت جنگ کریں جب وہ ہم سے جنگ کریں۔

اس صورت میں یہ کلام ایسے معہود پر مبنی ہوگا جس کا حکم معلوم ہے اور تاکید کے طور پر اس کے ذکر کا اعادہ کیا گیا ہے۔ اگر الف لام کسی معہود کے لیے نہیں ہے تو لامحالہ یہ کلام ایسے مجمل کی طرف راجع ہے جس کے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ وہ اس طرح کہ اس حکم کے ورود کے وقت یہ بات معلوم تھی کہ اللہ نے ہمیں تمام لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم نہیں دیا اس لیے کلام میں عموم کا اعتقاد رکھنا درست نہیں ہوا، اور جس حکم میں عموم کا اعتقاد نہ رکھا جا سکے وہ مجمل ہوتا ہے اور اسے بیان اور وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہم عنقریب جہاد کی فرضیت کے متعلق اہل علم کے اختلاف کو بیان کریں گے۔ نیز جہاد کی کیفیت کے بارے میں بھی وضاحت کریں گے۔ جب ہم آیت (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) پر پہنچیں گے۔ قول باری (وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ) کے معنی ہیں کہ یہ تمہیں ناپسند ہے یہاں مصدر کو اسم مفعول کے قائم مقام کردیا گیا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں "فُلَانٌ رِضًى" اس کے معنی یہ ہیں کہ "فُلَانٌ مَرْضِيٌّ" (فلاں پسندیدہ ہے)

قول باری ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ، قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهٖ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ۔ لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ماہ حرام میں لڑنا کیسا ہے؟ کہو اس میں لڑنا بہت برا ہے مگر راہ خدا سے لوگوں کو روکنا اور اللہ سے کفر کرنا اور مسجد حرام کا راستہ خدا کے بندوں پر بند کردینا اور حرم کے رہنے والوں کو وہاں سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ برا ہے)

یہ آیت اشہر حرام میں تحریم قتال کے حکم کو متضمن ہے۔ اس مضمون پر دلالت میں اس کی طرح یہ قول باری ہے (اَلشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمٰتُ قِصَاصٌ، ماہ حرام کا بدلہ ماہ حرام ہی ہے اور تمام حرمتوں کا لحاظ برابری کے ساتھ ہوگا)

اسی طرح قول باری ہے (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوْا فِيْهِنَّ أَنْفُسَكُمْ۔ اللہ کے نزدیک مہینوں کی تعداد اس کے نوشتے میں بارہ ہے۔ جب سے اللہ نے

آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، ان میں چار حرمت کے مہینے ہیں۔ یہی ٹھیک ضابطہ ہے لہٰذا ان چار مہینوں میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو)

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے لیث بن سعد سے، انھوں نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اشہر حرام میں کفار سے جنگ نہیں کرتے تھے البتہ اگر آپ پر کافروں کی طرف سے حملہ ہوتا تو پھر ایسا کرتے، جب ماہِ حرام آجاتا تو آپ ٹھہر جاتے حتیٰ کہ وہ مہینہ گزر جاتا۔

اس آیت کی منسوخیت کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اس کا حکم باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ عطاء بن ابی رباح کا بھی یہی قول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے، انھیں ابو عبید نے انھیں حجاج نے ابن جریج سے یہ بیان کیا ہے کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے یہ پوچھا کہ پہلے تو ماہ حرام میں مسلمانوں کے لیے جنگ کرنا حلال نہیں ہوتا تھا پھر اس کے بعد وہ اس ماہ میں کافروں سے جنگ کرنے لگ گئے۔

یہ سن کر عطاء نے مجھ سے حلفیہ کہا کہ مسلمانوں کے لیے یہ حلال ہی نہیں کہ وہ حرم اور ماہ حرام میں جنگ کریں الا یہ کہ انھیں جنگ پر مجبور کر دیا جائے، پھر کہنے لگے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ سلیمان بن یسار اور سعید بن المسیب نے کہا ہے کہ ماہِ حرام میں بھی قتال جائز ہے اور یہی فقہائے امصار کا قول ہے۔ اور یہی آیت اللہ کے اس قول سے منسوخ ہے (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ تمھیں جہاں کہیں بھی مشرک ملیں انھیں قتل کردو)

اسی طرح قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ان مشرکین سے قتال کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے) اس لیے کہ یہ آیت ماہِ حرام میں قتال کی ممانعت کے بعد نازل ہوئی۔

اسی طرح ماہ حرام کے متعلق سائلین کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کون لوگ تھے۔ حسن اور ان کے سوا دوسروں کا کہنا ہے کہ کافروں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر یہ بات پوچھی تھی ان کے اس سوال کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو نشانہ تنقید بنایا جائے کیونکہ انھوں نے ماہِ حرام میں قتال کو حلال کر دیا تھا۔

بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ سوال خود مسلمانوں نے کیا تھا تاکہ اللہ کے متعلق اللہ کے حکم کا پتہ

لگ جائے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس آیت کے نزول کا ایک پس منظر ہے۔ وہ ہے ایک مشرک واقد بن عبداللہ عمرو بن حضرمی کا قتل جس کا وقوعہ مسلمانوں کے ہاتھوں ہوا تھا۔ اس پر مشرکین نے پروپیگنڈہ شروع کر دیا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ماہ حرام میں قتال کو حلال کر دیا۔

اہل جاہلیت حرمت کے مہینوں میں قتال کی حرمت کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ ماہ حرام میں قتال علی حالہ ممنوع ہے اور مشرکین کے سامنے ان کی دو عملی کو واضح کر دیا کہ ایک طرف تو وہ کفر پر اڑے بیٹھے ہیں اور دوسری طرف ماہ حرام میں کسی کے قتل ہو جانے کو گناہِ عظیم سمجھتے ہیں حالانکہ کفر سب سے بڑا جرم ہے جبکہ اس کے ساتھ مسجد حرام سے اہلِ حرم یعنی مسلمانوں کا اخراج بھی عمل میں لایا گیا ہو۔ حالانکہ مسلمان کافروں کی بہ نسبت مسجد حرام میں رہنے کے زیادہ حق دار ہیں۔

قول باری ہے (اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ اللہ کی مسجدوں کو تو صرف وہی لوگ آباد کرتے ہیں جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اللہ اور مسجد حرام کے ساتھ کفر زیادہ گھناؤنا جرم ہے جس کی صورت یہ ہے کہ اللہ نے مسجد حرام کو مسلمانوں کی عبادت گاہ بنائی تھی تاکہ وہ اس میں اللہ کی عبادت کریں۔ کافروں نے وہاں بت رکھ دیے اور مسلمانوں کو وہاں جانے سے روک دیا، جس سے مسجد حرام کے ساتھ کفر لازم آگیا۔

صرف یہی نہیں بلکہ انھوں نے مسلمانوں کو وہاں سے نکال دیا حالانکہ وہ کفار کی بہ نسبت مسجد حرام کے زیادہ حق دار تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ ماہ حرام میں ایک مشرک کو قتل کے فعل کی بہ نسبت کافروں کے یہ جرائم زیادہ لائق تنقید ہیں۔

شراب کی حرمت

ارشاد باری ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا آپ سے پوچھتے ہیں کہ شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے؟ آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں مگر ان کا نقصان ان کے فائدے سے کہیں بڑھ کر ہے)

یہ آیت تحریم خمر کا تقاضا کرتی ہے اگر اس کی تحریم کے لیے کوئی اور آیت نازل نہ بھی ہوتی پھر بھی یہی آیت اس مقصد کے لیے کافی ہوتی۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ) اور گناہ سارے کا سارا حرام ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے (قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جو چیزیں میرے رب نے حرام کی ہیں وہ یہ ہیں بے شرمی کے کام، خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کردیا کہ گناہ حرام ہے۔ پھر شراب کے متعلق صرف اتنی بات پر اکتفی نہیں کیا کہ اس میں گناہ ہے بلکہ فرمایا کہ گناہ کبیرہ ہے تاکہ اس کی ممانعت کی اور تاکید ہو جائے اور (وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) میں اس کی اباحت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے مراد دنیاوی فوائد ہیں اور یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں کیونکہ دنیاوی لحاظ سے محرمات کے مرتکبین کو کوئی نہ کوئی فائدہ تو ضرور ہوتا ہے لیکن یہ فوائد انھیں اس عذاب سے نہیں بچا سکتے جو انھیں ملنے والا ہے۔

شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے

اس بنا پر شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے۔ خاص طور پر جب کہ آیت کے سیاق میں اس کے منافع کے ذکر کے ساتھ اس کی ممانعت کی بھی تاکید کردی ہے چنانچہ فرمایا

(وَاِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا) یعنی شراب کے استعمال پر ملنے والے اس فوری فائدے کے مقابلہ میں بہت بڑھ کر ہے جو اسے حاصل ہو سکتی ہے۔

شراب کے متعلق جو دوسری آیتیں نازل ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے (یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ۔ اے ایمان والو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ یہاں تک کہ تمہیں یہ معلوم ہونے لگے کہ تم کیا کہہ رہے ہو)۔

اس آیت میں شراب کی اتنی مقدار کی تحریم پر دلالت نہیں ہے جس سے نشہ آجائے۔ اس میں نشہ آور مقدار کی حرمت پر دلالت ہے۔ اس لیے کہ نماز ایک فرض عبادت ہے جس کی ادائیگی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اور جو چیز نماز کی وقت پر ادائیگی میں رکاوٹ ہو وہ ممنوع ہوگی۔ اب جبکہ نماز حالتِ سکر میں ممنوع ہے اور شربِ خمر سے ترک صلوٰۃ لازم آتی ہے اس بنا پر اس کے پینے کی ممانعت ہوگی اس لیے کہ ایسا کام جو فرض کے لیے رکاوٹ بن جائے وہ ممنوع ہوتا ہے۔

شراب کے متعلق ایک اور آیت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ (یہ شراب، یہ جوا اور یہ آستانے اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں، ان سے پرہیز کرو) تا قول باری (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ کیا تم باز آجاؤ گے)

اس آیت میں شراب کی حرمت کا کئی وجوہ سے ذکر ہے۔ اول یہ قول باری ہے (رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ) رجس کا اطلاق صرف اسی چیز پر کرنا درست ہوتا ہے جو ممنوع اور حرام ہو۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس ارشاد (فَاجْتَنِبُوْهُ) سے کی یہ امر ہے جس کا تقاضا ہے کہ اس کے اجتناب کو اپنے اوپر لازم کر لیا جائے۔ پھر یہ فرمایا (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) جس کا مفہوم یہ ہے کہ فَانْتَهُوْا یعنی باز آجاؤ۔

کیا شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فِیْهِمَا اِثْمٌ كَبِیْرٌ) میں شراب کی قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ وہ مقدار جسے استعمال کر کے سکر، ترک صلوٰۃ غیر انسانی حرکات اور جنگ و جدل کی وجہ سے پینے والا گنہگار ٹھہرے۔

جب ان باتوں کی وجہ سے اس پر گناہ میں ملوث ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا تو اس صورت میں ہم ظاہر آیت کا مقتضیٰ یعنی حکم تحریم کو پورا کریں گے اور ظاہر ہے کہ قلیل مقدار میں شراب کے استعمال

سے یہ باتیں پیدا نہیں ہوتیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ (فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) میں ایک لفظ پوشیدہ ہے وہ ہے شُرْبِهِمَا اس لیے عبارت یوں ہوگی "فی شُربهما اثم کبیر" (شراب پینے میں بڑا گناہ ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ نفس شراب میں کوئی گناہ نہیں اس لیے کہ یہ اللہ کا فعل ہے۔ گناہ میں ملوث ہونے کی صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہمارا بھی اس شراب میں کوئی کردار پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے ہم سزا اور عذاب کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

جب لفظ شرب کو پوشیدہ مان لیا جائے تو عبارت یوں ہوگی "فی شربها و فعل المیسر اثم کبیر" (شراب پینے اور جوا کھیلنے میں بہت بڑا گناہ ہے) عبارت کی یہ صورت شراب کی قلیل اور کثیر دونوں مقداروں کو شامل ہے، اگر اللہ تعالیٰ یہ فرماتا کہ "حرمت الخمر" (شراب حرام ہو گئی) تو یہی بات سمجھ میں آتی کہ اس سے مراد شراب نوشی اور اس سے نفع اندوزی ہے۔ یہ مفہوم اس کی قلیل اور کثیر دونوں مقدار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے۔

اس بارے میں ایک حدیث بھی مروی ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا قول باری (يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ) میں المیسر سے مراد جوا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں ایک شخص جوا کھیلتے ہوئے اہل و عیال اور اپنے مال کو داؤ پر لگا دیتا تھا۔

پھر فرمایا قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى حَتّٰى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) کی صورت یہ ہے کہ ابتدا میں مسلمان نماز کے قریب شراب نہیں پیتے تھے، جب عشا کی نماز پڑھ لیتے تو پی کر سو جاتے، پھر ایسا ہوا کہ کچھ مسلمانوں نے شراب پی کر دنگا فساد کیا اور زبان سے ایسے کلمات کہے جو اللہ کو پسند نہیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ) آپ نے فرمایا المیسر جوا ہے، انصاب بت ہیں اور الازلام وہ پانسے ہیں جن کے ذریعے وہ آپس میں کسی چیز کے حصوں کی تقسیم کا عمل کرتے تھے۔

جعفر بن محمد نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے

ابو اسحٰق سے، انھوں نے ابو میسرہ سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ یہ دعا مانگی کہ اے اللہ ہمارے لیے شراب کا حکم واضح کر دے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ)۔

حضرت عمرؓ نے دوبارہ بھی دعا مانگی جس پر یہ آیت اتری (قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) پھر آپ نے دعا مانگی تو یہ آیت اتری (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ) تا قول باری (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) حضرت عمرؓ نے یہ آیت سن کر فرمایا! "ہم باز آئے، یہ شراب تو ہمارا مال بھی ضائع کر دیتی ہے اور ہماری عقل بھی مار دیتی ہے۔

جعفر بن محمد کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں ہشیم نے، انھیں مغیرہ نے ابو رزین سے، بیان کیا کہ سورۂ بقرہ اور سورۂ نساء کی آیتوں کے نزول کے بعد بھی شراب خوری جاری رہی۔ لوگ شراب پیتے رہتے حتیٰ کہ نماز کا وقت ہو جاتا اس وقت ہاتھ روک لیتے پھر سورۂ المائدہ کی آیت کے ذریعے اس کی تحریم ہو گئی جس میں قول باری ہے (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) لوگ اس سے باز آ گئے اور پھر کبھی انھوں نے اسے ہاتھ نہیں لگایا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قول باری (قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) تحریم پر دلالت نہیں کرتی۔ اگر تحریم پر اس کی دلالت ہوتی تو لوگ پھر پیتے کیوں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں کیوں ایسا کرنے دیتے اور حضرت عمرؓ اس کی وضاحت کے لیے کیوں سوال کرتے!

ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ لوگوں نے (وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) کا مطلب یہ لیا ہو کہ اس کے منافع کو مباح سمجھنا جائز ہے۔ اس لیے کہ گناہ کو بعض خاص حالتوں میں محصور کر دیا گیا تھا۔ اس طرح جو لوگ اس آیت کے نزول کے بعد بھی شراب پیتے رہے انھوں نے آیت سے تاویل کی بنا پر روگردانی کی تھی۔

رہ گیا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں ایسا کیوں کرنے دیتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی روایت میں یہ بات نہیں بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا یا یہ کہ علم ہو جانے کے بعد آپ نے انھیں ایسا کرنے دیا ہو۔

اس آیت کے نزول کے بعد جہاں تک حضرت عمرؓ کی طرف سے وضاحت حاصل کرنے کی غرض سے سوال کرنے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے چونکہ اس کے حکم میں تاویل کی گنجائش تھی حضرت عمرؓ کو اس آیت کی تحریم پر دلالت کی وجہ کا بھی شعور تھا لیکن آپ نے وضاحت اس لیے چاہی تاکہ

اس کے ذریعے تاویل کا احتمال ختم ہو جاتا ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ) تا قولِ باری (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) نازل فرمائی۔

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شراب ابتداء اسلام میں مباح تھی اور مسلمان مدینے آنے کے بعد بھی پیتے تھے اور اس کی خرید و فروخت بھی کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا اور آپ نے انہیں ایسا کرنے سے روکا نہیں حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حرمت کا حکم صادر فرما دیا بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی علی الاطلاق تحریم آیت (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ) تا قولِ باری (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) میں نازل ہوئی۔

اس سے پہلے یہ صرف بعض حالات میں حرام تھی مثلاً اوقاتِ صلوٰۃ میں۔ جس کے لیے اس آیت میں ممانعت کا حکم تھا (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى) اس وقت اس کے بعض منافع مباح تھے اور بعض ممنوع جس کے لیے یہ آیت تھی (قُلْ فِیْهِمَآ اِثْمٌ كَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ) یہاں تک کہ اس کی تحریم کی تکمیل (فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ) کے ذریعے ہو گئی۔ ہم نے سابقہ سطور میں حکم تحریم کے متعلق ہر ایک آیت کے ظاہر کے مقتضیٰ کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

خمر کسے کہتے ہیں؟

اسم خمر کن کن مشروبات کو شامل ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ فقہاء کی اکثریت نے کہا ہے کہ حقیقت میں اسم خمر کا اطلاق انگور کے کچے رس پر ہوتا ہے جس میں جوش یا جھاگ پیدا ہو گئی ہو۔ اہل مدینہ کے ایک گروہ، امام مالک اور امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ ہر ایسا مشروب جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کر دے وہ خمر ہے۔

اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خمر نام ہے انگور کے کچے رس کا جس میں جھاگ پیدا ہو جائے کسی اور چیز کو خمر نہیں کہتے۔ اگر کسی اور چیز پر خمر کے نام کا اطلاق ہوا ہو تو وہ صرف اس وجہ سے ہو گا کہ اس چیز کو انگور کے رس پر محمول کیا گیا ہے اور مجازاً اسے اس کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جو نشہ کی حالت میں تھا۔ آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ آیا تو نے شراب تو نہیں پی؟ اس نے کہا میں نے اسے ہاتھ بھی نہیں لگایا جب سے اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ اس پر آپ نے پوچھا، پھر تم نے کیا پی رکھا ہے؟ اس نے جواب دیا "خلیطین" دو چیزوں کو ملا کر

بنایا جانے والا مشروب۔ اس کی کئی شکلیں ہوتی تھیں جن میں سے بعض نشہ آور تھیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلیطین کو حرام قرار دے دیا۔ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس مشروب سے اسم خمر کی نفی کر دی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔ اگر لغت یا شریعت کے لحاظ سے اس پر خمر کا اطلاق ہو سکتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کو ایسا کہنے کی ہرگز اجازت نہ دیتے اس لیے کہ جس نام کے ساتھ حکم کا تعلق ہو اس کی نفی گویا حکم کی نفی ہوتی ہے۔

اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مباح چیز کی ممانعت یا کسی ممنوع چیز کی اباحت کو کبھی باقی رہنے نہیں دیا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تمام مشروبات سے اسم خمر کی نفی ہو گئی ہے صرف انگور کے کچے، تیز اور جھاگ دینے والے رس پر یہ بولا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب غلیطین پر خمر کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا حالانکہ اس میں سکر پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسم خمر صرف اسی چیز کے لئے ہے جو ہم نے بیان کیا۔

اس پر یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں محمد بن زکریا العلائی نے، انھیں العباس بن بکار نے، انھیں عبدالرحمٰن بن بشیر الغطفانی نے حارث سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے، آپ نے فرمایا (حرامت الخمر بعینھا والسکر من کل شراب خمر بعینہ حرام ہے اور ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے)

عبدالباقی نے کہا ہمیں محمد بن زکریا العلائی نے روایت کی، انھیں شعیب بن واقد نے، انھیں قیس بن قطن سے، انھوں نے منذر سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ایک اور روایت ہمیں عبدالباقی نے کی۔ انھیں حسین بن اسحاق نے، انھیں عیاش بن الولید نے، انھیں علی بن عباس نے، انھیں سعید بن عمارہ نے، انھیں الحارث بن النعمان نے کہ میں نے حضرت انس بن مالکؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا کہ (الخمر بعینھا حرام والسکر من کل شراب خمر بعینہ حرام ہے اور ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے۔

عبداللہ بن شداد نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت نقل کی ہے۔ انھوں نے یہ حدیث مرفوعاً بھی روایت کی ہے۔ یہ روایت بہت سے معانی پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ اسم خمر شراب کے ساتھ مخصوص ہے کسی اور مشروب کو شراب کا نام نہیں دیا جاتا۔ خمر انگور کے رس کو کہتے ہیں۔ انگور کے رس پر

خمر کے اطلاق پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔
دیگر مشروبات پر اس اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما اسکر من کل شراب ہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ حرام ہے) اس حدیث کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بقیہ تمام مشروبات میں وہ مقدار حرام ہے جو سکر یعنی نشہ پیدا کرے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان مشروبات میں سکر پیدا کرنے والی صورت پر حرمت کا حکم محدود نہ دیا جاتا اور تحریم کے لحاظ سے ان میں اور خمر میں فرق نہ رکھا جاتا۔
یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ تحریم خمر کا حکم خمر تک محدود ہے۔ دوسرے مشروبات تک یہ حکم متعدی نہیں ہے۔ نہ از روئے قیاس اور نہ از روئے استدلال، اس لیے کہ تحریم کے حکم کو عین خمر کے ساتھ متعلق کیا گیا ہے اور اس کی کسی صفت کا خیال نہیں کیا گیا ہے۔
یہ چیز قیاس کے جواز کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ اصل جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے۔ اس منصوص حکم کا تعلق بعینہٖ اس اصل کی ذات سے نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اندر محدود ہوتا ہے بلکہ اس کے کسی وصف سے ہوتا ہے جو اس اصل کے فروع میں پایا جاتا ہے اور جس کی بنیاد پر وہ حکم اس وصف کے تابع ہو کر اس کے موضوعات یا معلومات میں جاری ہو جاتا ہے۔ اس بات پر کہ تمام نشہ آور مشروبات کو اسم خمر شامل نہیں ہوتا۔ ————————
—— حضرت ابوہریرہ کی حدیث دلیل ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمر من ھاتین الشجرتین لعنبۃ والنخلۃ شراب ان دو درختوں یعنی انگور کی بیلوں اور کھجور کے درخت سے پیدا ہوتی ہے) اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں لفظ الخمر اسم جنس ہے کیونکہ اس پر الف لام داخل ہے اس لیے یہ لفظ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے جس پر اسم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔
اب کوئی ایسا مشروب باقی نہیں رہا جس پر اس نام کا اطلاق ہوتا ہو اور وہ اس کے مدلول سے باہر ہو۔ اس کلیے سے اس کی نفی ہو گئی کہ ان دو درختوں سے حاصل ہونے والے مشروب کے سوا کسی اور مشروب کو خمر کے نام سے پکارا جائے۔ پھر ہم نے اس پر غور کیا کہ آیا ان دونوں درختوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر کہا جاتا ہے یا نہیں؟ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر نہیں کہا جاتا، کیونکہ شیرہ، سرکہ اور پکا ہوا گاڑھا شیرہ وغیرہ بھی ان ہی دو درختوں کے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو بھی خمر نہیں کہا جاتا ————————
—— تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے مراد ان درختوں سے نکلنے والی بعض اشیاء ہیں لیکن

حدیث میں ان بعض اشیاء کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس لیے ہمیں اس بات کی ضرورت پیش آگئی کہ اس حدیث کے معنی مراد پر استدلال کے لیے کسی اور حدیث کا سہارا لیں تاکہ ان دونوں درختوں میں سے نکلنے والی بعض اشیاء پر اسم خمر کے اطلاق کو ثابت کیا جا سکے۔

اس صورت حال کے پیش نظر ان دونوں درختوں سے نکلنے والی تمام اشیاء کی تحریم اور ان پر اسم خمر کے اطلاق کے لیے اس حدیث سے استدلال ساقط ہو گیا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مراد یہ ہو کہ ان دونوں میں سے ایک درخت میں شراب ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ان دونوں میں سے موتی اور مرجان یعنی مونگے نکلتے ہیں) یا جس طرح کہ یہ قول باری ہے (یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ یَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ۔ اے گروہ جن وانس! کیا تمہارے پاس تم میں سے پیغمبر نہیں آئے؟) دونوں آیتوں میں مراد احدھما یعنی مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول میں دونوں درختوں میں سے ایک مراد ہو۔

اگر دونوں ہی مراد ہوں تو ظاہر لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز خمر کا مسمّی ہے وہ پہلا مشروب ہے جو ان دونوں سے تیار کیا جائے اس لیے کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (من ھاتین الشجرتین) فرما کر ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض مشروبات مراد نہیں لیے کیونکہ ان میں سے بعض کا خمر ہونا محال ہے۔

یہ تو اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اس سے مراد ان دونوں سے نکلنے والا پہلا مشروب ہے اس لیے کہ حرف 'من' لغت میں کئی معانی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تبعیض کے لیے ہوتا ہے اور یہ ابتدا کے معنی بھی دیتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں 'خرجت من الکوفۃ (میں کوفہ سے نکلا) یا ھذا کتاب من فلان' (یہ فلاں کی طرف سے خط ہے) یا اسی طرح کے اور جملے۔ اس لیے حدیث میں آنے والا لفظ 'من' ان دونوں درختوں سے ابتدائی طور پر نکلنے والی اشیاء کا معنی دے گا اور یہ صرف جھاگ والے شیرے، اور کھجور کے بہتے والے شیرے کو جب اس میں جھاگ آجائے پر محمول ہو گا۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا تو اس کی قسم کو اس سے پیدا ہونے والی تر کھجور، خرما اور شیرے پر محمول کیا جائے گا اس لیے کہ انھوں نے 'من' کو ابتدا کے معنوں میں لیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا سطور میں جو کچھ ہم نے بیان کیا اس سے یہ بات واضح ہو

جاتی ہے کہ اس مشروب کے سوا جس کی خاصیت ہم نے بیان کر دی ہے یعنی انگور کا تیز کچا جھاگ دار رس، بقیہ تمام مشروبات سے اسم خمر کا انتفاء ہو گیا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، آپ نے فرمایا کہ جس دن شراب حرام ہوئی اس دن مدینے میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کی مادری زبان عربی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ تحریم خمر کے نزول کے وقت مدینے میں نشہ آور مشروبات اور خرما سے بنائی جانے والی دیگر مشروبات بھی تھیں، اس لیے کہ اہل مدینہ کی مشروبات اسی طرح کی تھیں۔

اسی بنا پر حضرت جابر بن عبداللہؓ نے فرمایا "تحریم خمر کا حکم جب نازل ہوا تو اس وقت لوگ خشک کھجور اور بُسر یعنی گدر کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کے سوا اور کوئی مشروب استعمال نہیں کرتے تھے۔ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں:۔

جب تحریم خمر کی آیت اتری تو اس وقت میں اپنے ماموں کے خاندان کے افراد کو مشروب پلانے کا کام میرے ذمہ تھا، اس وقت وہ لوگ فضیخ یعنی سُرخ یا زرد کھجور سے بنی ہوئی مشروبات استعمال کرتے تھے۔ جب انھوں نے تحریم خمر کا اعلان سنا تو جس قدر بھی مشروبات تھیں انھوں نے سب کو بہا دیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب تمام مشروبات سے اسم خمر کی نفی کر دی تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ کے نزدیک شراب صرف انگور کا تیز جھاگ دار کچا رس تھی اور اس کے سوا کوئی مشروب بھی شراب نہیں کہلاتا تھا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ عرب کے لوگ شراب کو "سبیئۃ" (پینے کے لیے خریدی ہوئی شراب) بھی کہتے تھے۔ لیکن کھجور سے بنی ہوئی تمام مشروبات پر اس نام کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ اس کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ غیر ممالک سے اسے درآمد کیا جاتا تھا۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

؎ وسبیئۃ مما یعتق ببابل　　　کدم الذبیح سلبتھا جریالھا

ایسی شراب جو بابل میں تیار ہوئی تھی جس کا رنگ اس ذبح شدہ جانور کے خون کی طرح تھا۔ جس کی کھال تم نے اتار لی ہو۔

جب آپ شراب پئیں تو آپ کہیں گے "سبأت الخمر" (میں نے شراب پی) اس اسم کا اطلاق تو پہلے خمر پر اس لیے ہوتا تھا کہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا تھا پھر کلام میں اتساع کی بنیاد پر جو عربوں کی عادت تھی اس اسم کا اطلاق خریدی ہوئی شراب پر ہونے لگا۔ ابو الاسود الدؤلی کے یہ دو شعر بھی ہمارے دعوے کی تصدیق کرتے ہیں:

س ا دع الخمر تشربها الغواۃ فاننی رأیت اخاھا مغنیا لمکانھا

س ب فان لا تکنہ او یکنھا فانہ اخوھا غذتہ امہ بلبانھا

ا۔ شراب کو بے راہ رو لوگوں کے لیے رہنے دو کہ وہی اسے پیتے پلاتے رہیں کیونکہ میں نے اس کے بھائی (دوسری مشروبات) کو اس کی ضرورت سے بے پروا کر دینے والا پایا ہے۔

ب۔ اگر شراب ہوبہو اپنے بھائی جیسی نہیں یا بھائی ہوبہو شراب جیسا نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بہرحال یہ اس کا بھائی ہے جسے اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر اس کی پرورش کی ہے۔

شاعر نے دوسری مشروبات کو شراب کا بھائی قرار دیا اور ظاہر ہے کہ دوسری مشروبات پر اگر خمر کا اطلاق ہوتا تو شاعر انھیں اس کا بھائی قرار نہ دیتا۔ پھر شاعر نے اپنے قول کی یہ کہہ کر تاکید کر دی کہ چاہے شراب اور دیگر مشروبات ہوبہو ایک جیسی نہیں ہیں تاہم دیگر مشروبات بہرصورت اس کے بھائی ہیں جنھیں اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر پالا ہے۔ اس طرح شاعر نے یہ بتا دیا کہ شراب یعنی خمر علیحدہ چیز ہے اور دیگر مشروبات علیحدہ چیز ہیں۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث، اقوال صحابہ اور اہل لغت کی توضیحات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ خمر کے اسم کا اطلاق صرف اس مشروب پر ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا یعنی انگور کا جھاگ دار کچا رس، کسی اور مشروب پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ خشک اور گدر کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کا استعمال اہل مدینہ میں شراب کے استعمال سے زیادہ عام تھا۔ چونکہ اہل مدینہ کے ہاں شراب کی قلت تھی اس لیے اس کا استعمال بھی بہت کم تھا۔ اب جبکہ تمام صحابہ کرام انگور کے کچے جھاگ دار رس کی تحریم پر متفق تھے لیکن دوسرے مشروبات کے متعلق وہ مختلف الرائے تھے اور جلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عمرؓ حضرت عبداللہؓ حضرت ابوذرؓ وغیرہم سے گاڑھے نبیذ کا استعمال منقول ہے۔

اسی طرح تمام تابعین اور ان کی جگہ لینے والے فقہاء اہل عراق بھی ان مشروبات کی حرمت کے قائل نہیں اور نہ ہی ان پر خمر کے اسم کا اطلاق کرتے ہیں بلکہ اس کی نفی کرتے ہیں تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ اول یہ کہ دیگر مشروبات پر لفظ خمر کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ اس کے ذیل میں آتی ہیں اس لیے کہ تمام لوگ شراب پینے والے کی مذمت پر متفق ہیں اور شراب ممنوع اور حرام ہے۔

دوم یہ کہ نبیذ حرام نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو سب لوگ اس کی حرمت سے اسی طرح

واقف ہوتے جس طرح وہ شراب یعنی خمر کی حرمت سے واقف تھے کیونکہ اہل مدینہ میں شراب کے مقابلے میں دوسری مشروبات کا زیادہ رواج تھا اس بنا پر شراب کی حرمت کے مقابلے میں دوسری مشروبات کی حرمت سے باخبر ہونے کی انھیں زیادہ ضرورت تھی۔

اور قاعدہ ہے کہ عموم بلویٰ (ایسی بات جس میں عامۃ الناس مبتلا ہوں) کی ذیل میں آنے والے احکام کے ثبوت کی ایک ہی صورت ہوتی ہے کہ تواتر کے ساتھ وہ منقول ہوں کہ اس تواتر کی وجہ سے علم بھی حاصل ہو جائے اور عمل بھی واجب ہو جائے۔ اس بنا پر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لوگوں نے تحریم خمر کے حکم سے ان مشروبات کی تحریم نہیں سمجھی۔ اور نہ ہی ان مشروبات کو خمر کا نام دیا گیا۔

جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ایسی مشروبات جن کی کثیر مقدار نشہ آور ہو وہ سب کی سب خمر ہیں۔ ان کی دلیل ذیل کی روایات ہیں۔ اول حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (کل مسکر خمر ہر نشہ آور چیز خمر ہے)

شراب کن اشیاء سے بنتی ہے؟

دوم شعبی نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (الخمر من خمسۃ اشیاء التمر والعنب والشعیر والحنطۃ والعسل شراب پانچ چیزوں سے کشید ہوتی ہے، کھجور، انگور، گندم، جو اور شہد سے) حضرت عمرؓ سے بھی اسی طرح کا قول مروی ہے۔

سوم حضرت عمرؓ سے منقول ہے آپ نے فرمایا: "خمر اسے کہتے ہیں جو عقل میں خمار پیدا کر دے" یعنی عقل کام کرنے سے عاجز رہ جائے۔

چہارم طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (کل مخمر خمر و کل مسکر حرام۔ ہر وہ چیز جو عقل پر پردہ ڈال دے خمر ہے اور ہر نشہ آور چیز حرام ہے۔

پنجم حضرت انسؓ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: جب شراب کی حرمت کا اعلان ہوا تو میں اس وقت ابو طلحہ کے مکان میں لوگوں کو شراب پلا رہا تھا۔ اس زمانے میں ہماری شراب سرخ اور زرد رنگ کی کھجوروں کی کشید ہوتی تھی۔ جیسے ہی شراب کی حرمت کی آواز کان میں پڑی ان سب نے برتنوں سے شراب انڈیل دی اور برتن توڑ دیے ساتھ ہی انھوں نے یہ کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مشروبات کو شراب کا نام دیا ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت انسؓ اور حضرات انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین نے تحریم خمر سے فضیح یعنی گدر کھجور سے کشید کی ہوئی شراب کی تحریم بھی سمجھ لی، چنانچہ انھوں نے اسے بہا دیا اور برتن توڑ ڈالے، ان مشروبات پر شراب کے نام کا اطلاق یا تو لغت کے لحاظ سے ہوا ہوگا یا شریعت کی طرف سے۔

تاہم جس طرف سے بھی یہ اطلاق ہو جائے اس سے دلیل کا ثبوت ہو جائے گا اور ان مشروبات کو شراب کا نام دینا درست ہوگا۔ غرض اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسی تمام مشروبات جن کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو وہ خمر ہیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کی حرمت کا ثبوت لفظ خمر کی بنا پر موجود ہے۔

اس اعتراض کا اللہ کی توفیق سے جواب درج ذیل ہے۔

جتنے اسم ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے مسمّٰی پر حقیقی طور پر ہوتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے مسمّٰی پر مجازی طور پر ہوتا ہے پہلی قسم کا حکم ہے کہ وہ جہاں بھی ملے اسے اس کے حقیقی معنی میں استعمال کرنا واجب ہوتا ہے دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا استعمال اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کوئی دلیل موجود ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ قول باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم پر واضح کردے) نیز (وَاللّٰهُ یُرِیْدُ اَنْ یَّتُوْبَ عَلَیْکُمْ اور اللہ تعالیٰ تم پر اپنی رحمت کے ساتھ توجہ کرنا چاہتا ہے) یہاں لفظ ارادہ کا اطلاق اس کے حقیقی معنی پر ہوا ہے۔

دوسری قسم کی مثال یہ قول باری ہے (فَوَجَدَا فِیْهَا جِدَارًا یُّرِیْدُ اَنْ یَّنْقَضَّ ان دونوں یعنی حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ نے بستی میں ایک دیوار دیکھی جو گرا چاہتی تھی) اس مقام پر لفظ ارادہ کا اطلاق مجازاً ہوا ہے، حقیقۃً نہیں۔ قول باری (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ) میں لفظ خمر کا اطلاق حقیقی طور پر ہوا ہے۔

ایک اور مقام پر ارشاد ہے (اِنِّیْٓ اَرٰىنِیْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا میں اپنے آپ کو شراب نچوڑتے ہوئے پا رہا ہوں) یہاں لفظ خمر کا اطلاق مجازاً ہوا ہے اس لیے کہ انگور نچوڑے جاتے ہیں شراب نہیں نچوڑی جاتی۔ اسی طرح قول باری ہے (رَبَّنَآ اَخْرِجْنَا مِنْ هٰذِهِ الْقَرْیَةِ الظَّالِمِ اَهْلُهَا اے ہمارے پروردگار ہمیں اس گاؤں سے نکال جس کے رہنے والے بڑے ظالم ہیں) یہاں قریہ کا نام اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہو رہا ہے اور اس سے مراد گاؤں کی عمارات ہیں۔

پھر قول باری ہے (وَاسْئَلِ الْقَرْیَةَ الَّتِیْ کُنَّا فِیْهَا جس گاؤں میں ہم لوگ ٹھہرے

ہوئے تھے اس سے پوچھ لو) یہاں قریہ کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے اور مجاز مرسل کے طور پر مراد اہل قریہ ہیں۔ حقیقت مجاز سے اس لحاظ سے جدا ہوتی ہے کہ جو معنی اس کے مسمّٰی کو لازم ہو جائے اور وہ کسی حالت میں بھی اس سے منتفی نہ ہو۔ وہ معنی اس مسمّٰی کے لیے حقیقت ہوتا ہے اور اگر اس معنی کا اس مسمّٰی سے منتفی ہونا جائز ہو تو وہ اس کے لیے مجاز ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ یہ کہیں کہ "دیوار کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا" تو آپ کی بات سچی ہوگی۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا" یا "انسان عاقل کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا" تو اس کی یہ بات غلط ہوگی۔

اسی طرح آپ کا یہ کہنا تو درست ہوگا کہ "شیرہ شراب نہیں ہے" لیکن یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ "انگور کا کچا رس جس میں تیزی اور جھاگ آجائے وہ خمر نہیں ہے۔ لغت اور شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ ایسے اسمائے شرعیہ جو معنی میں اسمائے مجاز ہوں ان کے استعمال کے سلسلے میں ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ جن مواقع پر ان کا اطلاق ہوا ہے ان سے آگے بڑھ کر کسی اور موضع میں بھی ہم انھیں استعمال کرلیں۔

جب ہم نے یہ دیکھا کہ لفظ خمر کا اطلاق دیگر تمام مشروبات سے منتفی ہے تو یہ ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ مشروبات شراب کے ذیل میں نہیں آتی ہیں، لفظ خمر کا اطلاق صرف انگور کے اس کچے رس پر ہوتا ہے جس میں تیزی اور جھاگ پیدا ہو جائے۔

حضرت ابو سعیدؓ خدری کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا۔ اس وقت وہ نشے میں مست تھا۔ آپ نے پوچھا کہ تو نے شراب پی رکھی ہے؟ وہ کہنے لگا کہ بخدا میں نے اس دن سے شراب کو ہاتھ نہیں لگایا جس دن سے اللہ اور اس کے رسولؐ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔

حضور نے پھر اس سے پوچھا کہ آخر تم نے کیا چیز پی ہے جس سے تم کو نشہ ہو گیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میں نے خلیطین پی رکھی ہے (اس سے مراد وہ مشروب ہے جو دو چیزوں کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے) یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلیطین کو بھی حرام قرار دے دیا۔ یہاں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خلیطین سے اسم خمر کا انتفاء کر دیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ خلیطین شراب نہیں ہے۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جس وقت

شراب حرام ہوئی ہے اس وقت مدینہ منورہ میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمرؓ نے کھجور سے بنی ہوئی تمام مشروبات سے شراب کے نام کی نفی کر دی جبکہ یہ مشروبات تحریم خمر کے وقت ان کے پاس موجود تھیں۔

نیز اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ (الخمر من ھاتین الشجرتین شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے) اس روایت کی سند اس روایت کی سند سے زیادہ صحیح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مندرج ہے کہ (الخمر من خمسۃ اشیاء شراب پانچ چیزوں سے تیار ہوتی ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذریعہ ان دونوں درختوں کے سوا کسی اور چیز سے نکلنے والے مشروب سے شراب ہونے کی نفی کر دی اس لیے کہ آپ کا یہ قول (الخمر من ھاتین الشجرتین) اسم جنس ہے جو اس اسم یعنی خمر کے ذیل میں آنے والی تمام مسمیات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ یہ روایت اس روایت کی معارض ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ شراب پانچ اشیاء سے بنتی ہے یہ روایت سند کے لحاظ سے اس روایت سے زیادہ صحیح ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اتفاق ہے کہ خمر کو حلال سمجھنے والا کافر ہے جبکہ ان مشروبات کو حلال سمجھنے والے پر فسق کا دھبہ بھی نہیں لگ سکتا چہ جائیکہ اسے کافر کہا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ مشروبات حقیقت میں خمر نہیں ہیں۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ان مشروبات سے بنا ہوا سرکہ خمر کا سرکہ نہیں کہلاتا ہے۔ بلکہ خمر کا سرکہ وہ ہوتا ہے جو انگور کے کچے اور تیز رس سے بنایا جاتا ہے جو جھاگ دار ہوتا ہے۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے جب ان مشروبات پر خمر کے اسم کے اطلاق کی نفی ہو گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت میں خمر ان مشروبات کے لیے اسم ہی نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے ان مشروبات کو خمر کا نام دیا بھی جاتا ہے تو وہ تشبیہ کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ ان مشروبات میں سکر بھی پایا جائے۔ اس لیے ان مشروبات پر تحریم خمر کا اطلاق جائز نہیں ہو گا کیونکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ حقیقی معنوں میں استعمال ہونے والے اسماء کے تحت اسمائے مجاز کا دخول درست نہیں ہوتا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الخمر من خمسۃ اشیاء) کو اس حال پر محمول کرنا چاہیے جس میں سکر یعنی نشہ پیدا ہو جائے۔ اسے خمر کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں وہی عمل ہوا جو خمر کا ہے یعنی نشہ پیدا کرنا اور سزا میں حد کے اجراء کا مستحق ہونا۔ اگر دیگر مشروبات نشہ پیدا کر دیں تو

اس حالت میں وہ خمر کہلانے کی مستحق ہو جاتی ہیں۔

اس پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے "کہ خمر وہ ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے" نبیذ کی قلیل مقدار عقل پر پردہ نہیں ڈالتی ہے۔ اس لیے کہ 'ما خامر العقل' کے معنی ہیں وہ چیز جو عقل کو پوری طرح ڈھانپ لے، یہ بات ان مشروبات کی قلیل مقدار میں موجود نہیں بلکہ کثیر مقدار میں موجود ہوتی ہے

جب ہمارے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان مشروبات پر اسم خمر کا اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے تو اب اس اسم کا استعمال صرف اسی مقام میں ہو گا جہاں اس کے استعمال کے لیے دلالت موجود ہو گی۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ تحریم خمر کے اطلاق کے تحت ان مشروبات کو بھی مندرج کر دیا جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دفعہ جب مدینہ منورہ میں ایک ہراس کی کیفیت پیدا ہو گئی تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کے گھوڑے پر سوار ہو کر صورت حال معلوم کرنے کے لیے شہر کا چکر لگایا۔ واپس آکر آپ نے فرمایا کہ (وَجَدْنَاہُ بَحراً ہم نے اس گھوڑے کو سمندر پایا) آپؐ نے گھوڑے کی تیز رفتاری اور لمبے لمبے ڈگ بھرنے کی وجہ سے اسے سمندر کا نام دیا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ سمندر کے لفظ کے اطلاق سے تیز رفتار گھوڑے کا معنی سمجھ میں آئے۔ نابغہ ذبیانی نے نعمان بن المنذر کی قصیدہ خوانی کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے۔

؎ فانك شمس والملوك كواكب اذا طلعت لم يبد منهن كوكب

اے نعمان! تو سورج ہے اور تیرے مقابلے میں باقی تمام بادشاہ ستارے ہیں۔ جب سورج طلوع ہو جاتا ہے تو کوئی ستارہ نظر نہیں آتا۔

نہ تو نعمان کا نام سورج تھا اور نہ ہی دوسرے بادشاہوں کے نام ستارے تھے۔ غرض ہمارے بیان سے یہ بات درست ہو گئی کہ خمر کا اسم ان مشروبات کے لیے نہیں بولا جاتا۔ اس کا حقیقی استعمال انگور کے تیز اور جھاگ دار کچے رس کے لیے مخصوص ہے۔ دوسری مشروبات پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

جُوئے کی حرمت

ارشاد باری ہے (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس ارشاد باری کی جوئے کی حرمت پر دلالت خمر کی حرمت پر دلالت کی طرح ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ لغت کے لحاظ سے میسر کا اسم تجزیہ یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے معنی ادا کرتا ہے، محاورے میں جس چیز کے آپ ٹکڑے ٹکڑے کریں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ یسرتہٗ (میں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے)

اسی طرح اونٹ کو ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کرنے والے (جازر) کو یاسرؔ کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اونٹ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ خود اونٹ کو بھی میسر کہا جاتا ہے جب کہ اس کے ٹکڑے کر دیے جائیں۔ زمانۂ جاہلیت میں عربوں کا طریقہ تھا کہ وہ اونٹ ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کر دیتے اور ان ٹکڑوں پر جوئے کے تیروں کے ذریعے پانسے ڈالتے، جس کا پانسہ نکلتا اس پر لگے ہوئے نشان کو دیکھتے۔ پھر اسی نشان کے حساب سے انھیں حصے ملتے۔

اس بنا پر جوئے کی تمام شکلوں پر لفظ میسر کا اطلاق کیا گیا۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، معاویہ بن صالح، عطاء، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے کہ المیسر سے مراد قمار یعنی جُوا ہے۔ عطاء، طاؤس، اور مجاہد کا یہ بھی قول ہے کہ اس کا اطلاق اس کھیل پر بھی ہوگا جو بچے اخروٹ اور نرد کے مہروں کے ذریعے کھیلتے ہیں۔ علی بن زید سے یہ روایت ہے جو انھوں نے قاسم سے، انھوں نے ابوامامہ سے انہوں نے حضرت ابو موسیٰ رضؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔

آپ نے فرمایا (اجتنبوا هذه الكعاب الموسومة التي يزجر بها زجرًا فانها من الميسر نرد کے ان نشان زدہ مہروں سے بچو جن سے شگون لیا جاتا ہے، کیونکہ یہ بھی جوئے کی ایک صورت ہے) سعید بن ابی ہند نے حضرت ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لعب بالنرد فقد عصی اللہ ورسولہ۔ جو شخص نرد کے مہروں سے کھیلا اس نے اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کی)

حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انھوں نے کلاس سے یہ روایت کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ اگر تم اتنے انڈے کھالو گے تو تمھیں فلاں چیز دے دوں گا۔ جب یہ معاملہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے اسے قمار قرار دے کر اس سے روک دیا۔ اہلِ علم کے درمیان جوئے کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے نیز یہ کہ شرط لگانا بھی جوا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ شرط لگانا جوا ہے۔

پہلے شرط لگانا جائز تھا پھر حرام ٹھہرا

زمانہ جاہلیت میں لوگ اپنا مال اور اپنی بیوی تک کی شرط لگا دیتے تھے۔ یہ بات ان کے ہاں درست تھی حتیٰ کہ اس کی حرمت نازل ہوگئی۔ حضرت ابوبکرؓ نے مشرکین سے شرط لگائی تھی جب یہ آیت نازل ہوئی (الٓمّٓ غُلِبَتِ الرُّومُ۔ رومی مغلوب ہو گئے) اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تھا کہ شرط میں اضافہ کر دو اور مدت بڑھا دو۔ پھر آپ نے شرط لگانے کی ممانعت کر دی اور جوئے کی حرمت کے ساتھ شرط لگانے کی اباحت منسوخ ہوگئی۔ اس کی ممانعت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یکطرفہ شرط جائز ہے

البتہ اونٹوں، گھوڑوں کی دوڑ اور تیر اندازی کے مقابلے میں شرط لگانے کی اجازت ہے۔ جب اس کی صورت یہ ہو کہ جیتنے کی صورت میں لینے والا ایک ہو لیکن اگر دوسرا جیت جائے تو وہ کچھ بھی نہ لے۔ اگر دونوں نے یہ شرط لگائی کہ جو جیت جائے گا وہ لے گا اور جو ہار جائے گا وہ دے گا تو یہ شرط باطل ہوگی۔

اگر ان دونوں نے اپنے درمیان ایک تیسرے شخص کو اس شرط پر داخل کر لیا کہ اگر وہ جیت جائے گا تو مستحق ہو جائے گا اور اگر نہیں جیتے گا تو اسے کچھ نہیں ملے گا تو یہ شرط جائز ہوگی۔ اس تیسرے شخص کا نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محلل یعنی حلال کر دینے والا رکھا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (لاسبق الا

فی خف او حافر او نصل مسابقت صرف اونٹوں یا گھوڑوں یا تیروں میں ہو سکتی ہے)

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے گھوڑوں میں مسابقت کرائی تھی۔ اس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے ذریعے گھوڑوں کو دوڑنے کی مشق ہوتی ہے اور انھیں دوڑ کی عادت ہو جاتی ہے۔ نیز اس کے ذریعے دشمن کے خلاف اپنی قوت اور طاقت کا مظاہرہ ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ دشمنوں کے مقابلے کے لیے جہاں تک تم سے ہو سکے طاقت اور قوت تیار کرو) روایت میں ہے کہ اس سے مراد تیر اندازی ہے نیز (وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ۔ اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے) اس قول باری کا اقتضا یہ ہے کہ گھڑ دوڑ کے مقابلے جائز ہوں کیونکہ دشمن کے خلاف اس کے ذریعے طاقت وقوت حاصل ہوتی ہے۔ یہی کیفیت تیر اندازی کی بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جوئے کی حرمت کا جو ذکر فرمایا ہے وہ غلاموں میں قرعہ اندازی کی تحریم کا بھی موجب ہے جبکہ انھیں آزاد کرنے والا شخص بیمار ہوا اور پھر وہ مر جائے۔ اس لیے کہ اس میں جوئے کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی کسی کو کامیاب بنا دینا اور کسی کو ناکام۔

البتہ تقسیم میں قرعہ اندازی جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر شخص کو اس کا پورا پورا حصہ مل جاتا ہے۔ قرعہ اندازی کے ذریعے صرف اس کی تعیین ہوتی ہے۔ اس میں کسی ایک کے غالب آجانے کا امکان نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

یتیم کے مال میں تصرف

قول باری ہے (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتَامٰى قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ۔ اور آپ سے پوچھتے ہیں کہ یتیموں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے، کہہ دیجیئے، جس طرز عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اور اگر تم اپنا اور ان کا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں آخر وہ تمہارے بھائی بند ہی تو ہیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیم وہ ہوتا ہے جو اپنے ماں باپ میں سے ایک سے تنہا رہ جائے چنانچہ باپ کے رہتے ہوئے ماں کی وفات کی وجہ سے وہ یتیم ہوتا ہے اس کے برعکس صورت میں بھی وہ یتیم ہوتا ہے البتہ یتیم کا اطلاق زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے جب باپ نہ ہو خواہ ماں زندہ ہی کیوں نہ ہو۔ باپ زندہ ہونے کی صورت میں ماں کی وفات کی وجہ سے بہت ہی کم یتیم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے سلسلے میں جتنے احکام بیان کیے ہیں ان میں وہ یتیم مراد ہیں جن کے باپ موجود نہ ہوں اور وہ نابالغ ہوں۔ بالغ ہونے کے بعد ایسے شخص پر یتیم کا اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے، کیونکہ یتیمی سے ان کا زمانہ بہت قریب ہوتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ تنہا رہ جانے والے کو یتیم کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ عربوں کے نزدیک تنہا رہ جانے والی بیوی کو بھی یتیمہ کا نام دیا جاتا ہے خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی۔ شاعر کا شعر ہے۔

؎ ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى

بے شک قبریں بیوہ عورتوں سے نکاح کر لیتی ہیں وہ عورتیں جو بیوہ اور شوہر کی وفات کے بعد تنہا رہ جاتی ہیں۔ ٹیلے کو بھی یتیمہ کہتے ہیں اس لیے کہ وہ اپنے گرد کے ماحول میں تنہا ہوتا ہے۔ ایک شاعر نے اپنی اونٹنی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے۔

؎ قوداء يملك رحلها مثل اليتيم من الاثانب

یہ اونٹنی ایسی سدھائی ہوئی ہے کہ ایک تنہا بچے کی طرح خرگوش بھی اس کے کجاوے کو اپنے قابو میں کر سکتا ہے۔ اگر سیپ میں ایک ہی موتی ہو تو اسے "درۃ یتیمۃ" کہا جاتا ہے کیونکہ سیپ میں وہ تنہا ہوتا ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہوتی۔ خلیفہ ابو العباس سفاح کی مدح اور خوارج کے مختلف مذاہب کے متعلق ابن المقفع نے کتاب لکھی ہے جس کا نام اس نے یتیمۃ الدہر رکھا ہے۔ ابو تمام نے اس کے متعلق یہ شعر کہا ہے۔

ے وکثیر عزۃ یوم بین ینسب　　　　وابن المقفع فی الیتیمۃ یسہب

مشہور شاعر اور عزہ کا عاشق کثیر جس دن تشبیب بیان کرتا ہے تو عورتوں کے حسن و خوبصورتی کی خوب شرح کرتا ہے اور ابن المقفع اپنی کتاب یتیمۃ الدہر میں بھی ایک چیز کے بیان میں بہت طوالت اختیار کرتا ہے۔ اب جبکہ یتیم کا اسم تنہا، رہ جانے والے کے لیے ہے تو یہ ہر اس فرد کو شامل ہوگا جس کی ماں یا باپ گذر گیا ہو خواہ وہ خود نابالغ ہو یا بالغ۔ تاہم اس کا اطلاق اس بچے پر ہوتا ہے جو نابالغ ہو اور اس کا باپ دنیا میں موجود نہ ہو۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) کی تفسیر میں بیان کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) وہ لوگ جو ظلم کے ساتھ یتیموں کے مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ جہنم کی آگ سے بھرتے ہیں انہیں جلد ہی جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونک دیا جائے گا)۔

تو مسلمان یتیموں کو اپنے ساتھ رکھنے کو ناپسند کرنے لگے اور اپنے ساتھ ان کے مشترک رہن سہن اور خرچ وغیرہ کو گناہ کی بات سمجھنے لگے۔ مسلمانوں نے اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار بھی کیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ لوگ آپ سے یتیموں کے متعلق پوچھتے ہیں) تا قول باری (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ، اگر اللہ چاہتا تو تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا) یعنی اگر اللہ چاہتا تو تمہیں حرج اور تنگی میں ڈال دیتا لیکن اس نے تمہارے لیے وسعت اور آسانی پیدا کر دی۔

اس لیے فرمایا (وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ، یتیم کا جو سرپرست مال دار ہو وہ پرہیزگاری سے کام لے اور جو فقیر ہو وہ معروف طریقے سے کھائے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (ابتغوا باموال الیتامی لا تاکلھا الصدقۃ، یتیموں کے مال میں خرید و فروخت

کرو یعنی تجارت میں لگاؤ انہیں اس طرح پڑا نہ رہنے دو کہ زکواۃ انہیں کھا جائے، یعنی زکواۃ ادا کرنے کرتے ان کا مال ختم ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ روایت موقوفاً بھی مروی ہے، حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ یتیم کا مال مضاربت اور تجارت کے لیے دیا جا سکتا ہے۔ یہ آیت بہت سے احکام پر مشتمل ہے۔

قول باری (قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یتیم کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا لینا اور اس میں خرید و فروخت کے ذریعے تصرف کرنا بشرطیکہ اس میں یتیم کا فائدہ ہو، مضاربت کے طور پر کسی دوسرے کے حوالے کر دینا اور یتیم کے سرپرست کا خود مضاربت کرنا سب جائز ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ پیش آنے والے نئے واقعات کے احکام کے متعلق اجتہاد کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جس اصلاح یعنی بھلائی کے طرز عمل کا ذکر ہے وہ صرف اجتہاد اور غالب گمان کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ یتیم کا سرپرست یتیم کے مال میں سے اپنے لیے خرید سکتا ہے بشرطیکہ اس میں یتیم کی بہتری مقصود ہو۔ وہ اس طرح کہ یتیم کو جو کچھ ہاتھ آئے اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو جو اس کی ملکیت سے نکل جائے۔

یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے نیز سرپرست اپنے مال میں سے یتیم کے ہاتھوں فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں بھی اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو ہے کہ سرپرست کو اگر اس میں بھلائی نظر آئے تو وہ یتیم کا نکاح بھی کرا سکتا ہے۔

سے نزدیک یہ صورت اس وقت درست ہے جبکہ ولی اور یتیم کے درمیان قرابت داری
نہیں کرا سکتا جس کے ساتھ یتیم کی رشتہ داری نہ ہو اس لیے کہ نفس وصیت سے
۔ حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن ظاہر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ قاضی
لاح اور بھلائی کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ اس کا نکاح کرا دے اور

کا ولی اسے ایسی تعلیم دلوائے جس میں دینی لحاظ سے
ار سے بھی آراستہ کرے، اس کے لیے گنجائش
صنعت و تجارت کی تعلیم کی خاطر اسے
ں اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کی سرپرستی میں اس کا کوئی یتیم رشتہ دار پرورش پا رہا ہو تو اسے اس بات کی اجازت ہے کہ صنعت وحرفت کی تعلیم کی غرض سے اسے کسی کے پاس بٹھا دے، امام محمد کا قول ہے کہ اسے اجازت ہے کہ اس پر اس کے مال سے خرچ کرے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر یتیم کو ہبہ کے طور پر کوئی مال دیا جائے تو اس کا سرپرست اس مال کو اپنے قبضے میں لے لے اس لیے کہ اسی میں یتیم کی بہتری ہے۔ غرض ظاہر آیت ان تمام صورتوں کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔

قول باری (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامٰى قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) میں مراد یہ ہے "وَيَسْئَلُونَكَ الْقُوَّام على الايتام الكافلين لهم" (آپ سے یتیموں کے سرپرستوں کے متعلق پوچھتے ہیں جو ان کی کفالت کریں) اس میں یتیم کا ہر محرم رشتہ دار داخل ہے۔ اس لیے کہ وہی یتیم کو سنبھال سکتا ہے۔ اس کی حفاظت، نگہداشت اور پرورش کر سکتا ہے اور قول باری (قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ) میں اصلاح کی خاطر وہ تمام صورتیں آجاتی ہیں جن کا ذکر ہم پچھلی سطور میں کر آئے ہیں۔ جن میں یتیم کے مال میں تصرف اس کا نکاح، اس کی تعلیم اور تادیب سب شامل ہیں۔

قول باری (خَيْرٌ) کئی معانی پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک یہ کہ یتیموں پر ان طریقوں سے تصرف کی اباحت جو ہم ذکر کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ یتیم کی سرپرستی حصول ثواب کا ذریعہ ہے کیونکہ خیر کہا ہے۔ اور جو چیز خیر ہوتی ہے اس کے کرنے سے ثواب کا استحقاق ہو ج

سوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے واجب نہیں کیا بلکہ اس پر ثواب کا وعدہ ک دلالت کرتا ہے۔ یتیم کے ولی پر تجارت وغیرہ کے ذریعے اس کے مال میں تصر نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس کی شادی کرانے پر مجبور ہے۔ اس لیے کہ ظاہر لفظ ہے کہ اس سے مراد ترغیب اور ارشاد ہے۔

قول باری (وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ) میں اس بات کی اباحت ہے کہ ولی اس ساتھ یتیم کے مال کو ملا سکتا ہے، اس میں تجارت وغیرہ کے ذریعے تصرف بھی کر سکتا یہ بھی اجازت ہے کہ ولی نکاح وغیرہ کے ذریعے یتیم کو اپنے خاندان میں داخل کر سک اسے اپنا داماد بنا لے یا یتیم لڑکی کو اپنی بہو بنا لے وغیرہ۔ اس طریقے سے وہ یتیم کو ا میں شامل کرے گا اور خود بھی اس کے خاندان میں شامل ہو جائے گا۔

قول باری (وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ) میں اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کو ملا لینے، اس

کرنے کی اباحت اور اپنی اولاد میں سے کسی کے ساتھ اس کا نکاح پڑھانے کا جواز ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس کا نکاح کسی ایسے فرد کے ساتھ پڑھا دے جو اس کے زیر کفالت ہو اس کا بھی اس آیت سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ اس طریقے سے آیت پر عمل ہوگا اور اس کے ساتھ یتیم کی مخالطت ہو جائے گی۔

اس بات کی دلیل کہ مخالطت کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔ اگر کوئی کسی کا شریک یعنی حصہ دار ہو تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے "فلان خلیط فلان" اسی طرح یہ فقرہ اس وقت بھی بولا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی کے ساتھ لین دین یا خرید و فروخت کرتا ہو یا ایک ساتھ اٹھنا، بیٹھنا اور کھانا پینا ہو اگرچہ وہ اس کا شریک نہ بھی ہو۔

اسی طرح اگر کوئی کسی کے ساتھ شادی بیاہ کے ذریعے رشتہ داری کرے تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے "قد اختلط فلان بفلان" (فلاں فلاں کے ساتھ مل گیا ہے) یہ تمام معانی لفظ "خلطۃ" سے ماخوذ ہیں جس کا معنی ہے "حقوق میں کسی تمیز کے بغیر اشتراک"، اس مخالطت کی صحت کے لیے اصلاح کی شرط ہے جو آیت میں دو طریقوں سے بیان ہوئی ہے:

اوّل یہ کہ لوگوں کے سوال کے جواب میں یتیموں کا معاملہ بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اصلاح کے ذکر کو مقدم کیا ہے دوم یہ کہ مخالطت کے ذکر کے فوراً بعد یہ ارشاد فرمایا (وَاللّٰهُ یَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ، اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ فساد کرنے والا کون ہے اور اصلاح کرنے والا کون)۔

اوپر کے بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ آیت اس امر کے جواز پر مشتمل ہے کہ ولی اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کی وہ مقدار ملا سکتا ہے جس کے متعلق اسے غالب گمان ہو کہ یتیم کو اپنے ساتھ رکھنے کی صورت میں مال کی یہ مقدار یتیم پر خرچ ہو جائے گی جیسا کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے۔

اسی طرح آیت کی دلالت مناھدہ کے جواز پر بھی ہو رہی ہے جو عام طور پر لوگ سفر کے دوران کرتے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ساتھ سفر کرنے والے اپنے اپنے اخراجات کا ایک متعین حصہ نکال کر اکٹھا کر کے ملا لیتے ہیں اور پھر اس سے سب کا خرچ چلاتے ہیں۔ اس میں بعض لوگ بعض کے مقابلہ میں بسیار خور ہوتے ہیں اور بعض کم خور لیکن جب اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے مال میں اس صورت کو جائز کر دیا ہے تو پھر یہ صورت ان بالغوں کے مال میں جو بطیب خاطر اپنا اپنا مال ملا لیتے ہیں بطریق اولیٰ جائز ہونی چاہیئے۔

مناھدہ کے جواز کے لیے اصحاب کہف کے واقعہ میں نظیر موجود ہے۔ ارشاد باری ہے (فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖۤ اِلَى الْمَدِیْنَةِ فَلْیَنْظُرْ اَیُّهَاۤ اَزْكٰى طَعَامًا، اپنے میں سے کسی کو یہ چاندی

کا سکہ دے کر شہر بھیجو پھر وہ وہاں جا کر دیکھے کہ اچھا کھانا کہاں ملتا ہے) آیت میں مذکورہ چاندی کا سکہ سب کا تھا اس لیے کہ قولِ باری ہے (بِوَرِقِکُمْ) اس سکے کی نسبت پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے اور پھر اس سے کھانے کی چیز خرید کر لانے کو کہا گیا ہے تاکہ سب مل کر اسے کھائیں۔

قولِ باری (وَاِنْ تُخَالِطُوْھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ) مشارکت اور مخالطت کے جواز پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصلاح کی جو کوشش کر رہا ہے اس میں وہ ثواب کا مستحق ٹھہرے گا۔ اس لیے کہ قولِ باری (فَاِخْوَانُکُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ بھائی کی فلاح و بہبود کے لیے کوشاں ہو کر اس کی مدد کی ترغیب دی جا رہی ہے۔ قولِ باری ہے (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَ اَخَوَیْکُمْ، تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اس لیے تم اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کرا دو) اسی طرح قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (واللّٰہ فی عون العبد ما دام العبد فی عون اخیہ، جب تک ایک شخص اپنے بھائی کی مدد میں لگا رہتا ہے اللہ تعالیٰ بھی اس کی مدد میں لگا رہتا ہے)۔ اس بنا پر قولِ باری (فَاِخْوَانُکُمْ) اس نیکی کی طرف ترغیب اور ارشاد پر دلالت کر رہا ہے نیز اس سلسلے میں جتنا کچھ کیا جائے اس پر ثواب کے استحقاق پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

قولِ باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰہُ لَاَعْنَتَکُمْ، اور اگر اللہ چاہتا تو اس معاملے میں تم پر سختی کرتا) اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمہیں اس حکم کا مکلف بنانے کے سلسلے میں تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا اور تمہیں وہ یتیموں کو اپنے ساتھ شامل کر لینے اور ان کے مال میں تصرف کرنے سے تمہیں روک دیتا اور تمہیں اپنے مال کو ان کے مال سے جدا رکھنے کا حکم دے دیتا یا یہ کہ تم پر ان کے مال میں تصرف واجب کر دیتا اور ان کا مال تجارت میں لگا کر ان کے لیے نفع حاصل کرنا ضروری قرار دے دیتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے وسعت پیدا کر دی اور آسانی مہیا کر دی، نیز تمہیں اصلاح کی خاطر ان کے مال میں تصرف کی اجازت دے دی اور پھر اس پر تم سے ثواب کا بھی وعدہ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر یہ تمام واجب نہیں کیں کہ پھر تم ان کی وجہ سے تنگ ہوتے، اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے کیا کہ تمہیں اپنی نعمتیں یاد دلائے، بندوں کے لیے آسانی اور وسعت کا اعلان کرے اور یہ بتا دے کہ وہ ہمیشہ اپنے بندوں کی بھلائی چاہتا ہے

قولِ باری (فَاِخْوَانُکُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں کے بچے بھی احکام کے لحاظ سے مومن ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے انہیں "تمہارے بھائی" کہہ کر پکارا ہے نیز اللہ کا یہ بھی فرمان ہے (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَۃٌ) واللہ اعلم!

مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح

قولِ باری ہے (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ، مشرک عورتیں جب تک ایمان نہ لے آئیں ان کے ساتھ نکاح نہ کرو) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے حدیث بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے ابوطلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) پھر اہلِ کتاب کو اس سے مستثنیٰ کر دیا۔

چنانچہ فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ، اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جو ان قوموں میں سے ہوں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔ بشرطیکہ تم ان کے مہر ادا کر کے نکاح میں ان کے محافظ بنو، نہ یہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے لگو یا چوری چھپے آشنائیاں کرو)۔

حضرت ابن عباسؓ نے محصنات کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ پاکدامن ہوں بدکار نہ ہوں۔ یہ کہہ کر حضرت ابن عباسؓ نے بتا دیا کہ قولِ باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) پر مرتب ہے اور کتابی عورتیں ان سے مستثنیٰ ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت کتابی اور غیر کتابی تمام عورتوں کو عام ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید، انہیں یحییٰ بن سعید نے عبیداللہ بن نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی کہ آپ اہلِ کتاب کے طعام میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے لیکن ان کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ خیال کرتے تھے۔ ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن صالح نے، انہیں لیث نے، انہیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی جب آپ سے یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کے بارے میں پوچھا جاتا تو آپ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ

نے مشرک عورتوں کو مسلمانوں پر حرام کر دیا ہے

آپ یہ بھی فرماتے کہ "مجھے کسی ایسے شرک کا علم نہیں جو اس بات سے بڑھ کر ہو ـــــــ یا یوں فرماتے، اس سے زیادہ عظیم ہو ـــــــ کہ کوئی عورت یہ کہے کہ میرا رب حضرت عیسیٰؑ یا اللہ کے بندوں میں سے کوئی بندہ ہے۔" حضرت ابن عمرؓ نے پہلی روایت میں کتابی عورت سے نکاح کو مکروہ کہا ہے لیکن تحریم کا ذکر نہیں کیا جبکہ دوسری روایت میں صرف آیت کی تلاوت کی لیکن قطعی طور پر کوئی بات نہیں کی اور یہ بتایا کہ عیسائیوں کا مذہب شرک ہے

ہمیں ابو عبید نے روایت کی، انہیں علی بن سعد نے ابوالملیح سے، انہوں نے میمون بن مہران سے کہ میں نے حضرت ابنِ عمرؓ سے کہا کہ ہم ایسی سرزمین میں رہتے ہیں جہاں ہمارے ساتھ اہلِ کتاب بھی بستے ہیں۔ ہم ان کے ساتھ شادی بیاہ بھی کرتے ہیں اور ان کا کھانا بھی کھا لیتے ہیں۔ یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے کہا میرے سامنے آیت تحلیل اور آیت تحریم دونوں تلاوت کر دیں۔ میں نے پھر کہا کہ یہ آیتیں تو میں بھی پڑھتا ہوں لیکن ہم ان کی عورتوں سے نکاح کرتے اور ان کا کھانا کھاتے ہیں یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے دوبارہ آیت تحلیل اور آیت تحریم کی تلاوت کر دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابنِ عمرؓ کا اباحت یا ممانعت کے جواب سے پہلو تہی کر کے آیت کی تلاوت کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کو اس کے حکم کے متعلق توقف تھا یعنی اس حکم کے متعلق آپ کوئی قطعی رائے نہیں رکھتے تھے، کراہت کی جو روایت آپ سے منقول ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے نزدیک یہ کراہت تحریم کی بنا پر نہیں تھی، جس طرح کہ ایسی کتابی عورتوں سے نکاح کرنا جن کا تعلق اہل حرب سے ہو یعنی ایسے لوگوں سے ہو جو مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہوں۔ یہ کراہت بھی تحریم کی بنا پر نہیں ہوتی۔

کتابی عورتوں سے نکاح پر صحابہ کا تعامل

صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت منقول ہے ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں سعید بن ابی مریم نے یحییٰ بن ایوب اور نافع بن یزید سے، انہوں نے عفرہ کے آزاد کردہ غلام عمر سے روایت کی۔ عمر کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن علی بن السائب کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت عثمانؓ نے نائیلہ بنت الفرافصہ الکلبیہ سے نکاح کر لیا۔ نائلہ عیسائی تھیں، حضرت عثمانؓ نے بیویوں کی

موجودگی میں ان سے نکاح کیا تھا۔ اسی سند سے راوی نافع کے ذکر کے بغیر یہ مروی ہے کہ حضرت طلحہؓ بن عبید اللہ نے شام کی رہنے والی ایک یہودی عورت سے نکاح کیا تھا۔

حضرت حذیفہؓ کے متعلق یہ روایت ہے کہ آپ نے ایک یہودی عورت سے نکاح کر لیا حضرت عمرؓ کو جب پتہ چلا تو آپ نے حضرت حذیفہؓ کو لکھا کہ وہ اس عورت کو چھوڑ دیں۔ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں لکھا کہ مجھے بتایا جائے کہ آیا یہ عورت میرے لیے حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ "حرام تو نہیں ہے لیکن مجھے ڈر ہے کہ کہیں تم لوگ اس طرح بدکار یہودی عورتوں سے ازدواجی تعلقات نہ قائم کر لو"

تابعین کی ایک جماعت سے بھی کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت منقول ہے۔ ان میں حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی شامل ہیں۔ ہمیں اس کا علم نہیں ہے کہ کسی صحابی یا تابعی نے ان سے نکاح کی تحریم کا فتوی دیا ہو۔ حضرت ابن عمرؓ سے جو روایت ہے وہ تحریم پر دلالت نہیں کرتی اس سے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ اسے پسند نہیں کرتے تھے جس طرح کہ حضرت عمرؓ سے کراہت کی روایت ہے کہ آپ نے حضرت حذیفہؓ کے نکاح کو پسند نہیں کیا تھا جو انہوں نے ایک کتابی عورت سے کیا تھا۔

دوسری طرف حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت حذیفہؓ نے کتابی عورتوں سے نکاح کیا تھا اگر یہ نکاح صحابہ کرام کے ہاں حرام ہوتا تو اس پر سب نکیر کرتے اور اس کے مخالف ہو جاتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نکاح کے جواز پر سب کا اتفاق تھا۔

قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ) کتابی عورتوں سے نکاح کی حرمت کو واجب نہیں کرتا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ لفظ "الْمُشْرِكَاتِ" کا ظاہر اطلاق کی صورت میں بت پرستوں کو شامل ہوتا ہے اور اس میں کتابی عورتیں داخل نہیں ہوتیں۔ اگر ان کے دخول کے لیے کوئی دلالت موجود ہو تو پھر وہ اس کے ذیل میں آتی ہیں۔

آپ یہ قول باری نہیں دیکھتے (مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ) یہ لوگ جنھوں نے دعوت حق کو قبول کرنے سے انکار کر دیا خواہ اہل کتاب میں سے ہوں یا مشرک، ہرگز یہ پسند نہیں کرتے کہ تمہارے رب کی طرف سے تم پر کوئی بھلائی نازل ہو) نیز قول باری (لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ، جو لوگ کافر تھے اہل کتاب میں سے وہ باز آنے والے نہ تھے)۔

ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان لفظی طور پر فرق رکھا ہے۔ اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہو الاّ یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو یہ ثابت کر دے کہ اسم سب کو شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے الگ سے ان کا ذکر کیا اس میں ایک قسم کی تعظیم یا تاکید پائی جاتی ہے۔

جس طرح کہ یہ قولِ باری ہے (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلّٰهِ وَمَلٰئِكَتِهٖ وَرُسُلِهٖ وَجِبْرِيْلَ وَمِيْكٰلَ، جو شخص اللہ اس کے فرشتوں، اس کے پیغمبروں اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہو........) آیت میں حضرت جبریل اور حضرت میکائیل کا الگ سے ذکر ہوا حالانکہ یہ دونوں لفظ "مَلٰئِكَتِهٖ" میں داخل ہیں اس کا مقصد ان دونوں کی عظمت شان بیان کرنا ہے۔

زیادہ ظاہر بات جو ہے وہ یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے الاّ یہ کہ ایسی دلیل موجود ہو جو یہ ثابت کر دے کہ معطوف معطوف علیہ کے جنس میں سے ہے۔ اب یہاں اہلِ کتاب پر مشرکین کو عطف کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشرکین اور اہلِ کتاب ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ اور نکاح کی حرمت بت پرست مشرکین تک محدود ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ حکم سب کے لیے عام ہوتا یعنی اس میں اہلِ کتاب اور مشرکین دونوں شامل ہوتے تو اس صورت میں یہ ضروری تھا کہ یہ عموم قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کے حکم پر مرتب ہو۔ اور جہاں تک ان دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہوتا ہم ایک کو دوسری کی وجہ سے منسوخ قرار نہ دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں وہ کتابی عورتیں مراد ہیں جو اسلام لے آئی تھیں۔ ارشادِ باری ہے (وَاِنَّ مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَمَنْ يُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ، اہل کتاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ پر اور اس کتاب پر ایمان رکھتے ہیں جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتْلُوْنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ، اہلِ کتاب میں سے ایک گروہ ایسا بھی ہے جو راہِ راست پر قائم ہے۔ راتوں کو اللہ کی آیات تلاوت کرتے اور اس کے آگے سجدہ ریز ہو جاتے تھے)۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو خلاف مفروض ہے جو قائل اور استدلال کرنے والے کی غباوت ذہنی کا پتہ دیتی ہے۔

اس استدلال کے بطلان کی دو وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ اہلِ کتاب کے اسم کا جب بھی اطلاق کیا

جاتا ہے وہ ان کے کافروں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ قولِ باری ہے (مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ، ان اہلِ کتاب سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھوں سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَاْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهٖ اِلَيْكَ، اور اہلِ کتاب میں سے ایسا بھی ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی اسے دے دو تو وہ تمہیں ادا کر دے گا) اسی طرح کی اور آیات جن میں اہلِ کتاب کا لفظ بغیر کسی قید کے علی الاطلاق استعمال کیا گیا ہے۔ یہ لفظ یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہے۔ اس سے ایسے افراد سمجھ میں نہیں آتے جو پہلے اہلِ کتاب تھے اور پھر مسلمان ہو گئے۔

البتہ یہ بات اس وقت سمجھ میں آتی ہے جب یہ ایمان کے ذکر کے ساتھ مقید ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ان لوگوں کا ارادہ کیا جو اسلام لے آئے تھے تو اس ذکر کے ساتھ کہ یہ اہلِ کتاب ہیں ان کے اسلام کا بھی ذکر کیا۔ چنانچہ قولِ باری ہے (لَيْسُوْا سَوَآءً مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتْلُوْنَ اٰيَاتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ)

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں مومنات کا ذکر ہے یہ ان مومنات کو بھی شامل ہے جو پہلے اہلِ کتاب تھیں اور پھر مسلمان ہو گئیں اور ان کو بھی جو پہلے ہی مومنات تھیں۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) اب یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کہ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ) سے مراد وہی مومنات ہوں جن کا ابتداء میں ذکر ہو چکا ہے۔

اس قول کے قائلین بعض دفعہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو علی بن ابی طلحہؓ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کعبؓ بن مالک نے ایک کتابی عورت سے نکاح کا ارادہ کیا۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (انها لا تحصنك، یہ تمہارے اندر صفت احصان یعنی پاک دامنی پیدا نہیں کرے گی) اس قول میں نہی کے ظاہر الفاظ یہ مفہوم ادا کرتے ہیں کہ ایسا کرنے میں خرابی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سند سے یہ حدیث مقطوع ہے اور اس جیسی حدیث کے ذریعے ظاہر قرآن پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا جو اس کی منسوخیت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی تخصیص نہیں کرتا۔ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو یہ کراہت پر محمول کیا جائے گا جس طرح کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے حضرت حذیفہؓ کے ایک یہودی عورت سے نکاح کو ناپسند کیا تھا لیکن

حرام نہیں سمجھا تھا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (انھا لاتحصنك) دلالت کرتا ہے کیونکہ تحصین، یعنی محصن بنانے کی نفی نکاح کے فاسد ہونے پر دلالت نہیں کرتی جس طرح کہ نابالغ لڑکی یا لونڈی کے ساتھ نکاح سے انسان محصن نہیں ہوتا لیکن پھر بھی ان کے ساتھ نکاح جائز ہوتا ہے۔

ایسی کتابی عورت جو حربی بھی ہو اس کے ساتھ نکاح میں اختلاف ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں عباد بن العوام نے سفیان بن حسین سے، انہوں نے الحکم سے، انہوں نے مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے آپ نے فرمایا کہ اہل کتاب جب ہم سے برسر پیکار ہوں تو ان کی عورتیں حلال نہیں ہیں۔

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ تا وَھُمْ صَاغِرُوْنَ) الحکم کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم سے اس کا ذکر کیا تو انہیں یہ بات بہت اچھی لگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس بات کو کراہت کی بنا پر ایسا سمجھا ہو۔ ہمارے اصحاب بھی اسے مکروہ سمجھتے ہیں لیکن تحریم کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حربی اہل کتاب کی عورتوں کو مکروہ سمجھا ہے۔ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ) نے حربی اور غیر حربی یعنی ذمی کتابی عورتوں میں فرق نہیں کیا اور دلالت کے بغیر اس عموم میں تخصیص بھی نہیں ہو سکتی۔

رہ گیا قول باری (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ تا آخر آیت) تو اس کا نکاح کے جواز یا فساد سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اگر وجوب قتال نکاح کے فساد کی علت ہوتا تو پھر ضروری ہوتا کہ خوارج اور اسلامی حکومت کے باغیوں کی عورتوں سے بھی نکاح جائز نہ ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْءَ اِلٰی اَمْرِ اللّٰہِ، پس اس گروہ سے جنگ کرو جو بغاوت کرے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے)۔

ہمارے اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ وجوب قتال کا نکاح کو فاسد کر دینے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ہمارے اصحاب نے اسے اس قول باری کی بنا پر مکروہ سمجھا ہے۔ (لَا تَجِدُ قَوْمًا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ یُوَادُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَلَوْ کَانُوْا اٰبَاءَھُمْ اَوْ اَبْنَاءَھُمْ اَوْ اِخْوَانَھُمْ اَوْ عَشِیْرَتَھُمْ، تم ایسی کوئی قوم نہیں پاؤ گے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والی ہو اور پھر وہ ان لوگوں سے دوستی کرے جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ دشمنی کرنے والے ہوں خواہ وہ ان کے آباء یا اولاد یا بھائی

کیوں نہ ہوں) اور نکاح سے مودت ومحبت پیدا ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَّرَحْمَةً ، اللہ نے تمہارے درمیان اسے یعنی نکاح کو محبت اور رحمت کا سبب بنا دیا) جب اللہ نے یہ بنا دیا کہ نکاح مودت اور محبت کا سبب ہے اور اس نے اہلِ حرب سے دوستی کا نٹھنے سے منع فرمایا تو ہمارے اصحاب نے اہلِ حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھا قولِ باری (يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ) اہلِ حرب کے متعلق ہے اہلِ ذمہ سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس لیے کہ لفظ 'حادّ' اس معنی کے لیے مشتق ہے کہ "وہ ایک حد یعنی کنارے پر ہیں۔ اور ہم ایک حد یعنی کنارے پر" جس طرح کہ لفظ 'المشاقة' کا مفہوم یہ ہے کہ "وہ ایک شق یعنی کنارے پر اور ہم ایک شق پر" یہ اہلِ حرب کی خصوصیت ہوتی ہے اہلِ ذمہ کی نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر اہلِ حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھا گیا ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ اس کا بچہ دار الحرب میں پرورش پائے گا اور اس میں حربیوں والے اخلاق وصفات پیدا ہوں گے' اس سے ہمیں روکا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (انا بریٔ من کل مسلم بین ظهرانی المشرکین ، میں ہر اس مسلمان سے برأت کا اظہار کرتا ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا بستا ہو)۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے اس سے انکار تو نہیں کیا کہ قولِ باری (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ) اس قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کی تخصیص کرتا اور اس کے حکم کو ذمی عورتوں تک محدود رکھتا ہے۔ حربی عورتیں اس میں داخل نہیں ہوتیں

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا اقتضار صرف یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول سے دشمنی رکھنے والوں کے ساتھ محبت ومودت کا رشتہ قائم نہ ہو۔ آیت میں اس سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک نکاح وغیرہ کا تعلق ہے آیت اس پر مشتمل نہیں ہے۔

اگرچہ یہ نکاح باہمی محبت ومودت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ نفسِ نکاح اس کا سبب نہیں ہوتا اگرچہ اس کے نتیجے میں یہ چیز پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے فقہاء نے ایسی عورتوں کے مقابلے میں دوسری عورتوں سے نکاح کو پسند کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کی تحریم کے مابعد قولِ باری ہے (اُولٰٓئِكَ يَدْعُونَ اِلَى النَّارِ ، یہ لوگ آگ یعنی جہنم کی طرف بلاتے ہیں) اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کی یہی خاصیت

ان کے ساتھ نکاح کی حرمت کی علت ہے۔ اب یہی علت کتابی عورتوں میں پائی جاتی ہے خواہ وہ ذمی عورتیں ہوں یا حربی۔ اس بنا پر ان سے بھی اس علت کی وجہ سے اسی طرح نکاح حرام ہونا چاہیئے جس طرح مشرک عورتوں سے حرام ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تحریم نکاح کے لیے یہ علت موجب نہیں ہے کیونکہ اگر بات ایسی ہوتی تو مشرک عورتوں سے کسی بھی صورت میں نکاح کی اباحت نہیں ہوتی۔ حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی اباحت تھی حتیٰ کہ اس کی حرمت نازل ہوگئی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ بات ایسی نہیں ہے کہ جو تحریم نکاح کے لیے علت موجبہ ہو جبکہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت لوط علیہ السلام کی بیویاں کافر تھیں اور اللہ کے دو نبیوں کے نکاح میں تھیں۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوا امْرَاَتَ نُوْحٍ وَّامْرَاَتَ لُوْطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتٰهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا وَّقِيْلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِيْنَ، اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے نوح اور لوط کی بیویوں کی مثال بیان کی ہے۔ یہ دونوں عورتیں ہمارے دو نیک بندوں کے عقد میں تھیں، پھر ان دونوں عورتوں نے اپنے شوہروں سے خیانت کی اور ان کے شوہر اللہ کے مقابلے میں ان عورتوں کے کچھ کام نہ آسکے، ان عورتوں سے کہا گیا کہ جہنم میں داخل ہونے والوں کے ساتھ داخل ہو جاؤ۔

اللہ تعالیٰ نے کفر کے وجود کے ساتھ ان کے نکاح کی صحت کی خبر دی جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفر تحریم نکاح کے لیے علت موجبہ نہیں ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کے سیاق میں ضرور فرمایا ہے کہ (اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ)

اس بات کو اللہ نے بطلانِ نکاح کی ایک نشانی قرار دیا اور ایسی باتیں جو علل شرعیہ جیسی خصوصیت رکھتی ہوں ان کے ذریعے اسم سے متعلق ہونے والے حکم کی تاکید نہیں ہوتی۔ اور اسم کی تخصیص کی طرح اس حکم کی بھی تخصیص جائز ہوتی ہے۔

جب قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ) میں اس تحریم کی تخصیص جائز ہے جس کا تعلق اسم یعنی اہلِ کتاب سے ہے تو اس حکم کی تخصیص بھی جائز ہے جو اس مفہوم پر عائد ہو رہا ہے جس میں علل شرعیہ کا رنگ اور ان جیسی خصوصیت پائی جا رہی ہے۔

اس کی نظیر یہ قول ہے (اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ ، شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور قمار کے ذریعے تمہارے درمیان بغض وعداوت پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد سے روک دے)۔

اللہ تعالیٰ نے شراب کی بنا پر پیدا ہونے والے ممنوعات کا ذکر کر کے انہیں علت کا رنگ دے دیا حالانکہ ان ممنوعات کو ان کے معلولات میں جاری کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بیع وشراء اور شادی بیاہ کے تمام معاملات اور لین دین کی تمام صورتیں حرام ہو جاتیں اس لیے کہ شیطان ان تمام باتوں کے ذریعے ہمارے درمیان بغض وعداوت پیدا کرنا چاہتا ہے اور ہمیں اللہ کی یاد سے روکتا ہے اب جبکہ مذکورہ تمام باتوں میں اس مفہوم (شیطان کا بغض وعداوت پیدا کرنے کا ارادہ اور یادِ الٰہی سے باز رکھنے کی کوشش) کا اعتبار کرنا واجب نہیں ہوا باوجودیکہ یہ مفہوم ان تمام امور میں پایا جاتا ہے بلکہ اس کا حکم صرف دو باتوں یعنی خمر اور میسر تک محدود رہا دوسرے امور تک متعدی نہیں ہوا تو اسی طرح ان تمام علل شرعیہ کا حکم ہے خواہ وہ منصوص ہوں یا ان کا اقتضاء ہو یا بطریق استدلال انہیں ثابت کیا گیا ہو۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر علل شرعیہ کی تخصیص کے سلسلے میں استدلال کیا گیا ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ تحریم نکاح کا حکم صرف مشرک عورتوں تک محدود رہے اور ان کے سوا دوسری عورتیں مثلاً ذمی یا حربی اس میں داخل نہ ہوں اور قولِ باری (اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ) مشرک عورتوں سے نکاح کے امتناعی حکم کی تاکید بن جائے اور دوسری عورتوں تک یہ حکم متعدی نہ ہو۔ اس لیے کہ شرک اور جہنم کی آگ کی طرف بلاوا یہ دونوں باتیں تحریم نکاح کی علامتیں ہیں اور یہ کتابی عورتوں میں موجود نہیں ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حکم مشرکین عرب کے متعلق ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلِ ایمان کے خلاف برسرپیکار تھے۔ مسلمانوں کو ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا تاکہ یہ عورتیں اپنے اہلِ خاندان کے مشرکین کے ساتھ مسلمانوں کی مودت والفت کا وسیلہ نہ بن جائیں۔ اور اس طرح ان کے خلاف جنگ کرنے میں مسلمانوں کے اندر کوتاہی نہ پیدا ہو جائے۔

اس حکم کا تعلق اہلِ ذمہ کے ساتھ نہیں ہے جو مسلمانوں سے دوستی رکھتے تھے اور جن کے خلاف ہمیں جنگ نہ کرنے کا حکم ملا تھا۔ اِلّا یہ کہ دشمنی کی یہی کیفیت ان ذمیوں میں بھی پیدا ہو جائے تو اس صورت میں برسرپیکار ذمی عورتوں سے نکاح کی حرمت ہو جائے گی اور ہمارے لیے اس علت کے معلول کے حکم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جائے گا۔

قولِ باری (وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ، اور ایک مومن لونڈی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ آزاد مشرک عورت سے نکاح کی بجائے جو انہیں اچھی بھی لگے اور اس سے نکاح کرنے کی ان میں استطاعت بھی ہو مومن لونڈی سے نکاح کر لیں۔

اب ظاہر ہے کہ جو شخص آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہوگا اسے آزاد مسلمان عورت سے نکاح کرنے کی بھی استطاعت ہوگی۔ اس لیے کہ رواج کے مطابق ان دونوں کے مہر کی رقموں میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

جب یہ صورتِ حال ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ قولِ باری بھی ہے کہ (وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ) پھر آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی بجائے مومن لونڈی سے نکاح کرنے کی ترغیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ وہ آزاد مسلمان خاتون سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہوگا تو ان تمام باتوں کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زیرِ بحث آیت آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کو متضمن ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت عام ہے، اس میں استطاعت رکھنے والا مال دار اور عدمِ استطاعت کا حامل فقیر دونوں شامل ہیں پھر اس حکم کے فوراً بعد یہ قولِ باری ہے (وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ) اس میں ان لوگوں [illegible]
لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کی اباحت ہے جنہیں مشرک عورت کے نکاح کر
گئی تھی اس بنا پر یہ حکم اباحت غنی اور فقیر دونوں کے لیے عام ہوگا۔
موجب بن جائے گا۔

حیض کا بیان

قول باری ہے (وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِیْضِ قُلْ هُوَ اَذًی فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِیْضِ، آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا کیا حکم ہے۔ کہہ دیجیے کہ وہ ایک گندگی کی حالت ہے۔ اس میں عورتوں سے الگ رہو) لفظ محیض حیض کے لیے اسم ہے اور یہ بھی درست ہے کہ یہ موضع حیض کے لیے اسم ہو۔ مثلاً مقیل (قیلولہ کرنے کی جگہ) یا مبیت (رات گذارنے کی جگہ) وغیرہ۔

لیکن لفظ محیض سے جس مضمون کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اس کی دلالت یہ ہے کہ یہاں اس سے حیض مراد ہے اس لیے کہ سوال کا جواب ان الفاظ میں دیا گیا ہے کہ " یہ گندگی کی حالت ہے " یہ بات حیض کی صفت موضع حیض کی نہیں ہو سکتی۔ لوگوں نے دراصل اس کے حکم کے متعلق سوال کیا تھا اور یہ پوچھا تھا کہ اس حالت میں ان کا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔ اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مدینہ میں یہود ان کے پڑوسی تھے جو حیض کی حالت میں عورتوں کے ساتھ کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا بھی ترک کر دیتے تھے اس لیے مسلمانوں نے یہ جاننا چاہا کہ اسلام میں اس کا کیا حکم ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا (هُوَ اَذًی) یعنی حیض نجاست اور گندگی ہے۔ حیض کی اس کیفیت کے بیان سے یہ لازم آگیا کہ لوگ اس سے اجتناب کریں اس لیے کہ انہیں نجاستوں سے اجتناب کا پہلے ہی سے علم تھا۔ اس بنا پر حیض پر نجاست اور گندگی کا اطلاق کر کے انہیں سمجھا دیا کہ اس سے اجتناب ضروری ہے۔

نجاستوں پر لفظ اذی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ (اذا اصاب نعل احدکم اذی فلیمسحھا بالارض ولیصل فیہ فانہ لہ طھور، جب تم میں سے کسی کے جوتے کو نجاست لگ جائے تو اسے زمین پر رگڑ کر صاف کر لے اور اس کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ زمین اس کی طہارت کا ذریعہ ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاست کو اذی کا نام دیا۔

نیز جب یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (ھُوَ اَذًی) فرما کر یہ خبر نہیں دی کہ حیض کی وجہ سے لوگوں کو اذیت ہوتی ہے کیونکہ اس اطلاع کا کوئی فائدہ نہیں تھا، لوگوں کو فطری طور پر یہ بات معلوم تھی، اس بنا پر ہمیں یہ پتہ چل گیا کہ (ھُوَ اَذًی) فرما کر دراصل اس کی نجاست اور اس سے اجتناب کی اطلاع دی جا رہی ہے کیونکہ ہر وہ چیز جس پر لفظ اذی کا اطلاق ہوتا ہے ضروری نہیں کہ وہ نجاست ہو مثلاً یہ قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ کَانَ بِکُمْ اَذًی مِّنْ مَّطَرٍ، تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اگر تمھیں بارش کی وجہ سے دقت ہو۔۔۔۔۔۔) بارش نجس نہیں ہوتی۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَمِنَ الَّذِیْنَ اَشْرَکُوْا اَذًی کَثِیْرًا، اور تم ضرور ان لوگوں سے جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی اور ان لوگوں سے جنہوں نے شرک کیا بہت سی تکلیف دہ باتیں سنو گے) اس لیے زیر بحث آیت میں جس اذی کا ذکر ہوا ہے اس سے مراد نجاست ہے اور ایسی گندگی جس سے اجتناب لازم ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ سوال کرنے والوں کے سوال کا یہی مقتضیٰ تھا اور خطاب کے الفاظ کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کی حالت میں مافوق الازار استمتاع جائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کن باتوں سے اجتناب ضروری ہے۔ پہلی بات کی اجازت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے حاصل ہوئی جس کی روایت حضرت عائشہ رضؓ اور حضرت میمونہؓ نے ان الفاظ میں کی کہ آپ ازواج مطہرات سے حیض کے دوران مافوق الازار ہم کنار ہوتے تھے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرج سے اجتناب ضروری ہے لیکن ماتحت الازار استمتاع میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ فرج کے ماسوا اس کے لیے عمل جنسی کرنا جائز ہے۔ (اس میں دبر داخل نہیں ہے اس لیے کہ اتیانِ دبر بہر صورت حرام ہے) یہی سفیان ثوری اور محمد بن الحسن کا قول ہے۔ ان دونوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ خون نکلنے کی جگہ سے اس عمل کے دوران پرہیز کرے گا۔ اسی قسم کی روایت حسن بصری، شعبی، سعید بن المسیب اور ضحاک سے بھی ہے۔ حضرت عمرؓ بن الخطاب اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اسے صرف مافوق الازار کی اجازت ہے، یہی امام ابوحنیفہ، ابویوسف، اوزاعی، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِیْضِ وَلَا تَقْرَبُوْھُنَّ حَتّٰی یَطْھُرْنَ، حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ اس سے پاک نہ ہو جائیں ان

کے قریب بھی نہ جاؤ) میں ماتحت الازار کی ممانعت پر دلالت دو وجہ سے ہو رہی ہے۔

اول قولِ باری (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) ہے جس کا ظاہر مافوق الازار اور ماتحت الازار دونوں سے اجتناب کے لزوم کا متقاضی ہے، لیکن جب مافوق الازار سے استمتاع پر سب کا اتفاق ہو گیا تو اس دلالت کی بنا پر ہم نے اسے تسلیم کر لیا لیکن ممانعت کا حکم ماتحت الازار میں بحالہ باقی ہے کیونکہ اس کی اباحت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

دوسری وجہ قولِ باری (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ) ہے مافوق الازار اور ماتحت الازار کے امتناع پر اس فقرے کی دلالت کی بھی وہی کیفیت ہے جو پہلے فقرے کی دلالت کی ہے۔ اس لیے اختلاف رائے کی وجہ سے اس سے صرف اسی چیز کی تخصیص کی جائے گی جس پر دلالت قائم ہو جائے۔ اس پر سنت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

یہ یزید بن ابی انیسہ کی حدیث ہے جس کی روایت انہوں نے ابو اسحاق سے کی اور انہوں نے حضرت عمرؓ کے آزاد کردہ غلام عمیر سے کہ عراق کے کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے استفسار کیا تھا کہ حالتِ حیض میں شوہر کے لیے اپنی بیوی سے کون کون سی باتیں حلال ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہی سوال میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا تو آپ نے یہ جواب دیا تھا کہ (لك منها ماقوق الازار وليس لك منها تحته، تمھیں مافوق الازار کی اجازت ہے ماتحت الازار کی نہیں)۔

اس پر شیبانی کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے عبدالرحمٰن بن الاسود سے روایت کی ہے، انہوں نے اپنے والد اسود سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ ہم میں سے جب کوئی حالتِ حیض میں ہوتی تو آپؐ اسے حیض شروع ہوتے ہی ازار بند باندھنے کے لیے کہتے پھر اس سے اگر چاہتے تو ہم کنار ہوتے، لیکن تم میں کون ایسا ہے جو اپنے جذبات پر اس طرح قابو رکھ سکے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکھا کرتے تھے، شیبانی نے عبداللہ بن شداد کے واسطے سے حضرت میمونہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔

جو لوگ مادون الازار کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے حماد بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حماد نے اس کی ثابت سے روایت کی ہے اور ثابت نے حضرت انس سے کہ یہودیوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ حیض والی عورت کو گھر سے نکال دیتے تھے اور اس کے ساتھ کھانا پینا ترک کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک گھر میں نہیں رہتے تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا گیا، جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ) تا آخر آیت ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک گھر میں ان کے ساتھ رہو اور جماع کے سوا جو چاہو کرو ۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عائشہ رضؓ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ مجھے کھجور کی چھوٹی چٹائی پکڑا دو ۔ حضرت عائشہ رضؓ نے کہا کہ میں تو حائضہ ہوں ، اس پر آپ نے فرمایا کہ "تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے " ان حضرات نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس حدیث کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ہر وہ عضو جو حیض میں ملوث نہیں ہے حیض کی حالت میں اس کی طہارت اور جواز استمتاع کا وہی حکم ہے جو حیض آنے سے پہلے تھا ۔

جو لوگ ماتحت الازار کی ممانعت کے قائل ہیں ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت انس کی روایت میں صرف نزول آیت کے سبب کا ذکر ہے اور یہودیوں کے طرز عمل کی اطلاع ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کی مخالفت کرنے کا حکم دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ ہمارے لیئے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم حیض والی عورتوں کو گھروں سے نکال دیں اور ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا ترک کر دیں ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (اصنعوا کل شی الا النکاح) یہ جائز ہے کہ اس سے مراد مادون الفرج عمل جنسی ہو ۔ اس لیے کہ یہ بھی نکاح یعنی جماع کی ایک صورت ہے ۔ حضرت عمرؓ کی ایک روایت جس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ زیر بحث روایت سے متاخر اور اس کے لیے فیصلہ کن ہے ۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ زیر بحث روایت جو حضرت انسؓ کی ہے اس میں نزول آیت کے سبب کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا تھا کہ حائضہ عورت سے کس قسم کا تعلق حلال ہے اور یہ سوال لامحالہ حضرت انسؓ کی روایت کے بعد کی بات ہے ۔

اس کی دو وجہیں ہیں ۔ اول یہ کہ حضرت عمرؓ نے یہ سوال لازمی طور پر یہ جاننے کے بعد کیا ہوگا کہ حائضہ عورت سے ہمبستری حرام ہے ۔ دوم یہ کہ اگر یہ سوال نزول آیت کی حالت میں فوراً بعد ہوتا تو اس میں اسی بات کے ذکر پر اکتفا کر لیا جاتا جو حضرت انسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (اصنعوا کل شئ الا النکاح) اس سے یہ چیز واضح ہو گئی کہ حضرت عمرؓ کا سوال اس

کے بعد ہوا تھا۔

ایک اور پہلو سے غور کریں کہ اگر حضرت عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایتوں میں تعارض پیدا ہو گیا ہے تو اس صورت میں حضرت عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اس لیے کہ اس میں مادون الفرج عمل جنسی کی ممانعت ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت بظاہر اباحت کی متقاضی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب اباحت اور ممانعت کا اجتماع ہو جائے تو ممانعت اولیٰ ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے غور کریں وہ یہ کہ حضرت عمرؓ کی روایت کی تائید ظاہر آیت (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) سے ہوتی ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت اس کی تخصیص کرتی ہے، اس لیے ایسی روایت جو قرآن کے موافق ہو اس روایت سے اولیٰ ہوتی ہے جو قرآن کی تخصیص کرے۔

نیز حضرت انسؓ کی روایت عام اور مجمل ہے اس میں کسی معین جگہ کی اباحت کا ذکر نہیں ہے جبکہ حضرت عمرؓ کی روایت مفصل ہے جس میں ما فوق الازار اور ما تحت الازار دونوں جگہوں کے حکم کا بیان ہے۔ واللہ اعلم۔

حیض کا مفہوم اور اس کی مقدار کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حیض خون کی اس مقدار کا نام ہے جس کے ساتھ بہت سے احکام کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً نماز اور روزے کی تحریم، ہمبستری کی ممانعت، عدت کا اختتام، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور تلاوت قرآن سے پرہیز وغیرہ۔ اس کی آمد سے عورت بالغ ہو جاتی ہے جب خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہوگا تو اس کی مقدار کو حیض کا نام دیا جائے گا اور اگر ان احکام کا تعلق نہیں ہوگا تو اسے حیض نہیں کہا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عورت حیض کے ایام میں اور ایام کے بعد ایک ہی کیفیت کا خون دیکھتی ہے لیکن ایام کے دوران کا خون حیض کہلاتا ہے۔ اس لیے کہ خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہو جاتا ہے اور ایام کے بعد کا خون حیض نہیں کہلاتا کیونکہ اس کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ اگر وہ دوران حمل خون دیکھ بھی لے لیکن چونکہ اس خون کے ساتھ ہمارے ذکر کردہ احکام کا تعلق نہیں ہوتا اس لیے وہ حیض نہیں کہلاتا۔

اسی طرح استحاضہ والی عورت ایک عرصے تک خون بہتے ہوئے دیکھتی ہے لیکن یہ حیض نہیں ہوتا جبکہ استحاضہ کا خون اس کیفیت کا ہوتا ہے جیسے وہ ایام کے دوران دیکھتی ہے۔ اس لیے حیض اس خون کا نام ہوا جس کے ساتھ شرعی لحاظ سے ان احکام کا تعلق ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی کوئی نہ کوئی مقدار ہو۔

حیض اور نفاس اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ ان کی وجہ سے روزہ اور نماز حرام ہو جاتے ہیں ہمبستری کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ان باتوں سے پرہیز کیا جاتا ہے جن سے ایک حائضہ عورت پرہیز کرتی ہے لیکن ان دونوں میں دو وجہ سے فرق ہوتا ہے۔ اول یہ کہ حیض کی مدت کی مقدار

نفاس کی مدت کی مقدار سے مختلف ہوتی ہے دوم یہ کہ نفاس کا عدت کے گذرنے اور عورت کے بالغ ہونے کے سلسلے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔

ابوالحسن حیض کی یہ تعریف کرتے تھے کہ یہ رحم سے نکلنے والا وہ خون ہوتا ہے جس کے شروع ہوجانے پر عورت بالغ ہوجاتی ہے اور عورتیں وقتاً فوقتاً جس کی عادی ہوجاتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس تعریف سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کے شروع ہوجانے پر عورت اس وقت بالغ ہوتی ہے جب اس سے پہلے وہ اپنی عمر یا احتلام یا ہمبستری پر انزال کی وجہ سے بالغ نہ ہوچکی ہو۔ اگر ان صورتوں کے ذریعے وہ پہلے بالغ ہوچکی ہو پھر وہ خون دیکھے تو وہ حیض کا خون ہوگا جبکہ وہ اسے مدت حیض کی مقدار دیکھتی رہے اگرچہ وہ اس کی ابتدا کے ساتھ بالغ قرار نہ بھی پائے۔

مدت حیض کی مقدار کے بارے میں فقہار کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کم سے کم مدت حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور یہی بات ہمارے تمام اصحاب سے مشہور ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے اگر دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ خون آتا رہے تو یہ حیض ہوگا۔

امام محمد کا مشہور قول امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ حیض کی قلیل اور کثیر مدت کے لیے کوئی وقت نہیں ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ کے خیال میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

ہمیں عبداللہ بن جعفر بن فارس نے، انہیں ہارون بن سلیمان الجزار نے اور انہیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے امام مالک کی درج بالا روایت بیان کی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔ عبدالرحمٰن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انہوں نے علی بن ثابت سے، انہوں نے محمد بن زید سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی کہ حیض تیرہ دنوں تک آتا ہے اگر اس سے بڑھ جاتے تو وہ استحاضہ ہوگا۔

عطار کا قول ہے کہ اگر پندرہ دنوں سے بڑھ جائے تو وہ استحاضہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ پہلے عطار بن ابی رباح کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت ایک دن ایک رات اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن کے قائل تھے۔ پھر آپ نے اس سے رجوع کرلیا اور وہی قول اختیار کرلیا جو پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جو لوگ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن کے قائل ہیں ان

کا استدلال قاسم کی حدیث سے ہے جو انہوں نے حضرت ابوامامہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (اقل الحیض ثلاثۃ ایام واکثرہ عشرۃ، حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے)۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو کسی کو اس سے ہٹنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس حدیث کی تائید حضرت عثمان بن ابی العاص الثقفی اور حضرت انسؓ بن مالک کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ ان دونوں نے یہ فرمایا کہ حیض تین دنوں چار دنوں سے لے کر دس دنوں تک ہوتا ہے اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہوتا ہے۔ ان کے اس قول کی ہمارے بیان کردہ مسلک پر دو طریقے سے دلالت ہو رہی ہے۔

اول یہ کہ جب ایک قول صحابہ کرام کی ایک جماعت سے منقول ہو اور کثرت سے اس کی نقل کی جائے اور اس قول کی مخالفت میں بھی کوئی قول موجود نہ ہو تو یہ اجماع ہوتا ہے اور بعد میں آنے والوں کے لیے حجت کا کام دیتا ہے۔ ان دونوں حضرات سے جو قول منقول ہے اور جو ہمارے مسلک کی تائید میں ہے اس سے ان کے ہم چشموں کا کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا۔ اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس قول کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔

دوم یہ کہ اس قسم کی مقداریں جو حقوق اللہ ہیں اور ان کا درجہ محض عبادات کا ہے، ان کے اثبات کا صرف یہ طریقہ ہے کہ یا تو شریعت کی طرف سے اس سلسلے میں رہنمائی کی جائے یا امت کا اس پر اتفاق ہو جائے مثلاً فرض نمازوں کی رکعتوں اور رمضان کے روزوں کی تعداد یا حدود کی مقداریں یا فرضیت زکواۃ کے لیے اونٹوں کی تعداد وغیرہ۔ حیض اور طہر کی مدت کی مقدار بھی اسی طرح کی ہے۔ اسی طرح مہر کی مقدار ہے جو نکاح میں شرط ہے نیز نماز میں تشہد کی مقدار قعدہ اخیرہ کرنا بھی یہی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر ان مقادیر کی تحدید اور ان کے اثبات کے متعلق کسی صحابی سے کوئی روایت ہو تو ہمارے نزدیک توقف ہو گی یعنی ہم اسے شریعت کی رہنمائی سمجھیں گے کیونکہ ان چیزوں کو قیاس کے ذریعے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حیض کی مقدار کا اعتبار عورتوں کی عادات کے ذریعے کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے، اس لیے اس معاملے میں عورتوں کی عادات سے رجوع کرنا واجب ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے حمنہؓ بنت جحش سے فرمایا تھا (تحیضی فی علم اللہ ستاً او سبعاً کما تحیض النساء فی کل شھر جس طرح عورتیں ہر ماہ حیض کے ایام گذارتی ہیں تم بھی چھ یا سات دن گذار لو۔ اس کا علم اللہ کو ہے)۔

آپ نے حیض کی مدت کا معاملہ عورتوں کی عادت پر چھوڑ دیا اور اس کے لیے چھ یا سات دن مقرر کر دیئے، اس بنا پر یہ کہنا جائز ہے کہ جو لوگ حیض کی اکثر اور اقل مدت کے لیے دس اور تین دن کے قائل ہیں انہوں نے یہ بات عورتوں کی عادت کو سامنے رکھ کر کہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم اور ہمارے مخالفین حیض کی اقل مدت کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس سے حیض کسی طرح کم نہ ہو، اسی طرح ہماری بحث حیض کی اکثر مدت کے متعلق ہو رہی ہے جس سے حیض زیادہ نہ ہو جس عدد کا ذکر کیا گیا ہے اس پر ہم سب متفق ہیں۔ رہ گئی حمنہؓ کے واقعے میں چھ یا سات کی بات تو وہ اس کے متعلق کوئی حد نہیں ہے۔ اور تحدید کے سلسلے میں اس جیسی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے اختلاف کے موقع پر اس جیسی روایت سے استدلال ساقط ہو گیا حمنہؓ کو حضور کا یہ فرمانا کہ (تحیضی فی علم اللہ ستًّا او سبعًا کما تحیض النساء فی کل شھر) یہ ہمارے قول کی صحت کے لیے ابتدائی طور پر دلیل کا کام دے سکتا ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا یہ حصہ (کما تحیض النساء فی کل شھر) چونکہ عورتوں کے پورے جنس کا احاطہ کیے ہوئے ہے تو اس کا اقتضاء یہ ہے کہ یہ حکم تمام عورتوں کے لیے ہو۔

یہ بات اس چیز کی نفی کرتی ہے کہ عورت کا حیض اس سے کم مدت کا ہو۔ اگر اس امر پر کہ حیض کبھی تین دنوں کا بھی ہوتا ہے اجماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو کسی کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ حیض کی مدت چھ یا سات دن سے کم مقرر کرے۔ جب تین دن پر سب کا اتفاق ہو گیا تو ہم نے حدیث کے عموم سے اس کی تخصیص کر دی اور حدیث کے مقتضیٰ کے مطابق تین دن سے کم کی نفی کا حکم باقی رہا اسی طریقے سے حیض کی اکثر مدت کے اثبات کے لیے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (ما رایت ناقصات عقل و دین اغلب لعقول ذوی الالباب منھن، میں نے عقل اور دین کے لحاظ سے ناقص کسی کو نہیں دیکھا جو عقلمندوں کی عقل پر ان سے بڑھ کر غالب آجانے والی ہو)۔

آپ سے پوچھا گیا کہ دین کے لحاظ سے ان میں کیا کمی ہے؟ آپ نے فرمایا (تمکث احداھن الایام واللیالی لا تصلی، بے چاری کئی دن اور کئی رات اس طرح گذار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی) اس قول سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حیض کی مدت وہ ہے جس پر ایام ولیالی کے اسم کا اطلاق ہو سکے۔ ایام ولیالی کی کم سے کم مقدار تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔

اس پر اعمش کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے حبیب بن ابی ثابت سے، انہوں نے عروہ

سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہؓ بنت ابی حبیش سے فرمایا تھا (اجتنبی الصلاۃ ایام محیضتکِ ثم اغتسلی وتوضأی لکل صلاۃ، اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز سے پرہیز کرو۔ پھر غسل کرکے ہر نماز کے لیے وضو کرو)۔

الحکم نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ حضرت سودۃؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے استحاضہ ہوتا ہے۔ آپ نے انہیں یہ حکم دیا کہ ایام حیض کی مقدار وہ بیٹھ رہیں یعنی نماز وغیرہ سے اجتناب کریں، جب یہ ایام گذر جائیں تو ہر نماز کے لیئے وضو کرکے نماز ادا کرلیں۔ فاطمہؓ بنت ابی حبیش کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں (دعی الصلاۃ بعدد الایام التی کنت تحیضین فیھا ثم اغتسلی؛ ان دنوں کی گنتی کی مقدار نماز چھوڑ دو جس میں تم حیض کے ایام گذارتی تھیں پھر غسل کرلو)۔

حضرت ام سلمہؓ سے مروی حدیث میں اس عورت کے متعلق ذکر ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ وہ خون بہاتی رہتی ہے آپ نے اسے یہ فرمایا کہ وہ ان دنوں اور راتوں کی گنتی پر نظر رکھے جو وہ حیض کے ایام کے طور پر ہر ماہ گذارتی تھی، ان دنوں کی مقدار ہر ماہ نماز نہ پڑھے۔ پھر اس کے بعد غسل کرکے نماز پڑھ لے۔

شریک نے ابو الیقظان سے، انہوں نے عدی بن ثابت سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے عدی کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المستحاضۃ تدع الصلاۃ ایام حیضھا ثم تغتسل وتتوضأ لکل صلاۃ، مستحاضہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی پھر غسل کرکے ہر نماز کے لیے وضو کرے گی)۔

اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (تدع الصلاۃ ایام اقرائھا، اپنے قروء یعنی حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہؓ بنت ابی حبیش کو نیز اس عورت کو جس کا واقعہ حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا ہے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا۔ آپ نے یہ پوچھے بغیر حکم دیا تھا کہ استحاضہ سے قبل اس کے حیض کے ایام کی مقدار کیا تھی؟

اس پورے بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ حیض کی مدت ہونی چاہیئے جس پر ایام کے اسم کا اطلاق ہوتا ہو اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے، اگر حیض کی مدت تین دن سے کم ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے سوال کے جواب میں ایام ولیالی کا ذکر نہ فرماتے۔

آپ نے عدی بن ثابت کی روایت کردہ حدیث میں فرمایا (المستحاضۃ تدع الصلاۃ ایام حیضھا) یہ لفظ تمام عورتوں کے لئے عام ہے اور ایام کے اسم کا اطلاق جب کسی محدود یا محصور عدد

پر ہوتا ہے تو اس سے کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس مراد ہوتا ہے۔ اس اسم کے لیے یہ ضروری ہے کہ کوئی محدود یا متعین عدد ہو جس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام و لیالی کا جو ذکر کیا ہے تین اور دس اس کا عدد ہو جائے۔

ایک اور پہلو سے بھی غور کریں وہ یہ کہ اگر پہلے سے اس وقت کی معرفت حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو اس وقت ایام کا اسم کسی محدود یا محصور عدد پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر کہنے والے کا یہ قول ہے " ایام السنۃ " (سال کے ایام) اس میں ایام کا لفظ نہ تین پر دلالت کرے گا اور نہ دس پر کیونکہ السنۃ یعنی سال کا وقت سب کو پہلے ہی سے معلوم ہے۔

قول باری (اَيَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ) تین سے لے کر دس تک کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ) جب اللہ نے ان ایام کی اضافت اس وقت کی طرف کر دی جس کی معرفت مخاطبین کو حاصل ہو چکی تھی۔ یعنی رمضان کا پورا مہینہ تو اس صورت میں ایام کا اسم تین سے لے کر دس تک کے ساتھ مختص نہیں ہوا۔

لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں کہ (تدع الصلاۃ ایام حیضھا (ایام اقرائھا)) مخاطبین کو پہلے سے اس عورت کے ایام کی تعداد کے متعلق کوئی علم نہیں تھا۔ اس لیے ایام کا ذکر اس عورت ہی کی طرف راجع ہو گا۔ اس عدد کی طرف نہیں جو اس کے ساتھ مختص ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری ہو گا کہ لفظ ایام کو اس عدد پر محمول کیا جائے جو اس کے ساتھ مختص ہے اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے۔

یہ اس وجہ سے ایسا ہو گیا کہ ایام کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد لیا جاتا ہے جس طرح کہ لیالی کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد ہوتا ہے اور رات کی تاریکی مراد نہیں ہوتی جب اس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو ایسی صورت میں ایام کے ذکر کا معنی مبہم وقت ہوتا ہے جس سے کوئی عدد مراد نہیں ہوتا۔ شاعر کا مصرعہ ہے۔

ع لیالی تصطاد الرجال بفاحم — ایسی راتیں جو تاریکی کے ذریعے مردوں کا شکار کرتی ہیں

یہاں شاعر نے دن کی سفیدی کو چھوڑ کر صرف رات کی تاریکی مراد نہیں لی ہے۔ اسی طرح ایک اور شاعر کا قول ہے

ے واذکر ایام الحمی ثم انثنی — علی کبدی من خشیۃ ان تصدعا

؎ ولیست عشیات الحمی بر واجع — الیک ولکن خل عینیک تدمعا

میں حمیٰ کے مقام پر اپنے گذارے ہوئے دنوں کو یاد کرتا ہوں اور پھر اپنے جگر پر اس ڈر سے دوہرا ہو جاتا ہوں کہ کہیں یہ مارے غم کے پھٹ نہ جائے۔ حمیٰ میں گذاری ہوئی شامیں اب تمہاری طرف لوٹ کر نہیں آسکتیں لیکن اب تم ان کی یاد میں اپنی آنکھوں کو آنسو بہانے کے لیے تنہا چھوڑ دو۔

شاعر نے یہاں ایام کے ذکر سے دن کی سفیدی مراد نہیں لی ہے اور نہ ہی شاموں کے ذکر سے دن کا اواخر مراد لیا ہے۔ بلکہ اس سے وہ وقت مراد لیا ہے جس کی معرفت مخاطب کو پہلے سے حاصل ہو چکی ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ، وہ نادمین میں سے ہوگیا) یہاں لفظ "اصبح" سے دن کے آخری حصے کو چھوڑ کر صرف اوّل حصہ مراد نہیں لیا گیا ہے۔ اسی طرح شاعر کا قول ہے۔

؏ اصبحت عاذلتی معتلہ — مجھے ملامت کرنے والی خود بیمار ہو گئی۔

یہاں شاعر نے شام کو چھوڑ کر صرف صبح کا وقت مراد نہیں لیا۔ لبید کا شعر ہے

؎ وامسیٰ کاحلام النیام نعیمھم — وای نعیم خلتہ لا یزایل

ان کی عیش و عشرت اور آرام و راحت نیند میں پڑے انسانوں کا خواب بن گئی اور کون سی عیش و عشرت ایسی ہے جس کے متعلق تمہارا یہ خیال ہو کہ وہ زائل نہیں ہو گی۔

یہاں شاعر نے صبح کو چھوڑ کر صرف مساء یعنی شام کا ارادہ نہیں کیا بلکہ ایک وقت مبہم مراد لیا ہے۔ لغت میں یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ اس کے لیے کثرت شواہد کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

جب ایام کا اسم ان دو معنوں میں بٹ گیا تو ہم یہ کہیں گے کہ جس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو چکی ہو اور اس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے تو اس کا معنی مطلق وقت ہو گا۔ اور اگر وقت کی معرفت پہلے سے نہ ہو اور ایام کی اضافت اس کی طرف کی جائے تو اس کا معنی تعیین کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہو گا۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ جب عربوں کی زبان میں یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ ایام کے اسم کی جب کسی عدد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ تین سے دس تک کے درمیان اعداد پر محمول ہوتا ہے۔ اور ایام کا یہ اسم کسی حال میں بھی اس عدد یعنی تین سے لے کر دس تک سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب "احد عشر" کہیں گے تو اس کے ساتھ "ایاما" نہیں کہیں گے بلکہ "احد عشر یوما" کہیں گے۔

اسی طرح جب آپ مہینے کا اطلاق کرتے ہوئے "ثلاثین" کہیں گے تو اس کے ساتھ 'ایام' کہنا بجانہ ہوگا بلکہ آپ کہیں گے "ثلاثین یومًا" جب ایام کا اسم اس عدد کے ذکر کے ساتھ جس کی طرف اس کی اضافت ہوئی ہے تین سے لے کر دس تک پر بولا جاتا ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہی اس اسم کا حقیقی معنی ہے اور یہ اس طرح استعمال ہونے کی صورت میں اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوتا ہے اور اس معنی سے اسے کسی دلالت کے بغیر ہٹایا نہیں جاسکتا اس لیے کہ اس صورت میں وہ مجاز ہوگا۔

اس لیے حقیقی معنی سے کسی دوسرے معنی کی طرف اس طرح ہرگز نہیں لے جایا جاسکتا کہ اس سے اسم ایام کی نفی ہو جائے، اور جب اس اسم کا مدلول یعنی عدد جو تین سے لے کر دس تک ہے متعین ہو جائے گا ایام کی اضافت اس کی طرف کر دی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (دعی الصلوٰۃ ایام اقرائك) تو آپ نے ایام کو اقراء کے لیے مخصوص کر دیا۔ اب ایام کی کم سے کم دلالت تین پر ہوتی ہے اور اقراء بھی جمع ہے جو کم سے کم تین پر محمول ہوتی ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ تین دن میں تین اقراء کے حساب سے ہر قراء یعنی حیض کے لیے ایک دن کی مدت متعین کر دی گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے مراد ایک حیض ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت کی عادت یہ ہو کہ اس کا حیض تین سے لے کر دس دن کے مابین جاری رہتا ہو اس کے حق میں لفظ اقراء سے لامحالہ یہی دن مراد ہوں گے اور یہ بات تو واضح ہے کہ اس جیسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایام اقرائك) سے مراد ایک حیض ہی ہوگا۔ اسی طرح وہ عورت جس کی عادت نہ ہو یعنی ہر ماہ اس کے حیض کے ایام میں کمی بیشی ہو جاتی ہو۔ اس کے حق میں بھی لفظ اقراء سے ایک حیض مراد ہوگا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (اغتسلی و توضأی لکل صلاۃ) دلالت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض کی مدت گذر جانے کے بعد غسل اور وضو کا عمل کرو۔ اس لیے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایام اقرائك) سے مراد ایک حیض کے ایام ہیں نیز اعمش کی روایت کردہ حدیث میں الفاظ ہیں (ایام حیضتك)۔

دوسری حدیث میں (ایام حیضك) اس میں یہ الفاظ بھی ہیں (فلتدع الصلاۃ الایام واللیالی التی کانت تقعد) ایک روایت کے الفاظ ہیں (نقصان دینهن تمکث احداهن الایام واللیالی لا تصلی)

ان تمام روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقرار کا ذکر نہیں کیا بلکہ حیض کا لفظ ادا فرمایا۔

ان روایات کی مقتضیٰ کے بموجب یہ ضروری ہے کہ حیض ایام کا نام ہو اور وہ مدت جس پر ایام کے اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو وہ حیض قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض کے سلسلے میں تمام عورتوں کے حکم کو بیان کرنے کا قصد کیا تھا۔

محمد بن شجاع نے روایت بیان کی ہے، انہیں یحییٰ بن ابی بکیر نے، انہیں اسرائیل نے عثمان بن سعید سے، انہوں نے عبداللہ بن ابی ملیکہ سے اور انہوں نے فاطمہؓ بنت ابی حبیش سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں فاطمہؓ کی بات آئی تو آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا (مری فاطمۃ فلتمسك کل شھر عدد ایام اقرائھا، فاطمہؓ سے کہو کہ وہ ہر ماہ اپنے اقرار یعنی حیض کے ایام کی تعداد کے برابر دنوں میں روزہ، نماز وغیرہ سے رک جائے یعنی پرہیز کرے)۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ اقرار کے ذکر سے آپ کی مراد ہر ماہ کا حیض ہے۔ اس لیے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ (تمسك کل شھر) یعنی وہ ہر ماہ پرہیز کرے گی۔ ایک دوسری حدیث میں آپ نے یہ بتا دیا کہ عورتوں کی عادت ہر ماہ ایک حیض ہوتی ہے۔ یہ بات آپ نے حمنہؓ کو ان الفاظ میں بتائی (تحیضی فی علم اللہ ستاً او سبعاً کما تحیض النساء فی کل شھر)

اگر یہ کہا جائے کہ یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دیا جائے جبکہ ایک حیض اقرار نہیں بلکہ قرء ہوتا ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ اقرار کا اطلاق حیض کے پورے گروہ پر کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قرء حیض کے خون کا نام ہے تو ایک حیض کو اقرار کا نام دینا جائز ہے اور اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ اقرار خون کے اجزاء سے عبارت ہے جس طرح کہ "ثوب اخلاق" (پرانے کپڑے) سے کپڑے کے ٹکڑے مراد ہوتے ہیں۔ ورنہ ایک کپڑے کی صفت اخلاق نہیں ہو سکتی جو جمع ہے۔ ایک شاعر کا قول ہے

جاء الشتاء و قمیصی اخلاق ۔۔۔ شراذم یضحك منه التواق

سردیاں آگئیں اور میری قمیص چیتھڑوں کی شکل کے ٹکڑوں پر مشتمل ہے کہ جس سے دیکھنے والے کو بھی ہنسی آجاتی ہے۔

شاعر نے ایک قمیص کو چیتھڑوں کا نام دیا اس لیے کہ اس نے یہ کہہ کر قمیص کے ٹکڑے مراد لیے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دے کر اس سے خون کے اجزاء مراد لیے جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایام کا نام کبھی دو دنوں پر بھی واقع ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت کو دو دنوں پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ ایام کا اطلاق دو دنوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو دنوں پر ایام کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے جبکہ اس کے حقیقی معنی تین یا اس سے زائد دن ہیں اور لفظ کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ اسے اس کے معنی پر محمول کیا جائے اِلّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو اسے اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف لے جانا ضروری قرار دے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ حیض کی اکثر اور اقل مدت کی مقدار کے اثبات کے لیے ہمارے پاس قیاس کا ذریعہ استعمال کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس کے اثبات کا طریقہ یا تو توقیف ہے یا سب کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم اس باب میں پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دن بھی حیض کے ہوتے ہیں اور دس دن بھی۔ اختلاف تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ کے اندر ہے۔ ہم نے اس مدت کو ثابت کر دیا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اختلافی مدت کا کوئی ثبوت نہیں ملا کیونکہ اس کے ثبوت کے لیے نہ تو توقیف ہی ہے اور نہ ہی سب کا اتفاق۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کو پہلی مرتبہ حیض آئے وہ خون دیکھتے ہی نماز پڑھنا چھوڑ دے گی خواہ اس نے ایک دن اور ایک رات ہی یہ خون دیکھا ہو۔ اس سے اس امر پر دلالت ہو گئی کہ ایک دن اور ایک رات حیض کی مدت ہے۔ اب جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ حیض کا خون نہیں تھا اسے اس کی دلیل پیش کرنا ہو گی۔ اس لیے کہ ابتدا میں تو اس خون پر حیض کا حکم لگا دیا گیا تھا۔ اب یہ حکم کسی دلالت کی وجہ سے ہی ختم کیا جا سکتا ہے جو اس کے خاتمہ کو واجب کرتی ہو۔ اس صورتِ حال سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ حیض کی مدت ایک دن ایک رات تسلیم کر لی جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سب کا اس پر بھی تو اتفاق ہے کہ ایسی عورت اگر ایک نماز کے پورے وقت میں خون دیکھتی رہے تو وہ نماز چھوڑ دے گی، اس لیے تمہارے استدلال کی روشنی میں اس اتفاقی مسئلے کو بھی اس بات کی دلیل قرار دینا چاہیے کہ حیض کی مدت ایک نماز کا وقت ہے۔

دراصل بات ایسی نہیں ہے کہ ایک نماز کا وقت کم سے کم مدتِ حیض ہو جائے بلکہ اس کے اس خون کی صورتِ حال کے متعلق انتظار کیا جائے گا اور حیض کی مدت کی تکمیل تک خواہ وہ ہمارے مخالف کے بقول ایک دن ایک رات ہی کیوں نہ ہو اس پر حکم لگانے میں رعایت کی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب باری تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ (وَلَا یَحِلُّ لَھُنَّ اَنْ یَّکْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰہُ فِیْ

ادحامهن، اور ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) تو اس نے اس کے ذریعے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا اس لیے کہ ترکِ کتمان کی نصیحت بھی تو اسی کو ہو رہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا ہمارے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تو صرف اس بات کی گفتگو ہے کہ جب عورت اپنے حمل کی اطلاع دے تو اس کی اطلاع قبول کر لی جائے ہم بھی تو اس کے متعلق اس کے ہی قول کو آخری بات تسلیم کرتے ہیں لیکن خون کے متعلق یہ حکم لگانا کہ آیا یہ حیض کا خون ہے یا نہیں تو اس کا دارومدار اس کے قول پر نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ایک حکم ہے اور حکم کی تخلیق اس کے رحم میں نہیں ہوئی ہے کہ ہم اس کے متعلق اس کی طرف رجوع کریں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے درج بالا سطور میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس شخص کے قول کے بطلان پر مشتمل ہے جس نے حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات سے کم رکھی ہے۔ نیز اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہو جاتا ہے جس نے اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے۔

اسی طرح اس شخص کے قول کا فساد بھی واضح ہو جاتا ہے جس نے اس معاملے کو عورتوں کی عادت کے حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ جو شخص اقل اور اکثر مدتِ حیض کے لیے کسی مقدار کا قائل نہیں ہے۔ اس کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے اگر صورتِ حال اسی طرح ہوتی جس طرح تم کہہ رہے ہو تو اس سے ضروری ہو جاتا ہے کہ اس سے جو خون بھی خارج ہوتا حیض شمار ہوتا جس کے نتیجے میں دنیا کے اندر کسی مستحاضہ کا وجود ہی نہ ہوتا اس لیے کہ خواہ آ رہا ہے اور یہ سارے کا سارا حیض ہے۔

سنت اور اتفاقِ امت سے اس قول کے بطلان کا ہمیں علم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ فاطمہؓ بنت حبیش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی عرض کیا تھا کہ مجھے استحاضہ ہے میں کبھی پاک نہیں ہوتی اور مجھے ڈر ہے اسلام میں میرا کوئی حصہ ہی نہ ہو، یعنی میں کسی قسم کی کوئی عبادت ہی نہ کر سکوں۔ اسی طرح حمنہؓ کو سات برسوں تک استحاضہ کا خون آتا رہا لیکن شارع علیہ السلام نے ان دونوں کو کبھی یہ نہیں فرمایا کہ تمہارا یہ خون حیض کا خون ہے۔

اس کے برعکس انہیں یہ بتایا کہ اس خون کا اتنا حصہ حیض ہے اور اتنا حصہ استحاضہ ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اس خون میں سے حیض کے خون کے لیے وقت کی ایک مقدار مقرر کی جائے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام کا ذکر کر کے اس مقدار کی اطلاع دی۔

اس قول سے ایک اور بات لازم آتی ہے وہ یہ کہ اگر اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مقدار

مقرر نہ ہو تو ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو، اگر اس کے خون کا اخراج ایک سال تک جاری رہے تو اس ساری مدت کو حیض شمار کر لیا جائے۔ کیونکہ حیض کے متعلق اس کی عادت تو ہے نہیں اور یہ خون اس کے رحم سے نکل رہا ہے۔ اس نتیجے سے آپ کے اپنے دعوے میں تخلف پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کے بطلان پر سب کا اتفاق ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نفاس بھی اپنے احکام کے لحاظ سے حیض کی طرح ہے اور چونکہ اقل نفاس کی کوئی مدت منقرر نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض کی بھی کوئی مدت نہیں ہونی چاہیئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفاس کا اثبات اتفاقِ امت کے ذریعے ہوا ہے۔ ہم حیض کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے اثبات کا ذریعہ قیاس نہیں ہے۔

جس گروہ نے تھوڑے اور بہت خون کو حیض شمار کیا ہے اور جس گروہ نے اس کی مدت ایک دن ایک رات مقرر کی ہے۔ ان دونوں کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ان کی تائید میں ہے کہ: (اذا اقبلت الحیضۃ فدعی الصلوٰۃ، جب حیض آجائے تو نماز چھوڑ دو) آیت اور سنت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ قلیل اور کثیر سب حیض شمار کیا جائے، اس لیے کہ لفظ میں کوئی توقیت نہیں ہے جب وہ ایک دن ایک رات خون دیکھے گی تو اس پر ظاہر آیت اور سنت کے مطابق حیض کا حکم لگ جائے گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ضروری بات یہ ہے کہ اس خون کا حیض ہونا ثابت ہو جائے تاکہ شوہر اس کے دوران بیوی سے الگ رہے۔ کیونکہ حیض کی کیفیت، اس کے معنی اور اس کی صفت کے متعلق آیت اور حدیث کے الفاظ میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ جس وقت اس کا حیض ہونا ثابت ہو جائے گا اس پر حدیث اور آیت کا حکم جاری ہو جائے گا اور جب تک اس میں اختلاف ہے اس وقت تک یہ آیت اور حدیث اس کی دلیل نہیں بن سکے گی اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کسی زیر بحث مسئلے میں فریقِ مخالف کا دعویٰ اس مسئلے کے اثبات کے لیے دلیل کا کام نہیں دے سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ شارع علیہ السلام نے حیض کے خون کی علامت اور اس کی خصوصیت ایسے واضح طریقے سے بیان کر دی ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے حیض کے خون کے لیے کسی مقدار کی تعیین کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ شارع علیہ السلام کا قول ہے (دم الحیض ھو الاسود المحتدم، حیض کا خون وہ ہوتا ہے جو سیاہ اور گہرا سرخ ہو) اس لیے جب بھی اس صفت کا خون پایا جائے گا

وہ حیض کہلائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس خون کی یہ صفت اور رنگت نہ ہو وہ کبھی حیض کا خون نہیں ہوتا ہے۔ جبکہ ایک عورت ایسے ایام کے دوران دیکھے یا وہ عورت ایسی ہو جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو اور اس نے ایسا خون دیکھا ہو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بیان کردہ خون ایام ماہواری گذرنے کے بعد آجاتا ہے یا ایام کے دوران آجاتا ہے۔

اس صورت میں ایام کے دوران آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والا خون استحاضہ کہلاتا ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صفت کے وجود کو حیض کی نشانی قرار دیا ہے اور اس کی دلیل بنا دیا ہے جبکہ یہ صفت حیض کی عدم موجودگی میں پائی جاتی ہے اور کبھی حیض موجود ہوتا ہے لیکن یہ صفت معدوم ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ نے کسی متعین خاتون کے حالات سے یہ معلوم کر لیا ہوگا کہ اس کے حیض کا خون ہمیشہ اس رنگت کا ہوتا ہے۔ اس بنا پر آپ نے اس متعین خاتون کے حیض کا حکم بیان فرما دیا۔ تمام عورتوں کے حیض کے خون کے متعلق نہیں فرمایا۔ اس لیے اس رنگت اور صفت کا دوسری عورتوں کے حیض کے خون میں اعتبار کرنا درست نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا دونوں گروہوں نے آیت (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى) سے استدلال کیا ہے کہ اس آیت میں حیض کو ' اذی ' یعنی گندگی کی حالت قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے جس وقت بھی یہ ' اذی ' پایا جائے گا اس پر حیض کا حکم لگ جائے گا۔ اس لیے اس میں مقدار کے اعتبار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ آیت میں مقدار کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

دوسرا گروہ جو اقل مدت حیض یعنی ایک دن ایک رات کا قائل ہے وہ یہ کہتا ہے کہ آیت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ رات اور دن کے دوران جس وقت بھی ' اذی ' کی کیفیت پائی جائے اسے حیض شمار کر لیا جائے خواہ اس کی مدت ایک رات ایک دن یا اس سے کم ہو لیکن ہم نے اس حکم سے کم کی مدت کی تخصیص کر دی ہے جس کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کے بعد ایک دن ایک رات کی مدت کے لیے لفظ کا حکم بحالہ باقی رہے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پہلے حیض کا ہونا ثابت ہو جائے تاکہ یہ صفت ثابت کی جا سکے۔ یہ صفت حیض کا اذی یعنی گندگی کی حالت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حیض کو اذی قرار

دیا ہے۔ اذی کو حیض قرار نہیں دیا۔ ہم جان چکے ہیں کہ ہر اذی حیض نہیں ہوتا اگرچہ ہر حیض اذی ہوتا ہے جس طرح کہ ہر نجاست حیض نہیں ہوتی اگرچہ ہر حیض نجاست ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حیض کا ثبوت ہو جائے تاکہ اسے اذی قرار دیا جا سکے۔

نیز یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اللہ کی مراد یہ ہوتی کہ اذی کو حیض کا اسم قرار دیا جائے تو پھر بھی اس کی مراد یہ نہ ہوتی کہ ہر اذی حیض ہے۔ اس لیے کہ واقعاتی دنیا میں اذی کی تمام صورتیں حیض نہیں ہوتیں۔ چنانچہ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے مراد اذی منکر یعنی ناپسندیدہ گندگی کی حالت ہے کیونکہ اس کی معرفت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ جب ہمیں اس کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو ہم اس پر حیض کا حکم لگا دیتے ہیں۔

نیز یہ بھی ہے کہ اذی ایک مشترک اسم ہے جو ایسی چیزوں پر محمول ہوتا ہے جن کے معانی مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے جس اسم کی یہ کیفیت ہو اس کا عموم بننا کسی طرح بھی جائز نہیں ہوتا۔

جو لوگ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن کے قائل ہیں انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ (ما رأیت ناقصات عقل ودین اغلب لعقول ذوی الالباب منھن، آپ سے جب عورتوں کے دینی نقص کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (تمکث احداھن نصف عمرھا لا تصلی، ایک بے چاری عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ اس طرح گذار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ مہینے میں پندرہ دن حیض کے ہوتے ہیں اور پندرہ دن طہر کے۔ کیونکہ یہی پندرہ دن کم سے کم طہر کے ہوتے ہیں اور اس طرح اس کی آدھی عمر حیض کی ہوتی ہے۔ اگر حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت اس سے کم ہوتی تو کوئی ایسی عورت نہ ہوتی جو اپنی آدھی عمر نماز نہ پڑھ سکتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ کسی نے (نصف عمرھا) کی روایت نہیں کی ہے بلکہ اس حدیث کی روایت دو طرح سے ہوئی ہے اول (شطر عمرھا) اور دوسری (تمکث احداھن الایام واللیالی لا تصلی، نصف عمر کا ذکر کسی روایت میں موجود نہیں ہے۔ دوسری جانب (شطر عمرھا) کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف عمر مراد لیا ہے۔ اس لیے شطر کا ذکر اسی طرح ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہو کہ "طائفۃ عمرھا" (اپنی عمر کا ایک حصہ) یا "بعض عمرھا" (اپنی عمر کا بعض حصہ) یا اسی طرح کا کوئی اور مفہوم۔

دیکھیے قول باری ہے (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف موڑ لو) یہاں شطر سے اللہ کی مراد جہت اور سمت ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ سے نصف مراد نہیں لیا۔ اب حدیث میں مذکور (شطر عمرھا) کی مقدار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرما دی ہے (تمکث احداھن الایام والیالی لاتصلی) اس لیے ضروری ہے کہ شطر سے یہی مراد لی جائے اور کوئی چیز مراد نہ لی جائے۔

علاوہ ازیں دنیا میں کوئی عورت ایسی نہیں ہے جو اپنی عمر کا نصف حصہ حیض میں گذار چکی ہو اس لیے کہ بلوغ سے پہلے گذرا ہوا عمر کا حصہ طہر کا حصہ ہوتا ہے جو حیض کے بغیر گذر جاتا ہے۔ اس لیے اگر یہ ممکن ہوتا کہ بلوغ کے بعد مرتے تک حیض ہر ماہ پندرہ دنوں کا ہوتا تو پھر بھی عمر کا آدھا حصہ حیض میں نہ گذرتا۔ اس بیان سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ جن لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ عورت کی عمر کا آدھا حصہ حیض میں گذرتا ہے ان کا یہ گمان باطل ہے۔

کم سے کم مدتِ طہر میں اختلافِ رائے

امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر، ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ یہی عطاء کا قول ہے۔ امام مالک سے ایک روایت کے مطابق اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ عبدالملک بن حبیب نے امام مالک سے جو روایت کی ہے اس کے مطابق طہر کی مدت پندرہ دن سے کم نہیں ہوتی (امام مالک سے ایک روایت دس دن کی بھی ہے) امام اوزاعی کا قول ہے کہ کبھی تو طہر پندرہ دن سے کم ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کے طہر کی اس مدت کی طرف رجوع کیا جائے گا جو اس سے پہلے وہ گذارتی آئی ہے۔

امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ اگر عورت کہے کہ اس کے طہر کی مدت پندرہ دن سے کم رہی ہے تو اس کے ہی قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ طحاوی نے ابوعمران سے اور انہوں نے یحییٰ بن اکثم سے نقل کیا ہے کہ طہر کی اقل مدت انیس دن ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حیض اور طہر کے لیے ایک ماہ کے برابر مدت مقرر کی ہے۔ اور حیض عادۃً طہر سے کم مدت لیتا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ حیض پندرہ کا ہو بلکہ اسے دس دن کا ہونا ضروری ہے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہوں گے۔ اور یہ انیس دن ہوتے ہیں۔ کیونکہ مہینہ کبھی انتیس دنوں کا بھی ہوتا ہے۔ ہم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ اقل طہر تیرہ دن کا ہوتا ہے۔

طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مہینے کو حیض اور طہر کا بدل بنایا ہے تو ضروری ہو گیا کہ طہر کی مدت حیض کی مدت سے زیادہ ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہؓ کو فرمایا تھا (تحیضی فی علم اللہ ستًا او سبعًا کما تحیض النساء فی کل شھر۔)

آپ نے چھ یا سات دن حیض کے مقرر کر دیئے اور مہینے کے باقی دنوں کو طہر قرار دیا، آپ کے

اس فرمان کا تقاضا یہ ہے کہ تمام عورتوں کے لیے یہی حکم ہو جب تک کہ پندرہ دن کی مدت طہر کے لیے کوئی اور دلیل نہ مل جائے۔ رہ گئے دس یا تیرہ دن تو ان کے ثبوت کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے یہ مدت طہر کی درست مدت قرار نہیں دی جائے گی۔

نیز حیض سے پاک ہونے کے ساتھ نمازیں لازم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے طہر کی مشابہت اقامت کی حالت کے ساتھ ہو گئی۔ اب جبکہ اقامت کی کم سے کم مدت ہمارے نزدیک پندرہ دن ہے اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی انتہا نہیں ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ حیض سے پاک ہونے کا زمانہ یعنی طہر بھی اسی طرح ہو۔ یعنی اس کی کم سے کم مدت بھی پندرہ دن ہو۔

ایک اور پہلو سے اس پر غور کیجیے، طہر کی مقدار کے اثبات کا طریقہ یا تو توقیف ہے یا اتفاقِ امت ہے۔ فقہاء سلف سے متفقہ طور پر یہ ثابت ہے کہ پندرہ دن طہر کی صحیح مدت ہے اور اس سے کم کی مدت میں اختلاف ہے۔ اس لیئے ہم نے متفقہ طور پر ثابت ہونے والے امر کو اختیار کر لیا۔ اس سے کم مدت کے طہر کا ثبوت نہیں مل سکا کیونکہ نہ اس کے متعلق توقیف ہے اور نہ ہی اتفاق۔ یحییٰ بن اکثم سے طہر کی مدت انیس دن نقل کی گئی ہے یہ کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ سلف کا پندرہ دن کی مدت پر اتفاق ہو چکا ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اب کوئی قول قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ دوسری یہ کہ یحییٰ بن اکثم سے پہلے جن حضرات کا طہر کی مدت کے متعلق اختلاف منقول ہوا ہے اس کی تین صورتیں ہیں۔

عطاء کا قول ہے کہ اس کی مدت پندرہ دن ہے۔ سعید بن جبیر کے نزدیک یہ تیرہ دن ہے امام مالک سے ایک روایت میں پندرہ دن، اور ایک روایت میں دس دن ہے۔ ان حضرات میں سے کوئی بھی انیس دن کا قائل نہیں ہے۔ یحییٰ بن اکثم کا قول اس لحاظ سے بھی غلط ہے کہ انہوں نے توقیف یا اتفاق کے بغیر طہر کے لیے اس مدت کا اثبات کر دیا ہے اور یہ بات ان جیسے مسائل میں جائز نہیں ہے۔

انہوں نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں وہ ایک بے معنی بات ہے اور اس سے وہ چیز واجب نہیں ہوتی جسے وہ واجب کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ نے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے قائم مقام کر دیا ہے تو یہ اس بات سے مانع نہیں ہے کہ ایک حیض اور طہر ایک ماہ سے کم مدت میں پایا جائے۔ اس لیے کہ اگر ایک عورت کو تین دن تک حیض آئے تو اس صورت میں اس کا حیض اور طہر ایک ماہ سے کم عرصے میں گذر جائے گا۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے لیئے واجب کرنا اس پر

دلالت نہیں کرتا کہ ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر کا وجود نہ ہو اور حیض کا دس دن سے کم ہونا بھی درست ہے تاکہ عورت ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر گذار لے اور اس کی عدت تین ماہ سے کم مدت میں گذر جائے اگرچہ مہینوں کے حساب سے عدت گذارنے کی صورت میں تین ماہ سے کم مدت میں اس کی عدت گذر نہ سکتی ہو تو اس صورتِ حال کے پیش نظر اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ حیض کے دس دن پورے کر لینے کے بعد اس کے طہر کی مدت انیس دن سے کم رہ جائے۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ یحییٰ بن اکثم کی ذکر کردہ وجہ اس کی دلیل نہیں ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت کو انیس دن میں محدود کرنا واجب ہے۔ ان کی بات صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ طہر کبھی اتنی مقدار کا بھی ہوتا ہے اور اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے کم مدت کا نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

حالتِ حیض میں پیدا ہونے والے طہر یعنی طہرِ متخلّل میں اختلاف کا بیان

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ جو عورت ایک دن خون دیکھے اور ایک دن طہر، اسے لگاتار خون دیکھنے والی تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر پندرہ دن سے کم مدت کا ہو گا اسے لگاتار خون یعنی حیض سمجھا جائے گا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر تین دن سے کم مدت کا ہو گا تو اسے لگاتار خون سمجھا جائے گا اور اگر تین دن یا اس سے زائد مدت کا ہو گا تو اس صورت میں دونوں خون یعنی حیض کی مدت اور ان کے درمیان آنے والے طہر پر غور کیا جائے گا۔

اگر طہر کا زمانہ ان دونوں خون کے زمانے سے زیادہ ہو گا تو یہ طہر ان دونوں خون کے درمیان فصل پیدا کر دے گا۔ اگر دونوں خون اور طہر کی مدتیں ایک جیسی ہوں یا طہر کی مدت کم ہو تو پھر اس مدت کو لگاتار خون کی مدت شمار کیا جائے گا۔

جس وقت طہر کی مدت دو خون کی مدت سے زیادہ ہونے کی بنا پر ان دونوں کے درمیان فصل پیدا کر دے گا تو اس صورت میں ہر خون کا علیحدہ اعتبار کیا جائے گا یعنی اگر پہلا خون تین دن کی مدت کا ہو گا وہ حیض شمار ہو گا۔ اگر پہلا خون تین دن کا نہ ہو اور دوسرا تین دنوں کا ہو جائے تو یہ دوسرا خون حیض شمار ہو گا۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی تین دن کا نہ ہو تو کوئی بھی خون حیض شمار نہیں ہو گا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر عورت ایک خون دیکھے اور ایک دن طہر یا دو دن طہر دیکھے اور پھر دو دن خون تو وہ طہر کے دنوں کو نظر انداز کر کے خون کے ایام کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دے گی۔ اگر یہ صورت حال مسلسل رہے تو وہ اپنے حیض کے دنوں پر تین دنوں کے ذریعے استظہار کرے گی یعنی گذرنے کے بعد تین دنوں تک احتیاط کرے گی اور نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اگر اس نے ایام استظہار کے دوران بھی طہر دیکھا تو وہ اسے نظر انداز کر دے گی تاکہ دم استظہار کے تین حاصل ہو جائیں۔

ایام طہر کے دوران وہ نماز پڑھے گی روزے رکھے گی اور شوہر سے ہمبستری بھی کر سکے گی اور خون کے ایام ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر کے ایک حیض شمار ہوگا اور طلاق کی عدت میں ایام طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر ایام حیض کے بعد تین دن استظہار یعنی احتیاط کیا تو ایام طہر کے انقطاع کی صورت میں ہر نماز کے لیے وضو اور ہر روز غسل کرے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ میں اسے غسل کا حکم اس لیے دے رہا ہوں کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ شائد خون دوبارہ شروع نہ ہو جائے۔ الربیع نے امام شافعی سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ حائضہ عورت ہمیشہ خون کو بہتا ہوا نہیں دیکھتی یہی حال مستحاضہ کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وہ کبھی خون دیکھتی ہے اور کسی وقت خون بند ہوتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک گھڑی کے لیے خون کا بند ہو جانا اسے حیض کے حکم سے باہر نہیں لاتا گویا خون بند ہونے کی وجہ سے اس کے لیے جو طہر کا وقت پیدا ہوتا ہے وہ حیض میں ہی شمار ہوتا ہے اور یہ سارا وقت لگاتار خون آنے کا وقت سمجھا جاتا ہے۔ ایک یا دو گھڑی کے لیے خون بند ہو جانے کے متعلق فقہاء کا متفقہ قول یہی ہے۔

نیز دو خون کے درمیان آنے والا طہر سب کے نزدیک صحیح طہر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ کسی نے طہر کی مدت ایک یا دو دن مقرر نہیں کی ہے۔ اور نہ ہی کسی کا یہ قول ہے کہ دو حیض کے درمیان آنے والا طہر دس دن سے کم مدت کا ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں بیان کر آئے ہیں نیز یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ایک یا دو دن کا طہر جو دو خون کے درمیان آجاتا ہے نماز اور روزہ واجب کرنے والا طہر ہوتا تو پھر یہ بھی ضروری ہوتا کہ ان دونوں میں ہر خون ایک مکمل حیض ہو جائے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ طہر کی یہ مقدار دو خون کے درمیان فصل کرنے اور ان میں سے ہر ایک کو ایک مکمل حیض قرار دینے میں غیر معتد بہ ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس مقدار سے طہر کا حکم ساقط ہو جائے اور اسے اس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ خون تصور کر کے اس عرصے کو لگاتار خون آنے کا عرصہ سمجھ لیا جائے۔

ایام حیض میں نظر آنے والی صفرۃ یعنی زردی اور کدرۃ یعنی گدلے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ ام عطیہ انصاریہ سے مروی ہے کہ ہم حیض سے غسل کر لینے کے بعد نظر آنے والی زردی اور گدلے رنگ کا کوئی اعتبار نہیں کرتے تھے۔ فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی زردی حیض کا ہی ایک حصہ ہے۔

ان میں امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر، امام مالک، لیث بن سعد، عبداللہ بن الحسن اور امام شافعی شامل ہیں، البتہ کُدرت یعنی گدلے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ مذکورہ بالا فقہار کرام کی متفقہ رائے یہ ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی کدرت حیض ہی کا حصہ ہے۔ خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔

البتہ امام ابویوسف کا قول ہے کہ اگر خون آنے کے بعد کدرت نظر آئے تو وہ حیض کا حصہ ہے۔ اگر خون آنے سے پہلے نظر آجائے تو وہ حیض کا حصہ نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت اسمٰرؓ سے مروی ہے کہ حائضہ عورت اس وقت تک نماز پڑھنا شروع نہیں کرے گی جب تک کہ سفید چونا نہ دیکھ لے۔

فقہار کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خون آنے کے بعد نظر آنے والا گدلا رنگ یعنی کدرت حیض کا ہی حصہ ہوتا ہے۔ جب کہ خون آنے کے بعد اس کا پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ گدلا پن خون کے بعض اجزار کے اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تو یہ ضروری ہے کہ ایام حیض کے دوران اس طرح نظر آنے والے گدلے رنگ کا بھی یہی حکم ہو۔ خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔ اور ایسے وقت میں جس کے دوران عادۃً حیض کا خون آتا ہے، کدرت کا نظر آنا اس بات کی دلیل ہو جائے کہ یہ کدرت خون کے اجزار کا سفید رنگ کے ساتھ اختلاط کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

اس بات کی دلیل کہ وقت کا اس کدرت کے نظر آنے پر اثر ہوتا ہے یہ ہے کہ عورت اپنے حیض کے ایام کے دوران اور اس کے بعد خون دیکھتی ہے۔ پھر ہوتا یہ ہے کہ ایام کے دوران نظر آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور بعد میں نظر آنے والا خون حیض شمار نہیں ہوتا۔ اس طرح وقت اس خون کے حیض ہونے کی علامت اور اس کی دلیل بن جاتا ہے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وقت اس بات کی دلیل بن جائے کہ کدرت حیض کے خون کے اجزار سے بنی ہے اور یہ حیض میں شامل ہے۔

جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آئے اور مسلسل خون جاری رہے۔ اس کے حکم کے متعلق فقہار میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے اور اس سے زائد ایام استحاضہ کے ہوں گے۔ یہاں تک کہ مہینے کا اختتام ہو جائے۔ اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور بیس دن طہر کے۔ فقہ حنفی کے اصول کی کتابوں میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

تاہم بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ایسی عورت حیض کی کم سے کم مدت یعنی تین دن گذار کر نماز شروع کر دے، دس دن کے بعد شوہر کے ساتھ ہمبستری کر سکے گی اور روزہ قضا کرنا شروع کرے گی۔ رمضان کے دس روزے رکھے گی اور سات قضا کرے گی ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ ایسی عورت اپنے خاندان کی عورتوں کے ایام حیض کی مقدار حیض کے دن گزارے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایسی عورت عورتیں حیض کے جتنے دن گذارتی ہیں وہ گذارے گی اس کے بعد پھر وہ مستحاضہ ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کے حیض کی مدت وہی ہے جو حیض کی کم سے کم مدت ہے یعنی ایک دن ایک رات۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل سب کا وہ اتفاق ہے کہ ایسی عورت کو حیض کی اکثر مدت تک، جس کے متعلق اگرچہ فقہاء کا آپس میں اختلاف ہے، نماز نہ پڑھنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ اس طرح ان ایام میں گویا اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔ اور یہ ایام بھی ایسے ہیں کہ ان کا حیض کے ایام ہونا جائز ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ پورا عشرہ حیض کا ہو جائے۔ اس لیے کہ اس عشرہ میں اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا رہا۔ اور اس کی عادت بھی اس کے خلاف نہیں، (پہلی دفعہ حیض آنے کی وجہ سے دراصل اس کی سرے سے ہی کوئی عادت نہیں تو پھر خلاف ہونے کا کیا سوال)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سب یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم عرصے میں منقطع ہو جاتا تو یہ سارا عرصہ حیض شمار ہوتا۔ اس لیے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ دس دن پر بھی حیض کا ہی حکم لگے گا اور اس حکم کو توڑنا اسی وقت درست ہو گا جبکہ کوئی دلالت موجود ہو۔ اگر اقل مدت سے زائد مدت کے ایام حیض ہونے میں شک ہوتا جبکہ اکثر مدت سے زائد مدت بھی موجود ہو تو پھر بھی یہ بات بہتر ہوتی کہ شک کی وجہ سے اس مدت میں کمی نہ پیدا کی جائے جس پر ہم نے ایام حیض ہونے کا حکم لگا دیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مہینے کے متعلق جس کے آخر میں رویت ہلال نہ ہو سکے تیس دن پورے کرنے کا حکم لگا دیا۔ آپ کا قول ہے (فان غم علیکم فعدوا ثلاثین اگر رکاوٹ کی وجہ سے رویت ہلال نہ ہو سکے تو تیس دن کی گنتی کر لو) چونکہ مہینے کی ابتدا یقین کی حالت میں ہوئی تھی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شک کی بنا پر اس کے اختتام کا حکم نہیں دیا اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کی عادت دس دن سے کم کی ہو اور پھر کسی ماہ خون زیادہ دنوں تک

آنا رہا تو ایسی صورت میں اسے اس کی عادت کی طرف لوٹایا جائے گا اور ابتدا میں اس کی عادت سے زائد دنوں پر ہماری طرف سے حیض کا حکم لگانا اب اس کی عادت کا اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوا (اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابتدا میں عادت سے زائد دنوں پر حیض کا حکم لگانا درست نہیں تھا)۔

اسی طرح وہ عورت جس نے اپنے ایام کے شروع میں خون دیکھ لیا اسے ترک صلوٰۃ کا حکم دے دیا گیا خواہ وہ خون تین دن سے کم مدت تک ہی کیوں نہ جاری رہا ہو، جب تین دن سے پہلے خون آنا بند ہو جائے تو ہم حکم لگائیں گے کہ جو خون اس نے دیکھا تھا وہ حیض کا خون نہیں تھا۔ اور اگر تین دن مکمل ہو گئے تو ہم کہیں گے کہ یہ حیض تھا (یہ کیسی بات ہوئی کہ شروع میں ہم ایک خون پر حیض ہونے کا حکم لگا کر نماز چھوڑنے کے لیے کہتے ہیں۔ پھر بعد میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ حیض کا خون نہیں ہے)۔

ان دونوں اعتراضات کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جس عورت کے ایام معروف ومتعین ہوں، اس کے زائد دنوں پر حیض کا جو حکم لگایا جاتا ہے وہ دراصل قطعی نہیں ہوتا بلکہ اس کی قطعیت کا ابھی انتظار ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب حیض دس دنوں کے اندر منقطع ہو جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مستحاضہ کے متعلق یہ ارشاد ہے کہ (تدع الصلوٰۃ ایام اقرائھا)۔

یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ زائد دنوں کے متعلق انتظار کیا جائے کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس کے ایام حیض معروف ومتعین ہیں۔ لیکن جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آیا ہو اس کی عادت اور اس کے ایام معلوم نہیں ہوتے جن کا اعتبار کر لیا جائے اس لیے دس دن میں بھی اس کا خون دیکھنا اس بات کا متقاضی نہیں ہو گا کہ اس خون کے متعلق آخری فیصلے کے سلسلے میں انتظار کیا جائے۔

بلکہ ہمارے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض کا خون آیا ہے۔ اس نے دس دن کے اندر جو دیکھا وہ اس کی عادت کی طرح ہو گا اور یہی آگے چل کر اس کے لیے ایام اور وقت بن جائے گا۔ جب بات اس طرح ہے تو یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس نے دس دنوں میں جو خون دیکھا ہے اس کے حکم کا انتظار کیا جائے بلکہ واجب ہو گا کہ اس خون پر حیض کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اس جیسا خون حیض ہو سکتا ہے۔

رہ گئی وہ عورت جس نے اپنا اول ایام میں خون دیکھا اور ہم نے اس پر اس لحاظ سے

حیض کا حکم لگا دیا کہ اسے نماز اور روزہ چھوڑنے کا حکم دے دیا اور پھر تین دن سے کم عرصے میں خون کا انقطاع اسے حیض کے حکم سے نکال دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے۔ ابتدا میں لگایا گیا حیض کا حکم قطعی نہیں تھا بلکہ اس کی قطعیت کا انتظار تھا کیونکہ ہمیں یہ علم تھا کہ اقل حیض کی ایک مقدار ہے کہ جب اس مقدار سے خون آنے کی مدت ہو گی تو یہ خون حیض نہیں ہو گا۔

اس بنا پر اس پر لگایا ہوا حکم انتظار کے تحت رہا۔ اس کے برعکس ایسی عورت کا جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہے تین دن تک حیض کا خون دیکھنے کے بعد اس کی کوئی ایسی حالت نہیں تھی جس کی رعایت کی جائے اور اس کا انتظار کیا جائے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ سارا عشرہ حیض شمار کیا جائے کیونکہ ایسی کوئی دلالت موجود نہیں تھی جو اس سے کم مدت پر انحصار کو واجب کر دیتی۔

امام ابو یوسف نے ایسی عورت کو اس عورت کے بمنزلہ قرار دیا جس کا حیض پانچ یا چھ دن رہتا ہے اور چھٹے دن میں اسے شک رہتا ہے پھر سب کا یہ قول ہے کہ ایسی عورت نماز کے معاملے میں حیض کی کم سے کم مدت کا اعتبار کرے گی۔ اسی طرح میراث اور رجعت کے معاملے میں بھی اسی مدت کا اعتبار کرے گی اور ازدواجی تعلق کے معاملے میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت یعنی دس دن کا اعتبار کرے گی۔ اس کا یہ اعتبار احتیاط کے طور پر ہو گا۔ یہی حکم اس عورت کا بھی ہے جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا صورت ہمارے مسئلے کی نظیر نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس عورت کے حیض کے معلوم ایام تھے، ہم نے پانچ دن کا یقین کر لیا اور چھٹے دن کے متعلق ہم نے شک کیا۔ نماز اور روزے کے معاملے میں ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کیا اور ازدواجی تعلق کے بارے میں بھی ہم نے احتیاط کیا اور شک کی بنا پر اس کی اباحت کا حکم نہیں دیا۔

اس کے برعکس ایسی عورت جسے پہلی مرتبہ حیض آیا ہے۔ اس کے لیے حیض کے ایام نہیں ہوتے جن کا اعتبار کرنا واجب ہو۔ اس لیے اگر وہ ایسا خون دیکھے جو حیض کا خون بن سکتا ہو تو وہ حیض ہو گا۔ اسے اقل حیض کی طرف لوٹانے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جو اس کو واجب کر دے۔

اس جہت سے بھی یہ قول فاسد ہے کہ اقل حیض اس کی عادت نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض اور اس سے بڑھ جانے والے حیض میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ دونوں صورتوں

میں اقل حیض کی طرف لوٹانے کا وجوب ممتنع ہے۔ اس صورت میں اس خون پر حیض ہونے کا حکم لگانے اور اس حکم کو منقوص کرنے کی دلالت کو ختم کرنے کے لیے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نابالغ لڑکی اور سنِ یاس کو پہنچ جانے والی عورت دونوں کی عدت کی مدت حیض کی بجائے تین مہینے رکھی اور اس طرح ہر حیض اور طہر کے بدلے ایک مہینہ رکھ دیا گیا۔

یہ صورت حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی عورت کو خون جاری ہو جائے اور پہلے سے ایام حیض کے سلسلے میں اس کی کوئی عادت نہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ وہ ایک حیض اور ایک طہر مکمل کرے اور یہ تو ظاہر ہے کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے جبکہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے ایک حد مقرر ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ حیض کی اکثر مدت گذار لے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہو جائیں۔ اس لیے کہ مہینے کے باقی دنوں میں حیض کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ اس لیے اسی کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

اس بنا پر یہ ضروری ہوگا کہ مہینے کے باقی ماندہ دنوں میں جس طہر کا اعتبار کیا گیا ہے یہ وہ طہر ہو جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت گذر جانے کے بعد باقی رہ جائے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ حیض کی مدت دس دن سے گھٹا دیں گے تو آپ کو حیض کے گھٹائے ہوئے دنوں کو طہر میں بڑھانے کی ضرورت پڑ جائے گی۔ جبکہ طہر کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ سات دنوں کا ہو تو اس کا اس طرح ہونا پانچ دنوں یا چھ دنوں کے ہونے سے اولیٰ نہیں ہوتا۔ یعنی دنوں کی کمی بیشی سے طہر کی کیفیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن کا اعتبار کر کے مہینے کے باقی دنوں کو طہر شمار کر لیا جائے۔

پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی اس عورت کے لیے ایک ماہ میں حیض اور طہر دونوں کو پورا کر لینے کے وجوب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے حمنہؓ سے فرمایا تھا (تحیضی فی علم اللہ ستا او سبعا کما تحیض النساء فی کل شھر) اس میں آپ نے یہ بتا دیا کہ ہر ماہ عورتوں کی عادت ایک حیض اور ایک طہر کی ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایسی عورت کے لیے آپ نے چھ یا سات دنوں کا کیوں نہیں اعتبار کیا جبکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے کچھ وجوہ کی بنا پر اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اول یہ کہ

ہم نے کسی اہل علم کو ایسی عورت یعنی پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی کے متعلق ایسا کہتے ہوئے نہیں سنا اور نہ ہی ہمارے علم میں اس کا کوئی قائل ہے۔ دوم یہ کہ چھ یا سات دن کی عادت اس خاتون کی تھی جس کو اس حدیث میں مخاطب کیا گیا ہے یعنی حضرت حمنہؓ اس بنا پر دوسری عورتوں میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اس بیان کی روشنی میں حدیث سے ہمارا استدلال صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہم نے اس حدیث سے ایک ماہ میں متعارف اور متعاد صورت میں ایک حیض اور طہر کو ثابت کرنا چاہا ہے۔ جو ہم نے ثابت کر دیا۔

جو لوگ پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی عورت کے مسلسل جریان خون کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ وہ اتنے دن حیض کے شمار کرے گی جتنے دن اس کے خاندان کی عورتیں کرتی ہیں۔ (یاد رہے کہ یہ ابراہیم نخعی کا قول ہے) ان کے اس قول کا کوئی معنی نہیں ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو اس کے خاندان کی عورتوں کی عادت اور مدت حیض کی طرف نہیں لوٹایا تھا بلکہ ایک عورت کو اس کی اپنی عادت اور مدت کی طرف لوٹایا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ وہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھ رہے گی یعنی حیض گذار دے گی جبکہ دوسری کو یہ حکم تھا کہ وہ چھ یا سات دن جو اللہ کے علم میں ہے بیٹھ رہے گی۔

ایک اور خاتون کو آپ نے ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، آپ نے ان میں سے کسی خاتون کو اپنے خاندان کی عورتوں کے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھنے کے لیے نہیں کہا تھا نیز اپنے خاندان کی عورتوں، اجنبی عورتوں اور عمر میں اپنے سے بڑی یا چھوٹی عورت کے ایام حیض ایک جیسے ہوتے ہیں اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ان عورتوں کی عمروں کے درمیان کوئی بڑا فرق نہیں ہوتا لیکن حیض کی عادت میں فرق ہوتا ہے۔ اس بنا پر اپنے خاندان کی عورتوں کی اس سلسلے میں دوسری عورتوں کے مقابلے میں کوئی خصوصیت نہیں ہے۔

اہل علم کا اس قول باری (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوهُنَّ، ان کے قریب بھی نہ جاؤ جب تک یہ پاک نہ ہو جائیں جب پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ) کی تفسیر و تشریح میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ حیض کا خون بند ہوتے ہی ہمبستری کی اباحت ہو جاتی ہے اور اس میں حیض کے اقل یا اکثر مدت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے جبکہ دوسرے اہل علم کا قول ہے کہ خواہ حیض کی اقل مدت ہو یا اکثر خون بند ہو جانے کے بعد

جب تک غسل نہیں کرے گی اس سے ہمبستری جائز نہیں ہو گی۔ امام شافعی کا بھی مسلک ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم مدت میں بند ہو جائے تو جب تک وہ غسل نہ کرے بشرطیکہ اسے پانی میسر ہو یا اس پر ایک نماز کا وقت گذر نہ جائے، وہ حائضہ کے حکم میں رہے گی۔ اگر ان دو باتوں میں سے ایک وقوع پذیر ہو جائے تو وہ حیض سے نکل جائے گی اور شوہر کے لیے ہمبستری بھی جائز ہو جائے گی اور آخری حیض کی صورت میں اس کی عدت بھی گذر جائے گی۔ اگر اس کے ایام دس دن کے ہوں تو دس دن گذرنے کے ساتھ ہی حیض کا حکم مرتفع ہو جائے گا اور شوہر سے ہمبستری کی اباحت یا عدت گذر جانے یا اس طرح کے اور مسائل کے لحاظ سے اس کی حیثیت ایک جنبی عورت کی سی ہو گی۔

جو لوگ حیض کے دن گذر جانے اور خون کے منقطع ہونے کے ساتھ ہی غسل کرنے سے پہلے درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی اباحت کے قائل ہیں ان کا استدلال قول باری (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ) پر ہے ان کا کہنا ہے کہ حرف حتّٰی غایت کے لیے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مابعد کا حکم غایت کے حکم کے خلاف ہو۔

اسی طرح آیت میں خون منقطع ہوتے ہی وطی کی اباحت کے لیے عموم ہے۔ اس کی مثالیں قرآن مجید کی ان آیات میں ملتی ہیں (حَتّٰى مَطْلَعِ الْفَجْرِ، طلوع فجر تک) اور (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ إِلٰى أَمْرِ اللّٰهِ، تو اس گروہ سے جنگ کرو جس نے بغاوت کی ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے)۔

نیز (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوا، اور نہ ہی حالت جنابت میں نماز کے قریب جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستے کو عبور کر رہے ہو یعنی سفر کی حالت میں ہو) ان آیات میں حتّٰی کے ذریعے ذکر کردہ امور کی نہایتیں بیان کی گئی ہیں اور حتّٰی کے مابعد کا حکم ان نہایتوں کے حکم کے خلاف ہے۔

اسی طرح قول باری (حَتّٰى يَطْهُرْنَ) کا حکم ہے جب اس کی قرأت تخفیف طاء اور ھاء کے ساتھ کی جائے۔ اس صورت میں اس کا معنی انقطاع الدم یعنی خون کا بند ہو جانا ہو گا۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کی قرأت تشدید کے ساتھ بھی ہوئی ہے۔

اس صورت میں اس میں اسی معنی کا احتمال ہو گا جو تخفیف کی قرأت میں ہے یعنی اس سے انقطاع دم مراد لیا جائے گا۔ کیونکہ جب عورت کا خون آنا بند ہو جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہے کہ

'طھرت المرأۃ' اور یہ بھی کہ 'تطھرت المرأۃ' جس طرح کہ یہ کہا جاتا ہے کہ 'تقطع الحبل' (رسی ٹوٹ گئی) یا 'تکسر الکوز' (کوزہ ٹوٹ گیا) اس میں 'تقطع' بمعنی 'انقطع' اور 'تکسر' بمعنی 'انکسر' ہوتا ہے۔ ان جملوں کا یہ مقتضیٰ نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کی طرف ان افعال کی نسبت ہوئی ہے وہ خود یہ فعل کریں۔ دوسرے الفاظ میں یہ فعل لازم ہوتے ہیں نہ کہ متعدی۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ جب تک عورت حیض سے پاک ہو کر غسل نہ کرلے اس وقت تک درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی ممانعت ہوتی ہے۔ ان کا استدلال قول باری (فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ، جب یہ پاک ہوجائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمھیں حکم دیا ہے) پر ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ آیت میں اباحت وطی کی دو شرطیں بیان ہوئی ہیں۔ خون کا بند ہوجانا اور غسل کر لینا۔ اس لیے کہ قول باری (فَاِذَا تَطَهَّرْنَ) میں غسل کے سوا اور کسی معنی کا احتمال نہیں۔ اس کی مثال کسی قائل کا یہ قول ہے "لا تعط زیدًا دینارًا حتّٰی ید خل الدار فاذا دخلها وقعد فیها فاعطه دینارًا" (زید کو اس وقت تک ایک دینار نہ دو جب تک وہ گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ نہ جائے۔ جب وہاں داخل ہو کر بیٹھ جائے تو پھر اسے دینار دے دو)۔

اس فقرے سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ دینار کا استحقاق گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ جانے یعنی دونوں باتوں پر موقوف ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے۔ (فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَا، یہ عورت اس طلاق کے بعد اپنے پہلے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کرلے، پھر اگر وہ دوسرا شوہر اسے طلاق دے دے تو ان دونوں پر رجوع کر لینے میں کوئی گناہ نہیں ہوگا)۔

آیت میں پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے کے لیے دو باتوں کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور ان میں سے ایک کے ذریعے وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اسی طرح قول باری (فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ) وطی کی اباحت کے لیے دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے۔ اول طہر جو کہ خون بند ہونے کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور دوم غسل۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (حَتّٰى يَطْهُرْنَ) جب تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس سے مراد خون کا بند ہونا ہے نہ کہ غسل کرنا۔ اس لیے کہ اگر حیض کی حالت میں غسل کرلے تو اس سے وہ پاک نہیں ہوگی۔ اس لیے قول باری (حَتّٰى يَطْهُرْنَ) صرف ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور

وہ ہے خون کا بند ہو جانا جس کے ذریعے وہ حیض سے نکل آتی ہے۔ لیکن اگر اس کی قرأت تشدید کے ساتھ کی جائے تو اس میں دو باتوں کا احتمال پیدا ہو گا۔

انقطاعِ دم اور غسل جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں اس بنا پر تخفیف کی قرأت محکم ہو گی اس لیے کہ اس میں صرف ایک معنی مراد ہو گا اور تشدید کی قرأت متشابہ کیونکہ اس میں دو معنوں کا احتمال ہے اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم پر محمول کیا جائے اور محکم کی طرف لوٹایا جائے۔ اس طرح دونوں قرأتوں کا معنی یکساں ہو جائے گا۔ اور ان دونوں کا ظاہر خون بند ہوتے ہی جو دراصل حیض سے خروج ہے وطی کی اباحت کا مقتضی ہو گا۔

قولِ باری (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) میں دونوں معنوں کا احتمال ہے جو (حَتّٰى يَطْهُرْنَ) کی تشدید والی قرأت میں ہے اور یہ بمنزلہ اس قول کے ہو گا "وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن" اس صورت میں یہ بالکل درست اور مستقیم کلام ہو گا جس طرح کہ آپ یہ کہتے ہیں "لا تعطه حتی یدخل الدار فاذا دخلها فاعطه" اس صورت میں یہ غایت کے حکم کی تاکید ہو گا۔ اگرچہ اس کا حکم ماقبل کے حکم کے خلاف ہے جب اس میں اس طریقے پر احتمال کی گنجائش ہے جو ہم نے بیان کیا ہے اور غایت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے تو ظاہر آیت جس چیز کا متقاضی ہے وہ یہی ہے کہ خون بند ہوتے ہی جس کے ذریعے حیض سے خروج عمل میں آجاتا ہے، وطی کی اباحت ہو جاتی ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس میں احتمال پایا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ قولِ باری (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) کا معنی "فاذا حل لهن ان یتطهرن بالماء او التیمم" ہے یعنی جب ان کے لیے پانی یا تیمم کے ذریعے پاک ہونا حلال ہو جائے جس طرح کہ یہ قولِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم، جب سورج غروب ہو جائے تو روزے دار کا روزہ کھل جاتا ہے)۔ اس کا معنی ہے "فقد حل له الافطار" یعنی اس کے لیے روزہ کھولنا حلال ہو جاتا ہے۔

اسی طرح آپ کا قول ہے (من کسر او عرج فقد حل وعلیه الحج من قابل، جس شخص کی ہڈی ٹوٹ جائے یا وہ لنگڑا ہو جائے تو اس کا احرام کھل گیا اور اس پر اگلے سال کا حج ہے) اس کا معنی ہے "فقد جاز له ان یحل" یعنی اس کے لیے احرام کھولنا جائز ہو گیا یا جس طرح کسی مطلقہ عورت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ "اذا انقضت عدتها فقد حلت للازواج" (جب اس کی عدت گذر جائے تو وہ ازدواج کے لیے حلال ہو گئی) اس کا معنی ہے "فقد حل لها ان

تتزوج، یعنی اس کے لیے نکاح کرنا حلال ہو گیا۔
یہی مفہوم ہے اس قول کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہؓ بنت قیس سے فرمایا تھا۔
(اذا حللت فاٰذنینی) جب آیت میں اس معنی کا احتمال مان لیا جائے گا تو غایت کے مابعد بھی وطی کی ممانعت سے غایت اپنے حقیقی معنی سے نہیں ہٹے گا۔
قول باری (فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ) میں غایت اپنے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے شوہر کا نکاح یعنی اس عورت کے ساتھ اس کی ہمبستری، ہی وہ چیز ہے جو تین طلاقوں کی وجہ سے واقع تحریم کو ختم کر دیتی ہے۔ دوسرے شوہر کا وطی کرنا اس کے لیے مشروط ہے دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق ملنے سے قبل اس کی وطی کے ساتھ ہی تحریم رفع ہو جاتی ہے۔ دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق اس تحریم کو ختم کرنے کے لیے شرط نہیں ہے اس بنا پر آیت میں ہمارے بیان کے مطابق امام شافعی کے لیے اپنے مسلک کی صحت کو ثابت کرنے کی غرض سے کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی ان کے مخالفین کے قول کی نفی کے لیے کوئی دلیل ہے جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے تو اس کی رو سے آیت اپنی تاویل کے احتمال کے لحاظ سے دو حالتوں میں اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہو گی یعنی ان دونوں حالتوں میں اس پر عمل کرنا ممکن ہو گا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔ اگر قول باری (یطھرن) کی قرأت تخفیف کے ساتھ کی جائے تو یہ اپنے حقیقی معنی میں اس عورت کے مسئلے میں قابل عمل ہو گا جس کے حیض کے ایام دس دن کے ہوں۔
اس صورت میں شوہر کے لیے دس دن گذر جانے کے ساتھ ہی وطی کرنا مباح ہو گا اور قول باری (یطھرن) تشدید کی قرأت کے ساتھ اور قول باری (فاذا تطھرن) دونوں پر عمل غسل کی صورت میں ہو گا جبکہ اس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور ایک نماز کا وقت نہ گذر جائے کیونکہ ہمارے پاس اس کی دلیل موجود ہے کہ ایک نماز کا وقت گذر جانا وطی کو مباح کر دیتا ہے۔ ہم عنقریب اس کی وضاحت کریں گے۔ اس صورت میں دونوں فعلوں میں سے کسی کو بھی مجازی معنی میں استعمال نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ دونوں اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل ہوں گے۔
اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ دونوں قرآتوں کو دو آیتیں قرار دے کر ان دونوں پر بیک وقت اور ایک ہی حالت میں عمل کر لیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم ان کو دو آیتیں قرار دے دیں پھر بھی جو بات ہم نے کہی ہے وہ اولیٰ ہو گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر دو آیتیں ایسی اتریں کہ ایک انقطاعِ دم کو وطی کی اباحت کی غایت قرار دیتی اور دوسری غسل کو اس کی اباحت کی غایت ٹھہراتی تو اس صورت میں دو حالتوں میں ان پر اس طرح عمل کرنا واجب ہوتا کہ ان میں سے ہر ایک کو غایت کے حکم کے سلسلے میں اس کے مقتضیٰ کے مطابق حقیقی معنی پر برقرار رکھا جاتا یہ صورت صرف اسی وقت ممکن ہے جب دو حالتوں کے اندر ان پر اس طریقے سے عمل کیا جائے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر ہم ان کو ہمارے مخالف کے قول کے مطابق عمل میں لائیں تو اس صورت میں دو میں سے ایک غایت کا اسقاط لازم آئے گا کیونکہ ہمارا مخالف یہ کہتا ہے کہ اگر حائضہ پاک بھی ہو جائے اور اس کا خون رک بھی جائے پھر بھی غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر ہم اس بات کو اپنے مخالف کے خلاف ابتدائی دلیل کے طور پر استعمال کریں تو ہمارے لیے اس کی گنجائش ہے اور ہماری یہ دلیل اسے مطمئن کر سکتی ہے۔ ہمارے اصحاب نے اس عورت کے متعلق جس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور اس کا خون رک جائے۔ وطی کی اباحت کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ یا تو وہ غسل کر لے یا اس پر ایک نماز کا وقت گذر جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ دوبارہ خون جاری ہو جائے اور یہ خون حیض بن جائے کیونکہ ہر طہر جسے عورت دیکھتی ہے صحیح طہر نہیں ہوتا اس لیے کہ حائضہ عورت کبھی خون کو بہتا ہوا دیکھتی ہے اور کبھی رکا ہوا۔ اس لیے خون کا ایسے وقت میں رک جانا جس میں حیض آسکتا ہو اس امر کا سبب نہیں بن سکتا کہ اس پر زوال حیض کا حکم لگا دیا جائے۔

اس لیے ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے ایسی عورت میں انقطاعِ دم کا اعتبار دو میں سے ایک شئے کے ذریعے کیا جائے گا یا تو غسل کر لے کہ اس کے ساتھ حیض کا حکم اس سے زائل ہو جائے گا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ غسل کرنے کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ نماز حیض کے حکم کے منافی ہے۔ اس لیے نماز کی وجہ سے یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا حیض ختم ہو گیا یا اس پر ایک نماز کا وقت گذر جائے، وقت گذر جانے کے ساتھ اس پر فرض نماز لازم ہو جائے گی اور فرض نماز کا لزوم حکم حیض کے بقاء کے منافی ہے کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ حائضہ کو نماز کی فرضیت لازم ہو جائے۔

اس دوسری صورت میں جب حیض کا حکم منتفی ہو کر طہر کا حکم ثابت ہو جائے گا اور صرف غسل کرنا باقی رہ جائے گا تو یہ وطی سے مانع نہیں ہو گا جس طرح کہ ایک جنبی عورت کی حیثیت ہوتی ہے وہی اس کی ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ اگر جنبی عورت سے اس کا شوہر ہمبستری کر لے تو اس کے لیے

ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔

صحابہ کرام سے عدت کی مدت کے اختتام کے لیے غسل کے اعتبار کی جو روایات منقول ہیں وہ ہمارے نزدیک اسی معنی پر محمول ہوں گی۔ عیسیٰ الخیاط نے شعبی سے اور انہوں نے تیرہ صحابہ سے یہ روایت نقل کی ہے جن میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔ ان سب کا قول ہے کہ مرد اپنی بیوی کا زیادہ حق دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔

اس قسم کی روایت حضرت علیؓ، حضرت عبادہ بن صامتؓ اور حضرت ابو درداءؓ سے بھی ہے۔

جب عورت کے ایام دس دنوں کے ہوں تو ہمارے نزدیک دس دنوں کے بعد حیض کا وجود نہیں ہوتا اس لیے دس دنوں کے بعد اس پر حیض گذر جانے کا حکم لگانا واجب ہوگا اس لیے کہ اب اس کے حکم کے بقاء کا جواز ممتنع ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے تو صرف حائضہ یا ایسی عورت کی ہمبستری سے منع فرمایا ہے جس کا حیض آسکتا ہو۔

لیکن جب حیض کا حکم مرتفع ہو جائے اور حیض زائل ہو جائے تو اب ہمبستری میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ) اور اب وہ لامحالہ پاک ہو چکی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ عدت گذار رہی ہو تو اس کے ساتھ اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو طہر والی دوسری عورتوں کا ہے۔ وطی کی ممانعت کے لیے غسل کے وجوب کا کوئی اثر نہیں ہوتا یعنی غسل سے پہلے وطی کا جواز ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب دس دن سے کم مدت میں اس کا خون بند ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور غسل کا لزوم حکم حیض کے بقاء کے منافی ہے کیونکہ یہ بالکل درست نہیں ہے کہ حائضہ عورت کے لیے غسل لازم ہو جیسا کہ آپ نے نماز کی فرضیت کے سلسلے میں بیان کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب غسل حیض کے موجبات اور لوازم میں سے ہے تو اس کا لزوم حیض کے حکم اور اس کی بقاء کے منافی نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب سلام پھیرنا نماز کی تحریمہ کے موجبات میں سے ہے تو نماز کے آخر تک اس کے لزوم کی انتہاء نماز کی بقاء کے حکم کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح حلق یعنی سر کے بال جب صاف کرانا احرام کے موجبات میں سے ہے تو جب تک وہ حلق نہ کرا لے اس وقت

تک اس کا لزوم احرام کی بقاء کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح غسل جب حیض کے موجبات میں سے ہے تو حائضہ پر اس کا وجوب حیض کے حکم کی بقاء کے لیے مانع نہیں ہے۔

رہ گئی نماز جس کی معترض نے مثال دی ہے تو وہ حیض کے موجبات میں داخل ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک علیحدہ حکم ہے جس کا لزوم طہر والی عورتوں کے ساتھ نہیں۔ اگر ان کے ساتھ نماز کا لزوم ہو جائے تو اس سے حیض کے حکم کی نفی لازم آئے گی اور قول باری (حَتّٰی یَطْهُرْنَ فَاِذَا تَطَهَّرْنَ) میں چونکہ غسل کا بھی احتمال موجود ہے۔

اس لیے یہ بمنزلہ قول باری (وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا، اور اگر تم ناپاکی کی حالت میں ہو تو خوب اچھی طرح پاکی حاصل کر لو) کے ہو جائے گا اور اس پر دلالت کرے گا۔ حائضہ پر حیض ختم ہو جانے کے بعد غسل واجب ہے۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے اور اس پر امت کا اتفاق ہے۔

قول باری ہے (فَاِذَا تَطَهَّرْنَ فَاْتُوْهُنَّ مِنْ حَیْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ ، جب یہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں ممانعت کی بنا پر لگی ہوئی پابندی اٹھلنے اور اباحت کو بحال کرنے کی بات کی گئی ہے۔ اس میں وجوب کی بات نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ ، جب جمعہ کی نماز ہو جائے تو زمین میں بکھر جاؤ) یا (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا، جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) ان دونوں آیتوں میں جو حکم ہے وہ دراصل اباحت ہے جو ممانعت کے بعد وارد ہوئی ہے وجوب نہیں ہے کہ نماز جمعہ کے بعد زمین میں بکھر جانا یا احرام کھول کر شکار کرنا ضروری ہے۔

قول باری (مِنْ حَیْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، قتادہ، ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ فرج میں عمل جنسی کیا جائے، یہی وہ جگہ ہے جس سے حیض کی حالت میں دور رہنے کا حکم اس سلسلہ کلام کے آغاز میں دیا گیا تھا۔ چنانچہ فرمان تھا (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِی الْمَحِیْضِ)۔

سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ طہر کے زمانے میں بیویوں سے قربت اختیار کرو نہ کہ حیض کے زمانے میں۔ ابن الحنفیہ کا قول ہے کہ نکاح کے واسطے سے قربت اختیار کرو نہ کہ بدکاری کے واسطے سے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہیں، اس لیے

کہ یہ وہ باتیں ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے اس لیے یہ تمام معانی آیت کے ذیل میں آجائیں گی۔

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَیُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ ، بے شک اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند کرتا ہے جو بدی سے باز رہیں اور پاکیزگی اختیار کریں) عطاء سے مروی ہے کہ "المتطھرین بالماء للصلاۃ" یعنی وہ لوگ جو نماز کے لیے پانی سے طہارت حاصل کرتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے "المتطھرین من الذنوب" یعنی وہ لوگ جو گناہوں سے پاک رہتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عطاء کا قول زیادہ مناسب ہے کیونکہ آیت میں طہارت کا ذکر گذر چکا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (فَاِذَا تَطَھَّرْنَ فَاْتُوْھُنَّ) اس لیے اس سے مراد نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہے۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ قول باری (وَیُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ) ان لوگوں کی مدح ہو جو نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرتے ہیں۔

قول باری ہے (فِیْہِ رِجَالٌ یُحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَھَّرُوْا وَاللّٰہُ یُحِبُّ الْمُتَطَھِّرِیْنَ ، اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی اختیار کرنا پسند کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پاکیزگی اختیار کرنے والوں کو پسند کرتا ہے) روایت میں ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی اس لیے مدح کی ہے کہ وہ لوگ پانی کے ذریعے استنجا کرتے تھے۔

قول باری ہے (نِسَآؤُکُمْ حَرْثٌ لَّکُمْ فَاْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ ، تمھاری عورتیں تمھاری کھیتیاں ہیں تمھیں اختیار ہے جس طرح چاہو اپنی کھیتی میں جاؤ) حرث سے مراد تخم ریزی کی جگہ یعنی کھیتی ہے یہاں یہ ہمبستری سے کنایہ ہے۔ عورتوں کو حرث یعنی کھیتی اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ اولاد کے لیے تخم ریزی کی جگہیں ہیں اور قول باری (فَاْتُوْا حَرْثَکُمْ اَنّٰی شِئْتُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وطی کی اباحت فرج میں عمل جنسی تک محدود ہے۔ اس لیے کہ فرج ہی کاشت کی جگہ ہے۔

عورتوں کے دبر میں عمل جنسی کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اسے حرام قرار دیتے اور اس سے سختی سے روکتے تھے۔ یہی ثوری کا قول ہے اور مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ طحاوی نے کہا ہے کہ ہمیں محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم نے بیان کیا کہ انہوں نے امام شافعی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عورت کی دبر میں عمل جنسی کی تحلیل یا تحریم کے متعلق کوئی صحیح روایت منقول نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اصبغ بن الفرج نے ابن القاسم سے اور انہوں نے

امام مالک سے روایت کی ہے کہ "میں نے کسی ایسے شخص کو جس کی دین کے معاملے میں میں اقتدا کرتا ہوں اس معاملے میں شک کرتے ہوئے نہیں پایا کہ یہ حلال ہے۔" یعنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی سرانجام دینا، پھر امام مالک نے یہ آیت پڑھی (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ) پھر کہا "اس سے بڑھ کر اور کیا چیز واضح ہوگی، مجھے اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے۔"

ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے کہا کہ ہمارے پاس مصر میں لیث بن سعد ہیں جو حارث بن یعقوب سے حدیث بیان کرتے ہیں اور وہ ابو الحباب سعید بن یسار سے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ آپ لونڈیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم ان کے لیے "تحمیض" نہ کریں۔ حضرت ابن عمرؓ نے پوچھا کہ تحمیض کیا شئی ہے؟ میں نے دبر کا ذکر کیا اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا "کیا کوئی مسلمان اس طرح بھی کر سکتا ہے۔" یہ سن کر امام مالک نے کہا "میں ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کے متعلق گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے مجھے ابو الحباب سعید بن یسار سے یہ بیان کیا کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابن القاسم کہتے ہیں کہ امام مالک کی یہ بات سن کر مجلس میں بیٹھا ہوا ایک شخص بول اٹھا "ابو عبداللہ؟ (امام مالک کی کنیت) آپ ہی تو کہتے ہیں کہ سالم نے یہ کہا تھا کہ اس غلام یا اس موٹے عجمی یعنی نافع نے میرے والد کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے جس طرح کہ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے۔" یہ سن کر امام مالک نے کہا "میں گواہی دیتا ہوں کہ یزید بن رومان نے مجھے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ یہ فعل کرتے تھے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلیمان بن بلال نے زید بن اسلم سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کر لیا لیکن پھر اسے اس کا گہرا دکھ ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ) اس روایت میں یہ نقص موجود ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کی سماع غیر معلوم ہے۔

فضل بن فضالہ نے عبداللہ بن عباسؓ سے، انہوں نے کعب بن علقمہ سے، انہوں نے ابو النضر سے کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام نافع سے پوچھا کہ تمہارے متعلق یہ بات کثرت سے کہی جا رہی ہے کہ تم حضرت ابن عمرؓ سے یہ نقل کرتے ہو کہ انہوں نے عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کرنے کا فتویٰ دیا تھا۔ نافع نے یہ سن کر کہا کہ لوگوں نے میرے متعلق جھوٹی بات کہی ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ ایک دن حضرت ابن عمرؓ قرآن پاک کے نسخے کو جگہ جگہ سے کھول کر دیکھ

رہے تھے۔ اچانک ان کی نظر اس آیت (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ) پر پڑی، مجھے کہنے لگے "نافع تمہیں اس آیت کے پس منظر کے متعلق کچھ پتہ ہے"، میں نے نفی میں جواب دیا تو فرمانے لگے: "ہم قریش کے لوگ عورتوں کو آغوش میں لے کر مباشرت کرتے تھے، انصار کی عورتوں نے یہودیوں سے کروٹ کے بل لیٹ کر ہمبستری کرنے کا طریقہ اخذ کیا تھا (یہودی صرف اسی ہیئت پر جماع کو جائز سمجھتے تھے) اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی (یعنی اس میں ہر ہیئت سے مباشرت کی اجازت مل گئی) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نافع کی اس روایت میں بیان کردہ سبب حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کے بیان کردہ سبب سے مختلف ہے۔ میمون بن مہران نے کہا ہے کہ نافع نے یہ بات یعنی عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کی حلت اس وقت کہی تھی جب بہت بوڑھے ہو گئے تھے اور دماغی توازن بگڑ گیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام مالک سے مشہور یہی ہے کہ وہ اتیان دبر کی اباحت کے قائل تھے۔ جبکہ اصحاب مالک اس کی قباحت اور شناعت کی بنا پر اس کی نفی کرتے ہیں لیکن امام مالک سے یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ صرف اس کی نفی کر کے اسے دور نہیں کیا جا سکتا ہے۔ محمد بن سعید نے ابوسلیمان الجوزجانی سے نقل کیا ہے کہ میں مالک بن انس کے پاس موجود تھا۔ ان سے نکاح فی الدبر کے متعلق سوال کیا گیا، انہوں نے سر پہ ہاتھ مارتے ہوئے کہا کہ "میں ابھی اس کام سے فارغ ہو کر غسل کر کے آیا ہوں"

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اس کی نقل کی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ یہ مسئلہ فقہ کی کتابوں میں بھی درج ہے۔ نیز محمد بن کعب القرظی سے منقول ہے کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس قول باری (أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ، کیا تم دنیا کی مخلوق میں سے مردوں کے پاس جاتے ہو اور تمہاری بیویوں میں تمہارے رب نے تمہارے لیے جو پیدا کیا ہے اسے چھوڑ دیتے ہو) کی یہ تاویل کرتے تھے کہ "تم اپنی بیویوں کے ساتھ اس جیسا فعل کر لو اگر تم چاہو"

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ عورتوں کے مقاعد حرام ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ یہ فعل عمل قوم لوط کی چھوٹی شکل ہے۔ اس بارے میں حضرت ابن عمرؓ سے روایات مختلف ہیں۔ اس لیے روایات کے تعارض کی بنا پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس مسئلے کے بارے میں ان سے گویا کوئی روایت منقول نہیں۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ اباحت فرج میں عمل جنسی تک

محدود ہے جو کہ موضع حرث یعنی تخم ریزی کا مقام ہے اور جہاں سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی حرمت کے متعلق بہت سی روایات منقول ہیں۔ خزیمہ بن ثابتؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور طلق بن علیؓ سب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا (لا تاتوا النساء فی ادبارھن، عورتوں کی دبر میں عمل جنسی نہ کرو) عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے ان کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (ھی اللوطیۃ الصغری، یہ فعل عملِ قومِ لوط کی چھوٹی شکل ہے) یعنی عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کرنا۔

حماد بن سلمہ نے حکیم اثرم سے، انہوں نے ابو تمیمہ سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (من اتی حائضاً او امراۃ فی دبرھا فقد کفر بما انزل علی محمد، جس شخص نے حائضہ عورت سے ہمبستری کی یا عورت کی دبر میں عمل جنسی کیا اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ شریعت کا انکار کر دیا)۔

ابن جریج نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ یہودیوں نے مسلمانوں سے کہا کہ جس شخص نے بیوی کے ساتھ عقب سے ہمبستری کی اس کے ہاں پیدا ہونے والا بچہ بھینگا ہوگا۔ (دراصل یہودی صرف کروٹ کے بل لیٹ کر ہمبستری کو درست سمجھتے تھے) اس پر یہ آیت نازل ہوئی (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا (مقبلۃ مدبرۃ ما کان فی الفرج، مباشرت اندام نہانی میں ہونی چاہیئے خواہ سامنے سے ہو خواہ پیچھے سے)۔

حفصہؓ بنت عبدالرحمٰن نے حضرت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (فی صمام واحد، ہمبستری ایک ہی ڈاٹ یعنی سوراخ (فرج) میں ہونی چاہیئے) مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے آیت کی تفسیر میں اسی طرح فرمایا، آپ نے یہ بھی فرمایا کہ " بچہ پیدا ہونے کی جگہ یعنی اندام نہانی میں جس ہیئت میں چاہو عمل جنسی کر و"۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی، آپ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا ینظر اللہ الی رجل اتی امرأتہ فی دبرھا، اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر بھی نہیں ڈالے گا جو اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کرے گا)۔

طاؤس نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے متعلق

مسئلہ پوچھا گیا جو اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کرتا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا! "سائل مجھ سے کفر کے متعلق پوچھتا ہے" یعنی ایسی حرکت کفر ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے قول باری (نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ) کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا۔ "اپنی بیویوں کے ساتھ جس طرح چاہو ہمبستری کرو چاہو تو عزل کرلو یا چاہو تو عزل نہ کرو" امام ابوحنیفہ نے کثیر الریاح الاصم سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے، عزل کی صورت ہمارے نزدیک لونڈی کے ساتھ ہمبستری کے وقت درست ہے لیکن بیوی اگر حرّہ ہو تو اس کی اجازت سے عزل کرنا درست ہوگا (ہمبستری کے دوران مادۂ تولید کو عورت کے رحم میں پہنچنے نہ دینا عزل کہلاتا ہے)۔

ہمارے اس مسلک کی تائید ان روایات سے ہوتی ہے جو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ وغیرھم سے مروی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، مومن وہ ہیں جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں ماسوائے اپنی بیویوں یا لونڈیوں کے) وطی فی الدبر کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں اباحت کا ورود کسی قید یا تخصیص کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) پھر آیات کی ترتیب میں یہ فرمایا (فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ) تو اس کے ذریعے اس مقام کی وضاحت کر دی جس کا امر کیا گیا ہے اور وہ تخم ریزی کا مقام (فرج) ہے۔

ہمبستری کی ممانعت کے بعد اب اللہ تعالیٰ نے اس کی مطلقاً اباحت کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اس سے مراد بچے کی پیدائش گاہ ہے۔ اس لیے اجازت اب اسی مقام تک محدود ہے کسی اور مقام کے لیے اجازت نہیں ہے۔

تاہم اس آیت نے قول باری (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے جس طرح حائضہ عورت کے ساتھ ہمبستری کی ممانعت والی آیت نے قول باری (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے، اس بنا پر معترض کی ذکر کردہ آیت کو حائضہ عورت کے حکم پر مشتمل آیت پر مرتب سمجھا جائے گا یعنی آیت زیر بحث کے حکم کو آیتِ حیض کی روشنی میں دیکھا جائے گا۔

جو لوگ عورت کی دبر میں عمل جنسی کو ممنوع سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال اس قول باری سے ہے۔

(قُلْ هُوَ اَذًى) اللہ تعالیٰ نے حائضہ عورت کے ساتھ حالتِ حیض میں پائی جانے والی گندگی کی بنا پر ہمبستری کی ممانعت کر دی، یہی گندگی اور نجاست غیر موضع الولد یعنی دبر میں ہر حال کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اس لیے اس علت کا اقتضاء ہے کہ موضع ولد یعنی فرج کے سوا کسی اور جگہ ہمبستری کے عمل کی اجازت نہ ہو۔

جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں وہ درج بالا استدلال کا اس طرح جواب دیتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مستحاضہ کے ساتھ ہمبستری جائز ہے جبکہ اذی یعنی گندگی جو کہ دم استحاضہ ہے وہاں بھی موجود ہے اور استحاضہ کا خون اسی طرح نجس اور پلید ہے جس طرح حیض کا خون اور دوسری تمام نجاستیں۔

یہ لوگ موضع حرث یعنی فرج میں وطی کی اباحت کی تخصیص کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مادون الفرج جماع پر سب کا اتفاق ہے جبکہ مادون الفرج یعنی فرج کے علاوہ نسوانی جسم کا کوئی اور حصہ مثلاً ران وغیرہ اولاد کی پیدائش گاہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وطی کی اباحت موضع ولد تک محدود نہیں ہے۔

انہیں اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ ظاہر آیت اس کا مقتضی ہے کہ اباحت وطی فرج تک محدود رہے۔ اور یہی مرادِ خداوندی ہے کیونکہ آیت (مِنْ حَيْثُ اَمَرَكُمُ اللّٰهُ) اس پر معطوف ہے۔ اگر اجماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو مادون الفرج وطی کا جواز بھی پیدا نہ ہوتا لیکن ہم نے مادون الفرج جماع کو اس دلالت کی بنا پر تسلیم کر لیا اور ممانعت کا حکم اس جگہ کے لیے باقی رہا جس کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔

قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰهَ عُرْضَةً لِّاَيْمَانِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا وَتُصْلِحُوْا بَيْنَ النَّاسِ۔ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ، اللہ کے نام کو ایسی قسمیں کھانے کے لیے استعمال نہ کرو جن سے مقصود نیکی اور تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں سے باز رہنا ہو۔ اللہ تمہاری ساری باتیں سن رہا ہے اور سب کچھ جانتا ہے)۔

اس آیت کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ اپنی قسم کو نیکی، تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں کے لیے رکاوٹ بنا دے۔ جب اس سے ان کاموں کو سرانجام دینے کا مطالبہ کیا جائے تو کہہ دے کہ میں نے تو ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھا رکھی ہے اور اس طرح وہ اپنی قسم کو اپنے اور نیکی کے کاموں کے درمیان حائل بنا دے یا یہ کہ نیکی، تقویٰ اور بھلائی کے کاموں پر

مامور ہے۔ اگر وہ ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھائے گا تو اللہ کے حکم کی مخالفت کرے گا۔ اس لیے اسے اپنی قسم توڑ کر نیکی کے یہ کام کر لینے چاہئیں۔

مجاہد، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور طاؤس سے بھی منقول ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، اور تم سے جو صاحب حیثیت اور صاحب مقدرت ہیں وہ اس بات کی قسم نہ کھا بیٹھیں کہ اپنے رشتہ دار، مسکین اور مہاجر فی سبیل اللہ لوگوں کی مدد نہ کریں گے)۔

اشعث نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس دو یتیم پرورش پا رہے تھے ایک کا نام مسطح تھا یہ غزوۂ بدر میں بھی شامل ہو چکا تھا۔ جب افک کا مشہور واقعہ پیش آیا تو مسطح اس معاملے میں مخالفین کے ہتھے چڑھ گیا۔ حضرت ابوبکرؓ کو اس سے بڑا غصہ آیا اور آپ نے قسم کھالی کہ ان دونوں کے ساتھ نہ صلہ رحمی کریں گے اور نہ ہی ان کی کوئی مدد کریں گے۔

اس پر یہ آیت (وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ) نازل ہوئی۔ حضرت ابوبکر نے ایک کے لیے کپڑے بنا دیئے اور دوسرے کو سواری مہیا کر دی۔ ہم نے زیر بحث آیت کا جو مفہوم بیان کیا ہے سنت میں بھی اسی مفہوم کی روایتیں موجود ہیں۔ حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عدی بن حاتمؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے (من حلف علی یمین فرأى غيرها خيرا منها فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه، جو شخص کسی بات کی قسم کھا بیٹھے اور پھر دیکھے کہ کوئی دوسری بات اس سے بہتر ہے تو وہ بہتر بات پر عمل کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے)۔

آیت زیر بحث کی جو تاویل ہم نے کی ہے اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس تاویل کی بنیاد پر قول باری (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کی قسم اسے بھلائی کے کاموں سے نہ روکے بلکہ وہ بھلائی کے کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

آیت کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ قول باری (عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) سے مراد ہے کثرت سے اللہ کی قسمیں کھانا۔ یہ بات اللہ کے مقابلے میں دلیری کرنے اور ہر الٹے سیدھے کام میں اس کے نام کے بے جا استعمال کی ایک صورت ہے۔ یعنی کثرت سے اللہ کے نام کی قسمیں نہ کھاؤ تاکہ (کم قسمیں کھانے کی صورت میں) ان قسموں کو پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ سکو۔ حضرت عائشہ سے اسی قسم کی ایک روایت ہے۔

جو شخص کسی شئی کا کثرت سے ذکر کرتا ہے وہ اسے نشانہ بنا لیتا ہے جیسا کہ کوئی کہنے والا یہ کہے کہ "تم نے تو مجھے نشانۂ ملامت بنا لیا ہے" (جب کوئی شخص کسی کو کثرت سے ملامت کرے تو اس وقت یہ فقرہ بولا جاتا ہے) شاعر کا قول ہے۔

ع لا تجعلینی عرضۃ اللوائم۔ اے محبوبہ! تو مجھے ملامت کرنے والی عورتوں کا نشانہ نہ بنا۔ اللہ تعالیٰ نے کثرت سے قسم کھانے والوں کی مذمت کی ہے۔ قولِ باری ہے (وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، تم ایسے ہر شخص کی بات نہ مانو جو بہت زیادہ قسمیں کھانے والا ذلیل ہے)۔

آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے نام کو نشانہ نہ بناؤ اور اسے ہر الٹے سیدھے کام میں استعمال نہ کرو تاکہ جب تمہاری قسمیں کم ہوں تو تم انہیں پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ جاؤ۔ اس لیے کہ قسموں کی کثرت نیکی اور تقوی سے دور اور گناہ نیز اللہ کے سامنے دلیری کے اظہار سے قریب کر دیتی ہے۔ گویا کہ معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمہیں کثرت سے قسمیں کھانے اور اس کے سامنے دلیری کے اظہار سے روک رہا ہے۔ کیونکہ ان سے باز رہنے میں ہی نیکی، تقوی اور بھلائی ہے۔

اس طرح تم ان سے باز رہ کر نیکوکار اور پرہیزگار بن سکتے ہو۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت اور اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے)۔ چونکہ زیر بحث آیت میں مذکورہ بالا دونوں تاویلوں کا احتمال ہے اور ان دونوں میں کوئی تضاد بھی نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو ان دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اس طرح یہ آیت اللہ کے نام کے بے جا استعمال اور ہر الٹی سیدھی بات میں اس کی قسمیں کھا کر اسے نشانہ بنانے کی ممانعت کا فائدہ دے گی۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی ممانعت ہو جائے گی کہ کوئی شخص اپنی قسم کو نیکی، تقوی اور بھلائی سے باز رہنے کا ذریعہ نہ بنائے خواہ وہ کثرت سے قسمیں نہ بھی کھاتا ہو۔

بلکہ اس پر یہ واجب ہے کہ کثرت سے قسمیں نہ کھائے اور جب کوئی قسم کھا لے تو اسے پورا کرنے سے باز نہ رہے بشرطیکہ اس کی قسم طاعت، نیکی، تقوی اور بھلائی کے کسی کام کے لیے ہو جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرها خیرا منها فلیأت الذی هو خیر ولیکفر عن یمینه۔

قولِ باری ہے (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ، جو بے معنی قسمیں تم بلا ارادہ کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا مگر جو قسمیں

تم سچے دل سے کھاتے ہو ان کی باز پرس وہ ضرور کرے گا۔ اللہ بہت درگذر کرنے والا اور بردبار ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ "اللغو" کا کئی مقام پر ذکر کیا ہے۔ اس لیے استعمال کے موقع و محل کی مناسبت سے اس سے مختلف معانی مراد لیے گئے ہیں۔ قول باری ہے۔ (لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَاغِيَةً، تم جنت میں کوئی فحش اور قبیح کلمہ نہیں سنو گے) یہاں "لاغیۃ" سے مراد فحش اور قبیح کلمہ ہے۔

اس طرح قول باری (لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَّلَا تَأْثِيمًا، وہ جنت میں کوئی لغو اور گناہ میں مبتلا کرنے والی بات نہیں سنیں گے) یہاں لفظ "لغو" کا وہی مفہوم ہے جو پچھلی آیت میں "لاغیۃ" کا ہے۔ نیز قول باری ہے (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ، اور جب کوئی لغو بات سنتے ہیں تو اس سے منہ پھیر لیتے ہیں) یہاں لغو سے مراد کفر اور کلام قبیح ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَالْغَوْا فِيهِ، اور قرآن سننے کے درمیان غل مچا دیا کرو۔ یہاں اس سے مراد وہ شور و غل ہے جس کا کوئی فائدہ نہ ہو تاکہ سامعین کے ذہنوں کو قرآن سننے کی طرف سے مشغول کر دیا جائے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا، اور جب یہ کسی فضول چیز کے پاس سے گذرتے ہیں تو دامن بچا کر وقار سے گذر جاتے ہیں) یہاں لغو سے مراد فضول اور باطل گفتگو یا شئی ہے جب کوئی شخص بے فائدہ اور بے معنی گفتگو کرے تو محاورے میں یہ فقرہ کہا جاتا ہے "لغا فی کلامہ" (اس نے فضول اور لایعنی باتیں کیں)۔

بے معنی قسم کے متعلق سلف سے کئی اقوال منقول ہیں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو کسی ایسی بات کی قسم کھا بیٹھتا ہے جس کے متعلق اس کا خیال ہو کہ وہ ایسی ہی ہو گی حالانکہ وہ ایسی نہیں ہوتی۔ مجاہد اور ابراہیم نخعی سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

مجاہد نے قول باری (وَلَكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو اس کی وہ ضرور تم سے باز پرس کرے گا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ تم جانتے ہوئے ایک چیز کی قسم کھا بیٹھو، یہی معنی قول باری (بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) کا بھی ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ یمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "لا واللہ یا بلی واللہ" (نہیں، بخدا نہیں یا بخدا کیوں نہیں) حضرت عائشہؓ سے یہ روایت مرفوعاً بھی نقل ہوئی ہے۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد گذری ہوئی بات پر قسم کھانے سے روکنا ہے۔ عطاء نے اس کے متعلق حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "فعلنا واللہ کذا یا صنعنا واللہ کذا"

(بخدا ہم نے یہ کام کیا یا بخدا ہم نے یہ حرکت کی) حسن بصری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے "یہ وہ شخص ہے جو کسی حرام کام کے کرنے کی قسم کھا لیتا ہے پھر وہ کام نہ کرنے پر اللہ اس کی گرفت نہیں کرتا۔"

آیت زیر بحث کی یہ تاویل قول باری (عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) کی اس تاویل کے مطابق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کسی شخص کا قسم کے ذریعے ایک مباح فعل سے باز رہنا یا ممنوع فعل کر گزرنا ہے۔ اب جبکہ لفظ 'لغو' ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری طرف یہ بھی واضح ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) کا ماقبل کے قول پر عطف کر کے ایسی قسم مراد لی ہے جس کی گرہ دل میں جھوٹ اور خلاف واقعہ بات پر باندھی جائے۔

تو اس سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ آیت میں جس گرفت اور مواخذہ کا ذکر ہے وہ سزائے آخرت ہو اور اس قسم کے ٹوٹنے پر کفارہ لازم نہ آئے۔ اس لیے کہ اس کفارے کا دل کے کسب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے قاصد خیر اور قاصد شر دونوں کا حال یکساں ہوتا ہے نیز عمد اور سہو دونوں کا حکم بھی ایک جیسا ہوتا ہے۔

جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ عقوبت سے مراد وہ سزا ہے جو اسے یمین غموس کا ارادہ کرنے پر ملے گی اور یمین غموس وہ قسم ہے جو وہ کسی گذشتہ فعل پر کھاتا ہے۔ اس قسم کا اٹھانے والا دراصل خلاف واقعہ بات کہہ کر جھوٹ کا ارادہ کرتا ہے۔ اس لیے یمین لغو وہ قسم ہوتی چاہیے جس میں جھوٹ کا ارادہ نہیں ہوتا۔ یہ گذرے ہوئے کسی فعل کے متعلق ہوتی ہے اور قسم اٹھانے والا یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے جس طرح کی قسم کھائی ہے واقعہ بھی یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کا نام لغو اس لیے رکھا ہے کہ کفارہ کے وجوب کے لحاظ سے اور نہ ہی سزا کے استحقاق کے لحاظ سے اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس کے مفہوم کی روایت حضرت عائشہؓ سے اور حضرت ابن عباسؓ سے ہوئی ہے کہ کوئی شخص اپنی بات پیش کرتے ہوئے "لا واللہ یا بلی واللہ" کہے اور یہ خیال کرے کہ وہ سچ کہہ رہا ہے۔ اس کی حیثیت اس لغو کلام کی سی ہو گی جو بے فائدہ ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق بھی نہیں ہوتا۔ ایک احتمال یہ بھی ہے آیت میں مذکورہ یمین سے اللہ نے وہ صورت مراد لی ہو جس کا ذکر سعید بن جبیر نے کیا ہے کہ ایک شخص کسی فعل حرام کی قسم اٹھائے اور پھر قسم پوری نہ کرنے پر اللہ اس کا مواخذہ نہ کرے۔

اس مواخذہ سے سعید بن جبیر کی مراد آخرت کی سزا ہے۔ اگرچہ قسم توڑنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ مسروق کا قول ہے کہ ہر وہ قسم جسے قسم کھانے والا پوری نہ کر سکتا ہو، یمین لغو ہے اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات سعید بن جبیر کے قول اور ہماری کہی ہوئی بات کے موافق ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قسم توڑنے پر سعید بن جبیر اس پر کفارہ واجب کرتے ہیں اور مسروق کفارہ واجب نہیں کرتے۔

اس سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے۔ وہ یہ کہ جس لغو قسم پر کفارہ واجب ہو جائے وہ یمین لغو ہے۔ ضحاک سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ بھول کر قسم توڑ دینے کا نام یمین لغو ہے۔

ایلاء کا بیان

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِھِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَۃِ اَشْھُرٍ. جو لوگ اپنی بیویوں سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لیے مہلت چار ماہ تک ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغت میں ایلاء حلف کو کہتے ہیں۔ چنانچہ عرب کہتے ہیں (اٰلی، یُؤلِیْ، اِیْلَآءً والیۃ) کثیر کا شعر ہے۔

قلیل الالا یا حافظ لیمینہ   وان بدرت منہ الالیہ برت

میرا ممدوح بہت کم قسمیں کھاتا ہے لیکن اپنی کھائی ہوئی قسم کی حفاظت پوری طرح کرتا ہے اور اگر اس کے منہ سے کوئی قسم نکل جائے تو وہ پوری ہو کر رہتی ہے۔

لغت میں ایلاء کے اصل معنی یہی ہیں۔ شریعت میں ایلاء بیوی کے ساتھ ہمبستری ترک کرنے کی قسم کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں مدت گزرنے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ فقرہ کہے "آلی فلان من امرأتہ (فلاں نے اپنی بیوی سے ایلا کر لیا) تو اس سے درج بالا مفہوم ہی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شخص کس قسم کی قسم کھا کر ایلاء کرنے والا (مُوْلِیْ) بنتا ہے۔ اس کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو وہ صورت ہے جس کی روایت حضرت علیؓ اور حضرات ابن عباسؓ سے حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح نے کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ رضاعت کی بنا پر عورت سے قربت نہیں کرے گا تو ایسا شخص مُولی نہیں ہو گا۔

مُولی صرف اس وقت بنے گا جب غصے کی بنا پر اور بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے قسم کھائے کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا۔ دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ سے ہے کہ ہر وہ قسم جو جماع کے لیے رکاوٹ بن جائے ایلاء ہے۔ اس کے اندر رضا اور غضب کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور شعبی کا قول ہے۔

تیسری وہ صورت ہے جس کی روایت سعید بن المسیب سے کی گئی ہے کہ اس کا تعلق جماع اور غیر جماع جیسی باتوں سے ہے۔ مثلاً یہ قسم کھائے کہ وہ بیوی سے بات نہیں کرے گا اس سے وہ شخص مُولی بن جائے گا۔ جعفر بن برقان نے یزید بن الاصم سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا پھر میری ملاقات حضرت ابن عباسؓ سے ہوئی۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے یہ اطلاع ملی ہے اس کے اخلاق وعادات اچھے نہیں ہیں۔ یہ سن کر میں نے کہا "بخدا وہ جا چکی ہے اور اب میں اس سے بات تک بھی نہیں کروں گا۔" یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "چار ماہ گزرنے سے پہلے پہلے تم اس کے پاس چلے جاؤ۔"

حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول سعید بن المسیب کے قول اور حضرت ابن عمرؓ کے اس قول کی موافقت پر دلالت کرتا ہے کہ قسم کھائے بغیر کنارہ کشی بھی ایلاء کی ایک صورت ہے۔ چوتھی صورت وہ ہے جو حضرت ابن عمرؓ کے اس قول پر مشتمل ہے کہ اگر اس نے اپنی بیوی کو چھوڑ دیا اور اس سے کنارہ کشی کر لی تو یہ ایلاء ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس میں قسم اٹھانے کا ذکر نہیں کیا۔

جن لوگوں نے بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر ترکِ جماع اور نقصان نہ پہنچانے کے ارادے سے اس کے ترک میں فرق کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جماع عورت کا حق ہے جس کا وہ مطالبہ بھی کر سکتی ہے اور شوہر کو اسے اس حق سے محروم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اس لیے اگر وہ قسم کھا کر بیوی کے حقِ جماع کا تارک بن جائے گا تو وہ مُولی ہو گا یہاں تک کہ بیوی اپنی علیحدگی کے حق تک پہنچ جائے، اس لیے کہ مرد کے لیے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھے یا حُسنِ سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے چھوڑ دے۔

اگر ترکِ جماع سے اس کا ارادہ کسی بھلائی کا ہو مثلاً بیوی بچے کو دودھ پلاتی ہو اور شوہر اس سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھا لے تاکہ ہمبستری سے دودھ خراب ہو جانے کی بنا پر بچے کو نقصان نہ پہنچے۔ تو اس صورت میں بیوی کو اس کے حق سے محروم کرنے کا کوئی ارادہ شامل نہیں ہو گا اور نہ ہی معروف طریقے سے اسے بیوی بنائے رکھنے کی کوئی خلاف ورزی ہو گی۔ اس لیے تیسری بات یعنی بھلے طریقے سے اسے چھوڑ دینا اس پر لازم نہیں آئے گی اور نہ ہی اس کی اس قسم کی بنا پر جدائی کا حکم متعلق ہو گا۔

قولِ باری (فَاِنْ فَآءُوْ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ اگر وہ پلٹ آئیں تو اللہ غفور رحیم ہے) سے ان لوگوں کا استدلال ہے جو ایلاء کی قسم میں نقصان پہنچانے کے قصد کو بھی شامل کرتے ہیں اس لیے

کہ یہ قول باری اس کا مقتضی ہے کہ وہ ایسی قسم کھا کر گنہ گار بن جائے کہ اب اس کا رجوع کر لینا اس کے گناہ کی بخشش کا متقاضی ہو۔

ہمارے نزدیک یہ آیت مذکورہ بالا شخص کی تخصیص پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ آیت ان تمام لوگوں کو شامل ہے جو ایلاء کرتے ہیں اور یہ شخص (یعنی نقصان پہنچانے کے ارادے سے ایلاء کرنے والا) بھی ان میں سے ایک ہے اس لیے بخشش کا حکم صرف اس کی طرف لوٹتا ہے دوسروں کی طرف اس کا رجوع نہیں ہوا۔

ایلاء کے معاملے میں مطیع اور عاصی یعنی فرمانبردار اور نافرمان دونوں کی حالت کی یکسانیت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں دونوں پر ہی کفارہ لازم آتا ہے۔ اسی طرح مدت گزر جانے پر طلاق کے ایجاب کے سلسلے میں ان دونوں کا یکساں ہونا واجب ہے۔ نیز ایسی تمام قسمیں جو اچھے ارادے سے کھائی جاتی ہیں ان میں فرمانبردار اور نافرمان کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لیے کہ جہاں تک کفارہ کے وجوب کا تعلق ہے وہ دونوں صورتوں میں واجب ہو کر رہتا ہے۔

اس لیے طلاق کا حکم بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ اور طلاق دونوں ہی کا تعلق قسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے۔ خواہ کسی نے نقصان پہنچانے کے ارادے سے اپنی بیوی کو طلاق دی ہو یا نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو، جہاں تک رجوع کا تعلق ہے اس کے لحاظ سے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

یہاں ایلاء کی صورت میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ آیت نے مطیع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے اس لیے آیت سب کو عام ہے۔ تاہم فقہائے امصار اس سلسلے میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی قسم میں بیوی کو اس طرح تنگ کرنے کا ارادہ کرے کہ اس کے ساتھ بول چال وغیرہ بند کر دے تو وہ مُولی ہو جائے گا، ان کا یہ قول بے معنی ہے اس لیے کہ قول باری (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ) کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس میں ترک جماع کی قسم پوشیدہ ہے۔

کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ترک جماع کی قسم کھانے والا مُولی ہوتا ہے۔ اس لیے ترک جماع کو سب کے نزدیک آیت میں پوشیدہ مانا جائے گا جسے ہم نے ثابت کر دیا۔ اب

اس کے سوا دوسری باتیں مثلاً ترک کلام وغیرہ تو آیت میں اسے پوشیدہ ماننے کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے اسے پوشیدہ نہیں مانا جائے گا۔

ہماری اس بات پر یہ قول باری (فَاِنْ فَآءُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ) بھی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے سب کے نزدیک پلٹنے اور واپس ہونے سے مراد ہمبستری ہے سلف میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ) میں جو بات پوشیدہ ہے وہ جماع ہے۔ اس کے سوا اور کوئی چیز مثلاً کلام وغیرہ پوشیدہ نہیں ہے۔

رہ گئی وہ روایت جو حضرت ابن عمرؓ سے ہے کہ ہجران یعنی کنارہ کشی طلاق کو واجب کر دیتی ہے۔ تو یہ قول شاذ ہے، تاہم اس میں اس کی گنجائش ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس سے یہ مراد لی ہو کہ جب کوئی شخص قسم کھالے اور پھر ایلاء کی مدت میں اس سے کنارہ کش رہے تو طلاق واقع ہوجاتی ہے۔

لیکن اس تاویل کے باوجود حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ) اور لفظ الیہ کا معنی حلف یا قسم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں صاحب بیوی کو چھوڑ دینا یا اس سے علیحدہ رہنا قسم نہیں ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ کفارہ کے وجوب کا تعلق نہیں ہوگا۔

اشعث نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ کے پاس ایک عورت تھی جو بڑی بد خلق تھی۔ حضرت انس پانچ یا چھ مہینے اس سے الگ رہتے پھر اس کے پاس آجاتے لیکن آپ اسے ایلاء نہیں سمجھتے تھے۔

سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہائے امصار میں اس مدت کے متعلق اختلاف ہے۔ جس کی قسم کھا کر ایک شوہر مُولِی بن سکتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ کا قول ہے کہ اس نے چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائی اور چار ماہ ہمبستری سے باز رہا تو وہ مُولِی نہیں ہوگا۔

یہی ہمارے اصحاب، امام مالک، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ابراہیم نخعی، الحکم، قتادہ اور حماد بن ابی سلمہ کا قول ہے کہ وہ مُولِی ہو جائے گا اگر وہ اس سے چار ماہ تک علیحدہ رہے گا۔ اس کے بعد وہ عورت طلاق بائن کی وجہ سے اس سے علیحدہ ہوجائے گی۔ ابن شبرمہ اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بن صالح نے مزید کہا ہے کہ اسی طرح

اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی سے اس گھر میں قربت نہیں کرے گا تو وہ مُولی بن جائے گا۔ اگر اس نے اسے چار ماہ چھوڑے رکھا تو وہ ایلاء کی بنا پر بائن ہو جائے گی۔

اگر اس نے کسی اور گھر میں مدت گزرنے سے پہلے اس سے قربت کر لی تو ایلاء ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ اس گھر میں داخل نہیں ہو گا جبکہ اس گھر میں اس کی بیوی رہتی ہو اور اس نے بیوی کی خاطر یہ قسم اٹھائی ہو تو وہ مُولی بن جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری ہے (لِلَّذِيْنَ يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ) ایلاء قسم کو کہتے ہیں۔ ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ قسم کے بغیر ترکِ جماع سے ایلاء کا حکم نہیں لگتا۔ اگر کوئی شخص ترکِ جماع کی قسم کھائے اور مدت چار ماہ سے کم ہو، پھر قسم کی مدت گزر جائے تو وہ باقی ماندہ مدت میں بھی تارکِ جماع ہو گا۔ لیکن یہ باقی ماندہ مدت قسم کے بغیر گزرے گی۔ اور قسم کے بغیر ترکِ جماع کا عورت کے بائن ہونے کے وجوب پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ نیز چار ماہ سے کم کی مدت سے بھی بائن ہونے کا حکم عائد نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے مہلت کی مدت چار ماہ رکھی ہے، اس کے بعد اب علیحدگی کو واجب کرنے کے لیے کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی اور شوہر کی حیثیت اس شخص جیسی ہو جاتی ہے جو قسم کے بغیر جماع سے کنارہ کشی اختیار کرے۔ اس لیے اسے ایلاء کا حکم لاحق نہیں ہو گا۔

حسن بن صالح کا یہ قول بے معنی ہے کہ اگر وہ یہ قسم کھائے کہ اس گھر میں بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو اس صورت میں وہ مُولی بن جائے گا۔ اس لیے کہ ایلاء ہر اس قسم کو کہتے ہیں جو بیوی کے متعلق کھائی جائے اور جو چار ماہ تک اس کے ساتھ ہمبستری سے مانع ہو جائے اور وہ یہ قسم بھی نہ توڑے جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

اب اس شخص کی کھائی ہوئی یہ قسم ایسی ہے جو اس مدت میں بیوی سے ہمبستری کے راستے میں اس کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتی ہے اس لیے کہ قسم توڑے بغیر اس کے لیے بیوی سے قربت ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اور گھر میں اس سے قربت کرلے۔

جو شخص پورے چار ماہ ترکِ جماع کی قسم کھالے اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایسا شخص مُولی ہو گا اور اگر اس مدت کے اندر اس سے قربت نہیں کرے گا یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو ایلاء کی بنا پر عورت بائن ہو جائے گی۔

عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اہل جاہلیت کا ایلاء ایک یا دو سال کا ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے اس کی مدت چار ماہ مقرر کر دی۔ اب جس شخص کا ایلاء اس سے کم مدت کا ہوگا وہ مُولی نہیں کہلائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے چار ماہ کی قسم کھائی تو مُولی نہیں بنے گا۔ چار ماہ سے زائد کی قسم پر وہ مُولی قرار پائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر کتاب اس قول کی تردید کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِلَّذِیْنَ یُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ) اللہ تعالیٰ نے اس مدت کو مہلت کی مدت کو پلٹنے اور رجوع کر لینے کی مدت قرار دی۔ اس سے زائد مدت کو نہیں۔ اب جو شخص اس مدت میں قسم کی وجہ سے ہمبستری سے باز رہا اس نے ایلاء کا حکم یعنی طلاق کی راہ ہموار کر دی۔ اس لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا خواہ اس نے ترک جماع کے لیے چار ماہ کی قسم کھائی ہو یا اس سے زائد مدت کی۔ اس لیے کہ زائد مدت اس کے لیے مہلت کی مدت نہیں ہے۔

معہذا ظاہر کتاب ایسے شخص کے مُولی بننے کا متقاضی ہے۔ خواہ اس نے چار ماہ یا اس سے کم یا اس سے زائد مدت کی قسم کھائی ہو۔ اس لیے کہ حلف کی مدت کا آیت میں ذکر نہیں ہے۔ پھر ہم نے چار ماہ سے کم مدت کی تخصیص دلالت کی بنا پر کی ہے۔ اس لیے لفظ کا حکم چار ماہ یا اس سے زائد مدت کے لیے بحالہ باقی رہے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر کسی نے پورے چار ماہ کی قسم کھائی تو اس کے ساتھ طلاق کا تعلق درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آپ اس مدت کے گزرنے پر طلاق واقع کرتے ہیں لیکن مدت گزرنے کے بعد ایلاء کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے طلاق واقع کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق واقع کرنا ممتنع نہیں ہے اس لیے مدت کا گزر جانا جب ایقاع طلاق کا سبب ہے تو وقوع طلاق کے وقت قسم کے باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سال کا گزر جانا جب وجوب زکوٰۃ کے لیے سبب قرار پایا تو اب ضروری نہ رہا کہ وجوب کے وقت سال بھی موجود ہو کیونکہ اس وقت گزر کر معدوم ہو چکا ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ "تو نے اگر فلاں شخص کے ساتھ گفتگو کی تو تجھے طلاق" تو اس قول کی حیثیت سچے دل سے کھائی ہوئی قسم کی ہوگی۔ اگر عورت نے اس شخص سے گفتگو کر لی تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حالانکہ عورت کے حق میں کھائی ہوئی قسم گزر گئی اور ختم ہو گئی۔ اسی طرح جب ایلاء میں مدت

کا گزر جانا وقوعِ طلاق کا سبب ہے تو قسم کی غیر موجودگی میں طلاق واقع ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (فَاِنْ فَآءُوْ فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغت میں الفیٔ کسی چیز کی طرف رجوع کو کہتے ہیں۔ قول باری (حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰٓی اَمْرِ اللّٰہِ فَاِنْ فَآءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَھُمَا بِالْعَدْلِ۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ اگر وہ یعنی زیادتی کرنے والا گروہ رجوع کر لے تو ان دونوں گروہوں کے درمیان انصاف کی روشنی میں صلح کرا دو) یعنی وہ گروہ زیادتی سے انصاف کی طرف رجوع کر لے جو کہ حکم خداوندی ہے۔

اب جبکہ الفیٔ کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کرنا ہے تو آیت میں موجود لفظ کے ظاہر کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر اس سے جماع نہ کرنے کی قسم کھا لی ہو پھر اس سے یہ کہہ دے کہ میں تیری طرف رجوع کرتا ہوں، اور تیرے ساتھ ہمبستری نہ کرنے کا میں نے ارادہ کیا تھا اس سے باز آتا ہوں تو اس کا یہ کہنا رجوع کرنا قرار پائے گا خواہ وہ ہمبستری پر قدرت رکھتا ہو یا اس سے عاجز ہو۔ یہ تو لفظ کا مقتضیٰ ہے تاہم اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اگر شوہر کو بیوی تک رسائی ممکن ہو تو ہمبستری کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہو سکتا۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیماری کی حالت میں بیوی سے ایلاء کر لیا یا اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان اتنا فاصلہ ہو جسے طے کرنے میں چار ماہ لگتے ہوں یا بیوی کے اندام نہانی کا راستہ بند ہو یا بیوی نابالغ اور کم سن ہو یا خود شوہر کا آلۂ تناسل کٹا ہوا ہو تو ان تمام صورتوں میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ زبانی طور پر اگر وہ رجوع کر لیتا ہے اور مدت گزر جاتی ہے لیکن عذر موجود رہتا ہے تو اس کا یہ رجوع درست ہوگا اور مدت گزرنے پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اگر شوہر نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو اور ابھی حج میں چار ماہ باقی ہوں تو ایسی صورت میں جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ امام زفر کا قول ہے کہ اس صورت میں بھی قول کے ذریعے رجوع ہو سکتا ہے۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ جب شوہر ایلاء کرے اور بیوی اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی کے ساتھ جماع نہیں کیا جا سکتا ہو تو شوہر مُولی قرار نہیں پائے گا یہاں تک کہ بیوی جماع کے قابل ہو جائے اور اس کے بعد چار ماہ کی مدت گزر جانے پر اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا۔

یہ ابن القاسم بن عمرو کی اپنی رائے ہے۔ انھوں نے امام مالک سے اس کی روایت نہیں کی ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر مُولی کو چار ماہ کی مدت گزرنے پر بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کر لو یا طلاق دے دو پھر وہ اپنی بیوی سے رجوع کرے تو اگر اس نے اس سے ہمبستری نہیں کی یہاں تک کہ اس کی عدت کی مدت گزر گئی تو اب اس کے لیے اپنی بیوی کو حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہ جائے گا اور نہ ہی اب رجوع ہو سکے گا۔

البتہ اگر اسے کوئی عذر ہو مثلاً وہ بیمار ہو یا قید میں ہو یا اسی قسم کی کوئی اور مجبوری ہو تو اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر اس کی عدت گزرنے کے بعد وہ اس سے نکاح کر لیتا ہے۔ اگر اس کے بعد بھی وہ اس سے ہمبستری نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ چار ماہ کا عرصہ گزر جاتا ہے تو پھر بھی اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کر لو یا طلاق دے دو۔

اسماعیل بن اسحاق نے کہا ہے کہ امام مالک کا قول ہے کہ اگر چار ماہ گزر جائیں اور وہ بیمار یا قید میں ہو تو جب تک صحت یاب نہ ہو جائے اسے بذریعہ عدالت مطلع نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اسے اس چیز کا مکلف نہیں بنایا جائے گا جس کی وہ طاقت نہ رکھتا ہو۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ اگر چار ماہ کی مدت گزر جائے اور وہ موجود نہ ہو تو اگر چاہے تو کفارہ ادا کر دے اس صورت میں اس کا ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اسماعیل کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس خاص مسئلے میں یہ بات اس لیے کہی ہے کہ ان کے نزدیک قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے اگرچہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا ان کے نزدیک مستحب ہے۔ اشجعی نے سفیان ثوری سے مُولی کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ اگر اسے بیماری، بڑھاپے یا قید کی مجبوری ہو یا بیوی حیض یا نفاس کی حالت میں ہو تو اسے چاہیے کہ زبانی طور پر رجوع کرے۔ مثلاً یوں کہے کہ "میں تیری طرف لوٹ آیا" اس کا یہ کہنا کافی ہو جائے گا۔

یہی حسن بن صالح کا بھی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرے پھر بیمار پڑ جائے یا سفر پر چلا جائے اور پھر جماع کے بغیر اپنے رجوع پر گواہی قائم کرے جبکہ وہ بیمار یا سفر پر ہو اور اس میں جماع کرنے کی قدرت نہ ہو تو اس کا رجوع ہو جائے گا۔ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے گا اور وہ عورت اس کی بیوی رہے گی۔ اسی طرح اگر عورت کے ہاں چار ماہ کے دوران بچہ پیدا ہو گیا یا حیض آ گیا یا شوہر کو حاکم نے علاقہ بدر کر دیا تو وہ رجوع پر گواہی قائم کر دے گا اور اس کا ایلاء ختم ہو جائے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایلاء کرنے کے بعد بیمار پڑ گیا اور پھر چار ماہ کی مدت گزر گئی تو جس طرح تندرست آدمی کو مطلع کیا جاتا ہے اسے بھی بذریعہ عدالت مطلع کرکے کہا جائے گا کہ یا تو رجوع کرے یا طلاق دے دے اور اس کام کو اس کے تندرست ہونے تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔ مزنی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایسا شخص جس کا آلۂ تناسل مقطوع ہو اپنی بیوی سے ایلاء کرلے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ہوگا۔

امام شافعی نے اپنے امالی (ایسی کتاب جو کسی کے املا کرائے ہوئے اقوال پر مشتمل ہو) میں کہا ہے کہ اس شخص کا کوئی ایلاء نہیں ہوتا جس کا آلۂ تناسل کاٹ دیا گیا ہو۔ ان کا یہ قول بھی ہے کہ اگر بیوی بچی ہو اور وہ اس سے ایلاء کرلے تو جب وہ جماع کے قابل ہو جائے گی اس کے بعد چار ماہ کی مدت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر کوئی قیدی ہو تو زبانی الفاظ کے ذریعے اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر ایلاء کرنے کے بعد احرام باندھ لے تو اب جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع ثابت نہیں ہو سکے گا۔ اگر بیوی باکرہ ہو اور مولی یہ کہے کہ مجھے اس کی بکارت زائل کرنے کی قدرت نہیں ہے تو اس صورت میں اسے اتنی مہلت دی جائے گی جتنی ایک نامرد کو دی جاتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی مولی چار ماہ کی مدت کے اندر جماع کرنے کی قدرت حاصل نہ کر سکے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ثابت ہو جائے گا۔ اس کی دلیل قول باری (فَاِنْ فَاۗءُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ) ہے۔ یہ شخص زبانی طور پر رجوع کر چکا اس لیے کہ لفظ اَلْفَیْءُ کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کرتا ہے۔ یہ شخص بیوی سے جماع کرنے سے قول یعنی قسم کے ذریعے رکا تھا۔ اب جب قول کے ذریعے رجوع کرے، مثلاً یوں کہے "میں تمہاری طرف لوٹ آیا" تو گویا اس نے اپنی ذات کو قول یعنی قسم کے ذریعے جس چیز سے روکا تھا اس سے واپس ہو کر اس کی ضد کو اختیار کرلیا، اس لیے آیت کا عموم اس کو شامل ہو جائے گا۔

نیز جب بیوی سے جماع کرنا متعذر ہو تو اس صورت میں شوہر کا قول وطی کے قائم مقام ہو کر بیوی کو بائن ہونے سے روک دیتا ہے۔ یہ بات بھی ہمارے دعوے کی تائید میں ہے۔ البتہ حیض یا احرام کی وجہ سے وطی کی تحریم، تو یہ کوئی عذر نہیں ہے۔ احرام تو اس لیے نہیں کہ وہ وطی کا عمل کیا کرتا تھا اور احرام کی وجہ سے یہ عمل ساقط نہیں ہو سکتا جو کہ دراصل بیوی کا حق ہے۔ حیض اور نفاس بھی کوئی عذر اس لیے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مولی کو چار ماہ مہلت دی

تھی اور اسے اس بات کی خبر تھی کہ اس مدت میں اسے حیض بھی آئے گا۔ اور سلف کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں 'فئ' سے مراد جماع ہے بشرطیکہ جماع کا امکان ہو، اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ جماع کا امکان ہوتے ہوئے وہ فئ کو کسی اور چیز کی طرف منتقل کر دے، وطی کی تحریم سے وطی کا امکان ختم نہیں ہوتا اس لیے حیض اور نفاس کی صورت احرام اور ظہار وغیرہ کی صورت جیسی ہو جائے گی اس لیے کہ اسے وطی سے تحریم وطی کی بنا پر روک دیا گیا تھا۔ عجز اور تعذر کی بنا پر روکا نہیں گیا تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تحریم کی صورت میں بھی جماع کے سلسلے میں عورت کا حق باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر شوہر نے خلع کی وجہ سے بیوی کو بائن کر دیا جبکہ اس نے اس سے ایلاء بھی کیا ہو تو اس طرح واقع ہونے والی تحریم اس کے زبانی رجوع کے جواز کی موجب نہیں ہوگی لیکن اگر اس نے اس حالت میں اس سے جماع کر لیا تو ایلاء باطل ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب زبانی طور پر رجوع کرنا قسم کو ساقط نہیں کرتا تو اس کا باقی رہنا واجب ہے کیونکہ اس کے اسقاط میں زبانی طور پر رجوع کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ اس وجہ سے واجب نہیں ہے کہ طلاق کے تعلق کی جہت سے یہ جائز ہے کہ قسم باقی رہ جائے اور ایلاء باطل ہو جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسے تین طلاق دے دے اور پھر وہ کسی اور شخص سے نکاح کرنے کے بعد دوبارہ اس کے عقد میں آ جائے تو اس صورت میں بھی اس کی قسم باقی رہے گی کہ اگر وہ اس کے ساتھ ہمبستری کرے گا تو حانث ہو جائے گا اور اس قسم کی وجہ سے اسے کوئی طلاق لاحق نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس نے اس سے وطی کرنا چھوڑ ہی کیوں نہ رکھا ہو۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے یہ کہے کہ "بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا" تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس کے بعد وہ اس سے نکاح کرے گا تو قسم باقی رہے گی اور وطی کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم آئے گا اور وہ طلاق کے اعتبار سے مولی نہیں قرار پائے گا۔ اس لیے قسم کا باقی رہنا طلاق کے حکم کے اندر علت نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے یہ جائز ہے کہ وہ زبانی طور پر رجوع کرے، اس سے اس قسم میں طلاق ساقط ہو جائے گی اور وطی کی وجہ سے قسم ٹوٹ جانے کا حکم باقی رہے گا۔

ہمارے اصحاب نے زبانی طور پر رجوع کی صحت کے لیے پوری مدت میں عذر باقی رہنے کی شرط عائد کی ہے۔ اس مدت کے دوران کسی وقت بھی اگر اسے جماع کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو اس صورت میں جماع کے سوا اور کسی طریقے سے اس کا رجوع درست نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبانی طور پر رجوع جماع کے قائم مقام ہوتا ہے۔ بشرطیکہ جماع کی صورت معدوم ہو تاکہ مدت گزرنے کے ساتھ طلاق واقع نہ ہو جائے۔ اس لیے مدت کے اندر جس وقت بھی اسے جماع پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو زبانی طور پر رجوع کی سہولت باطل ہو جائے گی۔

جس طرح کہ تیمم کرنے والے کے تیمم کو نماز کی اباحت کے لیے پانی کے ذریعہ طہارت کے قائم مقام بنا دیا جاتا ہے۔ اور نماز سے فراغت سے پہلے جس وقت بھی اسے پانی میسر آجاتا ہے اس کا تیمم باطل ہو جاتا ہے اور حکم اصل فرض کی طرف لوٹ آتا ہے خواہ پانی کا وجود نماز کی ابتدا میں ہو جائے یا نماز کے آخر میں۔ ٹھیک اسی طرح مدتِ ایلاء کے اندر وطی پر قدرت زبانی طور پر رجوع کی سہولت کو باطل کر دیتی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ مدت کے اندر عذر کی موجودگی کی وجہ سے جب وہ زبانی طور پر رجوع کرلے پھر مدت ختم ہو جائے اور عذر باقی رہے تو ایلاء کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جو کسی اجنبی عورت سے قربت نہ کرنے کی قسم کھالے پھر اس کے ساتھ نکاح کرلے تو قسم باقی رہے گی اور وطی کی صورت میں اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ چار ماہ تک اس سے جماع نہ کرے تو عورت کو طلاق نہیں ہوگی۔

قول باری ہے (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ۔ اور اگر وہ طلاق کی ہی ٹھان لیں تو اللہ سننے والا جاننے والا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق کی ٹھان لینے کے متعلق، جبکہ وہ رجوع نہ کرے، سلف کا اختلاف درج ذیل ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ چار ماہ گزر جانا عزیمت طلاق ہے یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ اس نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عثمانؓ کا یہی قول ہے۔

ان سب نے فرمایا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے دوران رجوع نہیں کر سکے گا البتہ عدت کے بعد اس سے نکاح کر سکے گا۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ایک روایت کے مطابق ان حضرات کا بھی وہی قول ہے جو پہلے گروہ کا ہے۔ دوسری

روایت ہے کہ مدت گزرنے کے بعد بذریعہ عدالت اسے مطلع کیا جائے گا کہ یا تو وہ رجوع کر لے یا طلاق دے دے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کا یہی قول ہے۔ تیسرا قول سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، زہری، عطاء اور طاؤس کا ہے کہ جب مدت گزر جائے گی تو اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے اندر اس سے رجوع کر سکے گا۔

ہمارے اصحاب نے حضرت ابن عباسؓ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ اگر رجوع کرنے سے پہلے چار ماہ کی مدت گزر جائے تو اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی نے حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزر جانے کے بعد اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا کہ یا تو رجوع کر لے یا طلاق دے دے، طلاق کی صورت میں اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب تک وہ عدت کے اندر اس سے وطی نہیں کرے گا اس کا رجوع درست نہیں ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مدت گزرنے کے بعد اگر عورت وطی سے دامن بچائے تو اس کے بعد بھی وہ وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے اور جماع کے لیے ایک دن سے زائد کی مہلت نہیں دی جائے گی۔ امام اوزاعی نے سعید بن المسیب اور سالم بن عبداللہ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ) ان تمام وجوہ کا احتمال رکھتا ہے جو سلف کے اختلاف کی صورت میں سامنے آئے ہیں۔ اگر آیت میں ان وجوہ کا احتمال نہ ہوتا تو یہ حضرات اس کی ان صورتوں میں تاویل نہ کرتے۔ اس لیے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ لفظ کی وہ تاویل کی جائے جس کا اس لفظ میں احتمال ہی نہ ہو۔ حضرات سلف اہل لغت تھے اور لفظ کے احتمالات اور معانی مختلفہ سے باخبر تھے، انھیں یہ بھی خبر تھی کہ لفظ میں کون سے احتمالات نہیں ہو سکتے۔ جب ان حضرات کا اختلاف ان وجوہ کی شکل میں ظاہر ہوا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ لفظ میں یہ سارے احتمالات موجود ہیں۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ سلف کا یہ اختلاف ان کے درمیان مشہور و معروف تھا لیکن کسی کی طرف سے بھی کسی کی تردید نہیں ہوئی۔ اس طرح ان وجوہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر ایک قسم کا اجماع ہو گیا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہمیں یہ

ضرورت پیش آگئی ہم ان اقوال میں سے اولیٰ اور حق سے زیادہ قریب قول پر نظر ڈالیں۔

ہم نے دیکھا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ شوہر کے رجوع سے قبل چار ماہ کی مدت کا گذر جانا عزیمتِ طلاق ہے۔ یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ شوہر نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے مدت گزر جانے تک رجوع نہ کرنے کو عزیمتِ طلاق کا نام دیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہی اس کا نام بن جائے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ نام یا تو شرعی طور پر رکھا ہوگا یا لغوی طور پر۔

جو بھی صورت ہو اس کی حجیت ثابت اور اس کا عموم واجب ہے۔ کیونکہ شریعت میں اسماء توقیفی طریقے سے اخذ کیے جاتے ہیں یعنی شریعت کی طرف اس کی رہنمائی کی جاتی ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی اور ہمیں یہ بھی علم ہے کہ مُولی کے متعلق اللہ کی طرف سے دو باتوں میں سے ایک کا حکم ہے۔ یا تو رجوع کرے یا عزیمتِ طلاق یعنی طلاق کی ٹھان لے تو ان دو باتوں کی روشنی میں یہ ضروری ہوگیا کہ رجوع کا معاملہ چار ماہ تک محدود رہے اور اس مدت کے گزرنے کے ساتھ رجوع کی سہولت ہاتھ سے نکل جائے اور عورت کو طلاق ہو جائے۔ اس لیے کہ مدت گزر جانے کے بعد بھی اگر رجوع کی سہولت باقی رہے تو اس صورت میں مدت کا گزر جانا عزیمتِ طلاق نہیں بن سکے گا۔

ایک اور جہت سے غور کیجیے، وہ یہ کہ عزیمت دراصل عقدِ قلب یعنی دل میں کسی چیز کے ٹھان لینے کو کہتے ہیں۔ اگر آپ دل میں کسی کام کی ٹھان لیں تو آپ یہ فقرہ کہیں گے۔ "عزمت علیٰ کذا" میں نے فلاں چیز کی ٹھان لی ہے یعنی میں نے فلاں کام کی گرہ اپنے دل میں باندھ لی ہے۔ جب یہ بات ہے تو ضروری ہے کہ مدت کا گزر جانا وقف (شوہر کو بذریعہ عدالت مطلع کرنا کہ یا تو رجوع کرے یا طلاق دے دے) سے بڑھ کر عزیمتِ طلاق کے مفہوم کو پورا کرنے والا قرار پائے، اس لیے کہ وقف کے قائلین کے مطابق وقف زبانی الفاظ کے ذریعے طلاق واقع کرنے کا متقاضی ہے یا تو شوہر یہ طلاق واقع کرے گا یا قاضی یعنی عدالت اس کی طرف سے یہ کام سرانجام دے گی۔

اس صورتِ حال کی روشنی میں شوہر کی طرف سے مدت کے اندر رجوع نہ کرنے کی بنا پر مدت گزرنے کے ساتھ ہی دونوں کے درمیان علیحدگی واقع ہو جانا آیت کے معنی کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نئے سرے سے طلاق واقع کرنے کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ صرف عزیمتِ طلاق کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم آیت میں ایسے معنی کا اضافہ کر دیں جو اس میں موجود نہ ہو۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) تو آیت دو میں سے ایک بات کی متقاضی ہوئی۔ فئ یعنی رجوع کی یا عزیمت طلاق کی تیسری کسی بات کی نہیں۔ اب فئ تو چار ماہ کی مدت کے اندر مراد ہوتا اور اس کا حکم اسی مدت کے اندر محدود ہوتا ہے۔

اس کی دلیل قول باری (فَإِنْ فَاءُوا) ہے۔ حرف فا تعقیب کے لیے آتا ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ فئ یعنی رجوع قسم کے بعد ہو۔ کیونکہ اللہ نے فئ کو قسم کے پیچھے رکھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فئ اس فریق کے لیے رکھا گیا ہے جسے چار ماہ انتظار کا حکم دیا گیا ہے یعنی فئ یعنی رجوع مرد کا کام ہے۔

اب جبکہ فئ مدت کے اندر محدود ہے اور مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس کی سہولت ہاتھ سے نکل گئی تو اب طلاق کا حصول واجب ہو گیا۔ اس لیے کہ یہ جائز نہیں کہ رجوع اور طلاق دونوں سے روک دیا جائے۔ رجوع سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر رجوع ہے اس پر اس مدت کے اندر رجوع کی صحت پر سب کا اتفاق دلالت کرتا ہے۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ اس سے مراد اس مدت کے اندر رجوع ہے۔ اس لیے آیت کی عبارت اس طرح ہو گئی "فان فاؤا فیھا" (اگر اس مدت میں وہ رجوع کر لیں) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرات میں اسی طرح مذکور ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ رجوع مدت کے اندر محدود ہے، مدت سے باہر نہیں اور مدت کے گزرنے کے ساتھ ہی رجوع کا موقع بھی ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور جب یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا) تو اس نے حرف فا کے ذریعے تربص یعنی انتظار پر فئ کا عطف کیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ فئ کی شرط یہ ہے کہ وہ تربص اور مدت کے گزر جانے کے بعد ہو۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اگر مدت کے اندر رجوع کر لیتا ہے تو صرف ایسے حق کی ادائیگی میں جلد بازی کرتا ہے جس کے لیے تعجیل کرنا اس پر لازم نہیں ہے جس طرح کہ ایک شخص اس قرض کو جس کے لیے ایک مدت مقرر ہے، مدت سے پہلے ادا کرنے میں تعجیل کرتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فئ اللہ کی مراد نہ ہوتا تو مدت کے اندر اس کا وجود درست نہ ہوتا اور اس فئ کے بعد مدت گزرنے

پر ایک اور فئے کی ضرورت ہوتی۔

جب اس مدت میں فئ درست ہو گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ فئ سے اللہ کی مراد یہی فئ ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ عزیمت طلاق کا بطلان ہو جاتا ہے۔ پھر معترض کا یہ قول کہ فئ سے مراد وہ ہے جو مدت گزرنے کے بعد ہو اور ساتھ ساتھ یہ قول کہ مدت کے اندر بھی فئ درست ہوتا ہے جس طرح کہ مدت کے بعد اور اس کے ساتھ عزیمت طلاق باطل ہو جاتی ہے۔

دراصل یہ دونوں قول ایک دوسرے کے نقیض ہیں جس طرح کہ کوئی یہ کہے کہ مدت کے اندر فئ مراد بھی ہے اور مراد بھی نہیں۔ پھر معترض یہ کہہ کر اس مناقضہ سے اپنی جان نہیں چھڑا سکتا۔ مدت کے اندر فئ یعنی رجوع اس قرض کی طرح ہے جس کی ادائیگی کے لیے ایک مدت مقرر ہو لیکن اس مدت سے پہلے اس کی ادائیگی کر دی جائے۔

اس لیے کہ ایسے قرض کی ادائیگی کے لیے تاجیل یعنی مہلت کا موجود ہونا اسے لزوم کے حکم سے نہیں نکالتا اس لیے معترض کا اسے اپنے دعوے کی تائید میں بطور نظیر پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اگر لزوم کا حکم نہ ہوتا تو ثمن مؤجل کے بدلے میں ایک چیز کی بیع درست نہ ہوتی (ثمن مؤجل سے مراد کسی چیز کی قیمت کی فوری ادائیگی نہ کی جائے بلکہ اس کے لیے مہلت لے لی جائے) اس لیے کہ فروخت شدہ شے کی جب قیمت پر فروخت کنندہ کی ملکیت کا تعلق آنے والے وقت میں ہو اس پر سودا طے کرنا درست نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ "میں تمہیں یہ چیز ایک ہزار درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ یہ ہزار درہم تم پر چار ماہ بعد لازم ہوں گے" تو یہ بیع باطل ہو گی۔ قیمت کی ادائیگی میں جس تاخیر کا یہاں ذکر ہوا ہے وہ تاخیر ثمن پر فروخت کنندہ کی ملکیت واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں بنتی اور خریدار جب بھی اس کی ادائیگی میں تعجیل کر کے تاجیل یعنی تاخیر کو ختم کر دے گا تو یہ بات اس سودے کا تقاضا قرار پائے گی۔

لیکن یہ بات ایلاء میں اس لحاظ سے فئ کے برعکس ہے کہ فئ کا موقعہ ہاتھ سے نکل جانے کے بعد طلاق واجب ہو جاتی ہے اور جب فئ سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر واقع ہونے والا فئ ہے تو یہ ضروری ہے کہ مدت کے اندر اس کے موقعہ کا ہاتھ سے نکل جانا طلاق کا موجب بن جائے جیسا کہ ہم پہلے اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

نیز قول باری (فَإِنْ فَاءُوا) میں ضمیر مُولی کی طرف راجع ہے جس کے ذکر سے آیت کی ابتدا ہوئی تھی اور جس کے لیے چار ماہ کے انتظار کا حکم تھا۔ اب ظاہر آیت جس مفہوم کا متقاضی ہے وہ قسم کے بعد فئی کا ایقاع ہے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ قول باری (تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) اس قول باری کی طرح ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی) اب تین حیض کے انتظار کی صورت میں مدت کے گزرتے ہی دونوں میں علیحدگی ہو جاتی ہے تو ضروری ہے کہ ایلاء کے انتظار کا بھی کئی وجوہ سے یہی حکم ہو کہ مدت گزرتے ہی طلاق واقع ہو جائے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اگر ہم بذریعہ عدالت مُولی کو مطلع کریں تو پھر انتظار کی مدت چار ماہ سے بڑھ جائے گی اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ اور اگر مُولی اپنی بیوی سے ایک یا دو سال غائب رہے اور عورت یہ معاملہ عدالت میں نہ لے جائے اور اپنے حق کا بھی مطالبہ نہ کرے تو پھر انتظار کے وقت کی کوئی مقدار متعین نہیں ہو گی اور یہ بات بھی کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قروء یعنی حیض کے انتظار کی صورت میں جب مدت گزرتے ہی میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جاتی ہے تو ایلاء میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے ان دونوں میں جو مشترک چیز ہے وہ دونوں مدتوں میں تربص یعنی انتظار کا تذکرہ ہونا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مدت شوہر کے قول کی بنا پر واجب ہوتی ہے اور پھر مدت کے ساتھ علیحدگی کا حکم متعلق ہوتا ہے۔ جب ان میں سے ایک کے اندر مدت کے گزرنے کے ساتھ علیحدگی کے حکم کا تعلق ہو جاتا ہے اور دوسری کے ساتھ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے دونوں میں مشترک جو چیز ہے یعنی شوہر کا قول اس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نامرد کو بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے اور سال گزرنے کے بعد، جماع نہ ہونے کی صورت میں، اس کی بیوی کو علیحدہ ہونے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اس چیز سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح ایلاء میں مدت گزرنے کے بعد توقف (بذریعہ عدالت شوہر کو مطلع کر کے اسے رجوع کرنے یا طلاق دینے کے لیے کہنا) کے ایجاب سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہ تو کتاب اللہ میں اور نہ ہی سنت رسول ﷺ میں نامرد کے لیے

مہلت کی مدت کی تعیین ہے۔ یہ حکم تو اقوال سلف سے اخذ کیا گیا ہے۔ جن حضرات نے اس کے لیے ایک سال کی مہلت کا تعین کیا ہے انھوں نے ہی عورت کو یہ اختیار دیا ہے کہ جماع نہ ہونے کی صورت میں سال گزرنے کے بعد وہ اس سے علیحدگی اختیار کرلے۔ انھوں نے مدت کے گزر جانے سے پہلے عورت پر طلاق واقع نہیں کی۔

اس کے برعکس ایلاء کی مدت کتاب اللہ کے ذریعے مقرر کی گئی ہے اور اس کے ساتھ تخییر کا ذکر نہیں کیا گیا، اس لیے اس مقررہ مدت پر اضافہ کتاب اللہ کے حکم کے خلاف ہوگا۔ نیز نامرد کو دی گئی مہلت کے گزرنے پر اس کی بیوی کو اختیار ملتا ہے۔ اور ایلاء کی مہلت معترض کے نزدیک شوہر پر رجوع کو واجب کرتی ہے۔

چنانچہ اگر شوہر کہہ دے کہ میں رجوع کرتا ہوں تو میاں بیوی کو علیحدہ نہیں کیا جائے گا۔ اگر نامرد یہ کہہ دے کہ میں مہلت کی مدت گزرنے کے بعد جماع کرلوں گا تو اس کے قول پر کان نہیں دھرا جائے گا۔ اور عورت کے اختیار کی بنا پر دونوں میں علیحدگی کردی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایلاء نہ تو طلاق صریح ہے اور نہ ہی طلاق کنایہ، اس لیے یہ واجب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لعان بھی تو نہ طلاق صریح ہے اور نہ طلاق کنایہ، اس لیے معترض کے قول کے بموجب یہ ضروری ہے کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہ کی جائے یہاں تک کہ حاکم اپنے حکم کے ذریعے دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کردے۔ ہمارے اصول کی بنا پر یہ بات ہمیں لازم نہیں آتی کیونکہ ایلاء میں اس کا جواز ہے کہ وہ علیحدگی کے لیے کنایہ بن جائے۔

کیونکہ شوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا طلاق کے کنایہ کے مشابہ ہے اور چونکہ کنایہ صریح کی بہ نسبت کمزور ہوتا ہے اس لیے اس کی وجہ سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جب تک کہ ایک بات اس کے ساتھ شامل نہ ہوجائے اور وہ ہے مدت کا اسی طریقے پر گزر جانا جس طریقے پر شوہر کہتا ہے۔ کیونکہ ہم نے بہت سے کنایات ایسے پائے ہیں جن میں شوہر کے قول کی بنا پر اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک ایک اور چیز اس کے ساتھ شامل نہ ہو جائے مثلاً یہ کنایہ کہ شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے اختیار دے دیا یا یوں کہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔

ان صورتوں میں جب تک عورت طلاق اختیار نہ کرے صرف شوہر کے قول کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ ایلاء بھی کنایہ ہے تو اس میں کوئی امتناع نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ایلا کمزور ترین کنایہ ہے اس لیے اس میں صرف زبان سے لفظ کہہ دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ اس کے ساتھ ایک اور بات بھی شامل کرنا ضروری ہوگا اور وہ بات جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں، مدت کا گزر جانا ہے۔

رہ گیا لعان کا معاملہ تو اس میں کنایہ والی کوئی بات نہیں پائی جاتی اس لیے شوہر کا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانا، پھر دونوں کا لعان کرنا کسی صورت میں بھی علیحدگی کی تعبیر نہیں کرتے۔ نیز لعان ایلاء سے اس وجہ سے بھی مختلف ہے کہ لعان کا حکم حاکم کے پاس جاکر ثابت ہوتا ہے جبکہ ایلاء کا حکم حاکم کے پاس گئے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

ایلاء کی وجہ سے علیحدگی کا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے اور اسی نقطے پر ایلاء کی حالت نامرد کی حالت سے مختلف ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نامرد کو مہلت دینے کا حکم حاکم کے ذریعے ہوتا ہے اور ایلاء کا حکم حاکم کے بغیر ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لیے علیحدگی سے تعلق رکھنے والا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے

جو لوگ وقف کے قائل ہیں انھوں نے قول باری (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) سے استدلال کیا ہے۔ آیت کا آخری حصہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جب اللہ کی ذات سمیع ہے تو کوئی قول ایسا ہوگا جس کی سماعت ہوگی اور وہ قول طلاق ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسی بات کہنا قائل کی جہالت پر دال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سمیع ہونا مسموع (جو بات سنی جائے) کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازل سے سمیع ہے جبکہ ازل میں کوئی مسموع نہیں۔ نیز قول باری ہے (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے)

حالانکہ جنگ کے موقعہ پر کوئی قول نہیں ہوتا اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے (لا تتمنوا لقاء العدو، فاذا لقیتموھم فاثبتوا وعلیکم بالصمت دشمن کا سامنا کرنے کی تمنا نہ کرو لیکن جب سامنا ہو جائے تو ڈٹ جاؤ اور خاموشی کو اپنے اوپر لازم کر لو) آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ اس کا مرجع سلسلہ کلام کا ابتدائی حصہ یعنی (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ) ہو اور اللہ تعالیٰ نے اس آخری حصے میں یہ خبر دی ہو کہ وہ ان تمام باتوں کو سن رہا ہے جو مُولی نے کی ہیں اور اس کے دل کی چھپی ہوئی بات کو بھی وہ جانتا ہے۔

مدتِ ایلاء کے گزرنے کے ساتھ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ وقف کے قائلین آیت سے چند اور باتیں بھی ثابت کرتے جن کا اس میں ذکر نہیں ہے کیونکہ آیت تو دو باتوں میں سے ایک کی مقتضی ہے یا تو رجوع ہو جائے یا طلاق۔ اس میں عورت کی طرف سے علیحدگی کے مطالبہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس بات کا تذکرہ کہ قاضی یا عدالت شوہر کو مطلع کر کے اس سے رجوع یا طلاق کے لیے کہے گی۔

ہمارے لیے آیت میں ایسی باتیں شامل کرنا درست نہیں جو آیت کا جزء نہ ہوں اور نہ ہی ہم آیت کے مفہوم میں اپنی طرف سے اضافہ کر سکتے ہیں جبکہ ہمارے مخالفین کے قول سے یہ باتیں لازم آتی ہیں۔ اور اس سے آیت کے حکم پر اقتصار کرنا ضروری ہے جبکہ ہمارے قول سے آیت کے حکم پر اقتصار لازمی ہو جاتا ہے اور اس کے مفہوم میں اضافہ بھی نہیں ہوتا اس لیے ہمارا قول اولیٰ ہوگا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایلاء میں اس بات کا حکم اس لیے دیا ہے تاکہ عورت کو اس کا حق جماع مل جائے یا علیحدگی ہو جائے۔

آیت کا یہ مفہوم اس قول باری (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) کے مفہوم کی طرح ہے۔ اب جو لوگ وقف کے قائل ہیں ان کے مسلک کے مطابق بذریعہ عدالت شوہر کو مطلع کر کے اسے رجوع کرنے کا یا طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔ دوسری صورت میں یا تو وہ اسے طلاق بائن دے گا یا رجعی۔ پہلی صورت میں دی ہوئی طلاق طلاق بائن نہیں ہوگی کیونکہ صریح الفاظ میں دی گئی طلاق کسی کے نزدیک بھی تین سے کم کی صورت میں طلاق بائن نہیں ہوتی۔

دوسری صورت میں عورت کا کرداد نہ ہونے کے برابر ہوگا کیونکہ شوہر جب چاہے گا رجوع کرے گا اور وہ حسبِ سابق اس کی بیوی رہے گی۔ اس لیے ایسی طلاق لازم کرنا ایک بے معنی سی بات ہوگی جس میں عورت کو اپنی پسند اور ناپسند پر بھی اختیار نہ ہوا اور نہ ہی اپنے حق تک اس کی رسائی ہو سکے۔

امام مالک کا یہ قول کہ اس کا رجوع اس وقت تک صحیح قرار نہیں دیا جائے گا جب تک وہ عدت میں اس کے ساتھ ہمبستری نہ کر لے، کئی وجوہ سے ناقص قول ہے۔ اول یہ کہ امام مالک نے یہ کہا ہے کہ "شوہر جب بیوی کو طلاق رجعی دے"۔ حالانکہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کرنا کسی اور بات پر موقوف نہیں ہوتا جبکہ امام مالک اس کے ساتھ ہمبستری کی شرط بھی عائد کرتے ہیں۔

دوم یہ کہ جب شوہر کو وطی کے بغیر رجوع کرنے سے روک دیا گیا تو گویا اس بات کی نفی کر

دی گئی کہ یہ طلاق طلاق رجعی نہیں ہے۔ اور اگر وہ رجوع کرے گا تو یہ رجوع نہیں ہوگا۔ سوم یہ کہ امام مالک کے نزدیک طلاق کے بعد وطی کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ایلاء میں نفس وطی سے رجوع عمل میں نہیں بلکہ عدالت کے ذریعے رجوع کا عمل مکمل ہوتا ہے اس لیے وطی کی اباحت کا حکم کس طرح دیا سکے گا۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مدت گزرنے کے ساتھ ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی ان کی بات بھی واضح طور پر غلط ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم اس سے قبل کی فصل میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ میاں بیوی میں علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جو بنیادی طور پر واضح الفاظ میں طلاق کے ذکر کے بغیر عمل میں آتی ہیں، طلاق بائن واجب کرتی ہیں۔

مثلاً نامرد کی اس کی بیوی سے علیحدگی، شوہر کے ارتداد کی صورت میں مسلمان بیوی کی علیحدگی، نابالغ میاں بیوی کو اختیار ملنے کی صورت میں ان کے درمیان علیحدگی اور اس طرح لونڈی کا اختیار ان تمام صورتوں میں صریح الفاظ کے ذریعے جب طلاق نہ دی گئی تو ضروری ہوگیا کہ طلاق بائن ہو۔

ذمی کے ایلاء میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس نے بیوی سے قربت نہ کرنے کے لیے غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کھائی تو وہ مُولی قرار پائے گا اور اگر صدقہ یا حج کی قسم کھائی تو مُولی نہیں ہوگا، اگر اس نے اللہ کی قسم کھائی تو بقول امام ابو حنیفہ وہ مُولی ہوگا لیکن صاحبین یعنی امام یوسف اور امام محمد کے نزدیک مُولی نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ان تمام صورتوں کی قسمیں کھا کر وہ مُولی نہیں بنے گا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ ذمی کا ایلاء درست ہے اور انھوں نے ان صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ایلاء کے لزوم کے اعتبار سے ذمی مسلمان کی طرح ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو واضح ہے کہ ایلاء کا حکم اس حق کے متعلق قسم توڑنے سے ثابت ہوتا ہے جو مُولی پر لازم ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ذمی کا ایلاء بھی درست ہو جائے۔ جب یہ غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کے ساتھ کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ذمی کو اسی طرح لازم ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان کو۔

رہ گیا صدقہ، روزہ اور حج تو قسم توڑنے پر اس کا لزوم نہیں ہوگا اس لیے کہ اگر ذمی ان عبادات کو اپنے اوپر واجب بھی کرلے گا تو بھی یہ اس پر لازم نہیں ہوں گی۔ نیز ان عبادات

کی ادائیگی اگر وہ کرے بھی تو بھی درست نہیں ہوگی کیونکہ اسلام کی عدم موجودگی میں وہ کوئی عبادت سرانجام نہیں دے سکتا۔ اسی لیے مسلمانوں پر ان کے مال میں واجب ہونے والی زکوٰۃ اور صدقات دنیاوی احکام کے تحت اس پر لازم نہیں ہوتیں۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ حج یا عمرہ یا صدقہ یا روزے کی قسم کھانے کی صورت میں وہ مُولی قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ جماع کرنے کی صورت میں اس پر ان عبادات میں سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ قول باری (لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ) مسلمان اور کافر سب کے عموم کا متقاضی ہے لیکن ہم نے درج بالا وجوہ کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی۔ لیکن اگر ذمی اللہ کے نام کی قسم کھا کر ایلاء کرے تو امام ابوحنیفہ اسے مولی قرار دیتے ہیں اگرچہ دنیاوی احکام کے لحاظ سے اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے نام لینے کا حکم کافر سے اسی طرح متعلق ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذبیحہ پر اگر کافر اللہ کا نام لے لے تو اس کا کھانا حلال ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافر نے جانور پر حضرت مسیح علیہ السلام کا نام لے لیا تو اس جانور کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

اس دلیل کی روشنی میں کافر کے تسمیہ کا حکم ثابت ہو گیا جس طرح مسلمان کے تسمیہ کا حکم ثابت ہے۔ یہی کیفیت ایلاء کی بھی ہے۔ اس لیے کہ ایلاء کے ساتھ دو حکموں کا تعلق ہوتا ہے۔ ایک کفارہ اور دوسرا طلاق کا حکم۔ اللہ کا نام لینے کی بنا پر طلاق کے سلسلے میں ذمی پر اس کا حکم ثابت ہے کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ایلاء صرف اللہ کی قسم کے ذریعے ہوتا ہے۔ اور غلام آزاد کرنے، یا صدقہ کرنے، یا طلاق دینے کی قسم پر نہیں ہوتا۔

یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ایلاء قسم کو کہتے ہیں اور وہ ان چیزوں کی قسم کھا رہا ہے اور وہ ہمبستری تک غلام آزاد کیے یا طلاق دیے یا صدقہ کیے بغیر نہیں پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مولی قرار دیا جائے جس طرح کہ اللہ کی قسم کھانے پر قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ عموم لفظ ان تمام باتوں کو شامل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص ان میں سے کسی چیز کی بھی قسم کھائے گا وہ مُولی ہوگا۔

فصل

ایلاء کی آیت جن احکام کا افادہ کر رہی ہے ان میں سے ایک حکم وہ ہے جس پر محمد بن حسن نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارے کا جواز ممتنع ہے۔ امام محمد نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مُولی کو دو میں سے ایک بات کا حکم دیا یعنی فیٔ کا یا عزیمتِ طلاق کا۔ اب اگر قسم توڑنے پر کفارے کا مقدم ہونا جائز ہو جائے تو اس صورت میں فیٔ یا عزیمتِ طلاق کے بغیر ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اس لیے کہ اگر اس نے قسم توڑ دی تو اس سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی اور جب قسم توڑنے والے پر قسم توڑنے کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہ آئے تو وہ مُولی نہیں ہو گا۔ کفارہ کو قسم توڑنے پر مقدم کرنے کی وجہ سے ایسی چیز کے بغیر ایلاء کے حکم کا اسقاط لازم آئے گا جس کا اللہ نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہو گی۔ واللہ الموفق للصواب۔

قروء کا بیان

ارشادِ باری ہے ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی۔ آیت میں لفظ "قروء" سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں سلف کے اندر اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔

ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ مطلقہ عورت جب تک تیسرے حیض سے پاک ہونے کے لیے غسل نہیں کر لیتی اس وقت تک اس کا شوہر سب سے بڑھ کر اس کا حق دار ہے۔ وکیع نے عیسیٰ الحافظ سے، انہوں نے شعبی سے اور انہوں نے تیرہ صحابہ کرام سے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔

سب نے یہ فرمایا ہے کہ مرد اپنی مطلقہ بیوی کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔ سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ الاقراء (جمع قرءٍ) کا معنی الاطہار (جمع طہر) ہے

حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو مرد کے لیے کوئی سبیل باقی نہیں رہتی۔ اور جب تک غسل نہ کر لے اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ الاقراء کا معنی حیض ہے۔ یہی ثوری، اوزاعی اور حسن بن صالح کا قول ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ جب اس کے ایام دس دن سے کم کے ہوں تو اس کی عدت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے یا ایک نماز کا وقت گذر نہ جائے۔ یہی حسن صالح کا قول ہے تاہم انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس معاملے میں یہودی اور

نصرانی عورتیں مسلمان عورتوں کی طرح ہیں جن لوگوں نے اقراء کو حیض قرار دیا ہے ان میں سے کسی نے بھی حسن بن صالح کے سوا یہ بات نہیں کہی ہے۔

ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ ذمی عورت کی عدت تیسرے حیض کا خون بند ہوتے ہی ختم ہو جائے گی اور اس کے لیے اس پر غسل لازم نہیں ہے۔ اس طرح یہ اس عورت کے حکم میں ہو گی جس نے تیسرے حیض سے غسل کر لیا ہو۔ اب وہ خون بند ہو جانے کے بعد کسی اور شئی کا انتظار نہیں کرے گی۔

ابن شبرمہ کا قول ہے کہ جب تیسرے حیض کا خون بند ہو جائے تو رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جاتی ہے۔ انہوں نے غسل کا اعتبار نہیں کیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ الاقراء کا معنی الاطہار ہے۔ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے گی تو وہ بائن ہو جائے گی اور رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے اقوال سے اس پر اتفاق کی صورت پیدا ہو گئی ہے کہ اقراء کا اسم دو معنوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ ایک حیض اور دوسرا اطہار جمع طہر۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اوّل یہ کہ اگر لفظ ان دونوں معنوں کا احتمال نہ رکھتا تو سلف ہرگز اسے ان دونوں معنوں پر محمول نہ کرتے اس لیے کہ وہ اہل لغت تھے اور انہیں اسماء کے معانی کی معرفت تھی اور معانی میں جو تصرف یعنی کمی بیشی ہوتی ہے اس سے بھی وہ باخبر تھے

جب سلف کے ایک گروہ نے اس سے حیض کا معنی لیا اور دوسرے نے اطہار کا تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس اسم کا اطلاق ان دونوں معنوں پر ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اختلاف ان حضرات کے درمیان مشہور و معروف تھا اور ان میں سے کسی نے کسی کے قول کی تردید نہیں کی بلکہ ہر ایک نے دوسرے کے قول کو جائز قرار دیا، اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور اس میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز موجود ہے۔

اب ان دونوں معنوں پر اس اسم کے اطلاق کی کئی صورتیں ہیں یا تو یہ لفظ ان دونوں معنوں میں بطور حقیقت استعمال ہوتا ہے یا بطور مجاز یا ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے، ہم نے جب تحقیق و تفتیش کی تو پتہ چلا کہ اہلِ لغت کی رائے بھی اس بارے میں مختلف ہے کہ لغوی لحاظ سے اس لفظ کے معنی اصل کیا ہیں۔

کچھ کا قول ہے کہ یہ وقت کا اسم ہے ہمیں یہ ثعلب کے غلام ابو عمرو نے ثعلب کے متعلق بیان کیا کہ جب ان سے قرء کا معنی پوچھا جاتا تو اس سے زائد کچھ نہ بتاتے کہ یہ ہے۔ اور پھر وہ شاعر کا شعر

بطور استشہاد پیش کرتے۔

؎ یارب مولی حاسد مباغض علی ذی ضغن وضب فارض

لہ قروء کقروء الحائض

اے میرے پروردگار میں ایک حاسد کا غلام ہوں جو مجھ سے بغض رکھتا ہے بڑا کینہ ور ہے اور یہ کینہ بڑا پرانا ہے۔

حیض والی عورت کی طرح اس کا بھی وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت بھڑک اٹھتی ہے یعنی اس کا ایک وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت جوش مارتی ہے۔ اسی معنی پر لوگوں نے اعشیٰ کے شعر کی تاویل کی ہے۔

؎ وفی کل عام انت جاشم غزوۃ تشد لاقصاھا عزیم عزائکا

مورثۃ مالا و فی الحی رفعۃ لما ضاع فیھا من قروء نسائکا

کیا تم ہر سال ایک دفعہ جنگ پر جانے کی تکلیف اٹھاتے ہو جس کے آخری حصے تک پہنچنے کے لیے اپنے صبر و ہمت کے کجاوے کس لیتے ہو۔

یہ جنگ تمھیں مال کا وارث بناتی ہے اور قبیلے کے اندر تمھاری عورتوں کے ساتھ وطی کے ضائع ہونے والے وقت سے لوگ اپنے آپ کو بلند رکھتے ہیں۔

یہاں قروء نسائکا سے مراد تمھاری عورتوں کے ساتھ وطی کا وقت ہے۔ بعض لوگوں نے اس لفظ کو طہر کے معنی میں لیا ہے یعنی تمھاری عورتوں کا طہر۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

؎ کرھت العقر عقر بنی شلیل اذا ھبت لقاریھا الریاح

میں بنو شلیل کی قیام گاہ یا پڑاؤ کو ناپسند کرتا ہوں جب سردی کے موسم میں ٹھنڈی ہوائیں اپنے وقت پر چلتی ہیں۔ یہاں "لقاریھا" سے مراد "لوقتھا" ہے یعنی سردیوں میں اپنے وقت پر۔

کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ قرء کا معنی ضم اور تالیف ہے یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا۔

؎ تریک اذا دخلت علی خلاء وقد امنت عیون الکاشحینا

ذراعی عیطل ادماء بکر ھجان اللون لم تقرأ جنینا

جب تم اس کے پاس تنہائی میں جاؤ گے جبکہ وہ دشمنوں کی نظروں سے محفوظ ہو تو وہ تمھیں ایسی دراز گردن خوبصورت عورت کے دو بازو دکھائے گی جو گندم گوں کھلتے ہوئے رنگ والی دوشیزہ ہے جس نے اپنے رحم میں کوئی جنین یعنی حمل اپنے ساتھ ملا نہیں رکھا ہے۔

یہاں "لم تقرأ" کا معنی "لم تضم" ہے یعنی اس نے اپنے پیٹ میں کوئی جنین اپنے ساتھ نہیں ملا رکھا ہے۔ اسی معنی میں یہ فقرہ ہے "قریت الماء فی المحوض" (میں نے حوض میں پانی جمع کر لیا) اسی طرح یہ فقرہ "قروت الارض" "ز مین نے ایک شی کو دوسری شی کے ایک اور سفر کو دوسرے سفر کے ساتھ جمع کر دیا) اسی طرح یہ محاورہ ہے "ما قرأت الناقة قط" (اونٹنی نے اپنے رحم میں کبھی کسی بچے کو جمع نہیں کیا) اسی طرح یہ فقرہ ہے "اقرأت النجوم" (افق میں ستارے اکٹھے ہو گئے) یہ محاورہ بھی ہے "اقرأت المرأة فھی مقرئ" (عورت کو حیض آ گیا اب وہ حیض والی ہو گئی) اصمعی، کسائی اور فراء نے اس کا ذکر کیا ہے۔ بعض سے یہ منقول ہے کہ قرء کا معنی "ایک چیز سے نکل کر دوسری چیز کی طرف چلے جانا" ہے۔ لیکن اس معنی کی تائید کے لیے شواہد موجود نہیں ہیں۔

یہ معنی قابل اعتماد اہل لغت سے منقول نہیں اور نہ ہی ہمارے ذکر کردہ شواہد میں اس معنی کے لیے کوئی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ معنی ساقط ہے اور قابل قبول نہیں۔ پھر ہم کہیں گے کہ اگر اس لفظ کا حقیقی معنی وقت ہے تو اس صورت میں اس سے حیض مراد لینا اولی ہو گا۔ کیونکہ وقت صرف اس چیز کی نسبت سے وقت کہلاتا ہے جو اس میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔

اب حیض وقوع پذیر ہونے والی چیز یعنی حادث ہے اور طہر تو صرف عدم حیض کا نام ہے یہ وقوع پذیر ہونے والی چیز نہیں ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ حیض اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس لفظ کے معنی کے زیادہ قریب ہو۔ اگر قرء کا حقیقی معنی ضم اور تالیف یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا ہے تو پھر بھی حیض اس معنی کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ حیض کا خون حالت حیض سے بدن کے تمام اجزاء سے بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے اس کا معنی اسم قرء سے زیادہ قریب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خون تو ایام طہر میں بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے اور ایام حیض میں بہہ جاتا ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ معترض نے بہت اچھی بات کہی اور معاملہ بھی اسی طرح ہے لیکن اس معاملے کی دلالت اس بات پر قائم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی حیض۔ کیونکہ معترض کے اس قول کے بعد اب لفظ قرء خون کے لیے اسم بن گیا۔ فرق صرف یہ ہے کہ معترض کے خیال میں یہ حالت طہر کے خون کا نام ہے اور ہمارے خیال میں یہ حالت حیض کے خون کا نام ہے۔

بہر حال یہ بات ضرور واضح ہو گئی کہ اس خون کو قرء کا نام دینے میں طہر کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ طہر خون نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خون کی عدم موجودگی میں کبھی طہر موجود ہوتا ہے۔ اور کبھی

خون کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے اپنے اعتراض میں یہ نکتہ اٹھایا ہے۔ اس لیئے قرء دم یعنی خون کے لیے اسم قرار پایا طہر کے لیے۔

لیکن خون ظاہر ہونے سے اس اسم کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ اس خون کے ساتھ صرف اس کے ظہور کی حالت ہی میں کسی حکم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر اس خون کے وجود کا تیقن نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ حالت طہر میں ہم اسے "قرء" کا نام دیں۔ اس لیے کہ قرء تو ایسا اسم ہے جس کے ساتھ شرعی حکم کا تعلق ہوتا ہے اور اس خون کے جاری ہونے سے پہلے اور اس کے وجود کے علم سے قبل اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔

معترض سے یہ بھی پوچھا جا سکتا ہے کہ تمہیں یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر خون جمع ہوتا رہتا ہے اور وہاں رکے رہنے کے بعد حیض کے وقت جاری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا قول ہے جو دلیل سے خالی ہے اور ظاہر کتاب سے بھی اس کی تردید ہو رہی ہے، قول باری ہے (وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ، اور اللہ ہی کو علم ہے جو کچھ رحموں میں ہے)۔

اس ارشاد کے مطابق اللہ تعالیٰ نے مافی الارحام اپنی ذات کے لیے خاص کر لیا ہے اور بندوں کو اس سے مطلع نہیں کیا تو اب معترض کس طرح حالت طہر کے اندر رحم میں اس کے جمع ہونے اور حالت حیض میں جاری ہونے کے متعلق کہاں سے فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس کے برعکس جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ پورے جسم سے جمع ہوتا ہے اور حیض کی حالت میں جاری ہو جاتا ہے اس سے پہلے نہیں۔ ان کے اس قول کی تردید نہیں کی گئی۔

ان کا یہ قول حق سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہمیں حیض کی حالت میں اس کے وجود کا یقینی علم ہوتا ہے لیکن حیض سے پہلے اس کے وجود کا ہمیں علم نہیں ہوتا اس بنا پر وقت سے پہلے اس کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اب جبکہ ہم نے یہ واضح کر دیا کہ لفظ قرء کا حیض اور طہر دونوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بھی بتا دیا کہ لغت میں یہ لفظ کن معانی پر مشتمل ہے تو اس کی روشنی میں اس بات پر از خود دلالت ہونی چاہیئے کہ حقیقت میں یہ حیض کے لیے اسم ہے نہ کہ طہر کے لیے اور طہر پر اس کا اطلاق مجازاً اور استعارے کے طور پر ہوتا ہے۔

ہم نے پچھلی سطور میں لغت سے جو شواہد بیان کیے ہیں اور لفظ کے حقیقی معنی کی جو وضاحت کی ہے وہ اس بات کی دلالت کے لیے کافی ہیں کہ اس کا حقیقی معنی حیض کے ساتھ خاص ہے طہر

کے ساتھ نہیں۔ اس طویل تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب ہم نے یہ دیکھا کہ حقیقی معنوں پہ دلالت کرنے والے اسماء کسی حال میں بھی اپنے مسمیات یعنی مدلولات سے منتفی نہیں ہوتے۔

اس کے برعکس مجازی معنوں پر دلالت کرنے والے اسماء اپنے مدلولات سے کبھی منتفی ہو جاتے ہیں اور کبھی انہیں لازم ہو جاتے ہیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم حیض کے معنی سے کبھی منتفی نہیں ہوا لیکن ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم طہر کے معنی سے کبھی منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ طہر تو سنِ یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی میں موجود ہوتا ہے لیکن وہ ' ذوات الاقراء ' (قروء والیوں) میں سے نہیں ہوتیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ دو حیض کے درمیان آنے والے طہر پر قرء کا اسم مجازی طور پر بولا جاتا ہے۔ حقیقی طور پر نہیں۔ اس اسم کا طہر پر اس لیے اطلاق ہوتا ہے کہ حیض کے متصل طہر پایا جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک اسم کا اطلاق اس کے غیر پر بھی ہو جاتا ہے جبکہ وہ غیر اس اسم کے پڑوس یعنی متصل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کا ایک گونہ تعلق ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس وقت طہر حیض سے متصل ہوتا ہے تو اس پر قرء کے نام کا اطلاق ہو جاتا ہے اور جب متصل نہیں ہوتا تو نام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

لفظ قرء سے مراد حیض ہے طہر نہیں۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ جب قرء میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے ایک معنی مراد ہے۔ اگر احتمال کی حد تک دونوں معنی یکساں ہیں تو پھر بھی حیض کا معنی اولیٰ ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہونے والے اس لفظ میں حیض کا معنی ہے طہر کا نہیں۔ آپ نے فرمایا (المستحاضة تدع الصلوٰۃ ایام اقرائھا، استحاضہ والی عورت اپنے ایام کے برابر دنوں میں نماز چھوڑ دے گی) اسی طرح آپ نے حضرت فاطمہؓ بنت حبیش کو فرمایا تھا (فاذا اقبل قرءک فدعی الصلوٰۃ واذا ادبر فاغتسلی وصلی ما بین القرء الی القرء، جس وقت حیض شروع ہو جائے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض واپس ہو جائے تو غسل کر لو اور ایک حیض سے لے کر دوسرے حیض کے درمیان پوری مدت میں نمازیں پڑھتی رہو)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں قرء حیض کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لیے آیت کو حیض کے سوا اور کسی معنی پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ قرآن مجید لامحالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی

لغت میں نازل ہوا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے الفاظ میں اللہ کی مراد بیان کر دیتے تھے جن میں کئی معانی کا احتمال ہوتا تھا اور آپ کی لغت میں قرء طہر کے لیے استعمال نہیں ہوا۔ اس لیے اس لفظ کو طہر پر محمول کرنے کی بہ نسبت حیض پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

اس معنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر البصری نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن مسعود نے، انہیں ابوعاصم نے ابن جریج سے، انہوں نے مظاہر بن اسلم سے انہوں نے قاسم بن محمد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (طلاق الامة تطلیقتان وقرؤها حیضتان، لونڈی کو ملنے والی طلاق کی زیادہ سے زیادہ تعداد دو ہے اور اس کا قرء دو حیض ہے)۔

ابوعاصم کہتے ہیں مجھے مظاہر نے، انہیں القاسم نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی البتہ اس روایت میں الفاظ یہ ہیں (وعدتها حیضتان، اس کی عدت دو حیض ہے)۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلیؒ نے، انہیں عبداللہ بن شبیب نے عبداللہ بن عیسیٰ سے، انہوں نے عطیہ سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ (تطلیق الامة تطلیقتان وعدتها حیضتان، لونڈی کی طلاق دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صریح الفاظ میں لونڈی کی عدت دو حیض بیان کر دی اور یہ بات ہمارے مخالفین کے قول کے خلاف جاتی ہے۔ اس لیے کہ ان کا گمان ہے کہ لونڈی کی عدت دو طہر ہے اور وہ اس کے حق میں دو حیض پورے نہیں کرتے۔ اب جبکہ یہ ثابت ہو گیا کہ لونڈی کی عدت دو حیض ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حرہ کی عدت تین حیض ہو گی۔

یہ دونوں حدیثیں اگرچہ خبر واحد کے طور پر روایت ہوئی ہیں لیکن اہلِ علم ان دونوں پر اس لحاظ سے عمل کرنے میں متفق ہیں کہ سب کے نزدیک لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے۔ یہ چیز اس کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔

قرء سے حیض مراد ہے۔ اس پر حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے معرکۂ اوطاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا کہ (لا توطأ حامل حتی تضع ولا حائل حتی تستبری بحیضة،

جو عورت حاملہ ہو اس کے ساتھ ہمبستری اس وقت تک نہ کی جائے جب تک وہ بچے کو جنم نہ دے دے اور جو حاملہ نہیں ہے جب تک ایک حیض گذارنے کے ساتھ استبراء رحم نہ کر لے اس وقت تک اس سے قربت نہ کی جائے)۔

یہ تو معلوم ہے کہ عدت کی بنیاد استبراء رحم ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈی کا استبراء ایک حیض قرار دیا نہ کہ طہر، تو واجب ہو گیا کہ عدت کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے نہ کہ طہر کے ذریعے۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اصلاً استبراء کے لیئے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ معلوم کرنے کے لیے کہ رحم حمل سے خالی ہے اگرچہ سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی کو بھی عدت کے دن گذارنے ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ عدت کی اصل تو استبراء کے لیے ہے پھر اس اصل پر آئسہ اور صغیرہ کو بھی محمول کیا گیا ہے تاکہ قریب البلوغ لڑکی میں حمل کی گنجائش باقی نہ رہے اور بڑی عمر کی عورت میں بھی جس کے اندر یہ ممکن ہے عدت ترک کرنے کی صورت میں اسے حیض آجائے اور وہ حیض کا خون دیکھ لے، اس بنا پر سب کے لیے استبراء کے متعلق احتیاط کرتے ہوئے عدت واجب کر دی گئی۔

قروء سے مراد حیض ہے اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ، تمہاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے) اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی صورت میں تین ماہ کی مدت واجب کر دی اور انہیں حیض کے قائم مقام بنا دیا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حیض ہی اصل ہے جس طرح کہ تیمم کے متعلق جب اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا، تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) تو ہمیں یہ معلوم ہو گیا طہارت کے حصول کا اصل ذریعہ پانی ہے جس کی عدم موجودگی میں حصول طہارت کو پاک مٹی کی طرف منتقل کر دیا گیا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اقراء کو ایسے عدد میں محصور کر دیا جو اس کا تقاضا کرتا ہے کہ عدت کے لیے اسے پورا کیا جائے۔ قول باری ہے (ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، تین قروء) اب جو شخص اپنی بیوی کو طلاق سنت دے تو قروء کو طہر پر محمول کر کے عدت کی مدت یعنی تین قروء کو پوری طرح مکمل کرنا ممتنع ہو جائے گا اس لیے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ وہ ایسے طہر کے دوران دی جائے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو۔

اس صورت میں اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ طلاق دیتے وقت طہر کا کچھ حصہ گذر چکا ہو پھر وہ عورت اس کے بعد دو طہر عدت میں گذارے۔ اس طرح عدت کی مدت دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ بنے گی اور تین قروء کی تکمیل نہیں ہو گی۔ جب طلاق سنت کی صورت میں تین قروء کی تکمیل متعذر ہو گئی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ قروء سے مراد حیض ہے کہ جس کے ذریعے آیت میں مذکور عدد کی پوری طرح تکمیل ممکن ہے۔

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ بات قول باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کی طرح نہیں ہے۔ یہاں دو ماہ اور تیسرے مہینے کا ایک حصہ مراد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کو کسی عدد میں محصور نہیں کیا۔ اسے صرف جمع کی صورت میں بیان کیا ہے جبکہ اقراء ایک عدد میں محصور ہے جس میں اس سے کم کا احتمال ہی نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آپ یہ فقرہ "رأیت ثلاثۃ رجال" (میں نے تین آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست نہیں ہو گا۔ اس کے برعکس اگر آپ "رأیت رجالاً" (میں نے کئی آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست ہو گا۔ نیز قول باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) سے مراد ہے کہ "عمل الحج فی اشھر معلومات" (حج کا عمل معلوم مہینوں میں ہوتا ہے) اور مراد اس سے یہ ہے کہ بعض میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حج کے اعمال پورے مہینوں پر پھیلے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ ان کے بعض حصوں میں ادا ہو جاتے ہیں۔

اس لیے یہاں عدد کو مکمل کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ لیکن اقراء میں عدت پوری کرنے کے لیے عدد کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر اقراء سے مراد طہر ہوں تو پھر بھی تین کے ہندسے کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا اسی طرح ضروری ہے جس طرح وقت کو پورا کرنا۔ اس بنا پر طہر کے تمام اوقات عدد مکمل ہونے تک عدت کی مدت میں شامل ہوں گے اور اس عدد سے کم عدد پر اقتصار جائز نہیں ہو گا۔ اس صورت میں اقراء سے مراد حیض ہی ہو گا۔ کیونکہ حیض مراد لے کر عدد کے تحت واقع ہونے والی مدت کی تکمیل ہو سکتی ہے اگر طلاق بطریق سنت دی جائے۔

اب جس طرح آئسہ اور صغیرہ کی عدت کے سلسلے میں دو ماہ اور تیسرے مہینے کے بعض حصے کی مدت پر اقتصار قول باری (فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ) کی روشنی میں جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری (ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) کی روشنی میں دو طہر اور تیسرے طہر کے بعض حصے پر اقتصار جائز نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرء سے حیض مراد ہے طہر مراد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ طہر میں طلاق ملنے کی صورت میں طہر کا باقی ماندہ حصہ ایک مکمل "قرء" ہو گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر طہر کے ایک جزء کو قرء کا نام دیا جائے پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک جزء موجود ہوتے ہی اس کی عدت مکمل ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ "قرء" نام ہے حیض سے طہر کی طرف یا طہر سے حیض کی طرف جانے کا تاہم سب کا اتفاق ہے کہ اگر حیض کی حالت میں اسے طلاق مل جاتی ہے تو اس صورت میں اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کو قرء شمار نہیں کیا جائے گا۔ اب جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں حیض سے طہر کی طرف خروج مراد نہیں ہے تو ایک صورت باقی رہ گئی وہ ہے طہر سے حیض کی طرف خروج۔ جب یہ بات واضح ہو گئی تو اگر کوئی شخص حالتِ حیض میں بیوی کو طلاق دے تو درج بالا وضاحت کی روشنی میں اس کے لیے تین قروء پوری طرح مکمل کرنا ممکن ہو گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ قرء کی یہ تشریح یعنی طہر سے حیض یا حیض سے طہر کی طرف خروج کئی وجوہ سے فاسد ہے۔ اول یہ کہ سلف کا قولِ باری (یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) میں لفظ قروء کے معنی کے متعلق اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ قروء حیض ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اطہار جمع طہر ہے۔ اب معترض نے قرء کی جو توضیح کی ہے وہ اجماع سلف کی توضیحات سے باہر ہے۔ اس لیے سلف کے اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا۔

ایک اور پہلو بھی ہے جیسا کہ ہم نے تفصیلاً بیان کر دیا ہے کہ اہلِ لغت کا خود اس بارے میں اختلافِ رائے ہے کہ لفظ قرء کا اصل لغوی معنی کیا ہے اس سلسلے میں اہلِ لغت کے جو اقوال نقل کیے گئے ہیں ان میں کوئی قول ایسا نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس لفظ کی حقیقت حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف خروج ہے۔ اس لیے معترض کی یہ توضیح اس بنا پر فاسد ہو جائے گی۔

فساد کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ جو شخص کسی لفظ کے لغوی معنی کے متعلق کوئی دعویٰ کرے اس کے ذمے اس دعوے کی تصدیق کے لیے لغت سے کوئی شاہد یعنی مثال پیش کرنا یا اہلِ لغت کی اس کے متعلق کوئی روایت بیان کرنا ضروری ہوتا ہے لیکن اگر مدعی کا یہ قول کسی شاہد یعنی لغت کی دلالت اور اہلِ زبان کی روایت دونوں سے خالی ہو تو یہ ساقط ہو کر قابلِ اعتبار نہیں رہتا۔

ایک اور پہلو سے ملاحظہ کیجیے اگر قرء کا لفظ حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف انتقال کا نام ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اصل میں لغت کے اندر اس لفظ کو کسی اور معنی کے لیے حقیقت کے

طور پر وضع کیا گیا تھا پھر اسے طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کی طرف منتقل کر دیا گیا کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ اصل لغت میں یہ اسم طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ یہ دوسرے معنی سے منتقل ہو کر ادھر آیا ہے۔

اب جبکہ انتقال کی کسی صورت کو بھی قرء کا نام نہیں دیا گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہی نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا بھی یعنی قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ عورت کا طہر سے حیض کی طرف منتقل ہونا ایک قرء ہوتا پھر حیض سے طہر کی طرف منتقل ہونا دوسرا قرء ہوتا اور پھر دوسرے طہر سے حیض کی طرف منتقل ہوتا تیسرا قرء ہوتا اور اس طرح دوسرے حیض میں داخل ہوتے ہی اس کی عدت گزر جاتی اس لیے کہ معترض کے اصل کے مطابق قرء حیض کی صورت، میں نہیں ہوتا بلکہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جاتا ہے۔ (تاکہ حیض کے بعد آنے والا طہر پہلا قرء ہو اور اس طرح تین قرء کی تکمیل ہو جائے) طہر سے حیض کی طرف انتقال کی صورت میں قرء کا یہ مدلول نہیں پایا جاتا کیونکہ اس صورت میں تین قرء کی تکمیل نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر اسی چیز کا تقاضا کرتا ہے کہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جائے۔ لیکن اجماع کی دلالت نے اس سے روک دیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے حیض سے طہر کی طرف انتقال کا معنی لینے سے صرف اس لیے انکار کیا ہے کہ شوہر اگر بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دے تو اس صورت میں اجماع کی دلالت کی بنا پر حیض سے طہر کی طرف اس کے انتقال کو قرء شمار نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اس صورت کے علاوہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی تمام صورتوں کے لیے لفظ کا حکم پھر بھی باقی رہے گا اب جبکہ معترض کے لیے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے چھٹکارا ممکن نہیں اور معترض کی ان دونوں باتوں میں تعارض ہے تو یہ دونوں باتیں ساقط ہو جائیں گی اور استدلال ختم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مطلقہ کے طہر سے حیض کی طرف خروج کا اعتبار کرنا اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کے اعتبار کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں حمل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ جبکہ حیض سے طہر کی طرف خروج کی صورت میں

اس پر دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ عورت اپنے حیض کے آخری ایام میں حاملہ ہو جائے اس پر تابط شرا کا یہ شعر دلالت کرتا ہے۔

ومبرأ من کل غبّر حیضة ۔۔۔ وفساد مرضعة وداء مغیل

ممدوح (اس سے مراد خود تابط شرا ہے) اس خرابی سے بری ہے کہ اس کا حمل اس کی ماں کے حمل کے حیض کے آخری دنوں میں ٹھہرا ہو، اسی طرح اسے دودھ پلانے والی کے دودھ کی خرابی سے بھی وہ بچا ہوا ہے (اگر دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ ایام رضاعت میں جماع کیا جائے تو دودھ خراب ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے گویا ممدوح کو دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ دوران رضاعت ہمبستری نہیں ہوئی) نیز حاملہ عورت نے اسے دودھ نہیں پلایا۔ اس لیے وہ اس خرابی سے بچا ہوا ہے۔

یہاں شاعر یہ مراد لے رہا ہے کہ ممدوح کی ماں کو اس کا حمل حیض کے آخری دنوں میں نہیں ٹھہرا۔ اس کے جواب میں کہا جائے کہ قائل کا یہ کہنا کہ حائضہ عورت حیض کے آخری دنوں میں حاملہ ہو سکتی ہے ایک غلط بات ہے۔ اس لیے کہ حمل اور حیض دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا توطأ حامل حتّٰی تضع ، کسی حاملہ عورت کے ساتھ وطی نہ کی جائے جب تک اس کے ہاں بچہ جنم نہ لے لے)۔

آپ نے حیض کے وجود کو حمل سے رحم کے خالی ہونے کی نشانی قرار دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حمل اور حیض اکٹھے نہیں ہو سکتے اور جب بھی عورت حیض کے دوران حاملہ ہو جائے گی اس کا حیض ختم ہو جائے گا۔ حمل کے ساتھ پایا جانے والا خون حیض کا خون نہیں ہوگا بلکہ دم استحاضہ ہوگا۔ اس بنا پر معترض کا یہ کہنا کہ اس کا حیض سے طہر کی خروج میں حمل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت نہیں ہوتی، ایک غلط بات ہے۔

تابط شرا کے شعر سے جو استشہاد کیا گیا ہے۔ اس پر بڑا تعجب آتا ہے۔ زمانہ جاہلیت سے تعلق رکھنے والے اس شاعر کو اس بات کا کیا پتہ ہے جبکہ قول باری (وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ، جو کچھ رحم میں ہے اللہ اسے جانتا ہے) اسی طرح قول باری ہے (عَالِمُ الْغَيْبِ، غیب کی باتوں کی اسے خبر ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے اس کے بارے میں علم کو اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ مخلوق کو اس کا علم نہیں دیا گیا مخلوق کو صرف اتنا ہی کچھ معلوم ہے جو اللہ نے بتا دیا۔ ساتھ ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ حیض اور حمل یکجا نہیں ہو سکتے۔

دوسری طرف قائل نے استدلال میں جو بات کہی ہے اس سے ہمارے قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ اقراء کے ذریعے عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور طہر میں استبراء نہیں ہوتا۔ اس لیئے حمل کا استقرار طہر میں ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اقراء کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے کیونکہ حیض رحم کا حمل سے خالی ہونے کی نشانی ہوتا ہے، اور اقراء کا اعتبار طہر کے ذریعے نہ کیا جائے کیونکہ طہر میں استبراء رحم پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ بات کہ اقراء کے ذریعے عدت استبراء ہے۔ اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ اگر عورت نے خون دیکھا اور اس کے بعد حمل ظاہر ہو گیا تو اب عدت بھی حمل ہو گا یعنی وضع حمل کے ساتھ عدت ختم ہو گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اقراء والی عورتوں کی عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور مقصد دو وجوہ کی بنا پر حیض سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ طہر سے۔

اوّل یہ کہ آئیسہ اور صغیرہ (سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی) کی مہینوں کے حساب سے عدت استبراء نہیں ہے بلکہ طہر صحیح ہے۔

دوم یہ کہ طہر حمل کا ہم زمانہ ہوتا ہے اور جو چیز حمل کا ہم زمانہ ہو اس میں استبراء واقع نہیں ہو سکتا۔ استبراء اس میں واقع ہو سکتا ہے جو حمل کے منافی ہو اور یہ حیض ہے۔ جس کے ذریعے رحم کے حمل سے خالی ہونے پر دلالت ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ عدت حیض کے حساب سے ہو، طہر کے حساب سے نہ ہو۔

جن لوگوں نے طہر کا اعتبار کیا ہے ان کا استدلال قول باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، انہیں ان کی عدت پر طلاق دو) سے ہے یعنی حالت طہر میں۔ اسی طرح ان کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے بھی ہے جو آپ نے حضرت عمرؓ سے اس وقت فرمایا تھا جب ان کے بیٹے نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تھی کہ (مرہ فلیراجعھا ثم لیدعھا حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم لیطلقھا ان شاء) اس سے کہو کہ بیوی سے رجوع کر لے پھر اسے چھوڑے رکھے حتی کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر اسے حیض آ جائے پھر پاک ہو جائے پھر اگر چاہے تو طلاق دے دے۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے، یہ بات دو وجوہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ عدت طہر کے حساب سے ہو گی۔ اوّل یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر میں طلاق کا ذکر کیا ہے اس لیے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے اور یہ طہر کی طرف اشارہ ہے نہ کہ حیض کی طرف۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عدت طہر کے حساب سے ہو گی نہ کہ حیض کے حساب سے دوسری وجہ قولِ باری (وَاَحْصُوا الْعِدَّۃَ، اور عدت کو خیال میں رکھو) اور عدت کو خیال میں رکھنا طہر میں طلاق دینے کے بعد ہوگا۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ جس چیز کے شمار کو خیال میں رکھا جائے وہ اس طہر کا باقی ماندہ حصہ ہے جو طلاق کے متصل بعد کا ہے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ "یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے"؟ تو دراصل حرف لام ایسی صورت میں حال ماضیہ اور حال مستقبلہ کے لیے داخل ہوتا ہے۔ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نہیں دیکھتے (صوموا لرؤیتہ یعنی گذری ہوئی رؤیت پر روزہ رکھو۔

اسی طرح قولِ باری کو دیکھیے (وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَۃَ وسعی لھا سعیھا، جو شخص آخرت کا ارادہ کرتے ہوئے اس کے لیے اس کے شایان شان سعی کرے یعنی آخرت کے لیے، یہاں لام استقبال اور تراخی کے لیے ہے، اسی طرح محاورہ ہے "تاھب للشتاء" (سردی کی تیاری کرلو) یہاں مراد آنے والا وقت ہے جو تیاری سے ابھی فاصلے پر ہے۔ اب جبکہ لفظ میں ماضی اور مستقبل دونوں کا احتمال ہے اور جب یہ مستقبل کے معنی پر مشتمل ہو تو اس کا یہ مقتضی نہیں ہوگا کہ اس کا وجود ذکر کردہ شئی کے فوراً متصل بعد ہو جائے۔

جب یہ صورتِ حال ہے اور ادھر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں جو آپ نے حضرت ابن عمرؓ کے لیے حضرت عمرؓ سے فرمایا تھا گذرے ہوئے حیض کا ذکر پایا ہے۔ آنے والا حیض تو معلوم ہے اگرچہ مذکور نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مرہ فلیراجعھا ثم لیدعھا حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم لیطلقھا ان شاء فتلک العدۃ التی امر اللہ ان یطلق لھا النساء) اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ گذرے ہوئے حیض کی طرف اشارہ ہو۔

اور پھر یہ اس بات پر دلالت کرے کہ عدت حیض کے حساب سے ہوتی ہے۔ اس میں یہ گنجائش ہے کہ اس سے آنے والا حیض مراد ہو، کیونکہ وہ اس لحاظ سے معلوم ہی ہوتا ہے کہ اس کا مستقبل میں آنا عادت کے مطابق ہوتا ہے یعنی کسی عورت کا آئندہ کا حیض ایک امر معتاد ہوتا ہے۔

اس صورت میں طہر کا اعتبار کرنا حیض کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ حیض آئندہ زمانے میں آئے گا اگرچہ الفاظ میں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے معلوم ہونے کی بنا پر حیض

مراد لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ مذکور نہیں ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں طلاق کے بعد والے طہر کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ آپ نے طلاق سے قبل والے طہر کا ذکر کیا ہے۔ لیکن چونکہ عادت کے مطابق طلاق کے بعد طہر کا وجود معلوم تھا جبکہ طلاق طہر میں دی گئی ہو۔ اس لیے کلام کو اس کی طرف راجع کرنا اور لفظ سے بھی مراد لینا جائز ہو گیا۔

مندرجہ بالا تفصیل کے باوجود یہ جائز ہے کہ عورت کو طلاق کے متصل بعد حیض آجائے اس بنا پر لفظ میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو یہ ثابت کرتی ہو کہ عدت کے حساب میں جس چیز کا اعتبار کیا جانا چاہیئے وہ طہر ہے حیض نہیں ہے اس کے باوجود یہ دلالت ضرور موجود ہے کہ اگر شوہر نے اسے طہر کے آخری حصے میں طلاق دے دی اور طلاق کے متصل بعد اسے حیض آگیا تو اس کی عدت کا حساب حیض کے ساتھ ہونا چاہیئے نہ کہ طہر کے ساتھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا مقتضیٰ ہے۔

کیونکہ اس میں طلاق کے بعد آنے والے حیض کا ہی ذکر ہے نہ طہر کا۔ اب جس وقت عورت کو طلاق کے فوراً بعد حیض آجائے تو یہی حیض اس کی عدت ہوگا پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ کسی نے طلاق کے فوراً بعد یا ٹھہر کر آنے والے حیض کے اعتبار میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ حیض ہی وہ صورت ہے جس کا اقرار کے اندر حساب کیا جائے نہ کہ طہر۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث میں مذکورہ حیض سے گذرا ہوا حیض مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ طلاق سے پہلے کا حیض عدت میں شمار نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب حیض کا شمار طلاق کے بعد کیا جا سکتا ہے تو اسے عدت کا نام دینا جائز ہے۔

جس طرح اس ارشادِ باری میں ہے (حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ، جب تک کہ وہ اس کے سوا کسی اور شوہر سے شادی نہ کرلے) اللہ نے نکاح سے پہلے ہی اس دوسرے آدمی کو زوج یعنی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ ہمارے مخالف کے اٹھائے ہوئے نکتہ سے جو اعتراض ہم پر عائد ہوتا ہے وہی ہمارے مخالف پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر کا ذکر کر کے حضرت ابن عمرؓ کو اس میں طلاق دینے کا حکم دیا لیکن آپ نے اس طہر کا ذکر نہیں کیا جو طلاق کے بعد آنے والا تھا۔

اب اس طہر کو تو عدت کا نام دیا گیا جو طلاق سے پہلے تھا کیونکہ ہمارے مخالف کے نزدیک عدت طہر کے ذریعے گذاری جاتی ہے تو ہمارا مخالف اس حیض کو عدت کا نام دینے سے کیوں جھجکتا

ہے جو طلاق سے قبل آیا تھا کیونکہ اسی حیض کے ذریعے وہ عورت عدت گذار رہی تھی۔ رہ گیا قولِ باری (وَاَحْصُوا الْعِدَّۃَ) تو اس میں احصار یعنی شمار کرنا حیض کو چھوڑ کر صرف طہر کے ساتھ مختص نہیں ہے، اس لیے کہ ہر ایسی چیز جو شمار میں آسکے اسے احصار لاحق ہوسکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وہ چیز جو طلاق کے متصل ہوتی ہے طہر ہے اور ہمیں آیت میں احصار کا حکم دیا گیا ہے تو اس نے یہ واجب کر دیا ہے کہ احصار کے حکم کا رخ طہر کی طرف ہو کیونکہ امر کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس پر فی الفور عملدر آمد کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ احصار کا رخ ایسی اشیاء کی طرف ہوتا ہے جو شمار میں آسکیں۔ اگر صرف ایک چیز ہو تو جب تک اس کے ساتھ دوسری چیزیں مل نہ جائیں تو اس ایک چیز کے شمار کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس بنا پر لزوم احصار کا تعلق مستقبل میں آنے والے اقرار کے ساتھ ہوگا جو طلاق کے وقت سے دیر کے بعد آئے گا۔

پھر اس وقت احصاء کے لیے طہر حیض کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے احصار کی نشانی دونوں کو شامل ہے اور دونوں ہی کو ایک ہی حیثیت سے لاحق ہے۔ نیز اس سے معترض پر یہ لازم آئے گا کہ طلاق کے فوراً بعد حیض آجانے کی صورت میں وہ حیض کے ذریعے عدت کا قائل ہو جائے کیونکہ طلاق کے بعد احصار کا لزوم ہو جاتا ہے۔ اب اس خاص صورت میں طلاق کے متصل بعد جو چیز ہے وہ حیض ہے اس لیے اسے ہی عدت ہونا چاہیئے۔

ہمارے ایک مخالف جنہوں نے احکام القرآن کے موضوع پر تصنیف کی ہے قولِ باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) کے معنی "فی عدتھن" (ان کی عدت میں) بیان کیا ہے اور اس کی تائید میں یہ محاورہ پیش کیا ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "کتبت لغرۃ الشھر" (مہینے کی پہلی تاریخ کو یہ لکھا گیا) اس کا معنی ہے "فی ھذا الوقت" یعنی اس وقت میں۔ ایسا کہنا غلط ہے۔

کیونکہ حرف "فی" ظرف کا معنی دیتا ہے اور حرف لام اگرچہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن ان معانی میں کوئی ایسا معانی نہیں ہے جو اس کے ظرف بننے کا احتمال رکھتا ہو حرف لام جسے لام اضافت بھی کہتے ہیں. آٹھ معانی میں منقسم ہے۔ ایک لامِ ملکیت مثلاً آپ یہ کہیں "لہ مال" (اس کے پاس مال ہے) دوم لام فعل مثلاً آپ یہ کہیں "لہ کلام ولہ حرکۃ" (وہ بات کرتا ہے اس میں حرکت ہے) سوم لامِ علت مثلاً آپ یہ کہیں "قام لاتی زید ایجاءہٗ" (وہ اس لیے کھڑا ہو گیا کہ زید اس کے پاس آیا تھا۔ یا یہ کہیں "عطاء لانہ سألہ" (اس نے اسے

کچھ دیا اس لیے کہ اس نے اس سے سوال کیا تھا) چہارم لام نسبت مثلاً آپ یہ کہیں "لہ اب ولہ اخ" "اس کا باپ ہے اور اس کا بھائی بھی ہے) پنجم لام اختصاص مثلاً آپ یہ کہیں "لہ علم ولہ ارادۃ" اسے علم حاصل ہے اس کا ارادہ ہے) ششم لام استعانت مثلاً آپ یہ کہیں" یاللبکر یا للدارم" (بکر کی دہائی، دارم کی دہائی) ہفتم لام کَی مثلاً قول باری ہے (وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا) تاکہ وہ اسے راضی کریں اور تاکہ وہ عملی جامہ پہنائیں) ہشتم لام عاقبت مثلاً قول باری ہے (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا، تاکہ حضرت موسیٰ فرعون اور اس کے حواریوں کے لیے انجام کار دشمن اور غم کا باعث بنیں)۔

یہ معانی جن میں یہ لام منقسم ہے ان میں کوئی ایسا معنیٰ نہیں ہے جس کا ذکر اس قائل نے کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا یہ قول واضح طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) کا معنیٰ فی وقت عدتھن" (ان کی عدت کے وقت) ہو تو اس سے لازم آتا ہے کہ عدت موجود ہو حتیٰ کہ وہ اسے اس عدت میں طلاق دے دے مثلاً کوئی یہ کہے" طلقھا فی رجب "(اسے رجب کے مہینے میں طلاق دے دو)۔

تو اس کے لیے رجب کے مہینے کے وجود سے قبل طلاق دینا جائز نہیں ہوگا۔ اس وضاحت کے بعد قائل کے اس قول کا فساد اور اس کا تناقض پوری طرح ظاہر ہو گیا۔

قول باری (وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ) کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ طہر ہی ہے جس میں طلاق سنت مسنون ہے کہ اگر کسی نے طہر میں جماع کرنے کے بعد طلاق دے دی تو وہ سنت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا، نیز فریقین کے نزدیک اس کی عدت کے ایام کے حکم میں سارے کا سارا حیض یا سارے کا سارا طہر ہونے کی بنا پر کوئی اختلاف نہیں ہوا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طہر کے زمانے میں طلاق سنت واقع کرنے کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے کہ یہ طہر اس کی عدت میں شمار کیا جائے، البتہ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اگر وہ اسے حیض کی حالت میں طلاق دے دے تو طلاق کے متصل بعد وہ معتدہ یعنی عدت گذارنے والی بن جائے گی اور ہمیں اس کی عدت کے احصار کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نہ لزوم احصار کا اور نہ ہی طلاق سنت کے وقت کا اس بات سے کوئی تعلق ہے کہ اس سلسلے میں طہر کا اعتبار کیا جائے۔ اس کے سوا اور کسی کا اعتبار نہ کیا جائے۔

اس فصل میں جس قائل کے اعتراض کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ ہم یعنی اہلِ عراق (حنفی مسلک سے تعلق رکھنے والے) نے اقرار کے علاوہ عدت میں دوسری باتوں یعنی غسل یا ایک نماز کے وقت کے گذر جانے کا اعتبار بھی کیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اقرار کے ذریعے عدت واجب کی ہے پھر غسل کرنے یا ایک نماز کا وقت گذر جانے کا کیا معنی ؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اقرار کے سوا جو کہ ہمارے نزدیک حیض ہے کسی اور چیز کا اعتبار نہیں کیا ہے لیکن ہمیں حیض کے ختم ہو جانے اور اس کے گذر جانے کے حکم کا تیقن دو میں سے ایک بات سے حاصل ہوتا ہے جبکہ اس عورت کے ایام کی مدت دس دن سے کم ہو، غسل اور اس کے ساتھ نماز کے مباح ہونے کے ذریعے اس صورت میں وہ بالاتفاق پاک ہو جائے گی۔

جس طرح کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ شوہر کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش مطلقہ کے تیسرے حیض سے غسل کرنے تک باقی رہتی ہے۔ یا دوسری بات یہ ہے کہ اس پر ایک نماز کا وقت گذر جائے۔ اس صورت میں اس نماز کی فرضیت اسے لازم ہو جائے گی اور اس طرح نماز کی فرضیت کا لزوم حیض کے حکم کی بقاء کے منافی ہو جائے گا۔ یہ گفتگو صرف تیسرے حیض اور اس سے پاک ہو جانے کے متعلق ہے۔

زیر بحث مسئلے یعنی عدت کا حساب بذریعہ طہر ہوگا یا بذریعہ حیض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارا یہ قول ہے کہ اگر اس کی عادت دس دنوں کی ہو تو دس دن گذرنے کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی خواہ وہ غسل کرے یا نہ کرے کیونکہ اس صورت میں ہمیں حیض کے گذر جانے کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا۔

اس بنا پر جو شخص اقراء سے حیض مراد لینے پر ہمارے سر درج بالا اعتراضات تھوپتا ہے وہ دراصل خود غفلت کا شکار ہے اور اقرار کو اس کے غلط جگہ استعمال کا مرتکب ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس مسئلے پر بحث کے لیے الگ سے کتاب تصنیف کی ہے اور اس کتاب میں ہم نے اس سے زیادہ تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ لیکن اس مسئلے کے متعلق جتنا کچھ ہم نے یہاں بیان کر دیا ہے وہ ہمارے خیال میں کافی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہاں تین قروء کی جس عدت کا ذکر کیا ہے اس سے مراد حرہ یعنی آزاد عورت

کی عدت ہے، لونڈی کی نہیں اس لیے کہ سلف کے اندر اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ ہم نے حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے صحابہ کرام سے یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی عدت حرّہ کی عدت کا نصف ہے۔

ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی زیادہ سے زیادہ طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ سنت اور اجماع دونوں کی دلالت اس پر ہے کہ قولِ باری (ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) میں اللہ کی مراد آزاد عورت کی عدت ہے لونڈی کی عدت نہیں ہے۔

قولِ باری ہے (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ يَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِيْٓ اَرْحَامِهِنَّ، ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کی ہے۔ اعمش نے ابوالضحیٰ سے اور انہوں نے مسروق سے اور مسروق نے حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ امانت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ عورت کو اس کی شرمگاہ کا امین سمجھا جائے۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے درج بالا قولِ باری کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد حیض اور حمل ہے۔ الحکم نے مجاہد اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک کا قول ہے کہ اس سے مراد حمل ہے اور دوسرے کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک عورت سے یہ حلف لیا تھا کہ اس نے ابھی تک حیض کی مدت مکمل نہیں کی ہے۔ حضرت عثمانؓ نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عورت کو اپنے رحم میں پیدا شدہ چیز کو پوشیدہ نہ رکھنے کی نصیحت فرمائی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حیض کے وجود اور اس کے عدم کے متعلق عورت کا ہی قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح حمل کے بارے میں بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جن کی اللہ تعالیٰ اس کے رحم میں تخلیق کرتا ہے۔ اور اگر اس کا قول معتبر نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے ترکِ کتمان کی نصیحت نہ کرتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر بیوی یہ کہے کہ اسے حیض آرہا ہے تو اس کے شوہر کے لیے ہمبستری کا جواز باقی نہیں رہے گا اور جب وہ کہہ دے گی کہ میرا حیض ختم ہو گیا ہے تو ہمبستری حلال ہو جائے گی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا ہے کہ اگر شوہر یہ کہے کہ اگر تجھے حیض

آگیا تو تجھ پر طلاق ہے۔ بیوی جواب میں کہے کہ مجھے تو حیض آگیا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کا یہ قول بینہ یعنی ثبوت کے مترادف ہو گا۔

ہمارے اصحاب نے اس صورت اور طلاق کے ساتھ معلق ہونے والی تمام شرطوں کے درمیان فرق کر دیا ہے۔ مثلاً شوہر کہے "اگر تو گھر میں داخل ہو گی تو تجھ پر طلاق" یا "اگر تو نے زید سے کلام کیا تو تجھے طلاق"۔ ان صورتوں میں ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ بیوی کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک کہ شوہر اس کی تصدیق نہ کر دے یا بیوی کوئی ثبوت پیش کر دے۔

حیض اور طہر کے معاملے میں عورت کے قول کی تصدیق اس لیے کی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر حیض اور طہر اور عدت گذر جانے کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لینا واجب کر دیا ہے یہ ایسی باتیں ہیں جو عورت کے ساتھ خاص ہیں اور ان پر دوسرا کوئی شخص مطلع نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اس کے قول کو ثبوت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اسی طرح حیض سے متعلقہ تمام احکام میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ "اگر تجھے حیض آجائے تو میرا غلام آزاد ہے"۔

عورت جواب میں کہے کہ مجھے حیض آگیا ہے تو اس صورت میں اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ اپنی ذات سے باہر غیر پر حکم لگانا ہے اور وہ ہے غلام کی آزادی اور اللہ تعالیٰ نے اس کے قول کو ثبوت کا درجہ حیض کے ان معاملات میں دیا ہے جو اس کی ذات کے لیے مخصوص ہیں مثلاً عدت کا گذر جانا، وطی کی اباحت یا ممانعت وغیرہ لیکن حیض کے ایسے معاملات جو اس کی ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے ان کا تعلق ہے تو ان معاملات کی حیثیت دیگر شرائط کی طرح ہے، اس لیے ان معاملات میں عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

جن باتوں کا کسی شخص کو امین بنایا گیا ہو ان کے سلسلے میں اس شخص کے قول کی تصدیق کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ آیت ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا، اور املاء وہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا اور اسے اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیئے کہ جو معاملہ طے ہوا ہو اس میں کمی بیشی نہ کرے)۔

جب اللہ تعالیٰ نے اسے کمی بیشی نہ کرنے کی نصیحت کی تو اس بات سے دلالت حاصل ہو گئی کہ قرض کے معاملے میں اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اس معاملے میں اس کا قول

قابلِ قبول نہ ہوتا تو اسے کمی بیشی ترک کرنے کی نصیحت نہ کی جاتی۔ لیکن اگر اس نے کمی بیشی کر لی تو پھر اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَکْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ، اور گواہی نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے گا تو دراصل اس کا دل گنہگار ہے)۔

یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ گواہ جب گواہی چھپا جائے یا ظاہر کر دے تو دونوں صورتوں میں اسی کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ترکِ کتمان کی جو نصیحت کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے قول کو قبول کر لیا جائے۔ یہ تمام باتیں اس چیز کی بنیاد اور اصل ہیں کہ جب کسی شخص کو کسی چیز کا امین بنا دیا جائے تو اس چیز کے متعلق اس کا ہی قول معتبر سمجھا جائے گا مثلاً جس شخص کے پاس کوئی چیز بطور ودیعت رکھ دی جائے اور وہ شخص کہے کہ ودیعت ضائع ہو گئی یا میں نے اسے واپس کر دیا ہے تو اس کے قول کو تسلیم کر لیا جائے گا۔

یہی حکم مضارب اور مستاجر کا ہے (ایسی شراکت جس میں سرمایہ ایک کا ہو اور کام دوسرا کرے مضاربت کہلاتی ہے اور کام کرنے والا مضارب کہلاتا ہے، کوئی شخص کوئی چیز یا کوئی مزدور اجرت یا کرائے پر لے یا رکھے اسے مستاجر کہتے ہیں) اور یہی حکم ان تمام لوگوں کا ہے جنہیں حقوق کا امین بنایا گیا ہو۔

اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ قول باری (فَرِهَانٌ مَقْبُوضَةٌ) اگر سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کر لو) پر اس قول باری (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ، اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت واپس کر دے اور اللہ، اپنے رب سے ڈرے) کا عطف اس پر دلالت کرتا ہے کہ رہن امانت نہیں ہے اس لیے کہ اگر رہن امانت ہوتا تو اسے لفظ امانت پر عطف نہ کیا جاتا اس لیے کہ ایک چیز کو اس کی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے غیر پر عطف کیا جاتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ) کا حکم حمل کی حد تک ہے۔ حیض اس حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس لیے کہ خون

اس وقت حیض ہوتا ہے جب جاری ہو جائے اور رحم میں پائے جانے کی صورت میں حیض نہیں کہلاتا۔ اب چونکہ حیض وہ چیز ہے جس کے حکم کا تعلق جاری ہونے والے خون سے ہوتا ہے اس لیے جب تک وہ رحم میں ہے اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے اعتبار کا کوئی معنی ہوگا اور نہ ہی اس کے متعلق عورت کے قول پر بھروسہ کیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کیونکہ خون اس وقت تک حیض نہیں ہوتا جب تک کہ وہ رحم سے جاری نہ ہو جائے۔ لیکن ہم نے جو بات کی ہے آیت کی دلالت اس پر قائم ہے وہ اس لیے کہ حیض کے وقت کے متعلق عورت کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ بہر بہنے والا خون حیض نہیں ہوتا۔

بہنے والا خون چند دوسرے اسباب کی بنا پر حیض کہلاتا ہے۔ مثلاً عادت، وقت، رحم کا حمل سے خالی ہونا وغیرہ۔ جب بات یہ ہے اور مذکورہ بالا امور کے متعلق معلومات کا ذریعہ صرف متعلقہ عورت ہے تو اس صورت کے تحت اگر وہ یہ کہے کہ میں تین حیض گذر چکی ہوں تو آیت کے مقتضیٰ کے تحت اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے خون نہیں دیکھا ہے اور میری عدت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اسقاط ہو گیا ہے اور بچے کی خلقت ظاہر ہو گئی تھی اور اب میری عدت گذر گئی تو اس وقت بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ تصدیق کا تعلق تو حیض سے ہے جو پایا گیا اور خون سے ہے جو جاری ہو گیا اس لیے اب اس کی بات تسلیم کرنے میں کونسی چیز حائل رہ گئی۔

آیت میں اس پر بھی دلالت پائی جاتی ہے کہ حیض کے حکم کا تعلق خون کی رنگت سے نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس معاملے میں صرف عورت کے قول کا ہی اعتبار نہ ہوتا اور یہ صرف اس کے ساتھ خاص نہ ہوتا بلکہ ہمیں بھی اس میں دخل ہوتا کیونکہ رنگوں کو ایک دوسرے سے فرق کرنے میں وہ اور ہم برابر ہیں۔

اس سے یہ دلالت مہیا ہو گئی کہ حیض کا خون استحاضہ کے خون سے رنگت کے لحاظ سے متمیز نہیں ہوتا بلکہ دونوں کی ایک ہی کیفیت ہوتی ہے۔ اس میں اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہے جس نے خون کی رنگت سے حیض کا اعتبار کیا ہے اگر رنگت کا اعتبار ساقط کر دیا جائے تو حیض کے متعلق معلومات عورت ہی کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے

کہ وقت حیض، اس سلسلے میں عورت کی عادت، اس کی مقدار اور طہر کے اوقات وغیرہ کے متعلق معلومات کا ذریعہ متعلقہ عورت ہی ہے۔

اسی طرح حمل کی موجودگی جو خون کو حیض بننے سے روک دیتی ہے نیز اسی طرح اسقاط ان سب میں عورت کے قول کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا۔ اس لیے کہ ہمیں ان باتوں کا نہ علم ہے اور نہ ہی ہم ان سے واقف ہیں۔ ان کے متعلق معلومات ہمیں عورت کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس بنا پر ان باتوں میں عورت کے قول ہی کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔

ہشام نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ حیض کے وجود کے متعلق عورت کا قول تسلیم کر لیا جائے گا اور اگر وہ عمر کے لحاظ سے سن بلوغت کو پہنچ چکی ہو اور اس جیسی لڑکی کو حیض آسکتا ہو تو اس کی بلوغت کا حکم صادر کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے قول باری (وَلَا یَحِلُّ لَهُنَّ اَنْ یَّكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِیْٓ اَرْحَامِهِنَّ) کے سلسلے میں بیان کی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر مراہق یعنی قریب البلوغ لڑکا کہے کہ مجھے احتلام ہو گیا ہے یعنی میں بالغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک احتلام کے متعلق معلومات نہ ہو جائیں یا وہ ایسی عمر کو پہنچا ہوا ہو جس میں اس جیسا لڑکا بالغ ہو جاتا ہو۔

امام محمد نے حیض اور احتلام میں فرق رکھا ہے۔ ان دونوں میں فرق کی بات یہ ہے کہ حیض کا علم اس لڑکی کے ذریعے ہو گا اس لیے کہ حیض کا تعلق اوقات نہیں، عادت اور ایسے امور سے ہوتا ہے جن کے متعلق معلومات اس کے سوا کسی اور جہت سے حاصل نہیں کی جا سکتیں نیز آیت کی دلالت بھی اس پر ہو رہی ہے کہ حیض کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ احتلام کی یہ کیفیت نہیں ہے کیونکہ اس میں مادۂ تولید کا کود کر اور شہوت کے تحت نکلنے کا دوسرے اسباب کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔

اس میں صرف خروج ہی پایا جاتا ہے اور اس میں عادت اور وقت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ جب احتلام کی یہ کیفیت ہے تو اس میں اس لڑکے کے قول کا اس وقت تک اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک اس کے قول کی صحت کا یقین نہ ہو جائے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ حیض اور استحاضہ کا خون چونکہ ایک ہی کیفیت کا ہوتا ہے تو خون کا مشاہدہ کرنے والے کے لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ اس پر حیض کے خون کا حکم لگا دے۔ اس لیے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو گا کیونکہ یہ ایسی بات ہے جسے صرف

وہی جانتی ہے ہم نہیں جانتے لیکن احتلام کی صورت میں مشاہدہ کرنے والے کو کوئی اشتباہ
پیش نہیں آئے گا کیونکہ وہ اسے بغیر کسی التباس کے سمجھتا اور جانتا ہے۔
دوسری کسی شئی کا اس کے ہم شکل اور ہم کیفیت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔
اس لیے اس میں احتلام والے کے قول کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قولِ باری (إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، اگر انہیں اللہ اور یوم آخرت پر ایمان ہو) آیت کے پہلے حصے میں کتمان کی نہی کے لیے شرط نہیں ہے یہ صرف تاکید کے لیے اور یہ بتانا ہے کہ یہ ایمان کی شرائط میں سے ہے۔ اس لیے کتمان نہ کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔

جہاں تک نہی کا تعلق ہے اس میں ایمان رکھنے والی اور نہ رکھنے والی دونوں برابر ہیں نہی دونوں کے لیے ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، زنا کار مرد اور زنا کار عورت کے متعلق اللہ کے دین میں تمہارے دلوں کے اندر نرمی نہ پیدا ہو جائے اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے ہو) اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام کا قول (إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا، میں رحمٰن کی پناہ میں آتی ہوں اگر تو پرہیزگار ہے)۔

قولِ باری ہے (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا، ان کے شوہر تعلقات درست کر لینے پر آمادہ ہوں تو وہ اس عدت کے دوران انہیں پھر اپنی زوجیت میں واپس لے لینے کے زیادہ حق دار ہیں) یہ کئی احکام پر مشتمل ہے۔ اوّل یہ کہ تین سے کم طلاقیں زوجیت کے رشتے کو ختم اور باطل نہیں کرتیں کیونکہ ان طلاقوں کے ساتھ زوجیت کے رشتے کے باقی رہنے کی خبر دی گئی ہے۔ طلاق کے بعد بھی اللہ تعالیٰ نے مرد کو بعل یعنی شوہر کے نام سے یاد کیا ہے۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت جب تک عدت میں ہے وراثت اور زوجیت کے دوسرے تمام احکام بحالہ باقی ہیں۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس دوران مرد کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (فِي ذَٰلِكَ) یعنی تین قروء کے اندر جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یہ اس پر بھی دال ہے کہ رجوع کرنے کی یہ اجازت اس حالت تک محدود ہے جس میں مرد کو اصلاح یعنی تعلقات درست کر لینے کا ارادہ ہو اور

بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا، اور تم اپنی بیویوں کو نقصان پہنچانے کے لیے روکے نہ رکھو تاکہ ان کے ساتھ زیادتی کرو)۔

اگر یہ کہا جائے کہ زوجیت کا رشتہ باقی رہنے کی حالت میں اس قول باری (اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِیْ ذٰلِكَ) کا کیا مفہوم ہوگا، یہ بات تو صرف اس صورت میں کہی جا سکتی ہے جب ملکیت کا ازالہ ہو جائے لیکن ملکیت باقی رہنے کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اسے اپنی ملکیت میں واپس لے آؤ جبکہ بیوی پر پہلے سے شوہر کی ملکیت موجود ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں ایک سبب موجود ہے جس کے ساتھ عدت کی مدت ختم ہونے پر زوال نکاح کا تعلق ہو جائے گا، یعنی طلاق، اس لیے ردّ یعنی واپس لینے کے اسم کا اس پر اطلاق درست ہو گیا اور یہ اسم عدت گذر جانے کے موقعہ پر زوال نکاح کے لیے مانع کا کام دے گا۔ اس کا نام ردّ اس لیے رکھا گیا کیونکہ یہ سبب کے حکم کو ختم کر دیتا ہے جس کا زوال ملکیت کے ساتھ تعلق ہے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ، جب یہ طلاق یافتہ عورتیں اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو یا تو انہیں معروف طریقے سے روک لو یا معروف طریقے سے انہیں جانے دو) حالانکہ اس حالت یعنی حالت عدت میں بھی شوہر اسے روکے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ وہ اس کی بیوی ہے۔ یہاں اس سے مراد وہ رجوع ہے جو عدت کے گذرنے پر نکاح کے بقا کو واجب کرتا ہے۔ اگر یہ رجوع نہ ہو تو یہی بات اس کے نکاح کو ختم کر دینے والی بن جائے۔

اس رجوع کی اباحت اگرچہ اصلاح کے ارادے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے تاہم اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ نقصان پہنچانے کے ارادے سے یا عدت کو طول دینے کی نیت سے رجوع کرتا ہے تو اس کا رجوع درست ہوگا۔ اس پر یہ قول باری (فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا) دلالت کرتا ہے۔

اس کے فوراً بعد یہ ارشاد ہوا (وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ، اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) اگر نقصان پہنچانے کی نیت سے شوہر کا رجوع کرنا درست نہ ہوتا

تو شوہر اس کا ارتکاب کرکے اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔

آیت اس بات کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عموم کے لفظ کا اس کے تحت آنے والی مسمیات یعنی مدلولات پر اطلاق کیا جائے پھر اس پر ایسے حکم کے ساتھ عطف کیا جائے جو اس عموم کے تحت آنے والی چیزوں میں سے بعض کے ساتھ خاص ہو یہ چیز عموم لفظ کو ان باتوں میں اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوتی جو اس عموم کے تحت آتی ہوں اور جو ان باتوں کے علاوہ ہوں جن کے ساتھ معطوف کو خاص کر دیا گیا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) تین اور تین سے کم طلاقیں پانے والی دونوں قسم کی مطلقات کو عام ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے پھر قول باری (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) خاص حکم ہے جس کا تعلق ان مطلقات کے ساتھ ہے جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہوں لیکن اس نے یہ بات واجب نہیں کی کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کا حکم صرف ان مطلقات تک محدود ہو جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہیں کیونکہ تین طلاق والی پر بھی عدت کے تین قروء واجب ہیں۔ قرآن و سنت میں اس کے نظائر کثرت سے ملتے ہیں۔

مثلاً قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا، ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ نیکی کرنے کی وصیت کی ہے) اس میں کافر اور مسلمان دونوں قسم کے والدین کے لیے عموم ہے پھر اس پر اس ارشاد کو عطف کیا (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا، اور اگر یہ دونوں تمھیں اس پر مجبور کریں کہ تم میرے ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کا تمھیں علم نہیں تو ان کی بات ہرگز نہ مانو) یہ حکم مشرک والدین کے ساتھ خاص ہے۔ اس حکم کے لیے اول خطاب میں مسلمان اور مشرک دونوں قسم کے والدین کے متعلق وارد ہونے والا عموم مانع نہیں ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب!

شوہر کا بیوی پر اور بیوی کا شوہر پر حق

قولِ باری ہے (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ، عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے حقوق ان پر ہیں البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ حاصل ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا ہے کہ زوجین میں سے ایک کو دوسرے پر حق حاصل ہے اور شوہر کو بیوی پر خصوصی طور سے ایک حق حاصل ہے کہ بیوی کو شوہر پر اس جیسا حق حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ قولِ باری ہے (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تفصیل کے ساتھ یہ نہیں بتایا کہ کون کون سے حقوق ہیں جو زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے پر حاصل ہیں۔

البتہ دوسری آیتوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ان کی تفصیلات آئی ہیں چنانچہ مرد پر ان کے حقوق کے سلسلے میں ارشاد ہوا (وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، عورتوں کے ساتھ معروف طریقے سے معاشرت اختیار کرو) نیز (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ، معروف طریقے سے انہیں روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دیا جائے)۔

نیز فرمایا (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں کھانا، کپڑا دینا ہوگا) نیز فرمایا (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ، مرد عورتوں پر قوّام ہیں اس بنا پر کہ اللہ نے ان میں ہر ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں) یہ نفقہ یعنی روٹی، کپڑا مرد پر عورت کے حقوق میں سے ایک ہے۔

نیز فرمایا (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً، اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو)

اللہ تعالیٰ نے عورت کا یہ حق بیان کر دیا کہ شوہر اسے پورا پورا اس کا مہر اسے دے دے۔

نیز فرمایا (وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا ، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا)۔

یہاں یہ بیان کر دیا کہ جب شوہر بیوی سے علیحدگی کا ارادہ کر لے اور بدسلوکی مرد کی طرف سے ہوئی ہو تو یہ عورت کا اس پر حق ہے کہ جو کچھ شوہر نے اسے دیا ہے وہ اس سے واپس نہ لے، مرد کی طرف سے بدسلوکی پر استبدال (ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنا) کا ذکر دلالت کرتا ہے۔

نیز فرمایا (وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ، بیویوں کے درمیان عدل کرنا پورا پورا تمہارے بس میں نہیں ہے، تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا قانون الٰہی کا منشا پورا کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو)۔

اللہ تعالیٰ نے شوہر پر بیوی کا یہ حق بھی مقرر کر دیا ہے کہ وہ اس کے سوا دوسری بیوی کی طرف میلان کا اظہار نہ کرے۔ یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ بیوی کا حق ہے کہ شوہر اس کے اور دوسری بیوی کے درمیان دنوں کو تقسیم کر دے اور باریاں مقرر کر دے، اس لیے کہ اس صورت میں ایک بیوی کو چھوڑ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کا اظہار نہیں ہوگا۔

نیز یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس کے ساتھ ہمبستری کرنا بھی اس پر لازم ہے کیونکہ قول باری ہے (فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ) یعنی نہ تو وہ آزاد ہو کہ کہیں اور نکاح کر لے اور نہ ہی شوہر والی ہو کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کا حق پورا نہیں کیا۔ عورت کا بھی یہ حق ہے کہ مرد اس کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکے رکھے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

نیز فرمایا (فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ، عورتوں کو طلاق دینے کے بعد تم اس میں مانع نہ ہو کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں جب کہ وہ معروف طریقے سے باہم مناکحت پر رضامند ہوں) اگر یہ خطاب شوہر سے ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب اس کی طرف شوہر کا میلان ختم ہو جائے تو اس کا حق یہ ہے کہ شوہر اسے طلاق نہ دے کر کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنے کے راستے میں حائل نہ ہو، شوہر

پر عورتوں کے یہ وہ حقوق ہیں جن کا اثبات درج بالا آیتوں میں کیا گیا ہے۔

عورتوں پر مردوں کے جن حقوق کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں ارشاد ہے (فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ، پس جو صالح عورتیں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں اور مردوں کے پیچھے اللہ کی حفاظت اور نگرانی میں ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں) اس بارے میں کئی اقوال ہیں۔ ایک قول ہے کہ شوہر نے بیوی کے رحم میں جو قطرے ٹپکائے ہیں ان کی وہ حفاظت کرے اور اسقاط کے لیے حیلے نہ کرے۔

ایک قول ہے کہ اپنے بستر کو شوہر کے لیے محفوظ رکھے یعنی بدکاری سے بچے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ گھر میں شوہر کا جو مال و متاع ہو اس کی اور اپنی دونوں کی حفاظت کرے، اس کی بھی گنجائش ہے کہ درج بالا تمام احتمالات مراد ہوں کیونکہ الفاظ میں ان سب کی گنجائش ہے۔

قولِ باری (اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ) نے یہ بتا دیا کہ بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہے۔ کیونکہ شوہر کو قوامیت کے وصف سے متصف کرنا اس کا متقاضی ہے۔

نیز قولِ باری (وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ فَإِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا، اور جن عورتوں سے تمھیں سرکشی کا اندیشہ ہو انھیں سمجھاؤ، خواب گاہوں میں ان سے علیحدہ رہو اور مارو۔ پھر اگر وہ تمھاری مطیع ہو جائیں تو خواہ مخواہ ان پر دست درازی کے لیے بہانے تلاش نہ کرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی پر اپنی ذاتی حیثیت سے شوہر کی فرمانبرداری لازمی ہے نیز وہ اس کے ساتھ بدسلوکی سے پیش نہ آئے۔

زوجین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے حقوق کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں جن کا مضمون درج بالا قرآنی آیات کے مضمون کی طرح ہے اور بعض میں اس سے کچھ زائد باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک روایت ہے جسے محمد بن بکر بصری نے ہمیں بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن محمد النفیلی وغیرہ نے، انہیں حاتم بن اسماعیل نے، انہیں جعفر بن محمد نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

(اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله واستحللتم فروجهن

بکلمۃ اللہ وان لکم علیھن ان لا یوطئن فرشکم احدًا تکرھونہ فان فعلن فاضربوھن ضربًا غیر مبرح ولھن علیکم رزقھن وکسوتھن بالمعروف، عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ تم نے اللہ کی امانت کے وسیلے سے انہیں حاصل کیا ہے اور اللہ کے کلمے کے ذریعے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے۔ تمہارا ان پر یہ حق ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی ایسے شخص کو قدم نہ رکھنے دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا کریں تو ان کی پٹائی کرو لیکن پٹائی سخت نہ ہو کہ زخموں کے نشان پڑ جائیں، تم پر ان کے حقوق یہ ہیں کہ معروف طریقے سے ان کے روٹی کپڑے یعنی نان و نفقہ کے ذمہ دار ہو)۔

لیث نے ملک سے، انہوں نے عطار سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور سوال کیا کہ شوہر کا بیوی پر کیا حق ہے؟ آپؐ نے جواب میں بہت سی باتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر کی کوئی چیز بطور صدقہ نہ دے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا تو شوہر کو اجر ملے گا اور بیوی کی گردن پر بوجھ ہوگا۔

آپ نے مزید فرمایا کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نہ نکلے اور اس کی اجازت کے بغیر کسی روز نفلی روزہ نہ رکھے۔ مسعر نے سعید المقبری سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (خیر النساء امرأۃ اذا نظرت الیھا سرتك واذا امرتھا اطاعتك واذا غبت عنھا حفظتك فی مالك ونفسھا، بہترین عورت وہ بیوی ہے کہ تم اس پر نظر ڈالو تو تمہیں خوش کر دے، جب تم اسے حکم دو تو حکم مانے اور تم موجود نہ ہو تو وہ تمہارے مال اور اپنی آبرو کی حفاظت کرے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

(اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَاءِ) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں بعض نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر تنگ دست ہو جائے اور بیوی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری پوری نہ کر سکے تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دینا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہروں پر بیویوں کے اسی طرح کے حقوق لازم کر دیئے ہیں جس طرح کے حقوق بیویوں پر شوہروں کے لیے ہیں۔ حقوق کے لزوم کے لحاظ سے دونوں کے درمیان مساوات قائم کر دی ہے۔

اب یہ جائز نہیں ہے کہ شوہر بیوی کا نان و نفقہ پورا کیے بغیر اس سے ہمبستری کا لطف اٹھائے۔

لیکن یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اوّل یہ کہ نان ونفقہ ہمبستری کا بدل نہیں ہے کہ جس کی عدم موجودگی میں دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے اور نہ ہی شوہر نان ونفقہ دینے کی بنا پر اس سے ہمبستری کا حق دار بنتا ہے۔ بلکہ شوہر کو یہ حق عقدِ نکاح کی بنا پر حاصل ہوا ہے جس کے بدلے میں مہر کی رقم ادا کی گئی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر نان ونفقہ بدل ہوتا تو آیت کی روشنی میں عورت علیحدگی کی مستحق قرار نہ پاتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نان ونفقہ کے ذکر کے فوراً بعد یہ فرمایا کہ (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) آیت کا یہ حصہ اس بات کا متقاضی ہے کہ یہاں تک نکاح کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق کا تعلق ہے ان میں مرد کو عورت پر برتری حاصل ہے اور مرد کو عورت سے تعلقاتِ زن وشو قائم کرنے کا حق ہے خواہ وہ اس کے نان ونفقہ کو پورا کرنے کی قدرت نہ بھی رکھتا ہو۔

نیز اگر عورت اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کر کے اس کے گھر میں بس کر نان ونفقہ کی مستحق ہو گئی ہے تو ہم نے شوہر پر نان ونفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی ہے جس طرح ہم نے بیوی کے ساتھ تعلقاتِ زن وشو کو مباح کر دیا ہے۔ جب ہم نے شوہر پر نان ونفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی اور اسے بیوی کے لیے اس پر ثابت کر دی تو اس صورت میں ہم نے بیوی کو اس کا حق واجب کیے بغیر نہیں چھوڑا جس طرح کہ ہم نے اس پر شوہر کا حق بھی واجب کر دیا۔

آیت (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ) جن احکام پر دلالت کر رہی ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔ اوّل اگر بیوی کے لیے کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تو شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔ اس لیے کہ شوہر عقدِ نکاح کے ذریعے بیوی کی ذات کا مالک ہو گیا اور یہ اسے حق حاصل ہو گیا کہ بیوی اپنی ذات کو اس کے سپرد کر دے۔ اس لیے شوہر کے ذمہ بیوی پر اس کی ملکیت کا مثل واجب ہوگا اور مثل بضع اس کی قیمت ہے جو مہر مثل ہے جیسا کہ قول باری ہے (فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ، جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم پر اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے کی ہے)۔

اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس پر اس چیز کی قیمت واجب ہو جاتی ہے جس کی ملکیت اسے حاصل ہو جائے اور یہ ملکیت اسے ایسی چیز کے بدلے میں حاصل ہو جس کا اس کی جنس میں کوئی مثل نہ ہو۔ اسی طرح مثل بضع مہر مثل ہے۔

قولِ باری (بِالْمَعْرُوفِ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو مہر واجب ہو جائے اس میں نہ

زیادتی کی جائے نہ کمی۔ جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس عورت کے متعلق ارشاد ہے جس کے شوہر کی وفات ہو جائے اور نہ تو اس نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی ہو (لھا مھر مثل نساءھا ولا وکس ولا شطط، اسے اس کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر ملے گا نہ اس میں کمی ہو گی نہ زیادتی)۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (ایما امرأۃ تزوجت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل فان دخل بھا فلھا مھر مثل نساءھا ولا وکس فیھا ولا شطط، جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اس کا نکاح باطل ہے۔ اگر مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کے ذمہ عورت کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر لازم آئے گا اس میں نہ کمی ہو گی نہ بیشی (بھی) وہ معنی ہے جو مشہور ہے اور جو آیت میں مذکور ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر نکاح کر لیا کہ اسے کوئی مہر نہیں ملے گا پھر بھی اس پر مہر واجب ہو گا۔ اس لیے آیت نے نکاح میں مہر کی نفی کی شرط لگانے والے اور شرط نہ لگانے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا اور دونوں پر یکساں طور پر عورت کا وہ حق واجب کر دیا جو اس حق کی طرح ہے جو مرد کے لیے عورت پر واجب ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے مرد کو عورت پر جن باتوں کی وجہ سے فضیلت دی ہے ان میں سے ایک کا ذکر ان الفاظ میں فرمایا ہے (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ) یہاں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ مرد کو عورت کا منتظم بنا کر اسے اس پر فضیلت عطا کر دی۔

نیز قول باری ہے (وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ، یہ چیز بھی ایسی ہے جس کی بنا پر مرد کو عورت پر فضیلت دی گئی۔ نیز قول باری ہے (واللاتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن فان اطعنکم فلا تبغوا علیھن سبیلا)

یہاں عورت پر مرد کی اطاعت لازم کر کے اس پر اسے فضیلت دی گئی۔ فضیلت کے درجات میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر عورت بدسلوکی اور سرکشی کرے تو اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے مباح کر دیا ہے کہ اس کی پٹائی کرے اور خوابگاہ میں اس سے علیحدہ رہے۔

ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر طلاق دے کر عورت سے علیحدگی کرنے کا حق رکھتا ہے جبکہ عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر اس بیوی کے ہوتے ہوئے مزید تین بیویاں کر سکتا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ جب تک وہ اس کے حبالۂ عقد میں

ہے یا اس سے طلاق حاصل کر کے عدت کے اندر رہے اس وقت تک کسی اور مرد سے نکاح کر لے۔ اسی طرح میراث میں شوہر کا حصہ بیوی کے حصے سے زائد ہے۔ اسی طرح شوہر جہاں چاہے گا بیوی کو اس کے ساتھ جانا پڑے گا لیکن بیوی جہاں جانا یا رہنا چاہے شوہر پر اس کا ساتھ دینا لازم نہیں ہے۔ اسی طرح بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر نفلی روزہ نہیں رکھ سکتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے بیان کردہ وجوہ تفصیل کے علاوہ اور کئی وجوہ مروی ہیں۔ ان میں سے ایک اسماعیل بن عبدالملک کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے ابوالزبیر سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا (لا ینبغی لبشر ان یسجد لبشر ولو کان ذلک کان النساء لازواجھن، کسی بشر کو کسی بشر کے آگے جھکنا یعنی سجدہ کرنا مناسب نہیں اگر ایسا ہوتا تو عورتیں اپنے مردوں کے سامنے جھکتیں) اسی طرح خلف بن امیہ کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کے بھتیجے حفص سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (لا یصلح لبشر ان یسجد لبشر ولو صلح لبشر ان یسجد لبشر لامرت المرأۃ ان تسجد لزوجھا من عظم حقہ علیھا والذی نفسی بیدہ لو کان من قدمہ الی مفرق راسہ قرحۃ بالقیح والصدید ثم لحستہ لما ادت حقہ۔)

اعمش نے ابوحازم سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا دعا الرجل امرأتہ الی فراشہ فابت فبات غضبان علیھا لعنتھا الملائکۃ حتی تصبح، جب کوئی شخص اپنی بیوی کو ہمبستری کے لیے بلائے اور وہ انکار کر دے جس کی بنا پر اس سے ناراض ہو کر وہ رات گزارے تو فرشتے اس عورت پر صبح تک لعنت بھیجتے رہتے ہیں)۔

حصین بن محصن نے اپنی خالہ سے روایت کی ہے کہ خالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئی۔ حضورؐ نے استفسار کیا کہ تو شوہر والی ہے، خالہ نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا "تمہارا اس کے ساتھ کیا سلوک ہے"۔ خالہ نے عرض کیا "میں تو کوئی کمی نہیں کرتی اس چیز کے سوائے جو میں نہ کر سکوں"۔ اس پر حضور نے فرمایا "شوہر کے ساتھ اپنے سلوک کا خیال رکھو کیونکہ شوہر ہی تمہارے لیے جنت ہے یا دوزخ"۔

سفیان نے ابوالزناد سے، انہوں نے اعرج سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تصوم المرأۃ یوما و زوجھا شاھد من غیر رمضان الا باذنہ، رمضان کے علاوہ کوئی عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے)۔

اعمش نے ابوصالح سے انہوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عورتوں کو اپنے شوہروں کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنے سے منع فرمادیا۔

ان احادیث اور کتاب اللہ کی آیات پر مشتمل دلالت ان حقوق میں جو عقد نکاح سے لازم ہوتی ہیں عورت پر مرد کی فضیلت کا تقاضا کرتی ہے۔

قول باری (والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء) کے بارے میں کئی مواضع میں نسخ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کی روایت مطرف نے ابوعثمان الہندی سے اور انہوں نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کی ہے کہ جب مطلقہ اور بیوہ عورتوں کی عدت والی آیت نازل ہوئی تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ نابالغ، سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور حاملہ عورت کی عدت کا حکم ابھی تک نازل نہیں ہوا۔

اس پر یہ آیت (واللائی یئسن من المحیض من نسائکم) تا قول باری (واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن، اور تمہاری وہ عورتیں جو حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہیں) تا قول باری (اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے) نازل ہوئی۔

عبدالوہاب نے سعید سے انہوں نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ (والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلثۃ قروء) میں مطلقہ کی عدت تین حیض مقرر ہوئی پھر اس سے اس عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا جس کے ساتھ اس کے شوہر نے ہمبستری نہ کی ہو۔ پھر تین قروء سے دو قسم کی عورتوں کا حکم منسوخ ہو گیا ایک (واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم) یعنی ایسی بوڑھی عورت جسے حیض نہ آتا ہے اور دوسری (واللائی لم یحضن، اور وہ عورتیں جنہیں حیض نہ آیا ہو) یعنی ایسی کنواری عورت جسے ابھی تک حیض نہ آیا ہو۔

ان دونوں قسموں کی عورتوں کی عدت تین ماہ ہے اور ان کا حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے اسی طرح تین قروء سے حاملہ عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ قول باری ہے (واولات

الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن) حاملہ عورت کی عدت کا بھی حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں نسخ پر کسی قسم کی دلالت نہیں ہے اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ صحابہ کرام نے صغیرہ، آئیسہ اور حاملہ عورتوں کی عدت کے متعلق دریافت کیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کرام کو اس آیت کے خصوص کا علم تھا اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ حاملہ عورت اس آیت میں داخل نہیں ہے اگرچہ یہ جواز تھا کہ وہ بھی مراد لی جاتے اسی طرح نابالغ لڑکی بھی مراد لی جا سکتی ہے۔ اس لیے کہ یہ جائز تھا کہ بلوغت کے بعد اس کے لیے بھی تین قروء کی شرط ہو اگر اسے بلوغت سے پہلے ہی طلاق ہو چکی ہو۔

رہ گئی آئیسہ تو آیت سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آ رہی تھی کہ وہ یہاں مراد نہیں ہے۔ کیونکہ آئیسہ وہ عورت ہوتی ہے جسے حیض آنے کی کوئی امید نہیں ہوتی اس لیے یہ درست ہی نہیں تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں آیت میں مراد ہو۔ رہ گئی قتادہ کی روایت تو اس میں یہ ذکر ہے کہ آیت مدخول بہا (جس کے ساتھ شوہر ہمبستری کر چکا ہو) اور غیر مدخول بہا سب کے لیے تین قروء کی عدت واجب کرنے کے سلسلے میں عمومی حکم کی متقاضی تھی پھر اس سے غیر مدخول بہا کو منسوخ کر دیا گیا۔

یہاں تک ممکن ہے کہ بات اس طرح ہو جس طرح قتادہ نے کہی ہے۔ لیکن قتادہ کا یہ قول کہ اس آیت سے دو قسم کی عورتیں منسوخ ہو گئیں اور وہ آئیسہ اور نابالغ لڑکی ہیں تو دراصل انہوں نے لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس سے مراد تخصیص لی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے اہل تفسیر سے اکثر لفظ نسخ منقول ہوتا ہے اور اس سے مراد تخصیص ہوتی ہے۔

اسی طرح قتادہ نے آئیسہ کے متعلق لفظ نسخ کہہ کر تخصیص مراد لی ہے، نسخ کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا ہے۔ اس لیے کہ یہ بات درست ہی نہیں ہے کہ نسخ کا ورود ایسی چیز کے متعلق ہو جائے جس کا حکم ابھی ثابت ہی نہ ہو اور اس حکم کو ابھی استقرار حاصل نہ ہوا ہو۔

یعنی نسخ اس مقام پر وارد ہوتا ہے جہاں ایک چیز کے حکم کو استقرار حاصل ہو چکا ہو اور یہ بات تو کسی صورت میں درست نہیں ہو سکتی کہ حیض سے مایوس عورت کو اقراء کے حساب سے عدت گذارنے کے حکم میں شامل کر لیا جائے جبکہ اقراء یعنی حیض کا وجود اس کی ذات میں محال ہوتا ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قتادہ نے لفظ نسخ کہہ کر اس سے تخصیص مراد لی ہے۔

ہمارے نزدیک قتادہ کے اس قول میں ایک احتمال اور بھی ہے اگرچہ وہ ذرا بعید سا احتمال

ہے وہ یہ کہ قتادہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو وہ ان کے نزدیک آئسہ کہلاتی ہے خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی عدت اس عذر کے باوجود اقرار یعنی حیض کے حساب سے ہو گی خواہ اس کی مدت کتنی لمبی کیوں نہ ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو اور وہ آئسات میں سے ہو اس کی عدت آئسہ کی عدت ہو گی خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔

اگر قتادہ کا آئسہ کے معنی کے متعلق یہ مسلک ہو تو یہ جائز ہے کہ اقرار کے حساب سے عدت کے حکم میں یہ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس میں اقرار کے وجود کی امید کی جا سکتی ہے۔ قتادہ کا یہ قول کہ تین قروء کے حکم سے حاملہ عورت کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو بات بھی جائز اور قابل قبول ہے کیونکہ عبارت سے یہ معنی لینا ممتنع نہیں ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل کے بعد تین حیض ہوتی اور اگر وہ حاملہ ہوتی اور اسے حیض نہیں آ رہا ہوتا تو وضع حمل کے بعد اس کی عدت تین قروء ہوتی لیکن حمل کی وجہ سے یہ حکم عدت منسوخ ہو گیا۔

تاہم حضرت ابی بن کعبؓ نے یہ بتا دیا کہ حاملہ عورت اقرار کی صورت میں عدت کے حکم میں مراد ہی نہیں تھی صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا کہ حاملہ، آئسہ اور صغیرہ کے متعلق ابھی تک حکم نازل نہیں ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ دوسری طرف یہ جائز نہیں ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔ یہ بات صرف وہاں ہو سکتی ہے جہاں ایک چیز کے حکم کے ثبوت کا علم ہو چکا ہو اور اسے منسوخ کرنے والا حکم اس کے بعد آیا ہو (ہم نے اوپر جو وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس مقام پر لفظ نسخ کا اپنے حقیقی معنوں میں اطلاق درست نہیں ہے)۔ البتہ اس کی گنجائش ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے مجازاً اس سے تخصیص مراد لی جائے۔ اس صورت میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی۔ ہمارے لیے تو بہتر صورت یہی ہے کہ قتادہ کے قول میں لفظ نسخ کو تخصیص پر محمول کریں اس صورت میں قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ) کا ورود صرف ایسی مطلقہ عورتوں تک مخصوص رہے گا جنھیں حیض آتا ہو اور جن کے ساتھ ہمبستری بھی ہو چکی ہو۔

اور آیت میں آئسہ، صغیرہ اور حاملہ مراد ہی نہ ہوں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ان احکام کے ورود کی تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی اس کا علم ہے کہ اس حکم کو استقرار حاصل ہو گیا پھر اس پر

نسخ کا حکم وارد ہوا۔ اس لیے اب یوں سمجھ لیا جائے گا کہ یہ تمام آیات ایک ساتھ نازل ہوئیں اور ان کے ضمن میں نازل ہونے والے احکام اسی طرح ترتیب دیئے گئے جس طرح ان پر عمل کرنے کی ضرورت پڑی اور خاص پر عام کی بنا کی گئی۔

حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت میں نسخ کی ایک اور وجہ مروی ہے۔ اس کی روایت حسین بن حسن نے عطیہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) تا قول باری (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ) کے متعلق فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا تو وہ اسے واپس اپنی بیوی بنا لینے کا سب سے بڑھ کر حق رکھتا خواہ اس نے تین طلاق ہی کیوں نہ دی ہوں۔

اس چیز کو قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ، اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لیے اس کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو۔ انہیں کچھ مال دے دو اور انہیں خوبی کے ساتھ رخصت کر دو۔

ضحاک بن مزاحم سے مروی ہے کہ (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کے نزول سے قبل مطلقات کی عدت تین ماہ تھی پھر اس آیت سے یہ منسوخ ہو گئی اور تین قروء مقرر ہوئی پھر اس حکم سے غیر مدخول بہا کا حکم مستثنیٰ ہو گیا۔ استثناء کی آیت یہ ہے (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا)

اس سلسلے میں ایک روایت اور بھی ہے۔ اس کی روایت امام مالک نے ہشام بن عروہ سے اور انہوں نے اپنے والد عروہ سے کہ ایک شخص جب اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا پھر عدت گذرنے سے پہلے وہ رجوع کر لیتا تو اسے رجوع کرنے کی اجازت ہوتی خواہ اس نے اسے ہزار بار طلاق کیوں نہ دی ہو۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی جب اس کی عدت کی مدت کا اختتام قریب ہو گیا تو اس نے رجوع کر لیا اور اس کے بعد پھر طلاق دے دی اور ساتھ ہی یہ کہا کہ "بخدا میں تجھے کبھی اپنے پاس نہیں بلاؤں گا اور نہ ہی کبھی تیرے ساتھ تخلیہ کروں گا" اس پر یہ آیت نازل ہوئی (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) اس دن سے لوگوں نے نئے سرے

سے طلاق کا حساب شروع کیا خواہ اس سے پہلے انہوں نے طلاق دی تھی یا نہیں دی تھی۔

شیبان نے قتادہ سے قولِ باری (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ) کے متعلق مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے تین قروء کے متعلق فرمایا پھر یہ فرمایا کہ طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے۔ ہر دفعہ کے لیے ایک قرء ہے۔ اس آیت نے ماقبل کی تمام آیات کو منسوخ کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کی حد تین مقرر کر دی اور شوہر کو اسے رجوع کے ذریعے دوبارہ بیوی بنا لینے کا سب سے بڑھ کر حق دار قرار دیا بشرطیکہ اس نے تین طلاقیں نہ دی ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد

قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ، طلاق دو بار ہے یا تو پھر معروف طریقے سے اسے روک لیا جائے، یا بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دیا جائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس آیت کے معنی میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں ایک یہ کہ آیت میں اس طلاق کا بیان ہے جس میں رجوع کرنے کی گنجائش رہتی ہے۔ یہ بات عروہ بن الزبیر اور قتادہ سے منقول ہے۔ دوسری یہ کہ اس میں طلاق سنت کو بیان کیا گیا ہے جس کی لوگوں کو ترغیب دی گئی ہے۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے منقول ہے۔ تیسری یہ کہ اس میں یہ حکم ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینا چاہے تو اسے چاہیئے کہ یہ طلاقیں الگ الگ کر کے دے اس آیت میں دو کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے بعد آگے تین طلاقوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ اس طلاق کا ذکر ہے جس کے ساتھ رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے تو اگرچہ طلاق کے ذکر کے فوراً بعد رجوع کا ذکر ہوا ہے لیکن اس کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مباح طلاق کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے سوا جو ہے وہ ممنوع ہے اس کے ساتھ ہی اس کا حکم بھی جب شوہر اسے مسنون طریقے سے بیوی کو دے۔ اس کے فوراً بعد رجوع کا ذکر کر کے بیان کر دیا گیا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ قول باری کا مقصد طلاق کی تفریق کا حکم دینا اور تین سے کم طلاقوں کی صورت میں رجوع کا حکم بیان کرنا ہے، یہ قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) یہ لامحالہ طلاقوں کی تفریق کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ اسے دو طلاقیں ایک ساتھ دے دیتا تو یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ اس نے دو دفعہ طلاق دی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو دو درہم دے دے تو یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس نے دو دفعہ اسے درہم دیتے ہیں، یہ قول اسی وقت درست ہوگا

جب وہ دو مرتبہ درہم دینے کا عمل کرے۔

اس بیان کی روشنی میں اگر لفظ سے مقصود حکم کا تعلق بیک وقت دو طلاق دینے کے بعد رجوع کی گنجائش باقی رہنے کے ساتھ ہوتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ قول باری میں لفظ (مَرَّتَانِ) کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ یہ حکم بھی اس وقت ثابت ہو جاتا جب وہ ایک ہی دفعہ دو طلاق دے دیتا اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (مَرَّتَانِ) کا ذکر کرکے یہ حکم دیا گیا کہ وہ دو مرتبہ طلاق دے اور اسے دو طلاق ایک مرتبہ دینے سے روک دیا گیا ہے۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے، اگر لفظ میں تفریق اور عدم تفریق دونوں صورتوں کا احتمال ہوتا تو پھر بھی یہ ضروری ہوتا کہ اسے دو فائدوں کے ایجاب کے حکم کے اثبات پر محمول کیا جائے۔ ایک فائدہ شوہر کو طلاقوں کی تفریق کا حکم جب وہ دو طلاق دینے کا کرے اور دوسرا رجوع کی گنجائش کا حکم جب وہ دونوں طلاقیں الگ الگ دے۔ اس طرح یہ لفظ دونوں فائدوں کا احاطہ کرے گا۔

قولِ باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا ظاہر اگرچہ خبر ہے لیکن یہ معنی میں امر ہے جس طرح یہ قولِ باری ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ) یا (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ، اور مائیں اپنے بچوں کو مکمل دو سال دودھ پلائیں گی)۔

اسی طرح کی اور مثالیں جن میں صیغہ تو خبر کا ہے لیکن معنی امر کا دے رہا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) امر ہے خبر نہیں، یہ ہے کہ اگر یہ خبر ہوتا تو اس کا مخبر (جس کو خبر دی جا رہی ہے) اس حال میں پایا جاتا جس کی خبر دی جا رہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبریں اپنے مخبرات کے وجود سے جدا نہیں ہوتیں۔

اب جب ہم نے یہ دیکھا کہ لوگ ایک طلاق بھی دیتے ہیں اور ایک ساتھ تین طلاقیں بھی تو اس صورت میں اگر (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) خبر کا اسم ہوتا تو وہ ان تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا جو اس کے تحت آسکتی تھیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں جو اس طریقے سے طلاق نہیں دیتے جس کا ذکر آیت میں ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) سے خبر کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ یہ دو میں ایک بات پر مشتمل ہے یا تو اس میں طلاق کی تفریق کا حکم ہے جب ہم طلاق دینا چاہیں یا اس میں اس مسنون طلاق کے متعلق اطلاع ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے۔

لیکن ان تمام احتمالات میں بہترین صورت یہی ہے کہ اسے امر پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آیت میں حقیقت خبر مراد نہیں ہے۔ امر پر محمول کرنے کی صورت میں فقرے

کا مفہوم یہ ہوگا کہ "جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو تو دو مرتبہ طلاق دو" یہ مفہوم اگرچہ ایجاب کا تقاضا کرتا ہے لیکن اسے دلالت کی بنا پر ندب پر محمول کیا جائے گا۔

اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہوگا جس میں آپ نے فرمایا (الصلوٰۃ مثنیٰ مثنیٰ والتشہد فی کل رکعتین وتمسکن وتخشع، نماز دو دو رکعت کر کے پڑھی جائے اور ہر دو رکعت میں تشہد ہو، عاجزی ہو اور خشوع وخضوع ہو) یہ اگرچہ خبر کا صیغہ ہے لیکن مراد اس سے یہ حکم دینا ہے کہ نماز اس طریقے سے پڑھی جائے۔ اگر آیت کو خبر کے پیرائے میں اس پر محمول کیا جائے کہ اس سے مراد مسنون طلاق کا بیان ہے پھر بھی ایک جملے کے ذریعے دو یا تین طلاق دینے کی ممانعت پر اس کی دلالت قائم رہے گی۔

اس لیے کہ قولِ باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) طلاق مسنون کی تمام صورتوں پر مشتمل ہے اور اس کی کوئی صورت ایسی نہیں ہے جو اس لفظ کے تحت آنے سے رہ گئی ہو۔ جو صورت اس سے باہر رہ جائے گی وہ خلافِ سنت ہوگی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص ایک فقرے کے ذریعے دو یا تین طلاق دے گا وہ خلافِ سنت طلاق دینے والا قرار پائے گا۔

یہ آیت کئی اور معانی کی دلالت پر بھی مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ جب کوئی شخص تین طلاق دینا چاہے تو اس کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ تینوں طلاق الگ الگ دے۔ دوسری یہ کہ وہ دو طلاقیں الگ الگ دو دفعہ دے۔ تیسری یہ کہ تین سے کم طلاقوں کی صورت میں رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ چوتھی یہ کہ اگر وہ حیض کے اندر دو طلاق دے دے تو یہ دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے واقع ہو جانے کا حکم دیا ہے۔

پانچویں یہ کہ اس آیت نے تین سے زائد طلاقوں کو منسوخ کر دیا ہے جس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ لوگ جس قدر تعداد میں چاہتے طلاق دے دیتے تھے اور پھر رجوع کر لیتے تھے، اس آیت کے ذریعے انہیں تین کے اندر محدود کر کے زائد کو منسوخ کر دیا گیا۔

اس آیت میں مسنون طلاق کی تعداد کے حکم پر دلالت موجود ہے لیکن اس میں طلاق دینے کے مسنون وقت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) میں بیان کی ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو آپ نے ان سے فرمایا (ما ھکذا امرک

اللہ انما طلاق العدۃ ان تطلقھا طاھرًا من غیر جماع او حاملًا وقد استبان حملھا فتلک العدۃ التی امر اللہ ان یطلق لھا النساء اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے۔ عدت پر طلاق دینے کا معنی تو یہ ہے کہ تم حالت طہر میں طلاق دو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دو جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے) اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ طلاق سنت دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اوّل تعداد دوم وقت۔

جہاں تک تعداد کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق نہ ہو۔ اور جہاں تک وقت کا تعلق ہے تو وہ حالت طہر ہو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت ہو اور حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

اقراء یعنی حیض والی عورتوں کو طلاق سنت دینے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق کی بہترین صورت یہ ہے کہ جب عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ہمبستری سے قبل اسے طلاق دے دے پھر اس سے الگ رہے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت گذر جائے اور اگر اسے تین طلاق دینا چاہے تو ہر طہر پر جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ہمیں ابراہیم نخعی کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام سے بات پہنچی ہے کہ وہ حضرات ایک سے زائد طلاق نہ دینے کو پسند کرتے تھے حتیٰ کہ اس کی عدت گذر جاتی۔ اور یہ صورت ان کے نزدیک ہر طہر میں ایک طلاق کے حساب سے تین طلاق دینے سے افضل تھی۔

امام مالک، عبدالعزیز بن سلمہ الماجشون، لیث بن سعد، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ حالت طہر میں جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے، یہ حضرات تین طہر میں تین طلاق دینے کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایک طلاق دینے کے بعد اگر شوہر رجوع کرنا نہ چاہے تو اس سے علیحدہ رہے حتیٰ کہ ایک طلاق کی عدت گذر جائے۔ مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر پر تین طلاق دینا حرام نہیں ہے۔ اگر شوہر حالتِ طہر میں جماع کیے بغیر بیوی سے کہے کہ تجھے تین طلاق سنت ہے تو اس پر تین طلاق سنت واقع ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم امام شافعی کے قول کے جائزے سے بات شروع کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ہم نے جس آیت کی تلاوت کی ہے اس کی دلالت اس قول کے بطلان پر ظاہر ہے۔ اس لیے کہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے کہ دو طلاقیں دو بار الگ الگ دی جائیں۔ اب جو شخص ایک ہی دفعہ میں دو طلاقیں دے دے گا وہ آیت کے حکم کے مخالف عمل کرے گا۔

اس پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ قول باری ہے (وَلَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ، اور تم ان پاکیزہ چیزوں کو اپنے لیے حرام نہ کرو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں)۔ ظاہر آیت تین طلاقوں کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے جو طیبات حلال کر دی ہیں ان کی تحریم لازم آتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیت میں وارد لفظ طیبات کا عموم بیویوں کو بھی شامل ہے تو جواب یہ ہے کہ شامل ہے اور اس کی دلیل یہ قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان میں سے نکاح کر لو) اس عموم کے پیش نظر طلاق کی ممانعت ہو گئی جو ان عورتوں کی تحریم کا موجب ہے۔ اگر وقت سنت یعنی طہر میں تین طلاقوں اور غیر مدخول بہا (وہ بیوی جس کے ساتھ شوہر کی ہمبستری نہ ہوئی ہو) پر ایک طلاق واقع کرنے کی اباحت پر دلالت نہ ہوتی تو آیت سرے سے ہی طلاق کی ممانعت کا تقاضا کرتی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے۔ اس بات پر کتاب اللہ کی دلیل کہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کے لیے جس پر عدت واجب ہوتی ہے ابتداءً طلاق کی اباحت کو رجوع کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا ہے یہ قول باری ہے۔ (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) نیز یہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)۔

نیز یہ قول باری (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے عدت گزارنے والی عورتوں کے لیے مشروع کی جانے والی طلاق کی اباحت کو رجعت کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا۔ ان آیات سے طلاق کا حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ اگر یہ آیتیں نہ ہوتیں تو طلاق احکام شرع میں سے نہ ہوتی۔

اس بنا پر ہمارے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ سنت طلاق کا اثبات اس شرط یعنی شرط جواز رجعت اور اس وصف کے بغیر کسی اور صورت میں کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من ادخل فی امرنا ما لیس منہ فھو رد، جو شخص ہماری شریعت میں کوئی ایسی چیز داخل کرے جو اس میں سے نہ ہو اسے ٹھکرا دیا جائے گا) اس ارشاد میں کم سے کم جو بات کہی گئی

ہے وہ ان آیات میں دیئے گئے حکم کی خلاف ورزی کی ممانعت ہے۔
وہ حکم یہ ہے کہ ابتدائی طور پر دی جانے والی طلاق ایسی صورت کے ساتھ مقرون ہو جو رجعت کو واجب کر دے۔ سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی۔
حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق استفسار کیا۔ آپ نے ارشاد فرمایا (مرہ فلیراجعھا ثم لیمسکھا حتی تطھر ثم تحیض ثم تطھر ثم ان شاء امسک بعد ذلک وان شاء طلق قبل ان یمس فتلک العدۃ التی امر اللہ ان یطلق لھا النساء، اس سے کہو کہ رجوع کر لے پھر اسے روکے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے پھر اسے حیض آجائے پھر پاک ہو جائے پھر اس کے بعد اگر چاہے اپنے عقد میں رکھے اور اگر چاہے تو جماع کرنے سے پہلے طلاق دے دے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے)۔
ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن صالح نے، انہیں عنبسہ نے، انہیں یونس نے ابن شہاب سے، انہوں نے کہا کہ مجھے سالم بن عبداللہ نے اپنے والد حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بتایا کہ انہوں نے حیض کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس بات کا تذکرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا جسے سن کر آپ کو غصہ آگیا پھر آپ نے فرمایا (مرہ فلیراجعھا ثم لیمسکھا حتی تطھر ثم تحیض ثُمَّ تَطْھُرَ ثُمَّ اِنْ شَاءَ طلقھا طاھرًا قبل ان یمس فذالک الطلاق للعدۃ کما امر اللہ)
سالم نے زہری کی روایت میں اور نافع مالک کی روایت میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ حکم دیا کہ رجوع کر لیں، پھر اسے چھوڑے رکھیں یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے۔ پھر اسے حیض آجائے پھر وہ پاک ہو جائے پھر چاہے تو اسے عقد زوجیت میں رکھیں یا چاہیں تو طلاق دے دیں۔ عطار خراسانی نے حسن کے واسطے سے حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح کی روایت کی ہے۔
یونس، انس بن سیرین، سعید بن جبیر اور زید بن اسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رجوع کر لینے کا حکم دیا یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر فرمایا کہ وہ چاہیں تو طلاق دے دیں اور چاہیں تو عقدِ زوجیت میں رکھیں پہلی روائتیں اولیٰ ہیں کیونکہ ان میں زیادہ تفصیل ہے۔ اب تو یہ واضح ہے کہ یہ تمام روایتیں ایک ہی واقعہ کے سلسلے میں مروی ہیں۔

البتہ بعض راویوں نے انہیں ہو بہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بیان کیا ہے اور بعض نے تفصیل کو غفلت یا نسیان کی بنا پر حذف کر دیا ہے۔ اس لیے تفصیل والی روایت پر عمل کرنا واجب ہے جس میں حیض کا ذکر بھی ہے۔ کیونکہ یہ بات تو ثابت نہیں ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس طرح بیان کیا ہو کہ اس میں تفصیل و اضافہ کا ذکر نہ ہو اور ایک دفعہ اس کا ذکر اس تفصیل کے کے ساتھ مقرون کر کے کیا ہو۔

اگر ہم اس روایت کو اس طرح لیں گے تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ آپ نے مفصل اور مختصر ارشاد دو الگ الگ موقعوں پر کیا ہے لیکن چونکہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے اس لیے اس کا اثبات بھی جائز نہیں۔ اور اگر یہ مان بھی لیں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ ارشاد دو الگ الگ حالتوں کے متعلق کیا ہے تو اب یا تو ان دونوں میں مقدم وہ ارشاد ہے جس میں اضافہ اور تفصیل ہے اور اضافہ و تفصیل کے بغیر جو ارشاد ہے وہ بعد کا ہے۔

اس صورت میں بعد والی روایت تفصیل والی روایت کے لیے ناسخ بن جائے گی۔ یا یہ کہ تفصیل والی روایت بعد کی ہے اس صورت میں وہ مختصر روایت کے لیئے ناسخ بن کر تفصیل اور اضافہ کو ثابت کر دے گی۔ اب ہمارے لیے ان دونوں کے تقدم و تاخر کو جاننے کے لیے ان دونوں کے ورود کی تاریخ کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ خاص طور پر جبکہ تمام راویوں نے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جب تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اضافے اور تفصیل کو دو وجوہ سے ثابت کرنا واجب ہو گا۔

اوّل یہ کہ ہر ایسی دو باتیں جن کے تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں کا حکم لگانا واجب ہو گا اور ایک پر دوسرے کے تقدم کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس کی مثال ایک ساتھ ڈوب جانے والوں اور ایک ساتھ کسی عمارت کے نیچے دب کر مر جانے والوں کی ہے۔ یا جس طرح ہم ایک شخص کی طرف کیئے جانے والے دو سودوں کے متعلق کہتے ہیں۔ جب دونوں کا ثبوت مل جائے اور ان کی تاریخوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں یہی حکم لگایا جائے گا کہ

یہ دونوں سودے اکٹھے ہی ہوئے ہیں۔

اسی طرح ان دونوں روایتوں کی کیفیت ہے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ حکم لگانا واجب ہے کیونکہ تقدم وتاخر کی تاریخوں کا علم نہ ہو سکا۔ اس لیے حکم کا ثبوت اس اضافے اور تفصیل کے ساتھ مقرون ہوگا جو اس میں مذکور ہیں۔ اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ یہ چیز ثابت ہو گئی ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس اضافے اور زائد بات کا ذکر کیا ہے، اسے ثابت رکھا ہے اور اس کے اعتبار کا اپنے اس قول (مرہ فلیراجعہا عہد حتی تطہر ثم تحیض ثم تطہر ثم طلقہا ان شاء) سے حکم دیا ہے۔

کیونکہ اضافے کی روایتیں صحیح اسناد سے مروی ہیں۔ اگر یہ اضافہ ایک وقت میں ثابت ہو اور اس میں یہ احتمال ہو کہ یہ اس روایت کی وجہ سے منسوخ ہو گیا ہو جس میں یہ اضافہ محذوف ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ منسوخ نہ ہوا ہو تو ہمارے لیے احتمال کی بنا پر نسخ ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا اور اضافے کے حکم کا باقی رہنا واجب ہوگا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی، دوسری طرف شارع علیہ السلام نے حیض کے اندر دی جانے والی طلاق اور اس دوسری طلاق کے درمیان فرق کیا جسے حیض کے ساتھ دینے کا حکم دیا تھا اور اسے اس طہر میں دینے کی اجازت نہیں دی جو حیض کے بعد آیا تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے اور دو طلاقوں کو ایک طہر میں اکٹھا کر دینا جائز نہیں ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح طہر میں طلاق دینے کا حکم دیا تھا اور حیض میں طلاق دینے سے روکا تھا اسی طرح آپ نے یہ حکم بھی دیا تھا کہ وہ اس طہر میں طلاق نہ دیں جو اس حیض کے بعد آیا تھا جس میں انہوں نے طلاق دی تھی ان دونوں حکموں میں کوئی فرق نہیں ہے

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اگر کوئی شخص حالت طہر میں طلاق دے دے اور پھر اس میں رجوع بھی کر لے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اسی طہر میں ایک اور طلاق بھی دے دے۔ اس طرح امام ابوحنیفہ نے اس اضافے اور تفصیل والی روایت کی خلاف ورزی کی جس کی تاکید کی تم کوشش کر رہے ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اس مسئلے کا ذکر اپنی اصول فقہ کی کتاب میں کیا ہے اور ہم نے وہاں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس طہر میں اس وقت تک دوسری طلاق دینے

سے روک دیا تھا خواہ شوہر نے رجوع ہی کیوں نہ کر لیا ہو جب تک ان دونوں طلاقوں میں ایک حیض کے ذریعے فصل نہ ہو جائے۔ یہی صحیح روایت ہے۔ رہ گئی دوسری روایت جس کا ذکر سوال کے اندر کیا گیا ہے تو اس پر عمل درآمد نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اکٹھے تین طلاق دینے کی نہی ایسے واضح الفاظ میں منقول ہے کہ تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے۔ ہمیں یہ روایت ابن قانع نے بیان کی، انہیں محمد بن شاذان الجوہری نے، انہیں معلی بن منصور نے، انہیں سعید بن زریق نے، انہیں عطاء الخراسانی نے حسن سے، انہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں ایک طلاق دی تھی پھر میں نے اس کے بعد باقی دو قرءوں میں دو اور طلاقیں دینے کا ارادہ کر لیا۔

یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پہنچی اس پر آپ نے فرمایا (یا ابن عمر ما ھکذا امرک اللہ انک قد اخطأت السنۃ والسنۃ ان تستقبل الطھر فتطلق لکل قرء، اے عمر کے بیٹے! اللہ نے تمھیں اس طرح کرنے کا حکم تو نہیں دیا تھا۔ تم نے سنت کا طریقہ چھوڑ دیا ہے۔ سنت کا طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کی حالت کا انتظار کرتے اور پھر ہر قرء یعنی طہر پر ایک طلاق دیتے) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے رجوع کر لینے کا حکم دیا چنانچہ میں نے رجوع کر لیا، پھر فرمایا کہ جب وہ حالتِ طہر میں آجائے تو اس وقت طلاق دے دو یا عقد زوجیت میں باقی رکھو۔

اس پر میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا ارشاد ہے؟ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو مجھے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہے گی، یہ سن کر آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ " وہ بائن ہو جائے گی اور اس طرح طلاق دینا معصیت کی بات ہو گی"۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور سے فرما دیا کہ تین طلاق معصیت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کی تمام روایتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طہر کا ذکر فرمایا جو کہ طلاقِ سنت واقع کرنے کا وقت ہے تو یہ بھی فرمایا (ثم لیطلقھا ان شاء، پھر اگر چاہے تو اسے طلاق دے دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین یا اس سے کم کی تخصیص نہیں کی تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا یہ حکم ایک ساتھ دو یا تین طلاق دینے کے اطلاق پر محمول ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے سابقہ بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایجاب کے اس حکم پر اپنے قول (ثُمَّ لیطلقها ان شاء) کو عطف کیا، تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے اپنے اس قول سے ایک طلاق کا ارادہ کیا ہے۔ ایک سے زائد کا نہیں۔ کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ ابتدا میں جس صورت کو آپ نے دو طلاقوں کے درمیان حیض کے ذریعے فصل کر کے واجب کر دیا تھا اور جس کا مقتضی یہ تھا کہ دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت ہو گئی تھی۔

اسی کو منسوخ کرنے کا آپ پھر ارادہ کر لیں۔ کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ایک ہی خطاب میں ایک حکم کا ناسخ اور منسوخ یعنی وہ حکم دونوں ایک ساتھ مذکور ہوں۔ اس لیے کہ نسخ اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ حکم کو استقرار حاصل ہو جائے اور اس پر عمل کی قدرت پیدا ہو جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک ہی خطاب میں یہ کہنا درست نہیں کہ "میں نے تمھارے لیے درندے جائز کر دیئے ہیں اور میں نے ان کی ممانعت بھی کر دی ہے۔" اس لیے کہ خطاب کی یہ صورت ایک بے کار مشغلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات بے کار مشغلے سے مبرّا اور منزّہ ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (ثم لیطلقها ان شاء) اس حکم پر مبنی ہے جو ابتدائے خطاب میں گذر چکا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ ایک طہر میں دو طلاقیں جمع نہ کی جائیں۔ نیز اگر یہ لفظ ایک طہر میں دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت کی دلالت سے خالی ہوتا تو پھر بھی یہ اس کی اباحت پر دلالت نہ کر سکتا۔ کیونکہ اس لفظ کا ورود علی الاطلاق ہوا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ امور کے تذکرے سے خالی ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ثم لیطلقها ان شاء) کے الفاظ ایک سے زائد طلاق کا تقاضا نہیں کرتے۔ یہی بات ہم ان تمام اوامر کے متعلق کہتے ہیں جو اس امر کی نظائر ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ اس قسم کا امر اسم کے تحت آنے والے تمام مدلولات میں کم سے کم کا تقاضا کرتا ہے۔ اور کسی دلالت کی بنا پر اس کا رخ اکثر کی طرف موڑا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ "میری بیوی کو طلاق دے دو۔" اب اس شخص کے لیے اس امر کے تحت جو طلاق دینا جائز ہو گیا ہے اس کی تعداد ایک ہے۔ ایک سے زائد نہیں۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ "نکاح کر لو" تو اس امر کے تحت وہ صرف ایک عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ اگر اس نے دو سے نکاح کر لیا تو

کسی ایک سے بھی نکاح درست نہیں ہوگا۔ الّا یہ کہ آقا کہے کہ میں نے دو کی نیت کی تھی۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (فلیطلقھا ان شاء) صرف ایک طلاق کا مقتضی ہے اور ایک سے جو زائد ہوگی اس کا ثبوت کسی دلالت کی بنا پر ہی ہوگا۔

ہم نے کتاب وسنت سے یہ دلالت مہیا کر دی ہے جو ایک ہی فقرے میں دو یا تین طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت کی وضاحت کرتی ہے۔ اس مسئلے پر سلف کا اتفاق بھی منقول ہے۔ ان میں سے ایک وہ روایت ہے جو اعمش نے ابو اسحٰق سے، انہوں نے ابو الاحوص سے، انہوں نے عبداللہؓ سے کی ہے کہ "طلاق سنت یہ ہے کہ حالتِ طہر میں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو ایک طلاق دے پھر جب حیض آجائے اور حیض سے فارغ ہو کر پاک ہو جائے تو دوسری طلاق دیدے۔

ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ زہیر نے ابو اسحاق سے، انہوں نے ابو الاحوص سے اور انہوں نے حضرت ابو عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ حقیقت میں جو طلاق ہے وہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے دے اور جماع نہ کرے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہو جائے تو رجوع کر لے اور دو آدمیوں کو اس کا گواہ بنا لے اور اگر دوسری مرتبہ دوسری طلاق دے تو بھی اسی طرح کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ)۔

ابن سیرین نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر لوگ طلاق کے درست طریقے کو اختیار کر لیتے تو کوئی شخص بھی اپنی بیوی کو طلاق دے کر نادم نہ ہوتا۔ وہ درست طریقہ یہ ہے کہ حالتِ طہر میں جماع کیئے بغیر ایک طلاق دے دے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہو جائے تو رجوع کر لے اور اگر اس کے راستے سے ہٹ جانے کا ارادہ ہو تو ہٹ جائے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں حمید بن مسعدہ نے، انہیں اسماعیل نے، انہیں ایوب نے عبداللہ بن کثیر نے مجاہد سے روایت کی کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس تھا ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ یہ سن کر خاموش رہے۔ میں نے یہ سمجھا کہ شاید آپ اس کی بیوی کو اس کی طرف لوٹا دیں گے۔ پھر آپ یوں گویا ہوئے "تم میں سے کوئی حماقت کر بیٹھتا ہے پھر آوازیں دیتا ہے، ابن عباسؓ! ذرا میری مدد کرنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے (وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا، اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی نہ کوئی سبیل پیدا فرما دے گا۔"

پھر اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا: "تو نے تقویٰ اختیار نہیں کیا اب نیرے لیے مجھے

کوئی سبیل نظر نہیں آرہی ہے۔ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کے نتیجے میں تیری بیوی تیرے ہاتھ سے نکل گئی، وہ اب بائن ہو چکی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (یَآ اَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، اے نبی! ان سے کہہ دو کہ تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت پر طلاق دو) یعنی عدت سے قبل۔

حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان سے آکر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے، یہ سن کر حضرت عمرانؓ نے فرمایا: "تو اپنے رب کا گنہگار ہوا اور تیری بیوی تجھ پر حرام ہو گئی"۔ ابو قلابہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ دریافت کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل تین طلاق دے دی تھی، حضرت عمرؓ نے فرمایا: "جس شخص نے ایسا کیا میرا خیال ہے کہ وہ گنہگار ہوا"۔

ابن عون نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ لوگ ایسے شخص کو سخت سزا دیتے تھے جو اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاق دیتا"۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص آپ کے پاس لایا جاتا جس نے ایک مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہو تو آپ اس کی خوب پٹائی کرتے اور پھر میاں بیوی کو علیحدہ کر دیتے، ان تمام صحابہ کرام سے ایک ساتھ تین طلاقوں کی ممانعت ثابت ہو گئی اور اس کے خلاف کسی صحابی سے کوئی روایت منقول نہیں۔ اس طرح یہ اجماع ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے بیماری میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی تھی اور کسی نے اس پر نکتہ چینی نہیں کی تھی۔ اگر ایک ساتھ تین طلاق دینا ممنوع ہوتا تو حضرت عبدالرحمنؓ کبھی ایسا نہ کرتے، اور دوسرے صحابہ کرام کی طرف سے ان پر نکتہ چینی نہ ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بات ان کے لیے درست تھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا واقعہ میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے ایک فقرے میں تین طلاقیں دی تھیں بلکہ اس واقعہ کا راوی یہ کہنا چاہتا تھا کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے تین طلاق اس طریقے سے دی تھی جو ان کے لیے جائز تھا۔ یہ بات ان روایات میں بیان کی گئی ہے جنہیں راویوں کی ایک جماعت نے زہری سے نقل کیا ہے، زہری نے طلحہ بن عبداللہ بن عوف سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے اپنی بیوی تماضر کو دو طلاقیں دیں پھر اپنی بیماری کے دوران بیوی سے کہا کہ جب تم مجھے حیض سے پاک ہونے

کی اطلاع دو گی تو میں تمہیں طلاق دے دوں گا۔

اس روایت میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں نہیں دیں۔ فاطمہ بنت قیس کی روایت میں بھی اس سے ملتی جلتی بات کہی گئی ہے۔ ہمیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انہیں ابان بن یزید عطار نے، انہیں یحییٰ بن ابی کثیر نے، انہیں ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے کہ فاطمہ بنت قیس نے ان سے بیان کیا کہ ابوحفص بن المغیرہ نے انہیں طلاق دے دی۔

حضرت خالد بن الولید اور بنو مخزوم کے چند دوسرے افراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور آکر سارا ماجرا سنایا کہ ابوحفص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور اس کے لیے تھوڑا سا خرچ چھوڑ گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اسے کوئی خرچ نہیں ملے گا" راوی نے اس کے بعد بقیہ حدیث بھی بیان کر دی۔

اب ایک ساتھ تین طلاق کا قائل یہ استدلال کرتا ہے کہ جب بنو مخزوم کے افراد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ ابوحفص نے تین طلاقیں دے دی ہیں تو آپ نے نکیر نہیں کی۔ لیکن یہ روایت ایسی ہے کہ اس میں جو بات اجمالاً بیان کی گئی ہے دوسری روایت میں اس کی تفصیل آگئی ہے۔

محمد بن بکر نے ہمیں یہ روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں یزید بن خالد رملی نے انہیں لیث نے عقیل سے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے ابوسلمہ سے، انہوں نے فاطمہ بنت قیس سے کہ وہ ابوحفص بن المغیرہ کے عقد میں تھیں، انہوں نے اسے تین میں آخری طلاق دے دی تھی، پھر فاطمہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی گئی تھی۔ پھر راوی نے باقی ماندہ حدیث کی روایت کی۔

ابوداؤد نے کہا ہے کہ صالح بن کیسان، ابن جریج اور شعیب بن حمزہ سب نے زہری سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اس روایت میں اس بات کی تفصیل آگئی ہے جسے پچھلی روایت میں اجمالاً بیان کیا گیا تھا کہ انہوں نے فاطمہ کو تین میں سے آخری طلاق دے دی تھی۔ یہ روایت پہلی روایت سے اولیٰ ہے کیونکہ معاملے کی اصل حقیقت کے متعلق اطلاع دی گئی ہے جبکہ پہلی روایت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ انہوں نے فاطمہ کو ایک ساتھ تین طلاق دے دی تھی۔

اس روایت کو اس روایت پر محمول کیا جائے گا جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے تین طلاقیں

منفرق طور پر دی تھیں۔ ہم نے کتاب وسنت اور اتفاق سلف کے جو دلائل بیان کیے ہیں ان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک ساتھ تین طلاق دینا ممنوع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گذشتہ سطور میں ہم نے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) سے یہ ثابت کیا تھا کہ آیت ایک کلمہ میں دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے۔ اس دلالت کے ساتھ ساتھ آیت اس بات کی بھی دلیل ہے کہ مرد کو ایک طہر میں دو طلاقیں دینے کی اجازت ہے کیونکہ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دو طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے آیت میں تو صرف یہ ذکر ہے کہ دو طلاقیں دو مرتبہ دی جائیں اور یہ چیز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک طہر میں دو مرتبہ دو طلاقیں دینا مباح ہو جائے۔

جب ایک طہر میں دو طلاقیں دو لفظوں کے ذریعے دینا جائز ہو گیا تو دو طلاقیں ایک لفظ کے ذریعے دینا بھی جائز ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے کتاب اللہ کے لفظ کو ساقط کرتا اسے سر سے سے نظر انداز کرنا اور اس کے فائدے کو زائل کر دینا لازم آئے گا۔ ہر ایسا قول جو لفظ کے حکم کو ختم کر رہا ہو اسے ساقط سمجھا جائے گا۔

یہ قول لفظ کے فائدے کو ساقط کرنے اور اس کے حکم کو زائل کرنے کا سبب اس طرح بنتا ہے کہ قولِ باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا تقاضا تو یہ ہے کہ دو طلاقیں متفرق طور پر دی جائیں اور انہیں ایک لفظ میں اکٹھا نہ کیا جائے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

لیکن اگر معترض کا یہ قول تسلیم کر لیا جائے کہ یہ دو طلاقیں ایک طہر میں منفرق طور پر دی جا سکتی ہیں تو اس کے نتیجے میں ان دونوں کو ایک فقرے میں اکٹھا کر دینے کی اباحت لازم آئے گی اور اس اباحت کی صورت میں لفظ کے حکم کو ختم کر دینا لازم آئے گا اور جب ایک طہر میں ان دو طلاقوں کو منفرق طور پر یا ایک ساتھ دینے پر پابندی لگا دیں گے اور دو طہر میں اس کی اباحت کر دیں گے تو اس لفظ کے حکم کا رفع لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طریقے سے بعض مواقع پر اس پر عمل کی صورت نکل آئے گی اگرچہ بعض مواقع پر نہیں نکلے گی۔

اس طرح ہمارے قول کے نتیجے میں ان دونوں طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے تو لفظ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا بلکہ اس سے لفظ کی تخصیص لازم آتی ہے۔ کیونکہ لفظ تفریق کو واجب کر

رہا تھا اور سب کا اس پر اتفاق تھا کہ جب یہ تفریق لفظ کے ذریعے واجب ہوگئی تو یہ تفریق دو طہر میں ہوگی۔

اس لیے ہم نے سب کے اتفاق کی دلالت اور لفظ پر عمل کی بنا پر ایک طہر میں ان دونوں کی تفریق کی تخصیص کر دی اور اس صورت کو لفظ کے حکم سے خارج کر دیا۔ کیونکہ ہم جس وقت بھی ایک طہر میں اس تفریق کی اباحت کر دیں گے اس کی وجہ سے لفظ کو سرے سے ہی نظر انداز کرنا لازم آئے گا اور اس طرح طلاق کے لیئے (مَرَّتَانِ) کے لفظ کا ذکر اور عدمِ ذکر دونوں برابر ہو جائیں گے۔ اس بنا پر یہ قول قابلِ قبول نہیں اور اسے مسترد کیا جاتا ہے۔

جو لوگ ایک ساتھ تین طلاق کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے عویمر عجلانی کے واقعے سے بھی استدلال کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان لعان کرایا تھا جب دونوں لعان سے فارغ ہوئے تو عویمر نے کہا اس لعان کے بعد اگر "میں اسے اپنی زوجیت میں رکھوں گا تو جھوٹا ثابت ہو جاؤں گا اس لیے اسے میں تین طلاق دیتا ہوں" اور قبل اس کے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کی علیحدگی کا اعلان کریں کہ وہ اپنی بیوی کو چھوڑ کر چلا گیا۔

اس واقعے سے استدلال کرنے والے کا کہنا یہ ہے کہ عویمر نے جب اپنی بیوی کو ایک لفظ میں تین طلاقیں دے دیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اس کی نکیر نہیں کی جس سے اس کی اباحت کی دلیل حاصل ہوگئی۔ امام شافعی کے لیئے جو اس قول کے قائل ہیں۔

اس واقعے سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا اس لیے کہ ان کے مسلک کے مطابق لعان کی صورت میں جب مرد لعان سے فارغ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ علیحدگی واقع ہو جاتی ہے یعنی عورت کے لعان سے قبل، اس لیے اگر شوہر طلاق دے بھی دے تو یہ طلاق عورت کو لاحق نہیں ہوتی۔ اس لیئے محولہ بالا صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسی طلاق پر عویمر کی نکیر کیوں کرتے جو سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی اور جس کا حکم ثابت ہی نہیں ہوا۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر تمہارے مسلک کے مطابق عویمر کے اس فعل کی کیا توجیہ ہوگی تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ عدت پر طلاق دینے کے نفاذ اور ایک طہر میں دو طلاقوں کو یکجا کر دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔ اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عویمر کی نکیر نہیں کی۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ چونکہ لعان کی بنا پر طلاق کے بغیر ہی علیحدگی ہو کر رہنی تھی اس بنا پر طلاق کے ذریعے اس علیحدگی کو لازم کرنے کے فعل کی حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے نکیر نہیں کی۔

ہم نے امام مالک، لیث بن سعد، اوزاعی اور الحسن بن حی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک طلاق سنت یہ کہ شوہر بیوی کو صرف ایک طلاق دے دہ اپنی جگہ ہے لیکن متفرق طہر میں تین طلاق کی اباحت پر قولِ باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) دلالت کر رہا ہے۔ اس قولِ باری میں دو طلاقوں کی اباحت مذکور ہے۔ جب ہمارا اس پر اتفاق ہو گیا کہ ایک طہر میں دو طلاقوں کو یکجا نہ کرے تو ضروری ہو گیا کہ ان دو طلاقوں کے حکم کو دو طہر میں استعمال کیا جائے۔

دوسری طرف یہ مروی ہے کہ قولِ باری (اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ) تیسری طلاق کے لیے ہے اس میں گویا شوہر کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ رجوع کرنے سے پہلے تیسری طلاق دے دے۔ اس پر قولِ باری (يٰۤاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ عدت پر تیسری طلاق کے حکم کو متضمن ہے۔ اس لیے کہ شارع علیہ السلام کے بیان کے مطابق اسے عدت کے اوقات پر طلاق دی جائے۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ليطلقها طاهراً من غير جماع او حاملا قد استبان حملها فتلك العدة التى امر الله ان تطلق لها النساء)

اب جبکہ اس سے مراد اوقاتِ طہر ہے تو یہ حکم تین طلاق کو شامل ہو گیا جیسا کہ قولِ باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام ایام میں غروب آفتاب کے وقت نماز کے فعل کی تکرار کی جائے۔

اسی طرح قولِ باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) ہے چونکہ یہ فقرہ اوقات طہر سے عبارت ہے تو یہ تمام اوقات میں طلاق کی تکرار کا مقتضی ہے نیز یہ بات ہے کہ جب شوہر کے لیے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا کہ وہ پاک تھی اور ہمبستری بھی نہیں ہوئی تھی اور طہر کا زمانہ بھی ایسا تھا کہ اس میں کوئی اور طلاق واقع نہیں ہوئی تھی تو اسی علت کی بنا پر دوسرے طہر میں بھی اس لیے طلاق دینا جائز ہے۔

نیز یہ بات بھی ہے کہ جب سب کا اتفاق ہے کہ اگر اس نے رجوع کر لیا ہو تو پھر بھی دوسرے طہر میں اسے طلاق دینا جائز ہوگا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اگر اس نے رجوع نہ کیا ہو تو اس معنی کے وجود کی بنا پر جس کی وجہ سے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا تھا۔

اب بھی طلاق دینا جائز ہو جائے۔ کیونکہ طلاق کی اباحت اور اس کی ممانعت کے سلسلے میں رجوع کے فعل کا کوئی کردار نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا اور پھر اسی طہر میں اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اب طہر میں طلاق دینا اس کے لیے جائز نہیں ہو گا اور طلاق کی اباحت میں رجوع کے فعل کا کوئی اثر نہیں ہو گا۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ دوسرے طہر میں رجوع سے قبل اس کے لیے طلاق دینے کا جواز ہو جس طرح کہ رجوع نہ کرنے کی صورت میں اس کا جواز تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسری اور تیسری طلاق کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر اس نے اس سے جدائی کا ارادہ ہی کر لیا تو یہ کام ایک طلاق سے بھی چل سکتا ہے وہ اس طرح کہ ایک طلاق کی عدت گذر جانے تک اسے چھوڑے رکھے، عدت گذرنے کے ساتھ ہی تعلق ختم ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا) اللہ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ۔ دوسری طلاق کی اباحت میں خواہ رجوع کر چکا ہو یا نہ کیا ہو اور رجوع کرنے کی صورت میں طلاق کی اباحت میں اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں ان دونوں کی مخالفت میں بھی فرق ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کے بہت سے فوائد ہیں جو شوہر کو فوری طور پر حاصل ہو سکتے ہیں اور اگر وہ یہ طلاقیں نہ دے تو اسے یہ فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ ایک تو یہ کہ عدت گذرنے سے پہلے تیسری طلاق کے ساتھ ہی شوہر سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے گا اور وہ اس سے علیحدہ ہو جائے گی۔ اس دوران اگر شوہر مر گیا تو وہ میراث کی حقدار نہیں ہو گی۔ پھر اس دوران شوہر بیوی کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے اور اس کے سوا چار بیویوں کی تعداد پوری کر سکتا ہے۔

یہ مسئلے ان حضرات کے قول کی روشنی میں بتائے جا رہے ہیں جن کے نزدیک بیوی کی عدت میں شوہر کے لیے ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لیے دوسری اور تیسری طلاق فوائد وحقوق سے خالی نہیں ہے جو شوہر کو حاصل ہو جائیں گے۔ اس لیے یہ لغو اور ٹھکرا دیئے جانے کے قابل نہیں ہے دوسری اور تیسری طلاق کی وجہ سے شوہر کے لیے پہلی طلاق کے بعد باقی دو طلاقیں اوقاتِ سنت میں دینا جائز ہو گیا جس طرح رجوع کرنے کی صورت میں ایسا کرنا جائز تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد میں کمی بیشی مرد یعنی شوہر کے لحاظ سے ہونے کے متعلق اختلاف کا ذکر

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء امصار میں اس پر اتفاق ہے ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں مملوک ہوں تو وہ اس قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلامی طلاق کی تعداد میں کمی کو واجب کر دیتی ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ عورتوں کے لحاظ سے ہے۔ یعنی جب عورت آزاد ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد تین ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام، اور اگر بیوی لونڈی ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد دو ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

امام ابوحنیفہ، ابویوسف، زفر، محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ حضرت عثمانؓ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ طلاق مردوں کے لحاظ سے ہے یعنی شوہر اگر غلام ہو تو اسے زیادہ سے زیادہ دو طلاقیں دینے کا حق ہے خواہ اس کی بیوی آزاد ہو یا لونڈی، اور شوہر اگر آزاد ہو تو تین طلاقیں دے سکتا ہے خواہ بیوی آزاد ہو یا لونڈی۔

امام مالک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ میاں بیوی میں سے غلامی جس کے ساتھ ہوگی اس کے لحاظ سے طلاق کی تعداد میں کمی بیشی ہوگی۔ عثمان البتی کا یہی قول ہے۔ ہشیم نے منصور سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طلاق کے معاملے میں آقا کے ہاتھ میں اختیار ہے۔ خواہ غلام نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔

پھر حضرت ابن عباسؓ یہ آیت پڑھتے (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰی شَيْءٍ)۔ اللہ نے ایک مثال بیان کی۔ ایک غلام ہے جو کسی کی ملکیت میں ہے اور وہ کوئی کام

کرنے کی قدرت نہیں رکھتا)

ہشام ابوالزبیر سے، انھیں نے ابومعبد سے جو حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام تھے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس ایک غلام تھا جس نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دی تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس سے کہا: تیری ماں مرے، بیوی سے رجوع کر لے کیونکہ اس معاملے کا تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے" غلام نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اس پر حضرت ابن عباسؓ نے اس سے فرمایا: یہ تیری ہی بیوی ہے اسے جا کر بسا"

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی رائے میں طلاق واقع ہو جاتی اگر آپ اس سے رجوع کرنے کے لیے نہ کہتے۔ آپ کا یہ قول کہ "ھی لک" (یہ تمھاری ہے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی لونڈی تھی اور یہ جائز ہے کہ شوہر آزاد رہو۔ اگر دونوں مملوک ہوتے تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا کہ ان دونوں کی غلامی سے طلاق کی تعداد گھٹ گئی۔

ایک اور روایت بھی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک غلام کی طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اس بات کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرتے ہیں۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں زہیر بن حرب نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے، انھیں علی بن المبارک نے، انھیں یحییٰ بن کثیر نے، انھیں عمر بن معتب نے بتایا کہ انھیں ابوحسن نے جو بنی نوفل کا آزاد کردہ غلام تھا کہ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک غلام کے متعلق پوچھا تھا جس کی زوجیت میں ایک لونڈی تھی اور اس نے اسے دو طلاقیں دے دی تھیں۔ پھر دونوں آزاد ہو گئے۔

آیا اب وہ اپنی سابقہ بیوی کو پیغام نکاح دے سکتا ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا کہ عبدالرزاق نے بتایا کہ ابن المبارک نے عمر بن معتب سے پوچھا کہ یہ ابوحسن کون ہے (جس سے عمر نے یہ روایت کی ہے) اس نے تو یہ روایت کر کے ایک بھاری پتھر اپنے اوپر لاد لیا ہے۔ ابوداؤد کہتے ہیں کہ اس ابوحسن سے زہری نے روایت کی ہے۔ یہ فقہار میں سے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اجماع سے اس روایت کی تردید ہو جاتی ہے اس لیے کہ صدر اول یعنی صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے

کہ میاں بیوی اگر مملوک ہوں تو شوہر کی دو طلاقوں سے بیوی اس کے اوپر حرام ہو جاتی ہے اور جب تک کسی اور سے نکاح کر کے اس سے طلاق نہ لے لے اس وقت تک سابق شوہر کے لیے حلال نہیں ہوتی۔

طلاق کی تعداد میں بیوی کی شرعی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے اس پر حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا (طلاق الامۃ تطلیقتان وعدتها حیضتان۔ لونڈی کی طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت کی مدت بھی دو حیض ہے) اس روایت کی سند کے متعلق گفتگو پہلے گزر چکی ہے۔ عدت کی مدت کی کمی کے سلسلے میں امت نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیا ہے۔

اگرچہ یہ دونوں حدیثیں خبر واحد کی شکل میں مروی ہیں لیکن امت کے اس عمل کی وجہ سے ان کی حیثیت تواتر کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے۔ کیونکہ ایسے اخبار آحاد جنھیں قبولیت عامہ حاصل ہو جائے وہ ہمارے نزدیک تواتر کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں دلائل ہم نے کئی مقامات پر بیان کر دیے ہیں۔

شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب یہ فرمایا کہ (وعدتها حیضتان) تو یہ فرق نہیں کیا کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلاق کی تعداد میں بیوی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ شوہر کا۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلامی تعدد طلاق کو کم کر دینے کا سبب ہے جس طرح کہ یہ حدود، یعنی مقررہ شرعی سزاؤں میں کمی کر دیتی ہے۔ اب اگر کسی کو حد لگ رہی ہو تو اس میں اس شخص کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جسے حد لگ رہی ہو نہ کہ اس کا جو حد لگا رہا ہے۔

ٹھیک اسی طرح طلاق کی تعداد میں کمی کے اندر اس کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جس پر طلاق آ رہی ہو نہ کہ اس کا جو طلاق دے رہا ہو اور یہ عورت ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ شوہر خواہ آزاد ہی ہو لیکن بیوی لونڈی ہونے کی صورت میں وہ مسنون طریقے پر تین طلاقوں کی تفریق کا مالک نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ تین طلاقیں تین طہر میں دینا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہوگا کیونکہ دو طلاقوں کے ساتھ ہی وہ عورت اس سے بائن ہو

جائے گی۔

اگر شوہر تینوں طلاقوں کا مالک ہوتا تو مسنون طریقے پر انہیں متفرق طور پر دینے کا بھی مالک ہوتا جس طرح کہ بیوی کے حرہ ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیوی اگر لونڈی ہو تو شوہر تین طلاقوں کا مالک ہی نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم!

تین طلاقوں کے واقع ہونے کی دلیل کا ذکر جبکہ وہ اکٹھی دی جائیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے سے اگرچہ روکا گیا ہے لیکن قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ ۔ ان کے واقع ہو جانے پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) نے دو طلاقوں کی صورت میں حکم باری بیان کر دیا ہے۔ جب شوہر ان الفاظ میں طلاق دے "انت طالق انت طالق فی طھر واحد" (ایک ہی طہر میں تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے) ہم نے پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس طرح طلاق دینا خلاف سنت ہے۔

اب جبکہ آیت کے مضمون میں اس طریقے پر دو طلاق کے واقع ہو جانے کے جواز کا حکم موجود ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ایک لفظ میں دو طلاقیں دی جائیں تو وہ بھی واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ ایک اور وجہ سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ ۔ وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہو گی جب تک کسی اور شخص سے نکاح نہ کر لے) اس میں اللہ تعالیٰ نے دو طلاقوں کے بعد تیسری طلاق پر شوہر کے لیے اس کے حرام ہو جانے کا حکم لگا دیا اور یہ فرق نہیں رکھا کہ اس نے یہ دو طلاقیں ایک طہر میں دی ہیں یا متفرق طہروں میں۔ اس لیے یہ ضروری ہوا کہ تینوں طلاقوں کے واقع ہونے کا حکم لگا دیا جائے خواہ اس نے یہ تینوں طلاقیں مسنون طریقے سے دی ہوں یا غیر مسنون طریقے سے، مباح طور پر دی ہوں یا غیر مباح طور پر۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابتدا میں آپ نے بتایا تھا کہ اس سے مراد وہ طلاق ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور جس کو اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اب ایک

ساتھ تین طلاقیں دینا آپ کے نزدیک غیر مسنون ہے تو آپ غیر مباح طریقے سے طلاق دینے کے حق میں اس آیت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں جبکہ آیت اس غیر مباح طریقے کو متضمن ہی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت ان تمام صورتوں پر دلالت کر رہی ہے جن میں شوہر نے دونوں یا تینوں طلاقیں ایک ساتھ خلاف سنت طریقے پر دی ہوں اور اس پر بھی کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ متفرق طور پر مختلف طہروں میں انھیں واقع کرنا ہے۔ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ یہ تمام صورتیں آیت میں مراد ہوں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ تین طلاقیں متفرق طہروں میں دے دو اور اگر تینوں ایک ساتھ دے دو گے تو واقع ہو جائیں گی" تو ایسا کہنا جائز ہوتا۔

جب یہ دونوں باتیں ایک دوسری کی منافی نہیں ہیں اور آیت میں بھی ان دونوں کا احتمال ہے تو آیت کو ان دونوں باتوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس آیت کا جو معنی ہے اسے قول باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) کے معنی پر محمول کیا جانا چاہیے۔ جس کی تشریح شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان الفاظ میں کر دی ہے کہ عدت پر طلاق دینے کا یہ مطلب ہے کہ اگر شوہر تین طلاقیں دینا چاہے تو تین طہروں میں دے۔ شوہر جب اس طریقے کی خلاف ورزی کرے گا تو اس کی طلاق واقع ہی نہیں ہو گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم ان تمام احکام پر عمل پیرا ہوتے ہیں جن کی یہ دونوں آیتیں متقاضی ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ عدت پر طلاق دی جائے جس طرح کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔ لیکن اگر اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک ساتھ تین طلاق دے دیتا ہے تو ان کے واقع ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ دوسری آیت (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا یہی مقتضیٰ ہے۔

نیز قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) بھی اسی کا متقاضی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ) میں اس دوسری آیت کے مقتضیٰ کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ جس آیت میں عدت پر طلاق دینے کا ذکر اس کا فحوائے کلام، غیر عدت پر طلاق کی صورت میں، اس کے واقع ہو جانے پر دلالت کر رہا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) تا قول باری (وَتِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَمَنْ

يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ۔ یہ اللہ کے حدود ہیں اور جو شخص حدود اللہ کو پھلانگنے کی کوشش کرے گا وہ اپنے ہی نفس پر ظلم کرے گا) اگر غیر عدت پردی ہوئی طلاق واقع نہ ہوتی تو شوہر یہ طلاقیں دے کر اپنے اوپر ظلم کرنے والا نہ قرار دیا جاتا اور نہ ہی طلاق کی وجہ سے وہ ظالم ٹھہرتا اسی آیت میں غیر عدت پر دی ہوئی طلاق کے واقع ہو جانے کی دلالت موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے خطاب کے سیاق میں فرمایا (کہ وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ جب شوہر اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق طلاق دے گا تو اس کے لیے ندامت سے نکلنے کا راستہ موجود ہوگا اور وہ ہے رجوع کر لینا۔ اسی معنی پر حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے مسئلہ پوچھنے والے سے جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں کہا تھا کہ تو نے چونکہ تقویٰ اختیار نہیں کیا اس لیے مجھے تیرے لیے کوئی راہ نظر نہیں آرہی ہے تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے علیحدہ ہو گئی۔ اس لیے حضرت علیؓ نے بھی فرمایا تھا کہ اگر لوگ طلاق کا صحیح طریقہ بھی اپنا لیتے تو کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دینے کے بعد نادم نہ ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس نے چونکہ ایک ساتھ تین طلاق دے کر گناہ کا کام کیا ہے اس بنا پر یہ طلاقیں واقع نہیں ہوئیں کیونکہ یہ طلاقیں وہ نہیں ہیں جن کا اسے حکم دیا گیا ہے جس طرح کہ اگر کوئی شخص کسی کو تین طلاقیں تین طہروں میں دینے کے لیے اپنا وکیل بناتا ہے۔ اگر وکیل تینوں طلاقیں ایک ساتھ ایک طہر میں دے دے گا تو یہ طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کی وجہ سے اس کا گنہ گار ہونا ان طلاقوں کے واقع ہونے کی صحت میں مانع نہیں ہے جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم نے مدلل طریقے سے اسے لکھ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کو ناپسندیدہ بات، اور جھوٹ قرار دینے کے باوجود اس کے واقع ہو جانے کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔ بندے کا گنہگار ہونا طلاق کے حکم کے لزوم سے مانع نہیں ہوتا۔

ایک شخص مرتد ہو کر خدا کی نافرمانی اور گناہ کا مرتکب ہو جاتا ہے لیکن یہ بات طلاق کے لزوم اور اس سے اس کی بیوی کی علیحدگی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق رجعی دینے والے شوہر کو اس بات سے روک دیا ہے کہ وہ بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع نہ کرے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا) لیکن اگر شوہر

نے اسی نیت سے اس سے رجوع کر لیا تو اس کا رجوع درست ہوگا اور اس کا حکم ثابت ہو جائے گا۔

ایک شخص اور اس کے وکیل کے درمیان فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ وکیل کسی غیر کی طرف سے طلاق دیتا ہے اور غیر ہی کی طرف سے اس کی تعبیر کرتا ہے وہ اپنے لیے طلاق نہیں دیتا اور جو طلاق وہ دے رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ طلاق کے احکام اور حقوق میں سے کوئی چیز اس سے متعلق نہیں ہوتی۔

اب چونکہ جو طلاق وہ واقع کر رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا اور اس کا واقع کرنا دوسرے شخص کی طرف سے دیے گئے حکم کے تحت درست ہو رہا ہے کیونکہ اس کے احکام کا تعلق اس دیے گئے حکم کے ساتھ ہے نہ کہ اس شخص کے ساتھ اس لیے طلاق واقع کرنے والا شخص یعنی وکیل جس وقت اس حکم کی خلاف ورزی کرے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس کے برعکس شوہر طلاق کا خود مالک ہوتا ہے۔ اور اس کے تمام احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ نیز وہ کسی اور کی طرف سے طلاق نہیں دیتا ہے اس لیے تین طلاقوں کا مالک ہونے کی حیثیت سے یہ واجب ہے کہ اس کی دی ہوئی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں۔

رہ گیا سنت کے خلاف طلاق دے کر گناہ کا مرتکب ہونا تو یہ چیز طلاق کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی ہم نے ظہار، ارتداد اور رجوع وغیرہ نیز دوسرے تمام معاصی کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس نے شبہ میں اپنی بیوی کی ماں کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔

گزشتہ سطور میں ہم نے وہ وجوہ بیان کیے ہیں جن سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ شوہر تین طلاقوں کا مالک ہے۔ یہی چیز اس پر بھی دال ہے کہ اگر شوہر ایک ساتھ واقع کر دے تو یہ واقع ہو جائیں گی کیونکہ وہ ایسی چیز واقع کر رہا ہے جس کا وہ مالک ہے۔ سنت کی جہت سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث جس کی سند ہم بیان کر چکے ہیں۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو کیا میرے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہ جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر ارشاد فرمایا تھا (لا، کانت تبین ویکون معصیۃ نہیں، وہ بائن ہو جائے گی اور ایسا کرنا معصیت قرار پائے گا) ہمیں محمد بن بکر نے حدیث بیان کی،

انھیں ابوداؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد نے، انھیں جریر بن حازم نے زبیر بن سعید سے، انھوں نے عبداللہ بن علی بن یزید بن رکانہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے دادا سے روایت بیان کی کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی اور طلاق کے لیے لفظ "البتۃ" استعمال کیا تھا (یہ لفظ یقیناً کا معنی دیتا ہے اور اصطلاحِ فقہاء میں طلاق بائن کے لیے استعمال ہوتا ہے) وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ تم نے "البتۃ" کہہ کر کس چیز کا ارادہ کیا ہے اس نے کہا: "ایک طلاق کا" حضورؐ نے فرمایا: "اللہ" (یعنی تم یہ بات خدا کو حاضر ناظر جان کر کہہ رہے ہو) اس نے جواب میں کہا: "اللہ" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جو تم نے ارادہ کیا وہی واقع ہو گیا۔ اگر اس شخص کے ارادے کے تحت تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کی گنجائش نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے حلفاً یہ نہ کہلواتے کہ اس نے صرف ایک کا ارادہ کیا۔

اس سلسلے میں ہم نے سلف کے اقوال نقل کر دیے ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ معصیت کا طریقہ ہے لیکن اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس لیے کتاب وسنت اور اجماعِ امت ایک ساتھ دی گئی تین طلاقوں کے واقع ہو جانے کو واجب کر رہے ہیں اگرچہ اس طرح طلاق دینا معصیت ہے۔

بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ان کے قول کے مطابق حجاج بن ارطاۃ اس مسئلے میں بڑے سخت تھے اور کہا کرتے تھے کہ تین طلاق کوئی چیز نہیں ہے۔ محمد بن اسحاق کا قول ہے کہ تین طلاق کو ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، جو انھوں نے داؤد بن حصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت رکانہ بن عبد یزیدؓ نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں لیکن انھیں اس کا بڑا صدمہ ہوا۔

انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا۔ آپؐ نے دریافت فرمایا کہ تم نے طلاق کس کیفیت سے دی ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ تین طلاقیں دی ہیں۔ آپؐ نے پوچھا کہ کیا ایک مجلس میں دی ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ ایک مجلس میں دی گئی یہ تین طلاقیں حقیقت میں ایک طلاق ہے۔ اگر رجوع کرنا چاہو تو جاؤ جا کر رجوع کر لو، چنانچہ حضرت رکانہ نے رجوع کر لیا۔

اسی طرح اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو ابوعاصم نے ابن جریج سے، انھوں نے طاؤس کے ایک بیٹے سے اور انھوں نے اپنے والد طاؤس سے روایت کی ہے کہ ابوالصہباء نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ آپ کو معلوم نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقوں کو صرف ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جاتا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ ان دونوں روایتوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ منکر ہیں۔

سعید بن جبیر، مالک بن الحارث، محمد بن ایاس اور نعمان بن ابی عیاش سب نے حضرت ابن عباسؓ سے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے والے کے متعلق روایت کی ہے کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے علیحدہ ہوگئی۔ ابوالصہباء کی یہ حدیث اور ایک سند سے بھی روایت کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھی۔ پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان تین طلاقوں کو تین ہی رکھیں (تو بہتر ہوگا)

ہمارے نزدیک اس قول کا مطلب یہی ہے کہ لوگ تین طلاقیں دیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے ان تینوں کو اسی طرح تین رہنے دیا۔ ابن وہب نے کہا ہے کہ انھیں عیاش بن عبداللہ فہری نے ابن شہاب سے، انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عویمرؓ عجلانی اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرا دیا تو عویمر نے کہا کہ اگر میں اسے اپنی زوجیت میں رکھوں گا تو میں جھوٹا قرار پاؤں گا اس لیے میں اسے تین طلاق دیتا ہوں، اس طرح عویمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے پہلے ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طلاقوں کو نافذ کر دیا۔

کیا حالت حیض میں طلاق واقع ہو جاتی ہے؟

آیت، سنت اور اجماع امت کے جو دلائل ہم پچھلے صفحات میں بیان کر آئے ہیں وہ حیض کی حالت میں دی گئی طلاق کے واقع ہو جانے کو واجب کر دیتے ہیں اگرچہ حیض کی حالت میں طلاق دینا خود معصیت ہے۔ بعض جاہلوں کا یہ خیال ہے کہ حیض میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ابن جریج نے، انھیں ابوالزبیر نے بیان کیا کہ انھوں نے عروہ بن الزبیر کے آزاد کردہ غلام عبدالرحمٰن بن ایمن کو حضرت ابن عمرؓ سے پوچھتے ہوئے سنا جبکہ ابوالزبیر بھی یہ گفتگو سن رہے تھے کہ اس شخص کے متعلق کیا حکم ہے جس نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہو۔

حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ ابن عمرؓ یعنی میں نے اپنی بیوی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حالت حیض میں طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے جا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے میری بیوی مجھے لوٹا دی اور اس دی ہوئی طلاق کو آپ نے طلاق ہی شمار نہیں کیا اور فرمایا کہ جب حیض سے پاک ہو جائے تو پھر اس کی مرضی ہے اسے اپنے عقد زوجیت میں رکھے یا طلاق دے دے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت میں ذکر کردہ یہ بات غلط ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طلاق کو طلاق ہی شمار نہیں کیا تھا بلکہ حضرت ابن عمرؓ سے ایک گروہ نے یہ روایت کی ہے کہ انھوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا۔

ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے، انھیں یزید بن ابراہیم نے محمد بن سیرین سے، انھوں نے کہا کہ ہمیں یونس بن جبیر نے یہ سنایا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے پوچھا تھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس پر انھوں نے فرمایا "تم ابن عمرؓ کو جانتے ہو" اس نے اثبات میں جواب دیا۔

انھوں نے فرمایا کہ ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تھی، پھر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تھا، آپ نے فرمایا تھا کہ اس سے کہو رجوع کر لے اور پھر عدت سے پہلے طہر میں اسے طلاق دے دے۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن سیرین سے پوچھا کہ پھر اس طلاق کو شمار بھی کرے گا۔ ابن سیرین نے جواب دیا "ذرا سوچ سمجھ کر بات کرو۔ کیا تمھارا یہ خیال ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اتنے عاجز اور اتنے احمق بن گئے تھے؟" اس حدیث میں حضرت ابن عمرؓ کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ انھوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا، تاہم اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ سے مروی تمام روایتوں میں یہ بیان

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تھا۔

اب ظاہر بات ہے کہ اگر طلاق واقع نہ ہوئی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں رجوع کرنے کا حکم دیتے اور نہ ہی ان کے رجوع کا عمل درست ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو درست نہیں ہے کہ ان سے کہا جاتا کہ اپنی بیوی سے رجوع کر لو جبکہ انھوں نے سرے سے اپنی بیوی کو طلاق ہی نہ دی ہو۔ کیونکہ رجوع کا عمل تو طلاق کے بعد ہوتا ہے۔ اگر اس روایت میں مذکورہ یہ بات درست ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دی ہوئی طلاق کو طلاق ہی شمار نہ کیا تو اس کا معنی یہ ہوتا کہ آپ نے اس طلاق کی وجہ سے ان کی بیوی کو الگ نہ کیا اور نہ ہی دوبارہ زوجیت واقع ہوئی۔

قول باری ہے (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ چونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے اور قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) تو اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ آیت میں مذکور امساک طلاق کے بعد ہو۔

اب یہ امساک رجوع کرنے کی صورت میں ہوگا اس لیے کہ یہ طلاق کی ضد ہے اور طلاق واقع ہونے کا موجب عدت کے خاتمہ پر علیحدگی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے رجوع کر لینے کا نام امساک رکھا کیونکہ اسی کے ذریعے تین حیض گزرنے کے بعد نکاح باقی رہ جاتا ہے اور عدت گزرنے کے بعد علیحدگی کا لگنے والا حکم مرتفع ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ایک شرط پر امساک کو شوہر کے لیے مباح کر دیا اور وہ معروف کی شرط ہے یعنی امساک بھلے اور معروف طریقے سے ہو اور اس کے ذریعے عورت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ اس قول (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا) میں ذکر فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شرط کے ساتھ رجوع کے عمل کو اس لیے مباح قرار دیا۔ اب اگر وہ غیر معروف طریقے سے رجوع کرے گا تو گنہگار ہوگا لیکن اس کے رجوع کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس کی دلیل قول باری (وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) ہے۔ اگر رجوع کا عمل درست نہ ہوتا تو وہ اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔ قول باری (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ) میں جماع کے ذریعے رجوع کے عمل کی صحت پر دلالت ہو رہی۔ اس لیے کہ نکاح کے ذریعے امساک کا معنی جماع اور اس کے متعلقات مثلاً لمس اور بوسہ وغیرہ ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت سے کسی مرد کی ہمبستری ہمیشہ کے لیے حرام ہو اس کے ساتھ عقد نکاح بھی درست نہیں ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح کی بنا پر امساک

جماع کے ساتھ خاص ہے اور اس کے ذریعے ہی نکاح کرنے والا اس عورت کو ممسک یعنی روک رکھنے والا بنے گا۔

اسی طرح لمس، بوس و کنار اور شہوت کے تحت اس کے اندام نہانی پر نظر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ عقد نکاح کی صحت ان باتوں کے مباح ہونے پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے جب بھی وہ ان میں سے کسی بات پر عمل کرے گا ممسک قرار پائے گا کیونکہ قول باری (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ) میں عموم ہے اور قول باری (اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے مراد تیسری طلاق ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جو روایات کے اصول کی روشنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تسلیم نہیں ہو سکتی اور ظاہراً بھی وہ قابل رد ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبداللہ بن اسحاق مروزی نے کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ثوری نے اسماعیل بن سمیع سے، انھوں نے ابو رزین سے کہ ایک شخص نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ نے (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) کے ذریعے دو طلاقوں کی بات سنا دی، اب تیسری طلاق کا ذکر کہاں ہے؟

آپ نے فرمایا اس کا ذکر (اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) میں ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے جس میں سدی اور ضحاک شامل ہیں، یہ مروی ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ دو طلاقیں دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ آیت کی یہ تاویل زیادہ صحیح ہے کیونکہ اوپر بیان کی ہوئی روایت جو اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

اس کے کئی وجوہ ہیں ایک یہ ہے کہ وہ تمام مواقع جن میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد امساک اور علیحدگی کا ذکر کیا ہے تو وہاں اس سے مراد یہ ہے کہ رجوع نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔ قول باری ہے (فَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)

یہاں تسریح سے مراد رجوع نہ کرنا ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ نہیں ہے کہ "فامسکوھن بمعروف او طلقوھن واحدۃ اخری" (انھیں معروف طریقے سے روک لو یا انھیں ایک اور طلاق دے دو)

اسی معنی میں یہ قول باری بھی ہے (فَاَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) اس سے

اللہ نے مزید طلاق واقع کرنا مراد نہیں لیا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اسے چھوڑے رکھو حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔ ایک اور وجہ بھی ہے کہ تیسری طلاق کا ذکر سیاق خطاب میں موجود ہے۔ وہ یہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ)
اگر تیسری طلاق کا ذکر اس خطاب کی ابتدا میں ہوتا جس سے اس علیحدگی کی خبر ملتی جو موجب تحریم ہے اِلّا یہ کہ کسی اور شخص سے نکاح ہو جائے تو پھر قول باری (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) کو نئے معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا اور وہ نیا معنی دو طلاقوں کے بعد عدت گزرنے پر بینونت یعنی علیحدگی کا واقع ہونا ہے۔

نیز جب یہ بات واضح ہے کہ آیت کا مقصد حرمت کو واجب کرنے والی طلاق کی تعداد کا بیان اور سابق میں لا تعداد طلاق دینے کے رواج کی منسوخی ہے تو اگر (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) سے مراد تیسری طلاق ہو تو یہ الفاظ تین طلاقوں کے ذریعے تحریم واقع ہو جانے کی صورت کو بیان نہیں کر سکتے۔

کیونکہ اگر (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) پر اقتصار کر لیا جاتا تو یہ اس بینونت یا علیحدگی کو ہرگز بیان نہ کرتا جو اس عورت کو اس مرد کے لیے حرام کر دینے والی ہے اِلّا یہ کہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے۔ جبکہ تحریم کا علم ہمیں درحقیقت اس قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) کے ذریعے ہوا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) سے تیسری طلاق مراد نہ لینا ضروری ہے نیز اگر آیت کا یہ ٹکڑا تیسری طلاق کو ظاہر کرتا تو پھر قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا) جو اس کے بعد آ رہا ہے چوتھی طلاق کے لیے ہوتا۔ اس لیے کہ فا تعقیب کے لیے ہے جو گزری ہوئی طلاقوں کے بعد ایک اور طلاق کا مقتضی ہے جو ان کے بعد آئے۔ اس بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ) سے مراد مطلقہ عورت کو چھوڑے رکھنا ہے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔

قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اگر وہ اسے پھر طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے) کئی معانی پر مشتمل ہے، ایک تو یہ کہ تیسری طلاق کے بعد عورت اس پر حرام ہو جائے گی اِلّا یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کر لے۔

یہ لفظ اس معنی کو ظاہر کر رہا ہے کہ تین طلاقوں کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرمت اس

وقت ختم ہو سکتی ہے جب دوسرے مرد سے عقدِ نکاح بھی ہو اور ہمبستری بھی ہو۔ کیونکہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے اور زوج کا ذکر عقد کے معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ قرآن مجید کا ایجاز بیان ہے اور سمجھ میں آجانے والے کنایہ پر اقتصار ہے جو بہر حال تصریح سے زیادہ بلیغ اور اس کی ضرورت سے مستغنی کر دینے والا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کثرت سے روایات ہیں جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ طلاق ثلاثہ کی صورت میں مطلقہ عورت اس وقت تک پہلے خاوند کے لیے حلال نہیں ہو گی جب تک دوسرا خاوند عقدِ نکاح کے بعد اس کے ساتھ ہمبستری نہ کرے۔

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے بیان کیا کہ رفاعہ القرظی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ اس عورت نے عبدالرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کر لیا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کے عقد میں تھی اس نے مجھے آخری طلاقیں یعنی تین طلاقیں دے دیں۔ پھر میں نے اس کے بعد عبدالرحمٰن بن الزبیر سے نکاح کر لیا لیکن اس کی قوت مردمی اس قدر کم ہے جس طرح کپڑے کا چھور یعنی جھالر ہو۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا دیے اور فرمایا کہ شاید تم واپس رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہو۔ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا جب تک کہ تم اپنے نئے شوہر کا اور نیا شوہر تمھارا حظ نہ اٹھالے یعنی ہمبستری نہ ہو جائے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انس بن مالک نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ البتہ انھوں نے رفاعہ کی بیوی کا واقعہ بیان نہیں کیا۔

یہ وہ روایات ہیں جنھیں مقبولیت عامہ حاصل ہوئی اور فقہاء بھی ان پر عمل پیرا ہونے پر متفق ہیں اس بنا پر ہمارے نزدیک ان روایات کی حیثیت یہ ہے کہ یہ تواتر کے درجے پر پہنچی ہوئی ہیں۔ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک بات سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مطلقہ عورت طلاق دینے والے خاوند کے لیے دوسرے مرد سے عقد نکاح کے ساتھ ہی حلال ہو جائے گی، دوسرے خاوند سے ہمبستری کی ضرورت نہیں ہو گی۔ لیکن اس قول کی کسی نے متابعت نہیں کی اس بنا پر اسے شاذ قرار دیا جائے گا۔

قول باری (حَتّٰی تَنۡکِحَ زَوۡجًا غَیۡرَہٗ) میں تین طلاقوں کی وجہ سے واقع ہونے والی حرمت کی انتہا بیان کر دی گئی ہے۔ اگر دوسرا شوہر اس سے ہمبستری کر لیتا ہے تو حرمت مرتفع ہو جاتی ہے لیکن اس وجہ سے حرمت باقی رہتی ہے کہ وہ ابھی ایک شخص کے عقد میں ہے جس طرح تمام دوسری بیاہی عورتوں کا حال ہے۔ اب جب دوسرا شوہر اسے طلاق دے کر علیحدگی اختیار کر لے گا اور

عدت گزر جائے گی تو پھر جا کر یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہو گی۔

قول باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا تو رجوع کر لینے میں ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے) یہ قول باری مدخول بہا (ایسی عورت جس سے ہمبستری ہو چکی ہو) پر عدت واجب کرنے والے حکم پر مرتب ہے یہ حکم اس قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) اور قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ اور تم اس وقت تک عقد نکاح باندھنے کا عزم نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے)۔

نیز ایسی اور آیات کے ذریعے بتا دیا گیا ہے جو عدت میں نکاح کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا) طلاق کے ذکر کے لیے منصوص ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے شوہر کے لیے اس عورت کی اباحت کا حکم صرف طلاق تک محدود نہیں ہے۔

بلکہ ایسی تمام باتیں جن کی وجہ سے دوسرے شوہر سے علیحدگی عمل میں آ سکتی ہے مثلاً موت، ارتداد یا تحریم وغیرہ یہ بھی بمنزلہ طلاق کے ہیں۔ اگرچہ آیت میں صرف طلاق کا ذکر ہے۔ اس میں ولی کے بغیر نکاح کے جواز پر بھی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کرنے کے فعل کی نسبت مرد اور عورت کی طرف کی ہے، ولی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اس آیت میں اور بھی احکام ہیں جن کا ہم خلع کے بیان کے سلسلے میں ذکر کریں گے۔ لیکن ہم نے تیسری طلاق کا ذکر اس لیے مقدم کر دیا کہ یہ معنوی طور پر دو طلاقوں کے ذکر کے ساتھ متصل ہے اگرچہ خلع کا ذکر ان دونوں کے درمیان آ گیا ہے۔

خُلع کا بیان

قول باری ہے (وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اٰتَیْتُمُوْھُنَّ شَیْئًا اِلَّا اَنْ یَّخَافَا اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ اور تمہارے لیے حلال نہیں ہے کہ جو تم نے اپنی بیویوں کو دیا ہے اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو، اِلّا یہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف پیدا ہو جائے کہ وہ کہیں اللہ کے حدود کو قائم نہ رکھ سکیں۔

اس آیت کے ذریعے مرد پر پابندی لگا دی گئی کہ وہ بیوی کو دی ہوئی چیز میں سے کوئی شے واپس نہ لے البتہ مذکورہ شرط کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ ضمنی طور پر یہ بات بھی سمجھ میں آ گئی کہ شوہر نے جو چیز بیوی کو نہ دی ہو اس کی واپسی کا مطالبہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آیت میں ذکر اس چیز کا ہے جو اس نے بیوی کو دی ہو۔ جس طرح کہ قول باری (وَلَا تَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ، ماں باپ کو اُف تک بھی نہ کہو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اُف کہنے سے بڑھ کر جو چیز ہے مثلاً مار پیٹ اور گالی گلوچ وہ بھی ممنوع ہے۔

قول باری (اِلَّا اَنْ یَّخَافَا اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ) کی تفسیر میں طاؤس کا قول ہے کہ حدود اللہ سے مراد وہ معاشرت اور رفاقت ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں پر فرض کر دیا تھا۔ قاسم بن محمد نے بھی یہی بات کہی ہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مثلاً عورت کہے کہ "بخدا میں تیری خاطر جنابت سے کبھی غسل نہیں کروں گی"۔

اہل لغت نے (اِلَّا اَنْ یَّخَافَا) کا معنیٰ "اِلَّا اَنْ یَّظُنَّا" کیا ہے یعنی میاں بیوی دونوں کو خیال ہو کہ وہ حدود اللہ کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔ ابو محجن ثقفی کا قول ہے فراء نے انہیں یہ دو شعر سنائے تھے۔

سه اذا مت فادفنی الی جنب کرمۃ   تروی عظامی بعد موتی عروقھا

ولا تدفنني بالفلاة فانني اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها

جب میں مر جاؤں تو مجھے انگور کی بیل کے پہلو میں دفن کر دینا تاکہ میری موت کے بعد اس کی جڑیں میری ہڈیوں کو سیراب کرتی رہیں۔

مجھے کھلے میدان میں ہرگز دفن نہ کرنا کیونکہ مجھے ڈر ہے کہ مرنے کے بعد کہیں میں انگور یعنی شراب سے بھی محروم نہ ہو جاؤں۔

ایک اور شاعر کا شعر ہے:

انانی کلام عن نصیب یقوله وما خفت یا سلام انك عائبی

مجھے نصیب کی کچھ باتیں پہنچی ہیں لیکن اے سلام یعنی نصیب میں نہیں خیال کرتا کہ تو مجھ میں کیڑے نکالے گا۔

یہاں 'ما خفت' کا معنی 'ما ظننت' ہے یعنی میں نہیں سمجھتا یا خیال کرتا۔ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنے کے متعلق اس اندیشے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ کہ میاں بیوی میں سے ایک بدخلق ہو یا دونوں اس طرح کے ہوں جس کے نتیجے میں نکاح کے حقوق کے تحت ان پر لازم ہونے والے حدود اللہ کو وہ قائم نہ رکھ سکیں۔ ان حقوق کا ذکر اس قول باری میں ہے۔ (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ)

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک کے دل میں دوسرے کی طرف سے نفرت اور بغض ہو جس کی وجہ سے معاشرت اور باہمی افہام و تفہیم اور حسن سلوک متاثر ہو جائے جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم ہونے والے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہو جائے اور شوہر کا اپنی ایک بیوی سے ہٹ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کے اظہار کی جو ممانعت ہے اس میں کوتاہی ہو جائے۔

اس کی ممانعت اس قول باری میں ہے (فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ)

جب ان دونوں میں سے کوئی صورت پیش آ جائے اور دونوں کو اندیشہ پیدا ہو جائے کہ وہ شاید اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود کو قائم نہ رکھ سکیں تو اس صورت میں خلع کر لینا حلال ہو جائے گا۔

جابر جعفی نے عبداللہ بن یحییٰ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ چند فقرے ایسے ہیں کہ اگر عورت انھیں اپنی زبان سے نکال بیٹھے تو اس کے لئے خلع کرا لینا حلال ہو جائے گا۔ مثلاً وہ شوہر سے یہ کہے کہ "میں تیری کوئی بات نہیں مانوں گی"، یا "تیری کوئی قسم پوری نہیں کروں گی"۔ یا "کبھی تیری خاطر جنابت سے نہیں نہاؤں گی"، وغیرہ۔

مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ مرد کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی سے فدیہ لے مگر اس صورت میں وہ ایسا کر سکتا ہے۔ جب وہ اس کی نافرمانی پر اتر آئے اور اس کی کوئی قسم پوری نہ ہونے دے۔ جب وہ ایسی حرکتیں کرنے لگے تو اس صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ لینا جائز ہوگا۔ اور اگر شوہر فدیہ لینے پر رضامند نہ ہو اور عورت فدیہ ادا کرنے پر اڑ جائے تو ایسی صورت میں شوہر اپنے خاندان سے اور بیوی اپنے خاندان سے ایک ایک حکم یعنی ثالث منتخب کر لیں پھر یہ دونوں حکم جو فیصلہ کر دیں اسے قبول کر لیں۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ عورت کی طرف سے اللہ کے حدود کو قائم نہ کرنے کی یہ صورت ہے کہ وہ زوج کے حق کے استخفاف کی مرتکب ہوا ور اس کے ساتھ بد خلقی سے پیش آئے مثلاً یوں کہے "بخدا میں تیری کوئی قسم بھی پوری نہیں کروں گی اور کبھی تیرے ساتھ بستر پر نہیں لیٹوں گی اور تیری کوئی بات نہیں مانوں گی"۔

ایسی صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ لے لینا حلال ہو جائے گا لیکن مرد اس سے دی ہوئی چیز یا رقم سے زائد وصول نہیں کرے گا اور فدیہ لینے کے بعد اس کے راستے سے ہٹ جائے گا۔ خواہ بد خلقی اور بری معاشرت کا مظاہرہ عورت کی طرف سے کیوں نہ ہوا ہو۔

پھر قول باری ہے (فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَکُلُوْهُ هَنِیْٓئًا مَّرِیْٓئًا۔ البتہ اگر خود وہ اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو) یعنی اگر یہ معافی بزور یا بذریعہ فریب و دھوکہ دہی حاصل نہ کی گئی ہو تو پھر اس معافی کے تحت ملنے والا مال خوشگوار اور پر لطف ہوگا۔

اس آیت کے منسوخ ہو جانے کے متعلق اختلاف ہے۔

حجاج نے عقبہ بن ابی الصہباء سے روایت کی ہے کہ میں نے بکر بن عبداللہ سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا جس کی بیوی اس سے خلع کرانا چاہتی ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ مرد کے لیے اس سے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہے۔ میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ، ان دونوں پر اس چیز کے لے لینے میں کوئی گناہ نہیں جو عورت فدیہ کے طور پر دے دے۔

انھوں نے جواب دیا کہ یہ آیت قول باری (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّکَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَیْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا۔ اور اگر تم ایک بیوی کو دوسری

سے بدلنا چاہو اور تم نے کسی ایک کو ڈھیروں مال دے دیا ہو تو اس میں سے کوئی چیز واپس نہ لو" منسوخ ہو چکی ہے۔

ابوعاصم نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ اگر بیوی ظالم اور بدخلق ہو اور شوہر اس سے خلع کر لینے کے لیے کہے کیا یہ بات شوہر کے لیے جائز ہو گی، عطاء نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا یا تو شوہر اس سے راضی ہو کر اسے عقد زوجیت میں رکھے اور یا اسے رخصت کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول شاذ ہے۔ ظاہر کتاب اور سنت اور اتفاق سلف اس کی تردید کر رہے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی قول باری (وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ) میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو قول باری (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) کو منسوخ کرنا واجب کرتی ہو۔ کیونکہ ہر آیت کا حکم اس حالت تک محدود ہے جو آیت میں مذکور ہے اس لیے کہ خلع کی ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ بدسلوکی شوہر کی جانب سے ہو اور شوہر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانا چاہتا ہو۔

اس کے برعکس خلع کی اباحت کا حکم اس صورت میں دیا گیا ہے جب کہ میاں بیوی کو یہ اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے اور وہ اس طرح کہ بیوی کو شوہر سے نفرت ہو یا بیوی بدخلق ہو یا شوہر بدخلقی کا مظاہرہ کرتا ہو لیکن اس کے دل میں بیوی کو نقصان پہنچانے کا کوئی ارادہ نہ ہو تاہم دونوں کو ان حقوق یعنی حدود اللہ قائم نہ رکھ سکنے کا اندیشہ ہو جن کا تعلق نکاح کی وجہ سے لازم آنے والے امور سے ہو مثلاً حسن معاشرت اور ایک دوسرے کے حقوق پورا کرنا وغیرہ۔

یہ حالت درج بالا حالت سے مختلف ہے اس لیے ایک آیت میں ایسی حالت کا بیان نہیں ہے جو دوسری آیت کی حالت سے ٹکراتی ہو اور اس کی منسوخیت یا تخصیص کو واجب کرتی ہو اس لیے کہ ہر آیت پر اس کے نزول کے پس منظر میں عمل ہو رہا ہے۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ اور نہ یہ حلال ہے کہ تم انھیں تنگ کر کے اس کا کچھ حصہ اڑا لینے کی کوشش کرو جو تم انھیں دے چکے ہو) کی تاویل ہے اگر خطاب شوہروں سے ہے۔ ان پر عورت کے مال میں سے کوئی چیز لینے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اگر بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ شوہر کی طرف سے ہو اور وہ بیوی کو نقصان پہنچانا چاہتا ہو۔

البتہ اگر عورت صریح بدچلنی کی مرتکب پائی جائے تو شوہر کو اسے تنگ کرنے کا حق ہے۔ ابن سیرین اور ابو قلابہ نے کہا ہے کہ صریح بدچلنی سے مراد یہ کہ شوہر کو اس کی بدکاری کا پتہ چل جائے۔

عطاء، زہری اور عمرو بن شعیب سے مروی ہے کہ خلع صرف اس سے حلال ہے جو بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ کرے۔ اس لیے ان آیات میں نسخ کہیں نہیں ہے اور تمام قابل عمل ہیں۔ واللہ اعلم!

خلع کی صورت میں مرد کے لیے کیا لینا حلال ہے اس بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے اختلاف کا ذکر

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ناپسند کیا ہے کہ مرد اس سے زیادہ لے لے جو اس نے بیوی کو دیا ہو۔ یہی سعید بن المسیب، حسن بصری، طاؤس اور سعید بن جبیر کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابراہیم نخعی، حسن بصری سے ایک اور روایت کے مطابق یہ مروی ہے کہ شوہر کے لیے اپنے دیے ہوئے مال سے زائد لے کر خلع قبول کر لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ عورت کے بالوں کی چوٹی ہی کیوں نہ ہو۔

امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر کا قول ہے کہ اگر بدسلوکی اور نافرمانی عورت کی طرف سے ہو تو مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہے۔ لیکن وہ اس سے زائد نہیں لے سکتا۔ اور اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس صورت میں اسے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کچھ لے لیا تو قضاءً درست ہوگا۔

ابن شبرمہ کا قول ہے کہ شوہر کی بیوی سے علیحدگی جائز ہوگی اگر شوہر اس کے ذریعے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ اگر نقصان کا ارادہ رکھتا ہو تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا شوہر اسے نقصان پہنچا رہا ہے اور اسے تنگ کر رہا ہے اور اس کے ساتھ ظلم و زیادتی کر رہا ہے تو طلاق کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اس کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا۔

ابن القاسم نے مالک سے روایت کی ہے کہ شوہر کے لیے جائز ہے کہ وہ خلع میں اس سے زائد مال لے لے جتنا اس نے اسے دیا ہے اور اگر بدسلوکی مرد کی طرف سے ہو تو خلع کرانے کے لیے عورت برضا و رغبت اسے جو کچھ دے دے اسے لے لینا مرد کے لیے حلال ہے بشرطیکہ اس

ہیں مرد کی جانب سے عورت کو نقصان پہنچنے کا کوئی احتمال نہ ہو۔ لیث بن سعد سے اسی قسم کی روایت ہے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر خلع عورت کی جانب سے ہو تو اس صورت میں مرد اگر اس سے کچھ لے تو اس میں حرج نہیں ہے اور اگر خلع کی کوشش مرد کی طرف سے ہو تو اس صورت میں عورت سے کچھ بھی لینا جائز نہیں ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی سے خلع کر لے اور بیوی بیمار ہو اب اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے ہو تو بیوی کے تہائی مال پر خلع ہو جائے گا۔

اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے نہ ہو تو شوہر مال واپس کر دے گا اور مرد کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اگر ہمبستری سے پہلے مہر کی پوری رقم پر مرد بیوی سے خلع کر لے جبکہ عورت کی طرف سے نافرمانی اور بدسلوکی کا مظاہرہ نہ ہوا ہو اور دونوں فسخِ نکاح پر متفق ہو جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حسن بن حی نے کہا ہے کہ اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے تھوڑا یا بہت مال لے کر خلع قبول کر لینا جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی جانب سے ہو جس سے شوہر کے حقوق معطل ہو کر رہ جائیں تو شوہر کو اجازت ہوگی کہ وہ اس مال پر خلع قبول کر لے جس پر دونوں رضامند ہو جائیں۔ یہی عثمان البتی کا بھی قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر بیوی ان حقوق کی ادائیگی سے باز رہے جو شوہر کی جانب سے اس پر لازم ہیں تو شوہر کے لیے فدیہ لینا جائز ہو جائے گا اور جب شوہر کے لیے وہ مال کھا لینا جائز ہے جو عورت بخوشی اسے دے دے اور علیحدگی کا کوئی مسئلہ نہ ہو تو علیحدگی کے لیے جو مال وہ بخوشی اسے دے دے اس کا کھا لینا بھی اسے جائز ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے خلع کے سلسلے میں کئی آیتیں نازل کی ہیں۔ ایک یہ قول باری ہے (وَإِنْ أَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَّإِثْمًا مُّبِينًا) یہ آیت مرد کو عورت سے کوئی چیز لینے سے روک رہی ہے جبکہ بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ مرد کی جانب سے ہو۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں مرد کے لیے عورت سے کچھ لینا حلال نہیں ہے۔ ایک اور آیت ہے (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) اس میں اللہ تعالیٰ نے کچھ لے لینے کو مباح کر

دیا ہے اگر دونوں کو حدود اللہ قائم نہ رکھ سکنے کا اندیشہ ہو اس کی صورت جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں یہ ہے کہ عورت کو اپنے شوہر سے نفرت ہو اور وہ بدخلقی کا مظاہرہ کرے یا دونوں ایک دوسرے سے نفرت کرتے ہوں اور بدسلوکی پر اتر آئے ہوں تو ان تمام صورتوں میں مرد کے لیے وہ مال واپس لے لینا جائز ہے جو اس نے عورت کو دیا ہو لیکن اس سے زائد نہ لے۔

ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ شوہر بیوی سے سب کچھ لے لے لیکن زائد کی تخصیص سنت سے ہوئی ہے۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ) ایک قول ہے کہ اس میں شوہر سے خطاب ہے اور اسے بیوی کو دیے ہوئے مال میں سے کوئی چیز بھی واپس لینے سے منع کر دیا گیا ہے۔

البتہ اگر بیوی کی طرف سے صریح بدچلنی کا مظاہرہ ہو جس کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ زنا ہے اور ایک قول ہے کہ یہ نفرت اور نافرمانی کا اظہار ہے۔ یہ آیت اس قول باری (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) کی نظیر ہے۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا) اگر تمھیں ان دونوں کی نااتفاقی کا خطرہ ہو تو شوہر کے خاندان اور بیوی کے خاندان سے ایک ایک ثالث مقرر کر لو۔)

ہم انشاء اللہ اس آیت کے حکم پر روشنی ڈالیں گے جب ہم اس پر پہنچ جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نہیں بلکہ ایک دوسری آیت میں مہر کی رقم واپس لینے کی اباحت کا ذکر کیا ہے لیکن اس میں خلع کی صورت کا ذکر نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) اسی طرح ارشاد ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) اگر تم انھیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کیا ہو تو مقرر شدہ مہر کا آدھا ادا کرو الا یہ کہ وہ تمھیں معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہو۔)

یہ تمام آیات اپنے اپنے احکام کے مقتضیات کے مطابق مستعمل ہیں یعنی اس پر عمل ہو رہا ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جب بدسلوکی اور نفرت کا اظہار شوہر کی جانب سے ہو تو اس کے لیے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہوگا کیونکہ قول باری ہے (فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْئًا) نیز قول باری ہے (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ)

اگر بدسلوکی اور نافرمانی کا مظاہرہ بیوی کی جانب سے ہو یا عورت کی بدخلقی یا ایک دوسرے سے نفرت کا خدشہ ہو اور یہ خطرہ ہو کہ ان حالات کے تحت وہ دونوں اللہ کے حدود کی پاسداری نہیں کر سکیں گے تو شوہر کے لیے بیوی کو دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہوگا لیکن وہ اس سے زائد نہیں لے گا۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ لِتَذْهَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَیِّنَةٍ) اس کی ایک تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد عورت کی بدسلوکی اور اظہار نفرت ہے۔ اس صورت میں مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہوگا۔

قول باری (فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا) اس حالت سے تعلق رکھتا ہے جو خلع کی نہ ہو بلکہ رضامندی اور اپنی خوشی سے وہ مہر کا ایک حصہ چھوڑ دے۔ امام شافعی کا یہ قول درست نہیں ہے کہ جب خلع کی حالت کے بغیر بیوی کا مال لے لینا درست ہے تو خلع میں ایسا کرنا درست ہونا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو مقامات پر منصوص طریقے سے اس طرح ذکر فرمایا ہے کہ ایک مقام پر تو ممانعت ہے اور دوسرے مقام پر اباحت ہے۔

ممانعت کی آیتیں یہ ہیں (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ) اور (وَلَا یَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ شَیْئًا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ)

اور اباحت کی آیت یہ ہے (فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا) اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ جب رضامندی کی حالت میں اس کا مال کھا لینا جائز ہے تو خلع کی حالت میں بھی جائز ہونا چاہیے۔ یہ بات نص کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خلع کے سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے مالک سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عمرہ بنت عبدالرحمٰن بن سعد بن زرارہ سے، انھوں نے حبیبہ بنت سہل انصاریہ سے کہ وہ ثابت بن قیس بن شماس کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن منہ اندھیرے باہر تشریف لے گئے تو دیکھا کہ دروازے پر حبیبہ بنت سہل صبح کی ہلکی تاریکی میں کھڑی ہے۔

حضور نے پوچھا کون ہے؟ جواب ملا حبیبہ بنت سہل، پھر پوچھا کیا بات ہے۔ جواب ملا کہ نہ تو مجھے سکون ہے اور نہ ہی میرے شوہر ثابت بن قیس کو۔ جب آپ نے شوہر کو بلوا بھیجا تو اس سے فرمایا: "یہ حبیبہ بنت سہل ہے۔" اس کے بعد حبیبہ جو کچھ کہہ سکتی تھی کہہ گزری اور آخر میں کہنے لگی: "اللہ کے رسول! میرے شوہر نے جو کچھ مجھے دیا ہے وہ میرے پاس ہے۔"

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت سے کہا کہ اپنی بیوی سے یہ لے لو۔ اس کے بعد حبیبہ اپنے خاندان میں جا کر بیٹھ رہی۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ "اس کے راستے سے ہٹ جاؤ۔" بعض میں ہے کہ "اس سے علیحدگی اختیار کر لو۔"

فقہاء کا یہ قول کہ شوہر کو زائد لینے کی گنجائش نہیں ہے اس روایت کی بنا پر ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے سنائی ہے۔ انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن یحییٰ بن ابی سمینہ نے، انھیں الولید بن مسلم نے ابن جریج سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ ایک شخص اپنی بیوی کا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آیا۔

حضور نے عورت سے فرمایا "کیا تو وہ سب کچھ واپس کر دے گی جو اس نے تجھے دیا ہے" اس نے جواب دیا: "ہاں اور اس سے کچھ زائد"۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "زائد لینے کی اجازت نہیں ہے۔" ہمارے اصحاب کا اس حدیث کی بنا پر یہ قول ہے کہ شوہر بیوی سے زائد مال نہیں لے گا۔ انھوں نے ظاہر آیت کی اس حدیث کی بنا پر تخصیص کر دی ہے۔

اب آیت کی خبر واحد کی بنا پر تخصیص اس وجہ سے جائز ہوگئی کہ قول باری (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ) میں کئی معانی کا احتمال ہے اور اس میں رائے زنی یعنی اجتہاد کی گنجائش ہے اور سلف سے اس سلسلے میں مختلف وجوہ منقول ہیں۔

اسی طرح قول باری (وَلَا تَعْضُلُوْھُنَّ لِتَذْھَبُوْا بِبَعْضِ مَا اٰتَیْتُمُوْھُنَّ اِلَّا اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ) میں بھی کئی معانی کا احتمال ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے خبر واحد کے ذریعہ اس کی تخصیص جائز ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) یا (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ) جب آیت میں کئی احتمالات تھے اور سلف میں بھی اس کے معنی مراد میں اختلاف تھا اس لیے کہ معنی مراد کے لیے خبر واحد کو قبول کرنا جائز ہو گیا۔

ہمارے اصحاب کا جو یہ قول ہے کہ جب شوہر دیے ہوئے مال سے زائد پر یا کچھ مال پر

خلع کرنے پر رضامند ہو جائے جبکہ بدسلوکی اور نفرت اسی کی جانب سے ہو رہی ہو تو یہ دنیاوی حکم کے لحاظ سے درست ہوگا اگرچہ فیما بینہ وبین اللہ اس کی گنجائش نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال بیوی اپنی خوشدلی سے دے رہی ہے اور اسے اس پر مجبور نہیں کیا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے کہ (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال لینا حلال نہیں ہے الا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے دے دے) نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نہی کا تعلق نفس عقد کے کسی مفہوم سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس کے سوا اور چیز سے ہے اور وہ یہ ہے کہ شوہر نے اسے اتنا نہیں دیا جتنا کہ اس سے لے لیا۔ اگر وہ اس قدر اسے دے چکا ہوتا تو پھر اس کا اس طرح لینا مکروہ نہ ہوتا۔

اب جب کہ نہی کا تعلق عقد کے اندر پائے جانے والے کسی معنی سے نہیں ہے تو یہ بات جواز عقد کے لیے مانع نہیں بن سکتی مثلاً اذان جمعہ کے وقت کوئی سودا کرنا یا شہر میں رہنے والے کسی شخص کا باہر سے آنے والے کسی شخص سے کوئی چیز خرید لینا یا تجارتی قافلے کو شہر سے باہر ہی جا کر مل لینا اور سودے طے کر لینا وغیرہ۔ اسی طرح غلام کو تھوڑے یا زیادہ مال کے بدلے آزاد کر دینا جائز ہے۔

نیز قتل عمد میں تھوڑے یا زیادہ مال پر صلح کر لینا جائز ہے، تو طلاق کا معاملہ بھی اسی طرح جائز ہونا چاہیے۔ پھر جب مہر مثل سے زائد رقم پر نکاح جائز ہے جبکہ وہ عورت کی ذات یعنی بضع کا بدل ہے اسی طرح اگر عورت اپنے مہر مثل سے زائد رقم دے کر اپنی جان چھڑالے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ نکاح اور خلع دونوں صورتوں میں یہ رقم اس کی ذات یعنی بضع کا بدل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب خلع فسخ نکاح ہوتا ہے تو اس میں اس رقم سے زائد لینا جائز نہیں ہونا چاہیے جس پر عقد نکاح ہوا تھا جس طرح کہ اقالہ کی صورت میں ثمن سے زائد رقم لینا درست نہیں ہوتا (اگر سودا طے ہونے کے بعد اسے ختم کر دیا جائے تو فقہی اصطلاح میں اسے اقالہ کہتے ہیں) اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا کہ خلع فسخ عقد نکاح ہے، غلط بات ہے بلکہ یہ شئے سرے سے اسی طرح کی طلاق ہے جس طرح کوئی بدل یعنی رقم کے بغیر طلاق دی جائے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ خلع کسی طرح بھی بمنزلہ اقالہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شوہر

دیے ہوئے مال سے کم لے کر خلع پر آمادہ ہو جائے تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے جب کہ ثمن سے کم رقم لے کر اقالہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح کچھ لیے بغیر بھی خلع بالاتفاق جائز ہوتا ہے۔

حاکم کے واسطے کے بغیر خلع کے متعلق اختلاف ہے۔ حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے کہ خلع صرف سلطان یعنی حاکم کے پاس جا کر ہی درست ہو سکتا ہے۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ جب تک شوہر بیوی کو سمجھا بجھا نہ لے اس وقت تک خلع کا عمل نہیں ہو گا۔

اگر بیوی سمجھ جائے تو فبہا ورنہ اس سے کنارہ کشی اختیار کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو اس کی پٹائی کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو معاملہ سلطان کے پاس لے جائے (یا عدالت میں پیش کر دے) سلطان میاں اور بیوی کے خاندانوں سے ایک ایک ثالث مقرر کر دے۔ یہ دونوں ثالث جو کچھ سنیں سلطان سے بیان کر دیں۔ اس کے بعد اگر سلطان کی رائے ان دونوں کو علیحدہ کر دینے کی ہو جائے تو علیحدہ کر دے اور اگر دونوں کو اکٹھا کرنے کی ہو جائے تو اکٹھا کر دے۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح، طاؤس اور زہری اور بہت سے دوسرے حضرات کا قول ہے کہ سلطان کے واسطے کے بغیر بھی خلع جائز ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ گورنر کوفہ و بصرہ زیاد پہلا شخص تھا جس نے سلطان کے بغیر خلع کے نفاذ کو رد کر دیا تھا۔

تاہم فقہائے امصار کے درمیان سلطان کے واسطے کے بغیر خلع کے جواز کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کتاب اللہ بھی اس کے جواز کو واجب کرتی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) نیز (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ)

اس میں اللہ تعالیٰ نے دونوں کی باہمی رضامندی سے بیوی سے مال لے کر خلع کو مباح کر دیا ہے اور اس میں سلطان کے واسطے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس کی بیوی سے فرمایا تھا "کیا تو اس کا باغ لوٹا دے گی؟" خاتون نے اثبات میں جواب دیا تھا۔ اس پر آپ نے شوہر سے کہا تھا کہ باغ لے لو اور اس سے علیحدہ ہو جاؤ۔

آپ کا یہ ارشاد بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ خلع کا عمل سلطان کے واسطے کے بغیر بھی درست ہے۔ کیونکہ اگر خلع کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا خواہ زوجین خلع کرنا چاہتے یا

انکار کرتے جبکہ سلطان کو اس کا علم ہو جاتا کہ یہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم رکھنے کے متعلق اندیشے میں مبتلا ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں میاں بیوی سے اس بارے میں استفسار نہ کرتے اور نہ ہی شوہر کو خطاب کر کے یہ کہتے کہ خلع کر لو بلکہ آپ خود خلع کا عمل سرانجام دے کر اس کا باغ اسے لوٹا دیتے خواہ دونوں اس بات کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے یا ان میں سے ایک انکاری ہو جاتا۔

جس طرح کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے مرد سے یہ نہیں کہا کہ اب اس کے راستے سے ہٹ جاؤ بلکہ خود دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جیسا کہ حضرت سہل بن سعدؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے زوجین کے درمیان علیحدگی کردی تھی۔

جس طرح کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے شوہر سے کہا اب بیوی تک رسائی کا تمہارے لیے کوئی راستہ نہیں رہ گیا۔ آپ نے یہ معاملہ شوہر کے ہاتھ میں نہیں دیا۔ اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ خلع سلطان کے بغیر بھی جائز ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرءٍ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ)۔

کیا خُلع طلاق ہے؟

خلع طلاق ہے یا نہیں اس کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت عثمانؓ، حسن بصری، ابو سلمہ، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، شعبی اور مکحول سے مروی ہے کہ خلع ایک طلاق بائن ہے۔ یہی فقہائے امصار کا قول ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت سنائی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں ابوالولید نے، انھیں شعبہ نے، انھیں عبدالملک بن میسرہ نے کہ ایک شخص نے طاؤس سے خلع کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ اس سے کچھ نہیں ہوتا یعنی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس پر عبدالملک بن میسرہ نے کہا کہ آپ اس بارے میں ایسی بات کہتے ہیں جو ہم نے کہیں اور نہیں سنی۔ اس پر طاؤس نے خدا کی قسم کھا کر کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے شوہر اور بیوی کو دو طلاقوں اور خلع کے

بعد بھی میاں بیوی رہنے دیا۔

اس روایت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں طاؤس کو غلطی لگ گئی ہے کیونکہ طاؤس باوجود اپنی جلالتِ شان، فضل اور تقویٰ و پرہیزگاری کے روایت میں بہت غلطیاں کرتے تھے۔ اور بہت سی ایسی باتیں بھی انھوں نے روایت کی ہیں جو سرے سے ناقابلِ قبول ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں وہ ایک شمار ہوگی۔

حالانکہ حضرت ابنِ عباسؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو ستاروں کی تعداد کے برابر طلاق دی وہ تین طلاقوں کی وجہ سے اس پر بائن ہو جائے گی۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایوب جو مشہور محدث تھے طاؤس کی غلطیوں کی کثرت پر تعجب کیا کرتے تھے۔ ابن ابی نجیح نے طاؤس سے نقل کیا ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے۔ اہلِ مکہ نے یہ سن کر ان کی تردید کی جس پر انھوں نے کچھ لوگوں کو جمع کر کے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن الحسن بن عبدالجبار نے، انھیں ابوہمام نے، انھیں الولید نے ابوسعید روح بن جناح سے، انھوں نے کہا کہ میں نے زمعہ بن ابی عبدالرحمٰن سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے سعید بن المسیب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو ایک طلاق قرار دیا ہے۔ خلع طلاق ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا تھا جب کہ اس کی بیوی نے اس کی نافرمانی کی تھی کہ "اس کے راستے سے ہٹ جاؤ" یا بعض روایت میں ہے کہ "اس سے جدا ہو جاؤ" اور بیوی سے فرمایا کہ ثابت کا باغ اسے واپس کر دو، بیوی نے عرض کیا: "میں نے ایسا کر لیا" اب یہ بات واضح ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ "میں تجھ سے جدا ہو گیا" یا "میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا" اور اس کی نیت اس سے علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہوگی۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شارع علیہ السلام کے حکم سے ثابت کا اپنی بیوی سے خلع کر لینا دراصل طلاق کی صورت تھی۔ نیز اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر شوہر اپنی بیوی سے یہ کہے "میں تجھے کچھ مال کے بدلے طلاق دیتا ہوں" یا "میں تیرا معاملہ کچھ مال

کے بدلے تیرے ہاتھ میں دیتا ہوں" تو یہ طلاق ہوگی۔

اسی طرح اگر شوہر یہ کہے "میں نے کسی مال کے بغیر تجھ سے خلع قبول کرلیا" یہ کہتے ہوئے اس کی نیت فرقت یعنی علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہو گی اس لیے اگر وہ کچھ مال لے کر خلع قبول کرلے تو یہ صورت بھی طلاق کی ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص اگر خلع کا کہے تو بمنزلہ اقالہ ہوگا جو بیع میں ہوا کرتا ہے اور اقالہ فسخ بیع ہوتا ہے نئے سرے سے بیع نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال لیے بغیر خلع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح مہر سے کم رقم پر بھی بالاتفاق خلع ہوسکتا ہے۔

جبکہ اقالہ اس ثمن کو واپس کیے بغیر نہیں ہوسکتا جو سودے میں طے شدہ قول کے مطابق ادا کیا گیا تھا۔ اگر خلع بھی اقالہ کی طرح فسخ عقد نکاح ہوتا تو وہ نکاح میں مقرر شدہ مہر کے بدلے ہوتا۔ اب جبکہ تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ خلع مال کے بغیر یا مہر سے کم مال پر ہوسکتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خلع دراصل مال لے کر طلاق دینے کی شکل ہے اور یہ فسخ نہیں ہے۔ اور اس میں اور شوہر کے اس قول میں کہ "میں نے تجھے اس مال کے بدلے طلاق دے دی" کوئی فرق نہیں ہے۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) پھر اس کے بعد یہ فرمایا (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) اور اسی سیاق میں یہ فرمایا (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) اور خلع کے بعد تیسری طلاق کو ثابت کردیا تو اس سے یہ دلالت ہوگئی کہ خلع طلاق نہیں ہے کیونکہ اگر یہ طلاق ہوتا تو پھر (فَاِنْ طَلَّقَهَا) چوتھی طلاق ہوتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو طلاقوں کے ذکر کے بعد خلع کا ذکر کیا پھر اس کے بعد تیسری طلاق کا ذکر فرمایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے وہ اس لیے کہ قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٌ بِاِحْسَانٍ) دو ایسی طلاقوں کی خبر دے رہا ہے جو خلع کی صورت میں نہ دی گئی ہوں اور پھر ان کے ساتھ رجوع کی گنجائش بھی ثابت رکھی جس کے لیے فرمایا (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ)

پھر اللہ تعالیٰ نے ان دونوں طلاقوں کا حکم بیان فرمایا اگر یہ خلع کی شکل میں ہوں اور اس میں ممانعت اور اباحت کی صورتیں بھی بتلا دیں اور وہ حالت بھی بیان کر دی جس میں خلع کے بدلے مال لینا جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ پھر اس پورے بیان پر اس قول کو عطف کیا (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ) اور اس کے ذریعے پھر ان ہی دو طلاقوں کی طرف روئے سخن کر لیا جن کا ذکر پہلے کبھی بصورت خلع ہوا تھا اور کبھی کسی اور صورت میں۔

اس تشریح کی روشنی میں یہ دلالت نہیں ملتی کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہوتا ہے اور خلع کے بعد جو تیسری طلاق ہے وہ دراصل چوتھی طلاق بن جاتی ہے۔ اس سے اس امر پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ خلع حاصل کر لینے والی عورت کو طلاق لاحق ہو جاتی ہے۔

اس لیے کہ فقہاء امصار کا درج بالا آیات کی اس ترتیب اور تشریح پر اتفاق ہے جو ہم نے ابھی اوپر کی سطور میں بیان کی ہے اور خلع کے بعد تیسری طلاق ہو گئی جس کی صحت کا حکم اللہ نے دے دیا اور جس کے بعد بیوی کو ہمیشہ کے لیے اس پر حرام کر دیا اِلّا یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کرے تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ خلع حاصل کرنے والی عورت کو جب تک وہ عدت میں ہے طلاق لاحق ہو سکتی ہے۔

تیسری طلاق خلع کے بعد ہوتی ہے اس پر ترتیب آیات میں یہ قول باری (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ اَنْ يَّتَرَاجَعَآ اِنْ ظَنَّآ اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ) دلالت کرتا ہے جیسے ماقبل کے بیان اور اس قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ) پر عطف کیا گیا ہے۔

اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے تیسری طلاق کے بعد ایک دوسرے سے رجوع کر لینے کو مباح کر دیا ہے بشرطیکہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنے کا خوف زائل ہو جائے۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ جدائی کے بعد دونوں اپنے کیے پر پشیمان ہو جائیں اور ہر ایک کا دل الفت اور رفاقت کی طرف واپس آجاتا چاہیے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ تیسری طلاق جس کا ذکر یہاں ہوا ہے وہ خلع کے بعد ہے۔ قول باری (اِنْ ظَنَّآ اَنْ يُّقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ) حوادث یعنی پیش آمدہ امور کے احکام میں اجتہاد کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اباحت کو

ظن کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ) قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کی طرف راجع ہے۔ اس فدیہ کی طرف راجع نہیں ہے جس کا ذکر اس کے بعد ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے فاسد ہے۔ ایک یہ کہ قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا) دو طلاقوں کے ذکر کے بعد نئے سرے سے شروع کیا گیا خطاب ہے اور یہ ان دونوں طلاقوں پر مرتب نہیں ہے کیونکہ یہ خطاب ان دونوں پر معطوف ہے۔

جب ایک طرف یہ بات ہے اور دوسری طرف فدیہ کے ذکر کے بعد فرمایا (فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ) تو یہ ضروری ہو گیا کہ یہ قول فدیہ پر مرتب ہو کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ اسے ان دو طلاقوں پر مرتب تسلیم کیا جائے جن کا ذکر ابتداء میں ہوا ہے اور اس کے متصل فقرے پر اسے عطف نہ کیا جائے۔ یہ بات صرف اسی وقت درست ہو سکتی ہے جب کوئی ایسی دلالت موجود ہو جو اس کا تقاضا کر رہی ہو اور اسے ضروری قرار دے رہی ہو۔ جیسا کہ تخصیص کے نقطے کے ساتھ استثناء کی صورت میں آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ اس کے متصل حکم کی طرف عائد ہوتا ہے اور کسی دلالت کے بغیر ما قبل پر وارد نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ، اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنھوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے۔ ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو قائم ہو چکا ہو ورنہ اگر صرف نکاح ہوا ہو اور تعلق زن وشوہر ہوا ہو تو انھیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے) میں دخول کی شرط ربائب (گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیوں) کی طرف راجع ہے۔

امہات نساء یعنی بیویوں کی ماؤں کی طرف راجع نہیں ہے۔ کیونکہ حرف فاء کے ذریعے عطف ان سے متصل ہے، امہات نساء کے متصل نہیں ہے حالانکہ یہ بات معترض کے ذکر کردہ بات کے مقابلے میں اقرب ہے کہ (فَاِنْ طَلَّقَهَا) کا عطف قول باری (اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) پر ہے، فدیہ پر نہیں ہے جو اس کے متصل ہے۔

کیونکہ معترض اسے فدیہ پر عطف نہیں مانتا جو کہ اس کے متصل ہے بلکہ اسے اس کے ماقبل پر عطف تسلیم کرتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان میں آنے والی بات یعنی فدیہ کے ذکر پر اسے عطف نہیں کرتا۔ نیز ہم (فَإِنْ طَلَّقَهَا) کو پورے بیان یعنی فدیہ اور فدیہ سے قبل ذکر ہونے والی دو طلاقوں پر جو بطور فدیہ نہیں ہیں پر عطف کرتے ہیں۔

اس صورت میں اس کے تحت دو فائدے بیان ہو جائیں گے ایک تو یہ کہ دو طلاقوں کے ذریعے خلع کے بعد بھی طلاق کا جواز ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ خلع کی صورت کے علاوہ دی گئی دو طلاقوں کے بعد طلاق کا جواز ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

مُطلّقہ بیوی سے رجوع کرنے میں نقصان کا ارادہ نہ ہونا

قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ، اور جب تم عورتوں کو طلاق دو پھر وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو معروف طریقے سے روک لو یا معروف طریقے سے انھیں رخصت کر دو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ) سے مراد حقیقت اجل نہیں جو عدت ہے بلکہ اس سے مراد اس کے خاتمے کے قریب پہنچ جانا ہے کیونکہ حقیقی معنی لینے کی صورت میں اجل کو پہنچ جانے کا مطلب عدت کا گزر جانا ہو گا جب کہ عدت کے گزر جانے کے بعد رجوع کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ عدت کو لفظ اجل سے متعدد مقامات پر تعبیر کیا گیا ہے۔

ان میں سے یہ قول باری ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) اس کا معنی بھی وہی ہے جو درج بالا آیت کا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اور جب عورتوں کو طلاق دے دو تو انھیں نہ روکو۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔) نیز فرمایا (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ اور نکاح کی گرہ کو پختہ نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے)

ان تمام آیات میں جہاں جہاں لفظ اجل ذکر ہوا ہے اس سے مراد عدت ہے جب اللہ تعالیٰ نے اجل کا ذکر اپنے قول (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ) میں بھی کیا ہے تو اس سے مراد اجل کا ختم ہو جانا نہیں بلکہ اس کا قریب الاختتام ہوتا ہے۔ قرآن مجید اور محاورات میں اس کے

بہت سے نظائر موجود ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) اس کا معنی ہے جب تم طلاق کا ارادہ کرو اور طلاق دینے کے قریب پہنچ جاؤ تو عدت پر طلاق دو۔

اسی طرح ارشادِ باری ہے (فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ جب تم قرآن کی تلاوت کرنے لگو تو استعاذہ کرلو) اس کا معنی ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔ اسی طرح قول باری ہے (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا۔ جب تم بات کرو تو انصاف کی بات کرو) اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ بات کرنے کے بعد عدل کرو بلکہ بات کرنے سے پہلے یہ عزم کرو کہ انصاف پر مبنی بات کے سوا اور کوئی بات نہیں کریں گے۔

اسی طرح زیر بحث آیت میں بلوغ اجل کا ذکر کر کے اس سے عدت کا قریب الاختتام ہونا مراد لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنے کا حکم دیتے وقت عدت کے قریب الاختتام ہونے کا ذکر کیا ہے حالانکہ معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنا نکاح کے بقا کے تمام احوال میں شوہر پر لازم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معروف طریقے سے امساک کے ذکر کے ساتھ تسریح یعنی بھلے طریقے سے رخصت کر دینے کا بھی ذکر کیا ہے جس کا مفہوم عدت کا اختتام ہے۔

اور پھر دونوں کو امر کے تحت جمع کر دیا ہے اور چونکہ تسریح کی صرف ایک حالت ہوتی ہے جو زیادہ عرصے تک باقی نہیں رہتی اس لیے بلوغ اجل یعنی عدت کے قریب الاختتام ہونے والی حالت کو اس کے ساتھ خاص کر دیا تا کہ معروف یعنی بھلے طریقے کا تعلق دونوں معاملوں (امساک اور تسریح) کے ساتھ ہو جائے۔

قول باری (فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) سے مراد عدت گزرنے سے پہلے رجوع کر لینا ہے۔ یہی قول حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے۔ اب رہا قول باری (اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) تو اس کا معنی یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔

اللہ تعالیٰ نے امساک بالمعروف کو مباح کر دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر اس کے ضروری حقوق ادا کرے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، نیز بھلے طریقے سے تسریح کو بھی مباح کر دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر کے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ

کرے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے (اَوْ سَرِّحُوْھُنَّ) کے ذکر کے فوراً بعد (وَلَا تُمْسِکُوْھُنَّ ضِرَارًا) کے ذکر سے بیان فرمائی ہے۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ معروف طریقے سے رخصت کر دینے کی شکل یہ ہو تو اسے متاع یعنی سامان وغیرہ دے کر رخصت کرے۔

اس آیت سے نیز قول باری (فَاِمْسَاکٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌ بِاِحْسَانٍ) سے کسی نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر اتنا مفلوک الحال ہو کہ بیوی کو نان نفقہ دینے سے بھی عاجز ہو تو ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی واجب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو دو میں سے ایک بات کا اختیار دیا ہے یا تو معروف طریقے سے اسے اپنی بیوی بنائے رکھے یا پھر بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ نان ونفقہ مہیا نہ کر سکنا معروف میں داخل نہیں ہے اس لیے جب شوہر اس سے عاجز ہو جائے گا تو دوسری بات یعنی تسریح اس پر لازم آ جائے گی اور حاکم دونوں کو علیحدہ کر دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس کسی نے یہ بات کہی اور آیت سے اس پر استدلال کیا ہے یہ اس کی جہالت ہے۔ اس لیے کہ ایسا شوہر جو اپنی بیوی کو نان ونفقہ دینے سے عاجز ہو وہ بھی اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس حالت میں انفاق کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَمَنْ قُدِرَ عَلَیْہِ رِزْقُہٗ فَلْیُنْفِقْ مِمَّا اٰتَاہُ اللّٰہُ لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا مَا اٰتَاھَا سَیَجْعَلُ اللّٰہُ بَعْدَ عُسْرٍ یُّسْرًا۔ جسے اللہ تعالیٰ رزق میں تنگی دے دے تو وہ اس میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کسی کو مکلف نہیں بناتا مگر صرف اسی چیز کا جو اس نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ تنگدستی کے بعد فراخی دینے والا ہے)

اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں کہ تنگدست شوہر اپنی بیوی کو معروف طریقے سے نہیں سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ دراصل معروف طریقے سے نہ رکھنا قابل مذمت ہے۔ اور جو شخص تنگدست ہو اس کا انفاق نہ کرنا قابل مذمت نہیں ہے۔ اگر یہ صورت ہوتی تو پھر اصحاب صفہ اور فقراء صحابہ جو تنگدستی کی بنا پر اپنے اوپر خرچ کرنے سے عاجز تھے چہ جائیکہ اپنی بیویوں پر خرچ کریں سب کے سب معروف طریقے سے اپنی بیویوں کو نہ بسانے والے شمار ہوتے۔

نیز ہمیں یہ معلوم ہے کہ ایسا شوہر جو انفاق کی قدرت رکھتے ہوئے بھی انفاق کے لیے تیار نہ ہو، وہ معروف طریقے سے نہ بسانے والا شمار نہیں ہوتا اور یہ بھی متفقہ مسئلہ ہے کہ ایسی صورت

یں بھی وہ بیوی سے علیحدہ کر دیے جانے کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ کیسے جائز ہو سکتا کہ انفاق سے عاجز شوہر کی تفریق کے وجوب پر آیت سے استدلال کیا جائے، اور انفاق پر قادر کی تفریق پر استدلال نہ کیا جائے جبکہ عاجز حقیقت میں معروف طریقے سے بیوی کو بسانے والا ہوتا ہے اور قادر بسانے والا نہیں ہوتا۔ اس قول سے استدلال کرنے والے کے استدلال میں تکلف لازم آ گیا جس کی وجہ سے اس کا استدلال ہی باطل ہو گا۔

قول باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا اور تم ان کو نقصان پہنچانے کی غرض سے نہ روکو کہ پھر ان پر زیادتی کے مرتکب ہو جاؤ) اس آیت کی تاویل میں مسروق، حسن بصری مجاہد، قتادہ اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ اس سے مراد رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر دینا ہے۔

وہ اس طرح کہ جب اس کی عدت قریب الاختتام ہو تو رجوع کر کے پھر طلاق دے دے تاکہ وہ بے چاری نئے سرے سے عدت شروع کرے اور پھر جب عدت قریب الاختتام ہو تو رجوع کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا کہ بیوی کو معروف طریقے سے عقد زوجیت میں رکھے اور عدت کی مدت کو طویل تر بنا کے اسے نقصان نہ پہنچائے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَفْعَلْ ذٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) یہ فقرہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ خواہ وہ نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع کرے اس کا رجوع درست ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر یہ مفہوم نہ ہوتا تو وہ ظالم قرار نہ دیا جاتا کیونکہ اس صورت میں رجوع کا حکم ثابت نہ ہوتا اور اس کا یہ فعل بیکار جاتا۔

قول باری ہے (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللّٰهِ هُزُوًا اور اللہ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ) حضرت عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے بروایت حسن بصری یہ منقول ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا اور پھر رجوع کر لیتا اور کہتا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی یا غلام آزاد کر دیا یا کسی سے نکاح کر لیا اور پھر یہ کہہ دیا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا تو اس کے اس عمل کو مذاق پر نہیں بلکہ سنجیدگی اور قصد پر محمول کیا جائے گا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں (من طلق او حرر او نکح فقال کنت لاعبًا فھو جادٌ)

حضرت ابوالدرداءؓ نے یہ خبر دی کہ آیت کی تاویل یہ ہے اور آیت اس بارے میں نازل ہوئی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ مذاق اور سنجیدگی دونوں صورتوں میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ یہی حکم رجوع کرنے کا بھی ہے کیونکہ اس کا ذکر امساک یا تسریح کے ذکر کے بعد ہوا ہے اس لیے یہ ان دونوں کی طرف راجع ہوگا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اس کی تاکید بھی کر دی ہے۔

عبدالرحمٰن بن حبیب نے عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے ابن ماہک سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاث جدھن جد وھزلھن جد الطلاق والنکاح والرجعۃ طلاق، نکاح اور رجعت ایسی تین باتیں ہیں کہ اگر یہ سنجیدگی سے کی جائیں تو ان کا وہی حکم ہے جو اگر مذاق کے طور پر کی جائیں یعنی دونوں صورتوں میں یہ واقع ہو جاتی ہیں۔

سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چار باتیں ایسی ہیں جو اگر کوئی شخص اپنی زبان سے کہہ بیٹھے تو وہ اس پر لازم ہو جاتی ہیں۔ غلام آزاد کرنا، طلاق دینا، نکاح کرنا اور نذر مان لینا۔ جابر نے عبداللہ بن لحی سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے یہ قول نقل کیا ہے "کہ تین باتیں ایسی ہیں کہ ان میں مذاق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ نکاح، طلاق اور صدقہ۔"

قاسم بن عبدالرحمٰن نے حضرت عُبید اللہ سے روایت کی ہے کہ جب تم کسی سے نکاح کرنے کی بات اپنے منہ سے نکال دو تو پھر خواہ تم نے مذاق سے یہ بات کہی ہے یا سنجیدگی سے دونوں کا حکم یکساں ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں اس کا نفاذ ہو جائے گا۔ یہی بات تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے اور ہمیں اس بارے میں فقہاء امصار کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

زبردستی کی طلاق

یہ بات مکرہ (وہ شخص جسے مجبور کیا جائے) کی دی ہوئی طلاق کے واقع ہو جانے میں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ طلاق کے معاملے میں جب سنجیدہ اور مذاق کرنے والے دونوں کا حکم یکساں ہے۔ باوجودیکہ دونوں قصد و ارادے سے یہ بات زبان پر لاتے ہیں

دونوں میں صرف اس لحاظ سے فرق ہے کہ ایک کا ارادہ زبان پر لائے ہوئے لفظ کے حکم کو واقع کرنے کا ہوتا ہے اور دوسرے کا یہ ارادہ نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کو دور کرنے میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اب مکرہ ایک طرف تو ارادے اور قصد سے طلاق کا لفظ زبان پر لاتا ہے لیکن اس کے حکم کا اسے ارادہ نہیں ہوتا تو اس کی نیت کا فقدان طلاق کے حکم کو دور کرنے میں کوئی اثر نہیں دکھائے گا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طلاق واقع ہونے کی شرط یہ کہ مکلف ایسے الفاظ اپنی زبان پر لائے جن سے طلاق واقع ہو جائے۔ واللہ اعلم!

ولی کے بغیر نکاح کا بیان

قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ یَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ اور جب تم اپنی عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی عدت پوری کر چکیں تو پھر اس میں مانع نہ ہو کہ وہ اپنے زیر تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں) تا آخر آیت۔

قول باری (فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ) یہاں حقیقت مراد ہے یعنی عدت کا ختم ہو جانا۔ لفظ العضل کے دو معانی ہیں۔ ایک منع یعنی روک دینا، دوسرا ضیق یعنی تنگ کر دینا۔ کہا جاتا ہے "عضل الفضاء بالجیش (لشکر کی کثرت تعداد سے فضا تنگ ہو گئی) نیز الامر المعضل کا معنی ایسا معاملہ جو حل نہ ہو سکے، اسی طرح "داء عضال" پیچیدہ بیماری کو کہتے ہیں۔ تضییق کے معنی میں محاورہ ہے "عضلت علیھم الامر" (ان پر یہ معاملہ تنگ کر دیا گیا)

اسی طرح جب عورت کے لیے بچے کی پیدائش مشکل ہو جائے تو کہا جاتا ہے "عضلت المرأۃ بولدھا" اس لفظ کے یہ دونوں معانی متقارب ہیں کیونکہ امر ممتنع وہ ہوتا ہے جس کا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے یا جس کا دور کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اور "ضیق" بھی وہ معاملہ ہوتا ہے جو مشکل ہوتا ہے۔

شعبی سے مروی ہے کہ ان سے مشکل مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا۔ یہ ایسی او ملتی ہے جس کے چہرے اور کانوں پر بکثرت بال ہوتے ہیں جو نہ پیچھے ہٹتے اور نہ آگے بڑھتے، اگر یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے زمانے میں پیش آ جاتی تو انھیں بھی درماندہ کر دیتی۔

قول باری (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) کا معنی ہے وَلَا تَمْنَعُوْهُنَّ (انھیں مت روکو) یا "ولا تضیقوا علیھن فی التزویج" (اور نکاح کرانے کے سلسلے میں ان کے لیے تنگی نہ پیدا کرو) یہ آیت کئی وجوہ سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے جب کوئی عورت ولی یا ولی کی اجازت

کے بغیر از خود عقد نکاح کرے ایک تو یہ کہ عقد نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اور ولی کی اجازت کی کسی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا، دوم ولی کو رکاوٹ پیدا کرنے سے روک دیا گیا ہے جب طرفین نکاح پر رضامند ہو جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ولی اگر عورت کو نکاح سے روکنے کا اختیار نہ رکھتا تو اسے اس بات سے روکا نہ جاتا جس طرح کہ اجنبی کو اس سے نہیں روکا جاتا جس کی کوئی سرپرستی یا ولایت نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ نہی اس بات سے مانع ہے کہ اس کا اس چیز میں کوئی حق ہو جس سے اس کو نہی کر دی گئی ہے۔

تو پھر نہی سے اثباتِ حق پر استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے۔ نیز ولی کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ عورت کو باہر نکلنے سے اور عقد نکاح کے بارے میں خط و کتابت کرنے سے روک دے اس لیے یہ جائز ہے کہ مشکلات پیدا کرنے سے نہی کا تعلق بھی اسی قسم کی ممانعت سے ہو۔ کیونکہ اکثر احوال میں یہ چیزیں ولی کے ہاتھ میں اس طرح ہوتی ہیں کہ وہ عورت کو ان سے روک سکتا ہے۔

آیت کی ایک اور وجہ سے بھی ہمارے قول پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ جب ولی کو رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب کہ عورت اپنے کفو میں نکاح کرے تو اب اس بارے میں اسے کوئی حق نہیں پہنچتا جس طرح کہ کسی کو سود اور فاسد قسم کے سودے کرنے سے روک دیا جائے تو اسے ان چیزوں کا کوئی حق نہیں پہنچتا جن سے اسے روک دیا گیا ہے اس لیے ولی کو فسخِ نکاح کا حق نہیں پہنچے گا۔

اور جب یہ جھگڑا حاکم کے پاس جائے گا اور حاکم اس عقد سے روک دے گا تو اس صورت میں وہ ظالم ٹھہرے گا اور وہ ایسی چیز کے روکنے کا مرتکب قرار پائے گا جس کا روکنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اس لیے فسخِ نکاح میں حاکم کا حق بھی باطل ہو جائے گا اس طرح یہ عقد نکاح اس طرح باقی رہ جائے گا کہ کسی کو اس کے فسخ کا حق نہیں ہوگا۔ اس بنا پر یہ جائز اور نافذ ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ولی کو اس وقت رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب فریقین آپس میں معروف طریقے سے نکاح پر رضامند ہو جائیں تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر غیر ولی عقد نکاح کرائے گا تو یہ معروف طریقے پر نہیں ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہیں یہ بات معلوم ہے کہ معروف طریقہ جو بھی ہو وہ

ولی کا عقد نہیں ہو سکتا۔ وہ اس طرح کہ آیت میں عورت کے عقد کے جواز پر نص ہے اور ولی کو اس میں رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے کہ معروف کا معنی یہ ہو کہ عورت کا کیا ہوا عقد جائز نہ ہو۔

کیونکہ اگر یہ معنی لیا جائے تو اس سے آیت کے موجَب کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب نسخ ثابت ہو جائے جب کہ یہ معلوم امر ہے کہ ایک ہی خطاب میں ناسخ اور منسوخ دونوں کا جواز ممتنع ہوتا ہے کیونکہ نسخ کا ثبوت اسی وقت ہوتا ہے جب حکم کو استقرار حاصل ہو جائے اور اس پر عمل کی قدرت وجود میں آ جائے۔

اس لیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ باہمی رضا مندی کے اندر معروف طریقے کی جو شرط لگا دی گئی ہے اس سے مراد ولی نہیں ہے نیز ایک اور پہلو بھی ہے۔ حرف باء ابدال یعنی بدل بنانے کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اس معنی کو مہر کی مقدار کی طرف موڑ دیا جائے گا اور معنی یہ ہوگا کہ عورت کے مہر مثل میں کوئی کمی نہ ہو۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جب نکاح میں مہر مثل سے کم مہر رکھا جائے تو اولیاء کو حق پہنچتا ہے کہ یہ نکاح ختم کرا دیں۔

ولی کے بغیر جواز نکاح کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ فَاِنْ طَلَّقَھَا فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَآ اَنْ یَّتَرَاجَعَآ) یہ آیت دو وجوہ سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے اول اس میں نکاح کے فعل کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے یعنی (حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ)

دوم (فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَآ اَنْ یَّتَرَاجَعَآ) میں تراجع کی نسبت عورت اور مرد کی طرف کی گئی ہے ولی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ آیت (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَھُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ فِیْمَا فَعَلْنَ فِیْٓ اَنْفُسِھِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ) آیت کے موجب اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام کے جواز کا ثبوت ہو رہا ہے اور درمیان میں ولی کی کوئی شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر صحتِ عقد کے لیے ولی کی شرط عائد کر دی جائے تو اس سے آیت کے موجَب کی نفی لازم آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام سے مراد ازدواجی زندگی اختیار کرنا ہے، اور یہ کہ عورت کے سلسلے میں کوئی عقد اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے

اول یہ کہ لفظ کا عموم ازدواجی زندگی اختیار کرنے یا نہ کرنے دونوں کو شامل ہے۔

دوم یہ کہ ازدواجی زندگی کو پسند کر لیتے یا اختیار کر لینے سے اپنی ذات کے متعلق کوئی قدم اٹھانے کا مفہوم حاصل نہیں ہوتا۔ یہ مفہوم تو عقد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کی بنا پر نکاح کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔

نیز قول باری (اِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوْفِ) میں اختیار کا ذکر عقد کے ساتھ کیا گیا ہے جس سے ہمارے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

اس بارے میں اختلاف رائے کا ذکر

اگر کوئی عورت ولی کے بغیر اپنی ذات کے لیے عقد نکاح کرے تو اس کے متعلق فقہائے کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ کفو میں نکاح کرے اور پورا پورا مہر وصول کرے، ولی کو اس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ یہی امام زفر کا قول ہے۔ اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو نکاح جائز ہوگا البتہ اولیاء کو حق ہوگا کہ ان دونوں کو علیحدہ کر دیں۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمٰن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح منذر بن الزبیر سے کر دیا تھا اور عبدالرحمٰن موجود نہیں تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ دونوں کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح جائز تھا۔

یہی محمد بن سیرین، شعبی، زہری اور قتادہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ولی اس نکاح کو تسلیم کرے تو یہ جائز ہو جائے گا اور اگر تسلیم کرنے سے انکار کر دے جبکہ نکاح کفو میں ہوا ہو تو قاضی (یا عدالت) اسے جائز قرار دے گا اور قاضی جب اسے جائز قرار دے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک پھر جا کر نکاح مکمل ہوگا۔

یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک اور قول بھی منقول ہے لیکن مشہور قول یہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب عورت نکاح کا معاملہ کسی مرد کے سپرد کر دے اور مرد اس کا نکاح اس کے کفو میں کرا دے تو یہ نکاح جائز ہو جائے گا اور ولی کو تفریق کا اختیار نہیں ہوگا۔

ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں۔ ابن شبرمہ کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں اور والدہ ولی نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی کوئی

عورت قاضی کے بغیر کسی مرد کو اپنا ولی بنا سکتی ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب عورت آزاد شدہ یا مفلوک الحال یا گھٹیا درجے کی ہو جسے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ کسی مرد کو نکاح کے لیے اپنا نمائندہ مقرر کر دے اور وہ شخص اس کا نکاح کرا دے تو اس میں کوئی حرج نہیں یہ نکاح جائز ہو جائے گا۔

امام مالکؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر عورت مال دار ہو اور قدر و منزلت والی ہو تو اس کا نکاح یا تو اس کے اولیاء کرائیں یا سلطان کرائے۔ ابن القاسم نے یہ بھی کہا ہے کہ امام مالک نے یہ فرمایا کہ مرد کے لیے جائز ہے کہ وہ عورت کا نکاح کرا دے جبکہ وہ عورت کے قبیلے سے تعلق رکھتا ہو اور اس کا غیر اس کی بہ نسبت عورت سے زیادہ قریب ہو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر کوئی عورت ولی کے بغیر نکاح کر لے اور جس سے نکاح ہوا ہے اس کے مقابلہ میں دوسرا شخص زیادہ حسین ہو تو ایسی صورت میں ولی اس کا معاملہ حاکم کے پاس لے جائے گا۔ اگر شوہر ہم کفو ہو گا تو سلطان اس کے جواز کا حکم دے دے گا اور نکاح فسخ نہیں کرے گا یہ مسئلہ ثیبہ کے متعلق ہے۔

لیث بن سعد نے کالی رنگت والی عورت کے متعلق کہا ہے کہ اگر اس نے ولی کے بغیر نکاح کر لیا تو یہ جائز ہو گا۔ اگر باکرہ عورت کا نکاح ولی کے بغیر کسی اور نے کرا دیا جبکہ ولی قریب اور موجود ہو تو اس کا معاملہ ولی کی صوابدید پر ہو گا۔ اگر سلطان کو اس نکاح میں کوئی عیب نظر آ جائے گی تو وہ اسے ولی کی طرف سے فسخ کر دے گا۔ اس صورت میں ولی اس شخص کی بہ نسبت اولیٰ ہو گا جس نے نکاح کرایا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے ماقبل میں عورت کے کیے ہوئے عقد کے جواز کو واجب کرنے والی جتنی آیتیں بیان کی ہیں وہ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہیں۔ سنت کی رو سے بھی اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں الحسن بن علی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے صالح بن کیسان سے، انھوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس للولی مع الثیب امر ثیبہ کے معاملے میں ولی کو کوئی اختیار نہیں)

ابو داؤد نے کہا ہمیں احمد بن یونس اور عبداللہ بن مسلمہ نے، انھیں مالک نے عبداللہ بن فضل سے، انھوں نے نافع بن جبیر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا لا الایم احق بنفسها من ولیها (بیوہ اپنے ولی سے بڑھ کر اپنی ذات پر حق رکھتی ہے)

پہلی حدیث عقد نکاح میں ولی کے اعتبار کو ساقط کر دیتی ہے اور دوسری حدیث اس بات سے مانع ہے کہ ولی عورت کے کئے ہوئے عقد کی راہ میں حائل ہو جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (الجار احق بصقبہ۔ پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے) یا آپ نے ایک نابالغ بچے کی ماں سے فرمایا (انت احق بہ مالم تنکحی جب تک تو نکاح نہ کرلے اس وقت تک تو ہی اس بچے کی زیادہ حق دار ہے) آپ نے نکاح کر لینے کی صورت میں بچے پر ماں کے حق کی نفی کر دی۔

اس پر زہری کی روایت کردہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے اس عورت کے متعلق نقل کی ہے جس نے اپنی ذات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا تھا کہ مجھے نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک شخص نے اٹھ کر عرض کیا کہ میرے ساتھ اس کا نکاح کرا دیجیے۔ آپ نے اس کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دیا اور اس سے اس کے ولی کے متعلق کوئی سوال نہیں کیا کہ آیا وہ ہے بھی یا نہیں۔ نہ ہی آپؐ نے عقد نکاح کے جواز میں ولی کی شرط لگائی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو پیغام نکاح بھیجا۔ حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہلا بھیجا کہ تمھارا کوئی ولی خواہ موجود ہو یا غیر حاضر وہ مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔ اس پر حضرت ام سلمہؓ نے اپنے ایک بیٹے سے کہا کہ اپنی ماں کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرا دو اور اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے ولی کے بغیر نکاح کر لیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا دونوں واقعات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی حضرت ام سلمہؓ اور اس عورت کے ولی تھے جس نے اپنی ذات آپ کے لیے ہبہ کر دی تھی۔ کیونکہ قول باری ہے (اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کی اس حیثیت کا تعلق آپ کی فرمانبرداری اور اطاعت سے ہے جو مسلمانوں پر فرض ہے۔ نیز اس کا تعلق آپ کے دیئے ہوئے احکامات کو خوشدلی سے ادا کرنے سے ہے۔

لیکن جہاں تک مسلمانوں کی جان و مال میں تصرف کا تعلق ہے اس میں آپ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے تو آپ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ اولیاء کی ضرورت نہیں، میں ان کے مقابلہ میں تمہارا زیادہ قریبی ہوں بلکہ یہ فرمایا کہ تمہارے اولیاء میں سے کوئی بھی مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ بالا نکاحوں میں ان عورتوں کے ولی نہیں بنے تھے۔ اس پر عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنے مال میں صاحب تصرف ہو تو وہ ولی کے بغیر نکاح کر سکتا ہے اسی طرح عورت کے لیے بھی ہونا چاہیے کہ اگر اسے اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہو تو اس کے عقد نکاح کا جواز لازم ہو جانا چاہیے۔ ہماری بیان کردہ علت (اپنے مال میں تصرف کا حق رکھنا) کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ دیوانے کو اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں اس لیے اس کا کیا ہوا نکاح بھی جائز نہیں۔ اس سے ہماری بیان کردہ علت کی صحت پر دلالت ہوتی ہے۔

جن حضرات کو اس سے اختلاف ہے انھوں نے شریک کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے سماک سے نقل کی ہے، انھوں نے حضرت معقل بن یسارؓ کے ایک علاتی بھائی سے، انھوں نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کہ ان کی بہن ایک شخص کی زوجیت میں تھی، اس نے انھیں طلاق دے دی اور پھر رجوع کر لینے کا ارادہ ظاہر کیا لیکن حضرت معقلؓ نے بہن کو ایسا کرنے سے روک دیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی (فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ اَنْ يَّنْكِحْنَ اَزْوَاجَهُنَّ)

حسن سے بھی یہ واقعہ مروی ہے کہ آیت اسی واقعہ کے پس منظر میں نازل ہوئی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معقلؓ کو طلب کر کے بہن کے نکاح کا حکم دیا۔ لیکن یہ حدیث روایت کے اصولوں کے مطابق ثابت نہیں ہے کیونکہ سند میں ایک مجہول شخص ہے جس سے سماک نے روایت کی ہے۔

دوسری طرف حسن بصری کی روایت کردہ حدیث مرسل ہے، یعنی اس میں صحابی کا واسطہ موجود نہیں ہے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو یہ جواز عقد پر آیت کی دلالت کی نفی نہیں

کرے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معقلؓ نے بہن کو نکاح کر لینے سے روکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں ایسا کرنے سے منع کر دیا اور اس طرح روکنے کے سلسلے میں ان کا حق ختم ہو گیا۔
ظاہر آیت کا تقاضا ہے کہ یہ شوہروں کو خطاب ہو کیونکہ قول باری ہے (وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) اس میں (فَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) ان لوگوں کو کہا جا رہا ہے جنھوں نے اپنی بیویوں کو طلاق دے رکھی ہے۔
جب یہ صورت ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مطلقہ کی عدت کی مدت طویل تر بنا کر انھیں نکاح کرنے سے نہ روکو جیسا کہ قول باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا) آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ (وَلَا تَعْضُلُوْهُنَّ) میں خطاب اولیاء، شوہروں اور تمام لوگوں سے ہو۔ لفظ کا عموم اس کا متقاضی بھی ہے۔

کیا بغیر ولی کے نکاح کرنے والی عورت بدکار ہے، اس کا نکاح باطل ہے؟

عورت کے نکاح میں ولی کی شرط عائد کرنے والے اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل جو عورت بھی ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی اس کا نکاح باطل قرار دیا جائے گا) اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے بھی ان کا استدلال ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (لا تزوج المرأۃ المرأۃ ولا تزوج المرأۃ نفسھا فان الزانیۃ ھی التی تزوج نفسھا کوئی عورت کسی عورت کا نکاح نہ کرائے اور نہ ہی خود اپنا نکاح کرائے کیونکہ ایسا کرنے والی دراصل بدکار ہے)
پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ ہم نے اس پر شرح طحاوی میں پوری روشنی ڈالی ہے۔ بعض طرق میں اس کے یہ الفاظ مروی ہیں (ایما امرأۃ تزوجت بغیر اذن موالیھا) اس صورت میں ہمارے نزدیک اس حدیث کا اطلاق اس لونڈی پر ہوگا جس نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کر لیا ہو۔
رہ گئی حدیث (لا نکاح الا بولی) تو یہ اختلاف کے موقعہ پر آڑے نہیں آتی کیونکہ عورت اگر اپنا نکاح کرے تو یہ نکاح ولی کے ذریعے شمار ہوگا اس لیے کہ عورت اپنی ذات کی ولی ہے جس طرح مرد اپنی ذات کا ولی ہے اس لیے کہ ولی وہ شخص ہوتا ہے جسے اس شخص پر ولایت

کا استحقاق ہوتا ہے جس کا وہ ولی ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے عورت کو بھی ولایت کا استحقاق حاصل ہے نیز وہ اپنے مال میں تصرف کا حق رکھتی ہے اسی طرح اسے اپنے بضع میں بھی تصرف کا حق حاصل ہے۔ رہ گئی حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث تو اسے کراہت پر محمول کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے اگر عورت کسی دوسری عورت کا یا اپنا نکاح کرائے گی تو نکاح کرانے والا شادی کی مجلس میں موجود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ شادی کی مجلس میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔

نیز نکاح کی کارروائی علی الاعلان کرنے کا حکم ہے اسی لیے مردوں کا اجتماع ہوتا ہے ایسے مجمع میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔ اس حدیث کا آخری حصہ جس میں ایسی عورت کو بدکار کہا گیا ہے، ایک قول کے مطابق حضرت ابوہریرہؓ کا اپنا فقرہ ہے، حدیث کے الفاظ نہیں ہیں۔

یہ حدیث ایک اور طریق سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ یہ فقرہ کہا کرتے تھے۔ اس فقرے کے متعلق جو بھی کہا جائے اتنی بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اگر عورت اپنا نکاح کسی کے ساتھ کرا لے تو یہ بات کسی کے نزدیک زنا یا بدکاری میں شمار نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وطی کا ذکر نہیں ہے۔

اگر اسے نکاح اور وطی دونوں پر محمول کریں تو بھی کسی کے نزدیک یہ زنا کی صورت نہیں ہوگی اس لیے کہ جو لوگ ولی کے بغیر نکاح کی اجازت نہیں دیتے ان کے نزدیک بھی یہ نکاح فاسد ہوگا جس سے مہر اور عدت واجب ہوگی اور اگر بچہ پیدا ہوگیا تو اس کا نسب بھی ثابت ہوگا۔ ہم نے اس مسئلے پر شرح طحاوی میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

قول باری ہے (ذٰلِکُمْ اَزْکٰی لَکُمْ وَاَطْھَرُ۔ یہ بات تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہے) یعنی اگر تم ان کے نکاح کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنو گے تو اس صورت میں یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہوگا کیونکہ بعض دفعہ رکاوٹ کی بنا پر عورت عقد کے بغیر جنسی ملاپ کا عمل کر بیٹھے گی جس کی ممانعت ہے۔

یہی معنی ہے اس ارشاد کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اتاکم من ترضون دینہ وخلقہ فزوجوہ الا تفعلوہ تکن فتنۃ فی الارض وفساد کبیر۔ جب تمہارے پاس ایسے شخص کا رشتہ آئے جس کی دینداری اور چال چلن سے تم مطمئن

ہو تو اسے اپنی بیٹی بیاہ دو، اگر تم ایسا نہیں کرو گے تو اس سے زمین میں بڑا فتنہ اور زبردست فساد پھیلے گا)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلّٰی نے، انھیں حاتم بن اسماعیل نے کہ میں نے عبداللہ بن ہرمز کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا جاءکم من ترضون دینہ وخلقہ فانکحوہ الا تفعلوا تکن فتنۃ فی الارض وفساد عریض۔

رضاعت کا بیان

قولِ باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَھُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں گی) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت تو خبر کی صورت میں ہے لیکن مفہوم خطاب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اس سے خبر کا ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ اگر یہ خبر ہوتی تو اس کا مخبر (جس کے متعلق خبر دی جا رہی ہے) بھی موجود ہوتا جبکہ ماؤں میں ایسی بھی ہیں جو سرے سے بچے کو دودھ پلاتی ہی نہیں ہیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت کے الفاظ میں خبر مراد نہیں ہے۔ اب جبکہ حقیقت الفاظ مراد نہیں جو خبر ہے تو پھر یا تو یہ مراد ہے کہ ماں پر بچے کو دودھ پلانا واجب کر دیا گیا ہے اور اس آیت کے ذریعے اسے اس کا حکم دے دیا گیا ہے کیونکہ صیغۂ خبر کے ذریعے کبھی امر مراد ہوتا ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِھِنَّ ثَلٰثَۃَ قُرُوْءٍ) یا یہ مراد ہے کہ اس سے ماں کے لیے رضاعت کا حق ثابت کیا گیا ہے خواہ باپ اسے ناپسند ہی کیوں نہ کرے۔ یا رضاعت کی بنا پر باپ پر عائد ہونے والے اخراجات کا اندازہ لگایا گیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں یہ فرمایا (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَکُمْ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ اگر یہ تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انہیں ان کا معاوضہ ادا کر دو)

نیز یہ فرمایا (وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَہٗ اُخْرٰی۔ اور اگر تم باہم کشمکش کرو گے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں زیر بحث آیت میں رضاعت مراد نہیں ہے۔ خواہ ماں یہ چاہے یا نہ چاہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ اپنے بچے کو دودھ پلائے یا نہ پلائے۔

اس لیے اب دو آخری صورتیں باقی رہ گئیں۔ وہ یہ کہ باپ اگر بچے کی ماں سے دودھ پلوانے سے انکار کردے تو اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور اس پر زیادہ سے زیادہ جتنے عرصے کی رضاعت کے اخراجات لازم ہوں گے وہ دو سال ہے۔ اگر وہ اس سے زائد عرصے کی رضاعت کا خرچ دینے سے انکار کردے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جا سکے گا۔

پھر قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) یا تو تمام ماؤں کے لیے عام ہے خواہ طلاق یافتہ ہوں یا غیر طلاق یافتہ یا یہ کہ اس کا عطف ان طلاق یافتہ عورتوں پر ہوگا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور آیت کے حکم کا انحصار ان پر ہی ہوگا۔ اگر اس سے مراد تمام طلاق یافتہ اور شوہروں والیاں مراد ہوں گی تو ان میں سے خاوندوں والیوں کے لیے واجب شدہ خرچ سے مراد زوجیت کا نان ونفقہ ہوگا۔ رضاعت کا نفقہ مراد نہیں ہوگا کیونکہ ایسی عورت زوجیت کی بقاء کے ساتھ رضاعت کے نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی کہ اس طرح اسے دوہرا خرچ دینا پڑے، ایک زوجیت کا اور دوسرا رضاعت کا۔ اگر دودھ پلانے والی طلاق یافتہ ہو تو اس صورت میں بھی وہ رضاعت کے نفقہ کی مستحق ہوگی۔

ظاہر آیت کا یہی مقتضیٰ ہے۔ کیونکہ ظاہر آیت نے رضاعت کی وجہ سے اس کا نفقہ واجب کیا ہے اور اس حالت میں نہ تو وہ بیوی ہے اور نہ ہی عدت گزار رہی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں آیت زیر بحث کا عطف قول باری (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ) پر ہوگا اس صورت میں عورت کی عدت وضع حمل کی بنا پر گزر چکی ہوگی اور وہ رضاعت کی بنا پر نفقہ کی مستحق ہوگی۔ اس میں یہ بھی امکان ہے کہ شوہر نے وضع حمل کے بعد اسے طلاق دے دی ہو اس صورت میں وہ حیض کے حساب سے عدت گزارے گی۔

رضاعت اور عدت دونوں کے نفقہ کے اکٹھے وجوب کے متعلق ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ایک روایت میں تو ہے کہ وہ دونوں نفقہ کی ایک ساتھ مستحق ہوگی اور دوسری روایت میں ہے کہ عدت کے نفقہ کے ساتھ رضاعت کے نفقہ میں سے کوئی چیز اسے نہیں ملے گی۔

آیت کی دلالت دو معنوں پر ہو رہی ہے ایک یہ کہ ماں اپنے بچے کو دو سال کے عرصے میں دودھ پلانے کی زیادہ حق دار ہے اور اگر وہ دودھ پلانے پر رضامند ہو تو باپ کسی اور عورت سے دودھ

نہیں پلوا سکتا۔ دوم یہ کہ جس مدت کی رضاعت کا خرچ باپ پر لازم ہے وہ دو سال ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ رضاعت کے اخراجات میں باپ کے ساتھ اور کوئی شریک نہیں ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر یہ لازم کر دیا کہ وہ یہ خرچ بچے کی ماں کو دے جب کہ ماں باپ دونوں بچے کے وارث ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ماں سے بڑھ کر باپ کو اس کا ذمہ دار ٹھہرا دیا حالانکہ میراث میں باپ اور ماں دونوں شریک ہوتے ہیں۔

اس طرح نفقہ کی ذمہ داری بنیادی طور پر باپ پر ڈال دی گئی کسی اور پر نہیں۔ اسی طرح باپ ہی اپنی نابالغ اولاد اور بالغ لیکن اپاہج اولاد کے اخراجات کا ذمہ دار ہے اس چیز میں کوئی اور اس کا شریک نہیں ہو گا۔ آیت کی دلالت اسی مفہوم پر ہو رہی ہے۔ اور قول باری (رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ان کا کھانا اور کپڑا معروف طریقے سے)

حالت زوجیت میں بھی دودھ پلانے والی کے لیے کھانے اور کپڑے کے وجوب کا متقاضی ہے کیونکہ آیت تمام والدات کو شامل ہے خواہ وہ زوجات ہوں یا طلاق یافتہ۔ قول باری (بِالْمَعْرُوفِ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا وجوب باپ کی خوشحالی اور تنگدستی کے لحاظ سے ہو گا کیونکہ یہ بات معروف میں داخل نہیں کہ تنگدست پر اس سے زائد لازم کر دیا جائے جس کی وہ قدرت رکھتا ہو اور اس کا دینا اس کے لیے ممکن ہو اور خوشحال پر معمولی مقدار واجب کر دی جائے۔

کیونکہ اس حکم کے فوراً بعد یہ قول باری (لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا کسی انسان کو اس کی وسعت سے بڑھ کر مکلف نہیں بنایا جاتا) اس حقیقت کو پوری طرح بیان کر رہا ہے۔

اگر عورت اکڑ جائے اور اس سے زائد کا مطالبہ کرے جو عرفاً اور عادۃً اس جیسی عورت کو معاوضہ کے طور پر دیا جاتا ہے تو اس کا مطالبہ تسلیم نہیں کیا جائے گا اسی طرح اگر مرد اس سے کم دینے پر بضد ہو جائے تو یہ اس کے لیے حلال نہیں ہو گا بلکہ اسے پوری مقدار ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ غیر عورت کو کھانے اور کپڑے کے بدلے دودھ پلانے کے لیے رکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق یافتہ عورت کے لیے جو چیز واجب کر دی ہے وہ رضاعت کی اجرت ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

آیت میں نئے پیش آمدہ واقعات کے احکامات معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر

بھی دلالت ہو رہی ہے کیونکہ معروف طریقے سے نفقہ کا اندازہ لگانا غالب ظن اور کثرت رائے سے ممکن ہے اس لیے کہ اس کا اعتبار عادت کی بنا پر ہوتا ہے اور ہر ایسی چیز جس کی بنیاد عادت ہو اس کے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہے۔ کیونکہ عادت ایک ہی مقدار پر ٹھہری نہیں ہوتی کہ اس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

ایک اور جہت سے بھی اس معاملے میں اجتہاد سے کام لینے کی ضرورت ہے اور وہ ہے مرد کی خوشحالی اور تنگدستی نیز کفایت کرنے والی مقدار کا اندازہ لگانا جو اس قول باری (لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا) کے تحت ضروری ہے۔ کیونکہ وسعت کا اعتبار عادت پر مبنی ہوتا ہے۔

اس سے فرقۂ جبریہ کے اس عقیدے کا بھی بطلان ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی باتوں کا مکلف بناتا ہے جن کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کی نسبت کرنے میں وہ بالکل جھوٹے ہیں۔ آیت میں ان کے اس جھوٹ کا پول کھول دیا گیا ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ ان کی ان بے وقوفانہ باتوں اور ان کی ان جھوٹی باتوں سے بہت بلند ہے۔

قول باری ہے (لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ کسی ماں کو اس کے بچے اور کسی باپ کو اس کے بچے کی وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا جائے) حسن بصری، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد رضاعت کے معاملے میں تکلیف میں ڈالنا ہے۔ سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اگر رضاعت کا کوئی انتظام کیا جائے تو اس میں ماں کو اختیار دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ کسی ماں کو اس وجہ سے تکلیف نہ دی جائے کہ بچہ اس کا ہے وہ اس طرح کہ اگر وہ اتنے پیسوں پر دودھ پلانے کے لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت ہوتی ہے تو اسے اس کا موقعہ نہ دیا جائے یا اتنے پیسے ادا نہ کیے جائیں۔

بلکہ آیت کی ابتدا میں قول باری (وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ) کی رُو سے ماں ہی اس کام اور اس اجرت کی زیادہ مستحق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں کو اس مدت میں اپنے بچے کو دودھ پلانے کا زیادہ حق دار قرار دیا ہے۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس قول سے فرمائی (لَا تُضَآرَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا)۔

اس سے مراد ــــ واللہ اعلم ــــ یہ ہے کہ جب ماں اتنے ہی معاوضہ پر دودھ پلانے کے

لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت، تو پھر باپ کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اسے نقصان پہنچائے اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے۔

یہی بات دوسری آیت میں بیان فرمائی (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) اس میں ماں کو سب سے بڑھ کر رضاعت کا حق دار قرار دیا۔ پھر فرمایا (وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ) اللہ تعالیٰ نے رضاعت سے ماں کا حق اسی وقت ساقط کیا جب دودھ پلانے کے معاملے میں کشمکش ہو جائے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو اگر ماں دودھ پلانے پر رضامند نہ ہو تو اسے اس طرح نقصان نہ پہنچایا جائے کہ ماں سے اس کے بچے کو چھین لیا جائے اس صورت میں باپ سے کہا جائے گا کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ سے کہے کہ وہ ماں کے گھر میں آ کر بچے کو ماں کے پاس بیٹھ کر دودھ پلائے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ آیت میں نقصان پہنچانے اور تکلیف دینے کی دو صورتوں کا احتمال ہے یعنی ماں سے بچے کو چھین لینا اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کے لیے مقرر کرنا تو یہ ضروری ہے کہ اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے۔

اس صورت میں شوہر کو اس سے روک دیا جائے کہ جب ماں بچے کو اتنی ہی اجرت یعنی معروف طریقے پر کھانے اور کپڑے پر دودھ پلانے کے لیے رضامند ہو تو وہ کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے اور اگر ماں دودھ پلانے پر رضامند نہ ہو تو شوہر کو مجبور کر دیا جائے کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ کو بچے کی ماں کے گھر میں آ کر دودھ پلانے کے لیے کہے اور اس طرح شوہر بیوی کو بچے کی بنا پر تکلیف میں نہ ڈال سکے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ ماں بچے کو اس وقت تک اپنے پاس رکھنے کی زیادہ حق دار ہے جب تک وہ صغیر ہو اگرچہ اسے ماں کا دودھ پینے کی ضرورت باقی نہ رہے لیکن ماں کی گود میں پرورش پانے کی ضرورت ابھی باقی رہتی ہو کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو رضاعت کے بعد بھی ماں کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی رضاعت ختم ہونے سے قبل تھی۔

اب جب ماں رضاعت کی حالت میں بچے کو اپنے پاس رکھنے کی حقدار تھی خواہ دودھ پلانے والی عورت کوئی اور ہو تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ بچے کا ماں کے پاس ہونا دراصل ماں کا حق ہے، نیز اس میں بچے کا بھی حق ہے اور وہ یہ کہ بچے کے ساتھ ماں کی شفقت سب سے بڑھ کر ہوتی ہے اور اس کی مامتا دوسروں کے مقابلے زیادہ محبت اور پیار دیتی ہے۔

ہمارے نزدیک لڑکے کی صورت میں اس کی حد یہ ہے کہ لڑکا خود کھا پی سکے اور وضو کر سکے اور لڑکی کی صورت میں اسے حیض آ جائے۔ اس لیے کہ لڑکا اگر عمر کی اس حد کو پہنچ جائے۔ جس میں اسے ادب تمیز سکھانے اور تربیت دینے کی ضرورت پیدا ہو جائے تو اس عمر میں اس کا ماں کے پاس رہنا اس کے لیے نقصان دہ ہے اس لیے کہ باپ یہ کام ماں کے مقابلے میں بطریق احسن سر انجام دے سکتا ہے۔

عمر کی یہی وہ حد ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مروھم بالصلوٰۃ لسبع واضربوھم علیھا العشر وفرقوا بینھم فی المضاجع سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز پڑھنے کے لیے کہو اور دس سال کی عمر میں اگر نہ پڑھیں تو ان کی پٹائی کرو اور ان کے بستر الگ الگ کر دو) اس لیے کہ جب لڑکے کی عمر سات برس کی ہو جائے اسے تعلیم کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم ہے کیونکہ وہ اس عمر میں نماز کا مفہوم سمجھتا ہے۔

اسی طرح ادب آداب کے تمام پہلو جنھیں سیکھنا اس کے لیے ضروری ہے، اس حالت میں اس کا ماں کے پاس ہونا اس کے لیے نقصان دہ ہے اور بچے پر نقصان دہ باتوں میں کسی کی ولایت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس عمر میں بچہ ماں کے پاس نہیں رہ سکتا۔ رہ گئی بچی تو اگر حیض آنے تک وہ ماں کے پاس رہے تو اس میں کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے لیے فائدہ مند ہے کیونکہ اسے عورتوں کے طور طریقے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جو ماں کے پاس رہ کر بہتر طریقے سے سیکھ سکتی ہے۔

بچی پر ماں کی یہ سرپرستی یا ولایت بالغ ہو جانے پر ہی جا کر ختم ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ولادت کی وجہ سے اس سرپرستی کی مستحق ہوئی تھی اور ماں کے پاس رہنے میں اسے کسی نقصان کا اندیشہ بھی نہ تھا اس لیے ماں بچی کے بالغ ہونے تک اس کی زیادہ حق دار تھی۔ جب بچی بالغ ہو جائے تو اس کی عزت و آبرو کی حفاظت کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہ کام ماں کے مقابلے میں باپ اچھی طرح کر سکتا ہے اس لیے بلوغت کے بعد باپ اس بچی کا زیادہ حقدار قرار پائے گا۔

جو باتیں ہم نے بیان کی ہیں ان پر قرآنی آیات کی دلالت کے ساتھ ساتھ آثار ثابتہ و احاد کی بھی دلالت ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ، حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کا حضرت حمزہؓ کی بیٹی کے متعلق جھگڑا پڑ گیا۔ لڑکی کی خالہ حضرت جعفرؓ کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لڑکی کو اس کی خالہ کے

حوالے کیا جائے کیونکہ خالہ بھی ماں ہی ہے۔

اس حدیث میں خالہ کو تمام عصبات کے مقابلے میں زیادہ حق دار قرار دیا گیا جس طرح کہ آیت میں یہ حکم دیا گیا کہ بچے کو اپنے پاس رکھنے میں ماں کا حق باپ سے بڑھ کر ہے۔ یہ بات اس مسئلے کی بنیاد ہے کہ مرد رشتہ دار کے مقابلے میں ایسی عورت بچے کو اپنے پاس رکھنے اور اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حق دار ہے جو اس بچے کی محرم رشتہ دار ہو، پھر اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہو گی وہ زیادہ حق دار ہو گی۔

اس حدیث میں کئی اور مسائل ہیں۔ ایک تو یہ کہ خالہ کو پرورش کا حق پہنچتا ہے اور وہ عصبات سے بڑھ کر اس کی حق دار ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو ماں کا نام دیا۔ حدیث کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بچے کے ہر محرم رشتے دار عورت کو یہ حق حاصل ہے اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہو گی وہ زیادہ حق دار ہو گی کیونکہ اس حق کو صرف ولادت تک محدود نہیں کیا گیا۔

بڑے ہو کر بیٹے کو اختیار ہے چاہے ماں کے ساتھ رہے یا باپ کے ساتھ

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اپنا ایک بیٹا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی حضورؐ! میرا یہ بیٹا جب کہ اس کے لیے برتن، میرے پستان اس کے لیے پانی کی گھاٹ اور میری گود اس کے لیے پناہ گاہ بنی ہوئی ہے۔ اس کا باپ اسے چھین لینا چاہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: "تو اس بچے کی زیادہ حق دار ہے جب تک شادی نہیں کر لیتی"۔

اسی طرح کی روایت صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں نیز دوسرے صحابہ اور تابعین بھی ان میں شامل ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ لڑکا جب خود کھانے پینے لگے تو اسے اختیار دیا جائے گا اگر وہ باپ کے پاس رہنا پسند کرے تو باپ اسے رکھنے کا زیادہ حق دار ہو گا اور اگر ماں کو پسند کرے تو ماں کے پاس رہے گا۔

اس کے متعلق حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ نے ایک لڑکے کو اختیار دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ماں اور باپ میں سے جسے چاہو پسند کر لو۔ عبدالرحمٰن بن غنمؒ نے روایت

کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا تھا کہ وہ ماں باپ میں سے جسے چاہے پسند کرلے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت ہے اس میں یہ ممکن ہے کہ وہ لڑکا بالغ ہو کیونکہ یہ جائز ہے کہ بالغ ہونے کے بعد بھی ایک لڑکے کو غلام یعنی لڑکے کے نام سے پکارا جائے۔

حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا اور فرمایا کہ اگر یہ بالغ ہوچکا ہوتا ــــ یعنی میرا خیال ہے کہ یہ ابھی نابالغ ہے ــــ تو میں اسے اختیار دے دیتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں لڑکا بڑا اور بالغ تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت شوہر کے ساتھ اپنا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی کہ شوہر نے مجھے طلاق دے دی ہے اور اب وہ مجھ سے میرا بیٹا چھین لینا چاہتا ہے۔ میرے بیٹے نے مجھے فائدہ پہنچایا ہے اور ابو عنبہ کے کنویں سے مجھے پانی بھی پلاتا رہا ہے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں قرعہ اندازی کرلو، یہ سن کر مرد نے کہا۔ "میرے بیٹے کے معاملے میں مجھ سے کون جھگڑ سکتا ہے" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لڑکے! یہ تمہاری ماں اور یہ تمہارا باپ ہے، ان میں سے جسے چاہو منتخب کرلو" یہ سن کر لڑکے نے ماں کا ہاتھ پکڑ لیا۔ اس روایت میں ماں کا یہ کہنا کہ یہ مجھے ابو عنبہ کے کنویں سے پانی پلاتا رہا ہے، اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ لڑکا بڑا تھا۔

سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نابالغ کو اس کے تمام حقوق میں کوئی اختیار نہیں ہوتا اسی طرح ماں باپ کے متعلق بھی اسے اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ امام محمد بن الحسن کا قول ہے کہ لڑکے کو اختیار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں وہ بدترین چیز کا انتخاب کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صورت حال بھی یہی ہے اس لیے کہ لڑکا کھیل کود اور ادب وعلم سیکھنے سے روگردانی اختیار کرے گا جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا، اپنے آپ کو اور اپنے اہل خاندان کو جہنم کی آگ سے بچاؤ) اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ لڑکے کی تادیب اور تعلیم کا کام بہتر طریقے پر سرانجام دے سکتا ہے۔ ماں کے پاس اس کا رہنا اس کے لیے نقصان کا باعث ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے اندر عورتوں والے اخلاق وعادات پیدا ہوں گے۔

قول باری (وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ۔ اور باپ کو اس وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا

جائے کہ بچہ اس کا بیٹا ہے) کا مرجع بھی مضارۃ یعنی ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مرد کو نہی کردی کہ وہ عورت کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈالے اور نہ عورت کو بھی نہی کردی کہ وہ مرد کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈال دے بعورت کی طرف سے تکلیف میں ڈالنے کی ایک صورت نفقہ یا غیر نفقہ کے سلسلے میں ہوتی ہے۔ نفقہ کے سلسلے میں تو یہ ہے کہ وہ زیادتی پر اتر آئے اور اپنے حق سے زیادہ نفقہ کا مطالبہ کرے۔

غیر نفقہ کی صورت یہ ہے کہ باپ کو بیٹے سے ملنے نہ دے یا یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اسے لے کر شوہر کے شہر سے باہر چلی جائے اور مسافرت اختیار کرلے۔ اس طرح وہ مرد کو اس کے بیٹے کے سلسلے میں پریشانی اور تکلیف میں ڈال دے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ بچے کے باپ کی بات نہ مانے اور اسے باپ کے پاس چھوڑنے سے انکار کردے، یہ تمام صورتیں آیت (وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ) میں محتمل ہیں۔ اس لیے آیت کو ان تمام صورتوں پر محمول کرنا واجب ہے۔

قول باری ہے (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ اور وارث پر بھی باپ کی طرح دودھ پلانے والی کا حق ہے) اس کا عطف ماقبل میں ذکر کردہ تمام امور پر ہے جن کی ابتدا قول باری (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) سے ہوئی ہے۔ اس لیے کہ سارا کلام اس طرح ہے کہ اس کے بعض حصوں کا بعض پر عطف ہے، عطف کے لیے حرف واؤ لایا گیا ہے اور یہ حرف جمع ہے اس لیے مفہوم یہ ہوگا کہ یہ تمام باتیں ایک حال کے اندر مذکور ہیں یعنی روٹی اور کپڑا اور ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنے اور پہنچانے کی ممانعت۔ جیساکہ ہم پہلے یہ باتیں ذکر کر آئے ہیں۔

پھر اس کے بعد فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) یعنی کھانا کپڑا اور اس چیز کی ممانعت کہ وارث نہ تو بچے کی ماں کو نقصان پہنچائے اور نہ ہی بچے کی ماں وارث کو تکلیف میں ڈالے۔ کیونکہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے کا عمل کبھی نفقہ کے اندر ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس پر عطف کرتے ہوئے فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) تو یہ قول وارث پر ان تمام باتوں کو واجب کر گیا جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حسن بصری، قبیصہ بن ذؤیب، عطاء اور قتادہ سے قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) کے متعلق مروی ہے کہ اس سے مراد نفقہ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور شعبی سے مروی ہے کہ وارث پر یہ لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ ڈالے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور شعبی کا یہ قول کہ وارث پر لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ ڈالے اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ان دونوں کے نزدیک وارث پر نفقہ واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ مضارت کا عمل کبھی نفقہ میں ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں ہو سکتا ہے۔ اس لیے آیت کا مضارت کی طرف راجع ہونا وارث پر نفقہ کے لزوم کی نفی نہیں کرتا۔ اگر وارث پر نفقہ لازم نہ ہوتا تو خصوصیت کے ساتھ اسے مضارت سے روکنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہوتی۔

اس بات پر کہ اس سے مراد نفقہ اور غیر نفقہ میں مضارت ہے یہ آیت دلالت کرتی ہے جس کا ذکر اس کے بعد کیا گیا ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اور اگر تمہارا خیال اپنی اولاد کو کسی غیر عورت سے دودھ پلوانے کا ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا رضاعت اور نفقہ دونوں میں ہو سکتا ہے۔

سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ نابالغ کا نفقہ کس پر لازم ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر باپ نہ ہو تو اس کا نفقہ عصبات یعنی مرد رشتہ داروں پر لازم ہوتا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر نفقہ واجب کیا ماں پر نہیں کیا کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ نفقہ کی ذمہ داری عصبات پر ہو۔ جیسا کہ دیت وغیرہ کی ادائیگی مجرم کے عاقلہ یعنی مرد رشتہ داروں پر ہوتی ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ نابالغ کا نفقہ مردوں اور عورتوں دونوں پر میراث میں ان کے حصوں کے مطابق لازم ہوگا۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وارث کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ دودھ پلانے والی کو نقصان نہ پہنچائے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک وارث پر نفقہ لازم ہے کیونکہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا نفقہ کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے نفقہ صرف باپ پر لازم ہے۔ دادا پر لازم نہیں ہوتا اور نہ ہی پوتے پر دادا کا نفقہ واجب ہوتا ہے البتہ باپ کا نفقہ بیٹے پر لازم ہوتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نابالغ کا نفقہ اس کے کسی قرابت دار پر واجب نہیں ہوتا صرف باپ پر، باپ کے والد پر، دادا پر اور ولد الولد پر لازم ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت (وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) اور ایجاب نفقہ پر سلف کا اتفاق، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، امام مالک اور امام شافعی کے قول کے غلط ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اس لیے کہ قول باری (وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) ان تمام کی طرف راجع ہے جن کا نفقہ اور رضاعت کے سلسلے میں پہلے ذکر ہو چکا ہے اور یہ بات کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ دلالت کے بغیر اس میں تخصیص کر دے۔

ہم نے اس کے متعلق سلف کے اختلاف کا ذکر کر دیا کہ نابالغ کا نفقہ کس پر واجب ہے لیکن سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ بھائی اور چچا پر نفقہ واجب نہیں ہوتا اس بنا پر امام مالک اور امام شافعی کا قول سلف کے تمام اقوال کے دائرے سے خارج ہے اب جبکہ نفقہ باپ پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کا محرم رشتہ دار ہے تو یہ ہر اس رشتہ دار پر بھی واجب ہو گا جس کے اندر یہ صفت پائی جائے گی۔

البتہ الاقرب فالاقرب کے قاعدے کا لحاظ رکھا جائے گا۔ وجوب کے حکم کی جو علت باپ کے اندر تھی اسی علت کی بنا پر دوسرے رشتہ داروں پر بھی یہی حکم عائد ہو گا۔

اس پر قول باری (وَلَا عَلٰی اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْ بُيُوْتِكُمْ تا قول باری (اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهٗ اَوْ صَدِيْقِكُمْ) اور نہ تمہارے اوپر اس میں کوئی مضائقہ ہے کہ اپنے گھروں سے کھاؤ یا اپنے باپ دادا کے گھروں سے یا اپنی ماں نانی کے گھروں سے یا اپنے بھائیوں کے گھروں سے یا اپنی بہنوں کے گھروں سے یا اپنے چچاؤں کے گھروں سے یا اپنی پھوپھیوں کے گھروں سے یا اپنے ماموؤں کے گھروں سے یا اپنی خالاؤں کے گھروں سے یا ان گھروں سے جن کی کنجیاں تمہاری سپردگی میں ہوں یا اپنے دوستوں کے گھروں سے) دلالت کرتا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے محرم رشتہ داروں کا ذکر کیا اور ان کے گھروں سے کھانے کی اجازت دے دی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ رشتہ داری کی بنا پر اس کے مستحق ٹھہرے ہیں اگر رشتہ داری نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ ان کے لیے یہ چیز مباح نہ کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں (اَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهٗ اَوْ صَدِيْقِكُمْ) کا بھی ذکر ہے جبکہ یہ نفقہ کے مستحق نہیں ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ حکم ان سے بالاتفاق منسوخ ہے لیکن محرم رشتہ داروں سے اس حکم کی منسوخی ثابت نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر چچا کے بیٹے پر بھی نفقہ واجب کیا جانا چاہیے جبکہ وہ وارث

ہو رہا ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی کا تقاضا کرتا ہے لیکن ہم نے دلالت کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) ہر وارث پر نفقہ واجب کر دیتا ہے اس لیے ماں اور باپ دونوں پر ان کی میراث کی نسبت سے نفقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ جبکہ باپ کی موجودگی میں صرف باپ پر ہی نفقہ کا وجوب ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہاں وارث سے مراد باپ کے سوا دوسرے ورثاء ہیں۔ یہ اس لیے کہ اول خطاب میں باپ کا ذکر اس ضمن میں آچکا ہے کہ سارا نفقہ اس پر واجب ہے ماں پر نہیں پھر اس پر (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ) کو عطف کیا گیا۔ اب یہ بات درست نہیں ہے کہ اس میں دوسرے ورثاء کے ساتھ باپ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس سے ماقبل کے حکم کا نسخ لازم آتا ہے اور جائز یہ نہیں کہ ایک ہی خطاب کے ضمن میں ایک چیز کے متعلق ناسخ اور منسوخ دونوں حکم موجود ہوں اس لیے کسی حکم کا نسخ اس وقت درست ہوتا ہے جب اس حکم کا استقرار عمل میں آجائے اور اس پر عمل کا موقع اور قدرت حاصل ہو جائے۔

اسماعیل بن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ جب کوئی بچہ پیدا ہوا اور باپ پیدائش سے پہلے فوت ہو چکا ہو تو ماں پر اس کی رضاعت ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ) اس لیے باپ پر عائد ہونے والی ذمہ داری کے سقوط کی بنا پر ماں سے وہ ذمہ داری ساقط نہیں ہو گی۔

البتہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ نہ اترے تو اس پر رضاعت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہو گی۔ اگر اس کے لیے دودھ پلانے کی غرض سے کوئی دایہ رکھنا ممکن ہو لیکن وہ نہ رکھے اور بچے کی موت کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس پر ایسی صورت میں دایہ رکھنا واجب ہو جائے گا۔ اس وجہ سے نہیں کہ باپ پر جو ذمہ داری تھی وہی اس پر بھی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ یہ عمومی قاعدہ ہے کہ جس کی جان کا خطرہ ہو اس کی جان بچانا ممکن حد تک ہر شخص پر لازم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحٰق کا یہ طویل کلام جھول اور اختلال سے پُر ہے۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ) کی بنا پر ماں پر رضاعت واجب کر دی لیکن اس کے متصل قولِ باری سے چشم پوشی کر لی جس میں فرمایا گیا ہے (وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ

رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں پر نفقہ اور کسوہ یعنی کھانے اور کپڑے کے مقابلے میں رضاعت واجب کی ہے۔

اب بدل کے بغیر ماں پر رضاعت کس طرح لازم کی جا سکتی ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ پر رضاعت کے بدلے میں نفقہ کا لزوم اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ اس حکم میں مذکورہ منافع رضاعت یعنی روٹی کپڑا بدل کے استحقاق کی بنا پر ملکیت کے طور پر باپ کو حاصل ہوں اس لیے ماں پر ان کا ایجاب محال ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر انھیں اس لیے واجب کر دیا کہ ماں پر ان کا بدل یعنی دودھ پلانا لازم کر دیا۔

دوسری وجہ یہ کہ قول باری (يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) میں ماں پر رضاعت کے ایجاب کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس قول باری سے صرف یہ ہوا ہے کہ رضاعت ماں کا حق قرار پایا ہے اس لیے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ماں رضاعت سے انکار کر دے اور باپ زندہ ہو تو اسے رضاعت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بات نصاً اپنے قول (وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ) میں بیان کر دی ہے۔ اس بنا پر اس آیت سے ماں پر باپ کی وفات کی صورت میں رضاعت کے ایجاب کے سلسلے میں استدلال صحیح نہیں ہے۔ جبکہ آیت باپ کی زندگی میں رضاعت کی ایجاب کا اقتضا نہیں کرتی اور یہی بات منصوص طریقے سے آیت میں بیان بھی کر دی گئی ہے۔

پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ نہ اترے تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے خواہ اس کے لیے دودھ پلانے والی دایہ رکھنا ممکن ہو۔ لیکن اس کا یہ قول بھی قائم نہیں رہتا ہے۔ اس لیے کہ اگر باپ نہ ہونے کی صورت میں بچے کو دودھ پلانے کے منافع یعنی روٹی کپڑے کی ذمہ داری ماں پر ہوگی تو یہ ضروری ہوگا کہ خود دودھ نہ پلا سکنے کی صورت میں ان منافع کا تعلق اس کے مال سے ہو جائے یعنی یہ چیزیں ماں کے مال سے ادا کی جائیں۔

جس طرح کہ باپ پر بچے کو دودھ پلوانے کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر رضاعت کے منافع کا وجوب اس کے مال سے نہ ہو تو پھر اس پر رضاعت کی ذمہ داری لازم کر دینا جائز نہیں ہے حالانکہ رضاعت کے منافع کا خود ماں کو لازم ہونا یا دودھ نہ پلا سکنے کی صورت میں اس کے مال میں لازم ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے اس قول کا تناقض ظاہر ہو گیا۔

ایک اور وجہ سے بھی اس میں تناقض ہے ۔ وہ یہ کہ رضاعت کے اختتام پر بچے کا نفقہ ماں پر لازم نہیں ہے یعنی وہ رضاعت اور رضاعت کے بعد نفقہ کے درمیان فرق کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں چیزیں نابالغ کے نفقہ میں داخل ہیں ۔ اب انھوں نے کس دلیل کی بنیاد پر اس فرق کو لازم کر دیا ۔ اگر اس طرح یہ فرق درست ہوتا تو یہی بات باپ کے حق میں بھی لازم ہوتی اور یوں کہا جاتا کہ باپ پر صرف رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے ۔ اور جب رضاعت کی مدت ختم ہو جائے تو اس پر نابالغ کا کوئی نفقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر دودھ پلانے والی کا روٹی کپڑا صرف رضاعت کی وجہ سے لازم کیا ہے (اور ظاہر ہے کہ اس قول کا نتیجہ اس کے تناقض کو ظاہر کرتا ہے)

پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر ماں کے لیے کسی اور عورت سے دودھ پلوانا ممکن ہو اور اسے بچے کی موت کا خطرہ ہو تو اس پر اس وجہ سے اسے دودھ پلوانا لازم ہوگا کہ موت کے خوف کی صورت میں اس پر ایسا کرنا لازم ہوتا ہے ۔ اگر بات یہی ہے تو پھر دودھ پلانے کا لزوم ماں کے ساتھ کیوں خاص ہو پڑوسیوں اور دوسرے لوگوں کے ساتھ کیوں نہ ہو ۔ یہ پورا استدلال ایک بات کو دوسرے کے ساتھ خلط ملط کرنے نیز سند اور دلیل کے بغیر ایک چیز کو دوسرے کے مشابہ قرار دینے کا شاہکار ہے ۔

امام مالک سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے کہ وہ بیٹے کا نفقہ صرف باپ پر اور باپ کا نفقہ صرف بیٹے پر لازم کرتے ہیں اور دادا کا نفقہ پوتے پر واجب نہیں کرتے ۔ یہ قول سلف اور خلف دونوں کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے اور ہمیں اس قول کے کسی موافقت کرنے والے کے متعلق علم نہیں ہے ۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی ہے کہ ظاہر کتاب اس قول کو رد کر رہا ہے ۔

قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ اور ہم نے انسان کو اس کے ماں باپ کے بارے میں وصیت کی ۔ ماں نے کمزوری در کمزوری کی حالت میں اس کا بوجھ اٹھائے رکھا) تا قول باری (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) اور اگر ماں باپ تمھیں اس پر مجبور کریں کہ تو میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہرا جس کا تجھے خود علم نہیں تو ان کی بات ہرگز نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ معروف طریقے سے گزارا کر)

اس میں دادا بھی داخل ہے کیونکہ وہ باپ ہے ۔ قول باری ہے (مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ تمھارے

باپ ابراہیم کا طریقہ) اب اسے یہ حکم دیا گیا ہے کہ معروف طریقے سے اس کے ساتھ گزارہ کرو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اب معروف طریقے سے گزارہ کرنے میں یہ بات ہرگز داخل نہیں ہے کہ اس کی بھوک دور کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود اسے فاقے کاٹنے کے لیے چھوڑ دیا جائے۔

اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَلَا عَلٰۤى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ اَوْ بُيُوْتِ اٰبَآئِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان اقرباء کے گھروں کا ذکر فرمایا اور بیٹے یا پوتے کے گھر کا ذکر نہیں کیا اس لیے قول باری (مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ) خود اس کا متقاضی ہے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انت ومالك لابيك تو اور تیرا سارا مال تیرے باپ کا ہے) آپ نے باپ کی طرف بیٹے کی ملکیت کی نسبت کی جس طرح اس کی طرف بیٹے کے گھر کی نسبت کی۔ اسی طرح آیت میں بیوت کی نسبت باپ کی طرف کرنے پر اقتصار کیا۔

اس بات کی دلیل کہ آیت میں بیٹے اور پوتے کے بیوت بھی مراد ہیں یہ ہے کہ آیت کے نزول سے پہلے یہ بات سب کو معلوم تھی کہ انسان پر اس کے اپنے مال میں تصرف کی ممانعت نہیں ہے تو اس صورت میں یہ فقرہ کہنے کا کوئی فائدہ نہیں تھا کہ "تمہیں اپنا مال کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے"۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ) سے بیٹوں اور پوتوں کے بیوت مراد ہیں۔ کیونکہ ان کے بیوت کا ذکر نہیں ہوا جس طرح دوسرے اقرباء کے بیوت کا ذکر ہوا۔

وارثوں پر ان کی میراث کی نسبت سے نفقہ واجب کرنے والوں کے درمیان اختلاف علمائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بچے کی میراث کے وارثوں میں سے ہر ایک پر میراث کی نسبت سے بچے کا نفقہ واجب ہوگا بشرطیکہ یہ وارث بچے کا محرم رشتہ دار ہو۔ اگر وارث بچے کا محرم رشتہ دار نہ ہوگا تو اس پر بچے کا نفقہ واجب نہیں ہوگا۔

اسی لیے ہمارے اصحاب نے بچے کے ماموں پر نفقہ واجب کر دیا اور میراث چچا کے بیٹے کے لیے واجب کر دی اس لیے کہ چچا کا بیٹا بچے کا محرم رشتہ دار نہیں ہے اور ماموں اگرچہ چچا کے بیٹے کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتا لیکن وہ بچے کا محرم وارث ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ بچے کی زندگی میں کوئی وارث مراد نہیں ہوتا کیونکہ زندگی کی حالت میں میراث کا کوئی سوال نہیں ہوتا اور موت کے بعد کون اس کا وارث ہوگا اس کا پتہ نہیں ہوتا بلکہ یہ ممکن ہوتا ہے اس وقت جس وارث پر بچے کا نفقہ واجب ہے اس کی

موت کی وجہ سے بچہ خود اس کا وارث ہو جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جس وارث پر ہم نے نفقہ واجب کر دیا ہے کسی اور وارث کی وجہ سے وہ بچے کی وراثت سے محجوب یعنی محروم ہو جائے۔ ان باتوں کی روشنی میں ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ مراد حصول میراث نہیں ہے بلکہ مراد وہ محرم رشتہ دار ہے جو بچے کی میراث میں وارث ہونے کا حق دار ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بچے کا نفقہ ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کا وارث ہو خواہ وہ اس کا محرم رشتہ دار ہو یا نہ ہو۔ اس بنا پر ان کے نزدیک ماموں پر نفقہ واجب نہیں ہوگا بلکہ چچا کے بیٹے پر واجب ہوگا۔ جو بات ہم نے کہی ہے اس کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مولی العتاقہ (اپنے غلام کو آزاد کر دینے والا) پر نفقہ واجب نہیں ہے اگرچہ وہ وارث ہوتا ہے۔ اسی طرح عورت پر اپنے نابالغ شوہر کا نفقہ واجب نہیں ہوتا جبکہ عورت اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نفقہ کے وجوب کے لیے ایسے وارث کی شرط ہے جو محرم بھی ہو۔

مدّتِ رضاعت

قول باری ہے (حَوۡلَيۡنِ كَامِلَيۡنِ لِمَنۡ اَرَادَ اَنۡ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ: پورے دو سال اس کے لیے جو رضاعت کی مدت پوری کرنے کا ارادہ کرے) یہاں دو سالوں کی توقیت دو میں سے ایک معنی پر محمول ہے یا تو یہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار ہے جو موجب تحریم ہے یا اس مدت کا بیان ہے جس کی رضاعت کا نفقہ باپ پر لازم ہوتا ہے۔

لیکن جب اسی سیاق میں یہ بیان فرما دیا کہ (فَاِنۡ اَرَادَا فِصَالًا عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا۔ اگر دونوں باہمی رضامندی اور مشورے سے دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے) تو اس سے اس حقیقت پر دلالت ہو گئی کہ دو سال کا عرصہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار نہیں جو موجب تحریم ہے۔ کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتا ہے۔

اس لیے یہ واجب ہے کہ فصال یعنی دودھ چھڑانا جسے ان دونوں کے ارادے کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے وہ دو سالوں کے بعد ہو اور جب یہ فصال دو سالوں کے بعد ان کی باہمی رضامندی اور مشورے کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حولین کا ذکر اس رضاعت کی انتہا کے لیے توقیت کے طور پر نہیں ہوا جو نکاح کی تحریم کی موجب ہے بلکہ یہ جائز

ہے کہ رضاعت دو سالوں کے بعد بھی ہو۔

معاویہ بن صالح نے ابن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ) اور اس کے بعد آیت (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) کے متعلق فرمایا کہ ان دونوں پر کوئی حرج نہیں اگر وہ دو سال سے قبل یا دو سال کے بعد بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے اپنے اس قول میں بتا دیا کہ آیت (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا) دو سال سے قبل اور بعد دونوں پر محمول ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ۔ اور اگر تم اپنی اولاد کو کسی اور عورت سے دودھ پلوانا چاہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں)

اب ظاہراً تو اس سے مراد دو سالوں کے بعد دودھ پلوانا ہے اس لیے کہ یہ اس فصال کے ذکر پر معطوف ہے جو ان دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر اللہ نے دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا اور اس کے بعد باپ کے لیے استرضاع یعنی کسی اور عورت سے دودھ پلوانے کو مباح کر دیا جس طرح کہ دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا تھا بشرطیکہ اس میں بچے کی بھلائی مقصود ہو۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ حولین کا ذکر دراصل اس مدت کی توقیت کے لیے ہے جس کے اندر باپ پر رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور نفقہ نہ دینے کی صورت میں حاکم اسے اس پر مجبور کر سکتا ہے۔ واللہ اعلم!

رضاعت کے وقت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ بالغ کی رضاعت کے متعلق سلف میں اختلاف رہا ہے۔ حضرت عائشہ رض سے مروی ہے کہ آپ کے نزدیک نابالغ کی رضاعت کی طرح بالغ کی رضاعت بھی موجب تحریم ہے۔ حضرت عائشہ رض اس سلسلے میں حضرت ابو حذیفہ رض کے آزاد کردہ غلام سالم کی بیان کردہ روایت کا ذکر کرتی تھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو حذیفہ رض کی بیوی سہلہ رض بنت سہیل سے فرمایا تھا کہ (ارضعیہ خمس رضعات ثم یدخل علیک، اسے یعنی سالم کو پانچ مرتبہ دودھ پلاؤ پھر یہ تمھارے پاس آجا سکے گا۔

حضرت عائشہ رض جب کسی مرد کو اپنے گھر آنے جانے کی اجازت دینا چاہتیں تو اپنی بہن ام کلثوم رض سے کہتیں کہ اسے پانچ دفعہ دودھ پلا دیں۔ پھر وہ شخص حضرت عائشہ رض کے گھر میں آتا جاتا لیکن باقی ماندہ تمام ازواج مطہرات نے حضرت عائشہ رض کی اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

ان کا کہنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید خصوصی طور سے یہ رخصت سالم کو عطا کی تھی۔ یہ بھی روایت ہے کہ سہلہ رض بنت سہیل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ سالم کے آنے جانے سے میں ابو حذیفہ رض کے چہرے پر ناراضگی کے تاثرات دیکھتی ہوں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ (ارضعیہ یذھب ما فی وجہ ابی حذیفہ اسے اپنا دودھ پلا دو ابو حذیفہ کے چہرے پر پیدا ہونے والا غصہ دور ہو جائے گا) اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ رخصت صرف سالم کے لیے خاص تھی جیسا کہ ازواج مطہرات نے اس سے یہی مفہوم لیا تھا جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو زیاد بن دینار رض کو چھوٹی عمر کے جانور کی قربانی کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ابو زیاد کے بعد کسی کے لیے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔

حضرت عائشہ رض نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت کی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے

کہ بالغ کو اپنا دودھ پلا دینا موجب تحریم نہیں ہے۔ ہمیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اشعث بن سلیم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لائے تو اس وقت وہاں ایک شخص بھی موجود تھا۔

حضرت عائشہ رضی نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لانظرن من اخوانکن فانما الرضاعۃ من المجاعۃ۔ دیکھ لیا کرو کہ کون سے لوگ تمھارے رضاعی بھائی بن سکتے ہیں اس لیے کہ رضاعت اس وقت ہوتی ہے جب دودھ کی بھوک ہوتی ہے) آپ کا یہ قول اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ رضاعت کا حکم بچپن کی حالت تک محدود ہے کیونکہ اس حالت میں دودھ ہی بچے کی بھوک کو دور کرتا ہے اور اس کی غذائیت کے لیے کافی ہوتا ہے۔

حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی سے مروی ہے کہ آپ بالغ کی رضاعت کے قائل تھے، لیکن آپ سے ایسی روایت بھی ہے جو اس قول سے رجوع پر دلالت کرتی ہے۔ ابوحصین نے ابوعطیہ سے روایت کی ہے کہ مدینہ منورہ سے ایک شخص اپنی بیوی کو لے کر آیا۔ اس نے ایک بچے کو جنم دیا اس کے بعد دودھ جمع ہو جانے کی وجہ سے اس کے پستان متورم ہو گئے۔ وہ شخص اس کے پستان سے دودھ چوس کر کلی کر دیتا لیکن اسی دوران دودھ کا ایک گھونٹ ان کے پیٹ میں چلا گیا۔ اس نے حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی سے مسئلہ پوچھا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ عورت تم پر حرام ہو گئی۔

وہ شخص حضرت ابن مسعود رضی کے پاس آیا اور تفصیل سے ساری بات بتائی۔ حضرت ابن مسعود رضی اسے لے کر حضرت ابوموسیٰ رضی کے پاس گئے اور فرمایا: "کیا تمھارے خیال میں یہ کھچڑی بالوں والا شخص رضیع یعنی رضاعت کا دودھ پینے والا بن سکتا ہے!! تحریم کی موجب وہ رضاعت ہے جو گوشت اور ہڈی بنائے"۔ یہ سن کر حضرت ابوموسیٰ رضی نے فرمایا: "جب تک یہ حبر یعنی عالم (حضرت ابن مسعود رضی) تمھارے درمیان موجود ہے اس وقت تک مجھ سے کوئی مسئلہ نہ پوچھو"۔

یہ قول اس پر دلالت ہے کہ حضرت ابوموسیٰ رضی نے پہلے قول سے رجوع کر کے حضرت ابن مسعود رضی کا قول اختیار کر لیا تھا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی حضرت ابن مسعود رضی کے متعلق یہ فقرہ نہ کہتے۔ بلکہ ان سے اس مسئلے کے متعلق اپنا اختلاف برقرار رکھتے اور اپنے فتوے کو برحق سمجھتے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلا دینا موجب تحریم نہیں ہے فقہاء میں سے کسی کے متعلق ہمیں علم نہیں ہے کہ وہ بالغ کی رضاعت کے قائل ہوں البتہ لیث بن سعد سے ابو صالح نے روایت کی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا موجب تحریم ہے لیکن یہ قول شاذ ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت موجود ہے جو عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے۔

یہ روایت حجاج نے حکم سے، انھوں نے ابو الشعثاء سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے آپ نے فرمایا کہ وہی رضاعت موجب تحریم ہے جو گوشت اور خون پیدا کرے۔ حرام بن عثمان نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتم بعد حلم ولا رضاع بعد فصال۔ بلوغت کے بعد کوئی یتیمی نہیں اور دودھ چھوٹ جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں)

حضرت عائشہؓ کی جس روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں (انما الرضاعۃ من المجاعۃ) دوسری روایت میں ہے (ما انبت اللحم وانشز العظم۔ جس سے گوشت بنے اور ہڈی ابھرے) یہ روایتیں بالغ کی رضاعت کی نفی کرتی ہیں۔ بالغ کی رضاعت کے متعلق حضرت عائشہؓ کی بیان کردہ روایت ایک اور طرح سے بھی مروی ہے۔

اسے عبدالرحمن بن القاسم نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹی سے کہتیں کہ وہ بچوں کو اپنا دودھ پلا دیا کریں تاکہ بڑے ہو کر وہ ان کے پاس اس رضاعت کی بنا پر آجا سکیں۔ جب بالغ کی رضاعت کے قائلین کے قول کا شاذ ہونا ثابت ہو گیا تو گویا متفقہ طور پر معلوم ہو گیا کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا موجب تحریم نہیں ہے۔

فقہاء امصار کا رضاعت کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ دو سال اور اس کے بعد چھ مہینوں کے دوران جو رضاعت ہو گی وہ موجب تحریم ہے خواہ بچے نے دودھ پینا چھوڑ دیا ہو یا نہ چھوڑا ہو۔ اس کے بعد کی رضاعت موجب تحریم نہیں ہے خواہ بچہ دودھ پیتا ہو یا نہ پیتا ہو۔

امام زفر بن الہذیل کا قول ہے کہ جب بچہ دودھ پر گزارہ کرے اور دودھ پینا نہ چھوڑے اس وقت تک رضاعت کی مدت ہوتی ہے خواہ یہ سلسلہ تین سال تک کیوں نہ جاری رہے۔

امام ابو یوسف، امام محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ دو سال کے دوران رضاعت موجب تحریم ہے اس کے بعد کی نہیں، نیز دودھ چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دو سال کے اندر تھوڑی اور زیادہ رضاعت موجب تحریم ہے اور اس کے بعد کی تھوڑی یا زیادہ رضاعت موجب تحریم نہیں۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی ہے کہ رضاعت دو سالوں یا اس کے ایک ماہ یا دو ماہ تک ہوتی ہے اس سلسلے میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ ماں بچے کو دودھ پلا رہی ہے بلکہ دو سال اور ایک یا دو ماہ کی مدت کو دیکھا جائے گا۔

امام مالک نے فرمایا: کہ اگر ماں نے دو سال سے پہلے ہی دودھ چھڑا دیا اور پھر دو سال گزرنے سے قبل اسے دودھ پلایا تو وہ بچہ فطیم یعنی دودھ چھوڑ دینے والا قرار دیا جائے گا۔ دو سال سے قبل اگر بچہ ماں کے دودھ سے مستغنی ہو جائے تو اس کے بعد اگر ماں اسے دودھ پلا بھی دے تو یہ رضاعت شمار نہیں ہو گی۔

امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب بچہ ایک سال کے بعد دودھ چھوڑ دے اور اس کی یہ حالت اسی طرح جاری رہے تو اس کے بعد دودھ پلانا رضاعت میں شمار نہیں ہو گا۔ اگر بچہ تین سال تک ماں کا دودھ پیتا رہے اور دودھ نہ چھوڑے تو دو سال کے بعد کا عرصہ رضاعت میں شمار نہیں ہو گا۔

اس سلسلے میں سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ دودھ چھڑانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں ہوتی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رضاعت وہی ہوتی ہے جو صغر یعنی چھوٹی عمر میں ہو۔ یہ دونوں اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات نے دو سال کی مدت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ حضرت علیؓ نے رضاعت کے حکم کو دودھ چھوڑنے کے ساتھ متعلق کر دیا اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے صغر یعنی کم سنی کے ساتھ اور اس کے لیے کسی توقیت یعنی وقت کی مقدار کا ذکر نہیں کیا۔

حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ وہی دودھ موجب تحریم ہے جو دودھ چھوڑنے سے قبل پستان میں موجود ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ رضاعت کا وہی دودھ تحریم کو واجب کر دیتا ہے جو بچے کی آنتوں کو پھاڑ دے یعنی آنتوں میں پہنچ جائے اور فطام سے پہلے پستان میں

موجود ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے رضاعت کے حکم کو اس دودھ کے ساتھ متعلق کر دیا جو فطام سے قبل ہو اور بچے کی آنتوں اور معدے میں پہنچ جائے۔

یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی قول سے ملتا جلتا ہے کہ وہ رضاعت موجب تحریم ہوتی ہے جو گوشت پوست اور خون بنا سکتی ہو۔ یہ اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ دو سال کی مدت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو سال کے بعد کوئی رضاعت نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو یہ الفاظ منقول ہیں کہ (الرضاعۃ من المجاعۃ) یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس کا تعلق دو سال کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر دو سال کا عرصہ رضاعت کی مدت کی مقدار ہوتا تو یہ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ (الرضاعۃ من المجاعۃ) بلکہ یہ فرماتے کہ رضاعت دو سالوں میں ہوتی ہے۔ جب آپ نے حولین کا ذکر نہیں کیا بلکہ 'مجاعت' کا ذکر کیا جس کے معنی ہیں کہ دودھ جب بچے کی بھوک کو رفع کر دے اور اس کے جسم کو قوت بخشے تو یہ رضاعت ہے۔

یہ صورت حال دو سال کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے۔ اس لیے اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ دو سال کے بعد بھی پائی جانے والی رضاعت تحریم کو واجب کرنے والی ہوتی ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رضاع بعد فصال) یہ اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ جب دو سال کے بعد دودھ چھڑا دیا جائے تو اس کے بعد رضاعت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے (الرضاعۃ ما انبت اللحم وانشز العظام۔ رضاعت وہ ہے جو گوشت پیدا کر دے اور ہڈیاں ابھار دے) یہ بھی مدت رضاعت کی توقیت کی نفی پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ مذکورہ بالا روایات کی بھی اسی معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا ایک قول منقول ہے جس کی روایت کی صحت پر مجھے یقین نہیں ہے وہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ رضاعت کا اعتبار اس قول باری (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا اور اس کے حمل کی تکمیل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینوں میں ہوتا ہے) سے کرتے ہیں۔ اگر ایک عورت چھ ماہ میں بچے کو جنم دے تو اس کی رضاعت پورے دو سالوں میں ہوگی۔ اگر نو ماہ کے بعد بچہ پیدا ہوا تو رضاعت کی مدت اکیس ماہ ہوگی۔ اسی طرح اگر بچہ سات ماہ میں پیدا ہوا

تو رضاعت کی مدت تئیس ماہ ہوگی۔

حضرت ابن عباسؓ حمل اور دودھ چھڑانے میں تیس ماہ کی تکمیل کا اعتبار کرتے ہیں لیکن ہمیں سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں سے کسی کا علم نہیں جنھوں نے تیس ماہ کا اعتبار کیا ہو۔ چونکہ رضاعت کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں ———— بعض بچے تو دو سال سے پہلے ہی اس سے مستغنی ہو جاتے ہیں اور بعض دو سال گزرنے کے بعد بھی ماں کا دودھ پیتے رہتے ہیں، پھر جیسا کہ ہم نے سلف سے روایات کا ذکر کیا ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بالغ کی رضاعت نہیں ہوتی اور نابالغ یعنی صغیر کی رضاعت ہوتی ہے اور صغیر کے لیے دو سال کی کوئی حد نہیں ہے۔ کیونکہ ایک بچے پر دو سال گزر جانے کے بعد بھی اسے بچہ کہنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی اس لیے ان تمام باتوں کی روشنی میں ہمیں دو سال کی مدت، رضاعت کی مدت کی توقیت نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا کہ (الرضاعة من المجاعة نیز الرضاعة ما انبت اللحم وانشز العظم) تو آپ نے ایسے معنی کا اعتبار کیا تھا جس کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں اگرچہ اغلباً بچے دو سال گزرنے پر اس سے مستغنی ہو ہی جاتے ہیں اس لیے اس سلسلے میں حولین کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

پھر اس سے زائد مقدار کے اندازے کا طریقہ اجتہاد اور رائے کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ یہ اس حالت کے درمیان جس میں بچے کو غذا کے لیے صرف دودھ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کا گوشت پوست بنتا ہے اور اس حالت کی طرف انتقال کے درمیان حد بندی ہوتی ہے جس میں وہ دودھ سے مستغنی ہو کر مخصوص غذا پر اکتفا کر لیتا ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی مدت دو سالوں کے بعد چھ ماہ ہوتی ہے۔ یہ بات مقدار کے تعین میں اجتہاد سے تعلق رکھتی ہے اور ایسے مقادیر جن میں اجتہاد کیا جاتا ہے ان کے متعلق قائل پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ مثلاً استعمال میں آنے والی ایسی چیزوں کی قیمتوں کا تعین اور ایسے جرائم میں جرمانوں کی تحدید کا عمل جن کے متعلق شریعت کی طرف سے توقیف یعنی رہنمائی موجود نہ ہو اسی طرح طلاق کے بعد مطلقہ کو سامان وغیرہ دینے کی بات اور اسی طرح اور دوسری چیزیں۔ ان میں اگر کسی نے غالب ظن کی بنا پر کسی مقدار کا تعین کر دیا ہو تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس تعین کے لیے دلیل بھی پیش کرے۔

اس باب میں یہ ایک صحیح اصول ہے جس کی بنیاد پر اس سے متعلقہ مسائل ایک ہی طریقے سے حل کیے جاتے ہیں۔ اس کی نظیر حد بلوغت کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ یہ اٹھارہ سال ہے نیز یہ قول کہ جس شخص کے اندر بلوغت کے بعد سمجھ بوجھ پیدا نہیں ہوئی ہو اسے اس کا مال پچیس سال کے بعد ہی حوالے کیا جائے گا اور اسی طرح کے مسائل جن میں مقادیر کا تعین اجتہاد کے ذریعے کیا جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب مقادیر کا اجتہاد کے ذریعے کیا جاتا ہے تو اس کی کوئی وجہ ہونی چاہیے جس کی بنا پر ایک خاص مقدار کے تعین کے لیے ظن غالب پیدا ہو جائے اور کسی دوسری مقدار کے اعتبار کی گنجائش نہ رہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ امام ابوحنیفہ نے دو سال گزرنے کے بعد از روئے اجتہاد مزید چھ ماہ کا اعتبار کیا، اس سال کا اعتبار کیوں نہیں کیا جیسا کہ امام زفر نے کیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں ایک بات ہے جو کہی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب فرمایا کہ (وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا) پھر فرمایا (وَفِصٰلُهٗ فِیْ عَامَیْنِ اور اس کا دودھ چھڑانا دو سالوں میں ہوگا)

تو ان دونوں آیتوں سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ حمل کی مدت چھ ماہ ہے پھر اس میں دو سال تک زیادتی کی گنجائش پیدا ہوئی کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل بعض دفعہ دو سال تک رہتا ہے اور ہمارے نزدیک اس کی مدت دو سال سے زائد نہیں ہوتی اس بنا پر اس آیت میں مذکورہ حمل بھی دو سال کی ممکنہ مدت سے خارج نہیں اسی طرح دودھ چھڑانے کی مدت بھی تیس ماہ کی مدت سے باہر نہیں کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک ہی جملہ کے تحت اس قول باری میں مذکور ہوئی ہیں (وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا)۔

ابوالحسن اس کے متعلق کہا کرتے تھے کہ جب دو سال کی مدت دودھ چھڑانے کی معتاد مدت ہے اور اس مدت میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ دو سال کے بعد دودھ سے ٹھوس غذا کی طرف انتقال کی مدت چھ ماہ ہو جس طرح کہ ماں کے پیٹ میں قدرتی غذا سے بچے کو پیدائش کے بعد دودھ کی غذا کی طرف منتقل ہونے میں چھ ماہ لگتے ہیں جو حمل کی کم سے کم مدت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (وَالْوَالِدٰتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ) اس پر نص ہے کہ دو سال کی مدت رضاعت کی پوری مدت ہے

اس لیے اس کے بعد رضاعت کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں لفظ اتمام (اَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَۃَ) کا اطلاق اس پر اضافے سے مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے حمل کی مدت چھ ماہ رکھی چنانچہ ارشاد ہے (وَحَمْلُہٗ وَفِصَالُہٗ ثَلَاثُوْنَ شَھْرًا) نیز ارشاد ہے (وَ فِصَالُہٗ فِیْ عَامَیْنِ) ان دونوں آیتوں میں مجموعی طور پر حمل کی مدت چھ ماہ رکھی گئی ہے لیکن اس کے باوجود اس مدت میں اضافے کے اندر کوئی امتناع نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح رضاعت کے لیے دو سال کا ذکر اس پر اضافے کے لیے مانع نہیں ہے۔

اس کی ایک مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ (من ادرک عرفۃ فقد تم حجہ جس شخص نے وقوف عرفات کو پا لیا اس کا حج مکمل ہو گیا) اس ارشاد کی وجہ سے وقوف عرفات پر اور فرائض مثلاً طواف زیارت کا اضافہ ناجائز نہیں ہوا۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ دو سال کا ذکر ان اخراجات کی مدت کے تعین کے لیے ہے جو رضاعت کے سلسلے میں باپ پر لازم ہوتے ہیں اور باپ اس مدت کے بعد اخراجات کی کفالت پر مجبور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بعد رضاعت کا اثبات میاں بیوی کی باہمی رضامندی اور مشورے سے ہوتا ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْھُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا) اسی طرح قول باری ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَکُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ) جب دو سالوں کے بعد بھی رضاعت کا ثبوت ہو گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ رضاعت کی وجہ سے ہونے والی تحریم بھی ان دو سالوں تک محدود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے دو سالوں کے دوران ٹھوس غذا کھانے کی وجہ سے بچے کے دودھ سے مستغنی ہونے کو فطام (بچے کا دودھ چھوڑ دینا) کیوں شمار نہیں کیا جیسا کہ امام مالک نے اس صورت کو فطام شمار کیا ہے۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا رضاع بعد فصال)

اسی طرح صحابہ کرام سے منقول روایات جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جو سب کی سب فطام کے اعتبار پر دلالت کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فطام ہی کا اعتبار واجب ہے تو پھر یہ ضروری ہو گا کہ دو سال گزرنے کے بعد یہ دیکھا جائے کہ اب بچے کو دودھ کی ضرورت باقی ہے یا نہیں اور پھر اس کا اعتبار کر لیا جائے کیونکہ بعض بچے ایسے ہوتے ہیں جنہیں دو سال

کے بعد بھی رضاعت کی ضرورت ہوتی ہے۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دو سال کے بعد رضاعت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ دو سال کے دوران بھی رضاعت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اس سے یہ واجب ہو گیا کہ تحریم کا حکم وقت کے ساتھ متعلق ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رضاع بعد الحولین) تو اس کی کیا تاویل ہو گی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث کے مشہور الفاظ یہ ہیں (لا رضاع بعد فصال) اس لیے یہ ممکن ہے کہ حدیث کے اصل الفاظ تو یہی ہوں اور جس راوی نے حولین کا ذکر کیا ہے اس نے حدیث کو اس معنی پر محمول کیا ہے۔

نیز اگر حولین کا ذکر ثابت ہو جائے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد ہو کہ "لا رضاع علی الاب بعد الحولین" (دو سال کے بعد باپ پر رضاعت کی ذمہ داری نہیں) جس طرح کہ قول باری (حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یُّتِمَّ الرَّضَاعَۃَ) کی تاویل کی گئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ نیز اگر حولین رضاعت کی مدت ہوتی اور اس کے گزرنے پر فصال یعنی دودھ چھڑانا واقع ہو جاتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتا کہ (فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا)

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دو طرح سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ حولین فصال کے لیے توقیت نہیں ہے۔ ایک تو یہ کہ فصال کا ذکر اسم نکرہ کی شکل میں ہوا ہے۔ اگر حولین ہی فصال ہوتا تو پھر فصال اسم معرفہ کی شکل میں مذکور ہوتا تاکہ اس کا ذکر حولین کی طرف راجع ہوتا کیونکہ اس صورت میں فصال معہود ہوتا اور اس سے حولین کی طرف اشارہ ہوتا۔ لیکن جب اس کا ذکر نکرہ کی صورت میں کر کے اسے مطلق رکھا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ فصال سے دو سال مراد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصال کو ماں باپ کے ارادے پر معلق کر دیا جبکہ ہر ایسا حکم جو کسی محدود وقت کے اندر منحصر ہوتا ہے اس کی تعلیق ارادے اور باہمی رضامندی اور مشورت پر نہیں ہوتی۔ اس تشریح میں ہماری ذکر کردہ بات کی دلیل موجود ہے۔

قول باری (فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ) نئے پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے

صغیر کی فلاح و بہبود کے معاملے میں والدین کے لیے باہمی مشاورت کو مباح کر دیا ہے اور یہ بات والدین کے غالب ظن پر موقوف ہے یقین اور حقیقت کی جہت پر موقوف نہیں ہے۔

اس آیت میں اس پر بھی دلالت ہے کہ رضاعت کی مدت میں فطام کا معاملہ والدین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے سے مشورہ کیے بغیر اور اس کی رضامندی حاصل کیے بغیر بچے کا دودھ چھڑا دے کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ) اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت ان دونوں کی باہمی رضامندی اور مشاورت کی بنا پر دی ہے۔

مجاہد سے اسی طرح کی روایت منقول ہے۔ سلف میں سے بعض حضرات سے اس آیت میں نسخ بھی منقول ہے۔ شیبان نے قتادہ سے قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ پہلے یہ حکم تھا پھر اس کے بعد تخفیف نازل ہوئی اور فرمایا (لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گویا قتادہ کے نزدیک دو سال کی رضاعت واجب تھی پھر تخفیف ہو گئی اور مدت رضاعت سے کم کی اباحت کر دی گئی۔ ابوجعفر رازی نے ربیع بن انس سے قتادہ جیسے قول کی روایت کی ہے۔ علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ)

نیز قول باری (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) کی تاویل میں روایت کی ہے کہ اگر دونوں دو سال کے اندر یا دو سال کے بعد دودھ چھڑانے پر رضامند ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

جس عورت کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت کا بیان

قولِ باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دنوں تک روکے رکھیں)۔

کسی چیز کے انتظار کو تربص کہتے ہیں۔ قولِ باری ہے (فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ حِينٍ ، ایک مدت تک اس کے انتظار میں رہو) اسی طرح قولِ باری ہے (وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ، ان بدوی عربوں میں ایسے بھی ہیں جو راہِ خدا میں کچھ خرچ کرتے ہیں تو اسے اپنے اوپر زبردستی کی چٹی سمجھتے ہیں اور تمہارے حق میں زمانے کی گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں) یعنی انتظار میں ہیں۔

نیز قولِ باری ہے (أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ، ہاں کیا یہ کہتے ہیں کہ یہ شاعر ہیں اور ہم ان کے بارے میں حادثۂ موت کا انتظار کر رہے ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان بیواؤں کو حکم دیا کہ وہ اپنے آپ کو اس مدت تک شادیاں کرنے سے انتظار میں رکھیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آیت کے فوراً بعد یہ ارشادِ باری ہے (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ ، پھر جب ان کی عدت پوری ہو جائے تو انہیں اختیار ہے اپنی ذات کے معاملے میں معروف طریقے سے جو چاہیں کریں)۔

شوہر مر جانے پر بیوہ کی عدت ایک سال تھی، قولِ باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ ، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں ان کو چاہیئے کہ اپنی بیویوں کے حق میں یہ وصیت کر جائیں کہ ایک سال تک ان کو نان و نفقہ دیا جائے اور وہ گھر سے نہ نکالی جائیں)۔

یہ آیت کئی احکامات پر مشتمل تھی۔ ایک تو عدت کی مدت ایک سال تھی دوسری یہ کہ بیوہ کا نان ونفقہ مرحوم شوہر کے ترکے سے دیا جائے گا جب تک وہ عدت میں رہے گی قولِ باری ہے (وَصِیَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ) تیسری یہ کہ اسے عدت کی مدت کے دوران وہاں سے نکل جانے سے روک دیا گیا تھا۔ پھر چار ماہ دس دن سے زائد مدت منسوخ کردی گئی اور بیوی کو شوہر کے ترکہ میں وارث بنا کر نان ونفقہ منسوخ کر دیا گیا۔

قولِ باری ہے (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا) اس میں نان ونفقہ واجب نہیں کیا گیا لیکن بیوہ کو گھر سے نکال دینے کے حکم کی منسوخی ثابت نہیں ہوئی۔ اس بنا پر عدت کے دوران بیوہ کو اس مکان سے نہ نکالنے کا حکم بحالہ باقی ہے کیونکہ اس کی منسوخیت ثابت نہیں ہوئی۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے ابن جریج سے اور عثمان بن عطاء نے عطاء خراسانی سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت یعنی قولِ باری (وَصِیَّةً لِاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَی الْحَوْلِ غَیْرَ اِخْرَاجٍ) کے متعلق یہ روایت کی کہ شوہر مر جانے پر بیوہ کے لیے ایک سال تک نان ونفقہ ہوتا تھا۔ پھر اسے آیت میراث نے منسوخ کر دیا۔

اللہ نے ان کے لیے شوہر کے ترکے میں چوتھا حصہ (شوہر کی اولاد نہ ہونے کی صورت میں) یا آٹھواں حصہ (شوہر کی اولاد ہونے کی صورت میں) مقرر کر دیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرما دیا (لا وصیة لوارث الا ان یرضی الورثة، وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں اِلّا یہ کہ دوسرے تمام ورثاء راضی ہو جائیں)۔

جعفر نے کہا کہ ہمیں ابو عبید نے، انہیں یزید نے یحییٰ بن سعید، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے روایت کی کہ انہوں نے زینب بنت ابی سلمہ کو حضرت ام سلمہؓ اور حضرت ام حبیبہؓ سے روایت کرتے ہوئے سنا کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ اس کی بیٹی کا شوہر وفات پا گیا، اس کی آنکھوں میں تکلیف ہے وہ سرمہ لگانا چاہتی ہے کیا وہ ایسا کر سکتی ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (قد کانت احداکن ترمی بالبعرة عند رأس الحول وانما ھی اربعة اشھر وعشرا، زمانۂ جاہلیت میں تمہاری حالت یہ تھی کہ بیوہ پر ایک سال گذرنے کے بعد مینگنی پھیرا کرتی تھی۔ اب تو اسلام کی برکت سے صرف چار

مہینے دس دنوں کی بات ہے)۔

حمید کہتے ہیں کہ میں نے مینگنی پھینکنے کا مطلب زینب سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ زمانۂ جاہلیت میں دستور تھا کہ جب شوہر مرجاتا تو اپنی بدترین کوٹھڑی میں چلی جاتی اور وہیں سال بھر تک پڑی رہتی۔ سال گذرنے پر وہاں سے نکلتی تو اپنے پیچھے ایک مینگنی پھینک دیتی۔ مالک نے عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے زینب بنت ابی سلمہ سے اس حدیث کی روایت کی۔

زینب نے اس روایت میں کہا کہ زمانۂ جاہلیت میں جب شوہر مرجاتا تو بیوہ ایک جھونپڑی میں داخل ہوجاتی۔ بدترین کپڑے پہن لیتی اور خوشبو وغیرہ کو ہاتھ بھی نہ لگاتی۔ یہاں تک کہ سال گذرجاتا پھر ایک چوپایہ گدھا یا بکری یا کوئی پرندہ لایا جاتا اس پر وہ آہستہ آہستہ پانی گراتی بہت کم ایسا ہوتا کہ اس عمل کے بعد جانور زندہ بچ جائے پھر باہر آتی ایک مینگنی دے دی جاتی اور وہ اس مینگنی کو اپنے پیچھے پھینک دیتی اس کے بعد پھر اسے خوشبو وغیرہ لگانے کی اجازت ہوتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتادیا کہ ایک سال کی مدت منسوخ ہوگئی ہے اور اب اس کی بجائے چار ماہ دس دنوں کی عدت ہے۔ آپ نے اس عورت کو یہ بھی بتادیا کہ عدت کے دوران خوشبو وغیرہ لگانے کی ممانعت بحالہ باقی ہے۔ ایک سال کی عدت پر مشتمل آیت اگرچہ تلاوت میں متاخر ہے لیکن نزول میں متقدم ہے اور چار ماہ دس دنوں پر مشتمل عدت والی آیت نزول میں اس سے متاخر ہے۔ اور اسے منسوخ کرتی ہے۔ کیونکہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب اور نظام کے مطابق نہیں ہے۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔ ایک سال کی عدت چار ماہ دس دنوں کی عدت کی وجہ سے منسوخ ہوچکی ہے۔ اسی طرح بیوہ کے روٹی کپڑا اور مکان کی وصیت بھی منسوخ ہوچکی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ نہ ہو۔ حاملہ بیوہ کے نفقہ کے متعلق اہلِ علم میں اختلاف ہے ہم اس کا ذکر انشاء اللہ اس کے مقام پر کریں گے۔ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کا تعلق غیر حاملہ بیوہ سے ہے۔

حاملہ بیوہ کی عدت کے متعلق جو اختلاف ہے اس کے تین پہلو ہیں۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے ایک روایت کے مطابق فرمایا کہ دونوں مدتوں (چار ماہ دس دن اور وضع حمل) میں سے جو طویل تر مدت ہوگی وہ اس کی عدت کی مدت ہوگی۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت

زید بن ثابتؓ، اور حضرت ابن عمرؓ نیز حضرت ابو ہریرہؓ اور کئی دوسرے صحابہ کا قول ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

حسن بصری سے مروی ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے لیکن نفاس سے پاک ہونا بھی ضروری ہے۔ نفاس کے دوران اس کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ حضرت علیؓ اس قولِ باری (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا) کی طرف گئے ہیں جو واجب کرتا ہے۔ رہ گیا قولِ باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے) تو وہ وضع حمل کے ساتھ عدت کی مدت کے اختتام کو واجب کرتا ہے۔

آپ نے بیوہ کے حق میں دونوں آیتوں کے حکم کو ثابت کرنے کے لیے دونوں آیتیں اکٹھی کرلیں اور اس طرح طویل تر مدت والی صورت کو اس کی عدت کا اختتام قرار دیا۔ یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت طویل تر ہو وہی اس کی عدت کی مدت ہوگی۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس مسئلے پر مباہلہ کرنے کے لیے تیار ہوں کہ قولِ باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) اس قولِ باری (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا) کے بعد نازل ہوئی ہے۔ ان تمام روایات سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قولِ باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

مطلقہ اور بیوہ دونوں کو عام ہے اگرچہ یہ طلاق کے ذکر کے بعد مذکور ہے کیونکہ تمام نے وضع حمل کو عدت کا اختتام شمار کیا ہے سب کا قول ہے کہ حاملہ عورت کی صورت میں چار ماہ دس دن گذر جانے پر عدت کا اختتام نہیں ہوتا بلکہ وضع حمل کے ذریعے عدت کی مدت ختم ہوتی ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ قولِ باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ) کو اس کے مقتضیٰ اور موجب کے مطابق عمل میں لایا جائے اور ساتھ مہینوں کا اعتبار نہ کیا جائے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مہینوں کے حساب سے عدت اس عورت کے ساتھ خاص ہے جس کا شوہر وفات نہ پا چکا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قولِ باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ) پر عمل ان عورتوں کے لحاظ سے ہوتا ہے جو طلاق یافتہ اور غیر حاملہ ہوں اور حاملہ میں حمل کے ساتھ اقراء یعنی تین حیض یا طہر کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ طلاق یافتہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے اور اس کے ساتھ اقراء کو

ضم نہیں کیا جاتا۔

حالانکہ یہ بات ممکن تھی کہ حمل اور اقرار دونوں کا مجموعہ اس کی عدت کی مدت ہوتی کہ وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت ختم نہ ہوتی بلکہ اس کے لیے اسے تین حیض بھی گذارنے پڑتے۔ اب جبکہ مطلقہ حاملہ کے لیے وضع حمل عدت کی مدت قرار پائی تو بیوہ حاملہ کے لیے بھی یہی حکم ہونا چاہیئے یعنی اس کی عدت بھی وضع حمل ہوتی چاہیئے اور چار ماہ دس دن کو اس کے ساتھ شامل نہ کیا جانا چاہیئے۔

عمرو بن شعیب سے مروی ہے کہ ان کے والد نے دادا سے روایت کی کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے، جب یہ آیت (وَاُولَاتُ الاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) نازل ہوئی تو عرض کیا کہ کیا یہ طلاق یافتہ اور بیوہ دونوں کے لئے ہے، آپ نے جواب میں فرمایا ہاں دونوں کے لیے ہے۔

حضرت ام سلمہؓ نے روایت کی ہے کہ سبیعہ بنت الحارث نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس پچیس دنوں کے بعد بچے کو جنم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نکاح کر لینے کی اجازت دے دی۔ یہ حدیث صحیح اسناد سے مروی ہے۔ اس سے ہٹنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ظاہر کتاب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

یہ آیت حرائر یعنی آزاد عورتوں سے متعلق ہے، لونڈیوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ سلف کے درمیان نیز فقہاء امصار کے مابین ہماری معلومات کی حد تک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیوہ لونڈی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہے جو آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ الاصم سے یہ منقول ہے کہ درج بالا آیت حرہ اور لونڈی دونوں کو عام ہے۔ طلاق یافتہ لونڈی کی عدت کے متعلق بھی الاصم کا یہ قول ہے کہ یہ تین حیض ہے۔ لیکن یہ قول شاذ ہے اور اقوال سلف وخلف کے دائرے سے نہ صرف خارج ہے بلکہ سنت کے مخالف بھی ہے۔ اس لیے سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض مہینوں اور دنوں کے لحاظ سے لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان)، لونڈی کی طلاق کی تعداد زیادہ سے زیادہ دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے، اس روایت کو فقہاء نے قبول کیا ہے اور لونڈی کی عدت کی تنصیف کے حکم کے سلسلے میں

اس پر عمل بھی کیا ہے اس بنا پر ہمارے نزدیک اس روایت کی حیثیت تواتر کی حد تک پہنچنے والی روایت جیسی ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔

اگر بیوہ کو پہلے اپنے شوہر کی موت کا علم نہ ہوا اور پھر اسے موت کی خبر پہنچ جائے تو وہ عدت کس حساب سے گذارے گی؟ اس میں سلف کے مابین اختلاف ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، عطاء اور جابر بن زید کا قول ہے کہ اس کی عدت اس دن سے شروع ہوگی جس دن اس کا شوہر فوت ہوا تھا۔ اسی طرح جس دن اسے طلاق ہوئی تھی اس دن سے اس کی عدت شروع ہو گی۔

یہی اسود بن زید اور دوسرے بہت سے تابعین نیز فقہاء امصار کا قول ہے۔ حضرت علیؓ، حسن بصری اور خلاس بن عمرو کا قول ہے کہ جس دن اسے شوہر کی موت کی خبر ملے گی اس دن سے اس کی عدت شروع ہوگی۔ لیکن طلاق میں طلاق ملنے کے دن سے عدت شروع ہو گی یہی ربیعہ کا بھی قول ہے۔

شعبی اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اگر بینہ قائم ہو جائے یعنی ثبوت مل جائے تو اس کی عدت شوہر کی موت کے دن سے شروع ہوگی اگر ایسا نہ ہو سکے تو پھر عدت کی ابتدا خبر ملنے والے دن سے ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ کا مسلک بھی اسی مفہوم کا ہو وہ اس طرح کہ شوہر کی موت کا وقت پوشیدہ رہ جائے اس لیے آپ نے احتیاطاً یہ حکم دیا کہ جس دن موت کی خبر آ جائے، اس دن سے عدت کی ابتدا کرے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق دونوں صورتوں میں عدت واجب کر دی ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا) نیز فرمایا (وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ) ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق پر عدت واجب کر دی۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں صورتوں میں موت اور طلاق کے دن سے ہی عدت کی ابتداء ہو اور جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق یافتہ کی عدت کی ابتداء طلاق ملنے کے دن سے ہو جائے گی اور اس میں خبر ملنے کے وقت کا اعتبار نہیں کیا گیا تو وفات کی عدت کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ کیونکہ موت اور طلاق دونوں ہی وجوب عدت کے اسباب ہیں۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ عدت عورت کا اپنا فعل نہیں ہوتا کہ اس

میں اس کے علم کا اعتبار کیا جائے بلکہ عدت اوقات کے گذر جانے کا نام ہے۔ اس لیئے اس کے متعلق اس کا جان لینا یا نہ جاننا دونوں برابر ہیں۔ نیز جب عدت موت کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس طرح کہ میراث اور میراث میں وفات کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خبر پہنچنے کے وقت کا۔ اس لیے ضروری ہے کہ عدت کا بھی یہی حکم ہو اور اس میں علم اور لاعلمی کی بنا پر حکم کا اختلاف نہ ہو جس طرح کہ میراث کے حکم میں اس کی وجہ سے اختلاف نہیں ہوتا

نیز اگر شوہر کی وفات کا علم ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا ہے کہ بیوہ عدت کی بنا پر زیب و زینت کرنے اور باہر نکلنے سے پرہیز کرتی ہے۔ اگر لاعلمی کی بنا پر وہ ان چیزوں سے اجتناب نہ کر سکی تو اس کا یہ عمل عدت کی مدت گزرنے سے مانع نہیں ہو سکتا جس طرح شوہر کی موت کا علم رکھتے ہوئے اگر وہ ان چیزوں سے پرہیز نہ کرے تو پھر بھی اس کی عدت کی مدت گذرنے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اس لیئے لاعلمی کی صورت میں بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

قول باری ہے (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا) سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیوہ اور طلاق یافتہ عدت گذارنے والی عورتوں کے متعلق جو مہینوں کے حساب سے عدت گذارتی ہیں یہ فرمایا ہے۔ کہ اگر عدت کا وجوب رؤیت ہلال کے ساتھ ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گذارے گی خواہ مہینہ انتیس دنوں کا ہو یا تیس دنوں کا اور اگر عدت کا وجوب مہینے کے دوران ہو تو پھر چاند کا حساب نہیں ہوگا بلکہ طلاق کی صورت میں نوے دنوں کی گنتی ہوگی اور وفات کی عدت کی صورت میں ایک سو تیس دنوں کا حساب ہوگا۔

سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے محمد سے، انہوں نے ابو یوسف سے، اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے جو پہلی روایت سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ اگر عدت مہینے کے دوران واجب ہو جائے تو وہ اس مہینے کے بقیہ دنوں کی عدت گذار کر آئندہ مہینوں کی عدت چاند کے حساب سے گذارے گی پھر پہلے دنوں کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے کرے گی اور اگر عدت چاند کی پہلی تاریخ کو واجب ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گذارے گی۔

یہی امام شافعی، ابو یوسف، محمد اور اجارہ کے متعلق امام مالک کا قول ہے۔ ابن القاسم

نے کہا ہے کہ طلاق اور ایمان یعنی قسموں کے متعلق بھی امام مالک کا یہی قول ہے۔ ہمارے اصحاب کا اجارہ کے سلسلے میں بھی یہی قول ہے۔ عمرو بن خالد نے امام ظفر سے ایلار کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ عورت ہر گذرنے والے مہینے کے حساب سے عدت گذارے گی خواہ یہ مہینہ ناقص ہو یا تام۔

عمرو بن خالد کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ وہ دنوں کے حساب سے عدت گذارے گی حتیٰ کہ ایک سو بیس دن مکمل ہو جائیں۔ مہینے کے ناقص یا تام ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مہینوں کے حساب سے عدت گذارنے کے متعلق یہ وہ روایت ہے جسے سلیمان بن شعیب نے اپنے والد شعیب سے، انہوں نے امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے نقل کی ہے۔

فقہار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت کی مدت، ایلار کی مدت، اجارہ اور قسموں کی مدت کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا اگر ان چیزوں کا انعقاد چاند کی پہلی تاریخ کو ہوا ہو اور ان میں رکھی ہوئی مدت مہینوں کی صورت میں ہو۔ خواہ قمری مہینے ناقص ہوں یا تام یعنی انتیس دنوں کے ہوں یا تیس دنوں کے۔ لیکن اگر ان عقود کی ابتدار مہینے کے دوران ہو تو پھر مدتوں کے تعین میں وہ اختلاف ہوگا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جن لوگوں نے پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کا حساب تیس دنوں کی گنتی سے کیا ہے اور باقی تمام مہینوں کا حساب چاند کے لحاظ سے کیا ہے اور پھر آخری مہینے کی تکمیل دنوں کے حساب پہلے ماہ کے باقی ماندہ دنوں کو ملا کر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین) کے مفہوم کو لیا ہے۔

اس مفہوم کی دلالت دو باتوں پر ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ ہر مہینے کی ابتدار اور انتہار چاند کے ذریعے ہوتی ہے اور اس کے اعتبار کی ہمیں ضرورت بھی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں چاند کا اعتبار ہی واجب ہے جیسا کہ رمضان کے روزوں اور شعبان کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند ہی کے اعتبار کا حکم دیا ہے اور ہر ایسا مہینہ جس کی ابتدار اور انتہار رویت ہلال پر نہیں ہوگی وہ تیس دنوں کا ہوگا۔ تیس دنوں میں کمی صرف چاند کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اب جب مذکورہ بالا چیزوں (اجارہ، ایمان وغیرہ) کے سلسلوں میں پہلے ماہ کی ابتدا چاند کے ساتھ نہ ہو تو اس کے ساتھ مدت کے آخر سے دن ملا کر تیس دن پورا کرنا واجب ہوگا۔ باقیماندہ مہینوں میں چونکہ چاند کے حساب سے مدت پوری کرنا ممکن ہوگا تو ان مہینوں میں چاند کے حساب کا اعتبار واجب ہوگا۔

جو لوگ تمام مہینوں کا اعتبار دنوں کے حساب سے کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ جب مدت کی ابتداء چاند کے ذریعے نہیں ہوئی تو اس مہینے کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے واجب ہو گئی۔ اس طرح پہلے مہینے کا اختتام اگلے مہینے کے بعض حصے میں ہوگا۔ پھر اسی طرح باقیماندہ مہینوں کا بھی حکم ہوگا

ان کا کہنا ہے کہ یہ جائز نہیں کہ پہلے مہینے کے دنوں کے نقصان کو کسی اور مہینے کے دنوں سے پورا کیا جائے اور ان دونوں کے درمیان آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کیا جائے کیونکہ مہینے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے ایام ایسے ہوں جو ایک دوسرے سے پیوستہ اور یکے بعد دیگرے آنے والے ہوں۔ اس لیے شروع مدت ہی سے مہینوں کی تکمیل ایسے ایام کے ذریعے ہونی چاہیئے جو مسلسل اور پیوستہ آئیں۔

اس طرح دوسرے مہینے کی ابتداء دوسرے مہینے کے بعض حصے میں ہوگی اور اس طرح تمام مہینے اور ان کے ایام متصل اور متوالی ہو جائیں گے۔ جو لوگ پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کے بعد آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کرتے ہیں۔ ان کا استدلال، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، یہ ہے کہ پہلے مہینے کے بعد آنے والا مہینہ ہلال کے حساب سے شروع ہوا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی انتہا بھی چاند کے حساب سے ہو۔

قول باری ہے (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، مشرکین سے کہو کہ چار ماہ تک زمین میں چلو پھرو) علم روایت کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مدت ذی الحجہ کے بیس دنوں محرم، صفر، ربیع الاوّل اور ربیع الثانی کے دس دنوں پر مشتمل تھی۔ اس میں پہلے مہینے یعنی ذی الحجہ کے بعد آنے والے مہینوں میں چاند کا اعتبار کیا گیا۔ دنوں کی گنتی کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیے مدت سے متعلق اس کے تمام نظائر میں چاند کا ہی اعتبار واجب ہے۔

قول باری ہے (وَعَشْرًا) اس کا ظاہر تو یہی ہے۔ اس میں دن اور رات دونوں مراد ہیں لیکن جب تاریخ وغیرہ میں دن اور رات دونوں کا اجتماع ہو تو رات کو دن پر غلبہ ہو جاتا ہے۔

کیونکہ مہینے کے ہلال کی ابتدا رات سے ہوتی ہے جب کہ چاند طلوع ہو جائے چونکہ ابتداء رات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس لیے دنوں پر راتوں کو غالب کر کے تغلیب کے قاعدے کے مطابق راتوں کا ذکر کیا جاتا ہے دنوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اگرچہ مراد وہ دن بھی ہوتے ہیں جو راتوں کے مقابلے میں آتے ہیں۔ اگر ایام کے مجموعے کا ذکر ہوتا ہے تو پھر ان دونوں کے مقابلے میں آنے والی راتیں بھی مراد ہوتی ہیں۔

اس کی دلیل یہ قول باری ہے (ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ اِلَّا رَمْزًا، نشانی یہ ہے کہ تم یعنی حضرت زکریا علیہ السلام تین دنوں تک لوگوں سے اشارے کے سوا کوئی بات چیت نہیں کر و گے) دوسری جگہ فرمایا (ثَلٰثَ لَیَالٍ سَوِیًّا، پوری تین راتیں) ان دونوں آیتوں میں ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے۔ ایک جگہ صرف ایام کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور دوسری جگہ لیالی کے ذکر پر جبکہ دونوں جگہوں میں دن اور رات دونوں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الشھر تسع وعشرون) ایک دوسری روایت میں ہے (الشھر تسعۃ وعشرون) (ظاہر ہے کہ تسع اور تسعۃ کے فرق سے ایک جگہ لیلۃ اور دوسری جگہ یوم مذکور ہے) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایام اور لیالی میں سے جس کا بھی اطلاق ہوگا اس کے مقابلے میں آنے والی دوسری چیز بھی مراد ہوگی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جہاں کہیں ایام اور لیالی کی تعداد مختلف ہوتی ہے۔ وہاں الفاظ کے ذریعے ان دونوں میں فصل کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (سَبْعَ لَیَالٍ وَّ ثَمٰنِیَةَ اَیَّامٍ حُسُوْمًا، سات راتوں اور آٹھ دنوں تک لگاتار)۔

فراء نے ذکر کیا ہے کہ عرب کہتے ہیں "صمنا عشرًا من شھر رمضان" (ہم نے رمضان کے دس روزے رکھے) یہاں انہوں نے دنوں کی تعبیر راتوں کے لفظ سے کی کیونکہ "عشرا" رات ہی ہو سکتی ہیں۔ دن نہیں ہو سکتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر "عشرۃ ایام" کہتے تو اس میں تذکیر یعنی ایام کے سوا اور کچھ کہنا جائز نہ ہوتا۔ فراء اس موقعہ پر یہ شعر پڑھا تھا۔

شعر — اقامت ثلاثا بین یوم ولیلۃ   وکان النکیر ان تضیف وتجأرا

وہ تین دن مقیم رہی رات اور دن کے درمیان۔ اور ناپسندیدہ بات یہ تھی کہ وہ ڈرتی رہی اور بلبلاتی رہی۔ شاعر نے لفظ "ثلاثا" کہا جو تین راتیں ہیں اور دن اور رات کا ذکر کیا کہ دونوں مراد ہیں۔

جب ہماری یہ بات ثابت ہوگئی تو قولِ باری (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّ عَشْرًا) اس مفہوم کا فائدہ دے گا کہ مدت چار مہینے ہوگی جیسا کہ ہم نے ہلال کے اعتبار کے سلسلے میں پہلے بیان کیا ہے اور اس پر دس دن زائد ہوں گے۔ اگرچہ عدد کا لفظ تانیث کے لفظ میں ذکر کیا گیا ہے (یعنی عشر کا لفظ لیالی کے لیے آتا ہے جو مونث ہے۔ ایام کے سبب عشرۃ کا لفظ آتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

عدت گزارنے والی عورت کا اپنے گھر سے نکلنے کے متعلق اختلاف کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق بائن پانے والی اور بیوہ عدت کے دوران اپنے اس گھر سے کسی اور جگہ منتقل نہیں ہوں گی جہاں وہ رہتی تھیں۔ بیوہ دن کے وقت اپنے گھر سے نکل سکتی ہے لیکن رات کہیں اور نہیں گذار سکتی۔ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ تو دن کے وقت باہر جا سکتی ہے اور نہ رات کے وقت۔ البتہ عذر کی بنا پر ایسا کر سکتی ہے۔ یہی حسن کا قول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ طلاق بائن اور طلاق رجعی کی وجہ سے عدت گذارنے والی، اسی طرح بیوہ دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتیں۔ دن کے وقت باہر نہیں نکل سکتیں اور رات کہیں اور گذار نہیں سکتیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کسی گھر میں رہائش کے ذریعے احداد یعنی سوگ کا عمل نہیں ہوتا۔ اس لیے بیوہ اسی گھر میں رہے گی جس میں مرحوم شوہر رہتا تھا خواہ وہ گھر اچھا ہو یا برا۔ احداد ترکِ زینت کے ذریعے ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران گھر سے اس لیے نہیں نکلے گی کہ فرمانِ الٰہی ہے (لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ، ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ ہی خود یہ نکلیں اِلّا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کریں)۔

اللہ تعالیٰ نے عدت کے دوران اس کے نکلنے اور اسے نکالنے دونوں کی ممانعت کر دی اِلّا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کریں۔ یہ بھی ایک طرح کا عذر ہے اور اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے باہر نکلنے کو مباح کر دیا۔ آیت میں 'فاحشۃ' کا ذکر آیا ہے اس کی تشریح میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم اس کے اپنے مقام پر ان شاء اللہ کریں

گئے۔ بیوہ کے نکلنے پر پابندی تو اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ابتدا میں واجب ہونے والی عدت کے ساتھ کیا ہے۔

ارشاد ہے (مَتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ ؛ نکالے بغیر ایک سال تک نان و نفقہ کی سہولت) پھر چار ماہ دس دن سے زائد مدت منسوخ ہو گئی لیکن عدت کے اس دوسرے حکم میں ترک خروج کا حکم بحالہ باقی رہا کیونکہ اس کے نسخ کا ارادہ نہیں کیا گیا۔ صرف چار ماہ دس دن سے زائد مدت کے نسخ کا ارادہ کیا گیا۔ سنت میں بھی کتاب اللہ کے معنی پر دلالت کرنے والی روایات موجود ہیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن مسلمہ القعنبی نے مالک سے، انہوں نے سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہؓ سے، انہوں نے اپنی پھوپھی زینب بنت کعب بن عجرہؓ سے روایت کی ہے کہ فریعہ بنت مالک بن سنان نے جو کہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی بہن تھیں یہ بتایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ وہ اپنے خاندان بنو خدرہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہیں۔ ان کے شوہر کو شوہر کے ایک غلام نے قتل کر دیا تھا، انہوں نے یہ بھی عرض کیا کہ ان کے شوہر نے ان کے لیے نہ کوئی اپنا مکان چھوڑا ہے اور نہ کوئی نفقہ، آپ نے یہ سن کر جانے کی اجازت دے دی۔ جس وقت وہ نکل کر حجرے یا مسجد میں پہنچی تو آپ نے پھر انہیں بلایا اور ان سے فرمایا کہ تم نے کیا کہا تھا، انہوں نے ساری بات پھر دہرا دی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا؛" اپنے گھر میں رہو یہاں تک کہ عدت ختم ہو جائے۔"

چنانچہ انہوں نے چار مہینے دس دن وہیں گذارے۔ جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو آپ نے ان سے ساری بات سنی اور پھر اسی کے مطابق فیصلہ دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس کے خلاف ایک روایت ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن محمد المروزی نے، انہیں موسیٰ بن مسعود نے، انہیں شبل نے ابن ابی نجیح سے روایت کی کہ عطاء نے کہا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس آیت نے عورت کی اپنے گھر میں عدت گذارنے کو منسوخ کر دیا ہے۔ اب وہ جہاں چاہے عدت گذار سکتی ہے۔

وہ قول باری یہ ہے (غَيْرَ اِخْرَاجٍ) عطاء نے کہا ہے کہ اگر عورت چاہے تو اپنے گھر میں عدت گذار لے اور وہیں قیام پذیر رہے اور اگر چاہے تو وہاں سے چلی جائے۔ کیونکہ قول باری

(فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) عطار نے مزید کہا ہے کہ پھر آیت میراث نازل ہوئی جس سے سکنیٰ یعنی شوہر کے گھر قیام بھی منسوخ ہو گیا۔ اب جہاں چاہے عدت گذار لے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میراث کے ایجاب میں ایسی کوئی بات نہیں جو شوہر کے گھر میں قیام کی منسوخی کو واجب کر دے۔ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ بات سال کی عدت کی منسوخی اور میراث کے وجوب کے ساتھ سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس لیئے کہ فریعہ کی عدت چار مہینے دس دن تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں شوہر کے گھر سے منتقل ہونے سے منع کر دیا تھا۔

ہم نے فریعہ کا جو واقعہ نقل کیا ہے یہ دو باتوں پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک تو اس مکان میں قیام کا لزوم جس میں وہ شوہر کی وفات کے وقت رہتی تھی اور وہاں سے منتقل ہونے پر پابندی۔ دوسرا باہر نکلنے کا جواز کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکلنے پر نکیر نہیں کی تھی۔ اگر باہر نکلنا ممنوع ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ضرور اس سے روک دیتے۔

یہی بات سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عثمان شامل ہیں۔ سب کا یہ قول ہے کہ بیوہ عدت کے دوران دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے البتہ کسی اور جگہ رات نہیں گذار سکتی۔

عبدالرزاق نے ابن کثیر سے، انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ غزوۂ احد میں کئی افراد شہید ہو گئے اور ان کی بیویاں بیوہ ہو گئیں۔ یہ ایک دوسرے کے پڑوس میں ایک ہی احاطے میں رہتی تھیں۔ یہ سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہنے لگیں کہ ہم میں سے کوئی اگر کسی دوسری کے پاس رات گذار لے تو کیا یہ درست ہو گا۔ آپ نے فرمایا دن کے وقت ایک دوسری کے گھر چلی جاؤ لیکن رات اپنے گھر گذارو۔

سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ جس جگہ چاہے عدت گذار سکتی ہے۔ اس میں حضرت علیؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت عائشہ وغیرھا شامل ہیں۔ کتاب وسنت کے جو دلائل بیان کیئے گئے ہیں وہ پہلے قول کی صحت کو واجب کرتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ، فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر سے منتقل ہو سکتی ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ خروج سے مراد عدت گذر

جانے کے بعد چلے جانا ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ) ہم نے جو معنی بیان کیے ہیں وہی مراد ہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ عدت گذرنے سے قبل چلی جائے تو وہ نکاح نہیں کرسکتی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ (فَإِنْ خَرَجْنَ) سے مراد عدت ختم ہونے کے بعد چلے جانا ہے اگر یہ بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی تو پھر بیوہ پر دوسری جگہ منتقل ہونے کی ممانعت برقرار رہے گی۔

فقہاء کا جو یہ قول ہے کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے اور نہ رات کے وقت تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ) اس آیت میں سب کے لیے حکم کا عموم ہے اور تمام اوقات میں باہر نکلنے پر پابندی ہے۔ بیوہ کو اس حکم سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا کہ اس کا نان و نفقہ خود اس کے ذمے ہوتا ہے۔ جبکہ طلاق یافتہ کا نان و نفقہ طلاق دینے والے شوہر پر ہوتا ہے اس لیے اسے باہر نکلنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم!

بیوہ کا احداد یعنی سوگ

صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ کو زیب و زینت اور خوشبو لگانے سے پرہیز کرنا لازم ہے۔ اس میں حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عمرؓ وغیرھم شامل ہیں۔ تابعین میں سے سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار اور ان کی روایت کے مطابق فقہاء مدینہ کا بھی مسلک ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ نیز تمام فقہائے امصار اسی مسلک کے قائل ہیں۔ اس کے متعلق ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی مروی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے عبداللہ بن ابی بکر سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے زینب بنت ابی سلمہؓ سے ان احادیث کی روایت کی۔ زینب کہتی ہیں کہ جب حضرت ابوسفیان کا انتقال ہوا تو ان کی بیٹی ام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ کے پاس گئی۔ انہوں نے خوشبو منگائی جو زرد رنگ کی تھی جس میں شاید خلوق (زعفران ملی ہوئی ایک خوشبو) کی آمیزش تھی انہوں نے یہ خوشبو ایک بچی کو لگائی اور اسے اپنے رخساروں پر بھی مل لیا۔ پھر فرمانے لگیں: "بخدا مجھے خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپؐ فرمایا کرتے (لا یحل لامراۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلاث لیال الا علی زوج اربعۃ اشھر وعشرا) کسی عورت کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو کسی مرنے والے پر تین دن سے زائد سوگ منانا حلال نہیں ہے، البتہ اپنے شوہر کی موت کا سوگ وہ چار ماہ دس دنوں تک کرے گی)"۔

زینب کہتی ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحشؓ کے پاس ان کے بھائی کی وفات کے وقت گئی تھی، انہوں نے خوشبو منگوا کر اسے اپنے جسم پر لگاتے ہوئے کہا: "بخدا، مجھے

خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منبر پر خطبے کے دوران سنا ہے کہ آپ نے فرمایا الا یحل لا مراۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر ان تحد علی میت فوق ثلاث لیال الا علی زوج اربعۃ اشھر و عشرا۔

زینب کہتی ہیں کہ میں نے اپنی والدہ ام المؤمنین حضرت سلمہؓ سے یہ بات سنی تھی کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کرنے لگی کہ میری بیٹی کا خاوند فوت ہو گیا ہے اسے آنکھوں کی تکلیف ہو گئی ہے کیا ہم اس کی آنکھوں میں سرمہ ڈال سکتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یا تین مرتبہ نفی میں جواب دیا پھر فرمایا (انما ھی اربعۃ اشھر و عشرا وقد کانت احداکن ترمی بالبعرۃ علی رأس الحول، صرف چار مہینے دس دنوں کی بات ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں تم میں سے خاوند کا سوگ کرنے کے لیئے ایک سال گذرنے پر مینگنی پھینکتی تھی)۔

ایک راوی حمید کہتے ہیں کہ میں نے زینب سے مینگنی پھینکنے کا مفہوم دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ زمانۂ جاہلیت میں جب کسی عورت کا خاوند فوت ہو جاتا تو وہ ایک جھونپڑی میں چلی جاتی، بدترین لباس پہن لیتی پھر نہ خوشبو لگاتی اور نہ کوئی اور چیز یہاں تک کہ سال گذر جاتا پھر اس کے پاس ایک چار پایہ جانور، گدھا یا بکری یا پرندہ لایا جاتا اس پر وہ پانی بہاتی اور بہت ہی کم ایسا ہوتا کہ کسی جانور پر وہ پانی بہاتی جائے اور پھر وہ زندہ بچ رہے۔ اس کے بعد وہ اپنی جھونپڑی سے نکلتی اسے ایک مینگنی دے دی جاتی جسے وہ اپنی پشت کی طرف پھینک دیتی پھر کہیں جا کر وہ خوشبو وغیرہ استعمال کرتی۔

درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت کے دوران سرمہ لگانے کی ممانعت کر دی اور زمانہ جاہلیت کی عدت کے طریقے اور اس میں زیب وزینت سے اجتناب کی کیفیت بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ عدت صرف چار ماہ دس دن کی ہے۔ اس حدیث سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہی وہ عدت ہے جس میں سوگ کرنے کے لیے زیب وزینت ترک کرنے اور خوشبو وغیرہ نہ لگانے کا طریقہ جاری کیا گیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد، انہیں زہیر نے، انہیں یحیی بن ابی بکیر نے، انہیں ابراہیم بن طہمان نے، انہیں بدیل نے حسن بن مسلم سے، انہوں نے صفیہ بنت شیبہ سے، انہوں نے ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ

آپ نے فرمایا (المتوفی عنھا زوجھا لا تلبس المعصفر من الثیاب ولا الممشقۃ ولا المحلیۃ ولا تختضب ولا تکتحل، جس عورت کا شوہر مر جائے تو وہ عدت کے دوران سوگ کے اظہار کے طور پر نہ زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا، نہ گیرو سے رنگا ہوا کپڑا، نہ ہی زیور پہنے گی، نہ مہندی لگائے گی اور نہ ہی سرمہ ڈالے گی)۔

حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المتوفی عنھا زوجھا لا تلبس المعصفر من الثیاب ولا الممشقۃ ولا الحلی ولا تختضب ولا تکتحل

حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی روایت کی ہے کہ جب ان کے پہلے شوہر ابو سلمہ انتقال کر گئے اور وہ عدت کے دن گذار رہیں تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ (لا تمتشطی بالطیب ولا بالحناء فانہ خضاب، بالوں میں خوشبو یا مہندی لگا کر انہیں کنگھی نہ کرنا، یعنی ان کے ذریعے اپنے بال نہ سنوارنا کیونکہ یہ بھی خضاب ہے)۔

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا ۚ وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ ۚ فَاِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْ مَا فَعَلْنَ فِيْٓ اَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَّعْرُوْفٍ، اور تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ ان بیویوں کے واسطے ایک سال فائدہ اٹھانے کی وصیت کر جایا کریں۔ اس طور پر کہ انہیں گھر سے نہ نکالا جائے۔ اگر وہ خود نکل جائیں تو اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں جو وہ اپنے لیے معروف طریقے سے کریں)۔

یہ آیت چار احکام پر مشتمل ہے۔ اوّل عدت کی مدت یعنی ایک سال کا حکم لیکن عدت کے متعلق دوسری آیت کے ذریعے چار ماہ دس دن سے زائد مدت کو منسوخ کر دیا گیا۔ دوم مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے نان ونفقہ یعنی روٹی، کپڑا اور مکان کا حق، یہ حکم بھی آیت میراث سے منسوخ ہو گیا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیوہ کے لیے نان ونفقہ وصیت کے طور پر مرحوم شوہر پر واجب کر دیا تھا جس طرح والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت واجب تھی جو آیت میراث سے منسوخ ہو گئی۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وصیۃ لوارث، وراثت میں حصہ پانے والے کے لیے کوئی وصیت نہیں) سوم۔ بیوہ کا سوگ کرنا جس پر آیت سے دلالت ہو رہی ہے۔ سوگ کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا، چہارم

بیوہ کا اپنے شوہر کے گھر سے عدت کے دوران کسی اور جگہ منتقل ہو جانا اس کی ممانعت کا حکم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا۔

اس طرح آیت کے چار احکام میں سے دو منسوخ ہو گئے اور دو باقی رہ گئے۔ اس آیت کے سوا قرآن مجید کی کسی اور آیت کا ہمیں علم نہیں ہے جو چار احکام پر مشتمل ہو جن میں سے دو منسوخ ہو گئے ہوں اور دو بحالہ باقی رہ گئے ہوں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ قولِ باری (غَیْرَ اِخْرَاجٍ) بھی منسوخ ہو چکا ہو۔ کیونکہ اس سے مراد مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے واجب ہونے والی رہائش یعنی مکان ہے۔ لیکن مرحوم شوہر کے مال میں اس کا واجب ہونا منسوخ ہو گیا۔ اس طرح بیوہ کو اس کے شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت منسوخ ہو گئی۔

لیکن قولِ باری (غَیْرَ اِخْرَاجٍ) دو معنوں پر مشتمل ہے۔ اوّل زوج کے مال میں سے رہائش کا وجوب۔ دوم۔ شوہر کے گھر سے نکل جانے اور نکال دینے کی ممانعت اس لیے کہ جب بیوہ کو شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت کر دی گئی تو اس سے لامحالہ بیوہ کو شوہر کے گھر میں ہی ٹھہرے رہنے کا حکم دے دیا گیا۔ پھر جب شوہر کے مال میں رہائش کا وجوب منسوخ ہو گیا تو دوسرا حکم یعنی شوہر کے گھر میں مقیم رہنے کا لزوم باقی رہا۔

بیوہ کے نان و نفقہ کے متعلق اہلِ علم کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابر بن عبداللہؓ کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کا نان و نفقہ اس کے اپنے ذمے ہے حسن بصری، سعید بن المسیب، عطار بن ابی رباح اور قبیصہ بن ذویب کا بھی قول ہے۔

شعبی نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے کہ حاملہ عورت اگر بیوہ ہو جائے تو اس کا نان و نفقہ مرحوم شوہر کے پورے مال سے واجب ہو گا۔ حکم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے اصحاب کے فیصلے یہ ہوتے تھے کہ اگر حاملہ عورت کے مرحوم شوہر کا چھوڑا ہوا مال زیادہ ہو تو اس کا نان و نفقہ اس کے پیدا ہونے والے بچے کے حصے میں واجب ہو گا اور اگر مال تھوڑا ہو تو پھر مرحوم شوہر کے پورے مال میں سے واجب ہو گا۔

زہری نے سالم سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ پورے مال میں سے دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ مرحوم شوہر کے مال میں سے نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی رہائشی سہولت۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ نان و نفقہ مرحوم شوہر کے مال سے مہیا کیا جائے گا اور حیثیت اس کی وہی ہو گی جو

میت پر قرض کی ہوتی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ ہو۔

امام مالک بن انس کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو اس کا نفقہ تو داس کے ذمے ہوگا۔ اگر گھر مرحوم شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہائش کا حق ہے۔ اگر میت پر قرض ہو تو بیوہ عدت گذارنے تک شوہر کے مکان میں رہائش پذیر رہنے کی زیادہ حق دار ہوگی۔ اگر مکان کرائے کا ہو اور مالک مکان اسے وہاں سے نکال دے تو پھر مرحوم شوہر کے مال میں رہائشی سہولت حاصل کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہوگا۔

امام مالک سے ابن وہب نے یہ روایت کی ہے۔ ابن قاسم کی روایت کے مطابق مرحوم شوہر کے مال سے اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ البتہ اگر مکان شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہنے کا حق حاصل ہے۔ اگر شوہر پر قرض ہو تو بیوہ قرض خواہوں کے مقابلے میں اس گھر میں رہائش کی زیادہ حق دار ہے۔ گھر کو قرض خواہوں کی رقوم ادا کرنے کے لیے فروخت کر دیا جائے گا اور خریدار کے لیے اس میں بیوہ کی رہائش کی شرط عائد کر دی جائے گی۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر بیوہ حاملہ ہو تو وضع حمل تک مرحوم شوہر کے پورے مال سے اس کا نان و نفقہ ادا کیا جائے گا جب وضع حمل ہو جائے گا تو بچے پر اسے ملنے والے حصے میں سے خرچ کیا جائے گا۔ سفیان ثوری سے الاشجعی نے یہ روایت کی ہے۔ المعافی نے ان سے یہ روایت کی ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ میراث میں اسے ملنے والے حصے سے دیا جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ حاملہ عورت کا شوہر اگر مر جائے تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا اور اگر ام ولد ہو تو وضع حمل تک اسے پورے مال میں سے نفقہ دیا جائے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ام ولد حاملہ ہو تو آقا کے مال میں سے اسے نفقہ ملے گا۔ اگر بچہ پیدا ہو جائے تو نفقہ بچے کو ملنے والے حصے سے ادا کیا جائے گا اور اگر بچہ نہ پیدا ہو تو نفقہ قرض ہو گا جس کی وصولی کی پیروی کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ بیوہ کو مرحوم شوہر کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔ بیوہ کے نفقہ کے متعلق امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور سکنیٰ (رہائش) دونوں ملے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنیٰ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بیوہ اگر حاملہ ہو تو اس کے نفقہ کی تین میں سے ایک صورت ہوگی۔ اول یہ کہ یہ شروع ہی سے واجب ہونے کی بنا پر جبکہ عدت کی مدت ایک سال تھی اس کا

وجوب ہے جیسا کہ قولِ باری ہے (وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ) یا یہ کہ طلاق بائن پانے والی مطلقہ کے لیے وجوب کی بنا پر اس کے لیے بھی واجب ہے، یا یہ کہ یہ صرف حاملہ کے لیے حمل کی بنا پر واجب ہے۔

پہلی صورت تو باطل ہے۔ کیونکہ یہ بطور وصیت واجب تھا۔ اور وارث کے لیئے وصیت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لیے اس صورت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ دوسری صورت بھی اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ شوہر کی زندگی میں نفقہ واجب تھا بلکہ اس کا وجوب مختلف احوال میں اوقات کے گذرنے اور شوہر کے گھر میں بیوی کی ذات کی سپردگی کے لحاظ سے ہوتا تھا۔

اب شوہر کی وفات کے بعد دو وجوہ سے نفقہ کا ایجاب نہیں ہوگا۔ اوّل یہ کہ نفقہ کے ایجاب کا ذریعہ یہ ہے کہ حاکم شوہر پر اس کا حکم عائد کر کے اس کے ذمہ لازم کر دے اور اس کے مال میں سے یہ لے لیا جائے۔ اب موت کے بعد شوہر کی کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہی کہ اس کے تحت نفقہ کا بھی وجوب ہو جائے۔ اس لیے جب اس کے ذمے یہ واجب نہیں ہوا تو کسی کو اس کے مال میں سے نفقہ حاصل کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

دوم یہ کہ موت کے بعد اگر میت پر قرض نہ ہو تو اس کا سارا مال وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے اس لیے وارثوں کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں اور نہ ہی زوج کے مال میں کہ یہ اس مال سے لے لیا جائے۔ اگر بیوہ حاملہ ہو تو دو میں سے ایک وجہ کی بنا پر زوج کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں یا تو اس کا ایجاب اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ عورت عدت میں ہے یا حاملہ ہے۔

ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ عدت کی بنا پر اس کا ایجاب جائز نہیں ہے۔ حمل کی بنا پر بھی اس کا ایجاب درست نہیں ہے اس لیے کہ حمل کو وارثوں پر نفقہ کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ خود وراثت کی بنا پر دوسرے وارثوں کی طرح ہو کر یعنی صاحبِ مال ہوتا ہے۔ اگر حاملہ اسے جنم دے دیتی تو اس وقت وارثوں پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوتا تو اب حمل کی صورت میں ان پر اس کا نفقہ کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کوئی ایسی وجہ باقی نہ رہی جس کی بنا پر وہ نفقہ کا مستحق قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم!

دورانِ عدت اشارہ کنایہ میں پیغامِ نکاح دینا

قولِ باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ ، اور تم پر کوئی گناہ نہیں ہوگا اگر تم ان عورتوں کو پیغام نکاح دینے کے سلسلے میں کوئی بات اشارۃً کہو یا نکاح کا ارادہ تم اپنے دل میں پوشیدہ رکھو) خِطبہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ گفتگو ہے جس کے ذریعے عقدِ نکاح کی دعوت دی جائے، اگر خُطبہ بضم الخاء ہو تو اس سے مراد نصیحت و موعظت کی وہ صورت ہے جس میں تسلسل اور ترتیب و تنسیق ہو۔ خطبہ کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ جس کا اوّل و آخر موجود ہو۔

جس طرح کہ رسالہ یعنی خط، پیغام وغیرہ کی صورت ہوتی ہے۔ اور خطبہ حال کے بیان کے لیے آتا ہے جیسے "جلستہ" اور "قعدتہ" حال بیان کرتا ہے تعریض کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام میں ایسی چیز پر دلالت موجود ہو جس کا ذکر کلام میں نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے "ما انا بزان" (میں زانی نہیں ہوں) اس میں اشارۃً مخاطب کے زانی ہونے کی بات کی گئی ہے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے اس قول پر اسے تصریح قرار دے کر حدِ قذف جاری کی تھی۔

کنایہ کا مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے صریح نام سے ذکر کیے بغیر اس پر دلالت کرنے والا لفظ ذکر کیا جائے جیسا کہ قولِ باری ہے (إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) یعنی قرآن مجید۔ یہاں "ہ" اس سے کنایہ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ پیغام نکاح کے سلسلے میں اشارۃً بات کرنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً یوں کہے "انی ارید ان اتزوج امراۃ من امرھا" (میں کسی عورت سے اس کی رضامندی کی بنیاد پر نکاح کرنا چاہتا ہوں) لفظ "امرھا" کے ذریعے الفاظ میں اشارہ ہو گیا۔

حسن بصری کا قول ہے کوئی شخص اس سے یوں کہے " انی بك لمعجب وانی فیك

راغب ولاتفوتينا نفسك "امیری نظروں میں تم جچ گئی ہو، تمہاری ذات میں مجھے دل چسپی ہے۔ اپنے آپ کو ہمارے دائرۂ رغبت سے باہر نہ لے جانا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے عدت کے دوران یہ فرمایا تھا (لا تفوتینا نفسك) پھر عدت گذرنے کے بعد آپ نے انہیں حضرت اسامہ بن زید کی طرف سے نکاح کا پیغام بھیجا تھا

عبدالرحمٰن بن القاسم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ مثلاً اس سے یوں کہے جبکہ وہ عدت میں ہو: "انك لكريمة وانی فیك لراغب" تم بہت شرف والی ہو، مجھے تمہاری ذات میں دل چسپی ہے) یا اس قسم کا کوئی فقرہ ہو۔

عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ مرد یوں کہے "انك لجميلة وانی فیك لراغب وان تقضی الله شيئا كان" (تم بہت حسین ہو، مجھے تمہاری ذات سے دلچسپی ہے اور اگر اللہ چاہے تو کچھ نہ کچھ ہو کر رہے گا) غرض تعریض سے مراد ایسا کلام ہے جس کا مفہوم عدت گذارنے والی عورت میں اس کی دلچسپی پر دلالت کرتا ہو۔ لیکن وہ اسے صریح الفاظ میں پیغام نکاح نہیں دے سکتا۔

قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَقُوْلُوْا قَوْلًا مَّعْرُوْفًا۔ الا یہ کہ تم کوئی ڈھنگ کی بات کرو) اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے کہ مثلاً وہ یوں کہے "انی فیك لراغب انی لارجوا ان نجتمع" "مجھے تمہاری ذات میں دلچسپی ہے اور مجھے امید ہے کہ ہم اکھٹے ہو جائیں گے)۔

قول باری (اَوْ اَكْنَنْتُمْ فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ) کا معنی یہ ہے کہ تم نے عدت ختم ہو جانے کے بعد اس سے نکاح کرنے کا ارادہ اپنے دل میں چھپائے رکھا ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے اشارۃً پیغام نکاح دینے اور نکاح کا ارادہ اپنے دل میں پوشیدہ رکھنے اور اسے ظاہر نہ کرنے کی صورتوں کو مباح کر دیا۔

اسماعیل بن اسحاق نے کسی کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے اشارۃً کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی بنا پر لازم ہونے والی حد کی نفی کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اشارۃً پیغام نکاح کو بمنزلہ صراحۃً ذکر نکاح قرار نہیں دیا۔ اس بنا پر اشارۃً تہمت زنا صراحۃً تہمت کی طرح نہیں ہو سکتی

اسماعیل بن اسحاق کا کہنا ہے کہ اس کا یہ استدلال خود اس کے خلاف دلیل ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے متعلق اشارۃً تذکرہ وہ ہوتا ہے جس کا معنی مراد مخاطب کو سمجھ میں آجائے، اس طرح اشارۃً

تہمتِ زنا جب مسجد میں آجائے تو اس کا نام قذف ہے اور اس طرح اس پر وہی حکم عائد ہو گا جو قاذف پر ہوتا ہے

اسماعیل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جو شخص اشارۃً تہمت لگانے والے سے حدِ قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریض کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مراد لی ہے۔ کیونکہ اشارۃً جو بات کی جائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ پھر اس استدلال کی بنا پر اشارۃً تہمت لگانا اسی طرح مباح ہو جانا چاہیئے جس طرح اشارۃً پیغامِ نکاح دینا مباح ہے۔ انہوں نے مزید یہ کہا کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغامِ نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے۔ لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغامِ نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق نے اپنے مدِمقابل کو نفی حد کے استدلال کے سلسلے میں جو بات نقل کی ہے وہ درست ہے اور اس کے جواب میں جو کہا گیا ہے وہ واضح طور پر فاسد اور لچر ہے۔ اشارۃً تہمت لگانے پر حد کی نفی کے لیے اس استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب مرد پر عدت والی عورت کو صراحتہً پیغامِ نکاح دینے کی پابندی لگا دی گئی اور اس کی بجائے اشارۃً پیغام کی اجازت دی گئی تو اس وجہ سے اس معاملے میں تعریض اور تصریح کا حکم ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو گیا۔

جبکہ اشارۃً تہمت لگانے کا حکم صراحتہً تہمت لگانے کے حکم کے بالکل خلاف ہے اور اس میں پیغامِ نکاح کے سلسلے میں تعریض وتصریح والی بات نہیں ہے۔ اس لیے ان دونوں کو یکساں قرار دینا جائز نہیں ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اشارۃً پیغام نکاح دینے کے حکم اور صراحتہً ایسا کرنے کے حکم کے درمیان یکسانیت نہیں رکھی۔ ایسا اس لیے ہے کہ یہ بات واضح ہے کہ حدود شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے وہ سقوط اور نفی کے حکم کے لحاظ سے نکاح سے زیادہ موکد ہیں۔ اب جبکہ نکاح کے سلسلے میں اشارہ تصریح کی طرح نہیں ہے اور یہ تصریح حد کے ثبوت کے باب میں زیادہ موکد ہے تو حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گی کہ وہ تعریض یعنی اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

کیونکہ اس میں دلالت کا یہ پہلو موجود ہے کہ اگر عدت گذرنے کے بعد مرد عورت کو اشارۃً

پیغامِ نکاح دے تو اس سے دونوں کے درمیان عقدِ نکاح واقع نہیں ہوگا۔ اس طرح عقدِ نکاح کے متعلق اشارہ تصریح سے مختلف ہوگیا۔ اس لیے حد اس لحاظ سے اولی ہوگئی کہ وہ اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

اسی طرح فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقود کی تمام صورتوں میں اقرار اشارہ کنایہ کے ذریعے ثابت نہیں ہوتا بلکہ تصریح سے ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نکاح کے معاملے میں اللہ تعالیٰ نے اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق رکھا ہے اس لیے حد اس لحاظ سے اولی ہوگی کہ وہ اشارہ کنایہ سے ثابت نہ ہو اور ان تمام معاملات میں جن کے حکم کا تعلق قول سے ہوتا ہے۔ اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق کے لیئے یہ دلالت واضح ہے۔

اور درج بالا سطور میں ہماری بیان کردہ بات کو ثابت کرنے کے لیے بھی یہ دلالت کافی اور مقصد کو پورا کرنے والی ہے۔ اگر کسی جامع علت کی بنیاد پر قیاس کی جہت سے ہم تعریض کو تصریح کی طرف لوٹائیں تو اس طرح بھی استدلال میں ہمارے لیئے کوئی مضائقہ نہیں ہوگا وہ اس طرح کہ قذف یعنی تہمت کی طرح نکاح کا حکم بھی قول سے تعلق رکھتا ہے جب اس لحاظ سے اشارۃً پیغام نکاح کے حکم اور تصریح کے حکم کے درمیان فرق واقع ہوگیا تو اشارۃً پیغام نکاح کا حکم ثابت ہوگیا اگرچہ عام صورتِ حال میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق نکاح کی بات تصریح سے بھی ثابت ہوجاتی ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات اشارۃً تہمت زنا کا حکم بمنزلہ تصریح ہونا چاہیئے کیونکہ اشارۃً تہمت سے قاذف کی مراد اسی طرح معلوم ہوجاتی ہے جس طرح اگر وہ صراحۃً تہمت لگائے تو اس کے متعلق میرا (صاحبِ کتاب کا) خیال یہ ہے کہ اسماعیل یہ کہتے ہوئے اشارۃً پیغامِ نکاح اور تصریح کے متعلق اللہ تعالیٰ کے حکم کو نظر انداز کر گئے۔ اس لیے کہ تعریض اور تصریح دونوں کی صورت میں قائل کی مراد سمجھ میں آجانے کے باوجود ان دونوں میں فرق رکھا گیا۔

اس لیے کہ اگر حکم کا تعلق قائل کی مراد کو سمجھ لینے کے ساتھ ہوتا تو بعینہ یہی بات پیغامِ نکاح کے اندر موجود ہے۔ جس کی بنا پر خطبہ کے سلسلے میں تعریض اور تصریح دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیئے تھا۔ اب جبکہ نص قرآنی نے ان دونوں کے درمیان فرق کر دیا ہے تو اس سے اسماعیل بن اسحاق کا استدلال ختم ہوگیا اور ہمارا بیان کردہ استدلال درست ہوگیا۔

اسماعیل کی یہ بات کہ جو شخص اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریض کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مراد لی

سے ہے کیونکہ اشارۃً جو بات کی جائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے تو یہ حد قذف کی نفی کرنے والے کے قول کی ایسی وکالت و وضاحت ہے جو خود اس سے ثابت نہیں ہے اور یہ ایسا فیصلہ ہے جو کسی ثبوت کے بغیر غیر موجود چیز کے متعلق کر دیا جائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ حد قذف کا تعلق قائل کے ارادے کے ساتھ ہوتا ہے۔ بلکہ نفی کے قائلین کے نزدیک اس کا تعلق صرف اس صورت کے ساتھ ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی پر کھلے الفاظ میں تہمتِ زنا لگائے۔ اس لیے نفی کے قائل کے ذمہ یہ بات لگانا کہ اس نے اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی اس لیے کہ اس کی مراد کا علم نہیں ہو سکا۔ قائلین نفی کے لیے نہ تو قابلِ قبول ہے اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار ہے۔

اسماعیل کا یہ کہنا کہ اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کے قائل کے استدلال سے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اشارۃً تہمت لگانے کو اسی طرح مباح کر دے جس طرح اس نے اشارۃً پیغام نکاح کو مباح قرار دیا ہے تو دراصل یہ ایسے شخص کا کلام ہے جو اپنے قول میں سنجیدہ نہیں ہے اور جو یہ بھی نہیں سوچتا کہ اپنے مخالف کے ذمہ اس غلط بات کو لازم کرنے کا کیا نتیجہ برآمد ہوگا۔

ہم (صاحبِ کتاب) یہ کہتے ہیں کہ اسماعیل کے مخالف نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے اسے اشارۃً پیغامِ نکاح کی اباحت کے لیے علت قرار نہیں دیا ہے کہ پھر اس پر اشارۃً تہمتِ زنا کی اباحت بھی لازم آجائے بلکہ اس نے پیغامِ نکاح کے سلسلے میں تعریض اور تصریح کے درمیان فرق کے ایجاب پر آیت سے استدلال کیا ہے۔ رہ گئی ممانعت اور اباحت تو ان کی دلالت کسی اور وجہ پر موقوف ہے۔

رہ گئی اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغام نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا تو یہ ایک کھوکھلی سی بے معنی بات ہے۔ اس کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اشارۃً یا صراحۃً پیغامِ نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

کیونکہ قولِ باری (وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا اِلَّآ اَنْ تَقُوْلُوْا قَوْلًا مَّعْرُوْفًا) میں نہی کا رخ عدت کی مدت ختم ہو جانے کے بعد آنے والے وقت کے لیے پیغام نکاح دینے کی طرف ہے۔ اور یہ بات کسی جواب کی مقتضی نہیں جس طرح پیغام نکاح اشارۃً جواب کا مقتضی نہیں ہے۔ دوسری

طرف جواب کے مقتضی عقد سے نہی پر خطاب باری کا کوئی جواز نہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسمٰعیل بن اسحٰق کے بیان کردہ وجہ کی بنا پر فرق قائم کر دیا جائے۔

اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ جواب کے اقتضار کی نفی میں اشارۃً یا صراحۃً پیغام نکاح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں آیت نے ان دونوں باتوں یعنی اشارۃً پیغام نکاح اور صراحۃً پیغام کے درمیان فرق کر دیا ہے۔

رہ گیا وہ عقد جو جواب کا مقتضی ہو تو اس سے قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ) میں منع کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ آیت میں نفس عقد سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن یہ ممانعت صراحۃً ایسے پیغام نکاح سے نہی کی مقتضی ہے جو عقد پر دلالت کرتا ہو جس طرح کہ قول باری (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ) کی گالی گلوچ اور مار پیٹ کی نہی پر دلالت ہو رہی ہے۔

جواب اور عدم جواب کے اقتضار کے متعلق اسماعیل بن اسحاق کے استدلال کی تردید اس وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے تمام عقود جو جواب کے مقتضی ہوتے ہیں ان کا انعقاد تعریض یعنی اشارہ کنایہ کے ذریعے درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح اقرار کی تمام صورتوں میں تعریض درست نہیں ہوتی اگر ان میں اس شخص کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جس کے حق میں اقرار ہو رہا ہو۔ اس طرح خواہ جواب کا اقتضار ہو یا اقتضار نہ ہو۔ اس سے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جواب یا عدم جواب کا اختلاف ان کے درمیان فرق کو واجب نہیں کرتا۔

قول باری (وَلٰكِنْ لَّا تُوَاعِدُوْهُنَّ سِرًّا، لیکن تم خفیہ طور پر ان عورتوں سے وعدے نہ لو) سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، شعبی اور مجاہد کا قول ہے کہ خفیہ وعدے سے مراد یہ ہے کہ وہ عورت سے یہ عہد یا پکا وعدہ لے لے کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روکے رکھے گی اور اس کے سوا کسی اور سے نکاح نہیں کرے گی۔

حسن بصری، ابراہیم نخعی، ابو مجلز، محمد بن سیرین اور جابر بن زید کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ زید بن اسلم کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عورت سے عدت کے دوران کوئی نکاح نہ کرے اور پھر یہ کہدے کہ میں اسے پوشیدہ رکھوں گا یہاں تک کہ عدت کی مدت گذر جائے یا یہ کہ عورت کے پاس جائے اور کہے کہ عدت گذرنے تک کسی کو میرے یہاں آنے کا علم نہ ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اس لیے کہ زنا پر بھی بعض دفعہ لفظ

سرّ کا اطلاق ہوتا ہے۔ حطیئہ کا شعر ہے۔

؎ ویحرم سر جارتهم علیهم   ویاکل جارهم انف القصاع

ان کی پڑوسن کے ساتھ بدکاری ان پر حرام ہے اور ان کے پڑوسی ان کی فیاضی کی بدولت اونچے اونچے پیالوں میں کھاتے ہیں

یہاں سرّ سے مراد زنا ہے۔ شاعر اپنے ممدوحین کی اس صفت کو سراہتا ہے کہ وہ اپنے پڑوسیوں کی عورتوں سے اپنا دامن پاک رکھتے ہیں۔

ایک اور شاعر روبہ جنگلی گدھے اور اس کی مادہ کا ذکر کرتا ہے کہ جب مادہ حاملہ ہو جاتی ہے تو وہ اس سے جفتی کرنے سے باز رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

؎ قد احصنت مثل دعامیص الرنق   اجنة فی مستکنات الحلق

فعف عن اسرارها بعد العسق

جنگلی گدھی اب اس طرح نر کی جفتی سے محفوظ ہو چکی ہے جس طرح گدلے پانی میں رہنے والے سیاہ کیڑے جو زمین دوز نالیوں کے پوشیدہ مقامات میں چھپے ہوتے ہیں۔

اب جنگلی گدھا اس سے چمٹے رہنے کے بعد جفتی کرنے سے باز آ گیا ہے۔

یعنی لزوق (چپکے رہنے) کے بعد۔ محاورہ میں کہا جاتا ہے" عسق به اذا لزق به" یعنی وہ اس سے چمٹ گیا یا چپک گیا۔ یہاں سرّ سے مراد جفتی ہے۔ عقدِ نکاح کو بھی سرّ کہا جاتا ہے جس طرح کہ وطی کو سرّ کہا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ وطی اور عقد دونوں میں سے ہر ایک پر لفظ نکاح کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت سے وطی، عدت اور عقد ختم ہو جانے کے بعد کے وقت کے لیے کھلے الفاظ میں پیغام نکاح دینا مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تاہم ان تمام احتمالات کے باوجود آیت سے وہ معنی مراد لینا سب سے بہتر اور اولیٰ ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے کی گئی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کھلے الفاظ میں پیغامِ نکاح دے کر عورت سے یہ عہد لے لینا کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روکے رکھے گی تاکہ عدت گذرنے کے بعد اس کے ساتھ نکاح ہو سکے۔ اس لیے کہ اشارۃً پیغامِ نکاح کی اباحت کا تعلق اس عقد کے ساتھ ہے جو عدت گذرنے کے بعد واقع ہونے والا ہے۔

اس لیے صراحۃً پیغامِ نکاح کی ممانعت کا تعلق بھی بعینہٖ اسی قسم کے عقد کے ساتھ ہونا

چاہیئے۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی معنی کا ہمیں صرف آیت کے ذریعے پتہ چلتا ہے۔ اس بنا پر لامحالہ آیت سے مراد بھی یہی معنی ہوں گے۔

جہاں تک عدت کے دوران عقدِ نکاح واقع کرنے کا تعلق ہے تو اس کی ممانعت اس کا نام لے کر آیت (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ ، اور جب تک عدت کی مدت ختم نہ ہو جائے اس وقت تم عقدِ نکاح کا پکا ارادہ نہ کرو) میں کی گئی ہے۔

جب آیت کے اندر صراحتاً اس کی ممانعت کا ذکر کر دیا گیا اور اس میں کسی اشارے یا کنایے سے کام نہیں لیا گیا تو اس صورت میں یہ کہنا بڑی دور کی بات ہوگی کہ آیت زیر بحث میں مذکور لفظ (سِرًّا) سے بطور کنایہ عقدِ نکاح مراد ہے جس کا ذکر پیغامِ نکاح کے سلسلے میں کھلے الفاظ میں کیا گیا ہے۔

اسی طرح جس نے (سِرًّا) کی تاویل زنا کے معنی میں کی ہے۔ اس کی یہ تاویل بھی ایک دور کی بات کہی جا سکتی ہے۔ اس لیے کہ زناکاری کے لیے کسی خفیہ وعدے کی ممانعت کا تعلق تو عدت اور غیر عدت دونوں حالتوں کے ساتھ ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ تحریم زنا کا حکم کسی وقت یا شرط اور حالت کی قید سے پوری طرح آزاد ہے۔ اور علی الاطلاق ہے۔

اس بنا پر اس تاویل کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ زناکاری کے لیے خفیہ وعدے کی ممانعت کو عدت کے ساتھ خاص کرنا ایک مہمل اور بے فائدہ بات ہوگی۔ تاہم اس میں کوئی امتناع نہیں کہ مذکورہ بالا معانی سب کے سب مراد لیے جائیں۔ اس لیے کہ لفظ میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی تاویل ان سے باہر نہیں ہے۔

قول باری ہے (عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ ، اللہ کو علم تھا کہ تم اس کا ان سے جلد ذکر کرو گے) یعنی اللہ تعالیٰ کو اس بات کا علم تھا کہ تم اس بنا پر ان سے نکاح کے معاملے کا ان سے جلد ذکر کرو گے کہ تمہیں ان کی ذات میں دلچسپی ہے اور یہ بھی اندیشہ ہے کہ اس معاملے میں کوئی اور تم سے بازی نہ لے جائے۔ اس لیے اس نے تمہارے لیے اشارۃً اظہارِ مدعا کو مباح کر دیا لیکن کھلے الفاظ میں ایسا کرنے پر پابندی باقی رہی۔

اس سے ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر ایک چیز کے حصول پر کچھ وجوہ سے پابندی ہو تو اسے کسی مباح طریقے سے حاصل کرنا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی ایک روایت ہے کہ حضرت بلالؓ آپ کے پاس عمدہ کھجور لے کر آئے تو آپ

نے دریافت کیا کہ آیا خیبر کے تمام کھجور اسی طرح کے ہوتے ہیں۔

حضرت بلالؓ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ کھجور دو صاع کے بدلے ایک صاع اور تین صاع (ایک پیمانہ جو تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) کے بدلے دو صاع کے حساب سے لیتے ہیں۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تفعلوا ولکن بیعوا تمرکم بعرض ثم اشتروا بہ ھذا التمر، ایسا نہ کرو لیکن تم اپنی کھجوریں جنس کے بدلے فروخت کر کے پھر اس جنس کے بدلے یہ عمدہ کھجور خرید لو)۔

اس طرح آپ نے جائز طریقے سے عمدہ کھجور خریدنے کی راہ بتادی۔ اس اصول کا ذکر ہم انشاء اللہ دوسرے مواقع پر بھی کریں گے۔ قولِ باری (عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ سَتَذْكُرُوْنَهُنَّ) قولِ باری (عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَكُمْ، اللہ کو معلوم ہو گیا کہ تم چپکے چپکے اپنے آپ سے خیانت کر رہے تھے) کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں ان کے لیے اکل وشرب اور جماع مباح کر دیا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر یہ چیزیں مباح نہ کر دی جاتیں تو عین ممکن تھا کہ بہت سے لوگ ان میں مبتلا ہو کر ممنوع افعال کے مرتکب ہوتے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے کام لے کر ان کے لیے تخفیف کر دی۔ ان ہی معانی پر قولِ باری (عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ سَتَذْكُرُوْنَهُنَّ) کو بھی محمول کیا جائے گا۔

قولِ باری ہے (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ، اور عقدِ نکاح باندھنے کا فیصلہ اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے) ایک قول ہے کہ لغت میں "عقدۃ" کے معنی شدّ یعنی باندھنے کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں "عقدت الحبل" اور "عقدت العقد" (میں نے رسی باندھی) اور (میں نے گرہیں ڈالیں)۔

یہ فقرے اس بنا پر کہے جاتے ہیں کہ مضبوطی میں ان کی مشابہت رسی کی گرہوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قولِ باری (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) کا معنی یہ ہے کہ عدت کے اندر تم عقدِ نکاح نہ کرو اور نہ ہی اس میں عقدِ نکاح کا پکا ارادہ کرو۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ تم دل میں عدت گذر جانے کے بعد عقدِ نکاح کا پکا ارادہ نہ کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ عدت گذرنے کے بعد عقد کا دل میں پہلے سے پکا ارادہ کر سکتا ہے۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا عَرَّضْتُمْ بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ

اَوْ اَكْنَنْتُمْ فِيْ اَنْفُسِكُمْ اکنان فی النفس کا معنی اضمار یعنی دل میں ایک بات پوشیدہ رکھنا ہے اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ قولِ باری (وَلَا تَعْزِمُوْا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) میں عدت میں عقدِ نکاح اور اس دوران عقدِ نکاح کا پکا ارادہ کرنے کی ممانعت ہے اور قولِ باری (حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ) سے مراد عدت کا گذر جانا ہے۔

یہ بات خطابِ باری کے مفہوم میں موجود ہے اور اس کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے دیکھیے جب فریعہؓ بنت مالک نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے تو آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ (حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ، جب تک عدت کی مدت پوری نہ ہو جائے) حضرت فریعہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فقرے کے مفہوم سے ہی انقضاءِ عدت کا معنی سمجھ لیا تھا اور کسی وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے عدت کے دوران کسی عورت سے صرف عقدِ نکاح کر لیا تو اس کا یہ عقد فاسد ہوگا۔ تاہم سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عدت کے دوران نکاح کے تمام مراحل طے کر لیے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔

ابن المبارک نے کہا کہ ہمیں اشعث نے شعبی سے، انہوں نے مسروق سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ ایک قریشی عورت سے قبیلہ ثقیف کے ایک مرد نے عدت کے دوران شادی کر لی ہے۔ آپ نے دونوں کو بلوا کر انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا اور سزا بھی دی پھر فرمایا کہ یہ مرد اب اس عورت سے کبھی نکاح نہیں کر سکے گا۔

پھر آپ نے اس کے مہر کی رقم بیت المال میں رکھوا دی لوگوں میں یہ طریق کار جب عام ہو گیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ "اللہ امیر المومنین پر رحم فرمائے۔ مہر کی رقم کا بیت المال سے تعلق! جہالت اور نادانی تو ان دونوں نے کی" اس لیے امام کو چاہیے تھا کہ ان دونوں کو سنت کی راہ کی طرف لوٹا دیتے" حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ اس مسئلے میں آپ کیا کہتے ہیں؟ جواب میں فرمایا: "عورت کو مہر کی رقم ملے گی کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے۔

ان دونوں کو علیحدہ کر دیا جائے گا لیکن انہیں سزا نہیں دی جائے گی اور عورت پہلے شوہر کی عدت مکمل کرنے کے بعد دوسرے شوہر کی عدت بھی مکمل کرے گی۔ اس کے بعد یہ دوسرا شوہر اسے پیغامِ نکاح دے گا" جب حضرت عمرؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا:

"لوگو، غلط باتوں کو سنت کی طرف لوٹا کر درست کر لو۔" ابن ابی زائدہ نے اشعث سے اسی قسم کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ متفق ہو گئے اس لیے کہ روایت یہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ لیکن فقہاء امصار کا اس مسئلے میں اختلاف رہا۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا۔ پھر جب پہلے شوہر کی عدت گذر جائے گی تو دوسرا شوہر اس سے نکاح کر سکے گا۔ یہی سفیان ثوری کا بھی قول ہے اور امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں۔

امام مالک، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ وہ عورت اس دوسرے مرد کے لیے کبھی حلال نہیں ہو گی بلکہ امام مالک اور لیث بن سعد نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس عورت کو، اگر وہ لونڈی ہو، یہ مرد خرید بھی نہیں سکے گا۔ یعنی ملک یمین کی بنا پر بھی وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو اس کے لیے اس سے نکاح کر لینا جائز ہے حالانکہ زنا عدت میں نکاح کرنے سے بڑھ کر جرم ہے۔ اب جب زنا کی وجہ سے وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہوتی تو شبہ کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے اس پر حرام نہ ہونا زیادہ معقول بات ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے آزاد عورت سے نکاح کرنے کے بعد کسی لونڈی سے نکاح کر لیا یا دو بہنوں سے نکاح کر کے دونوں سے ہمبستری بھی کر لی تو ایسی صورت میں وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہو جائے گی۔ ٹھیک اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے اس کی عدت کے دوران نکاح کر کے ہمبستری کر لی تو یہ ہمبستری یا تو شبہ کی بنا پر وطی قرار دی جائے گی یا اسے زنا کا نام دیا جائے گا چاہے جو بھی صورت ہو اس سے ہمیشہ کے لیے تحریم لازم نہیں آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھارے نزدیک بھی بعض صورتوں میں شبہ کی بنا پر وطی اور زنا کا ارتکاب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جاتا ہے مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی سے ہمبستری کر لے تو ایسی صورت میں اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہو جائے گی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو مسئلہ ہمارے زیر بحث ہے اس کا اس مثال کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہمارے زیر بحث تو وہ ہمبستری ہے جس میں شریک عورت ہمبستری کرنے والے مرد پر ہمیشہ

کے لیے حرام ہو جائے ایسی ہمبستری زیر بحث نہیں ہے جس میں شریک عورت کی وجہ سے کوئی دوسری عورت ہمبستری کرنے والے پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم تو ہر ہمبستری کے لیے ہے خواہ وہ بصورت زنا ہو، یا بصورت شبہ یا بصورت مباح لیکن معترض کو فقہ کے اصولی کتابوں میں کوئی ایسی مثال نہیں ملی جس میں ہمبستری کی بنا پر شریک عورت ہمیشہ کے لیے اس مرد پر حرام ہو گئی ہو۔ اس بنا پر معترض کا قول کتب اصول سے خارج ہے اور اقوالِ سلف سے بھی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے اس مسئلے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

رہ گئی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے اس کے مہر کی رقم کو بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے اسے ناجائز ذریعے سے حاصل ہونے والا مہر قرار دیا تھا ایسی صورت میں اس رقم کا صدقہ کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ اس لیے اسے بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔ پھر اس معاملے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

مہر کی رقم کے متعلق حضرت عمرؓ کے طریق کار کی مشابہت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اس روایت کے ساتھ ہے کہ آپ کے سامنے ایک ایسی بکری کا بھنا ہوا گوشت پیش کیا گیا جسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر لے لیا گیا تھا۔ آپ نے جب اسے کھانا چاہا تو وہ حلق سے نیچے نہیں اترا، آپ نے فوراً فرمایا کہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اسے ناحق پکڑ لیا گیا تھا۔ لوگوں نے آپ کو جب بتایا کہ مالک کی اجازت کے بغیر اسے پکڑ لیا گیا تھا تو آپ نے فرمایا کہ اسے قیدیوں کو کھلا دو۔

ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ بکری اس شرط پر پکڑنے والوں کی ہو جاتی کہ وہ اس کی قیمت کا تاوان بھر دیتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے صدقہ کر دینے کا حکم دے دیا اس لیے کہ اسے ناجائز طریقے سے حاصل کیا گیا تھا، اور ابھی تک انہوں نے اس کی قیمت مالک کو ادا نہیں کی تھی۔

سلیمان بن یسار سے مروی ہے کہ زیر بحث عورت کا مہر بیت المال میں رکھا جائے گا۔ سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور زہری کا قول ہے کہ حضرت علیؓ سے منقول روایت کے مطابق مہر کی رقم عورت کو مل جائے گی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے اس پر اتفاق کیا تھا کہ ان دونوں کو حد نہیں لگے گی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عدت کے

دوران نکاح کر لیا تو ان پر حد واجب نہیں ہوگی خواہ انہیں تحریم نکاح کا علم بھی ہو۔

کیونکہ زیر بحث مثال میں عورت کو اس کا علم تھا کہ وہ عدت میں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اسے کوڑوں کی سزا دی اور اس کا مہر بیت المال میں جمع کروا دیا، لیکن کسی پر حد جاری نہیں کی۔ پھر اس مسئلے میں کسی صحابی نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کی مخالفت نہیں کی۔ اس بنا پر یہ مثال اس قاعدے کی بنیاد بن گئی کہ ہر ایسی ہمبستری جو عقدِ فاسد کی بنا پر ہو اس میں حد واجب نہیں ہوتی خواہ اس میں ملوث فریقین کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔

یہ مثال امام ابو حنیفہ کے اس مسئلے کے لیے بطور شاہد کے کام دے رہی ہے کہ جس شخص نے اپنی کسی محرم سے نکاح کر کے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس پر حدّ زنا جاری نہیں ہوگی فقہاء کا اس عدت کے متعلق اختلاف ہے جو کسی عورت پر دو مردوں کی وجہ سے واجب ہوگئی ہو۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام مالک بروایت ابن القاسم سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ایک عدت دونوں کے لیے کافی ہوگی۔ خواہ یہ عدت حمل کے ذریعے گذاری جائے یا حیض کے ذریعے یا مہینوں کے حساب سے۔

یہی ابراہیم نخعی کا قول ہے حسن بن الصالح، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی عورت ہر مرد کے لیے آنے والے دنوں میں علیحدہ علیحدہ عدت گزارے گی۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوْءٍ) اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب اس عورت کو شوہر نے طلاق دے دی اور کسی اور نے شبہ کی بنا پر اس سے ہمبستری کر لی تو اس کی عدت تین قروء یعنی حیض رہے کیونکہ وہ مطلقہ تھی اور اس پر عدت واجب ہو چکی تھی۔

اب اگر ہم اس کی عدت کی مدت میں اضافہ کرتے ہیں تو اس سے ہم آیت میں ایسے معنی کا اضافہ کر دیں گے جو اس میں موجود نہیں۔ اس لیے کہ آیت نے شبہ کی بنا پر ہمبستری کی جانے والی مطلقہ اور دوسری مطلقہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اس پر یہ قولِ باری (وَالّٰٓئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِّسَآئِکُمْ اِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ وَّالّٰٓئِیْ لَمْ یَحِضْنَ، اور تمہاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں، اگر تمہیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے اور وہ عورتیں بھی جنہیں حیض نہیں آیا) بھی دلالت کرتا ہے۔

یہاں بھی آیت نے اس مطلقہ کے درمیان جس سے کسی اجنبی مرد نے ہمبستری کی ہو اور ہمبستری نہ کی جانے والی مطلقہ کے درمیان فرق نہیں کیا۔ اس لیے آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں عدت کی مدت تین ماہ ہو۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ، اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔) یہاں اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوئی ہے یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اس پر اس آیت کی بھی دلالت ہو رہی ہے (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) اس لیے کہ عدت اوقات مہینوں اور نئے چاندوں کے گذرنے کے حساب سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تمام چیزوں کو سب لوگوں کے لیے وقت کا پیمانہ قرار دیا۔ اس لیے ضروری ہے کہ مہینے اور نئے چاند مذکورہ بالا دونوں کے لیے وقت کا پیمانہ ہوں اس لیے کہ آیت کا عموم اس کا متقاضی ہے۔

نیز اس امر پر سب کا اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ پہلے مرد کے لیے اس عورت سے عقد نکاح جائز نہیں جب تک اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت ختم نہ ہو جائے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت پہلی عدت کے ساتھ ساتھ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت بھی گذار رہی تھی۔ اس لیے کہ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت اسے اس سے شادی کرنے سے روک نہیں رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اسے اس لیے روک دیا گیا تھا کہ اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت کے پیچھے ایک اور شخص کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت آ رہی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ جائز ہے کہ پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے اور پھر دوسرے شخص کے لیے عدت گذارنے کی جگہ پر عورت کے پہنچنے سے قبل اس کا انتقال ہو جائے۔ اس صورت میں دوسرے شخص کی عدت اس پر لازم نہیں ہو گی۔

اگر عورت اس حالت میں اس دوسرے کی بھی عدت نہ گذار رہی ہوتی تو عقد نکاح ممنوع نہ ہوتا۔ اس لیے کہ ایسی عدت جو مستقبل میں واجب ہونے والی ہو وہ گذرے ہوئے عقد کو رفع نہیں کر سکتی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کر رہی ہے کہ حیض، حمل سے رحم کے خالی ہونے کا نام ہے جب پہلے مرد نے اسے طلاق دے دی اور دوسرے نے حیض آنے سے قبل شبہ کی بنا پر اس سے وطی کر لی پھر اسے تین حیض آ گئے تو اس سے استبراء رحم ہو گیا اور یہ بات تو محال ہے کہ پہلے

شخص کے حمل سے استبراء اور دوسرے شخص کے حمل سے استبراء سے مختلف ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ تین حیض کے ساتھ ہی دونوں شخصوں کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گذر جائے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر اسے علیحدہ کر دیا پھر عدت میں شبہ کی بنا پر اس سے وطی کر لی تو اس پر اب دو عدت واجب ہو گی ایک عدت تو وطی کی بنا پر اور دوسری عدت ان ایام پر مشتمل ہو گی جو پہلی عدت سے باقی رہ گئے ہوں اس میں کوئی فرق نہیں ہو گا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوئی یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہاری بیان کردہ صورت میں یہ ایک مرد کا حق تھا جو واجب ہوا جبکہ زیر بحث صورت میں واجب ہونے والا حق دو مردوں کا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک مرد یا دو مردوں سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اگر ایک مرد کے دو حق واجب ہو جائیں تو ان دونوں کو اس ایک مرد کے سپرد کرنا اسی طرح واجب ہے جس طرح ان دونوں کو دو حقداروں کے سپرد کرنا واجب ہے۔

دیکھیئے قرضوں کی ادائیگی کے اوقات، حج کے مواقیت، اجاروں کے اوقات اور ایلاء کی مدتوں کے لحاظ سے ایک شخص یا دو شخصوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک ہی وقت کے گذرنے کے ساتھ دونوں میں سے ہر شخص اپنا حق حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس طرح ایک کے جو مہینے ہوتے ہیں بعینہ دوسرے کے لیے بھی وہی ہوتے ہیں۔

ابو الزناد نے سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جس عورت نے عدت میں نکاح کر لیا آپ نے اسے دونوں شخصوں کی عدت گذارنے کا حکم دیا تھا۔ اس روایت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ ان دونوں شخصوں کے لیئے اس عورت نے ایک ہی عدت گذاری۔

زہری نے سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ وہ عورت پہلی عدت کے باقی ماندہ دن گذارے گی اور اس کے بعد دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گذارے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت مستقبل میں گذارے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس روایت کو باقی ماندہ عدت پر محمول کیا جائے تاکہ یہ روایت ابو الزناد کی روایت کے موافق ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

مُطلّقہ کے متعہ کا بیان

قولِ باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ، تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہیئے) مفہوم کے لحاظ سے عبارت اس طرح ہے " مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ وَلَمْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً " (جب تک ہم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو اور ان کے لیے کوئی مہر مقرر نہ کی ہو)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس آیت پر اس قولِ باری کا لطف ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کی ہو تو مقرر شدہ رقم کا نصف ادا کرو)۔

اگر پہلی آیت کا مفہوم یہ ہوتا کہ " مالم تمسوھن وقد فرضتم لھن فریضۃ اولم تفرضوا " (جب تک کہ تم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کر دی ہو یا نہ مقرر کی ہو) تو اس پر اس مطلقہ کا عطف نہ ہوتا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو۔ یہ تشریح اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں حرف ' اَوْ ' بمعنی ' واؤ ' ہے اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے۔

قولِ باری ہے (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا، آپ ان میں سے کسی گنہگار یا ناشکرے کی بات نہ مانیں) اس کا معنی ہے " نہ کسی گنہگار کی اور نہ ہی کسی ناشکرے کی " اسی طرح قولِ باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ، اور اگر تم بیمار ہو یا سفر پر ہو یا تم سے کوئی قضائے حاجت سے فارغ ہوا ہو......) اس کا معنی یہ ہے " تم میں سے کوئی شخص قضائے حاجت سے فارغ ہوا ہو درانحالیکہ تم مریض اور مسافر ہو "

اسی طرح قولِ باری (وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ) اور ہم نے اسے

یعنی حضرت یونس علیہ السلام کو، ایک لاکھ یا اس سے زائد لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا) اس کا معنی ہے "ایک لاکھ اور اس سے زائد" ان مثالوں سے اس بات کی وضاحت ہو گئی کہ لغت میں حرف 'اَوْ' کا حرف واؤ کے معنی میں استعمال موجود ہے۔ جب حرف 'او' منفی فقرے میں موجود ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کا حرف 'واؤ' کے معنی میں استعمال زیادہ واضح ہوتا ہے۔

اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا) چونکہ اس حرف کا نفی پر دخول ہوا ہے اس لیے یہاں (اَوْ كَفُوْرًا) کا معنی "وَلَا كَفُوْرًا" ہے۔ ایک اور مثال یہ قول باری ہے (وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَآ اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَآ اَوِ الْحَوَايَآ اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ) اور گائے اور بکری کی چربی بھی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔

ان تمام مواقع میں حرف 'او' بمعنی واؤ ہے اس لیے ضروری ہے کہ قول باری (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً) میں بھی حرف 'او' کو حرف واؤ کے معنی میں لیا جائے کیونکہ نفی پر اس کا دخول ہوا ہے۔ اس بنا پر متعہ یعنی مطلقہ کو طلاق کے بعد ساز و سامان دینے کے وجوب کی دو شرطیں ہیں اول عدم مسیس یعنی ہاتھ نہ لگایا ہو اور مہر مقرر نہ کیا ہو۔

یعنی ان دونوں باتوں کی بیک وقت موجودگی پر وجوب متعہ لازم آتا ہے۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل حالت حیض میں بھی طلاق دے سکتا ہے۔ کیونکہ آیت میں طلاق کی مطلقاً اباحت ہے اور یہ تفصیل نہیں ہے کہ طلاق حالت طہر میں دی جائے حیض میں نہ دی جائے۔

وجوب متعہ کے متعلق سلف اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا۔ زہری کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا البتہ اسے نہیں دیا جائے گا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو اور شوہر نے اسے ہاتھ نہ لگایا ہو۔ ایسی مطلقہ کے لیئے مقررہ مہر کی نصف رقم کافی ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی یہی مروی ہے۔ قاضی شریح، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کا قول ہے کہ جس مطلقہ کے لیے مہر نہ مقرر کیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اسے متعہ لینے یا نہ لینے کا اختیار دیا جائے گا۔

قاضی شریح سے لوگوں نے قول باری (مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ، معروف طریقے سے متاع دو یہ متقین پر حق ہے) کے سلسلے میں متاع کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا: "ہم متقین میں شامل ہونے سے انکار نہیں کرتے"۔ سائل نے کہا کہ " میں محتاج ہوں یعنی میں متاع نہیں دے سکتا"۔ اس پر قاضی شریح نے جواب میں پھر مذکورہ بالا فقرہ کہا۔

حسن بصری اور ابو العالیہ سے مروی ہے کہ ہر مطلقہ کو متاع یعنی متعہ ملے گا۔ سعید بن جبیر سے متعہ کے متعلق پوچھا گیا کہ آیا یہ تمام لوگوں پر واجب ہے، انہوں نے جواب میں کہا: "نہیں، متقین پر واجب ہے"۔ ابن ابی الزناد نے کتاب البیعۃ میں اپنے والد سے روایت کی ہے کہ لوگ مطلقہ کو متاع دینا واجب نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اللہ کی طرف سے یہ خصوصیت اور فضیلت جسے حاصل ہو جائے۔

عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے لیے مہر مقرر کر دے اور ہاتھ لگانے سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اب اسے متعہ یا متاع کے سوا اور کچھ نہیں ملے گا۔ محمد بن علی کا قول ہے کہ متعہ اس مطلقہ کو ملے گا جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور جس کے لیے مہر مقرر کر دیا ہو اسے متاع نہیں ملے گا۔

محمد بن اسحاق نے نافع سے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ مطلقہ کے لیے متعہ واجب نہیں سمجھتے تھے، البتہ اس مطلقہ کو متعہ دینا واجب خیال کرتے تھے جس کے ساتھ کسی معاوضے پر نکاح کیا گیا ہو اور ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق مل گئی ہو۔

معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ متعہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متعہ وہ ہے جس کا فیصلہ سلطان کرتا ہے۔ اور دوسرا وہ جو متقین پر لازم ہوتا ہے جس شخص نے اپنی بیوی کو مہر مقرر کرنے اور ہمبستری کرنے سے قبل طلاق دے دی اس سے متعہ وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ذمے مہر کی رقم واجب نہیں ہوتی۔ اور جس نے ہمبستری کرنے یا مہر مقرر کرنے کے بعد طلاق دے دی ہو تو اس پر متعہ حق یعنی لازم ہے۔

مجاہد سے بھی یہی منقول ہے۔ متعہ کے متعلق سلف کے یہ اقوال منقول ہیں۔ فقہائے امصار میں سے امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، اور زفر کا قول یہ ہے کہ جس مطلقہ کو ہاتھ لگانے اور ہمبستری کرنے سے پہلے طلاق مل گئی ہو اسے متعہ دینا واجب ہے اگر ہمبستری ہو گئی ہو تو اسے بھی متعہ ملے گا لیکن مرد کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہی سفیان ثوری، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے تاہم امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر

زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو متعہ واجب نہیں ہوگا خواہ شوہر نے ہمبستری سے قبل طلاق دے دی ہو اور اس کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

ابن ابی لیلیٰ اور ابو الزناد کا قول ہے کہ متعہ واجب نہیں ہے۔ مرد اگر چاہے تو متعہ دے دے اگر نہ چاہے تو نہ دے اسے اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ ان دونوں فقہاء نے اس مسئلے میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا کے درمیان اور اسی طرح مہر کی رقم مقرر ہونے کی صورت اور نہ ہونے کی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ کسی کو متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ اس نے مہر کی رقم مقرر کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ اس نے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ متعہ دینا ایک ایسا فعل ہے جسے کر لینا چاہیئے۔ اس پر کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ لعان کی صورت میں عورت کو کسی حال میں بھی متعہ نہیں دیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مطلقہ کے لیئے متعہ واجب ہے۔ اسی طرح ہر بیوی کے لیے بھی علیحدگی جب شوہر کی جانب سے ہوئی ہو یا اس نے علیحدگی کے عمل کو اختتام تک پہنچایا ہو۔ البتہ اگر شوہر نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو لیکن دخول سے پہلے طلاق دے دی ہو اس کے لیئے متعہ واجب نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم سب سے پہلے ایجاب متعہ پر گفتگو کریں گے اور پھر ان لوگوں کے دلائل کا جائزہ لیں گے جو ہر مطلقہ کے لیے وجوب متعہ کے قائل ہیں۔ متعہ کے وجوب کی دلیل یہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْھُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَھُنَّ فَرِیْضَۃً وَّمَتِّعُوْھُنَّ عَلَی الْمُوْسِعِ قَدَرُہٗ وَعَلَی الْمُقْتِرِ قَدَرُہٗ حَقًّا عَلَی الْمُحْسِنِیْنَ، تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو، البتہ انہیں متعہ دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق، نیکوکاروں پر یہ ایک حق ہے۔

ایک دوسری آیت میں فرمایا (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ فَمَا لَکُمْ عَلَیْھِنَّ مِنْ عِدَّۃٍ تَعْتَدُّوْنَھَا۔ فَمَتِّعُوْھُنَّ وَسَرِّحُوْھُنَّ سَرَاحًا جَمِیْلًا، اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمھاری طرف سے ان پر کوئی عدت نہیں جو وہ گذاریں گی، انہیں متعہ دو اور بھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دو)۔

ایک اور آیت میں فرمایا (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ، طلاق پانے والی عورتوں کے لیے معروف طریقے سے متعہ ہے، اور یہ متقین پر ایک حق ہے۔ یہ آیات وجوبِ متعہ پر مشتمل ہیں، اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اوّل قول باری (فَمَتِّعُوهُنَّ) میں متعہ کا امر ہے اور امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔

البتہ اگر استحباب پر دلالت قائم ہو جائے تو پھر وجوب مراد نہیں ہوتا۔ دوم قولِ باری (مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) ایجاب کے لیے جو الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان میں حقاً سے بڑھ کر کوئی اور لفظ تاکید کا معنیٰ نہیں دیتا۔ سوم قولِ باری (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کو احسان کی شرط قرار دیا اور ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ نیکو کاروں میں شامل ہو۔

اسی طرح (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) کی دلالت وجوب پر ہو رہی ہے اور (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید ہے۔ اسی طرح قولِ باری (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ) چونکہ امر کے صیغے پر مشتمل ہے۔ اس لیے وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

نیز قولِ باری (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) وجوب کا مقتضی ہے اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ مطلقہ عورتوں کے لیے مقرر کیا ہے اور جو چیز کسی کے لیے مقرر کر دی جائے وہ اس کی ملکیت ہوتی ہے۔ اسے اس کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے مثلاً آپ کہتے ہیں "ھٰذِہٖ الدار لزید" (یہ گھر زید کے لیے ہے) یعنی یہ زید کی ملکیت اور بوقت ضرورت اسے اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے متعہ کے ایجاب کے سلسلے میں محسنین اور متقین کا خصوصیت سے ذکر کیا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ متعہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اس لیے کہ واجبات کے لزوم میں محسن یا غیر محسن اور متقی یا غیر متقی میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محسنین اور متقین کا ذکر متعہ کے وجوب کی تاکید کے لیے ہے اور خصوصیت سے ان کے ذکر سے دوسروں پر اس کے وجوب کی نفی لازم نہیں آتی۔

اس کی مثال قولِ باری (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ، یہ کتاب پرہیز گاروں کے لیے ہدایت کا ذریعہ ہے) ہے۔ جبکہ قرآن مجید تمام انسانوں کے لیے ذریعہ ہدایت ہے۔ چنانچہ قولِ باری ہے (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ، رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں

قرآن نازل کیا گیا جو تمام لوگوں کے لیے ہدایت ہے)۔

اس لیے قول باری (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) سے یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ قرآن مجید متقین کے علاوہ دوسروں کے لیے باعث ہدایت نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح قول باری (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) اور (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) سے ان کے علاوہ دوسروں پر اس کے حق ہونے کی نفی ہو رہی ہے۔ نیز ہم محسنین اور متقین پر متعہ اس آیت کے ذریعے واجب کرتے ہیں اور ان کے علاوہ دوسروں پر قول باری (فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا) سے واجب کرتے ہیں۔

کیونکہ یہ آیت بالاتفاق سب کے لیے عام ہے۔ کیونکہ فقہائے امصار میں سے جن لوگوں نے محسنین اور متقین پر متعہ واجب کیا ہے۔ انہوں نے دوسروں پر بھی اسے واجب کیا ہے۔ معترض کے استدلال سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ متعہ کو ندب یعنی مستحب قرار نہ دے اس لیے کہ جو چیز مستحب ہوتی ہے اس میں متقی اور غیر متقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اب جبکہ متعہ کے استحباب کے سلسلے میں متقین اور محسنین کا خصوصیت سے ذکر جائز ہے۔ حالانکہ اس معاملے میں وہ اور ان کے سوا دوسرے لوگ یکساں ہوتے ہیں تو پھر متعہ کے ایجاب کے سلسلے میں خصوصیت سے ان کا ذکر جائز ہے اور وہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگ اس معاملے میں یکساں ہوں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عیب مہر کی وجہ سے عائد ہونے والی رقموں نیز ادھار اور قرض کے تحت لین دین کی تمام صورتوں میں متعلقہ لوگوں پر رقوم واجب کرتے وقت متقین اور محسنین کا خصوصیت کے ساتھ ذکر نہیں کیا لیکن متعہ کے سلسلے میں ان کا ذکر کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ واجب نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب لفظ ایجاب تمام صورتوں میں موجود ہے تو ہمارے لیے لفظ کے مقتضیٰ کے بموجب حکم لگانا ضروری ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے متعہ کے سلسلے میں جن لوگوں پر لفظ حق کے ساتھ وجوب کا اطلاق کیا تو اس کی تاکید کی خاطر تقویٰ اور احسان کے ذکر کے ساتھ ایسے لوگوں کی تخصیص کر دی۔

اب تاکید کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ تقویٰ اور احسان کی شرطوں کے ساتھ مقید ذکر کے ساتھ تاکید کا معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ دوسری صورت میں لفظ ادا کی تخصیص

کے ساتھ ایسا کیا جاتا ہے مثلاً قولِ باری ہے (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو) نیز قول باری ہے (فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ) جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیئے کہ امانت ادا کردے اور اللہ اپنے رب سے ڈرتا رہے) کسی صورت میں گواہ مقرر کرنے اور رھن رکھنے کا حکم دے کر یہ معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ اس لیے تاکید کے لفظ سے ایجاب کی نفی پر کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیئے ہمیں یہ بات نظر آتی ہے کہ عقد نکاح میں بدل واجب کرنا ضروری ہوتا ہے بشرطیکہ وہ بدل مقررہ مہر کی صورت میں ہو اور اگر یہ نہ ہو تو پھر مہر مثل ہوتا ہے۔ پہلی صورت میں جبکہ مہر کی رقم مقرر ہو۔ ہمبستری سے پہلے ہی اگر طلاق وارد ہو جائے تو بضع (یعنی تلذذ جنسی کے حصول کے لیے اعضائے نسوانی پر قدرت) بدل کا ضرور مستحق ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے نکاح دوسرے تمام عقود سے جدا ہے۔ اس لیے کہ فروخت شدہ چیز کا فروخت کنندہ کی ملکیت میں واپس آجانا پورے ثمن یعنی قیمت کے سقوط کو واجب کر دیتا ہے۔ دوسری طرف ہمبستری سے قبل طلاق کی وجہ سے عورت کے بضع سے شوہر کے حق کا سقوط اسے کسی نہ کسی بدل کے استحقاق سے خارج نہیں کرتا اور یہ بدل مقررہ مہر کا نصف ہوتا ہے۔ اس لیے اگر عقد نکاح میں مہر مقرر نہ ہو تو اس صورت میں بھی بضع کو بدل کا مستحق ٹھہرا کر اسے کچھ نہ کچھ دیا جائے گا۔

ان دونوں صورتوں میں جو مشترک بات ہے وہ یہ کہ دونوں میں ہمبستری سے قبل ہی طلاق ہو گئی ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے کہ مہر مثل کا استحقاق عقد نکاح کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے اور متعہ مہر مثل کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس کا وجوب اسی طرح ضروری ہے جس طرح مقرر شدہ مہر کے نصف کا وجوب لازمی ہوتا ہے جب اسے دخول سے پہلے طلاق ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر تو نقدی یعنی دراہم و دنانیر اور روپوں پیسوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ جبکہ متعہ جنس یعنی کپڑوں وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ متعہ بھی ہمارے نزدیک درہم و دینار کی شکل میں ہوتا ہے۔ اگر شوہر اسے نقدی کی شکل میں متعہ دے دیتا ہے تو اسے کسی اور شکل میں متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔

ہم نے یہ جو کہا ہے کہ متعہ مہر مثل کا بعض حصہ ہوتا ہے۔ یہ امام محمد کے مسلک کے مطابق درست ہے۔ اس لیے کہ ان کا قول یہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کو مہر مثل کے بدلے رہن رکھ دیا اور اسے ہمبستری سے قبل طلاق دے دی تو اب رہن متعہ کے بدلے ہو گا اور رہن کا حبس اسی متعہ

کے بدلے میں سمجھا جائے گا۔ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ متعہ بھی جاتا رہے گا۔

لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک یہ رہن متعہ کے بدلے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ کوئی چیز ہلاک نہیں ہو گی اور شوہر پر متعہ واجب رہے گا۔ یہ بات اس پہ دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسف متعہ کو مہر مثل کا ایک حصہ نہیں سمجھتے لیکن انہوں نے ظاہر قرآن کے مقتضیٰ کے بموجب اور اس استدلال کے مطابق شوہر پر متعہ واجب کیا ہے کہ ہمبستری سے قبل طلاق مل جانے پر بضع کو کوئی نہ کوئی بدل ملنا چاہیئے۔ اور یہ کہ خواہ عقد نکاح میں مہر کی مقدار مقرر کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو اس سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ ملک بضع کا حصول کسی بدل کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس لیے عقد نکاح کے وقت مہر کی رقم مقرر نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل کا اسی طرح وجوب ہو جاتا ہے جس طرح مقرر شدہ مہر کا ہو جاتا ہے۔

اس لیے دخول سے پہلے طلاق مل جانے پر بضع کے بدل کے طور پر ان دونوں صورتوں کے حکم کا یکساں ہونا ضروری ہے اور یہ کہ متعہ مہر مثل کے ایک حصے کا قائم مقام بن جائے گا اگرچہ متعہ مہر مثل کا ایک حصہ نہیں ہوتا۔ متعہ کا مہر مثل کے ایک حصے کے قائم مقام ہونے کی صورت بعینہ وہی ہے جس طرح کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں جس عورت کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے قبل طلاق مل گئی ہو۔ اس کے متعلق ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اسے نصف مہر کی جو رقم ملے گی وہی اس کا متعہ بن جائے گی اس بنا پر متعہ سے اس چیز کا نام ہو گا جس کا ہمبستری سے قبل طلاق ملنے کی صورت میں استحقاق ہو گا اور یہ بضع کا بدل بن جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب متعہ مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام ہوتا ہے تو یہ مہر کا عوض ہو گا اور مہر کا عوض طلاق سے پہلے واجب نہیں ہوتا تو یہ طلاق کے بعد بھی واجب نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ متعہ مہر مثل کا بدل ہے اگرچہ وہ اس کا قائم مقام مانا جاتا ہے۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کا بدل بن جاتی ہیں بلکہ جب یہ قیمتیں ان چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ گویا قیمتیں ہی چیزیں ہیں۔

دیکھیے جب مشتری کوئی چیز خرید لیتا ہے تو اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ بیع یا اور کسی وجہ سے اس چیز کا بدل لے لے۔ اس چیز کو اگر کسی صارف نے صرف کر لیا ہو تو مشتری اس صارف سے اس چیز کی قیمت وصول کرے گا۔ کیونکہ قیمت ہی اب اس چیز کی قائم مقام بن جائے گی۔ گویا قیمت ہی اب وہ چیز ہے اس میں عوض کا مفہوم شامل

نہیں ہوتا۔ اس لیے متعہ کی صورت میں بھی عوض کا مفہوم شامل نہیں ہوگا۔

بلکہ یہ بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام بن جائے گا جس طرح کہ مقررہ مہر کا نصف طلاق کی صورت میں بضع کا بدل بن جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ متعہ اگر بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کے قائم مقام ہوتا تو عورت کی حیثیت کے لحاظ سے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوتا جس طرح کہ مہر مثل میں ہوتا ہے اس میں شوہر کی حیثیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) سے مرد کی حیثیت کے اعتبار کو واجب قرار دے دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ متعہ بضع کا بدل نہیں ہوتا تو یہ طلاق کا بدل بھی نہیں بن سکتا کیونکہ بضع کو متعہ کا حصول طلاق کی بنا پر ہوتا ہے۔

اس لیے یہ جائز نہیں کہ متعہ کا استحقاق اس چیز کے بدل کے طور پر ہو جو اسے یعنی بضع کو حاصل کرنے والا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ متعہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور جب بدل نہیں ہوتا تو یہ واجب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ متعہ میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جاتا ہے عورت کی حیثیت کا نہیں۔ کیونکہ ہمارے متاخرین فقہاء کا اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ اس میں عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ اس صورت میں آیت کے خلاف کوئی بات نہیں ہو گی کیونکہ ہم اس کے ساتھ مرد کی حیثیت کا اعتبار کر کے آیت کے حکم پر عمل پیرا ہیں۔ ہمارے بعض فقہاء کا قول ہے کہ اس میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کی حیثیت کا نہیں۔ لیکن اس قول پر بھی معترض کا اعتراض لاحق ہوتا ہے کیونکہ اس کا کہنا یہ ہے کہ مہر مثل کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اس حالت میں اعتبار واجب ہوتا ہے جب شوہر کو ملک بضع حاصل ہوتا ہے یعنی ہمبستری کے ذریعے یا موت کے ذریعے جو اس لحاظ سے ہمبستری کی قائم مقام ہوتی ہے کہ اس سے پورے مہر کا استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔

اس لیے مہر مثل بمنزلہ تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں کے ہو جائے گا جن کا اعتبار ان چیزوں کی اپنی ذات کے لحاظ سے کیا جاتا ہے جبکہ متعہ ہمارے نزدیک اسی وقت واجب ہوتا ہے

جب مرد کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر بضع سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور ابھی ہمبستری یا ہمبستری کے قائم مقام کوئی بات پیش نہیں آئی ہوتی۔ اس لیے متعہ کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اعتبار واجب نہیں ہوتا۔

کیونکہ بضع زوج کو حاصل نہیں ہوا بلکہ شوہر کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر عورت کو ہی حاصل رہا اور ہمبستری کا حکم بھی ثابت نہیں ہوا۔ اس لیے متعہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کا نہیں نیز اگر ہم معترض کا یہ قول تسلیم کر لیں کہ متعہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا تو یہ بات اس کے وجوب سے مانع نہیں ہے۔ کیونکہ نان و نفقہ کی مثال میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بضع کا بدل مہر ہے اور مرد عقدِ نکاح کے ساتھ ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب رہ گئی ہمبستری اور تلذذ جنسی تو وہ صرف اپنے ملک میں تصرف کی ایک صورت ہوتی ہے اور کسی کا اپنے ملک میں تصرف اس پر کسی بدل کو واجب نہیں کرتا لیکن یہ بات نان و نفقہ کے وجوب کے لیے بھی مانع نہیں ہے۔

اسی بنا پر نص کتاب اور اتفاق امت کی رو سے ایک شخص پر اس کے باپ اور اس کے نابالغ بچے کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور بدل نہ ہونا اس کے وجوب کے لیے مانع بھی نہیں ہوتا۔ اسی طرح زکوٰۃ اور کفارہ کی تمام صورتیں کسی چیز کا بدل نہیں ہوتیں حالانکہ یہ واجب ہوتی ہیں۔

اس بنا پر متعہ کے بدل نہ ہونے کو اس کے ایجاب کی نفی کے لیے دلیل بنانا غفلت کی نشانی ہے نیز یہ بات بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ متعہ کے سلسلے میں مرد اور عورت کی حیثیتوں کا اعتبار دراصل متعہ کی مقدار سے تعلق رکھنے والی بحث ہے اور ظاہر ہے کہ اس بحث کا متعہ کے ایجاب سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی نفی سے۔

نیز اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ اگر متعہ واجب نہ ہوتا تو اس کی مقدار کا تعین قول باری (عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) کی بنا پر مرد کی حیثیت کے مطابق نہ ہوتا۔ کیونکہ جو چیز واجب نہیں ہوتی اس کا اعتبار مرد کی حیثیت کے لحاظ سے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اسے اختیار ہوتا ہے کہ خوشحالی اور تنگ دستی میں وہ اس چیز کے متعلق جو رویہ اپنانا چاہے اپنا سکتا ہے۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے مرد کی حیثیت کی روشنی میں اس کی مقدار کے تعین کا حکم دیا اور

اسے مطلق نہیں رکھا کہ مرد جو چاہے کرے تو یہ چیز متعہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس استدلال میں یہ صلاحیت بھی موجود ہے کہ یہ اس زیر بحث مسئلہ میں ابتدائی دلیل کا کام دے۔

اس قائل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ (عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ متعہ اس تنگ دست پر واجب ہی نہ ہو جو کسی چیز کا مالک نہیں ہے اور جب اسے لازم نہیں ہوگا تو خوش حال پر بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور جو شخص تنگ دست پر متعہ واجب کرے گا وہ ظاہر کتاب کے دائرے سے خارج قول کا قائل ہوگا کیونکہ جس شخص کے پاس کوئی مال نہیں ہوگا آیت اس پر متعہ کے وجوب کا تقاضا نہیں کرے گی اس لیے کہ اس کے پاس مال ہی نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا تعین کیا جا سکے۔ اس لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ہم متعہ کو اس کے ذمے دین قرار دیں اور نہ ہی وہ اس متعہ کے لزوم کا مخاطب ہی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا قائل کا یہ قول آیت کے معنی سے اس کے غفلت کی نشانی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ خوشحال پر اس کے مال کی مقدار متعہ ہے اور تنگدست پر اس کے مال کی مقدار بلکہ اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا (عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ) اس لیے تنگ دست کی جو حیثیت ہوگی اس کے مطابق متعہ کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ حیثیت یہ ہے کہ اس کے ذمہ متعہ کا ثبوت ہو جائے گا یہاں تک کہ مال اس کے ہاتھ آجائے گا تو وہ اسے ادا کر دے گا۔

جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری ہے (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بچے کے باپ پر دودھ پلانے والی کا کھانا اور کپڑا واجب کر دیا اور اگر وہ تنگ دست ہوتا کہ اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہوتی پھر بھی وہ آیت کے حکم سے خارج نہ ہوتا کیونکہ اس کے اوپر ایک ذمہ داری ہے جس کے تحت نفقہ واجب ہوا ہے۔ یہاں تک کہ اسے جب یہ حاصل ہو جائے گا وہ اس کی ادائیگی کر دے گا۔

متعہ اور تمام دوسرے حقوق کے سلسلے میں جو انسان کے ذمے واجب ہوتے ہیں اور یہی ذمہ اعیان کی طرح ہوتا ہے۔ تنگ دست کا بھی یہی حکم ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تنگ دست کو اس مال کے بدلے خرید لینا جائز ہے جو اس کے ذمے ہو یہاں عین کے بدل کے سلسلے میں ذمہ عین کے قائم مقام بن گیا۔ اسی طرح تنگ دست امفلوک الحال شوہر کا ذمہ شرعی لحاظ سے درست اور صحیح ذمہ ہے جس میں متعہ کا اثبات اسی طرح درست ہے جس طرح تمام نفقات

اور دیون کا اثبات درست ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں مہر مقرر کیئے بغیر نکاح کے جواز پر دلالت موجود ہے اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صحت کا حکم لگا دیا ہے خواہ مہر مقرر نہ بھی ہو اور طلاق تو صرف نکاح صحیح پر ہی واقع ہوتی ہے۔ آیت میں یہ مفہوم بھی موجود ہے کہ اگر شوہر نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی ہو تو اس سے نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں جب مہر سے سکوت اور مہر مقرر نہ کرنے کی شرط کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے تو آیت کے حکم کا اطلاق دونوں صورتوں پر ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر مرد نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی تو اس کا نکاح فاسد ہوگا۔ اگر دخول ہو جائے تو نکاح کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا اور عورت کو مہر مثل مل جائے گا زیر بحث آیت نے جواز نکاح کا فیصلہ دے دیا ہے اور اگر اس نے مہر نہ ہونے کی شرط لگا بھی دی تو یہ بات مہر نہ مقرر کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اب اگر مہر مقرر نہ کرنا عقد نکاح کے لیئے قادح نہیں ہے تو عدم مہر کی شرط بھی اس کے لیے قادح نہیں ہو سکتی

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ متعہ مدخول بہا کے لیے واجب نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ متعہ ملک بضع کا بدل ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ عورت دو بدل کی مستحق قرار دی جائے جب دخول یا ہمبستری کے بعد عورت مقررہ مہر یا مہر مثل کی مستحق ہو جاتی ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ اس کے ساتھ متعہ کی بھی مستحق ٹھہرائی جائے۔

نیز فقہائے امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت وجوب کے طور پر متعہ کی مستحق نہیں ہوتی بشرطیکہ اس کے لیے نصف مہر کا وجوب ہو چکا ہو۔ یہ بات دو طرح سے ہمارے دعوے کی صحت پر دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ جب عورت مہر کے بعض حصے کے وجوب کے ساتھ متعہ کی مستحق نہیں ہوتی تو پورے مہر کے وجوب کی صورت میں اس کا مستحق نہ ہونا اولیٰ ہوگا۔ دوم یہ کہ اس میں یہ مفہوم موجود ہے کہ وہ مہر کے کچھ حصے کی مستحق ہو چکی ہے اور یہی مفہوم مدخول بہا میں بھی موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر کے کسی حصے کے عدم وجوب کی صورت میں جب متعہ واجب ہو گیا تو مہر کے استحقاق کی صورت میں متعہ کا وجوب اولیٰ ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر یہ چاہیئے کہ نصف مہر کے وجوب کی صورت میں بھی وہ متعہ کی مستحق قرار پائے۔ کیونکہ اس صورت

بس بھی مہر کے ایک حصے کے عدم وجوب کی بنا پر متعہ واجب ہوگا۔

نیز اس میں یہ پہلو ہے کہ عورت مہر کے فقدان کی صورت میں متعہ کی مستحق ہوتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ملک بضع طلاق سے پہلے اور طلاق کے بعد بدل سے خالی نہیں ہوتا۔ اب جب مہر واجب نہیں ہوا تو متعہ واجب ہوگیا اور جب وہ ایک اور بدل کی مستحق ہوگئی تو متعہ کے استحقاق کا جواز باقی نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اور یہ حکم ہر قسم کی مطلقہ کے لیئے عام ہے۔ صرف وہی مطلقہ عورت اس حکم سے خارج ہوگی۔ جس کے لیے کوئی دلیل موجود ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بات اس طرح ہے البتہ یہ پہلو ضرور موجود ہے کہ لفظ متاع ہر ایسی چیز کے لیے بطور اسم استعمال ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

قول باری ہے (وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا مَّتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ، اور میوے اور چارے تمھارے اور تمھارے مویشیوں کے فائدے کے لیئے) نیز یہ قول باری (مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ، یہ محض چند روزہ زندگی کا تھوڑا سا لطف ہے پھر ان کا ٹھکانہ جہنم ہے) اسی طرح ارشاد ہے (إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ، دنیا کی یہ زندگی تو محض چند روز کا تھوڑا سا لطف ہے) مشہور شاعر افوہ اودی کا شعر ہے

انما نعمة قوم متعة ۔۔۔۔۔ وحياة المرء ثوب مستعار

کسی قوم کی نعمت یعنی آرام و راحت گھڑی بھر کے لیے فائدہ اٹھانے کی صورت ہے اور انسان کی زندگی عاریۃً لیے ہوئے لباس کی طرح ہے۔

لفظ متعہ اور متاع ایسا اسم ہے جس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔ اب جب ہم نے مطلقہ عورتوں کے لیے مہر یا نفقہ کی کوئی ایسی شکل واجب کردی جس سے وہ فائدہ اٹھا سکے تو گویا آیت کے حکم سے عہدہ برا ہوگئے۔ اب ایسی مطلقہ جس کے ساتھ ہمبستری نہیں ہوئی اس کا متعہ مقررہ مہر کا نصف ہے اور جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اس کا متعہ مرد اور عورت کی حیثیتوں کے مطابق ہوگا۔

ایسی مطلقہ جو مدخول بہا ہو اس کا متعہ کبھی تو مقرر مہر ہوگا اور کبھی مہر مثل ہوگا جبکہ مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ یہ سب متعہ کی صورتیں ہیں لیکن واجب نہیں ہیں اگر ہم متعہ کی ایک صورت کو واجب کریں گے

تو پھر تمام صورتوں کو واجب کرنا ضروری ہوگا کیونکہ قولِ باری (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) کا اقتضاء یہ ہے کہ اس سے مراد وہ ادنیٰ صورت ہے جس پر لفظ متعہ یا متاع کا اطلاق ہو سکے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ) طلاق کے بعد ایجاب متاع کا مقتضی ہے اور طلاق سے پہلے عورت جس مہر کی مستحق ٹھہرتی ہے۔ اس پر اس لفظ اطلاق نہیں ہو سکتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے۔ اس لیے آپ اگر یہ کہیں کہ "مطلقہ عورتوں کے لیے مہر کی وہ رقمیں ہیں جو طلاق سے پہلے ان کے لیے واجب ہو چکی تھیں" تو آپ کا یہ کہنا درست ہوگا۔ طلاق کے بعد مہر کے وجوب کے ذکر میں کوئی ایسی بات نہیں ہوئی جو طلاق سے پہلے اس کے وجوب کی نفی کرتی ہو۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو طلاق کے ذکر کے ساتھ دونوں حالتوں میں اس کے وجوب کا ذکر جائز نہ ہوتا۔

اب طلاق کے بعد اس کے وجوب کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے ہمیں بتا دیا گیا کہ طلاق کے ساتھ متعہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس بات کی گنجائش تھی کہ کوئی شخص یہ سوچ لے کہ طلاق واجب ہونے والی چیز کو ساقط کر دیتی ہے اس لیے طلاق کے بعد اسے واجب کر کے یہ بتا دیا کہ طلاق سے قبل اس کا وجوب بھی اسی طرح ہے۔

نیز اگر اس سے مراد وہ متعہ ہے جو طلاق کی وجہ سے واجب ہو تو اس کی تین قسمیں ہوں گی یا تو یہ مدخول بہا کے لیے عدت کا نفقہ ہوگا یا متعہ ہوگا یا غیر مدخول بہا کے لیے مقرر شدہ مہر کا نصف ہوگا۔ ان سب کا تعلق طلاق کے ساتھ ہے۔ ہم جس طرح بیان کر آئے ہیں نفقہ پر متاع کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

قولِ باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِیَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَیْرَ اِخْرَاجٍ) اس آیت میں روٹی، کپڑا اور مکان کو جو مطلقہ کے لیے واجب ہوتے ہیں متاع کہا گیا ہے۔

مہر کے ساتھ متعہ واجب نہیں ہے اس پر سب کا یہ اتفاق دلالت کرتا ہے کہ عورت طلاق سے قبل اس کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ اب اگر طلاق کے بعد مہر کے ساتھ متعہ واجب ہوتا تو طلاق سے قبل بھی واجب ہوتا کیونکہ متعہ ملک بضع کا بدل ہے طلاق کا بدل نہیں۔ اس لیے اس کا حکم وہی ہوگا جو مہر کا حکم ہے۔ اس بات میں متعہ اور مہر کے وجوب کے امتناع کی دلیل موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگ طلاق کے بعد اس مطلقہ کے لیے متعہ واجب کرتے ہیں جس

کے لیئے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی گئی ہو اور اسے طلاق سے پہلے واجب نہیں کرتے۔ اب طلاق سے قبل اس کے وجوب کا انتفار طلاق کے بعد اس کے وجوب کے انتفار کی دلیل نہیں بن سکتا۔ مدخول بہار کے متعلق بھی ہمارا یہی قول ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ متعہ مہر مثل کا بعض حصہ ہوتا ہے کیونکہ وہ اس بعض حصے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور عورت کے لیے طلاق سے پہلے مہر کا مطالبہ واجب ہے اس بنا پر طلاق کے بعد بھی مہر کے بعض حصے کا مطالبہ درست ہے اور معترض چونکہ متعہ کو مہر کا بعض حصہ قرار نہیں دیتا اس لیے اس کا ایجاب یا تو ملک بضع کا بدل ہوگا یا طلاق کا۔

اگر مہر مثل کے ساتھ یہ ملک بضع کا بدل ٹھہرا دیا جائے تو پھر ضروری ہوگا کہ طلاق سے پہلے بھی عورت اس کی مستحق بنے۔ اگر یہ ملک بضع کا بدل نہیں ہوگا تو پھر اسے طلاق کا بدل ٹھہرانا محال ہوگا جبکہ طلاق کی وجہ سے بضع کی ملکیت عورت کو حاصل ہو چکی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم!

واجب ہونے والے متعہ کی مقدار کا بیان

قولِ باری ہے (وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ، اور انہیں متعہ دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق معروف طریقے سے متاع یعنی متعہ دو)۔

اب خوش حالی اور تنگ دستی میں مرد کی حیثیت کے مطابق اس متعہ کی مقدار کا اثبات اجتہاد اور غالب گمان کی بنا پر ہوگا۔ اور مختلف زمانوں میں یہ مختلف ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مقدار میں دو چیزوں کی شرط لگائی ہے۔ اول یہ کہ مرد کی خوشحالی اور تنگ دستی کی روشنی میں اس کا اعتبار کیا جائے اور دوم یہ کہ اس کے ساتھ معروف طریقے کا بھی لحاظ رکھا جائے اس لیے اس میں ان دونوں باتوں کا اعتبار واجب ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی اور دوسری طرف ان دونوں حالتوں میں معروف طریقہ لوگوں کی عادات پر موقوف ہے اور عادات مختلف ہوتی ہیں اور بدلتی رہتی ہیں تو اب مختلف زمانوں میں لوگوں کی عادات کی رعایت واجب ہوگئی۔ نئے پیدا شدہ امور میں اجتہاد کی گنجائش کی یہ ایک بنیاد ہے۔ کیونکہ درج بالا حکم ایسا ہے جس کا انطباق ہماری رائے کو کام میں لا کر یعنی اجتہاد کر کے ہی ہوگا۔

ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ متعہ میں مرد کی حیثیت کے ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ علی بن موسیٰ قمی نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے اور یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کی مقدار کے تعین کے حکم کو دو باتوں کے ساتھ متعلق کر دیا ہے:

خوش حالی اور تنگ دستی کے لحاظ سے مرد کی حیثیت کے ساتھ اور معروف طریقے کے ساتھ

ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کرلیں اور عورت کی حیثیت کو نظرانداز کردیں تو اگر کسی کی زوجیت میں دو بیویاں ہوں ایک شریف اور دوسری گھٹیا طبقے سے تعلق رکھنے والی لونڈی۔ پھر وہ انہیں دخول سے پہلے طلاق دے دے اور ان کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

اس صورت میں یہ واجب ہو گا کہ دونوں کے لیے متعہ میں یکسانیت ہو یعنی جو متعہ شریف زادی کو ملے وہی دوسری کو بھی ملے جبکہ یہ بات لوگوں کی عادات و اخلاق کی روشنی میں نہ صرف انتہائی ناپسندیدہ ہے بلکہ غیر معروف بھی۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ متعہ کے سلسلے میں جو شخص صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کرتا ہے اس کا یہ قول ایک اور اعتبار سے بھی فاسد ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص انتہائی خوشحال اور شان وشوکت والا ہو اور وہ ایسی گھٹیا عورت سے شادی کرلے جس کا مہر مثل ایک دینار ہو۔

اب اگر اس نے ہمبستری کرلی تو اس کے لیے مہر مثل واجب ہو گا کیونکہ اس نے اس کے لیے مہر کی رقم مقرر نہیں کی تھی اور یہ مہر مثل ایک دینار ہو گا اور اگر اس نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو مرد کی حیثیت کے مطابق اس کے لیے متعہ واجب ہو گا اور یہ اس کے مہر مثل سے کئی گنا زیادہ ہو گا۔

اس طرح ایک عجیب دلچسپ کیفیت پیدا ہو جائے گی وہ یہ کہ دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں اسے جو رقم ملے گی وہ اس رقم سے کہیں زیادہ ہو گی جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گی۔ اس سے تخلف فی القول لازم آئے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت کے لیے اس مقدار کا نصف مقرر کیا ہے جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گا جبکہ درج بالا مثال میں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ اسے دلیل خلف یا تخلف فی القول کہا جاتا ہے۔

اب جبکہ متعہ کے سلسلے میں صرف مرد کی حیثیت کے اعتبار کا قول کتاب کے معنی اور اس کی دلالت کی مخالفت کی موجب ہے نیز معروف عادات کے بھی خلاف ہے تو یہ ساقط ہو جائے گا اور اس کے ساتھ عورت کی حیثیت کا اعتبار بھی واجب ہو جائے گا۔

یہ قول ایک اور وجہ سے بھی فاسد ہے وہ اس طرح کہ اگر دو مالدار آدمی دو بہنوں سے نکاح کرلیں اور ان میں سے ایک اپنی بیوی سے ہمبستری بھی کرلے اور پھر طلاق دے دے تو

مہر مقرر نہ ہونے کی وجہ سے اسے مہر مثل ایک ہزار درہم ملا۔ دوسرے نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی اور مہر بھی مقرر نہیں تھا۔ اس صورت میں اسے متعہ ملے گا جو مرد کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔

اب ظاہر ہے کہ یہ متعہ اس کی بہن کے مہر مثل سے مقدار میں کئی گنا زیادہ ہوگا اور اس طرح مدخول بہا کو جو رقم ملے گی وہ مطلقہ کو ملنے والے متعہ سے کہیں کم ہوگی حالانکہ ملک بضع کی قیمت ایک جیسی ہوتی ہے اور مہر کے لحاظ سے یہ دونوں یکساں تھیں۔ اس طرح ہمبستری اس کے لیے ضرر رساں ثابت ہوئی اور اس سے اس کے بدل میں کمی آگئی۔

ظاہر ہے کہ یہ قول انتہائی ناپسندیدہ ہے اور لوگوں کے لیے نامانوس اور غیر معروف ہے یہ تمام وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ متعہ میں مرد کی حیثیت کے ساتھ ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شوہر دخول سے پہلے طلاق دے دے اور مہر بھی مقرر نہ ہو اب اگر اس کے متعہ کا نصف اس کے مہر مثل کے نصف سے زائد ہو تو اس صورت میں اسے جو متعہ دیا جائے وہ اس کے مہر مثل کے نصف سے تجاوز نہ کرے۔

اس طرح مہر مثل کے نصف اور متعہ میں سے جو کم ہوگا وہ اسے مل جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مطلقہ کے لیے مقرر شدہ مہر کی نصف رقم سے زائد رقم مقرر نہیں کی اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ مہر مقرر نہ ہونے کی صورت میں اسے مہر مثل کے نصف سے زائد رقم دے دی جائے اور جب مہر مقرر ہو اور اسے دخول سے پہلے طلاق مل جائے اس صورت میں اگر وہ مقررہ مہر کے نصف سے زائد کی مستحق نہ ہوئی تو مہر مثل کی صورت میں بھی بات بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

ہمارے اصحاب نے متعہ کی کوئی ایسی مقدار مقرر نہیں کی ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ کی جاسکے بلکہ ان کا قول ہے کہ اس کا انحصار وقت کے لحاظ سے متعارف اور معتاد مقدار پر ہے۔ البتہ ہمارے اصحاب سے تین کپڑوں یعنی قمیص، دوپٹہ اور ازار کا قول منقول ہے۔ ازار سے مراد وہ چادر ہے جس کے ذریعے باہر جانے کی صورت میں اپنا بدن ڈھانپ سکے۔ سلف سے اس کے متعلق مختلف اقوال منقول ہیں۔ ہر قائل نے اپنی رائے اور غالب ظن سے کام لے کر بات کہی ہے۔

اسماعیل بن امیہ نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہترین متعہ ایک خدمت گار کی صورت میں دیا جاتا ہے۔ اس سے کم نفقہ اور اس سے کم کپڑے

دینا ہے۔ ایاس بن معاویہ نے ابومجلز سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے متعہ کے متعلق دریافت کیا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں مالدار ہوں اپنی حیثیت کے مطابق فلاں فلاں لباس دیتا ہوں۔ ابومجلز کہتے ہیں کہ میں نے حساب لگایا تو اس کی قیمت تیس درہم بنی۔

عمرو نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ متعہ میں کوئی مقررہ چیز نہیں ہے۔ اس کی مالی حیثیت کے مطابق اس کا اندازہ لگایا جائے گا۔ حماد کا قول ہے کہ مرد عورت کے مہر مثل کے نصف کے مساوی متعہ دے گا۔ عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ سب سے زیادہ گنجائش والا متعہ ایک قمیض، دوپٹہ اور چادر ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ عورت گھر میں جو لباس پہنتی ہو وہی اسے متعہ میں دیا جائے یعنی ایک قمیص۔ دوپٹہ، چادر اور ایک جلباب یعنی لمبی چادر، یونس نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ کچھ لوگ تو متعہ میں ایک خدمت گار اور نفقہ دیتے تھے اور کچھ لوگ نفقہ اور لباس دیتے تھے۔ کچھ لوگ اس سے کم یعنی تین کپڑے دیتے تھے۔ ایک قمیص، ایک دوپٹہ اور ایک چادر اور کچھ اس سے بھی کم یعنی ایک کپڑا دیتے تھے۔

عمرو بن شعیب نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ بڑھیا متعہ ایک دوپٹہ ہے اور گھٹیا متعہ صرف ایک کپڑا ہے۔ حجاج نے ابواسحاق سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انہوں نے جواب میں فرمایا تھا کہ عورت کو متعہ مرد کے مال کے لحاظ سے دیا جائے گا۔

ان حضرات نے یہ مقداریں اپنی اجتہادی آراء کے مطابق بیان کی ہیں اور کسی نے بھی کسی کی مخالفت اس بنا پر نہیں کی کہ اس کی رائے اس سے مختلف ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے اجتہاد اور رائے کے نتیجے میں متعہ کی درج بالا مقداریں مقرر کیں۔ اور اس کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو تلف شدہ اشیاء کی قیمتوں اور جسمانی طور پر نقصان پہنچانے والے جرائم کے جرمانوں کی ہے۔ ان کے لیے نصوص میں متعین مقداریں موجود نہیں ہیں۔

قول باری ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اور اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کر دیئے ہوں تو مقررہ مہر کا نصف انہیں دے دو) فرض کا لغوی معنی ہے

تیروں میں علامت اور شناخت و امتیاز کے لیے سوراخ کرنا۔

فرضہ اس علامت کو کہتے ہیں جو پانی کے حصے کے سلسلے میں کسی لکڑی یا پتھر یا چونے پر بنا دی جاتی ہے تاکہ ہر حصے دار پانی میں اپنی باری کی پہچان کر سکے دریا یا سمندر کے کنارے کو جہاں کشتیاں لنگر انداز ہوتی ہیں فرضہ کہا جاتا ہے کیونکہ کشتی میں آنے جانے سے وہاں نشان بن جاتا ہے۔ پھر شرع میں فرض کے اسم کا اطلاق مقدار پر اور ان واجبات پر ہونے لگا جو ایجاب کے اعلیٰ مراتب پر ہیں۔

قول باری (اِنَّ الَّذِیْ فَرَضَ عَلَیْکَ الْقُرْاٰنَ، جس ذات نے آپ پر قرآن فرض کیا...) کے معنی یہ ہیں کہ جس ذات نے قرآن نازل کیا اور آپ پر اس کے احکام اور اس کی تبلیغ واجب کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے میراث کے حصوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (فَرِیْضَۃً مِّنَ اللّٰہِ) اس میں دونوں معنی موجود ہیں یعنی ان حصوں کے مقداروں کا ایجاب جو اللہ تعالیٰ نے میراث میں حصہ پانے والوں کے لیے بیان کر دیئے ہیں۔

قول باری (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً) میں فرض سے مراد مہر کی مقدار اور عقد نکاح کے وقت اس کا تعین ہے۔ اسی سے "فرائض الابل" ہے جس سے مراد وہ مقداریں ہیں جو اونٹوں کی تعداد اور ان کی عمروں کے لحاظ سے واجب ہوتی ہیں مقدار کو فرض کہا گیا۔ دراصل اسے تیروں میں کیئے گئے ان شگافوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے ذریعے ان کی شناخت کی جاتی ہے اور یہ ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہیں۔

اسی طرح جس چیز کی مقدار بیان کر دی جائے وہ دوسری تمام چیزوں سے متمیز اور جدا ہو جاتی ہے۔ قول باری (وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً) سے مراد عقد نکاح میں مہر کی مقدار کا تعین ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے اس مطلقہ کا ذکر کیا گیا جس کے مہر کی مقدار متعین نہیں کی گئی۔ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْھُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَھُنَّ فَرِیْضَۃً)

پھر اس کے بعد اس عورت کا ذکر کیا گیا جس کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا تھا لیکن دخول سے قبل اسے طلاق ہو گئی تھی۔ پہلی آیت مہر کے تعین کی نفی پر دلالت کر رہی تھی دوسری آیت اس کے اثبات پر دلالت کر رہی ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے غیر مدخول بہا کے لیے مقرر شدہ مہر کا نصف فرض کر دیا۔

اگر کسی عورت سے عقد کے بعد اس کے لیئے مہر مقرر کیا جائے اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی جائے تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا۔ یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف پہلے اس کے قائل تھے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا لیکن پھر انہوں نے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ مہر مثل دیئے جانے کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد کا موجب مہر مثل ہے۔

عقد نکاح کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کا تقاضا یہ تھا کہ دخول سے پہلے طلاق ہو جانے پر متعہ واجب ہو جائے۔ پھر عقد نکاح کے بعد جب طرفین مہر کی ایک مقدار مقرر کرنے پر رضامند ہو گئے تو اس سے عقد کا موجب یعنی متعہ منتفی نہیں ہو گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مہر کی یہ مقدار عقد نکاح میں مقرر نہیں کی گئی تھی جس طرح کہ مہر مثل بھی مقرر نہیں ہوا تھا اگرچہ مہر مثل واجب ہو گیا تھا۔

اب جبکہ دخول سے پہلے طلاق کا وقوع مہر مثل کو اس کے وجوب کے بعد ساقط کر دیتا ہے کیونکہ وہ عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔ تو اب یہ واجب ہو گیا کہ عقد نکاح کے بعد متعین کیئے جانے والے مہر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ وہ بھی عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح مہر مثل کو واجب نہیں کرتا بلکہ مہر مثل دخول کی بنا پر واجب ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ بضع کو بدل کے لیے اپنے لیے مباح کر لینا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مرد نے عقد نکاح میں مہر نہ دینے کی شرط رکھی تو پھر بھی مہر واجب ہو جائے گا۔

اب جبکہ مہر بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کا بدل ہے اور شرط کے ذریعے اس کی نفی کا کوئی جواز نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ بضع کو اپنے لیے مباح کر لینے کے پہلو سے ہی اس پر مہر لازم ہو جائے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح درست ہو جانے کے بعد ہمبستری اپنی مملوکہ چیز میں تصرف کا دوسرا نام ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ انسان کا اپنی مملوکہ چیز میں تصرف اس پر کسی بدل کو لازم نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خریدار اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی تصرف کرے تو اس سے اس پر کوئی بدل لازم نہیں آتا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ ہی عورت مہر مثل کی مستحق ہو گئی تھی۔ اس پر سب کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ عورت کو اس کا حق ہے کہ وہ جب تک مہر مثل وصول

نہ کر لے اس وقت تک مرد کو تصرف کی اجازت نہ دے۔ اگر عقد نکاح کی وجہ سے وہ اس کی مستحق نہ ہو جاتی تو اس کے لیے یہ کیسے جائز ہو جاتا کہ جو چیز ابھی واجب ہی نہیں ہوئی ہے اس کی وجہ سے وہ مرد کو اپنے پاس آنے نہ دے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اسے مہر مثل کے مطالبے کا حق حاصل ہے اور اگر وہ یہ جھگڑا قاضی کی عدالت میں لے جاتی تو یقیناً قاضی اس کے حق میں فیصلہ دے دیتا۔ جبکہ قاضی ایسے مہر کے ایجاب کے لیے کوئی قدم اٹھا نہیں سکتا ہے جس کی عورت مستحق ہی نہ ہو جس طرح کہ دیون کی تمام دوسری صورتوں میں بھی قاضی یکطرفہ طور پر انہیں کسی کے ذمے لازم نہیں کر سکتا ہے۔ جب تک وہ کسی کا حق نہ ہوں یہ تمام باتیں اس کی دلیل ہیں کہ جس عورت کے لیے عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا گیا ہو وہ مہر مثل کی مستحق ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر مثل اگر عقد کے ساتھ واجب ہو جاتا تو دخول سے پہلے طلاق کی وجہ سے وہ سارے کا سارا ساقط نہ ہوتا جس طرح کہ مقرر شدہ مہر ایسی صورت میں پورے کا پورا ساقط نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مہر مثل پورے کا پورا ساقط نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو متعہ ملے گا وہ مہر مثل کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم اس نکتے کی وضاحت کر آئے ہیں اور یہی متعہ دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مقرر شدہ مہر کے نصف کے بالمقابل ہوتا ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ مہر مثل عقد نکاح کے ساتھ واجب نہیں ہوتا خواہ مرد بضع کو اپنے لیے مباح ہی کیوں نہ کر لے۔ ان کے خیال میں شوہر بیوی کے بالمقابل اسی حیثیت کا مالک ہے جو فروخت شدہ چیز کے بالمقابل ثمن کو حاصل ہوتی ہے۔

اگر اسماعیل کا یہ استدلال درست ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دخول کی بنا پر بھی مہر واجب نہ ہو۔ اس لیے کہ عورت کے حق کے طور پر شوہر کے ذمہ اس سے ہمبستری کرنا اسی طرح لازم تھا جس طرح شوہر کے حق کے طور پر اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دینا عورت کے ذمے لازم تھا۔ اس طرح طرفین میں سے ہر ایک نے دوسرے فریق کی جو چیز مباح کر لی وہ پہلے فریق کی مباح شدہ چیز کے بالمقابل آگئی۔

اب اس صورتِ حال میں ہمبستری کرنے کی بنا پر خاص کر شوہر کو کس طرح مہر کا ذمہ دار گردانا جائے گا اور ایسی صورت میں مناسب یہ ہوگا کہ عورت مہر کے بدلے اپنی ذات پر مرد کو تصرف

کے حق سے نہ روکے کیونکہ عورت تو عقد نکاح کے ساتھ مہر کی مستحق ہی نہیں ہوتی ہے۔

اس سے یہ بھی ضروری ہو گا کہ مہر کا تعین درست نہ ہو اس لیے کہ مرد کی طرف سے جس شرط یا چیز پر عقد نکاح ہو گا وہ اسی طرح درست قرار پائے گی جس طرح عورت کی جانب سے درست قرار پائے گی۔ اس لیے مرد پر مہر لازم نہیں آئے گا اور دوسری طرف عورت پر بھی مرد کے سلسلے میں کوئی چیز لازم نہیں آئے گی۔

اس قول پر یہ لازم آئے گا کہ ہمبستری اور شبہ کی بنا پر وطی کی وجہ سے بضع کے بدل کے طور پر کوئی چیز واجب نہ ہو اور اس بدل کا لینا درست بھی نہ ہو اس لیے کہ ملک بضع سے مرد کا حق ساقط ہو چکا ہے۔ جبکہ امت نے اس معاملے میں یہ سمجھ رکھا ہے کہ شوہر پر بیوی کے بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کی بنا پر مہر کی رقم واجب ہوتی ہے۔ جو اس بضع کا بدل بن جاتی ہے۔ امت کا یہ فہم قائل کے اس قول کو ساقط کر دیتا ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی جو حضرت سہل بن سعد الساعدی کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی ذات ہبہ کر دی تو آپ نے اس کی طرف سے ایک شخص کو پیغام نکاح دیتے ہوئے اس شخص سے فرمایا (قد ملکتھا بما معک من القرآن، تمہیں قرآن کی جو آیات یاد ہیں ان کے بدلے میں میں نے اس عورت کو تمہاری ملکیت میں دے دیا) آپ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر دراصل ایک طرح سے اس کے بضع کا مالک ہوتا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ عقد نکاح کے بعد مقرر ہونے والے مہر کو دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق ساقط کر دیتی ہے یہ ہے کہ مقرر ہونے والا مہر دراصل مہر مثل کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ مہر مثل کے ساتھ اسے بھی واجب کر دینا درست نہیں ہوتا اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ضروری ہو گیا کہ دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق جس طرح مہر مثل کو ساقط کر دیتی ہے اسی طرح اسے بھی ساقط کر دے۔

ایک اور جہت سے اسے دیکھیے کہ مقرر ہونے والا مہر عقد نکاح کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تھا اور عقد نکاح میں موجود نہیں تھا۔ اب جس جہت سے عقد باطل ہو گا اسی جہت سے عقد کے ساتھ لاحق ہونے والی چیز بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح میں مقرر کیا ہوا مہر عقد کی وجہ سے ثابت ہوا تھا۔ اس لیے

عقد کے بطلان سے وہ باطل نہیں ہوگا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے شیخ ابو الحسن رحمۃ اللہ علیہ کہا کرتے تھے کہ مقرر شدہ مہر تو باطل ہو گیا ہے اور اب متعہ کے وجوب کے لحاظ سے نصف مہر واجب ہوگا۔ اسی طرح ابراہیم نخعی فرماتے تھے کہ نصف مہر ہی اس کا متعہ ہے۔

کچھ لوگوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ بعض دفعہ مہر دس درہم سے ہو سکتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) اگر کسی نے مہر کی رقم دو درہم مقرر کی تو آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ طلاق کے بعد ایک درہم سے زائد رقم کی مستحق نہیں ہو گی۔ ہمارے نزدیک آیت سے ان کے قول پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ اس لیے کہ ہمارے نزدیک دو درہم کا تعین دس درہم کا تعین ہے کیونکہ عقد میں دس کے ہندسے کی تبعیض نہیں ہوتی یعنی دس کا ایک حصہ متعین نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے دس کے ایک حصے کا تعین پورے دس کا تعین ہے جس طرح کسی طلاق کی تبعیض نہیں ہوتی اس لیے اگر کسی نے بیوی کو آدھی طلاق دی تو یہ پوری ایک طلاق شمار ہو گی۔

اس بنا پر جس شخص نے مہر کی رقم دس سے کم مقرر کی ہمارے نزدیک اس نے دراصل دس مقرر کی۔ اس لیے طلاق کے بعد اس کا نصف اسے ادا کرنا ہو گا۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ آیت جس چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ مقرر شدہ مہر کا نصف ہے اور ہم بھی یہی نصف واجب کرتے ہیں پھر اس پر کسی اور دلالت کی بنا پر اس قدر اضافہ کرتے ہیں کہ مجموعہ پانچ درہم بن جائے۔ واللہ اعلم!

خلوت کے بعد طلاق دینے کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا قول باری (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) کے معنی میں یہ اختلاف ہے کہ آیت میں مذکورہ مسیس یعنی ہاتھ لگانے سے کیا مراد ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت زیدؓ بن ثابت سے مروی ہے کہ جب شوہر بیوی کو لے کر دروازہ بند کر لے اور پردہ لٹکا دے اور پھر اس کے بعد بیوی کو طلاق دے دے تو اسے مہر کی پوری رقم ملے گی۔

سفیان ثوری نے لیث سے، انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اسے پورا مہر ملے گا۔ علی بن الحسین اور ابراہیم نخعی نیز دیگر تابعین کا بھی قول ہے۔ فراس نے شعبی کے واسطے سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اسے نصف مہر ملے گا۔ اگرچہ وہ اپنی بیوی کی دونوں ٹانگوں کے درمیان بیٹھ بھی گیا ہو (لیکن وطی نہ کی ہو)۔

قاضی شریح سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ایک روایت منقول ہے۔ سفیان ثوری نے عمر سے، انہوں نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہاتھ لگانے سے پہلے مہر مقرر کر دیا ہو تو اس صورت میں طلاق ہو جانے پر اسے متعہ کے سوا اور کچھ نہیں ملے گا

حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے بعض لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ اس مسئلے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ہے۔ حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ اس لئے حضرت ابن عباسؓ کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر نے پہلے مہر مقرر نہ کیا ہو اور ہاتھ لگانے سے پہلے سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ خلوت کرنے سے پہلے مہر مقرر کیا ہو۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے طاؤس کی روایت کے موجب ہاتھ لگانے سے مراد خلوت لی ہے اور خلوت سے پہلے طلاق

دینے کی صورت میں اس پر متعہ واجب کر دیا ہے۔

خلوت کے مسئلے میں فقہائے امصار کا بھی اختلاف ہے امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا یہ قول ہے کہ خلوت صحیحہ ہو جانے پر طلاق کی صورت میں مہر کا کوئی حصہ بھی ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ خلوت صحیحہ یہ ہے کہ طرفین میں سے کوئی حالتِ احرام یا بیماری کی حالت میں نہ ہو یا عورت حائضہ نہ ہو یا رمضان کی روزہ دار نہ ہو یا اندام نہانی جڑا ہوا اور بند نہ ہو۔

اگر ان میں سے کوئی بھی صورت ہو اور شوہر اسے طلاق دے دے تو وہ نصف مہر کی مستحق ہوگی بشرطیکہ اس نے اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو۔ لیکن ان تمام صورتوں میں عدت واجب ہوگی۔ اگر شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر عدت واجب ہو جائے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت کی اور شوہر کی طرف سے کسی وجہ سے دخول نہیں ہوا تو خواہ بیوی کا اندام نہانی جڑا ہوا کیوں نہ ہو شوہر کو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ شوہر کو بیوی کے ساتھ جب خلوت میسر آجائے اور بوس و کنار بھی کر لے نیز پردوں کی رکاوٹ بھی دور کر دے تو اگر اس سارے عمل کی مدت بہت قلیل ہو تو بیوی کو نصف مہر ملے گا لیکن اگر اس عمل میں وہ کافی وقت گذار دے تو اسے پورا مہر ملے گا۔

البتہ اگر بیوی مہر کا کوئی حصہ چھوڑ دے تو شوہر کو اتنا حصہ ادا کرنا نہیں پڑے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے نکاح کر لے اور عورت کے خاندان کے اندر رہتے ہوئے اسے خلوت میسر آجائے اور بوس و کنار بھی ہو جائے پھر وہ اسے طلاق دے دے اور ہمبستری نہ کرے یا شوہر نے خلوت میں پردہ لٹکا دیا یا دروازہ بند کر لیا تو ان تمام صورتوں میں بیوی کو پورا مہر ملے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب خلوت ہو جائے تو اسے نصف مہر ملے گا بشرطیکہ اس نے ہمبستری نہ کی ہو۔ اگر عورت ہمبستری کا دعویٰ کرے تو خلوت کے بعد اس کا ہی قول معتبر ہوگا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مرد جب پردہ لٹکا دے تو اس پر پورے مہر کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب مرد عورت کے ساتھ خلوت کر لے اور ہمبستری کیے بغیر اسے طلاق دے دے تو اسے نصف مہر ملے گا اور عورت عدت نہیں گذارے گی

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس معاملے میں کتاب اللہ سے استدلال کے لیے یہ قول باری ہے۔

(وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً، اور تم ان عورتوں کو ان کا مہر خوشدلی کے ساتھ فرض سمجھ کر ادا کرو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے مہر کی پوری رقم ادا کرنا واجب کر دیا۔ اس لیے کسی دلیل کے بغیر اس کا کچھ حصہ ساقط کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَيْتُمْ اِحْدٰهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا اَتَاْخُذُوْنَهٗ بُهْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِيْنًا وَكَيْفَ تَاْخُذُوْنَهٗ وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ اِلٰى بَعْضٍ، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا۔ کیا تم اسے بہتان لگا کر اور صریح ظلم کر کے واپس لوگے اور آخر تم اسے کس طرح واپس لے لوگے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو۔

اس آیت میں دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو آیت کے یہ الفاظ ہیں (فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا) اور دوسرے یہ الفاظ (وَكَيْفَ تَاْخُذُوْنَهٗ وَقَدْ اَفْضٰى بَعْضُكُمْ اِلٰى بَعْضٍ) فراء کا قول ہے کہ افضاء خلوت کو کہتے ہیں۔ خواہ ہمبستری ہو یا نہ ہو۔ فراء کی حیثیت لغت کے مسائل میں حجت کی ہے۔ اور اس نے یہ بتایا ہے کہ افضاء خلوت کے لیے اسم ہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے خلوت حاصل ہو جانے کے بعد بیوی سے کچھ لے لینے کی ممانعت کر دی ہے۔

اس میں یہ دلالت ہے کہ خلوت سے مراد خلوت صحیحہ ہے جس میں شوہر کو بیوی سے لطف اندوز ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ افضاء لفظ فضاء سے ماخوذ ہے اور فضاء زمین کی اس کھلی جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوئی عمارت نہ ہو اور نہ کوئی ایسی آڑ ہو جو کسی کو اپنا مقصد حاصل کرنے سے روک سکے۔

اس طرح اس لفظ سے یہ مفہوم حاصل ہو گیا کہ ایک صورت میں خلوت ہو جانے پر عورت کو پورے مہر کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خاص صورت یہ ہے کہ مرد اور عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو اور شوہر کو لطف اندوزی اور عورت کو سپردگی سے کوئی چیز مانع نہ ہو۔ کیونکہ لفظ افضاء کا تقاضا یہی ہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ، ان کے ساتھ تم ان کے اہل خاندان کی اجازت سے نکاح کرو اور انہیں ان کا مہر معروف طریقے سے ادا کرو)۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ

فَرِیْضَۃً ، پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر بطور فرض کے ادا کر دو یعنی ان کے مہر ادا کر دو ۔

ظاہر آیت تمام احوال میں ادائیگی کے وجوب کا مقتضی ہے ۔ البتہ جن صورتوں کے استثنار کی دلیل قائم ہو جائے وہ اس حکم سے خارج ہوں گی ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سنت سے بھی اس پر دلالت قائم ہو رہی ہے ۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت سنائی ، انہیں محمد بن شاذان نے ، انہیں معلی بن منصور نے ، انہیں ابن لھیعہ نے ، انہیں ابوالاسود نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کشف خمار امرأۃ ونظر الیھا وجب الصداق دخل بھا او لم یدخل ؛ جس شخص نے نکاح کے بعد عورت کا دوپٹہ اتار دیا اور اسے نظر بھر کر دیکھ لیا اس پر مہر واجب ہو گیا خواہ دخول ہو یا نہ ہو) ۔

ہمارے نزدیک صدر اول کا اس پر اتفاق ہے ۔ اسی لیے کہ فراس کی بواسطہ شعبی حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کو بہت سے محدثین ثابت تسلیم نہیں کرتے ۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ، انہیں بشر بن موسیٰ نے ، انہیں ہودہ بن خلیفہ نے ، انہیں عوف نے زرارہ بن اوفی سے کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے کہ جس شخص نے دروازہ بند کر دیا اور پردہ لٹکا دیا اس پر مہر واجب ہو گیا اور عورت پر عدت بھی واجب ہو گئی ۔ اس روایت میں یہ بتایا گیا کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی عضوا علیھا بالنواجذ ، تم پر میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے اسے اپنے دانتوں سے مضبوط پکڑ لو) ۔

عقلی طور پر اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہو گا کہ عورت کی جانب سے جس بات پر عقد نکاح ہوا ہے وہ یا تو وطی ہے یا عورت کی طرف اپنی ذات کی حوالگی ہے ۔ اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مجبوب جس کا عضو تناسل کٹا ہوتا ہے وہ بھی نکاح کر سکتا ہے حالانکہ اس میں وطی کی قدرت نہیں ہوتی ۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عقد نکاح کی صحت کا وطی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ۔ اگر یہ بات ہوتی تو مجبوب کی صورت میں عقد نکاح درست نہ ہوتا ۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق جب تسلیم یعنی سپردگی کی صحت کے ساتھ ہو گیا

تو محرم عورتیں جن میں تسلیم کی صحت نہیں پائی جاتی ان کے ساتھ عقد نکاح بھی درست قرار نہیں پایا اب جبکہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق عورت کی جانب سے تسلیم کی صحت کے ساتھ ہو گیا تو یہ ضروری ہو گیا کہ عورت کی طرف سے اپنی ذات کی سپردگی کی بنا پر وہ پورے مہر کی مستحق قرار پائے جبکہ وہ تمام باتیں حاصل ہو چکی ہوں جن کے ساتھ مرد کے لیے عقد نکاح درست قرار پائے۔

نیز ایک پہلو یہ بھی ہے کہ عقد نکاح کے بعد عورت کے ذمے جو چیز ہے وہ اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کرنا ہے۔ اب رہا وطی کا معاملہ تو اس کی ذمہ داری مرد پر ہے جس سے وہ عاجز رہا۔ لیکن اس کا وطی سے باز رہنا عورت کے لیے استحقاق مہر کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتا۔

اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ جس عورت کے ساتھ خلوت ہو جائے اسے پورا مہر ملے گا۔ اگر وطی کرنے سے تم عاجز رہے تو اس میں ان بیچاریوں کا کیا قصور" نیز اگر کسی شخص نے کوئی گھر کرایہ پر لے لیا اور مالک مکان نے مکان خالی کر کے اس کے حوالے کر دیا تو سپردگی کی بنا پر وہ کرایے کا مستحق ہو جائے گا یہی صورت نکاح کے بعد خلوت کی ہے۔

البتہ فقہاء نے جو یہ کہا ہے کہ اگر عورت احرام کی حالت میں ہو یا بیمار یا حائضہ ہو وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہو گی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت ایک بار پھر جبکہ وہ ان عوارض سے باہر نکل آئے اپنے آپ کو درست طریقے سے شوہر کے حوالے کرے گی۔ تو پورے مہر کی مستحق ہو گی کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اس کی سپردگی صحیح سپردگی نہیں ہے۔ اس لیے وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہو گی۔

جن لوگوں نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے ظاہر آیت (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) سے استدلال کیا ہے۔ نیز اس سلسلے کی ایک اور آیت بھی ہے (اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا)۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پورے استحقاق اور عدت کے وجوب کو مسیس کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔ اب مسیس سے مراد وطی ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اس سے ہاتھ سے چھونا مراد نہیں لیا گیا ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ قول باری (مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ) کے معنی میں صحابۂ کرام کے اندر اختلاف ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ

حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمرؓ نے اس سے خلوت مراد لی ہے۔

ان حضرات نے اس سے یہ معنی یا تو لغت کے لحاظ سے لیا ہے یا اس لحاظ سے کہ شرع میں لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم ہے کیونکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ کسی لفظ کے وہ معنی لیے جائیں کہ نہ تو شرع میں اور نہ ہی لغت میں وہ لفظ اس معنی کے لیے اسم ہو۔ اگر یہ لفظ ان حضرات کے نزدیک لغت کے لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو ان کی بات درست ہو گی کیونکہ وہ لغت میں حجت کی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں بعد میں آنے والوں کے مقابلے میں لغت کا زیادہ علم ہے۔

اگر یہ لفظ شرعی لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء صرف توقیف یعنی شریعت کی رہنمائی کے تحت ہی قابلِ اخذ ہوتے ہیں۔ اب اگر لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم مان لیا جائے تو آیت کی عبارت اس طرح ہو گی " وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ الْخَلْوَةِ فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ "۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مَس بالیَدُ (ہاتھ سے چھونے) کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کا معنی جماع کیا ہے اور بعض نے خلوت، اور جب یہ جماع کے لیے اسم ہوگا تو یہ جماع کے لیے کنایہ ہوگا اور یہ جائز ہوگا کہ اس کا حکم بھی اسی طرح ہو اور جب اس سے مراد خلوت ہو گی تو اس صورت میں ظاہر لفظ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد نہیں ہے جو مَس بالیَدُ ہے۔

اس صورت میں حکم ثابت کرنے کے لیے اس لفظ کے سوا کسی اور لفظ سے دلیل طلب کرنا واجب ہو گا۔ ہم نے گذشتہ سطور میں جو دلالت بیان کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے خلوت مراد لی جائے، جماع نہ لیا جائے۔ اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ہم نے جن ظواہر آیات و سنت کا ذکر کیا ہے وہ جماع کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ نیز اگر ہم لفظ کے حقیقی معنی کا ارادہ کریں تو اس کا تقاضا یہ ہو گا کہ اگر مرد نے عورت کے ساتھ خلوت اختیار کی اور اپنے ہاتھ سے چھو لیا تو عورت پورے مہر کی مستحق ہو جائے کیونکہ حقیقتِ مس پائی گئی اور اگر اس نے عورت کے ساتھ خلوت نہ کی اور اسے ہاتھ لگا دیا تو ہم اجماع کی بنا پر اس صورت کی تخصیص کر دیں گے

نیز اگر اس لفظ سے جماع مراد ہو تو اس میں کوئی امتناع نہیں کہ وہ چیز جماع کے قائمقام بن جائے جو جماع کی طرح ہو اور اس کے حکم میں ہو یعنی عورت کا درست طریقے سے اپنے آپ

کو مرد کے سپرد کر دینا جیسا کہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا) اسی طرح جو چیز علیحدگی کے قائم مقام ہو اس کا حکم بھی اس اعتبار سے علیحدگی کے حکم جیسا ہو جائے کہ اس سے عورت پہلے شوہر کے لیے مباح ہو جائے۔

امام شافعی سے منقول ہے کہ مجبوب اگر اپنی بیوی سے ہمبستری کر لے تو اگر اس نے وطی کے بغیر ہی عورت کو طلاق دے دی تو اس پر پورے مہر کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس پورے بیان سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کمال مہر کے حکم کا تعلق وطی کے وجود کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق صحت تسلیم کے ساتھ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تسلیم یعنی عورت کا اپنی ذات کو مرد کے حوالے کر دینا وطی کے قائم مقام ہے تو پھر یہ واجب ہے کہ طلاق مغلظہ کی صورت میں تسلیم مطلقہ کو پہلے شوہر کے لیے اسی طرح حلال کر دے جس طرح جماع حلال کر دیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ تسلیم پورے مہر کے استحقاق کی علت ہے۔ پہلے شوہر کے لیے حلال کرنے کی علت نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے مر جائے تو اس صورت میں وہ پورے مہر کی مستحق ہوتی ہے۔ موت کو بمنزلہ دخول قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن موت پہلے شوہر کے لیے اسے حلال نہیں کر سکتی۔

قول باری ہے (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ، مگر یہ کہ عورتیں خود نرمی سے کام لیں اور مہر نہ لیں یا وہ شخص نرمی سے کام لے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے اور پورا مہر دے دے) میں (إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ) سے مراد بیویاں ہیں کیونکہ اس سے مراد اگر شوہر ہوتے تو الفاظ یوں ہوتے "إِلَّا أَنْ يَعْفُوا" یعنی جمع مذکر کا صیغہ ہوتا۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سلف کی ایک جماعت سے بھی مروی ہے کہ عورت کی طرف سے نرمی کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ باقی مہر چھوڑ دے اور یہ مہر کا نصف حصہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد اس کے لیے مقرر کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ قول باری ہے (فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ مہر ساز و سامان اور زمین کی شکل میں ہوتا ہے جس میں معاف کرنا درست نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس مقام پر عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو آپ "قد عفوت" (میں نے معاف کر دیا) کہہ کر مراد لیتے ہیں بلکہ یہاں اس سے تسہیل یعنی نرمی کرنا یا چھوڑ دینا مراد ہے اور معنی یہ ہوگا کہ عورت شوہر کے حق میں اس طریقے سے مہر کی رقم چھوڑ دے

جو عقود تملیک میں جائز ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت کی عبارت اس طرح ہوگی "ان تملکہ ایاہ وتترکہ لہ تملیکا بغیر عوض تاخذہ منہ" (عورت اس مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے اور کوئی معاوضہ لیے بغیر اس کی ملکیت میں رہنے دے)۔

اگر کوئی شخص درج بالا تشریح کی بنا پر یہ کہے کہ اس تشریح میں یہ دلالت موجود ہے کہ قابلِ تقسیم مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ وہ طلاق کے بعد مقررہ مہر کا نصف مرد کی ملکیت میں دے دے اور اس بارے میں اللہ تعالیٰ نے عین یعنی متعین چیز اور دین یعنی قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح قابلِ تقسیم اور نا قابلِ تقسیم چیز کے درمیان بھی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے آیت کے اقتضاء کی رو سے مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں جس طرح کہ قائل نے سمجھا ہے کیونکہ آیت میں عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو اس جملے میں ہے کہ "قد عفوت" (میں نے معاف کر دیا ہے) کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے "قد عفوت لك عن داری ھذہ" (میں نے تمھیں اپنے اس گھر سے معاف کر دیا ہے) یا "قد ابرأتك من داری ھذہ" (میں نے تمھیں اپنے اس گھر سے بری کر دیا ہے تو اس کا یہ فقرہ نہ تو تملیک کو واجب کرتا ہے اور نہ ہی اس کے ذریعے عقد ہبہ درست ہوتا ہے۔

جب یہ معاملہ اس طرح ہے اور دوسری طرف آیت میں جو عفو منصوص ہے وہ عقود تملیک کے جواز کا موجب بھی نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ مراد اس سے عورت کی طرف سے اس طریقے کی تملیک ہے جس سے ہبہ اور تملیک کے عقود جائز ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ لفظ جس کے ذریعے تملیک درست ہوتی ہے وہ یہاں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اس کا حکم دلالت پر موقوف ہوگا۔ اس بنا پر ہبہ کی مختلف صورتوں کے عقود میں جو بات درست ہوگی وہ یہاں بھی درست ہوگی اور جو بات وہاں درست نہیں ہوگی وہ یہاں بھی درست نہیں ہوگی۔

اس تشریح کے باوجود اگر سوال اٹھانے والا شخص شوافع میں سے ہے تو اس پر اس ہبہ کا جواز بھی لازم آئے گا جس پر اس شخص کی طرف سے قبضہ نہ ہوا ہو جس کے لیے ہبہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی طرف سے قبضہ میں لیے ہوئے اور قبضہ میں نہ لیے ہوئے مہر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

جب عورت مہر پر قبضہ کرنے کے بعد معاف کر دے تو یہ واجب ہوگا کہ شوہر کو مہر سپرد کیئے بغیر ہی یہ جائز ہو جائے۔ اب جبکہ شوافع کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے بلکہ اس تملیک کو ہبہ کی صورتوں کی شرطوں پر محمول کیا جائے گا تو مشاع یعنی مشترک چیز کے ہبہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اگر معترض امام مالک کے مسلک کا حامی ہے اور اس نے ہماری تشریح کو مشترک چیز کے ہبہ کے جواز نیز قبضہ سے قبل اس کے جواز کی دلیل بنالی ہے تو اس کے جواب میں ہماری وہ بحث ہے جو ہم پہلے کر آئے ہیں۔

قولِ باری ہے (اَوۡ یَعۡفُوَا الَّذِیۡ بِیَدِہٖ عُقۡدَۃُ النِّکَاحِ) اس کی تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے حضرت علیؓ، حضرت جبیر بن مطعمؓ، نافع بن جبیر، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، محمد بن کعب قتادہ اور نافع کا قول ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا بھی یہی قول ہے، نیز ابن شبرمہ، اوزاعی، ثوری اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں۔

ان سب کے نزدیک شوہر کے عفو سے مراد یہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق دے دینے کی صورت میں وہ اسے پورا مہر دے دے، ان کے نزدیک قولِ باری (اِلَّآ اَنۡ یَّعۡفُوۡنَ) میں باکرہ اور ثیبہ دونوں شامل ہیں۔ اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک کی روایت حماد بن سلمہ نے علی بن زید سے، انہوں نے عمار بن ابی عمار سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے۔

ابن جریج نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں تو عفو یعنی نرمی کا قائل ہوں اور اسی کا حکم دیتا ہوں۔ اگر عورت معاف کر دے تو اس کی معافی کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔ اگر عورت بخل کرے اور اس کا ولی معاف کر دے تو یہ جائز ہوگا خواہ عورت انکار ہی کرتی رہے، علقمہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عطار بن ابی رباح، عکرمہ اور ابوالزناد نے کہا ہے کہ اس سے مراد ولی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے اور وہ خود باکرہ ہو تو اس صورت میں اس کا باپ نصف مہر معاف کر سکتا ہے۔ اور قولِ باری (اِلَّآ اَنۡ یَّعۡفُوۡنَ) سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے ساتھ دخول ہو گیا ہے۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ باپ کے سوا کسی کو مہر کا کوئی حصہ معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے، نہ وصی کو اور نہ کسی اور کو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ باکرہ کے باپ کو عقدِ نکاح کے وقت مہر کی رقم میں کمی کر دینے

کا اختیار ہے۔ اس وقت لڑکی کی مرضی کے خلاف بھی باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن عقدِ نکاح کے بعد باپ کو اس کے مہر میں کمی کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اسی طرح مہر کی رقم میں کسی حصے کی معافی بھی اس کے لیئے جائز نہیں ہے۔ جبکہ دخول سے پہلے طلاق ہوگئی ہو۔ باپ کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ بیٹی کو داماد سے علیحدہ کر دے اگرچہ بیٹی کو یہ بات ناپسند ہو بشرطیکہ باپ کو اسی میں اپنی بیٹی کی مصلحت نظر آرہی ہو۔ لیکن جس طرح نکاح کے بعد باپ کو مہر کی رقم میں کمی کر دینے کا اختیار نہیں ہے۔ ــــــــــــــــــــــــــــــ

ــــــــ اسی طرح نکاح کے بعد اسے مہر کا نصف حصہ معاف کر دینے کا بھی اختیار نہیں ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ باپ کے لیئے جائز ہے کہ وہ بیٹی کی مرضی کے خلاف اسے داماد سے علیحدہ کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ) متشابہ آیت ہے کیونکہ اس میں وہ دونوں احتمال موجود ہیں جن کا ذکر سلف نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کیا ہے۔

اس لیے اس آیت کو محکم آیت کی طرف لوٹانا واجب ہے اور یہ محکم آیت یہ قولِ باری ہے (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا، اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمھیں معاف کر دیں تو اسے مزے سے کھا سکتے ہو)۔

دوسرا قولِ باری یہ ہے (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَّاٰتَیْتُمْ اِحْدٰىهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَیْـًٔا، اور اگر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانے کا ارادہ کر ہی لو اور تم نے اسے ڈھیروں مال دیا ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو)۔

ایک اور قولِ باری ہے (وَلَا یَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ شَیْـًٔا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ، اور تمھارے لیے حلال نہیں کہ تم اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو جو تم نے انہیں دیا ہے اِلّا یہ کہ میاں بیوی دونوں کو اس کا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے)۔

یہ محکم آیات ہیں جن میں اس معنی کے سوا کسی اور معنی کا احتمال نہیں ہے جس کے یہ متقاضی ہیں اس لیئے متشابہ آیت (اَوْ یَعْفُوَا الَّذِیْ بِیَدِہٖ عُقْدَۃُ النِّکَاحِ) کو ان محکم

آیات کی طرف لوٹانا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نہ صرف یہ حکم دیا ہے کہ وہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹائیں بلکہ ان لوگوں کی مذمت بھی کی ہے جو متشابہ کو محکم پر محمول کیے بغیر اس کی پیروی کرتے ہیں۔

یہ ارشاد باری (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) لیکن وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ فتنے کی طلب میں ان آیات کے پیچھے لگ جاتے ہیں جو متشابہ ہیں)۔

نیز جب لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہو تو اسے اس معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے جو اصول کے موافق ہوتا ہے۔ اب جبکہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باپ کے لیے اپنی بیٹی کے مال میں سے داماد یا کسی اور کو کوئی چیز ہبہ کرنا جائز نہیں ہے تو مہر کا حکم بھی یہی ہوگا۔ کیونکہ وہ بیٹی کا مال ہے۔

جن لوگوں نے آیت (أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) کو ولی پر محمول کیا ہے ان کا یہ قول خارج عن الاصول ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی غیر کے مال کے ہبہ کے سلسلے میں اس کا ولی بن جائے۔ اب جبکہ اس قول کے قائلین کا یہ مسلک اصول کے خلاف اور اس سے خارج ہے تو آیت کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے جو اصول کے موافق ہو۔ کیونکہ یہ خود ایک اصل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں کئی معانی کا احتمال ہے اور جو چیز خود اصل نہ ہو اسے اس کے سوا دوسرے اصول کی طرف لوٹانا اور ان اصول کی روشنی میں اس کا اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے۔

نیز اگر دونوں معنی احتمال کے دائرے میں ہوتے اور اصول میں ان دونوں کے لیے گنجائش موجود ہوتی تو لفظ کے مقتضیٰ میں ایسی بات پائی جاتی جو یہ واجب کر دیتی کہ ظاہر لفظ کے لحاظ سے شوہر ولی سے اولیٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) میں اس بات کی کسی طرح گنجائش نہیں ہے کہ وہ ولی کو بھی شامل ہو جائے۔ نہ تو حقیقتاً اور نہ ہی مجازاً۔ اس لیے کہ قول باری (الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) اس بات کا متقاضی ہے کہ نکاح کی گرہ موجود ہو اور یہ گرہ اس شخص کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس کے ہاتھ میں بیوی ہوتی ہے یعنی شوہر۔ لیکن اگر عقدہ یعنی نکاح کی گرہ موجود نہ ہو تو پھر اس پر اس لفظ کا اطلاق اس معنی میں درست نہیں ہے کہ یہ گرہ کس کے ہاتھ میں ہے۔ اب جبکہ ولی کے ہاتھ میں عقد نکاح سے

اور اس کے بعد بھی عقدۂ نکاح موجود نہیں تھا اور شوہر کے ہاتھ میں طلاق سے پہلے پہلے موجود تھا تو آیت کا لفظ کسی نہ کسی صورت میں شوہر کو شامل ہو گیا۔ اس بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ اسے شوہر پر محمول (کرنا دل) پر محمول کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر کی معافی کا یہ حکم وقوع طلاق کے بعد دیا ہے اور ظاہر ہے کہ نکاح کی گرہ طلاق کے بعد شوہر کے ہاتھ میں بھی نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شخص مراد لیا جائے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ تھی اور ولی کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ نہ پہلے تھی اور نہ ہی فی الحال ہے۔ اس لیے آیت کے مدلول کے طور پر ولی کے مقابلے میں شوہر اولیٰ تھا۔

ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (وَلَا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ ، اور آپس کے معاملات میں فیاضی کو نہ بھولو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے فیاضی اور نرمی کی ترغیب دی اور فرمایا (وَاَنْ تَعْفُوْٓا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى ، اور تمہارا معاف کرنا یعنی نرمی سے کام لینا تقویٰ اور پرہیزگاری سے زیادہ قریب ہے) اب ظاہر ہے کہ ولی کا غیر کے مال میں سے کسی کو ہبہ کر دینا اس پر فضل اور مہربانی کرنا نہیں کہلاتا ہے۔ دوسری طرف عورت کی جانب سے فضل اور مہربانی کی کوئی بات نہیں ہوئی۔

اس طرح (اَوْ يَعْفُوَا الَّذِيْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) میں ولی کے عفو کے معنی کی گنجائش پیدا کرنا دراصل آیت میں مذکور فضل کے معنی کو ساقط کر دینا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس فضل کو جو نرمی کی صورت میں کیا جائے تقویٰ سے زیادہ قریب قرار دیا۔ حالانکہ غیر کے مال میں ہبہ کر کے ولی کو کوئی تقویٰ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اس غیر نے عفو اور نرمی کا کوئی ارادہ نہیں کیا۔ اس بنا پر ولی تقویٰ کے نشان کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر کو اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کا نرمی کرنا اور اس نرمی کے تحت عورت کو مکمل مہر ادا کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ اس لیے یہ واجب ہے کہ وہی آیت میں مراد ہو اور جب شوہر مراد ہو گا تو ولی کا مراد ہونا منتفی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سلف نے اس آیت کی تاویل دو میں سے ایک معنی میں کی ہے یا تو شوہر یا ولی۔ اب جبکہ ہم نے دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس سے مراد شوہر ہے تو اب ولی مراد لینے کا امتناع واجب ہو گیا۔

آیت میں مذکور فضل اور نرمی کی ترغیب اور تقویٰ سے زیادہ قریب کی تشریح کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ کہا ہے اگر اس پر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس میں خطاب اگرچہ مالک کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہے جو غیر کے مال میں ہبہ کرتا ہے۔ تاہم بنیادی طور پر اس میں کوئی امتناع نہیں کہ یہ خطاب ولی کو بھی لاحق ہو جائے۔ اگرچہ ولی فضل اور نرمی کا یہ کام دوسرے کے مال میں کرتا ہے جس کا وہ سرپرست ہوتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ولی اپنی سرپرستی میں پرورش پانے والے نابالغ کے مال سے اس کا صدقۂ فطر ادا کرے۔ نیز قربانی کا جانور ذبح کرکے اور اس کا ختنہ کرا کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گذشتہ بیان کے تحت ہمارا استدلال معترض کی آنکھوں سے اوجھل رہا۔ وہ اس طرح کہ ہم نے کہا تھا کہ غیر کے مال میں ولی تبرع یعنی نیکی کا عمل مثلاً ہبہ وغیرہ کرکے ثواب کا مستحق نہیں بن سکتا۔

معترض نے ہماری اس بات کا ایسے شخص کی مثال دے کر معارضہ کر دیا جس پر ایک حق واجب ہوا تھا جس کا تعلق اس کے مال سے تھا۔ اب ولی نے جو کہ باپ ہے۔ اس کی طرف سے اس حق کی ادائیگی کر دی۔ ہم تو وصی اور غیر وصی سب کو یہ اجازت دیتے ہیں کہ وہ اس قسم کے حقوق کی ادائیگی کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ کسی کی طرف سے اس کا حق معاف کر دیں۔

اس بنا پر اضحیہ، صدقہ فطر اور حقوق واجبہ کس طرح تبرع کی طرح ہو سکتے ہیں اور ان کے اخراج کا حکم کیسے اس چیز کے اخراج کے حکم کی طرح ہو سکتا ہے جو عورت کی ملکیت کے تحت کسی شئی کو لازم نہیں ہوتا (اس سے ثابت ہوا کہ ولی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ عورت کے مہر کا حصہ یا پورا مہر معاف کر دے)

امام مالک کی طرف سے استدلال کرتے ہوئے بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں زوج مراد ہوتا ہے تو قول باری اس طرح ہوتا " الا ان یعفون او یعفو " (مگر یہ کہ عورتیں نرمی برتیں یا شوہر نرمی برتنے) کیونکہ زوجین کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس صورت میں اس آیت کا رجوع ان دونوں کی طرف ہو جاتا لیکن جب اس طریقے سے ہٹ کر ایسے شخص کا ذکر کیا گیا جس کی معرفت صرف صفت اور بیان کی بنا پر ہو سکتی ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ شوہر مراد نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی اور کھوکھلی بات ہے اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ احکام کے ایجاب کا ذکر کبھی تو منصوص طریقے سے کرتے ہیں اور کبھی نص کے بغیر معنی مراد پر دلالت کے ذریعے کرتے ہیں اور کبھی ایسے لفظ کے ذریعے جس میں کئی معنی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں معنی مراد ظاہر اور اولیٰ ہوتا ہے اور کبھی ایسے مشترک لفظ کے ذریعے ایجاب کا ذکر ہوتا ہے جس میں مختلف معانی ہوتے ہیں اور معانی مراد تک پہنچنے کے لیئے استدلال کی ضرورت ہوتی ہے۔

قرآن مجید میں احکام کے ایجاب کے لیے بیان کی یہ تمام صورتیں موجود ہیں۔ رہ گیا معترض کا یہ قول کہ اگر زوج مراد ہوتا تو کلام باری میں یہ الفاظ ہوتے " او یعفوا الزوج " تاکہ کلام کا رجوع صرف شوہر کی طرف ہوتا کسی اور کی طرف نہ ہوتا لیکن جب اس طریقے سے ہٹ کر دوسرا طریقہ اختیار کیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ یہاں زوج مراد نہیں ہے

معترض کی یہ بات دراصل بے معنی ہے اور ہر جگہ چلنے والی نہیں ہے۔ اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں ولی مراد ہوتا تو قول باری اس طرح ہوتا " او یعفو الولی " اور ایسا لفظ نہ لاتا جس میں ولی اور غیر ولی سب مشترک ہوتے۔ اس قائل نے یہ بھی کہا ہے کہ آیت میں العافی (معاف کرنے والا اور نرمی برتنے والا) وہ شخص ہے جو اپنا حق چھوڑ دے اگر عورت اپنا نصف مہر جو اس کے لیے شوہر پر واجب ہے چھوڑ دے تو وہ عافیہ کہلائے گی یہی صورت ولی کی ہے۔

باقی رہا شوہر تو وہ اگر بیوی کو اپنی طرف سے کوئی چیز دے بھی دے جو اس کے لیے شوہر پر واجب نہیں ہے تو وہ اس کے لیے عافی نہیں کہلائے گا بلکہ اسے واہب یعنی ہبہ کرنے والا کہا جائے گا۔ لیکن قائل کا یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے۔ اس لیے کہ جن حضرات نے آیت (اَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ) سے شوہر مراد لیا ہے تو انہوں نے یہ کہا ہے کہ شوہر کی نرمی اور عفو یہ ہے کہ وہ مہر کی پوری رقم عورت کو ادا کر دے۔

اس تاویل کے قائل حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام ہیں۔ انہیں اس قائل سے کہیں زیادہ لغت اور الفاظ کے معانی محتملہ کا علم تھا۔ نیز زیر بحث آیت میں مذکور عفو اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں یہ فقرہ ہے " قد عفوت " (میں نے معاف کر دیا) بلکہ یہاں عفو سے نرمی اور مہربانی مراد ہے جس کے تحت شوہر پورا مہر ادا کر دے یا طلاق کے بعد عورت باقی ماندہ نصف

مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مہر اگر ایک متعین غلام کی صورت میں ہوتا تو پھر بھی آیت کا حکم قابلِ عمل ہوتا اور آیت میں مذکور ترغیب غلام کی صورت میں بھی قائم رہتی۔ اب عورت کی طرف سے نرمی اور عفو کی یہ صورت ہوگی کہ طلاق کے بعد مہر کا باقی نصف حصہ شوہر کی ملکیت میں دے دے، یہ کہہ کر نہیں کہ "قد عفوتُ" بلکہ اس طریقے سے جس کے تحت عقودِ تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔

اسی طرح شوہر کی طرف سے نرمی اور عفو یہ نہیں ہے کہ وہ یوں کہے "قد عفوت" بلکہ اس طریقے سے تملیک کر کے جس کے تحت تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر عورت نے مہر قبضے میں لے لیا اور اسے صرف بھی کر دیا ہو تو اس صورت میں شوہر کی طرف سے عفو کی یہ شکل ہوگی کہ عورت کے ذمے مہر کا جو حصہ واجب ہو اس سے اسے بری الذمہ قرار دے۔

اگر مہر شوہر کے ذمے دَین کی صورت میں ہو تو عورت کے عفو کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اسے باقی ماندہ مہر کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے۔ اس لیے جس عفو اور نرمی کی نسبت عورت کی طرف ہو سکتی ہے تو اس جیسے عفو اور نرمی کی نسبت مرد کی طرف بھی ہو سکتی ہے۔ یہاں پر معترض سے یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آخر ولی کے عفو کی کیا صورت رہ جاتی ہے۔ تاکہ ہم زوج کے عفو کو اس کی طرح کر دیں۔

ولی کے لیے اس کے ثبوت کی کوشش بے فائدہ کوشش ہوگی کیونکہ بحث لفظ عفو میں اور اس سے عدول کرنے کے متعلق چل رہی ہے۔ اور اس کے باوجود معترض کا قول خود اس کے مسلک کی تردید کرتا ہے۔ تاہم ہم نے مخالفین کے قول کے اختلال اور اس کی کمزوری کو واضح کر دیا ہے۔ اس قول نے انہیں بحث کو اس طرح خوشنما انداز میں پیش کرنے پر مجبور کر دیا ہے کہ اس میں ان کے دعوے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

قول باری (اِلَّآ اَنْ یَّعْفُوْنَ) ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ باکرہ اگر طلاق کے بعد نصف مہر معاف کر دے تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

پھر جب ابتدائے خطاب میں یہ قول باری (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَھُنَّ فَرِیْضَۃً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) باکرہ اور ثیبہ دونوں قسم کی عورتوں کے لیے عام

تھا تو ضروری ہو گیا کہ اس پر عطف ہونے والا قولِ باری (اِلَّآ اَنۡ یَّعۡفُوۡنَ) بھی ان دونوں قسموں کی عورتوں کو عام ہو اس لیے جواز عفو کو ثیبہ کے لیے خاص کر دینا ایک بے دلیل بات ہے۔

قولِ باری (فَنِصۡفُ مَا فَرَضۡتُمۡ) یہ واجب کرتا ہے کہ اگر کسی نے ایک ہزار درہم مہر پر کسی سے نکاح کر لیا اور اسے یہ رقم ادا کر دی پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی۔ اس دوران عورت نے اس رقم سے کوئی جنس یا سامان کی خریداری کر لی تو اس صورت میں عورت کو ہزار کا نصف ملے گا اور باقی آدھا یعنی پانچ سو کی رقم وہ شوہر کو بھر دے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ عورت نے جو سامان وغیرہ خریدا ہے۔ شوہر اس کا نصف لے لے گا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو مقررشدہ مہر کا نصف دیا ہے اور یہی حکم عورت کا بھی ہے۔ اب یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ عورت سے وہ چیز لی جائے جو مفروض یعنی مقررشدہ نہ ہو اور نہ اس کی قیمت ہو یہ بات اصولِ فقہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار درہم میں غلام خریدا ہو اور فروخت کنندہ نے ہزار پر قبضہ کر کے اس رقم سے چیزیں خرید لی ہوں پھر خریدار کو غلام میں کوئی عیب نظر آجائے جس کی بنا پر وہ اسے واپس کر دے تو اس صورت میں خریدار کو فروخت کنندہ کی خریدی ہوئی چیزوں میں کوئی دست رسی نہیں ہوگی۔ یہ چیزیں فروخت کنندہ کی ہوں گی اور اس پر ہزار درہم کا لوٹانا واجب ہوگا۔ نکاح کی بھی یہی صورت ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ عقدِ نکاح بھی اسی طرح متاع یعنی سازوسامان پر نہیں ہوا تھا جس طرح عقدِ بیع سازوسامان پر نہیں ہوا تھا۔ بلکہ ہزار پر ہوا تھا۔ واللہ اعلم!

صلوٰۃ وسطیٰ اور نماز میں کلام کرنے کا ذکر

قولِ باری ہے (حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی ، اپنی نمازوں کی نگہداشت رکھو خصوصاً صلوٰۃ وسطیٰ کی) اس میں نماز کے عمل کو سرانجام دینے کا حکم ہے اور محافظت کے ذکر کے ساتھ اس کے وجوب کی تاکید کر دی گئی ہے۔ 'الصلوت' سے دن رات کی پانچوں نمازیں مراد ہیں جو مخاطبین کے ذہنوں میں متعین ہیں۔ اس لیے کہ اس لفظ پر الف لام داخل ہے جو معہود یعنی معلوم و متعین چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

اس میں نمازوں کو قائم رکھنے، ان کے فرائض کو پورا کرنے، ان کے حدود کی پاسداری کرنے انہیں وقت پر ادا کرنے اور ادائیگی میں کوتاہی نہ کرنے کے تمام معانی و مفاہیم داخل ہیں کیونکہ محافظت کا حکم ان تمام باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر نمازوں کے ذکر کے بعد صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر کر کے اس کی اہمیت کی تاکید کر دی صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر دو معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ یا تو یہ تمام نمازوں سے افضل اور اس کی محافظت سب سے اولیٰ ہے۔ اس لیے دوسری نمازوں سے اسے الگ کر کے بیان کیا یا یہ کہ اس نماز کی نگہداشت کا حکم دوسری نمازوں کی نگہداشت سے بڑھ کر ہے۔

سلف سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں جن میں سے بعض پہلے معنی پر اور بعض دوسرے معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ یہ ظہر کی نماز ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دوپہر کے وقت یہ نماز ادا کرتے تھے اور آپ کے پیچھے مقتدیوں کی صرف ایک یا دو صفیں ہوتیں اور باقی لوگ قیلولہ کر رہے ہوتے یا کاروبار میں مصروف ہوتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ ظہر کی نماز صحابہ کرام کے لیے سب سے زیادہ بھاری نماز

تھی۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے مزید فرمایا کہ اسے صلاۃ وسطیٰ یعنی درمیانی نماز اس لئے کہا گیا کہ اس سے پہلے دو نمازیں اور اس کے بعد دو نمازیں ہیں۔ اسی لیے یہ درمیانی نماز ہوگئی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد عصر کی نماز ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ یہ فجر کی نماز ہے۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ ان کے مصحف میں یہ الفاظ تھے۔ (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى صَلٰوةِ الْعَصْرِ) حضرت براء بن عازبؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت اس طرح نازل ہوئی (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَصَلٰوةِ الْعَصْرِ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں آیت کی قرأت اسی طرح ہوتی رہی پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى) کے ذریعے اسے منسوخ کر دیا۔

اس طرح حضرت براء نے یہ بتا دیا کہ حضرت عائشہؓ وغیرھا کے مصحف میں آیت کا اندراج جس طرح ہے وہ اب منسوخ ہو چکا ہے۔ عاصم بن زر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جنگِ خندق میں کفار ہم سے مسلسل لڑتے رہے یہاں تک کہ ہمیں عصر کی نماز ادا کرنے کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ سورج غروب ہونے لگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر فرمایا (اَللّٰهُمَّ اَملأْ قُلُوْبَ الَّذِيْنَ شَغَلُوْنَا عَنِ الصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى نَارًا، اے اللہ جن لوگوں نے ہمیں صلوٰۃ وسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا ان کے دل جہنم کی آگ سے بھر دے)۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے یہ سمجھتے تھے کہ صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد فجر کی نماز ہے۔ عکرمہ، سعید بن جبیر اور مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔

اس طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ سے یہی روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔ اسی طرح حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت قبیصہ بن ذویبؓ سے مروی ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے۔ ایک قول میں کہا گیا ہے کہ عصر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ اس لیے کہا گیا کہ دن اور رات کی دو دو نمازوں کے درمیان ہے۔

ایک قول ہے کہ سب سے پہلے فجر کی نماز کا وجوب ہوا اور سب سے آخر میں عشاء کی نماز کا اس بنا پر وجوب کے لحاظ سے عصر کی نماز صلوٰۃ وسطیٰ ہوگئی جو لوگ ظہر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ کہتے ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہر کی نماز دن کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان آتی ہے۔ جن لوگوں نے

فجر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ کہا ہے تو حضرت ابن عباسؓ کے قول میں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نماز رات کی تاریکی اور دن کی سفیدی کے درمیان ادا کی جاتی ہے۔

اس بنا پر وقت کے لحاظ سے اسے صلوٰۃ وسطیٰ کہا گیا ہے۔ بعض لوگ (وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی) سے وجوبِ وتر کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر وتر کی نماز واجب ہوتی تو پھر نمازیں تعداد میں چھ ہو جائیں اور کوئی نماز صلوٰۃ وسطیٰ نہ بن سکتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد عصر کی نماز ہے تو اسے وسطیٰ کہنے کی وہی وجہ ہے جو بیان ہو گئی کہ وجوب کے لحاظ سے یہ درمیانی نماز ہے اور اگر اس سے مراد نمازِ ظہر ہے تو یہ وسطیٰ اس واسطے ہے کہ یہ دن کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان پڑھی جاتی ہے اس طرح ان صورتوں میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو وتر کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہو کیونکہ وتر کی نماز رات کے وقت پڑھی جانے والی نماز ہے۔

پھر آیت میں صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد وہ فرض نماز ہے جو بقیہ فرض نمازوں میں درمیانی ہو جبکہ وتر کی نماز فرض نہیں ہے۔ اگرچہ یہ واجب ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ ہر واجب فرض بن جائے اس لیے کہ فرض وہ ہوتا ہے جو وجوب کے سب سے اونچے درجے پر ہوتا ہے۔

نیز اگر یہ کہا جائے کہ وتر کی فرضیت فرض نمازوں کے بعد ایک زائد فرض کے طور پر وارد ہوئی جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلیل ہے (ان اللہ زادکم الی صلاتکم صلوٰۃ وھی الوتر۔ اللہ تعالیٰ نے تمہاری فرض نمازوں میں ایک اور نماز کا اضافہ کر دیا ہے اور یہ وتر کی نماز ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ وتر کے وجوب سے قبل ہی صلوٰۃ وسطیٰ والی آیت کا نزول ہو چکا تھا۔ اور اس کا نام صلوٰۃ وسطیٰ پڑ چکا تھا۔

قولِ باری ہے (وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ۔ اور اللہ کے سامنے فرمانبردار بن کر کھڑے ہو جاؤ)۔ ایک قول ہے کہ لغوی لحاظ سے قنوت کا معنی کسی چیز پر ثبات ہے۔ قنوت کے معنی کے متعلق سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، شعبی اور عطاء بن ابی رباح سے منقول ہے کہ (وَقُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ) میں (قٰنِتِیْنَ) کا معنی مُطیعین ہے یعنی فرمانبردار بن کر۔ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ قنوت کا معنی طولِ قیام ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس کے ساتھ یہ آیت تلاوت کی (اَمَّنْ ھُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّیْلِ۔ آیا وہ شخص جو رات کے اوقات میں قنوت کرتا ہے) یعنی دیر تک قیام میں رہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی

ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الصلوٰۃ طول القنوت، بہترین نماز وہ ہے جس میں قنوت طویل ہو) یعنی قیام طویل ہو۔

مجاہد کا قول ہے کہ قنوت کا معنی سکوت یعنی خاموشی ہے اور اس کا معنی طاعت یعنی فرمانبرداری بھی ہے اور چونکہ قنوت کا اصل معنی کسی چیز پر دوام اور ثبات ہے اس لیے ہمیشہ فرمانبرداری کرنے والے کو قانت کہا جا سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص نماز میں دیر تک قیام کرے، قرأت کرے یا دعائیں مانگے یا خشوع وخضوع اور سکوت میں طوالت کرے تو ایسے تمام لوگ قنوت پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے قانتین کہلائیں گے۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک ماہ تک قنوتِ نازلہ پڑھتے رہے اور اس میں عرب کے ایک قبیلے کے خلاف بددعائیں کرتے رہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے دعاؤں کے لیئے دیر تک قیام کیا۔

حارث بن شبیل نے ابوعمرو شیبانی سے روایت کی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نماز کے اندر باتیں کر لیتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ) اس کے ذریعے ہمیں خاموشی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ حکم نماز میں کلام کرنے سے نہی کا تقاضا کرتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہوتے تو ہم آپ کو سلام کرتے اور آپ اس کا جواب دیتے۔ ہمارے حبشہ جانے سے پہلے ایسا ہی ہوتا رہا۔ جب میں حبشہ سے واپس آیا اور نماز کی حالت میں آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا میں نے آپ سے اس کا ذکر کیا جس پر آپ نے یہ فرمایا (ان اللہ یحدث من امرہ ما یشاء و انہ قضی ان لا تتکلموا فی الصلوٰۃ، اللہ تعالیٰ جو حکم چاہے بھیج سکتا ہے۔ اب اس نے یہ حکم دیا ہے کہ تم نماز میں باتیں نہ کرو)۔

عطاء بن یسار نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا تو آپ نے ہاتھ کے اشارے سے اسے جواب دیا۔ پھر جب آپ نے سلام پھیر لیا تو فرمایا (کنا نرد السلام فی الصلوٰۃ فنھینا عن ذلک، ہم پہلے نماز کے اندر سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے۔ اب ہمیں اس سے روک دیا گیا ہے) ابراہیم الہجری نے ابن عیاض سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ لوگ پہلے نماز کے اندر کلام

کر لیا کرتے تھے۔

پھر یہ آیت نازل ہوئی (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا ، پس جب قرآن مجید پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو) معاویہ بن الحکم سلمی کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شئ من کلام الناس انما ھی التسبیح والتکبیر وقراءۃ القرآن ہماری اس نماز میں کسی قسم کی انسانی گفتگو درست نہیں ہے۔ نماز تو نام ہے تسبیح، تکبیر اور تلاوت قرآن کا)۔

ان روایات میں نماز کے اندر گفتگو کرنے کی ممانعت ہے۔ راویوں کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے نماز کے اندر گفتگو کرنے کی اجازت تھی یہاں تک کہ اس کی ممانعت آگئی۔ فقہاء بھی اس ممانعت پر متفق ہیں البتہ امام مالک کا قول ہے کہ نماز کی اصلاح کے لیئے نماز کے اندر گفتگو ہو سکتی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ بھول کر بات کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب نے اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور گفتگو کے وجود پر نماز کے فساد کا حکم لگا دیا ہے خواہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی ہو یا نماز کی اصلاح کے لیے اس کی دلیل یہ ہے کہ آیت (وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِیْنَ) اور اس کے متعلق یہ روایت کہ یہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے۔ دونوں میں اس امر کے متعلق کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے کہ آیا گفتگو بھول کر ہوئی ہے یا جان بوجھ کر اور آیا اس سے نماز کی اصلاح کا ارادہ کیا گیا تھا یا ارادہ نہیں کیا گیا تھا۔

دوسری طرف اگر محولہ بالا روایت میں آیت کے نزول کا سبب بیان بھی نہ ہوتا پھر بھی آیت میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت کا احتمال موجود تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں جتنی روایتیں منقول ہیں ان میں اصلاح کے قصد اور عدم قصد نیز سہو اور عمد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ یہ آیت گفتگو کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز میں کلام کرنے کی نہی کا دائرہ کار صرف عامد یعنی جان بوجھ کر کلام کرنے والے تک محدود ہے۔ بھول کر کلام کرنے والا اس میں داخل نہیں ہے اس لیئے کہ ناسی یعنی بھول جانے والے کو نہی کرنا محال ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہی کے حکم میں اس بات کا جواز ہوتا ہے کہ وہ ناسی کو بھی لاحق ہو جس طرح کہ یہ عامد کو لاحق ہوتا ہے۔

البتہ گناہ لازم آنے اور وعید کے استحقاق کے لحاظ سے عامد اور ناسی کی صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ لیکن نماز کے فساد اور وجوب قضاء کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق

نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نماز میں بھول کر کھا لینے والے، وضو توڑ دینے والے اور ہمبستری کر لینے والے کا حکم نماز کے فاسد ہو جانے اور قضاء لازم آنے کے لحاظ سے وہی ہوتا ہے جو جان بوجھ کر ان افعال کے مرتکب کا ہے۔

البتہ گناہ کمانے اور وعید کے سزاوار ہونے کے لحاظ سے ان دونوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایجاب قضاء کی صورتوں میں نہی کا حکم ناسی کو بھی اسی طرح لاحق ہوتا ہے جس طرح عامد کو اگرچہ گناہ کمانے اور وعید کے سزاوار ہونے کے لحاظ سے دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ احادیث ان لوگوں کے قول کے فساد پر دلالت کرتی ہیں جو بقصد اصلاح نماز میں گفتگو کے جواز کے قائل ہیں اور جو بھول کر بات کرنے والے اور جان بوجھ کر بات کرنے والے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جسے معاویہ بن الحکم؄ نے بیان کیا ہے کہ (ان صلاتنا ھذہ لا یصلح فیھا شیئٌ من کلام الناس، ہماری اس نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے) اس قول کی حقیقت خبر ہے اس لیے اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے گا۔ جس کی بنا پر اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس بات کی اطلاع دی گئی ہے کہ نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اب اگر ایک شخص گفتگو کر لینے کے بعد بھی نمازی رہ سکتا تو پھر نماز میں کسی نہ کسی صورت میں کلام الناس کی گنجائش ہوتی۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ جس نماز میں کلام الناس کی کوئی بھی صورت واقع ہو جائے گی وہ نماز نماز نہیں ہو گی۔ تاکہ حدیث میں خبر کی صورت میں جس بات کی اطلاع دی گئی ہے وہ نماز کی تمام شکلوں میں پائی جا سکے۔ ایک اور پہلو سے یہ واضح ہے کہ صلاح فساد کی ضد ہے۔

صلاح کا تقاضا ہے کہ اس کے مقابلے میں ہمیشہ فساد کا مفہوم پایا جائے۔ اب جب نماز میں کلام الناس کی گنجائش نہیں تو اس کے وجود کی صورت میں نماز فاسد ہو گی کیونکہ اگر ایسا نہیں ہو گا تو پھر نماز میں فساد کے بغیر کلام کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔ اور یہ بات خبر کے مقتضی کے خلاف ہے۔

اوپر ہم نے جن دو گروہوں کا قول نقل کیا ہے انہوں نے ذوالیدین کے واقعہ کے سلسلے میں

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی روایت سے استدلال کیا ہے۔ یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دن کے دوسرے حصے کی ایک نماز شاید ظہر یا عصر پڑھائی پھر آپ اٹھے اور مسجد کے آگے کی طرف موجود ایک لکڑی کے پاس جاکر اس پر اپنے دونوں ہاتھ اوپر نیچے رکھ کر کھڑے ہو گئے۔

آپ کے چہرۂ مبارک پر غضب کے آثار تھے۔ جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے نکل کر ایک دوسرے سے پوچھنے لگے آیا نماز کی رکعتوں میں تخفیف ہو گئی ہے۔ لوگوں میں حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ بھی موجود تھے لیکن انہیں بھی آپ سے استفسار کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ اسی دوران ایک شخص اٹھا جس کے دونوں ہاتھ بہت طویل تھے اور جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ذوالیدین (لمبے ہاتھوں والا) کہہ کر پکارتے تھے۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! آیا آپ بھول گئے یا نماز میں تخفیف ہو گئی؟"

آپ نے یہ سن کر فرمایا (لم انس ولم تقصر الصلوۃ، نہ بھولا ہوں اور نہ ہی نماز میں تخفیف ہوئی ہے) اس پر ذوالیدین نے عرض کیا کہ آپ بھول گئے ہیں۔ یہ سن کر آپ لوگوں کی طرف مڑے اور پوچھا کہ آیا ذوالیدین درست کہہ رہے ہیں۔ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے ہمیں باقی ماندہ دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیرنے کے بعد سہو کے دو سجدے بھی کیے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے سارا واقعہ بیان کر دیا جس میں گفتگو بھی شامل ہے لیکن اس گفتگو سے نماز کی بنا یعنی باقیماندہ حصہ کی ادائیگی میں کوئی امتناع پیدا نہیں ہوا۔

دوسری طرف حضرت ابو ہریرہؓ اسلام لانے والوں میں زمانے کے لحاظ سے متاخرین میں شمار ہوتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں یہ روایت منسوخ نہیں ہوئی۔ یحییٰ بن سعید القطان نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ انہیں اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے یہ روایت کی ہے قیس کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ ہمیں حدیث سنائیے۔ حضرت ابو ہریرہ فرمانے لگے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تین برسوں تک رہا۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ مدینے آئے تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر میں تھے۔ آپ بھی ادھر ہو لیے اور جب وہاں پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر فتح

کر چکے تھے۔

ان حضرات نے استدلال میں یہ کہا ہے کہ جب ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابوہریرہؓ کے اسلام کے بعد پیش آیا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت مکہ میں ہو گئی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کہنا ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آئے تو نماز میں اس کی ممانعت ہو چکی تھی یہی وجہ تھی کہ جب انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا تھا تو آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا تھا اور گفتگو کی ممانعت کی اطلاع دی تھی۔ اس لیئے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالیدین کی حدیث میں جو واقعہ پیش آیا تھا وہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے بعد کا واقعہ ہے۔

امام مالک کے اصحاب کا اس سلسلے میں یہ کہنا ہے کہ اس واقعے میں گفتگو کی وجہ سے نماز اس لیے فاسد نہیں ہوئی کہ یہ ساری گفتگو نماز کی اصلاح کی خاطر ہوئی تھی۔ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اس واقعے میں نماز اس لیئے فاسد نہیں ہوئی کہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی۔

ان حضرات کے اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر ذوالیدین کی حدیث نماز میں کلام کی ممانعت کے بعد کی ہوتی تو یہ نماز میں کلام کو مباح کر دیتی اور ما قبل کی ممانعت کے حکم کو ختم کر دیتی کیونکہ اس حدیث میں ذوالیدین نے انہیں یہ نہیں بتایا کہ نماز میں گفتگو کا یہ جواز کسی ایک حالت کے ساتھ مخصوص ہے دوسری حالتوں کے ساتھ نہیں۔ سفیان بن عیینہ نے ابوحازم سے، انہوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نابه فی صلاته شئ فلیقل سبحان الله انما التصفیق للنساء والتسبیح للرجال) جس شخص کو نماز میں کوئی بات پیش آجائے تو وہ سبحان اللہ کہے۔ تالی بجانا عورتوں کے لیئے ہے۔ مردوں کے لیئے تو سبحان اللہ کہنا ہے۔

سفیان نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہؓ سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں (التسبیح للرجال والتصفیق للنساء مردوں کے لیے سبحان اللہ کہنا ہے اور عورتوں کے لیے تالی بجانا ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں گفتگو کرنے سے منع فرما کر کسی صورت حال کے پیش آنے کی شکل میں سبحان اللہ کہنے کا حکم دیا۔

اب جبکہ ذوالیدین کے واقعہ میں صحابہ کرام نے سبحان اللہ نہیں کہا اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک تسبیح پر انہیں کچھ کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ذوالیدین کا واقعہ صحابہ کرام

کو تسبیح کی تعلیم دینے سے قبل کا ہے۔ کیونکہ یہ ہو نہیں سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے موقعہ کے لیے انہیں تسبیح کی تعلیم دی ہو اور وہ تسبیح چھوڑ کر کوئی اور طریقہ اختیار کریں۔ اور اگر صحابہؓ کرام اس موقعہ پر تسبیح کا وہ طریقہ چھوڑ دیتے جس کا انہیں حکم ہوتا تو تسبیح کے مامور طریقے کو چھوڑ کر گفتگو کے ممنوع طریقے کو اختیار کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان پر ضرور تنقید ہوتی۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ذوالیدین کا واقعہ دو میں سے ایک صورت میں وقوع پذیر ہوا ہے۔ یا تو یہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے حکم سے پہلے وقوع پذیر ہوا یا یہ اس صورت کے بعد وقوع پذیر ہوا جبکہ نماز میں ابتدائی طور پر کلام کی ممانعت کر دی گئی تھی پھر اجازت ہو گئی تھی اور پھر اس قول سے اس کی ممانعت ہو گئی کہ (التسبیح للرجال والتصفیق للنساء)

ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو معمر نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی" آگے انہوں نے باقی ماندہ حدیث بھی بیان کر دی۔ زہری نے اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ واقعہ بدر سے پہلے کا ہے۔ پھر اس کے بعد معاملات مستحکم ہوتے گئے۔

حضرت زید بن ارقم کا قول ہے کہ ہم نماز کی حالت میں گفتگو کر لیتے تھے حتیٰ کہ آیت (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِیْنَ) نازل ہوئی اور ہمیں خاموش رہنے کا حکم ملا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کا قول ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا۔ آپ نے اشارے سے اس کا جواب دیا پھر فراغت کے بعد فرمایا (کنا نرد السلام فی الصلاۃ فنھینا عن ذلک۔ ہم پہلے نماز کی حالت میں سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے پھر ہمیں اس سے روک دیا گیا)۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کم سن صحابہ میں سے تھے۔ ان کی کم سنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہشام نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ "ابوسعید خدری اور انس بن مالک کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا کیا پتہ۔ یہ دونوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں چھوٹے لڑکے تھے"

دوسری طرف حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آمد مدینہ میں ہوئی تھی۔ زہری نے سعید بن المسیب، ابوبکر بن عبدالرحمٰن اور عروہ بن الزبیر سے یہ روایت کی ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور آپ کے رفقاء حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مدینہ آئے۔

اہلِ سیر نے روایت کی ہے کہ جنگ بدر میں ابوجہل کو جب عفراء کے دونوں بیٹوں نے زخمی کر دیا تھا تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اسے قتل کیا تھا۔ ——————

—————— اگر بات اسی طرح ہے تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حبشہ سے واپسی پر نماز میں گفتگو کی ممانعت کی خبر دی ہے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم معرکہ بدر کے لیے جانے پر تیار بیٹھے تھے۔

دوسری طرف عبداللہ بن وھب نے عبداللہ بن العمری سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ذوالیدین کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ابوہریرہؓ ذوالیدین کی شہادت کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابوہریرہؓ نے ذوالیدین کے جس واقعہ کی روایت کی ہے وہ ان کے مسلمان ہونے سے پہلے کی روایت ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ فتح خیبر کے سال مسلمان ہوئے تھے۔

اس سے یہ بات پایۂ ثبوت تک پہنچ گئی کہ حضرت ابوہریرہؓ نے اگرچہ اس واقعہ کی روایت کی ہے لیکن وہ اس واقعہ کے وقت موجود نہیں تھے۔ جیساکہ حضرت براء بن عازبؓ کا قول ہے کہ "ہم جو باتیں تمھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سناتے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں لیکن یہ باتیں ہمارے اصحاب نے ہم سے بیان کی ہیں" حماد بن سلمہ نے حمید سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "بخدا جو باتیں ہم تمھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سناتے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں بلکہ ہم یعنی صحابہ کرام آپس میں ایک دوسرے کو سناتے تھے اور ہم کبھی ایک دوسرے پر غلط بیانی کی تہمت نہیں لگاتے۔"

ابن جریج نے عمرو سے، انہوں نے یحییٰ بن جعدہ سے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن عبدالقاری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "رب کعبہ کی قسم میں نے یہ نہیں دیکھا کہ جو شخص صبح کے وقت جنبی ہو تو وہ روزہ نہ رکھے، بلکہ رب کعبہ کی قسم یہ بات محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمائی ہے۔" پھر جب حضرت ابوہریرہؓ کو حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی یہ روایت سنائی گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت جنابت کی حالت میں ہوتے اور جنابت بھی احتلام کی بنا پر نہ ہوتی اور پھر آپ اس دن کا روزہ رکھ لیتے تو حضرت ابوہریرہؓ نے سن کر کہا کہ "مجھے اس کا علم نہیں ہے۔

جو بات میں نے کہی ہے اس کی خبر مجھے فضل بن العباسؓ نے دی تھی۔" اب یہاں بھی

ذوالیدین کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ حضرت ابوہریرہؓ اس واقعہ کے عینی شاہد ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت کے بعض طرق میں حضرت ابوہریرہؓ کے الفاظ مروی ہیں کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھائی" تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی اس سے مراد یہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو نماز پڑھائی اور حضرت ابوہریرہؓ بھی مسلمانوں میں سے ایک فرد ہیں۔

جس طرح کہ مسعر بن کدام نے عبدالمالک بن میسرہ سے اور انہوں نے النزال بن سبرہ سے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انا وایاکم کنا ندعی بنی عبد مناف فانتم الیوم بنو عبداللہ ونحن بنو عبداللہ، ہم اور تم بنو عبد مناف میں سے ہونے کے دعویدار تھے لیکن آج تم بنو عبداللہ ہو اور ہم بھی بنو عبداللہ ہیں) النزال بن سبرہ کی اس روایت سے مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قوم سے فرمایا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کا حکم اگر غزوہ بدر سے قبل دیا گیا ہوتا تو حضرت زید بن ارقمؓ اس حکم کی گواہی نہ دیتے کیونکہ وہ بہت کم عمر تھے جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن رواحہ نے جنگ موتہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کی جنگ) میں شرکت کی تو اس وقت زید بن ارقمؓ ایک یتیم کی حیثیت سے ان کی کفالت میں پرورش پا رہے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ غزوۂ بدر سے قبل پیش آنے والے واقعہ کا حضرت زید بن ارقمؓ جیسے کم سن انسان کو ادراک نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر حضرت زید بن ارقمؓ نے نماز میں گفتگو کی اباحت کا مشاہدہ کیا تھا تو یہ جائز ہے کہ ممانعت کے بعد اباحت کا حکم دیا گیا ہو اور پھر ممانعت کر دی گئی ہو اور یہی حکم اس سلسلے کا آخری حکم ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے بھی ممانعت کے بعد اباحت کلام کا مشاہدہ کیا ہو اور اس کے بعد پھر ممانعت کا حکم دے دیا گیا ہو۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ذوالیدین کے واقعہ کے متعلق ان کی روایت لامحالہ مشاہدہ کی بنا پر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس واقعہ کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس کی بھی گنجائش ہے کہ حضرت زید بن ارقمؓ نے قول باری (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ) کے نزول تک نماز میں صحابہ کرام کی گفتگو کی کیفیت کی اطلاع دی ہے اور ان کے اس قول کا کہ "ہم نماز میں گفتگو کر لیا کرتے تھے" مطلب یہ ہے کہ مسلمان

نماز میں گفتگو کر لیا کرتے تھے۔

انہوں نے یہ الفاظ اس لیے استعمال کیئے تھے کہ وہ بھی مسلمانوں ہی کے ایک فرد تھے جس طرح النزال بن سبرہ کے الفاظ "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے ان کی قوم سے خطاب کیا تھا اور انہوں نے اس کی نسبت اپنی طرف اس لیے کی کہ وہ بھی اپنی قوم کے ایک فرد تھے۔ یا جس طرح حسن بصری کا قول ہے کہ "ہمیں حضرت ابن عباسؓ نے بصرہ میں خطبہ دیا تھا" حالانکہ حسن اس وقت وہاں نہیں تھے اور بصرہ میں ان کی آمد اس واقعہ کے بعد ہوئی تھی۔

ذوالیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا تھا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس واقعہ میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام پھیرنے کے بعد اٹھ کر مسجد میں گڑے ہوئے ایک تنے کا سہارا لے کر کھڑے ہو گئے۔ ادھر جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے باہر آ گئے اور پھر پوچھنے لگے کہ آیا نماز میں تخفیف ہو گئی ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی طرف رخ کر کے استفسار کیا کہ آیا ذوالیدین درست کہہ رہے ہیں لوگوں نے ان کے قول کی تصدیق کی۔

اب ظاہر ہے کہ اس دوران جو گفتگو ہوئی اس کا بعض حصہ تو عمداً تھا اور بعض حصہ اصلاح صلوٰۃ کے لیے نہیں تھا بلکہ کسی اور مقصد کے لیے تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی۔

اس لیے اس بارے میں خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ اگر یہ اباحت ابتداء میں تھی اور اس کے بعد ممانعت وارد ہوئی تو پھر ہمارے مخالف کے لیے اس واقعہ سے استدلال کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر یہ واقعہ ممانعت کے بعد پیش آیا تو پھر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ ممانعت کے بعد اباحت ہو گئی ہو اور پھر ممانعت کر دی گئی ہو اور اس طرح آخری حکم ممانعت کا ہو اور اس حکم کے ذریعے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں موجود اباحت کا حکم منسوخ ہو گیا ہو۔

ہم نے یہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ مردوں کے لیے تسبیح اور عورتوں کے لیے تصفیق یعنی تالی بجانا ہے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے بعد کا ارشاد ہے کیونکہ اگر یہ پہلے کا ہوتا تو اس واقعے میں نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نسیان پر لوگوں کی طرف سے مامور بہ یعنی تسبیح کو ترک کر کے کلام کرنے پر آپ ضرور تنقید کرتے کیونکہ لوگوں کو یہ علم تھا کہ موقع پر گفتگو کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ تسبیح یعنی سبحان اللہ کہنے کا حکم ہے۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تسبیح کا حکم اباحت کلام کا ناسخ ہے اور اس کا ورود اس کے بعد ہوا ہے۔ اب یہ ضروری ہو گیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں جو حکم ہے وہ عملی طور پر مختلف فیہ ہو جائے اور ممانعت کے سلسلے میں وارد ہونے والی روایات اس کے نسخ کا فیصلہ کر دیں۔

اس لیے کہ ہمارا یہ قاعدہ ہے کہ اگر دو روایتیں ایسی آجائیں جن میں سے ایک خاص ہو اور دوسری عام پھر عام پر عمل پیرا ہونے پر سب کا اتفاق ہو اور خاص پر اختلاف ہو تو ایسی صورت میں پہلی روایت دوسری روایت کو ختم کر دے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے ساہی اور عامد کے حدث کے درمیان فرق کیا ہے تو پھر سہواً اور عمداً کلام کرنے کے درمیان کیوں نہیں فرق کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بڑا کھو کھلا سا اعتراض ہے جو کسی جواب کے لائق بھی نہیں۔ جواب میں تو صرف یہی پہلو مدنظر ہوتا ہے کہ ایک کے مقابلے میں دوسرے مسئلے یا موقف کے دلائل واضح ہو جائیں۔

بہرحال ہمارے نزدیک افسادِ صلوٰۃ کے لحاظ سے ساہی اور عامد کے حدث میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس حدث میں اس کے اپنے فعل کا دخل ہو۔ ہمارے نزدیک فرق ان صورتوں میں پڑتا ہے جبکہ حدث کا یہ فعل خود اس کا اپنا ہو یا ایسا نہ ہو بلکہ بے اختیار لاحق ہو گیا ہو۔ اگر صورت یہ ہو کہ اس نے بھول کر زخم کو چھیڑ دیا ہو اور اس سے خون نکل آیا ہو یا اسے قے ہو گئی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ اس نے بھول کر ایسا کیوں نہ کیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے بھول کر اور جان بوجھ کر سلام کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے حالانکہ سلام کرنا بھی نماز میں کلام کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے یہی حکم دوسرے تمام کلام کا بھی ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلام ذکر کی ایک قسم ہے۔ اور اس کے ذریعے نماز سے باہر آنا مسنون ہے۔ اگر نمازی جان بوجھ کر سلام کا قصد کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جس طرح کہ عمداً سلام کا لفظ کہہ کر نماز کے آخر میں اس سے باہر آجاتا ہے۔

اگر اس نے بھول کر ایسا کیا تو اسے ایک قسم کا ذکر شمار کر لیا جائے گا اور اس کے ذریعے وہ نماز سے باہر نہیں آسکے گا۔ ہم نے اسے ذکر اس لیے قرار دیا کہ اس لفظ سے فرشتوں اور اس جگہ موجود نمازیوں کو سلام کیا گیا ہے اور نمازی "السلام علی ملائکۃ اللہ وجبریل

و میکائل" (اللہ کے فرشتوں اور جبریل اور میکائیل پر سلام) یا " السلام علی نبی اللہ " (اللہ کے نبی پر سلام) کہے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہو گی۔

اب چونکہ یہ ذکر کی قسم ہے اس لیے یہ کہہ کر وہ نماز سے باہر نہیں آسکے گا الّا یہ کہ وہ جان بوجھ کر یہ کہے تو اس صورت میں نماز سے باہر ہو جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نماز میں اس جیسا ذکر موجود ہے اور نماز اس سے فاسد نہیں ہوتی اور وہ ہے" السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علینا وعلی عباد اللہ الصالحین "اگر نماز میں بھول کر اسی قسم کا ذکر نمازی کی جانب سے ہو جائے اور نہ ہی ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اس کلام کو شامل ہو گا۔ اگر نمازی جان بوجھ کر سلام کرے تو اس صورت میں ہم نے اس کے فساد کا حکم لگا دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ نمازی نے کلام الناس کے ممنوع عمل کا ارتکاب کیا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یہ عمل نماز سے خارج ہو جانے کا مسنون طریقہ ہے۔

اب جبکہ اس نے عمداً یہ عمل کیا تو اس نے گویا نماز سے نکلنے کے مسنون طریقے کا ارادہ کر لیا اور اس طرح اس نے اپنی نماز قطع کر لی۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ شرعی نماز کی شرط یہ ہے کہ اس میں کلام نہ کیا جائے۔ اب جب اس نے جان بوجھ کر کلام کر لیا اور اس کا ارادہ اصلاح صلوٰۃ نہ ہو تو سب کے نزدیک یہ نماز شرعی نماز نہیں ہوئی۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ نماز میں گفتگو کا وجود اس نماز کو شرعی نماز کے دائرے سے خارج کر دے۔

جس طرح کہ طہارت کی کیفیت ہے چونکہ یہ نماز کی شرط ہے۔ اس بنا پر بھول کر یا جان بوجھ کر ترک طہارت کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی دونوں صورتوں میں نماز نہیں ہوتی، اسی طرح ترکِ قرأت، ترکِ رکوع وسجود اور نماز کے بقیہ تمام فرائض کی کیفیت ہے کہ ان میں سہواً یا عمداً ترک سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے صلوٰۃ ایک شرعی اسم ہے اور اس کی صحت کا تعلق مختلف شرائط کے ساتھ ہے جب یہ شرائط نہیں پائی جائیں گی تو اس عمل سے صلوٰۃ کا شرعی اسم زائل ہو جائے گا اور چونکہ اس کی ایک شرط ترکِ کلام بھی ہے۔ اس لیے جب کلام کا وجود ہو گا تو اس عمل سے صلوٰۃ کا شرعی اسم چھن جائے گا اور ایسا شخص فاعلِ صلوٰۃ نہیں کہلائے گا۔ اس لیے ایسی نماز ہمارے نزدیک درست نہیں ہو گی۔

ہمارے اس استدلال پر اگر معترضین ہم پر روزے کی صورت بھی لازم کر دیں کہ اس میں

ترکِ اکل شرط ہے اور روزے کے شرعی اسم کا اس کے ساتھ تعلق ہے لیکن اس میں بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں اختلاف ہے کہ پہلی صورت میں روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ دوسری صورت میں ٹوٹ جاتا ہے تو اس اعتراض کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جاتے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ اگر روایت موجود نہ ہوتی تو یہ ضروری ہوتا کہ بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو اور جب ہمارے اصحاب نے قیاس کو تسلیم کر لیا تو حکم کی علت تمام صورتوں میں جاری رہے گی اور اس کا یہ عمل درست رہے گا۔

حالتِ خوف میں نماز

قولِ باری ہے (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا ، اگر تمہیں خوف ہو تو پھر پیدل یا سوار کی صورت میں) اوّل خطاب میں اللہ تعالیٰ نے نماز اور اس کی محافظت کا حکم دیا اور یہ چیز نماز کے تمام فرائض کی انجام دہی کے لزوم اور اس کی حدود کو قائم رکھنے کی ضرورت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محافظت کا ذکر ان باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ ذکر کر کے اس کی تاکید فرمائی۔ ہم نے تاکید کے ذکر کا فائدہ پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اس پر (وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) کو عطف کیا۔ یہ فقرہ سکوت کے لزوم، نماز میں خشوع اور نماز کی حالت میں چلنے پھرنے اور کام کرنے سے باز رہنے کے معانی پر مشتمل ہے۔ جبکہ امن اور اطمینان کی کیفیت ہو۔

پھر اس پر حالتِ خوف کو عطف کر کے تمام احوال میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور خوف کی بنا پر ترکِ صلوٰۃ کی رخصت نہیں دی۔ فرمایا (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس میں لفظ (فَرِجَالًا) راجل (پیدل چلنے والا) کی جمع ہے۔ اس لیے آپ 'راجل' اور 'رجال' اسی طرح کہتے ہیں جس طرح 'تاجر' اور 'تجار' یا 'صاحب' اور 'صحاب' یا 'قائم' اور 'قیام' کہتے ہیں۔

خوف کی حالت میں پیدل نماز پڑھنے کا حکم دیا اور ترکِ صلوٰۃ کے سلسلے میں اسے معذور نہیں سمجھا جس طرح کہ بیمار کو یہ حکم دیا کہ وہ بیماری کی حالت میں کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، پہلو پر لیٹ کر جس صورت میں بھی نماز ادا کر سکتا ہو کرے۔ اسی طرح خوف کی حالت میں سواری پر سوار صورت میں نماز کا حکم دیا اور اس طرح اشارے سے ارکان صلوٰۃ کی ادائیگی کی اباحت کر دی کیونکہ سوار کے لیے

صرف یہی ممکن ہے کہ وہ اشارے سے نماز ادا کرے اس کے لیے قیام، قعود، رکوع اور سجود ممکن نہیں۔

صلوٰۃ الخوف کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر خوف اس سے زیادہ ہو یعنی جنگ کی صورت ہو تو لوگ اپنے قدموں پر کھڑے ہو کر پیدل نماز ادا کریں گے یا سوار ہو کر خواہ ان کا رخ قبلے کی طرف ہو یا نہ ہو۔ نافع کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

آیت میں جس خوف کا ذکر ہے وہ جنگ سے کم درجے کا خوف ہے۔ لیکن اگر جنگ کا خوف ہو اور دشمن مقابلے پر موجود ہو تو پھر درج بالا طریقے سے نماز ادا کرنا جائز ہوگا۔ خوف کی حالت میں جب سواری پر نماز کی ادائیگی مباح کر دی گئی اور اس میں فرق نہیں رکھا گیا کہ کس کا رخ قبلے کی طرف ہے اور کس کا نہیں ہے تو آیت اس دلالت پر مشتمل ہو گئی کہ استقبال قبلہ کے بغیر بھی نماز کی ادائیگی جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر حالت میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور یہ فرق نہیں رکھا کہ کس کے لیے استقبال قبلہ ممکن ہے اور کس کے لیے نہیں ممکن تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ جس کے لیے قبلے کی طرف رخ کرنا ممکن نہ ہو وہ جس حالت میں بھی ادائیگی ممکن ہو نماز ادا کر سکتا ہے۔

اس پر ایک اور جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ قیام، رکوع اور سجود نماز کے فرائض ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سواری پر سوار ہو کر نماز کی ادائیگی کا حکم دے کر ان فرائض کو چھوڑ دینا مباح کر دیا تو پھر استقبال قبلہ کے چھوڑ دینے کا جواز اولیٰ ہوگا کیونکہ قیام، رکوع اور سجود استقبالِ قبلہ سے بڑھ کر موکد ہیں اور جب ان کا چھوڑنا جائز ہے تو استقبال قبلہ کا چھوڑنا اس سے بڑھ کر جائز ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں بھی ترکِ صلوٰۃ کو مباح قرار نہیں دیا اور جس طرح بھی اس کی ادائیگی ممکن ہو اسے ادا کرنے کا حکم دیا لیکن دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں چار نمازیں نہیں پڑھیں حتیٰ کہ رات آ گئی پھر آپ نے انہیں اسی ترتیب سے قضا کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل میں یہ دلیل موجود ہے کہ خوف کی حالت میں ترکِ صلوٰۃ کے جواز کی گنجائش ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں خوف کی حالت میں بھی نماز کی ادائیگی کا حکم ہے جبکہ اس سے پہلے فرض نمازوں کی ادائیگی کی تاکید گزر چکی ہے۔ کیونکہ زیر بحث آیت قولِ باری (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى) پر عطف ہے پھر آپ نے اس قول (وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ) کے ذریعے اس کی اور تاکید کر دی۔ اس میں یہ حکم دیا کہ خشوع اور خضوع نیز سکون اور قیام میں ہمیشگی ہو۔ اور یہ پابندی لگا دی کہ نماز کی حالت میں ایک حال سے دوسرے

حال کی طرف انتقال نہ ہو اگر ہو تو صرف ایسے حال کی طرف جو خود نماز کا جزء ہو مثلاً رکوع سجود وغیرہ۔

اگر صرف اسی قدر بیان پر اکتفا کر لیا جاتا تو پھر کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر سکتا تھا کہ فرض نمازیں ان شرائط کے بغیر درست نہیں ہوتیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں ان نمازوں کی ادائیگی کی کیفیت بیان فرما دی اور یہ کہا (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے خوف یا بد امنی کی حالت میں بھی اس کی ادائیگی کا حکم دیا اور مکلفین کو اس حالت کی بنا پر معذور سمجھ کر اس کے ترک کی اجازت نہیں دی۔

یہاں جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا کیونکہ خوف کی تمام حالتیں جنگ کی حالتیں نہیں ہوتیں اس لیے کہ دشمن کی موجودگی خوف کا سبب بن جاتی ہے اگرچہ فی الواقع جنگ کی صورت نہ بھی ہو۔ اس حالت میں بھی نماز کی ادائیگی کا حکم دیا ہے اور قتال یعنی جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا ہے غزوۂ خندق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نمازیں ادا نہیں کیں کہ آپ اور آپ کے صحابہ کفار سے جنگ میں مشغول تھے اور جنگ میں مشغولیت نماز سے مانع ہو جاتی ہے۔

اسی لیے آپ نے فرمایا تھا (ملأ اللہ قبورھم وبیوتھم نارا کما شغلونا عن الصلوٰۃ الوسطی، اللہ تعالیٰ ان مشرکین کی قبروں اور گھروں کو آگ سے بھر دے کیونکہ انہوں نے ہمیں صلوٰۃ الوسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا) ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جنگ میں عملی طور پر مشغول ہو جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ یہ کیوں نہیں تسلیم کرتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں اس لیے نماز ادا نہیں کی تھی کہ اس وقت صلوٰۃ الخوف نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محمد بن اسحاق اور واقدی سب نے یہ ذکر کیا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع کا وقوع غزوۂ خندق سے پہلے ہوا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غزوہ میں صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خندق کے موقع پر جو نمازیں چھوڑی تھیں وہ جنگ میں مصروفیت کی بنا پر چھوڑی تھیں کیونکہ قتال نماز کی صحت کے لیے مانع اور اس کے منافی ہے۔

اس آیت سے ان لوگوں نے بھی استدلال کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ خائف کے لیے حالتِ مشی میں نماز کی ادائیگی درست ہے خواہ وہ کسی کا پیچھا کیوں نہ کر رہا ہو کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کہ آیت میں

مشی (قدموں سے چلنا) مذکور نہیں ہے۔

نیز یہ بات ہے کہ جو شخص کسی کا تعاقب کر رہا ہو وہ خائف نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر اسے کسی قسم کا خوف لاحق بھی ہو جائے تو تعاقب چھوڑ کر جب واپس ہو جائے گا تو اس کا خوف جاتا رہے گا جب کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں خائف کے لیئے اس طرح نماز کی ادائیگی کو مباح کیا ہے اور جب کسی شخص کا تعاقب کیا جا رہا ہو تو اس کے لیئے جائز ہے کہ خوف کی صورت میں وہ پیدل یا سوار نماز ادا کر لے۔

قول باری ہے (فَاِذَآ اَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَمَا عَلَّمَكُمْ مَّا لَمْ تَكُوْنُوْا تَعْلَمُوْنَ، پھر جب تمھیں امن ہو جائے تو اللہ کو اسی طرح یاد کرو جس طرح اس نے تمھیں وہ باتیں سکھائیں جو تم نہیں جانتے تھے) جب اللہ تعالیٰ نے حالتِ خوف کا ذکر فرما کر اس میں سوار یا پیدل ہر ممکن طریقے سے نماز کی ادائیگی کا حکم دیا تو اس پر امن کی حالت کو عطف کر کے فرمایا (فَاِذَآ اَمِنْتُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حالتِ خوف میں جس بات کا بیان گذر چکا ہے اس سے مراد نماز ہے۔ نیز اس کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کے اندر ذکر اللہ واجب ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا، قیام و قعود کی حالتوں میں اللہ کو یاد کرو) اس کی نظیر یہ آیت بھی ہے (وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى، اس نے اللہ کے نام کو یاد کر کے پھر نماز پڑھی)۔

اسی طرح یہ آیت ہے (وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوْدًا، اور فجر کے قرآن کا بھی التزام کرو کیونکہ قرآن فجر مشہود ہوتا ہے یعنی خدا کے فرشتے اس کے گواہ بنتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے (حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى) سے جس خطاب کی ابتدا کی ہے وہ نماز کی ادائیگی، اس کے فرائض اور شرائط کی تکمیل اور اس کی حدود کی حفاظت کے حکم پر مشتمل ہے اور قول باری (وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ) نماز میں قیام کے ایجاب کو متضمن ہے۔

پھر لفظ قنوت ایسا اسم ہے جس کا اطلاق طاعت پر ہوتا ہے۔ اس سے آیت اس بات کی مقتضی ہو گئی کہ نماز کے تمام افعال طاعت کے تحت آتے ہوں اور طاعت کے سوا کسی اور عمل کی اس میں مداخلت نہ ہو۔ کیونکہ قنوت کا مفہوم کسی کام پر ہمیشگی ہے۔ اس سے یہ بات خود بخود معلوم ہو گئی کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت ہے۔ اسی طرح چلنے اور لیٹنے کی بھی ممانعت ہے۔

نیز کھانے پینے اور ہر ایسے عمل کی ممانعت ہے جو طاعت کے ضمن میں نہ آتا ہو۔ کیونکہ لفظ جس معانی کو متضمن ہے وہ یہ ہے کہ طاعت کے ان افعال پر دوام کا حکم ہے جو نماز کے افعال ہیں اور ان کے سوا اور افعال میں مشغول ہو کر ان کے ترک کی نہی ہے۔ اس لیے کہ ان افعال کے

ترک سے ترک قنوت لازم آئے گا جس کا مفہوم طاعت کے ان افعال پر دوام ہے۔

یہ لفظ اس کا بھی متقاضی ہے کہ خشوع اور خضوع نیز سکون میں بھی دوام ہو کیونکہ یہ لفظ بہرحال اپنے ضمن میں یہ مفہوم لیئے ہوئے ہے اور اس کا متقاضی بھی ہے۔ اس طرح یہ لفظ اپنے حروف کی قلت کے باوجود نماز کے تمام افعال، اذکار، فرائض اور سنن پر مشتمل ہے نیز ہر ایسے فعل کی ممانعت کا بھی متقاضی ہے جو نماز کی حالت میں طاعت کے ضمن میں نہیں آتا۔ واللہ الموفق۔

طاعون سے بھاگ نکلنے کا بیان

قولِ باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ وَھُمْ اُلُوْفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَھُمُ اللّٰہُ مُوْتُوْا ثُمَّ اَحْیَاھُمْ، کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو اپنے گھروں سے موت کے خوف سے نکل پڑے حالانکہ ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی تھی، پھر اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا مر جاؤ۔ پھر انہیں زندہ کر دیا)۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ان کی تعداد چار ہزار تھی اور یہ لوگ طاعون سے بھاگ نکلنے کے لیے اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوئے تھے پھر سب کے سب مر گئے۔ ان پر اللہ کے ایک نبی کا گذر ہوا۔ انہوں نے اللہ سے انہیں زندہ کر دینے کی دعا کی، اللہ نے انہیں زندہ کر دیا۔ حسن بصری سے بھی منقول ہے کہ یہ لوگ طاعون سے بھاگ نکلے تھے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ لوگ جنگ سے بھاگے تھے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طاعون سے ان کے بھاگ نکلنے کو ناپسند فرمایا تھا۔

اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (اَیْنَمَا تَکُوْنُوْا یُدْرِکْکُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ کُنْتُمْ فِیْ بُرُوْجٍ مُّشَیَّدَۃٍ، تم جہاں کہیں بھی ہو گے موت تمہیں آ لے گی خواہ تم مضبوط برجوں میں ہی کیوں نہ ہو) اسی طرح قولِ باری ہے (قُلْ اِنَّ الْمَوْتَ الَّذِیْ تَفِرُّوْنَ مِنْہُ فَاِنَّہٗ مُلٰقِیْکُمْ، آپ کہہ دیجیے کہ جس موت سے تم بھاگتے ہو وہ ضرور تمہیں آ ملے گی)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (قُلْ لَّنْ یَّنْفَعَکُمُ الْفِرَارُ اِنْ فَرَرْتُمْ مِّنَ الْمَوْتِ اَوِ الْقَتْلِ، آپ کہہ دیجیے کہ فرار سے تمہیں کوئی فائدہ نہیں ہو گا اگر تم موت یا قتل سے فرار اختیار کرو گے) نیز ارشادِ ربانی ہے (فَاِذَا جَآءَ اَجَلُھُمْ لَا یَسْتَاْخِرُوْنَ سَاعَۃً وَّلَا یَسْتَقْدِمُوْنَ، پس جس وقت ان کی اجل آ جائے گی تو نہ وہ ایک گھڑی پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے بڑھ سکیں گے)۔

جب انسانوں کے آجال موقت اور محصور ہیں کہ ان میں تقدیم و تاخیر کا کوئی امکان نہیں۔ جس کی جو اجل اللہ نے مقرر کر دی ہے وہ آگے پیچھے نہیں ہو سکتی۔ اب طاعون کے مقام سے جان بچانے کی خاطر بھاگ نکلنا دراصل اس قانون خداوندی سے روگردانی کے مترادف ہے۔ بدفالی، شگون کی خاطر پرندہ اڑانے اور ستاروں کی چال پر یقین کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ سب صورتیں دراصل اللہ تعالیٰ کی قضاء و قدر سے فرار کی شکلیں ہیں حالانکہ کسی کو اس کی قضاء و قدر سے نکلنے کا یارا نہیں ہوتا، عمرو بن جابر الحضرمی سے روایت ہے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الفرار من الطاعون کالفرار من الزحف والصابر فيه كالصابر في الزحف، طاعون کے مقام سے بھاگنا اسی طرح گناہ کی بات ہے جس طرح میدانِ جنگ اور لشکرِ اسلام سے فرار ہونا اور طاعون کی وبا میں صبر کر کے اپنی جگہ مقیم انسان میدانِ جنگ میں ڈٹ جانے والے انسان کی طرح ہے)۔

یحییٰ بن کثیر نے سعید بن المسیب سے، انہوں نے حضرت سعدؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (لا عدوى ولا طيرة وان تكن الطيرة في شيء فهي في الفرس والمرأة والدار واذا سمعتم بالطاعون بارض و لستم بها فلا تهبطوا عليه واذا كان وانتم بها فلا تخرجوا فرارا عنه چھوت اور بدفالی کی کوئی حیثیت نہیں۔ اگر کسی چیز میں بدشگونی ہوتی تو گھوڑے، عورت یا گھر میں ہوتی۔ اگر تمہیں کسی علاقے میں طاعون پھوٹ پڑنے کی خبر ملے اور تم اس علاقے کے اندر نہ ہو تو وہاں نہ جاؤ اور اگر کسی جگہ تمہارے ہوتے ہوئے یہ بیماری پھیل جائے تو اس سے بھاگنے کی خاطر وہاں سے نہ نکلو۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کے واسطے سے طاعون کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی حدیث مروی ہے۔ زہری نے عبدالحمید بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے عبداللہ بن حارث بن عبداللہ بن نوفل سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ سرزمین شام کی طرف گئے جب مقام سرغ میں پہنچے تو تاجروں نے اطلاع کر دی کہ وبائی بیماری پھیلی ہوئی ہے۔ آپ نے مہاجرین و انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ کیا لیکن ان حضرات کی آراء میں اختلاف تھا۔ آپ نے واپسی کا عزم کر لیا تھا اس پر امیر لشکر اسلام حضرت ابوعبیدہ بن الجراح نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ "آیا یہ اللہ تعالیٰ کی قضا و قدر سے فرار نہیں ہے؟" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "ابو عبیدہ، کاش کہ یہ بات تمہارے سوا کسی اور کی زبان سے نکلی ہوتی! ہم اللہ کی ایک قضاء و قدر سے نکل کر دوسری

قضا و قدر کی طرف جا رہے ہیں۔

تمھارا کیا خیال ہے کہ اگر تمھارے اونٹ ہوتے اور انہیں لے کر تم ایک وادی میں داخل ہو جاتے جس کے دو کنارے ہوتے ایک کنارا سرسبز و شاداب اور دوسرا خشک اور قحط زدہ بنجر ہوتا اگر تم سرسبز حصے میں اپنے اونٹ چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے اور اگر خشک حصے میں چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے۔"

اسی دوران حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ وہاں آ گئے اور فرمایا کہ میرے پاس اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے۔ میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (اذا سمعتم به فی الارض فلا تقدموا علیه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه۔ جب تم کسی علاقے میں وبار کے متعلق سنو تو ادھر نہ جاؤ اور اگر تم کسی ایسی جگہ موجود ہو اور وہاں یہ وبار پھوٹ پڑے تو اس سے بھاگ نکلنے کی خاطر وہاں سے نہ نکلو)۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اللہ تعالیٰ کا شکر اور حمد و ثنار کی اور پھر وہیں سے مدینہ منورہ لوٹ گئے ان تمام روایات میں طاعون سے بچ نکلنے کی خاطر طاعون کی جگہ سے نکل جانے کی ممانعت ہے نیز طاعون کی جگہ میں جانے کی بھی ممانعت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب بندوں کے آجال متقرر و محصور ہیں کہ ان میں تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی سرزمین میں داخل ہونے سے منع فرما دیا جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہو جبکہ آپ نے وہاں سے اس وبار کی وجہ سے نکلنے سے بھی روک دیا حالانکہ وہاں جانے اور وہاں ٹھہرے رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہی کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص وہاں جائے گا تو عین ممکن ہے کہ وہ طاعون میں مبتلا ہو کر مر جائے۔ اس صورت میں کہنے والے کو یہ کہنے کا موقعہ مل جائے گا کہ اگر وہ وہاں نہ جاتا تو اس کی موت واقع نہ ہوتی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں جانے سے روک دیا تاکہ ایسی بات نہ کہی جائے کیونکہ یہ بات قضار و قدر کے خلاف ہے

اس کی مثال یہ قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَکُوْنُوْا کَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا وَقَالُوْا لِاِخْوَانِھِمْ اِذَا ضَرَبُوْا فِی الْاَرْضِ اَوْ کَانُوْا غُزًّی لَّوْ کَانُوْا عِنْدَنَا مَا مَاتُوْا وَمَا قُتِلُوْا لِیَجْعَلَ اللّٰہُ ذٰلِکَ حَسْرَۃً فِیْ قُلُوْبِھِمْ، اے ایمان لانے والو کافروں

کی سی باتیں نہ کرو جن کے عزیز و اقارب اگر کبھی سفر پر جاتے ہیں یا جنگ میں شریک ہوتے ہیں (اور وہاں کسی حادثے سے دوچار ہو جاتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ہمارے پاس ہوتے تو نہ مارے جاتے اور نہ قتل ہوتے۔ اللہ اس قسم کی باتوں کو ان کے دلوں میں حسرت واندوہ کا سبب بنا دیتا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پسند نہیں کیا کہ کوئی شخص ایسی جگہ پر اپنی اجل کی بنا پر مر جائے اور پھر جاہل لوگ یہ کہتے پھریں کہ اگر وہاں نہ جاتا تو نہ مرتا۔ ایک شاعر نے اس مفہوم کو بہت اچھے طریقے سے اپنے ان دو شعروں میں ادا کیا ہے۔

ع یقولون لی لوکان بالرمل لم تمت ۔۔۔ بثنیۃ والانباء یکذب قیلها

ولو اننی استودعتها الشمس لاهتدت ۔۔۔ الیها المنایا عینها ودلیلها

لوگ مجھے کہتے ہیں کہ اگر تم مقام رمل میں ہوتے تو بثینہ نہ مرتی حالانکہ خبریں اس بات کی تکذیب کرتی ہیں۔ اگر میں بثینہ کو سورج کے اندر بھی چھپا دیتا پھر بھی اس کی موت بعینہ وہاں تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتی۔ ہمارے اس بیان کردہ معنی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (لا یوردن ذو عاهة علی مصح ، کوئی آفت والا یعنی متعدی مرض والا کسی صحت مند کے پاس ہرگز نہ جائے) محمول کیا جائے گا جبکہ آپ کا یہ قول بھی موجود ہے (لا عدوی ولا طیرۃ ، چھوت اور بدفالی کی کوئی حیثیت نہیں ہے)۔

تاکہ کسی صحت مند کو متعدی مرض والے کے پاس جانے کی بنا پر بیماری لگ جانے کی صورت میں یہ نہ کہا جائے کہ اسے اس بیمار کے قرب کی وجہ سے تعدیہ ہو گیا ہے یعنی بیماری لگ گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک دفعہ عرض کیا گیا کہ ابتدائی خارش تو اونٹ کی تھوتھنی میں ہوتی ہے۔

لیکن دوسرے اونٹوں کو خارش کی بیماری لگ جاتی ہے۔ یعنی اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیماری میں تعدیہ یعنی چھوت موجود ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (فما اعدی الاول پھر پہلے اونٹ میں کس چیز نے چھوت پیدا کر دی) ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت زبیرؓ نے ایک شہر فتح کرنا چاہا ان سے کہا گیا کہ وہاں تو طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہے لیکن حضرت زبیرؓ اس میں داخل ہو گئے اور فرمایا کہ " ہم تو طعن یعنی نیزہ بازی اور طاعون کے لئے ہی آئے ہیں "۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے جب شام کی طرف عساکر اسلامی روانہ کئے تو آپ کچھ

دوران کے سامنے گئے اور یہ دعا کی کہ" اے اللہ! انہیں طعن یعنی نیزوں اور طاعون کے ذریعے فنا کر" حضرت ابوبکرؓ کے اس قول کی تاویل میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ کچھ کا یہ قول ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے لشکریوں کو ایمان پر استقامت اور صحیح بصیرت نیز کفار سے جہاد کی بے تابی کی کیفیت میں پایا تو آپ کو خطرہ لاحق ہو گیا کہ کہیں یہ کسی آزمائش میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

دوسری طرف شام کا علاقہ طاعون کی بیماری کے لیے مشہور تھا۔ اس لیے آپ نے یہ چاہا کہ ان کی موت اسی حالت میں واقع ہو جس حالت میں یہ مدینے سے نکلے ہیں اور انہیں دنیا اور اس کی چمک دمک کی آزمائش میں پڑنے کا موقعہ ہی نہ آئے۔ کچھ دوسرے اہلِ علم کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فرمایا تھا: فناء امتی بالطعن والطاعون (میری امت کی موت نیزہ بازی اور طاعون میں لکھی ہوئی ہے۔

یہاں لفظ' امتی' سے آپ کی مراد جلیل القدر صحابہ کرام ہیں۔ آپ نے یہ اطلاع دے دی کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ہاتھوں ممالک فتح کرائے گا جن کی صفت یہ ہو گی۔ اس بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے یہ توقع ظاہر کی کہ شام کی طرف جانے والی فوجیں ہی وہی لوگ ہوں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا ہے۔ اور اسی لیے آپ نے دعا کے الفاظ کے ذریعے ان کی حالت کی خبر دے دی۔

یہی وجہ ہے کہ شامی محاذ کے سپہ سالارِ اعظم حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ نے شام کے علاقے سے نکلنا پسند نہیں کیا۔ حضرت معاذؓ شام میں تھے جب وہاں طاعون کی وبا پھیلی آپ نے دعا کی کہ اے اللہ ہمیں بھی اس وبا کا ایک حصہ عطا کر۔

جب آپ کی ہتھیلی میں نیزہ لگا تو آپ نے اس زخم کو چومنا شروع کر دیا اور کہنے لگے کہ اگر میرے کفِ دست میں فلاں فلاں چیزیں ہوتیں تو مجھے خوشی نہ ہوتی لیکن نیزے کے زخم کی انتہائی خوشی ہے (چونکہ اس زخم کی بنا پر حضرت معاذؓ کو اپنا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی متذکرہ بالا حدیث سے نظر آنے لگا تھا۔ اسی بنا پر آپ اس خوشی کا اظہار کر رہے تھے)

آپ کہتے کہ" کاش میں بچہ ہوتا کیونکہ بعض دفعہ بچے پر اللہ تعالیٰ کی برکت نازل ہوتی ہے" اس قول سے آپ طاعون کے مرض میں مبتلا ہونے کی تمنا کا اظہار کرتے تاکہ آپ بھی ان لوگوں میں شامل ہو جائیں جن کی صفت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ہاتھوں ممالک فتح کرائے گا اور ان کی وجہ سے اسلام کو غلبہ عطا کرے گا۔

آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو عذابِ قبر کے منکر ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ عذاب قبر کا اقرار دراصل تناسخ کے قول کو تسلیم کرنا ہے (تناسخ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح فنا نہیں ہوتی بلکہ موت کے بعد وہ کوئی اور روپ دھار لیتی ہے۔ اس کا یہ روپ اس کی پہلی زندگی کے مطابق ہوتا ہے اور پہلی زندگی میں پُن یعنی نیکی غالب ہوگی تو دوسری زندگی کا یہ روپ اچھا ہوگا۔ اگر پہلی زندگی میں پاپ یعنی گناہ غالب ہوگا تو دوسری زندگی کا روپ برا ہوگا۔ ہندوؤں کا یہی عقیدہ ہے)۔

آیت میں اس قول کا بطلان اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ اس نے اس قوم کو موت سے ہمکنار کر دیا پھر انہیں زندہ کر دیا اسی طرح اللہ تعالیٰ انہیں قبر میں بھی زندہ کر دے گا اور اگر وہ عذاب کے سزاوار ہوں گے تو انہیں وہیں عذاب بھی دے دے گا۔

قولِ باری ہے (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، اور اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے) اس آیت میں اللہ کے راستے میں قتال کا حکم ہے لیکن یہ حکم مجمل ہے کیونکہ اس میں اس سبیل کا ذکر نہیں ہے جس کے ذریعے قتال کیا جائے۔ البتہ دوسرے مواقع میں اس کا ذکر ہے۔ ہم جب ان مواقع میں پہنچیں گے تو انشاء اللہ تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

قولِ باری ہے (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً، کون ہے جو اللہ کو قرضِ حسنہ دے کہ پھر اللہ اسے اس کے لیے کئی گنا کر دے) آیت میں لطیف ترین کلام اور بلیغ ترین پیرایۂ بیان کے ذریعے نیکی کے کاموں اور بھلائی کی راہوں میں انفاق کی دعوت دی گئی ہے۔ اسے قرض کا نام دیا تاکہ نیکی کے کاموں پر ثواب کے استحقاق کی تاکید ہو جائے۔ کیونکہ قرض کا لازمی طور پر عوض ہوتا ہے جس کا قرض دینے والا مستحق ہوتا ہے۔

یہود کو اس لطیف نکتے کی خبر نہ ہو سکی یا انہوں نے جان بوجھ کر جاہل بننے کی کوشش کی چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے قرض مانگ رہا ہے گویا ہم دولتمند ہیں اور وہ (نعوذ باللہ) ہمارا محتاج ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ، بے شک اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی بات سن لی ہے جنہوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ فقیر ہے اور ہم مال دار ہیں)۔

لیکن دوسری طرف اہلِ اسلام نے اس نکتے کو اچھی طرح سمجھ لیا اور انہیں اللہ کی طرف سے

دیئے جانے والے ثواب اور کیئے جانے والے وعدے کا پورا وثوق ہو گیا جس کے نتیجے میں وہ صدقات وخیرات میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے میں کوشاں ہو گئے۔ روایت ہے کہ آپ پر جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت ابوالدحداح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو کچھ عطا کیا ہے اس میں سے قرض مانگ رہا ہے اور میرے پاس دو زمینیں ہیں ایک اوپر کی طرف یعنی عالیہ میں اور دوسری نیچے کی جانب یعنی سافلہ میں۔ اب میں ان میں سے بہتر زمین کو اللہ کی راہ میں صدقہ کرتا ہوں۔

قول باری ہے (إِنَّ اللّٰهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا، بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر طالوت کو بادشاہ بنا کر بھیجا ہے۔ کہنے لگے کہ ہم پر اسے کس طرح حکومت حاصل ہو سکتی ہے) آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ امامت میں وراثت نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہود نے اپنے اوپر ایسے شخص کو بادشاہ بنائے جانے کو ناپسند کیا جو اہلِ نبوت اور سلطنت میں سے نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ طالوت علم اور قوت کی بنا پر اس اعزاز کے مستحق ٹھہرے ہیں نسب کی بنا پر نہیں۔

نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ علم اور ذاتی فضائل کے مقابلے میں نسب کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور یہ خوبیاں نسب پر مقدم ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے طالوت کا انتخاب ان کے علم اور قوت کی بنا پر کیا ہے اگرچہ دوسرے یہود ان سے نسب کے لحاظ سے افضل تھے۔

یہاں جسم کا ذکر دراصل طالوت کی جسمانی قوت اور طاقت کی زیادتی سے عبارت ہے۔ کیونکہ عادۃً جس شخص کے جسم میں پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے اس کی طاقت وقوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں موٹاپا مراد نہیں کہ جس میں قوت وطاقت کا فقدان ہو اس لیے کہ جنگ کے اندر ایسے جسم کی کوئی قدر وقیمت نہیں ہوتی بلکہ یہ وبالِ جان ہوتا ہے جبکہ یہ اعلیٰ قوت کا مالک نہ ہو۔

قولِ باری ہے (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ، جو اس کا پانی پیئے گا وہ میرا ساتھی نہیں۔ میرا ساتھی صرف وہ ہے جو اس سے پیاس نہ بجھائے۔ ہاں ایک آدھ چلو کوئی پی لے تو پی لے) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دریا سے پینے سے مراد منہ لگا کر اور اپنے ہونٹ پانی پر رکھ کر پینا ہے۔ اس لیئے کہ آیت میں دریا سے پینے اور پیاس بجھانے کی ممانعت تھی، البتہ ایک آدھ چلو بھر لینے کی اجازت تھی۔ یہ تشریح امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "میں نے

اگر دریائے فرات سے پانی پی لیا تو میرا غلام آزاد ہے"۔ تو اسے منہ لگا کر پینے پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے چلّو بھر کر یا کسی برتن میں ڈال کر دریا کا پانی پی لیا تو حانث نہیں ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں انہیں دریا سے پانی پینے کی ممانعت کر دی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ پیاس بجھانے سے بھی انہیں روک دیا گیا تھا۔ لیکن اس سے چلّو بھر لینے کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ اس لیے شُرب یعنی پانی پینے کی ممانعت بحالہ باقی رہی اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ چلّو بھر لینا شُرب میں داخل نہیں ہے۔

قول باری ہے (لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ۔ دین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے صحیح بات غلط بات سے الگ چھانٹ کر رکھ دی گئی ہے)۔ ضحاک، سدی اور سلیمان بن موسیٰ سے مروی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے اور اس کی ناسخ یہ آیت ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِيْنَ، اے نبی کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو)۔

نیز یہ قول باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ، مشرکین کو قتل کرو) حسن بصری اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ آیت اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے جزیہ ادا کرنا قبول کر لیا تھا۔ مشرکین عرب کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ ان کے حق میں جزیہ قابل قبول نہیں ہے۔ ان کے لیے صرف ایک ہی راستہ تھا اسلام یا تلوار۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت انصار کے ان بعض اولاد کے متعلق نازل ہوئی تھی جنہیں ان کے والدین نے اسلام لانے پر مجبور کیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر سے بھی روایت ہے۔

اس کی تشریح میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ" جو شخص جنگ کے بعد اسلام لے آیا ہو اسے یہ نہ کہو کہ وہ زبردستی مسلمان ہو گیا ہے، اس لیے کہ جب وہ اسلام لانے پر رضامند ہو گیا اور درست طریقے سے اسلام لے آیا تو اب زبردستی کی صورت باقی نہیں رہی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ) کی خبر کی صورت میں امر ہے۔ اس میں اس کی گنجائش ہے کہ مشرکین کے ساتھ قتال کے حکم سے پہلے اس آیت کا نزول ہوا ہو۔ اس لیے اس کا حکم تمام کفار کو عام ہو۔ جس طرح کہ یہ قول باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِيْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيْمٌ، آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہو گا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے

اسی طرح یہ قول باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ السَّیِّئَۃَ ۔ آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجئے) نیز قول باری ہے (وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ ، آپ ان کا مقابلہ نیکی سے کیجئے) اسی طرح قول باری ہے (وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا ، اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر)۔

ابتدائے اسلام میں قتال کی ممانعت تھی حتیٰ کہ مخالفین کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی حجت قائم ہو گئی لیکن جب حجت تام ہونے اور معاملہ واضح ہو جانے کے بعد بھی مخالفین نے معاندانہ رویہ اپنائے رکھا تو مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کا حکم مل گیا۔ اس لیے زیر بحث آیت میں مندرج حکم مشرکین عرب کے حق میں اس قول باری (وَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ ، اور مشرکین کو تم جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کر دو) کی بنا پر منسوخ ہو گیا)۔

البتہ اہل کتاب کے حق میں آیت کا حکم باقی رہا بشرطیکہ وہ جزیہ کی ادائیگی تسلیم کر لیں اور اہل اسلام کے حکم اور ان کی ذمہ داری میں داخل ہو جائیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہیں کی۔ اس آیت میں یہ بھی جائز ہے کہ اس کا حکم فی الحال تمام کافروں کے لیے ثابت ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی بھی مشرک یہودی یا عیسائی ہو جائے تو اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ہم اسے جزیہ کے بدلے اس کے دین پر باقی رہنے دیں گے۔

اب اگر آیت کا حکم ان تمام مشرکین کے لیے ثابت ہے جنہوں نے اہل کتاب کا دین اختیار کر لیا ہو تو پھر آیت امام شافعی کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ ان کا قول ہے مجوس یا نصاریٰ میں سے جو شخص یہودیت اختیار کرے گا اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے یا اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ آیت بہرحال اس قول کے بطلان پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ اس میں یہ حکم ہے کہ ہم کسی کو دین کے معاملے میں مجبور نہ کریں۔ اس حکم میں جو عموم ہے اسے تمام کفار کے حق میں اس طرح استعمال کرنا ممکن ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ سوال اٹھائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین عرب کے ساتھ قتال کا حکم دیا گیا اور ان سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی صورت قبول نہ کرنے کا امر ہوا اس طرح گویا انہیں دین کے معاملے میں مجبور کر دیا گیا اور یہ بات تو واضح ہے کہ جو شخص زبردستی دین اسلام میں داخل ہو گا وہ مسلمان نہیں ہو گا۔ آخر اسلام پر انہیں مجبور کرنے کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انہیں اسلام کے اظہار پر مجبور کیا گیا تھا۔ اسلام کے اعتقاد پر مجبور نہیں کیا گیا تھا کیونکہ اعتقاد پر مجبور کرنا ہمارے نزدیک درست نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ، میں تو اس پر مامور ہوں کہ لوگوں سے جنگ کرتا رہوں یہاں تک کہ وہ لا الٰہ الا اللہ، یعنی کلمہ توحید کا اقرار کرلیں۔

جب وہ ایسا کرلیں گے تو وہ میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کرلیں گے اور ان پر صرف اسی وقت ہاتھ ڈالا جائے گا جب کسی کا حق ان پر لازم ہوجائے گا اور ان کا حساب و کتاب اللہ کے ذمے ہوگا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ بتادیا کہ مشرکین سے قتال صرف اظہار اسلام کی خاطر ہوتا ہے۔

رہ گئے ان کے اعتقادات تو وہ اللہ کے سپرد ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نبوت کی صحت پر دلیل و برہان اور حجت قائم کیے بغیر ان مشرکین سے قتال نہیں کیا۔ گویا نبوت کی صحت کے دلائل اعتقاد اور اظہار اسلام دونوں کے لیے قائم کیے گئے تھے۔ کیونکہ ان دلائل کی وجہ سے جہاں مشرکین پر اسلام لانا اور اسلام کے متعلق اعتقاد پیدا کرنا لازم ہوجاتا وہاں یہ دلائل ان سے اظہار اسلام کے بھی متقاضی ہوتے اور جنگ اظہار اسلام کے لیے ہوتی تھی۔

اس میں بڑے بڑے مصالح پوشیدہ تھے ایک تو یہ کہ جب ایک مشرک اسلام کا اظہار کردیتا اگرچہ عقیدۃً وہ اسے تسلیم نہ کرتا۔ تو اس صورت میں مسلمانوں کے ساتھ اس کی مجالست، قرآنی آیات کی سماعت، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے دلائل کے مشاہدات اور ان کا پے در پے وقوع اسے اسلام کی طرف بلانے اور اس کے اپنے عقیدۂ شرک کے فساد کی وضاحت کا باعث بنتے۔

ایک اور مصلحت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ ان لوگوں کی نسل میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو عقیدۂ توحید کے پرستار بنیں گے اس لیے انہیں قتل کرنا درست نہیں تھا جبکہ یہ علم بھی ہو کہ ان کی اولاد میں موحدین اور اہل ایمان پیدا ہوں گے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اہل کتاب میں سے اگر کسی کو اسلام پر مجبور کرکے مسلمان بنالیا جائے تو وہ ظاہری طور پر مسلمان شمار ہوگا اور اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ البتہ اگر وہ اپنے سابقہ دین کی طرف لوٹ جائے گا تو اس کی گردن نہیں ماری جائے گی

اور اسے دینِ اسلام میں داخل ہونے پر مجبور کیا جائے گا۔ کیونکہ جب ایک شخص دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اکراہ یا جبر کی وجہ سے اسلام کا حکم زائل نہیں ہوتا اگرچہ اس کا بالجبر اسلام میں دخول اس بات پر دال ہوتا ہے کہ اس کے دل میں اسلام کے عقیدے کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم ان مشرکین کے اسلام کا حال بیان کر آئے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قتال کی وجہ سے مسلمان ہو گئے تھے، درج بالا حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے قتال کے موقعہ پر اظہارِ اسلام کو اسلام کے حکم میں داخل کر لیا۔ اس لیے اہلِ ذمہ میں سے جو شخص زبردستی اسلام میں داخل ہوا ہو اسے بھی اسلام کے حکم میں داخل کرنا ضروری ہو گیا۔ انہیں شک کا فائدہ دے کر قتل نہیں کیا گیا۔

ہمیں اس مسئلے میں فقہاء کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر اہلِ اسلام سے برسرِ جنگ کسی قوم کا کوئی جنگی قیدی سزائے موت پانے کے لئے لایا جائے اور وہ اس وقت کلمۂ اسلام پڑھ لے تو وہ مسلمان شمار ہو گا۔ قتل کے خوف سے اس کا اسلام لانا اس سے اسلام کا حکم زائل نہیں کر سکے گا اسی طرح ذمی کا بھی مسئلہ ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (لَا اِکْرَاہَ فِی الدِّیْنِ) ذمی کو اسلام میں زبردستی داخل کرنے کی ممانعت کر رہا ہے اور جب اس طرح کا اکراہ ممنوع ہے تو ضروری ہے کہ ایسا شخص اسلام کے حکم میں شمار نہ کیا جائے اور نہ ہی اسلام کا کوئی حکم اس سے متعلق ہو۔ نیز اس معاملے میں ذمی کا حکم حربی کے حکم کی طرح نہ ہو کیونکہ حربی کی طرف سے مسلمانوں کے ذمے میں آنے سے انکار اسلام میں اسے زبردستی داخل کرنے کے جواز کا باعث بن سکتا ہے لیکن جو شخص مسلمانوں کے ذمے میں آکر ذمی بن گیا اسے اسلام پر مجبور کرنا درست نہیں ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ جن لوگوں کو اسلام پر مجبور کرنا جائز ہے ان کے حق میں زبردستی اور خوش دلی کے لحاظ سے اسلام کے حکم میں کوئی فرق اور اختلاف نہیں ہوتا اس بنا پر اس کی مشابہت عتق، طلاق اور ایسے تمام عقود کے ساتھ ہو گئی جن میں جِدّ اور ہزل (سنجیدگی سے کوئی بات کہنا یا کام کرنا جِد کہلاتا ہے اور مذاق اور لاابالی انداز سے ایسا کرنا ہزل کہلاتا ہے) دونوں کے حکم میں یکسانیت ہوتی ہے اور اختلاف نہیں ہوتا۔

پھر اس کے بعد اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اکراہ کا حکم دیا گیا تھا یا اس کی اجازت دی گئی تھی

جس طرح کہ اس لحاظ سے عتق اور طلاق کے حکم میں فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو طلاق یا عتاق پر مجبور کر دیا تو ان دونوں کا حکم اس پر ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ مجبور کرنے والا اس لحاظ سے ظالم قرار دیا جائے گا کہ اسے ایسا کرنے سے روکا گیا تھا لیکن اسے ایسا کرنے سے روک دیا جانا ہمارے نزدیک عتاق اور طلاق کے حکم کو باطل نہیں کرے گا۔ یہی صورتِ حال اسلام پر مجبور کرنے کی بھی ہے۔

قولِ باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَاجَّ اِبْرٰهِیْمَ فِیْ رَبِّهٖۤ اَنْ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ ، کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیمؑ سے جھگڑا کیا تھا۔ جھگڑا اس بات پر کہ ابراہیمؑ کا رب کون ہے اور اس بنا پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے کافر کو حکومت عطا کرنا صرف مال کی کثرت اور قوت و طاقت کی وسعت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں کافروں کو اپنی نعمتوں سے نواز دے۔ اس سلسلے میں کافر اور مومن کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قولِ باری ہے (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهٗ فِیْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِیْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهٗ جَهَنَّمَ یَصْلٰهَا مَذْمُوْمًا مَّدْحُوْرًا ، جو کوئی دنیا کا خواہش مند ہو اسے یہیں ہم دے دیتے ہیں جو کچھ بھی جسے دینا چاہیں پھر اس کے مقسوم میں جہنم لکھ دیتے ہیں جسے وہ تاپے گا ملامت زدہ اور رحمت سے دور ہو کر)۔

یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اس قسم کی حکومت و سلطنت کسی کافر کو دے دے۔ رہ گئی حکومت بمعنی امر و نہی اور لوگوں کے امور کی تدبیر کی تملیک تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہلِ کفر و ضلال کو یہ عطاء نہیں کی جاتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا مقصد لوگوں کی اصلاح ہے اور یہ بات بڑی مضحکہ خیز ہے کہ مخلوق کی اصلاح کا کام ان لوگوں سے لیا جائے جو خود گم کردہ راہ اور فسادی ہوں۔ نیز بھلائی کے دشمن ہوں۔

نیز یہ پہلو بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی اور اس کے دین کے معاملات کے سلسلے میں ایسے لوگوں پر بھروسہ کرنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے جو خود اہلِ کفر و ضلال ہوں جیسا کہ ارشادِ باری ہے (لَا یَنَالُ عَهْدِی الظّٰلِمِیْنَ ، میرا وعدہ ظالموں سے متعلق نہیں ہے)۔

کافر بادشاہ نمرود بن کنعان کا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباحثے کی روئیداد یہ ہے کہ اس نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنی پیروی کی دعوت دی اور یہ دلیل پیش کی کہ وہ بادشاہ ہے

اور نفع نقصان پہنچانے پر قادر ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ میرا رب مار سکتا ہے اور جلا بھی سکتا ہے لیکن تجھے اس کی قدرت نہیں ہے۔ اس پر اس نے بحث کا رخ بدل کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ لفظی معارضہ شروع کر دیا اور حقیقی معنی سے پہلو تہی کر لی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تو اس کے سامنے یہ دلیل پیش کی تھی کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو بطور اختراع موت و حیات کو پیدا کرتا ہے۔ اس پر نمرود نے اپنے سامنے دو آدمیوں کو طلب کر کے ایک کو قتل کر دیا اور کہنے لگا کہ میں نے اسے موت دے دی اور دوسرے کو چھوڑ کر کہنے لگا کہ میں نے اسے زندگی دے دی۔ یہ بات اس نے مجازاً کہی تھی حقیقۃً نہیں کیونکہ اسے خود معلوم تھا کہ وہ زندگی اور موت کو پیدا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ جب کافر پر حجت تام ہو گئی اور وہ اس کے جواب میں جو کچھ کر گزرا تھا اس سے زیادہ کچھ کرنے سے عاجز تھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا پہلو اور قوی ہو گیا جس کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

اب وہ کوئی ایسا شبہ بھی پیش کرنے سے عاجز تھا جس کے ذریعے وہ اپنے آدمیوں کو جکمہ دے کر انہیں دھوکے میں رکھ سکے۔ نمرود کو یہ معلوم تھا کہ اس کی بیان کردہ بات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا جواب نہیں ہے بلکہ اس نے صرف اپنے آدمیوں کو جکمہ دینے اور انہیں دھوکے میں رکھنے کے لیئے یہ کچھ کیا تھا جس طرح کہ فرعون نے کیا تھا۔

جب جادوگروں کی پھینکی ہوئی رسیوں کو جو سانپوں کی صورت میں تھیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لاٹھی اژدہا بن کر چاٹ گئی اور جادوگر یہ یقین کرتے ہوئے ایمان لے آئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ اژدہا جادو نہیں بلکہ امر الٰہی ہے۔ تو اب فرعون کے لیئے اس کے سوا اور کوئی چارہ ہی نہیں رہا کہ اپنے آدمیوں کو دھوکے میں رکھنے اور جکمہ دینے کے لیئے یہ کہے کہ:

"یہ ایک سازش ہے جو تم نے شہریوں کو اس شہر سے نکال باہر کرنے کے لیئے کی ہے"

وہ اپنے اس قول سے جادوگروں پر یہ الزام دھرنا چاہتا تھا کہ انہوں نے جادوگری کے اس مظاہرے سے پہلے ہی حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ ساز باز کر رکھی تھی کہ جب جادوگری کا یہ مظاہرہ ہو تو وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ہتھیار ڈال دیں اور ان پر ایمان لے آئیں یہ کہہ کر گویا اس نے اپنے لوگوں کو دھوکے میں رکھ کر اپنی جان چھڑا لی ٹھیک اسی طرح کافر نمرود نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباحثہ میں عاجز آ کر جان چھڑانے کی کوشش کی۔

لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسے اپنے مقصد میں کامیاب نہیں ہونے دیا اور اس

کے سامنے ایسی بات پیش کر دی جس کا جواب اس کے لیے کسی طرح ممکن ہی نہ تھا اور نہ ہی وہ اس کا توڑ بیش کر سکتا تھا۔ آپ نے قرآن کے الفاظ میں اس سے یہ کہا کہ" اللہ تعالیٰ مشرق سے سورج طلوع کرتا ہے تو اسے مغرب سے طلوع کر دے ؟" اس کے جواب میں نمرود بے بس ہو کر رہ گیا اور اس کے چھکے چھوٹ گئے۔ اس کے لیئے یہ ممکن ہی نہ رہا کہ کوئی معارضہ کرے یا شبہ ڈالے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال میں جاننے والوں کے لیئے لطیف ترین دلیل اور واضح ترین برہان موجود تھی وہ اس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جس قوم میں مبعوث ہوئے تھے وہ ستارہ پرست تھے انہوں نے سات ستاروں کے نام پر بت بنا رکھے تھے جنہیں وہ پوجتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ ان لوگوں کی کیفیت بیان کی ہے کہ یہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

ان کا خیال تھا کہ حوادثِ عالم سب کے سب ان سات ستاروں کی حرکات کے مرہون منت ہیں ان کے نزدیک سب سے بڑا ستارہ سورج تھا۔ انہوں نے سورج اور دوسرے ستاروں کو الٰہہ یعنی معبودوں کے نام سے موسوم کر رکھا تھا۔ سورج ان کے نزدیک الہ اعظم تھا جس سے بڑا اور کوئی الہ نہیں تھا۔

وہ لوگ باری تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے، ان کا اس چیز کے متعلق کوئی اختلاف نہیں تھا نیز ستاروں کی گردش کا علم رکھنے والے ان کے ہم خیال تھے کہ سورج اور دوسرے تمام ستاروں کی دو متضاد حرکتیں ہیں۔ ایک حرکت مغرب سے مشرق کی طرف ہوتی ہے یہ ان کی ذاتی حرکت ہوتی ہے دوسری حرکت وہ ہے جو آسمان انہیں مشرق سے مغرب کی طرف دیتا ہے۔ اسی حرکت کی بنا پر سورج ایک دن اور ایک رات میں ایک چکر مکمل کرتا ہے۔ جو لوگ ستاروں کی گردش کا علم رکھتے ہیں ان کے نزدیک درج بالا امر ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نمرود کافر سے بحث کے دوران یہ فرمایا کہ " تجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ جس سورج کی تو پوجا کرتا ہے اور اسے اپنا الٰہ تسلیم کرتا ہے۔ اس کی یہ یومیہ گردش حرکت قسری ہے یعنی یہ اس کی اپنی ذاتی حرکت نہیں ہے بلکہ کوئی اور طاقت اسے مشرق سے مغرب کی طرف حرکت دیتی ہے جس کی بنا پر یہ حرکت کرتا ہے۔ اس طرح یہ حرکت کرنے پر مجبور ہے۔ میں تجھے اس ذات کی عبادت کی طرف بلاتا ہوں جو سورج کی اس حرکت کو جاری کرنے والا ہے اور اس کا فاعل ہے۔ اگر سورج الٰہ ہوتا تو وہ اس حرکت پر مجبور و مقسور نہ ہوتا "

نمرود کے پاس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال کا نہ تو کوئی جواب تھا اور نہ ہی کوئی توڑ۔ لے دے کے وہ قرآن کے الفاظ میں یہی کہہ سکا کہ "اگر تمھیں کچھ کرنا ہے تو ابراہیم کو آگ میں جلا دو۔ اپنے معبودوں کی مدد کرو"۔

سورج اور دیگر ستاروں کی یہ دونوں متضاد حرکتیں ان میں بیک وقت نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ایک ہی جسم میں بیک وقت دو متضاد حرکتیں وجود میں آجائیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا وقفہ پایا جائے گا اور اس طرح جس وقت میں ایک حرکت پائی جائے اس وقت دوسری حرکت نہ پائی جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک استدلال سے دوسرے استدلال کی طرف منتقل ہو گئے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ نہیں کیا بلکہ اپنے پہلے استدلال پر قائم رہتے ہوئے اس کی تائید میں دوسرا استدلال پیش کر دیا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے توحید کے دلائل مختلف طریقوں سے اہل عالم کے سامنے پیش کیے ہیں۔

حالانکہ زمین و آسمان کی ہر چیز اس کی واحدنیت کی دلیل ہے، پھر اس نے اپنے نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نوع بنوع معجزات عطا کر کے تائید مزید کی جبکہ ہر معجزہ اپنی جگہ دعوائے توحید کے ثبوت کے لیے کافی تھا اور اس کے ہوتے ہوئے کسی اور معجزے کی ضرورت نہیں تھی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام قرآن کے الفاظ میں اپنی قوم سے اس سلسلے میں پہلے بھی جھگڑ چکے تھے۔ قول باری ہے (وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي، ابراہیم کو ہم اسی طرح زمین و آسمان کا نظام سلطنت دکھاتے تھے اور اس لیے دکھاتے تھے کہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ چنانچہ جب رات اس پر طاری ہوئی تو اس نے ایک تارا دیکھا۔ کہا یہ میرا رب ہے)۔

اس آیت کی تفسیر میں یہ قول ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کو اپنے استدلال کی صداقت اور ان کے قول کے بطلان پر پکا کرنے کی خاطر یہ فرمایا کہ "یہ میرا رب ہے" مگر جب وہ ڈوب گیا تو کہہ دیا کہ "ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں"۔ یہ واقعہ رات کے وقت پیش آیا تھا جب ان کی قوم کسی تہوار کے سلسلے میں اپنے بت خانے میں بتوں کے سامنے موجود تھے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس موقعہ سے فائدہ اٹھایا، رات کے وقت جبکہ ستارے کا ظہور ہوتا ہے، اس کی حرکت نظر آتی ہے اور پھر وہ ڈوب جاتا ہے، اپنی قوم کو اس ستارے کا معاملہ ذہن نشین کرایا اور انہیں یہ سمجھایا کہ اس جیسی چیز الٰہ نہیں ہوسکتی کیونکہ اس میں حدث یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال کی نشانیاں ظاہر ہوگئی ہیں۔

پھر چاند کے سلسلے میں آپ نے اپنی قوم کو یہی بات سمجھائی، پھر جب صبح ہوئی اور سورج نکل آیا تو سورج کے متعلق بھی آپ نے یہی استدلال پیش کیا۔ یہاں تک کہ قوم پر حجت تمام ہوگئی اور اس کے بعد آپ نے اپنی قوم کے بتائے ہوئے بتوں کو توڑ دیا۔ اس کے بعد آپ کے ساتھ جو صورتِ حال پیش آئی قرآن نے اسے اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔

زیر بحث آیت (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰھٖمَ فِیْ رَبِّهٖٓ اَنْ اٰتٰىهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ) اس پر دلالت کرتی ہے کہ دین کے معاملے میں بحث و مباحثہ اور اللہ تعالیٰ کی واحدانیت اور اس کی صفاتِ حسنہ کے ثبوت کے لیے عقلی دلائل پیش کرنا اور کائنات میں موجود اللہ کی نشانیوں سے استدلال کرنا درست ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس فریق کا استدلال ناکام ہو جائے اور وہ اپنے فریقِ مقابل کے سامنے لاجواب ہو جائے۔ اس پر اپنا مذہب و مسلک چھوڑ کر دلیل سے ثابت ہو جانے والی بات کا اتباع لازم ہے۔

آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو دین کے اثبات کے لیئے استدلالی انداز کو درست نہیں سمجھتے کیونکہ اگر اس کا جواز نہ ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنی قوم سے استدلالی رنگ میں بحث نہ کرتے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ جو شخص حجت و استدلال کے میدان میں ناکام ہو جائے۔ اس پر لازم ہے کہ استدلال کے نتیجے میں اس پر ثابت ہو جانے والی بات پر غور کرے۔

اگر اسے اس سے نکلنے کا کوئی راستہ نظر نہ آئے تو اسے تسلیم کرلے اس کے لیئے حق کا راستہ یہی ہے کہ دلیل سے ثابت ہو جانے والی بات کو تسلیم کرلے کیونکہ حق اور باطل میں صرف اسی جہت سے فرق ہوتا ہے کہ حق کی دلیل پوری طرح نمایاں ہو جاتی ہے اور باطل کی دلیل ناکام ہو جاتی ہے۔ ورنہ اگر اس دلیل کا سہارا نہ ہوتا جس کے ذریعے حق پوری طرح باطل سے جدا اور ممتاز ہو جاتا ہے تو پھر تمام مسائل میں مختلف فریقوں کے دعاوی موجود ہوتے اور اس طرح حق و باطل میں کوئی فرق نہ رہ جاتا۔

آیت اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ کوئی چیز ذاتِ باری کے مشابہ نہیں ہے اور اس کی معرفت کا ذریعہ انفس و آفاق میں قائم شدہ دلائل ہیں جو اس کی وحدانیت کا پتہ دیتے ہیں کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام نے منکرین ذاتِ باری کا اسی طرح مقابلہ کیا تھا اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کی کبھی کوئی ایسی صفت بیان نہیں کی تھی جو تشبیہ اور مشابہت کو واجب کر دیتی بلکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے افعال کے ذریعے اس کی ذات کی نشاندہی کی تھی اور اس پر استدلال کیا تھا۔

قولِ باری ہے (قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ، اس نے کہا میں ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گذرا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تو نے یہاں ایک سو برس گذارے ہیں) اس قائل کا قول کذب بیانی نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے تو اسے ایک سو برسوں تک موت کی حالت میں رکھا تھا۔ اس نے اپنے خیال کے مطابق یہ کہا تھا گویا اس نے یوں کہا تھا کہ "میرے خیال میں میں ایک دن یا دن کا بعض حصہ گذرا ہوں" اس کی نظیر اصحاب کہف کی زبان سے ادا ہونے والا فقرہ ہے جس کی حکایت اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں کی ہے (قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ كَمْ لَبِثْتُمْ قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ) حالانکہ انہوں نے تین سو نو سال گذارے تھے، انہوں نے اپنے خیال کے مطابق جو بات کہی تھی اس میں انہیں کاذب قرار نہیں دیا جا سکتا گویا انہوں نے یوں کہا تھا "ہمارے خیال میں ہم نے ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گذارا ہے۔ اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اس وقت فرمایا تھا جب چار رکعتوں والی ایک فرض نماز کی آپ نے دو رکعتیں ادا کیں اور اس پر ایک صحابی ذوالیدینؓ نے عرض کیا تھا کہ آیا نماز مختصر کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ آپ نے فرمایا (لم تقصر ولم انس، نہ نماز مختصر ہوئی اور نہ ہی میں بھولا ہوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس قول میں سچے تھے کیونکہ آپ نے اس بات کی اطلاع دی تھی جو آپ کے اپنے ظن اور گمان کے مطابق تھا۔ آپ کے گمان میں یہ تھا کہ آپ نے نماز پوری ادا کی ہے۔ کلام کے اندر اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ظن و تخمین کے مطابق کسی بات کی اطلاع دے تو وہ قابلِ گرفت نہیں ہوتی۔ البتہ حقیقت نفس الامری کے متعلق اطلاع نہ دے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے لغو قسم کھانے والے کو درگذر کر دیا ہے اور روایت کے مطابق اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے پوچھے کہ آیا فلاں بات یا فلاں واقعہ پیش آیا ہے؟ جس کے جواب میں وہ شخص اپنے خیال کے مطابق کہے کہ "نہیں بخدا نہیں" یا یوں کہے کہ "بخدا، کیوں نہیں" اگرچہ حقیقت نفس الامری اس کے خلاف ہو۔ اس شخص کی گرفت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قسم کھا کر جو جواب دیا تھا وہ اس کے عقیدے اور ضمیر کے مطابق تھا۔ واللہ الموفق۔

صدقہ دے کر احسان جتلانا

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ ثُمَّ لَا یُتْبِعُوْنَ مَاۤ اَنْفَقُوْا مَنًّا وَّ لَاۤ اَذًى لَّهُمْ اَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ ، جو لوگ اللہ کی راہ میں اپنے مال خرچ کرتے ہیں پھر احسان نہیں جتاتے نہ دکھ دیتے ہیں ان کا اجر ان کے رب کے پاس ہے اور ان کے لیے کسی رنج اور خوف کا موقع نہیں)۔

اسی طرح قول باری ہے (یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْاَذٰى كَالَّذِیْ یُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ وَ لَا یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ ، اے ایمان والو اپنے صدقات کو احسان جتا کر اور دکھ دے کر اس شخص کی طرح خاک میں نہ ملا دو جو اپنا مال محض لوگوں کے دکھانے کو خرچ کرتا ہے اور نہ اللہ پر ایمان رکھتا ہے، نہ آخرت پر)۔

اسی طرح قول باری ہے (قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ وَّ مَغْفِرَةٌ خَیْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ یَّتْبَعُهَاۤ اَذًى ، ایک میٹھا بول اور کسی ناگوار بات پر ذرا سی چشم پوشی اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ ہو) ایک جگہ ارشاد ہے (وَ مَاۤ اٰتَیْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّیَرْبُوَاۡ فِیْۤ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا یَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَ مَاۤ اٰتَیْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِیْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓىٕكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ ، اور جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے، اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا۔ اور جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے ارادے سے دیتے ہو اسی کے دینے والے درحقیقت اپنا مال بڑھاتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں یہ بتلا دیا ہے کہ صدقات اگر خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہوں گے نیز احسان جتلانے اور اذیت پہنچانے سے مبرا نہ ہوں گے تو وہ درحقیقت صدقات ہی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ان کے اجر اور ثواب کے حبط ہو جانے کی وجہ سے یہ باطل ہو جائیں گے اور صدقہ

دینے والے کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے صدقہ دیا ہی نہیں ہے۔

اسی طرح وہ تمام کی تمام عبادات ہیں جو تقرب الی اللہ کی خاطر کی جاتی ہیں۔ ان میں ریاکاری یا اللہ کی خوشنودی کے علاوہ کسی اور عنصر کا شامل ہو جانا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ چیز اس عبادت کو باطل کر دیتی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ، اور تم اپنے اعمال باطل نہ کرو۔) نیز ارشاد ہے (وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَآءَ، انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کی عبادت کریں، اطاعت اور فرمانبرداری کو اسی کے لیئے خالص کر کے اور تمام باطل طریقوں سے منہ موڑ کر)۔

اس لیے جس عبادت میں اللہ کے لیئے خالص فرمانبرداری نہیں پائی جائے گی اس پر اس کے فاعل کو کوئی ثواب نہیں ملے گا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا وَمَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِيْبٍ، جو شخص آخرت کی کھیتی طلب کرے گا ہم اس کی کھیتی میں اور اضافہ کر دیں گے اور جو شخص دنیا کی کھیتی چاہے گا ہم اسے دنیا میں سے دیں گے لیکن آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا)۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حج کرنے، نماز ادا کرنے، قرآن کی تعلیم دینے اور ایسے تمام افعال میں کسی کو کرایہ پر رکھنا جائز نہیں ہے جو تقرب الٰہی اور اس کی خوشنودی کی خاطر سرانجام دیئے جائیں کیونکہ ان پر اجرت لینا انہیں قربت یعنی تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے کے دائرے سے خارج کر دیتا ہے۔

درج بالا آیات اس استدلال کی بنیاد ہیں۔ نیز ان آیات کے نظائر سے بھی اس دعوے کی تائید ہوتی ہے۔ عمرو نے حسن بصری سے آیت (لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى) کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد ایسا صدقہ ہے جس پر احسان جتایا جائے اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرما دیا۔ حسن بصری نے مزید کہا کہ صدقہ کرنے والے کو اللہ کی حمد و ثناء کرنی چاہیئے کہ اس نے اسے صدقہ کرنے کی راہ دکھلائی اور توفیق عطاء کی۔

قول باری (مَثَلُ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمُ ابْتِغَآءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ وَتَثْبِيْتًا مِّنْ اَنْفُسِهِمْ، ان لوگوں کی مثال جو اپنے اموال اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کے لیئے دل کے پورے ثبات و قرار کے ساتھ خرچ کرتے ہیں......) کی تفسیر میں حسن بصری

سے مردی ہے کہ یہ لوگ تحقیق و جستجو کرتے ہیں کہ صدقات کہاں دیئے جائیں۔
شعبی سے مروی ہے کہ دل کے ثبات اور یقین کے ساتھ اپنے اموال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ پورے اعتماد کے ساتھ۔ صدقہ میں احسان جتلانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ کرنے والا یوں کہے کہ "میں نے فلاں کے ساتھ احسان کیا ہے"، یا "میں نے اسے خوش حال کر دیا ہے"، یا "میں نے فلاں کو مالدار بنا دیا ہے" وغیرہ وغیرہ۔

ظاہر ہے ان باتوں سے صدقہ لینے والے کو اذیت ہوگی اور اسے بڑی ناگواری ہوگی۔ صدقہ میں اذی یعنی دکھ پہنچانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ دینے والا صدقہ لینے والے سے کہے کہ "تو تو ہمیشہ فقیر ہی رہتا ہے"، یا "میں تو تیری وجہ سے مصیبت میں پھنس گیا ہوں"، یا "اللہ تعالیٰ تجھ سے میری جان چھڑا دے" وغیرہ۔ ایسے اقوال جن میں صدقہ لینے والے کی فقیری اور تنگ دستی کا ذکر بطور طنز و استحقار کیا جائے۔

قول باری ہے (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّن صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى) یعنی واللہ اعلم ــــ اچھے الفاظ سے اسے ٹال دینا۔ لفظ (مَغْفِرَةٌ) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ سائل کے سامنے اپنی ضرورت مندی کی پردہ پوشی کرنا، ایک قول ہے کہ ظالم کو اس کے ظلم کی معافی دے دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ پہنچانا ہو۔ کیونکہ صدقہ کرنے والا احسان جتا کر اور دکھ پہنچا کر گناہ کا مستحق ٹھہرتا ہے اور سائل کو بھلے الفاظ کے ذریعے ٹال دینے میں اللہ کی نافرمانی میں بچاؤ ہے۔
اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اچھے الفاظ کو ٹال کر صدقہ نہ دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد احسان جتانا اور دکھ پہنچانا آ جائے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا، اگر ان سے یعنی حاجت مند رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں سے تمہیں کتراتا ہو اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو تو انہیں نرم جواب دے دو)۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

کمائی کرنے کا بیان

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَکُمْ مِّنَ الْاَرْضِ ۔ اے ایمان والو! جو مال تم نے کمائے ہیں اور جو کچھ ہم نے زمین سے تمہارے لیے نکالا ہے اس میں سے بہتر حصہ راہِ خدا میں خرچ کرو)۔

اس آیت میں کمائی کی صورتوں کی اباحت کا ذکر ہے اور یہ بیان ہے کہ کمائیوں میں پاکیزہ صورتیں بھی موجود ہیں۔ کمائی دو طرح سے ہوتی ہے۔ اموال اور ان کے منافع کی ادلا بدلی کے ذریعے اور چیزوں سے حاصل شدہ فوائد کی ادلا بدلی کے ذریعے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلی صورت کی اباحت کا کئی مواقع پر صراحۃً ذکر فرما دیا ہے۔

ارشاد ہے (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ ، اللہ نے بیع یعنی خرید و فروخت کو حلال کر دیا) اسی طرح ارشاد ہے (وَاٰخَرُوْنَ یَضْرِبُوْنَ فِی الْاَرْضِ یَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَاٰخَرُوْنَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ ، کچھ لوگ ہیں جو زمین میں چل پھر کر اللہ کا فضل تلاش کر رہے ہیں اور کچھ دوسرے ہیں جو اللہ کی راہ میں لڑ رہے ہیں)۔

اسی طرح ارشاد ہے (لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّکُمْ ، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ جو شخص تجارت کرے یا اپنی چیز کرایہ پر دے دے اور اس کے ساتھ حج بھی کرلے تو اس کے لیے یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہے۔ چیزوں سے حاصل ہونے والے فوائد کی ادلا بدلی کے متعلق قولِ باری ہے (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَکُمْ فَاٰتُوْھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ ، اگر وہ تمہارے لیے تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انہیں ان کی اجرت دے دو)۔

اسی طرح حضرت شعیب علیہ السلام کا قول قرآن کے الفاظ میں ہے (اِنِّیْٓ اُرِیْدُ اَنْ اُنْکِحَکَ اِحْدَی ابْنَتَیَّ ھٰتَیْنِ عَلٰٓی اَنْ تَاْجُرَنِیْ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ ، میں چاہتا ہوں کہ ان دونوں میں

سے ایک بیٹی تم سے اس شرط پر بیاہ دوں کہ تم آٹھ برسوں تک میرا کام کرو گے)۔

مزدور کی مزدوری پہلے طے کر لی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استاجر آجیرًا فلیعلمہ اجرہ، جو شخص کسی کو مزدوری پر رکھے اسے اس کی مزدوری بتا دے۔ آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (لان یاخذ احدکم حبلاً فیحتطب خیرلہ من ان یسأل الناس اعطوہ او منعوہ، تم میں سے کوئی شخص ایک رسی لے کر جنگل میں چلا جائے اور وہاں سے لکڑیاں سمیٹ کر لے آئے یہ اس سے بہتر ہے کہ لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا پھرے پھر لوگ چاہیں تو اس کی جھولی میں کچھ ڈال دیں اور چاہیں تو اسے کچھ نہ دیں)۔

اعمش نے ابراہیم نخعی سے، انہوں نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ، انسان کے لیے پاکیزہ ترین غذا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی ہو اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے) سلف کی ایک جماعت سے قول باری (اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد تجارت کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان حضرات میں حسن بصری اور مجاہد بھی شامل ہیں۔

اس آیت کا عمول تمام اموال میں صدقہ واجب کرتا ہے۔ اس لیے کہ قول باری (مَا کَسَبْتُمْ) تمام اموال پر مشتمل ہے اگرچہ یہ بیان اموال میں واجب صدقہ کی مقدار کی وضاحت کے لیے کافی نہیں ہے۔ تاہم یہ اموال کے جملہ اصناف کو شامل ہے اور مقدار واجب کے بیان میں مجمل ہے۔ جسے بیان اور وضاحت کی ضرورت تھی۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس اجمال کی تفصیل اموات میں صدقات کی واجب مقادیر کی شکل میں آگئی تو اب آیت کے عموم سے ہر اس مال میں صدقہ کے وجوب پر استدلال کرنا درست ہو گیا جس میں ایجاب صدقہ کے متعلق اختلاف رائے ہے مثلاً اموال تجارت وغیرہ۔

جو لوگ عروض یعنی مال اسباب پر زکوٰۃ کی نفی کرتے ہیں ظاہر آیت سے ان کے خلاف استدلال کیا جا سکتا ہے نیز گھوڑوں پر زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلے میں بھی آیت سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ مال جس میں وجوب زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہو آیت سے وجوب

کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔

وہ اس طرح کہ قول باری (اَنۡفِقُوۡا) سے مراد صدقہ یعنی زکوٰۃ ہے۔ اس کی دلیل قول باری (وَلَا تَیَمَّمُوا الۡخَبِیۡثَ مِنۡہُ تُنۡفِقُوۡنَ ، اور ایسا نہ ہو کہ تم اس کی راہ میں دینے کے لیے بُری سے بُری چیز چھانٹنے کی کوشش کرنے لگو) یعنی یہ بُری سے بُری چیز اللہ کی راہ میں صدقہ کرو سلف اور خلف میں اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد صدقہ ہے یعنی زکوٰۃ ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے مراد نفلی صدقہ ہے کیونکہ جب زکوٰۃ یعنی فرض صدقہ میں ردی مال ادا کیا جائے گا تو زائد حصہ ادا کرنے والے کے ذمے باقی رہے گا۔

ہمارے نزدیک اس تاویل سے لفظ کو وجوب سے نفل کی طرف کئی وجوہ سے منتقل کرنا لازم آئے گا۔ اول یہ کہ لفظ (اَنۡفِقُوۡا) امر کا صیغہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے تو ندب یعنی استحباب وغیرہ کی نشاندہی کرتی ہو تو اس صورت میں امر وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ قول باری (وَلَا تَیَمَّمُوا الۡخَبِیۡثَ مِنۡہُ تُنۡفِقُوۡنَ) میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جو ندب یعنی غیر وجوب اور استحباب کی نشاندہی کرتی ہو۔

کیونکہ یہ بات نہیں ہے کہ راہ خدا میں ردی مال دینے کی نہی صرف نفلی صدقے کے ساتھ خاص ہے فرض کے ساتھ نہیں ہے اور یہ کہ ردی یعنی گھٹیا اور عمدہ مال کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد مال ہوگا اس کا ادا کرنا بھی واجب ہے۔ اس لیئے کہ آیت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ یہ بات کسی اور دلالت سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس لیئے یہ بات ایجاب صدقہ میں آیت کے مقتضیٰ کی راہ میں بہ حائل نہیں ہو سکتی۔ تاہم اگر آیت کی اس پر دلالت بھی ہوتی کہ زکوٰۃ ادا کرنے والے کے ذمے اس گھٹیا مال کے سوا جس کی وہ ادائیگی کر چکا ہے اور کوئی ادائیگی نہیں ہے پھر بھی یہ بات آیت کے حکم کو وجوب سے ندب یعنی استحباب کی طرف موڑ دینا لازم قرار نہیں دیتی کیونکہ یہ صورت جائز ہے کہ خطاب کی ابتداء ایجاب کے ساتھ ہو پھر اس پر ایسے حکم کو عطف کیا جائے جو ایجاب کے عموم کے بعض مقتضیات کے ساتھ خاص ہو لیکن اس بات سے یہ چیز لازم نہیں آتی کہ ابتدائے خطاب کے حکم کو عموم کے مفہوم سے ہٹا کر خصوص کے مفہوم میں منحصر کر دیا جائے۔ اس کے بہت سے نظائر ہے جن کا ہم نے متعدد مواقع پر ذکر کیا ہے۔

قول باری (وَمِمَّا اَخۡرَجۡنَا لَکُمۡ مِنَ الۡاَرۡضِ) میں زمین کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں ایجاب حق یعنی وجوب زکوٰۃ کے لیے عموم ہے۔ اس آیت سے امام ابوحنیفہ

نے اس پر استدلال کیا ہے کہ زمین میں جن فصلوں اور چیزوں کی بالارادہ کاشت لی جاتی ہے ان کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں عشر یعنی دسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے سلسلۂ تلاوت میں آیت کا اگلا حصہ (وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ، اور تم خود بھی اسے لینے والے نہیں ہو الا یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ) پوری آیت کے مفہوم کے تناظر میں اس پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات سے مراد صدقات واجبہ یعنی زکوٰۃ وعشر وغیرہ ہیں۔

کیونکہ اغماض کی صورت دیون میں ہوتی ہے کہ جب صاحب دین اپنے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا تو اسے عمدہ مال کی بجائے گھٹیا مال نہیں دیا جائے گا الا یہ کہ وہ خود چشم پوشی کر لے اور تساہل برت جائے۔ یہ اس پر دال ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد صدقۂ واجبہ ہے کیونکہ دیون کی ادائیگی کا جب تقاضا کیا جائے گا تو اس صورت میں اغماض کی شکل پیدا ہو گی اگر اس سے مراد نفلی صدقہ ہوتا تو اس میں اغماض کی ضرورت ہی پیش نہ آتی کیونکہ نفلی صدقہ کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ قلیل یا کثیر مال کا صدقہ کرے اسے یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ سرے سے صدقہ ہی نہ کرے۔ ـــــ واللہ اعلم

اسی بیان میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ اس سے مراد صدقۂ واجبہ ہے۔ قول باری (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ) کے سلسلے میں زہری نے ابوامامہ بن سہل بن حنیف سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ میں دو قسم کے کھجور دینے سے منع فرما دیا ہے۔ ایک جعرور اور دوسرا لون حبیق زہری کہتے ہیں کہ لوگ بدترین قسم کے کھجور صدقہ میں نکالتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ)۔

حضرت براء بن عازبؓ سے اسی طرح کی روایت ہے۔ آپ نے قول باری (وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ إِلَّا أَن تُغْمِضُوا فِيهِ) کی تفسیر میں فرمایا: "اگر تم میں سے کسی کی طرف وہی چیز بطور ہدیہ بھیج دی جائے جو اس نے خود صدقے کے سلسلے میں کسی کو دیا ہو تو وہ اسے ہرگز قبول نہ کرے۔ البتہ چشم پوشی اور شرماشرمی میں وہ اسے قبول کرے گا"

عبیدہ کا قول ہے کہ یہ بات زکوٰۃ میں ہوتی ہے۔ لیکن ایک کھوٹا درہم مجھے کھجور سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ ابن معقل سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں مروی ہے کہ لوگوں کے مال مویشیوں میں خبیث یعنی گھٹیا مال نہیں ہوتا، خبیث کا تعلق سکوں یعنی کھوٹے سکوں اور ردی

دراہم ودونانیر سے ہے۔

آپ نے (وَلَسْتُم بِآخِذِيهِ) کے سلسلے میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر قرض وغیرہ کی صورت میں تمھارا حق ہو تو تم کھوٹے اور ردی درہم نہیں لوگے اور اگر کھجور لینے کی صورت ہو تو صرف عمدہ کھجور قبول کرو گے۔ اِلاّ یہ کہ تم اغماض برتو یعنی اسے برداشت کر جاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ آپ نے مویشیوں کی زکوٰۃ کے متعلق تحریری طور پر جو ہدایت دی تھی اس میں یہ الفاظ تھے (ولا تؤخذ هرمة ولا ذات عوار ، اور نہ ہی صدقہ میں بوڑھا جانور لیا جائے گا اور نہ ہی عیب دار جانور)۔

یہاں جانور سے مراد بھیڑ بکریاں ہیں۔ اس کی روایت زہری نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے۔ قول باری (اِلاّ اَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اِلاّ یہ کہ تم اس کی قیمت میں کمی کردو۔" حسن بصری اور قتادہ سے بھی اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ حضرت براء بن عازبؓ نے فرمایا "اِلاّ یہ کہ تم تساہل برتو"

ایک قول ہے کہ تم خود اسے لینے والے نہیں مگر کم قیمت پر، تو پھر اسے صدقہ میں کس طرح دے سکتے ہو۔ اس میں درج بالا تمام معانی کا احتمال موجود ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام احتمالات اللہ کی مراد بھی ہوں اور اس کا مفہوم یہ ہو جائے کہ لوگ اللہ کے راستے میں جو گھٹیا مال دیتے ہیں اور اگر وہی مال ہدیہ کے طور پر دیا جائے تو اسے شرماشرمی قبول کریں گے۔ اگر خود وصول کرنا ہو تو عمدہ مال کے مقابلے میں اسے چشم پوشی اور نیم دلی سے وصول کریں گے اور اگر اس مال کے بدلے کوئی چیز فروخت کریں گے تو قیمت گھٹا کر اور تھوڑی قیمت پر ایسا کریں گے۔

اگر کسی شخص پر مکیل یا موزون کی جنس سے کوئی چیز واجب ہو اور وہ واجب شدہ عمدہ جنس سے کم تر ردی اور گھٹیا جنس ادا کردے تو فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس پر زائد کی ادائیگی ضروری ہوگی یا نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ واجب نہیں ہوگی اور امام محمد کا قول ہے کہ گھٹیا اور بڑھیا کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد جنس لازم ہوگی اس پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔ تاہم بھیڑ بکریوں، گایوں، بیلوں اور مکیل وموزون کے تحت نہ آنے والی تمام اجناس کی زکوٰۃ کے متعلق تینوں حضرات کا یہ قول ہے کہ بڑھیا اور گھٹیا مال کے درمیان فرق کی وجہ سے جو زائد مال نکلے گا۔ اس پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

اس بنا پر امام محمد کے قول کے لیئے اس آیت سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ قول باری (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ) میں خبیث سے مراد ردی اور گھٹیا چیز ہے۔ اور قول باری (وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ) سے اس بات کا جواز ثابت ہوتا ہے کہ حق والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا حق وصول کرنے میں چشم پوشی نہ کرے اور نہ ہی تساہل کرے بلکہ عمدہ مال میں سے اپنا حق مانگے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حق ادا کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ بڑھیا اور گھٹیا کے فرق کی بنا پر پیدا ہونے والے زائد مال کی ادائیگی کر دے تاکہ چشم پوشی کا وقوع نہ ہو۔ کیونکہ اس سلسلے میں اصل حق تو اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے اور اللہ نے صدقہ میں اغماض کی یوں نفی کر دی ہے کہ ردی مال دینے سے روک دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام یوسف کا استدلال یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس میں تفاضل یعنی کمی بیشی جائز نہیں تو تفاضل کی ممانعت کے لحاظ سے اس میں بڑھیا اور گھٹیا دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے اور اس کے جنس میں سے اس کی قیمت اس کے مثل کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے قرض کی وصولی کر لی اور یہ سمجھتا رہا کہ واپس لی ہوئی رقم بڑھیا سکوں میں لوٹائی گئی ہے پھر اس نے یہ صرف کر لی اور اس کے بعد پتہ چلا کہ سکے گھٹیا تھے تو اب وہ زائد رقم کے لیے اپنے قرضدار سے رجوع نہیں کرے گا اور گھٹیا اور بڑھیا سکوں کے فرق کی بنا پر زائد رقم کی ادائیگی اس پر لازم نہیں ہو گی۔

امام ابو یوسف یہ ضرور کہتے ہیں کہ اس صورت میں قرض خواہ وصول کردہ رقم کی مثل اپنے قرض دار کو واپس کر کے پھر اس سے اپنے قرض کی وصولی کے لیئے رجوع کرے گا۔ لیکن یہ بات صدقہ کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ فقیر کے ذمے کسی رقم کی واپسی لازم نہیں ہوتی اور اگر فقیر اس رقم کا تاوان پھر بھی دے گا یعنی صدقہ کرنے والے کو وہ رقم واپس بھی کر دے گا پھر بھی اسے یہ حق حاصل نہیں ہو گا کہ صدقہ کرنے والے سے یہ مطالبہ کرے کہ اسے عمدہ سکوں میں یہ رقم لوٹا دے گا۔

اس بنا پر اس پر زائد رقم دینا واجب نہیں ہو گا۔ اللہ تعالیٰ نے تو صدقہ کرنے والے کو گھٹیا مال صدقہ یعنی زکوٰۃ میں دینے سے روک دیا اور اس پر عمدہ مال واجب تھا، یہ حضرات بھی اسی کے قائل ہیں کہ اسے گھٹیا مال صدقہ میں دینے سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن درج بالا سطور میں ہماری وضاحت کی روشنی میں اس نے صدقہ میں جو دیا ہے اس کا حکم وہی ہو جائے گا جو عمدہ مال کا ہونا

ہے۔ اس لیے اس کا دیا ہوا مال ہی کافی ہو جائے گا اور زائد مال دینے کی ضرورت نہیں ہو گی۔

لیکن ایسا مال جس میں تفاضل جائز ہے۔ اس مال میں زکوٰۃ کے اندر گھٹیا مال ادا کرنے کی صورت میں اس پر واجب ہو گا کہ وہ گھٹیا اور بڑھیا کے فرق کی وجہ سے لازم ہونے والا زائد مال ادا کرے۔ کیونکہ اس میں امکان ہے کہ اس کے مال کی جنس میں سے اس کی قیمت ادا کیے ہوئے مال سے زائد ہو اور دوسری طرف اس مال میں تفاضل یعنی کمی بیشی کی صورت میں بیع بھی جائز ہے

امام محمد عمدہ مال میں سے گھٹیا مال بطور صدقہ نکالنا جائز قرار نہیں دیتے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی ادائیگی عمدہ مال کی قیمت کے حساب سے ہو گی اور اس طرح ادائیگی میں جو کمی رہ جائے گی اس پر اس کی ادائیگی لازم ہو گی۔ اس لیے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی ربوا نہیں ہوتا۔

آیت زیر بحث میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ دیون کی تمام صورتوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے وصول کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (الا ان تغمضوا فیہ) میں دیون کی وصولی کے سلسلے میں اغماض کی اجازت دے دی ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ اس لیے اس کی معانی پر دلالت ہو رہی ہے، ایک تو یہ کہ بیع سلم کے راس المال اور سونے چاندی کی بیع کے ثمن جن میں ان کی جگہ کوئی اور چیز لینا درست نہیں ہے۔ ان دونوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے، جن کا ادنیٰ درجہ کھوٹے سکے اور اعلیٰ درجہ چاندی کے سکے ہیں۔ طلب کرنا اور وصول کر لینا جائز ہے۔ اور یہ اس پر دال ہے کہ اس معاملے میں ردی سکے کا حکم وہی ہے جو عمدہ سکے کا ہے۔

یہ بات اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ ردی چاندی کے بدلے عمدہ چاندی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ دونوں کا وزن یکساں ہو۔ کیونکہ جس مال میں اس کے عمدہ صفت کے حامل حصے کی بجائے گھٹیا صفت کے حامل حصے کی وصولی درست ہو تو اس میں گھٹیا صفت والے حصے کے بدلے اعلیٰ صفت والے حصے کی بیع بھی درست ہو گی۔

اس کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الذھب بالذھب مثلاً بمثل، سونے کے بدلے سونا برابر برابر) میں مماثلت سے مراد وزن میں مماثلت ہے نہ کہ صفت میں، یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں سونے کے ساتھ مذکور ہیں نیز اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ردی کے بدلے جید یعنی عمدہ سکے یا مال وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ قرض دار اس پر رضامند ہو۔ جس طرح کہ عمدہ سکے یا مال کے بدلے ردی اور گھٹیا

سکے یا مال وصول کر لینا درست ہے۔

کیونکہ ان دونوں سکوں یا مال کا صفت کے اندر اختلاف کوئی حکم نہیں رکھتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (خَیْرُکُمْ احسنکم قضاءً، تم میں سب سے بہتر وہ ہے جو ادائیگی میں سب سے اچھا ہے) حضرت جابر بن عبداللہؓ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے میرا قرض ادا کیا اور ساتھ کچھ زائد بھی دے دیا۔ حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شخص کسی کو سیاہ دراہم بطور قرض دے اور اپنا قرض سفید دراہم کی شکل میں واپس لے لے بشرطیکہ وہ قرض دیتے وقت اس کی شرط عائد نہ کرے۔

سلیمان التیمی نے ابوعثمان النہدی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی کہ کوئی شخص کسی کو دراہم کی صورت میں قرض دے کر اس سے بہتر دراہم کی شکل میں اپنا قرض واپس لے لے۔

لیکن حضرت ابن مسعودؓ سے اس روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی جبکہ قرض لینے والا اس پر رضامند ہو۔ عدم جواز کی صورت تو صرف وہ ہے جبکہ قرض خواہ قرضدار کی رضامندی کے بغیر دراہم وصول کرے۔

قول باری ہے (اَلشَّیْطَانُ یَعِدُکُمُ الْفَقْرَ وَیَاْمُرُکُمْ بِالْفَحْشَاءِ، شیطان تمہیں مفلسی سے ڈراتا ہے اور شرمناک طرز عمل اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے) اس کے متعلق ایک قول ہے کہ لفظ "فحشاء" کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے لیکن اس جگہ اس سے مراد بخل ہے۔ عرب کے لوگ بخیل کو "فاحش" اور بخل کو "فحش" کہتے ہیں، ایک شاعر کا شعر ہے۔

ے اری الموت یعتام الکرام ویصطفی عقیلۃ مال الفاحش المتشدد

میں موت کو دیکھ رہا ہوں کہ وہ عمدہ صفات کے حامل افراد کو چن لیتی ہے۔ یعنی انہیں جلد موت آجاتی ہے جس طرح کہ سخت قسم کے بخیل انسان کے مال مویشی میں سے عمدہ جانور چن لیے جائیں۔ یہاں شاعر نے الفاحش کو بخیل کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس آیت میں بخیل اور بخل دونوں کی مذمت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِیَ وَاِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ، اگر اپنے صدقات علانیہ دو تو یہ بھی اچھا ہے لیکن اگر چھپا

کہ حاجت مندوں کو دو تو یہ بھی اچھا ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت نفلی صدقہ کے بارے میں ہے۔ لیکن صدقہ واجبہ کا اظہار افضل ہے تاکہ عدم ادائیگی کے الزام سے دامن بچا رہے۔

حسن بصری، یزید بن ابی حبیب اور قتادہ کا قول ہے کہ تمام صدقات میں اخفا افضل ہے اللہ تعالیٰ نے صدقہ کے اظہار کی اسی طرح تعریف کی ہے جس طرح صدقہ کے اخفار کی۔ قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَھُمْ بِاللَّیْلِ وَالنَّھَارِ سِرًّا وَّعَلَانِیَۃً فَلَھُمْ اَجْرُھُمْ عِنْدَ رَبِّھِمْ، جو لوگ اپنا مال رات اور دن میں چھپا کر اور علانیہ (اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں ان کے لیئے ان کے رب کے نزدیک اجر ہے)۔

اور یہ جائز ہے کہ قول باری (وَاِنْ تُخْفُوْھَا وَتُؤْتُوْھَا الْفُقَرَآءَ فَھُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ) نفلی صدقہ کے متعلق ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ قول باری ان تمام صدقات کے متعلق ہو جنکی ادائیگی کی ذمہ داری صدقہ کرنے والوں پر ہو خواہ وہ نفلی صدقات ہوں یا صدقاتِ واجبہ۔ اور وہ صدقات ان میں داخل نہ ہوں جن کی وصولی امام المسلمین کے ذمہ ہو۔

تاہم آیت کا عموم تمام صدقات کا متقاضی ہے کیونکہ "الصدقات" الف لام جنس کے لیئے ہے اس بنا پر یہ صدقہ کی تمام اقسام کو شامل ہے۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تمام صدقات کا مصرف فقراء ہیں اور فقراء صرف فقر کی بنا پر ان کے مستحق ہیں کسی اور وجہ سے نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ) میں صدقات کے جن مصارف کا ذکر فرمایا ہے ان کا استحقاق بھی فقر کی بناء پر ہے کسی اور وجہ سے نہیں۔ اصناف کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ ان تمام میں جو بات مشترک پائی جاتی ہے وہ فقر ہے۔ اور اسباب فقر ان سب کو عام ہے۔

البتہ ان مصارف میں سے مؤلفۃ القلوب اور عاملین زکوٰۃ صدقہ کو بطور صدقہ نہیں لیتے بلکہ امام المسلمین کے ہاتھوں میں یہ صدقات فقراء کے لیئے آتے ہیں پھر ان کو مؤلفۃ القلوب اور عاملین پر صدقہ کی بناء پر خرچ نہیں کیا جاتا بلکہ ان کے عمل کے عوض کے طور پر خرچ کیا جاتا ہے یا اہلِ اسلام سے ان کی ایذا رسانی کو دور رکھنے یا انہیں اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیئے خرچ کیا جاتا ہے۔

اس آیت سے ہمارے مخالفین نے یہ استدلال کیا ہے کہ صدقات کی تمام مدیں فقراء کو دینا

جائز ہے۔ امام المسلمین کو ان کی ادائیگی ضروری نہیں، نیز یہ کہ جب لوگ مویشیوں کی زکوٰۃ فقراء کو دے دیں تو پھر امام کا حق باقی نہیں رہتا کہ وہ ان سے اس کی وصولی کرے۔ کیونکہ قولِ باری ہے (وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاۗءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) یہ آیت تمام صدقات کے لیئے عام ہے کیونکہ لفظ 'الصدقة' اسم جنس ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ہمارے نزدیک کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جس سے ان مخالفین کا قول ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کرنے والے کے لیئے یہ طریقہ بہتر ہے۔ اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ وصولی کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا۔

نیز از خود ادائیگی کا بہتر ہونا وصولی کے سلسلے میں امام کے حق کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ از خود ادائیگی کر کے بہتر صورت حال حاصل کر لی جائے اور امام کو دوبارہ ادا کر کے اس خیر کو اور بڑھا لیا جائے۔ علاوہ ازیں ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ زیر بحث آیت نفلی صدقہ کے متعلق ہے۔ صدقہ واجبہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

بعض اہلِ علم کا یہ قول ہے کہ اس بات پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ صدقۂ واجبہ یعنی زکوٰۃ و عُشر وغیرہ کی اعلانیہ ادائیگی چھپا کر ادا کرنے سے افضل ہے۔ جیسا کہ فرض نمازوں کے متعلق فقہاء کا قول ہے۔ اسی بنا پر اہلِ اسلام کو حکم دیا گیا کہ وہ فرض نمازوں کے لیئے اذان دیں اقامت کہیں اور اعلانیہ جماعت کی صورت میں اس کی ادائیگی کریں۔ یہی حکم تمام فرض عبادتوں کا ہے تاکہ کسی زکوٰۃ یا نماز کی عدم ادائیگی کا الزام عائد نہ ہو سکے۔

ان حضرات کا قول ہے کہ درج بالا تشریح کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ قولِ باری (وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَاۗءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) کا تعلق نفلی صدقہ کے ساتھ ہو کیونکہ نفلی عبادات کی بس پردہ ادائیگی اعلانیہ ادائیگی سے افضل ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں ریاکاری کا کم سے کم شائبہ ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا (سبعة يظلهم الله تحت ظل عرشه احدهم رجل تصدق بصدقة لم تعلم شماله ما تصدقت به يمينه، سات قسم کے لوگ ایسے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سایے میں رکھے گا۔ ان میں سے

ایک وہ ہوگا جس نے اللہ کی راہ میں صدقہ دیا ہوگا لیکن اس قدر چھپا کر کہ بائیں ہاتھ کو بھی پتہ نہ چلا ہوگا کہ اس نے اپنے دائیں ہاتھ سے کیا دیا) یہ صورت صرف نفلی صدقہ کی ہے فرض کی نہیں۔

آیت سے نفلی صدقہ مراد ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے مویشیوں کی زکوٰۃ نہ نکالی ہو اور اس کے پاس اس کی وصولی کے لیئے عامل یعنی سرکاری کارندہ آجائے تو اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ زکوٰۃ سرکاری کارندہ کے حوالے کر دے۔ اس لیئے اس صورت میں زکوٰۃ کی اعلانیہ ادائیگی اس پر فرض ہو جائے گی۔ اس میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ قولِ باری (وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ) سے مراد نفلی صدقہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

صدقہ کے مال میں سے مشرک کو کچھ دینا

قول باری ہے (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدَاھُمْ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ یَھْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ خَیْرٍ فَلِاَنْفُسِکُمْ تمھارے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور خیرات میں جو مال تم خرچ کرتے ہو وہ تمھارے اپنے لیے بھلا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس خطاب کے گزشتہ حصے اور اس کی ترتیب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدَاھُمْ) کا معنی غیر مسلموں کو صدقہ کا مال دینے میں آپ کے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتدا اس قول (اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا ھِیَ) سے کی پھر اس پر اس قول (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدَاھُمْ) کو عطف کیا۔

پھر اس کے بعد یہ ارشاد فرمایا (وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ خَیْرٍ فَلِاَنْفُسِکُمْ) یہ ساری ترتیب نیز ابتدائے خطاب اور صدقہ کے ذکر کا تا آخر اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس سے مراد ان لوگوں کو صدقہ دینے کی اباحت ہے خواہ وہ دین اسلام پر نہ بھی ہوں۔ یہ بات سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

جعفر بن ابی المغیرہ سے مروی ہے کہ سعید بن جبیر نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ (لاتصدقوا الا علیٰ اَھْلِ دِیْنِکُمْ صرف اپنے دینی اور مذہب والوں کو صدقہ دو) اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدَاھُمْ)

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تصدقوا علیٰ اھل الادیان تم مختلف مذاہب والوں کو صدقہ دے سکتے ہو) حجاج نے سالم المکی سے، انھوں نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ لوگ مشرکین کو صدقہ دینا ناپسند کرتے تھے اس پر اللہ نے یہ آیت نازل کی (لَیْسَ عَلَیْکَ ھُدَاھُمْ) اس کے بعد لوگ انھیں نفلی صدقہ دینے لگے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ "پھر لوگ انھیں نفلی صدقہ دینے لگے" کس کا کلام ہے۔ اس میں یہ گنجائش ہے اس سے مراد زکوٰۃ اور مویشیوں کی صدقات واجب نہ ہوں بلکہ دوسرے صدقات مثلاً قسموں کے کفارے وغیرہ مراد ہوں۔ نیز درج بالا قول آیت کی تخصیص کو واجب نہیں کرتا کیونکہ ان کا یہ فعل وجوب کا مقتضی نہیں ہے لیکن انھیں یہ اختیار ہے کہ چاہیں تو غیر مسلموں کو صدقہ دے دیں اور چاہیں تو نہ دیں۔

اعمش نے جعفر بن ایاس سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی بنو قریظہ اور بنو نضیر کے ساتھ رشتہ داریاں تھیں وہ انھیں صدقات وخیرات دینے سے پرہیز کرتے تھے وہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ پہلے مسلمان ہو جائیں پھر انھیں صدقات دیے جائیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَيْسَ عَلَيْكَ هُدٰاهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ) تا آخر آیت۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد عروہ سے، انھوں نے اپنی والدہ اسماء سے روایت کی کہ حضرت اسماءؓ نے فرمایا "میری والدہ قریش کے زمانے میں میرے پاس کچھ لینے کی غرض سے آئی، وہ ابھی مشرک تھی، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے کچھ دینے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس معنی پر زیر بحث آیت کی دلالت کی نظیر وہ دلالت ہے جو اس قول باری (وَيُطْعِمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِيْنًا وَّيَتِيْمًا وَّاَسِيْرًا۔ اور وہ اللہ کی محبت میں مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں) میں موجود ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ قیدی ہیں جو مشرکین میں سے گرفتار ہو کر آتے تھے۔ سعید بن جبیرؒ اور عطاء سے مروی ہے کہ اس سے مراد اہل قبلہ یعنی مسلمان و اہل کتاب اور مشرکین مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے کہ پہلی بات زیادہ واضح ہے کیونکہ دار الاسلام میں مشرک کے علاوہ اور کوئی اسیر جنگ نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا يَنْهٰىكُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِيْنَ لَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ فِي الدِّيْنِ وَلَمْ يُخْرِجُوْكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْا اِلَيْهِمْ اللہ تعالیٰ تمھیں ان لوگوں سے نہیں روکتا جنھوں نے دین کے معاملے میں تمھارے ساتھ قتال نہیں کیا اور نہ ہی تمھیں تمھارے گھروں سے نکالا کہ تم ان کے ساتھ نیکی نہ کرو اور انصاف سے پیش نہ آؤ) اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ نیکی کرنے کو مباح قرار دیا خواہ وہ مشرکین ہی کیوں نہ ہوں بشرطیکہ

ہمارے ساتھ برسرپیکار نہ ہوں۔ اور صدقات بھی برّ یعنی نیکی کی ایک صورت ہے۔ اس بنا پر آیت انھیں صدقہ دینے کے جواز کا تقاضا کرتی ہے۔ گزشتہ آیات کے ظواہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صدقات خواہ نفلی ہوں یا فرض، انھیں دیے جا سکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول (امرت ان آخذ الصدقۃ من اغنیاءکم وردھا فی فقراءکم مجھے یہ حکم ملا ہے کہ تمھارے مال داروں سے صدقات لے کر تمھارے فقراء کو دے دوں) کے ذریعے ہر قسم کی زکوٰۃ اور مویشیوں کے صدقات نیز صدقات کی ایسی مدّات جن کی وصولی امام المسلمین کی ذمہ داری ہے، آیات کے اس عمومی حکم سے خاص کر دی ہیں۔

اس سلسلے میں حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو آپ کا یہ حکم بھی موجود ہے (اعلمھم ان اللہ فرض علیھم حقا فی اموالھم یؤخذ من اغنیاءھم ویرد علی فقراءھم اہل یمن کو بتا دو کہ اللہ نے ان کے اموال میں ایک حق فرض کر دیا ہے۔ یہ حق یعنی زکوٰۃ ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقراء کو لوٹا دیا جائے گا)

اس طرح ایسے صدقات جو امام المسلمین وصول کرتا ہے انھیں منجملہ صدقات سے خاص کر دیا گیا ہے۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہر ایسا صدقہ جس کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے اسے اہل ذمہ کو دے دینا جائز ہے لیکن جو صدقہ امام وصول کرتا ہو اس کا دینا جائز نہیں۔ امام ابوحنیفہ نے کفّارے کی مختلف صورتوں میں دی جانے والی رقمیں، صدقہ فطر اور نذر کی رقم اہل ذمہ کو دے دینا جائز قرار دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے لیکن اسے اہل ذمہ کو دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی دراصل امام المسلمین کی ذمہ داری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ اپنے اپنے عہد میں اس کی وصولی کرتے تھے، لیکن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ جب خلیفہ بنے تو آپ نے لوگوں سے کہہ دیا کہ "یہ مہینہ تمھاری زکوٰۃ کی ادائیگی کا مہینہ ہے۔ اس لیے جس شخص پر قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ مال کی زکوٰۃ نکال دے۔"

گویا آپ نے مال والوں کو زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں اپنا وکیل یا کارندہ مقرر کر دیا اور اس کی وصولی کے بارے میں امام المسلمین کے حق کو ساقط نہیں کیا۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ ہر قسم کا واجب صدقہ کافر کو دینا جائز نہیں۔ آپ نے واجب صدقہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے

یہ قول اختیار کیا۔

قول باری ہے (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِيْنَ أُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيْمَاهُمْ لَا يَسْئَلُوْنَ النَّاسَ إِلْحَافًا۔ وَمَا تُنْفِقُوْا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّٰهَ بِهٖ عَلِيْمٌ۔ خاص طور پر مدد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنی ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی دوڑ دھوپ نہیں کر سکتے۔ ان کی خودداری دیکھ کر ناواقف آدمی گمان کرتا ہے کہ یہ خوش حال ہیں۔ تم ان کے چہروں سے ان کی اندرونی حالت پہچان سکتے ہو۔ مگر وہ ایسے لوگ نہیں ہیں کہ لوگوں کے پیچھے پڑ کر کچھ مانگیں۔ ان کی اعانت میں جو کچھ مال تم خرچ کرو گے وہ اللہ سے پوشیدہ نہیں رہے گا) یعنی اللہ کو اس نفقہ کی خبر ہے جس کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے اور اس سے مراد صدقہ ہے۔ مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے فقراء مہاجرین مراد ہیں۔

قول باری (أُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) کے متعلق ایک قول ہے کہ ان لوگوں نے اپنے آپ کو دشمن کفار کے خوف سے تجارت کرنے سے روکے رکھا ہے۔ قتادہ سے یہی روایت ہے کیونکہ احصار کا معنی اپنے آپ کو مرض یا ضرورت یا خوف کی بنا پر تصرف کرنے اور چلنے پھرنے سے روکے رکھنا ہے۔ اگر دشمن رکاوٹ بن جائے تو اس موقع پر کہا جاتا ہے "احصرہ" یعنی اس نے اسے روکے رکھا۔

قول باری (يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) کا معنی ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ وہ شخص ہے جو ان کی حالت سے ناواقف ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان لوگوں کی ظاہری ہیئت اور لباس مالداروں کی حالت کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ناواقف انھیں مالدار گمان نہ کرتا کیونکہ فقر اور تنگ دستی کی نشاندہی دو باتوں سے ہوتی ہے۔

ایک ظاہری خستگی اور بدحالی، اور دوسری اپنے آپ کو فقیر کہہ کر دست سوال دراز کرنا۔ ناواقف انھیں مالدار اس لیے خیال کرتا ہے کہ اسے ان کی ظاہری ہیئت اور لباس کی عمدگی نظر آتی ہے جو عام طور پر خوش حالی کی علامت ہوتی ہے۔ آیت میں اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص کے جسم پر اچھے اور قیمتی کپڑے ہوں اسے زکوٰۃ دے دینے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دینے کا حکم دیا ہے جس کی ظاہری حالت مالداروں کی حالت کے مشابہ ہو۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک صحت مند اور تندرست انسان کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو زکوٰۃ کی رقم دینے کا حکم دیا تھا۔ یہ لوگ مہاجرین میں سے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشرکین کے خلاف جنگوں میں بھی حصہ لیتے تھے، یہ لوگ نہ تو بیمار تھے اور نہ ہی بینائی سے معذور۔

قول باری ہے (تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ) السیما' علامت کو کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد تخشع یعنی عاجزی ہے۔ سدی اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد تنگ دستی کی علامت ہے۔ قول باری ہے (سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ۔ ان کی نشانی ان کے چہروں پر ہے جو سجدے کا نشان ہے) یعنی ان کی علامت۔ اس لیے جائز ہے کہ وہ علامت جس کا ذکر قول باری (تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ) میں ہے، اس سے مراد انسان کے چہرے پر نمایاں ہونے والی بدحالی اور دل کی پریشانی ہو اگرچہ ایسے انسانوں کا لباس اور ظاہری ہیئت عمدہ اور اچھی کیوں نہ ہو۔

یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا نشان بتا دیا ہو جسے آپ ان کے اندر دیکھ کر ان کی تنگ دستی کا پتہ چلا لیتے تھے۔ اگرچہ ہمیں ان کی یہ تنگ دستی ان کے سوال اور ان کی خستہ حالی کو دیکھ کر ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک شخص کی ظاہری حالت اور علامت کو اس کی اندرونی حالت کا اندازہ لگانے میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

ہمارے اصحاب نے اس کا اعتبار کیا ہے جبکہ دارالاسلام یا دارالحرب میں کوئی ایسی لاش ملے جس کے کفر یا اسلام کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو تو لاش کی ظاہری علامتوں کو دیکھا جائے گا اگر اس کے جسم پر اہل کفر کی علامتیں ہوں مثلاً اس نے زنار پہن رکھے ہوں یا وہ غیر مختون ہو یا عیسائی راہبوں کی طرح اس نے بال بڑھا رکھے ہوں تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن ہونے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔

اگر اس میں اہل اسلام کی علامتیں ہوں تو نماز جنازہ اور تدفین کے سلسلے میں اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اگر کسی قسم کی کوئی علامت نہ پائی جائے اور اس کی لاش اہل اسلام کے کسی شہر میں ملی ہو تو اسے مسلمان قرار دیا جائے گا اور اگر لاش دارالحرب میں ملی ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

ہمارے اصحاب نے علامتوں کی موجودگی میں جائے وقوعہ کے مقابلے میں ان علامتوں کا اعتبار کیا ہے اور علامتیں نہ ہونے کی صورت میں جائے وقوعہ میں بسنے والوں کا اعتبار کیا ہے۔ ہمارے اصحاب نے لقیط (گرا پڑا بچہ جو کسی کے ہاتھ آجائے) کے معاملے میں بھی یہی طریق استدلال اختیار کیا ہے۔

اس کی بھی نظیر یہ قول باری ہے (اِنْ کَانَ قَمِیْصُہٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَھُوَ مِنَ الْکٰذِبِیْنَ وَاِنْ کَانَ قَمِیْصُہٗ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَکَذَبَتْ وَھُوَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ) اگر اس کی (یوسف علیہ السلام کی) قمیص آگے سے پھٹی ہو تو عورت سچی ہے اور (یوسف) جھوٹوں میں سے ہیں اور اگر قمیص پیچھے سے پھٹی ہو تو عورت جھوٹی ہے اور یوسف سچوں میں سے ہیں) یہاں نشان اور علامت کا اعتبار کیا گیا۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (وَلَتَعْرِفَنَّھُمْ فِیْ لَحْنِ الْقَوْلِ اور تم ضرور انہیں ان کے مضمون کلام سے پہچان لوگے) اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے ان کی قمیص کو خون میں لت پت کرکے اسے اپنی سچائی کی علامت بنا لی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَجَاءُوْا عَلٰی قَمِیْصِہٖ بِدَمٍ کَذِبٍ وہ یوسف کی قمیص پر جھوٹا خون لگا کر لے آئے)

قول باری ہے (لَا یَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ پیچھے پڑ کر مانگنا کیونکہ الالحاف فی المسئلۃ کا معنی اصرار سے مانگنا ہے۔ آیت اصرار سے مانگنے کی کراہت پر دلالت کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے (لَا یَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا) میں ان لوگوں سے اس کی نفی کر دی ہے کہ وہ پیچھے پڑ کر اور اصرار کرکے نہیں مانگتے لیکن ان سے اس کی نفی نہیں کی کہ وہ مطلقاً کسی سے مانگتے ہی نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کے مضمون اور خطاب کے مفہوم میں ایسی بات موجود ہے جو سوال کرنے کی بھی مطلقاً نفی کرتی ہے۔

وہ یہ قول باری ہے (یَحْسَبُھُمُ الْجَاھِلُ اَغْنِیَآءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) اگر یہ لوگ دست سوال دراز کرتے اگرچہ اصرار سے نہ بھی مانگتے تو کوئی شخص انہیں مالدار خیال نہ کرتا۔ اسی طرح قول باری (مِنَ التَّعَفُّفِ) کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ تعفف کا معنی قناعت اور ترک سوال ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ سرے سے کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کرتے۔

تعفّف ترکِ سوال کو کہتے ہیں اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعف اعفہ اللہ، جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ اسے مستغنی رکھے گا اور جو شخص دست سوال دراز کرنے سے بچے اللہ اسے بچائے گا)

جب پچھلی سطور میں ہماری بیان کردہ آیات کی دلالت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تن بدن کے کپڑے زکوٰۃ لینے سے مانع نہیں ہوتے خواہ وہ کپڑے عمدہ ہی کیوں نہ ہوں تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ مکان، ساز وسامان، گھوڑا اور نوکر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ عام طور پر ایک انسان کو لباس کی طرح ان کی ضرورت رہتی ہے۔ جب ایک انسان کو ان چیزوں کی لازمی طور پر ضرورت ہوتی ہے تو وہ ان چیزوں کی وجہ سے مالدار نہیں کہلائے گا کیونکہ مالداری ضرورت سے زائد چیز کو کہتے ہیں۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مال کی وہ کون سی مقدار ہے جس کی بنا پر ایک شخص مالدار ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے پاس اس کے گھر، ساز وسامان، لباس، نوکر اور گھوڑے وغیرہ سے زائد دو سو درہم کی مقدار مال آجائے تو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہوگا۔ اگر یہ مقدار دو سو درہم سے کم ہو تو اسے زکوٰۃ دینا حلال ہوگا۔

ابن القاسم کی روایت میں امام مالک کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے پاس چالیس درہم ہوں تو اسے زکوٰۃ دی جا سکتی ہے۔ دوسری روایت میں یہ قول ہے کہ چالیس درہم والے شخص کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں اس کے لیے زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔

عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس اس قدر مال نہ ہو جس سے سال بھر کے لیے اس کے روٹی کپڑے کا بندوبست ہو سکے اسے صدقہ دیا جا سکتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی انسان کو بقدر حاجت اتنی زکوٰۃ دے دی جائے جو اسے فقر کی حد سے نکال کر دولتمندی کی حد تک پہنچا دے تو ایسا کرنا درست ہوگا خواہ اس وجہ سے اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے یا نہ ہو۔

تاہم اس بارے میں یعنی امام شافعی کوئی حد مقرر نہیں کرتا۔ المزنی اور الربیع نے یہ بات امام شافعی سے نقل کی ہے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جو شخص تندرست وتوانا اور کسب معاش پر قادر ہو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہے خواہ وہ فقیر ہی کیوں نہ ہو۔

ہم نے جو بات کہی ہے کہ کسی انسان کے پاس اگر اس کی ضروریات سے زائد دو سو درہم ہوں تو وہ غنی شمار ہوگا۔ اس کی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبدالحمید بن جعفر نے اپنے والد سے انھوں نے قبیلہ مزینہ کے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطبے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعف اعفہ اللہ ومن سأل الناس ولہ عدل خمس اواق سأل الحافاً۔ جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ تعالیٰ اسے مستغنی رکھے گا جو شخص سوال کرنے سے بچے اللہ تعالیٰ اسے بچائے گا اور جو شخص پانچ اوقیہ یعنی دو سو درہم کی مقدار مال ہوتے ہوئے بھی لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرے تو اللہ کے نزدیک وہ پیچھے پڑ کر مانگنے والا قرار پائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اس مقدار کا بیان ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وہی مقدار ہے جس کی موجودگی میں وہ فقر کی حد سے نکل کر غنا کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے لیے سوال کرنا حرام ہو جاتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (امرت ان آخذ الصدقۃ من اغنیاء کم فاردھا علی فقراء کم مجھے حکم ملا ہے کہ تمھارے مالداروں سے صدقہ لے کر تمھارے فقراء پر لوٹا دوں)

پھر آپ نے فرمایا (فی مائتی درھم خمسۃ دراھم ولیس فیما دونھا شئی دو سو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس سے کم پر کوئی زکوٰۃ نہیں) آپ نے مالداروں کی حد دو سو درہم مقرر کر دی اس لیے اس کا ہی اعتبار واجب ہو گیا کسی اور مقدار کا نہیں۔

اس کی دلالت اس پر بھی ہو رہی ہے کہ جو شخص اس مقدار کا مالک نہیں ہوگا اسے زکوٰۃ دی جا سکے گی۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو گروہ بنا دیے۔ مال دار اور تنگ دست۔ مال دار اسے قرار دیا جو اس مقدار کا مالک ہو اور اس سے زکوٰۃ کی وصولی کا حکم دیا اور فقیر اس شخص کو قرار دیا جو اس مقدار کا مالک نہ ہو اور اس پر زکوٰۃ لوٹانے کا حکم دیا۔

ابو کبشہ سلولی نے سہل بن الحنظلیہ سے روایت کی ہے کہ "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من سأل الناس عن ظھر غنی فانما یستکثر جمر جھنم جو شخص مال داری کی پشت پناہی کے باوجود لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے گا وہ صرف جہنم کے انگارے جمع کرے گا)۔

میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! مالداری کی پشت پناہی کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: (ان یعلم ان عند اھلہ ما یغدیھم ویعشیھم وہ یہ ہے کہ اس شخص کو یہ معلوم ہو کہ اس کے خاندان کے پاس اتنا مال ہے جس کے ذریعے وہ انھیں صبح اور کا کھانا مہیا کر سکتا ہے)

زید بن اسلم نے عطاء بن یسار سے، انھوں نے بنو اسد کے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ کو ایک شخص سے یہ فرماتے ہوئے سنا (من سأل منکم وعندہ اوقیۃ او عدلھا فقد سأل الحافًا. تم میں سے جس شخص نے دست سوال دراز کیا جبکہ اس کے پاس ایک اوقیہ یا اس کے برابر مال ہو تو وہ عند اللہ پیچھے لگ کر مانگنے والا قرار پائے گا) اس وقت ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا تھا۔

محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یسئل عبد مسألۃ ولہ ما یغنیہ الا جاءت شیئًا او کدوحا او خدوشا فی وجھہ، جو شخص بھی دست سوال دراز کرے گا جبکہ اس کے پاس اس قدر مال ہو جس سے اس کا کام چل سکتا ہو تو اس کا یہ ہاتھ پھیلانا اس کے چہرے کی بدنمائی یا زخموں یا خراشوں کی صورت اختیار کر لے گا)

آپ سے پوچھا گیا کہ وہ کون سی مقدار ہے جس سے اس کا کام چل سکتا ہے۔ آپ نے فرمایا: "پچاس درہم یا اس کے برابر سونا" یہ روایت سوال کرنے کی کراہت کے بارے میں وارد ہوئی ہے اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ ایسے شخص کو صدقہ دینا حرام ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے لیے ترکِ سوال کو مستحب اور پسندیدہ سمجھتے تھے جو اس قدر مال کا مالک ہو جس سے اس کے لیے صبح یا شام کے کھانے کا انتظام ہو سکتا ہو۔ کیونکہ اس وقت ایسے بھی فقراء مسلمین اور اصحاب صُفّہ موجود تھے جن کے پاس نہ صبح کے کھانے کا انتظام ہوتا اور نہ ہی شام کے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے لیے یہ پسند کیا جو اس مقدار کا مالک ہو تاکہ اتنی مقدار پر بھی اقتصار کرے اور ترک سوال کے ذریعے اپنا دامن پاک رکھے تاکہ یہی مال ان لوگوں تک پہنچ سکے جو اس سے زیادہ ضرورت مند ہوں۔

ترکِ سوال کی یہ ترغیب اس بنا پر نہیں تھی کہ ایسے شخص کے لیے سوال کرنا حرام تھا۔ جب تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقہ کو کسی کے لیے مباح کر دینے کی صورت ہے وہ ضرورت کے مردار کھا لینے کی صورت سے مختلف ہے کیونکہ مردار اسی وقت حلال ہوتا ہے جب کسی کو اپنی جان

کا خطرہ لاحق ہو جائے جبکہ صدقہ کے متعلق امت کا اجماع ہے کہ ضرورت مند کے لیے حلال ہوتا ہے اسے اپنی جان کا خطرہ لاحق تو نہیں ہوتا لیکن وہ تہی دست ضرور ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے فقر کو صدقہ کی اباحت کا سبب قرار دیا جائے۔ نیز ان تمام روایات میں ان کے حکموں بر عمل کے لحاظ سے اختلاف ہے۔ پھر یہ روایتیں بھی آپس میں ایک دوسری سے مختلف ہیں اور دوسری طرف سب کا اس روایت پر عمل پیرا ہونے پر اتفاق ہے جو ہم نے بیان کی ہے اور جس کی غنی کی حد دو سو درہم بیان کی گئی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ہماری بیان کردہ روایت کا حکم ثابت رہے اور باقی ماندہ دوسری روایتوں کو اس پر محمول کیا جائے کہ یا تو یہ سوال کی کراہت کے بیان کے لیے ہیں اور یا یہ ہماری بیان کردہ روایت کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہیں۔ اگر ان سے مراد تحریم صدقہ ہو۔

ربوٰا کا بیان

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ الرِّبٰوا لَا یَقُوْمُوْنَ اِلَّا کَمَا یَقُوْمُ الَّذِیْ یَتَخَبَّطُهُ الشَّیْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ ۔ ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا ۔ جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو۔ اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ربوا کے معنی زیادتی اور اضافے کے ہیں۔ اسی سے لفظ الرابیۃ ہے جس کے معنی ابھری ہوئی زمین کے ہیں کیونکہ اپنے ارد گرد کی زمین کے مقابلے میں زیادہ ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ اسی سے الربوۃ بھی ہے جس کے معنی ٹیلے کے ہیں۔ اسی سے یہ محاورہ بھی ہے "اربی فلان علی فلان فی القول او الفعل (فلاں شخص فلاں سے قول یا فعل میں بڑھ گیا)

شرعی لحاظ سے یہ لفظ کئی معانی پر محمول ہوتا ہے جن کے لیے لغت میں یہ اسم موضوع نہیں تھا۔ اس پر حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسأ یعنی ادھار کو ربوٰ قرار دیا۔ آپ کا قول ہے (انما الربوٰ فی النسیئۃ ربوٰ ادھار میں ہوتا ہے)

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے: "ربوا کے کئی دروازے یعنی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک صورت جانور کی بیع سلم ہے"۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول بھی ہے کہ: "ربوٰ کی آیت قرآن کی ان آیتوں میں سے ہے جو آخر میں نازل ہوئیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی وضاحت کرنے سے پہلے اس دنیا سے رخصت ہو گئے اس لیے ربوٰ اور ریبۃ یعنی شک والی بات کو ترک کر دو۔"

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لفظ ربوٰ ایک اسم شرعی بن گیا ورنہ اگر یہ اپنے اصلی معنی پر

برقرار رہتا تو حضرت عمرؓ سے اس کا معنی مخفی نہ ہوتا۔ جبکہ آپ اہل زبان تھے اور لغوی لحاظ سے اسموں کے معانی سے واقف تھے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اہل عرب سونے کے بدلے سونا اور چاندی کے بدلے چاندی کی ادھار خرید و فروخت کو ربوٰ نہیں سمجھتے تھے جبکہ شریعت میں یہ چیز ربوٰ ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ربوٰ کا شمار بھی ان اسماء میں ہوگیا جو مجمل تھے اور انہیں بیان کی ضرورت تھی۔ اس قسم کے اسماء وہ ہیں جو لغت سے شرع کی طرف منتقل کیے گئے تھے اور ان کا اطلاق ایسے معانی پر ہوتا تھا جن کے لیے یہ اسماء لغوی لحاظ سے موضوع نہیں تھے۔ مثلاً صلوٰۃ، صوم، زکوٰۃ۔

اس لیے اس لفظ ربوٰ کو بیان کی ضرورت ہے اور عقود کی کسی صورت کی تحریم کے لیے اس لفظ کے عموم سے استدلال درست نہیں ہے۔ صرف ان صورتوں کی تحریم کے لیے اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے جہاں یہ دلالت قائم ہو جائے کہ شرع میں یہ صورت اس لفظ کا مسمّیٰ اور مدلول بن رہی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی آیتوں میں اللہ کی مراد کی نص اور توقیف یعنی الفاظ اور بیان کی صورت میں وضاحت فرمائی ہے اور بعض مقامات پر دلیل کے طور پر بیان کی ہے اس لیے اہل علم توقیف اور استدلال کے ذریعے اللہ کی مراد معلوم کرنے میں ناکام نہیں رہے۔

اہل عرب کے ہاں ربوٰ کا جو مفہوم تھا اور جس پر وہ آپس کی لین دین میں عمل پیرا ہوتے تھے یہ تھا کہ درہم و دینار قرض لیے جائیں۔ قرض کی ایک مدت ہو اور مدت گزرنے پر لی ہوئی رقم کچھ اضافے کے ساتھ واپس کر دی جائے۔ اس اضافے کا فیصلہ باہمی رضامندی سے ہوتا تھا۔

ان کے ہاں بیع بالنقد یعنی سونا چاندی کی سونا چاندی کے بدلے اور ایک ہی جنس میں تفاضل یعنی کمی بیشی کی صورت کے ساتھ خرید و فروخت معروف و مروج نہیں تھی۔ ان کے ہاں ربوٰ کی جو صورت معروف و مروج تھی وہ قرض کی لین دین کی شکل میں پائی جاتی تھی۔

اسی لیے ارشاد باری ہے (وَمَا اٰتَیْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّیَرْبُوَا فِیْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا یَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰہِ، اور جو بیاج تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں پہنچ کر زیادہ ہو جائے وہ اللہ کے پاس نہیں بڑھتی) اللہ نے یہ بتایا کہ قرض میں جس زیادتی کی شرط لگا دی جاتی ہے وہ اس قرض لیے ہوئے مال میں ربوٰ ہے کیونکہ قرض دینے والے کی طرف سے اس کے مقابلے میں کوئی عوض یا مال نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے (لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَۃً، اے ایمان والو! یہ بڑھتا اور

بچہ مطلقا سود کھانا چھوڑ دو)

اس میں اس حالت کی نشاندہی کی گئی ہے جس کے ضمن میں یہ خطاب وارد ہوا یعنی کئی گنا اضافے کی شرط۔ اللہ تعالیٰ نے اس ربٰو یعنی سود کو باطل قرار دیا جو ان لوگوں کے ہاں مروج و متعارف تھا۔ اس کے ساتھ ہی خرید و فروخت کی اور کئی صورتوں کو بھی باطل قرار دے کر انھیں ربٰو یعنی سود کا نام دیا۔ اس بنا پر قول باری (وَحَرَّمَ الرِّبٰوا) ان تمام صورتوں کی تحریم پر مشتمل ہے کیونکہ شریعت میں ان تمام صورتوں پر لفظ ربٰو کا اطلاق ہوتا ہے تاہم عربوں کے ہاں سودی لین دین کی صرف وہی صورت تھی جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی ایک مقررہ مدت تک کسی کو قرض دینا اور اس میں زیادتی اور اضافے کی شرط لگا دینا شریعت میں ربٰو کے اسم کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے۔

اول تو وہ ہے جس پر زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا تعامل تھا۔ دوم مکیل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء میں سے کسی ایک جنس میں تفاضل یعنی کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جنس کی یکسانیت کے ساتھ یہ اعتبار کیا جائے گا کہ وہ چیز اشیائے خوردنی میں سے ہو اور اس کا ذخیرہ کر لیا جاتا ہو۔

امام شافعی جنس کے ساتھ اکل یعنی اشیائے خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ گویا تمام کے نزدیک جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، تفاضل کی تحریم کے حکم کے سلسلے میں جنس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ سوم نساء یعنی ادھار۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ اول جنس ایک ہو۔ اس صورت میں ادھار بیع جائز نہیں ہوگی۔ خواہ فروخت ہونے والی چیز اور ثمن کا تعلق مکیل یا موزون یا کسی اور سے ہو۔

اس لیے ہمارے نزدیک مرو کا بنا ہوا کپڑا مرو کے بنے ہوئے کپڑے کے بدلے ادھار فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ جنس کی یکسانیت موجود ہے۔ دوم اس معنی کا وجود جس کے ساتھ تحریم تفاضل کی شرط میں جنس کو بھی ملا دیا گیا ہے۔ یہ مکیل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء ہیں جو اثمان یعنی درہم و دینار کے علاوہ ہوتی ہیں۔

اس لیے اگر کسی نے گندم چونے کے بدلے ادھار فروخت کی تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں کیل موجود ہے۔ اگر کسی نے لوہا، پیتل کے بدلے ادھار فروخت کیا تو یہ بیع بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وزن موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

جانوروں میں بیع سلم شرعی ربٰو کی ایک صورت ہے

حضرت عمرؓ کا قول ہے ”ربٰو کی کئی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں ان میں سے ایک صورت رسن (حیوان میں بیع سلم ہے“ عربوں کے ہاں یہ صورت ربٰو کی صورت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات توقیفی طور پر کہی ہے یعنی آپ نے شریعت کی طرف سے اس بارے میں رہنمائی کی بنا پر یہ فرمایا ہے۔ کیونکہ شریعت میں ربٰو کے اسم کا اطلاق جن صورتوں پر کیا جاتا ہے وہ تفاضل اور نسائی یعنی ادھار کی صورتیں ہیں جن کی اپنی اپنی شرطیں ہیں جو فقہائے کے ہاں معلوم و متقرر ہیں۔

اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدًا بيدٍ والفضل ربا والشعير بالشعير مثلاً بمثل يدًا بيدٍ والفضل ربا۔ گندم کے بدلے گندم برابر برابر ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی سود ہے۔ جَو کے بدلے جَو برابر برابر ہاتھوں ہاتھ۔ اگر زائد ہو تو یہ سود ہوگا)

آپ نے اسی ضمن میں تمر یعنی خرما، نمک، سونے اور چاندی کا بھی ذکر فرمایا اور مکیل و موزون سے تعلق رکھنے والی اشیاء کی ایک جنس کے اندر بیع و شراء میں زیادتی کو سود قرار دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن زید کی حدیث میں جسے عبدالرحمٰن بن عباس نے ان سے روایت کی ہے فرمایا (انما الربا فی النسیئة۔ ادھار میں سود ہوتا ہے) اور بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا ربا الا فی النسیئة۔ سود تو صرف ادھار میں ہوتا ہے)

اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ شریعت میں اسم ربٰو کا اطلاق کبھی تفاضل پر ہوتا ہے اور کبھی ادھار پر۔ حضرت ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ ”سود صرف ادھار میں ہوتا ہے“ آپ سونے کے بدلے سونے اور چاندی کے بدلے چاندی کی متفاضل بیع کو جائز قرار دیتے تھے اور اس بارے میں حضرت اسامہ بن زید

کی حدیث کو اپنا مسلک قرار دیتے تھے۔

لیکن جب تواتر کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ اصناف میں متفاضل بیع کی تحریم کی روایتیں آپ تک پہنچیں تو آپ نے اپنے درج بالا قول سے رجوع کر لیا۔ جابر بن زید کا قول ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیع صرف یعنی سونا چاندی کی بیع اور متعہ کے بارے میں اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

حضرت اسامہ بن زید کی روایت کردہ حدیث کا مفہوم تو صرف یہ ہے کہ ادھار دو جنسوں میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت عبادہ بن الصامت اور کچھ دوسرے صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل یداً بید) پھر آپ نے چھ اصناف کا ذکر کیا اور فرمایا (بیعوا الحنطة بالشعیر کیف شئتم یداً بید) جو کے بدلے گندم فروخت کرو جس طرح چاہو لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو)

بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (واذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یداً بید جب نوع مختلف ہو تو پھر جس طرح چاہو ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو) آپ نے مکیل اور موزون کی دو جنسوں میں ادھار کی ممانعت کر دی اور تفاضل کو مباح کر دیا۔ حضرت اسامہؓ کی حدیث اسی معنی پر محمول ہے۔

آیت میں جو سود مراد ہے اس کی ایک صورت ایک ایسی چیز کی خریداری ہے جسے پہلے فروخت کر دیا گیا ہو اور قیمت وصول کرنے سے پہلے اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا جائے اس قسم کے سودے کے سود ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے یونس بن اسحاق نے اپنے والد سے اور انھوں نے ابو العالیہ سے نقل کیا ہے۔

ابو العالیہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عائشہؓ کے پاس تھا، ایک عورت نے ان سے کہا کہ میں نے اپنی ایک لونڈی آٹھ سو درہم میں زید بن ارقمؓ کو فروخت کر دی اور قیمت کی وصولی کی مدت انھیں بیت المال سے ملنے والے وظیفہ تک مقرر کر دی۔ زیدؓ نے یہ لونڈی فروخت کرنے کا ارادہ ظاہر کیا تو میں نے اس سے یہ لونڈی چھ سو درہم میں خرید لی، یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے اس عورت سے کہا تم نے بہت بُری خرید و فروخت کی۔

میری طرف سے زید بن ارقمؓ کو یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر انھوں نے توبہ نہ کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ان کا سارا جہاد فی سبیل اللہ باطل ہو جائے گا۔ یہ سن کر عورت کہنے لگی

ام المومنین، آپ کا کیا خیال ہے اگر میں صرف میں اپنا رأس المال لے لوں، اس پر حضرت عائشہؓ نے یہ آیت پڑھی (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ۔ پس جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لیے وہ سود خواری سے باز آ جائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے)۔

اس عورت کی بات سن کر حضرت عائشہؓ کا سود کی یہ آیت تلاوت کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ سودا سود تھا۔ اسے سود قرار دینا توقیف کے سوا اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا تھا۔ عبداللہ بن المبارک نے حکیم بن زریق سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا جس نے ایک شخص کے ہاتھوں کوئی خوردنی شے فروخت کی اور قیمت کی وصولی کے لیے ایک مدت مقرر کر دی۔ خریدار نے وہی خوردنی شے اسی فروخت کنندہ کے ہاتھ نقد قیمت کے بدلے فروخت کرنے کا ارادہ ظاہر کیا، آیا یہ درست ہے یا نہیں۔

سعید بن المسیب نے فرمایا کہ یہ سود ہے۔ اس سودے میں یہ بات تو ظاہر ہے کہ خریدار نے وہ چیز قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کرنا چاہا ہوگا ورنہ اگر وہ قیمت فروخت یا اس سے زائد قیمت پر اسے فروخت کرنا چاہتا تو اس کے جواز میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔

غرض سعید بن المسیب نے اس سودے کو سود قرار دے دیا۔ ایسے سودے کی ممانعت حضرت ابن عباسؓ، قاسم بن محمد، مجاہد، ابراہیم نخعی اور شعبی سے بھی مروی ہے۔ حسن بصری، ابن سیرین اور کچھ دوسرے تابعین سے مروی ہے کہ اگر وہ شخص اس چیز کو نقد قیمت پر فروخت کر دے تو اس کے لیے اسے خرید لینا جائز ہے۔ لیکن اگر اس نے ادھار فروخت کی ہو تو وہ اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس وقت تک نہیں خرید سکتا جب تک کہ قیمت کی ادائیگی کا وقت نہ آ جائے۔

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک چیز فروخت کرے اور پھر قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لے تو یہ جائز ہوگا۔ لیکن اس روایت میں قیمت کی وصولی کا ذکر نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی مراد یہ ہو کہ وہ اس وقت ایسا کر سکتا ہے جب وہ ثمن یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت وصول کر چکا ہو۔

بہر حال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور سعید بن المسیب کے قول سے ایسے سودے کا

سود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ ان دونوں نے اس سودے کو صرف توقیف کے ذریعے ہی سود قرار دیا کیونکہ لغوی لحاظ سے اس سودے پر سود کا اطلاق غیر معروف ہے۔ اس لیے اسے سود کا نام دینا صرف شرعی طریقے سے ممکن ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے توقیفی ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

دَین کے بدلے دَین بھی سُود کی ایک صورت ہے

موسیٰ بن عبیدہ نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کے بدلے ادھار سے منع فرمایا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے دَین کے بدلے دین سے منع فرمایا۔ دونوں کا معنی ایک ہے۔ اسامہ بن زید کی حدیث میں آپ کے الفاظ یہ ہیں (انما الربوا فی النسیئة۔ سود تو ادھار میں ہوتا ہے) البتہ اسے دَین کے بدلے دَین والے عقد پر منطبق کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ جب تک سودے کی مجلس باقی ہے اس وقت تک طرفین کو چھوٹ ہے۔

کیونکہ مجلس ختم ہونے تک اس کی گنجائش ہے کہ سودے میں اگرچہ نہ فروخت ہونے والی چیز موجود ہے اور نہ اس کی قیمت یعنی ادھار ہیں تاہم سودا کرنے والا مثلاً ایک کر (ایک پیمانہ جس سے گندم ماپ کر دی جاتی ہے) گندم کی قیمت کے طور پر فروخت کنندہ کو درہم ادا کر دے۔ لیکن اگر یہ دونوں مجلس ختم کر دیں اور فروخت کنندہ نے قیمت نہ وصول کی ہو تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

اسی طرح ادھار کی صورت میں دینار کے بدلے درہم فروخت کرنا جائز ہے لیکن اگر طرفین قیمت اور مبیع کی وصولی سے پہلے علیحدہ ہو جائیں تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

سود کی چند صورتیں جن کی تحریم پر آیت مشتمل ہے

ایک شخص پر ہزار درہم قرض ہوتا ہے جس کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر ہوتی ہے۔ پھر وہ شخص قرضخواہ کے ساتھ فوری ادائیگی کی بنیاد پر پانچ سو پر تصفیہ کر لیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ سفیان نے حمید سے، انھوں نے میسرہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا کہ فرض کریں کسی کے ذمہ میرا قرض ہوا ور ادائیگی کی مدت مقرر ہو۔ پھر میں اس سے کہوں کہ اگر تم مجھے فوری ادائیگی کر دو گے تو میں رقم میں کمی کر دوں گا آیا یہ درست ہے یا نہیں؟

حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا یہ سود ہے۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی اس کی ممانعت منقول ہے۔ سعید بن جبیر، شعبی اور حکم کا بھی یہی قول ہے اور یہی ہمارے اصحاب اور عام فقہاء کا مسلک ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

اس قول کے بطلان پر دو باتیں دلالت کرتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس صورت کو سود کا نام دیا اور ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء توقیفی ہوتے ہیں۔ دوم یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ زمانۂ جاہلیت کا سود مؤجل قرض ہوتا تھا جس میں زیادتی کی شرط لگا دی جاتی تھی اور یہ زیادتی اس دی ہوئی مدت کے بدلے میں ہوتی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے اسے باطل کر کے حرام قرار دے دیا اور فرمایا (وَاِنۡ تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوۡسُ اَمۡوَالِكُمۡ۔ اور اگر تم توبہ کر لو تو تمھیں تمھارا رأس المال یعنی اصل زر مل جائے گا) نیز فرمایا (وَذَرُوۡا مَا بَقِىَ مِنَ الرِّبٰوٓا۔ جو کچھ تمھارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو)

اس آیت میں مدت کے بدلے میں عوض لینے کی ممانعت ہے۔ اب اگر ایک شخص پر ہزار درہم مؤجل قرض کے طور پر ہیں اور قرض خواہ فوری ادائیگی کی بنیاد پر اس رقم میں کمی کر دیتا ہے

تو وہ حقیقت میں یہ کمی مدت کی کمی کے مقابلہ میں کرتا ہے اور یہی سود کا معنی ہے جس کی تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے منصوص ہے۔

اسی لیے اس صورت کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی پر ایک ہزار درہم قرض ہوں اور ادائیگی بھی معجل یعنی فوری ہو پھر وہ شخص قرض خواہ سے کہے کہ مجھے مہلت دے دو میں ایک سو زائد درہم تمہیں واپس کر دوں گا۔ کیونکہ یہ زائد سو درہم مدت اور مہلت کے عوض میں ہیں۔

اسی طرح قرض کی رقم میں کمی بھی زیادتی کے معنی میں ہے کیونکہ اس کمی کو اجل یعنی مدت کا معاوضہ بنا یا گیا ہے۔ یہ ہے وہ بنیاد جس کی بنا پر آجال کے ابدال کا لینا ممنوع ہے یعنی اجل اور مدت کے عوض اور بدل کے طور پر کوئی رقم لے لی جائے یا چھوڑ دی جائے۔

اسی لیے امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر کسی نے درزی کو قمیص سینے کے لیے دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو اسے آج سی دے تو تجھے ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی دے گا تو آدھا درہم ملے گا اس کی دوسری شرط باطل ہو گی۔ اگر وہ کل سی کر دے گا تو اسے ایک ہی درہم ملے گا۔

یہ شرط اس لیے باطل ہے کہ اس نے اجرت میں کمی مدت کے مقابلے میں کی ہے۔ جبکہ ان دونوں وقتوں میں خیاطی کا یہ کام ایک ہی انداز اور صفت سے ہوتا اس لیے یہ شرط جائز نہیں ہو گی۔ کیونکہ یہ وہ صورت ہے جو مدت کی بنا پر سود دینے میں اختیار کی جاتی تھی جس کے عدم جواز پر ہم سابقہ سطور میں پوری وضاحت کر آئے ہیں۔

سلف میں سے جن حضرات نے اس صورت کے جواز کا قول اختیار کیا ہے کہ تو مجھے فوری ادائیگی کر دے میں قرض کی رقم میں کمی کر دوں گا تو ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ جواز اس وقت ہو گا جب قرض خواہ قرض دیتے وقت اسے شرط نہ بنائے۔ اور وہ اس طرح کہ قرض کی رقم میں بلا شرط کمی کر دے اور قرضدار بلا شرط باقی رقم کی فوری ادائیگی کر دے۔

ہم نے دلیل کے ساتھ پہلے ذکر کر دیا ہے کہ تفاضل کبھی سود ہوتا ہے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ اصناف یعنی اجناس کے متعلق مروی ہے اور ادھار کبھی بیع میں سود بن جاتا ہے۔

اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (واذا اختلف المتوعان فبیعوا کیف شئتم یداً بید۔ اور جب نوع مختلف ہوں تو پھر جس طرح چاہو انہیں دست بدست فروخت کرو) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (انما الربا فی النسیئۃ۔ سود تو ادھار

میں ہوتا ہے) حیوان میں بیع سلم بھی کبھی سود ہو جاتا ہے۔

اس کی بنیاد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا دونوں حدیثیں ہیں نیز حضرت عمرؓ نے حیوان میں بیع سلم کو سود کا نام دیا۔ اسی طرح ایک فروخت شدہ چیز کی قیمت کی وصولی سے پہلے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لینا بھی سود ہے۔ اسی طرح فوری ادائیگی کی شرط پر قرض کی رقم میں کمی کر دینا بھی سود ہے ان کی وجوہات ہم درج بالا سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

فقہاء کا ان چھ اصناف میں تفاضل کی تحریم پر اتفاق ہے جن کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی طرق سے احادیث منقول ہیں۔ ان کے راویوں کی کثرت اور فقہاء کا ان پر عمل پیرا ہونے کی بناء پر ہمارے نزدیک ان احادیث کو درجہ تواتر حاصل ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان چھ اصناف کے متعلق نص کے مضمون میں وہ علت موجود ہے جس کے ساتھ تحریم کے حکم کا تعلق ہے اور جس کا دوسری اشیاء میں بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ جنس کی یکسانیت کو بطور علت ماننے میں فقہاء اتفاق کرتے ہیں لیکن پھر ان میں جو اختلاف رائے ہے اس پر ہم نے اس باب کے گزشتہ سطور میں روشنی ڈالی ہے اور اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر نہیں ہے۔

کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر ہے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات دی گئی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ اختلافی قول قابل اعتناء نہیں ہے کیونکہ یہ معدودے چند لوگ ہیں۔ ہمارے اصحاب نے کیل اور وزن کا جو اعتبار کیا ہے اس کے لیے ان کے پاس روایات کی صورت میں دلائل موجود ہیں۔ نیز عقلی دلائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ہم نے کئی مواقع پر ان دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے مضمون سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے آپ کا ارشاد ہے (الذھب بالذھب مثلاً بمثل وزناً بوزن۔ والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل کیلاً بکیل، سونے کے بدلے سونا برابر برابر ہم وزن، گندم کے بدلے گندم برابر برابر ہم کیل) اس حدیث نے موزونات میں وزن میں مماثلت اور مکیلات میں کیل میں مماثلت واجب کر دی اس لیے یہ حدیث اس پر دال ہو گئی کہ تحریم کے حکم میں جنس کے ساتھ وزن اور کیل کا اعتبار کیا جائے گا۔

جو لوگ ہم سے اختلاف کرتے ہوئے اکل یعنی شے کے خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس قول باری (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ

الشَّيْطٰنُ مِنَ الْمَسِّ۔ جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤلا کر دیا ہو) سے استدلال کرتے ہیں تیز ان کا استدلال اس قول باری (لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوا سود مت کھاؤ) سے بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ماکول یعنی خوردنی اشیاء پر سود کا اطلاق کیا۔

اس بنا پر ان حضرات کا یہ قول ہے کہ ماکولات میں سود کے اثبات کے لیے ان آیات میں عموم ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ آیات ان کے دعویٰ پر دلالت نہیں کرتی ہیں اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول وہ وجہ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ شرع میں لفظ ربوا ایک مجمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اس بنا پر اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ فلاں چیز سود کے ضمن میں آتی ہے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے حتیٰ کہ آیت کی بنا پر اسے حرام قرار دیا جائے اور اس کے کھانے سے پرہیز کیا جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت سے زیادہ سے زیادہ کسی ایک ماکول میں سود ثابت کیا جا سکتا ہے لیکن اس میں یہ نہیں ہے کہ تمام ماکولات میں سود کا وجود ہوتا ہے۔ ہم نے بھی تو بہت سی ماکولات میں سود ثابت کر دیا ہے اور اتنا کر کے ہم گویا آیت کے مضمون اور حکم سے عہدہ برا ہو گئے ہیں۔

دوسری طرف جو کچھ ہم نے کہا ہے اس سے سود کے متعلق توقیف کا ثبوت ہو گیا ہے نیز یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے۔ جس طرح کہ یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ایک ہزار مؤجل کے عوض ایک ہزار کی بیع بھی باطل ہے اور اس طرح وہ اجل یعنی مدت جس کی شرط لگائی گئی ہے مال میں کمی کی قائم مقام بن کر اسی طرح ہو گئی ہے جس طرح گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع ہے۔

اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ قرض میں اجل یعنی مدت درست نہ ہو جس طرح گیارہ سو کے بدلے ہزار کا قرض درست نہیں ہے کیونکہ مدت میں کمی وزن میں کمی کی طرح ہے اور سود کبھی تو وزن میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی اجل میں کمی کی بنا پر اس لیے ضروری ہے کہ قرض کی بھی صورت حال یہی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس معاملے میں قرض بیع کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ قرض میں تو بدل کو قبضہ میں لینے سے پہلے جدا ہو جانا درست ہے لیکن ہزار کے عوض ہزار کی بیع میں ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مدت میں کمی اس وقت پیش آتی ہے

جب یہ مشروط ہو لیکن اگر مشروط نہ ہو قبضہ نہ کرنا دونوں مال یعنی مبیع اور ثمن میں سے کسی کے نقص اور کمی کا سبب نہیں بنتا۔ البتہ ایسی بیع کا بطلان کسی اور وجہ سے ہوتا ہے جو اس سبب کے علاوہ ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مجلس عقد بیع میں مبیع اور ثمن کو طرفین سے اپنے اپنے قبضہ میں لینے کے وجوب کے لحاظ سے دو اصناف اور ایک صنف میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی چاندی کے بدلے سونا اور ساتھ ساتھ ان دونوں میں تفاضل کا جواز بھی ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں کو طرفین یعنی بائع کی مشتری کی جانب سے اپنے اپنے قبضے میں لینے کا موجب اس جہت سے نہیں ہے کہ ترک قبض غیر مقبوض میں نقصان کا موجب ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے ہاتھ کوئی غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کر دیا ہو اور اس کے ثمن یا قیمت کو کئی سالوں تک اپنے قبضے میں نہ لیا ہو تو خریدار کے لیے جائز ہے کہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے لیکن اگر وہی شخص اس غلام کو ایک ماہ کی مہلت کی شرط کے ساتھ ایک ہزار پر فروخت کر دیتا پھر مدت بھی ختم ہو جاتی تو خریدار کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے جب تک کہ وہ یہ بیان نہ کر دے کہ اس نے یہ غلام موجل قیمت پر خریدا ہے۔

اس سے اس پر دلالت ہو گئی کہ عقد بیع میں اجل مشروط ثمن میں کمی کا سبب بنتی ہے اور حکم میں یہ وزن میں کمی کی طرح ہوتی ہے جب یہ بات اس طرح ہے تو قرض اور بیع کے درمیان ہماری بیان کردہ صورت کے لحاظ سے تشبیہ درست ہے اور اس پر معترض کا مذکورہ بالا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ قرض میں مدت مقرر کرنے کے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

آپ نے فرمایا (انما الربوا فی النسیئۃ۔ سود تو ادھار میں ہوتا ہے) آپ نے بیع اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے یہ قول تمام صورتوں پر محمول ہو گا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض چونکہ ایک قسم کا تبرع یعنی نیکی ہے جو اسی وقت درست ہوتا ہے جب اسے اپنے قبضے میں لے لیا جائے اس لیے یہ ہبہ کے مشابہ ہو گیا اس لیے اس میں تاجیل اسی طرح درست نہیں جس طرح ہبہ میں درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہبہ میں تاجیل کو یہ فرما کر باطل کر دیا تھا کہ (من اعمر عمری فھی لہ ولورثتہ من بعدہ جس شخص نے کسی زمین کو آباد کیا وہ زمین اس کی ہو گئی اور اس کے بعد اس کے ورثاء کو مل جائے گی) عمریٰ اس جگہ یا زمین کو کہتے ہیں جسے زندگی بھر کے لیے دے دیا جائے۔ آپ نے ملکیت کے سبب مشروط تاجیل کو باطل کر دیا۔ نیز دراہم کو بطور قرض دینا گویا بطور عاریت دینا ہے اور انھیں بطور عاریت دینا گویا انھیں بطور قرض دینا ہے کیونکہ اس میں منافع کی تملیک ہوتی ہے اور دراہم لینے والے شخص کو منافع کی تملیک اسی وقت حاصل ہوگی جب وہ ان دراہم کو صرف کر دے گا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو عاریۃً کچھ دراہم دے دے تو یہ قرض ہوگا اس بنا پر ہمارے اصحاب نے دراہم کرائے کے طور پر لینے کو درست قرار نہیں دیا کیونکہ یہ قرض ہوگا اور گویا اس نے دراہم اس شرط پر قرض لیے کہ اس سے زائد واپس کرے گا اب جبکہ عاریت میں اجل درست نہیں ہے تو قرض میں بھی درست نہیں۔

دراہم قرض دینا عاریت ہے اس پر ابراہیم الہجری کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انھوں نے ابوالاحوص سے روایت کی۔ انھوں نے عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تدرون ای الصدقۃ خیر، قالوا اللہ ورسولہ اعلم، قال خیر الصدقۃ المنحۃ ان تمنح اخاک الدراھم او ظھر الدابۃ او لبن الشاۃ کیا تم جانتے ہو کہ کون سا صدقہ سب سے بہتر ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ اس کی خبر تو اللہ اور اس کے رسول کو ہے۔

آپ نے فرمایا بہترین صدقہ منحہ یعنی عطیہ ہے مثلاً تم اپنے بھائی کو دراہم کا یا سواری کی پشت کا یا بکری کے دودھ کا عطیہ دے دو) اور منحہ عاریت ہوتی ہے۔ آپ نے دراہم کو بطور قرض دینا اسے عاریت کے طور پر دینا قرار دیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (المنحۃ مردودۃ منحہ یعنی عطیہ قابل واپسی ہے) اب جبکہ عاریت میں تاجیل درست نہیں ہے اسی طرح قرض میں بھی درست نہیں ہے۔ امام شافعی نے قرض میں تاجیل کو جائز قرار دیا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

بیع کا بیان

قول باری ہے (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ۔ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کر دیا) یہ حکم تمام اقسام کی بیع کے لیے عام ہے کیونکہ لفظ بیع ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جو لغوی لحاظ سے پوری طرح سمجھ میں آجاتی ہے اور وہ ہے طرفین یعنی بائع اور مشتری کی باہمی رضامندی اور ایجاب و قبول کے ذریعے مال کے بدلے مال کی تملیک۔ لغت کے مفہوم کے مطابق یہی بیع کی حقیقت ہے۔ پھر بیع کی بعض صورتیں جائز ہیں اور بعض فاسد لیکن یہ بات کسی بیع کے جواز یا فساد میں اختلاف کی صورت کے اندر لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔

اہل علم کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کے انداز بیان میں اگرچہ عموم پایا جاتا ہے لیکن اس سے مراد خصوص ہے۔ کیونکہ تمام اہل علم بیع کی بہت سی صورتوں کی ممانعت پر متفق ہیں۔ مثلاً ایسی چیز کی بیع جو فروخت کنندہ کے قبضے میں ابھی نہ آئی ہو یا ایسی چیز کی بیع جس کا انسان کے پاس وجود ہی نہ ہو یا ایسی بیع جس میں دھوکے کا پہلو موجود ہو یا نامعلوم اشیاء کی بیع یا شرعی لحاظ سے حرام اشیاء کی بیع وغیرہ۔

آیت کا لفظ بیع کی ان تمام صورتوں کے جواز کا متقاضی ہے لیکن دوسرے دلائل کی بنا پر ان صورتوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ پھر بھی تخصیص ان صورتوں میں جہاں تخصیص کے دلائل موجود نہ ہوں آیت کے لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ لفظ کے عموم سے بیع موقوف کے جواز پر استدلال کیا جائے کیونکہ قول باری ہے (وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ) لفظ بیع ایجاب اور قبول کے لیے اسم ہے۔ اس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ اس کے ذریعے بیع کرنے والے کو ملکیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ بائع یا مشتری یا دونوں کی طرف سے اختیار کی شرط پر کی جانے والی

بیع، جیسے بیع خیام کہتے ہیں۔ ایسی ہوتی ہے جو ملکیت کو واجب نہیں کرتی۔ حالانکہ وہ بیع ہوتی ہے۔ اسی طرح بائع اور مشتری کے نمائندے یا وکیل بیع کرتے ہیں لیکن وہ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے۔

قول باری ہے (وَحَرَّمَ الرِّبٰوا۔ اللہ نے سود کو حرام کر دیا) ربٰو کے متعلق گزشتہ سطر میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ ایک مجمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اور اس کا شرعی مفہوم توقیفی ہے یعنی صاحب شرع کی طرف سے کی جانے والی وضاحت پر موقوف ہے۔ ربٰو کی بعض صورتیں ایسی ہیں جو بیع ہیں اور بعض صورتیں بیع نہیں ہیں۔ یہ اہل جاہلیت کا سود ہے یعنی وہ قرض جس میں مدت کی شرط لگا دی گئی ہو نیز قرض لینے والے پر قرض کی رقم سے زائد رقم بھی لازم کر دی گئی ہو۔

قول باری (احل اللہ البیع) کے عموم سے بیع کی وہ صورتیں جو سود تھیں آیت کے سیاق میں وہ مفہوم موجود ہے جو اس عموم سے ان صورتوں کی تخصیص کو واجب کر دیتا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ لفظ ربٰو کا اجمال لفظ بیع کے اجمال کو واجب کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ بیع کی وہ صورتیں جن پر ربٰو کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا ان میں لفظ کے عموم کا حکم جاری ہے۔

صرف بیع کی ان صورتوں میں توقف ہوتا ہے جن کے متعلق ہمیں شک ہوتا ہے کہ آیا سود ہیں یا نہیں۔ لیکن جن صورتوں کے متعلق ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ سود نہیں ہیں تو ان پر تحریم ربٰو کی آیت کے ذریعے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ ہم نے یہ بات اصول فقہ میں بیان کر دی ہے۔

قول باری ہے (ذٰلِکَ بِاَنَّھُمْ قَالُوْٓا اِنَّمَا الْبَیْعُ مِثْلُ الرِّبٰوا۔ یہ اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا کہ بیع بھی تو سود کی طرح ہے) اس میں ان منکرین کے خیال کی ترجمانی ہے جو سود کی اباحت کے قائل تھے ان کا گمان تھا کہ سود کی بنا پر حاصل شدہ زیادتی اور بیع کی مختلف صورتوں میں حاصل شدہ منافع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن ان لوگوں نے دنیا اور آخرت کے ان مصالح کو نظر انداز کر دیا جن کی خاطر اللہ تعالیٰ نے نظام شریعت نازل کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس جہالت کی مذمت کرتے ہوئے قیامت میں ان کو پیش آنے والی حالت اور لازم ہونے والی سزا کی اطلاع دی۔

قول باری ہے (وَ اَحَلَّ اللّٰهُ الْبَیْعَ) اس سے ایسی چیز کی بیع کے جواز کے لیے استدلال کیا گیا ہے جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو۔ نیز بیع کی اس صورت کے جواز کے لیے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں گندم کے بدلے مساوی مقدار میں بعینہ وہی گندم خریدی گئی ہو اور قبضے سے پہلے سودے کی مجلس ختم ہو گئی ہو، اس طرح طرفین کی علیحدگی سے بیع باطل نہیں ہوتی۔

وجہ اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ لفظ کے ورود سے بیع کے تمام لزوم اور اس کے حقوق یعنی قبضے میں لینا، تصرف کرنا اور ملکیت وغیرہ کا علم ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ طرفین کی طرف سے مبیع اور ثمن پر قبضہ نہ کرنے کے باوجود بھی یہ احکام باقی رہیں۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ تم پر تمہاری مائیں حرام کر دی گئی ہیں) اس سے مراد ان سے جنسی تلذذ کے حصول کی حرمت ہے۔ اس مسئلے کے لیے قول باری (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَیْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ۔ اور تم آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ الا یہ کہ آپس کی رضامندی سے تجارت کی شکل ہو) سے بھی دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

اوّل یہ کہ آیت کا تقاضا ہے کہ بائع اور مشتری کی علیحدگی سے قبل اور علیحدگی کے بعد قبضہ کے بغیر کھانے کی اباحت ہے۔ دوم یہ کہ مشتری کے لیے علیحدگی کے بعد بائع کے ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے کھانے کی اباحت ہے۔

قول باری ہے (فَمَنْ جَآءَهٗ مَوْعِظَةٌ مِّنْ رَّبِّهٖ فَانْتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمْرُهٗٓ اِلَى اللّٰهِ پس جس شخص کے پاس اس کے رب کی طرف سے نصیحت پہنچے اور وہ آئندہ کے لیے سود خوری سے باز آ جائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے)۔

آیت کا مفہوم یہ کہ جو شخص سود کی نہی کے بعد سود خوری سے باز آ جائے تو اس کے لیے سود کی وہ رقمیں حلال ہیں جو سود کی تحریم کے نزول سے پہلے اس کے قبضے میں آ گئی تھیں لیکن جو رقمیں ابھی قبضے میں نہیں آئیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں کیونکہ آیت کے نسق و تسلسل میں قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کی ممانعت اور ان کے ابطال کا ذکر آ گیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سود میں سے جو رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو اگر تمہارا اللہ پر ایمان ہے) اللہ تعالیٰ نے وہ تمام سودی رقمیں باطل کر دیں جو ابھی قبضے میں

نہیں آتی تھیں اگرچہ تحریم کے نزول سے قبل یہ سودی سودے پکے ہو چکے تھے لیکن ان سودوں کے فسخ کا حکم دیا جن کی رقمیں قبضے میں آچکی تھیں اس کے لیے یہ قول باری ہے (فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ)

سدی اور دیگر مفسرین سے یہی تفسیر مروی ہے قول باری ہے (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَوٰا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) اس کے ذریعے وہ سودی سودے باطل کر دیے جو باقی رہ گئے تھے اور جن کی رقموں پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ لیکن قبضے میں آئے ہوئے سود کو باطل نہیں کیا۔ پھر فرمایا (وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ۔ اور اگر تم توبہ کر لو تو تمہیں تمہارا راس المال یعنی اصل زر مل جائے گا) اس میں قبضے میں نہ آئے ہوئے سودی سودوں کے ابطال کی تاکید ہے اور اپنا راس المال لے لینے کا حکم ہے جس میں نہ کوئی سود ہوتا ہے اور نہ کوئی زیادتی۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر خطبہ دیتے ہوئے مکہ میں فرمایا اور حضرت جابرؓ کے قول کے مطابق عرفات میں فرمایا (ان کل ربًا کان فی الجاھلیہ موضوع وا ول ربًا اضعہ ربا العباس بن المطلب۔ وہ تمام سود جو زمانہ جاہلیت میں تھا آج منسوخ کیا جاتا ہے اور سب سے پہلے میں عباس بن عبد المطلب کی سودی رقموں کو منسوخ کرتا ہوں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل آیت کے معنی کے مطابق تھا جس میں اللہ تعالیٰ نے قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کو باطل کر دیا تھا اور قبضے میں آئی ہوئی رقموں کو برقرار رکھا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خطبہ بہت سے احکامات پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ عقد بیع میں قبضہ سے پہلے اگر ایسی بات پیدا ہو جائے جو اس عقد کی تحریم کی موجب ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ بات عقد بیع کے وقوع کے وقت بھی موجود تھی دوسرے الفاظ میں یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔

اگر قبضہ کے بعد تحریم کو واجب کرنے والی بات پیدا ہو جائے تو وہ بیع کو فسخ نہیں کرے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ عیسائی اگر شراب کے بدلے میں کسی غلام کا سودا کریں تو ہمارے نزدیک ان کی یہ بیع درست ہو گی لیکن شراب پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کوئی شکار خرید لیا اور پھر بائع یا مشتری نے احرام باندھ لیا تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ اس پر قبضے سے پہلے ایسی حالت طاری ہو گئی جو اس کی تحریم

کو واجب کرتی ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان سودی رقموں کو باطل کر دیا جو ابھی قبضے میں نہیں گئی تھیں۔ کیونکہ ان پر وہ حالت طاری ہوگئی جو قبضے سے پہلے ان کی تحریم کو واجب کرنے والی تھی۔

اگر اوپر کی مثالوں میں شراب اپنے قبضے میں لی جا چکی ہوتی پھر دونوں یا ایک مسلمان ہو جاتا یا شکار پر قبضہ کے بعد جانبین یا ایک احرام باندھ لیتا تو دونوں سودے باطل نہ ہوتے جس طرح کہ قبضے میں لی ہوئی سودی رقموں کو اللہ تعالیٰ نے باطل قرار نہیں دیا جس وقت تحریم کی آیت نازل کی۔ ان مسائل کی نظائر میں اس اصول کے مطابق عمل جائز ہے، اس اصول سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا ہو اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قتل ہو جائے تو اس سے بیع باطل ہو جائے گی بلکہ بیع باقی رہے گی اور خریدار غلام کی قیمت کے لیے قاتل کا پیچھا کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد پر کوئی ایسی حالت طاری نہیں ہوئی جو اس کی تحریم کا موجب ہو۔ کیونکہ عقد اپنی اسی حالت پر باقی ہے جس پر پہلے تھا اور قیمت مبیع کے قائم مقام ہو جائے گا اور اسی کو مبیع سمجھا جائے گا نیز مشتری کو اب اختیار ہوگا غلام کی جگہ اس کی قیمت رکھ لے یا بیع فسخ کر کے فروخت کنندہ سے اپنی رقم واپس لے لے۔ اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ بائع کے ہاتھ میں مبیع کی ہلاکت اور اس پر اس کے قبضے کا خاتمہ عقد کو باطل کر دیتا ہے۔

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ بیع باطل نہیں ہوتی اور مشتری کے لیے ثمن لازم ہوتا ہے جبکہ بائع مبیع کو اس کے حوالے کرنے میں مانع نہ ہوا ہو۔ آیت کی دلالت یہ ظاہر کرتی ہے کہ مبیع یعنی فروخت شدہ چیز پر قبضے سے دراصل عقد بیع کی تکمیل ہوتی ہے اور قبضہ اٹھ جانا بیع کو باطل کر دیتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے سود پر قبضے کو ساقط کر دیا تو طرفین کے لیے ہوئے عقد کو باطل کر دیا اور صرف راس المال پر انحصار کا حکم دے دیا۔

یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فروخت شدہ چیز کو اپنے قبضے میں لے لینا سودے کی صحت کے شرائط میں سے ہے اور جب سودے پر کوئی ایسی حالت طاری ہو جائے جو اس سودے کو ساقط کرنے والی ہو تو وہ سودے کے بطلان کو واجب کر دیتی ہے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ دارالحرب میں کیے جانے والے سودے اگرچہ فاسد بنیادوں پر کیے گئے ہوں دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبے کی وجہ سے فسخ نہیں ہوں گے کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ تحریم ربٰو کی آیت کے نزول اور مکہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ اور قبضے میں نہ لی گئی سودی رقوم کی منسوخی کے درمیان مکہ میں فتح مکہ سے قبل بہت سے سودی سودے ہوئے تھے اللہ تعالیٰ نے ان سودوں کے فسخ کا حکم نہیں دیا اور نہ ہی نزول آیت سے قبل اور نزول آیت کے بعد کے سودوں میں کوئی فرق کیا۔

اس سے یہ دلالت ہوتی کہ دارالحرب میں کافروں اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والے سودے دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبہ کی وجہ سے فسخ نہیں ہوں گے بشرطیکہ ان سودوں میں فروخت شدہ چیزوں پر قبضے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔

قول باری (فَمَنۡ جَآءَهٗ مَوۡعِظَةٌ مِّنۡ رَّبِّهٖ فَانۡتَهٰى فَلَهٗ مَا سَلَفَ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اسلام سے پہلے جن سودی رقموں پر قبضہ ہو گیا تھا وہ قبضہ کرنے والوں کے لیے حلال کر دی گئیں۔ ایک قول یہ ہے کہ (فَلَهٗ مَا سَلَفَ) کا مطلب نزول آیت سے قبل سود کھانے کے گناہوں کی معافی ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ ان کے گناہ معاف کر دے گا لیکن یہ تفسیر درست نہیں ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَاَمۡرُهٗۤ اِلَى اللّٰهِ) یعنی ثواب اور عقاب کے استحقاق کے لحاظ سے اس کا معاملہ اب اللہ کے سپرد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخرت میں ایسے شخص کے متعلق حکم کی ہمیں اطلاع نہیں دی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر قائل کی بیان کردہ تفسیر ہی آیت کی مراد ہو تو اس سے ہماری بیان کردہ بات کی نفی نہیں ہوتی۔ اس طرح آیت دونوں باتوں پر محمول ہو گی اس لیے کہ اس میں ان دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف کر دے گا اور اسلام سے پہلے اس کی لی ہوئی سودی رقمیں اس کی ہوں گی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اہل حرب کے تمام سودے ان کے مسلمان ہو جانے کے بعد باقی رکھے جائیں گے بشرطیکہ اسلام لانے سے پہلے طرفین میں مبیع اور ثمن کو قبضے میں لینے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (فَلَهٗ مَا سَلَفَ وَاَمۡرُهٗۤ اِلَى اللّٰهِ)

قول باری ہے (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰو اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۔ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ۔ اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور جو کچھ تمھارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو۔ اگر واقعی تم ایمان لائے ہو لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے تمھارے خلاف اعلان جنگ ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک معنی یہ ہے کہ اگر تم اللہ کے حکم کو قبول نہ کرو اور اس کے آگے جھک نہ جاؤ" اور دوسرا معنی یہ ہے کہ سود ترک کر دینے کے حکم کے نزول کے بعد بھی لوگوں کے ذمہ اپنا باقی رہ جانے والا سود نہ چھوڑو تو سود کی تحریم کا اعتقاد رکھتے ہوئے بھی آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے تمھارے خلاف اعلانِ جنگ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ جو شخص سود کھاتا ہو تو امام اس سے توبہ کا مطالبہ کرے، اگر وہ سود خوری سے توبہ کرلے تو فبہا ورنہ اسے قتل کر دے گا۔

یہ قول اس پر محمول ہے کہ وہ شخص سود کو حلال سمجھ کر اسے کھاتا ہو کیونکہ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص سود کی تحریم کا اعتقاد رکھتے ہوئے سود خوری کرے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔

قول باری (فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ) ایسے لوگوں کو کافر قرار دینے کے وجوب کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اس فقرے کا کفر سے کم درجے کی معصیتوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ زید بن اسلم نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذؓ کو روتے دیکھا۔ آپ نے رونے کی وجہ پوچھی تو حضرت معاذؓ نے فرمایا:

میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ (الیسیر من الریاء شرک ومن عادا اولیاء اللہ فقد بارز اللہ بالمحاربۃ۔ تھوڑی سی ریا کاری بھی شرک ہے اور جو شخص اللہ کے دوستوں سے دشمنی رکھے گا وہ اللہ کو جنگ کی دعوت دے گا)

حضرت معاذؓ نے اس پر لفظ محاربت کا اطلاق کیا اگرچہ اس نے کفر نہ بھی کیا ہو۔ اسباط نے سُدّی سے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کے آزاد کردہ غلام صبیح سے، انھوں نے زید بن ارقمؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت

حسنؓ اور حضرت حسینؓ سے فرمایا (انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم جس کے ساتھ تمھاری جنگ ہے میری بھی اس کے ساتھ صلح ہے)

قول باری ہے (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا .... ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں بس یہ ہے ....)

فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ حکم اہل ملت یعنی مسلمانوں پر جاری ہوتا ہے اور یہ نشان ان مسلمانوں کو لگ جاتا ہے جو کہ ڈاکہ زنی اور لوٹ مار کا بازار گرم کر دیں۔ لیکن آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کا اطلاق ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جن کے گناہ عظیم ہوں اور کھلم کھلا معصیت والے افعال کے مرتکب ہو رہے ہوں اگرچہ یہ افعال کفر سے کم درجے کے ہوں۔

قول باری (فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ) درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف معصیت کی برائی اور سنگینی کی اطلاع ہے۔ اور یہ کہ ایسی معصیت کا مرتکب اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ کر دیا جائے اگرچہ وہ کافر نہ ہو لیکن امام المسلمین کا باغی اور اطاعت نہ قبول کرنے والا ہو۔

اگر وہ بغاوت اور سرکشی کا مظاہرہ نہ کرنے والا ہو تو امام المسلمین اسے حسب ضرورت تعزیری سزا دے گا یہی حکم ان تمام معاصی کا ہونا چاہیے جن پر اللہ تعالیٰ نے سزا کی دھمکی دی ہے جبکہ کوئی شخص ان پر اصرار کرے اور کھلم کھلا ان کا مرتکب ہوا ور اگر وہ شخص سرکشی اور بغاوت پر اتر آئے اور طاقت پکڑے تو اس کے اور اس کے ساتھیوں کے خلاف جنگ کی جائے گی یہاں تک کہ وہ سرکشی سے باز آجائیں اور ان کی طرف سے سرکشی اور بغاوت کا اظہار نہ ہو تو امام حسب ضرورت انھیں سزائیں دے گا۔

چنگا ٹیکس لینا اور کسی کی جگہ پر قبضہ جمانا منع ہے

یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو مسلمانوں کے کسی علاقے پر زبردستی تسلط جما کر ظلم وستم کا بازار گرم کر دیں اور لوگوں سے ان کا مال چھیننا اور ٹیکس وصول کرنا شروع کر دیں۔ تمام مسلمانوں پر ان کے خلاف جنگ کرنا اور انھیں تہ تیغ کرنا واجب ہے اگر یہ سرکشی اور بغاوت

پر کمربستہ ہوں۔

ان لوگوں کا جرم سود خوروں کے جرم سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ ایسے لوگ بغاوت اور سرکشی سے نہی کی حرمت اور مسلمانوں کی جان و مال کی حرمت کی بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہیں جبکہ سود خور سود لے کر صرف اللہ کی حرمت کی بے حرمتی کا ارتکاب کرتا ہے اور سود دینے والے کی کسی حرمت کی بے حرمتی کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ سود دینے والا اپنی خوشی سے سود کی یہ رقم اس کے حوالے کرتا ہے۔ ٹیکس وصول کرنے والے دراصل ڈاکو اور لٹیرے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی نہی اور مسلمانوں کی بے حرمتی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ایسے لوگ مسلمانوں سے جبر اور دباؤ کے تحت ٹیکس وصول کرتے ہیں جس میں نہ تو کسی تاویل کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ ہی کسی شبہ کی۔

اس لیے مسلمانوں میں سے جنھیں بھی ایسے لوگوں کے ظلم و ستم اور لوٹ کھسوٹ کی اطلاع ملے ان کے لیے ان لوگوں کو جس طرح بھی ہو سکے قتل کرنا جائز ہے نہ صرف انھیں بلکہ ان کے پیروکاروں اور مددگاروں کو بھی جن کے سہارے یہ لوگوں کا مال بطور ٹیکس وصول کرنے کی قدرت حاصل کرتے ہیں۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعینِ زکوٰۃ سے اس لیے جنگ کی تھی کہ صحابہ کرامؓ ان کے خلاف دو باتوں پر متفق ہو گئے تھے۔ ایک ان کے کفر پر اور دوسری ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار پر۔ وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے زکوٰۃ کی فرضیت اور اس کی ادائیگی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس بنا پر وہ دو جرموں کے مرتکب ہو گئے تھے ایک تو یہ کہ انھوں نے اللہ کے حکم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہ چیز کفر ہے اور دوسرا یہ کہ انھوں نے امام المسلمین کو اپنے اموال میں واجب ہونے والے صدقات کی ادائیگی سے انکار کر دیا تھا۔

حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں جرموں کی بنا پر ان سے قتال کیا۔ اور اسی بنا پر آپ نے فرمایا تھا کہ "اگر یہ لوگ ایک رسی یا ایک روایت کے مطابق بکری کا ایک بچہ بھی دینے سے انکار کر دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور زکوٰۃ ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے جنگ کروں گا۔"

ہم نے جو یہ کہا کہ یہ لوگ کافر تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے سے انکاری تھے۔

وہ اس لیے کہ صحابہ کرامؓ نے انھیں اہل الردہ یعنی مرتدین کا نام دیا تھا۔ اور آج تک ان پر اسی نام کا اطلاق ہوتا ہے۔ صحابہ کرامؓ نے جنگ کے بعد ان لوگوں کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کر کے جنگی قیدی بنا لیا تھا اگر یہ لوگ مرتد نہ ہوتے تو حضرت ابوبکرؓ کبھی بھی ان کے بارے میں یہ حکمتِ عملی اختیار نہ کرتے۔

اس کے بارے میں صدرِ اول اور بعد کے مسلمانوں میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہوا یعنی اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوا کہ حضرت ابوبکرؓ نے جن لوگوں سے قتال کیا تھا وہ مرتدین تھے۔ اگر سود خور سود کو حلال سمجھتے ہوئے اس پر ڈٹا رہتا ہے تو وہ کافر ہے اور اگر وہ کسی گروہ کے سہارے طاقت پکڑ کر سرکشی پر آمادہ ہو جاتا ہے تو امام المسلمین اس کے خلاف وہی حکمتِ عملی اختیار کرے گا جو وہ مرتدین کے خلاف اختیار کرتا ہے۔ اگر وہ اور اس کا گروہ اس سے پہلے ملتِ اسلامیہ کا جز بنے رہے ہوں۔ اگر ایسے لوگ سود کی حرمت پر ایمان رکھتے ہوں اور سود کو حلال نہ سمجھتے ہوئے سود خوری کی لعنت میں گرفتار ہوں تو اگر انھوں نے گروہ بندی کر کے طاقت حاصل کر لی ہو تو امام المسلمین ان کے خلاف جنگی کارروائی کرے گا حتیٰ کہ وہ توبہ کر لیں۔

اگر انھوں نے ابھی زور نہ پکڑا ہو تو امام المسلمین انھیں جسمانی سزا دے کر اور قید میں رکھ کر ان کی سرزنش کرے گا حتیٰ کہ وہ اس عادتِ قبیحہ سے باز آجائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اہل نجران کو خط لکھا تھا، یہ لوگ عیسائی ذمی تھے۔ خط میں ان سے سودی لین دین ترک کرنے کو کہا گیا تھا بصورت دیگر اللہ اور رسول کی طرف سے ان کے خلاف جنگ کی دھمکی دی گئی تھی۔

ابوعبید القاسم ابن سلام نے کہا ہے کہ مجھے ایوب الدمشقی نے یہ روایت کی، انھیں سعدان بن یحییٰ نے عبداللہ بن ابی حمید سے، انھوں نے ابوملیح الہذلی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ نجران سے صلح کرنے کے بعد انھیں ایک خط لکھا تھا جس کے آخر میں یہ تھا کہ "تم سود نہ کھاؤ، تم میں سے جو شخص سود کھائے گا میں اس سے بری الذمہ ہوں گا۔"

اس لیے اس ارشاد باری (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰہَ وَذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوٓا) کے بعد یہ قول باری (فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ) ان دونوں باتوں کی طرف عائد ہے یعنی سود خوری کی لعنت کو پھر سے پہلی حالت کی طرف لوٹا دینا

اور تحریم کا حکم قبول کرکے سود خوری پر قائم رہنا۔

اس لیے جو شخص لعنت کی پہلی حالت کی طرف لوٹانے گا اس کے خلاف ارتداد کی بنا پر جنگ کی جائے گی اور جو شخص سود کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے گا تو وہ مرتد قرار نہیں دیا جائے گا لیکن اللہ کے حکم کی نافرمانی پر ڈٹے رہنے اور قوت پکڑنے کی بنا پر اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے گی۔ اور اگر اس نے طاقت نہ پکڑی ہو اور مقابلے پر نہ اترا ہو تو اسے گرفتار کرلیا جائے گا اور امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق اسے پٹائی کی صورت میں یا قید میں ڈال کر تعزیری سزا دے گا۔

قول باری (فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) درحقیقت اس بات کا اعلان ہے کہ اگر لوگ اس آیت میں جاری کردہ حکم کے مطابق عمل نہیں کریں گے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرنے والے شمار کیے جائیں گے۔ اس کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ ان کا یہ جرم کتنا عظیم اور سنگین ہے اور انھوں نے یہ جرم کرکے اپنے لیے ایک نشان منتخب کرلیا ہے اور وہ ہے اللہ اور اس کے رسول کے خلاف برسرپیکار رہنے کا نشان۔ اس نشان کے دو پہلو ہیں۔ ایک کفر کا پہلو، اگر یہ سود کو حلال سمجھتے ہوں اور دوسرا سود کی حرمت کا اعتقاد رکھتے ہوئے سود خوری پر ڈٹے رہنے کا پہلو۔ جیسا کہ ہم اس کی تشریح پچھلے سطور میں کرآئے ہیں۔

بعض لوگوں نے آیت کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ اس کے رسول اور مسلمانوں کو ان کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا جارہا ہے اور یہ ایک طرح سے ان کے خلاف اعلان جنگ ہے تاکہ انھیں اس بات کے علم سے پہلے اچانک حملے کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

جس طرح کہ یہ قول باری ہے (وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ۔ اور اگر کبھی تمھیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو، یقیناً اللہ خائنوں کو پسند نہیں کرتا)

اگر آیت کو اس معنی پر محمول کیا جائے تو خطاب کا رخ ان کی طرف ہوگا اگر وہ طاقت و قوت کے مالک ہوں گے اور اگر ہم آیت کو پہلے معنی پر محمول کریں گے تو ہر وہ شخص اس خطاب میں داخل ہوگا جو سود خوری کے فعل قبیح کا مرتکب ہوگا اور آیت میں مذکور حکم اسے شامل ہوگا۔ اس بنا پر پہلی تاویل اولیٰ ہے۔

قول باری ہے (وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ اور اگر وہ تنگدست ہو تو اسے فراخی تک مہلت ہے) اس آیت کی دو تاویلیں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ اگر کوئی تنگدست تمہارا مقروض ہو جائے تو اسے قرض کی ادائیگی کے لیے اس کی فراخی تک مہلت ہے۔

دوسری تاویل کی بنیاد یہ ہے کہ کان کو تام مان لیا جائے۔ یعنی فعل ناقص کان صرف اپنے اسم "ذو عسرة" پر اکتفا کرے اور اسے خبر کی ضرورت نہ ہو اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ ان وقع ذو عسرة" یا ان وجد ذو عسرة (اگر کوئی تنگ دست ہو جائے یا اگر کوئی تنگ دست پایا جائے جیسا کہ شاعر کا قول ہے:

؎ فدى لبني شيبان رحلي وناقتي — اذا كان يوم ذو كواكب اشهب

جب ٹھنڈی ہوا والے پالے کا دن ہو اور دن کو ستارے نکلے ہوں یعنی جنگ کا بازار گرم ہو اور ہتھیاروں کی چمک ستاروں کی طرح ہو اس دن بنی شیبان پر میرا کجاوہ اور میری اونٹنی سب قربان ہو جائیں۔ شاعر کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب اس طرح کا دن پایا جائے۔

قول باری (وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ) کے معنی میں اختلاف ہے۔ ابن عباس، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ یہ حکم خاص کر سود پر دیے ہوئے قرض کے متعلق ہے۔ قاضی شریح سود پر دیے ہوئے قرض کے سوا دوسرے قرضوں کے مقدمات میں تنگ دست مقروض کو جیل بھیج دیتے تھے۔

حسن بصری، ابراہیم، ربیع بن خثیم اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ حکم تمام قسم کے دیون کے لیے ہے۔ حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت اسی طرح کی ہے۔ کچھ دوسروں کا یہ قول ہے کہ آیت میں جو حکم ہے وہ سود پر دیے ہوئے قرض میں تنگدست کو مہلت دینے کے متعلق ہے اور باقی تمام دیون اسی کے حکم میں ہیں اور انھیں اس پر قیاس کیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ اِلٰى مَيْسَرَةٍ) میں چونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے حکم کا تعلق قرضوں کی تمام اقسام کے ساتھ ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ سلف میں جن حضرات نے اس کی دوسری تفسیر کی ہے وہ بھی درست ہو کیونکہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ سلف آیت کی ایسی تفسیر کریں جس کا سرے سے اس میں احتمال ہی نہ ہو۔

اس لیے اب یہ ضروری ہے کہ آیت کے حکم کو اس کے عموم پر محمول کیا جائے اور اسے

صرف سودی قرضوں تک محدود نہ رکھا جائے اِلّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے کیونکہ ہم اگر اسے سودی قرضوں تک محدود رکھیں گے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دلالت کے بغیر ایک عموم کی تخصیص کی جارہی ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ درج بالا قول باری افادہ حکم میں خود مکتفی نہیں ہے اور یہ ما قبل کے معنی کو متضمن ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کے حکم کو سودی قرضوں تک محدود رکھا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کلام اپنی ذات کے لحاظ سے اپنا مفہوم بیان کرنے کے لیے خود مکتفی یعنی کفایت کرنے والا ہے کیونکہ فحوائے کلام میں اس کے مفہوم و معنی پر دلالت موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ اعسار یعنی تنگدستی اور انظار یعنی مہلت کا ذکر ایسے دین اور قرض پر دلالت کر رہا ہے جس کا مطالبہ واجب ہے اور مہلت تو صرف اس حق کے لیے ہوتی ہے جس کا وجوب ثابت ہو چکا ہو۔ اور اس کا مطالبہ بھی درست ہو خواہ فوری طور پر یا ٹھہر کر۔

جب لفظ کے مضمون میں اس دین پر دلالت موجود ہے جس کا تعلق اس لفظ کے ساتھ ہے اور جس کی وجہ سے تنگدستی کی بنا پر انظار یعنی مہلت دینے کا حکم دیا جا رہا ہے تو ایسی صورت میں لفظ اپنے معنی کے لیے خود مکتفی ہوگا اور اس کے عموم کا اعتبار واجب ہوگا۔ اور صرف سودی قرضے تک اس کا اقتصار واجب نہیں ہوگا۔

ہمارے مذکورہ قول کی تائید میں بعض نے یہ خیال کیا کہ اس کا ربٰو یعنی سودی قرضے کے متعلق ہونا سرے سے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سود کو باطل قرار دیا ہے اس لیے اس کی خاطر مہلت دینا کیسا؟ اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ آیت قرضوں کی تمام صورتوں کے لیے عام ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ استدلال فضول ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تو صرف سود یعنی مشروط زیادتی کو باطل کیا ہے۔ قرض میں دی گئی رقم یعنی راس المال کو تو باطل نہیں کیا اس لیے کہ اس کا ارشاد ہے (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوا) اور ربٰو زیادتی کو کہتے ہیں پھر فرمایا (وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ)

اس کے بعد پھر ارشاد ہوا (وَاِنْ كَانَ ذُوْ عُسْرَةٍ) یعنی تمام اقسام کے قرضے اور سودی قرضہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ اب باقی ماندہ سودی رقموں کے ابطال سے

راس المال یعنی قرض میں دی ہوئی اصل رقموں کا ابطال لازم نہیں آیا بلکہ یہ رقم قرض لینے والے کے ذمے ہے جس کی ادائیگی اس پر واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مہلت کا حکم راس المال کے بارے میں ہے اور راس المال اور دوسرے تمام قرضے یکساں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم تو اس بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ آیت میں بیان کردہ حکم کا عموم کن کن صورتوں کو شامل ہے۔ اگر یہ حکم سودی قرضے کے راس المال کے بارے میں ہے تو یہ حکم دوسرے قرضوں کو بطریق نص شامل نہیں ہوگا

بلکہ معنی کے عموم کی جہت سے شامل ہوگا اس وقت اس کے حکم کے اثبات اور اسے آیت میں مذکور حکم کی طرف اس طریقے پر لوٹانے کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوگی جو ان دونوں حکموں کا جامع بن سکے۔ یہاں ہمارے درمیان گفتگو قیاسی جہت سے نہیں ہو رہی ہے بلکہ اختلاف تو صرف آیت کے عموم یا خصوص کے متعلق ہے۔

رہ گیا قیاس کے بارے میں گفتگو اور غیر مذکور کو مذکور کی طرف لوٹانے کی بات تو یہ علیحدہ مسئلہ ہے۔ قول باری (وَاِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ اَمْوَالِكُمْ) اس بات کا متقاضی ہے کہ قرضخواہ مقروض سے اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اس کی رضامندی کے بغیر اپنا راس المال اس سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرض کے تقاضے اور مطالبے کو مقروض کی رضا کے شرط کے بغیر بیان کیا ہے اور یہ چیز اس بات کو لازم کر دیتی ہے کہ جس شخص کا کسی پر کوئی قرض ہو اور پھر وہ اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اسے قرض واپس لے لینے کا اختیار ہے خواہ مقروض چاہے یا نہ چاہے

شوہر بخیل ہونے پر بیوی کیا کرے؟

اسی معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت منقول ہے۔ آپ سے ہندؓ نے کہا کہ ابوسفیان بڑے بخیل انسان ہیں مجھے اتنا بھی نہیں دیتے جو میری اور میرے بچوں کی کفایت کر سکے آپ نے فرمایا (خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف۔ ابوسفیان کے مال میں سے اتنا لے لو جو رواج کے مطابق تمہاری اور تمہارے بچوں کی کفایت کر سکے) آپ نے ہندہؓ کو اجازت دے دی کہ وہ جس قدر نفقہ کا استحقاق رکھتی

ہیں اسے ابو سفیانؓ کے مال میں سے ان کی رضامندی کے بغیر لے لیں۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مقروض کو جب قرض کی واپسی کا امکان ہو اور وہ پھر بھی قرض ادا نہ کرے تو وہ ظالم ہوگا۔ آیت کی اس مفہوم پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول قول باری (وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے قرضخواہ کو قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق دیا اور یہ چیز مقروض کو قرض کی ادائیگی کے حکم کو متضمن ہے نیز اس میں ادائیگی سے باز رہنے کے رویے کو بھی ترک کرنے کا حکم ہے۔

کیونکہ جب وہ ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلوتہی کرے گا تو وہ ظالم قرار پائے گا اور اس کا سزاوار بن جائے گا کہ اس پر ظالم کے لفظ کا اطلاق کیا جائے اور جب وہ ایسا ہو جائے گا تو وہ سزا کا مستحق بن جائے گا۔ یہ سزا قید کی صورت میں اسے دی جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ نہ تم ظلم کرو اور نہ ہی تم پر ظلم کیا جائے) اسی مفہوم کو بیان کر رہا ہے کہ ــــ واللہ اعلم ــــ تم قرض دی ہوئی رقم سے زائد لے کر ظلم نہ کرو اور تمہیں راس المال سے کم رقم واپس کر کے تم پر ظلم نہ کیا جائے۔ اس تفسیر سے آیت کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ جب مقروض راس المال کی پوری ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلوتہی کرے تو وہ ظالم قرار پائے گا نیز سزا کا مستحق ہوگا۔

اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں مقروض مار پٹائی کا مستحق نہیں ہوگا اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ سزا قید کی صورت میں ہو۔ کیونکہ سب کا یہ متفقہ مسئلہ ہے دنیاوی احکام کے لحاظ سے قید کے سوا دوسری تمام سزائیں اس سے ساقط ہو جائیں گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی آیت کے مدلول کے مطابق حدیث مروی ہے ہمیں یہ محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد نفیلی نے، انھیں عبداللہ بن مبارک نے وبر بن ابی دلیلہ سے، انھوں نے محمد بن میمون سے، انھوں نے عبداللہ بن الشرید سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لِيُّ الْوَاجِدِ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعُقُوبَتَهُ جس شخص کے پاس قرض کی ادائیگی کی گنجائش ہو اس کا ٹال مٹول، اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے)

عبداللہ بن المبارک نے یحل عرضہ وعقوبتہ کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ اس

سے سختی کی جائے گی اور اس کی سزا قید ہے۔" حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ (مطل الغنی ظلم واذا احیل احدکم علی ملیئٍ فلیحتل۔ مالدار کا ٹال مٹول ظلم ہے اور جب تم میں سے کسی کے قرض کو کسی مالدار کے حوالہ کر دیا جائے یعنی مالدار کو تمھارے قرض کا ذمہ دار بنا دیا جائے تو اس قرض کو اس کے ذمے ڈال دے)

آپ نے مال دار کے ٹال مٹول کو ظلم قرار دیا اور ظالم لامحالہ سزا کا مستحق ہوتا ہے اور یہ سزا قید کی صورت میں اسے ملے گی کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قید کے سوا اور کوئی سزا منقول نہیں ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں معاذ بن اسد نے، انھیں نظر بن شمیل نے، انھیں ایک بدو ہرماس بن حبیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے ہرماس کے دادا سے یہ روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں "میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے ایک مقروض کو لے کر آیا۔ آپ نے مجھ سے فرمایا کہ اس کا پیچھا نہ چھوڑو اور اسے پکڑ کر رکھو" پھر فرمایا: اے بنو تمیم کے بھائی! تم اپنے اس قیدی کے ساتھ کیا سلوک کرنے کا ارادہ رکھتے ہو؟"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ قرض خواہ کو اپنے مقروض کو قید کر دینے کا حق ہے کیونکہ قیدی وہ ہوتا ہے جسے قید میں ڈال دیا جائے۔ جب آپ نے اس مقروض کو اس قرضخواہ کے قیدی کا نام دیا تو اس سے اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قرضخواہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ مقروض کو قیدی بنا لے۔

اسی طرح آپ کا قول (لیّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ) بھی اس معنی پر دلالت کرتا ہے۔ عقوبت سے مراد سزائے قید ہے کیونکہ اہل علم میں سے کوئی بھی ایسے شخص پر قید کے سوا اور کوئی سزا واجب نہیں کرتا۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ کون سی حالت ہے جو سزائے قید کو واجب کر دیتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کسی شخص پر کسی قسم کا قرض کسی طریقے سے بھی ثابت ہو جائے تو اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق پوچھا جائے گا اگر وہ مال دار نکلے گا تو اسے مستقل طور پر قید میں رکھا جائے گا حتیٰ کہ وہ قرض

کی رقم ادا کر دے اور اگر تنگدست ہو گا تو اسے رہا کر دیا جائے گا۔

ابن رستم نے امام محمد کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جب مقروض یہ کہے کہ "میں تنگدست ہوں" اور اپنے اس قول کا ثبوت بھی مہیا کر دے یا یوں کہے کہ میرے متعلق پوچھ لو" تو اس کے متعلق کسی سے پوچھا نہیں جائے گا بلکہ دو یا تین مہینے اسے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق لوگوں سے معلومات حاصل کی جائیں گی البتہ اگر اس کی تنگدستی معروف و مشہور ہو تو پھر قرضخواہ اسے قید میں نہیں رکھے گا۔

طحاوی نے احمد بن ابی عمران سے نقل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب میں سے حضرات متاخرین جن میں محمد بن شجاع بھی شامل ہیں، کا یہ قول ہے کہ ہر ایسا قرض جو مال کی شکل میں مقروض کے ہاتھ آ جائے مثلاً فروخت شدہ چیزوں کی قیمتیں اور سامان وغیرہ تو اس صورت میں قرض کی عدم ادائیگی پر قرضخواہ اس مقروض کو قید کر سکتا ہے۔ اور ایسا قرض جس کی اصل مال کی شکل میں نہ ہو جو اس مقروض کے ہاتھ آ جائے۔ ——————

مثلاً مہر کی رقم، خلع سے حاصل شدہ رقم، قتل عمد پر صلح کی وجہ سے حاصل ہونے والی رقم اسی طرح کفالت کی رقم تو قرض خواہ مقروض کو ایسی رقم کی بنا پر قید نہیں کرے گا جب تک کہ اس رقم کا وجود اور مقروض کی فراخی کا ثبوت نہ مل جائے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ قرضوں کی صورت میں جب قرض خواہ کو معلوم ہو جائے کہ مقروض کے پاس مال ہے تو وہ اسے قید میں رکھ سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ دین یعنی قرض میں کسی آزاد کو اور نہ ہی کسی غلام کو قید میں رکھا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان کی حالت کے متعلق چھان بین کی جا سکتی ہے۔ البتہ اگر مقروض پر یہ الزام ہو کہ اس نے مال چھپا رکھا ہے تو پھر اسے قید میں رکھا جائے گا۔ اگر قرضخواہ کو اس کے ہاں کچھ نہ ملے تو وہ اسے قید میں نہیں رکھے گا اور اسے چھوڑ دے گا۔

حسن بن حیؒ کا قول ہے کہ مقروض اگر فراخ دست ہو تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا اور اگر تنگدست ہو تو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب کسی پر دین ثابت ہو جائے جو ظاہری طور پر اس کے پاس جو کچھ ہو گا اسے فروخت کر کے اس کا قرض ادا کر دیا جائے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا۔ اگر ظاہراً بھی اس کے پاس کچھ نہ ہو تو پھر قید کر دیا جائے گا اور اس کا جو مال بھی ہاتھ لگے گا اسے فروخت کر کے قرض کی ادائیگی

کی جائے گی۔

اگر وہ اپنی تنگدستی کا اظہار کرے گا تو اس سلسلے میں اس کے پیش کردہ ثبوت کو قبول کر لیا جائے گا کیونکہ قول باری ہے (وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ) اس کے ساتھ ساتھ اس سے حلف بھی لیا جائے گا اور اس کے قرضخواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ مقروض کو قرض خواہ قاضی کی عدالت میں اس پر دَین کے ثبوت کے ساتھ ہی قید میں ڈال دے گا۔ اس کے دلائل ہم نے آیت اور حدیث کی روشنی میں بیان کر دیے ہیں کہ جس چیز کا ثبوت اس کے ذمے ہو گیا ہے اسے ادا نہ کر کے وہ ظالم بن گیا ہے اور اس کے ذمہ واجب شدہ چیز کی ادائیگی سے باز رہ کر وہ سزا کا مستحق ہو گیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ سزا اس پر باقی رہے یہاں تک کہ تنگدستی کی وجہ سے اس سزا کا مل جانا ثابت ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مقروض اسی وقت ظالم قرار پائے گا جب وہ ادائیگی کے امکان کے باوجود ادائیگی سے پہلو تہی کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ایسی چیز کی عدم ادائیگی کی بنا پر اس کی مذمت نہیں کرتا جس پر اسے قدرت ہی حاصل نہ ہو اور جو اس کے لیے ممکن ہی نہ ہو۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سزا کے استحقاق کے لیے مال کی موجودگی کی شرط عائد کی ہے آپ کا قول ہے (لیّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ ایسے شخص کا ٹال مٹول جس کے ہاں ادائیگی کی گنجائش ہو اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے)

اب جبکہ سزا کے استحقاق کی شرط مال کی موجودگی ہے جس سے اس کے لیے ادائیگی ممکن ہو تو پھر اس وقت تک اسے قید کرنا اور سزا دینا جائز نہیں ہو گا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے پاس مال ہے لیکن وہ قرض ادا کرنے سے پہلو تہی کر رہا ہے۔ صرف اس پر دَین کا ثبوت اس بات کی ہمیشہ نشانی نہیں بنتا کہ اس کی ادائیگی بھی اس کے لیے ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس پر دَین کے ثبوت کے بعد اسے تنگدستی نے آ لیا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے دیون جن کے بدل مقروض کے ہاتھ میں ہوں ان سے ہمیں قطعی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے ہاں ان کی ادائیگی کی گنجائش ہے اور ان سے اس کی تنگدستی کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس پر یسار یعنی فراخی

اور مال کی موجودگی کا حکم باقی رہے حتیٰ کہ اس کی تنگدستی ثابت ہو جائے۔

لیکن ایسے دیون جن کے بدل مقروض کے ہاتھ میں نہ ہوں جن سے وہ ادائیگی کر سکے تو اس صورت میں اس کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس کے ذمہ یہ ادائیگی لازم ہوئی ہے، اس کی طرف سے گویا اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار و اعتراف ہے۔ نیز یہ اقرار بھی ہے کہ اس کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں مقروض کا اپنے متعلق تنگدستی کا دعویٰ تو یہ درحقیقت فراخ دست کی طرف سے مہلت مانگنے کے دعویٰ کی طرح ہے جس کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے ان دیون میں جن کے بدل کا مقروض کے ہاتھوں میں ہونے کا علم ہو جائے اور ان میں کوئی فرق نہیں کیا جن کے بدل مقروض کو حاصل نہ ہوں اس لیے کہ مقروض کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس پر یہ قرض واجب ہوا ہے گویا اس کی طرف سے اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار ہے نیز قرض خواہ کے مطالبہ کے حق کا ثبوت ہے۔

اس لیے کہ کسی بھی عقد یا سودے میں طرفین کا داخل ہونا یہ گویا ان کی طرف سے اس عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق کا اقرار و اعتراف ہوتا ہے اور عقد کے بعد اگر کسی جانب سے ان حقوق کی نفی کا دعویٰ کیا جائے تو اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ چیز ان دونوں سے اس عقد کی صحت کے اقرار کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ چیز اس عقد کے حقوق کے لزوم کو متضمن تھی۔ اور اگر اس کے فساد کے متعلق مقروض کو سچا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ظاہر عقد کے ساتھ لازم ہونے والے حقوق کی نفی ہوتی ہے۔

ہمیں اہل علم کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ اگر کوئی عقد اختتام کو پہنچ جائے اور بظاہر وہ درست ہو تو اس کے بعد متعاقدین یعنی طرفین میں سے جو بھی اس عقد کے فاسد ہونے کا مدعی بنے گا اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ بلکہ عقد کی صحت کے مدعی کا قول تسلیم کیا جائے گا۔

یہ بات ہمارے اس قول کی صحت کی دلیل ہے کہ جو شخص کسی عقد کے ذریعے اپنے اوپر دین لازم کر لے گا اس پر اس کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور اس کے بارے میں یہ

حکم لگا دیا جائے گا کہ وہ اس دین کے سلسلے میں فراخ دست ہے اور اس کے دعوے کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ وہ تنگدست ہے جس کی وجہ سے قرض خواہ کے مطالبے کا حق ساقط ہو جائے جس طرح کہ اس پر اس دین کے فی الحال ثبوت کے بعد تاجیل یعنی مہلت کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ قرضخواہ کی طرف سے اس مقدمے کو قاضی کی عدالت میں پیش کرنے کے ساتھ ہی وہ مقروض کو روک لے گا اور اس کے حالات کے متعلق تفتیش نہیں کرے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ادائیگی کا مطالبہ مقروض کی طرف متوجہ ہو چکا ہے اور ادائیگی کے سلسلے میں اس پر فراخی کا حکم لگ چکا ہے۔ ضروری تو یہ تھا کہ شروع ہی میں اس کے حالات کی چھان بین کر لی جاتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس جو مال ہو اس نے چھپا رکھا ہو جس کے بارے میں اس کے سوا کسی اور کو اس کا علم نہ ہو۔

اس بات کو اس کی تنگدستی تک موقوف نہیں رکھا جا سکتا۔ اس لیے قرضخواہ کے لیے مناسب ہے کہ مقروض کو قید کرے تاکہ اس کے ذریعے وہ سب کچھ اس سے برآمد کرا سکے جو اس کے پاس ہے کیونکہ اس طریقے سے اکثر احوال میں اگر اس کے پاس کوئی مال ہو گا تو قید سے تنگ آکر اسے ظاہر کرنے پر مجبور ہو جائے گا اس لیے قرضخواہ جب اسے اس مدت یعنی دو یا تین ماہ تک روکے رکھے گا تو اس کی اصل صورت حال سے واقف ہو جائے گا۔

اس کے بعد اس کے متعلق دوسروں سے معلومات حاصل کرے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص کو پوشیدہ طور پر اس کی فراخی کا علم ہو۔ اس مقام پر اسے اس کی تنگدستی کا ثبوت مل جائے تو اسے چھوڑ دے گا۔ قاضی شریح سے یہ مروی ہے کہ وہ سودی قرضے کے سوا باقی ماندہ تمام دیون میں تنگدست کو قید کر دیتے تھے۔ ایک تنگدست نے جسے قاضی صاحب نے بند کر رکھا تھا ان سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) اس پر قاضی صاحب نے اسے جواب دیا کہ یہ بھی فرمان الٰہی ہے (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے مالکوں کے حوالے کر دو) ایسا نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ ہمیں کسی چیز کے کرنے کا حکم دے اور پھر اس پر ہمیں سزا بھی دے"

ہم نے آیت زیر بحث کی تفسیر کے دوران قاضی شریح کے مسلک پر روشنی ڈال دی ہے اور یہ کہ قول باری (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) کے حکم کا تعلق صرف

سودی قرضوں کے ساتھ ہے۔ نہ دوسرے قرضوں کے ساتھ نہیں بلکہ دوسرے قرضوں میں حبس یعنی بندش کا حکم تنگدست اور فراخ دست دونوں کے لحاظ سے یکساں ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی شریح نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ کسی شخص کی تنگ دستی کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص ظاہراً تنگ دست نظر آئے لیکن حقیقت میں وہ مال دار ہو اس بنا پر انھوں نے نص قرآنی کی بنا پر سودی قرضے میں راس المال کی واپسی کے لیے مہلت دینے کا مسلک اختیار کیا ہے اور قرض کی باقی صورتوں کو عقد مداینت (مقررہ مدت کے لیے آپس میں قرض پر کیے گئے معاملہ) پر محمول کرتے ہوئے ان کے ساتھ اس عقد کے لوازم مثلاً ادائیگی کا لزوم اور ادائیگی کا مطالبہ وغیرہ کو واجب کر دیا۔

ہم نے اس مسلک کے فساد کو دلائل کے ساتھ واضح کر دیا ہے کہ آیت میں وارد لفظ کے عموم کا تقاضا ہے کہ اس کا حکم ہر قسم کے قرضے کو شامل ہو جائے۔ اس کے باوجود اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آیت مذکورہ صرف سودی قرضوں کے راس المال کی واپسی سے تعلق رکھتی ہے تو بھی بقیہ تمام دیون کو اس پر قیاس کر کے اس کی طرح ہی قرار دیا جاتا۔ کیونکہ فراخی کی حالت میں سودی قرضے اور بقیہ دوسرے قرضوں کے درمیان مطالبہ کے لزوم اور وجوب ادا کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ان دونوں قسموں میں ادائیگی کی حالت میں بندش کے سقوط کے حکم کے لحاظ سے بھی کوئی فرق نہ ہو۔ رہ گیا یہ قول باری (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) جس سے قاضی شریح نے مقروض کو محبوس کر دینے پر استدلال کیا ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت تو ان اعیان (متعین چیزوں) کے متعلق ہے جو مالکوں کے سوا دوسروں کے ہاتھوں میں بطور امانت موجود ہوں اللہ تعالیٰ نے انھیں ان کے مالکوں کو واپس کرنے کا حکم دیا۔

جہاں تک قرضوں کا تعلق ہے جو مقروضوں کے ذمہ ہیں تو ان کی ادائیگی کے مطالبے کا تعلق اس امکان سے ہے کہ وہ انھیں ادا کر سکتے ہیں۔ اس لیے جو شخص تنگدست ہوگا تو اللہ تعالیٰ اسے صرف اس بات کا مکلف بنائے گا جو اس کے امکان اور قدرت میں ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ

عُسْرٍ یُّسْرًا۔ اللہ تعالیٰ کسی کو صرف اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جو اس نے اسے عطا کیا۔ عنقریب اللہ تعالیٰ تنگدستی کے حالات کے بعد فراخی کے حالات پیدا کر دے گا۔) اب جب ایسا شخص قرض کی ادائیگی کا تنگدستی کی بنا پر مکلف ہی نہیں ہوگا تو یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اسے اس کی وجہ سے قید میں ڈال دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرض بھی امانتوں کی ایک قسم ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُکُمْ بَعْضًا فَلْیُؤَدِّ الَّذِی اؤْتُمِنَ اَمَانَتَہٗ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے) اور اس سے وہ دین مراد ہے جس کا ذکر اس ارشاد باری (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ۔ اے ایمان والو! جب کسی مقررہ مدت کے لیے تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر قول باری (اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمَانَاتِ اِلٰی اَھْلِھَا) سے مراد دین ہو تو اس میں مذکورہ حکم مقروض کی طرف ادائیگی کے امکان کے شرط کے ساتھ متوجہ ہوگا کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز کا ہرگز مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو اور جس کا کر لینا اس کی طاقت سے باہر ہو۔ اب ظاہری طور پر جب تنگدستی کا حکم اسے لگ گیا تو یہ خود اس بات کی دلیل ہوگئی کہ وہ ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا۔

قاضی شریح اور سلف میں سے کسی اور سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز کا مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو بلکہ یہ تمام حضرات اس حقیقت سے اچھی طرح واقف تھے۔ لیکن میرے نزدیک قاضی شریح کا یہ رویہ ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ اس بنا پر تھا کہ انہیں اعسار کے وجوب کا یقین نہیں تھا۔ اور یہ ممکن تھا کہ تنگدستی کے اظہار کے باوجود وہ ادائیگی پر قدرت رکھتا تھا اسی لیے اسے قید کر دیتے۔

اہل علم کا اس صورت کے متعلق اختلاف ہے کہ جب حاکم کی عدالت میں ایک شخص کی تنگدستی ثابت ہو جائے جس کی بنا پر حاکم اسے رہا کر دے تو آیا حاکم قرضخواہ کو اس کا پیچھا کرنے سے روک سکتا ہے؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ قرض کی واپسی کے لیے مقروض کے پیچھے لگا رہے۔

ابن رستم نے امام محمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص پر دین لازم ہوگیا ہو اسے

کھانا کھانے کے لیے اپنے گھر میں جانے سے روکا نہیں جا سکتا اسی لیے حوائج ضروریہ سے بھی نہیں روکا جا سکتا۔ اگر قرضخواہ اس کی غذا اور فراغت کے لیے جگہ کا انتظام کر دے تو وہ اسے اپنے گھر جانے سے روک سکتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قرضخواہ کو اس کا پیچھا کرنے کا حق نہیں ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مقروض آزاد ہو تو قرض خواہ اسے مزدوری پر رکھ لے گا اور وہ اپنی مزدوری سے اس کا قرض ادا کرے گا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ زہری کے سوا کسی اور کا یہ قول ہو کیونکہ یہ قول لیث بن سعد نے زہری سے نقل کیا ہے کہ تنگدست کو اجرت پر رکھا جائے گا حتیٰ کہ وہ اپنا قرض اپنی اجرت سے ادا کر دے۔

ایک روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ تنگدستی کا ظہور مقروض کے پیچھا کرنے اس سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے اور تقاضا کرنے سے نہیں روکتا۔ یہ حدیث ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے اونٹ خریدا اور ثمن کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کر دی۔ مدت کے اختتام پر بدو آ کر رقم کا تقاضا کرنے لگا۔ آپ نے فرمایا کہ "تم ہمارے پاس آ کر رقم کا تقاضا کر رہے ہو اور ادھر ہمارے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ لیکن اب تم یہاں ٹھہرو کر ہمارے پاس صدقہ کا مال آ جائے"۔ بدو یہ سن کر کہنے لگا۔ "واہ! کیا خوب عذر ہے" حضرت عمرؓ کو یہ سن کر غصہ آ گیا اور آپ نے اسے درست کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (دعوہ فان لصاحب الحق مقالاً) حق والے کو بولنے کا حق حاصل ہے) اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کو یہ تو بتا دیا کہ میرے پاس اس وقت کچھ نہیں ہے لیکن اسے رقم کا تقاضا کرنے سے نہیں روکا اور یہ فرمایا کہ "حق والے کو بولنے کا حق ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قرض کی ادائیگی میں تنگدستی، ادائیگی کا تقاضا کرنے اور اس سلسلے میں اس کا پیچھا کرنے سے مانع نہیں ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ "ہمارے پاس رہو حتیٰ کہ صدقہ کا مال آ جائے"۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ اونٹ صدقہ کی مد میں خریدا تھا۔ اپنی ذات کے لیے نہیں خریدا تھا۔ کیونکہ اگر آپ نے اپنی ذات کے لیے اسے خریدا ہوتا تو آپ ہرگز اس کی ادائیگی صدقات کے اونٹوں سے نہ کرتے کیونکہ آپ کے لیے صدقہ کا مال حلال ہی نہیں تھا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ جو شخص کسی کے لیے کوئی چیز خریدے اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی اور سودے کے تمام حقوق کا تعلق بھی اسی کے ساتھ ہو گا۔ اس شخص کے ساتھ نہیں ہو گا جس کے لیے خریداری کی گئی ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدّو کو اس سے نہیں روکا کہ وہ آپ سے رقم کا تقاضا کرے اور ادائیگی کا آپ سے مطالبہ کرے۔

یہ حدیث مفہوم کے لحاظ سے حضرت ابورافعؓ کی روایت کردہ حدیث کے مطابق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جوان اونٹ میں بیع سلف کیا یعنی ادھار لے لیا اور پھر صدقات کے اونٹوں سے اس کی ادائیگی کی کیونکہ سلف یعنی ادھار گویا کہ صدقات کے اونٹوں پر دَین ہو گیا تھا۔

ایک اور حدیث میں روایت کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لصاحب الحق الید واللسان۔ حق والے کو ہاتھ اور زبان دونوں کا حق حاصل ہے) اس کی روایت محمد بن الحسن نے کی ہے اور کہا ہے کہ ہاتھ سے مراد پیچھا کرنا اور زبان سے مراد تقاضا کرنا ہے۔ ہمیں ایک ایسے شخص نے روایت سنائی ہے جس پر ہم روایت کے سلسلے میں کوئی تنقید نہیں کرتا، انھیں محمد بن اسحاق نے، انھیں محمد بن یحییٰ نے، انھیں ابراہیم بن حمزہ نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے عمرو بن ابی عمرو سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص اپنے مقروض کے پیچھے لگ گیا۔ قرض کی مقدار دس دینار تھی، مقروض کہنے لگا: "بخدا میرے پاس کچھ نہیں ہے جس سے میں آج قرض کی ادائیگی کر سکوں۔" قرضخواہ کہنے لگا: "بخدا میں تجھے اس وقت تک نہیں چھوڑوں گا جب تک تو قرض ادا نہیں کر دے گا یا کوئی ضامن لا دے گا جو تیرے قرض کی ذمہ داری خود اٹھا لے۔" مقروض کہنے لگا: "بخدا میرے پاس نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے اور نہ ہی میرا ایسا کوئی ہے جو اس کی ذمہ داری لے لے۔"

حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یہ شخص میرے پیچھے پڑ گیا ہے۔ میں نے قرض کی ادائیگی کے لیے اس سے ایک ماہ کی مہلت مانگی ہے اس نے مہلت دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ یا تو میں اس کا قرض ادا کر دوں یا کوئی ایسا شخص لاؤں جو ادائیگی کی ذمہ داری اٹھا لے، میں نے اس سے کہا کہ خدا کی قسم نہ میرے پاس ایسا کوئی آدمی ہے اور نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے۔ یہ سن کر آپ نے قرضخواہ سے پوچھا کہ آیا تم اسے ایک ماہ کی مہلت دیتے ؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔

اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری میں لیتا ہوں، چنانچہ آپ نے یہ ذمہ داری اٹھاتے ہوئے اس کے قرض کا بوجھ اپنے سر لے لیا۔ وہ شخص چلا گیا اور پھر اتنا سونا لے کر آیا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا۔ آپؐ نے اس سے پوچھا کہ یہ سونا تمھیں کہاں سے ملا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ کان سے ملا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے اس سے یہ سونا واپس لے جانے کے لئے کہا اور فرمایا کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں ہے اس میں کوئی خیر نہیں ہے۔ اس کے بعد آپؐ نے اس کی طرف سے قرض ادا کر دیا۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپؐ نے قرض خواہ کو مقروض کے پیچھے لگے رہنے سے نہیں روکا۔ باوجود یکہ اس نے حلفاً یہ کہا تھا کہ اس کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ مجھے ایسے شخص نے روایت بیان کی جس کی روایت حدیث پر میں کوئی تنقید نہیں کرتا۔ انھیں عبداللہ بن علی بن الجارود نے، انھیں ابراہیم بن ابی بکر بن ابی شیبہ نے، انھیں ابن ابی عبیدہ نے، انھیں ان کے والد نے اعمش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ ایک بدو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور آ کر ان کھجوروں کا تقاضا کرنے لگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے تھیں۔ بدو نے تقاضا کرنے میں بڑی سختی کی حتیٰ کہ اس کی زبان سے یہ کلمات نکلے کہ اگر آپ نے کھجوریں مجھے ادا نہ کیں تو میں آپ کا جینا حرام کر دوں گا۔

یہ سن کر صحابہ کرامؓ نے اسے ڈانٹتے ہوئے کہا کہ تمھیں پتہ بھی ہے کہ تم کس ذات سے ہم کلام ہو؟ بدو نے جواب میں کہا کہ میں اپنے حق کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہ دیا؟ پھر آپ نے حضرت خولہ بنت قیس کو پیغام بھیجا کہ اگر تمھارے پاس کھجوریں ہوں تو ہمیں بطور قرض دے دو جب ہمارے پاس کھجوریں آئیں گی تو ہم قرض ادا کر دیں گے۔ حضرت خولہؓ نے جواباً عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، میرے پاس کھجوریں ہیں۔

چنانچہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کھجوریں قرض دیں جنھیں لے کر آپ نے بدو کو ادائیگی کر دی۔ پھر اسے کھانا کھلایا، بدو نے جاتے ہوئے دعا دی کہ آپ نے ہمیں پوری ادائیگی کر دی ہے اللہ تعالیٰ آپ کو بھی پورا پورا دے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہی بہترین لوگ ہیں۔ وہ امت کبھی پاکیزہ نہیں ہو سکتی جس سے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے کمزور کو اس کا حق نہ دلایا جاتا ہو۔"

اس روایت سے یہ باتیں معلوم ہوئیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے کچھ بھی نہیں تھا اس کے باوجود آپ نے بدّو سے مطالبہ اور قرض کی ادائیگی کے تقاضے کو بُرا محسوس نہیں کیا بلکہ آپ نے صحابہ کرام کی طرف سے اس بدو کو ڈانٹ ڈپٹ کرنے کو برا سمجھا اور فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہیں دیا۔ اس چیز سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ مقروض کو صرف تنگدستی کی بنا پر مہلت نہ دی جائے اگر قرض خواہ اسے مہلت نہ دینا چاہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں احمد بن العباس المودب نے، انھیں عفان بن مسلم نے، انھیں عبدالوارث نے محمد بن جحادہ سے، انھوں نے ابن بریرہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (من انظر معسرا فلہ صدقۃ ومن انظر معسرا فلہ بکل یوم صدقۃ جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اس کے لیے ایک صدقہ کا ثواب ہے اور جس شخص نے تنگدست کو مہلت دی اسے ہر روز کے بدلے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا)۔

میں نے عرض کیا: "اللہ کے رسول! پہلے میں نے تو آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے کسی تنگدست کو مہلت دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا پھر آپ نے فرمایا کہ اسے ہر روز کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا تو آپ نے فرمایا (من انظر معسرا قبل ان یحل الدین فلہ صدقۃ ومن انظر اذا حل الدین فلہ بکل یوم صدقۃ جس شخص نے تنگ دست کو قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مہلت دے دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا اور جو شخص قرض کی ادائیگی کا وقت آجانے پر مہلت دے گا اسے ہر دن کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا)

ہمیں عبدالباقی نے روایت سنائی، انھیں محمد بن علی بن عبدالملک بن السراج نے، انھیں ابراہیم بن عبداللہ الہروی نے، انھیں عیسٰی بن یونس نے، انھیں سعید بن حجۃ الاسدی نے انھیں عبادہ بن الولید بن عبادۃ الصامت نے کہ انھوں نے ابوالیسر کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من انظر معسرا او وضع لہ اظلہ اللہ یوم لا ظل الا ظلہ۔ جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی یا قرض کا کچھ حصہ معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ اس دن اپنا سایہ عطا کرے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ نہیں ہو گا)

پہلی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی اسے ہر دن کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا" اس بات کو واجب کرتا ہے کہ صرف تنگدستی کی بنا پر جب تک قرض خواہ مہلت نہ دے کسی مقروض کو مہلت نہیں دی جا سکتی۔ اس لیے کہ قرضخواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر اسے مہلت دینا اگر درست ہوتا تو آپ کا یہ قول ہرگز درست نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا تو ہو نہیں سکتا کہ ایک شخص ایک کام کیے بغیر اس کے ثواب کا مستحق ہو جائے۔ اب جو شخص قرضخواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر مہلت یافتہ ہو گیا تو اس صورت میں یہ محال ہے کہ قرضخواہ مہلت دینے کی وجہ سے ثواب کا مستحق ٹھہرے۔

ابوالیسر کی حدیث بھی اس پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے اوّل یہ کہ قرضخواہ مہلت دے کر ثواب کا مستحق ہوگا۔ دوم یہ کہ آپ نے مہلت کو قرض میں کمی کے بمنزلہ قرار دیا اور یہ تو معلوم ہے کہ قرض میں کمی کا عمل صرف قرضخواہ ہی کر سکتا ہے۔ اسی طرح مہلت دینے کا عمل بھی وہی کرے گا۔

یہ سب کچھ اس پر دال ہے کہ قول باری (فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) دو میں سے ایک مفہوم پر مشتمل ہے یا تو مہلت دینے کا مطلب اسے قید سے چھوڑ دینا ہے اور اس کی سزا ختم کر دینا ہے اس لیے کہ وہ سزا کا مستحق نہیں تھا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (مطل الغنی ظلم۔ مالدار کا ٹال مٹول ظلم ہے)

اب جبکہ اس کی تنگدستی ثابت ہو گئی تو وہ ظالم نہیں رہا اور ادائیگی نہ کر کے اس نے کوئی ظلم نہیں کیا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسے قید سے چھوڑ دینے کا حکم دے دیا لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ٹھہرتا کہ اس کا پیچھا کرنا بھی ترک کر دیا جائے۔ یا اس سے مراد مہلت دینے کی ترغیب اور ہدایت ہے وہ اس طرح کہ اس کا پیچھا چھوڑ دیا جائے اور اس سے ادائیگی کا تقاضا اور مطالبہ نہ کیا جائے۔ اس صورت میں وہ قرضخواہ کی طرف سے دی جانے والی مہلت کے ذریعے ہی مہلت یافتہ بنے گا۔ کیونکہ جو روایات ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لزوم یعنی پیچھے لگے رہنا حبس یعنی قید کے بمنزلہ ہے۔ ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں مقروض کو تصرف سے روک دیا

جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے کیونکہ لزوم کی بنا پر مقروض کو تصرف سے روکا نہیں جاتا۔

بلکہ لزوم کا معنی تو یہ ہے کہ قرضخواہ کی طرف سے مقروض کے ساتھ ایک ایسا آدمی ہمہ وقت موجود رہے گا جو اس کی کمائی اور حاصل شدہ چیزوں کی نگرانی کرتے ہوئے اس کے پاس خوراک کی مقدار رقم رہنے دے گا اور باقی رقم قرض کی ادائیگی کے سلسلے میں اس سے لے لے گا۔ اس صورت میں نہ اس پر کوئی ایجاب حبس ہے اور نہ ہی ایجاب عقوبت۔

مروان بن معاویہ نے یہ روایت کی، الخنیس ابومالک الاشجعی نے ربعی بن حراش سے، انھوں نے حضرت حذیفہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اللہ یقول لعبد من عبادہ ما عملت قال ما عملت لك کثیر عمل ارجوك به من صلوٰۃ ولا صوم غیر انك کنت اعطیتنی فضلا من مال فکنت اخالط الناس فاُیسر علی الموسر وانظر المعسر، فقال اللہ عزوجل نحن احق بذلك منك۔ تجاوزوا عن عبدی فغفر له۔ اللہ تعالیٰ اپنے ایک بندے سے ان کے اعمال کے متعلق پوچھے گا۔ بندہ جواب میں کہے گا کہ میں نے نماز روزے کا بہت زیادہ عمل نہیں کیا کہ میں ان کی وجہ سے تیری ذات سے بڑے ثواب کی امید رکھوں البتہ تو نے مجھے زائد مال عطا کیا تھا اس میں میں لوگوں کو شریک کرتا۔ میں فراخ دست کے لیے آسانی پیدا کرتا اور تنگدست کو مہلت دیتا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا اس طریق کار کو اپنانے کے لئے ہم تجھ سے بڑھ کر حق رکھتے ہیں۔ میرے بندے کے گناہوں کو نظر انداز کردو، چنانچہ اسے معاف کر دیا جائے گا)۔

حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ ہم نے بھی اسی طرح یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی۔ یہ حدیث بھی گزشتہ احادیث کی طرح اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہلت صرف تنگدستی کی بنا پر نہیں دی جاتی کیونکہ اس صورت میں دو باتوں کو جمع کرنا لازم آئے گا یعنی فراخ دست کے لیے آسانی مہیا کرنا اور تنگدست کو مہلت دینا اور یہ دونوں باتیں برائے ترغیب ہیں واجب نہیں ہیں۔

جن حضرات کا یہ قول ہے کہ جب مقروض تنگدست ہو تو قرضخواہ اس کا پیچھا نہیں کرے گا اور صرف تنگدستی کے ساتھ ہی اسے مہلت دے دی جائے گی۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو لیث بن سعد نے بکیر سے، انھوں نے عیاض بن عبداللہ سے اور انھوں نے

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص کو پھلوں کی تجارت میں بڑا خسارہ ہوا اور اس پر قرضوں کا بوجھ بڑھ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس پر صدقہ کرو۔

لوگوں نے صدقہ کیا لیکن صدقات کی صورت میں جمع ہونے والا مال اس کے قرضوں کی ادائیگی کے لیے پورا نہ ہو سکا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس کے پاس سے جتنا مال ملتا ہے وہ لے لو، اب اس کے سوا تمھارے لیے اور کچھ نہیں۔ ان حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ "تمھارے لیے اس کے سوا اور کچھ نہیں" اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مقروض کا پیچھا نہ کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے قرض کی رقموں کا سقوط مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ مقروض کے پاس جب کبھی بھی مال آئے گا تو قرضخواہ خوراک سے زائد مال کے سب سے زیادہ حقدار ہوں گے۔ جب یہ چیز مقروض پر قرضخواہوں کے حق کے بقا کی نفی نہیں کرتی تو اس سے مقروض کے پیچھا کرنے کی بھی نفی نہیں ہوتی تاکہ قرضخواہ اس کا پیچھا کر کے اس سے اپنی رقمیں وصول کر لیں۔

وہ اس طرح کہ اس کی کمائی میں اس کی خوراک کی مقدار اس کے پاس رہنے دیں گے اور باقی ماندہ رقمیں قرض میں لے لیں گے۔ کیونکہ لزوم کا یہی معنی ہے۔ کیونکہ ہمارا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقروض مستقبل میں جو کسب کرے گا اس پر قرضخواہوں کا حق ہو گا۔ یہی بات اس کا تقاضا کرتی ہے کہ لزوم یعنی پیچھے لگے رہنے کا حق بھی ثابت ہو جائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ قول اس چیز کی نفی نہیں کرتا جس طرح کہ مستقبل میں مقروض کے حاصل کردہ اموال پر قرضخواہوں کے حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔

گزشتہ سطور میں بیان کردہ روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تنگدست کو مہلت دی جائے نیز قرض خواہ کو اسے مہلت دینے کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان قرضوں میں تاجیل یعنی مدت مقرر کرنا جائز ہے، جن کی ادائیگی غصب اور بیع کی مختلف صورتوں کی وجہ سے فی الحال واجب ہو چکی ہو۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ اگر قرض اصل کے اعتبار سے فی الحال ہے تو اس کے لیے مدت مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کا یہ قول ان روایات کے خلاف ہے جن کا ہم نے

سابقہ سطور میں ذکر کیا ہے کیونکہ ان کا تقاضا ہے کہ تاجیل جائز ہے۔ ان میں ایک روایت حضرت ابن بریدہ کی ہے جو اس مقروض کے متعلق ہے جسے قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مہلت دے دی گئی ہو یا وقت آنے کے بعد مہلت دی گئی ہو۔ اس کی سند بھی بیان ہو چکی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے انھیں ابو الاحوص نے سعید بن مسروق سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے سمعان سے انھوں نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے کہ ہمیں ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران پوچھا کہ فلاں قبیلہ کا فلاں شخص یہاں ہے؟ کسی نے جواب نہیں دیا۔
آپ نے پھر یہی الفاظ دہرائے پھر کسی نے جواب نہیں دیا۔ تیسری مرتبہ آپ کی آواز پر ایک شخص کھڑا ہو گیا اور عرض کیا کہ وہ میں ہوں۔ آپؐ نے اس سے پوچھا کہ دو دفعہ جب میں نے پکارا تو تم نے جواب کیوں نہیں دیا۔ پھر سب سے مخاطب ہو کر فرمایا: میں تو تم لوگوں کے متعلق بھلائی کی باتوں کا چرچا کرتا ہوں۔ دراصل تمھارا یہ بھائی جس کا نام لے کر میں نے پکارا تھا قرض میں گرفتار تھا۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا کہ اس کا قرض ادا ہو گیا ہے اور اب کوئی شخص اس سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرتا۔

مقروض ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ جرم عظیم ہے

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری النہری نے، انھیں وہب نے، انھیں سعید بن ابی ایوب نے کہ انھوں نے ابو عبداللہ القرشی سے سنا، انھوں نے ابو بردہ بن ابو موسیٰ الاشعریؓ سے سنا جنھوں نے اپنے والد حضرت ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا (ان اعظم الذنوب عند اللہ ان یلقاہ عبد بعد الکبائر التی نہی اللہ عنھا ان یموت رجل وعلیہ دین لا یدع لہ قضاء، کبیرہ گناہوں کے بعد جن سے اللہ تعالیٰ نے ہمیں روکا ہے اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد بندہ اللہ کے سامنے اس حالت میں حاضر ہو کہ وہ اپنے پیچھے قرض چھوڑ گیا ہو لیکن اس کی ادائیگی کا کوئی وسیلہ نہ چھوڑا ہو)

ان دونوں احادیث میں اس بات پر دلالت موجود ہے۔ مطالبہ اور لزوم تنگدست نہیں ہوتے جس طرح کہ موت کی بنا پر مطالبہ ساقط نہیں ہوتا خواہ وہ کوئی رقم چھوڑ کر نہ مرا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقروض جب مفلسی کی حالت میں مرے گا تو اس نے یا تو قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہوگی یا کوتاہی نہیں کی ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہوگی تو اس سے مطالبہ کا حق اللہ تعالیٰ کو ہے جس طرح ان گناہوں کے متعلق پوچھ گچھ کا حق اللہ کو ہے جن سے اس نے توبہ نہیں کی ہوگی۔ اور اگر اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی ہوگی تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی پر صرف اس کے گناہوں کی وجہ سے مواخذہ کرتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس مقروض کے متعلق ہے جس نے قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر توبہ کیے بغیر مفلسی کی حالت میں مر گیا ہو اسے اس کا مواخذہ ہوگا۔ یہ حکم اس شخص کا ہے جو کسی انسان کا مقروض اور تنگدست ہو۔ یہ اس لیے کہ ہمارے لیے ایسے آدمی کے توبہ کے متعلق معلومات کا کوئی ذریعہ نہیں اس لیے ضروری ہے کہ دنیا میں اس سے ادائیگی کا مطالبہ جاری رکھا جائے جس طرح کہ ایسا آدمی اللہ کے ہاں بھی گرفت میں آجائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا تشریح کی بنا پر یہ ہونا چاہیے کہ آپ اس شخص کے درمیان جس نے قضائے دین میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر ڈٹا ہوا ہو اور اس شخص کے درمیان فرق کریں جس نے اصلاً کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو لیکن اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو اور آپ اس کے لیے اس حکم کا لزوم واجب کر دیتے جو کوتاہی کرنے والے توبہ نہ کرنے والے کا ہے اور یہ حکم آپ اس صورت میں لازم نہ کرتے جب کہ ایک شخص نے کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو اور پھر اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر ہمیں اس شخص کی توبہ کی حقیقت سے واقفیت ہو جاتی جو اس نے اپنی کوتاہی کی بنا پر کی ہے یا ہمیں یہ علم ہو جاتا کہ اس نے قضاء دین میں کوتاہی نہیں کی ہے تو پھر ہم اس کے حکم اور کوتاہی ظاہر ہو جانے والے کے حکم میں پیچھا کرنے کے لحاظ سے فرق کرتے جس طرح کہ عند اللہ ان دونوں کے حکموں میں فرق ہے۔

لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ حقیقت میں اس نے کوتاہی نہیں کی ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ

کہ اس نے مال چھپا رکھا ہو اور تنگدستی ظاہر کر دی ہو اسی طرح اس شخص کا معاملہ ہے جو اپنی کوتاہی سے توبہ کا اظہار کر رہا ہو اور اس کی تنگ دستی بھی ظاہر ہو چکی ہو۔ اس کے متعلق بھی یہ ممکن ہے کہ اس کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے فراخی موجود ہو اور جس تنگدستی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ حقیقت نہ ہو۔

اس صورت حال کے پیش نظر اس سے ادائے دین کے مطالبے اور اس سلسلے میں اس کے پیچھے لگے رہنے کا حکم اس پر قائم رہے گا جس طرح کہ اس کی موت کے بعد اللہ کی خاطر اس پر مطالبہ کا حکم ثابت رہے گا۔

حضرت ابو قتادہؓ کی روایت کردہ حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن المتوکل العسقلانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے، انھوں نے ابو سلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کا جنازہ نہیں پڑھاتے تھے جو اپنے پیچھے قرض چھوڑ کر فوت ہو گیا ہو۔

آپ کے پاس ایک جنازہ لایا گیا آپ نے دریافت کیا کہ اس کے ذمہ کوئی قرض تو نہیں؟ جواب میں عرض کیا گیا کہ اس پر دو دینار قرض ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ تم لوگ اس کا جنازہ پڑھ لو، یہ سن کر حضرت ابو قتادہؓ نے عرض کیا کہ یہ دو دینار میرے ذمہ ہیں۔ یہ سن کر آپ نے اس کا جنازہ پڑھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فراخی عطا کی تو آپ نے اعلان کر دیا (انا اولیٰ بکل مؤمن من نفسہ فمن ترک دینا فعلی قضاءہ ومن ترک مالا فلورثتہ۔ میں ہر مومن کا اس کی ذات سے بڑھ کر سرپرست اور قریبی ہوں۔ اس لیے جو شخص قرض چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہو گی۔ اور جو شخص مال چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کا مال اس کے ورثاء کو ملے گا۔

اگر مفلسی کی حالت میں وفات کے بعد اس مرحوم پر مطالبۂ دین قائم نہ رہتا تو آپ اس کا جنازہ پڑھنے سے انکار نہ کرتے کیونکہ جنازہ پڑھ لینے کی صورت میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی جس پر کوئی قرض نہیں ہوتا۔ اس واقعہ میں یہ دلیل موجود ہے کہ تنگدستی اس سے مطالبہ اور لزوم کا حکم ساقط نہیں کرتی۔

اسماعیل بن ابراہیم بن المہاجر نے عبدالملک بن عمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ

کے پاس کوئی شخص اپنے مقروض کو لے کر آتا تو آپ اس سے کہتے کہ اس شخص کے پاس مال کی موجودگی کا ثبوت پیش کرو تاکہ میں اسے قید میں ڈال دوں، اگر وہ شخص اس کے جواب میں کہتا کہ ثبوت تو پیش نہیں کر سکتا بلکہ میں اس کا پیچھا کر سکتا ہوں۔

اس پر حضرت علیؓ فرماتے کہ میں تمہیں اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکتا۔ رہ گیا زہری اور لیث بن سعد کا قول کہ آزاد مقروض کو قرضخواہ مزدوری پر رکھ لے اور اس کی مزدوری سے اپنا قرض وصول کرتا رہے تو یہ آیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث کے خلاف ہے۔ آیت کے اس لیے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاِنْ کَانَ ذُوْعُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ) اس آیت میں یہ نہیں فرمایا کہ اسے قرض کے بدلے مزدوری پر رکھ لے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام روایات میں اجارہ یعنی مزدوری پر رکھنے کی کوئی بات نہیں ہے بلکہ ان میں اس کا پیچھا کرنے یا اسے چھوڑ دینے کی بات ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت کردہ حدیث کے الفاظ تو یہ ہیں کہ (لیس لکم الا ذلک تمہارے لیے اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے) جب قرضخواہ مقروض کے پاس اس کے سوا اور کچھ نہ پائیں جو انھوں نے اس سے لے لیا ہو۔

قول باری ہے (وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ اور صدقہ کر دینا تمہارے لیے بہتر ہے اگر تمہیں علم ہو) یعنی ـــ واللہ اعلم ـــ تنگدست کے ذمہ واجب قرض کا صدقہ کر دینا اسے اس کی ادائیگی کے لیے مہلت دینے سے بہتر ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ صدقہ میں کوئی رقم کسی کو دے دینا اسے اس رقم کو بطور قرض دینے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ قرض میں مال کا دے دینا ہوتا ہے اور اسے واپس لینے میں تاخیر کر دی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (قرض مرتین کصدقۃ مرۃ دو دفعہ قرض دینا ایک دفعہ صدقہ کرنے کے برابر ہے)

علقمہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (السلف یجری مجری شطر الصدقۃ قرض آدھے صدقہ کے قائم مقام ہوتا ہے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بات ان کے اپنے قول کے طور پر منقول ہے حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔

ابراہیم نخعی اور قتادہ سے قول باری (وَاَنۡ تَصَدَّقُوۡا خَيۡرٌ لَّكُمۡ) کے متعلق منقول ہے کہ تم راس المال یعنی اصل قرضہ صدقہ کر دو۔" جب اللہ تعالیٰ نے قرض سے مقروض کو فارغ کر دینے کا نام صدقہ رکھا ہے تو اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی مد زکوٰۃ سے اپنے مقروض کو قرض سے بری کر دینا جائز ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو بھی صدقہ کا نام دیا ہے۔ اور یہ صدقہ تنگدست پر کیا جا رہا ہے۔ اس لیے اگر ہم صرف اس قول کے ظاہر کو لے لیں اور کسی اور چیز کا اعتبار نہ کریں تو یہ ضروری ہو گا کہ بری کر دینے کا یہ جواز اس کے ان تمام قسم کے مال میں ہو جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے چاہے یہ مال عین یعنی نقد کی صورت میں ہو یا دین کی صورت میں یا کسی اور صورت میں۔

تاہم ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ مقروض کو قرض سے بری کرنے والے یعنی قرضخواہ کی نہ کسی اور کی، زکوٰۃ کا اس حکم سے سقوط صرف اس بنا پر ہوا ہے کہ دین ایک حق ہوتا ہے عین نہیں ہوتا اور حقوق زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہوتے۔ مثلاً گھر میں سکونت کا حق، غلام کی خدمت کا حق وغیرہ، یہ زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ مقروض کو اس کے قرض سے بری کرنے کا نام صدقہ رکھا گیا ہے اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ تمام احوال میں زکوٰۃ کی مد سے بھی اس کا جواز ہو جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے قصاص سے برأت کا نام صدقہ رکھا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيۡهَاۤ اَنَّ النَّفۡسَ بِالنَّفۡسِ .... ہم نے تورات میں ان پر یہ فرض کر دیا کہ جان کے بدلے جان ہے ....) تا قول باری فَمَنۡ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ، پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے)

یہاں اس سے مراد قصاص معاف کر دینا ہے۔ ہمیں اس مسئلے میں اہل علم کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ قصاص معاف کر دینا کفارہ کے لیے کافی نہیں ہوتا یعنی اس کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے برادران یوسف علیہ السلام کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا (وَجِئۡنَا بِبِضَاعَةٍ مُّزۡجٰىةٍ فَاَوۡفِ لَنَا الۡكَيۡلَ وَتَصَدَّقۡ عَلَيۡنَا اور ہم کچھ حقیر سی پونجی لے کر آئے ہیں آپ ہمیں بھرپور غلہ عنایت فرمائیں اور ہم کو خیرات کر دیں)

برادرانِ یوسف علیہ السلام نے ان سے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ وہ انھیں اپنا مال بطور صدقہ دے دیں بلکہ انھوں نے یہ سوال کیا تھا کہ ان کے ہاتھوں غلہ فروخت کر دیا جائے اور غلے کی فروخت کی ممانعت نہ کی جائے کیونکہ شروع میں ان کے ہاتھوں غلے کی فروخت روک دی گئی تھی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ "ہمیں بھرپور غلہ دو"۔ یہ وہ غلہ تھا جو انھوں نے اپنی پونجی کے بدلے خریدا تھا۔

اس پر لفظ صدقہ کا اطلاق یہ واجب نہیں کرتا کہ زکوٰۃ کی مد سے اس کا جواز ہو جائے اسی طرح دَین پر لفظ صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ کی مد سے اس کی ادائیگی کے جواز کی علت نہیں بنے گا۔ واللہ اعلم بالصواب!

ادھار لین دین کا بیان

قول باری ہے (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ) اے ایمان والو! جب کسی مقررہ مدت کے لیے تم آپس میں ادھار لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ مقررہ مدت کے لیے ادھار لین دین کے متعلق تحریر اور گواہی اس قول باری (فَاکْتُبُوْہُ) تا قول باری (فَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ اپنے مردوں میں سے دو گواہ مقرر کر لو) کی بنا پر واجب تھی پھر یہ وجوب اس قول باری (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُکُمْ بَعْضًا فَلْیُؤَدِّ الَّذِی اؤْتُمِنَ اَمَانَتَہٗ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے)

یہ تفسیر حضرت ابوسعید خدریؓ، شعبی، حسن بصری وغیرہم سے مروی ہے۔ بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔ عاصم احول اور داؤد بن ابی ہند نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا کہ: خدا کی قسم! قرض کی آیت محکم ہے اور اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا"۔

شعبہ نے فراس سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے ابوبردہ سے، انھوں نے حضرت ابوموسٰی اشعریؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا: تین آدمی ایسے ہیں جو اللہ سے فریاد کرتے ہیں مگر ان کی فریاد سنی نہیں جاتی ایک وہ شخص جس کی بیوی بدخلق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے، دوسرا وہ شخص جو یتیم کے بالغ ہونے سے پہلے اس کا مال اس کے حوالے کر دے حالانکہ قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَھَآءَ اَمْوَالَکُمْ تم بے وقوفوں کو اپنا مال نہ دو)

تیسرا وہ شخص جو کسی کو اپنا مال قرض دے اور اس پر گواہ نہ بنائے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً بھی مروی ہے۔ جویبر نے ضحاک سے روایت کی کہ ایسے شخص کا حق اگر ضائع ہو جائے تو اس پر اسے اجر نہیں ملے گا۔ اور اگر یہ حق مارنے والے کے خلاف بددعا بھی کرے گا تو اس کی بددعا قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ اللہ کے حق کے ترک کا مرتکب ہوا ہے اور اس نے اس کے حکم کی پرواہ نہیں کی ہے۔

سعید بن جبیر کا قول ہے کہ (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ اور تجارتی معاملے طے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) یعنی اپنے حقوق پر گواہ کر لیا کرو جبکہ ان کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کی گئی ہو یا مدت مقرر نہ کی گئی ہو۔ بہرحال تمھیں ہر حال میں اپنے حقوق پر گواہ کر لینے چاہئیں۔

ابن جریج کہتے ہیں کہ کسی شخص نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص آدھے درہم کے بدلے کوئی چیز خریدے تو اس پر بھی گواہی قائم کرے۔

عطاء نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ قول باری (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) کی یہی تفسیر ہے۔ مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک مٹھے سبزی کے سودے پر بھی گواہ بنائے۔ حسن بصری اور شعبی سے مروی ہے کہ اگر چاہے تو گواہ کرلے اور اگر چاہے تو نہ کرے کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا)

لیث نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب کوئی چیز فروخت کرتے تو گواہ بنا لیتے لیکن تحریر نہ کرتے۔ یہ اس پر دال ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اسے مستحب سمجھتے تھے کیونکہ اگر اسے واجب سمجھتے تو گواہی کے ساتھ ساتھ تحریر بھی ضروری ہوتی اس لیے کہ آیت میں ان دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت (فَاكْتُبُوْهُ) تا آیت (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) نیز قول باری (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) یا تو اپنے نزول کے وقت سے ہی مقرر مدت کے لیے ادھار یعنی دین پر گواہی اور تحریر دونوں کو واجب کرتی تھیں۔ پھر ان کا یہ حکم ثابت اور مستقر رہا یہاں تک کہ ان کے وجوب کا نسخ قول باری (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ) کی صورت میں وارد ہو گیا یا یہ کہ وجوب کا حکم اور اس کا نسخ دونوں کا نزول ایک ساتھ ہو گیا۔

اگر دوسری بات ہو تو اس صورت میں یہ درست نہیں ہوگا کہ تحریر اور گواہی سے ان کا

وجوب مراد لیا جائے کیونکہ ایک ہی چیز کے متعلق ناسخ اور منسوخ دونوں کا اکٹھے ورود ممتنع ہے اس لیے کہ جب تک ایک حکم استقرار نہ پکڑ لے یعنی لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا موقعہ نہ مل جائے اس وقت تک اس کا نسخ جائز نہیں ہوتا۔

اب جبکہ ہمارے پاس ان دونوں آیتوں (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) اور (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا) میں مندرج دونوں حکموں کے نزول کی تاریخوں کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو یہ ضروری ہوگا کہ ہم ان کے اکٹھے نزول کا حکم عائد کردیں۔ یعنی تحریر اور گواہی کا حکم اس حکم (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهٗ) کے مقرون نازل ہوا۔ جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ کتابت اور شہادت کا حکم مستحب ہے واجب نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے جو یہ مروی ہے کہ "آیۃ المدین" (زیر بحث آیت جس میں ادھار لین دین کا ذکر ہے) محکم ہے یعنی اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا تو اس روایت کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ گواہ قائم کرنے کو واجب سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ یہ سب کی سب ایک ساتھ نازل ہوئیں اس طرح ترتیب تلاوت میں وہ بات موجود ہے جو گواہ مقرر کرنے کو مستحب قرار دیتی ہے۔ اور وہ بات اس قول باری کی صورت میں ہے (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ)

حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ آپ گواہ کرلیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی اور عطاء بن ابی رباح سے یہ روایت کہ وہ تھوڑی سی چیز کے سودے پر بھی گواہ کرلیتے تھے ہمارے نزدیک اس پر محمول ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے، واجب نہیں قرار دیتے تھے۔ حضرت ابوموسیٰؓ سے تین شخصوں کی فریاد کی عدم قبولیت کے متعلق، جن میں سے ایک وہ ہے جس کا کسی پر قرض ہو لیکن اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا ہو، جو روایت ہے تو اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ آپ اسے واجب سمجھتے ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس روایت میں ایسے شخص کا بھی ذکر ہے جس کی بیوی بڑی بدخلق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے جبکہ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر پر اپنی بداخلاق بیوی کو طلاق دے دینا واجب نہیں ہے۔ حضرت ابوموسیٰؓ کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ ایسا شخص دراصل احتیاط کو نظرانداز کرنے والا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی گلوخلاصی کے لیے جو سبیل مقرر کی ہے وہ اس تک پہنچنے میں کوتاہی کا مرتکب ہے۔

فقہاء امصار میں اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت زیر بحث میں تحریر، گواہی اور رہن سے متعلقہ حکم دراصل اس راستے کو اختیار کرنے کی ترغیب اور اس کی طرف رہنمائی ہے جس میں ہمارے لیے بھلائی اور ہماری شرکت موجود ہے۔ نیز جس میں ہمارے دین اور اور دنیا دونوں کے لحاظ سے احتیاطی پہلو بھی واضح ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے۔

امت نے سلف سے لے کر خلف تک یہ نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے شہروں میں ادھار سودے اشربات کی تجارت اور خرید و فروخت کے سودے ہوتے رہے لیکن گواہیاں قائم نہیں کی جاتیں۔ دوسری طرف ان شہروں میں رہنے والے فقہاء کو بھی اس کا علم ہوتا لیکن ان کی طرف سے اس طرز عمل کے خلاف نہ کوئی آواز اٹھتی اور نہ ہی کوئی تنقید ہوتی۔ اگر گواہی قائم کرنا واجب ہوتا تو فقہاء اس کے ترک پر لوگوں کے خلاف ضرور آواز بلند کرتے۔

یہ بات اس پر دال ہے کہ فقہاء کے نزدیک یہ چیز مندوب یعنی مستحب تھی۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک منقول چلی آ رہی ہے۔ اگر صحابہ کرام اور تابعین عظام اپنے سودوں اور اشربات وغیرہ کی تجارت کے معاملات پر گواہ مقرر کرتے تو اس سلسلے میں تواتر کی حد تک روایات منقول ہوتیں اور اس طرح گواہی قائم نہ کرنے والے پر بھرپور تنقید ہوتی۔

اب جبکہ ان حضرات سے بکثرت روایات کے ذریعے گواہی قائم کرنا ثابت نہیں اور نہ ہی اس امر کے تارک پر ان کی تنقید موجود ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ مداینت کے عقود اور خرید و فروخت کی صورتوں میں تحریر اور گواہی واجب نہیں ہیں اور قول باری (فَاکْتُبُوْہُ) کا خطاب ان لوگوں کی طرف ہے جن کا آیت کے شروع میں ان الفاظ میں ذکر ہوا ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ) گویا یہ حکم متداینین یعنی ادھار لین دین کرنے والوں کے لیے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر قول باری (بِدَیْنٍ) کی کیا وجہ تاویل ہے جبکہ تداین دین کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ (بِدَیْنٍ) کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ قول باری (تَدَایَنْتُمْ) ایک مشترک لفظ ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ لفظ دین بمعنی جزا یعنی بدلے سے ماخوذ ہو جس طرح کہ قول باری ہے (مٰلِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ) یعنی یوم الجزاء (بدلے کے دن کا مالک ہے) اس میں لفظ (تَدَایَنْتُمْ) بمعنی تجازیتم (ایک دوسرے کو جب

بدلہ دو) ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (بِدَیْنٍ) کے ذریعے اس لفظی اشتراک کو دور کر دیا اور اسے ادھار لین دین میں منحصر کر دیا۔ اس میں یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ لفظ (بِدَیْنٍ) تاکید کے طور پر بیان ہوا ہے اور اس کا مقصد اس معنی کو لوگوں کے ذہن نشین کرنا ہے۔

قول باری (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) ادھار لین دین کے ان تمام عقود پر مشتمل ہے جن میں مدت مقرر کرنا درست معلوم ہوتا ہے تاہم اس میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے تمام دیون میں تاجیل کے جواز کا ثبوت ملتا ہو کیونکہ آیت میں تمام دیون کے اندر تاجیل کے جواز کا بیان نہیں ہے اس میں تو صرف مؤجل دین کی صورت میں گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ دین میں تاجیل کے جواز اور امتناع کے ثبوت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آیت دین کے بدلے دین پر اجل یعنی مدت کے دخول کی متقاضی نہیں ہے کہ پھر اس طرح یہ دونوں دین یعنی مبیع اور ثمن مؤجل بن جائیں۔ اس کی حیثیت بعینہٖ وہی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی ہے کہ (مَن اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔ جو شخص بیع سلم کرنا چاہے تو وہ معلوم کیل اور معلوم وزن میں معلوم مدت تک سلم کر لے)

اس قول میں تمام مکیلات اور موزونات میں معلوم مدتوں تک بیع سلم کرنے کے جواز پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہاں ایسے مکیل اور موزون ہیں جس کی جنس، نوعیت اور صفت معلوم ہو۔ بیع سلم کے جواز کا ثبوت کسی اور دلالت کے ذریعہ مہیا کیا جائے گا اور جب سلم کی کسی صورت میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں بیع سلم درست ہے تو اس کے بعد ہمیں ضرورت ہوگی کہ ہم ایک معلوم مدت کے لیے اس میں بیع سلم کر لیں۔

اور جس طرح آیت ادھار والے عقود کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور اس کے عموم سے ادھار والے تمام عقود کی اجازت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ آیت میں تو عقد مداینت کی صحت کی صورت میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے اسی طرح آیت تمام دیون میں اجل کی شرط کے جواز پر دلالت نہیں کرتی اس میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ جب قرض کا معاملہ اور اس میں مدت مقرر کرنا دونوں درست ہوں۔

بعض لوگوں نے آیت سے قرض میں تاجیل کے جواز پر استدلال کیا ہے کیونکہ آیت نے قرض اور ادھار کے دوسرے تمام لین دین والے عقود میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ دین کا اسم قرض کو بھی شامل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں جیسا کہ مذکورہ بالا استدلال میں بیان ہوئی۔ کیونکہ آیت میں ہر دین کے جواز اور تمام دیون میں تاجیل کے جواز کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

بلکہ اس میں ایسے ادھار پر گواہی قائم کرنے کا حکم ہے جس میں تاجیل یعنی مدت کا تقرر ثابت ہو چکا ہو۔ اس لیے کہ اس سے ایسے دیون پر گواہ قائم کرنے کا مفہوم مراد لینا محال ہے جو ثابت نہیں ہوئے اور نہ ہی ان کی مدتیں ثابت ہوئیں۔ اس لیے آیت سے یہ مراد لینا واجب ہے "لوگو! جب تم آپس میں ادھار کا معاملہ کرو جس میں مدت کا تقرر ثابت ہو چکا ہو تو اسے قید تحریر میں لے آؤ" اس لیے آیت سے قرض میں تاجیل کے جواز پر استدلال کرنے والا دراصل اپنے استدلال میں غفلت اور کوتاہ اندیشی کا شکار ہے۔

قول باری (اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ) ادھار کے معاملہ کا متقاضی ہے اور قرض ایسا عقد نہیں ہے جو مداینت یعنی ادھار لین دین کے ضمن میں آئے کیونکہ قرض صرف عقد کی بنا پر قبضہ کے بغیر دین نہیں بنتا اس لیے ضروری ہے کہ قرض عقد مداینت سے خارج ہو اس طرح یہ قول باری اس پر دال ہے کہ قرض عقد مداینت میں داخل نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی) ہر اس دین پر مشتمل ہے جس کا ثبوت ہوا اور جس میں مدت کا تقرر ہو خواہ اس کا بدل عین یعنی نقد ہو یا دین یعنی ادھار۔ اس لیے جس شخص نے کوئی مکان یا غلام ایک ہزار درہم ادھار میں ایک مقررہ مدت کے لیے خریدا تو وہ آیت کے مقتضیٰ کے تحت تحریر لکھنے اور گواہ قائم کرنے پر مامور ہوگا۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ اس کا حکم اس دین تک محدود ہے جس میں دو یعنی مبیع اور ثمن کی جگہ لینے والوں میں سے ایک بدل میں، نہ کہ دونوں میں، مدت کا تعین و تقرر کیا گیا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی) یہ نہیں فرمایا کہ تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنَیۡنِ (جب تم دو ادھاروں کا معاملہ کرو) یہ فرما کر اللہ تعالیٰ نے دونوں بدل یعنی مبیع اور ثمن میں سے ایک کے اندر اجل یعنی مدت کو ثابت کر دیا۔ اس لیے دونوں بدل میں

اجل کا وجود جائز نہیں رہا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے بدلے دین کے سودے سے منع فرمایا ہے (یعنی ایسا سودا جس میں مبیع اور ثمن دونوں ادھار ہوں۔ کوئی عین یعنی نقد نہ ہو) لیکن اگر عقد میں دونوں بدل یعنی مبیع اور ثمن ادھار رہوں تو یہ صورت بیع سلم اور بیع صرف یعنی سونے چاندی کی بیع میں جائز ہے لیکن اس کا جواز صرف مجلس عقد تک محدود ہے (یعنی مجلس عقد کے اختتام سے پہلے پہلے دونوں بدل میں سے ایک کا عین یعنی نقد کی صورت میں وجود میں آجانا ضروری ہے)

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں بیع سلم مراد ہو اس لیے کہ سلم میں دونوں بدل میں سے ایک کے اندر تاجیل یعنی مدت کا تعین و تقرر ہوتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے ادھار یعنی دین پر گواہ مقرر کرنے کا حکم دیا ہے جو کسی مؤجل دین کا موجب ہو، اسی کا نام بیع سلم ہے قتادہ نے ابوحسان سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ بیع سلم جس میں مدت کا تعین ہوتا ہے کتاب اللہ میں مذکور ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے اپنی کتاب میں طویل ترین آیت نازل کی ہے۔

(یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ)

حضرت ابن عباسؓ نے بتا دیا کہ مؤجل بیع سلم آیت کے عموم کے تحت موجود ہے۔ اس بنا پر ہر ایسا دین جس کا ثبوت موجود ہو اور جس میں مدت کا تعین ہو وہ آیت میں مراد ہے خواہ وہ منافع یا اعیان کے بدل کی صورت میں ہو مثلاً اجارے کے عقود میں مؤجل اجرت اور مہر مؤجل، اسی طرح خلع اور قتل عمد میں صلح اور غلام کو مکاتب بنا دینا جس میں مکاتب بنانے کے بدل کے طور پر غلام کی طرف سے ادا کی جانے والی رقم مؤجل ہو اس لیے کہ درج بالا تمام صورتیں مؤجل دیون کی شکلیں ہیں جو ادھار یعنی دین کے تحت کی گئی ہیں۔

اور ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ زیر بحث آیت اس حکم کا تقاضا اس صورت میں کرتی ہے جبکہ ایک بدل (مبیع یا ثمن) مؤجل ہو، دونوں بدل کے مؤجل ہونے کی صورت میں اس حکم کا تقاضا نہیں کرتی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰٓی اَجَلٍ) اس لیے جو عقد بھی اس آیت کے تحت آئے گا وہ عقد ہوگا جس کے نتیجے میں مؤجل دین ثابت ہو جائے۔

آیت نے اس میں فرق نہیں کیا کہ یہ دین منافع یا اعیان کا بدل ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اس عقد کو ضبطِ تحریر میں لانے اور گواہ قائم کرنے کی تمام ترغیبات میں اس قسم کے

تمام عقود مراد ہوں اور گواہوں کی تعداد اور گواہی کے اوصاف کا جو ذکر ہوا ہے ان سب کا ان تمام عقود میں اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے ان عقود کی کسی خاص صورت کی تخصیص ہو اور دوسری صورت کی نہ ہو۔ یہ چیز اس بات کو ضروری کر دیتی ہے کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قائم کی جائے جبکہ مہر موجل دین کی صورت میں ہو۔

اسی طرح خلع، قتل عمد پر صلح اور تمام ایسے عقود جو اسی قسم کے ہوں ان کا حکم بھی یہی ہو یہ بات درست نہیں ہے کہ ان احکام کو دیون مؤجلہ کی بعض صورتوں تک محدود کر دیا جائے اور دوسری صورتوں کو ان میں شامل نہ کیا جائے جبکہ آیت ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

قول باری (اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) کا معنی معلوم مدت ہے سلف کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم۔ جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ معلوم کیل، معلوم وزن اور معلوم مدت تک سلم کرے)

قرض لینا دینا لکھا جائے

قول باری ہے (وَلْیَکْتُبْ بَّیْنَکُمْ کَاتِبٌ بِالْعَدْلِ اور تمہارے درمیان دستاویز لکھنے والا انصاف کے ساتھ) اس میں اس شخص کے لیے حکم ہے جو لوگوں کے درمیان دستاویزات لکھتا ہے کہ وہ انہیں لوگوں کے درمیان انصاف کرتے ہوئے لکھے۔ یہ تحریر اگرچہ حتمی چیز نہیں ہوتی تاہم اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب یہ لکھی جائے تو لکھنے والا اسے پورے انصاف، احتیاط اور ان امور کے متعلق پوری تسلی کر لینے کے بعد لکھے جن کی خاطر یہ تحریر لکھی جا رہی ہے وہ اس طرح کہ اس میں تحریر شدہ شرط درست ہو اور شرعی لحاظ سے جائز اور تقاضائے شریعت کے مطابق ہو۔

وہ اس دستاویز میں ایسی عبارت آرائی سے پرہیز کرے جس میں کئی معانی کا احتمال ہو اسی طرح مشترک الفاظ کے استعمال سے گریز کرے اور معانی کو ایسے الفاظ کے ذریعے ذہن نشین کرانے کی کوشش کرے جو واضح اور احتمال و اشتراک سے مبرا ہوں اسی طرح وہ حتی الامکان فقہاء کے خلاف جانے سے گریز کرے تاکہ عقد مداینت کرنے والوں کے دلوں میں اعتماد اور

احتیاط پیدا ہو جائے جس کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حکم تحریر دینے کے فوراً بعد یہ فرمایا (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ - اور لکھنے والا اس طرح لکھنے سے انکار نہ کرے جس طرح اللہ تعالیٰ نے اسے سکھایا ہے) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ اللہ تعالیٰ نے عقود صحیحہ اور ادھار لین دین کی جائز اور ثابت صورتوں کے جو احکام بیان کیے ہیں ان کے مطابق دستاویز تیار کرنے سے انکار نہ کرے۔ تاکہ ادھار لین دین کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک نے اس سودے کی تصحیح کا جو ارادہ کیا ہے وہ پورا ہو جائے۔

کیونکہ دستاویز لکھنے والا اگر ان احکامات سے ناواقف ہو گا تو وہ ایسی تحریر لکھنے سے محفوظ نہیں رہ سکے گا جس کی بنا پر متعاقدین کا نہ صرف مطلوب و مقصود فاسد ہو جائے بلکہ ان کا کیا ہوا عقد بھی باطل ہو جائے۔ اگرچہ یہ تحریر کوئی حتمی چیز نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک مستحب صورت ہے اور اس میں محتاط طریقے کی طرف رہنمائی ہوتی ہے پھر بھی اگر یہ لکھی جائے تو ضروری ہے کہ اس طریقے اور شرط پر لکھی جائے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ - اے ایمان والو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھو لیا کرو) یہ آیت فرض اور نفلی دونوں قسم کی نمازوں کو شامل ہے۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ نفل نماز واجب نہیں ہوتی لیکن جب کوئی شخص اس کی ادائیگی کا ارادہ کرے گا تو حدث کی صورت میں نماز کی تمام شرطوں یعنی طہارت اور دوسرے تمام ارکان کو پورا کرنے کے ساتھ اس کی ادائیگی کر سکے گا یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیع سلم کے متعلق ارشاد ہے:

(من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم)

اب بیع سلم واجب نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص بیع سلم کرنا چاہے تو اس پر ان شرائط کو پورا کرنا واجب ہو گا۔ اسی طرح دین کے سلسلے میں دستاویز کی تحریر، تیاری اور گواہوں کا قیام واجب نہیں ہیں لیکن اگر یہ دستاویز لکھی جائے تو لکھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسے اس طریقے پر لکھے جس پر لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا ہے۔ نیز اس کی صحت کی تمام شرطیں پوری کرے تاکہ اس کی اس تحریر سے اصلی مقصد حاصل ہو سکے۔

لکھنے والے پر اس دستاویز کا لکھنا لازم ہے یا نہیں اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے

ہے۔ شعبی سے مروی ہے کہ جہاد کی طرح یہ بھی واجب علی الکفایہ ہے یعنی اگر کوئی لکھنے والا یہ لکھ دے تو باقیماندہ کے تبیین سے اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ سدی کا قول ہے کہ اگر کاتب فارغ ہو تو اس پر لکھنا واجب ہو گا۔ عطاء اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ واجب ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اس حکم کو قول باری (وَلَا یُضَآرَّ کَاتِبٌ وَّلَا شَہِیْدٌ کاتب اور گواہ کو ضرر نہ پہنچایا جائے) نے منسوخ کر دیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ عقد مداینت کرنے والوں پر بنیادی طور پر دستاویز کی تحریر واجب نہیں ہے تو یہ ایک اجنبی اور غیر متعلق شخص پر کیسے واجب ہو سکتی ہے جس کا اس عقد میں اپنا کوئی کردار نہیں ہے اور نہ کوئی تعلق ہے ہو سکتا ہے کہ جو شخص اس کی کتابت کو واجب سمجھتا ہے اس کا مسلک یہ ہو کہ بنیادی طور پر تحریر واجب ہے اسی طرح جو شخص اچھی تحریر کا مالک ہو اس پر بھی اس کے نزدیک یہ واجب ہو۔

ہمارے نزدیک اگرچہ بنیادی طور پر یہ واجب نہیں تاہم عقد مداینت کرنے والے اگر کتابت کے ذریعے اس امر کو پختہ کرنے کا مستحب عمل کرنا چاہیں اور انھیں اس کا علم نہ ہو تو پھر اس کے جاننے والے کا فرض بنتا ہے کہ وہ اسے ان کے لیے واضح کر دے۔ اس کے لیے اسے تحریر میں لانا ضروری نہیں ہے لیکن اسے چاہیے کہ عاقدین کے سامنے اس کی اس طرح وضاحت کر دے کہ وہ خود لکھ لیں یا خود اجرت لے کر یا فی سبیل اللہ ان کو لکھ کر دے دے یا کسی سے لکھوا دے۔

جس طرح کہ کوئی شخص نفلی روزہ رکھنا چاہے یا نفل نماز پڑھنا چاہے اور ان کے احکام کا علم نہ ہو تو ان کا علم رکھنے والے کی ذمہ داری ہو گی کہ وہ سائل کو ان احکام سے واقف کر دے اگرچہ یہ روزہ یا یہ نماز فرض نہیں ہے تاہم علماء کا فرض ہے کہ جس طرح وہ فرائض کو بیان کرتے ہیں اسی طرح اگر کوئی ان سے نفلی عبادات کے متعلق پوچھے تو وہ سائل کو ان کی وضاحت کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نوافل اور مستحبات کا بیان اسی طرح فرض تھا جس طرح فرائض کا بیان۔ قول باری (یٰۤاَیُّہَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ اے رسول! آپ پر آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ نازل ہوا اسے بندوں تک پہنچا دیجیے) اسی طرح ارشاد باری (لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْہِمْ تاکہ آپ لوگوں سے وہ تمام باتیں بیان کر دیں جو ان کے لیے نازل کی گئی ہیں) اللہ تعالیٰ نے آپ پر جو کچھ نازل فرمایا اس میں نوافل کے احکام بھی تھے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر امت کے لیے ان کا بیان بھی واجب تھا۔

جس طرح کہ فرائض کا بیان واجب تھا۔ پھر امت نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مستحبات کا بیان بھی اسی طرح نقل کیا جس طرح فرائض کا بیان۔ اس صورت حال کے پیش نظر جس شخص کو کسی نفل یا فرض کا علم ہو اور پھر اس سے اس بارے میں پوچھا جائے تو اس پر اس کا بیان کر دینا فرض قرار پائے گا۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَاِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُوْنَهٗ فَنَبَذُوْهُ وَرَاءَ ظُهُوْرِهِمْ) اور جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں سے پختہ وعدہ لیا جنہیں کتاب دی گئی تھی کہ تم اسے ضرور لوگوں کے سامنے بیان کرو گے اور اسے چھپاؤ گے نہیں، پھر انھوں نے اسے اپنی پشت کے پیچھے پھینک دیا۔

مسئلے بتانے سے گریز، نار جہنم کا باعث ہے

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (من سئل عن علم فکتمه الجم یوم القیمة بلجام من نار۔ جس شخص سے کسی علم یعنی مسئلے کے متعلق پوچھا جائے اور وہ اسے چھپا جائے تو قیامت کے دن اس کے منہ میں لگام ڈالی جائے گی) اس بنا پر جس شخص کو دستاویز نویسی اور اس کی شرائط کا علم ہو اس پر اس کا بیان سائل کے لیے اسی طرح لازم ہے جس طرح دین اور شریعت کے تمام علوم کا بیان لوگوں کے لیے فرض علی الکفایہ کے طور پر لازم ہے کہ اگر ایک آدمی اسے سرانجام دے دے گا تو باقی لوگوں سے اس کا لزوم ساقط ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ اپنے ہاتھ سے اس کی تحریر لازم ہو تو مجھے یہ نہیں معلوم کہ کوئی اہل علم اس کا قائل ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اگر کوئی لکھنے والا موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ جسے تحریر آتی ہو وہ اسے اپنے ہاتھ سے لکھے اور اس کا لکھنا اس پر لازم ہے۔ اگر لکھنے والے پر ہر صورت میں لکھنا فرض ہوتا تو پھر تحریر کے لیے اجرت پر کسی کو رکھ لینا جائز نہ ہوتا کیونکہ فرض کی ادائیگی کے لیے اجرت پر کسی کو رکھنا باطل ہے اور ایسا کرنا درست نہیں ہوتا۔ اب جبکہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دستاویز کی تحریر کی اجرت لینا جائز ہے تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا لکھنا تو فرض علی الکفایہ ہے اور نہ ہی فرض علی التعیین۔

قول باری ہے (وَلَا يَاْبَ كَاتِبٌ اَنْ يَّكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ) اس میں کاتب کو عدل

اور انصاف کے خلاف لکھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور یہ ممانعت وجوب کے طور پر ہوگی۔ اگر اس سے مراد ایسی تحریر ہے جو اس صورت کے خلاف ہو جسے احکام شرع واجب کرتے ہیں جس طرح کہ آپ یہ کہیں "طہارت اور ستر پوشی کے بغیر نفل نہ پڑھو" اس فقرے میں نہ تو نفل نماز کی ادائیگی کا حکم ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی سے مطلقاً نہی ہے بلکہ اس میں نماز کی شرائط کے بغیر جو ادائے صلوٰۃ کے لیے ضروری ہیں، ادائیگی سے نہی ہے۔

اسی طرح قول باری (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللّٰهُ فَلْيَكْتُبْ) میں جائز طریقے سے ہٹ کر کتابت کی نہی ہے کیونکہ بنیادی طور پر اس پر اس کی کتابت واجب نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی قائل کا یہ کہنا کہ "طہارت اور ستر پوشی کے ساتھ نفل نماز ادا کرنے سے انکار نہ کرو" اس میں نفل نماز کو مخاطب پر واجب کرنے والی کوئی بات نہیں ہے ٹھیک اسی طرح دستاویز کی تحریر کا بھی معاملہ ہے۔

قول باری ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا اور املا وہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے (یعنی قرض لینے والا) اور اسے اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیے کہ جو معاملہ طے ہوا اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) اس میں اس شخص کے اقرار کا اثبات ہے جس پر حق آتا ہے اور جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اس کی سند جواز ہے نیز اس پر اسے لازم کرنا ہے کیونکہ اگر اقرار کی صورت میں اس کے اقرار کا جواز نہ ہوتا تو پھر اس کا املاء یعنی دستاویز لکھوانا دوسرے کسی انسان کے املاء کے مقابلے میں اولیٰ نہ ہوتا۔

یہ اس بات کو متضمن ہے کہ جو شخص اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کرلے اس کا یہ اقرار درست اور جائز ہوگا۔ قول باری (وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص کسی اور شخص کے لیے کسی شے کا اقرار کرے گا تو اس بارے میں اس کا ہی قول معتبر ہوگا کیونکہ بخس کا معنی نقص اور کمی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے اسے نقص اور کمی بیشی ترک کرنے کی نصیحت فرمائی تو یہ اس بات کی دلیل ہوگئی کہ اگر وہ کمی بیشی کرے گا تو اس بارے میں اس کا قول قابل قبول ہوگا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللّٰهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ۔ اور یہ عورتیں اس حمل کو نہ چھپائیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) جب اللہ تعالیٰ نے انھیں کتمان کے متعلق نصیحت فرمائی تو یہ اس کی دلیل ہوگئی کہ اس بارے میں ان عورتوں کے

قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تَکْتُمُوا الشَّھَادَۃَ وَمَنْ یَّکْتُمْھَا فَاِنَّہٗ اٰثِمٌ قَلْبُہٗ اور گواہی کو نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے گا تو در حقیقت اس کا دل گنہگار ہوگا) یہ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جب یہ لوگ گواہی کو چھپائیں گے تو اس بارے میں ان کا قول ناقابلِ اعتبار ہوگا۔ اسی طرح اللہ نے اس شخص کو نصیحت کی جس پر حق آتا ہے کہ وہ بخس یعنی طے شدہ معاملے میں کمی بیشی ترک کر دے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر آنے والے حق کے متعلق اس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایت منقول ہے جو اسی مضمون پر دلالت کر رہی ہے جس پر کتاب اللہ دلالت کرتا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ۔ مدعی کے ذمہ ثبوت مہیا کرنا ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے)

آپ نے اس ارشاد کے ذریعے اس شخص کے قول کا اعتبار کیا جس پر دعویٰ کیا ہو یعنی مدعا علیہ اور اس پر قسم واجب کر دی۔ مدعی یعنی دعویٰ کرنے والے کے قول کا اعتبار نہیں کیا۔ یہی مطلب اس قول باری (وَلَا یَبْخَسْ مِنْہُ شَیْئًا) کا ہے یعنی اس کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا گیا ہے۔

بعض لوگوں نے آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ مدت کے متعلق مطلوب یعنی قرض لینے والے کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے املاء یعنی لکھوانے کا کام اس کی طرف لوٹایا ہے اور کمی نہ کرنے کے سلسلے میں اسے اپنے اس ارشاد (وَلَا یَبْخَسْ مِنْہُ شَیْئًا) کے ذریعے یہ نصیحت بھی کی ہے کہ وہ رقم کی مقدار کے متعلق سچائی کی راہ اختیار کرے۔

اس لیے اب صرف مدت کی بات رہ گئی جس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے صرف بخس کے متعلق نصیحت فرمائی ہے جس کے معنی کمی اور نقص کے ہیں۔ اب یہ بات محال ہے کہ مطلوب یعنی مقروض کو مدت کی کمی کے متعلق نصیحت کی جائے حالانکہ اگر وہ مدت کے ثبوت کے بعد بھی ساری مدت کو ساقط کر دے تو اس سے مدت باطل ہو جائے گی جس طرح کہ طالب یعنی قرض دینے والے کو اس کی رقم کی کمی کے متعلق نصیحت نہیں کی جا سکتی کیونکہ اگر وہ مطلوب کو پوری رقم سے بری الذمہ قرار دے دے تو اس کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس وضاحت کی روشنی میں ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ بخس یا کمی سے مراد قرضوں کی رقم میں کمی ہے مدت میں کمی نہیں ہے۔ اس لیے آیت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ مدت کے متعلق مطلوب کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال یعنی قرض میں دی گئی رقم کے اندر مدت کا اثبات اس کی کمی کو واجب کر دیتا ہے۔ اب جب کہ رقم کی مقدار میں کمی کے متعلق مطلوب یعنی مقروض کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ مدت کے متعلق بھی اس کے قول کا اعتبار کیا جائے کیونکہ مدت کی وجہ سے مال میں کمی اور نقص واقع ہو جاتا ہے۔

آیت اس بات کو متضمن ہے کہ بخس کے متعلق مطلوب کے قول کی تصدیق کی جائے۔ اب بخس کبھی تو رقم کی مقدار میں کمی کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی اقرار کردہ رقم کے سکوں کے گھٹیا ہونے کی وجہ سے معیار میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا (ولیملل الذی علیہ الحق ولیتق اللہ ربہ ولا یبخس منہ شیئا) تو اس ارشاد کا تقاضا یہ ہو گیا کہ مطلوب کو نفس حق میں کمی کی ممانعت ہو جائے گویا کہ قول باری کی اصل عبارت یوں ہو گئی "وہ یعنی قرض لینے والا قرض کی رقم میں کمی نہ کرے" اب ظاہر ہے کہ مدت میں کمی کا دعویدار قرض کی رقم میں کمی کرنے والا نیز اسے گھٹانے والا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ قرض میں بخس کا مطلب اس کی مقدار میں کمی کرنا ہے اور مدت کو قرض کا نام نہیں دیا جا سکتا اور نہ وہ قرض کا ایک حصہ ہوتی ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو مطلوب کے اس دعوے پر دلالت کرتی ہو جو وہ مدت کے متعلق کرے۔

ہماری یہ بات کہ مدت قرض کا حصہ نہیں ہوتی اس پر یہ حقیقت دلالت کرتی ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ قرض ادا کر دیا جاتا ہے اور مقررہ مدت ساقط اور باطل ہو جاتی ہے اور صرف قرض کی حیثیت باقی رہ جاتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدت ساقط ہو جاتی ہے اور قرض کی ادائیگی میں تعجیل کر لی جاتی ہے اس صورت حال میں جس چیز کے لیے تعجیل کی جاتی ہے وہ یہ قرض ہوتا ہے جو مؤجل تھا۔

اس صورت حال کے ساتھ قول باری (ولا یبخس منہ شیئا) پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہو گا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ وہ یعنی مقروض قرض میں کسی قسم کی کمی نہ کرے۔ اس

طرح آیت نہ تو مدت کو شامل ہے اور نہ ہی اس پر دلالت کرتی ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ مدت کی وجہ سے اگر قرض کی رقم میں کمی آتی ہے تو وہ صرف معنوی طور پر آتی ہے۔ کیونکہ مدت گزر جانے سے قبل اور گزر جانے کے بعد اگر قبضے میں آئی ہوئی رقم معیار کے اعتبار سے یکساں درجے کی حامل ہو تو اس سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ رقم کی کمی میں مدت کا کوئی اثر اور دخل نہیں اور اگر اس کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس میں کمی ہو گئی ہے تو یہ بات بر سبیل مجاز کہی جائے گی۔ حقیقت کے طور پر نہیں کہی جائے گی یعنی اس قول کا مطلب یہ ہو گا کہ رقم میں معنوی طور پر کمی واقع ہوئی ہے کہ مدت کی وجہ سے اس کی قیمت میں کمی آگئی ہے۔

جبکہ آیت جس بخس اور کمی کا ذکر کر رہی ہے وہ حقیقی معنی پر محمول ہے یعنی مقدار میں کمی۔ اگر سکوں یعنی دراہم و دینار کے گھٹیا ہونے یا غبن کر لینے یا کسی اور وجہ سے مقدار میں کمی آجائے مثلاً قرض لینے والے کا یہ اقرار کہ سکے کھوٹے تھے یا گندم بے کار قسم کی تھی، تو ان تمام صورتوں میں بخس یا کمی حقیقی طور پر پائی جائے گی کیونکہ ان صورتوں میں معیار اور صفت میں اختلاف ہو جاتا ہے۔

اس لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ لفظ بخس مدت کے ایک حصے پر بھی دلالت کرے اور یہ اس لفظ کے مدلول کے دائرے میں آجائے۔ کیونکہ مدت کا مفہوم اس لفظ کا مجازی طور پر مدلول ہے نہ کہ حقیقی طور پر۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب لفظ سے اس کے حقیقی مراد ہوں تو اس صورت میں مجازی معنی لینے کی گنجائش ختم ہو جاتی ہے۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مدت کے متعلق طالب یعنی قرض دینے والے کے قول کا اعتبار کیا جائے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتدا اپنے اس قول سے فرمائی کہ (اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکۡتُبُوۡہُ) تا قول باری (وَاسۡتَشۡہِدُوۡا شَہِیۡدَیۡنِ مِنۡ رِّجَالِکُمۡ) آیت متداینین یعنی ادھار لینے اور دینے والے دونوں سے گواہی قائم کرنے کا تقاضا کرتی ہے جبکہ ادھار کی مدت مقرر کر دی ہو۔ اگر مدت کے متعلق ادھار لینے والے کے قول کا اعتبار ہوتا تو پھر ادھار دینے والے کو گواہی قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔

اب جبکہ مدت کے تعین کے سلسلے میں ادھار دینے والے پر گواہی قائم کرنا واجب کر دیا گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور مطلوب کے

قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلوب یعنی مقروض کے قول کی تصدیق کی صورت میں طالب کے لیے گواہی قائم کرنے کا کوئی معنی اور مطلب نہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گواہی قائم کرنے کا حکم مطلوب تک محدود ہے۔ طالب اس میں داخل نہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات آیت کے مقتضیٰ کے خلاف ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ) پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (وَاسْتَشْہِدُوْا شَہِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) اس طرح ادھار لین دین کرنے والے دونوں افراد کو خطاب کر کے گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا۔ اگر کسی قائل کے لیے یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے ساتھ مطلوب ہی مخصوص ہے تو کسی دوسرے قائل کے لیے بھی یہ کہنا درست ہو گا۔

یہ خطاب، طالب یعنی قرض یا ادھار دینے والے تک محدود ہے لینے والا اس میں شامل نہیں ہے۔ جب یہ تاویل درست نہیں ہے تو اس سے لازم ہو گیا کہ ظاہر آیت سے دونوں پر گواہی قائم کرنے کا عمل واجب ہے اور دونوں کو ہی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر مؤجل دین کی صورت میں قرض دینے والے پر گواہی قائم کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا کیونکہ مدت کی نفی کے سلسلے میں طالب کے قول کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ مدت کے بارے میں طالب کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے املاء یعنی لکھوانے کی ذمہ داری مطلوب پر ڈالی ہے جبکہ مطلوب یہ کام احسن طریقے سے سرانجام دے سکتا ہو۔

اگر کوئی اور شخص املاء کرائے اور مطلوب اس کی توثیق کر دے تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ بات اقرار کے سلسلے میں زیادہ پائدار ہو گی اور اس کی وجہ سے گواہوں کی یادداشت اور بڑھ جائے گی جب وہ گواہی کو اپنے ذہنوں میں بٹھائیں گے۔ املا یادداشت کا سبب بن جائے گا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دو عورتوں کو گواہ بنانے کا اس لیے حکم دیا کہ ایک عورت دوسری کو یاد کرا دے۔

نادان اور بے وقوف کے تصرفات پر پابندی کا بیان

قول باری ہے (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ۔ لیکن اگر قرض لینے والا خود نادان یا ضعیف ہو یا املا نہ کرا سکتا ہو تو اس کا ولی انصاف کے ساتھ املا کرائے۔

نادان اور بے وقوف انسان پر پابندی لگانے کے قائلین اور منکرین میں سے ہر ایک فریق نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ قائلین نے آیت سے یہ بات اخذ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو اس کی سرپرستی کے تحت آنے والے نادان کی طرف سے املاء کرانے کی اجازت دے دی۔

دوسری طرف پابندی کو تسلیم نہ کرنے والوں نے آیت (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) تا قول باری (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا) سے یہ اخذ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نادان انسان کو ادھار لین دین کرنے کی اجازت دے دی اور اس قسم کے سودوں میں اس کے اقرار کی صحت کا بھی حکم لگا دیا ہے۔

تاہم آیت میں اس کے املاء کرانے اور کسی اور کے املاء کرانے میں فرق اس واسطے رکھا ہے کہ اسے اتنی سمجھ نہیں ہے کہ تحریری دستاویز کے جو لوازم اور تقاضے ہیں انھیں وہ پورا کر سکے یعنی اپنے مفادات کا پوری طرح خیال رکھ سکے اور اپنی ذمہ داریاں نبھا سکے۔

ان کا قول ہے کہ ارشاد باری (فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ) سے مراد وہ ولی ہے جس کا تعلق دین اور قرضے سے ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آیت میں مذکورہ ولی سے نادان کا ولی اس معنی میں مراد لینا درست نہیں ہے کہ نادان پر تو پابندی ہو اور نادان کا ولی اگر نادان کے ذمہ آنے والے کسی قرض کا اقرار

کرے تو یہ اقرار درست ہو جائے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے تصرفات پر پابندی لگی ہوئی ہو اس کے ولی کا اس پر لازم ہونے والے دین کے متعلق اقرار کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہوتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ولی سے مراد نادان کا ولی نہیں بلکہ قرض کا ولی ہے۔ اسے دستاویز لکھوانے کا حکم دیا گیا تاکہ مطلوب یعنی قرض لینے والا اس دستاویز کی اپنے اقرار کے ذریعے توثیق کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں مراد سفیہ یعنی نادان کے مفہوم میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ کا قول ہے کہ اس سے مراد بچہ ہے۔ حسن بصری سے قول باری (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمْ۔ اور تم نادانوں کو اپنے اموال حوالے نہ کرو) کی تفسیر میں یہی منقول ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ اس سے مراد بچہ اور عورت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ عورتیں مراد ہیں۔

شعبی نے کہا کہ بچی کو اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا خواہ اسے قرآن مجید اور تورات پڑھنا کیوں نہ آتا ہو۔ ان کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ اس سے مراد وہ بچی ہے جو اپنے مال وغیرہ کی حفاظت نہ کر سکتی ہو۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر لڑکی بالغ ہو اور نکاح کی صورت میں شوہر کے ساتھ ہمبستری بھی ہو چکی ہو اور وہ اپنے معاملات کو سنبھالنے اور اپنے مال کی حفاظت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو اس کا مال اس کے حوالے کیا جا سکتا ہے۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ کسی عورت کو اس وقت تک کسی عطیے وغیرہ کی ملکیت سونپ دینا جائز نہیں ہے جب تک وہ اپنے شوہر کے گھر ایک سال گزار نہ لے یا ایک دفعہ بچے کو جنم دینے کے مرحلے سے نہ گزر جائے۔ حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ابوالشعثاء کا قول ہے کہ عورت کے ہاں جب تک بچے کی پیدائش نہ ہو جائے یا اہلیت نہ پائی جائے اس وقت تک اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ دی جائے۔

ابراہیم نخعی سے بھی یہی مروی ہے۔ یہ تمام اقوال اس معنی پر محمول ہیں کہ اہلیت نہ پائے جانے کی صورت میں ایسا کیا جائے۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا مال اس کے حوالے کرنے کے استحقاق کے لیے درج بالا اقوال حد فاصل کا کام نہیں دیتے اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عورت اپنے شوہر کے گھر میں ایک سال گزار لے اور کئی دفعہ بچوں کو جنم دے لے۔ ———

لیکن اس کے باوجود اس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا فقدان ہو اور وہ اپنے معاملات کو درست نہ رکھ سکتی ہو۔ ایسی صورت میں اسے اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا۔ اس سے ہمیں یہ بات

معلوم ہوگئی کہ ان حضرات نے وہ عورت مراد لی ہے جس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا نقدان ہو۔

اللہ تعالیٰ نے سفہ یعنی نادانی اور بے ذوقی کا ذکر کئی مواقع پر فرمایا ہے۔ بعض مواقع پر اس سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہالت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اَلَآ اِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَآءُ آگاہ رہو یہی لوگ بے وقوف اور نادان ہیں) اسی طرح ارشاد باری ہے۔ (سَيَقُولُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ عنقریب نادان لوگ کہیں گے)

ان آیات میں سفاہت سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہل ہے اور غیر سنجیدہ انداز میں اسے لینا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمْ) کچھ لوگوں نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ اموال سے مراد ان نادانوں کے اموال ہیں۔

جس طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ تم اپنے آپ کو قتل نہ کرو) یعنی تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ اسی طرح ایک اور قول باری ہے (فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اپنے آپ کو قتل کرو) یعنی تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔ درج بالا قول درحقیقت لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹانے کے مترادف ہے اور کسی دلالت کے بغیر اس کے ظاہر سے انحراف کرے۔

کیونکہ قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمْ) دو قسم کے لوگوں کے بیان پر مشتمل ہے اور ہر فریق لفظاً دوسرے فریق سے بالکل ممیز اور الگ تھلگ رکھا گیا ہے۔ اب درج بالا قول باری کا خطاب ان میں سے ایک گروہ سے ہے اور دوسرا فریق نادانوں کا ہے جس کا پہلے فریق کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے (اَمْوَالَكُمْ) فرمایا تو یہ ضروری ہو گیا کہ خطاب کا رخ مخاطبین کے اموال کی طرف ہو، نادانوں کے اموال کی طرف نہ ہو۔ اس سے مراد سفہاء لینا بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ خطاب کا رخ سفہاء کی طرف کسی لحاظ سے بھی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا رخ عقلاء کی طرف ہے جنہیں مخاطب بنایا گیا ہے۔

اس قول باری کی مثال میں (فَاقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ) اور (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ) کا ذکر درست نہیں ہے کیونکہ تمام قاتلین اور مقتولین ایک ہی خطاب کے تحت آئے ہوئے ہیں اور جہاں تک مخاطبت کا تعلق ہے ایک فریق کو دوسرے سے ممیز نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لیے اس سے یہ مراد لینا درست ہو گیا کہ تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔

ایک قول ہے کہ سَفَه کا اصل معنی خفت یعنی ہلکا پن ہے۔ شاعر کا شعر ہے۔

؎ مشین کما اھتزت رماح تسفھت ۔۔۔ اعالیھا مر الریاح النواسم

یہ اس طرح چلیں جس طرح وہ تیز سے جھومتے ہوں جن کے بالائی حصوں کو بادِ نسیم کے جھونکوں نے ہلکا پھلکا بنا دیا ہو۔

یعنی ہواؤں نے انھیں ہلکا پھلکا بنا دیا۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

؎ نخاف ان تسفہ احلامنا ۔۔۔ فنحمل الدھر مع الحامل

ہمیں ڈر رہتا ہے کہ کہیں ہمارے خواب اور ہماری آرزوئیں ہلکی پھلکی نہ ہو جائیں یعنی ان کا معیار گر نہ جائے کہ جس کے نتیجے میں ہم بھی زمانے کو اپنی گردنوں پر سوار کر لیں جس طرح دوسروں نے کیا ہے یعنی کہیں ہمارے خواب ہلکے نہ ہو جائیں۔ جاہل کو سفیہ کہا جاتا ہے کیونکہ وہ عقل کا ہلکا اور ناقص ہوتا ہے اس لیے جن لوگوں پر لفظ سفیہ کا اطلاق ہو گا ان میں جہالت کا معنی بھی ضرور شامل ہو گا۔

دین کے معاملے میں نادان اور سفیہ وہ شخص ہوتا ہے جو دین سے بے بہرہ اور جاہل ہوتا ہے اور مال کے معاملے میں سفیہ وہ شخص ہوتا ہے جو اس کی حفاظت اور اس کے برتنے اور خرچ کرنے کے معاملے میں جاہل ہوتا ہے۔ عورتوں اور بچوں پر سفہاء کے لفظ کا اطلاق اس لیے ہوتا ہے کہ ان میں عقل اور سمجھ کی کمی کی بنا پر ناواقفیت اور جہالت ہوتی ہے۔ رائے کے لحاظ سے سفیہ وہ ہوتا ہے جس کی رائے میں سمجھ کم اور جہالت زیادہ ہوتی ہے۔

بدزبان انسان کو سفیہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا گزر صرف جاہل اور کم عقل لوگوں میں ہو سکتا ہے۔ جب لفظ سفیہ میں ان تمام دیجوہات کا احتمال ہے تو آئیے ان کی روشنی میں ہم آیت کے مقتضیٰ پر غور کریں۔ قول باری ہے (فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا) اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد شرط لکھوانے کے بارے میں جہالت ہو۔ اگرچہ وہ عاقل، سمجھ دار، اسراف نہ کرنے والا اور مال کو ضائع نہ کرنے والا ہو۔

پھر ولی دین کو اجازت دی گئی کہ وہ املاء کرائے تا آنکہ سفیہ جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا، اس دستاویز کی اپنے اقرار کے ذریعے توثیق کر دے۔ آیت کے معنی کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ تفسیر اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے اس کا ہی ذکر آیت مداینت کی ابتدا ہوا ہے اگر اس پر پابندی ہوتی تو پھر اس کا ادھار لین دین درست نہ ہوتا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ جس شخص کے تصرفات پر پابندی ہو اس کے

ولی کے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ وہ اس پر کسی قرض وغیرہ کا اقرار کرے۔ جو لوگ پابندی لگانے کے قائل ہیں ان کے قول کے مطابق بھی صرف یہ جائز ہے کہ قاضی یا عدالت ہی سفیہ کے ذمہ عائد ہونے والے لین دین اور خرید و فروخت کی مجاز ہے۔

ولی کے متعلق ہمیں کسی کے قول کا علم نہیں ہے جس میں اس کے تصرفات کا جواز موجود ہو یا کسی ایسے اقرار کو درست کہا گیا ہے جس کے نتیجے میں ذمہ داری سفیہ پر عائد ہوتی ہے اس وضاحت میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت میں سفیہ کا ولی مراد نہیں ہے بلکہ ولی دین مراد ہے۔ یہ بات ربیع بن انس سے مروی ہے اور فراء بھی اسی کے قائل ہیں۔

قول باری ہے (اَوْ ضَعِیْفًا) اس کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد ضعیف العقل انسان یا بچہ ہے جسے تصرفات کی اجازت نہ ملی ہوئی ہو۔ اس لیے کہ آیت کی ابتدا اس چیز کی متقاضی ہے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا اس کا ادھار لین دین جائز ہو اور تصرف بھی درست ہو۔ اس طرح ان تمام لوگوں کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا۔

جب خطاب باری دستاویز لکھوانے اور گواہی قائم کرنے کے ذکر پر پہنچا تو یہاں اس شخص کے متعلق وضاحت کر دی گئی جو دستاویز کی شرط سے عدم واقفیت یا ضعف عقل کی بنا پر جس کے ہوتے ہوئے وہ لکھوانے کا کام احسن طریقے سے سرانجام نہیں دے سکتا، اگرچہ اس کا یہ نقص اس پر پابندی لگانا ضروری قرار نہیں دیتا اور یہ بتا دیا گیا کہ وہ اس کام کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اس ناموزونیت کی ایک وجہ کم عمری بھی ہو سکتی ہے، خوف بھی اور بڑھاپا بھی۔

اس لیے کہ قول باری (اَوْ ضَعِیْفًا) ان دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور ان دونوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ایسا شخص جو ضعیف العقل ہو یا ایسا بچہ جسے تصرفات کی اجازت ملی ہوئی ہو پھر ان دونوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا ذکر فرمایا جو خود املاء نہ کرا سکتا ہو یا تو اس لیے کہ وہ انتہائی بوڑھا ہو اور املا کرانے کے لیے اس کی زبان پوری طرح نہ چلتی ہو یا اس میں گونگے پن کا نقص ہو یا یہ کہ وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو۔

لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام وجوہ اللہ کی مراد ہوں اس لیے کہ لفظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔ البتہ ان وجوہ میں سے کوئی وجہ ایسی نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ سفیہ اس کا مستحق ہے کہ اس کے تصرفات پر پابندی لگا دی جائے۔

نیز جن لوگوں پر لفظ سفیہ کا اطلاق ہوتا ہے ان میں سے بعض بھی اگر پابندی کے مستحق قرار پاتے تو اس مقصد کے لیے پابندی کے اثبات کی خاطر اس آیت سے استدلال درست نہ ہوتا وہ اس لیے کہ یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ سفہ کا لفظ ایک ایسا مشترک لفظ ہے جس کا مختلف معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

ان میں سے چند کا ہم نے ذکر کیا ہے مثلاً دین کے متعلق نادانی اور ناسمجھی۔ اس کی وجہ سے کوئی شخص پابندی کا مستحق قرار نہیں پاتا اس لیے کہ کفار اور منافقین سب کے سب سفہاء اور نادان ہیں لیکن ان میں سے کسی پر اس کے اپنے مال میں تصرف کی پابندی نہیں لگائی جا سکتی۔ یا مثلاً سفہ یعنی بدزبانی اور فحش گوئی میں جلد بازی۔

اس قسم کا سفیہ اور نادان انسان بعض دفعہ اپنے مال اور جائیداد کا پورا پورا خیال رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس میں اپنے مال کو تباہ کرنے یا اڑانے والی کوئی بات نہیں ہوتی۔ یا مثلاً قول باری ہے (اِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهٗ سوائے اس شخص کے جو اپنے آپ کو نادانی اور کم عقلی میں مبتلا کر دے)

اس کی تفسیر کے سلسلے میں ابوعبیدہ کا قول ہے کہ "جس نے اپنی جان کو ہلاک اور اسے تباہ کیا"۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "مجھے یہ بات پسند ہے کہ میرے سر میں تیل لگا ہو، میری قمیص دھلی ہوئی ہو اور میرے جوتوں کے تسمے نئے ہوں، حضور! کہیں میری یہ خواہشیں کبر اور غرور کی بنا پر تو نہیں ہیں؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفی میں جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا (انما الکبر من سفہ الحق وغمص الناس کبر اور غرور اس شخص کا ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل اور نادان ہو اور لوگوں کی عیب جوئی کرے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس معنی سے قریب ہے کہ سفہ سے مراد جہالت ہو یعنی اس شخص میں غرور ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل ہو اس لیے کہ جہل پر بھی لفظ سفہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

سفیہ پر پابندی عائد کرنے کے متعلق فقہاء امصار کے اختلاف کا ذکر

حضرت امام ابوحنیفہ کی رائے یہ تھی کہ ایک عاقل بالغ آزاد انسان پر اس کی نادانی اور بیوقوفی یا فضول خرچی یا قرض اور دیوالیہ ہونے کی بنا پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔ اگر قاضی یا عدالت نے اس پر پابندی عائد کر دی ہو اور پھر وہ اپنے اوپر کسی قرض کا اقرار کرے یا اپنے مال میں خرید و فروخت یا ہبہ کے ذریعہ یا کسی اور طریقے سے تصرف کرے تو اس کا یہ تصرف درست ہوگا۔

اگر اس میں معاملات کی اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے اور اسے اس کا مال خرچ کرنے نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ اپنے اوپر کسی انسان کے حق کا اقرار کرے گا یا اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے گا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا۔ اس کا مال اس وقت تک اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا جب تک وہ پچیس برس کا نہیں ہو جائے گا۔

اس کے بعد خواہ اس میں اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ بھی آئیں، اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ پابندی کے متعلق عبید اللہ بن الحسن کا قول بھی امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ شعبہ نے مغیرہ کے واسطے سے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ آزاد انسان پر کسی قسم کی پابندی نہیں لگائی جائے گی۔ ابن عون نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ آزاد کے تصرفات پر کوئی پابندی نہیں۔ پابندی صرف غلام پر لگائی جاتی ہے۔

حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ جب کوئی شخص سفیہ ہوگا میں اس پر پابندی لگا دوں گا۔ اور جب کسی کو مفلس یعنی دیوالیہ قرار دے کر اسے قید کر دوں گا تو اس پر پابندی لگا دوں گا اور اس کے بیع و شرا اور قرض کے متعلق اقرار کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ البتہ اگر وہ ثبوت پیش کرے گا کہ اس نے یہ تصرف پابندی لگنے سے پہلے کیا ہے

تو اس صورت میں اس کا یہ تصرف جائز قرار دیا جائے گا۔

طحاوی نے ابن ابی عمران سے، انھوں نے ابن سماعہ سے اور انھوں نے امام محمد سے پابندی لگانے کے متعلق امام ابو یوسف جیسا قول نقل کیا ہے اور مزید یہ کہا ہے کہ جب ایک شخص کی حالت ایسی ہو جائے جس کی بنا پر وہ پابندی لگائے جانے کا مستحق قرار پائے تو خواہ قاضی یا عدالت اس پر پابندی لگائے یا نہ لگائے، اس پر پابندی عائد ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف کا قول یہ تھا کہ ایسے حالات پیدا ہونے کی بنا پر اس پر اس وقت تک پابندی نہیں لگے گی جب تک قاضی اس پر پابندی عائد نہیں کرے گا۔ قاضی کے حکم سے وہ پابند شمار ہوگا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص بالغ ہو جائے لیکن اس میں سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا اور اس کی خرید و فروخت اور ہبہ وغیرہ کوئی چیز جائز قرار نہیں دی جائے گی۔ اس کی حیثیت ایک نابالغ کی سی ہوگی۔ اس کی بیع و شراء حاکم کے سامنے پیش کی جائے گی اگر حاکم مناسب سمجھے گا تو اسے جائز قرار دے سکے گا۔ اس کے اندر جب تک سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہیں آئیں گے اس وقت تک اس کی حیثیت اس بچے کی سی ہوگی جو ابھی بالغ نہیں ہوا۔ البتہ نابالغ کے باپ کی طرف سے مقرر کردہ وصی (جسے نابالغ کی نگہداشت کی وصیت کی گئی ہو) کے لیے نابالغ کی طرف سے خرید و فروخت کی اجازت ہے لیکن بالغ ہونے کی صورت میں وصی کے لیے اس کی اجازت صرف حاکم کے حکم کے ذریعے ہوگی۔

ابن الحکم اور ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جو شخص اپنے زیر تولیت فرد پر پابندی لگانا چاہے تو سلطان کے پاس جا کر یہ پابندی لگائے تاکہ سلطان لوگوں کو اس سے آگاہ کر دے اور اپنی مجلس میں اس کی یہ بات سن کر اس پر گواہ مقرر کر دے۔ اس کے بعد سلطان اس سفیہ کے لیے ہوئے تمام لین دین اور قرض وغیرہ کو رد کرنے کا حکم جاری کرے گا۔ اس کے بعد اس کی حالت درست ہونے پر بھی اس کے ذمہ کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

سفیہ اگر غلام ہو تو اس کا مسئلہ مختلف ہوگا۔ اگر زیر تولیت سفیہ وفات پا جائے اور اس نے قرض لے رکھا ہو تو ولی اس کی طرف سے قرض ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ اس کی موت کے بعد ولی کی حیثیت وہی ہوگی جو اس کی زندگی میں تھی۔ البتہ سفیہ اپنے تہائی مال میں قرض کی ادائیگی کی وصیت کر سکتا ہے۔ اس صورت میں ولی اس کی طرف سے ادائیگی کرے گا۔

جب لڑکا بالغ ہو جائے تو اسے اپنے باپ کی طرف سے لین دین کرنے کی اجازت ہوگی۔ خواہ باپ بوڑھا اور کمزور ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ اگر بیٹا باپ کے زیر تربیت ہو یا سفیہ یا ضعیف العقل ہو تو وہ اپنے باپ کی طرف کوئی لین دین نہیں کر سکتا۔ فریابی نے سفیان ثوری سے قول باری (وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو) کی تفسیر کے سلسلے میں یہ منقول ہے کہ رشد سے مراد سمجھ اور عقل اور مال کی حفاظت ہے۔

سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ جب یتیم میں دو باتیں پیدا ہو جائیں تو پھر اسے کوئی دھوکا نہیں دے سکتا۔ اول بلوغت دوم مال کی حفاظت۔ مزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے یتیموں کا مال ان کے حوالے کرنے کا حکم دو باتوں پر دیا ہے ان دو باتوں کی موجودگی کے بغیر ان کا مال ان کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔

اول بلوغت، دوم رشد۔ رشد سے مراد دینی لحاظ سے اہلیت کا تام ہے کہ اس کی گواہی جائز ہو جائے۔ ساتھ ساتھ مال کی دیکھ بھال اور سنبھال کر رکھنے کی اہلیت بھی ہو۔ اسی طرح عورت کے اندر اگر رشد یا اہلیت کا رنظر آجائے تو اسے اس کا مال حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو جس طرح کہ لڑکے کا مسئلہ ہے کہ بلوغت اور صلاحیت کی موجودگی پر اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے حکم میں یکسانیت رکھی ہے اور نکاح کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اگر امام یا حاکم اس کی نادانی اور مال لٹانے کی بنا پر اس پر پابندی لگائے گا تو اس پر گواہ بھی مقرر کر دے گا۔ اس کے بعد جو شخص اس کے ساتھ لین دین کرے گا وہ اپنا مال ضائع کرے گا۔ اگر پابندی ہٹائے جانے کے بعد اس کی پھر وہی پہلی والی حالت ہو جائے تو اس پر دوبارہ پابندی لگا دی جائے گی اور جب اس کی حالت بہتر ہو جائے کہ پابندی کی ضرورت باقی نہ رہے تو پھر اس پر سے پابندی ہٹا لی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت مدانیت سے ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کر دیا ہے جو پابندی کے قائل ہیں اور ان لوگوں کی دلیل کا بھی جو اس کے قائل نہیں ہیں اور ہم نے وہاں یہ بھی کہہ دیا تھا کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ پابندی نہیں ہونی چاہیے اور تصرفات کا

جواز ہونا چاہیے۔ پابندی کے قائلین کا استدلال اس روایت سے ہے جو ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے کی ہے کہ عبداللہ بن جعفر حضرت زبیرؓ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ میں نے ایک سودا کیا ہے لیکن علیؓ مجھ پہ پابندی لگانا چاہتے ہیں۔

یہ سن کر حضرت زبیرؓ نے فرمایا: اس سودے میں میں تمہارا شریک بن جاتا ہوں، پھر حضرت علیؓ امیرالمومنین حضرت عثمانؓ کے پاس آئے اور عبداللہ بن جعفر پہ پابندی لگانے کے متعلق ان سے بات کی، حضرت زبیرؓ بھی وہاں موجود تھے فرمانے لگے اس سودے میں میں اس کا شریک ہوں۔

یہ سن کر حضرت عثمانؓ نے فرمایا، میں اس پر کیسے پابندی لگا سکتا ہوں جس کا شریک زبیر جیسے انسان ہیں۔ استدلال کرنے والوں کا یہ کہنا ہے کہ ان تمام حضرات نے پابندی کو جائز سمجھا نیز انھوں نے اسے پابندی سے بچانے کی خاطر حضرت زبیرؓ کی مشارکت کو بھی درست جانا۔ یہ واقعہ صحابہ کرام کے سامنے ہوا اور کسی کی طرف سے اس کی مخالفت نہیں ہوئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس واقعہ میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس پہ دلالت کرتی ہو کہ حضرت زبیرؓ بھی حجر یعنی پابندی کے قائل تھے۔ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوتی کہ وہ حضرت عثمانؓ کی طرف سے لگائی جانے والی پابندی کو گوارا کر رہے تھے لیکن یہ بات اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ اس معاملے میں حضرت عثمانؓ کے ہم خیال بھی تھے، کیونکہ تمام اجتہادی مسائل میں اختلافی اقوال کا یہی حکم ہے۔ نیز پابندی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تصرفات اور اقرار پہ پابندی اور دوسری مال حوالے کرنے پر پابندی۔

اب یہ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ جس پابندی کے قائل تھے وہ دوسری قسم کی پابندی ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت عبداللہ بن جعفر کی عمر پچیس برس کی نہ ہو۔ امام ابوحنیفہ بھی اس کے قائل ہیں، اس عمر کو پہنچنے سے اس میں سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہ آنے پر اسے اس کا مال حوالے نہ کیا جائے۔ خود عبداللہ بن جعفر جو صحابی ہیں، پابندی کے قائل نہیں ہیں اس لیے یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اتفاق تھا۔

پابندی کے قائلین کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے جس کی زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب انھیں یہ اطلاع ملی کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے یہ سن کر کہ انھوں (حضرت عائشہؓ) نے اپنی جائداد کے کچھ حصے فروخت کر دیے ہیں، کہا ہے کہ عائشہؓ اس کام سے رک جائیں ورنہ میں (بحیثیت خلیفہ) ان پر پابندی عائد کر دوں گا۔

تو یہ فرمایا: میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ آئندہ ان سے کبھی بات نہ کروں گی۔"

اس سے پابندی کے قائلین نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں ہی پابندی کے قائل تھے۔ حضرت عائشہؓ نے صرف اس لیے اسے ناپسند کیا تھا کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے انھیں بھی ان لوگوں میں شمار کر لیا تھا جو پابند کر دیے جانے کے مستحق تھے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت عائشہؓ حضرت ابن الزبیرؓ کی تردید کرتے ہوئے صاف کہ دیتیں کہ حجر یعنی پابندی لگانا کسی طرح جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پابندی لگانے کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کی ناپسندیدگی اور تنقید ظاہر ہو چکی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ حجر کو جائز نہیں سمجھتی تھیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی اور اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو حضرت عائشہؓ اسے ہرگز ناپسند نہ کرتیں۔ ان کی تنقید اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش کو بھی تسلیم نہیں کرتی تھیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہؓ اپنی ذات پر پابندی کو پسند نہیں کرتی تھیں، لیکن مطلقاً پابندی کے متعلق ان کی رائے یہ نہیں تھی۔ اگر وہ حجر کے متعلق اجتہاد کی گنجائش کو تسلیم نہ کرتیں تو یہ کہہ دیتیں کہ حجر جائز نہیں ہے اور ان کا اتنا ہی کہنا اپنے اوپر پابندی کی ناپسندیدگی کے اظہار کے لیے کافی ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے حجر کو علی الاطلاق مسترد کر دیا ہے۔

اس کی دلیل ان کا یہ قول ہے کہ "میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ میں ان سے کبھی نہیں بولوں گی۔" اس قول میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ انھوں نے صرف اپنی ذات پر پابندی کو مسترد کر دیا تھا اور اسے علی الاطلاق مسترد نہیں کیا تھا۔

حجر یعنی پابندی کے بطلان پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے مالک سے، انھوں نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا کہ مجھے خرید و فروخت میں ٹھگ دیا جاتا ہے، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم خرید و فروخت کرو تو یہ کہہ دیا کرو کہ: لا خلابة (کوئی ٹھگی نہیں)

چنانچہ وہ شخص خرید و فروخت کرتے ہوئے یہ فقرہ کہہ دیا کرتا تھا ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انہیں ابوداؤد نے انھیں محمد بن عبداللہ الارزی اور ابراہیم بن خالد

ابو ثور کلبی نے، انھیں عبدالوہاب نے کہ انھیں سعید نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک رضی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص خرید و فروخت کیا کرتا تھا لیکن وہ حساب کتاب میں بڑا کمزور تھا۔ اس کے رشتے دار اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے اور اس پر پابندی لگانے کی اس بنا پر درخواست کی کہ وہ حساب و کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بلا کر بیع سے روک دیا۔

اس نے عرض کیا کہ میں بیع کے بغیر رہ نہیں سکتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم بیع سے باز نہیں رہ سکتے تو سودے کرتے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ ھا و ھا ولا خلابۃ (اتنی اتنی قیمت ہے اور اس میں کوئی ٹھگی نہیں)

پہلی حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اسے سودوں میں ٹھگ دیا جاتا تھا لیکن آپ نے اسے نہ تو خرید و فروخت سے روکا اور نہ ہی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کی۔ اگر پابندی لگانا ضروری ہوتا تو آپ اس شخص کو خرید و فروخت کے لیے آزاد نہ چھوڑتے اور جس پابندی کا وہ مستحق تھا اسے اس پر عائد کر دیتے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یہ فرمایا تھا کہ جب تم سودے کرنے لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ کوئی ٹھگی نہیں ہے"۔ گویا آپ نے اسے خرید و فروخت کی اس شرط پر اجازت دے دی تھی کہ وہ پورا بدل نقصان اٹھائے بغیر وصول کر لیا کرے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر پابندی کے اثبات کے قائلین کو ہماری طرف سے اس بات پر راضی ہوتا چاہیے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سفیہ کے لیے راضی ہو گئے تھے جسے بیع و شرا میں ٹھگ دیا جاتا تھا۔ جبکہ فقہاء میں سے کوئی بھی سفیہ اور نادان قسم کے انسان پر یہ شرط عائد نہیں کرتا نہ تو قائلین میں سے کوئی اور نہ ہی اسے تسلیم نہ کرنے والوں میں سے کوئی۔ اس لیے کہ جو فقہاء حجر کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ حاکم وقت اس پر پابندی لگائے گا اور اسے تصرفات سے روک دے گا۔ وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ ایسے شخص کو مطلقاً تصرفات سے روک کر یہ گنجائش دے دی جائے کہ خرید و فروخت کے وقت وہ یہ کہہ دیا کرے کہ "لا خلابۃ" جبکہ حجر کو تسلیم نہ کرنے والے بہر صورت اس کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اس لیے اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سفیہ اگر عاقل ہو تو اس پر پابندی لگانا باطل ہے۔ نیز اگر سفیہ کے بارے میں یہ اعتماد جائز ہے کہ وہ اس شرط کی پابندی کرے گا اور ہر قسم کے سودے

کے وقت وہ یہ جملہ (لا خطابة) کہے گا تو پھر اس کے متعلق یہ اعتماد بھی جائز ہوگا کہ وہ خرید و فروخت کے تمام عقود درست طریقے سے کرے گا اور ان میں نقصان اٹھانے سے بچے گا۔

حدیث میں وارد لفظ (اذا بایعت فقل لا خلابة جب تم سودا کرنے لگو تو لا خلابة کا فقرہ کہہ دیا کرو) کا مدلول امام محمدؒ کے مسلک کے لحاظ سے پوری طرح درست رہتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ سفیہ جب بالغ ہو جائے اور اس کا معاملہ حاکم کے سامنے پیش کر دیا جائے تو وہ اسے عقود اور سودوں کی اجازت دے دے جس میں نقصان اور گھاٹے کا امکان نہ ہو۔ لیکن باقیماندہ حضرات جو حجر کے قائل ہیں وہ اس چیز کا اعتبار نہیں کرتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ امام محمدؒ کا مسلک بھی حدیث کے خلاف ہے اس لیے کہ امام محمد محجور علیہ یعنی حجر زدہ شخص کے لین دین کو جائز قرار نہیں دیتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ یہ معاملہ قاضی عدالت کے سامنے پیش ہوگا اور عدالت اس کے جواز کا سرٹیفکیٹ دے گی۔ اس طرح امام محمد ایسے شخص کے بیع کو قاضی کی اجازت تک موقوف رکھتے ہیں جس طرح کہ ایک اجنبی شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے کوئی سودا کرلے تو اس کا یہ سودا اس کی اجازت تک موقوف رہے گا۔

دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کی بیع کو موقوف نہیں کیا تھا جسے آپ نے فرمایا تھا کہ جب بیع کرنے لگو تو کہہ دیا کرو "لا خلابة" بلکہ آپ نے اس کی بیع کو اس فقرہ کے کہہ دینے پر جائز اور نافذ قرار دیا تھا اس بنا پر حجر کے اثبات کے قائلین کا مسلک اس روایت کے خلاف ہے۔

حضرت انسؓ کی حدیث سے دونوں فریق استدلال کرتے ہیں۔ اثبات کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں مذکور شخص کے رشتہ دار اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے تھے اور عرض کیا تھا کہ اس پر پابندی لگا دی جائے کیونکہ یہ حساب کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی یہ بات ناپسند نہیں کی بلکہ اس شخص کو بیع و شراء سے روک دیا لیکن جب اس نے یہ کہا کہ میں خرید و فروخت کے بغیر رہ نہیں سکتا تو آپؐ نے اس سے کہہ دیا کہ جب سودا طے کرنے لگو تو لا خلابة کہہ دیا کرو۔

اس طرح آپ نے نقصان نہ اٹھانے اور نقصان نہ پہنچانے کی شرط پر اسے بیع و شراء کی اجازت دے دی۔ حجر کو تسلیم نہ کرنے والے اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جب اس شخص نے عرض کیا کہ میں بیع و شراء کے بغیر نہیں رہ سکتا تو آپ نے اس کے تصرفات سے پابندی اٹھا کر

اسے اجازت دے دی اور فرمایا کہ جب بیع وشراء کرنے لگو تو "لاخلابۃ" کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ اگر پابندی لگانا واجب ہوتا تو اس کا یہ کہنا کہ "میں بیع وشراء کے بغیر رہ نہیں سکتا" اس سے پابندی کو دور نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے کہ پابندی کے قائلین میں سے کوئی بھی اس بنا پر اس سے پابندی ہٹانے کا روادار نہیں ہے کہ وہ بیع وشراء کے بغیر رہ نہیں سکتا۔

جس طرح بچہ اور مجنون دونوں سب کے نزدیک پابندی کے مستحق ہیں۔ ان پر لگی ہوئی پابندی اس بنا پر ختم نہیں ہو سکتی کہ وہ یہ کہیں ہم بیع وشراء کے بغیر رہ نہیں سکتے۔ اور ان سے کبھی نہیں کہا جائے گا کہ جب تم خرید وفروخت کرو تو "لاخلابۃ" کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس شخص کو آپ کی لگائی ہوئی شرط پر بیع وشراء کے لیے کھلی اجازت اس بات کی دلیل ہے کہ حجر واجب نہیں ہے۔

آپ کا اس شخص کو پہلے بیع سے روک دینا اور پھر یہ کہنا کہ "لاخلابۃ" کا فقرہ کہہ کر بیع وشراء کرلو، اس کے ساتھ ہمدردی کرنے اور مال کے بارے میں احتیاط برتنے کی خاطر تھا۔ جس طرح کہ کسی ایسے شخص کو جو سمندر کے راستے یا خطرناک شاہراہ کے ذریعے تجارت کرنے جا رہا ہو یہ کہیں کہ "اپنا مال خطرے میں نہ ڈالو اور اس کی حفاظت کرو"۔ یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ ادا کریں تو آپ کا یہ کہنا اس پر پابندی لگانے کے مترادف نہ ہوگا بلکہ یہ ایک نیک مشورہ اور اس سے ہمدردی کا اظہار ہوگا۔

حجر کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کسی کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ سفیہ اگر ایسی بات کا اقرار کرے جو حد اور قصاص کی موجب ہو تو اس کا یہ اقرار درست ہوگا۔ حالانکہ حد اور قصاص شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے انسانوں کے حقوق کے متعلق جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے اس کا اقرار بطریق اولیٰ درست ہونا چاہیے۔

اگر درج بالا دلیل پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مریض اگر حد اور قصاص واجب کرنے والا اقرار کرے تو وہ درست ہوگا لیکن اس کا کوئی مالی اقرار یا ہبہ اس صورت میں جائز نہیں ہوگا۔ جبکہ اس پر اس قدر قرض ہو جس کی ادائیگی میں اس کا سارا مال صرف ہو جائے۔ اس بنا پر حد اور قصاص میں اس کے اقرار کا جواز اس کے مالی اقرار اور مال میں اس کے تصرف کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک مریض کا ہر قسم کا اقرار جائز ہے۔

ہم اس کے اقرار کو اس وقت باطل قرار دیں گے جب مرض الموت میں وہ ایسا کرے۔ کیونکہ بیماری کے دوران کیے ہوئے تصرفات کے حتمی فیصلے کے لیے انتظار کیا جائے گا اور اس سلسلے میں اس

کی موت کا اعتبار کیا جائے گا اگر وہ اسی بیماری میں وفات پا گیا جس میں اس نے تصرفات کیے تھے۔ تو اس کے یہ تمام تصرفات اس کے غیروں کے حق میں چلے جائیں گے جو اس سے بڑھ کر ان تصرفات کے حق دار تھے اور یہ ہیں اس کے قرضخواہ اور ورثاء گویا ان تصرفات کا جواز اب لوگوں کی اجازت پر موقوف ہو گا۔

تاہم جب تک اس پر موت کی کیفیت طاری کر دینے والی بیماری لگ نہ جائے اس وقت تک وہ اپنی موجودہ حالت میں تصرف کر سکتا ہے اور اس کے تمام تصرفات جائز ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہم اس کے کیے ہوئے ہبہ کو فسخ نہیں کرتے اور اس کے آزاد کردہ غلاموں کو کام کر کے اپنی آزادی کے لیے پیسے بھرنے پر مجبور نہیں کرتے جب تک اس کا انتقال نہیں ہو جاتا۔ دوسرے الفاظ میں اگر اس بیماری سے وہ صحت یاب ہو گیا تو اس کے تمام تصرفات برقرار رہیں گے اور اگر وفات پا گیا تو منسوخ ہو جائیں گے۔

تاہم آزاد کردہ غلاموں کو دوبارہ غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ ان سے کہا جائے گا کہ محنت مزدوری کر کے اپنی قیمت ورثاء اور قرضخواہوں کو بھر دو اور آزادی لے لو) اس لیے زندگی کی حالت میں (جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار نہ ہو) حد اور قصاص کے اقرار اور مالی اقرار کی حیثیت یکساں ہے، اس میں کوئی فرق ہے۔

حجر کے اثبات کے قائلین درج ذیل آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں۔ قول باری ہے (وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا اور تبذیر یعنی بے جا خرچ نہ کرو) نیز قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ اور اپنے ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھ) یعنی بخل سے کنارہ کش رہو)

پہلی آیت میں تبذیر سے روکا گیا ہے اور اس کی مذمت کی گئی ہے اس لیے امام وقت پر لازم ہے کہ وہ تبذیر کرنے والوں پر پابندی لگا دے اور انہیں مالی تصرفات سے روک دے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کو ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اس ارشاد کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس پر پابندی لگا کر اسے اپنا مال ضائع کرنے سے روک دیا جائے۔

ہم کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال میں حجر کے اثبات کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تبذیر کی ممانعت ہے اور تبذیر کرنے والے کو اس سے روکا گیا ہے لیکن تبذیر کی ممانعت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو حجر کو واجب کر دے اس لیے کہ اس نہی سے تبذیر کی ممانعت تو

ہو جاتی ہے لیکن یہ بات کہ نہی اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکتی ہے اور اس کے کیے ہوئے بیع و شراء کو باطل کر دیتی ہے۔

اسی طرح اس کے تمام اقراروں اور تصرفات کی تمام صورتوں کو ناجائز قرار دیتی ہے تو یہ ایسا نکتہ ہے جس پر ہم اور ہمارے مخالفین کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو ان میں سے کسی بات کی ممانعت کرتی ہو۔ وہ اس طرح کہ فی نفسہ اقرار کا تبذیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ تبذیر کرنے والا ہوتا تو پھر تمام اقرار کرنے والوں کو ان کے اقرار سے روک دینا واجب ہو جاتا۔

اسی طرح اس بیع میں بھی کوئی تبذیر نہیں ہے جو کسی کی مدد کی خاطر اس کے ساتھ کی جائے اس لیے کہ اگر یہ تبذیر کی صورت ہوتی تو تمام لوگوں کو اس سے روک دینا واجب ہوتا۔ یہی بات ہبہ اور صدقہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے آیت جس چیز کی مقتضی ہے وہ صرف یہ ہے کہ تبذیر کی ممانعت کی گئی ہے اور تبذیر کرنے والے کی مذمت بھی کی گئی ہے۔ اب اس سے ان عقود میں حجر کے اثبات پر استدلال کرنا کہاں تک درست ہوگا جن میں کوئی تبذیر کی صورت ہوتی نہیں ہے۔

البتہ آیت سے امام محمد کے مسلک کے لیے استدلال درست ہے اس لیے کہ آپ سفیہ کے ان عقود کے جواز کے قائل ہیں جن میں محابات یعنی دوسرے کی رعایت اور مدد کا پہلو نہ ہو اور نہ ہی اپنے کو تلف کرنے کی کوئی صورت ہو۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ آیت میں صرف تبذیر کرنے والوں کی مذمت اور تبذیر سے ممانعت ہے۔ جو شخص حجر کا قائل نہیں اس کا کہنا یہ ہے کہ تبذیر قابل مذمت ہے اور اس کی ممانعت ہے۔ لیکن حجر اور تصرف کی ممانعت کو واجب کرنے والی کوئی چیز آیت میں موجود نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ انسان کو بحری سفر اور پر خطر راستوں کے ذریعے تجارت کی غرض سے اپنا مال لے جانے سے روکا گیا ہے کہ کہیں اس کا مال ضائع نہ ہو جائے لیکن حاکم وقت اسے پابندی لگانے کے طور پر اس کام سے روک نہیں سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے کھجور کے درختوں اور دیگر درختوں اور فصلوں کو یونہی پڑا رہنے دے اور ان کی آبپاشی نہ کرے اور اپنی زمینوں اور مکانات کو آباد نہ کرے تو امام کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اسے ان چیزوں پر پیسے خرچ کرنے پر مجبور کرے تاکہ اس کا یہ مال اور جائیداد تباہ ہونے سے بچ جائے۔

ٹھیک اسی طرح وہ ایک شخص کے لین دین پر پابندی نہیں لگا سکتا جس میں اسے مالی نقصان

اٹھانے کا خطرہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مال ضائع کرنے کی ممانعت پابندی کے جواز پر دلالت نہیں کرتی۔ جیسا کہ ہم تبذیر کی وضاحت کے سلسلے میں بیان کر آئے ہیں۔

حجر کے بطلان اور محجور علیہ کے تصرف کے جواز پر ایک اور بات دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ جب کسی عاقل بالغ سے نادانی اور تبذیر کا ظہور ہو جائے امام محمد بن الحسن کے علاوہ باقی تمام ایسے فقہاء جو حجر کے وجوب کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر قاضی یا عدالت کی طرف سے اگر پابندی لگا دی جائے تو اس صورت میں پابندی لگنے کے بعد اس کے کیے ہوئے تمام لین دین اور اقرار باطل ہو جائیں گے۔

اب جب کہ ایسے شخص کے حجر سے قبل کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا ہو تو حجر کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی کی طرف سے یہ کہا جائے گا "میں نے اس کے آئندہ کے تمام لین دین اور اقرار کو باطل قرار دیا ہے" لیکن یہ چیز درست نہیں ہے اس لیے اس میں ایک ایسے عقد یا سودے کو فسخ کر دینے کا حکم دیا گیا ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آیا ہے۔ اس کی حیثیت اس شخص کے قول کی طرح ہے جو کسی سے اس طرح گویا ہو کہ:

"ہر وہ بیع جو تو میرے ہاتھوں کرے گا اور ہر وہ عقد جو تو میرے ساتھ کرے گا میں اسے فسخ کرتا ہوں" یا "ہر وہ خیار جو بیع میں میری شرط پر ہوگا اسے میں باطل کرتا ہوں" یا کوئی عورت کسی سے یوں کہے کہ: "ہر وہ معاملہ جو مستقبل میں تو میرے لیے کرنے والا ہے اسے میں باطل کرتی ہوں" یہ تمام صورتیں باطل ہیں۔ کیونکہ ایسے عقود کو فسخ کرنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے جو مستقبل کے اندر وجود میں آنے والے ہوں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی حجر کے متعلق جو رائے ہے اس کی وجہ سے ان کے خلاف یہ بات جاتی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایسے شخص کے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں جو وہ پابندی لگنے کے بعد مہر مثل کے عوض کسی عورت سے کرے حالانکہ اس جواز میں حجر کا ابطال موجود ہے اس لیے کہ حجر کا وجوب اگر اس وجہ سے تھا کہ وہ اپنا مال ضائع نہ کرے تو وہ نکاح کر کے مال ضائع کرنے کے راستے پر لگ گیا ہے۔

وہ اس طرح کہ ایسا شخص کسی عورت سے مہر مثل کے عوض نکاح کر لیتا ہے اور ہمبستری سے قبل ہی اسے طلاق دے دیتا ہے اس صورت میں نصف مہر کی ادائیگی اس پر لازم ہو گی۔ پھر وہ مسلسل نکاح کیے جاتا اور دخول سے پہلے طلاق دیے جاتا ہے اور مہر مثل کا نصف ادا کرتے کرتے اپنا

سارا مال ضائع کر دیتا ہے۔ اس طریقے سے اس پر لگی ہوئی پابندی سے اس کے مال کو اتلاف سے بچانے کے سلسلے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا۔

امام شافعی کی طرف سے ایسے شخص کے اندر اہلیت اور سمجھ بوجھ کے آثار پیدا ہونے اور اس کا مال اس کے حوالے کیے جانے کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ اس کی گواہی جائز اور قابلِ قبول ہو۔ لیکن یہ قول ایسا ہے کہ اس سے پہلے سلف میں سے کسی نے اسے اختیار نہیں کیا۔ اگر یہ شرط تسلیم کر لی جائے تو پھر فاسق و فاجر لوگ جن کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی، اگر حکام کے سامنے اپنے متعلق کوئی اقرار کریں تو ان کا یہ اقرار جائز نہ ہو اسی طرح ان کی بیع وشراء بھی درست نہ ہو۔

نیز گواہوں کے لیے پھر یہ مناسب ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کی بیع کی گواہی نہ دیں جس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت نہ ہو۔ نیز قاضی یا عدالت کسی مدعی کا دعویٰ اس وقت قبول نہ کرے جب تک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کے متعلق چھان بین نہ کرلے۔ نیز اس کے خلاف مدعا علیہ کے دعوے کی اس وقت تک تصدیق نہ کرے جب تک کہ اس کے نزدیک اس کی گواہی کا جواز ثابت نہ ہو جائے۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک اس محجور علیہ کا اقرار درست نہیں ہوتا جو عدالت کی صفت سے موصوف نہ ہو اور جس کی گواہی اور لین دین کا جواز نہ ہو۔ لیکن امام شافعی کا یہ مسلک اجماع کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانے سے لے کر آج تک حقوق کے متعلق ہمیشہ جھگڑتے چلے آئے ہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ "میں تمہارے دعوے قبول نہیں کرتا اور میں کسی سے کسی شخص کے کیے ہوئے دعویٰ کے متعلق اس وقت تک نہیں پوچھتا جب تک کہ میرے نزدیک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت مہیا نہ ہو جائے جبکہ یہ روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرموت کے اس شخص کو جو آپ کے پاس مقدمہ لے کر آیا تھا فاجر کہہ دیا گیا تھا ——————

—— لیکن اس کے باوجود آپ نے اس کا مقدمہ خارج نہیں کیا اور نہ ہی کسی سے اس کی عالت کے متعلق استفسار کیا۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہناد نے، انھیں ابوالاحوص نے سماک سے، انھوں نے علقمہ بن وائل حضرمی سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت وائل سے کہ حضرت کا ایک شخص اور بنو کندہ سے تعلق رکھنے والا ایک دوسرا شخص دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوئے۔

حضرمی نے عرض کیا کہ اس کندی نے میری ایک زمین پر زبردستی قبضہ کر لیا ہے جو میرے والد کی ملکیت تھی۔ کندی نے عرض کیا کہ یہ زمین میری ہے، میرے قبضے میں ہے۔ میں اس میں کاشت بھی کرتا ہوں اور اس حضرمی کا اس زمین پر کوئی حق نہیں ہے۔ اس پر آپ نے حضرمی سے پوچھا کہ تمہارے پاس کوئی ثبوت ہے۔ اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا کہ پھر قسم اٹھاؤ۔ یہ سن کر کندی کہنے لگا کہ یہ شخص فاجر ہے اسے قسم اٹھانے کی کوئی پروا نہیں ہوگی اور نہ ہی یہ کسی بات سے پرہیز کرے گا۔

یہ سن کر آپؐ نے فرمایا کہ تمہیں اس کے خلاف بس اتنا ہی کچھ کرنے کا حق ہے اگر فسق و فجور حجر کا موجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کے احوال کی تفتیش کرتے یا اس کا مقدمہ اس بنا پر خارج کر دیتے کہ فریق مخالف نے یہ اقرار کیا تھا کہ اس شخص پر پابندی لگی ہوئی ہے اور اس بناء پر اس کا مقدمہ قابل سماعت نہیں ہے۔

فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ املاک میں تصرف، عقود کے نفاذ اور اقرارات کے درست ہونے کے اعتبار سے مسلمانوں اور کافروں کا حکم یکساں ہے جب کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور یہ حجر کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے جو فسق کفر سے کم درجے کا ہو وہ کس طرح حجر کا موجب بن سکتا ہے۔ فقہاء کے درمیان یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ املاک میں تصرف کے جواز اور عقود کے نفاذ کے لحاظ سے مسلمان اور کافر یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

قول باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو خطاب کی ابتداء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ) سے کی اور پھر اس پر (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ) کو عطف کیا تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہوئی۔ اول گواہوں کی صفت پر کیونکہ انہیں صفت ایمان کے ساتھ مخاطب کیا گیا تھا۔

پھر جب سلسلہ خطاب میں (مِنْ رِجَالِكُمْ) فرمایا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ "من رجال المومنین" (اہل ایمان کے مردوں میں سے) اس لیے اس قول باری کا مقتضی یہ ہوا کہ مسلمانوں پر گواہی دینے کے لیے ایمان شرط ہے۔ دوم آزادی پر۔ اس لیے کہ خطاب کے مضمون میں دو وجوہ سے اس شرط پر دلالت موجود ہے۔ اول قول باری (إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ) تا قول باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) میں جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق احرار سے ہے غلاموں سے نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام ادھار لین دین کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کسی چیز کا اقرار کرتا ہے تو اپنے آقا کے اذن کے بغیر وہ ایسا نہیں کرسکتا۔ جبکہ آیت میں خطاب کا تعلق ایسے لوگوں سے ہے جو کسی دوسرے کی اجازت کے بغیر علی الاطلاق ایسا کرسکتے ہوں۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس گواہی کی ایک شرط آزادی ہے۔

دوم قول باری (مِنْ رِّجَالِکُمْ) میں خطاب کی اس معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس قول باری کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ یہ مرد احرار یعنی آزاد لوگ ہوں۔ غلام نہ ہوں۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ اور تم میں سے جو مجرد ہوں ان کے نکاح کر دو) یعنی آزاد مرد۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَالصّٰلِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَاِمَائِکُمْ اور تمہارے لونڈی غلاموں میں سے جو صالح ہوں) کو عطف کیا۔

اس لیے قول باری (مِنْکُمْ) میں غلام داخل نہیں ہوئے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس گواہی کی شرط اسلام اور حریت دونوں ہیں اور یہ کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ کے اوامر وجوب کا معنی دیتے ہیں اور اللہ نے آزاد لوگوں کو گواہ بنانے کا امر کیا اس لیے دوسرے لوگوں یعنی غلاموں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ مجاہد سے قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ کی تفسیر میں منقول ہے کہ اس سے مراد احرار ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی درج بالا تفسیر اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام آیت میں داخل نہیں ہیں۔ اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ ان کی گواہی باطل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب فحوائے خطاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ آیت میں احرار مراد ہیں تو قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) میں مذکور امر ایجاب کا متقاضی ہو گا۔

گویا اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ "آزاد مردوں میں سے دو گواہ مقرر کر لو" اس لیے حریت کی شرط کو ساقط کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو جائے تو پھر عدد کو ساقط کرنا بھی جائز ہو جائے گا۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت غلام کی گواہی کے بطلان کو متضمن ہے۔

غلاموں کی گواہی کے مسئلے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ قتادہ نے حسن بصری سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے یہ روایت کی ہے کہ بچے پر بچے کی اور غلام پر غلام کی گواہی جائز ہے۔ ہمیں عبدالرحمن بن سیما نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبدالرحمن بن ہمام نے کہ ہیں نے قتادہ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت علیؓ گواہی کے سلسلے میں

بچوں سے پوچھتے اور ان سے معلومات حاصل کرتے تھے (یعنی ان سے گواہی نہیں لیتے تھے) یہ روایت پہلی روایت کو کمزور کر دیتی ہے۔

حسن بن عیاش نے مختار بن فلفل سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے غلام کی گواہی مسترد کر دی ہو" عثمان البتی کا قول ہے کہ غلام کی اپنے آقا کے حق میں گواہی جائز نہیں البتہ دوسروں کے حق میں درست ہے۔ ابن شبرمہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ایسی گواہی کو جائز سمجھتے تھے اور قاضی شریح سے اس کا جواز نقل کرتے تھے۔ ابن ابی لیلیٰ غلاموں کی گواہی قبول نہیں کرتے تھے۔

جن دنوں یہ کوفہ کے قاضی تھے، وہاں خوارج کا تسلط ہوگیا، انھوں نے ان سے غلاموں کی گواہی قبول کرنے نیز بہت سے ایسے مسائل تسلیم کرنے کا حکم دیا جن کے خوارج قائل تھے اور قاضی صاحب مخالف تھے، قاضی صاحب نے ان کے اس حکم کے سامنے سر جھکا دیا اور انھوں نے قاضی صاحب کو ان کے عہدے پر برقرار رکھا لیکن جب رات ہوئی تو قاضی صاحب چپکے سے اپنی سواری پر سوار ہو کر مکہ مکرمہ جا پہنچے۔ جب عباسیوں کا دور آیا تو انھوں نے قاضی صاحب کو پھر سے کوفہ کا قاضی مقرر کر دیا۔

زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے غلام کے آزاد ہو جانے پر اس کی گواہی کے جواز کا فیصلہ دیا تھا بشرطیکہ اس سے پہلے اس کی گواہی رد نہ کی گئی ہو۔ شعبہ نے مغیرہ سے روایت کی ہے کہ ابراہیم نخعی معمولی معاملے میں غلام کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے۔ شعبہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن بصری سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

حسن بصری سے یہ بھی روایت ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے۔ حفص نے حجاج سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، ابن شبرمہ (ایک روایت کے مطابق) امام مالک، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ غلام کی گواہی کسی صورت بھی قابل قبول نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت میں پائی جانے والی دلالت کا ذکر کیا ہے کہ اس میں جس گواہی کا ذکر ہے وہ آزاد مردوں کے ساتھ خاص ہے۔ غلاموں سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ان کی گواہی کی نفی پر قول باری (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا۔ جب گواہوں کو گواہی دینے کے لیے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) دلالت کرتا ہے۔ بعض سے اس کی تفسیر یوں منقول

ہے کہ جب گواہ کو بلایا جائے تو اسے گواہی دے دینی چاہیے، بعض کا قول ہے کہ جب کسی کو گواہ بنا لیا گیا ہو اور پھر اسے گواہی کے لیے طلب کیا جائے تو وہ انکار نہ کرے۔

بعضوں نے یہ کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں گواہ پر گواہی دینا واجب ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غلام پر اس کے آقا کا حق ہوتا ہے اور وہ اس کی خدمت میں مصروف رہتا ہے اس لیے اُسے آقا کی خدمت چھوڑ کر گواہی کے لیے جانے کا حق نہیں ہے بلکہ اسے اس سے روک دیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ گواہی دینے پر مامور نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے لیے اس بات کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ آقا کی خدمت چھوڑ کر خط پڑھنے یا خط لکھوانے یا گواہ بننے میں مصروف ہو جائے۔ اس پر اس کے آقا کا اتنا حق ہے کہ حج اور جمعہ کے متعلق خطابِ الٰہی میں وہ شامل نہیں ہے اس لیے گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ گواہی کا معاملہ حج اور جمعہ کے معاملہ سے بھی کم درجے کا ہے۔

گواہی فرض کفایہ ہے جس کی بنا پر گواہوں پر اس کا تعین نہیں ہے جبکہ جمعہ اور حج انفرادی طور پر ہر ایک کے لیے متعین فرض ہے۔ جب آقا کے حق کی بنا پر حج اور جمعہ کی فرضیت اس پر لازم نہیں ہے تو آقا ہی کے حق کی بنا پر گواہی کا لزوم بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیے۔

غلام کی گواہی کے ناقابلِ قبول ہونے پر درج ذیل آیات دلالت کرتی ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ اور اللہ کے لیے گواہی قائم کرو) نیز (کُوْنُوْا قَوّٰامِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ تم انصاف کے علمبردار بن جاؤ اور اللہ کے لیے گواہی دو) تا قول باری (وَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰۤی اَنْ تَعْدِلُوْا اور خواہشات کی پیروی میں انصاف کے راستے سے نہ ہٹ جاؤ)

اللہ تعالیٰ نے حاکم وقت کو اللہ کے لیے گواہی دینے والا قرار دیا جس طرح کہ تمام لوگوں کو بھی یہی خطاب دیا گیا۔ اب جبکہ غلام حاکم نہیں بن سکتا تو اس کا گواہ بننا بھی درست نہیں ہوگا کیونکہ حاکم اور گواہ کے ذریعے ہی حکم کا ثبوت اور اس کا نفاذ ہوتا ہے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہوا (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی کہ ایک غلام ہے جو کسی کی ملکیت میں ہے اور جسے کسی چیز کی قدرت حاصل نہیں ہے) اب یہ بات تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قدرت کی نفی مراد نہیں لی ہے اس لیے کہ آزادی اور غلامی کے لحاظ سے طاقت اور قدرت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں اس کے اقوال، اس کے عقود، اس کے تصرفات اور اس کی ملکیت کی نفی مراد ہے۔ ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ آیت میں غلام کو ان بتوں کے لیے مثال قرار دیا گیا جن کی عرب کے لوگ پوجا کرتے تھے۔ اس مثال کا مقصد زور دے کر یہ بیان کرنا ہے کہ غلام کسی چیز یا تصرف کا مالک نہیں اور حقوق العباد سے متعلق اس کے اقوال کے نتیجے میں پیدا ہونے والے احکام باطل ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ غلام اپنی بیوی کو طلاق دینے کا بھی مالک نہیں ہے۔ اگر آیت کے الفاظ میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ اس سے یہ مفہوم اخذ نہ کرتے۔

اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ غلام کی گواہی، کسی گواہی کے نہ ہونے کی طرح ہے جس طرح کہ اس کا لین دین، اس کا اقرار اور اس کے تمام قولی تصرفات کا حکم ہے۔ اب چونکہ غلام کی گواہی اس کا ایک قولی تصرف ہے تو یہ ضروری ہے کہ ظاہر آیت سے اس کے حکم کا وجوب منتفی ہو جائے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ گواہی جہاد کی طرح فرض کفایہ ہے جہاد کے لیے خطاب باری میں غلام شامل نہیں ہے اور اگر وہ جہاد میں شامل ہو کر جنگ بھی کرے تو مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ گواہی کے لیے خطاب باری میں بھی اس کی شمولیت نہ ہو اور اگر وہ گواہی دے بھی دے تو وہ قبول نہ ہوگی۔ اور جس طرح اس کے لیے جنگ میں شمولیت کا کوئی حکم ثابت نہیں ہے اسی طرح گواہی کا بھی کوئی حکم ثابت نہیں ہونا چاہیے۔ اور جس طرح اگر وہ جنگ میں شامل بھی ہو جائے تو مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا اسی طرح اگر وہ گواہی دے بھی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس پر ایک اور پہلو سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ اگر غلام گواہی دینے کا اہل ہوتا اور اس کی گواہی کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جاتا، پھر وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیتا تو اس صورت میں اس کی گواہی کی روشنی میں ہونے والے فیصلے کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان کا اس پر تاوان لازم آتا اس لیے کہ یہ چیز گواہی کا اسی طرح لازمی حصہ ہے جس طرح حکم کا نفاذ جو حاکم کے ہاتھوں ہوتا ہے اس کا لازمی حصہ ہے۔

اب جب کہ گواہی سے پھر جانے کی بنا پر غلام کے ذمہ کوئی تاوان نہیں لگتا تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ یہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اور اس کی گواہی کی بنا پر جاری کیا جانے والا حکم بھی نافذ نہ

ہوتا ہے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مؤنث کی میراث مذکر کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے اور دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مماثل قرار دیا گیا اس طرح عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے مقابلے میں نصف ہے اور اس کی میراث بھی مرد کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ غلام جو سرے سے میراث کا اہل نہیں ہے۔ گواہی کا بھی اہل نہ ہو، اس لیے کہ ہم نے دیکھ لیا ہے کہ میراث میں کمی کا گواہی کی کمی پر اثر ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ میراث کی نفی گواہی کی نفی کی بھی موجب بن جائے۔

حضرت علیؓ سے غلام کی گواہی کے جواز میں جو روایت ہے وہ روایت کے معیار کے مطابق درست نہیں۔ اگر یہ روایت درست مان بھی لی جائے تو اسے غلام کی اس گواہی پر محمول کریں گے جو وہ کسی غلام کے متعلق دے۔ ہمیں آزاد مردوں اور غلاموں کی گواہی کے جواز اور عدم جواز کی صورتوں کے متعلق فقہاء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

اگر اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے تو اس کی یہ روایت قبول کر لی جاتی ہے اور اس کی غلامی قبولیت کی راہ میں حائل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کی غلامی اس کی گواہی کی راہ میں بھی حائل نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت حدیث کو گواہی کے مسئلے کے لیے بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ اس لیے گواہی کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ روایتِ حدیث کے سلسلے میں اگر راوی صرف ایک ہو تو اس کی روایت قبول کر لی جائے گی لیکن صرف ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح روایت میں "فلان عن فلان (فلاں نے فلاں سے روایت کی، اس نے فلاں سے روایت کی) کا طریقہ قابلِ قبول ہے اور اس عنعنہ کے تحت ہونے والی روایت کو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن گواہی کے سلسلے میں یہ طریقہ قابلِ قبول نہیں ہے۔

البتہ گواہی پر گواہی کے طور پر یہ قابلِ قبول ہو گا۔ اسی طرح راوی یہ کہہ دے کہ "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) تو اس کی روایت کردہ حدیث قبول کر لی جائے گی لیکن گواہ جب تک گواہی کا لفظ اپنی زبان پر نہیں لائے گا نیز آنکھوں سے دیکھنے اور کانوں سے سننے کا اقرار نہیں کرے گا اس وقت . واقعہ کے متعلق اس کی گواہی قابلِ قبول

نہیں ہوگی۔

عورت اور مرد کا حکم روایت حدیث کے سلسلے میں یکساں ہے اور گواہی کے معاملے میں مختلف۔ اس لیے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے مقابلے میں رکھی گئی ہے جبکہ عورت اور مرد کی روایت کا درجہ یکساں ہے۔ اس بنا پر غلام کی روایت کی صحت اور قبولیت سے اس کی گواہی کی قبولیت پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن الشیبانی کا قول ہے کہ اگر کوئی حاکم غلام کی گواہی کی بنیاد پر کوئی فیصلہ صادر کردے اور پھر میرے پاس اس فیصلے کے خلاف اپیل آئے تو میں اس کے فیصلے کو باطل اور کالعدم قرار دوں گا کیونکہ اس کے بطلان پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔

بچوں کی گواہی

بچوں کی گواہی کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ بچوں کی گواہی کسی طرح بھی درست نہیں ہے یہی ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ بچوں کی بچوں پر گواہی جائز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ زخموں کے سلسلے میں بچوں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے (شاید صورت یہ ہو کہ بچے اکٹھے ہوں پھر وہ جھگڑ پڑیں اور مار پیٹ کی نوبت آجائے جس کے نتیجے میں انھیں زخم آئیں) دوسرے بچوں پر جو اس جگہ موجود نہ ہوں ان کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ آپس میں ایک دوسرے پر ان کی یہ گواہی صرف زخموں کے متعلق جائز ہوگی بشرطیکہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے اور ہوش میں آنے نیز سکھلائے پڑھائے جانے سے پہلے پہلے وہ یہ گواہی دے دیں۔ اگر علیحدہ ہونے کے بعد گواہی دیں تو یہ گواہی معتبر نہیں ہوگی۔ ہاں اگر علیحدہ ہونے سے قبل انھوں نے اپنی دی ہوئی گواہی پر اور گواہ بنا لیے ہوں تو بعد میں بھی ان کی یہ گواہی معتبر ہوگی۔ صرف آزاد بچوں کی گواہی جائز ہوگی آزاد بچیوں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے بچوں کی گواہی کا بطلان منقول ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ بچوں کی ایک دوسرے کے بارے میں گواہی باطل ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے اسی قسم کا قول منقول ہے۔

عبداللہ بن حبیب بن ابی ثابت کا قول ہے کہ شعبی سے یہ کہا گیا کہ ایاس بن معاویہ بچوں کی گواہی

میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ شعبی نے یہ سن کر کہا کہ مجھے مسروق نے بتایا ہے کہ وہ ایک دن حضرت علیؓ کے پاس تھے آپ کے پاس پانچ لڑکے آئے اور کہنے لگے کہ ہم چھ لڑکے پانی میں غوطے لگا رہے تھے کہ ایک لڑکا ڈوب گیا۔ تین لڑکوں نے دو لڑکوں کے خلاف گواہی دی کہ ان دونوں نے اسے ڈبویا ہے اور ان دونے اُن تین کے خلاف گواہی دی کہ انھوں نے اسے ڈبویا ہے۔

حضرت علیؓ نے ڈوب جانے والے لڑکے کی دیت کے پانچ حصے کر کے دو لڑکوں کے ذمے تین حصے اور تین لڑکوں کے ذمے دو حصے عائد کر دیے۔ یہ بات یاد رہے کہ عبداللہ بن عبیب کی روایتیں اہل علم کے ہاں غیر مقبول ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس روایت کی تاویل و تشریح بہت مشکل ہے۔ حضرت علیؓ سے اس قسم کے فیصلے کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ اس لیے کہ غرق ہو جانے والے لڑکے کے رشتہ دار اگر لڑکوں کے ان دونوں گروہوں میں سے ایک پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دوسرے فریق کے خلاف ان کی دی ہوئی گواہی کو جھوٹا قرار دیتے اور اگر وہ تمام لڑکوں پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دونوں فریقوں کو جھوٹا قرار دیتے۔ دونوں صورتوں میں حضرت علیؓ کے فیصلے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے اس لیے یہی کہا جا سکتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ روایت ہی درست نہیں ہے۔

بچوں کی گواہی کے بطلان پر قول باری (یَآیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی) دلالت کرتا ہے وہ اس طرح کہ آیت میں بالغ مردوں کو خطاب ہے اس لیے کہ بچے ادھار لین دین کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح قول باری (وَلۡیُمۡلِلِ الَّذِیۡ عَلَیۡہِ الۡحَقُّ) میں بچہ داخل نہیں اس لیے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح قول باری (وَلۡیَتَّقِ اللّٰہَ رَبَّہٗ وَلَا یَبۡخَسۡ مِنۡہُ شَیۡئًا) کسی بچے کے لیے خطاب نہیں بن سکتا اس لیے کہ بچے کا شمار مکلفین میں نہیں ہوتا کہ جس کی بنا پر وہ وعید کا مستحق ہو جائے۔

پھر قول باری (وَاسۡتَشۡہِدُوۡا شَہِیۡدَیۡنِ مِنۡ رِّجَالِکُمۡ) کی رو سے بچے کو خطاب نہیں ہو سکتا کیونکہ بچہ ہمارے مردوں میں سے نہیں ہے۔ جب خطاب کی ابتدا بالغوں کے ذکر کے ساتھ ہوئی تھی تو قول باری (مِنۡ رِّجَالِکُمۡ) بھی بالغوں کی طرف راجع ہو گا۔

پھر قول باری (مِمَّنۡ تَرۡضَوۡنَ مِنَ الشُّہَدَآءِ) بھی بچے کی گواہی کے جواز کو مانع ہے اسی طرح قول باری (وَلَا یَاۡبَ الشُّہَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوۡا) میں گواہی سے پہلو تہی کرنے کی نہی ہے جبکہ بچے کے لیے گواہی قائم کرنے سے انکار کی گنجائش ہے اور مدعی کو یہ حق حاصل نہیں ہے

کہ وہ بچے کو گواہی کے لیے حاضر کرے۔

پھر قول باری (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) کا بچوں کے لیے خطاب بننا درست نہیں ہے اس لیے گواہی چھپانے پر انھیں گناہ لاحق نہیں ہوگا۔ اسی طرح بچہ اگر گواہی سے رجوع کرلے تو اس پر تاوان لازم نہیں ہوتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بچہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اس لیے کہ جو شخص گواہی کا اہل ہوتا ہے اگر وہ پھر جائے تو اس پر تاوان لازم ہو جاتا ہے۔

امام مالک کی طرف سے صرف زخموں کے متعلق بچوں کی گواہی کا جواز اور یہ شرط کہ وہ یہ گواہی علیحدہ ہونے اور روش میں آنے سے پہلے دیں، تو یہ درحقیقت دلیل کے بغیر حکم عائد کرنے کے مترادف ہے، اور جن کے متعلق روایات ہیں اور نہ قیاس میں کوئی فرق روا رکھا گیا ہے ان میں فرق کرنے کی ایک کوشش ہے اس لیے کہ اصولی طور پر یہ بات مسلّم ہے کہ جس شخص کی گواہی زخموں کے متعلق جائز ہو سکتی ہے اس کی گواہی دوسری باتوں کے متعلق بھی درست ہو سکتی ہے۔

پھر ان بچوں کی اس حالت کا اعتبار کرنا جو ان کی علیحدگی اور روش میں آنے سے قبل کی ہو تو یہ ایک بے معنی بات ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو بچے گواہ بنتے ہوں وہ خود مجرم ہوں اور پکڑے جانے کے خوف سے وہ گواہی دینے پر مجبور ہو گئے ہوں اس لیے کہ بچوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جو سب کو معلوم ہے کہ اگر ایک بچہ کوئی جرم کرتا ہے تو پکڑے جانے اور سزا پانے کے خوف سے وہ اس جرم کی ذمہ داری دوسرے پر ڈال دیتا ہے تا کہ خود بچ رہے۔

اس میں ایک اور پہلو بھی ہے اللہ تعالیٰ نے گواہی میں عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی اچھائی کی شرط لگائی ہے اور جھوٹی گواہی دینے والے کو سخت انداز میں دھمکی دی ہے۔ نیز فاسق و فاجر افراد اور جھوٹ سے پرہیز نہ کرنے والوں کی گواہی قبول کرنے سے منع فرما دیا ہے تاکہ گواہی کے معاملے میں پوری احتیاط برتی جاسکے۔ دریں صورت ایسے شخص کی گواہی کیسے جائز ہو سکتی ہے جس پر جھوٹ کی وجہ سے کوئی گرفت نہ ہو سکتی ہو اور نہ ہی جس کی دروغ گوئی کی راہ میں کوئی رکاوٹ حائل ہو اور نہ ہی پاس رکھنے والی حیا ہو نہ مروت۔

یہی وجہ ہے کہ لوگ بچوں کے جھوٹ کو ضرب المثل کے طور پر بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "فلاں شخص تو بچے سے بھی بڑھ کر جھوٹا ہے"۔ اس لیے اس شخص کی گواہی کیسے قابل قبول ہوگی جس کی یہ حالت ہو۔ اگر امام مالک نے گواہی کے جواز کے لیے ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے

اور سکھائے پڑھائے جانے سے قبل کی حالت کا اعتبار کیا ہے کہ بچے کو جب تک کوئی دوسرا سکھائے پڑھائے گا نہیں اس وقت تک وہ جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہوگا، تو ان کا یہ خیال درست نہیں ہے اس لیے کہ بچے بھی جان بوجھ کر جھوٹ بول دیتے ہیں اور ان کے لیے اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

اگر وہ اس عمر کو پہنچ چکے ہوں جہاں وہ گواہی کا مفہوم سمجھنے کے قابل ہو چکے ہوں اور اپنی چشم دید کو اپنے الفاظ میں بیان کر سکتے ہوں تو ایسی صورت میں وہ جھوٹ سے اسی طرح واقف ہو جاتے ہیں جس طرح سچ سے۔ پھر وہ مختلف اسباب کی بنا پر جان بوجھ کر بھی جھوٹ بول دیتے ہیں۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ انھیں یہ خوف ہوتا ہے کہ کہیں اس جرم کی نسبت ان کی طرف نہ کر دی جائے یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جھوٹی گواہی کے ذریعے اس بچے کو نقصان پہنچانا چاہتے ہوں جس کے خلاف وہ گواہی دے رہے ہوں۔

اسی طرح کے اور اسباب ہو سکتے ہیں جو بچوں کی نفسیات اور ان کی عمر کے تقاضوں کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس لیے کوئی شخص حتمی طور پر یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ اگر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے قبل گواہی دے دیں تو ان کی گواہی سچی ہوگی جس طرح یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانے کے بعد ان کی دی ہوئی گواہی درست ہوگی۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ ہمیں یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ بچے جھوٹ نہیں بولتے اور نہ ہی جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دیتے ہیں تو اس صورت میں پھر یہ چاہیے کہ بچوں کی گواہی کی طرح بچیوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے نیز ایک بچے یا بچی کی گواہی بھی اسی طرح قابلِ قبول ہو جس طرح بچوں یا بچیوں کے ایک گروہ کی۔ اب اگر اس گواہی میں بھی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور زخموں کی گواہی کو بچوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔ بچیوں کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو یہ ضروری ہے کہ گواہی کی باقی تمام شرطوں کا بھی اعتبار کیا جائے مثلاً بلوغت اور عدالت وغیرہ۔

اور جس بنا پر امام مالک اور ان کے ہمنواؤں نے بچوں کی بچوں پر گواہی کو جائز قرار دیا ہے اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ مردوں پر بھی ان کی گواہی کو جائز قرار دیا جائے اس لیے کہ بچوں کی بچوں پر گواہی مردوں پر ان کی گواہی سے بڑھ کر مؤکد نہیں ہے کیونکہ اس قول کے قائلین کے نزدیک یہ سب مسلمان ہیں۔

نابینا کی گواہی

نابینا کی گواہی کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے، عمرو بن عبید نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے، اشعث سے اسی قسم کی روایت منقول ہے ———————— تاہم اشعث نے اس کے متعلق یہ بھی کہا ہے کہ بینائی ختم ہونے سے پہلے دیکھی ہوئی چیز کے متعلق اگر گواہی دے تو وہ قابل قبول ہوگی۔ ابن لہیعہ نے ابو طعمہ سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت کی ہے، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں حجاج بن جبیر بن حازم نے قتادہ سے کہ ایک نابینا نے ایاس بن معاویہ کے سامنے گواہی پر گواہی دی۔ ایاس نے اس سے کہا کہ ہم تمھاری گواہی رد کر دیتے اگر تمھارے اندر عدالت کی صفت نہ پائی جاتی لیکن تمھارے اندر ایک اور رکاوٹ ہے کہ تم نابینا ہو دیکھ نہیں سکتے۔ یہ کہہ کر انھوں نے اس کی گواہی قبول نہیں کی۔

امام ابو یوسف، ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کا قول ہے کہ بینائی جانے سے قبل جس بات کا اسے علم ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست ہوگی اور جس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔ قاضی شریح اور شعبی کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے خواہ اسے اس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو بشرطیکہ وہ طلاق اور اقرار وغیرہ کی صورت میں آواز کی شناخت کر سکتا ہو لیکن اگر زنا کاری یا حد قذف کے متعلق وہ گواہی دے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔

اندھے کی گواہی کے بطلان کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبدالباقی بن قانع نے ہم سے بیان کی۔ انھیں عبداللہ بن محمد بن میمون بلخی حافظ نے، انھیں یحییٰ بن موسیٰ نے جو بخت کے لقب سے مشہور تھے۔ انھیں محمد بن سلیمان بن مسمول نے، انھیں عبداللہ بن سلمہ بن وہرام نے اپنے والد سے،

انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابنِ عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گواہی کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا (تری ھذہ الشمس فاشھد والا فدع تم اس سورج کو دیکھ رہے ہو تو گواہی دو ورنہ چھوڑ دو)

آپ نے گواہی کی صحت کی شرط معائنہ یعنی چشم دید مقرر کر دی یعنی گواہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اسے اس نے بچشم خود دیکھا ہے۔ جبکہ نابینا اس چیز کو جس کی گواہی وہ دے رہا ہے دیکھنے سے معذور ہے اس لیے اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوگی۔ اس کے بطلان کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ نابینا استدلال کی بنا پر گواہی دے گا اس لیے اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک آواز دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے اور بولنے والا کسی دوسرے کی آواز کی نقل بھی اتار سکتا ہے۔ اسی طرح وہ دوسرے کے ترادر لہجے کی بھی اس طرح نقل کر سکتا ہے کہ نقل ہو بہو اصل ہو جاتی ہے اور سننے والے اور بولنے والے کے درمیان اگر حجاب ہو تو سننے والے کو شک بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی آواز کی نقل اتاری جا رہی ہے۔ اس لیے آواز کی بنا پر اس کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ آواز کے معاملے کی بنیاد صرف ظن غالب پر ہوتی ہے۔

نیز گواہ اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ گواہی دیتے ہوئے شہادت یعنی گواہی کا لفظ استعمال کرے اور یوں کہے: اَشْھَدُ (میں گواہی دیتا ہوں) اگر وہ اپنی گواہی شہادت کے لفظ کے بغیر کسی اور لفظ سے دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے: "اعلم" یا "اتیقن" (مجھے علم ہے یا مجھے یقین ہے) تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ گواہی اس لفظ شہادت کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ لفظ اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز کے متعلق گواہی دی جا رہی ہے اس کا مشاہدہ بھی ہو چکا ہو اور وہ گواہ کے لیے چشم دید ہو تو اس صورت میں ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہو سکتی جو مشاہدہ کے دائرے سے خارج ہو اور آنکھوں دیکھے بغیر گواہی دے رہا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نابینا جب اپنی بیوی کی آواز پہچان لے تو اس کے ساتھ وطی کے لیے اس کا اقدام درست ہوتا ہے جس سے یہ ہمیں معلوم ہوا کہ آواز کی پہچان یقین کا فائدہ دیتی ہے اور اس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ شک کی بنا پر کسی کے لیے وطی کا اقدام جائز نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نابینا کے لیے غالب ظن کی بنا پر وطی کا اقدام درست ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس کی بیوی کو اس کے پاس پہنچا دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ "لو یہ تمہاری بیوی آگئی"۔ اس صورت میں اگر وہ اپنی بیوی کو جانتا نہ بھی ہو پھر بھی اس کے لیے وطی کرنا حلال ہو جائے گا۔ اسی طرح "قاصد" کے قول کی بنا پر اس کے لیے لونڈی کا تحفہ قبول کرنا جائز ہے اور پھر اس لونڈی کے ساتھ وطی کا اقدام بھی جائز ہو گا۔

لیکن اگر کسی نے اسے کسی زید کی طرف سے اقرار یا بیع یا قذف کی اطلاع دی ہو تو اس کے لیے مخبر عنہ یعنی زید پر گواہی قائم کرنا جائز نہیں ہو گا اس لیے کہ گواہی کا ذریعہ یقینی اور مشاہدہ ہوتا ہے جب کہ سوال میں مذکورہ باتوں میں ظن غالب کے استعمال اور ایک شخص کے قول کو قبول کر لینے کی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ باتیں گواہی کی بنیاد نہیں بن سکتی ہیں۔ اگر اسے بینائی کی حالت میں کسی بات پر گواہ بنا لیا گیا ہو اور اس کے بعد اس کی بینائی جاتی رہی ہو تو ہم اس کی گواہی اس بنا پر قبول نہیں کریں گے کہ ہمیں اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ تحمل شہادت کی حالت کے مقابلے میں ادائے شہادت کی حالت زیادہ کمزور ہے۔

اس پر اس بات سے دلالت ہوتی ہے کہ ایک شخص کفر یا غلامی یا بچپن کی حالت میں تحمل شہادت کر لیتا یعنی کسی واقعہ کا چشم دید گواہ بن جاتا ہے اور پھر مسلمان ہو کر یا آزاد ہو کر یا بالغ ہو کر وہ یہ گواہی عدالت یا قاضی کے سامنے دے دیتا ہے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول ہو گی لیکن اگر یہی حالت میں وہ یہ گواہی دے گا تو اس کی یہ گواہی قابل قبول نہیں ہو گی۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کی حالت گواہ بننے کی حالت سے لازمی طور پر بہتر ہونی چاہیے۔ اب جبکہ نابینا کا تحمل شہادت درست نہیں ہوتا اور اس میں اس کی بینائی کا نہ ہونا رکاوٹ بنتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کا گواہی دینا بھی درست نہ ہو۔ نیز اگر اسے ایسی حالت میں گواہ بنایا جاتا کہ اس کے اور اس منظر کے درمیان جس کا وہ گواہ بنایا جا رہا ہے کوئی رکاوٹ حائل ہوتی تو اس کی گواہی درست نہ ہوتی۔

اسی طرح اگر گواہی دیتے وقت کوئی رکاوٹ حائل ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہونی چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ اندھا پن اس کے اور اس بات کے درمیان حائل ہونے والی رکاوٹ ہے جس کا اسے گواہ بنایا جا رہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو۔ امام ابو یوسف نے دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ بات جائز ہوتی ہے کہ

ایک آدمی کسی واقعہ کا چشم دید گواہ ہوتا ہے پھر اس پر اس کی غیر حاضری یا موت کی صورت میں اور گواہی قائم کر لی جاتی ہے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول ہے۔

بعینہٖ گواہ کی بصارت کا ختم ہو جانا مذکورہ بالا مثال میں اصل گواہ کی موت یا اس کی غیر حاضری کی طرح ہے۔ اس لیے ایسے نابینا کی گواہی کے جواز کی ممانعت نہیں ہونی چاہیے اور اس کی گواہی قبول کر لینی چاہیے۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ گواہ کا اعتبار اس کی اپنی ذاتی حیثیت میں کرنا واجب ہے اگر وہ گواہی دینے کا اہل ہوگا تو ہم اس کی گواہی قبول کر لیں گے اور اگر دوسری بات ہوگی تو اس کی گواہی قبول نہیں کریں گے۔

نابینا عدم بصارت کی بنا پر اس اہلیت کے دائرے سے ہی خارج ہے۔ اس بنا پر اسے کسی اور پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ رہ گیا اصل گواہ جو موجود نہ ہو یا وفات پا چکا ہو تو اس کی گواہی پر کسی کا گواہ بن جانا درست ہے کیونکہ اصل گواہ کو کوئی ایسی صورت حال پیش نہیں آئی جو اسے گواہ بننے کی اہلیت کے دائرے سے خارج کر دینے والی ہو۔ اس شخص کی غیر حاضری یا موت جس پر کسی اور کو گواہ بنایا گیا ہو اس کی گواہی پر اثر انداز نہیں ہوتی اس لیے اس کی گواہی جائز ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم میت یا غائب کی گواہی پر گواہی کو اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جبکہ اس کی طرف سے کوئی شخص فریق بن کر عدالت میں حاضر ہو، اس صورت میں اس پر یہ گواہی ہوگی اور اس طرح اس کی موجودگی میت یا غائب کی موجودگی کے قائم مقام ہو جائے گی۔ جبکہ نابینا اس معنی میں حاضر ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے شخص پر گواہی دے رہا ہے جو خصم یعنی فریق نہیں ہوتا۔ اس بنا پر اس کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔

نابینا کی گواہی کی صحت کو تسلیم کرنے والے درج ذیل آیات سے استدلال کرتے ہیں جن کا ظاہر اس کی گواہی کی قبولیت کا مقتضی ہے، آیات یہ ہیں (اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ) تا قول باری (فَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ) نیز آیت (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) اور ظاہر ہے کہ بعض صورتوں میں نابینا شخص پسندیدہ ہوتا ہے اور اس کا شمار ہمارے آزاد مردوں میں ہوتا ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کے تقاضے کی روشنی میں اس کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت نابینا کی گواہی کی عدم قبولیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاسْتَشْهِدُوا) جبکہ نابینا کو گواہ بنانا ہی درست نہیں ہے اس لیے کہ استشہاد کا معنی یہ ہے کہ جس چیز یا واقعہ یا شخص کے متعلق گواہ بنایا جا رہا ہے اس

کی موجودگی ہو اور گواہ بننے والا شخص اسے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔

اب ظاہر ہے کہ اندھے پن کی وجہ سے ایک نابینا نہ اس چیز کو دیکھ سکتا ہے اور نہ ہی اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے جو اس کے سامنے موجود ہوتی ہے۔ جس طرح کہ کوئی دیوار بیچ میں حائل ہو جائے اور گواہ کے لیے اپنی آنکھوں سے مشہود علیہ (جس کے متعلق گواہی قائم کی جا رہی ہو) کے مشاہدے میں مانع بن جائے۔

نیز شہادت یعنی گواہی کا مفہوم مشہود علیہ کے مشاہدے اور اسے اپنی آنکھوں سے اس حالت میں دیکھنے کے مفہوم سے ماخوذ ہے جس میں گواہ کی گواہی اس پر اثبات حق کی متقاضی ہو۔ اور یہ صورت ایک نابینا شخص کی ذات میں معدوم ہوتی ہے اس لیے اس کی گواہی کا بطلان واجب ہے۔ اس لیے زیر بحث آیات نابینا شخص کی گواہی کے جواز سے بڑھ کر اس کے بطلان پر دلالت کر رہی ہیں۔

امام زفر کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے خواہ وہ بصارت کے زائل ہونے سے قبل اس کا گواہ بنا ہو یا بعد میں، البتہ صرف نسب کے معاملے میں اس کی اتنی گواہی درست ہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ نسب پر گواہی خبر مستفیض (ایسی خبر جسے نقل کرنے والوں کی اچھی خاصی تعداد ہو) کی صورت میں درست ہوتی ہے اگرچہ گواہ نے اس کا خود مشاہدہ نہ کیا ہو اس لیے یہ جائز ہے کہ نابینا کو تواتر کے ساتھ یہ خبر ملتی رہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے اور پھر حاکم کے ہاں جا کر اس کی گواہی دے دے ایسی صورت میں اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

اس کی صحت پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے والی باتوں میں نابینا اور بینا دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اگرچہ خبر دینے والوں نے بچشم خود ان باتوں کا مشاہدہ نہیں کیا بلکہ صرف ان کے متعلق سنا تھا۔ اس طرح یہ جائز ہے کہ نابینا شخص کے نزدیک متواتر خبروں کی بنا پر کسی کے نسب کی صحت ثابت ہو جائے اگرچہ خبر دینے والوں نے خود اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو اس صورت میں اس پر نابینا کی گواہی قائم کرنا درست ہو گا اور پھر اس سلسلے میں اس کی گواہی قابل قبول ہو گی کیونکہ اس قسم کی گواہی کے لیے مشہود علیہ کو بچشم خود دیکھنا شرط نہیں ہے۔

اگر کوئی بدوی یعنی دیہاتی کسی قروی یعنی شہری کے متعلق گواہی دے تو آیا اس کی گواہی درست ہو گی یا نہیں۔ اس کے متعلق اہل علم میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر، لیث سعد، اوزاعی اور امام شافعی کے نزدیک ایسی گواہی جائز ہے بشرطیکہ گواہی دینے والا عادل ہو یعنی صفت عدالت سے متصف ہو۔

زہری سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ زخموں کے سوا اور کسی چیز کے متعلق اس قسم کی گواہی جائز نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی ہے کہ حضر یعنی حالت اقامت میں اس قسم کی گواہی جائز نہیں ہے البتہ اگر کوئی شہری سفر میں ہو اور وہ کوئی وصیت کرے تو دیہاتی اس کا گواہ بن سکتا ہے یا بیع کی کوئی صورت ہو تو بھی ایسی گواہی جائز ہو گی بشرطیکہ گواہ عادل ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سابقہ سطور میں آزاد بالغ مردوں کی گواہی کی قبولیت پر آیات قرآنی کی دلالت کا ہم نے جو ذکر کیا ہے وہ شہری اور دیہاتی کی گواہی کی یکسانیت اور مساوات کو واجب کرتی ہے اس لیے کہ ایمان کے ذکر کے ساتھ جس خطاب کی ابتدا کی گئی ہے اس کا رُخ ان سب کی طرف ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ) ظاہر ہے کہ دیہاتی اور شہری سب کا شمار اہل ایمان میں ہوتا ہے۔ پھر ارشاد باری ہے (وَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) یعنی اہل ایمان کے آزاد مردوں میں سے اور یہ صفت ان تمام لوگوں کے اندر پائی جاتی ہے۔ پھر فرمایا (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَآءِ) جب ایسے لوگ صفت عدالت سے متصف ہوں گے تو وہ "مرضیون" یعنی پسندیدہ ہوں گے۔

اسی طرح شوہر کے بیوی سے رجوع کرنے اور علیحدگی اختیار کرنے کے سلسلے میں فرمایا (وَاَشْھِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْکُمْ اپنوں میں سے دو عادل مردوں کو گواہ بنا لو) یہ صفت تمام لوگوں کو شامل ہے بشرطیکہ وہ عادل ہوں۔ اب اس صفت کے ساتھ شہری کو خاص کر لینا اور دیہاتی کو نظر انداز کر دینا دراصل دلالت کے بغیر آیت کے عموم کو ترک کر دینے کے مترادف ہے۔

جبکہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ قول باری (وَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) اور قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَآءِ) میں دیہاتی بھی مراد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ آیت کی بیان کردہ شرط کی بنیاد پر دیہاتی کی دیہاتی پر گواہی کے جواز کے سب قائل ہیں۔ جب آیت میں

دیہاتی بھی مراد ہیں تو پھر آیت شہری پر دیہاتی کی گواہی کے جواز کی اس طرح مقتضی ہے جس طرح دیہاتیوں کی ایک دوسرے پر گواہی کے جواز کی اور جس طرح شہری کی دیہاتی پر گواہی کے جواز کی۔

اگر یہ لوگ اس حدیث سے استدلال کریں جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق تستری نے، انھیں حرملہ بن یحییٰ نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں نافع بن یزید بن الہاد نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے عطاء بن یسار سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (لاتجوز شهادة بدوی علی صاحب قریة کسی بدو یعنی دیہاتی کی کسی صاحب قریہ یعنی شہری پر گواہی جائز نہیں ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس جیسی روایت کے ذریعہ ظاہر قرآن پر اعتراض کرنا بجا نہیں ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس میں زخموں اور زخموں کے علاوہ دوسری باتوں کے سلسلے میں دی جانے والی گواہیوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز شہری کے سفر یا حضر کی حالت میں ہونے کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے جو شخص اس روایت سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کرے گا وہ خود اس کے عموم کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار پائے گا۔

سماک بن حرب نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر رؤیت ہلال کے متعلق گواہی دی۔ آپ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا کہ لوگوں میں کل کے روزے کا اعلان کر دیں، اس طرح آپ نے اس بدو کی گواہی قبول کرتے ہوئے لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا۔

حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر گواہی دی لیکن آپ کو اس کی گواہی کے خلاف حقیقت حال کا علم ہو گیا جس سے اس کی یہ گواہی باطل ہو گئی۔ چنانچہ آپ نے اس کی اطلاع دے دی۔ اس روایت سے یہ استدلال نہیں کیا جا سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کی گواہی کو مطلقاً باطل قرار دیا تھا، بلکہ اس خاص واقعہ میں اسے رد کر دینے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو اس کے غلط ہونے کا علم ہو گیا تھا، تاہم جب راوی نے یہ روایت نقل کی تو اس نے گواہی رد کرنے کے سبب کو بیان نہیں کیا۔

اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اس زمانے میں یہ گواہی رد کر دی ہو جب بدوؤں پر شرک اور نفاق کا غلبہ تھا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَمِنَ الْأَعْرَابِ

مَنْ یَتَّخِذُ مَا یُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّ یَتَرَبَّصُ بِکُمُ الدَّوَائِرَ۔ان بدوی عربوں میں ایسے ایسے لوگ بھی موجود ہیں جو راہ خدا میں کچھ خرچ کرتے ہیں اور اسے اپنے اوپر زبردستی کی چٹی سمجھتے ہیں اور تمہارے حق میں زمانہ کی گردشوں کا انتظار کر رہے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے بدّوؤں کی گواہی قبول کرنے سے منع فرما دیا۔ اللہ تعالیٰ نے بدّوؤں کے ایک اور گروہ کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کی تعریف بھی کی ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَیَتَّخِذُ مَا یُنْفِقُ قُرُبٰتٍ عِنْدَ اللّٰهِ وَصَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ اور انہیں بدّوؤں میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسول کی طرف سے رحمت کی دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں) جس بدّو کی یہ صفت ہو وہ اللہ اور مسلمانوں کے نزدیک پسندیدہ ہے اور اس کی گواہی بھی قابل قبول ہو گی۔

اگر ایک دیہاتی کی شہری پر گواہی قابل قبول نہیں ہو گی تو اس کی وجہ یا تو یہ ہو گی کہ اس کی دینداری مطعون و مشکوک ہے یا وہ شہادات کے احکامات سے بے بہرہ اور درست اور غلط گواہیوں سے ناواقف ہے۔ اگر پہلی صورت ہے تو اس کی گواہی کے بطلان کے متعلق کسی کو اختلاف نہیں بلکہ اس بارے میں شہری اور دیہاتی کے حکم میں کوئی فرق نہیں اور اگر دوسری صورت ہے تو پھر یہ واجب ہے کہ ایسے دیہاتی کی دیہاتی پر بھی گواہی قابل قبول نہ ہو۔

نیز زخموں کے متعلق اور سفر کی حالت میں شہری پر بھی اس کی گواہی قبول نہ کی جائے جس طرح کہ اس قسم کے شہری کی گواہی بھی ناقابلِ قبول ہوتی ہے۔ نیز اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دیہاتی جب عادل اور گواہی کے احکام سے واقف ہو تو شہری اور غیر شہری پر اس کی گواہی قبول کر لی جائے اس لیے کہ اس صورت میں اس سے وہ خرابی زائل ہو چکی ہوتی ہے جس کی بنا پر اس کی گواہی کی قبولیت ممتنع ہو گئی تھی۔

نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اس کی بدویت اور بدویت کی طرف اس کی نسبت کو اس کی گواہی کے رد کرنے کی علت قرار نہ دی جائے جس طرح شہریت کی طرف نسبت کسی شہری کی گواہی کے جواز کی علت قرار نہیں دی جاتی جبکہ اس میں وہ صفات نہ پائی جاتی ہوں جو گواہی کے جواز کے لیے شرط ہیں۔

قول باری ہے (فَاِنْ لَّمْ یَکُوْنَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَّ امْرَاَتٰنِ۔ اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو

عورتیں ہو جائیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بنیادی طور پر دو گواہوں کے گواہ بنائے جانے کو واجب کر دیا۔ یاد رہے کہ آیت میں وارد لفظ (شَهِيدَيْنِ) کے معنی "الشاھدان" یعنی دو گواہ ہیں۔ اس لیے کہ لفظ شہید اور شاہد دونوں ہم معنی ہیں جس طرح عالم اور علیم نیز قادر اور قدیر ہم معنی ہیں۔

پھر اس پر (فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ) کو عطف کر دیا یعنی اگر دو مرد گواہ نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بن جائیں۔

یہاں قول باری (فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ) سے یا تو یہ مراد ہے کہ اگر دو مرد نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہو جائیں جیسا کہ اس قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پھر مٹی کا قصد کرو یعنی تیمم کر لو) کا مفہوم ہے یا جس طرح یہ قول باری ہے۔ (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا۔ ایک غلام آزاد کریں قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو مس کریں)

پھر فرمایا (فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ جسے یہ میسر نہ ہو تو اس پر دو ماہ کے روزے ہیں) تا قول باری (فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا جسے اس کی استطاعت نہ ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے) یا اسی طرح کی اور آیتیں جن میں بدل کو اصل فرض کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے جبکہ اصل فرض معدوم یا میسر نہ ہو۔ یا قول باری (فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ) سے یہ مراد ہے کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو پھر یہ دونوں ایک مرد اور دو عورتیں ہوں گی۔

اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے ہمیں ایک مرد اور دو عورتوں پر شاہدین کے اسم کے اطلاق و اثبات کے متعلق آگاہ کر دیا تاکہ تمام حقوق کے سلسلے میں اس اسم کے عموم کے تحت ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کا اعتبار کیا جائے۔ البتہ ایسے حقوق میں ان کی گواہی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جن کے متعلق دوسرے شرعی دلائل موجود ہوں جو عورتوں کی گواہی کے لیے مانع ہوں۔

جب تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ دو مردوں کی عدم موجودگی کی صورت میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا دو مردوں کی گواہی کے قائم مقام ہونا جائز ہے تو اس سے دوسری صورت کا ثبوت ہو گیا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کے نام سے موسوم کیا جائے۔ اس طرح یہ ایک شرعی نام بن گیا جس کا ان تمام صورتوں میں اعتبار کرنا واجب ہے جہاں ہمیں دو گواہوں کی گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

البتہ اس میں وہ صورت شامل نہیں ہوگی جہاں اس کے برخلاف دلیل قائم ہوچکی ہو۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (لانکاح الا بولی وشاھدین کوئی نکاح ولی اور دو گواہوں کے بغیر منعقد نہیں ہوتا) میں اس کے عموم سے استدلال کرنا صحیح ہوگا اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنا پر نکاح اور اس کا حکم ثابت کرنا درست ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کا اسم لاحق ہوچکا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر نکاح کو جائز کردیا ہے۔

مالی معاملات کے علاوہ عورتوں کی گواہی

مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات کے سلسلے میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور عثمان البتی کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی نہ تو حدود میں قبول کی جائے گی اور نہ ہی قصاص میں۔ ان کے علاوہ بقیہ تمام حقوق میں قبول کی جائے گی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں یحییٰ بن عباد نے، انھیں شعبہ نے حجاج ارطاۃ سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نکاح کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔ اسرائیل نے عبدالاعلیٰ سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا: عقد میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔

جریر بن حازم نے زبیر بن الخریت سے، انھوں نے ابولبید سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے ایک طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ حجاج نے عطاء سے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ نکاح کے انعقاد کے سلسلے میں ایک مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے۔

عطاء سے مروی ہے کہ وہ طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز سمجھتے تھے۔ عون سے مروی ہے کہ انھوں نے شعبی سے اور شعبی نے قاضی شریح سے روایت کی ہے کہ قاضی صاحب عتق یعنی غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو قابل قبول سمجھتے تھے۔

طلاق کے سلسلے میں شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بصری اور ضحاک سے مروی ہے کہ دین اور ولد کے علاوہ کسی چیز میں بھی عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ

عورتوں کی گواہی نہ تو حدود میں قابل قبول ہے نہ قصاص میں، نہ نکاح میں، نہ طلاق میں، نہ نسب میں نہ ولاء میں اور نہ ہی احصان میں۔

البتہ وکالت اور وصیت کے سلسلے میں ان کی گواہی قابل قبول ہے بشرطیکہ وصیت میں غلام آزاد کرنے کی کوئی بات نہ ہو۔ سفیان ثوری سے مروی ہے کہ حدود کے سوا بقیہ تمام معاملات میں ان کی گواہی جائز ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ قصاص میں بھی جائز نہیں ہے۔ حسن بن حی کا قول ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ نکاح کے انعقاد میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ وصیت اور عتق میں عورتوں کی گواہی درست ہے لیکن نکاح، طلاق، حدود اور قتل عمد میں جس کے اندر بدلہ لیا جاتا ہو ان کی گواہی درست نہیں ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مالی معاملات کے سوا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ وصیت میں صرف مرد کی گواہی جائز ہے البتہ مال کی وصیت کی صورت میں عورتوں کی گواہی بھی درست ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ادھار یعنی دین کے تمام عقود میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے جواز کا متقاضی ہے عقد مداینت یعنی ادھار یعنی دین ہر اس عقد کو کہتے ہیں جس کا انعقاد ادھار پر ہو خواہ اس کا بدل مال ہو یا سامان یا منفعت یا دم عمد، کیونکہ دم عمد بھی ایسا عقد ہے جس میں دین یا ادھار ہوتا ہے۔

یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ قول باری (اِذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) میں آیت کی مراد یہ نہیں ہے کہ جن دو بدل (مبیع اور ثمن) پر سودا کیا گیا ہے وہ دونوں کے دونوں دین یعنی ادھار ہوں۔ اس لیے کہ ایک متعین مدت تک اس قسم کے سودے کا جواز ممتنع ہے۔ اس بنا پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک بدل یعنی مبیع یا ثمن دین کی صورت میں ہو۔ خواہ وہ دین کسی بھی قسم کا کیوں نہ ہو۔

یہ چیز مہر مؤجل والے عقد نکاح میں ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ یہ عقد مداینت کی ایک صورت ہے اسی طرح قتل عمد میں صلح، مال پر خلع اور اجارہ کی صورتوں کی کیفیت ہے۔ کہ یہ سب عقد مداینت کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس لیے جو شخص یہ دعویٰ کرے گا کہ ان عقود میں سے کوئی سا بھی عقد ظاہر آیت کے دائرے سے باہر ہے اس کا یہ دعویٰ دلیل کے بغیر

تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ آیت کا عموم ان تمام صورتوں میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔
مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات میں بھی عورتوں کی گواہی کے جواز پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی عبدالباقی بن قانع نے ہم سے روایت کی، انھیں احمد بن القاسم جوہری نے، انھیں محمد بن ابراہیم نے جو ابو معمر کے بھائی تھے، انھیں محمد بن الحسن بن ابی یزید نے اعمش سے، انھوں نے ابو وائل سے، انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا۔
یہ بات تو ظاہر ہے کہ ولادت مال نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے میں عورت کی گواہی کو جائز قرار دیا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کی گواہی صرف مالی معاملات تک محدود نہیں ہے ولادت یعنی بچے کی پیدائش اور اس سے متعلقہ امور میں عورتوں کی گواہی کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف تعداد میں ہے۔

نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ "شہیدین" (دو گواہ) کے اسم کا شرعی لحاظ سے ایک مرد اور دو عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ "البینۃ" (ثبوت، گواہی وغیرہ) کا اسم بھی دو گواہوں کو شامل ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (اَلْبَيِّنَةُ على المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ ثبوت اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم کھانے کی ذمہ داری مدّعیٰ علیہ پر ہے) کے عموم سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ قسم کے دعوے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے کیونکہ البینۃ کا اسم ان سب کو شامل ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مالی معاملات میں یہ گواہی بینۃ یعنی ثبوت کا درجہ رکھتی ہے۔ جب اس قسم کی گواہی پر البینۃ کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس کے عموم کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر مدعی کے لیے اسے قبول کر لینا واجب ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو بعض صورتوں کی تخصیص کا تقاضا کرے تو اور بات ہے۔ ہم نے حدود اور قصاص کی تخصیص زہری کی اس روایت کی بنا پر کی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ:
حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد پہلے دو خلفاء راشدین کی یہی سنت اور یہی طریق کار رہا ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ نیز جب دیون میں ایک مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کر لینے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس قسم کی

گواہی پر اس حق کے بارے میں قبول کر لی جائے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دین ایسا حق ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا۔

غیر مالی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے جواز پر آیت قرآنی کی بھی دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مدت کے معاملے میں اس گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوْهُ) پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتَانِ)

اس طرح مدت کے معاملے میں ایک مرد کے ساتھ عورت کی گواہی کو جائز قرار دیا حالانکہ مدت مال نہیں ہے لیکن مال کے معاملے کی طرح مدت کے معاملے میں بھی عورت کی گواہی جائز قرار دی گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ مدت تو مال میں ہی واجب ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ مدت بھی جان کی کفالت اور آزاد مردوں سے منافع حاصل کرنے کے اندر بھی واقع ہوتی ہے جو از قسم مال نہیں ہوتے۔ بعض دفعہ قتل کے مقدمے میں حاکم مدعی کو قتل کا، نیز اولیاء مقتول کی طرف سے قاتل کو معاف کر دینے کے دعوے کا ثبوت پیش کرنے کے لیے اتنی مدت کی مہلت دے دیتا ہے جس میں پیش قدمی ممکن ہو سکے۔ اس لیے معترض کا یہ کہنا کہ مدت صرف مال کے اندر ہوتی ہے درست نہیں ہے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہتے ہیں کہ ملک بضع یعنی عورت کے ساتھ نکاح کی بنیاد پر جنسی تعلق قائم کرنے اور اس کی شرمگاہ کو اپنے لیے حلال کرنے کا عمل بھی مال کے بدلے میں ہوتا ہے اور نکاح کا انعقاد بھی مال کے ذریعے ہوتا ہے اس لیے ان میں عورتوں کی گواہی کا جواز ہونا چاہیے۔

قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ۔ ان گواہوں میں سے جن سے تم راضی ہو) اس پر دلالت ہے کہ گواہوں کی تعدیل کا کام یعنی چھان بین کے ذریعے ان کی امانت و دیانت معلوم کرنا اور انھیں عادل قرار دینا ہماری رائے کے اجتہاد کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ نیز ان کی عدالت اور سلامت روی کا معاملہ بھی ہمارے ظن غالب کے حوالے کر دیا گیا ہے۔

اس لیے اس بات کی گنجائش پیدا ہو گئی ہے کہ ایک گواہ کی عدالت اور دیانت بعض لوگوں کے ہاں ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو اور وہ ان کے نزدیک پسندیدہ ہو جبکہ بعض دوسروں کے نزدیک ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو۔ اس لیے قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ)

ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر مبنی ہے تاہم گواہی کا معاملہ جن امور پر مبنی ہے وہ تین ہیں اول عدالت دوم نفی تہمت خواہ عادل ہی کیوں نہ ہو اور سوم بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت۔
عدالت کی بنیاد ایمان، کبائر سے اجتناب، واجبات و مسنونات میں اللہ کے حقوق کی نگہداشت، صدق لسان، امانت و دیانت ہے نیز اسے کسی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے کی بنا پر حد قذف نہ لگی ہو۔
نفی تہمت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ جس کے متعلق گواہی دے رہا ہے وہ نہ اس کا باپ ہو، نہ بیٹا، نہ شوہر اور نہ بیوی، نیز یہ کہ اس نے کبھی اس قسم کی گواہی نہ دی ہو کہ اس کی یہ گواہی کسی تہمت کی بنا پر رد کر دی گئی ہو۔ ان مذکورہ بالا لوگوں کے حق میں گواہی قابل قبول نہیں ہو گی۔ خواہ گواہ عادل اور پسندیدہ ہی کیوں نہ ہوں۔
تیسری چیز یعنی بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ غفلت کا مارا نہ ہو کہ صورت حال کا پتہ ہی نہ رکھتا ہو اور اسے معاملات کی ناتجربہ کاری کی بنا پر آسانی سے پٹی پڑھائی جا سکتی ہو اس لیے کہ ایسے لوگوں کو بعض دفعہ ایک گھڑی گھڑائی کہانی رٹا دی جاتی ہے اور پھر وہ اسے عدالت کے سامنے دہرا دیتے ہیں۔
ابن رستم نے امام محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ آپ نے ایک عجمی شخص کے متعلق جو بڑا ہی نماز اور بہت زیادہ روزے رکھتا تھا لیکن بنیادی طور پر بڑا ہی بے خبر اور سادہ لوح تھا اور خطرہ یہ رہتا کہ اسے آسانی سے پٹی پڑھائی جا سکتی ہے، فرمایا کہ گواہی کے معاملے میں یہ فاسق سے بھی بدتر ہے۔
ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما المجبر نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں اسود بن عامر نے، انہیں ابن ہلال نے اشعث حدانی سے کہ ایک شخص نے حسن بصری سے شکایت کی کہ قاضی شہر ایاس نے میری گواہی رد کر دی۔
حسن بصری اس شخص کے ساتھ اٹھ کر قاضی صاحب کے پاس چلے گئے اور ان سے گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ پوچھی اور ساتھ ہی یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استقبل قبلتنا واکل من ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ جس نے ہمارے قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی اور ہمارے ذبح کیے ہوئے جانور کا گوشت کھا لیا تو وہ مسلمان ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی ذمہ داری لی گئی ہے۔
یہ سن کر ایاس نے کہا، بزرگو، آپ نے یہ آیت نہیں سنی (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ

اور آپ کا رفیق ہماری نظروں میں پسندیدہ نہیں ہے"۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں ابوبکر محمد بن عبدالوہاب نے اور انھیں السری بن عاصم نے اپنی سند سے کہ انھوں نے ایاس بن معاویہ کے پاس حسن بصری کے شناساؤں میں سے ایک شخص کو دیکھا تھا جس کی گواہی ایاس نے رد کر دی۔

یہ خبر حسن کو پہنچی تو انھیں بڑا غصہ آیا اور اپنے رفقاء کو لے کر ایاس کے پاس پہنچ گئے اور غضبناک ہو کر ان سے گویا ہوئے کہ تم نے ایک مسلمان کی گواہی رد کر دی انھوں نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے ان کی توجہ آیت (مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) کی طرف دلائی اور کہا کہ میری نظروں میں یہ پسندیدہ نہیں ہیں۔ یہ سن کر حسن خاموش ہو گئے اور فرمایا کہ شیخ یعنی ایاس غالب آ گیا۔ گواہی کے لیے پسندیدگی کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ بیدار مغز ہو، جو کچھ سنے اسے اپنے حافظہ میں محفوظ کرے اور پورے اعتماد اور یقین کے ساتھ گواہی دے۔

بشیر بن الولید نے امام ابویوسف سے عدل کی توضیح میں بہت سے باتیں نقل کی ہیں۔ ایک یہ کہ عدالت کی صفت اس شخص میں پائی جائے گی جو ان گناہوں سے بچتا ہو جن میں حدود لازم ہو جاتی ہیں اور اس قسم کے دوسرے گناہوں سے بھی پرہیز کرتا ہو جو کبائر کہلاتے ہیں۔ فرائض کی ادائیگی کرتا ہو اور اس کی ذات میں نیکی کی باتیں چھوٹے چھوٹے معاصی سے بڑھ کر ہوں۔

امام ابویوسف نے فرمایا کہ ایسے شخص کی گواہی ہم قبول کر لیں گے۔ اس لیے کہ کوئی شخص گناہوں سے بچ نہیں سکتا، اگر اس کے اندر گناہ کی باتیں نیکی کی باتوں سے بڑھ کر ہوں گی تو اس کی گواہی رد کر دیں گے۔ ہم اس شخص کی گواہی قبول نہیں کریں جو شطرنج کھیلتا اور اس پر جوئے کی بازی لگاتا ہو، نہ ہی اس شخص کی جو کبوتر بازی کا شوقین ہو اور کبوتر بازی کا مشغلہ اپنائے ہوئے ہو، نہ اس شخص کی جو بہت زیادہ جھوٹی قسمیں کھاتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے نماز باجماعت ترک کر دی اور اس کی وجہ جماعت کی اہمیت کو نظر انداز کرنا یا فسق و فجور یا ٹھٹھا مخول ہو تو ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہو گی۔ اگر وہ کسی تاویل کی بنا پر نماز باجماعت کا تارک ہو گیا ہو اور بقیہ باتوں میں وہ صفت عدل سے متصف ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اگر وہ مسلسل صبح کی نماز باجماعت ترک کرے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی شخص کی دروغ گوئی معروف و مشہور ہو تو ہم اس کی گواہی رد کر دیں گے اگر وہ اس میں مشہور نہ ہو بلکہ کبھی کبھار وہ اس کا ارتکاب کرتا ہو لیکن اس کی ذات میں خیر کا پہلو شر کے پہلو سے

بڑھ کر ہو تو اس کی گواہی قابلِ قبول ہوگی۔ اس لیے کہ کوئی شخص گناہوں سے بچ نہیں سکتا۔ بشر بن الولید نے مزید کہا کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اہلِ ہوا و ہوس یعنی بندگانِ نفس اگر صفتِ عدل سے متصف ہوں تو ان کی گواہی قابلِ قبول ہوگی۔

البتہ رافضیوں یعنی شیعوں کا ایک گروہ جو خطابیہ کے نام سے مشہور ہے مجھے ان کے متعلق اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لیے حلف اٹھا لیتے ہیں، گواہی دے دیتے ہیں نیز ایک دوسرے کی تصدیق بھی کر دیتے ہیں۔ اسی بنا پر میں نے ان کی گواہی کو باطل قرار دے دیا ہے۔

امام ابویوسف نے مزید فرمایا کہ جو شخص اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بدزبانی کرے گا اس کی گواہی بھی ناقابل قبول ہوگی اس لیے کہ اگر کوئی شخص عام لوگوں اور پڑوسیوں سے بدکلامی اور بدزبانی کرتا ہے تو میں اس کی گواہی رد کر دیتا ہوں، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تو بہرحال عام لوگوں سے درجے میں بلند اور مرتبے میں بڑھ کر ہیں۔

امام ابویوسف نے مزید فرمایا کہ آپ نہیں دیکھتے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی اگرچہ آپس میں لڑائیاں بھی ہوتی رہیں، گردنیں بھی اترتی رہیں لیکن دونوں فریقوں کی گواہی قابلِ قبول رہی اس لیے کہ یہ جنگ و جدل تاویل (یعنی وجہ شرعی جسے ہر فریق نے اپنے خیال کے مطابق درست سمجھ رکھا تھا) کی بنا پر ہوئی تھی۔

یہی مسئلہ ان بندگانِ نفس کا ہے جو اپنے لیے کوئی نہ کوئی وجہ نکال لیتے ہیں جس شخص کے متعلق لوگوں سے دریافت کرنے پر یہ جواب ملے کہ ہم اسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سبّ و شتم میں ملوث پاتے ہیں تو میں ان کی یہ بات اس وقت تک تسلیم نہیں کروں گا جب تک کہ وہ یہ نہ کہہ دیں کہ ہم نے اپنے کانوں سے اسے سبّ و شتم کرتے ہوئے سنا ہے اگر لوگ کسی کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور کا الزام عائد کرتے ہیں۔

ہمارا خیال یہ ہے اگرچہ ہم نے اس کا فسق و فجور دیکھا نہیں ہے تو میں ان کی بات قبول کرتے ہوئے اس شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر لوگ کسی شخص کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سبّ و شتم کا الزام عائد نہیں کرتے تو وہ کہہ کر اس کے لیے صلاح اور نیکی کا اثبات کرتے ہیں اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سب و شتم کا الزام عائد کرتے ہیں تو ان کی یہ بات سماع کے بغیر قبول نہیں کی جائے گی اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور کا الزام دھرتے ہیں اور اس کے بارے میں ہمارا یہ خیال ہے اگرچہ ہم نے اس میں فسق و فجور کی

کوئی بات نہیں دیکھی ہے تو میں ان کی یہ بات قبول کر لوں گا اور اس کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ اگرچہ لوگ اس کی عدالت اور نیکی کا ثبوت بھی پیش کر دیں۔

ابن رستم نے امام محمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں خوارج کی گواہی قبول نہیں کروں گا کیونکہ انھوں نے بغاوت کر کے مسلمانوں سے قتال کیا تھا۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے دریافت کیا کہ آپ ان کے ایک حروریہ کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی گواہی کو کیوں جائز قرار نہیں دیتے۔ جواب میں امام محمد نے فرمایا: جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا اس وقت تک یہ ہمارے اموال کو اپنے لیے حلال نہیں سمجھتے تھے لیکن جب انھوں نے خروج کیا تو ہمارے اموال کو اپنے لیے جائز سمجھنے لگے۔ اسی لیے جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا تھا ان کی گواہی جائز تھی۔

ہمیں ابوبکر مکرم بن احمد نے روایت بیان کی اور انھیں احمد بن عطیہ الکوفی نے کہ میں نے محمد بن سماعہ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے امام ابو یوسف سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے یہ سنا ہے کہ حاکم وقت پر بخیل کی گواہی قبول کر لینا واجب نہیں ہے اس لیے کہ اس کے بخل کی شدت اسے بال کی کھال نکالنے پر مجبور کرتی ہے جس کے نتیجے میں وہ نقصان اٹھانے کے خوف سے اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے، اس لیے جس شخص کی یہ کیفیت ہوگی وہ عادل نہیں ہو سکتا۔

میں نے حماد بن ابی سلیمان سے سنا ہے کہ انھوں نے کہا میں نے ابراہیم نخعی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: لوگو! میانہ روی اختیار کرو نہ تو بخیل بنو اور نہ ہی کمینے، بخیل اور کمینے لوگوں پر جب کسی کا حق ہوتا ہے وہ اسے ادا نہیں کرتے اور اگر کسی سے حق لینا ہو تو پورا پورا وصول کرتے ہیں۔ مومن کی فطرت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ شریف اور اعلیٰ اخلاق کا مالک انسان کبھی سر چڑھ کر اپنا حق وصول نہیں کرتا۔

قول باری ہے (عَرَّفَ بَعْضَهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ اس کا کچھ حصہ بتلا دیا اور کچھ کو ٹال گئے) ہمیں مکرم بن احمد نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن محمد بن المغلس نے، انھوں نے الحمانی سے سنا، انھوں نے عبداللہ بن المبارک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کو سنا کہ انھوں نے فرمایا: جس شخص کے اندر بخل ہو اس کی گواہی جائز نہیں۔ اس کا بخل اسے تقصی یعنی چھان بین کرنے اور بال کی کھال اتارنے پر مجبور کرتا ہے اور وہ اس عادت کی بنا پر ڈرتا رہتا ہے کہ نقصان نہ ہو جائے جس کے تحت وہ اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے۔ ایسا آدمی عادل نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح کی ایک روایت ایاس بن معاویہ سے بھی منقول ہے۔ ابن لہیعہ نے ابو الاسود محمد بن

عبدالرحمن سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایاس بن معاویہ سے پوچھا کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ عراق کے اشراف کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے، نیز بخیلوں اور سمندر کے راستے تجارت کرنے والوں کی گواہی کو بھی قبول نہیں کرتے۔

انھوں نے جواب میں اس کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ جو لوگ ہندوستان کی طرف بغرض تجارت بحری سفر کرتے ہیں وہ دنیا کی لالچ اور طمع میں آ کر اپنے دین کو خطرے میں ڈالتے اور اپنے دشمنوں میں اضافہ کرتے ہیں۔ مجھے اس چیز کا علم ہے کہ ان لوگوں کی نفسیات یہ بن چکی ہیں کہ اگر ان میں سے کسی کو دو درہم دے کر گواہی دینے کے لیے کہا جائے تو وہ اس کے لیے تیار ہو جائے گا اور اسے گناہ تصور نہیں کرے گا اور نہ ہی اسے اپنے دین کو خطرے میں ڈالنے کی بات خیال کرے گا جو لوگ فارس کے دیہاتوں میں چل پھر کر تجارت کرتے ہیں وہ وہاں کے لوگوں کو سود کھلاتے ہیں جبکہ انھیں اس کا علم بھی ہے۔ اس لیے میں نے سود خوروں کی گواہی کو جائز قرار دینے سے انکار کر دیا۔

عراق کے اشراف کا یہ حال ہے کہ جب ان میں سے کسی پر یہ مصیبت آتی ہے تو وہ اپنی قوم کے سردار کے پاس آ جاتا ہے۔ وہاں اس کے حق میں گواہیاں دی جاتی ہیں اور اس کی سفارش کی جاتی ہے۔ اس لیے میں نے عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر کو یہ پیغام بھیج دیا تھا کہ وہ میرے پاس کوئی گواہی لے کر نہ آئے۔

سلف سے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کی روایت منقول ہے جن سے ایسی حرکات کا ظہور ہو جن کے مرتکب لوگوں کے متعلق قطعی طور پر فاسق و فاجر ہونے کا حکم تو نہ لگایا جا سکتا ہو لیکن ان کی یہ حرکتیں کم عقلی یا بے حیائی پر دلالت کرتی ہوں۔ سلف نے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کا مسلک اختیار کیا۔

ڈاڑھی کے بال اکھاڑ دینے والے کی گواہی

اس سلسلے میں ایک روایت عبدالرحمٰن بن سیما نے بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں محمود بن خداش نے، انھیں زید بن الحباب نے، انھیں داؤد بن حاتم البصری نے بتایا کہ حاکم بصرہ بلال بن ابی بردہ ایسے شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے جو مٹی کھاتا ہو یا اپنی ڈاڑھی کے بال اکھیڑتا ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حماد بن محمد نے، انھیں شریح نے، انھیں

یحییٰ بن سلیمان نے ابن جریج سے کہ مکہ مکرمہ کے ایک شخص نے حضرت عمرو بن عبدالعزیز کے پاس کسی بات کی گواہی دی۔ یہ شخص اپنی داڑھی کے بال اکھیڑ دیتا اور اپنی داڑھی اور مونچھوں کے ارد گرد کے حصوں کو مونڈ دیتا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اس سے اس کا نام پوچھا۔ جب اس نے اپنا نام بتایا تو آپ نے فرمایا کہ تیرا نام یہ نہیں ہے بلکہ تیرا نام ناتف (بال اکھیڑنے والا) ہے۔ یہ کہہ کر آپ نے اس کی گواہی رد کر دی۔

ہمیں عبدالباقی نے یہ روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن سعد نے، انھیں اسحاق بن ابراہیم نے، انھیں عبدالرحمٰن بن محمد نے سعد بن ذکوان سے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کی عدالت میں اپنے ایک گواہ کا نام لے کر پکارا، گواہ کا نام ربیعہ تھا لیکن گواہ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ اس نے اسے اے کافر ربیعہ، کہہ کر آواز دی تو وہ بول پڑا۔ اس پر قاضی شریح نے اس سے کہا کہ جب تمھارا نام لے کر تمھیں پکارا گیا تو تم نے جواب نہیں دیا۔ جب کفر کے نام سے تمھیں پکارا گیا تو تم بول اٹھے۔ یہ سن کر اس شخص نے قاضی صاحب سے عرض کیا کہ اللہ آپ کا بھلا کرے یہ تو میرا لقب ہے، قاضی صاحب نے یہ سن کر اسے وہاں سے چلے جانے کا حکم دیا اور اس شخص سے کوئی اور گواہ لانے کے لیے کہا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے، انھوں نے جابر بن زید سے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اقلف (جس کا ختنہ نہ ہوا ہو) اس کی گواہی جائز نہیں۔ حماد بن ابی سلمہ نے ابوالمہزم سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ نخاسین یعنی گدھوں کی تجارت کرنے والوں کی گواہی جائز نہیں ہے (غلاموں اور جانوروں کے تاجروں کو نخاسین کہا جاتا ہے)

کبوتر بازی کی گواہی

قاضی شریح سے منقول ہے کہ وہ کبوتر باز اور کبوتروں کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے۔ مسعر کی روایت ہے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کی عدالت میں گواہی دی۔ اس کی قبا کی آستین تنگ تھی۔ انھوں نے یہ کہہ کر اس کی گواہی رد کر دی کہ یہ اس حالت میں وضو کیسے کرتا ہوگا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں سلیمان بن حرب نے، انھیں جریر بن حازم نے اعمش سے، انھوں نے تمیم بن سلمہ سے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کے

پاس ان الفاظ میں گواہی دی کہ میں اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دیتا ہوں"۔ یہ سن کر قاضی صاحب نے فرمایا: تونے اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دی اس لیے آج میں تیری کسی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قاضی شریح نے یہ دیکھا کہ یہ شخص گواہی دینے میں خواہ مخواہ ایسا انداز اختیار کر رہا ہے جو اس پر لازم نہیں تو انھوں نے سے اس کا اہل ہی نہیں سمجھا کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے۔

مذکورہ بالا امور ایسے ہیں جن کی وجہ سے سلف نے لوگوں کی گواہیاں رد کر دی تھیں لیکن یہ امور ایسے نہیں ہیں کہ ان کے مرتکبین کے متعلق قطعیت کے ساتھ فسق و فجور اور صفت عدالت کے سقوط کا حکم لگا دیا جائے۔ البتہ ان امور کا ظاہر ان کے مرتکبین کی بے حیائی اور کم عقلی پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے سلف نے ان کی گواہیاں رد کر دیں۔

درحقیقت سلف میں سے ہر ایک نے اپنے اجتہاد اور سمجھ کی روشنی میں قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) کے ظاہر کی موافقت کی کوشش کی۔ اس لیے جس کا ظن غالب یہ ہوا کہ فلاں گواہ کے اندر بے حیائی یا کم عقلی یا دین کے معاملے میں استہزاء اور تضحیک کا رویہ ہے اس کی گواہی ساقط کر دی۔

امام محمد نے کتاب "ادب القاضی" میں بیان کیا ہے کہ جس شخص کے رویے سے بے حیائی ظاہر ہو میں اس کی گواہی قبول نہیں کروں گا، یہ بھی لکھا ہے کہ مخنث کی گواہی جائز نہیں اور نہ ہی کبوتر باز کی۔ سفیان بن عیینہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے قاضی ابن ابی لیلیٰ کی عدالت میں گواہی دی۔ انھوں نے اس کی گواہی رد کر دی۔ میں نے ان سے کہا کہ اس جیسے شخص کی گواہی آپ نے رد کر دی جبکہ یہ خود بھی اچھا ہے اور اس کے بیٹے کا حال بھی اچھا ہے، قاضی صاحب کہنے لگے تمھارے ذہن سے یہ بات کیوں نکل گئی کہ یہ فقیر ہے اور مفلس ہے۔ اس طرح ان کے نزدیک افلاس اور فقر گواہی کے مانع تھا کیونکہ ایسے شخص کے متعلق یہ اطمینان نہیں ہوتا کہ کہیں فقر و تنگدستی اسے مال کی طرف راغب کر کے غلط قسم کی گواہی پر آمادہ نہ کر دے۔

امام مالک کا قول ہے کہ بہت زیادہ چیزیں مانگنے والوں کی گواہی جائز نہیں۔ البتہ چھوٹی موٹی چیزیں مانگ لینے والوں کی گواہی جائز ہوگی بشرطیکہ وہ عادل ہوں۔ اس طرح امام مالک نے فقر کے ساتھ سوال کرنے اور مانگنے کی شرط بھی لگا دی اور بہت زیادہ چیزیں مانگنے والوں کی

گواہی تہمت کی بنا پر قبول نہیں کی۔ چھوٹی موٹی چیزیں مانگنے والوں کی گواہی قبول کرلی کیونکہ اس صورت میں تہمت کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

مزنی اور ربیع نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کی سیرت و کردار میں طاعت اور مروت کا غلبہ ہوا اور یہ دونوں باتیں اس کی ذات میں واضح ہوں تو اس کی گواہی قبول کرلی جائے گی لیکن اگر اس پر معصیت اور عدم مروت کا غلبہ ہوگا تو اس کی گواہی رد کردی جائے گی۔

محمد بن عبداللہ بن عبدالحکم نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ جب کسی شخص کی شب و روز کی زندگی میں طاعت غالب ہوگی اور وہ کبیرہ گناہوں کی طرف قدم نہ بڑھاتا ہوگا تو ایسا شخص صفت عدالت سے متصف ہوگا۔

جہاں تک مروت کی شرط کا تعلق ہے تو اگر اس سے مراد اپنے آپ کو عیب کی باتوں سے بچانا، سنجیدہ خاموشی، عزت نفس کی حفاظت اور بے حیائی اور کم عقلی سے پرہیز ہے تو امام شافعی کا قول درست ہے لیکن اگر اس سے ان کی مراد لباس کی نظافت، اچھی سواری، عمدہ ساز و سامان اور خوب صورت ہیئت کذائی ہے تو ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ ایک ناحق بات ہے کیونکہ کسی کے ہاں بھی یہ باتیں گواہی کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پچھلی سطور میں ہم نے گواہی کے متعلق سلف اور فقہاء امصار کے جن اقوال کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ہر ایک کے نقطۂ نظر کی جو ترجمانی کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے قبول شہادت کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے جو اس معاملے میں اس کے اجتہاد پر غالب اور اس کی سوچ پر مستولی رہی کہ فلاں گواہی پسندیدہ اور قابل اعتماد ہے۔

البتہ سلف اور فقہاء امصار کا اس بارے میں اختلاف ہے اگر ایک شخص کی سیرت و کردار میں شک و شبہ کی کوئی بات نہیں پائی جاتی تو آیا گواہی دینے وقت حاکم اس کے متعلق لوگوں سے معلومات حاصل کرے گا یا نہیں۔ حضرت عمرؓ بن خطاب سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت ابو موسیٰؓ کو قضا یعنی مقدمات کے فیصلوں کے متعلق تحریری ہدایات کے طور پر جو سرکاری خط لکھا تھا اس میں تحریر تھا: تمام مسلمان ایک دوسرے کے معاملات کے لحاظ سے عادل ہیں یعنی صفت عدالت سے متصف ہیں۔

البتہ وہ شخص ان میں شامل نہیں جسے کسی حد میں کوڑے لگے ہوں، یا جھوٹی گواہی دینے میں

آزمودہ ہو یا ولاء اور رشتہ داری کے لحاظ سے مشکوک ہو" منصور کا قول ہے کہ میں نے ابراہیم سے پوچھا کہ مسلمانوں میں صفت عدالت کا کیا مطلب ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ جس شخص کی سیرت و کردار میں شک وشبہ میں ڈالنے والی کوئی بات نہ ہو وہ صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے۔ حسن بصری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

معمر نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ جب حسن منصب قضا پر فائز ہوئے تو وہ مسلمانوں کی گواہیوں کو جائز قرار دیتے تھے۔ البتہ اگر فریق مخالف گواہ پر اعتراضات کرتا تو پھر اس کی گواہی قبول نہ کرتے۔ ہشیم نے ذکر کیا ہے کہ ابن شبرمہ کو میں نے یہ کہتے سنا تھا کہ "تین کام ایسے ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کیا اور میرے بعد کوئی بھی انھیں ترک نہیں کرے گا۔ اول گواہوں کے متعلق چھان بین، دوم فریقین کے دلائل کا اثبات یعنی ثبوت طلب کرنا، سوم گواہوں سے سوال کرنے میں شیریں زبانی۔

امام ابوحنیفہ نے فرمایا: "میں گواہوں کے متعلق پوچھ گچھ نہیں کرتا، البتہ اگر وہ فریق جس کے خلاف گواہی دی جارہی ہو گواہوں پر اعتراضات کرے تو پھر میں کھلے بندوں اور خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کروں گا۔ اور کھلے بندوں ان کا تزکیہ کروں گا۔ یعنی ان کی سلامت روی اور پاکبازی کی توثیق کراؤں گا۔ البتہ اگر حدود اور قصاص کے گواہ ہوں گے تو خفیہ طور پر ان کے متعلق لوگوں سے پوچھوں گا اور علانیہ ان کا تزکیہ کروں گا۔"

گواہ معیاری ہوں

امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق چھان بین کی جائے گی خواہ کسی نے ان پر اعتراضات نہ بھی کیے ہوں۔ یوسف بن موسیٰ قطان نے علی بن عاصم سے، انھوں نے ابن شبرمہ سے نقل کیا ہے کہ میں پہلا شخص ہوں جس نے خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کی، ہوتا یہ ہے کہ جب کسی گواہ سے کہا جاتا کہ ایسے آدمی لے آؤ جو تمھاری سلامت روی اور نیکی و پاکبازی کی توثیق کر دیں تو وہ شخص اپنے لوگوں کو لے آتا اور کہتا کہ یہ میری قوم میرے متعلق توثیق کرے گی۔ اس کے آدمی یہ سن کر شرما جاتے اور اس کی توثیق کر دیتے۔ جب میں نے یہ صورت حال دیکھی تو میں نے خفیہ طور پر چھان بین شروع کی۔ جب وہ گواہی کے معیار پر پورا اترتا تو میں اس سے کہتا کہ ایسے آدمی لاؤ جو علانیہ تمھاری توثیق کر دیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق علانیہ اور خفیہ طور پر چھان بین کی جائے گی اور علانیہ طور پر ان کے متعلق توثیق کرائی جائے گی۔ خواہ فریق مخالف نے ان پر اعتراضات نہ بھی کیے ہوں۔ امام مالک کا قول ہے کہ گواہوں کی گواہی پر اس مدت تک فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک خفیہ طور پر ان کے متعلق معلومات حاصل نہیں کر لی جائیں گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے: میں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو اس حال میں پایا کہ کسی مقدمے میں دونوں گواہوں سے تزکیہ یعنی اپنے بارے میں نیک چلنی اور پاکبازی کی توثیق کرانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا تھا۔ والی یا حاکم وقت فریق مخالف سے صرف اتنا کہتا کہ اگر کسی کو ان کی گواہی پر کوئی اعتراض ہے تو اسے پیش کرو ورنہ تمہارے خلاف ان کی گواہی کو میں جائز قرار دے دوں گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق خفیہ طور پر لوگوں سے پوچھا جائے گا جب اس کی عدالت کی توثیق ہو جائے گی تو علانیہ طور پر اس کی صفت عدالت سے متصف ہونے کے متعلق پوچھا جائے گا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفیہ طور پر جس شخص کی تعدیل کی گئی تھی یہ وہی شخص ہے تاکہ نام نام کے ساتھ اور شجرۂ نسب شجرۂ نسب کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں سلف میں جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ جس شخص کا اسلام ظاہر ہو جائے وہ عادل ہے یعنی صفت عدالت سے متصف ہے تو ان حضرات کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ اس زمانے میں عامۃ الناس کے اندر عدالت کا وصف پایا جاتا تھا اور فسق و فجور کے مرتکبین کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن اول، قرن ثانی اور قرن ثالث کے متعلق خیر و صلاح کی خود گواہی دی تھی۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے، انھیں سفیان نے منصور سے، انھوں نے ابراہیم سے، انھوں نے عبیدہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا (خیر الناس قرنی ثم الذین یلونھم (ثلاث او اربع) ثم یجیئ قوم تسبق شھادۃ احدھم یمینہ ویمینہ شھادتہ میرے زمانے کے لوگ سب سے بہتر ہیں پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آنے والے ہیں (یہ فقرہ آپ نے تین یا چار بار فرمایا) پھر ایسے لوگ آئیں گے جن میں کوئی ایسا بھی ہو گا جس کی گواہی اس کی قسم سے سبقت کر جائے گی اور اس کی قسم اس کی گواہی سے سبقت لے جائے گی۔

راوی کہتے ہیں کہ جب ہم بچے تھے تو اس وقت گواہی اور عہد کے معاملے میں ہمارے بڑے ہماری

بنائی کر دیا کرتے تھے۔ سلف اور فقہاء امصار نے گواہ کی عدالت اور گواہی کے جواز کے متعلق جو رائے قائم کی تو اس کی وجہ وہی ہے جو اس زمانے کے مسلمانوں کے احوال کے بارے میں ہم بیان کر آئے ہیں یعنی سلف اور فقہاء امصار کے زمانے کے مسلمان عام طور پر صفت عدالت سے متصف ہوتے تھے اور اگر ان میں سے کوئی بے راہرو اور فسق و فجور کا دلدادہ ہوتا تو اس پر تنقید ہوتی اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا جاتا اس طرح اس کے متعلق صورت حال سے ہر شخص واقف ہو جاتا۔

امام ابوحنیفہ قرن ثالث میں گزرے ہیں جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیر و صلاح کی گواہی دی ہے جس کا ذکر ماقبل کی حدیث میں گزر چکا ہے۔ اس لیے امام صاحب نے اس زمانے کے لوگوں کے عام دینی اور اخلاقی حالات کو دیکھتے ہوئے گواہوں کے متعلق اپنا موقف اختیار کیا۔ جس کا تذکرہ پہلے گزر گیا ہے۔ اگر امام صاحب بعد کے پیدا شدہ حالات کو دیکھ لیتے تو یقیناً گواہوں کے متعلق وہی موقف اختیار کرتے جو اس بارے میں دوسرے اہل علم کا ہے اور پھر چھان بین سے قبل کسی گواہ کی عدالت کا حکم نہ لگاتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس بدو سے جس نے رویت ہلال رمضان کی گواہی دی تھی یہ پوچھا تھا کہ تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں" بدو نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا اور اس بدو کے ظہور اسلام کے بعد اس کی عدالت کے متعلق کسی سے کچھ نہیں پوچھا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی بیان کر آئے ہیں۔

ہمارے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ تعدیل کا معاملہ اور گواہوں کا تزکیہ نیز ان کا پسندیدہ ہونا ان تمام باتوں کی بنا اجتہاد رائے اور ظن غالب پر رکھ دی گئی ہے۔ اس لیے کہ یہ بات خارج از امکان ہے کہ ہمارا محدود علم لوگوں کے تمام پوشیدہ احوال کا احاطہ کرے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جانے اور نیکی اور دیانت داری کے متعلق اس کے زبانی دعوے کے پھندے میں آکر اس کی طرف جھک جانے سے ہمیں خبردار کر دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا اور لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں کہ دنیاوی زندگی میں جن کی باتیں تمہیں بہت بھلی لگیں گی) پھر آگے چل کر ایسے شخص کی حقیقت حال اور پوشیدہ صورت کے متعلق خبر دیتے ہوئے فرمایا (وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيْهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ۔ اور جب اسے اقتدار مل جاتا ہے تو زمین میں فساد

مچانے اور کھیتی باڑی اور نسل انسانی کو ہلاک کرنے کے لیے تگ و دو کرتا ہے)

ان دونوں آیتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ایک ایسے انسان کا پول کھول دیا جس کی ظاہری باتیں بڑی بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی طرح ایک اور گروہ کا حال بیان کرتے ہوئے فرمایا (وَاِذَا رَاَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ اَجْسَامُهُمْ اور جب تم انھیں دیکھو گے تو تمھیں ان کے جسم بڑے بھلے لگیں گے تا آخر آیت)

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جانے سے خبردار کیا اور ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (وَاتَّبِعُوْهُ اور ان کی پیروی کرو) نیز فرمایا (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ یقیناً تمھارے لیے اللہ کے رسول کی ذات میں اچھا نمونہ موجود ہے۔

جب لوگوں کی دینی اور اخلاقی حالت گری ہوئی ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں تو پھر یہ بات جائز نہیں ہے کہ کسی انسان کی گواہی کے متعلق چھان بین اور اس کی اصلی حالت کے بارے میں پوچھ گچھ کے بغیر اس کی ظاہری حالت کی بنا پر اس کی طرف جھکاؤ ظاہر کر دیا جائے۔ جھکاؤ یا میلان کا اظہار اس وقت کرنا چاہیے جب چھان بین کے نتیجے میں گواہی سے قبل ہی اس کی عدالت اور دیانت کا معاملہ واضح ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے مقبول گواہوں کو دو صفات سے متصف کیا ہے۔ ایک صفت عدالت چنانچہ ارشاد باری ہے (اِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ تم میں سے دو گواہ جو عادل ہوں۔ نیز ارشاد ہے (وَاَشْهِدُوْا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ اور اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو) دوسری صفت ان کا پسندیدہ ہونا ہے چنانچہ ارشاد ہے (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ۔ ان گواہوں میں سے جنھیں تم پسند کرتے ہو)

پسندیدہ لوگوں میں عدالت کی صفت کا ہونا ضروری ہے اور بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے لیکن گواہی کے معاملے میں وہ ناپسندیدہ ہوتا ہے۔ مثلاً وہ شخص باوجود اپنی نیکی اور تقویٰ کے، ناتجربہ کار، سادہ لوح اور بے خبر ہو کر جسے بہت آسانی سے دام تزویر میں پھنسایا جا سکتا ہو اور جسے ملمع کاری کے ذریعے دھوکا دیا جا سکتا ہو۔

اس لیے قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ) دو باتوں پر مشتمل ہے اول عدالت و بیدار مغزی، دوم ذہانت و قوت حفظ۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے سلسلے میں گواہی کو مطلق رکھا ہے اور اسے عدالت کے ذکر کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ عدالت اور پسندیدگی دونوں ہی گواہی کی شرطیں ہیں۔

وہ اس لیے ارشاد باری ہے (إِذَا جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا۔ جب تمہارے فاسق انسان کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو)

آیت میں فاسق و فاجر لوگوں کی دی ہوئی خبروں کے متعلق تحقیق کے ایجاب کا عمومی حکم ہے۔ اور گواہی بھی ایک خبر ہے۔ اس لیے اگر گواہ فاسق ہو تو اس کی گواہی کی چھان بین کر لینا واجب ہے جب اللہ تعالیٰ نے فاسق کی خبر کی تحقیق کرنے کا نصاً حکم دے دیا اور پسندیدہ قسم کے عادل گواہوں کی گواہی قبول کر لینا ہم پر واجب کر دیا جبکہ کسی شخص کے فسق کے متعلق یقینی علم حاصل ہو سکتا لیکن عدالت کے متعلق ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ صرف ظاہری حالت پر انحصار کرنا ہوتا ہے تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس کی بنیاد ظن غالب اور گواہ کے ظاہری صلاح و تقویٰ، دیانت و امانت اور صداقت لسانی پر رکھی گئی ہے۔ اس چیز کی بنیاد اگرچہ ظن غالب پر ہے۔ ——————

—— تاہم یہ بھی علم کی ایک قسم ہے جس طرح کہ ہجرت کر کے آنے والی خواتین کے متعلق ارشاد باری ہے (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ۔ اگر تمہیں ان کے متعلق یہ علم ہو جائے کہ وہ ایمان والیاں ہیں تو انھیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) اس علم کا تعلق ظاہری طور پر حاصل ہونے والے علم سے ہے۔ حقیقی طور پر حاصل ہونے والے علم سے نہیں ہے۔

اسی طرح کسی گواہ کی عدالت کے متعلق حکم لگانے کا ذریعہ ظاہری طور پر حاصل ہونے والا علم ہے۔ اس کا تعلق اس کے اندرونی حالات سے تعلق رکھنے والے علم سے نہیں ہے کیونکہ یہ غیب ہے جس کا علم صرف اللہ کی ذات کو حاصل ہے۔ یہ چیز نئے پیدا ہونے والے حالات کے احکام معلوم کرنے کی غرض سے اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لینے کے قائلین کے قول کی صحت کے لیے ایک بڑے اصل اور بنیاد کا کام دیتی ہے۔

کیونکہ گواہیاں دین اور دنیا دونوں کے امور کی نشانیوں میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان گواہیوں کے ساتھ بندوں کے مصالح کو پیوستہ کر دیا ہے جن کا تعلق وثائق یعنی دستاویزوں، حقوق اور تاکوں کے اثبات نیز نسب، خونبہا وغیرہ کے ثبوت اور نکاح کی بنا پر جنسی تعلق کی حلت کا اثبات وغیرہ سے ہے۔ اور یہ گواہیاں ظن غالب اور رائے کے رجحان اور جھکاؤ پر مبنی ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ کسی شخص کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ یقینی علم کی بنا پر کسی گواہ کی گواہی پر صحت اور درستی کا حکم لگا دے۔

یہ چیز ہر زمانے میں ایک امام معصوم کے وجود کے نظریے کی تردید کرتی ہے نیز جن لوگوں کا یہ

استدلال ہے کہ تمام دینی امور کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہونا چاہیے جو علم حقیقی کو واجب کرتی ہو۔ ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر نہیں ہونا چاہیے اس لیے اگر امام معصوم نہیں ہوگا تو دینی امور میں غلطیاں سرزد ہوں گی، کیونکہ رائے درست بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔

ہماری درج بالا وضاحت سے یہ استدلال بھی باطل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر یہ بات اس طرح ہوتی جس طرح ان لوگوں کا گمان ہے تو اس سے یہ لازم آتا کہ گواہوں کی گواہیاں صرف اس وقت قبول کی جائیں جب وہ معصوم ہوں اور غلطی اور لغزش سے محفوظ ہوں۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی گواہیاں ایسی صورت میں قبول کرنے کا حکم دے دیا جب وہ اپنی ظاہری حالت کے لحاظ سے پسندیدہ ہوں اور اس کی بنیاد ان کی پوشیدہ حالت کے متعلق حقیقی علم پر نہیں کیا، ساتھ ساتھ اس میں جھوٹ اور غلطی کے امکان کی بھی گنجائش رکھی تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مذکورہ بالا لوگوں نے جس اصل پر نص قرآنی کی بنیاد رکھی ہے وہ باطل ہے۔

ہم نے یہ ذکر کیا کہ آیت زیر بحث میں مذکور حکم الٰہی کی پیروی کرتے ہوئے گواہوں کی عدالت اور صلاح و تقویٰ کے متعلق ان کے احوال کے اعتبار کی بنیاد ظن غالب پر رکھی گئی ہے۔ اس میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو ان احکام میں قیاس اور اجتہاد کی نفی کرتے ہیں جو منصوص نہیں اور نہ ہی ان پر اجماع موجود ہے۔ اس لیے کہ خونبہا، حلت فرج، اموال و انساب کا تعلق ان امور سے ہے جن کے ساتھ دین اور دنیا دونوں کے مصالح کو پیوستہ کر دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان امور میں ان گواہوں کی گواہیاں قبول کر لینے کا حکم دیا ہے جن کے پوشیدہ امور کا ہمیں علم نہیں۔

ان کی گواہی کے متعلق ہم ظن غالب اور ظاہری حالت کی بنا پر حکم لگاتے ہیں ساتھ ساتھ اس میں جھوٹ، سہو، غلطی اور لغزش کے امکان کی گنجائش کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے ان احکام میں اجتہاد کا جواز اور رائے سے کام لینے کی گنجائش کا ثبوت مل جاتا ہے جو منصوص نہیں ہیں اور نہ ہی ان پر اتفاق امت موجود ہے۔

درج بالا وضاحت میں ایسی احادیث و روایات کو قبول کر لینے کے جواز پر دلالت موجود ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں لیکن اپنے مدلول کے متعلق علم یقینی مہیا کرنے سے قاصر ہیں۔ اس دلالت کی صورت یہ ہے کہ گواہوں کی گواہیاں مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی گئی ہو) کی صحت کے متعلق ہمیں یقینی علم مہیا نہیں کرتی ہیں لیکن ہمیں ان گواہیوں پر فیصلہ کر دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ اصل حقیقت اس کے

خلاف بھی ہو سکتی ہے۔

اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایسے شخص کی خبر یا روایت کو قبول کرنا جائز نہیں جس کی یہ روایت امور دین میں علم یقینی کو واجب نہ کرتی ہو، ان کا یہ قول باطل ہو گیا۔

ہماری درج بالا وضاحت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو اخبار آحاد کو رد کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ہم اخبار آحاد کو قبول کر لیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ہم نے خبر دینے والے کا درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درجے سے بڑھا دیا ہے۔ کیونکہ بنیادی طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی خبر کو قبول کرنا اس وقت تک واجب نہیں ہوا جب تک آپ کی ذات بابرکات سے ایسے معجزات کا ظہور نہیں ہو گیا جو آپ کی صداقت پر دلالت کرتے تھے۔

اس استدلال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے گواہوں کی گواہیاں قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو اپنی ظاہری حالت کے اعتبار سے عدالت کی صفت سے متصف ہوں اگرچہ ان کی گواہی کے ساتھ کسی ایسے معجزے کا علم نہ بھی ہو جو ان کی صداقت پر دلالت کرتا ہو۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ گواہی سے تہمت کی نفی کا بھی اعتبار کیا جائے گا اگرچہ گواہ عادل ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بعض صورتوں کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض کے متعلق اختلاف ہے، جن صورتوں کے متعلق فقہاء امصار کا اتفاق ہے ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کی اپنی اولاد یا اپنے والد کے حق میں گواہی باطل ہے۔

البتہ عثمان البتی سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ اولاد کی اپنے والدین، باپ کی اپنے بیٹے اور بہو کے حق میں گواہی جائز ہے بشرطیکہ گواہی دینے والے عادل اور شائستہ و سنجیدہ ہوں اور شرف فضل کے اعتبار سے معروف و مشہور ہوں۔ انھوں نے اس معاملے میں تمام لوگوں کو یکساں نہیں رکھا ہے بلکہ ایک شخص کی اپنے باپ کے حق میں گواہی اور ایک اجنبی کے حق میں گواہی کے درمیان فرق رکھا ہے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ باپ اور بیٹے میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں وکیع نے سفیان سے، انھوں نے جابر سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے قاضی شریح سے کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں اور باپ

کی گواہی بیٹے کے حق میں، شوہر کی گواہی بیوی کے حق میں اور بیوی کی گواہی شوہر کے حق میں جائز نہیں ہے۔

ایاس بن معاویہ سے مروی ہے کہ انھوں نے بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عفان نے، انھیں حماد بن زید نے، انھیں خالد الحذاء نے ایاس بن معاویہ سے یہ روایت بیان کی۔

باپ کی بیٹے کے حق میں گواہی کے بطلان پر قول باری (لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اٰبَائِکُمْ۔ تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے گھروں سے یا اپنے آباء کے گھروں سے کھانا کھالو) اللہ تعالیٰ نے یہاں "اپنے بیٹوں کے گھروں سے" کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ قول باری (مِنْ بُیُوْتِکُمْ) بیٹوں کے گھروں کو بھی شامل ہے کیونکہ بیٹوں کے گھر بھی آباء کی طرف منسوب ہوتے ہیں اس لیے ان کے گھروں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور بیٹوں کے گھروں کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انت وما لک لابیک تو اور تیرا سارا مال تیرے باپ کا ہے) آپ نے ملکیت کی نسبت باپ کی طرف کر دی (آپ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ فکلو من کسب اولادکم انسان کے لیے پاکیزہ ترین خوراک وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے حاصل ہو۔ انسان کا بیٹا بھی اس کی کمائی کا ایک حصہ ہے۔ اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی کھاؤ)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کی ملکیت کی نسبت باپ کی طرف کر دی اور اس کی کمائی کھانے کی اجازت دے دی بلکہ بیٹے کو اس کی کمائی کا ایک حصہ قرار دیا تو پھر جو شخص اپنی گواہی سے اپنے بیٹے کے لیے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گویا اپنی گواہی سے اپنی ذات کے لیے حق ثابت کرنے والا بن جائے گا اور ظاہر ہے کہ ایک شخص کی اپنی ذات کے حق میں گواہی باطل ہے۔

اسی طرح اپنے بیٹے کے حق میں بھی باطل ہوگی۔ جب بیٹے کے حق میں اس کا بطلان ثابت ہو گیا تو یہی حکم باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کا بھی ہوگا۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں قسم کی گواہیوں کے درمیان فرق نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ گواہ کے عادل ہونے کی صورت میں مذکورہ بالا رشتہ داروں کے حق میں اس کی گواہی قبول کرنا واجب ہوگا جس طرح کہ اجنبی کے حق میں قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر تہمت کی بنا پر ان رشتہ داروں کے حق میں اس کی قابل قبول نہیں تو اجنبی کے حق میں بھی قابل قبول نہیں ہوتی

چاہیے اس لیے کہ جس شخص پر یہ تہمت ہو کہ اس نے اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دے کر اسے ناجائز طریقے سے ایک حق دلا دیا تو اجنبی کے حق میں گواہی کی صورت میں بھی اس پر اس قسم کی تہمت لگ سکتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گواہ کی اپنے باپ یا بیٹے کے حق میں گواہی کی اس وجہ سے ممانعت نہیں ہے کہ اس پر فسق یا کذب کی تہمت لگ جاتی ہے بلکہ تہمت اس وجہ سے لگتی ہے کہ ایسی گواہی کی صورت میں گویا وہ اپنی ذات کے لیے مدعی بن جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی ذات کے لیے جس چیز کا دعویٰ کر رہا ہے اس کی تصدیق بھی خود کرے خواہ اس کی دیانت، امانت اور عدالت کے سب معترف ہی کیوں نہ ہوں۔

یہ عدم جواز اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اسے کاذب قرار دیا جاتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنی ذات کے لیے کسی چیز کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ ثبوت کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینے والا انسان گویا اپنی ذات کے لیے مدعی ہوتا ہے جس پر ہم پہلے بھی روشنی ڈال آئے ہیں۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر وہ گواہ جو اپنی گواہی کے ذریعے اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد اٹھا لے یا اپنی ذات سے کسی ہونے والے نقصان کا دفعیہ کر دے ایسے شخص کی گواہی ناقابل قبول ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت ایک مدعی کی ہو جائے گی اور جو شخص اپنی ذات کے لیے کسی حق کا دعویٰ کرے وہ اس میں گواہ نہیں بن سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی شخص صادق نہیں ہو سکتا کیونکہ معجزہ نمانشانیاں اس پر دلالت کرتی تھیں کہ آپ کی زبان مبارک سے حق اور سچ کے سوا کچھ نہیں نکلتا اور آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت بھی جائز نہیں ہے۔

ساتھ ساتھ ہمیں آپ کی نجی زندگی کے حالات کا علم تھا اور یہ بھی معلوم تھا کہ آپ کا ظاہر اور باطن ایک ہے لیکن ان تمام باتوں کے باوجود جب آپ نے ایک شخص پر دعویٰ کیا تو مدعیٰ علیہ کے مطالبے پر اپنے اس دعوے کے حق میں گواہی مہیا کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ یہ خزیمہ بن ثابت کا واقعہ ہے۔ ہمیں اس کی روایت عبدالرحمٰن بن سیما نے کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابوالیمان نے، انھیں شعیب نے زہری سے، انھوں نے عمارہ بن خزیمہ انصاری سے۔ انھوں نے اپنے چچا سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے ایک گھوڑا خریدا۔ پھر انھوں نے سارا واقعہ بیان کیا۔

جب بات بڑھی تو بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا کہ گواہ پیش کریں کہ میں نے یہ سودا کیا ہے۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تم نے گھوڑا فروخت کیا ہے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خزیمہؓ کی طرف مڑے اور پوچھا کہ تم یہ گواہی کس بنیاد پر دے رہے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول! آپ کی تصدیق کی بنا پر۔ آپ نے حضرت خزیمہ کی ایک گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام قرار دیا اور اپنے دعوے میں وہ طریقہ اختیار کرنے میں کوتاہی نہیں کی جس کے ذریعہ دلائل اور نشانیوں کی بنا پر یہ بات ثابت اور واضح ہو چکی تھی کہ آپ کی زبان مبارک سے حق کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔

آپ نے بدو کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے مطالبہ پر اس سے یہ نہیں فرمایا کہ میرے خلاف کوئی ثبوت مہیا نہیں کیا جا سکتا یا میرے خلاف کسی کی گواہی نہیں ہو سکتی۔ یہی حکم تمام لوگوں کا ہے۔ جو کسی مقدمے میں مدعی ہوں ان کے ذمہ ایسی گواہی قائم کرنا واجب ہے جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد حاصل نہ کرے اور نہ ہی اپنی ذات سے کسی نقصان یا ضرر کا دفعیہ کرے۔ باپ کا اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کے لیے سب سے مفاد اٹھانے کے مترادف ہے جس طرح کہ اپنی ذات کے حق میں گواہی دے کر مفاد اٹھایا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا بھی اسی باب سے ہے

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا ایک اختلافی مسئلہ ہے، امام ابوحنیفہ، ابویوسف محمد، زفر، امام مالک، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی دے سکتا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ عورت اپنے شوہر کے حق میں گواہی نہیں دے سکتی۔ جبکہ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی بیٹے کے حق میں باپ کی اور باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کی طرح ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ اول۔ یہ ایک عام عادت ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لیتے ہیں اور اس کے لیئے انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس کی حیثیت ایک مباح چیز کی سی ہوتی ہے۔ اس لیئے شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی دے کر جو چیز اسے دلائے گا وہ گویا اپنی ذات کو دلانے کے مترادف ہوگا۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عام عادت کے مطابق میاں بیوی کا ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لینا بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے مال میں سے خرچ کرلے۔ اس صورتِ حال کے پیشِ نظر اگر ایک شخص کی اپنے باپ یا بیٹے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے تو زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ نیز بیوی کے حق میں شوہر کی کسی مال کے معاملے میں گواہی بضع کی قیمت میں اضافے کی موجب ہے جس کا وہ مالک ہے اس لیے کہ بیوی کے مال میں اضافے سے اس کے مہر مثل میں اضافہ ہوجاتا ہے۔

اس طرح شوہر بیوی کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں اس چیز کی قیمت کے اضافے

کی گواہی دے گا جس کا وہ مالک ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے عبداللہ بن عمرو بن الحضرمی سے یہ فرمایا جب موخرالذکر نے آپ سے یہ شکایت کی کہ ان کے ایک غلام نے ان کی بیوی کی چوری کی ہے کہ "تمہارے غلام نے تمہارا مال چرایا ہے اس لیے چوری کی سزا میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔"

اس طرح آپ نے میاں بیوی دونوں میں سے ہر ایک کے مال کی زوجیت کے تعلق کی بناء پر ہر ایک کی طرف نسبت کر دی۔ اس طرح ان دونوں میں سے جو بھی دوسرے کے لیے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گویا اپنی ذات کے لیے ثابت کرے گا۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈالیے، شوہر کے مال میں جس قدر اضافہ ہوتا جائے گا، بیوی کے نان ونفقہ میں بھی اسی قدر اضافہ ہوتا جائے گا اس طرح بیوی شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں گواہی دینے والی بن جائے گی اس لیئے کہ خوشحالی اور تنگدستی دونوں صورتوں میں وہ حقِ زوجیت کی بنا پر شوہر کے مال میں نان ونفقہ کی مستحق قرار دی جاتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بہن مفلس ہو یا بھائی اپاہج ہو تو یہ دونوں اپنے خوشحال بھائی کے مال میں نان ونفقہ کے مستحق قرار پاتے ہیں لیکن یہ بات انہیں اپنے بھائی کے حق میں گواہی دینے سے مانع نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اخوۃ یعنی بھائی ہونے کا رشتہ نان ونفقہ کے استحقاق کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک خوشحال بھائی اپنے دوسرے بھائی کے مال میں نسبتی تعلق کے باوجود نان ونفقہ کا مستحق نہیں ہوتا، اور فقیر بھائی پر خوشحال بھائی کا نان ونفقہ بھائی چارے کے باوجود واجب نہیں ہوتا جبکہ زوجیت بیوی کے لیے نان ونفقہ کے استحقاق کا سبب ہوتی ہے۔ شوہر خواہ خوشحال ہو یا فقیر۔

اس لیے بیوی اپنے شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے ذات کے لیے اس نان ونفقہ میں اضافے کا باعث بنے گی جو زوجیت کی بنا پر اس کے لیے شوہر پر واجب ہے لیکن نسب کی وجہ سے پیدا ہونے والے تعلق کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان نسبی تعلق ایک دوسرے کے لیے نان ونفقہ کا موجب نہیں بنتا۔ اس بنا پر زوجیت اور نسب دونوں میں فرق ہو گیا۔

اجیر یعنی اجرت پر رکھے ہوئے شخص کی گواہی بھی اسی باب سے تعلق رکھتی ہے

طحاوی نے محمد بن سنان سے، انہوں نے عیسیٰ سے، انہوں نے امام محمد سے، انہوں نے امام ابویوسف سے اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اجیر کی اپنے مستاجر یعنی اجرت پر رکھنے والے کے حق میں ہر قسم کی گواہی ناجائز ہے۔ خواہ اجیر عادل ہی کیوں نہ ہو۔ یہ حکم استحساناً ہے۔ یعنی قیاس خفی کی بنا پر اس حکم کو پسند کیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہشام اور ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اجیر خاص (ایسا مزدور جو صرف ایک آدمی کا کام کرے) کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر مزدور مشترک ہو تو اس کی گواہی جائز ہے۔ روایت کے اندر اس مسئلے میں کسی کے اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ یہی عبداللہ بن الحسن کا بھی قول ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اجیر کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اجیر صفتِ عدالت سے نمایاں طور پر متصف ہو تو وہ گواہی دے سکتا ہے۔ اگر اجیر مستاجر کے عیال کا ایک فرد ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہو گی۔ اوزاعی کا قول ہے اجیر کی مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اجیر کی گواہی اس صورت میں جائز ہو گی جبکہ اس گواہی میں اس کا اپنا کوئی مفاد نہ ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انہیں معاذ بن المثنیٰ نے، انہیں ابوعمر الحوضی نے انہیں محمد بن راشد نے سلیمان بن موسیٰ سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خائن مرد اور خائن عورت کی گواہی رد کر دی تھی۔ اسی طرح آپ نے کینہ پرور انسان کی اپنے بھائی کے خلاف گواہی بھی رد کر دی تھی۔ نیز آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے والے انسان کی اس خاندان والوں کے حق میں گواہی بھی قبول نہیں

کی تھی، جبکہ ان کے علاوہ دوسروں کے متعلق اس کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں حفص بن عمر نے، انہیں محمد بن راشد نے اپنی سند سے اسی قسم کی روایت بیان کی تاہم انہوں نے یہ کہا کہ آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے والے کی اس خاندان کے حق میں گواہی رد کر دی یعنی مذکورہ بالا روایت کا آخری فقرہ اپنی روایت میں بیان نہیں کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کسی خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے والے کے مفہوم میں اجیر خاص بھی داخل ہے۔ اس لیے کہ خاندان میں رہ کر گذارہ کرنے کا معنی اس خاندان کا تابع ہونا ہے۔ اجیر خاص کی بھی یہی صفت ہوتی ہے۔ تاہم اجیر مشترک اور باقی ماندہ دوسرے لوگ مستاجر کے مال کی نسبت سے ایک ہی درجے پر ہوتے ہیں۔ اس لیے اجیر مشترک کی گواہی کے جواز کو کوئی چیز مانع نہیں۔ اسی طرح دو آدمیوں کی مخصوص مال میں شراکت ہو جسے شرکۃ العنان کہتے ہیں تو ہر شریک شراکت کے مال کے علاوہ دوسرے امور میں اپنے شریک کے حق میں گواہی دے سکتا ہے اور اس کی یہ گواہی جائز ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر ایسی گواہی جو کسی تہمت کی بنا پر ایک دفعہ رد ہو گئی ہو آئندہ کبھی قابل قبول نہیں ہو گی۔ مثلاً ایک فاسق کی فسق کی تہمت کی بنا پر گواہی رد ہو جائے پھر وہ فاسق توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لے اور سلامت روی اختیار کر لے۔ اس کے بعد پھر وہی گواہی دوبارہ آ کر دے تو اس کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی اگر رد کر دی جائے پھر ان دونوں کے درمیان زوجیت کا تعلق ختم ہو جائے پھر ان میں سے کوئی دوسرے کے حق میں سابقہ گواہی دوبارہ آ کر دے تو یہ گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

ان کا قول ہے کہ اگر غلام یا کافر یا بچے نے کوئی گواہی دی اور وہ گواہی ان گواہوں کے اندر پائی جانے والی منافی وجوہات کی بنا پر رد کر دی گئی۔ پھر کافر مسلمان ہو گیا۔ غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بڑا ہو گیا اور اس کے بعد انہوں نے وہی گواہی دوبارہ آ کر دی تو ان کی یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے بچہ یا غلام کوئی گواہی دیں اور وہ گواہی رد کر دی جائے پھر بچہ بڑا ہو جائے اور غلام آزاد ہو جائے اور دوبارہ وہی گواہی پھر دیں تو ان کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر یہ گواہی پہلے رد نہ ہوتی تو اب قبول کر لی جاتی اور جائز ہوتی۔ حضرت عثمانؓ بن عفان سے امام مالک کے قول کے مطابق روایت منقول ہے۔

ہمارے اصحاب کا یہ کہنا کہ تہمت کی بنا پر رد شدہ گواہی دوبارہ کبھی قبول نہیں کی جائے گی

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم نے اس کے ابطال کا فیصلہ دے دیا تھا اور حاکم کا حکم بغیر کسی اور حکم کے منسوخ نہیں ہو سکتا اور ایسی چیز کی بنا پر اس کا فسخ درست نہیں ہوتا جو کسی حکم کے ذریعے ثابت نہ ہو جائے۔ اب جبکہ اس تہمت کے دور ہو جانے کے متعلق حکم صادر کرنا درست نہیں جس کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی تو اس گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اور اس کا فسخ کسی صورت میں کبھی بھی جائز نہیں ہو گا۔

رہ گئی غلامی، کفر اور عدم بلوغت کی بات جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی اور حاکم نے اس کے ابطال کا حکم صادر کر دیا تھا تو ان وجوہات کے دور ہونے کی بنا پر حاکم کے پہلے حکم پر ایک اور حکم نافذ ہو گا۔ اس لیے کہ آزادی، اسلام اور بلوغت میں سے ہر بات کے متعلق حاکم حکم صادر کرے گا اور اس طرح پہلے حکم پر اس دوسرے حکم کا نفاذ ہو جائے گا۔ اب جبکہ ان وجوہات کے زوال کے متعلق جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی حاکم کا حکم درست ہو جائے گا تو پھر گواہی قبول کرنا واجب ہو جائے گا۔

دوسری طرف تہمت کے دور ہونے کے متعلق حاکم کا حکم درست نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق کوئی ثبوت مہیا نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر ایسی گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اس لیے کہ جو بات کسی حکم کے ذریعے ثابت ہو جائے تو وہ کسی اور حکم کے ذریعے ہی کالعدم ہو سکتی ہے۔

یہ تین باتیں جو ہم نے ذکر کی ہیں یعنی عدالت، نفی تہمت اور قلت غفلت، یہ گواہی کی شرائط میں شمار ہوتی ہیں۔ قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) ان تینوں باتوں پر مشتمل ہے۔ اب ذرا اس قول باری کے ضمن میں موجود معانی اور فوائد کی کثرت اور اس میں مذکور احکام پر دلالتوں کی وسعت پر غور کیجیے اور ساتھ ساتھ اس کے حرفوں کی قلت، الفاظ کی بلاغت و ندرت اور اس کے فوائد کے عمق اور وسعت اور ان الفاظ کے معانی کے متعلق ہمارے بیان کردہ سلف اور خلف کے اقوال۔

ان کے مضمون سے ان حضرات کے استنباط اور ان کی موافقت کے سلسلے میں ان حضرات کی تلاش و جستجو ساتھ ساتھ ان الفاظ میں ان تمام معانی کے احتمال پر نظر ڈالیئے تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ یقیناً اللہ کا کلام ہے اور اس کا ورود باری تعالیٰ کی ذات اقدس سے ہوا ہے، اس لیے کہ مخلوق میں سے کسی کی یہ طاقت اور مجال ہی نہیں ہے کہ اس قدر مختصر اور تھوڑے سے حرفوں والا

کوئی فقرہ بنائے جس میں اس قدر معانی، فوائد، احکام اور دلائل موجود ہوں جو اس قولِ باری میں موجود ہیں۔

جبکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے جن معانی کا ہمارا محدود علم احاطہ نہیں کر سکا اگر وہ معلوم ہو جائیں اور انہیں ضبطِ تحریر میں لے آیا جائے تو دامنِ تحریر اور پھیل کر وسیع ہو جاتے۔ اللہ تعالیٰ سے ہم اس کے احکام اور اس کی مقدس کتاب کے دلائل معلوم کرنے کی توفیق کے سوالی ہیں اور دست بدعا ہیں کہ وہ ہماری اس کوشش کو خالص اپنی رضا کا وسیلہ بنا دے آمین۔

قولِ باری ہے (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا فَتُذَکِّرَ اِحْدٰھُمَا الْاُخْرٰی، تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلا دے) قولِ باری (فَتُذَکِّرَ) کی ایک قرأت لفظ کاف کی تشدید کے ساتھ ہے اور دوسری قرأت تخفیف کے ساتھ ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ان دونوں کے معنی ایک ہیں جس طرح "ذَکَّرْتُہٗ اور ذَکَرْتُہٗ" (میں نے اسے یاد دلایا) کے معانی ایک ہیں۔ ربیع بن انس، سدّی اور ضحاک سے یہی مروی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابوعبید مومل صیرفی نے، انہیں ابویعلی بصری نے، انہیں اصمعی نے ابوعمرو سے کہ جس نے تخفیف کے ساتھ اس لفظ کی قرأت کی ہے اس نے یہ مراد لی ہے کہ ان دونوں عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے بمنزلہ قرار دی جاتے اور جس نے اس لفظ کی تشدید کے ساتھ قرأت کی ہے اس نے اس سے تذکیر یعنی یاد دلانے کا مفہوم مراد لیا ہے۔ سفیان بن عیینہ سے یہی مروی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب لفظ میں ان دونوں قرأتوں کا احتمال ہے تو یہ ضروری ہے کہ ہر قرأت کو ایک الگ اور نئے معنی اور فائدے پر محمول کیا جائے۔ اس بنا پر تخفیف والی قرأت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "گواہی کے اتقان حفظ اور ضبط کے لحاظ سے تم ان دونوں عورتوں کو ایک مرد کے بمنزلہ قرار دو گے"۔ اور تشدید والی قرأت کی صورت میں یہ لفظ تذکیر سے ماخوذ ہوگا جس کا مطلب بھول جانے پر یاد دلا دینا ہے۔

ان دونوں قرأتوں میں سے ہر ایک قرأت کو ان دونوں کی دلالت کے بموجب استعمال کرنا ان دونوں کو صرف ایک کی دلالت کے بموجب استعمال کرنے سے بہتر اور اولیٰ ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ فرمایا (ما رأیتُ ناقصات عقل و دین اغلب لعقول ذوی الالباب منھن، میں نے عقل کے دین کے لحاظ سے کسی ناقص کو نہیں

دیکھا جو ان عورتوں سے بڑھ کر عقلمندوں کے ہوش و خرد پر غلبہ پا لینے والا ہو؟ عرض کیا گیا کہ حضور، ان کی عقل ناقص ہونے کا کیا مطلب ہے؟

ارشاد ہوا (جعل شھادۃ امرأتین بشھادۃ رجل)، دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان حضرات کے قول سے مطابقت رکھتا ہے جنہوں نے قول باری (فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ) کی یہ تفسیر کی ہے کہ یہ دونوں عورتیں گواہی کے حفظ اور ضبط کے لحاظ سے ایک مرد کے برابر ہیں۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ کسی شخص کے لیے صرف اسی صورت میں گواہی دینا جائز ہے، خواہ اس کی یادداشت کس قدر مشہور ہی کیوں ہوں، جب یہ گواہی اس کی قوت حافظہ میں محفوظ ہو اور اسے اس کی یادداشت ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کا ذکر کتاب اور اشہاد یعنی تحریر کر لینے اور گواہ بنا لینے کے ذکر کے بعد کیا ہے پھر فرمایا (أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ) اللہ تعالیٰ نے صرف اسی پر اقتصار نہیں کیا کہ تحریر لکھ لی جائے اور حرفوں میں اسے محفوظ کر لیا جائے بلکہ گواہی کا بھی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا، یہ بات اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی برانصاف ہے اور گواہی کے لیے زیادہ پائیدار ہے اور اس میں زیادہ امکان ہے کہ تم شک میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔ یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ تحریر کا صرف اس لیے حکم دیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے گواہی کی کیفیت کی یادداشت رکھی جائے اور یہ کہ گواہی اسی وقت دی جائے جب اس کی پوری یادداشت ہو اور پختہ طریقے سے ذہن نشین ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر گواہ پہلے یہ کہہ بیٹھے کہ میرے پاس اس حق کے متعلق کوئی گواہی نہیں اور پھر کہے کہ میرے پاس اس کی گواہی موجود ہے تو اس کی یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ) اللہ تعالیٰ نے ایسی گواہی کو جائز قرار دیا ہے جسے گواہ بھول جانے کے بعد یاد کر لے۔

ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کی ایسے معاملے میں گواہی طلب کی گئی جو اسے معلوم تھا۔ اس نے کہہ دیا کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے۔ پھر اس نے قاضی کی عدالت میں جا کر اس معاملے کے متعلق گواہی دے دی تو امام صاحب نے فرمایا کہ اس کی یہ گواہی قبول کر

لی جائے گی بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ اس لیے کہ اس نے پہلے انکار کرکے اور پھر گواہی دے کر گویا یہ کہا کہ میں اس گواہی کو بھول گیا ہوں پھر مجھے یہ یاد آگئی۔

دوسری وجہ یہ کہ اس مقدمے میں متنازعہ فیہ حق کا تعلق گواہ سے نہیں ہے اس لیے اس کے خلاف اس کا قول درست ہوگا اور چونکہ حق کا تعلق کسی دوسرے شخص سے ہے اس لیے اس حق کے متعلق اس کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس بات کی طرح نہیں کہ مثلاً مدعی یہ کہے کہ مدعیٰ علیہ کے پاس میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس حق کا دعویٰ کر دے تو ایسی صورت میں اس حق کے لیے اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس نے حق نہ ہونے کا اقرار کرکے گویا مدعیٰ علیہ کو بری الذمہ قرار دیا تھا اور اپنی ذات پر اقرار کیا تھا اس لیے اپنی ذات پر اس کا اقرار درست ہوگا اور اس کے بعد اپنی ذات کے لیے اس حق کے سلسلے میں اس کا دعویٰ قابلِ قبول نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے اقرار کرکے اپنے دعوے کو باطل کر دیا تھا۔

رہ گئی گواہی تو دراصل یہ ایک غیر کا حق ہے اس لیے گواہ کا یہ قول کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے اسے باطل نہیں کرے گا۔ قولِ باری (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰهُمَا الْاُخْرٰى) ہمارے اس قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

تحریر شدہ چیز کی گواہی

لکھی ہوئی تحریر کو دیکھ کر گواہی دینے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ صرف تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے سکتا۔ جب تک یہ گواہی اسے یاد نہ آجائے۔ احناف کا یہی مشہور قول ہے۔ ابن رستم کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے پوچھا کہ ایک شخص کسی واقعہ کا گواہ بن جاتا ہے اور پھر اس واقعہ کو اپنی تحریر میں محفوظ کر لیتا ہے پھر اس پر مہر ثبت کرتا ہے یا نہیں کرتا لیکن وہ اپنی لکھائی پہچانتا ہے تو آیا اس کی یہ گواہی قابلِ قبول ہوگی؟

امام محمد نے جواب دیا کہ اگر وہ اپنی لکھائی پہچانتا ہو تو اس کے لیے اس کی بنا پر گواہی دینے کی گنجائش ہے خواہ اس نے اس پر مہر ثبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ اگر وہ ان پڑھ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے یہ واقعہ لکھ کر دے دے تو امام محمد نے فرمایا کہ جب وہ اس واقعہ کو یاد نہ کرے اور اسے یاد نہ رکھے اس وقت تک وہ گواہی نہیں دے سکتا۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ قاضی اپنے رجسٹر میں لکھی ہوئی تحریر کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کرے جب تک اسے اس کے متعلق یاد نہ آجائے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر رجسٹر اس کی اپنی الماری میں ہو اور اس پر اس کی مہر لگی ہوئی ہو تو اس میں درج شدہ تحریر کی بنا پر وہ فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ فیصلہ نہیں کرے گا تو اس سے لوگ پریشان ہوں گے۔

یہی امام محمد کا قول ہے۔ ان تینوں ائمہ کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر رجسٹر اس کے اپنے قبضے میں نہ ہو تو وہ اس میں درج شدہ کسی تحریر پر اپنے دستخط نہیں کرے گا۔ اسی طرح دوسرے قاضیوں کی تحریر پر بھی دستخط نہیں کرے گا الا یہ کہ اس سے پہلے حاکم کے حکم کے متعلق گواہوں کی گواہی مل جاتے اور اس طرح اس تحریر کی تصدیق ہو جائے۔

رجسٹر میں مندرج تحریر کے سلسلے میں قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابو یوسف نے بھی ابن ابی لیلیٰ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قاضی کی عدالت میں اپنے مخالف کے حق میں اقرار کرلے لیکن اسے اپنے رجسٹر میں درج نہ کرے اور نہ ہی اقرار کرنے والے کے خلاف ڈگری دے پھر دوسرا فریق یعنی جس کے حق میں پہلے فریق نے اقرار کیا تھا قاضی سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس مقدمے کا فیصلہ اس کے حق میں کر دے تو ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق قاضی اس کے حق میں اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ نہیں دے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اگر قاضی کو سارا واقعہ یاد آجائے تو وہ اس کے حق میں یعنی اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جو شخص اپنی تحریر پہچانتا ہو لیکن اسے واقعہ یاد نہ ہو تو وہ تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے گا البتہ تحریر سے جو بات اس کے علم میں آئی ہو اسے حاکم تک پہنچا دے گا۔ حاکم کے لیے ضروری نہیں ہوگا کہ وہ اسے جائز بھی قرار دے۔

اگر وہ شخص جس پر حق آتا ہو یعنی مقروض یا مدعیٰ علیہ وغیرہ اپنے خلاف دی جانے والی گواہی کو اپنے ہاتھوں سے لکھ لے اور اگر اتفاق سے گواہ مر جائیں اور یہ شخص انکار کر بیٹھے پھر دو شخص اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے یہ تحریر اپنے ہاتھوں سے لکھی ہے تو اس صورت میں قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے گا یعنی مال فریق مخالف کو دلا دے گا نیز رب المال یعنی حقیقت میں جس کا مال ہے اس سے حلف بھی نہیں لے گا۔

اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ جو شخص اپنا خط پہچان لے لیکن اسے گواہی کی یاد

نہ آئے تو وہ یہ گواہی سلطان یعنی حاکم وقت تک پہنچا دے گا اور اسے اس سے آگاہ کر دے گا تاکہ حاکم وقت اپنی صوابدید کے مطابق اس کے متعلق کوئی قدم اٹھا سکے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر کسی کو یہ یاد آجائے کہ وہ فلاں سود سے یا ادھار لین دین کا عینی گواہ ہے لیکن اسے رقم یعنی درہموں کی تعداد یاد نہ آئے تو وہ یہ گواہی نہ دے۔ اگر اس نے یہ گواہی اپنے پاس لکھ رکھی ہو لیکن اسے یہ یاد نہ آرہی ہو لیکن وہ اپنی تحریر پہچانتا ہو تو اس صورت میں جب اسے یہ یاد آجائے کہ اس نے واقعہ دیکھا تھا اور اس نے اسے اپنے ہاتھوں سے لکھ بھی لیا تھا تو امام مالک کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اسے تحریر کی بنا پر گواہی دے دینی چاہیئے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھوں کی تحریر پہچان لے اور اس کی شہرت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ حق کی گواہی دیتا ہے تو پھر وہ اس تحریر کی بنا پر گواہی دے دے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب قاضی کو اقرار کنندہ کا اقرار یاد آجائے تو وہ اسی اقرار کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ کر دے خواہ اس نے اپنے رجسٹر میں درج کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اس لیئے کہ رجسٹر یادداشت کے لیے ہی ہوتا ہے۔ امام شافعی نے مزنی کے نام اپنے خط میں لکھا ہے کہ جب تک گواہ کو واقعہ یاد نہ آجائے اس وقت تک وہ گواہی نہ دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پچھلی سطور میں قول باری (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا فَتُذَکِّرَ اِحْدٰھُمَا الْاُخْرٰی) نیز تحریر کے ذکر کے بعد قول باری (ذٰلِکُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰہِ وَاَقْوَمُ لِلشَّھَادَۃِ وَاَدْنٰی اَلَّا تَرْتَابُوْا) کی اس چیز پر دلالت کا ذکر کیا تھا کہ گواہی دینے کے جواز کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ کو یہ گواہی یاد بھی ہو اور صرف تحریر پر انحصار کرنا جائز نہیں اس لیئے کہ تحریر اور دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کے ذریعے گواہی یاد آجائے یا یاد رہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (اِلَّا مَنْ شَھِدَ بِالْحَقِّ وَھُمْ یَعْلَمُوْنَ، سوائے ان لوگوں کے جو حق کی گواہی دیں اور انہیں اس کا علم بھی ہو) اگر کسی کو اپنی گواہی یاد نہ ہو تو وہ اس کا علم رکھنے والا کہلا نہیں سکتا۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِہٖ عِلْمٌ، اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس پر حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔

آپ نے فرمایا (اذا رأیت مثل الشمس فاشھد والا فدع ، اگر تو نے اس واقعے کو اس طرح دیکھا ہے جس طرح تو سورج کو دیکھ رہا ہے تو اس کی گواہی دے ورنہ چھوڑ دے۔

اس روایت کی سند کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ جہاں تک لکھائی کا تعلق ہے تو اس میں جعلسازی کی جا سکتی ہے اور کبھی خود گواہ پر یہ معاملہ مشتبہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ گمان کر سکتا ہے کہ یہ اس کی اپنی تحریر ہے حالانکہ وہ اس کی اپنی تحریر نہیں ہوتی۔

چونکہ گواہی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی واقعہ یا چیز کا بچشم خود مشاہدہ کیا جائے اور اس کے متعلق حقیقی علم حاصل کیا جائے اس لیے جسے گواہی یاد ہی نہ ہو اس کے اندر مذکورہ بالا مفہوم کے خلاف کیفیت پائی جائے گی۔ اس بنا پر اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس واقعہ کی گواہی دے۔ گواہی کے معاملے کو تو اس طرح مؤکد کیا گیا ہے کہ صریح الفاظ کے سوا وہ قابلِ قبول نہیں ہوتی بلکہ صریح الفاظ کا مفہوم ادا کرنے والے الفاظ بھی قابلِ قبول نہیں تو پھر تحریر کی بنا پر اس کی کہاں گنجائش ہو سکتی ہے جبکہ تحریر میں جعلسازی اور تبدیلی کی پوری گنجائش ہوتی ہے۔

ابو معاویہ نخعی نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی تحریر اور اپنی لگائی ہوئی مہر پہچان لیتا ہے لیکن اسے گواہی یاد نہیں آتی تو وہ یہ گواہی نہیں دے گا جب تک کہ اسے یاد نہ آجائے قولِ باری (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰھُمَا) کا معنی یہ ہے کہ وہ اسے بھول جائے اس لیے کہ ضلال کا مفہوم کسی چیز سے دور ہو جانا ہے۔

چونکہ بھول جانے والا بھولی ہوئی چیز سے دور چلا جاتا ہے تو اس کے متعلق یہ کہنا جائز ہے کہ ''ضَلَّ عنہ'' یعنی وہ اس بات سے دور چلا گیا یعنی اسے بھول گیا۔ محاورہ میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ '' ضَلَّتْ عنہ الشھادۃ '' یا '' ضلّ عنھا '' (گواہی اس سے دور ہو گئی یا وہ گواہی سے دور ہو گیا۔ یعنی بھول گیا) دونوں فقروں کا مفہوم یکساں ہے۔ واللہ اعلم!

شاہد اور یمین

اگر کسی مقدمہ میں گواہ صرف ایک ہو اور اس کے ساتھ طالب یعنی مدعی کی قسم ہو تو اس مقدمے کے حکم اور فیصلے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد زفر اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ دو گواہوں کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں سنایا جائے گا اور ایک گواہ اور قسم ایک مقدمے میں کسی طرح قابلِ قبول نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف مالی مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ، اپنے مردوں میں سے دو گواہوں کی گواہی قائم کرو اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ۔ ان گواہوں میں سے جو تمہارے نزدیک پسندیدہ ہوں)۔

یہ قولِ باری ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قولِ باری (واستشھدوا) ادھار لین دین کے عقود پر گواہیاں قائم کرنے کے معنی کو متضمن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتداء ان عقود کے ذکر سے کی تھی۔ یہ قولِ باری حاکم کے سامنے گواہی دینے اور حاکم پر اس گواہی کو اختیار کرنے کے لزوم کو بھی متضمن ہے۔ اس لیے کہ لفظ میں دونوں حالتوں کا احتمال ہے۔

نیز اس لیے کہ عقد پر گواہی قائم کرنے سے غرض یہ ہے کہ طرفین کے درمیان اس عقد کے انکار کی صورت پیدا ہونے پر اس کا اثبات کیا جائے۔ اس لیے یہ قولِ باری اس معنی کو متضمن ہے کہ حاکم کے سامنے عقد پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کی جائے اور حاکم پر اس گواہی کو بنیاد بنا کر فیصلہ سنانا لازم کر دیا جائے۔

جب بات اس طرح ہے تو پھر ظاہر لفظ ایجاب کا مقتضی ہے اس لئے کہ یہ امر کا صیغہ ہے اور اللہ کے اوامر وجوب پر محمول ہوتے ہیں اس طرح گویا اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی مذکورہ تعداد کی بنیاد پر حاکم پر فیصلہ سنا دینا لازم کر دیا جس طرح کہ یہ قول باری ہے (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، انہیں اسی کوڑے لگاؤ) یا (فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ، ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ)۔

ان دونوں مثالوں میں مذکورہ عدد سے کم پر اقتصار کرنا بھی جائز نہیں ہے اسی طرح گواہی کے مسئلے میں گواہوں کی مذکورہ تعداد سے کم پر اقتصار کرنا بھی جائز نہیں۔ مقررہ تعداد سے کم کی گواہی کو جائز قرار دینا دراصل کتاب اللہ کی مخالفت کرنا ہے جس طرح کہ کوئی شخص حد قذف میں ستر کوڑوں یا حد زنا میں اسی کوڑوں کے جواز کا قائل ہو جائے۔ ایسا شخص آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔

نیز گواہی سے متعلقہ آیت گواہوں کی دو باتوں کو متضمن ہے ایک تعداد اور دوسری صفت جس سے مراد یہ ہے کہ گواہ آزاد اور پسندیدہ ہوں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (مِنْ رِجَالِكُمْ) اور (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) اب جبکہ گواہوں کی اس صفت کو ساقط کر دینا جائز نہیں جو گواہی کے لیے بطور شرط مذکور ہوئی ہے اور اس صفت سے کم پر اقتصار کی گنجائش نہیں ہے تو تعداد کا اسقاط بھی جائز نہیں۔

اس لیئے کہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گواہی کی بنا پر حکم کے نفاذ کے لیئے دونوں باتوں تعداد نیز عدالت اور پسندیدگی کا پوری طرح پایا جانا ضروری ہے۔ اس لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کو ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر دیکھا جائے تو عدالت اور پسندیدگی کے مقابلے میں تعداد کے اعتبار کی ضرورت اولیٰ اور بڑھ کر ہے اس لیے کہ تعداد یقینی طور پر معلوم ہے جبکہ عدالت کا اثبات ظاہری حالت کے ذریعے ہوتا ہے حقیقت اور یقین کے لحاظ سے نہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ نے جب عورتوں کی گواہی میں احتیاط کی خاطر دو عورتوں کی گواہی واجب کر دی اور فرمایا (أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى) پھر فرمایا (ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا) تو اس کے ذریعے تہمت شک وشبہ اور نسیان کے اسباب کی نفی کر دی۔

اس پورے حکم کے مضمون میں وہ بات موجود ہے جو طالب یعنی مدعی کی قسم کو قبول کر لینے

اور ایک گواہ کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی نفی کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احتیاط و تیقن اور شک و شبہ کی نفی کا جو حکم دیا تھا اس کے خلاف چلتے ہوئے فیصلہ کر دیا گیا۔ بلکہ مدعی کی قسم قبول کر کے زبردست شک و شبہ اور تہمت کا سامان مہیا کر دیا گیا اور یہ چیز سراسر آیت کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔

ایک گواہ اور قسم کے بطلان پر یہ قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) بھی دلالت کرتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ صرف ایک گواہ ناقابل قبول ہے اور نہ ہی آیت میں یہ مراد ہے۔ رہ گئی طالب یعنی مدعی کی قسم تو اس پر نہ تو شاہد کے اسم کا اطلاق جائز ہے اور نہ ہی اپنی ذات کے لیے اس کے کیے ہوئے دعوے کے سلسلے میں اس پر پسندیدگی کا اطلاق درست ہے۔ ان وجوہ کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کی بات آیت کے سراسر مخالف ہے اور گواہی کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ احتیاط اور توثیق کا خاتمہ کر دینے والی ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ اس سے ان معانی اور فوائد کی بھی نفی ہو جاتی جو آیت میں مقصود ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ، ثبوت یا گواہ پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم اٹھانے کی ذمہ داری مدعیٰ علیہ پر ہے) آپ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے یمین یعنی قسم اور بینہ یعنی گواہ کے درمیان فرق کر دیا۔ اس لیے قسم کو بینہ یعنی گواہ کا نام دینا جائز نہیں اس لیے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوتا کہ" بینہ یعنی گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعیٰ علیہ پر ہے۔"

آپ کے ارشاد میں البینۃ کا لفظ اسم جنس ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو البینۃ کا مدلول بن سکتی ہے وہ اس لفظ کے تحت آ گئی یعنی البینۃ کے تحت آنے والی ہر گواہی اور ہر ثبوت پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے۔ اس صورت کے تحت اس پر قسم اٹھانے کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں ہو گا۔

نیز البینۃ ایک مجمل لفظ ہے جس کا اطلاق مختلف معانی اور صورتوں پر ہوتا ہے لیکن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حدیث میں اس سے دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ مراد ہیں اور البینۃ کے اسم کا اطلاق ان پر ہی ہوتا ہے تو گویا حدیث کا مفہوم دوسرے الفاظ میں یہ ہو گیا کہ دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے۔ اس لیے ان سے کم پر اقتصار

ناجائز ہوگا۔

یہ حدیث اگرچہ خبر واحد کے طور پر مروی ہے لیکن امت نے اسے قبولیت کا درجہ دے کر اس پر عمل بھی کیا ہے۔ اس بنا پر اس حدیث کا درجہ خبر متواترہ جیسا ہوگیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (لو اعطی الناس بدعواھم لادعی قوم دماء قوم واموالھم۔ اگر لوگوں کو صرف ان کے دعوؤں کی بنا پر حق دے دیا جاتا تو پھر ایک قوم دوسری قوم کے خون بہا کی تمام رقموں اور ان کے اموال کی دعویدار بن جاتی)۔

اس روایت میں دو طرح سے ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے ایک تو یہ کہ اس کی قسم اس کا دعویٰ بن جاتی اس لیے کہ قسم اٹھانے والا اور مدعی کا دعویٰ پیش کرنے والا شخص واحد ہے۔ اس لیے اگر قسم اٹھا لینے پر وہ حق حاصل کرنے والا قرار دیا جا سکتا تو وہ مجرد دعویٰ کے ذریعے بھی یہ حق حاصل کر سکتا تھا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما دیا۔

دوسری یہ کہ جب اس کا قول اس کا دعویٰ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دعویٰ کی بنا پر کسی چیز کے حقدار بننے سے لوگوں کو روک دیا ہے تو پھر مدعی اپنی قسم کے ذریعے بھی کسی حق کا مستحق نہیں بن سکتا اس لیے کہ اس کی قسم بھی اس کا قول ہے۔ اس پر علقمہ بن وائل بن حجر کی روایت کردہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے اپنے والد حضرت وائل بن حجر سے حضرموت کے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جس کا کندہ کے ایک شخص کے ساتھ ایک قطعہ اراضی پر تنازعہ ہوگیا تھا اور جس کے متعلق اس نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ زمین اس کے قبضے میں ہے لیکن کندی نے اس کا یہ فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اس پر آپ نے حضرمی سے یہ فرمایا تھا کہ (شاھداک او یمینہ لیس لک الا ذلک، یا تو تم دو گواہ پیش کرو یا وہ قسم اٹھائے اس کے سوا تمہارے لئے اور کچھ نہیں ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کے بغیر کسی چیز کے استحقاق کی نفی کر دی اور یہ بتا دیا کہ اس کے بغیر اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا حدیث کی وجہ سے اس چیز کی نفی نہیں ہوئی کہ اگر مدعیٰ علیہ اقرار کر لے تو اس کے اقرار کی بنا پر مدعی حق حاصل کر لے گا اسی طرح ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مدعی کے استحقاق کی نفی نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا حدیث میں مدعیٰ علیہ

مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ وہ کون سی چیز ہے جو مدعیٰ علیہ کے انکار پر مدعی کے دعوے کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔ رہ گئی مدعیٰ علیہ کے اقرار کی صورت تو حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ تو دلالت پر موقوف ہے۔ نیز ظاہر حدیث اس بات کا مقتضی ہے کہ مدعی صرف اسی چیز کا مستحق ہو گا جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے جبکہ اقرار کی بنا پر استحقاق کا وجوب ثابت ہو جاتا ہے جس پر سب کا اجماع ہے۔ اس لیے ہم نے اس کے مطابق حکم لگا دیا۔ لیکن ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (شاھداك او یمینه لیس لك الا ذٰلك) نے اس کے بطلان کا فیصلہ کر دیا۔

ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کر دینے کے قائلین نے ایسی روایات سے استدلال کیا ہے جو اپنے مفہوم کے لحاظ سے مبہم ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اب میں ان روایات اور ان کے متعلق جائزے کا ذکر کرتا ہوں۔

ایک روایت تو وہ ہے جو ہمیں عبدالرحمان ابن سیما نے بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسعید نے، انہیں سلیمان نے، انہیں ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن نے سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

عثمان بن الحکم نے زہیر بن محمد سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت زید بن ثابتؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ایک اور روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ اور حسن بن علی نے کہ زید بن حباب نے انہیں بیان کیا کہ انہیں سیف یعنی ابن سلیمان مکیؔ نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن یحیٰی اور سلمہ بن شبیب نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں محمد بن مسلم نے عمرو بن دینار سے اپنے اسناد کے ذریعے اسی قسم کی روایت کی۔

ہمیں عبدالرحمان بن سیما نے، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں

عبداللہ بن الحرث نے، انہیں سیف بن سلیمان نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر فیصلے کا تعلق صرف مالی مقدمات سے تھا۔

ہمیں عبدالرحمان بن سیما نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں خلد بن ابی کریمہ نے ابو جعفر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حقوق میں سے تعلق رکھنے والے مقدمات ایک شخص کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم کو جائز قرار دیا۔ امام مالک اور سفیان نے جعفر بن محمد سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے ایک شخص کی گواہی کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ان روایات پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان روایات کو قبول کرنے اور ان کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کے ذریعے مقدمے کا فیصلہ کر دینے کی ضرورت کا حکم لگانے سے کئی باتیں مانع ہیں۔

اوّل ان روایات کے طرق یعنی اسناد میں فساد اور خرابی۔ دوم۔ ان روایات کا ان لوگوں کی جانب سے انکار جن سے یہ مروی ہیں۔ سوم۔ نص قرآن کے ذریعے ان روایات کی تردید۔ چہارم اگر یہ روایات طعن اور فساد سے بچ بھی جائیں پھر بھی یہ ہمارے مخالف کے قول پر دلالت نہ کرتیں۔ پنجم ان میں کتاب اللہ کی موافقت کے احتمال کی موجودگی۔ اب ہم ان وجوہ پر تفصیلی روشنی ڈالیں گے۔

نقل کے اعتبار سے ان روایات کے فساد کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ سیف بن سلیمان کی روایت کردہ حدیث سیف کے ضعف کی بنا پر ثابت نہیں ہے۔ دوسری بات اس میں یہ ہے کہ عمرو بن دینار کا حضرت ابن عباسؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ اس لیئے ہمارے مخالف کے لیے اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسلمہ خزاعی نے، انہیں سلیمان بن بلال نے ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن سے، انہوں نے اسماعیل بن عمرو بن قیس بن سعد بن عبادہ سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ انہوں نے سعد بن عبادہؓ کی تحریر میں یہ لکھا ہوا پایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے

کا فیصلہ کر دیا تھا۔ اگر ان لوگوں کے نزدیک حضرت ابن عباسؓ سے عمرو بن دینار کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ذکر ضرور کرتے اور انہیں تحریر میں ثبت شدہ چیز کی حاجت نہ ہوتی۔

رہ گئی سہیل کی روایت کردہ حدیث تو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن ابی بکر نے، انہیں الدراوردی نے۔ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ابو داؤد کہتے ہیں کہ ربیع بن سلیمان بن مؤذن نے اس حدیث میں مجھ سے روایت بیان کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے کہ ہمیں شافعیؒ نے عبدالعزیز سے روایت بیان کی۔ میں نے سہیل سے اس کا ذکر کیا تو سہیل نے جواب دیا کہ مجھے ربیعہ نے خبر دی ہے اور وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں کہ میں نے انہیں یہ حدیث سنائی تھی لیکن مجھے خود یہ بات یاد نہیں ہے۔ عبدالعزیز کہتے ہیں کہ سہیل کو کوئی دماغی عارضہ لاحق ہو گیا تھا جس کی بنا پر ان کی عقل ٹھکانے نہیں رہی تھی۔ اور اپنی روایت کردہ حدیث کے ایک حصے کو بھول گئے تھے۔ اس کے بعد سہیل کا طریق کار یہ ہو گیا تھا کہ وہ اپنی روایات اس طرح کرتے "عن ربیعۃ عنہ عن ابیہ" (یعنی سہیل نے یہ روایت ربیعہ سے بیان کی، ربیعہ نے سہیل سے اور سہیل نے اپنے والد سے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں زیاد بن یونس نے، انہیں سلیمان بن بلال نے ربیعہ سے ابو مصعب کے اسناد اور اس کی روایت کردہ حدیث کی ہم معنی حدیث کی صورت میں۔

سلیمان کہتے ہیں کہ میں سہیل سے ملا اور ان سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا وہ کہنے لگے کہ مجھے اس حدیث کا کوئی علم نہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ ربیعہ نے مجھ سے یہ حدیث آپ کے واسطے سے روایت کی ہے، کہنے لگے کہ اگر ربیعہ نے میرے واسطے سے آپ کو یہ روایت بیان کی ہے تو آپ آگے اس کی روایت ربیعہ کے واسطے سے مجھ سے کریں۔ اس جیسی حدیث سے شریعت کے کسی مسئلے کا ثبوت نہیں مل سکتا جبکہ اسے اس شخص نے تسلیم کرنے اور پہچان لینے سے انکار کر دیا جس سے یہ حدیث روایت کی گئی۔

اگر ہماری بات پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ سہیل نے پہلے حدیث روایت کی ہو اور پھر اسے بھول گئے ہوں تو اس کے جواب میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں شروع ہی سے اس حدیث کے متعلق وہم ہو گیا ہو اور انہوں نے شیخ سے اس کی سماع کیے بغیر اس کی آگے

روایت کردی ہو جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس حدیث کے معاملے میں ان کا آخری مؤقف انکار کا مؤقف تھا اور وہ اسے پہچاننے سے بھی انکاری تھے۔ اس بنا پر اس حدیث کے متعلق ان کا یہ قول اولیٰ ہے۔

رہ گئی جعفر بن محمد کی روایت کردہ حدیث تو وہ مرسل ہے، عبدالوہاب نے اسے متصل بنا دیا ہے اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں انہیں غلطی لگی ہے اور انہوں نے اس کی سند میں جابر کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ابوجعفر محمد بن علی سے اور ان کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن امور کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ ان علل میں سے ایک ہیں جو ان روایات کو قبول کرنے اور ان کے ذریعے احکام کے اثبات سے مانع ہیں۔ ایک اور پہلو بھی ہے جس کی روایت ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں اسماعیل نے سوار بن عبداللہ سے جو کہتے ہیں کہ میں نے ربیعۃ الرائی سے پوچھا کہ آپ کے اس قول "کہ ایک گواہ کی گواہی اور حق کا دعویٰ کرنے والے کی قسم سے مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے" کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں نے سعد بن عبادہؓ کی تحریر میں ایسا ہی پایا ہے۔ اگر ربیعہ کے نزدیک سہیل کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ضرور ذکر کرتے اور سعد کی تحریر پر اعتماد نہ کرتے۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق روایت بیان کی اور کہا کہ میں لوگوں سے یہ روایت کرتا تو ہوں مگر میرا نظریہ یہ نہیں بلکہ دو گواہوں کا ہے۔

ہمیں حماد بن خالد الخیاط نے بیان کیا کہ میں نے ابن ابی سے پوچھا کہ ایک گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق زہری کیا کہتے تھے، انہوں نے جواب دیا کہ زہری اسے بدعت کہتے تھے اور سب سے پہلے جنہوں نے اسے جائز قرار دیا وہ حضرت معاویہؓ تھے، محمد بن الحسن نے ابن ابی ذئب سے نقل کیا ہے کہ میں نے زہری سے ایک گواہ کی گواہی اور مدعی کی قسم کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس کے متعلق میں نہیں جانتا کہ یہ بدعت ہے اور سب سے پہلے جس نے اس کی بنا پر فیصلہ دیا تھا وہ حضرت معاویہؓ تھے۔

اب ظاہر ہے کہ زہری اپنے وقت میں اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اگر یہ روایت ثابت ہوتی تو زہری سے یہ کس طرح مخفی رہ جاتی جبکہ یہ روایت احکام کے ایک بڑے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری طرف زہری کو یہ تو معلوم تھا کہ حضرت معاویہؓ نے سب سے

پہلے اسی بنیاد کی بنا پر فیصلہ دیا تھا نیز یہ بدعت ہے۔

حضرت معاویہؓ کے متعلق یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے مالی مقدمے میں صرف ایک عورت کی گواہی پر فیصلہ سنا دیا تھا اور طالب یعنی مدعی سے قسم لینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی تھی۔ ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے یہ روایت کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاق، روح اور محمد بن بکر نے، انہیں ابن جریج نے، انہیں عبداللہ بن ابی ملیکہ نے، انہیں علقمہ بن ابی وقاص نے کہ ام المومنین حضرت ام سلمہؓ نے محمد بن عبداللہ بن زہیر اور ان کے بھائیوں کے حق میں یہ گواہی دی کہ ربیعہ بن ابی امیہ نے اپنے بھائی زہیر بن ابی امیہ کو جائیداد میں سے اپنا چوتھا حصہ دے دیا تھا۔

حضرت ام سلمہؓ کے سوا اس مقدمے میں اور کوئی گواہ نہیں تھا۔ حضرت معاویہؓ نے ان کی اس تنہا گواہی کو جائز قرار دیا اور فیصلے کے وقت علقمہ بھی موجود تھے۔ اگر ایک گواہ اور قسم کی بنا پر حضرت معاویہؓ کا فیصلہ درست ہے تو چاہیئے کہ صرف ایک گواہ کی گواہی کی بنیاد پر بھی ان کا فیصلہ درست مان لیا جائے جس میں طالب یعنی مدعی کی قسم کی بھی ضرورت نہ ہو۔ اس لیے ہم اپنے مخالفین سے کہیں گے کہ تم حضرت معاویہؓ کے مؤخر الذکر فیصلے کے مطابق فیصلے کرو اور کتاب و سنت کے حکم کو باطل قرار دے دو۔

ہمیں عبدالرحمٰن بن سیما نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں ابن جریج نے، کہ عطاء بن ابی رباح کہا کرتے تھے کہ دین یعنی قرض اور غیر دین میں دو گواہوں کے بغیر کوئی گواہی جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب عبدالملک بن مروان کا دور آیا تو انہوں نے ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم کو ملا کر مقدمات کے فیصلے کیئے۔

اہلِ یمن کے قاضی مطرف بن مازن نے ابن جریج سے اور انہوں نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ میں نے اس شہر یعنی مکہ مکرمہ کو اس حالت میں پایا تھا کہ یہاں حقوق کے متعلق دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلے کیئے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروان نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلے کرنے شروع کر دیئے۔

لیث بن سعد نے زریق بن حکیم سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو، جن کی طرف سے یہ عامل یعنی حاکم تھے، لکھا کہ آپ جب مدینہ منورہ میں عامل کے عہدے پر فائز تھے تو ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمات کے فیصلے کرتے تھے، اس کے جواب میں حضرت

عمر بن عبد العزیز نے انہیں لکھا کہ ہم اسی طرح فیصلے کرتے تھے لیکن ہم نے لوگوں کو اس کے برخلاف پایا۔ اس لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کرنا۔ سلف سے تعلق رکھنے والے ان حضرات نے یہ بتا دیا کہ ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا حضرت معاویہؓ اور عبد الملک بن مروان کا طریقہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں تھی۔ اگر اس طریقِ کار کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی تو طبقہ تابعین سے تعلق رکھنے والے اہلِ علم حضرات کی نظروں سے پوشیدہ نہ رہتی۔ یہاں تک ہم نے ایک گواہ اور قسم سے تعلق رکھنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں

اوّل ان کی سند کا اضطراب اور اس کا فنی نقص۔ دوم سہیل کا اس روایت سے انکار جبکہ وہ اس روایت میں متنوں کی حیثیت رکھتے ہیں، نیز ربیعہ کا یہ بتانا کہ اس کی اصل وہ ہے جو سعد کی تحریر میں ملی ہے پھر تابعین کے طبقے سے تعلق رکھنے والے علماء کا اس روایت کے متعلق انکار اور ان کی طرف سے یہ وضاحت کہ یہ بدعت ہے اور حضرت معاویہؓ اور عبد الملک بن مروان نے سب سے پہلے اس کی ابتدا کی۔

ان روایات کو قبول نہ کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ درست اسناد کے ذریعے منقول ہوتیں جس میں اخبار آحاد قابل قبول ہوتے ہیں اور ان کے راوی سلف کی جرح و تنقید سے بچتے رہتے اور ان روایات میں وارد طریقِ کار کو بدعت کا نام نہ دیا جاتا تو پھر بھی ان کے ذریعے نصِ قرآنی پر اعتراض نہیں ہو سکتا تھا اس لیے کہ اخبار آحاد کے ذریعے قرآن کے حکم کو منسوخ کرنا کسی طرح جائز نہیں۔

نسخ کی وجہ یہ بن جاتی ہے کہ متعلقہ آیت کو سننے والے اہلِ زبان میں سے کسی کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس آیت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے کم کی گواہی کی ممانعت ہے لیکن ان روایات پر عمل کرنے کی صورت میں آیت کے موجب کو ترک کرنا پڑے گا اور آیت میں مذکورہ تعداد سے کم پر انحصار کرنا ہو گا اس لیے کہ آیت میں مذکورہ تعداد کے تحت ایک گواہ اور قسم مراد لینا کسی صورت میں جائز نہیں۔

جس طرح کہ قولِ باری (فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً) اور قولِ باری (فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) کا مفہوم یہی ہے کہ دونوں آیتوں میں مذکور تعداد سے کم پر انحصار کی ممانعت ہے اور ان کی تعداد کی تکمیل پر ہی یہ کوڑے حد کی شکل اختیار کریں گے۔ اس لیے اگر کوئی

شخص یہ کہے گا کہ حدِ قذف اسی کوڑوں اور حدِ زنا سو کوڑوں سے کم ہے تو وہ آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔

اسی طرح جو شخص صرف ایک مرد کی گواہی قبول کرے گا وہ قرآنی حکم یعنی دو گواہوں کے استشہاد کی مخالفت کر کے آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح ایک اور وجہ سے بھی یہی بات لازم آتی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَاَدْنٰۤى اَلَّا تَرْتَابُوْۤا) اور (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى) کے ذریعے دستاویز کی تحریر اور دو گواہوں کی گواہی کے قیام کا مقصد جو بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ان ذرائع سے حق والے کے حق کے متعلق پوری طرح احتیاط کی جائے اور اس کی توثیق ہو جائے۔

نیز دستاویزی ثبوت اور گواہوں کی موجودگی سے ایک طرف شک و شبہ دور ہو جائے اور دوسری طرف گواہوں سے ممکنہ تہمت کا ازالہ بھی ہو جائے۔ اس لیے فرمایا (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ) اور اگر ایک گواہ اور قسم کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مذکورہ بالا تمام معانی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ بالکلیہ نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

اس لیے ہمارے درج بالا بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس نظریے کو تسلیم کرنا خلافِ آیت ہے یہ وہ دو وجوہ ہیں جنکی بنا پر شاہد اور یمین کے نظریے کو تسلیم کرنے پر آیت کی مخالفت لازم آتی ہے۔ نیز قرآن کے بیان کردہ حکم یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پر مسلسل عمل ہو رہا ہے اور یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہوا۔

جبکہ ایک گواہ اور قسم کو ثابت کرنے والی روایات کے متعلق اختلاف ہے جس پر ہم پہلے روشنی ڈال آئے ہیں تو ضروری ہو گیا کہ مؤخر الذکر حکم قرآنی حکم کی وجہ سے منسوخ ہو جائے اس لیے اگر یہ حکم ثابت اور غیر منسوخ ہوتا تو اس پر عمل کرنے کے لحاظ سے امت کا اسی طرح اتفاق ہوتا جس طرح قرآنی حکم پر عمل کرنے میں ہے۔

شاہد و یمین کو ثابت کرنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ روایات قرآنی حکم کے معارضہ سے محفوظ رہتیں اور ان کے طرق بھی فنی لحاظ سے درست ہوتے تو پھر بھی ایک گواہ اور طالب یعنی مدعی کی قسم کی بنا پر استحقاق ثابت کرنے کے لیے ان سے استدلال کرنا درست نہ ہوتا۔ وہ اس طرح کہ ان روایات میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فیصلے کی حکایت ہے اور ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ لازمی کرنے کے متعلق اس میں لفظی عموم موجود نہیں ہے کہ پھر دوسرے مقدمات میں بھی اس سے استدلال کیا جا سکے۔ پھر روایت میں ہمارے سامنے اس گواہی کی کیفیت نہیں بیان کی گئی۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم کی بنا پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

اب اس میں یہ احتمال ہے کہ ایک گواہ کی موجودگی مدعیٰ علیہ سے حلف لینے میں مانع نہیں ہے یعنی اگر ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ اس سے حلف اٹھوایا جائے تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں اس لیے اس روایت سے جو بات معلوم ہوئی وہ یہی کہ ایک گواہ کی گواہی مدعیٰ علیہ سے حلف اٹھوانے میں مانع نہیں ہے اور ایک گواہ کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔

کوئی شخص یہ گمان کر سکتا تھا کہ اگر مدعی کے پاس سرے سے کوئی گواہ نہیں ہوگا تو قسم صرف مدعیٰ علیہ پر ہی واجب ہوگی، راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے کو نقل کر کے گمان کرنے والے کے گمان کو باطل کر دیا۔ یہ بات بھی ہے کہ لفظ شاہد کبھی اسم جنس بھی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ راوی کی اس روایت سے مراد یہ ہو کہ آپ نے ایک صورت میں قسم کی بناء پر فیصلہ کر دیا اس لیے ایک گواہ کی بات اس سلسلے میں مفید مطلب نہیں ہوگی کہ ایک گواہ کی بنیاد پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے۔

یہ صورت اس قول باری (والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما، چور مرد اور چور عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو) کی طرح ہے۔ السارق چونکہ اسم جنس ہے تو اس سے ایک چور مراد نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر جھگڑے کا فیصلہ کر دیا ہو۔ یہ گواہ حضرت خزیمہ بن الثابت تھے جن کی گواہی کو آپ نے دو مردوں کی گواہی کے مساوی قرار دیا، اور پھر اس کے ساتھ طالب یعنی مدعی سے حلف لیا کیونکہ مطلوب یعنی مدعیٰ علیہ نے برأت کا دعویٰ کیا تھا۔

پانچویں وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں ہمارے مسلک کے ساتھ موافقت کا احتمال موجود ہے وہ اس طرح کہ شاہد ویمین کی بنا پر فیصلے کا تعلق ایک ایسے شخص کے مقدمے سے ہے جس نے ایک لونڈی خریدی تھی اور پھر اس لونڈی کے جسم کے ایسے حصے میں کسی نقص اور عیب کا دعویٰ کر دیا جس پر نظر ڈالنا عذر کے سوا جائز نہیں۔ اس صورت میں عیب کی موجودگی کے متعلق ایک گواہ کی گواہی قبول کر لی اور اس کے ساتھ خریدار سے یہ حلف لیا کہ "بخدا میں نے اس حصے کو چکنا چور

نہیں کیا ہے"۔ تو گویا آپ نے ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ طالب یعنی خریدار سے حلف لے کر لونڈی کو فروخت کنندہ کی طرف لوٹا دینے کا فیصلہ سنا دیا۔

اب جبکہ یمین و شاہد کی روایت میں ہماری بیان کردہ وجہ کا احتمال موجود ہے تو اس روایت کو اس پر ہی محمول کرنا واجب ہے۔ اور یہ کہ اس روایت کی وجہ سے نص قرآنی سے ثابت حکم ختم نہیں ہو گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ما اتاکم عنی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فھو منی وما خالفہ فلیس منی، میری طرف سے جو بات تمہیں پہنچے اسے کتاب اللہ پر جانچو، جو بات کتاب اللہ کے موافق ہو گی وہ میری ہو گی اور جو کتاب اللہ کے خلاف ہو گی وہ میری نہیں ہو گی)۔

نیز شاہد و یمین کی بنا پر فیصلے کی جو روایت ہے اس میں یہ ذکر موجود نہیں کہ اس جھگڑے کا تعلق اموال سے تھا یا غیر اموال سے۔ دوسری طرف فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر اموال والے مقدمات میں یمین و شاہد کے اصول پر فیصلہ کرنا باطل ہے اس لیے مالی مقدمات میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عمرو بن دینار کا قول ہے کہ اس قسم کا فیصلہ اموال میں ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ عمرو بن دینار کا اپنا قول اور ان کا اپنا مسلک ہے۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اموال میں یہ فیصلہ سنایا تھا جب یہ جائز ہو گیا کہ غیر اموال میں بھی ایسا نہ کیا جائے باوجودیکہ روایت میں مذکور فیصلہ مبہم تھا اس میں اموال یا غیر اموال کے ذکر کے سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں ہے تو اس طرح اموال میں بھی ایسا فیصلہ نہ کیا جائے کیونکہ روایت میں مذکور فیصلے کی کیفیت بیان نہیں ہوئی۔ نیز اموال میں ایسا فیصلہ غیر اموال میں اس قسم کے فیصلے سے اولیٰ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یمین و شاہد کی بنیاد پر ان مقدمات میں فیصلہ کیا جاتا ہے جن میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے یعنی مالی مقدمات۔ اس لیے مدعی کی قسم ایک گواہ کے قائم مقام ہو جائے گی اور دوسرے گواہ کے ساتھ مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ بے دلیل ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ مدعی کی قسم دوسرے گواہ کے قائم مقام کس طرح بن جائے گی ایک عورت کے قائمقام کیوں نہیں بنے گی۔ پھر معترض سے یہ پوچھا جائے گا کہ اس صورت کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اگر مدعی عورت ہو تو کیا اس کی قسم ایک گواہ کے قائمقام ہو سکے گی۔

اگر معترض اثبات میں جواب دے تو اس سے کہا جائے گا کہ پھر تو قسم گواہی سے زیادہ

مؤکد ہو گئی اس لیئے کہ معترض حقوق سے تعلق رکھنے والے مقدمات میں ایک عورت کو قبول نہیں کرتا اور اس کی قسم کو قبول کر لیتا ہے اور اسے ایک مرد کی گواہی کے قائمقام کر دیتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے گواہوں کی گواہی قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو پسندیدہ ہوں۔ اگر عورت گواہ ہو یا اس کی قسم ایک مرد کی گواہی کے قائم مقام بن جائے تو اس سے قرآن کی مخالفت لازم آئے گی اس لیے کہ کوئی شخص اپنی ذات کے حق میں کسی چیز کے دعوے میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا۔

ان لوگوں کے قول کے تناقض پر ایک یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ادھار لین دین کے عقود میں مسلمان پر کافر کی گواہی کے ناقابلِ قبول ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح فاسق کی گواہی بھی ناقابل قبول ہے۔ پھر اگر مدعی کافر یا فاسق ہو۔ اس کے ساتھ ایک گواہ کی گواہی ہو تو ہمارے مخالفین اس کافر یا فاسق سے حلف لیں گے اور وہ اپنے اس حلف کی بنا پر اپنا دعویٰ حاصل کرنے کا مستحق ہو جائے گا۔

جبکہ اگر یہی شخص کسی دوسرے کے حق میں اسی قسم کی گواہی دیتا اور پچاس قسمیں بھی کھا لیتا تو اس کی گواہی قبول نہ کی جاتی لیکن جب اپنی ذات کے لیئے کسی چیز کا دعویٰ کرتا اور حلف اٹھا لیتا تو اس چیز کا مستحق قرار دیا جاتا یا وجودیکہ وہ پسندیدہ بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کی گواہی قابل اعتماد ہے اور نہ ہی اس کی قسم۔ اس بات میں ہمارے مخالفین کے قول کا بطلان اور ان کے مسلک کا تضاد اور تناقض موجود ہے۔

قول باری ہے (وَلَا یَاْبَ الشُّھَدَآءُ اِذَا مَا دُعُوْا ۔ اور جب گواہوں کو گواہی دینے یا گواہ بننے کے لیے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) سعید بن جبیر، عطاء، مجاہد، شعبی اور طاؤس سے مروی ہے کہ جب انہیں اقامت شہادت یعنی گواہی دینے کے لیئے بلایا جائے۔ قتادہ اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ جب انہیں دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری کا قول ہے کہ آیت دونوں باتوں پر محمول ہے یعنی دستاویز میں گواہی ثبت کرنا اور پھر حاکم کے روبرو اس گواہی کو پیش کرنا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عموم لفظ کی بنا پر اسے دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا اور مفہوم یہ ہو گا کہ ابتدا میں یہ گواہی ثبت کرنے کے لیے ہے۔ گویا کہ یوں فرمایا: "جب گواہوں کو دستاویزات میں ان کی گواہیاں ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے"۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہوں پر متعاقدین یعنی سودے کے طرفین کے پاس جانا لازم نہیں ہے بلکہ متعاقدین پر گواہوں کے پاس

جانا لازم ہے۔ جب متعاقدین گواہوں کے پاس جاکر ان سے دستاویز یا تحریر میں گواہی ثبت کرنے کے لیے کہیں تو یہ وہ صورت حال ہے جو اس قول باری میں مراد ہے (اِذَا مَا دُعُوْا) یعنی انہیں گواہی ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے۔

لیکن اگر انہوں نے گواہی ثبت کر دی اور پھر انہیں حاکم کے سامنے بھی گواہی دینے کے لیے بلایا گیا تو یہ بلاوا حاکم کے سامنے ان دونوں کے پیش ہونے کی طرح ہوگا اس لیے کہ حاکم گواہوں کے پاس ان کی گواہی لینے کے لیے چل کر نہیں جائے گا بلکہ گواہوں پر حاکم کی عدالت میں حاضر ہونا لازم ہوگا۔ اس لیے پہلا بلاوا دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے ہے اور دوسرا بلاوا حاکم کی عدالت میں حاضری اور گواہی دینے کے لیے ہے۔

قول باری ہے (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) اس میں یہ جائز ہے کہ اسے درج بالا دونوں امور پر محمول کیا جائے یعنی ابتدائے شہادت جس کا مفہوم دستاویز میں اپنی گواہی ثبت کرنا ہے اور حاکم کے سامنے اس کی گواہی دینا۔

اور قول باری (اَنْ تَضِلَّ اِحْدٰىهُمَا فَتُذَكِّرَ اِحْدٰىهُمَا الْاُخْرٰى) اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اس سے مراد ابتدائے شہادت ہے۔ اس لیے کہ لفظ جن باتوں پر مشتمل ہے ان میں سے بعض کا ذکر ہوا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ خاص کر ابتدائے شہادت مراد ہے۔ کوئی اور بات مراد نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے (وَلَا يَاْبَ الشُّهَدَاۗءُ اِذَا مَا دُعُوْا) فرما کر انہیں گواہوں کے نام سے موسوم کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ اس سے حاکم کے سامنے گواہی دینے کی حالت مراد ہے۔ اس لیے کہ دستاویز میں گواہی ثبت کرنے سے پہلے انہیں گواہوں کا نام نہیں دیا جا سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) ان دونوں کو گواہوں کے نام سے موسوم کر کے انہیں گواہ بنانے کا حکم دیا۔ حالانکہ ابھی انہوں نے گواہی نہیں دی تھی۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس لفظ سے ابتدائے شہادت کی حالت مراد ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَلَا تَحِلُّ لَهٗ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ) اللہ تعالیٰ نے ہونے والے شوہر کو نکاح کرنے سے پہلے ہی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ گواہ پر شروع میں گواہی

ثبت کرنے اور بعد میں لازمی طور پر گواہی دینے کا حکم اس وقت لازم ہو گا جب اس کے سوا کوئی گواہی دینے والا نہ ملے۔ یہ فرض کفایہ ہے جس طرح جہاد، جنازے کی نماز، مردے کو غسل دینا اور اس کی تدفین فرض کفایہ ہے۔

اس فرض کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ جب کچھ لوگ اسے ادا کر دیں تو باقی ماندہ لوگوں سے ساقط ہوجاتا ہے۔ گواہی کے تحمل یعنی کسی واقعہ کے گواہ بنتے اور گواہی ادا کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ گواہی کے فرض کفایہ ہونے پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر تمام لوگ کسی واقعہ میں گواہ بننے سے باز رہیں تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر ہر کسی کے لیے تحمل شہادت سے باز رہنا جائز ہوجاتا تو دستاویزات اپنا مفہوم کھو بیٹھتیں اور ناکارہ ہوجاتیں اور اس طرح لوگوں کے حقوق ضائع ہوجاتے۔

اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے دستاویز اور گواہی کے ذریعے کسی معاملے کو پختہ کرنے کا جو انتظام کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے وہ بے کار ہوجاتی ہے۔ یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ گواہی ثبت کرنا فی الجملہ فرض ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر شخص پر تحمل شہادت یعنی گواہ بننا لازم نہیں ہے۔ یہ اس بات کی ایک اور دلیل ہے کہ ہر شخص پر یہ اس کی ذات کے لحاظ سے معین فرض نہیں ہے۔

اس پر قول باری (وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيدٌ) یہ دلالت کرتا ہے جب تحمل شہادت فرض کفایہ کے طور پر ثابت ہو گیا تو حاکم کے روبرو گواہی دینے کا بھی یہی حکم ہوگا کہ جب کچھ لوگ یہ فریضہ سرانجام دے دیں گے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہوجائے گی۔

لیکن جب دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے صرف دو ہی آدمی ہوں گے تو پھر گواہی دینے کے لیے بلائے جانے پر گواہی دینا ان دونوں پر فرض ہوگا جس کی دلیل یہ قول باری ہے (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُوا) نیز یہ بھی فرمایا (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ، اور گواہی نہ چھپاؤ۔ جو شخص گواہی چھپاتے گا اس کا دل گنہگار ہوگا) نیز فرمایا۔ (وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ، اللہ کے لیے گواہی قائم کرو یعنی گواہی دو۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ، اے ایمان والو! انصاف کے علمبردار بن جاؤ اور اللہ کے لیے گواہی دو خواہ یہ تمہاری اپنی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو) اگر ان دونوں کے سوا دوسروں کی گواہی کی بنا پر ان کے لیے گواہی نہ دینے کی گنجائش پیدا ہو جاتے تو پھر ان دونوں

سے گواہی کی فرضیت ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (وَلَا تَسْأَمُوْٓا اَنْ تَكْتُبُوْهُ صَغِيْرًا اَوْ كَبِيْرًا اِلٰٓى اَجَلِهٖ، معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا میعاد کی تعیین کے ساتھ اس کی دستاویز لکھنے میں تساہل نہ کرو) یعنی ــــــ واللہ اعلم ــــــ معاملہ خواہ چھوٹا ہو جس میں عادۃً لوگ میعاد مقرر کر دیتے ہیں یا بڑا جس میں تحریر اور گواہی مستحسن سمجھی جاتی ہے۔

تم اس کے متعلق تحریر لکھنے سے اکتاہٹ یا بیزاری کا اظہار نہ کرو۔ اس لیئے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ یہاں اس سے قیراط اور دانق (قیراط نصف دانق اور دانق درہم کا چھٹا حصہ) مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی قلیل رقم میں ایک مدت تک ادھار لین دین کی لوگوں میں عادت نہیں ہے۔

اللہ نے یہ بتا دیا کہ اتنی تھوڑی مقدار جس میں مدت کی تعیین عام طور پر کر لی جاتی ہے تحریر اور گواہی کے لحاظ سے جس کی یہاں ترغیب دی گئی ہے۔ اس کا بھی وہی حکم ہے جو کثیر مقدار کا۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ آیت میں بالکل معمولی رقم نہیں ہے۔

البتہ ایسی تھوڑی مقدار جس کے لین دین کی لوگوں کو عادت ہوتی ہے۔ اس کے متعلق تحریر اور گواہی کی ترغیب دی گئی ہے۔ اب یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس معاملے کی بنیاد لوگوں کی روزمرہ عادت پر ہو اسے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور ظن غالب ہے۔

یہ چیز اس بات کی دلیل ہے ان نئے مسائل میں اجتہاد کا جواز ہے جن کے متعلق نہ تو فقہاء کا اتفاق ہے اور نہ ہی توقیف یعنی شریعت کی رہنمائی ہے۔ قول باری (اِلٰٓى اَجَلِهٖ) کا مطلب ادائیگی کے مقررہ وقت کے پہنچ جانے تک دستاویز میں مدت کا بھی ذکر کیا جائے گا اور ادائیگی کے وقت کا بھی جس طرح کہ اصل قرض کا ذکر ہو گا۔

یہ بات اس چیز کی دلیل ہے کہ ان دونوں پر لازم یہ ہے کہ دستاویز میں دین کی صفت یا کیفیت اس کی مقدار اور اس کی واپسی کے متعلق سب کچھ تحریر کریں۔ اس لیئے کہ اجل یعنی مدت بھی دین کی کیفیتوں میں سے ایک کیفیت ہے۔ اس لیے اجل سے متعلق تمام باتوں کا حکم بھی وہی ہو گا جو اجل یعنی مدت کا ہے۔

قول باری ہے (ذٰلِكُمْ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ - اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ مبنی بر انصاف ہے اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ سہولت ہوتی ہے) اس میں اس غرض کا بیان ہے جس کے تحت تحریر اور گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

اور وہ غرض یہ ہے کہ ادھار لین دین کرنے والے طرفین کے لیے معاملے میں پختگی اور احتیاط کا پورا سامان مہیا کر دیا جائے تاکہ آپس میں انکار اور مقدمے بازی کی صورت میں معاملہ پیچیدگیوں اور بے قاعدگیوں سے محفوظ رہے۔

نیز دستاویز لکھنے سے کیا مراد ہے وہ بھی بیان کر دیا اور لوگوں کو بتا دیا کہ یہ طریقہ اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی بر انصاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس بات کے لحاظ سے زیادہ عادل اور اولیٰ ہے کہ لوگوں کے درمیان چھینا جھپٹی اور ایک دوسرے پر ظلم کرنے اور حق مار لینے والی کیفیت پیدا نہ ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس طریقے سے گواہی قائم ہونے میں زیادہ سہولت بھی ہے۔ یعنی ـــ واللہ اعلم ـــ یہ طریقہ گواہی قائم کرنے کے لیے اس طریقے کی بہ نسبت زیادہ ٹھوس اور واضح ہے جبکہ دستاویز اور گواہ نہ ہوں اس کے ساتھ گواہی میں شک وشبہ کی نفی کے لیے بھی یہ طریقہ بہتر ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے ہمیں یہ اطلاع دی کہ اس نے تحریر اور گواہی کا جو حکم دیا ہے۔ اس میں ہماری دینی اور دنیوی بھلائی کو مدِنظر رکھا گیا ہے اور اس کا مقصد مسلمانوں کے آپس میں ایک دوسرے پر ظلم اور حق مار لینے کی تمام راہوں کو بند کرنا ہے۔

اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ تحریر کی وجہ سے جو احتیاطی صورتِ حال پیدا ہوتی ہے اس سے گواہی کے متعلق شک وشبہ کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ بات اللہ کے نزدیک دستاویز کی عدم تحریر کی بہ نسبت زیادہ مبنی بر انصاف ہے۔ اس لیے کہ دستاویز نہ ہونے کی صورت میں گواہ شک وشبہ میں مبتلا ہو جائے گا اور پھر اسی شک وشبہ کی کیفیت کے ساتھ وہ گواہی بھی دے گا اور اس طرح ایک ممنوع چیز کا مرتکب قرار پائے گا یا وہ گواہی دینے کے لیے تیار نہیں ہوگا اور اس طرح مدعی کے حق کو ضائع کرنے والا قرار پائے گا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ گواہی اس وقت درست ہوتی ہے جب اس کے متعلق شک وشبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے اور یہ کہ گواہ کے لیے گواہی دینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب اسے یہ گواہی یاد ہو اگرچہ وہ اپنی تحریر اور خط پہچانتا ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ گواہ کو گواہی کے متعلق کوئی شک وشبہ نہ ہو۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ شک کے ساتھ گواہی دینا جائز نہیں ہے اور جب گواہی کے متعلق شک وشبہ گواہی کی صحت اور جواز کے لیے مانع بن سکتا ہے تو گواہی کی یادداشت اور اس کے

متعلق معلومات کی عدم موجودگی بطریق اولیٰ مانع بنے گی۔

قول باری ہے (اِلَّآ اَنۡ تَكُوۡنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيۡرُوۡنَهَا بَيۡنَكُمۡ فَلَيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ اَلَّا تَكۡتُبُوۡهَا، ہاں جو تجارتی لین دین تم دست بدست کرتے ہو اس کو نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں) یعنی واللہ اعلم ـــــ ایسے سودے کہ جن میں طرفین میں سے ہر ایک پر یہ لازم ہوتا ہے کہ سودے میں طے شدہ چیز، مبیع یا ثمن، دوسرے شخص کے حوالے کر دے اور اس میں ادھار یا مدت مقرر نہ کرے (دوسرے الفاظ میں دست بدست لین دین کی صورت ہو)۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے لین دین میں تحریر نہ لکھنے کی چھوٹ دے دی تا کہ بندوں کے لیے سہولت کی گنجائش پیدا ہو جائے اور ان کے ساتھ نرمی ہو جائے اور اس طرح وہ اشیائے خوردنی اور روزمرہ کی ضروریات وغیرہ کی خریداری میں تحریر کی بنا پر تنگی سے بچ جائیں۔

پھر سلسلہ خطاب میں یہ فرمایا (وَاَشۡهِدُوۡۤا اِذَا تَبَايَعۡتُمۡ، مگر تجارتی معاملے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) لفظ کا عموم اس بات کا متقاضی ہے کہ فوری ادائیگی یا موجل ادائیگی کی بنا پر ہونے والے تمام سودوں پر گواہ کر لینا چاہیے۔ صرف دست بدست تجارتی معاملات اور سودوں میں جو غیر موجل ہوں دستاویز نہ لکھنے کی اجازت ہے۔

رہ گئی گواہ کر لینے کی بات تو وہ تمام صورتوں میں مستحسن اور مستحب ہے۔ اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ البتہ اس سے وہ صورت خارج ہے جس میں رقم یا مقدار اتنی قلیل ہو کہ عام طور پر اس کے لیے گواہی کے ذریعے توثیق اور اعتماد حاصل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی، مثلاً روٹی، سبزی، پانی اور اس طرح دوسری اشیاء کی خریداری۔

تاہم سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ ان کے ہاں سبزیاں خریدنے وقت بھی گواہ کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ بات استحباب یا ترغیب کے درجے میں ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام، سلف صالحین اور متقدمین سے یہ ضرور منقول ہوتی بلکہ لوگوں کی عام ضروریات کی بنا پر تمام لوگ اس کے ناقل ہوتے۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ سب حضرات اشیائے خوردنی اور روزمرہ کی ضروریات کی خرید و فروخت کرتے لیکن گواہ بنانے کی کوئی بات ان سے منقول نہیں جس سے یہ دلالت حاصل ہوگی کہ گواہ بنانے کا حکم اگرچہ استحباب اور ترغیب کے طور پر ہے تاہم یہ ان سودوں اور تجارتی

معاملات اور لین دین میں ہے جن میں قیمتوں کی صورت میں بھاری رقوم کی ادائیگی سے ان کا خطرہ ہو نیز جہاں قیمتی اور نفیس اشیاء کا تبادلہ ہو رہا ہو اور گڑبڑ کا دھڑکا لگا ہو اور ان کے اندر نقص یا عیب کی صورت میں ایک دوسرے کے حقوق کے خطرے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو یا فروخت شدہ چیز کے بعض حصوں یا کل پر کسی مستحق کا حق ثابت ہو جانے کی صورت میں خریدار پر تاوان وغیرہ عائد ہو جانے کا خطرہ ہو۔

آیت کے ضمن میں دستاویز لکھنے اور گواہ بنانے کی ترغیب ان صورتوں میں دی گئی ہے جہاں ایسے سودے ہوں جن میں قیمتوں کی ادائیگی فوری نہ ہو بلکہ موجل ہو اور دست بدست لین دین میں صرف گواہ بنانے کی ترغیب ہے تحریر کی نہیں۔

لیث بن سعد نے مجاہد سے قول باری (وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب معاملہ ادھار کی صورت میں ہو تو دستاویز لکھی جائے گی اور اگر نقد ادائیگی کی صورت ہو تو گواہی لی جائے گی۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اگر نقد سودے میں گواہ کر لیئے جائیں تو یہ پختہ بات ہوگی اور اگر گواہی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ شعبی سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔

ایک گروہ کا یہ قول ہے گواہ بنانے کا حکم قول باری (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا، اگر تمہیں ایک دوسرے کی طرف سے اطمینان ہو) ہم نے گذشتہ سطور میں اپنے ذوق کے مطابق درست بات کا تذکرہ کر دیا۔

قول باری ہے (وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَّلَا شَهِيْدٌ، کسی لکھنے والے کو اور نہ کسی گواہ کو ستایا نہ جائے) یزید بن ابی زیاد نے مقسم سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس کی صورت یہ کہ کوئی شخص کسی کاتب یا گواہ کے پاس جا کر یہ کہے کہ مجھے تحریر یا گواہی کی ضرورت ہے اور تمہیں یہ حکم ہے کہ میری ضرورت پوری کرو۔ اس طرح اس کاتب یا گواہ کو مجبور نہ کیا جائے۔

طاؤس اور مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری اور قتادہ کا قول ہے کہ کاتب نقصان نہ پہنچائے کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں لکھ دے جو اسے لکھنے کے لیئے کہی نہ گئی ہوں اور گواہ نقصان نہ پہنچائے کہ گواہی میں اپنی طرف سے اضافہ کر دے، حسن، قتادہ اور عطاء نے (وَلَا يُضَارِرْ كَاتِبٌ) حرف "الراء" کی قرأت زیر کے ساتھ کی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور مجاہد نے زبر کے ساتھ کی ہے۔

اسی طرح ایک قرأت میں صاحبِ حق یعنی مدعی کو کاتب اور گواہ کو تنگ کرنے نیز مجبور کرنے سے روکا گیا ہے اور دوسری قرأت میں کاتب اور گواہ کو حقدار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا ہے۔ یہ دونوں مفہوم درست اور معمول بہ ہیں۔ حق دار یعنی مدعی کو اس سے روک دیا گیا کہ وہ کاتب اور گواہ کو نقصان نہ پہنچائے کہ انہیں ان کی اپنی مصروفیات سے نکال کر دستاویز لکھنے اور گواہی دینے پر مجبور کر دے۔

اسی طرح کاتب اور گواہ کو حق دار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں تحریر کر دے جو لکھوائی نہ گئی ہوں۔ اور گواہ نے جو بات دیکھی نہ ہو اس کی گواہی دے دے گواہ کی طرف سے صاحبِ حق کو نقصان پہنچانے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ بیٹھ جائے اور گواہی نہ دے جبکہ مقدمے میں صرف دو گواہ ہوں۔ ایسی صورت میں ان دونوں پر گواہی دینا فرض ہوگا اور گواہی سے باز رہ کر اسے نقصان پہنچانے کا رویہ ترک کرنا ہوگا۔ اسی طرح کسی اور کاتب کی عدم موجودگی میں اسے دستاویز تیار کرنا فرض ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تجارت کے متعلق قولِ باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا) میں تجارت اور دین مؤجل کے درمیان فرق کی وجہ سے یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ ان پر دین مؤجل کی تحریر اور اس پر گواہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ ادھار یعنی دین کے اندر جس میں مدت کا تعین ہو گواہ بنانے کا حکم ترغیب اور استحباب کے طور پر ہے اور اس حکم کا تارک اس احتیاط کا تارک ہوگا جس کی حفاظت کے لیے اسے ترغیب دی گئی ہے۔

اس لیے یہ جائز ہے کہ اس پر قولِ باری (اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيْرُوْنَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا) کو عطف کر دیا جائے اور پورا مفہوم یہ ہوگا کہ "تم تحریر ترک کر کے اس حکم کے تارک نہیں بنو گے جس کی تمہیں ترغیب دی گئی تھی جس طرح تم مؤجل دیون میں دستاویز نہ لکھ کر اور گواہ نہ بنا کر احتیاط اور استحباب کے تارک قرار پاؤ گے"۔

قولِ باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ مال کو محفوظ کر لینے کے بارے میں تم پر کوئی ضرر نہیں ہے اس لیے کہ متعاقدین میں ہر ایک دوسرے کو اس کا حق حوالے کرنے کے بدلے اپنا حق لے لیتا ہے۔

قولِ باری (وَإِن تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ، ایسا کرو گے تو گناہ کا ارتکاب کرو گے) کا عطف (وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) پر ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ طالب حق یعنی مدعی کی طرف سے کاتب اور گواہ کو نقصان پہنچانا اور ان دونوں کی طرف سے اسے نقصان پہنچانا فسق یعنی گناہ کی بات ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف ممانعت کے باوجود ہر ایک نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کا ارادۃً اقدام کیا۔ واللہ اعلم!

رہن کا بیان

قولِ باری ہے (وَاِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ، اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیئے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقبض پر معاملہ کرو) یعنی ——— واللہ اعلم ——— جب تمہیں دستاویز اور گواہی کے ذریعے اطمینان حاصل کرنے اور بات پختہ کرنے کی صورت حاصل نہ ہو تو ایسی حالت میں رہن بالقبض اطمینان اور وثوق کا ذریعہ بنے گا۔

اللہ تعالیٰ نے ایسی صورت میں جہاں دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اطمینان اور توثق حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ وہاں اس کے لیے رہن کو دستاویز اور گواہی کو قائم مقام بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں سفر کی حالت کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے کہ سفر کے اندر عام حالات میں دستاویز اور گواہ مہیا نہیں ہوتے۔

مجاہد سے مروی ہے کہ وہ سفر کے سوا اور کسی حالت میں رہن کو ناپسند کرتے تھے جبکہ عطاء بن ابی رباح قیام کی حالت میں بھی اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ مجاہد کا استدلال یہ تھا کہ رہن کا حکم چونکہ اس آیت سے ماخوذ ہے اور سفر کی حالت میں اس کی اباحت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیئے غیر سفر یعنی قیام کی صورت میں یہ حکم ثابت نہیں ہوگا لیکن یہ استدلال تمام اہلِ علم کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

فقہائے امصار اور عام سلف صالحین کے نزدیک حالتِ قیام میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابراہیم نخعی نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے اشیائے خوردنی ایک مدت کے لیے ادھار حاصل کیں اور اپنی زرہ اس کے پاس گروی رکھ دی۔

قتادہ نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ایک زرہ مدینے کے ایک یہودی کے پاس گروی رکھ دی تھی اور اس سے اپنے اہل خانہ کے لیئے جَو ادھار لیئے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل سے حالت قیام میں رہن کا جواز ثابت ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَاتَّبِعُوْهُ، تم رسول کی پیروی کرو)۔

نیز فرمایا (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ، تمہارے لیئے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے رہن کے ذکر کو حالت سفر کے ساتھ اس لیے خاص کر دیا ہے کہ سفر کے اندر عام حالات میں کاتب اور گواہ دستیاب نہیں ہوتے۔

یہ اسی طرح ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (فی خمس وعشرین من الابل ابنۃ مخاض وفی ست وثلثین ابنۃ لبون، پچیس اونٹوں کی زکواۃ میں ایک بنت مخاض اور چھتیس میں ایک بنت لبون دی جائے گی)۔

آپ نے یہاں ان دو لفظوں سے مراد یہ نہیں لیا کہ پچیس اور چھتیس اونٹوں پر زکواۃ میں دی جانے والی یک سالہ اور دو سالہ بچھیا ایسی ہو کہ اس کی ماں مخاض یعنی دردِ زہ میں مبتلا ہو یا وہ لبن یعنی دودھ دے رہی ہو بلکہ آپ نے عام حالات پر مبنی ایک بات کی اطلاع دی۔ جبکہ یہ ممکن ہے کہ ماں نہ دردِ زہ میں مبتلا ہو اور نہ ہی دودھ دے رہی ہو۔ اسی طرح آیت میں سفر کا ذکر بھی اسی صورت پر محمول ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا قطع فی ثمر حتی یؤویہ الجرین، جب تک کھلیان کسی پھل کو سمیٹ نہ لے اس وقت تک اسے چرا لینے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس سے مراد پھل کا پختہ ہو کر خشک ہو جانا ہے، کھلیان میں پہنچ جانا مراد نہیں ہے اس لیئے کہ پھل پک کر خشک ہو جانے کے بعد اگر مالک کے گھر یا دکان پر پہنچ جائے اور پھر اسے کوئی چرا لے تو چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اس لیے کھلیان کا ذکر عام حالات کے تحت پھل کے پکنے اور خشک ہو جانے کے سلسلے میں کیا گیا ہے اسی طرح سفر کی حالت کا بھی ذکر اسی معنی پر محمول ہو گا۔

قول باری ہے (فَرِهٰنٌ مَّقْبُوْضَةٌ) یہ اس بات پر دو طرح سے دلالت کرتا ہے کہ قبضہ کے بغیر رہن درست نہیں ہوتا۔ ایک تو یہ کہ اسے ماقبل کے قول پر عطف کیا گیا ہے جو یہ ہے (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ فَاِنْ لَّمْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَاَتٰنِ

مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ)

جب گواہوں کے لیے تعداد اور صفت کی شرطوں کا پورا ہونا واجب ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ رہن کا حکم بھی صفت کی شرط کے لحاظ سے ایسا ہی ہو۔ اور رہن صرف اس صفت کی بنا پر اس طرح درست ہو جس طرح گواہوں کی گواہی مذکورہ اوصاف کی بنا پر درست ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ابتداء سے ان کی طرف خطاب کا رخ امر کے صیغے کے ساتھ ہوا جو ایجاب کا متقضی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت نے اس صفت یعنی قبضے کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔ اس لیے اس کے سوا کسی اور صورت کے تحت اس کی اجازت ناجائز ہو گی اس لیے کہ رہن کے جواز کے لیے آیت کے سوا اور کوئی اصل یا بنیاد موجود نہیں ہے۔

قبضہ کے بغیر رہن کی عدم صحت پر یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سب کو اس کا علم ہے کہ مرتہن (رہن جس کے پاس رکھی جائے یعنی قرض دینے والا) کو اپنے دَین کے متعلق بھروسہ اور اطمینان رہن رکھ کر ہوتا ہے۔ اگر رہن میں قبضہ کی شرط نہ ہوتی تو مرتہن کا بھروسہ اور اطمینان باطل ہو جاتا اور یہ رہن راہن کے دوسرے اموال اور چیزوں کی طرح ہو جاتا جن میں مرتہن کے لیئے بھروسے اور اطمینان کا کوئی سامان نہیں ہوتا۔

رہن کو بھروسے کا ذریعہ اس لیے بنایا گیا ہے تاکہ وہ مرتہن کے ہاتھوں میں اس کے دَین کے بدلے محبوس رہے اور راہن کی طرح موت یا مفلس ہو جانے کی صورت میں مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر مستحق ہو۔ اگر رہن اس کے ہاتھ میں نہیں ہو گا تو یہ بے معنی اور لغو چیز ہو گی اور مرتہن اور دوسرے قرض خواہ اس کی نسبت سے یکساں صورت کے حامل ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ فروخت شدہ چیز قیمت کے بدلے اس وقت تک محبوس ہوتی ہے جب تک وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو۔ اگر فروخت کنندہ اسے خریدار کے حوالے کر دے تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور پھر فروخت کنندہ اور دوسرے قرض خواہ اس چیز کی نسبت سے یکساں صورت اور حیثیت کے حامل ہو جائیں گے۔

رہن پر قبضہ کے لیے راہن اور مرتہن دونوں کے اقرار کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب قبضے کے متعلق راہن کے اقرار پر گواہی کی صورت میں ثبوت مل جائے اور مرتہن اس کا دعوٰی کر رہا ہو تو گواہی درست ہو گی اور رہن کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک قبضے کی تصدیق کرنے والے کے اقرار پر گواہی ناقابلِ

قبول ہو گی جب تک کہ گواہ قبضہ کی چشم دید گواہی نہ دیں۔

امام مالک کے اس قول کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ رہن کے متعلق قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ رہن پر قبضہ کے متعلق راہن اور مرتہن کے اقرار پر گواہی کے جواز کی یہ دلیل ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بیع، غصب اور قتل کے بارے میں اس کا اقرار جائز ہے۔ اسی طرح رہن پر قبضے کے متعلق اس کا اقرار بھی جائز ہونا چاہیئے۔

رہن مشاع کے بارے میں فقہائے کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر کا قول ہے کہ ایسی مشترک چیز جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہو جس کی تقسیم ہو سکتی ہو یا تقسیم نہ ہو سکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کا رہن جائز ہے۔

ابن المبارک نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے۔ ایک شخص اگر کوئی چیز رہن کے طور پر رکھ لے اور اس کے بعض حصے کا راہن مستحق ہو تو وہ چیز رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گی۔ لیکن مرتہن کو اختیار ہو گا کہ وہ راہن کو اس پر مجبور کر دے کہ وہ اپنے اس حصے کو رہن بنا دے لیکن اگر وہ اسے رہن بنا دینے سے پہلے مر جائے تو یہ حصہ اس کے اور دوسرے قرض خواہوں کے درمیان رہے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس مشترک چیز میں حصہ داروں کا حصہ متعین نہ ہوا ہو اور اس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو اسے رہن رکھ دینا جائز ہے اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبضہ کے بغیر رہن اس حیثیت سے درست نہیں کہ یہ اعتماد اور بھروسے کا ذریعہ ہے اور قبضے کے خاتمے سے رہن کے معنی یعنی اعتماد اور بھروسے کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ایسی مشترک چیز کا رہن درست نہ ہو جس کے حصہ داروں کے حصے ابھی متعین نہ ہوئے ہوں اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہو یا تقسیم نہ ہو سکتی ہو اس لیے کہ حصہ داروں کے قبضہ کے استحقاق کو واجب اور اعتماد اور بھروسے کو باطل کرنے والا سبب عقد بالرہن کے ساتھ موجود ہے۔

یہ سبب وہ اشتراک ہے جس کی وجہ سے شریکوں کے درمیان قبضے کی باری بدلنے کے اصول کے تحت اسے یعنی مرتہن کو قبضہ چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس لیے ایسی بات کی موجودگی میں رہن

درست نہیں ہوگا جو رہن کو باطل کرنے والی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب قبضے کی باری بدلنے کے اصول کے تحت اس چیز پر قبضے کا حق پیدا ہو جائے گا اور اس صورت میں رہن واپس شریک کے ہاتھ میں چلا جائے گا تو اس سے اعتماد اور بھروسے کی بات ختم ہو جائے گی اور اس کی حیثیت اس رہن جیسی ہو جائے گی جو مرتہن کے قبضے میں نہ آیا ہو۔

تاہم اس کی حیثیت قبضے میں آتے ہوئے رہن کو عاریت کے طور پر راہن کو واپس کر دینے والے رہن جیسی نہیں ہے اور اس سے رہن باطل بھی نہیں ہوگا، مرتہن کو اختیار ہوگا کہ وہ اسے راہن سے اس بنا پر واپس لے لے کہ اس پر قبضہ رکھنے کا راہن کو کوئی حق نہیں پہنچتا اور مرتہن جب چاہے اسے راہن سے لے سکتا ہے۔ مرتہن کی طرف سے اس کی ابتدا ہوئی تھی اور اس پر راہن کے قبضے کا استحقاق کسی ایسے سبب کی بنا پر نہیں تھا جو عقد کے مقارن ہو۔

نیز اس کی حیثیت اس مشترک چیز کے ہبہ جیسی بھی نہیں ہے جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوں اور جو ناقابلِ تقسیم ہو۔ ہمارے نزدیک ہبہ کی یہ صورت جائز ہے اگرچہ رہن کی طرح ہبہ میں بھی قبضہ شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں قبضے کی جو شرط ہے وہ ملکیت کی صحت کے لیئے ہے۔ ملکیت باقی رکھنے کے لیئے اس ہبہ کا قبضے میں رہنا شرط نہیں ہے۔

جب ابتدا میں قبضہ درست ہو گیا تو اس چیز پر دوسرے شریکوں کے قبضے کا استحقاق اس شخص کی ملکیت کو ختم کرنے میں کسی طرح بھی موثر نہیں ہوگا جبکہ ایسی مشترک چیز رہن کی صورت میں جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوئے ہوں، شریکوں کے استحقاق کی بنا پر اعتماد اور بھروسے کی وہ بات ہی ختم ہو جائے گی جو رہن کا مقصد ہے۔ اس لیے اس چیز کا رہن درست نہیں ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ وہ سبب بھی موجود ہے جو اسے باطل کر دیتا ہے اور جو اس کے منافی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے مشترک چیز کو اپنے شریک کے پاس رہن رکھ دینے کو کیوں جائز قرار نہیں دیا کیونکہ اس میں دوسرے دن اسے قبضے کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اس لیئے کہ رہن چھڑا لینے تک اس پر اس کا قبضہ باقی رہتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر رہن غلام کی صورت میں ہو تو قبضے پر باری بدلنے کے اصول کے تحت شریک کو اپنی ملکیت کے حق کی بنا پر اس سے خدمت لینے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور جو شخص ایسا کرے گا غلام پر اس کا قبضہ رہن والا قبضہ نہیں ہوگا اور دوسرے دن رہن پر قبضے کا استحقاق پیدا ہو جائے گا۔ اس لیئے شریک اور اجنبی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لیئے کہ وہ سبب موجود ہوتا ہے جو عقد کے ساتھ

رہن پر قبضہ کے استخفاف کا موجب ہے۔

ذین کو رہن رکھنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ تمام فقہاء کا یہ قول ہے کہ دین کو رہن رکھنا کسی صورت میں بھی درست نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کا دوسرے شخص پر قرضہ ہو، میں اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کر دوں اور ثمن کے بدلے دین کی وہ رقم رہن رکھ لوں جو اسے ملنے والی ہے تو یہ صورت جائز ہوگی۔

یہ صورت اس صورت سے بہتر ہے کہ وہ کسی عائد شدہ قرضے کو بطور رہن رکھ لے۔ اس لیئے کہ مقروض کے ذمہ جو قرض ہے اس کی بنا پر یہ صورت جائز ہے۔ امام مالک کے قول کے مطابق یہ صورت جائز ہے کہ ایک شخص اپنے قرضے کی وہ رقم رہن رکھ دے جو کسی کے ذمہ واجب الادا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے کچھ خریداری کر لے اور قیمت کے بدلے قرض کی اسی رقم کو اس کے پاس رہن رکھ دے جو اس دوسرے شخص کے ذمے واجب الادا ہے۔ وہ اس کے اس حق کو اپنے قبضے میں لے کر اس کے حق میں گواہی دے گا۔

یہ ایسا قول ہے کہ اہل علم میں سے سوائے امام مالک کے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے اور یہ قول فرمانِ الٰہی (فَرِهٰنٌ مَّقۡبُوۡضَةٌ) کی بنا پر فاسد ہے۔ دین پر قبضہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک وہ دین ہے خواہ یہ دین خود اس پر ہو یا کسی اور پر۔ اس لیئے کہ دین ایسا حق ہے جس پر قبضہ درست نہیں ہوتا جبکہ قبضہ اعیان یعنی نقد نیز اشیاء پر ہوتا ہے۔

تاہم اس چیز کے باوجود یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ دین پہلی ضمانت کے حکم پر باقی ہے یا رہن کی ضمانت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اگر دوسری صورت ہو تو پھر ضروری ہے کہ جب قرض کی رقم رہن کی رقم سے کم ہو تو اس زائد رقم سے وہ بری الذمہ ہو جائے۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ رہن نہیں بنے گا اس لیئے کہ یہ اپنی اصلی حالت پر باقی ہے۔ رہ گیا وہ دین جو کسی دوسرے کے ذمہ ہے۔ اس کے رہن رکھنے کا جواز اور بھی بعید ہے اس لیے کہ ایسے دین کو اپنے قبضے میں لانا اور پھر اسے اپنے قبضے میں رکھنا کسی صورت میں بھی ممکن نہیں۔

اگر رہن کسی عادل آدمی کے پاس رکھوا دیا جائے تو اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر نیز سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دونوں اس رہن کو کسی عادل انسان کے پاس رکھوا دیں تو رہن جائز ہوگا اور مرتہن کی ذمہ داری پر ہوگا یعنی نقصان پہنچنے کی صورت میں مرتہن تاوان بھرے گا۔ حسن بصری، عطاء اور شعبی کا یہی قول ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، ابن شبرمہ اور اوزاعی کا قول ہے کہ جب تک مرتہن اسے اپنے قبضے میں نہ لے لے اس وقت تک اس کا رہن بننا درست نہیں ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب راہن اور مرتہن دونوں نے مل کر اسے کسی عادل آدمی کے پاس رکھوا دیا ہو تو اس صورت میں اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اس کا ضیاع راہن کے حساب میں شمار ہوگا۔

امام شافعی نے تلوار کے ایک حصے کو بطور رہن رکھنے کے متعلق کہا کہ جب تک راہن اور مرتہن اس تلوار کو کسی عادل شخص یا شریک یعنی حصہ دار کے پاس نہ رکھوا دیں اس وقت تک اس پر قبضے کی حیثیت میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَرِھَانٌ مَّقْبُوضَۃٌ) رہن پر کسی عادل آدمی کے قبضے کی صورت میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مرتہن کے قبضے اور عادل آدمی کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے آیت کا عموم ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ عادل آدمی دراصل قبضے کے معاملے میں مرتہن کا وکیل اور نمائندہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس قبضے کی حیثیت وہی ہوگی جو ہبہ اور قبضے میں لی جانے والی تمام اشیاء میں وکالت کی ہے۔ ان میں حق والے کی طرف سے کسی کو وکیل کے طور پر مقرر کیا جائے تو یہ وکالت درست ہوگی اور وکیل اپنے موکل کی طرف سے ان اشیاء کو اپنے قبضے میں لے سکے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر عادل آدمی مرتہن کا وکیل ہوتا تو مرتہن کو اختیار ہوتا کہ وہ اس سے رہن لے کر اسے اپنے قبضے میں کر لے اور عادل آدمی اسے ایسا کرنے سے روک نہیں سکتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت حال اس عادل آدمی کو وکیل بننے اور رہن پر قبضہ رکھنے کے حکم سے خارج نہیں کر سکتی۔ اگرچہ اسے اس پر قبضہ رکھنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل راہن اس چیز پر مرتہن کے قبضے سے راضی نہیں ہوا بلکہ اس کے وکیل کے قبضے سے راضی ہوا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی کی طرف کسی شئی کی خریداری کا وکیل ہوتا ہے وہ موکل کی طرف سے خریدی ہوئی چیز کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس نے موکل کی طرف سے اس چیز کی اپنی گرہ سے جو قیمت ادا کی ہے اس کی وصولی کے لیے اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے۔ اگر وہ چیز وکیل کی طرف سے محبوس ہونے سے قبل ہلاک ہو جائے تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی۔

لیکن بائع اس پر راضی نہیں ہوا جس کی بنا پر یہ ساری صورتحال بدل گئی۔ لیکن رہن کے معاملے میں یہ صورتِ حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ عادل آدمی کا مرتہن کی طرف سے وکیل بن جانا راہن کے حق کے سقوط کو واجب نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ رہن پر مرتہن کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہتا ہے۔

اس طرح عادل آدمی کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہے گا۔ اس لیئے عادل آدمی کے قبضے اور مرتہن کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے لیکن خرید کی صورت میں اس وجہ سے فرق ہے کہ عادل آدمی جس کے پاس مبیع رکھا دیا گیا ہے، مشتری کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ اس صورت میں مبیع کا بائع کی ضمانت سے نکل کر مشتری کی ضمانت میں داخل ہونے کے لحاظ سے وہ مشتری کے قبضے کے معنی میں ہوگا۔

نیز اس کا معنی یہ بھی ہوگا کہ اس مبیع کے سلسلے میں بیع کی تکمیل ہوگئی ہے اور اس پر سے بائع کا حق ساقط ہوگیا ہے جبکہ بائع اس پوری صورتِ حال پر سرے سے رضامند ہی نہیں ہوا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ عادل آدمی بائع کے مثل قرار دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عادل آدمی کا اپنے پاس مبیع کو روکے رکھنے کا حق عقدِ بیع کی بنا پر واجب ہوا ہے۔ اس لیے یہ حق ساقط نہیں ہوگا اِلّا یہ کہ بائع اس مبیع کو مشتری کے حوالے کرنے یا ثمن پر قبضہ کرنے پر رضامند ہو جائے۔

لیکن بائع اس پر راضی نہیں ہوا جس کی بنا پر یہ ساری صورتحال بدل گئی۔ لیکن رہن کے معاملے میں یہ صورتِ حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ عادل آدمی کا مرتہن کی طرف سے وکیل بن جانا راہن کے حق کے سقوط کو واجب نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ رہن پر مرتہن کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہتا ہے۔

اس طرح عادل آدمی کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہے گا۔ اس لیئے عادل آدمی کے قبضے اور مرتہن کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے لیکن خرید کی صورت میں اس وجہ سے فرق ہے کہ عادل آدمی جس کے پاس مبیع رکھا دیا گیا ہے، مشتری کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ اس صورت میں مبیع کا بائع کی ضمانت سے نکل کر مشتری کی ضمانت میں داخل ہونے کے لحاظ سے وہ مشتری کے قبضے کے معنی میں ہوگا۔

نیز اس کا معنی یہ بھی ہوگا کہ اس مبیع کے سلسلے میں بیع کی تکمیل ہوگئی ہے اور اس پر سے بائع کا حق ساقط ہوگیا ہے جبکہ بائع اس پوری صورتِ حال پر سرے سے رضامند ہی نہیں ہوا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ عادل آدمی بائع کے مثل قرار دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عادل آدمی کا اپنے پاس مبیع کو روکے رکھنے کا حق عقد بیع کی بنا پر واجب ہوا ہے۔ اس لیے یہ حق ساقط نہیں ہوگا الّا یہ کہ بائع اس مبیع کو مشتری کے حوالے کرنے یا ثمن پر قبضہ کرنے پر رضامند ہو جائے۔

رہن کی ضمانت کا بیان

قول باری ہے (فرھان مقبوضۃ فان امن بعضکم بعضا فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ، رہن بالقبض پر معاملہ کرو۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیئے کہ امانت ادا کر دے) اللہ تعالیٰ نے امانت کے ذکر کو رہن پر عطف کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ رہن امانت نہیں ہے۔

اور جب امانت نہیں ہے تو اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔ اس لیے کہ رہن اگر امانت ہوتا تو اس پر امانت کو عطف نہ کیا جاتا کیونکہ ایک چیز کو اس کی اپنی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا ہے بلکہ دوسری چیز پر عطف کیا جاتا ہے۔

رہن کے حکم کے بارے میں فقہار کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ رہن کا تاوان ہوتا ہے۔ یہ تاوان اس کی قیمت اور قرض کی رقم میں سے جو چیز کم ہو گی، اس کی صورت میں ادا کیا جائے گا۔

التفقی نے عثمان البتی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر رہن سونے، چاندی یا کپڑوں کی صورت میں ہو تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان بھرنا پڑے گا اور جو زائد مقدار ہو گی اسے راہن اور مرتہن آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اگر رہن زمین یا جانور کی صورت میں ہو اور پھر ہلاک ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہو گا اور مرتہن کا حق باقی رہے گا، البتہ اگر راہن نے تاوان کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط کے مطابق معاملہ طے ہو گا

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر رہن کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہو گا اور مرتہن کے حق میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی۔ اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو سکے تو وہ مرتہن کے مال سے ہلاک ہو گا اور مرتہن اس کی قیمت کا تاوان بھر دے گا۔ راہن سے

کہا جائے گا کہ ہلاک شدہ چیز کی تفصیل اور مالیت بیان کرے۔ اس کے بعد اس سے اس بیان کردہ تفصیل اور اس کی مالیت کی سچائی پر حلف لیا جائے گا۔

پھر اس چیز کے متعلق واقفیت رکھنے والوں سے اس کی قیمت لگوائی جائے گی۔ اگر ان کی لگائی ہوئی قیمت راہن کی بیان کردہ قیمت سے زائد ہو گی تو زائد قیمت راہن کو دے دی جائے گی اور اگر قیمت کم ہو گی تو اس سے اس کی بیان کردہ قیمت پر پھر حلف لیا جائے گا اور قرض کی زائد رقم باطل ہو جائے گی۔ اگر راہن حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو اس صورت میں رہن کی قیمت سے جو رقم زائد ہو گی وہ مرتہن کو دے دی جائے گی۔

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ اس میں انہوں نے یہ کہا ہے اگر یہ شرط ہو کہ اس کی ہلاکت کی صورت میں مرتہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور مرتہن پر اس کا تاوان نہیں آئے گا تو یہ شرط باطل ہو گی اور مرتہن کو اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر گروی شدہ غلام مر جائے تو اس کا قرض باقی رہے گا۔ اس لئے کہ رہن کو بند نہیں کیا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (الرھن لا یغلق) کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو یہ ہلاکت قرض کی رقم کے بدلے نہیں ہو گی۔ لیکن اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں راہن اور مرتہن زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔

اوزاعی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (لہ غنمہ و علیہ غرمہ) کے متعلق کہا کہ پہلے حصے کا معنی یہ ہے کہ اگر رہن کی مالیت قرض کی مالیت سے زائد ہو گی تو زائد رقم راہن کو واپس کر دی جائے گی اور دوسرے حصے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی مالیت میں کمی ہو گی تو اتنی رقم راہن سے لے کر مرتہن کو دے دی جائے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب رہن ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے اور قرض کی رقم کی مقدار کے متعلق بھی کوئی ثبوت یعنی گواہی وغیرہ نہ ہو تو اس کی ہلاکت کو اس قرض میں سے سمجھا جائے گا۔ اگر قرض کی رقم کا ثبوت مل جائے تو راہن اور مرتہن دونوں زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ رہن امانت ہے اس کی ہلاکت کی صورت میں مرتہن پر کسی بھی صورت میں تاوان عائد نہیں ہو گا، خواہ اس کی ہلاکت ظاہر ہو یا خفیہ یعنی معلوم ہو یا نامعلوم۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف یعنی صحابہ کرام اور تابعین عظام کا اس پر اتفاق ہے کہ رہن

کا تاوان ہوتا ہے۔ اس بارے میں ہمیں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ البتہ تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلافِ رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے اس کے متعلق مختلف روایتیں ہیں۔ اسرائیل نے عبدالاعلیٰ سے، انہوں نے محمد بن علی اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب رہن کی قیمت اس قرض کی رقم سے زائد ہو جس کے بدلے رہن رکھا گیا تھا اور پھر رہن ہلاک ہو جائے تو وہ اس قرض کے بدلے ہلاک ہو جائے گا اور راہن کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لیے کہ مرتہن زائد رقم کا امین ہوتا ہے۔ اس لیے اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو اور وہ ہلاک ہو جائے تو راہن قرض کی باقی ماندہ رقم مرتہن کو واپس کر دے گا۔

عطار نے عبید بن عمیر سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔ شعبی نے الحرث کے واسطے سے رہن کے متعلق حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو راہن اور مرتہن دونوں قیمت اور قرض کی رقموں میں کمی بیشی کے لحاظ سے ایک دوسرے کو زائد رقم لوٹا دیں گے۔

قتادہ نے خلاس بن عمرو کے واسطے سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے زائد ہو اور پھر وہ کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو جائے ہوگا۔ اگر اس کی ہلاکت کا سبب کوئی آفت نہ ہو بلکہ مرتہن پر اس کا اتہام آئے تو مرتہن رہن کی زائد رقم راہن کو واپس کر دے گا۔

حضرت علیؓ سے یہ تین روایتیں ہیں۔ ان تینوں میں اس کے قابلِ ضمانت ہونے کا ذکر آیا ہے لیکن ضمان کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے جس کا ہم نے ذکر کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ زائد رقم راہن اور مرتہن آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ قاضی شریح، حسن بصری، طاؤس، شعبی اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ رہن کی ہلاکت قرض کی رقم کے بدلے ہو گی۔ شریح نے یہ بھی کہا ہے کہ خواہ وہ لوہے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو جس کی قیمت ایک سو درہم لگائی گئی ہو۔

جب سلف کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ رہن کا تاوان ہے صرف تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلاف ہے تو اس صورت میں یہ قول کہ رہن امانت ہے اور اس کا تاوان نہیں ہے سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ جس سے ان کے اجماع کی مخالفت لازم آتی ہے وہ اس طرح کہ جب ان حضرات کا تاوان کے متعلق اتفاق ہو گیا تو گویا تاوان کی نفی کے قول کے بطلان پر بھی ان کا اتفاق ہو گیا۔ تاوان کی کیفیت کے متعلق ان کے اختلاف اور ضمان پر ان کے یکساں اتفاق سے کوئی فرق

نہیں پڑتا جبکہ ان کے اتفاق سے یہ بات حاصل ہوگئی کہ رہن قابل ضمانت ہے۔ یہ اتفاق ان لوگوں کے قول کے فساد کے متعلق قول فیصل ہے جو رہن کو امانت قرار دیتے ہیں۔ اس سے پہلے رہن کے قابلِ ضمانت ہونے پر آیت کی دلالت بھی گذر چکی ہے۔

رہن کا تاوان ہے یا رہن قابلِ ضمانت ہے۔ اس پر سنت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات کی بھی دلالت ہو رہی ہے عبداللہ بن المبارک نے مصعب بن ثابت سے روایت کی ہے انہوں نے کہا میں نے عطاء بن ابی رباح کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے گھوڑا رہن رکھ دیا جو مرتہن کے ہاتھوں ہلاک ہوگیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتہن سے فرمایا۔ (ذهب حقك) تیرا حق ختم ہوگیا۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا شئ لك) اب تیرے لیے کچھ نہیں) آپ کا مرتہن سے یہ فرمانا گویا اس کے دین کے سقوط کی اطلاع ہے۔ اس لیے کہ مرتہن کا حق وہ قرض ہے جو وہ راہن کو دے چکا ہوتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن علی الغنوی اور عبدالوارث بن ابراہیم نے اسماعیل بن ابی امیہ الذارع سے، انہیں حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انہوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المرهن بما فيه)۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن اسحاق نے، انہیں مسیب بن واضح نے، انہیں ابن المبارک نے مصعب بن ثابت سے، انہیں علقمہ بن مرثد نے محارب بن دثار سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ (الرهن بما فيه) اس فقرے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا تاوان اس قرض سے ادا ہوگا جس کے بدلے اسے رہن رکھا گیا تھا۔ آپ شریح کے قول کو نہیں دیکھتے کہ "رہن کی ہلاکت قرض کی پوری رقم کے بدلے ہوگی خواہ یہ رہن لوہے کی انگوٹھی کیوں نہ ہو" اسی طرح محارب بن دثار کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس انگوٹھی کے متعلق مروی ہے جسے قرض کے بدلے رہن رکھ دیا گیا تھا۔ پھر انگوٹھی ضائع ہوگئی تو آپ نے فرمایا (انه بما فيه) یعنی قرض کی رقم کے بدلے ضائع ہوئی۔

اس کا ظاہر تو یہ واجب کرتا ہے کہ رہن کے قرض کی رقم کے بدلے ہوگی خواہ قرض کی رقم رہن کی قیمت سے زیادہ ہو یا کم لیکن یہ دلیل موجود ہے کہ اس سے مراد قرض کی رقم کا رہن کی قیمت کے برابر یا اس سے کم ہونا ہے۔ اگر قرض کی رقم اس کی قیمت سے زیادہ ہوگی تو زائد رقم مرتہن کو لوٹا دی

جائے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ راہن کی موت کے بعد اس کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں مرتہن رہن کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوگا تاکہ اسے فروخت کر کے وہ اپنا قرض وصول کر لے۔ اس اتفاق کے مضمون سے بھی رہن کے قابلِ ضمانت ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے۔ اس لیئے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ بھی اسی طرح قابلِ ضمانت ہو جس طرح قرض کی وصولی قابلِ ضمانت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہر وہ چیز جو کسی وجہ کی بنا پر قبضے میں رکھی گئی ہو۔ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ پر سمجھی جائے گی جس کے تحت اسے قبضے میں رکھا گیا تھا۔

مثلاً غصب شدہ چیز اگر ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت غصب کی ضمانت اور تاوان پر ہو گی۔ اسی طرح فاسد یا جائز بیع کی صورت میں قبضے میں آئی ہوئی چیز یعنی مبیع کی ہلاکت بھی اسی وجہ سے سمجھی جائے گی جس کے تحت اس پر قبضہ ہوا تھا۔ اب چونکہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے اور اس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے تو یہ واجب ہے کہ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ کے تحت ہو اس طرح رہن کی ہلاکت کے ساتھ مرتہن اپنا قرض اسی طریقے سے وصول کر لینے والا قرار دیا جائے جس طریقے سے وصول کرنا جائز ہوتا ہے۔

اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو تو یہ جائز نہیں ہوگا کہ رقم کی مقدار کی وصولی کو اس سے کم پر محمول کیا جائے یعنی قرض کی باقی رقم مرتہن کو واپس کر دی جائے گی اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو مرتہن کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ راہن سے اپنے قرض کی رقم سے زائد وصول کر لے اس صورت میں وہ زائد رقم کا امین قرار پائے گا یعنی اس پر اس کے بدلے کوئی تاوان نہیں آئے گا۔

رہن کے قابلِ ضمانت ہونے کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اعیان مثلاً ودیعت، مضاربت اور شراکت کے بدلے رہن درست نہیں ہوتا اس لیئے کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو مرتہن عین کو وصول نہیں کر سکے گا۔ جبکہ ایسے دیون کے بدلے جو قابلِ ضمانت ہوں رہن درست ہوتا ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ رہن کا تاوان قرض کے بدلے میں ہوتا ہے اور اس طرح مرتہن رہن کی ہلاکت کے ساتھ اپنا گویا قرض وصول کر لے گا۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ ہم نے کسی اصل میں حق دار کے کسی حق کی بنا پر غیر کی مملوکہ شئی کا حبس نہیں پایا جس کے

ساتھ ضمان یعنی تاوان کا تعلق نہ ہو۔

آپ دیکھتے نہیں کہ فروخت شدہ چیز اس وقت تک بائع کی ضمانت میں ہوتی ہے جب تک وہ اسے مشتری کے حوالے نہ کر دے کیونکہ مبیع ثمن کے بدلے بائع کے پاس محبوس ہوتا ہے۔ اسی طرح اجرت پر لی ہوئی چیز اجرت پر لینے والے شخص کے ہاتھ میں محبوس ہوتی ہے اور اس چیز سے حاصل ہونے والے فائدے مستاجر کی ضمانت میں ہوتے ہیں خواہ وہ اسے استعمال کرے یا نہ کرے۔

اس حبس کی وجہ سے مستاجر کے ذمے اجرت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کہ منافع کا بدل ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ غیر کی مملوکہ شئی کو محبوس کر لینے کی صورت میں ضمان یعنی تاوان کا اس کے ساتھ ضرور تعلق ہو جاتا ہے۔

امام شافعی نے رہن کو امانت قرار دینے کے لیے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابنِ ابی ذویب نے زہری سے انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یغلق الرھن من صاحبہ الذی رھنہ، لہ غنمہ وعلیہ غرمہ، رہن کو اس کے مالک سے بند نہیں کیا جا سکتا جس نے اسے بطور رہن رکھوایا ہے۔ مالک کو اس کا فائدہ ملے گا اور مالک کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہو گی)۔

امام شافعی نے فرمایا کہ سعید بن المسیب نے حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطے سے اتصال سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اتصالِ سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یحییٰ بن ابی انیسہ نے روایت کی ہے اور روایت میں یہ فقرہ "لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" سعید بن المسیب کا کلام ہے۔

جس طرح کہ امام مالک، یونس اور ابن ابی ذویب نے زہری سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یغلق الرھن) یونس بن زید نے کہا کہ ابن شہاب زہری نے یہ کہا ہے کہ ابن المسیب یہ کہا کرتے تھے کہ "الرھن لمن رھنہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" رہن اس شخص کا ہوتا ہے جس نے اسے بطور رھن رکھوایا ہے اسے اس کا فائدہ ملے گا اور اس کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہو گی)۔

ابن شہاب زہری نے یہ کہہ کر دراصل یہ بتایا ہے کہ درج بالا فقرہ ابن المسیب کا قول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں۔ اگر ابن المسیب اس فقرے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت

کرنے تو ابن شہاب وہ بات نہ کہتے جو درج بالا فقرے میں انہوں نے کہی ہے بلکہ وہ اس فقرے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہی کرتے۔

امام شافعی نے " لہ غنمہ وعلیہ غرمہ " سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی رقم سے رہن کی زائد قیمت رہن کے مالک کے لیے واجب کر دی اور قیمت میں کمی کی تلافی بھی اس کے ذمے ڈال دی اور قرض کو علیٰ حالہ باقی رکھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق المرھن) کے متعلق ابراہیم نخعی اور طاؤس دونوں حضرات نے یہ پس منظر بیان کیا ہے کہ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص رہن رکھواتے وقت مرتہن سے کہتا کہ اگر میں فلاں وقت تک مال یعنی قرض کی رقم تمہارے پاس لے آؤں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ رہن تمہارا ہوگا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ (لا یغلق الرھن، رہن کو بند نہیں کیا جاسکتا)۔

امام مالک اور سفیان ثوری نے بھی آپ کے ارشاد کا یہی پس منظر بیان کیا ہے۔ ابوعبید نے کہا ہے کہ کلام عرب میں رہن کے ضائع ہونے کی صورت میں یہ فقرہ نہیں کہا جاتا " قد غلق الرھن " (رہن کو بند کر دیا گیا) بلکہ یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مرتہن اپنا حق جتا کر اسے لے جاتا ہے۔

زمانہ جاہلیت میں لوگ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (لا یغلق المرھن) فرما کر اس طریق کار کو باطل قرار دے دیا۔ بعض اہل لغت کا قول ہے کہ " غلق المرھن " کا فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب رہن بغیر کسی شئی یعنی بدل کے ضائع ہو جائے۔ زھیر کا شعر ہے۔

؎ وفارقتک برھن لا فکاک لہ یوم الوداع فامسی رھنہا غلقا

اے محبوبہ میں تجھ سے الوداع کے دن ایسا رہن دے کر جدا ہوا جسے کبھی بھی چھڑایا نہیں جاسکتا۔ اب محبوبہ کے پاس رکھا ہوا رہن بند ہو گیا ہے۔

شاعر کی مراد اس سے یہ ہے کہ محبوبہ اس کا دل بغیر کچھ دیئے اپنے ساتھ لے گئی۔ اعشی کا شعر ہے

؎ فھل یمنعنی ارتیادی البلا د من حذر الموت ان یاتین

علی رقیب لہ حافظ فقل فی امرئ غلق مرتھن

کیا موت کی آمد کا خوف اور خطرہ ملکوں میں چلنے پھرنے سے باز رکھ سکتا ہے مجھ پر اس کی طرف سے ایک محافظ اور نگہبان مقرر ہے۔ اس لیے میرے متعلق بتاؤ کہ میں ایک ایسا شخص ہوں جسے گروی رکھ دیا گیا ہے اور اس گروی کو بند کر دیا گیا ہے۔ شاعر نے دوسرے شعر میں " فقل فی

امرئٍ غلق مرتهن" کہہ کر یہ مراد لیا ہے کہ وہ مر جائے گا اور بغیر کسی چیز کے اس طرح ختم ہو جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا یغلق الرهن) دو معنوں پر محمول ہے ایک تو یہ کہ اگر رہن بحالہ باقی ہے تو مدت گذر جانے پر قرض کے بدل کے طور پر مرتہن کو اس پر قبضے کا حق نہیں ہوگا اور دوسرا یہ کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو کسی بدل کے بغیر ہلاک نہیں ہوگا۔

رہ گیا یہ قول کہ " له غنمه وعليه غرمه " تو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ جسے کسی راوی نے متن حدیث میں شامل کر دیا اور بعض نے اسے متن حدیث سے الگ رکھ کر بیان کر دیا کہ یہ ابن المسیب کا قول ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی نسبت نہیں ہے۔

امام شافعی نے اس قول سے جو مفہوم اخذ کیا ہے کہ راہن کو رہن کی وہ قیمت جو قرض کی رقم سے زائد ہو، ہلاکت کی صورت میں واپس مل جائے گی اور اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہوگی تو زائد رقم کی ادائیگی بھی اس کے ذمے ہوگی۔

اس کی تاویل ایسی ہے جو نہ صرف فقہاء کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے بلکہ لغت کے اعتبار سے بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ اصل لغت میں "غرم" لزوم کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (ان عذابها كان غراما، بے شک جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے) یعنی جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے۔

غریم اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ذمہ قرض کی رقم لگ گئی ہو یعنی مقروض۔ غریم قرض خواہ کو بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ قرض خواہ کو مقروض کے ساتھ چپک جانے اور مسلسل قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گناہ اور قرض سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے، اس کے متعلق جب آپ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (ان الرجل اذا غرم حدث فكذب ووعد فاخلف، جب کوئی مقروض ہو جاتا ہے تو بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے) آپ نے غرم کا مفہوم یہ بتا دیا کہ یہ آدمی کی طرف سے مسلسل مطالبہ کا نام ہے۔ قبیصہ بن المخارق کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ان المسئلة لا تحل الا من ثلاث فقر مدقع او غرم مفظع او دم موجع، دست سوال دراز کرنا تین باتوں کی

وجہ سے حلال ہوتا ہے یا تو ایسی تنگ دستی ہو جو انسان کو زمین پر گرا دے یعنی بے بس کر دے یا ایسا قرض ہو جو مقروض کو ذلیل کرا دے یا قتل کی وجہ سے خون بہا کی ادائیگی کے سلسلے میں پیدا ہونے والی پریشان کن صورت ہو) قول باری ہے (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) تا قول باری (وَالْغَارِمِیْنَ) ان سے مراد قرضوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگ ہیں۔ اسی طرح قول باری ہے (اِنَّا لَمُغْرَمُوْنَ) یعنی ہم سے ہمارے قرضوں کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اور ہمارے قرض خواہ ہمارے پیچھے لگ جائیں گے۔ لغت میں غرم کے اصل معنی یہی ہیں۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے اور انہوں نے ابن الاعرابی سے غرم کے معنی بیان کیئے۔ ابو عمر نے کہا کہ جس شخص کا یہ قول ہے کہ مال کی ہلاکت اور اس کے نقصان کا نام غرم ہے۔ اس نے غلط کہا اس لیے کہ وہ فقیر جس کا سارا مال ختم ہو چکا ہو غریم نہیں کہلاتا بلکہ غریم وہ شخص ہے جس پر کسی آدمی کی طرف سے قرض کی ادائیگی کا مسلسل مطالبہ ہو رہا ہو جب بات اس طرح ہے تو پھر جس نے "وعلیہ غرمہ" کے معانی نقصان کے کیئے ہیں وہ غلطی پر ہے۔

اس حدیث کے راوی سعید بن المسیب ہیں اور ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اس فقرہ "لہ غنمہ وعلیہ غرمہ" کے قائل وہ خود ہیں لیکن انہوں نے اس کے وہ معنی بیان نہیں کیے جو امام شافعی نے لیئے ہیں کیونکہ سعید بن المسیب کا مسلک یہ ہے کہ رہن قابل ضمانت یا ضمانت کے تحت ہے۔

عبدالرحمٰن بن ابی الزناد نے "کتاب السبعہ" میں اپنے والد سے، انہوں نے سعید بن المسیب، عروہ، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، خارجہ بن زید، عبیداللہ بن عبداللہ وغیرھم سے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ "الرھن بما فیہ اذا ھلک وعمیت قیمتہ" (رہن جب ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت کے متعلق پتہ نہ ہو تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو گا)۔

ان حضرات میں سے ثقہ لوگوں نے اس قول کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچائی ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ سعید بن المسیب کا مسلک رہن کے ضمان کے اثبات میں ہے اس پس منظر میں کسی شخص کے لیئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ ان کے اس قول "وعلیہ غرمہ" سے ضمان کی نفی پر استدلال کرے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قول کی روایت درست تسلیم کر لی جائے تو امام شافعی کے مسلک پر یہ واجب ہو گا کہ اس قول سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کے متعلق راوی کے

بیان کردہ معنی کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا جائے اس لیئے کہ امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ راوی حدیث کے معنی کا زیادہ اور بہتر علم رکھتا ہے۔

اسی اصول کے تحت انہوں نے عمرو بن دینار کے قول کو شاہد اور یمین کے مسئلے میں حجت تسلیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ مالی مقدمات کے بارے میں ہے اور غیر مالی مقدمات میں اس پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح "حدیث قلتین" میں راوی ابن جریج کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ہجر کے علاقے کے قلال یعنی کوزے مراد لیے ہیں۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے مسلک کی بنا پر بائع اور مشتری کے خیار کے مسئلے میں دونوں کی علیحدگی کے متعلق کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سے مراد جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدگی ہے کہ جس کے بعد دونوں کے لیے سودے کو ختم کر دینے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اس اصول کی بنا پر امام شافعی پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس فقرے کی روایت کو ثابت مانتے ہیں تو پھر اس سے آپ کی مراد کے متعلق حدیث کے راوی سعید بن المسیب کی تشریح کو قول فیصل تسلیم کر لیں۔

سعید بن المسیب کے قول "لہ غنمہ" کے معنی یہ ہیں کہ رہن کی قیمت میں دین سے بڑھی ہوئی رقم کا حقدار راہن ہے اور "وعلیہ غرمہ" کے معنی یہ ہیں کہ راہن پر قرض کی رقم ہے جس کے بدلے میں رہن رکھا گیا ہے۔

دراصل یہ دونوں فقرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق الرھن) کی تفسیر و تشریح ہیں، اس لیے کہ لوگوں کا طریقہ تھا کہ قرض کی ادائیگی سے پہلے مدت گذر جانے پر وہ رہن پر مرتہن کی ملکیت کے استحقاق کو لازم کر دیتے تھے۔ اس پر آپ نے درج بالا فقرہ فرمایا جس کے معنی یہ ہیں کہ مدت گذر جانے پر مرتہن رہن کا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر اس کی تفسیر ان الفاظ میں فرمائی کہ "لصاحبہ غنمہ" یعنی رہن کی قیمت میں پائی جانے والی زیادتی راہن کے لیے ہے اور یہ بیان کر دیا کہ مرتہن صرف عین رہن کا مستحق ہے اس کی زیادتی اور اضافے کا حقدار نہیں نیز اس کا قرض راہن کے ذمے بحالہ باقی ہے۔" وعلیہ غرمہ" کا مفہوم یہی ہے۔

جس طرح اس قول " وعلیہ دینہ" اس کے ذمے اس کا قرض ہے) کا مفہوم بھی اس جیسا ہے۔ اس لیے روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ رہن ناقابل ضمانت ہوتا ہے بلکہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ رہن قابل ضمانت ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (لا یغلق الرھن) سے جب یہ مراد لی جائے کہ رہن چھڑانے کے وقت وہ بحالہ باقی ہو نیز مدت گذرنے کے ساتھ اس پر مرتہن کی ملکیت کے استحقاق کی شرط آپ نے باطل قرار دی ہے تو یہ فقرہ کئی معانی پر مشتمل ہوگا ایک تو یہ کہ فاسد شرطیں رہن کو فاسد نہیں کرسکتیں بلکہ رہن شرط کو باطل کردیتا ہے اور خود جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی شرط کو باطل قرار دے کر رہن کو جائز کر دیا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہبہ اور صدقہ کی طرح قبضہ رہن کی صحت کی شرط ہے پھر فاسد شرطیں اسے فاسد نہیں کرسکتیں اس لیئے ضروری ہو گیا کہ ان تمام چیزوں کا حکم بھی یہی ہو جو قبضہ کے بغیر درست نہیں ہوتیں مثلاً ہبہ اور صدقات کی تمام صورتیں یعنی شرطوں سے یہ صورتیں فاسد نہیں ہوتیں عمریٰ اور رہن میں مشترک بات یہ ہے کہ ان تمام کی صحت قبضہ کے ساتھ مشروط ہے۔

درج بالا روایت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایسے تمام عقود جن میں تملیک یعنی کسی کو کسی چیز کا مالک بنا دینا ہوا نہیں آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ روایت میں مذکور رہن کی ملکیت جو مرتہن کو حاصل ہو جاتی ہے وہ مدت کے گذر جانے کے ساتھ مشروط تھی اور یہ ایسی تملیک تھی جو آنے والے وقت کے ساتھ مشروط تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تملیک کے لیے اس طرح کی شرط کو باطل قرار دے دیا اور یہ مثال اس بات کی بنیاد بن گئی کہ تملیک اور براءت کے تمام عقود کو آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق کرنے کی ممانعت ہے جسے "تملیک معلق علی الخطر" کہا جاتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "جب کل آجائے گی تو میں تمہیں اپنا غلام ہبہ کر دوں گا یا تیرے ہاتھ فروخت کر دوں گا یا تم پر میرا جو قرض ہے اس سے میں تمہیں بری کر دوں گا" تو اس کا یہ کہنا باطل ہوگا۔

پہلے دو فقروں سے نہ ملکیت ثابت ہوگی اور فقرے سے نہ قرض سے براءت لیکن طلاق اور عتاق کی صورتیں درج بالا صورتوں سے مختلف ہیں یعنی انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ اس لیئے کہ ان صورتوں میں ایسا کرنے کے جواز کے لیے ایک اور اصل اور بنیاد ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے غلام کو مکاتب بنانے کی اپنے قول (فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا ، اور انہیں مکاتب بنا دو اگر تمہیں ان میں کوئی بھلائی نظر آئے) میں اجازت دے دی ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ آقا غلام سے یہ کہے کہ" میں تجھے ایک ہزار درہم پر مکاتب بناتا ہوں اگر تو یہ رقم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے۔ اگر ادائیگی نہ کر سکے گا تو تو غلام رہے گا" اب ظاہر ہے کہ اس آزادی کو مستقبل کی ایک شرط اور وقت کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بارے میں فرمایا (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، انہیں ان کی عدت پر طلاق دو)۔

اللہ تعالیٰ نے فی الحال طلاق دینے اور اسے سنت طلاق کے وقت کی طرف منسوب کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ جب اس عقد یعنی مال کے بدلے عتق یا خلع کا ایجاب آقا یا شوہر کے لیئے اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ غلام یا بیوی کی طرف سے عتق یا خلع کو قبول کرنے سے پہلے اپنی پیشکش میں واجب کردہ مال وغیرہ سے رجوع نہیں کر سکتے تو اس صورت میں یہ عتق ایسی صورت کے ساتھ معلق ہو گیا۔ —————

——— جس کی حیثیت قسموں والی شرطوں جیسی ہے۔ جن میں رجوع کر لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ طلاق اور عتاق کو آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ ان دونوں میں جو مشترک بات پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ طلاق یا عتاق اگر ایک دفعہ واقع ہو جائے تو پھر اسے فسخ نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے برعکس تملیک کے جن تمام عقود کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ ان کے انعقاد کے بعد بھی انہیں فسخ کیا جا سکتا ہے۔ اس لیئے انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کرنا درست قرار نہیں پایا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق الرھن) کی ہمارے بیان کردہ معنی پر دلالت کی نظیر وہ روایت ہے جس میں آپ نے بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع حصاۃ سے منع فرما دیا ہے بیع کی ان صورتوں پر زمانہ جاہلیت میں لوگ عمل پیرا تھے۔ اگر کوئی شخص فروخت کے لیے رکھی ہوئی چیز یا جانور کو ہاتھ لگا دیتا جسے بیع ملامسہ کہتے ہیں یا اپنے مقابل کی طرف کپڑا پھینک دیتا جو بیع منابذہ ہے یا اس پر ایک کنکری مار دیتا جو بیع حصاۃ کی ایک صورت ہے تو بیع واجب اور لازم ہو جاتی۔

اس طرح ملکیت کے وقوع کا تعلق ایجاب اور قبول کی بجائے کسی اور چیز سے ہو جاتا جسے بائع اور مشتری میں سے ایک سر انجام دیتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام صورتوں کو باطل قرار دیا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ تملیک کے تمام عقود اخطار یعنی آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتے۔

ہمارے اصحاب نے رہن کے تاوان کے لیے وہ رقم مقرر کی ہے جو اس کی قیمت اور قرض کی مقدار میں سے کم ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر مرتہن کا قبضہ چونکہ اپنے قرض کی وصولی کے لیے ہوتا ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس رقم کا اعتبار کیا جائے جس کے ذریعے قرض کی وصولی درست ہو سکے۔

اب یہ بھی درست نہیں ہے کہ مرتہن اپنی دی ہوئی رقم سے کم وصول کرے اور نہ یہ جائز ہے کہ دی ہوئی رقم سے زائد وصول کرے اس لیے اگر رہن کی قیمت کم ہو گی اور قرض زیادہ ہو گا تو وہ قرض کی زائد رقم راہن سے رکھوا لے گا اور اگر صورت اس کے برعکس ہو گی تو وہ زائد رقم کا امین قرار پائے گا۔

جس شخص نے رہن کی ہلاکت کو پورے قرضے کی رقم کے بدلے ہلاکت قرار دیا ہے۔ خواہ رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو یا زائد اس نے اسے بائع کے ہاتھ میں مبیع کی ہلاکت کے مشابہ قرار دیا ہے جس میں مبیع کی ہلاکت ثمن کے مقابلے میں ہوتی ہے خواہ مبیع کی اصل قیمت ثمن کی مقدار سے کم ہو یا زیادہ اور دلیل یہ دی ہے کہ ان دونوں میں مشترک بات اور علت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یعنی رہن اور مبیع ایک قرض کی رقم کے بدلے محبوس ہوتے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ بات ایسی نہیں ہے۔ اس لیے کہ مبیع کی ضمانت اور تاوان کی بات صرف ثمن کی حد تک محدود ہوتی ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اس لیے کہ مبیع کی ہلاکت پر بیع ٹوٹ جاتی ہے اور ثمن ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ بیع ٹوٹ جائے اور ثمن بحالہ باقی رہے۔

لیکن جہاں تک رہن کا معاملہ ہے تو اس کی ہلاکت کے ساتھ عقد رہن مکمل ہو جاتا ہے اور نہ ٹوٹتا نہیں اور دوسری طرف مرتہن کو اس کے قرض کی وصولی بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہماری بیان کردہ دلیل کی بنا پر رہن کے ضمان کا اعتبار واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرض سے زائد رقم اگر مرتہن کے ہاتھ میں امانت ہو سکتی ہے تو رہن کی پوری قیمت کیوں نہیں امانت ہو سکتی اور یہ کہ زائد رقم میں امانت کے معنی کے وجود کی بنا پر جس میں تاوان نہیں ہوتا مرتہن کی طرف سے اپنے قرض کی وصولی کے لیے رہن کو اپنے قبضے میں رکھنا اس کے تاوان کا موجب قرار نہ دیا جائے۔

اسی طرح رہن میں رکھی گئی عورت کے ہاں اگر رہن میں رکھے جانے کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی مرتہن کے ہاتھ میں اپنی ماں کے ساتھ محبوس ہو گا لیکن اگر وہ مر جائے تو اس کی موت کا کسی کو تاوان بھرنا نہیں پڑے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مرتہن کے ہاتھ میں اس کا محبوس ہونا اس کے مضمون ہونے یعنی اس کے تاوان کی ادائیگی کی علت قرار نہیں پایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رہن کی قیمت سے قرض کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ یہ دونوں اپنے اپنے اصل کے تابع ہوتے ہیں اور انہیں اپنے اصل سے علیحدہ کرنا جائز نہیں ہوتا بشرطیکہ انہیں عقد میں تابع کی حیثیت سے داخل کر لیا گیا ہو۔

جب یہ بات طے ہوگئی تو اب ان پر اصلاً ضمان کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا کیونکہ بچے کی پیدائش سے پہلے طے پا جانے والے عقد کی وجہ سے بچے پر اصلاً ضمان کا حکم لگانا ناممکن ہے اور عقد میں بالتبع داخل ہونے والی شے کا وہ حکم نہیں ہوتا جو اصلاً داخل ہونے والی چیز کا ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ام ولد کا بچہ بالتبع ماں کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور اس کے لیے بھی استیلاد کا حق ثابت ہو جاتا ہے لیکن اگر اس بچے کے لیے اصلاً اور ماں سے جدا کر کے یہ حق ثابت کیا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوگا اسی طرح ایسی لونڈی جسے مکاتب بنا دیا گیا ہو اور کتابت کے وقت اسے حمل ہو تو پیدا ہونے والا بچہ بھی بالتبع عقد کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اگر حمل کی حالت میں اس بچے کو اصلاً عقدِ کتابت میں داخل کیا جاتا تو یہ بات درست نہ ہوتی۔

ٹھیک اسی طرح قرض سے رہن کی قیمت کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ چونکہ عقدِ رہن میں بالتبع داخل ہوتے ہیں اس لیے یہ لازم نہیں ہوگا کہ ان کا حکم بھی وہی ہو جائے جو اصل کا حکم ہے اور نہ ہی یہ حکم انہیں اس حیثیت سے لاحق ہوگا کہ ان پر عقد کی ابتداء ہوئی تھی۔ اس پر یہ صورت بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک اونٹنی قربانی کے جانور کے طور پر اپنے ساتھ مکہ معظمہ لے چلا۔ اونٹنی موٹی ہوگئی یا اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو اس شخص پر یہ لازم ہوگا کہ وہ اونٹنی کو اس کے جسمانی اضافے اور بچے کے ساتھ لیتا جائے اگر آگے چل کر اس کی فربہی ختم ہو جائے یا بچہ ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی جو چیز اس پر پہلے سے لازم ہے یعنی ہدی کو مکہ معظمہ تک لے جانا وہی لازم رہے گی۔

اسی طرح اگر اس پر درمیانے درجے کا جانور لازم ہو لیکن وہ چُنا ہوا موٹا اور فربہ جانور بطور ہدی لے چلے تو اس سے زائد مقدار کا حکم اسی وقت تک ثابت رہے گا جب تک اصل باقی ہے۔ اگر ذبح ہونے سے پہلے اصل ہلاک ہو گیا تو اس زائد مقدار کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس پر وہی حکم واپس آجائے گا جو پہلے تھا یعنی درمیانے درجے کے جانور کی قربانی۔ اسی طرح اگر اضافہ یعنی جسمانی فربہی کی جگہ اس جانور سے پیدا ہونے والا بچہ ہوتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح رہن شدہ عورت کا بچہ اور قرض کی مقدار سے رہن کی قیمت کی زائد رقم ان دونوں کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک اصل موجود ہیں ان کا حکم بھی باقی رہے گا اور جب اصل ہلاک ہو جائیں گے تو ان کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ واللہ اعلم!

رہن سے فائدہ اٹھانے کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، حسن بن زیاد اور زفر کا قول ہے کہ رہن شدہ چیز سے نہ تو مرتہن ہی کسی قسم کا کوئی فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نہ ہی راہن۔ ان حضرات کا قول ہے کہ اگر مرتہن نے راہن کی یا راہن نے مرتہن کی اجازت سے رہن کو اجرت پر دے دیا تو وہ رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گا اور اس حکم میں واپس نہیں آئے گا۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ جب مرتہن راہن کی اجازت سے اسے اجرت پر دے دے تو بحالہ رہن رہے گا اور آمدنی ہوگی تو مرتہن کی ہوگی تاکہ اس کے ذریعے اس کا حق ادا ہو سکے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب مرتہن رہن اور راہن کے درمیان سے ہٹ جائے کہ مکان کی صورت میں راہن اسے کرایہ پر دے دے یا کسی کو لاکر وہاں بسا دے یا کسی کو عاریت کے طور پر دے دے تو اب وہ رہن نہیں رہے گا لیکن اگر مرتہن راہن کی اجازت سے اسے کرایہ یا اجرت پر دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر راہن کی اجازت سے مرتہن اسے عاریت کے طور پر کسی کو دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر راہن کی اجازت سے مرتہن اسے کرایہ پر دے دے تو زمین کا کرایہ مالک یعنی راہن کو ملے گا اور یہ کرایہ اس کے لیے حق رہن نہیں بنے گا۔ البتہ اگر مرتہن اس کی شرط لگا دے تو پھر کرایہ بھی رہن بن جائے گا۔ اگر بیع میں رہن رکھنے اور کرایہ میں اپنا حق وصول کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو یہ صورت امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اگر عقد بیع میں یہ شرط نہ ہو اور بیع کے بعد راہن ازراہ نیکی ایسا کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اگر بیع اس شرط پر ایک متعین مدت کے لیے کی جائے یا بائع اس میں رہن کو فروخت کرنے کی شرط لگا دے تاکہ اپنا حصہ وصول کر سکے تو امام مالک کے نزدیک مکانات اور اراضی کی صورت میں

یہ بات جائز ہو گی البتہ جانور کی صورت میں یہ مکروہ ہو گی۔ المعافی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے رہن شدہ چیز سے کسی قسم کے انتفاع کو مکروہ سمجھا ہے حتیٰ کہ رہن شدہ قرآن مجید کے نسخے سے تلاوت بھی نہیں کر سکتا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ رہن کی آمدنی اس کے مالک کی ہو گی اور اس میں سے وہ رہن پر خرچ کرے گا۔ بچ رہنے والا حصہ اس کا ہو گا اگر رہن سے کوئی آمدنی نہ ہو اور اس کا مالک اس سے خدمت لیتا ہو تو وہ اسے اس خدمت کے عوض کھانا دے گا۔ اگر اس سے خدمت نہ لیتا ہو تو اس کے اخراجات مالک کے ذمے ہوں گے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ رہن کو کام پر نہیں لگایا جائے گا اور نہ اس سے کوئی فائدہ اٹھایا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی مکان رہن میں رکھ دیا جائے اور اس کے اجڑنے اور بے آباد ہونے کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس میں مرتہن اس سے فائدہ اٹھانے کی نیت سے نہیں بلکہ اسے درست حالت میں رکھنے کی نیت سے وہاں سکونت اختیار کر سکتا ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ مرتہن اگر رہن میں رکھی ہوئی انگوٹھی زیب و زینت کی نیت سے پہن لے گا تو اسے تاوان بھرنا پڑے گا لیکن اگر اسے حفاظت کی غرض سے پہن لے گا تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر رہن شدہ غلام کو اس کی غذا کے بدلے کام پر لگایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ خرچ کام کی مقدار کے برابر ہو۔ اگر کام خرچ سے زیادہ ہو تو مرتہن سے زائد مقدار وصول کی جائے گی۔

المزنی نے امام شافعی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ (الرھن محلوب ومرکوب، رہن کا دودھ نکالا جا سکتا ہے اور اس پر سواری بھی کی جا سکتی ہے) یعنی جس شخص نے سواری کا یا دودھ والا جانور رہن رکھ دیا ہو تو راہن کو اس پر سوار ہونے اور اس کا دودھ حاصل کرنے سے روکا نہیں جا سکتا۔

راہن کے لیے رہن شدہ غلام سے خدمت لینا دودھ والے جانور سے دودھ حاصل کرنا اور سواری کے جانور پر سواری کرنا جائز ہے۔ وہ رہن شدہ بھیڑوں کا اون بھی حاصل کر سکتا ہے۔ رہن کو رات گذارنے کے لیے مرتہن کے پاس یا اس شخص کے پاس چھوڑ دے گا جس کے ہاتھوں میں دونوں یعنی راہن اور مرتہن نے اسے دے دیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب (فَرِهٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ) فرمایا اور قبضے کو رہن کی

ایک خصوصیت قرار دیا تو گویا یہ واجب کر دیا کہ قبضے کا استحقاق عقد رہن کے ابطال کا موجب ہے اس لیے جب راہن یا مرتہن میں سے کوئی بھی دوسرے ساتھی کی اجازت سے اسے اجرت پر کسی کے حوالے کر دے گا تو رہن شدہ چیز رہن کے حکم سے نکل جائے گی کیونکہ اس صورت میں مستاجر اس قبضے کا مستحق ہو جائے گا جس کی بنا پر عقد رہن درست ہوتا ہے۔

تاہم عاریت کی صورت میں ہمارے نزدیک یہ بات پیدا نہیں ہوتی کیونکہ عاریت قبضے کے استحقاق کی موجب نہیں ہے اس لیئے کہ عاریت کے طور پر کوئی چیز دینے والا شخص اس چیز کو جب چاہے اپنے قبضے میں لوٹا سکتا ہے جن لوگوں نے رہن کو اجرت پر دینے اور اس سے فائدہ اٹھانے کو جائز قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں ھناد نے ابن المبارک سے، انہوں نے زکریا سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(لبن الدر یحلب بنفقتہ اذا کان موھونا والظھر یرکب بنفقتہ اذا کان مرھونا وعلی الذی یرکب ویحلب النفقۃ، دودھ دینے والا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات کے بدلے اس سے دودھ نکالا جائے گا، سواری کا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات کے بدلے اس پر سواری کی جائے گی۔ دودھ نکالنے اور سواری کرنے والے پر ان جانوروں کے اخراجات کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اخراجات کا وجوب اس پر سواری کرنے اور اس کا دودھ نکالنے کی بنا پر ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ راہن پر رہن کے اخراجات کا وجوب اس کی ملکیت کی بنا پر ہے سواری کرنے یا دودھ نکالنے کی بنا پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر رہن ایسی چیز ہوتی جس کا دودھ نہ نکالا جا سکتا یا جس پر سواری نہ ہو سکتی تو اس صورت میں بھی راہن پر اس کا نفقہ واجب ہوتا۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد یہ بات ہے کہ دودھ نکالنے اور سواری کرنے کا حق مرتہن کو اس نفقہ کے بدلے ہے جو وہ رہن پر کرتا ہے۔ یہ بات ہشیم نے اپنی روایت میں بیان کی ہے۔ انہوں نے زکریا بن ابی زائدہ سے، انہوں نے شعبی سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔

(اذا کانت الدابۃ مرھونۃ فعلی المرتھن علفھا ولبن الدر یشرب وعلی الذی یشرب نفقتھا ویرکب ، جب کوئی جانور رہن میں رکھ دیا جائے تو اس کا چارہ مرتہن

سکے ذمے ہوگا۔ دودھ دینے والے جانور کا دودھ استعمال کیا جائے گا اور دودھ استعمال کرنے والے اور سواری کرنے والے پر اس جانور کے اخراجات کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ مرتہن کے ذمے رہن شدہ جانور کا نفقہ ہوگا اور اس کے دودھ اور اس پر سواری کا حق اسے حاصل ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کا نفقہ راہن پر ہوگا مرتہن پر نہیں ہوگا۔ اس لیئے یہ روایت امام شافعی کے خلاف حجت ہے نہ کہ ان کے حق میں۔ حسن بن صالح نے اسماعیل بن ابی خالد سے اور انہوں نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ رہن سے کسی قسم کا فائدہ اٹھایا نہیں جا سکتا۔

اس طرح شعبی نے درج بالا روایت کو چھوڑ دیا حالانکہ وہ حضرت ابوہریرہ کی روایت کردہ حدیث ہے۔ یہ چیز دو باتوں میں سے ایک پر دلالت کرتی ہے یا تو یہ حدیث اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں ہے یا شعبی کے نزدیک یہ منسوخ ہو چکی ہے۔ اس حدیث کے متعلق ہماری بھی یہی رائے ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں مذکور جیسی باتیں سود کی تحریم سے پہلے جائز تھیں۔ پھر جب سود کی حرمت نازل ہوئی اور معاملات اور اشیاء کو ان کی اصلی حالتوں کی طرف لوٹا دیا گیا یعنی لوگوں کے معمولات اور پیش آمدہ باتوں کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں صحیح خطوط پر استوار کر دیا گیا تو ایسی باتیں منسوخ ہو گئیں آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ کو دودھ کا بدل قرار دیا خواہ یہ دودھ تھوڑا ہو یا زیادہ۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جو مصراۃ (جس جانور کے تھنوں کو خریدار کے سامنے بڑا دکھانے کے لیئے اس کا دودھ اس کے تھنوں میں رہنے دیا گیا ہو) کے متعلق مروی ہے کہ خریدار اس جانور کو واپس کر دے گا اور اس کے ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے گا۔ اس میں دودھ کی اس مقدار کا اعتبار نہیں کیا گیا جو خریدار نے اس جانور سے حاصل کیا تھا۔ سود کی تحریم کے ساتھ یہ حکم بھی ہمارے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے۔

جو لوگ راہن کے لیے مرہون جانور کی سواری اور دودھ کے ایجاب کے قائل ہیں ان کے بطلان پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قبضہ کو رہن کی اس طرح صفت اور خصوصیت قرار دی جس طرح عدالت کو گواہی کی صفت اور خصوصیت قرار دی۔

ارشاد ہوا (اِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ نیز (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ) اور یہ معلوم ہے کہ گواہی سے صفت عدالت کا زائل ہو جانا گواہی کے جواز کو مانع ہے۔ اسی طرح جب اللہ تعالیٰ

نے اپنے قول (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) سے رہن کی صفت اور خصوصیت بیان کر دی کہ وہ قبضے میں ہو تو پھر اس صفت کے عدم وجود پر یعنی رہن پر کسی اور کے قبضے کے استحقاق کی صورت میں عقد رہن کا ابطال واجب ہوگا۔

اس لیے اگر راہن اس قبضے کا مستحق قرار پائے جس کی وجہ سے عقد رہن درست ہوتا ہے۔ تو یہ چیز ابتدا ہی سے اس عقد کی صحت کے مانع ہو جائے گی۔ اس لیئے کہ عقد کے ساتھ اسے باطل کرنے والی چیز بھی موجود تھی۔ اگر عقد رہن ابتدائی طور پر درست ہو جائے تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اس پر قبضے کے استحقاق اور اسے راہن کی طرف لوٹا دینے کے وجوب کی بنا پر یہ باطل ہو جائے۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ راہن کو اپنی اس لونڈی سے ہمبستری کی ممانعت کر دی جائے گی جسے اس نے رہن رکھ دیا ہو حالانکہ ہمبستری اس مرہونہ لونڈی کے منافع میں سے ایک منفعت ہے تو اس سے یہ واجب تمام منافع کا یہی حکم ہو کہ راہن کا ان سے فائدہ اٹھانے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ راہن کو اس لونڈی سے ہمبستری کا اس لیے حق نہیں رہا کہ مرتہن کو اس پر اپنا قبضہ رکھنے کا حق حاصل ہے۔ یہی صورت استخدام کی ہے (یعنی رہن رکھے ہوئے غلام وغیرہ سے راہن خدمت لینا چاہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اگر کسی نے عقد رہن میں مدت کے خاتمے پر قرض کی عدم ادائیگی کی صورت میں رہن پر مرتہن کی ملکیت کی شرط عائد کر دی تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے پاس کوئی رہن رکھ کر یہ کہے کہ اگر میں ایک ماہ تک رقم لا دوں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ بیع ہو گی، تو اس صورت میں رہن جائز ہوگا اور شرط باطل ہو گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ رہن فاسد ہوگا اور یہ عقد توڑ دیا جائے گا۔ اگر توڑا نہ جائے یہاں تک کہ مدت کا اختتام آجائے تو رہن اس شرط کی بنا پر مرتہن کا نہیں ہوگا۔ البتہ مرتہن کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنے حق یعنی قرض کے بدلے اسے اپنے پاس روکے رکھے۔ وہ راہن کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوگا۔

اگر رہن اس کے پاس پڑے پڑے خراب ہو جائے تو وہ اسے واپس نہیں کرے گا بلکہ اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی یعنی اس کی وہ قیمت جو مدت کے اختتام کے دن ہو۔ یہ حکم جانوروں اور

سامانِ تجارت کا ہے لیکن مکانات اور اراضی کا حکم یہ ہے کہ انہیں مرتہن راہن کو واپس کر دے گا خواہ مدت کتنی طویل کیوں نہ ہو جائے۔

البتہ اگر مکان گر جائے یا مرتہن اس میں کچھ اور تعمیر کر لے یا زمین میں پودے لگا دے تو یہ حد سے تجاوز ہو گا اور مرتہن اس کی قیمت بھر دے گا۔ المعافی نے سفیان ثوری سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو ایک مشترک چیز کو جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہو اپنے شریک کے پاس رہن رکھ کر یہ کہتا ہے کہ اگر میں تمھارے پاس نہ آؤں تو یہ چیز تمھاری ہو گی۔

سفیان کہتے ہیں کہ ایسے رہن کو بند نہیں کیا جائے گا۔ سفیان کے اس قول پر حسن بن صالح نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا یہ قول بے معنی ہے۔ الربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی کے پاس رہن رکھ کر یہ شرط لگا دیتا ہے کہ اگر وہ قرض کی رقم فلاں مدت تک نہیں لائے گا تو یہ رہن بیع بن جائے گی تو اس صورت میں رہن فاسد ہو گا اور یہ رہن اس کے مالک کا ہو گا جس نے اسے رہن رکھوایا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتہن مدت گذر جانے پر رہن کا مالک نہیں ہو گا اختلاف صرف رہن کے جواز اور فساد کے متعلق ہے۔ ہم نے سابقہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یغلق الرھن) کا مطلب یہ ہے کہ راہن اور مرتہن کی مقرر کردہ شرط کی بنیاد پر مدت گذرنے پر مرتہن رہن کا مالک نہیں ہو گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رہن کو اس صورت میں بند کر دینے کی نفی کر دی ہے لیکن اس مشروط رہن کی صحت کی نفی نہیں فرمائی ہے جو رہن کے جواز اور شرط کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ قیاساً یہ صورت عمریٰ (مکان یا زمین جو زندگی بھر کے لیے کسی کو دے دی جائے) کی صورت کی طرح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کی شرط کو باطل قرار دے کر اس میں ہبہ کی صورت کو جائز قرار دیا تھا۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک بات یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک قبضے کے بغیر درست نہیں ہوتی

اگر قرض کی مقدار میں راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلافِ رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہونے کی صورت میں دین کی مقدار کے متعلق اگر راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو دین کی مقدار کے متعلق راہن کا قول معتبر ہو گا۔ لیکن اسے اس کے لیے قسم اٹھانی پڑے گی۔

حسن بن صالح، امام شافعی، ابراہیم نخعی اور عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے۔ طاؤس کا قول ہے کہ رہن کی قیمت کی مقدار میں دَین کے متعلق مرتہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے اس کے متعلق حلف لیا جائے گا۔ یہی حسن بصری، قتادہ اور الحکم کا قول ہے۔ ایاس بن معاویہ کا اس بارے میں جو قول ہے وہ ان دونوں اقوال کے بین بین ہے۔

وہ یہ کہ اگر راہن کے پاس رہن رکھنے کے متعلق کوئی ثبوت گواہی وغیرہ کی شکل میں ہو تو پھر راہن کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر ثبوت نہ ہو تو مرتہن کا قول معتبر ہوگا۔ اس لیئے کہ مرتہن اگر چاہتا رہن رکھنے کے بارے میں صاف انکار کر دیتا لیکن جب اس نے اپنی ذات پہ ایک چیز یعنی رہن کا اقرار کر لیا اور اس کے خلاف ثبوت بصورت گواہی وغیرہ نہیں ہے تو پھر اختلاف کی صورت میں کہا اس کا قول معتبر ہوگا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دین اور رہن دونوں باتوں میں اختلاف کا شکار ہو جائیں اور رہن موجود ہو تو اس صورت میں۔ اگر رہن مرتہن کے حق کی مقدار کے مساوی ہوگا تو مرتہن اسے لے لے گا اس پر اس کا حق سب سے بڑھ کر ہوگا اور قسم بھی کھائے گا۔

البتہ اگر رہن کا مالک مرتہن کو اس کا حق یعنی قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس لینا چاہے تو پھر مرتہن کو قسم وغیرہ اٹھانے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ قرض کی مقدار اور رہن کی قیمت کے اندر اندر مرتہن کا قول معتبر ہوگا لیکن قرض کے دعوے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اس میں یہ دلالت ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس پر حق ہے یعنی مقروض۔ اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے بخس یعنی نقصان پہنچانے سے باز رہنے کی نصیحت فرمائی ہے۔ اس لیے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا ہی قول معتبر ہوگا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعیٰ علیہ' ثبوت یعنی گواہی وغیرہ مہیا کرنا مدعی کا کام ہے اور قسم اٹھانا مدعیٰ علیہ کا) مرتہن مدعی ہوتا ہے اور راہن مدعیٰ علیہ اس لیئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق راہن کا ہی قول معتبر ہوگا۔

نیز اگر رہن کی صورت نہ ہوتی تو دَین کی مقدار کے متعلق بالاتفاق اس شخص کا قول معتبر ہوتا جس پر دَین ہے۔ اس لیے رہن کی صورت میں بھی یہی حکم ہونا چاہیئے کیونکہ رہن کی صورت میں اسے مدعیٰ علیہ قرار دینے میں مانع نہیں ہوسکتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ امام مالک کا قول ظاہر قرآن سے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ قولِ باری ہے (فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) اللہ تعالیٰ نے رہن کو گواہی کے قائمقام کر دیا ہے اور اس شخص پر اعتماد نہیں کیا جس پر حق ہے کیونکہ اس سے وثیقہ لیا ہے جس طرح کہ دین کی مقدار کے متعلق اس پر بھروسہ نہیں کیا اس لیے کہ اس پر گواہی قائم کی ہے۔

دستاویز اور گواہ اس پر لازم آنے والے حق کی مقدار کا پتہ دیتے ہیں اس لیے راہن کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی اور رہن اس حد تک گواہوں کے قائم مقام ہو گیا جس حد تک اس کی مقدار رہن کی قیمت کے اندر رہی لیکن جب یہ مقدار اس کی قیمت سے تجاوز کر جائے تو پھر وثیقہ کا کوئی کام نہیں اس صورت میں مرتہن مدعی ہو گا اور مدعیٰ علیہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال عجیب و غریب قسم کا استدلال ہے۔ وہ اس طرح کہ مستدل کا یہ کہنا ہے کہ جب راہن پر اعتماد نہ کیا گیا یہاں تک کہ اس سے رہن رکھوا لیا گیا تو رہن گواہی کے قائم مقام بن گیا اور پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ ظاہر قرآن کے موافق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا قول معتبر قرار دیا جس پر حق ہے۔

کیونکہ قولِ باری ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں بھی اس کے قول کو معتبر قرار دیا جس میں اسے گواہی قائم کرنے اور دستاویز لکھوانے کا حکم دیا اور طالب یعنی قرض خواہ کی طرف سے مطلوب پر عدم اعتماد کو مطلوب کے قول کے اعتبار کے لیے مانع قرار نہیں دیا۔

تو پھر مرتہن کی طرف سے راہن سے رہن رکھوا کر معاملہ پختہ کرنے کے ذریعے عدم اعتماد کا اظہار مطلوب کے قول کو قبول کرنے سے کس طرح مانع ہو سکتا ہے اور یہ کس طرح طالب کے دعوے کی تصدیق کا موجب بن سکتا ہے۔ مستدل کی بیان کردہ بات ظاہر قرآن کے مخالف ہے اور مرتہن کی طرف سے عدم اعتماد کی تصدیق کے لیے اس کی قائم کردہ علت نص کتاب کی رو سے غلط ہے۔

پھر اس کا یہ دعویٰ کہ اس کی بات ظاہر قرآن کے موافق ہے۔ انتہائی تعجب انگیز دعویٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قرآن مجید نے اس کے دعوے کے بطلان کا اس وقت فیصلہ دے دیا جب کہ اس حالت میں بھی مطلوب کے قول کو تسلیم کیا جس میں اس پر اعتماد نہیں کیا گیا۔

بلکہ دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اس سے معاملے کو پختہ کرایا گیا اور مستدل کا گمان یہ ہے کہ اس سے رہن رکھوا کر گویا اس پر عدم اعتماد کا اظہار کیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طالب کے

قول کا اعتبار کیا جائے اور پھر یہ گمان کر لیا کہ اس کا قول ظاہر قرآن کے موافق ہے اور پھر اس پر اس بات کی بنیاد رکھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اعتماد نہیں کیا اور یہ کہ رہن پختگی اور بھروسے کا ذریعہ بنا جس طرح گواہی پختگی اور اعتماد کا ذریعہ ہے اور اس طرح رہن گواہی کے قائم مقام ہو گیا۔

مستدل نے یہ جو کچھ بیان کیا ہے اس کا ظاہر قرآن سے کوئی واسطہ نہیں اور ہم نے پہلے ہی دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ دراصل یہ قیاس ہے اور اس میں رہن کے مسئلے کو گواہی کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے اور علت یہ بیان کی گئی ہے کہ رہن اور گواہی دونوں صورتوں میں مقروض پر قرض کی اس مقدار کے متعلق اعتماد اور بھروسہ نہیں کیا گیا جو اس کے ذمے ہے یہ قیاس کئی وجوہ سے باطل ہے۔

اوّل یہ کہ ظاہر قرآن سے اس کی تردید ہو رہی ہے اس کی تفصیل ہم پچھلی سطور میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ قیاس ایک مسئلے پر سب کے اتفاق کی وجہ سے منتقض ہو جاتا ہے۔ یہ وہ یہ کہ اگر کسی پر کسی کا قرض ہو اور قرض خواہ مقروض سے کفیل یعنی ضامن لے لے اس کے بعد قرض کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں سب کے نزدیک مطلوب یعنی مقروض کا قول اس پر لازم آنے والے قرض کے متعلق معتبر ہو گا۔

اور اس طرح کفیل لے کر اس پر جس عدم اعتماد کا اظہار کیا گیا تھا۔ وہ طالب یعنی قرض خواہ کے قول کی تصدیق کا موجب نہیں بنا حالانکہ مستدل کی بیان کردہ علت یہاں موجود ہے اس طرح کفالت کے مسئلے میں آکر اس کی علت منتقض ہو گئی۔

سوم یہ کہ ثبوت یعنی گواہی وغیرہ ملنے کی صورت میں جس سبب کی بنا پر طالب کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی وہ یہ ہے کہ گواہوں کی اس بارے میں گواہی قابلِ قبول ہوتی ہے اور ان کی تصدیق کی بنا پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

ان گواہوں نے راہن کے بیان کردہ رقم سے زائد رقم کے متعلق مرتہن کے اقرار کے خلاف اور مدعی کے دعوے کے حق میں گواہی دینی ہے اور اس طرح زائد رقم کے متعلق مرتہن کا یہ اقرار قاضی کی عدالت میں اقرار کرنے کے مترادف ہو گیا۔

دوسری طرف رہن کی قیمت کے بارے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے پتہ چل سکے کہ دَین کی مقدار اس قیمت کے مساوی ہے۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرض کی تھوڑی سی رقم کے بدلے اس سے بڑھ کر قیمت والی چیز رہن رکھی جا سکتی ہے اور اس کے برعکس بھی کیا جا

سکتا ہے۔ رہن کی قیمت قرض کی مقدار کا پتہ نہیں دے سکتی اور نہ ہی اس میں اس پر دلالت ہی پائی جاتی ہے تو اب بتائیں کہ رہن کس طرح گواہی کے مساوی اور ہم پلہ ہو سکتی ہے۔؟

مستدل کے قیاس کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دونوں اس پر متفق ہو جائیں کہ قرض کی مقدار رہن کی قیمت سے کم تھی تو اس سے عقد رہن کا بطلان لازم نہیں آئے گا لیکن اگر طالب اقرار کرتا کہ اس کا قرض اس سے کم ہے جسکی گواہوں نے گواہی دی ہے تو اس صورت میں گواہوں کی گواہی باطل ہو جاتی ہے یہ وہ وجوہات ہیں جو اس مستدل کے استدلال کے بطلان پر دلالت کرتے ہیں۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ) ایک خود مکتفی فقرہ ہے اگرچہ اس کا عطف بیع و شراء کے وقت گواہی قائم کر لینے کے اس امر پر ہے جو پہلے گذر چکا ہے یعنی قول باری (وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) اس لیے یہ فقرہ ان تمام گواہوں کے متعلق عام ہے جن میں گواہ پر گواہ بننا اور پھر عدالت میں اس کی گواہی دینا لازم ہوتا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) نیز (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان آیات کے ذریعے گواہ کو گواہی چھپانے سے منع فرمادیا ہے کہ اس کے نتیجے میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔

لیکن یہ گواہی فرض کفایہ ہے جیسا کہ ہم نے دستاویزوں کی تحریر کے سلسلے میں گواہی ثبت کرنے اور بعد میں یہ گواہی پیش کرنے کے ضمن میں ذکر کر دیا ہے لیکن اگر ایسا موقع ہو کہ ان دو گواہوں کے سوا اور کوئی گواہی دینے والا موجود نہ ہو تو پھر گواہی کی فرضیت کا ان ہی دونوں گواہوں پر ہو جائے گا اور اگر وہ اس فرض کی ادائیگی سے پیچھے ہٹ گئے تو آیت میں مذکورہ وعید کے وہ سزاوار ہوں گے۔

آیت میں کتمان شہادت سے نہی اس کی ادائیگی کے وجوب پر دلالت کر رہی تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے اس فرضیت کی اور تاکید فرمادی چنانچہ قول باری ہے (ومن یکتمھا فانہ اثم قلبہ) اللہ تعالیٰ نے گناہ کی نسبت قلب کی طرف کی اگرچہ حقیقت میں گواہی چھپانے والا گنہگار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گناہ کا تعلق عقد قلب یعنی قلب کے اندر پیدا ہونے والے ارادے سے ہوتا ہے۔

نیز گواہی کو چھپا جانا دراصل اس نیت کے تحت ہوتا ہے کہ اس گواہی کو زبان پر نہیں لائیں گے اب نیت کا معاملہ خالص دل کے افعال میں سے ایک ہے جس کے ساتھ اعضاء و جوارح کا کوئی تعلق

نہیں ہے۔ اس بنا پر گواہی کو چھپا جانے والا دو طرح سے گناہ کا مرتکب قرار پائے گا۔ ایک گواہی نہ دینے کے ارادے کی وجہ سے اور دوسرا اپنی زبان پر گواہی کے الفاظ نہ لانے کی وجہ سے۔

قول باری (فَاِنَّہٗ اٰثِمٌ قَلْبُہٗ) مجاز ہے، حقیقت نہیں ہے اور اس مقام پر یہ مجاز حقیقت سے زیادہ مؤکد ہے یعنی اس کی جگہ یہ فقرہ کہا جاتا تاکہ "جو شخص گواہی کو چھپائے گا وہ گنہگار ہوگا" تو اس میں اتنی تاکید نہ ہوتی جتنی قرآنی فقرے میں ہے۔

نیز حقیقت کے مقابلے میں یہ زیادہ بلیغ اور وعید پر بڑھ کر دلالت کرنے والا ہے۔ اس میں بیان کی ندرت اور اچھوتا پن نیز معانی کا لطیف انداز میں اظہار پایا جاتا ہے۔ اس کلام کو نازل کرنے والی ذات بہت ہی بلند اور حکیم ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیتِ دَین میں دستاویز تیار کرنے میں احتیاط نیز پسندیدہ گواہوں کے حصول اور عقد رھن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے اس کے ذریعے دراصل دین اور دنیا کی فلاح و صلاح کی صورتوں کے متعلق بندوں کو آگاہ کیا گیا ہے۔

دنیاوی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس کے ذریعے آپس کے تعلقات کی درستی اور باہمی تنازعات اور اختلافات کا خاتمہ ہوتا ہے کیونکہ یہی وہ چیزیں ہیں جو آپس کے تعلقات کو خراب کرتی ہیں اور دین و دنیا دونوں کے ہاتھ سے نکل جانے کا سبب بنتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْهَبَ رِیْحُکُمْ، آپس میں نہ لڑو ورنہ تم ناکام ہو جاؤ گے اور اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی)۔

تنازعہ ختم ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب مطلوب یعنی مقروض کو یہ معلوم ہوگا کہ اس پر قرض ہے اور گواہ بھی موجود ہیں یا دستاویز موجود ہے یا رہن رکھا ہوا ہے جو قرض خواہ کے ہاتھ میں اس کے ذمے عائد شدہ رقم کا ایک ٹھوس ثبوت موجود ہے تو اس میں گڑبڑ کرنے کی ہمت پیدا نہیں ہوگی۔ کیونکہ اسے اس بات کا علم ہوگا کہ اگر وہ گڑبڑ کرے گا یا قرض کی رقم کو گھٹا کر پیش کرنے کی کوشش کرے گا تو اس سے اسے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

بلکہ گواہوں کی اس کے خلاف گواہی سے الٹا اس کا جھوٹ ظاہر ہو جائے گا دوسری طرف اس انتظام میں قرض خواہ کے لیے بھی اعتماد اور احتیاط کا سامان موجود ہے اس طرح اس انتظام میں قرض خواہ اور قرض دار دونوں کے دین اور دنیاوی صلاح و فلاح کا ذریعہ موجود ہے اس لیے کہ مقروض کا قرض خواہ کے حق کو کم کر کے ظاہر نہ کرنے میں اس کے دین کی بھلائی اور اس کے

برعکس عمل کرنے میں اس کے دین کا نقصان ہے کیونکہ وہ جانتے بوجھتے ایسا کر رہا ہے۔

دوسری طرف طالب یعنی قرض خواہ کے پاس اگر ثبوت اور گواہ ہوں گے تو وہ اس کے دعوے اور قرض کو ثابت کر دیں گے اور اگر گواہ نہ ہوں اور مقروض انکار کر بیٹھے تو اس سے وہ اس بات پر مجبور ہو جائے گا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے مقروض کا پوری طرح مقابلہ کرے اور اس کے خلاف ہر قسم کی تدبیر اور چارہ جوئی سے کام لے جس کے نتیجے میں بعض دفعہ وہ صرف اپنا حق لینے پر اکتفا نہیں کرے گا بلکہ مقروض کو نقصان پہنچانے کے لیے حتی الامکان اپنے حق سے کئی گناہ زیادہ وصول کرنے کی کوشش کرے گا۔

لوگوں کے آپس کے لین دین کے طور طریقوں پر نظر رکھنے والوں کو یہ باتیں اچھی طرح معلوم ہیں۔ یہ باتیں بعینہٖ ان امور کی طرح ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک کے ذریعے حرام قرار دیا ہے یعنی ایسے سودے جن میں مبیع یا ثمن کی مقدار یا مدت کی مقدار نامعلوم ہو۔

ان باتوں پر لوگ زمانہ جاہلیت میں چلتے تھے جبکہ ابھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت نہیں ہوئی تھی جس کے نتیجے میں آپس میں اختلافات پیدا ہوتے تھے، تعلقات بگڑ جاتے تھے، بغض و عداوت اور نفرت کے بیج بو دیئے جاتے تھے۔

انہی برائیوں کی بیخ کنی کے لیے اللہ تعالیٰ نے قمار، جوا، شراب خوری اور منشیات کے استعمال کو حرام قرار دیا کیونکہ یہی چیزیں نفرت، عداوت، بغض اور کینہ جیسی برائیوں کا سبب بنتی ہیں۔

چنانچہ قولِ باری ہے ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾، شیطان چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے کیا اب تم باز آجاؤ گے؟)۔

اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ اس نے جوئے اور شراب سے آپس کے اختلافات اور عداوتیں ختم کرنے کے لیے تمہیں روکا ہے۔ نیز ان باتوں میں مشغولیت اللہ کی یاد اور نماز کی ادائیگی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اس لیے جو شخص اللہ کے بتائے ہوئے طریقوں کو اپنائے گا، اس کے اوامر کو بجا لائے گا اور اس کے زواجر سے باز رہے گا وہ دین و دنیا دونوں کی صلاح و فلاح کو سمیٹ لے گا۔

ارشادِ باری ہے (وَلَوْ اَنَّهُمْ فَعَلُوْا مَا يُوْعَظُوْنَ بِهٖ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَاَشَدَّ تَثْبِيْتًا وَّاِذًا لَّاٰتَيْنٰهُمْ مِّنْ لَّدُنَّآ اَجْرًا عَظِيْمًا وَّلَهَدَيْنٰهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا، انہیں جو نصیحت کی جاتی ہے اگر وہ اس پر عمل کرتے تو یہ ان کے لیے زیادہ بہتری اور زیادہ ثابت قدمی کا موجب ہوتا اور جب یہ ایسا کرتے تو ہم انہیں اپنی طرف سے بہت بڑا اجر دیتے اور انہیں سیدھا راستہ دکھا دیتے)۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے دیون اور عقود کے متعلق دستاویزات لکھنے اور گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے نیز ان میں کبھی گواہی کے ذریعے اور کبھی رہن رکھ کر احتیاط کرنے کے لیے کہا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مال کی حفاظت واجب ہے اور اسے اڑانے اور ضائع کرنے سے روک دیا گیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی جس پر روایت حدیث کے متعلق مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں معاذ بن المثنیٰ نے، انہیں مسدد نے، انہیں بشر بن الفضل نے، انہیں عبدالرحمٰن بن اسحاق نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (لا یحب اللہ اضاعۃ المال ولا قیل ولا قال اللہ تعالیٰ۔ اللہ تعالیٰ مال ضائع کرنے اور بحث و تکرار نیز سوال وجواب کو پسند نہیں کرتا)۔

ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی جس پر مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں محمد بن اسحاق نے انہیں موسیٰ بن عبدالرحمٰن المسروقی نے، انہیں حسن الجعفی نے محمد بن سوقہ سے، انہوں نے وراد سے کہ حضرت معاویہؓ نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کو لکھا کہ مجھے وہ حدیثیں لکھ بھیجو جو تم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح سنی ہیں کہ تمہارے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اور کوئی واسطہ نہ ہو وراد کہتے ہیں کہ حضرت مغیرہؓ نے مجھے یہ لکھوایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ نے فرمایا (اِنَّ اللّٰہ حرم ثلاثا ونھی عن ثلاث فاما الثلاث التی حرم فعقوق الامھات ووأد البنات ولا وھات والثلاث التی نھی عنھن فقیل وقال والحاف السوال واضاعۃ المال، اللہ تعالیٰ نے تین باتیں حرام کر دی ہیں اور تین باتوں سے روکا ہے۔ جن تین باتوں کو حرام قرار دیا وہ ماؤں کی نافرمانی، لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا، اپنے اوپر عائد شدہ حق ادا نہ کرنا اور جس پر حق نہ ہو اس کا مطالبہ کرنا، جن تین باتوں سے منع فرمایا ہے وہ یہ ہیں بحث ومباحثہ اور سوال وجواب، مال برباد کرنا اور اصرار سے مانگنا۔

قولِ باری ہے (وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ

تم اپنے دل کی بات خواہ ظاہر کرو خواہ چھپی رہنے دو اللہ اس کا تم سے حساب لے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک روایت کے مطابق یہ آیت قول باری (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا ، اللہ تعالیٰ کسی متنفس پر اس کی مقدرت سے بڑھ کر ذمہ داری نہیں ڈالتے) کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی، انہیں الحسن بن ابی ربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے معمر سے، انہوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب یہ آیت پڑھی تو رونے لگے اور فرمایا: "ہمارے دل میں جو خیالات ابھرتے ہیں ان پر بھی ہمارا مواخذہ ہو گا"

یہ کہہ کر روتے ہوئے ان کی ہچکیاں بندھ گئیں۔ ان کے پاس ایک شخص موجود تھا وہ اٹھا اور سیدھا حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا اور حضرت ابن عمرؓ کی حالت بیان کی۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا: "اللہ ابن عمرؓ پر رحم فرمائے! اس آیت سے مسلمانوں کو بھی وہی تشویش لاحق ہو گئی تھی جو انہیں ہوئی ہے پھر اس کے بعد یہ آیت (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا) نازل ہوئی"

شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو عبیدہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت (لَھَا مَا کَسَبَتْ وَعَلَیْھَا مَا اکْتَسَبَتْ، ہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے اس کا پھل اسی کے لیے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اسی پر ہے) سے منسوخ ہو گئی ہے۔

معاویہ بن صالح نے عبداللہ بن ابی طلحہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِکُمْ اَوْ تُخْفُوْہُ یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ) کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ جب قیامت کے دن تمام انسانوں کو اکٹھا کرے گا تو ان سے فرمائے گا کہ میں تمہیں تمہارے دلوں کی ان باتوں کی اطلاع دیتا ہوں جن سے میرے فرشتے بھی آگاہ نہ ہو سکے۔

پھر اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو ان کے دلوں میں ابھرنے والے خیالات سے آگاہ کر کے انہیں معاف کر دے گا اسی لیے فرمایا (یُحَاسِبْکُمْ بِہِ اللّٰہُ فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَّشَآءُ وَیُعَذِّبُ مَنْ یَّشَآءُ، اللہ تم سے اس کا حساب لے گا پھر جسے چاہے گا معاف کر دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا) قول باری ہے (وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوْبُکُمْ، لیکن اللہ تعالیٰ تم سے ان باتوں

پر مؤاخذہ کرے گا جو تمھارے دلوں نے کمائے ہیں، یعنی شک اور نفاق کی کمائی۔ ربیع بن انس سے اسی قسم کی روایت ہے۔ عمرو بن عبید نے کہا کہ حسن بصری کہا کرتے تھے کہ یہ آیت محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ مجاہد سے روایت ہے کہ یہ آیت شک اور یقین کے متعلق محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دو وجوہ کی بنا پر اس آیت کو منسوخ نہیں مانا جا سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اخبار (یعنی ایسی آیتیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو آگاہ کیا گیا ہو) میں نسخ جائز نہیں۔ اس لیے کہ ان کے تحت دی گئی خبروں کا نسخ بداء یعنی ایک چیز کے پہلے نامعلوم ہونے اور پھر معلوم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو عواقب یعنی ہر چیز کے انجام کی خبر ہے۔ اس لیے اس کی طرف اس کی نسبت جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی کو ایسی بات کا مکلّف بنانا اور اس پر اس کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں جو اس کی طاقت سے باہر ہو یہ ایک فضول اور بے وقوفانہ حرکت ہوگی اور اللہ تعالیٰ کی ذات فضول کاموں سے بلند و برتر ہے جن حضرات سے اس آیت کے منسوخ ہونے کی روایت منقول ہے تو اس میں راوی سے لفظی غلطی سرزد ہوئی ہے۔ انہوں نے اس آیت کے معنی بیان کرنے اور اسے کسی اور طرف موڑنے کے توہم کے ازالے کا ارادہ کیا تھا۔

مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت گواہی چھپانے کے متعلق نازل ہوئی۔ عکرمہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ان دونوں حضرات کے سوا دوسرے مفسرین سے منقول ہے کہ آیت تمام باتوں کے متعلق ہے۔

یہ تفسیر اولیٰ ہے کیونکہ اس میں عموم ہے اور یہ خود مکتفی بھی ہے۔ اس لیے یہ گواہی اور اس کے علاوہ تمام دوسری باتوں کے لیئے عام ہے۔ کسب قلب پر مواخذہ کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ) نیز (اِنَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ، جو لوگ یہ پسند کرتے ہیں کہ اہل ایمان میں فواحش پھیل جائیں ان کے لیئے دردناک عذاب ہے) نیز (فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ، ان کے دلوں میں بیماری ہے) یعنی شک کی بیماری۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ عفا لامتی عما حدثت بہ انفسہا مالم یتکلموا بہ او یعلموا بہ، اللہ تعالیٰ نے میری امت کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونے والے خیالات کو معاف کر دیا ہے جب تک وہ انہیں اپنی زبان

پر نہ لائیں اور انہیں عملی شکل نہ دے دیں)۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں بیان کردہ حکم کا تعلق ان خیالات سے ہے جن کی وجہ سے شرعی احکام لازم ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی کی طرف اپنے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے یا بیع کرنے یا صدقہ یا ہبہ کا وقوع صرف ارادے اور نیت کی بنا پر نہیں ہوگا جب تک وہ انہیں الفاظ کی شکل نہ دے دے اور اپنی زبان پر نہ لائے۔

آیت میں جس مواخذہ کا ذکر ہے اس کا تعلق ان امور سے ہے جو ما بین اللہ وبین العبد، ہیں حسن بن عطیہ نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قول باری (وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ) کے سلسلے میں فرمایا:

تمہارے اعلانیہ اور خفیہ اعمال کا اللہ تعالیٰ حساب لے گا اور جو بھی بندۂ مومن اپنے دل میں کسی نیکی کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرنے کی صورت میں اس کے نامۂ اعمال میں دس نیکیاں لکھ دی جاتی ہیں۔ اگر وہ اس نیکی پر عمل نہ کر سکتا ہو تو اس کے نامۂ اعمال میں اس بنا پر ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے کہ وہ بندۂ مومن ہے۔

اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے اعلانیہ اور خفیہ دونوں قسموں کے اعمال سے خوش ہوتا ہے۔ اگر بندۂ مومن اپنے دل میں کسی بدکاری کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کو اس کی خبر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے اس سے آگاہ کر دے گا۔ اگر وہ اس بدی کو عملی شکل نہیں دے گا تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا۔ اگر اس نے اسے عملی شکل دے دی تو اللہ تعالیٰ درگذر کر دے گا۔

جیسا کہ قول باری ہے (اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّاٰتِهِمْ۔ یہی وہ لوگ ہیں جن کے اچھے اعمال ہم قبول فرماتے اور ان کی سیئات سے درگذر کرتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ کی یہ وضاحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی درج بالا احادیث کی روشنی میں ہے۔

قول باری ہے (لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا) یہ آیت اس بارے میں نص ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ایسی ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا جسے اٹھانے کی اس کے اندر طاقت و قدرت نہ ہو اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرتا تو وہ اپنے بندے پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ ڈالنے والا قرار پاتا۔ (تعالیٰ اللہ عن ذلك)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "لیس فی وسعی کیت وکیت"، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فلاں فلاں کام کرنے کی مجھ میں قدرت نہیں ہے اور نہ ہی میں اس کی طاقت رکھتا ہوں بلکہ

لفظ الوسع مفہوم کے لحاظ سے لفظ الطاقۃ سے کم تر ہے۔

امت میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف یہ بات ہے کہ وہ اپاہج کو چلنے کا اور اندھے کو دیکھنے کا اور ہتھ کٹے کو پنجہ آزمائی کا مکلف بنائے۔ اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی متعلقہ کام کی نہ طاقت رکھتا ہے اور نہ قدرت۔ اس کے متعلق امت میں کوئی اختلاف نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ جو شخص کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کر سکتا تو وہ نماز میں قیام کا مکلف نہیں ہے اور جو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی طاقت نہیں رکھتا وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا مکلف نہیں بلکہ پہلو پر لیٹ کر اشارے سے پڑھے گا کیونکہ اسے اس صورت کے سوا اور کسی طرح نماز پڑھنے کی قدرت اور طاقت نہیں ہے۔

نص قرآنی نے ان لوگوں سے تکلیف ساقط کر دی ہے یعنی مکلف ہونے کی حیثیت ختم کر دی ہے جو فعل پر اس کی قدرت اور اس کی طاقت نہیں رکھتے۔ جاہلوں کے ایک گروہ کا جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی طرف (نعوذ باللہ) فضول اور بے وقوفانہ افعال کی نسبت کی ہے۔

یہ خیال ہے کہ ہر وہ کام جس کے کرنے کا کسی مکلف کو حکم دیا گیا ہو یا جس سے روکا گیا ہو تو جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے ضروری نہیں کہ مکلف کو اس کے کرنے کی قدرت بھی دی گئی ہو اسی طرح منہی عنہ فعل کے لیے ضروری نہیں اس کے ترک کی اسے قدرت دی گئی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ان جاہلوں کے اس قول کی تکذیب یہ فرما کر کر دی ہے کہ (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَہَا) نیز عقل انسانی بھی "تکلیف مالا یطاق" (کسی پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ) کی قباحت کی گواہی دے رہی ہے جو ذات فعل قبیح سے باخبر ہو اور اسے اس فعل قبیح کو روبکار لانے کی ضرورت بھی نہ ہو اس سے اس کا صدور نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلے کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکلفین سے ایسے افعال کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے جن کی ادائیگی کی ان کے قویٰ میں طاقت ہی نہ ہو اس لیے کہ لفظ "الوسع" کا مفہوم لفظ الطاقۃ کے مفہوم سے کم تر ہے۔

نیز ان کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ایک فرض کی ادائیگی میں اپنی پوری طاقت صرف کر دیں مثلاً ایک بوڑھا آدمی جس کے لیے روزہ رکھنا بڑی مشقت کی بات ہے اور جسے روزے کی وجہ سے کسی جسمانی تکلیف کے لاحق ہو جانے کا خطرہ ہو اگرچہ اسے موت کا خطرہ نہ ہو، تو اس پر روزہ رکھنا فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے صرف اسی کام کا مکلف بنایا ہے جو اس کے مقدور میں

ہو اور جس کی وجہ سے وہ موت کی حالت تک نہ پہنچے۔

یہی حکم اس مریض کا ہے جسے روزہ رکھنے یا پانی استعمال کرنے کی صورت میں نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو۔ اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ کسی کو ایسے کام کا مکلف نہیں بناتا ہے جو اس کے مقدور سے باہر ہو اور اس کے امکان سے خارج ہو۔ اس سے اس کا مقصد کسی کو تنگی میں ڈالنا یا مشقت میں مبتلا کرنا نہیں ہوتا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَاَعْنَتَكُمْ، اور اگر اللہ چاہتا تو تمھیں دشواری میں مبتلا کر دیتا) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا (عَزِيْزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ، تمھارا دشواری اور مشقت میں پڑ جانا ان پر بہت بوجھل ہے) اللہ کے تمام اوامر اور نواہی کے متعلق یہ ایک مستقل حکم اور طریق کار ہے۔ ان کے ساتھ مکلف ہونے کا انحصار بندے کی طاقت و قدرت پر ہے۔

قول باری ہے (رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَّسِيْنَا اَوْ اَخْطَاْنَا، اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر بیٹھیں تو ہمارا مواخذہ نہ کرنا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ انسان بھول کر کوئی کام کر بیٹھتا ہے اس صورت میں اگر اس سے بھول کر کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو معذرت کر لینا بہتر ہوتا ہے۔

دوسری یہ کہ جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اسے کسی پیدا ہونے والے شبہ یا غلط تاویل کی بنا پر ترک کر دے۔ اگرچہ خود اس فعل کا وقوع سہو اور نسیان کی بنا پر نہ ہو اس صورت میں یہ بہتر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ایسے افعال کی معافی مانگے۔ نسیان بمعنی ترک لغت میں معروف ہے۔

قول باری (نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ) وہ اللہ کو بھول گئے پھر اللہ نے انھیں بھلا دیا یعنی انہوں نے اللہ کے حکم کو ترک کر دیا اور اس کے ثواب اور اجر کے مستحق نہیں ٹھہرے۔ اللہ پر نسیان کے اسم کا اطلاق اسم کے بالمقابل اسم کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَجَزَآءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) نیز (فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ، جو تم سے زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم سے کی ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان ذکر یعنی یاد کی ضد ہے اللہ اور اس کے بندے کے مابین جہاں تک مؤاخذہ اور استحقاق عقاب کے معاملے کا تعلق ہے نسیان کی بنا پر اس کا حکم مرتفع ہو جاتا ہے اور

اس جیسی صورت میں بندے کے مکلف ہونے کی حیثیت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس پر آخرت میں مواخذہ بھی درست نہیں ہوتا۔

نسیان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو جن عبادات کا مکلف بنایا ہے نسیان کی وجہ سے ان کا حکم بندے پر باقی نہیں رہتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسیان کے ہوتے ہوئے بہت سی عبادتوں کے لزوم کا نصاً حکم دیا ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق رہا ہے۔

ان میں سے ایک حکم نماز کے متعلق ہے فرمایا (من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا، جو شخص کسی نماز کے وقت سوتا رہا یا اسے ادا کرنا بھول گیا تو جب اسے یاد آئے ادا کرلے) یہ فرما کر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِی، اور میری یاد میں نماز قائم کرو) آپ کی تلاوت سے اس بات پر دلالت حاصل ہوئی کہ قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِی) میں اللہ کی مراد یہ ہے کہ بھولی ہوئی نماز یاد آتے ہی ادا کرلی جائے۔ اسی طرح قول باری ہے۔ (وَاذْکُرْ رَّبَّکَ اِذَا نَسِیْتَ، جب تجھے نسیان لاحق ہو جائے تو اپنے رب کو یاد کرلے)۔

یہ آیت ہر بھولی ہوئی عبادت کو یاد آجانے پر قضا کرنے کے لزوم کے لیے ایک عام حکم پر مشتمل ہے، فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ روزہ، زکوٰۃ اور دوسری تمام فرض عبادات کو بھول جانے والا یاد آنے پر قضا کرنے کے لزوم کے اعتبار سے نماز کو بھول جانے والے کی طرح ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ نماز میں بھول کر بات کرلینے والے کا حکم عمداً بات کرنے والے کی طرح ہے۔ اس لیے کہ اصول یہ ہے فرض عبادات میں ناسی اور عامد دونوں کا حکم یکساں ہے۔ ان میں سے کسی عبادت کے اسقاط میں نسیان کا کوئی اثر نہیں ہوتا سوائے ان عبادات کے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات آئی ہوں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی اگر وضو کرنا بھول گیا ہو تو اس کی نماز بھی اسی طرح باطل ہو جائے گی جس طرح جان بوجھ کر وضو نہ کرنے والے کی نماز۔

فقہاء نے رمضان میں دن کے وقت بھول کر کھا لینے کے متعلق کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے اور اس پر قضاء لازم آجائے لیکن اس سلسلے میں حدیث کی موجودگی کی بنا پر قیاس ترک کر دیا گیا۔

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ناسی جس طریقے پر بھی فرض کی ادائیگی

کرلے گا وہ اس بوجھ سے سبکدوش سمجھا جائے گا اور اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حالتِ نسیان میں اسے اس کے سوا اور کسی طریقے سے ادائیگی کا مکلف نہیں بنایا۔

قضاء درحقیقت ایک اور فرض ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ ہم نے اس کے متعلق دلائل کا تذکرہ پہلے کر دیا ہے۔ اس لیے نسیان کا اثر صرف یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فقط گناہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن جہاں تک فرضیت کے لزوم کا تعلق ہے اس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (رفع عن امتی الخطأ والنسیان، میری امت کو غلطی اور اور بھول چوک کی معافی ہے) اس کا بھی تعلق گناہ کی معافی تک ہے اس سے رفع حکم مراد نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے غلطی سے کسی کو قتل کر دینے پر دیت اور کفارہ کے لحاظ سے اس کے حکم کے لزوم کو نصًّا برقرار رکھا ہے۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں خطاء کے ذکر کے ساتھ نسیان کا بھی ذکر کیا ہے جو اسی معنی پر محمول ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ کا یہ ایک اصل اور قاعدہ ہے کہ ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص جان بوجھ کر بسم اللہ نہیں پڑھتا تو اس کے اس ذبیحے کی حیثیت مردار کی طرح ہوگی اور اگر بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو تو ذبیحہ حلال ہوگا اور ذبح کا عمل مکمل ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ آپ نے اس ذبیحہ کو اس شخص کی نماز کی طرح کیوں نہیں قرار دیا جو وضو کرنا بھول گیا ہو۔ وہ تو قطعی طور پر وضو کر کے نماز لوٹانے کا پابند ہوگا۔

اسی طرح کی بات بھول کر نماز پڑھ لینے کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ نسیان کی صورت میں اس لئے فرض کی ادائیگی جس طریقے سے کی ہے اس کے سوا کسی اور طریقے کا وہ مکلف ہی نہیں تھا۔ یاد آنے کے بعد اس پر لازم ہونے والا فرض درحقیقت وہ ایک اور فرض ہے جو نئے سرے سے عائد ہوا ہے۔

اسی طرح ہم ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت کو یہ کہہ کر جائز قرار دیں گے کہ وہ نسیان کی حالت میں بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں تھا۔ اس لیے ذبیحہ درست ہو گیا اور چونکہ ایک دفعہ ذبح کرنے کے بعد دوسری مرتبہ ذبح کا عمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیئے وہ اس کا مکلف نہیں ہوگا جس طرح نماز، روزہ وغیرہ کے اعادے کا مکلف تھا۔

قولِ باری ہے (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ، ہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے۔

اس کا پھل اس کے لیئے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اس پر ہے) یہ اس قولِ باری کی طرح ہے (وَلَا تَکْسِبُ کُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَیْھَا، اور جو متنفس بھی جو کچھ کماتا ہے اس کی ذمہ داری اس پر ہوتی ہے)۔

نیز (وَاَنْ لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی وَاَنَّ سَعْیَہٗ سَوْفَ یُرٰی، اور یہ کہ انسان کے لیئے وہی کچھ ہے جس کی وہ دوڑ دھوپ کرتا ہے اور اس کی اس دوڑ دھوپ کا نتیجہ اسے عنقریب دکھا دیا جائے گا)۔

ان آیات میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہر مکلف کے اعمال کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق دوسرے کسی اور کے ساتھ نہیں ہے۔ اور یہ کہ کسی شخص کے لیئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے فعل کی ذمہ داری کسی اور پر ڈال دے اور اس کے گناہ کا کسی اور سے مواخذہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ابو رمثہؓ کو ان کے اپنے بیٹے کے ساتھ دیکھ کر یہی فرمایا تھا۔ آپ نے ان سے استفسار کیا کہ آیا یہ تمہارا بیٹا ہے، انہوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے فرمایا (انك لا تجنی علیه ولا یجنی علیك، تم اس کے جرم کے ذمہ دار نہیں ہو گے اور وہ تمہارے جرم کا ذمہ دار نہیں ہو گا) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (لا یؤاخذ احد بجریرۃ ابیه ولا بجریرۃ اخیه، کوئی شخص اپنے باپ یا اپنے بھائی کے جرم میں نہیں پکڑا جائے گا)۔

یہ ہے وہ میزان عدل کہ عقلِ انسانی اس سے بہتر سوچ ہی نہیں سکتی۔

قولِ باری ہے (لَھَا مَا کَسَبَتْ وَعَلَیْھَا مَا اکْتَسَبَتْ) اس آیت سے کسی شخص پر شرعی وجوہات کی بنا پر پابندی عائد کرنے کی نفی اور اس کی طرف سے قاضی یا کسی اور شخص کو اس کے مال کی خرید و فروخت کی اجازت کے امتناع پر استدلال کیا گیا ہے البتہ وہ صورتیں اس میں شامل نہیں ہیں جن کی تخصیص کے لیئے دوسرے دلائل موجود ہیں۔

اس آیت سے امام مالک کے اس قول کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی کی طرف سے اس کے امر کے بغیر اس کا قرض ادا کر دیتا ہے تو اسے یہ اختیار ہے کہ رقم کے لیئے اس کی طرف رجوع کرے۔ اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کی کمائی کا اس شخص کو ہی ذمہ دار قرار دیا ہے کسی اور کو نہیں اس کا فائدہ بھی اسی کو ملے گا اور اس کا نقصان بھی اسی کو اٹھانا پڑے گا۔

قولِ باری ہے (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَیْنَا اِصْرًا کَمَا حَمَلْتَہٗ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِنَا، اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ لاد دے جس طرح تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر لاد دیا تھا)

الاصر کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ ثقل یعنی بوجھ ہے۔ لغت میں اس کے اصل معنی کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ عطف یعنی تعلق اور رشتہ داری ہے۔

اسی سے "ما صرا لرحم" کا محاورہ بنا ہے جس کے معنی نسبی رشتہ داری اور تعلقات کے ہیں۔ اس لیے کہ رحم یعنی نسبی تعلق ان رشتہ داریوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ اس کا واحد "آصرۃ" ہے۔ لفظ "المآصر" کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ وہ رسی ہے جسے رکاوٹ کی خاطر کسی شاہراہ یا دریا کے گھاٹ پر باندھ دیا جائے تاکہ لوگوں کو وہاں سے گزرنے سے روک کر ان سے چنگی اور عشر وغیرہ وصول کیا جا سکے۔

قول باری (لا تحمل علینا اصرا) میں اصر سے مراد عہد ہے یعنی ایسا حکم جو بوجھل اور بھاری ہو۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے اسی قسم کی روایت ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول (وما جعل علیکم فی الدین من حرج، اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی کا سامان پیدا نہیں کیا) کے ہم معنی ہے۔ آیت میں "حرج" سے مراد تنگی ہے۔

نیز (یرید اللہ بکم الیسر، اللہ تعالیٰ تمہارے لیے نرمی کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے)

نیز (ما یرید اللہ لیجعل علیکم من حرج، اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تمہارے لیے تنگی کا سامان پیدا کر دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔

آپ نے فرمایا (جئتکم بالحنیفیۃ السمحۃ، میں تمہارے پاس دین حنیف لے کر آیا ہوں جس میں بڑی وسعت اور کشادگی ہے) آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ (ان بنی اسرائیل شددوا علی انفسھم فشدد اللہ علیھم، بنی اسرائیل نے اپنے اوپر سختیاں کیں پھر اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی)۔

قول باری (ولا تحمل علینا اصرا) میں مراد اوامر و نواہی کا بوجھ ہے اور قول باری (کما حملتہ علی الذین من قبلنا) اس قول باری کی طرح ہے (ویضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم، اور ان سے ان کا بوجھ اور زنجیریں اتارتا ہے جو ان پر پڑی ہوئی تھیں)۔

اس آیت اور اسی طرح کی دوسری آیتوں سے ہر ایسے مسئلے میں تنگی، شدت اور دباؤ کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہو اور فقہاء نے اس میں اجتہاد کی گنجائش نکالی ہو۔ اس لیے جو شخص مسائل میں تنگی، شدت اور سختی کو واجب سمجھتا ہے مثلاً وضو میں نیت کا وجوب، نیز اس میں ترتیب کا ایجاب اور اسی قسم کی اور باتیں آیت میں اس کے خلاف دلیل موجود ہے۔

اور ہمارے لیئے ان مذکورہ آیات کے ظواہر سے تنگی اور شدت کی نفی پر استدلال کا جواز موجود ہے۔

قولِ باری ہے (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۔ اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جسے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں ہے) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول مکلف بنانے کی وہ صورت جس میں شدت اور بوجھ ہو جس طرح بنی اسرائیل کو اس کا مکلف بنا دیا گیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں سے قتل کریں۔

اس میں یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص جس کام کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے اس عدم طاقت کی تعبیر سختی اور شدت جیسے الفاظ سے کی گئی ہو جس طرح کہ آپ کہیں "ما اطیق کلام فلان ولا اقدر ان اراہ" (میں فلاں سے کلام کرنے کی طاقت نہیں رکھتا نیز اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔) اس جملے سے نفی قدرت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ میرے لیئے یہ کام بہت بھاری اور سخت ہے اس طرح اس فقرے کو بولنے والا بمنزلہ اس عاجز کے ہوتا ہے جو فلاں شخص سے گفتگو کرنے اور اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا اس لیئے کہ مذکورہ شخص دلی طور سے اس سے دور ہوتا ہے اور اس سے کلام کرنے اور اسے دیکھنے میں وہ کراہت محسوس کرتا ہے۔

اس کی مثال یہ قولِ باری ہے (وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا) اور وہ لوگ سن نہیں سکتے تھے) یعنی ان کی سماعت بالکل ٹھیک ٹھاک تھی لیکن انہوں نے کلامِ الٰہی سننے سے اپنے کان بوجھل کر لیے تھے اور اس سے منہ پھیر لیا تھا اس طرح ان کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی تھی جو گویا سنتا ہی نہ تھا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ ہم پر عذاب کا ایسا بوجھ نہ لاد دے جسے برداشت کرنے کی ہم میں طاقت نہ ہو۔ یہاں اس بارے میں گنجائش موجود ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد لیے جائیں۔

(واللہ اعلم بالصواب)

احکام القرآن

از علامہ ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رحمہ اللہ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

ترجمہ

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

احکام القرآن

جلد سوئم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب — تفسیر احکام القرآن جلد سوئم

تالیف — امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

ترجمہ — مولانا عبدالقیوم

ناشر — ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

طابع — شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
اسلام آباد

مطبع — ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد

تعداد — ۱۵۰۰

اشاعت اول — دسمبر ۱۹۹۹ء

احکام القرآن جلد سوئم

محکمات اور متشابہات کا بیان	۳
راسخون فی العلم کی تفسیر میں اختلاف رائے	۸
کفار کے مغلوب ہونے کی پیشین گوئی	۱۲
مرغوبات نفس کیسے خوش آئند ہیں	۱۳
انبیاء اور داعیان حق کا قاتل سب سے بڑا مجرم ہو گا	۱۴
حضورؐ کی خصوصیات گذشتہ الہامی کتب میں تھیں	۱۵
صرف اللہ ہی مالک الملک ہے	۱۷
کافروں سے دوستی ممنوع ہے	۱۸
مسلمانوں کا گھر مشرک سے دور ہو	۱۹
خطرے کی صورت میں جان بچانے کی رخصت ہے	۲۰
ایسے مواقع پر جان بچانے کی رخصت ہے ' واجب و افضل نہیں ہے	۲۱
عزیمت رخصت سے افضل ہے	۲۱
آل اور اہل ایک ہی چیز ہیں	۲۲
نذر صرف اللہ کے لئے مانی جائے	۲۳
نادیدہ چیز کی نذر ماننا جائز ہے	۲۴
بچے کا نام ماں بھی رکھ سکتی ہے	۲۴
سید وہ ہوتا ہے جس کی اطاعت کی جائے اور غیر اللہ کو بھی سید کہہ سکتے ہیں	۲۵
منافق کو سید نہ کہا جائے	۲۶
راتوں کے شمار میں دن اور دن کے شمار میں راتیں خود بخود آجاتی ہیں	۲۷
طہارت مومن یہ ہے کہ وہ نجاست کفر سے محفوظ ہے	۲۷
طویل قیام والی نماز افضل ہے	۲۸

حلال کاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے	۲۹
قاصد مالک کی طرف سے بشارت دے سکتا ہے	۳۰
عیسیٰ کلمہ اللہ ہیں	۳۱
مباہلہ کا جواز	۳۱
حضورؐ کے نواسے اولاد میں شامل ہیں	۳۳
بچوں کا نسب ماں کے بجائے باپ کی طرف ہو گا	۳۴
اطاعت نبی دراصل اطاعت الٰہی ہے	۳۴
غیراللہ رب نہیں ہو سکتے	۳۵
یہودیت و نصرانیت خود ساختہ مذاہب ہیں	۳۶
ایک شبہ کا ازالہ	۳۶
بحث و مباحثہ بغیر علم کے فضول ہے	۳۷
کوئی قوم کسی قوم پر بلا عمل فوقیت نہیں رکھتی	۳۹
قسم کھانے کی اہمیت اور کیفیت	۳۹
قسمیں حق ثابت کرنے کے لئے نہیں بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لئے ہوتی ہیں	۴۰
معاصی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے بلکہ انسانوں کا اپنا فعل ہوتا ہے	۴۱
راہ خدا میں محبوب چیز قربانی کرنا	۴۱
انفاق فی سبیل اللہ کی اعلیٰ مثال	۴۲
تمام ماکولات حلال ہیں مگر جس پر شریعت پابندی لگا دے	۴۳
اللہ کی حلال کردہ اشیاء کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی حرام قرار دے نہیں سکتے	۴۵
بکہ اور مکہ میں فرق	۴۶
مکہ کی قدرتی نشانیاں	۴۷
مقام ابراہیم بھی اللہ کی نشانی ہے	۴۷
بیت اللہ کی امتیازی نشانیاں	۴۸
کوئی مجرم جرم کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے	۴۹

یا حرم کی حدود میں ارتکاب جرم کرے
حدود حرم سے باہر جرم کرنے والا اگر حرم میں پناہ لے لے تو کیا سلوک کیا جائے گا ۵۰
اتلاف نفس سے کم تر جرم پر وہی سزا دی جائے گی ۵۴
تین طرح کے لوگ مکہ میں نہیں رہ سکتے ۵۵
حج کی فرضیت ۵۷
استطاعت کے باوجود حج نہ کرنا بہت بڑا جرم ہے ۵۷
حج نہ کرنے کے شرعی عذر کون کون سے ہیں ۵۸
مکہ کے قرب و جوار میں مقیم لوگوں کے لئے حکم حج ۵۸
بغیر محرم کے عورت سفر نہ کرے چاہے سفر حج کیوں نہ ہو ۵۹
فقیر کے حج کے بارے میں آراء ائمہ ۶۱
غلام کے حج کے متعلق خیالات ائمہ ۶۲
حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہے ۶۵
راہ خدا سے روکنے کی کیفیت ۶۶
تقوی کی حد ۶۷
حبل اللہ کیا ہے ۶۸
اصول دین میں اختلاف کی ممانعت ہے فروع دین میں نہیں ۶۹
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت ۷۱
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں ۷۲
برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ہے ۷۳
برائی سے نہ روکنے والا اس کی زد میں آ سکتا ہے ۷۳
برائیوں سے صرف نظر لعنت خداوندی کی موجب ہے ۷۴
ٹیکس اور محصول چنگی وصول کرنے والوں کا خون مباح ہے ۷۷
جان کا خطرہ ہو تو صرف قطع تعلق کافی ہے ۷۷
بدی کے خلاف طاقت نہ ہو تو خاموش رہنا مباح تو ہے ۷۸

افضل نہیں

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لئے حکمت سے کام لیا جائے ۷۸

صحابہ کرام کے نزدیک علم کی قدر ۷۹

فعل قبیح پر رضا مندی ارتکاب قبیح کے مساوی ہے ۷۹

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے عملی اقدام کے متعلق ۸۰

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک

ابو بکر جصاصؒ کا استنباط ۸۲

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق جاہلانہ تصور ۸۲

قرآن و سنت کی روشنی میں جاہلانہ تصور کا رد ۸۴

اجماع امت بھی حق ہے ۸۵

دلیل نبوت نمبر۱ ۸۶

دلیل نبوت نمبر۲ ۸۶

سب اہل کتاب یکساں نہیں ہیں ۸۶

مومن اہل کتاب کی صفت ۸۷

مذاہب فاسد کا مقابلہ کس طرح کیا جائے ۸۷

فاسد مذاہب اور حضرت علیؓ کی رائے ۸۸

تاویل کرنے والے گمراہ مذہب کے بارے میں ابو الحسن کی رائے ۷۹

امام محمدؒ کی رائے ۸۹

بعض دیگر اہل علم کی آراء ۸۹

ذمیوں سے استعانت کا بیان ۹۱

مسلمانوں کے معاملات حکومت میں اہل ذمہ ۹۲

سے مدد لینا جائز نہیں ہے

سود کی ہر صورت حرام ہے ۹۲

جنت کی وسعت بے کنار ہے ۹۳

غصہ پی جانا اور لوگوں سے درگزر کرنا پسندیدہ اعمال ہیں ۹۳

جہاد کی ترغیب	۹۴
اطاعت امیر ضروری ہے	۹۶
میدان احد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کی عجیب کیفیت	۹۹
داعی الی اللہ کو نرم دل اور خوش اخلاق ہونا چاہیئے	۱۰۰
مجلس شوریٰ کے فوائد	۱۰۱
خیانت بہت بڑا جرم ہے	۱۰۵
شہداء زندہ ہیں اور اپنے رب سے رزق پا رہے ہیں	۱۰۷
آزمائش کے وقت ایمان والوں کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے	۱۰۹
بخیل آدمی خود اپنا دشمن ہوتا ہے	۱۱۰
وجود باری تعالیٰ پر دلائل اور دھریت کی تردید	۱۱۲
اللہ کی راہ میں کمربستہ رہنے کی فضیلت	۱۱۴
سورہ النساء	۱۱۵
رشتہ کا احترام ضروری ہے	۱۱۷
یتیموں کو ان کا اصلی مال واپس کر دینا اور وصی کو اس مال کے صرف کر دینے کی ممانعت	۱۲۱
اسلام یتیموں کے حقوق کی حفاظت کا علمبردار ہے	۱۲۱
دولت نادانوں کے حوالے نہ کی جائے	۱۲۴
کم عمر بچے بچیوں کا نکاح کرا دینا	۱۲۸
خلاصہ کلام	۱۳۴
نابالغ بچیوں کی ولایت کا استحقاق	۱۳۵
تعدد ازدواج کا مسئلہ	۱۳۷
تعدد ازدواج پر خلاصہ کلام	۱۳۹
عورت کا اپنے شوہر کو مہر ہبہ کر دینا	۱۴۵
اسلام نے عورت کو حق ملکیت عطا کیا	۱۵۰
نادانوں اور بے وقوفوں کو ان کا مال حوالے کرنا	۱۵۲

اسلام میں مال و دولت کا ضائع کرنا منع ہے	۱۵۳
یتیم کے ولی کا اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا	۱۶۳
یتیم کا سرپرست عادل اور امین ہونا چاہئے	۱۶۶
ایک اہم نکتہ	۱۶۷
ایک سوال کا جواب	۱۶۸
ایک اور سوال کا جواب	۱۶۸
ایک اور سوال کا جواب	۱۷۰
ایک اور سوال اور اس کا جواب	۱۷۱
کوئی بددیانت شخص یتیم کا سرپرست نہیں ہونا چاہئے	۱۷۳
گواہ بنانے پر کیوں زور دیا گیا ہے	۱۷۴
یتیم کا مال اسے حوالے کرنے کے سلسلہ میں ولی کے قول کی تصدیق کے متعلق فقہاء کا اختلاف	۱۷۰
تیمیوں کے مال و متاع میں انتہائی احتیاط ضروری ہے	۱۷۵
وراثت میں مردوں اور عورتوں کے حقوق	۱۷۸
فرض اور واجب میں لطیف فرق	۱۸۱
تقسیم میراث کے موقع پر رشتہ داروں ' یتیموں اور مسکینوں کے لئے فراخ دلی کا مظاہرہ کیا جائے	۱۸۲
خلاصہ کلام	۱۸۵
معاشرتی معاملات کی بنیاد وسیع تر قومی مفاد کے اصولوں پر ہونی چاہئے	۱۸۶
اسلام یتیم کی اصلاح اور خیر کا طالب ہے	۱۸۹
باب الفرائض	۱۹۱
اسلام میں ہر فرد کے حقوق متعین ہیں	۱۹۱
اسلام ایک حقیقت پسند دین ہے	۱۹۶
اسلام میں کسی حقیقی وارث کو نظرانداز نہیں کیا جاتا	۲۰۱

بیٹے کی اولاد کی میراث	۲۱۳
اسلامی نظام معیشت میں ہر فرد کئی حیثیتوں سے جائداد کا مالک بنتا ہے	۲۱۵
کلالہ کا بیان	۲۱۸
دین اسلام ذہنی جمود کا قائل نہیں بلکہ تحقیق و جستجو پر زور دیتا ہے	۲۱۸
کلالہ کی مزید تشریح	۲۲۱
عدل کا بیان	۲۲۸
مشرکہ کا بیان	۲۳۲
بیٹی کے ساتھ بہن کی میراث میں سلف کے اختلاف کا بیان	
مرنے والے پر قرض ہو اور اس نے وصیت بھی کی اس کے حکم کا بیان	
جائز وصیت کی مقدار کا بیان	۲۴۳
وارث کے لئے وصیت کر جانے کا بیان	۲۴۹
کوئی وارث نہ ہونے کی صورت میں سارے مال کی وصیت کا بیان	۲۵۱
نسب کے باوجود میراث سے محروم رہنے والوں کا بیان	۲۵۶
مرتد کی میراث	۲۵۹
زنا کاروں کی حد کا بیان	۲۶۷
ان عورتوں کا بیان جن سے نکاح حرام ہے	۲۸۳
ساس سے بدکاری پر کیا حکم ہوگا	۳۰۴
لواطت کی بنا پر ازدواجی رشتوں کا حکم	۳۰۴
شہوت کے تحت لمس کسی وقت وطی کے حکم میں ہوگا	۳۰۵
عورت سے نظر بازی موجب تحریم ہے یا نہیں	۳۰۵
زمانہ جاہلیت میں کئے گئے برے عمل پر مواخذہ ہے یا نہیں	۳۰۸
بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی کرے یہ بھی فاحشہ ہے	۳۱۰
سات نسبی اور سات سسرالی رشتے حرام ہیں	۳۱۱
رضاعی چچا سے پردہ نہیں	۳۱۹
بیویوں کی مائیں اور گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں	۳۲۱

فصل	۳۴۱
شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم	۳۴۴
مہر کا بیان	۳۵۶
متعہ کا بیان	۳۷۴
متعہ کے بارے میں حضرت عمرؓ کا فتوی	۳۷۷
ابن عباسؓ کا رجوع	۳۷۸
متعہ کے بارے میں ابن عباسؓ کا رجوع	۳۸۸
حرمت متعہ پر عقلی دلیل	۳۸۹
مشروط نکاح کے لئے کیا حکم ہے	۳۹۵
مہر میں اضافہ کر دینا	۳۹۵
مہر میں اضافہ پر اختلاف ائمہ	۳۹۷
لونڈیوں کے نکاح کا بیان	۴۰۳
لفظ "طول" کی تشریح	۴۰۴
کتابی لونڈی سے نکاح کا بیان	۴۱۹
لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا	۴۳۶
لونڈی اور غلام کی حد کا بیان	۴۳۵
فصل	
آیا نکاح فرض ہے یا مستحب	۴۳۹
تجارت اور خیار بیع کا بیان	۴۴۵
بائع اور مشتری کا خیار	۴۵۷
تمنا کرنے کی نہی	۴۷۸
عصبہ کا بیان	۴۸۲
ولاء موالات	۴۸۷
آیا مکمل جائداد کی وصیت لا وارث شخص کر سکتا ہے	۴۹۳
عورت پر شوہر کی اطاعت کا وجوب	۴۹۵

سرکشی کی ممانعت
زوجین کے تعلقات بگاڑنے پر حکمین کو کون سا طریقہ کار اختیار کرنا چاہئے ۵۰۱
سلطان اور حاکم سے بالا بالا خلع کرا لینا ۵۱۱
والدین کے ساتھ نیکی کرنا ۵۱۳
تین طرح کے ہمسائے ۵۱۵
شفعہ بالجوار میں اختلاف رائے کا ذکر ۵۱۹
ابن السبیل مسافر یا مہمان ۵۲۶
بخل کی مذمت ۵۲۷
سخاوت میں ریا کاری کی مذمت ۵۳۰
کسی شخص کا حالت جنابت میں مسجد کے اندر سے گذر جانا ۵۳۳
امانتوں کی ادائیگی کے سلسلہ میں اللہ تعالیٰ کے واجب کردہ احکام ۵۴۸
انصاف کے ساتھ فیصلے کرنے کے متعلق اللہ کا حکم ۵۵۶
اولی الامر کی اطاعت کا بیان ۵۵۸
حضورؐ کی پیروی واجب ہے ۵۶۶
جنگ کی تیاری بروقت ضروری ہے ۵۶۷
مسائل پر اجتہاد و استنباط ۵۷۰
سلام اور اس کا جواب ۵۷۶
منافقین کے بارے میں رویہ ۵۷۹
قتل خطا کا بیان ۵۹۰
دیت کی عاقلہ پر ذمہ داری ۵۹۴
عاقلہ کے بارے میں فقہاء کی آراء ۵۹۸
قتل شبہ عمد ۶۰۸
فصل ۶۱۸
اونٹوں میں دیت کی مقدار ۶۲۰

قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمریں	۶۲۲
شبہ عمد کی دیت میں اونٹوں کی عمریں	۶۲۵
اونٹوں کے سوا دیت کی ادائیگی	۶۳۲
اہل کفر کی دیتیں	۶۳۵
ایک مسلمان جو دارالحرب میں مقیم ہوتا ہے اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے پہلے ہی قتل کر دیا جاتا ہے	۶۴۲
قتل کی قسمیں اور ان کے احکامات	۶۵۳
کیا قتل عمد میں کفارہ واجب ہوتا ہے	۶۵۶
شوق جہاد میں سرشار ہونے کی فضیلت	۶۶۸
اپنے اوپر ظلم کرنے والے	۶۷۰
ہجرت کی فضیلت	۶۷۱

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے ۔ اس منصوبہ کے تحت امام ابوبکر جصاص کی تفسیر احکام القرآن کی تیسری جلد پیش خدمت ہے تیسری جلد سیر' حدود' عقوبات' دیوانی معاملات اور عائلی زندگی سے متعلق اہم مباحث پر مشتمل ہے 'اس میں کفار سے دوستی کی ممانعت ' نذر' قرعہ اندازی کی شرعی حیثیت ' رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت' یہودیت و نصرانیت کی حقیقت ' قسم ' حلال و حرام اشیاء کے لئے شرعی ضابطہ ' حدود حرم میں جرم کا ارتکاب' اتلاف نفس سے کم تر جرائم کی سزا' اجماع امت کے دلائل' ذمیوں سے مدد حاصل کرنا' جہاد کی ترغیب ' نکاح و طلاق کے مسائل ' یتیموں کے متعلق احکام 'کم عمر بچے بچیوں کا نکاح' نابالغ بچیوں کی ولایت ' تعدد ازدواج ' مہر' وراثت وصیت ' زنا کی حد' شفعہ اور قصاص و دیت سے متعلق تفصیلی ہدایات ہیں۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہوگی ۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

سُورَۃُ آلِ عِمْرَان

محکمات اور متشابہات کا بیان

قول باری ہے (ھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰیَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ، وہی خدا ہے جس نے تم پر یہ کتاب نازل کی ہے. اس میں دو طرح کی آیتیں ہیں ایک محکمات، جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات) تاآخر آیت

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اپنی اس تفسیر کے آغاز میں محکم اور متشابہ کے معانی بیان کر دیئے ہیں اور یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ ایک کے لحاظ سے پورے قرآن کو اس کے ساتھ موصوف کرنا درست ہے اور دوسرے کے لحاظ سے قرآن کے بعض حصوں کو اس کے ساتھ مختص کرنا صحیح ہے قول باری ہے (الٓرٰ كِتَابٌ اُحْكِمَتْ اٰیَاتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِیْمٍ خَبِیْرٍ، آلٓر، یہ کتاب ایسی ہے کہ اس کی آیات محکم ہیں اور پھر ان کی تفصیل ایک حکیم و خبیر ذات کی طرف سے بیان کر دی گئی ہے) نیز فرمایا (الٓرٰ تِلْكَ اٰیَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِیْمِ ، آلٓر، یہ حکمت والی کتاب کی آیات ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں پورے قرآن کو صفت محکم کے ساتھ موصوف کر دیا ہے۔

ایک جگہ ارشاد فرمایا (اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِیْثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِیَ ۔ اللہ تعالیٰ نے بہترین کلام نازل کیا ہے۔ ایک کتاب باہم ملتی جلتی ہے اور بار بار دہرائی ہوئی) یہاں اللہ تعالیٰ نے پورے قرآن کو صفت متشابہ کے ساتھ موصوف کر دیا۔ پھر دوسری جگہ فرمایا (ھُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ عَلَیْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ اٰیَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) اس آیت میں یہ بیان کیا کہ قرآن کے بعض حصے محکم ہیں اور بعض حصے متشابہ. محکمیت کی صفت جو پورے قرآن میں پائی جاتی ہے اس سے مراد وہ درستی، صداقت اور اتقان اور پختگی ہے جن کی بنا پر قرآن کو ہر کلام پر فضیلت حاصل ہے رہ گئے قرآن مجید کے وہ مخصوص مقامات جن کے متعلق ارشاد ہوا (مِنْهُ اٰیَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ) تو اس سے مراد ہر وہ لفظ ہے جس کے معنی میں کوئی اشتراک نہ ہو اور سامع کے نزدیک اس میں

ایک کے سوا اور کسی معنی کا احتمال ہی نہ ہو۔

ہم نے اس بارے میں اہلِ علم کے اختلاف کا ذکر کر دیا ہے تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ اس آیت میں مذکور لفظ احکام ہمارے بیان کردہ مفہوم کو لازماً اپنے ضمن میں لیئے ہوئے ہے۔ یعنی وہ آیات جو کتاب کی اصل بنیاد قرار دی گئی ہیں اور جنکی طرف متشابہات کو لوٹایا جاتا ہے۔ یعنی متشابہات کے معانی کی تعیین کے لیئے ان آیات کو معیار اور کسوٹی بنایا جاتا ہے تشابہ کی صفت جو پورے قرآن میں پائی جاتی ہے اور جس کا ذکر باری تعالیٰ نے ان الفاظ میں فرمایا۔ (کِتٰبًا مُّتَشَابِهًا) تو اس سے مراد وہ مماثلت ہے جو آیات میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس سے اس بات کی بھی نفی کرنا مقصود ہے کہ قرآنی آیات اختلافِ بیان اور تضادات کے نقائص سے پاک ہیں۔ رہ گئے وہ متشابہات جو قرآن کے بعض حصوں کے ساتھ مختص ہیں تو ہم نے ان کے متعلق سلف کے اقوال کا تذکرہ کر دیا ہے۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ محکم سے مراد ناسخ اور متشابہ سے مراد منسوخ ہے۔ ہمارے نزدیک یہ محکم اور متشابہ کی ایک قسم ہے اس لیئے کہ حضرت ابن عباس نے اس بات کی نفی نہیں کی کہ محکم اور متشابہ کی ان کے علاوہ اور صورتیں نہیں ہیں۔ اس بات کی گنجائش ہے کہ ناسخ کو محکم کا نام دیا جائے اس لیئے کہ اس کا حکم اپنی جگہ باقی رہتا ہے اور عرب کے لوگ مضبوط اور پائیدار عمارت کو محکم کے نام سے پکارتے ہیں اسی طرح مضبوط لڑی والے ہار کو بھی محکم کا نام دیا جاتا ہے۔ جسے کھولنا ممکن نہ ہو اس لیئے ناسخ کو بھی محکم کا نام دینا درست ہے اس لیئے کہ ناسخ کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس میں ثبات اور بقاء کی صفت پائی جاتی ہے۔ دوسری طرف منسوخ کو متشابہ کہنا بھی درست ہے کیونکہ وہ تلاوت میں محکم کے مماثل ہوتا ہے لیکن ثبوت حکم میں اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اس بنا پر تلاوت کرنے والے کے لیئے اس کا حکم ثابت اور نسخ کے لحاظ سے مشتبہ ہو جاتا ہے۔ اس حیثیت سے منسوخ کو متشابہ کہنا درست ہے۔

جس شخص نے یہ کہا ہے کہ محکم وہ ہے جس کے الفاظ میں تکرار نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس کے الفاظ میں تکرار ہو، چونکہ سامع کے نزدیک الفاظ کی تکرار کی حکمت کی وجہ میں اشتباہ ہوتا ہے۔ اس جہت سے آیت متشابہ بن جاتی ہے۔ اس سبب کا اطلاق ان تمام مقامات پر ہو سکتا ہے جہاں سامع پر حکمت کی وجہ میں اشتباہ پیدا ہو جائے۔ یہاں تک کہ وہ خود اس وجہ سے آگاہ ہو جائے اور اس کی حکمت کا مفہوم اس کے ذہن میں واضح ہو جائے۔ اس وقت تک ایسی آیت پر متشابہ کے اسم کا اطلاق جائز ہے۔ دوسری طرف جن آیات میں سامع کے لیئے وجہ حکمت میں اشتباہ نہ ہو تو وہ اس قائل کے قول کے مطابق محکم ہوں گی جن میں کسی تشابہ کی گنجائش نہیں۔ اس قائل کے قول میں بیان کردہ مفہوم بھی محکم اور متشابہ کی ایک صورت ہے اور اس پر ان اسماء کا اطلاق جائز ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہؓ سے ایک روایت ہے کہ محکم وہ ہے جس کی

تاویل اور تفسیر کی تعیین کا علم ہو جائے اور متشابہ وہ ہے جس کی تاویل و تفسیر کی تعیین کا علم نہ ہو سکے مثلاً قولِ باری ہے (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَیَّانَ مُرْسَاهَا۔ یہ لوگ آپ سے قیامت کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا وقوع کب ہوگا) یا اس قسم کی اور آیات، ایسی آیات پر محکم اور متشابہ کے اسم کا اطلاق درست ہے۔ اس لیے کہ جس چیز کے وقت اور مفہوم کا علم ہو جائے اس میں کوئی اشتباہ باقی نہیں رہتا اور اس کا بیان محکم ہوتا ہے اور جس چیز کے وقت، معنی اور تاویل کا علم نہ ہو، سامع کے نزدیک وہ اشتباہ کی حامل ہوتی ہے۔ اس لیے اس پر متشابہ کے اسم کا اطلاق جائز ہوتا ہے۔ آیت میں وارد الفاظ میں روایت شدہ ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے۔ اگر یہ احتمالات موجود نہ ہوتے تو سلف سے مروی تاویلات کا ذکر نہ ہوتا۔

ہم نے اہلِ علم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ محکم وہ لفظ ہے جس میں صرف ایک معنی کا احتمال ہو اور متشابہ وہ لفظ ہے۔ جس میں ایک سے زائد معانی کا احتمال ہو تو یہ ان وجوہ میں سے ایک ہے جو ان الفاظ میں بطور احتمال موجود ہیں۔ اس لیے کہ اس قسم کے محکم کو اس کی دلالت کی مضبوطی اور اس کے معنی کے وضوح اور ظہور کی بنا پر محکم کہا جاتا ہے جبکہ متشابہ کو اس بنا پر متشابہ کہا جاتا ہے کہ یہ ایک لحاظ سے محکم کے مشابہ ہوتا ہے۔ اور اس محکم کے معنی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن دوسرے لحاظ سے وہ ایسی چیز کے مشابہ ہوتا ہے جس کا معانی محکم کے معنی کے خلاف ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کا نام متشابہ رکھا گیا ہے۔ جب محکم اور متشابہ پر ان تمام معانی کا پے درپے ورود ہوتا ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو اب ہمیں قولِ باری (مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِىْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَاْوِيْلِهٖ۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں۔ ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات ہی کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں) کے معنی و مراد جاننے کی ضرورت پیش آگئی ہے۔ اگرچہ ہمیں اس آیت کے مضمون اور مفہوم میں موجود بات کا علم ہے اور وہ یہ کہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانا اور اسے محکم کے معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔ نہ کہ اس کے مخالف معنی پر محمول کرنا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم آیات کی صفت یہ بیان کی کہ (هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ) اور "اُمّ" وہ ہے جس سے ایک چیز کی ابتدا ہو اور وہ چیز اسی کی طرف لوٹ کر آئے۔ اس لیے اس کا نام "اُمّ" رکھا گیا۔ اس لیے اس لفظ کا اقتضاء یہ ہو گیا کہ متشابہ کی بنیاد محکم پر رکھی جائے اور اسے محکم کیطرف ہی لوٹایا جائے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اس مفہوم کی تاکید اپنے اس قول سے کر دی کہ (فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِىْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَاْوِيْلِهٖ) اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق یہ حکم

لگا دیا جو متشابہ کو محکم پر محمول کیئے بغیر اس کے پیچھے پڑ جاتا ہے کہ اس کے دل میں کجی اور ٹیڑھ ہے اور ہمیں یہ بتا دیا کہ ایسا شخص فتنے کا متلاشی ہوتا ہے جس سے یہاں کفر اور گمراہی مراد ہے۔ جیسا کہ قولِ باری ہے۔ (وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ، اور فتنہ یعنی کفر قتل سے بھی بڑھ کر جرم ہے) یعنی فتنہ سے مراد کفر ہے ـــــــ واللہ اعلم۔

اللہ نے یہ خبر دی ہے کہ متشابہ کے درپے ہونے والا اور اسے محکم کے مخالف معنی پر محمول کرنے والا دراصل اپنے دل میں زیغ لیئے ہوئے ہے۔ یعنی راہِ حق سے ہٹ کر دوسروں کو متشابہ کے واسطے سے کفر و ضلال کی طرف دعوت دینے والا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں مذکور متشابہ سے مراد وہ لفظ ہے جو کئی معانی کا احتمال رکھتا ہو اور جسے محکم کی طرف لوٹانا اور اس کے معنی پر محمول کرنا واجب ہو۔ پھر ہم نے ان معانی پر غور کیا جو متشابہ پر آگے پیچھے وارد ہوتے ہیں اور جن کا ہم نے متشابہ کی اقسام بیان کرتے وقت ان حضرات کے اقوال کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ جو ان معانی کے قائلین ہیں جن میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن الفاظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔

اس غور و فکر سے ہم جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ یہ ہے کہ جو اہلِ علم محکم اور متشابہ کے ناسخ اور منسوخ ہونے کے قائل ہیں ان کا قول اس حد تک درست ہے کہ اگر ان دونوں کے نزول کی تاریخیں معلوم ہوں تو ان کی تاریخوں کا علم رکھنے والے کے لیئے کوئی اشتباہ نہیں ہوگا اور اسے یقینی طور پر یہ معلوم ہو جائے گا کہ منسوخ کا حکم متروک اور ناسخ کا حکم ثابت اور قائم ہے۔ اس طرح ان کی تاریخوں کا علم رکھنے والے سامع پر ان کے حکموں کے متعلق کوئی اشتباہ نہیں ہوگا۔ جن میں نسخ کے علاوہ اور کسی چیز کا احتمال نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر ان کی تاریخوں کا علم نہ ہونے کی بنا پر سامع کے لیئے اشتباہ پیدا ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں ایک لفظ کا دوسرے کی بہ نسبت محکم یا متشابہ ہونا اس وجہ سے اولیٰ قرار نہ دیا جا سکے کہ دونوں لفظوں میں سے ہر ایک کے اندر ناسخ اور منسوخ بننے کا احتمال ہے تو اس صورت میں درج بالا قول کو اس قولِ باری (مِنْهُ اٰيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَاُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ) کی تفسیر و تاویل میں کوئی دخل نہیں ہوگا بلکہ یہ قول بے معنی ہو جائے گا۔

جو اہلِ علم اس بات کے قائل ہیں کہ محکم وہ ہے جس کے لفظ میں تکرار نہ ہو اور متشابہ وہ ہے جس کے لفظ میں تکرار ہو تو اس قول کا بھی زیرِ بحث آیت کی تفسیر و تاویل میں کوئی دخل نہیں ہے اس لیئے کہ تکرار کی صورت میں اسے محکم کی طرف لوٹانے کی ضرورت نہیں ہو گی۔ بلکہ اس پر عقلی طور پر غور و فکر کی ضرورت ہو گی اور یہ کہ لغوی طور پر اسے اس معنی پر محمول کرنے کا کہاں تک جواز ہو سکتا ہے۔ اس طرح یہ قول بھی زیرِ بحث آیت کی تفسیر و تاویل کے حکم سے خارج ہے کہ محکم وہ ہے جس کے وقت اور اس کی تعیین کا علم ہو اور متشابہ وہ ہے جس کی تاویل کی تعیین کا علم نہ ہو مثلاً قیامت کا معاملہ یا صغیرہ گناہوں کی بات، جن کے متعلق ہمیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے صاف

جواب ہے کہ اس دنیا میں ہمیں ان کا علم نہیں ہو سکتا۔

اس طرح یہ قول بھی اس آیت کی تفسیر و تاویل کے حکم سے خارج ہے۔ اس لیے کہ ہم اس صورت میں بھی متشابہ کو محکم کی طرف لوٹا کر اس کے معنی کا علم حاصل نہیں کر سکتے۔ اس لیے محکم اور متشابہ کی اقسام کے سلسلے میں ایک کی بنیاد دوسرے پر رکھنے اور اس کے معنی پر محمول کرنے کے وجوب کے متعلق ہمارے بیان کردہ وجوہ میں سے صرف آخری وجہ باقی رہ جاتی ہے۔ وہ یہ کہ متشابہ وہ لفظ ہے جس میں کئی معانی کا احتمال ہو اس لیے اسے محکم پر محمول کرنا واجب ہے جس میں ایسا احتمال نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے لفظ میں کوئی اشتراک ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی نظائر ہم نے اس کتاب کی ابتدا میں بیان کر دیئے ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اس کی آگے دو قسمیں ہیں عقلیات اور سمعیات۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہم نے محکم اور متشابہ کے سلسلے میں سلف سے جو اقوال نقل کیئے ہیں الفاظ میں ان کا احتمال ممتنع ہے۔ ہم نے الفاظ میں ان معانی کے احتمال کی وجوہات بیان کر دی ہیں۔ نیز متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کے وجوب کی آخری وجہ جو بیان کی گئی ہے۔ اس کے درست ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ کیونکہ متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کے باقی ماندہ تمام وجوہ ہمارے بیان کی روشنی میں ممکن نہیں رہے بلکہ ان کا امکان ممتنع ہو چکا ہے۔ پھر قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ حالانکہ ان کا حقیقی مفہوم اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا) کے معنی یہ ہیں کہ تمام متشابہات کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں، یعنی کوئی بھی اس کے سوا تمام متشابہات کے علم کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اس بات کی نفی کر دی کہ ہمارا علم تمام آیات متشابہات کے معانی کا احاطہ کر سکتا ہے۔ لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوئی کہ ہمیں بعض آیات متشابہات کے معانی کا اس بنا پر علم ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان معانی پر دلالت قائم کر دی گئی ہے۔

جیسا کہ ایک اور مقام پر ارشادِ باری ہے (وَلَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ اِلَّا بِمَا شَاۗءَ اور اس کی معلومات میں سے کوئی چیز ان کی گرفت ادراک میں نہیں آسکتی الّا یہ کہ کسی چیز کا علم وہ خود ہی ان کو دینا چاہے) اس لیئے کہ آیت زیر بحث کے مفہوم میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہم بعض آیات متشابہات کے معانی کا علم انہیں محکمات کی طرف لوٹا کر اور ان پر محمول کر کے حاصل کر سکتے ہیں۔ البتہ یہ بات محال ہے متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانے کے وجوب پر آیت کی دلالت ہو رہی ہو۔ نیز یہ کہ ہم متشابہ کے علم اور اس کی معرفت تک پہنچ نہیں سکتے اس لیئے مناسب ہے کہ قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَاْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ) کو بعض متشابہات کے متعلق وقوع علم کی نفی کرنے والا قرار نہ دیا جائے۔ جن متشابہات کے متعلق ہمارے علم کی رسائی کا کوئی جواز نہیں ان میں سے ایک قیامت آنے کا وقت ہے اور دوسرا صغیرہ گناہوں کا معاملہ ہے۔ بعض اہلِ علم اس بات

کے جواز کے قائل ہیں کہ شریعت میں ایک ایسا مجمل لفظ وارد ہو جائے جو تفصیل و بیان کا متقاضی ہو لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے بالکل ہی بیان نہ کیا جائے، اس صورت میں یہ مجمل لفظ اس متشابہ کے حکم میں ہو گا جس کے حقیقی معنی تک ہمارے علم کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

راسخون فی العلم کی تفسیر میں اختلافِ رائے

اہلِ علم کا، قولِ باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کے نزدیک فقرہ (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) پر مکمل ہوتا ہے۔ اور اس میں واقع حرف واؤ جمع کے لیے ہے مثلاً آپ کہیں کہ لَقِيتُ زَيْدًا وَعَمْرًا" (میں نے زید اور عمر کو دیکھا) یا اس قسم کے دوسرے فقرات۔ بعض کے نزدیک فقرہ (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) پر ختم ہو جاتا ہے اور بعد میں آنے والا حرف واؤ اگلے خطاب کی ابتدا کے لیے ہے اور اس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ پہلے قول کے قائلین کے نزدیک راسخین فی العلم بعض متشابہات کا علم رکھتے ہیں تمام کا نہیں۔ حضرت عائشہ اور حسن بصری سے اس قسم کی روایت ہے۔

ابنِ ابی نجیح کی روایت کے مطابق قولِ باری (فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ) کی تفسیر میں، مجاہد نے کہا ہے کہ زیغ سے مراد شک ہے۔ (ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ) یعنی شبہات کی تلاش میں جن کا تعلق ان کی ہلاکت سے ہے۔ لیکن علم میں رسوخ اور گہرائی رکھنے والے اس کے معنی سے واقف ہیں اور اپنی زبان سے کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے مروی ہے کہ جملے کے الفاظ کی ترتیب اس طرح ہے۔ "وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آیت کا مفہوم کچھ اس طرح ہے۔" وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يعلمونه قائلين آمنا به" (متشابہ کی تاویل یعنی حقیقی معنی کا علم صرف اللہ کو ہے اور علم میں رسوخ اور گہرائی رکھنے والے بھی فی الجملہ اس کا علم رکھتے ہیں اور اپنی زبان سے کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے) ربیع بن انس سے بھی یہی تفسیر منقول ہے۔ لفظ جس احتمال کا متقاضی ہے اس کی بنا پر عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہونی چاہیئے کہ تمام متشابہات کے معانی کا علم تو صرف اللہ کو ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

تاہم علم میں رسوخ رکھنے والے بعض متشابہات کا علم رکھتے ہیں۔ اور اپنی زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے، یہ سب کچھ ہمارے رب کی طرف سے ہے۔ یعنی ایسے متشابہات جن کے معانی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے دلالت قائم کر دی گئی ہے۔ کہ ان کی بنیاد محکمات پر رکھ کر انہیں ان کی طرف لوٹاؤ۔ اور وہ متشابہات بھی جن کے معانی تک ہمارے علم کی رسائی کا کوئی وسیلہ نہیں بنایا گیا۔ مثلاً وہ باتیں جن کی طرف ہم پچھلے سطور میں

اشارے کر آئے ہیں جب راسخین فی العلم کو بعض متشابہ کا علم ہو جاتا ہے اور بعض کا نہیں ہوتا تو وہ کہتے ہیں کہ ہم سب پر ایمان لاتے ہیں یہ تمام کے تمام ہمارے رب کی طرف سے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کا علم اس وجہ سے نہیں دیا اور ہم سے انہیں مخفی رکھا کہ اسے معلوم تھا کہ اس میں ہماری بھلائی اور ہمارے دین اور دنیا کی بھلائی مضمر ہے۔ دوسری طرف جن متشابہات کا اس نے ہمیں علم دے دیا وہ بھی اس بنا پر دیا کہ اسے معلوم تھا کہ اس میں ہماری مصلحت پوشیدہ ہے۔ اس طرح راسخین فی العلم تمام کی تمام آیات متشابہات کی صحت کا اعتراف کرتے اور رب کی تعریف کرتے ہیں۔ خواہ ان میں سے بعض کا انہیں علم ہو گیا ہو یا بعض کا نہ ہوا ہو۔

بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ صرف ایک ہی صورت درست ہے وہ یہ کہ کلام کی انتہا، قول باری (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) پر ہو جائے۔ اور واؤ کو استقبال کے معنی میں لیا جائے، جمع کے معنی میں نہ لیا جائے، اس لیئے کہ اگر واؤ جمع کے لیئے ہوتا تو کلام باری یوں ہوتا "وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" واؤ کا از سر نو ذکر خبر کے از سر نو ذکر کی بنا پر ہوتا۔ جو لوگ پہلے قول کے قائل ہیں یعنی فقرے کی انتہا (وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) پر کرتے اور واؤ کو جمع کے معنی میں لیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ لغت میں ایسا استعمال جائز ہے۔

قرآن مجید میں بھی اس کی مثال موجود ہے۔ تقسیم فئ (زکواۃ کے سوا بیت المال کی آمدنی کے دیگر ذرائع مثلاً مال غنیمت، خراج اور جزیہ وغیرہ) کے سلسلے میں قول باری ہے (مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ جو کچھ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئ دلوا دے، سو وہ اللہ ہی کا حق ہے۔ اور رسول کا اور رسول کے عزیزوں کا، اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا) تا قول باری (إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ، بے شک اللہ سزا دینے میں بڑا سخت ہے) پھر اس کے بعد تفصیل آئی اور ان لوگوں کا نام لیا گیا جو اس فئ کے مستحق تھے فرمایا (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا۔ ان حاجت مند مہاجروں کا خاص طور پر یہ حق ہے جو اپنے گھروں اور مالوں سے جدا کر دیئے گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے فضل اور رضامندی کے طلب گار ہیں) تا قول باری (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ، اور ان لوگوں کا بھی حق ہے جو ان کے بعد آئے) یہ لوگ بھی لامحالہ پہلوں کی طرح فئ کے استحقاق میں داخل ہیں اور اس میں مذکورہ حرف واؤ جمع کے معنی دیتا ہے۔

پھر ارشاد ہوا (یَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِیْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِیْمَانِ، اور وہ یہ دعا کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو بھی، جو ایمان لانے میں ہم سے سبقت کر گئے ہیں) معنی کے لحاظ سے یہ فقرہ یوں ہوگا "قائلین ربنا اغفرلنا .... (یہ کہتے ہوئے کہ اے ہمارے پروردگار! ....) ٹھیک اسی طرح قول باری (وَالرّٰسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ یَقُوْلُوْنَ) بھی ہے اور فقرے کے معنی یہ ہوں گے "علم میں رسوخ رکھنے والے ایسی آیات متشابہات کی تفسیر و تاویل کا علم رکھتے ہیں جن کے معانی تک رسائی کے لیئے دلالت قائم کر دی گئی ہے، ساتھ ساتھ وہ بھی کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار! ہم ان سب پر ایمان لے آئے" اس بنا پر ان کا ماقبل پر عطف ہوگا اور وہ ماقبل کے حکم میں شامل اور داخل ہوں گے۔

عربی شعر میں بھی اس کی مثال موجود ہے یزید بن مفرغ حمیری کا شعر ہے

؎ وشریت بردًا لیتنی　　　من بعد برد کنت ھامه

فالریح تبکی شجوه　　　والبرق یلمع فی الغمامه

میں نے ایک دھاری دار چادر خریدی کاش! کہ سردی گذر جانے کے بعد میں اس کے استعمال کا ارادہ کر سکتا۔ سردی گذر گئی اور اب موسم بہار کی ہوا اس کی یاد میں غم کے آنسو بہاتی ہے اور بجلی بادلوں میں چمکتی ہے۔ (موسم سرما کے بعد بہار کی آمد آمد ہے) معنی یہ ہیں کہ بجلی بادل میں چمک کر اپنے غم کے آنسو بہا رہی ہے۔ جب لغت میں اس استعمال کی گنجائش ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں آیت کی دلالت کی موافقت میں اسے محمول کیا جائے اور اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ راسخین فی العلم متشابہ کو محکم کی طرف لوٹا کر اور اس کے معنی پر محکم کے ذریعے استدلال کر کے اس کی تاویل و تفسیر کا علم حاصل کر لیتے ہیں۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو واؤ کے حقیقی معنی جمع کے ہیں اس لیئے اسے اسی معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔ یہی اس کا مقتضیٰ ہے۔ ابتدار کے معنی پر کسی دلالت کے بغیر یہ محمول نہیں ہو سکتا اور ہمارے پاس کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جو اسے اس کے حقیقی معنی سے پھیر دینا ضروری قرار دے۔ اس لیئے اسے جمع کے معنی میں استعمال کرنا واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب محکم کے استعمال کو عقلی طور پر سمجھ میں آنے والے معنی کے ساتھ مقید کر دیا گیا جس کی بنا پر یہ گنجائش پیدا ہو گئی کہ ہر باطل پرست عقل کے استعمال کا دعویدار بن سکتا ہے تو ایسی صورت میں محکم سے استدلال کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ محکم کا استعمال اس معنی کے ساتھ مقید ہے۔ جو اہل عقول کے درمیان متعارف ہو۔ اس صورت میں لفظ اس معنی کے مطابق ہوگا۔ جس سے اہل لغت

کے عقلاء متعارف ہوں اور اس میں عقل سے کام لینے میں مقدمات و قضایا کی ضرورت نہ پڑے بلکہ سننے والے کو اس کے معنی مراد کا علم اس طریقے پر ہو جائے جو عقلاء کے عقول میں ثابت اور درست ہے نہ کہ اس طریقے پر جو لوگوں کی فاسد عادتوں میں پایا جاتا ہے جن پر یہ عمل پیرا ہوتے ہیں۔ جب یہ باتیں پائی جائیں گی تو پھر یہ محکم ہو گا جس کے معنی میں اس کے لفظ کے ساتھ مقتضی اور حقیقت کے سوا اور کسی بات کا احتمال نہیں ہو گا۔ رہ گئیں فاسد عادتیں تو محکم کے معنی کے سلسلے میں ان کا کوئی اعتبار نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ محکمات کو چھوڑ کر متشابہات کی کس طرح پیروی کرتے ہیں کیا اس کی کوئی مثال موجود ہے؟ تو جواب میں کہا جائے گا اس کی مثال ربیع بن انس کی روایت کے مطابق یہ ہے کہ اس آیت کا نزول وفد نجران کے متعلق تھا۔ جب عیسائیوں کا یہ وفد مدینے آکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں بحث و مباحثہ کرنے لگا تو دوران بحث انہوں نے پوچھا کہ آیا عیسیٰ علیہ السلام اللہ کے کلمہ اور اس کی روح نہیں ہیں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا "کیوں نہیں؟" اس پر انہوں نے کہا بس ہمارے لیئے اتنا ہی کافی ہے۔ (یعنی آپ ہماری بات مان گئے۔)
اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ)
پھر یہ آیت نازل ہوئی (اِنَّ مَثَلَ عِيْسٰى عِنْدَ اللّٰهِ كَمَثَلِ اٰدَمَ خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ۔ اللہ کے نزدیک عیسیٰؑ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے۔ اللہ نے اسے مٹی سے پیدا کیا پھر اس سے کہا ہو جا، وہ ہو گیا) یہاں نجرانی عیسائیوں نے "کلمۃ اللہ" کے قول کو اس مفہوم کی طرف موڑ دیا جو ان کے عقیدے اور قول کے مطابق تھا یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات (نعوذ باللہ) اللہ کی ذات کی طرح قدیم ہے اور اس کی روح ہے۔ انہوں نے اس لفظ "کلمۃ اللہ" سے یہ مراد لیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا جز ہیں اور اللہ کی ذات کے ساتھ ان کی ذات بھی روح انسان کی طرح قدیم ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے لفظ "کلمۃ اللہ" سے یہ مراد لیا تھا کہ انبیائے متقدمین نے ان کی بشارت دی تھی۔ بشارت کی قدامت کی بنا پر انہیں کلمۃ اللہ کے نام سے موسوم کیا گیا۔

اللہ نے انہیں "اپنی روح" کا نام اس لیئے دیا کہ انہیں مذکر کے بغیر یعنی بن باپ کے پیدا کیا تھا۔ حضرت جبریل کو حکم ملا تھا جس کے تحت انہوں نے حضرت مریم کے گریبان میں پھونک مار دی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے انہیں شرف عطا کرنے کے لیئے ان کی نسبت اپنی ذات کی طرف کر دی جس طرح "بیت اللہ" "سماء اللہ" اور "ارض اللہ" میں اللہ کی طرف نسبتیں ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو "روح اللہ" اسی طرح کہا گیا ہے جس طرح قرآن کو روح کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (وَكَذٰلِكَ

اَوۡحَیۡنَآ اِلَیۡکَ رُوۡحًا مِّنۡ اَمۡرِنَا۔ اور اس طرح ہم نے آپ کی طرف وحی کی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے) قرآن مجید کو اس وجہ سے روح کے نام سے موسوم کیا کہ اس میں لوگوں کے دینی امور میں ان کی زندگی کا سامان مہیا کر دیا گیا ہے۔ لیکن اہلِ زیغ اور کج رو انسانوں نے اپنے فاسد مذاہب اور کفر و ضلال کے عقائد کے اثبات کے لیئے اسے استعمال کیا۔ قتادہ کا قول ہے کہ اہلِ زیغ جو متشابہات کے پیرو کار ہیں ان کا تعلق خوارج کے فرقہ حروریہ اور سبائیہ (ابن سبا کے پیرو کار) سے ہے۔

کفّار کے مغلوب ہونے کی پیش گوئی۔

قولِ باری ہے۔ (قُلۡ لِّلَّذِیۡنَ کَفَرُوۡا سَتُغۡلَبُوۡنَ وَ تُحۡشَرُوۡنَ اِلٰی جَہَنَّمَ، آپ کافروں سے کہہ دیجیئے کہ تم عنقریب مغلوب کر لیئے جاؤ گے اور جہنم کی طرف ہانکے جاؤ گے) حضرت ابنِ عباسؓ، قتادہ اور ابنِ اسحاق سے مروی ہے کہ جب بدر کے معرکے میں قریش پر تباہی آئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوقِ قینقاع میں یہود کو جمع کر کے انہیں اسلام کی دعوت دی اور انکار کی صورت میں انہیں اس انتقامِ خداوندی سے ڈرایا جس کا ظہور قریش پر ہو چکا تھا۔ یہود نے اسلام لانے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ ہم قریش کی طرح نہیں ہیں۔ وہ تو ناتجربہ کار اور بدھو قسم کے لوگ تھے، انہیں جنگ کا کوئی تجربہ نہیں تھا اگر ہم سے پنجہ آزمائی کرو گے تو تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ ہم مرد میدان ہیں اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دلالت ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس میں کافروں پر مسلمانوں کے غلبہ کی خبر دی گئی تھی اور بعد میں اس کے مطابق واقعات پیش آئے۔ ان کے متعلق یہ کہا نہیں جا سکتا کہ یہ اتفاقیہ طور پر پیش آ گئے اس لیئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستقبل میں پیش آنے والے بے شمار واقعات کے متعلق پیش گوئیاں کی تھیں جو تمام کی تمام سچی ثابت ہوئیں۔ کسی واقعہ میں کوئی تخلف نہیں ہوا۔ اس سلسلے میں اس کے سوا اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ سب اللہ کی طرف سے تھیں جو عالم الغیوب ہے۔ اس لیئے کہ مخلوق میں سے کسی کی یہ طاقت نہیں کہ مستقبل میں پیش آنے والے بے شمار واقعات کی خبر دے اور پھر یہ واقعات اتفاقیہ طور پر اسی طرح پیش آ جائیں جس طرح اس نے ان کی خبر دی تھی اور اس میں کوئی تخلف نہ ہو۔

قولِ باری ہے (قَدۡ کَانَ لَکُمۡ اٰیَۃٌ فِیۡ فِئَتَیۡنِ الۡتَقَتَا، فِئَۃٌ تُقَاتِلُ فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰہِ۔ تمہارے لیئے ان دو گروہوں میں بڑی نشانی تھی جن کا آمنا سامنا ہوا تھا، ایک گروہ اللہ کے راستے میں قتال کر رہا تھا) تا آخر آیت۔ حضرت ابنِ مسعودؓ اور حسن بصری سے مروی ہے کہ یہ خطاب اہلِ ایمان کو ہے۔ اور مسلمان ہی وہ گروہ تھے جو اپنی آنکھوں سے کافروں کو اپنے سے دو چند دیکھ رہے تھے۔ کافروں کو

اگرچہ وہ اپنی تعداد سے دوگنا دیکھ رہے تھے لیکن کافر درحقیقت مسلمانوں کے مقابلے میں تین گنا تھے کیونکہ ان کی تعداد ایک ہزار تھی اور مسلمانوں کی تعداد کچھ اوپر تین سو تھی۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے دلوں کو تقویت دینے کے لیئے کافروں کی تعداد ان کی نظروں میں کم کرکے دکھائی۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قول باری (قَدْ کَانَ لَکُمْ) میں کافروں سے خطاب ہے جن کے ذکر کے ساتھ سلسلۂ کلام کی ان الفاظ میں ابتدا کی گئی تھی (قُلْ لِلَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَتُغْلَبُوْنَ وَتُحْشَرُوْنَ اِلٰی جَھَنَّمَ) اور قولِ باری (قَدْ کَانَ لَکُمْ اٰیَۃٌ) اس پر معطوف اور اس کا تتمہ ہے۔ معنی یہ ہوں گے کہ کافروں نے مسلمانوں کو اپنے سے دوچند دیکھا۔ اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں ظاہری طور پر اسی طرح دکھایا تاکہ ان کے دلوں میں بزدلی پیدا ہو جائے اور ان پر خوف طاری ہو جائے جس کی وجہ سے ان کے مقابلے میں مسلمانوں کی پوزیشن اور زیادہ مضبوط ہو جائے۔ اللہ کی طرف سے مسلمانوں کی نصرت اور کافروں کو پسپائی کی طرف دھکیل دینے کا یہ ایک طریقہ تھا۔

اس آیت میں دو طرح سے حضور صلی اللہ علیہ کی نبوت کی صحت و صداقت پر دلالت ہو رہی ہے۔ اوّل، ایسے گروہ کا جس کی تعداد بھی تھوڑی تھی اور جس کے پاس سامانِ جنگ بھی برائے نام تھا ایک بڑی تعداد والے گروہ پر غالب آجانا جس کے پاس سامانِ جنگ کی کوئی کمی نہیں تھی۔ یہ بات خلافِ عادت تھی اور یہ سب اس وجہ سے وقوع پذیر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو مسلمانوں کی مدد کے لیئے بھیج دیا تھا۔ دوم۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے وعدہ کیا تھا کہ انہیں قریش کے تجارتی قافلے اور لشکرِ قریش میں سے ایک مل جائے گا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے اور فتح مندی حاصل کرنے سے پہلے ہی بتا دیا تھا کہ یہ فلاں کافر کا مقتل ہے۔ اور یہ فلاں کافر کا مقتل ہے۔ پھر وہی ہوا جس کا اللہ نے وعدہ کیا اور جس کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی

مرغوباتِ نفس کیسے خوش آئند ہیں

قولِ باری ہے (زُیِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّھَوَاتِ، لوگوں کے لیئے مرغوباتِ نفس بڑی خوش آئند بنا دی گئی ہیں) حسن بصری کا قول ہے کہ شیطان نے انہیں خوش آئند بنایا ہے۔ اس لیئے کہ ان مرغوبات کی ان کے خالق نے جتنی مذمت کی ہے کسی اور نے اتنی مذمت نہیں کی۔ بعض دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے اس طرح خوش آئند بنا دیا کہ انسانوں کی طبیعتوں میں ان کے حصول کے لیئے ایک دوسرے سے الجھنے کا جذبہ رکھ دیا۔ جس طرح کہ قولِ باری ہے (اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَی الْاَرْضِ زِیْنَۃً لَّھَا، ہم نے زمین پر پائی جانے

والی تمام اشیاء کو زمین کی زینت بنادی ہے) بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ مرغوبات میں سے جو اچھی ہیں۔ انہیں اللہ تعالیٰ نے اور جو بُری ہیں انہیں شیطان نے خوش آیند بنایا ہے۔

انبیاء اور داعیانِ حق کا قاتل سب سے بڑا مجرم ہوگا

قولِ باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْفُرُوْنَ بِاٰیَاتِ اللّٰهِ وَیَقْتُلُوْنَ النَّبِیّٖنَ بِغَیْرِ حَقٍّ وَّ یَقْتُلُوْنَ الَّذِیْنَ یَاْمُرُوْنَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ ، جو لوگ اللہ کے احکام و ہدایات کو ماننے سے انکار کرتے ہیں اور اس کے پیغمبروں کو ناحق قتل کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کی جان کے درپے ہو جاتے ہیں جو خلقِ خدا میں عدل اور راستی کا حکم دینے کے لیئے اٹھیں، ان کو دردناک سزا کی خوشخبری سنا دو) حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ سے مروی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ قیامت کے دن کس شخص کی سزا سب سے زیادہ سخت ہوگی؟ آپ نے فرمایا (رجل قتل نبیا او رجل امر بمعروف ونھی عن منکر، اس شخص کی سزا سب سے سخت ہوگی جس نے کسی نبی کو یا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والے شخص کو قتل کیا ہوگا) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ پھر فرمایا" ابو عبیدہ! بنی اسرائیل نے دن کے اوّل حصے میں اچانک حملہ کرکے تینتالیس انبیاء کو بیک وقت قتل کر دیا تھا، پھر بنی اسرائیل میں سے ایک سو بارہ عابد و زاہد لوگ میدان میں آگئے اور انہوں نے ان قاتلین کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی تبلیغ شروع کر دی۔ شام ہوتے ہوتے یہ تمام لوگ موت کے گھاٹ اتار دیئے گئے یہ سب کچھ ایک دن میں ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان ہی لوگوں کا ذکر کیا ہے۔

اس آیت میں قتل کے خوف کے باوجود غلط اور ناجائز بات کی تردید کا جواز موجود ہے۔ یہ ایسا اونچا مقام ہے جس کے لیئے اللہ کی طرف سے اجرِ جزیل کا استحقاق ہو جاتا ہے اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی ہے کہ جب انہوں نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کیا تو جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔ حضرت ابو سعید خدریؓ اور دوسرے حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کے اس قول کی روایت کی ہے کہ (افضل الجھاد کلمۃ حق عند سلطان جائر، ظالم حاکم یا سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہنا افضل جہاد ہے۔) ایک روایت میں ہے کہ "وہ جس کی وجہ سے اسے جان سے ہاتھ دھونا پڑ جائے"۔ امام ابو حنیفہ نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابنِ عباسؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (افضل الشھداء حمزۃ بن عبد المطلب ورجل تکلم بکلمۃ حق عند سلطان جائر فقتل، افضل شہید حمزہ بن عبد المطلب ہیں نیز وہ شخص جو کسی ظالم سلطان کے سامنے کلمۂ حق کہدے اور پھر اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔)

عمرو بن عبید کا قول ہے کہ ہمیں بھلائی اور نیکی کے کاموں میں کسی ایسے کام کے بارے میں علم نہیں ہے جو عدل و انصاف قائم کرنے سے بڑھ کر افضل ہو جس پر اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑ جائے۔ اللہ تعالیٰ نے (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) فرمایا حالانکہ اس سے پہلے جس چیز کی خبر دی گئی تھی اس کا تعلق ان کے اسلاف سے تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود کفار اپنے آباؤ اجداد کے قبیح افعال سے پوری طرح خوش اور ان پر رضامند تھے اس لیئے وعید کی خبر سنانے میں انہیں بھی ان کے ساتھ شامل کر گیا۔

اس کی مثال یہ قولِ باری ہے (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ، تم اس سے پہلے اللہ کے نبیوں کو کیوں قتل کرتے تھے؟) یا (الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، جو لوگ کہتے ہیں" اللہ نے ہمیں ہدایت کر دی ہے کہ ہم کسی کو رسول تسلیم نہ کریں جب تک وہ ہمارے پاس ایسی قربانی نہ کرے جسے غیب سے آکر آگ کھائے"۔ ان سے کہو" تمہارے پاس مجھ سے پہلے بہت سے رسول آچکے ہیں۔ جو بہت سی روشن نشانیاں لائے تھے اور وہ نشانی بھی لائے تھے جس کا تم ذکر کرتے ہو۔ پھر اگر (ایمان لانے کے لیئے یہ شرط پیش کرنے میں) تم سچے ہو، تو ان رسولوں کو تم نے کیوں قتل کیا؟)

اللہ تعالیٰ نے انبیاء کو قتل کرنے کی نسبت ان کافروں کی طرف کر دی جو آیت میں مخاطب تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اپنے اسلاف کے ان افعال قبیحہ پر راضی تھے اور ان سے اپنی محبت اور تعلق کا دم بھرتے تھے اس بنا پر یہ بھی عذاب اور سزا کے استحقاق میں ان کے ساتھ اسی طرح شریک ہو گئے جس طرح انبیاء علیہم السلام کے قتل پر رضا کے اظہار میں ان کے ساتھ شریک تھے۔

حضورؐ کی خصوصیات گذشتہ الہامی کتب میں تھیں

قولِ باری ہے (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ، آپ نے دیکھا نہیں کہ جن لوگوں کو کتاب کے علم میں سے کچھ حصہ ملا ہے۔ ان کا حال کیا ہے؟ انہیں جب کتاب الٰہی کی طرف بلایا جاتا ہے تاکہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ان میں سے ایک فریق اس سے پہلوتہی کرتا ہے اور اس فیصلے کی طرف آنے سے منہ پھیر جاتا ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ اس سے یہود مراد ہیں۔

انہیں تورات کی طرف بلایا گیا جو اللہ کی کتاب ہے جس میں دوسری تمام آسمانی کتابوں کی طرح حضور صلی اللہ علیہ کے متعلق بشارت موجود ہے۔ اللہ نے انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت اور صحت کے متعلق ان کتابوں میں موجود ہدایات کی موافقت کی طرف بلایا جس طرح کہ ایک اور آیت میں ارشاد ہوا (قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، آپ کہہ دیجئے اگر تم سچے ہو تو تورات لاؤ اور پڑھو)

اہل کتاب کا ایک گروہ اس حکم سے روگردانی کر گیا کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ تورات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر موجود ہے۔ نیز آپ کی نبوت کی صحت کا بھی اس میں تذکرہ ہے۔ اگر اس گروہ کو یہ بات معلوم نہ ہوتی تو یہ لوگ ہرگز اس حکم سے روگردانی نہ کرتے جس میں اپنی کتاب، تورات کی تلاوت کی دعوت دی گئی تھی۔ جبکہ دوسرا گروہ ایمان لے آیا اور آپ کی نبوت کی تصدیق بھی کر دی۔ اس لیئے کہ انہیں آپ کی نبوت کی صحت کا علم ہو گیا تھا اور انہوں نے تورات اور دوسری کتب الہیہ میں آپ کے متعلق بیان کردہ صفات اور خصوصیات کو آپ کی ذات میں دیکھ لیا تھا۔ اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے اس لیئے کہ اگر یہ لوگ اپنی کتابوں میں آپ کے متعلق بیان کردہ صفات وخصوصیات اور صحتِ نبوت کی بنا پر آپ کے دعووں کی صداقت سے واقف نہ ہوتے تو ہرگز آپ سے روگردانی نہ کرتے بلکہ اپنی کتابوں میں مذکورہ باتوں کا فوراً حوالہ دیتے اور آپ کے دعووں کے بطلان کو واضح کرتے۔

لیکن جب انہوں نے آپ سے روگردانی کی اور آپ کی دعوت الی الاسلام پر لبیک نہیں کہا تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ اس سلسلے میں جو کچھ ان کی کتابوں میں ہے اس سے یہ اچھی طرح واقف ہیں۔ اس کی نظیر وہ چیلنج ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہلِ عرب کو دیا گیا تھا کہ قرآن جیسی ایک سورت بنا کر دکھائیں۔ اس چیلنج کے جواب میں انہوں نے اس سے روگردانی کرتے ہوئے جنگ وجدل اور لڑائی جھگڑائی کا راستہ اختیار کر لیا کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ وہ قرآن جیسی ایک سورت پیش کرنے سے عاجز ہیں۔ یا جس طرح اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کو ان الفاظ میں دعوتِ مباہلہ دی تھی (فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ، آپ کہہ دیجئے کہ آجاؤ، ہم مل کر اپنے اور تمہارے بیٹوں اور اپنی اور تمہاری عورتوں کو بلائیں) تا قولِ باری (ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ، اور پھر ہم مباہلہ کریں اور جھوٹوں پر اللہ کی لعنت ڈال دیں) اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ (لو حضروا وباھلوا لاضرم اللہ علیھم الوادی ناراً ولم یرجعوا الی اھل ولا ولد، اگر یہ لوگ آجاتے اور مباہلہ کر لیتے تو اللہ تعالیٰ ان پر پوری وادی میں آگ بھڑکا دیتا اور پھر یہ لوگ اپنے بال بچوں کی طرف کبھی واپس نہ جا سکتے)۔

یہ تمام باتیں نبوت کے دلائل اور رسالت کی صحت کی نشانیاں شمار ہوتی ہیں۔ حسن اور قتادہ سے مروی

ہے کہ قولِ باری (یُدۡعَوۡنَ اِلٰی کِتَابِ اللّٰہِ) سے مراد قرآنِ مجید ہے اس لیئے کہ اس میں اصولِ دین وشرع اور سابقہ کتب سماویہ میں آپؐ کی صفات وخصوصیات کے بارے میں دی گئی بشارتوں کے متعلق جو کچھ مذکور ہے وہ تورات میں مذکورہ بیانات کے بالکل مطابق ہے۔ اس آیت میں کتاب اللہ کی طرف دعوت میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت ہو۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کی بات ہو اور یہ بتانا مقصود ہو کہ ان کا دین بھی اسلام ہی تھا۔

یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد بعض احکامِ شرع مثلاً حدود وغیرہ ہوں جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ایک دفعہ یہودیوں کے مدرسے میں تشریف لے گئے۔ آپؐ نے ان سے زانی کی سزا کے متعلق دریافت کیا۔ انہوں نے کوڑوں کا ذکر کیا نیز منہ کالا کرنے کی سزا بھی بتائی لیکن سنگسار کرنے کی سزا کو چھپا گئے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن سلام کی موجودگی میں رجم کی آیت کے متعلق انہیں آگاہ کیا جب درج بالا ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے تو اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں ان تمام باتوں کی طرف انہیں دعوت دی گئی ہو۔ اس میں اس کی دلالت موجود ہے کہ جو شخص اپنے فریقِ مقابل کو فیصلہ کرلینے کی دعوت دے تو اس پر اسے قبول کرلینا لازم ہوگا اس لیئے کہ یہ دعوت دراصل کتاب اللہ کی طرف دعوت ہے۔ اس کی نظیر بھی یہ قولِ باری ہے (وَاِذَا دُعُوۡۤا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوۡلِہٖ لِیَحۡکُمَ بَیۡنَہُمۡ اِذَا فَرِیۡقٌ مِّنۡہُمۡ مُّعۡرِضُوۡنَ) اور جب انہیں اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلایا جاتا ہے تاکہ ان کے درمیان فیصلہ کرے تو ان کا ایک گروہ روگردانی کرنے لگتا ہے۔

صرف اللہ ہی مالک الملک ہے

قولِ باری ہے (قُلِ اللّٰہُمَّ مٰلِکَ الۡمُلۡکِ تُؤۡتِی الۡمُلۡکَ مَنۡ تَشَآءُ وَتَنۡزِعُ الۡمُلۡکَ مِمَّنۡ تَشَآءُ، آپ کہیئے خدایا! ملک کے مالک، تو جسے چاہتا ہے حکومت دیتا ہے اور جس سے چاہتا ہے حکومت چھین لیتا ہے) قولِ باری (مٰلِکَ الۡمُلۡکِ) کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ ایسی صفت ہے جس کا اللہ کے سوا اور کسی کو استحقاق نہیں اس لیئے کہ وہی ہر ملک کا یعنی سارے جہان کا مالک ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت دونوں کے امور کا مالک ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کا مالک ہے اور بندوں کے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس کا بھی وہی مالک ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہاں مُلک سے مراد نبوت ہے۔ قولِ باری (تُؤۡتِی الۡمُلۡکَ مَنۡ تَشَآءُ) کی تفسیر میں دو احتمال ہیں اوّل یہ کہ اللہ تعالیٰ مال و دولت، خدم و

حشم اور ان جیسی چیزوں کی ملکیت مسلمانوں اور کافروں سب کو عطا کرنا ہے۔ دوم امت مسلمہ کے امور کی تدبیر اور ان کے متعلق حکمتِ عملی یہ چیز صرف عادل مسلمانوں کے لیئے مخصوص ہے۔ کافر اور فاسق اس سے محروم ہیں۔ امت کے امور کی تدبیر اور ان کے متعلق حکمت عملی کا تعلق اللہ کے اوامر اور نواہی سے ہے جن کے سلسلے میں کسی کافر اور فاسق پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح کفر اور فسق کے حامل افراد کو اہل ایمان کے متعلق حکمتِ عملی اختیار کرنے کا کام سپرد کرنا کسی طرح جائز ہی نہیں ہے۔ اس لیئے کہ قول باری ہے (وَلَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ، اور میرا عہد ظالموں کو نہیں پہنچ سکتا)

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (اَلَمْ تَرَاِلَى الَّذِي حَاجَّ اِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ اَنْ اٰتَاهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ، کیا تم نے اس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم کے ساتھ اس کے رب کے بارے میں جھگڑا کیا تھا اس بنا پر کہ اللہ نے اسے حکومت عطا کی تھی) اس آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ اللہ کافروں کو بھی حکومت وسلطنت کی نعمت سے نوازتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے۔ کہ اگر کافر کو ملک دینے کی بات ہے تو اس سے مراد مال ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ملک یعنی نبوت عطا کرنا ہے۔ از روئے حکمت، امر اور نہی کے معاملے کی سپرداری جائز ہے۔

کافروں سے دوستی ممنوع ہے

قولِ باری ہے (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، اہلِ ایمان مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا ہمدرد نہ بنائیں) تا آخر آیت۔ اس میں کافروں کو دوست بنانے کی نہی ہے۔ اس لیئے کہ آیت میں وارد فعل (لَا يَتَّخِذ) مجزوم ہے اس لیئے اس میں نہی کے معنی ہیں خبر کے معنی نہیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مسلمانوں کو کافروں سے نرمی برتنے سے روک دیا ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے۔ (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا رازدار نہ بناؤ وہ تمہاری خرابی کے کسی موقعہ سے فائدہ اٹھانے سے نہیں چوکتے) نیز قولِ باری ہے (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا اٰبَاءَهُمْ اَوْ اَبْنَاءَهُمْ، جو لوگ اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ہیں آپ انہیں نہ پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہیں۔ خواہ وہ لوگ ان کے باپ یا ان کے بیٹے ہی کیوں نہ ہوں) تا آخر آیت۔

نیز قولِ باری ہے (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، یاد آجانے کے بعد ظالم لوگوں

کے ساتھ مت بیٹھو) نیز قولِ باری ہے (فَلَا تَقْعُدُوْا مَعَهُمْ حَتّٰى يَخُوْضُوْا فِيْ حَدِيْثٍ غَيْرِهٖٓ اِنَّكُمْ اِذًا مِّثْلُهُمْ، ان کے ساتھ نہ بیٹھو یہاں تک کہ وہ کسی اور گفتگو میں مصروف ہو جائیں ورنہ تم بھی ان کی طرح ہو جاؤ گے۔ نیز قولِ باری ہے (وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ، تم ظالموں کی طرف ہرگز نہ جھکو کہ پھر تمہیں جہنم کی آگ چھو جائے) نیز قولِ باری ہے (فَاَعْرِضْ عَنْ مَّنْ تَوَلّٰى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ اِلَّا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا، اس شخص سے منہ پھیر لو جس نے ہماری یاد سے روگردانی کی اور دنیا کی زندگی کے سوا اور کچھ نہیں چاہا) نیز قولِ باری ہے (وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ ، اور جاہلوں سے منہ پھیر لیجیے) نیز قولِ باری ہے (يٰٓاَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنٰفِقِيْنَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ ، اے نبی! کافروں اور منافقوں کے خلاف جہاد کیجیے اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آیئے) نیز ارشاد ہے۔ (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ، اے ایمان والو! یہود و نصاریٰ کو اپنا ہمدرد و ہمساز نہ بناؤ، ان میں بعض، بعض کے ہمدرد و ہمساز ہیں) نیز ارشاد ہے (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيْهِ، اور ہرگز آنکھ اٹھا کر بھی نہ دیکھیے ان چیزوں کی طرف جن سے ہم نے ان کے گروہوں کو متمتع کر رکھا ہے۔ ان کی آزمائش کے لیے کہ وہ محض دنیوی زندگی کی رونق ہے) ان آیات میں یہود و نصاریٰ اور کفار و منافقین کی مجالست اور ان کی دنیوی مال و دولت اور احوال و کوائف کی ظاہر بینی کی بنا پر ان سے نرم برتاؤ اور میل ملاپ سے پے در پے روکا گیا ہے۔ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر بنی المصطلق کے اونٹوں کے پاس سے ہوا جو اتنے موٹے اور فربہ تھے کہ فربہی کی بنا پر ان کا پیشاب ان کی رانوں پر خشک ہو گیا تھا۔ آپ نے اپنے کپڑے کا پلّو اپنے چہرے پر ڈال لیا اور وہاں سے گذر گئے ان پر نظر ڈالنا بھی گوارا نہیں کیا اس لیے کہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ اِلٰى مَا مَتَّعْنَا بِهٖٓ اَزْوَاجًا مِّنْهُمْ) نیز قولِ باری ہے۔ (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا عَدُوِّيْ وَعَدُوَّكُمْ اَوْلِيَآءَ تُلْقُوْنَ اِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ، اے ایمان والو! میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست اور ہمدرد نہ بناؤ کہ تم ان سے دوستی کا اظہار کرنے لگو

مسلمان کا گھر مشرک سے دور ہو

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا (انا بریٔ من کل مسلم مع مشرك، میں ہر اس مسلمان سے کنارہ کش ہوں جو کسی مشرک کے ساتھ رہتا ہو) آپ سے وجہ پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا (لا تترائی ناراھما ، ان دونوں کے گھروں میں جلنے والی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آتے) یعنی مسلمان کے لیے یہ لازم اور اس پر یہ واجب ہے کہ اس کا گھر مشرک کے گھر سے دور ہو، نیز فرمایا (انا بریٔ من کل مسلم اقام بین

اظھرالمشرکین، میں ہر اس مسلمان سے کنارہ کش ہوں جس نے مشرکوں کے درمیان سکونت اختیار کرلی ہو) یہ آیتیں اور احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک مسلمان کافروں کے ساتھ اس وقت تک سختی اور بے رخی کے ساتھ پیش آئے اور نرمی اور ملاطفت سے کام نہ لے جب تک اس کی حالت ایسی نہ ہو جس میں اسے اپنی یا اپنے کسی عضو کے تلف ہو جانے یا سخت نقصان کا اندیشہ نہ ہو۔ اگر اسے اس قسم کا کوئی خطرہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں ان سے دوستی اور نرمی کا اظہار جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ اس طرزِ عمل کی صحت کا یقین اپنے دل میں پیدا نہ کرلے۔ ولایعنی دوستی، تعاون وغیرہ کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ جس شخص کا فعل اور طرزِ عمل پسندیدہ ہو، امداد، تعاون اور نگرانی کے ذریعے اس کے امور کی پوری پوری سرپرستی کی جائے۔ ایسا شخص معاون و منصور کہلائے گا۔ قولِ باری ہے۔ (اَللّٰہُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا، اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا ولی اور دوست ہے) اہلِ ایمان اس معنی میں اللہ کے دوست اور ولی ہیں کہ اللہ کی نصرت پوری طرح ان کے شاملِ حال رہتی ہے۔ چنانچہ ارشادِ باری ہے (اَلَآ اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللّٰہِ لَا خَوْفٌ عَلَیْھِمْ وَلَا ھُمْ یَحْزَنُوْنَ، آگاہ رہو، اللہ کے اولیاء کو نہ تو کوئی خوف ہوگا اور نہ ہی وہ غمگین ہوں گے)۔

خطرے کی صورت میں جان بچانے کی رخصت ہے

قولِ باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰىةً، ہاں یہ تمہیں معاف ہے کہ ان کے ظلم سے بچنے کے لیے تم بظاہر ایسا طرزِ عمل اختیار کر جاؤ) یعنی اگر تمہیں اپنی جان یا جسمانی اعضاء کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو اور پھر تم ان سے دوستی اور تعاون کے اظہار کے ذریعے اپنے آپ کو ان کی چیرہ دستیوں سے بچالو تو اس میں کوئی گناہ نہیں بشرطیکہ تم اس طرزِ عمل کی صحت کا اعتقاد اپنے دل میں پیدا نہ کرو۔ آیت کے الفاظ کے ظاہر کا بھی تقاضا ہے اور جمہور کا مسلک بھی یہی ہے۔ ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے قتادہ سے قولِ باری (لَا یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْکٰفِرِیْنَ اَوْلِیَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ) کی تفسیر میں یہ قول نقل کیا ہے کہ کسی مسلمان کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ اپنے دینی معاملات میں کسی کافر کو اپنا دوست اور ولی یعنی سرپرست بنالے۔ قولِ باری (اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْھُمْ تُقٰىةً) کی تفسیر میں انہوں نے فرمایا کہ اس قاعدے سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ مسلمان اور کافر کے درمیان قرابت ہو اور پھر مسلمان اس رشتہ داری کی بنا پر اس کے ساتھ صلہ رحمی کرے، اس طرح تقیہ کا مفہوم قرابت کی بنا پر کافر کے ساتھ صلہ رحمی قرار دیا گیا۔ آیت میں بچاؤ کی خاطر اظہارِ کفر کے جواز کا اقتضاء موجود ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْۢ بَعْدِ اِیْمَانِہٖٓ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّۢ

بِالْاِیْمَانِ، جو شخص اللہ پر ایمان لانے کے بعد کافر ہو جائے بجز اس صورت کے کہ اس پر زبردستی کی جائے۔ درآنحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تو وہ مستثنیٰ ہے)

ایسے مواقع پر جان بچانے کی رخصت ہے واجب و افضل نہیں۔

ایسے مواقع پر بچاؤ کی خاطر اظہارِ کفر وغیرہ کی اجازت دراصل اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے۔ یہ واجب نہیں ہے بلکہ اس کا ترک افضل ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص پر کافر ہو جانے کے لیے زبردستی کی جائے لیکن وہ ایمان پر ڈٹا رہے اور اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھے تو اس کا درجہ اظہارِ کفر کرنے والے سے بڑھ کر ہوگا۔ مشرکین نے حضرت خبیب بن عدی کو پکڑ لیا تھا لیکن آپ نے تقیہ کا راستہ اختیار نہیں کیا تھا یہاں تک کہ شہید کر دیئے گئے۔ مسلمانوں کے نزدیک آپ کا درجہ حضرت عمار بن یاسر سے بڑھ کر تھا۔ جنہوں نے یہ راستہ اختیار کرتے ہوئے اظہارِ کفر کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے اظہارِ کفر کی صورت میں ان کے دل کی کیفیت کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے عرض کیا کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ ”اگر یہ صورت دوبارہ پیش آجائے تو تم پھر یہی طرزِ عمل اختیار کر لینا“ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دراصل رخصت عطا کرنے کی بنا پر تھا۔

عزیمت رخصت سے افضل ہے

روایت ہے کہ مسیلمہ کذاب نے دو صحابیوں کو پکڑ لیا۔ ایک سے پوچھا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی رسالت کی گواہی دیتے ہو، انہوں نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر پوچھا کہ تم میری رسالت کی گواہی دیتے ہو۔ انہوں نے پھر اثبات میں جواب دیا۔ مسیلمہ نے انہیں جانے دیا، دوسرے صاحب کو بلا کر ان سے بھی سوالات کیئے۔ تو انہوں نے مسیلمہ کی رسالت کی گواہی دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ ”میں بہرا ہوں“ مسیلمہ نے اپنا سوال تین دفعہ دہرایا۔ انہوں نے تینوں دفعہ یہی جواب دیا، اس پر اس نے انہیں شہید کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا (اما ھذا المقتول فمضیٰ علی صدقہ ویقینہ واخذ بفضیلتہ فھنیئاً لہ واما الاٰخر فقبل رخصۃ اللہ فلا تبعۃ علیہ، یہ کشتۂ راہِ خدا اپنے صدق اور یقین پر ڈٹا رہا اور فضیلت کا سزاوار ٹھہرا، یہ مرتبہ اسے مبارک ہو۔ دوسرے شخص نے اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ رخصت کو قبول کر لیا اس لیئے اس پر بھی گرفت نہیں) اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ تقیہ کا راستہ رخصت ہے اور تقیہ کا اظہار نہ کرنا افضل ہے۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر ایسا عمل

جس میں دین کا اعزاز ہو اس کے لیئے اقدام کرتے ہوئے اپنی جان قربان کر دینا اس سے ہٹ کر رخصت پر عمل کرنے سے بہتر اور افضل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص دشمنوں کے خلاف اپنے آپ کو جہاد میں جھونک دے اور شہید ہو جاتے اس کا درجہ میدانِ جنگ سے پیچھے ہٹ کر اپنی جان بچا لینے والے سے بڑھ کر ہو گا۔ اللہ تعالیٰ نے شہادت حاصل کر لینے کے بعد شہیدوں کے احوال و کوائف بیان فرماتے ہیں اور انہیں زندہ نیز رزق پانے والے قرار دیا ہے۔ اسی طرح اللہ کے دین کے اظہار اور کفر کے عدم اظہار کے نتیجے میں جان دے دینا تقیہ کا راستہ اختیار کرنے سے افضل ہے۔ اس آیت اور اسی طرح کی دوسری آیتوں میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ مسلمان پر کافر کو کسی معاملے میں ولایت اور سرپرستی حاصل نہیں ہوتی اور یہ کہ اگر کافر کا کوئی نابالغ بچہ ہو جو ماں کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان ہو تو اس کافر کو اس پر کوئی کسی قسم کی ولایت اور سرپرستی حاصل نہیں ہو گی۔ نہ مالی تصرف وغیرہ میں اور نہ ہی نکاح کرانے میں۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذمی مسلمان کے فوجداری جرم کا اور مسلمان ذمی کے فوجداری جرم کا جرمانہ نہیں بھرے گا اس لیئے کہ اس بات کا تعلق ولایت، نصرت اور معونت سے ہے جو ان دونوں کے درمیان مفقود ہے۔

آل اور اہل ایک ہی چیز ہیں

قولِ باری ہے (وَآلَ اِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ، آلِ ابراہیم اور آلِ عمران کو) حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ آلِ ابراہیم وہ اہلِ ایمان ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دین پر قائم ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آلِ عمران سے مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام ہیں اس لیئے کہ وہ حضرت مریمؑ کے بیٹے ہیں۔ جو عمران کی بیٹی تھیں۔ ایک قول ہے کہ آلِ عمران سے مراد آلِ ابراہیم ہی ہیں جس طرح کہ قولِ باری ہے (ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ، یہ ایک سلسلے کے لوگ تھے جو ایک نسل سے پیدا ہوئے تھے)، ان سے مراد حضرت موسیٰؑ اور حضرت ہارونؑ ہیں جو عمران کے بیٹے تھے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک لفظ آل اور لفظ اہلِ بیت دونوں کا مفہوم ایک ہے اس لیے اگر کوئی شخص فلاں کی آل کے لیئے وصیت کرتا ہے تو اس کی حیثیت وہی ہو گی جو فلاں کے اہلِ بیت کے لیے وصیت کی ہے۔ اس لیئے یہ وصیت ان سب کے لیے ہو گی جو اس فلاں کے ساتھ دادا میں شریک ہو جاتے ہیں جس کی طرف یہ سب کے سب اپنے آباء کے واسطے سے منسوب ہوتے ہیں۔

اس لیے مثلاً آل النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور اہلِ بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی مفہوم ادا کرتے ہیں۔ البتہ اس سے یہ صورت خارج ہے کہ کوئی شخص ایسا ہو جس کی طرف آل منسوب ہو تو اس صورت میں اس سے مراد گھرانہ یا خاندان ہو گا جو اس کی طرف منسوب ہو گا۔ مثلاً ہم کہتے ہیں آلِ عباسؓ، آلِ

علیؓ وغیرہ تو اس سے مراد عباس اور علیؓ کی اولاد ہے جو اپنے آباء کی وساطت سے ان دونوں کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ یہ معنی اس اصول پر مبنی ہے جو لوگوں میں متعارف و معتاد ہے۔ قول باری ہے (ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ) حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ دین میں ایک دوسرے کی ہمنوائی اور مدد کے لحاظ سے یہ ایک سلسلے کے لوگ تھے جس طرح کہ قول باری ہے (الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ، منافق مرد اور منافق عورتیں یہ سب ایک سلسلے کے لوگ ہیں) یعنی گمراہی اور ضلال پر اکٹھے ہونے کے لحاظ سے، پھر ارشاد ہوا (وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ، اہلِ ایمان مرد اور عورتیں ایک دوسرے کے دینی رفیق ہیں) یعنی ہدایت پر اکٹھے ہو جانے میں ایک دوسرے کے رفیق ہیں۔ بعض کا قول ہے کہ (ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ) ایک ہی نسل سے پیدا ہونے کے لحاظ سے اس لیے کہ یہ سب حضرت آدمؑ، پھر حضرت نوحؑ اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل سے تھے۔

نذر صرف اللہ کے لیے مانی جائے

قول باری ہے (إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ، جب عمران کی عورت کہہ رہی تھی کہ "میرے پروردگار! میں اس بچے کو جو میرے پیٹ میں ہے تیری نذر کرتی ہوں وہ تیرے ہی کام کے لیے وقف ہوگا میری اس پیشکش کو قبول فرما" شعبی سے مروی ہے کہ (محررًا) سے مراد ہے "خالص تیری عبادت کے لیے"۔ مجاہد کا قول ہے "تیری عبادت گاہ کی خدمت کے لیے"۔ محمد بن جعفر بن الزبیر کا قول ہے "دنیوی امور سے آزاد صرف اللہ کی اطاعت و عبادت کے لیے"۔ تحریر کے دو معنی ہیں اوّل آزاد کرنا یہ 'حریۃ' سے نکلا ہے۔ دوم تحریر کتاب جس کا مفہوم ہے 'کتاب کو فساد اور اضطراب سے پاک رکھنا'۔ عمران کی بیوی کا قول (إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) ، اگر اس سے ان کی مراد عبادت کے لیے مختص کرنا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ وہ اس بچے کی پرورش اسی نہج پر کریں گی اور اسے صرف عبادت میں مشغول رکھیں گی اور کوئی دوسرا کام کرنے نہیں دیں گی۔ اگر اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اپنے بچے کو عبادت گاہ کا خادم بنا دیں گی یا دنیوی امور سے آزاد کر کے صرف اللہ کی اطاعت اور عبادت میں لگا دیں گی ——

تو یہ تمام معانی ایک دوسرے سے قریب قریب ہیں اور یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ عمران کی بیوی نے لفظ 'نَذَرْتُ'، کہہ کر اللہ کے لیے نذر مانی تھی۔ پھر یہ دعا کی تھی (فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ، میری اس پیش کش کو قبول فرما بے شک تو ہی سننے والا اور جاننے والا ہے) ہماری شریعت میں بھی اس قسم کی نذر درست ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ اپنے بیٹے کی پرورش اللہ تعالیٰ کی اطاعت

اور عبادت کے نہج پر کرے گا اور اسے اس کے سوا کسی اور کام میں نہیں لگائے گا اور یہ کہ اسے قرآن فقہ اور علوم دینیہ کی تعلیم دلائے گا۔ اس قسم کی نذر کی تمام صورتیں درست ہیں اس لیے کہ ان میں تقرب الی اللہ ہوتا ہے۔ عمران کی بیوی کا یہ قول (نَذَرْتُ لَكَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ ایجاب کا مقتضی ہے اور یہ کہ جو شخص تقرب الی اللہ کی خاطر کوئی نذر مانے اسے پورا کرنا اس پر لازم ہے نیز یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ نذروں کا تعلق ذی رتبہ چیزوں اور آنے والے وقت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ تو معلوم ہے کہ عمران کی بیوی کا یہ قول (نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) ان کی اس مراد کو ظاہر کر رہا ہے کہ یہ سب کچھ بچے کی پیدائش کے بعد اور اس وقت کے آنے پر ہوگا۔ جب اس جیسے بچے کے لیے صرف اللہ کی عبادت کے لیے مختص ہو جانا درست ہوگا۔

نادیدہ چیز کی نذر ماننا جائز ہے

آیت کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مجہول چیز کی نذر مان لینا بھی جائز ہے۔ اس لیئے کہ عمران کی بیوی نے نذر تو مان لی تھی لیکن انہیں معلوم نہیں تھا کہ بچہ مذکر ہوگا یا مؤنث۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ماں کو اپنے بچے پر اس کی تعلیم و تربیت اور اسے اپنے پاس رکھ لینے کے لحاظ سے ایک گونہ ولایت اور سرپرستی کا حق ہوتا ہے۔ اس لیئے کہ اگر عمران کی بیوی کو یہ حق حاصل نہ ہوتا تو وہ اپنے بچے کے سلسلے میں اس قسم کی نذر نہ مانتیں۔

بچے کا نام ماں بھی رکھ سکتی ہے

نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ماں کو اپنے بچے کا نام رکھنے کا حق حاصل ہے اور اس کا رکھا ہوا نام درست ہوگا۔ خواہ باپ نے نام نہ بھی رکھا ہو اس لیے کہ عمران کی بیوی نے یہ کہا تھا (وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ، اور میں نے اس کا نام مریم رکھا ہے) اور اللہ تعالیٰ نے ماں کے رکھے ہوئے نام کو برقرار رکھا ہے۔

قول باری ہے (فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ، اس لڑکی کو اس کے رب نے بہت عمدہ طریقے سے قبول کر لیا) اس سے مراد ——— واللہ اعلم ——— یہ ہے کہ عمران کی بیوی نے اس بچی کو بیت المقدس میں عبادت کے لیے مختص کرنے کی اخلاص نیت کے ساتھ جو نذر مانی تھی اللہ تعالیٰ نے اس کی نذر قبول کرتے ہوئے اپنی عبادت کے لیے اسے پسند کر لیا۔ اس سے پہلے اللہ نے کسی مؤنث کو اس معنی میں قبول نہیں کیا تھا۔

قولِ باری ہے (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ،اور زکریا کو اس کا سرپرست بنا دیا) اگر لفظ (كَفَلَهَا) کی قرأت حرف فاء کی تشدید کے بغیر کی جائے تو اس صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے ان کی ساری ذمہ داری اپنے سر لے لی جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (انا وکافل الیتیم فی الجنۃ کھاتین، میں اور یتیم کی کفالت کرنے والا جنت میں قریب قریب ہوں گے) آپ نے یہ فرما کر اپنی دو انگلیوں سے اشارہ کیا آپ کی مراد یہ ہے کہ جو شخص یتیم کی ذمہ داری اپنے سر لے لے گا اسے یہ مرتبہ ملے گا۔ اگر اس لفظ کو حرف فاء کی تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریاؑ کو مریمؑ کا کفیل بنا دیا اور انہیں ان کی ذمہ داری سونپ کر ان کی دیکھ بھال اور نگرانی کا حکم دے دیا۔ دونوں قرأتیں درست ہیں اور مجموعی طور پر معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریاؑ کو حضرت مریمؑ کی کفالت سپرد کر دی اور آپ ان کے کفیل بن گئے۔

قولِ باری ہے (قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ،زکریا نے کہا "پروردگار! اپنی قدرت سے مجھے نیک اولاد عطا کر") کسی چیز کو اس کی قیمت لیے بغیر کسی کی ملکیت میں دے دینا ہبہ کہلاتا ہے۔ عرب کہتے ہیں "قد تواھبوا الامر بینھم" (لوگوں نے اس معاملے کو آپس میں ایک دوسرے کو ہبہ کر دیا ہے) اللہ تعالیٰ نے اسے بطور مجاز ہبہ کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ اس میں ہبہ کا حقیقی معنی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں کسی چیز کی تملیک موجود نہیں ہے۔ پیدا ہونے والا بچہ آزاد ہوتا ہے۔ اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا کو خاص طور پر ایسا بیٹا دینے کا ارادہ فرمایا جو ان کی تمنا اور خواہش کے مطابق ہو۔ یعنی وہ اللہ کی عبادت کرے۔ ان کی نبوت کا وارث ہو۔ اور ان کے علم کا جانشین ہو تو اس پر لفظ ہبہ کا اطلاق کیا جائے گا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی خاطر جہاد میں اپنی جان لڑا دینے کا نام شراء یعنی خرید رکھا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ، بے شک اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان سے اس بات کے بدلے ان کی جان و مال کی خریداری کر لی ہے کہ انہیں جنت ملے گی) حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کے جہاد پر جانے سے پہلے اور اس کے بعد بھی ان سب کی جان و مال کا مالک تھا۔ اس نے جہاد کرنے والوں کو اجرِ جزیل دینے کا جو وعدہ کر رکھا ہے اس بنا پر اس عمل کا نام شراء رکھا ہے۔ بعض دفعہ ایک کہنے والا یہ کہتا ہے "ھب لی جنایۃ فلان" (فلاں پر عائد ہونے والا جرمانہ مجھے ہبہ کر دو) کہنے والے کی اس سے مراد تملیک نہیں ہوتی بلکہ جرمانے کے حکم کا اسقاط مراد ہوتا ہے۔

سیّد وہ ہوتا ہے جس کی اطاعت کی جائے اور غیر اللہ کو بھی سیّد کہہ سکتے ہیں

قولِ باری ہے (وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ، اس میں سرداری و بزرگی کی نشان ہو

گی .کمال درجے کا ضابطہ ہو گا، نبوت سے سرفراز ہوگا اور صالحین میں شمار کیا جائے گا آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ غیر اللہ کو سیّد کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے۔ اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یحییٰؑ کو سیّد کے نام سے موسوم کیا اور سیّد وہ ہوتا جس کی طاعت واجب ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب حضرت سعدؓ بن معاذ آپ کے اور بنی قریظہ کے درمیان حکم یعنی ثالث تسلیم کر لیے گئے تو آپ نے ان کی آمد پر انصار کو حکم دیا کہ (قوموا الی سیدکم، اپنے سردار کے استقبال کے لیے کھڑے ہو جاؤ) اسی طرح آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے متعلق فرمایا (ان ابنی ھذا سید، میرا یہ بیٹا سیّد یعنی سردار ہے۔) آپ نے بنی سلمہ سے پوچھا: " اے بنی سلمہ! تمھارا سردار کون ہے؟" انہوں نے جواباً عرض کیا " الحر بن قیس ہمارے سردار ہیں، البتہ ان میں بخل پایا جاتا ہے" اس پر آپ نے فرمایا " بخل سے بڑھ کر کونسی بیماری ہو سکتی ہے۔ لیکن تم لوگوں کے سردار سفید گھنگھریالے بالوں والے عمرو بن الجموح ہیں "

یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ جس شخص کی طاعت واجب ہو اسے سیّد کہنا جائز ہے۔ سیّد وہ نہیں ہوتا جو صرف کسی چیز کا مالک ہو۔ اس لیئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ کہنا درست ہوتا کہ " فلاں شخص غلام کا سیّد ہے " روایت ہے کہ بنو عامر کا ایک وفد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور عرض کیا: " آپ ہمارے سیّد اور ہم پر بخشش کرنے والے ہیں " اس پر آپ نے فرمایا " سیّد تو اللہ تعالیٰ ہے، تم اپنی بات کرو، شیطان تمھیں بہکاوے میں نہ ڈالے"، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ اولادِ آدم کے سرداروں میں سب سے افضل تھے لیکن جب آپ نے انہیں دیکھا تو وہ یہ کہتے ہوئے تکلف سے کام لے رہے ہیں تو آپ نے اسے ناپسند کیا، جس طرح آپ کا ارشاد ہے (ان ابغضکم الی الثرثارون المتشدقون المتفیھقون، میرے لیئے تم میں سب سے ناپسندیدہ وہ لوگ ہیں جو بک بک کرنے والے، باچھیں پھیلا کر بغیر کسی احتیاط کے بولنے والے اور منہ پھیلا کر باتیں کرنے والے ہیں) آپ نے تصنع اور بناوٹ کے طور پر ان کی تکلفانہ گفتگو کو ناپسند فرمایا۔

منافق کو سیّد نہ کہا جائے

آپ سے مروی ہے کہ (لاتقولوا للمنافق سیدًا فانہ ان یک سیدا ھلکتم، منافق کو سیّد مت کہو اس لیے کہ اگر وہ سیّد ہو گیا تو پھر تمھاری تباہی آجائے گی) آپ نے منافق کو سیّد کہنے سے منع فرما دیا اس لیے کہ اس کی اطاعت واجب نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری ہے (رَبَّنَآ اِنَّآ اَطَعْنَا سَادَتَنَا وَکُبَرَآءَنَا فَاَضَلُّوْنَا السَّبِیْلَا،

اے ہمارے پروردگار! ہم نے اپنے بڑوں اور سرداروں کی پیروی کی، انہوں نے ہمیں سیدھے راستے سے ہٹا کر گمراہ کر دیا) لوگوں نے اپنے سرداروں کو سادات کا نام دیا حالانکہ وہ گمراہ تھے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لوگوں نے انہیں وہ مرتبہ دے دیا تھا جو اس شخص کا ہوتا ہے جس کی طاعت واجب ہوتی ہے اگرچہ وہ اس طاعت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اس طرح یہ لوگ ان کے نزدیک اور ان کے اعتقاد میں ان کے سید اور سردار تھے جس طرح کہ قول باری ہے (فَمَا اَغْنَتْ عَنْهُمْ اٰلِهَتُهُمْ، ان کے معبودانِ باطل ان کے کچھ کام نہ آئے) حالانکہ حقیقت میں یہ ان کے معبود نہیں تھے۔ لیکن انہوں نے ان کو معبودوں کے نام سے موسوم کر رکھا تھا اس لیے کلام کو بھی ان کے زعم باطل اور اعتقادِ فاسد کے مطابق جاری کیا گیا۔

راتوں کے شمار میں دن اور دنوں کے شمار میں راتیں خود بخود آجاتی ہیں

قول باری ہے (قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِّیْٓ اٰیَةً قَالَ اٰیَتُكَ اَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ اِلَّا رَمْزًا، عرض کیا "مالک! پھر کوئی نشانی میرے لیے مقرر فرما دے" کہا "نشانی یہ ہے کہ تم تین دن تک لوگوں سے اشارہ کے سوا کوئی بات چیت نہ کر سکو گے) کہا جاتا ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام نے وقتِ حمل کے لیے نشانی طلب کی تاکہ خوشی کے حصول میں عجلت ہو جائے، انہیں یہ نشانی دی گئی کہ ان کی زبان رک گئی۔ اور وہ اشارہ کے سوا لوگوں سے گفتگو کرنے کے قابل نہ رہے۔ حسن بصری، ربیع اور قتادہ سے یہی مروی ہے۔ اس آیت میں قول باری ہے۔ (ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ) اور سورۂ مریم میں بعینہٖ اس واقعہ کے سلسلے میں ارشاد ہے۔ (ثَلٰثَ لَیَالٍ سَوِیًّا۔ تین پوری راتیں) اللہ تعالیٰ نے اس مدت کو کبھی دنوں کے ذکر سے تعبیر کیا اور کبھی راتوں کے ذکر سے۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ رات اور دن کی تعداد میں سے جس کسی کا بھی علی الاطلاق ذکر ہوگا۔ دوسرے وقت کی تعداد خود بخود ہی سمجھ میں آجائے گی۔ اس لیے تین دن کے ذکر سے تین راتوں اور تین راتوں کے ذکر سے تین دنوں کا مفہوم خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے راتوں اور دنوں کے درمیان فرق کرنا چاہا تو دونوں کا علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔ ارشاد ہوا (سَبْعَ لَیَالٍ وَّثَمٰنِیَةَ اَیَّامٍ حُسُوْمًا۔ منحوس سات راتیں اور آٹھ دن) اس لیے کہ اگر پہلے عدد کے ذکر پر اقتصار ہوتا تو دوسرے وقت سے بھی اسی جیسا مفہوم سمجھ میں آجاتا۔

طہارت مومن یہ کہ نجاستِ کفر سے محفوظ ہے

قول باری ہے (وَاِذْ قَالَتِ الْمَلٰٓئِكَةُ یٰمَرْیَمُ اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰىكِ وَطَهَّرَكِ

وَاصْطَفَاكِ عَلٰى نِسَاءِ الْعَالَمِيْنَ ، اور جب فرشتوں نے کہا:" اے مریم! اللہ نے تجھے برگزیدہ کیا اور پاکیزگی عطا کی اور تمام دنیا کی عورتوں پر تجھ کو ترجیح دے کر اپنی خدمت کے لیے چن لیا) قولِ باری (وَاصْطَفَاكِ) کے معنی یوں بیان کیے گئے کہ اے مریم! تجھے اللہ نے دنیا والوں کی تمام عورتوں پر فضیلت دے کر برگزیدہ بنا دیا۔ حسن اور ابن جریج سے یہی تفسیر مروی ہے۔ ان دونوں کے علاوہ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ مریم! اللہ تعالیٰ نے ولادتِ مسیح کی جلیل القدر خصوصیت دے کر دنیا کی تمام عورتوں میں برگزیدہ بنا دیا۔ حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ ارشادِ باری (وَطَهَّرَكِ) کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے تجھے ایمان کی دولت دے کر کفر کی نجاست سے پاکیزگی عطا کی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس تفسیر کی گنجائش موجود ہے جس طرح کہ کافر پر اس کے کفر کی وجہ سے نجاست کے اسم کا اطلاق جائز ہے۔ قولِ باری ہے (اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ ، بے شک مشرکین نجس ہیں) یہاں کفر کی نجاست مراد ہے۔ اسی طرح قولِ باری (وَطَهَّرَكِ) میں ایمان کی طہارت اور پاکیزگی مراد لی جا سکتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (المومن لیس بنجس ، مومن نجس نہیں ہوتا) اس سے آپ کی مراد کفر کی نجاست ہے۔ اور یہ ارشاد اس قولِ باری کی طرح ہے (اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيْرًا ، اے اہلِ بیتِ نبی! اللہ تعالیٰ تم سے آلودگی کو دور رکھنا اور تمہیں پوری طرح پاکیزگی عطا کرنا چاہتا ہے۔) یہاں ایمان اور طاعت کی پاکیزگی مراد ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قولِ باری (وَطَهَّرَكِ) سے مراد حیض اور نفاس وغیرہ کی آلودگیوں سے پاکیزگی ہے۔

فرشتوں نے حضرت مریم کی کس طرح تطہیر کی جبکہ وہ نبی نہیں تھیں اس لیے کہ ارشادِ باری ہے۔ (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُوْحِيْ اِلَيْهِمْ ، اور آپ سے پہلے ہم صرف مردوں کو رسول بنا کر بھیجتے رہے جن کی طرف ہم وحی کرتے رہے) درج بالا سوال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ کسی کا قول یہ ہے کہ دراصل یہ حضرت زکریا علیہ السلام کا معجزہ تھا۔ کچھ دوسروں کا یہ قول ہے کہ یہ حضرت مسیح علیہ السلام کی نبوت کی بنیاد رکھنے کے طور پر ہوا۔ جس طرح کہ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آپ کی بعثت سے پہلے بدلی کا سایہ فگن ہونا اور اس قسم کے دوسرے واقعات پیش آتے رہے۔

طویل قیام والی نماز افضل ہے

قولِ باری ہے (يَا مَرْيَمُ اقْنُتِيْ لِرَبِّكِ وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرَّاكِعِيْنَ ، اے مریم! اپنے رب کی تابع فرمان بن کر رہ ، اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جا اور جھکنے والوں کے ساتھ جھک جا) سعید کا

قول ہے "اپنے رب کے لیے مخلص ہو جا" قتادہ کا قول ہے "ہمیشہ اپنے رب کی اطاعت پر کمربستہ رہ" مجاہد کا قول ہے "نماز میں طویل قیام کر" قنوت کے اصل معنی کسی چیز پر دوام کرنا ہیں ۔ مذکورہ بالا تمام وجوہ میں حضرت مریمؑ کے حال کی زیادہ مناسب وجہ نماز میں طویل قیام کا حکم ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ۔ آپ نے فرمایا (افضل الصلوٰۃ طول القنوت ، افضل ترین نماز وہ ہے جس میں طول قنوت ہو۔ اس پر قول باری (واسجدی وارکعی) کا عطف بھی دلالت کرتا ہے ۔حضرت مریمؑ کو قیام ،رکوع اور سجود کا حکم دیا گیا اور یہ تینوں باتیں ارکان صلوٰۃ ہیں۔ اسی بنا پر تمام اہل علم کے نزدیک یہ مقام سجدہ قرار نہیں پایا۔ جس طرح کہ سجدہ کے ذکر کی بنا پر بقیہ تمام مقامات سجدہ کے مقامات قرار پائے اس لیے کہ یہاں سجدہ کے ذکر کے ساتھ رکوع اور قیام کا بھی ذکر ہے اس لیے یہ نماز کا حکم قرار پایا۔ یہاں اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حرف واؤ ترتیب کو واجب نہیں کرتا اس لیے کہ معنی کے لحاظ سے رکوع سجدے پر مقدم ہوتا ہے ۔ جبکہ یہاں الفاظ میں سجدے کو مقدم کر دیا گیا ہے ۔

حلال کاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے

قول باری ہے (وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ، تم اس وقت وہاں موجود نہ تھے جب ہیکل کے خادم یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ مریمؑ کا سرپرست کون ہو ، اپنے اپنے قلم پھینک رہے تھے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی ، انہیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے ، انہیں عبدالرزاق نے ، انہیں معمر نے قتادہ سے قول باری (اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ) کی تفسیر میں یہ بیان کیا کہ ہیکل کے مجاوروں نے حضرت مریمؑ کی کفالت کے سلسلے میں آپس میں قرعہ اندازی کی ۔حضرت زکریاؑ کے نام قرعہ نکلا۔ ایک قول ہے کہ قلموں سے یہاں وہ تیر مراد ہیں جن کے ذریعے قرعہ اندازی کی جاتی تھی ۔ مجاوروں نے اپنے اپنے قلم پانی کی ایک گذرگاہ میں ڈال دیئے تھے ۔ تمام مجاوروں کے قلم پانی کے بہاؤ کے رخ نیچے کی طرف بہتے چلے گئے لیکن حضرت زکریاؑ کا قلم پانی کے چڑھاؤ کے رخ بہتا رہا۔ یہ حضرت زکریاؑ کا معجزہ تھا ۔اس طرح قرعہ آپ کے نام نکل آیا ۔ ربیع بن انس سے اسی قسم کی روایت ہے ۔اس تاویل کی رو سے مجاوروں کے باہمی قرعہ اندازی کی وجہ یہ تھی کہ ہر ایک حضرت مریمؑ کی کفالت کا خواہشمند تھا ۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ ملک میں قحط اور خوراک کی سنگین صورت حال کے تحت مجاوروں نے قرعہ اندازی کے ذریعے حضرت مریمؑ کی کفالت کی ذمہ داری سے بچنا چاہا تھا ۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت زکریا علیہ السلام کو بہترین کفالت کی ذمہ داری مل گئی ۔ لیکن پہلی تاویل زیادہ صحیح ہے ۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع دی کہ اس نے زکریاؑ کو کفیل بنا دیا اور یہ

بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت زکریاؑ کو ان کی کفالت کی بڑی آرزو تھی۔

بعض لوگ اس واقعہ سے درج ذیل مسئلے میں قرعہ اندازی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے مرض الموت میں اپنے غلام آزاد کر دیتا ہے اور پھر مر جاتا ہے۔ ان غلاموں کے سوا وہ اپنے پیچھے اور کوئی مال نہیں چھوڑتا۔ ایسی صورت میں غلاموں میں قرعہ اندازی جائز ہے اور جس غلام کے نام قرعہ نکلے گا اسے پھر سے غلام بنا لیا جائے گا۔ کیونکہ مرنے والا صرف اپنے تہائی مال سے ان غلاموں کو آزادی دے سکتا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے یعنی غلاموں کی آزادی میں اس واقعہ سے استدلال کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیئے کہ کفالت کے مسئلے میں اگر قرعہ اندازی کے بغیر ان مجاوروں میں سے کسی ایک کے کفیل بننے پر سب کا اتفاق ہو جاتا ہے تو اس کا کفیل بننا جائز اور درست ہوتا لیکن غلاموں کے مسئلے میں انہیں آزادی ملنے کے بعد کسی ایک کی دوبارہ غلامی پر باہمی رضامندی اور اتفاق جائز نہیں ہے۔ مرنے والے نے اپنے تمام غلاموں کو آزادی دے دی تھی۔ اس لیئے قرعہ اندازی کے ذریعے اس عتق کو ایک دوسرے کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جس طرح کہ کسی ایک سے آزادی کی منتقلی پر باہمی رضامندی اور اتفاق جائز نہیں ہے۔ قلموں کو بہتے ہوئے پانی میں ڈال دینا تقسیم میں قرعہ اندازی اور حاکم کے سامنے مقدمہ پیش کرنے کے مشابہ ہے۔ اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ جب سفر کا ارادہ فرماتے تو اپنے ساتھ لے جانے کے لیے ازواج مطہرات کے درمیان قرعہ اندازی کرتے۔ اور یہ اس لیے کہ قرعہ جس کے نام نکلا، قرعہ اندازی کے بغیر بھی اس پر اتفاق اور باہمی رضامندی جائز تھی۔ یہی صورت حضرت مریمؑ کی کفالت کے مسئلے کی تھی۔ لیکن غلاموں کی آزادی کے مسئلے کا جہاں تک تعلق ہے اس میں اس بات پر باہمی رضامندی جائز نہیں ہے کہ جس غلام کو آزادی مل گئی ہے اس سے اس آزادی کو کسی اور کی طرف منتقل کر دیا جائے۔

قاصد مالک کی طرف سے بشارت دے سکتا ہے

قول باری ہے (وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ ، اور جب فرشتوں نے کہا "اے مریمؑ! اللہ تجھے اپنے ایک فرمان کی بشارت دیتا ہے۔ اس کا نام مسیح عیسیٰ بن مریمؑ ہوگا) بشارت ایک خاص وصف والی خبر کو کہتے ہیں۔ اصل کے لحاظ سے سرخوش کن بات کو بشارت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ بشارت کی وجہ سے چہرے پر سرور کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں۔ اور بشرہ ادھوڑی یعنی چہرے کی ظاہری جلد کو کہتے ہیں۔ فرشتوں نے بشارت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر دی اگرچہ

فرشتے ان سے مخاطب تھے لیکن بشارت دینے والا اللہ تعالیٰ تھا اس لیے اس کی نسبت اللہ کی طرف کی گئی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اگر فلاں کو فلاں کی آمد کی خوشخبری دوں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کے بعد وہ شخص آجائے اور یہ قسم کھانے والا اس فلاں کی طرف قاصد بھیج کر اس دوسرے کی آمد کی اطلاع دے قاصد اس سے جا کر یہ کہے کہ فلاں شخص نے تجھے پیغام بھیجا ہے کہ اس فلاں کی آمد ہو گئی ہے تو اس میں قسم کھانے والا حانث ہو جائے گا اور اسے غلام آزاد کرنا پڑے گا۔ اس لیے اس صورت میں قاصد بھیجنے والا ہی دراصل خوشخبری دینے والا ہے۔ قاصد خوشخبری دینے والا نہیں ہے۔ ہم نے بشارت کے معنی کی وضاحت میں یہ بیان کیا تھا کہ اس میں خوشی پیدا کرنے کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ خوشخبری دینے والا وہ شخص ہو گا جو سب سے پہلے خبر دے دوسرے نمبر پر خبر دینے والا مبشر نہیں کہلا سکتا اس لیے کہ اس کی خبر سے خوشی اور مسرت کا ظہور نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ لفظ بشارت کا اطلاق کر کے اس سے صرف خبر مراد لی جاتی ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ، انہیں دردناک عذاب کی بشارت دے دیجیے۔)

عیسیٰؑ کلمۃ اللہ ہیں

قول باری ہے (بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ) اس کی تین طرح سے تفسیر کی گئی ہے: اول یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰؑ کو بن باپ کے پیدا کر دیا جیسا کہ خود ارشاد فرمایا (خَلَقَهٗ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ، اللہ نے اسے مٹی سے پیدا کیا۔ پھر فرمایا ہو جا بس وہ ہو گیا) جب حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش باپ کے بغیر اس طریقے پر ہوئی تو ان پر مجازاً لفظ کلمہ کا اطلاق کر دیا گیا۔ جیسا کہ فرمایا (وَكَلِمَتُهٗ اَلْقٰهَا اِلٰى مَرْيَمَ، عیسیٰؑ اللہ کے کلمہ تھے جسے اس نے مریمؑ کی طرف ڈال دیا) دوم چونکہ حضرت عیسیٰؑ کے متعلق کتب قدیمہ میں بشارت موجود تھی اس لیے ان پر لفظ 'کلمہ' کا اطلاق کیا گیا۔ سوم اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعے بندوں کی ہدایت کا اسی طرح سامان کیا تھا جس طرح اپنے کلمہ اور امر کے ذریعے ان کی ہدایت کی تھی۔

مباہلہ کا جواز

قول باری ہے (فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَاَنْفُسَنَا وَاَنْفُسَكُمْ، اے محمدؐ! ان سے کہو "آؤ ہم اور تم خود بھی آجائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں) عیسائیوں کے اس قول کے خلاف کہ حضرت مسیح ابن اللہ ہیں اس آیت سے استدلال پہلے گذر چکا ہے، نجران

کے عیسائیوں کا ایک وفد جس میں ان کا سردار اور نائب سردار دونوں تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تھا۔ ان دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال تھا کہ آپ نے بن باپ کا کوئی بچہ دیکھا ہے؟ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّ مَثَلَ عِیْسٰی عِنْدَ اللّٰہِ کَمَثَلِ اٰدَمَ، اللہ کے نزدیک عیسیٰؑ کی مثال آدم کی مثال کی طرح ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور قتادہ سے بھی روایت ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت کہی گئی جب قرآن کے الفاظ میں حضرت عیسیٰؑ کا قول اس طرح نقل کیا گیا (وَلِاُحِلَّ لَکُمْ بَعْضَ الَّذِیْ حُرِّمَ عَلَیْکُمْ وَجِئْتُکُمْ بِاٰیَۃٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ فَاتَّقُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوْنِ اِنَّ اللّٰہَ رَبِّیْ وَرَبُّکُمْ فَاعْبُدُوْہُ تاکہ میں تمہارے لیے بعض وہ باتیں حلال کر دوں جو تم پر حرام تھیں۔ میں تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے ایک بڑی نشانی لے کر آیا ہوں، اس لیئے اللہ سے ڈرو اور میری پیروی کرو۔ بے شک اللہ میرا اور تمہارا رب ہے۔ اس لیے اسی کی عبادت کرو۔

واضح رہے کہ یہ باتیں انجیل میں بھی موجود ہیں اس میں حضرت عیسیٰؑ کا یہ قول موجود ہے "میں اپنے اور تمہارے باپ اور اپنے اور تمہارے رب کی طرف جا رہا ہوں"۔ اس زبان میں آقا اور مالک پر اب کے لفظ کا اطلاق ہوتا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضرت عیسیٰؑ نے فرمایا" اپنے اور تمہارے باپ کی طرف"۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آپ کی اس سے وہ الوۃ یعنی باپ ہونے کی صفت مراد نہیں ہے۔ جو کسی کے بیٹا ہونے کی متقاضی ہوتی ہے۔ جب عیسائیوں پر ان دلائل کی بنا پر حجت قائم ہو گئی جن سے وہ واقف تھے اور جن کا انہیں اعتراف تھا نیز بن باپ کے بیٹا ہونے کے متعلق حضرت آدم علیہ السلام کی مثال دے کر ان کا شبہ باطل کر دیا گیا تو انہیں مباہلہ کی دعوت دی گئی چنانچہ قول باری ہے (فَمَنْ حَاجَّکَ فِیْہِ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَکَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَآءَنَا وَاَبْنَآءَکُمْ علم آجانے کے بعد اب جو کوئی بھی اس معاملہ میں تم سے جھگڑا کرے تو اے محمد! اس سے کہو" آؤ ہم تم خود بھی آجائیں اور اپنے اپنے بال بچوں کو بھی لے آئیں) تا آخر آیت۔ سیر و تواریخ کے راویوں اور ناقلین روایات نے متفقہ طور پر یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ، حضرت حسینؓ کا ہاتھ پکڑا اور بحث کرنے والے عیسائیوں کو مباہلہ کی دعوت دی۔ لیکن وہ ڈر کر پیچھے ہٹ گئے اور مباہلہ سے کنارہ کش ہو گئے۔ وہ آپس میں ایک دوسرے سے کہنے لگے۔ کہ اگر تم نے مباہلہ کر لیا تو تمہارے لیئے یہ وادی آگ کا الاؤ بن جائے گی اور پھر قیامت تک ایک عیسائی مرد یا عورت باقی نہیں رہے گی۔

ان آیات میں عیسائیوں کے اس شبہے کو باطل کر دیا گیا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ (نعوذ باللہ) الٰہ یا اِلٰہ کے بیٹے ہیں۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر بھی دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اگر انہیں

یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہوتا کہ آپ نبی ہیں تو انہیں مباہلہ کرنے سے کونسی چیز روک سکتی تھی ؟ لیکن جب اس معاملے میں انہوں نے منہ کی کھائی اور پہلو بچا گئے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انہیں گذشتہ انبیاء کرام کی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بیان کردہ نشانیوں اور لاجواب کر دینے والے دلائل کے بناء پر آپ کی نبوت کی صحت کا پورا پورا علم تھا۔

حضورؐ کے نواسے اولاد میں شامل ہیں

اس میں اس بات کی دلیل بھی موجود ہے کہ حضرت حسنؓ اور حسین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے ہیں اس لیئے کہ جب آپ نے مباہلہ کے لیے جانے کا ارادہ کیا تو حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے ہاتھ پکڑ لیے اور عیسائیوں سے فرمایا " ہم تم خود بھی آجائیں اور اپنے بال بچوں کو بلا لیں " اس وقت ان دونوں نواسوں کے سوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی نرینہ اولاد نہیں تھی ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت حسنؓ سے فرمایا (ان ابنی ھذا سید ، میرا یہ بیٹا سردار ہے) اسی طرح جب ان دونوں میں سے ایک نے آپ پر پیشاب کر دیا تو آپ نے فرمایا (لاتزرموا ابنی ، میرے اس بیٹے کو مت روکو) حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ آپ کی ذریت یعنی اولاد میں سے بھی ہیں جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو حضرت ابراہیمؑ کی ذریت یعنی اولاد میں سے قرار دیا ۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ ، اور ابراہیمؑ کی اولاد میں سے داؤد اور سلیمان کو ......) تا قول باری (وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَىٰ وَعِيسَىٰ ، اور زکریا ، یحییٰ اور عیسیٰ کو ......) حضرت عیسیٰؑ کی حضرت ابراہیمؑ کی طرف نسبت ماں کے واسطے سے ہے اس لیے کہ حضرت عیسیٰؑ بن باپ کے تھے ۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیٹے کہنا صرف ان دونوں کے ساتھ خاص ہے ۔ کسی اور پر اس کا اطلاق نہیں ہو سکتا ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں ایک روایت بھی منقول ہے جو ان دونوں حضرات کی اس خصوصیت پر دلالت کرتی ہے جس میں کوئی اور شامل نہیں ۔ آپ سے یہ مروی ہے (کل سبب ونسب منقطع یوم القیامۃ الا سببی ونسبی ، قیامت کے دن ہر تعلق اور ہر رشتہ منقطع ہو جائے گا صرف میرے ساتھ تعلق اور میرا رشتہ باقی رہے گا) امام محمد کا قول ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کے ولد کے لیے کوئی وصیت کرے اور اس شخص کی کوئی صلبی اولاد نہ ہو البتہ اس کے بیٹے اور بیٹی کی اولاد ہو تو اس صورت میں وصیت کی حق دار اس کے بیٹے کی اولاد ہو گی ۔ بیٹی کی اولاد نہیں ہو گی ۔ تاہم حسنؓ بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ بیٹی کی اولاد

اس میں داخل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس بارے میں قولِ باری اور قولِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روشنی میں یہ صرف حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی خصوصیت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف علی الاطلاق ان کی نسبت کرنا جائز ہے۔

بچوں کا نسب ماں کے بجائے باپ کی طرف ہوگا

ان کے سوا باقی ماندہ تمام لوگوں کی نسبت ان کے اپنے آباء اور آباء کی قوم کی طرف ہوگی۔ ماؤں کی قوم کی طرف نہیں ہوگی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی ہاشمی کے گھر اس کی رومی یا حبشی لونڈی کے بطن سے کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس بچے کی نسبت اس کے باپ کی قوم کی طرف ہوگی ماں کی قوم کی طرف نہیں۔

شاعر نے بھی اپنے ایک شعر میں یہی کچھ کہا ہے۔

؎ بنونا بنوا بناءنا و بناتنا بنوھن ابناء الرجال الاباعد

ہماری اولاد وہ ہے جو ہمارے بیٹوں اور بیٹیوں کی اولاد ہے اور ان عورتوں کی اولاد وہ ہے جو اجنبی اور دور کے رشتہ داروں کے صلب سے پیدا ہوئی ہے، اس لیے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف علی الاطلاق بیٹے ہونے کی نسبت صرف ان دونوں حضرات کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس میں ان کے سوا کوئی اور شامل نہیں ہے۔ ان دونوں حضرات کی نسبت کے سوا لوگوں میں جو ظاہر اور متعارف بات ہے وہ یہی ہے کہ نسبت باپ اور باپ کی قوم کی طرف ہوتی ہے ماں کی قوم کی طرف نہیں۔

اطاعتِ نبی دراصل اطاعتِ الٰہی ہے

قولِ باری ہے (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ کہو اے اہلِ کتاب! ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان یکساں ہے وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں) تا آخر آیت قولِ باری (اَلْكَلِمَةِ سَوَاءٍ) سے مراد ـــ واللہ اعلم ـــ ہمارے اور تمہارے درمیان انصاف کی بات جس میں ہم سب یکساں ہیں کیونکہ ہم سب اللہ کے بندے ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی تفسیر خود ہی ان الفاظ میں بیان کی (أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کریں، اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں اور اللہ کو چھوڑ کر ہم ایک دوسرے کو اپنا رب نہ بنالیں) یہی وہ کلمہ ہے جس کی صحت کی عقولِ انسانی گواہی دیتی ہیں۔ کیونکہ تمام انسان اللہ کے بندے ہیں ان میں سے بعض کو یہ حق

نہیں پہنچتا کہ وہ دوسروں سے اپنی عبادت کروائیں اور ان پر اللہ کی طاعت کے سوا اور کسی ذات کی طاعت واجب نہیں اِلّا یہ کہ اللہ کی طاعت میں کسی اور کی طاعت کی جائے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت کو اس شرط کے ساتھ مشروط کر دیا ہے۔ کہ وہ معروف میں ہو۔ منکر میں نہ ہو۔

اگرچہ اللہ تعالیٰ کو یہ علم تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معروف ہی کا حکم دیں گے لیکن اس کے باوجود درج بالا شرط اس لیے عائد کر دی تاکہ کسی کے لیے یہ گنجائش پیدا نہ ہو سکے کہ وہ اللہ کے حکم کے بغیر کسی پر اپنی ذات کی طاعت لازم کر دے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے مومن عورتوں سے بیعت لینے کے سلسلے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ ، اور یہ عورتیں کسی معروف میں تمہاری نافرمانی نہ کریں تو ان سے بیعت لے لو۔ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف کے اندر جس کا آپ حکم کریں نافرمانی نہ کرنے کی شرط عائد کر دی۔ یہ شرط تاکید کے طور پر لگائی گئی ہے تاکہ کسی پر غیر اللہ کی طاعت لازم نہ آئے سوائے اس صورت کے جس میں اللہ کی طرف سے کسی کو ایسا کرنے کا حکم دیا گیا ہو اور جو اللہ ہی کی طاعت کی ایک شکل ہو۔

غیر اللہ رب نہیں ہو سکتے

قولِ باری ہے (وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) یعنی کسی چیز کی تحلیل یا تحریم میں کوئی کسی کی پیروی نہ کرے صرف اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیز کو حلال اور حرام کردہ چیز کو حرام تسلیم کیا جائے اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ، انہوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے احبار و رہبان یعنی علماء اور درویشوں اور مسیح ابنِ مریم کو اپنا رب بنا لیا ہے) عبدالسلام بن حرب نے عطیف ابنِ اعین سے، انہوں نے مصعب بن سعد سے، انہوں نے عدیؓ بن حاتم سے روایت کی ہے۔ عدیؓ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس وقت میرے گلے میں سونے کی صلیب لٹک رہی تھی، آپ نے مجھ سے فرمایا کہ اس بت کو اپنے گلے سے اُتار پھینکو۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔(اِتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) میں نے عرض کیا کہ ہم ان کی پرستش تو نہیں کرتے تھے، پھر آیت میں یہ بات کیوں کہی گئی؟ اس پر آپ نے فرمایا" کیا ایسا نہیں ہوتا تھا۔ کہ یہ علماء اور درویش اللہ کی حرام کردہ باتوں کو ان کے لیے حلال کر دیتے اور یہ انہیں حلال سمجھ لیتے، اسی طرح اللہ کی حلال کردہ چیزوں کو یہ ان کے لیے حرام قرار دیتے اور پھر یہ انہیں حرام سمجھ لیتے؟ یہی ان کی طاعت اور عبادت کا مطلب ہے" اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی یہ بُری بات کہ انہوں نے اپنے علماء اور

درویشوں کو اپنا رب بنالیا تھا۔ اس لیے بیان کی کہ ان لوگوں نے انہیں اس لحاظ سے اپنے رب اور خالق کا درجہ دے رکھا تھا کہ جن چیزوں کو اللہ نے حلال یا حرام قرار نہیں دیا تھا۔ ان کی تحلیل و تحریم کے سلسلے میں اس کی اطاعت کی جائے۔ تمام کے تمام مکلف بندے اللہ کی عبادت کے لزوم، اس کے حکم کی پیروی اور اس کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کرنے میں یکساں حکم رکھتے ہیں۔

یہودیت و نصرانیت خود ساختہ مذاہب ہیں

قول باری ہے (یَٓاَھْلَ الْکِتٰبِ لِمَ تُحَآجُّوْنَ فِیْٓ اِبْرٰھِیْمَ، اے اہل کتاب! تم ابراہیم کے بارے میں کیوں جھگڑتے ہو، تا قول باری (اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ، کیا تمہیں اتنی بھی سمجھ نہیں ہے) حضرت ابن عباسؓ حسن بصری اور سدی سے مروی ہے کہ یہود کے علماء اور نجران کے عیسائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اکٹھے ہو گئے اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بارے میں جھگڑنے لگے۔ یہودیوں نے دعویٰ کیا کہ حضرت ابراہیمؑ یہودی تھے اور عیسائیوں نے دعویٰ کیا کہ وہ عیسائی تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں گروہوں کے دعوے کو یہ فرما کر باطل کر دیا کہ (یَٓاَھْلَ الْکِتٰبِ لِمَ تُحَآجُّوْنَ فِیْٓ اِبْرٰھِیْمَ وَمَآ اُنْزِلَتِ التَّوْرٰىةُ وَالْاِنْجِیْلُ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِهٖ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ، اے اہل کتاب! تم ابراہیم کے بارے میں کیوں جھگڑتے ہو حالانکہ تورات اور انجیل کا نزول ان کے بعد ہوا ہے کیا تمہیں اتنی بھی سمجھ نہیں ہے) جب یہودیت اور عیسائیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد کی پیداوار ہیں تو پھر آپ یہودی اور عیسائی کیسے قرار دیئے جا سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہودیوں کو یہودی اس لیئے کہا جاتا ہے کہ یہودا کی اولاد ہیں اور نصاریٰ کو نصاریٰ اس لیے کہا جاتا ہے کہ ان کی اصل کا تعلق شام کے ایک گاؤں ناصرہ سے ہے۔ بہرحال یہودیت اس مذہب کا نام ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لائے ہوئے دین کی ایک بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اسی طرح نصرانیت حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی لائی ہوئی شریعت کی بگڑی ہوئی شکل ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَمَآ اُنْزِلَتِ التَّوْرٰىةُ وَالْاِنْجِیْلُ اِلَّا مِنْۢ بَعْدِهٖ) اس لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کسی ایسے مذہب کی طرف کس طرح منسوب کیئے جا سکتے ہیں۔ جو ان کی وفات کے بعد وجود میں آیا ہو۔

ایک شبہ کا ازالہ

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وجہ کی بنا پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حنیف اور مسلم بھی نہیں ہونا چاہیے جس کا ذکر قرآن میں آیا ہے اس لیے کہ قرآن حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد ہی نازل ہوا ہے۔ اس کے جواب

میں کہا جائے گا کہ حنیف اس دین دار کو کہتے ہیں جو سیدھے راستے پر ہو۔ لغت میں حنف کے اصل معنی استقامت یعنی سیدھا پن کے ہیں اور اس مقام پر اسلام کے معنی اللہ کی طاعت اور اس کے حکم کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے کے ہیں۔ اس لیے اہل حق میں سے ہر ایک فرد کو اس صفت سے موصوف کرنا درست ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ انبیاء متقدمین حضرت ابراہیمؑ اور آپ سے پہلے گزر جانے والے سب کے سب اس صفت سے متصف تھے اس لیے حضرت ابراہیمؑ کو حنیف اور مسلم کی صفت سے موصوف کرنا درست ہو گیا اگرچہ قرآن کا نزول آپ کی وفات کے بعد ہوا۔ اس لیے کہ یہ نام نزولِ قرآن کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ بلکہ جملہ اہلِ ایمان کو اس صفت سے متصف کرنا جائز ہے۔ اس کے برعکس یہودیت اور نصرانیت کا جہاں تک تعلق ہے تو وہ تورات اور انجیل کی شریعت کی بگڑی ہوئی شکلیں ہیں جنہیں ان کے پیروکاروں نے گھڑ لیا تھا۔ اس لیے ان کی نسبت حضرت ابراہیمؑ کی طرف کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ آپ تورات اور انجیل کی شریعت سے پہلے ہی دنیا سے گذر چکے تھے۔ اس آیت میں دین کے معاملے میں باطل پرستوں کا دلائل کے ساتھ مقابلہ کرنے اور ان پر حجت قائم کرنے کے وجوب پر دلالت ہو رہی ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کے معاملے میں یہود و نصاریٰ کے مقابلہ میں دلائل پیش کر کے ان کے شکوک اور شور و شغب کو باطل کر دیا۔

بحث و مباحثہ بغیر علم کے فضول ہے

قولِ باری ہے۔ (هَاأَنْتُمْ هٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ، تم لوگ جن چیزوں کا علم رکھتے ہو ان میں تو خوب بحثیں کر چکے ہو اب ان معاملات میں کیوں بحث کرنے چلے ہو جن کا تمھارے پاس کچھ بھی علم نہیں) حق کی خاطر بحث و مباحثہ کرنے اور دلائل پیش کرنے کی صحت کی یہ آیت سب سے واضح دلیل ہے۔ اس لیئے کہ اگر ہر قسم کے بحث و مباحثہ کی ممانعت ہوتی تو علم کی بنیاد پر اور علم کے بغیر بحث و مباحثہ کے درمیان فرق نہ کیا جاتا۔ قولِ باری (حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ باتیں ہیں جو انہیں اپنی کتابوں سے ملی تھی۔ جس بات کا انہیں علم نہیں تھا تو وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے متعلق ان کا یہ کہنا کہ آپ یہودی یا نصرانی تھے۔

قولِ باری ہے (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِقِنْطَارٍ يُؤَدِّهٖ إِلَيْكَ، اہلِ کتاب میں سے کوئی تو ایسا ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی دے دو تو وہ تمھارا مال تمہیں ادا کر دے گا) یہاں لفظ (بِقِنْطَارٍ) کے معنی "عَلٰى قِنْطَارٍ" کے ہیں۔ اس لیے کہ اس جیسے موقع پر

حرف باء اور حرف علیٰ ایک دوسرے کے متعاقب ہوتے ہیں۔ مثلاً آپ یہ کہتے ہیں" مررت بفلان و مررت علیہ" (میرا گذر فلاں کے پاس سے ہوا، میرا گذر فلاں پر ہوا) قنطار کے متعلق حسن سے مروی ہے کہ ایک ہزار دو سو مثقال ہوتا ہے (ایک مثقال عرف میں ڈیڑھ درہم کے وزن کا ہوتا ہے) ابو نضرہ کا قول ہے کہ بیل کی کھال میں بھرے ہوئے سونے کی مقدار کو قنطار کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس کی مقدار ستر ہزار ہے۔ ابو صالح نے کہا ہے کہ یہ ایک سو رطل ہے (ایک رطل بارہ اوقیہ یعنی چالیس تولے کا ہوتا ہے۔) اللہ تعالیٰ نے اس مقام پر بعض اہلِ کتاب کی امانت کی واپسی کے سلسلے میں تعریف فرمائی ہے ایک قول ہے کہ اس سے مراد نصاریٰ ہیں۔

بعض اہلِ علم نے اس سے اہلِ کتاب کی آپس میں ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول کر لینے پر استدلال کیا ہے اس لیے کہ گواہی امانت کی ایک صورت ہے جس طرح کہ امانت دار مسلمانوں کی ان کی امانت کی بنا پر گواہی قابلِ قبول ہوتی ہے اسی طرح اہلِ کتاب میں سے اگر کوئی امانت دار ہو تو آیت اس پر دال ہے کہ غیر مسلموں کے خلاف اس کی گواہی قابلِ قبول ہونی چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا استدلال سے پھر یہ لازم آتا ہے کہ مسلمانوں کے خلاف بھی ان کی گواہی قابلِ قبول ہونی چاہیئے۔ اس لیے کہ آیت میں جس چیز کی تعریف کی گئی ہے وہ یہی ہے کہ جب مسلمان کسی امانت کے سلسلے میں ان پر اعتماد کرتے ہیں تو یہ امانت انہیں واپس کر دیتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی بات کا متقاضی ہے لیکن ہم نے بالاتفاق اس کی تخصیص کر دی ہے۔ جو تخصیص کی ایک درست شکل ہے۔ نیز آیت میں صرف یہ جواز ثابت ہوتا ہے کہ وہ مسلمانوں کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں۔ اس لیے کہ مسلمانوں کو ان کی امانتوں کی واپسی دراصل مسلمانوں کے حق کی واپسی ہوتی ہے۔ لیکن مسلمانوں کے خلاف گواہی دینے کا جواز تو اس پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

قولِ باری ہے (وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا، اور کسی کا حال یہ ہے کہ اگر تم ایک دینار کے معاملے میں بھی اس پر بھروسہ کرو تو وہ ادا نہ کرے گا اِلّا یہ کہ تم اس کے سر پر سوار ہو جاؤ) مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ" اِلّا یہ کہ تم اس سے ادائیگی کا مسلسل تقاضا کرتے رہو"۔ سدی کا قول ہے کہ" تم اس کے سر پر سوار رہو اور اس کا پیچھا نہ چھوڑو"۔ لفظ میں تقاضا کرنے اور پیچھا نہ چھوڑنے دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے اس لیے لفظ کو ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ تاہم قولِ باری (اِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا) میں پیچھا نہ چھوڑنے کا مفہوم پیچھا کیے بغیر مسلسل تقاضا کرنے کے مفہوم سے اولیٰ ہے۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ طالبِ دین یعنی قرض خواہ کو یہ حق

حاصل ہے کہ وہ مطلوب یعنی مقروض کا پیچھا نہ چھوڑے۔

کوئی قوم کسی قوم پر بلا عمل فوقیت نہیں رکھتی

قولِ باری ہے (ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَالُوْا لَيْسَ عَلَيْنَا فِى الْاُمِّيّٖنَ سَبِيْلٌ، ان کی اس اخلاقی حالت کا سبب یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں " امیوں (غیر یہودی لوگوں) کے معاملہ میں ہم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے") قتادہ اور سدی سے مروی ہے کہ یہود یہ کہتے تھے "عربوں کے اموال میں سے جو کچھ ہم ہتھیا لیں اس پر ہمیں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ سب مشرک ہیں" ان کا یہ دعویٰ تھا کہ ان کی کتاب میں یہ حکم موجود ہے۔ ایک قول ہے کہ ان تمام لوگوں کے متعلق ان کا یہی نظریہ تھا جو ان کے مذہب کے مخالف تھے وہ اپنے مخالفین کے مال کو ہتھیا لینا حلال سمجھتے تھے۔ کیونکہ اپنے بارے میں وہ یہ تصور رکھتے تھے کہ تمام لوگوں پر ان کی پیروی واجب ہے۔ اور اللہ کے بارے میں یہ دعوی کرتے تھے کہ اس نے ہی ان پر یہ حکم نازل کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس کذب بیانی کی خبر دیتے ہوئے فرمایا (وَيَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ، اور یہ لوگ جھوٹ گھڑ کر اللہ کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ انہیں معلوم ہے) کہ یہ جھوٹ ہے۔

قسم کھانے کی اہمیت وکیفیت

قولِ باری ہے (اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا، بے شک وہ لوگ جو اللہ کے عہد اور اپنی قسموں کو تھوڑی قیمت پر بیچ ڈالتے ہیں) اعمش نے سفیان ثوری سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف علی یمین یقتطع بہ مال امرئ مسلم وھو فاجر فیھا لقی اللہ وھو علیہ غضبان، جو شخص جھوٹی قسم اٹھا کر کسی مسلمان کا مال ہتھیا لے گا تو خدا کے حضور جب حاضر ہوگا۔ خدا کو اس پر غصہ آ رہا ہوگا) اشعث بن بن قیس کہتے ہیں " یہ آیت میرے متعلق نازل ہوئی، ہوا یہ کہ میرے اور ایک شخص کے درمیان جھگڑا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ تنازعہ پہنچا تو آپ نے مجھ سے ثبوت طلب کیا میں نے نفی میں جواب دیا تو آپ نے فرمایا کہ فریق مخالف کی قسم پر فیصلہ ہوگا۔ میں نے عرض کیا کہ پھر تو قسم اٹھالے گا" اس کے بعد اشعث نے حضرت عبداللہ بن مسعود والی روایت بیان کی اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

امام مالک نے علاء بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے معبد بن کعب سے انہوں نے اپنے بھائی عبداللہ

بن کعب سے اور انہوں نے حضرت ابو امامہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اقتطع حق مسلم بیمینہ حرم اللہ علیہ الجنۃ و اوجب لہ النار، جس شخص نے قسم کھا کر کسی مسلمان کا حق دبا لیا اللہ اس پر جنت حرام کر دے گا اور اس پر جہنم واجب کر دے گا) لوگوں نے عرض کیا خواہ معمولی شئی کیوں نہ ہو؟ آپؐ نے فرمایا: "خواہ پیلو کے درخت کی ایک لکڑی یا شاخ ہی کیوں نہ ہو"۔ شعبی نے علقمہ سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے، عبداللہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا تھا کہ (من حلف علیٰ یمین صبر لیقتطع بھا مال اخیہ لقی اللہ وھو علیہ غضبان، جس شخص نے اپنے بھائی کا مال ہتھیانے کے لیے لازم کر دینے والی قسم اٹھائی تو جب وہ اللہ کے حضور حاضر ہو گا تو اللہ کو اس پر غصہ آ رہا ہو گا۔

ظاہر آیت اور یہ روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ایک شخص قسم اٹھا کر اس مال کا حقدار نہیں بن سکتا جو ظاہراً کسی اور کی ملکیت ہو۔ نیز یہ کہ جس شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہو اور اس کے بارے میں اس کا دعویٰ ہو کہ یہ اس کی ہے تو ظاہراً وہ چیز اس کی ہی ہو گی حتیٰ کہ اس کا کوئی اور دعویدار پیدا ہو جائے درج بالا آیت اور روایات اس بات سے مانع ہیں کہ کوئی شخص قسم اٹھا کر کسی ایسی چیز کا حقدار بن جائے جو ظاہری طور پر کسی اور کی ہو۔ اگر اس کی قسم نہ ہوتی تو وہ اس چیز کا مستحق ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اس نے ایسے مال کا ارادہ نہیں کیا جو عند اللہ بھی اس کا ہے۔ بلکہ ایسے مال کا جو ظاہری طور پر عند الناس یعنی لوگوں کے خیال کے مطابق اس کا ہو سکتا ہے۔ درحقیقت ہمارے نزدیک ملکیتوں کا ثبوت ظاہر کے لحاظ سے ہوتا ہے حقیقت کے لحاظ سے نہیں۔ اس میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کی دلیل ہے جو قسم کو رد کر دینے کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ وہ اپنی قسم کے ذریعے ایسی چیز کا حق دار بن جاتا ہے۔ جو ظاہراً دوسرے کی ہوتی ہے۔

قسمیں حق ثابت کرنے کے لیے نہیں بلکہ جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتی ہیں

اس میں یہ بھی دلالت موجود ہے کہ قسمیں اس واسطے نہیں ہوتیں کہ ان سے حق ثابت ہوتا ہے۔ بلکہ یہ جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہوتی ہیں۔ العوام بن حوشب ابراہیم بن اسماعیل سے روایت کی کہ انہوں نے حضرت ابن ابی اوفیٰؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے فروخت کے لیئے کوئی سامان پیش کیا پھر لا الٰہ الا اللہ کا کلمہ پڑھتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ مجھے تو اس سامان کی اتنی قیمت مل رہی تھی جبکہ حقیقت میں یہ بات نہیں تھی اس کا مقصد صرف کسی مسلمان کو پھانسنا تھا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (ان الذ

الَّذِیْنَ یَشْتَرُوْنَ بِعَھْدِ اللّٰہِ ، تا آخر آیت۔ حسن بصری اور عکرمہ سے مروی ہے کہ یہ آیت علمائے یہود کے ایک گروہ کے متعلق نازل ہوئی جس نے یہ حرکت کی تھی کہ اپنے ہاتھوں سے ایک تحریر لکھ کر حلف اٹھا لیا کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے پھر اس کے متعلق دعویٰ یہ کیا کہ اس میں یہ حکم بھی ہے کہ ان پڑھوں یعنی غیر یہودی لوگوں کے متعلق ہم سے کوئی باز پرس نہیں ہوگی۔

معاصی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے بلکہ انسانوں کا اپنا فعل ہوتا ہے

قول باری ہے (وَاِنَّ مِنْھُمْ لَفَرِیْقًا یَّلْوٗنَ اَلْسِنَتَھُمْ بِالْکِتٰبِ لِتَحْسَبُوْہُ مِنَ الْکِتٰبِ وَمَا ھُوَ مِنَ الْکِتٰبِ وَیَقُوْلُوْنَ ھُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ وَمَا ھُوَ مِنْ عِنْدِ اللّٰہِ ، ان میں سے کچھ لوگ ایسے ہیں جو کتاب پڑھتے ہوئے اس طرح زبان کا الٹ پھیر کرتے ہیں کہ تم سمجھو جو کچھ وہ پڑھ رہے ہیں وہ کتاب ہی کی عبارت ہے۔ حالانکہ وہ کتاب کی عبارت نہیں ہوتی وہ کہتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہم پڑھ رہے ہیں یہ خدا کی طرف سے ہے۔ حالانکہ وہ خدا کی طرف سے نہیں ہوتا) آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ معاصی خدا کی طرف سے نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے تو اس کی طرف سے ہوتے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے عمومی طور پر اس کی نفی کر دی ہے۔ اگر یہ اللہ کے فعل میں سے ہوتے تو مذکورہ وجہ کی بنا پر یہ اس کی طرف سے ہوتے اس صورت میں نفی کو مطلق رکھ کر یہ کہنا جائز نہ ہوتا کہ یہ اس کی طرف سے نہیں ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ ایمان اللہ کی جانب سے ہے لیکن یہ نہیں کہا جاتا کہ ایمان من کل الوجوہ اللہ کی جانب سے ہے۔ اسی طرح کفر اور معاصی کے متعلق بھی کہا جا سکتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفی کا اطلاق عموم کو واجب کر دیتا ہے لیکن اثبات کا اطلاق عموم کو واجب نہیں کرتا۔ دیکھیے اگر آپ کہیں کہ "ما عند زید طعام" (زید کے پاس کوئی طعام نہیں ہے) اس سے زید کے پاس قلیل و کثیر طعام دونوں کی نفی ہو جائے گی لیکن اگر آپ یہ کہیں: "عند زید طعام" (زید کے پاس کھانا ہے) تو اس میں یہ عموم نہیں ہوگا کہ اس کے پاس تمام کھانا ہے۔

راہِ خدا میں محبوب چیز قربان کرنا

قول باری ہے (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ ، تم نیکی کو نہیں پہنچ سکتے جب تک کہ اپنی وہ چیزیں (اللہ کی راہ میں) خرچ نہ کرو جنہیں تم عزیز رکھتے ہو) البر کے معنی دو اقوال ہیں۔ اول جنت۔

عمرو بن میمون اور سدی سے بھی منقول ہے ۔ دوم نیکی کا کام جس کی بنا پر بندے اجر کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ نفقہ سے مراد اللہ کی راہ میں صدقہ وغیرہ کی صورت میں پسندیدہ چیزیں دے دینا ہے۔ یزید بن ہارون نے حمید سے ، انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ جب درج بالا آیت نازل ہوئی نیز یہ آیت (مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا ، کون ہے جو اللہ تعالیٰ کو قرض حسنہ دے) تو حضرت ابو طلحہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "میرا باغ جو فلاں جگہ ہے اسے میں اللہ کے لیے دیتا ہوں ، اگر میں اس بات کو پوشیدہ رکھ سکتا تو ہرگز اسے ظاہر نہ کرتا " یہ سن کر آپ نے فرمایا " یہ باغ اپنے رشتہ داروں یا قرابت داروں کو دے دو "

انفاق فی سبیل اللہ کی اعلیٰ مثال

یزید بن ہارون نے محمد بن عمرو سے ، انہوں نے ابو عمرو بن حماس سے ، انہوں نے حمزہ بن عبداللہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ " میری نظر سے یہ آیت گذری ، میں نے ان تمام چیزوں کے متعلق غور کیا جو اللہ نے مجھے عطا کی تھیں ۔ ان میں میرے لیے سب سے زیادہ پیاری چیز میری لونڈی امیمہ تھی ، میں نے فوراً کہا کہ یہ لوجہ اللہ آزاد ہے ۔ اگر اللہ کی راہ میں دی ہوئی چیز کو واپس لینا میرے لیئے ممکن ہوتا تو میں ضرور اس سے نکاح کر لیتا ۔ لیکن چونکہ یہ ممکن نہ تھا اس لیئے میں نے نافع سے اس کا نکاح کر دیا ۔ اب وہ اس کے بیٹے کی ماں ہے ۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی ، انہیں حسن بن ابی الربیع نے ، انہیں عبدالرزاق نے ، انہیں معمر نے ایوب اور دوسرے راویوں سے کہ جب آیت (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ) نازل ہوئی تو حضرت زید بن حارثہؓ اپنا ایک پسندیدہ گھوڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے اور عرض کیا کہ " یہ گھوڑا اللہ کے راستے میں دیتا ہوں " حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ گھوڑا ان کے بیٹے اسامہ بن زیدؓ کو سواری کے لیے دے دیا ، حضرت زیدؓ کے چہرے پر اس کی وجہ سے کچھ کبیدگی کے آثار نمودار ہو گئے ۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی یہ کیفیت دیکھی تو فرمایا : سنو ، اللہ تعالیٰ نے اسے قبول فرما لیا ہے ۔" حسن بصری سے مروی ہے کہ البر سے مراد زکوٰۃ نیز مال میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر کردہ فرائض ہیں ۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا آیت کی تاویل کے بموجب لونڈی کو آزاد کر دینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی رائے میں ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ سے ثواب حاصل کرنے کی خاطر اس کے راستے

میں دے دی جائے اس کا تعلق اس نفقہ سے ہوتا ہے جو آیت میں مراد ہے نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کے نزدیک اس انفاق فی سبیل اللہ کا مفہوم عموم کی حیثیت رکھتا تھا۔ یعنی اس کا تعلق فرض سے بھی ہو سکتا تھا اور نفل سے بھی۔ اسی طرح حضرت ابوطلحہؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ کے اقدامات اس پر دلالت کر رہے ہیں۔ کہ انفاق فی سبیل اللہ صرف فرض تک محدود نہیں تھا کہ نفل اس میں داخل نہ ہو۔

اس صورت میں قول باری (لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ) کا مفہوم یہ ہو گا کہ "تم اس نیکی کو حاصل نہیں کر سکتے جو تقرب الی اللہ کی اعلیٰ ترین منزل ہے۔ جب تک تم اپنی عزیز چیزیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرو گے" اس لیے قول باری (حَتّٰى تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ) ترغیب انفاق کے سلسلے میں بطور مبالغہ ذکر ہوا ہے اس لیے پسندیدہ چیز کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنا خود اس کی صدق نیت پر دلالت کرتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے (لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ ، ان قربانیوں کا گوشت اور نہ ہی ان کا خون اللہ تعالیٰ تک پہنچتا ہے۔ بلکہ اللہ تک پہنچنے والی جو چیز ہے وہ تمہارا تقویٰ ہے) لغت میں اس کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اگرچہ اس میں سرے سے اس فعل کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ نفی کمال مراد ہے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس المسکین الذی تردہ اللقمۃ واللقمتان والتمرۃ والتمرتان ولکن المسکین الذی لا یجد ماینفق ولا یفطن لہ فیتصدق علیہ، مسکین وہ نہیں ہے جو ایک یا دو لقمے یا ایک یا دو کھجوریں لے کر واپس چلا جائے بلکہ مسکین وہ ہے جس کے پاس خرچ کرنے کے لیے کچھ نہ ہو۔ لوگوں کو اس کی حالت کا علم بھی نہ ہو سکے کہ بطور صدقہ ہی اسے کچھ مل جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مسکنت کے وصف سے بطور مبالغہ موصوف کرنے کی خاطر اس پر اس لفظ کا اطلاق کیا۔ اس سے مقصد یہ نہیں تھا کہ دوسروں سے فی الحقیقت مسکنت کی نفی کر دی جائے۔

تمام ماکولات حلال ہیں مگر جس پر شریعت پابندی لگا دے

قول باری ہے۔ (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآءِيْلُ عَلٰى نَفْسِهٖ ، کھانے کی یہ ساری چیزیں (جو شریعت محمدی میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لیے بھی حلال تھیں سوائے ان چیزوں کے جو نبی اسرائیل نے اپنے اوپر خود حرام کر لی تھیں) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ

آیت اس بات کو واجب کرتی ہے کہ تمام ماکولات بنی اسرائیل کے لیے مباح تھیں۔ یہاں تک کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوبؑ نے وہ چیزیں حرام کردیں جو انہوں نے اپنی ذات پر حرام کردی تھیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ اور حسن سے مروی ہے کہ اسرائیل کو عرق النساء کے درد کی بیماری لاحق ہوگئی تھی (یہ جوڑوں کے درد کی ایک قسم ہے جو ران سے شروع ہوتی ہے اور گھٹنے یا قدم تک چلی جاتی ہے۔ انہوں نے یہ نذر مانی تھی کہ اگر اللہ انہیں شفا دے گا تو وہ اپنی مرغوب ترین غذا یعنی اونٹوں کا گوشت اپنے اوپر حرام کرلیں گے۔ قتادہ کا قول ہے کہ انہوں نے گوشت اتری ہوئی ہڈیاں اور رگیں اپنے اوپر حرام کرلی تھیں۔

ایک روایت ہے کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوبؑ بن اسحاقؑ بن ابراہیمؑ نے یہ نذر مانی تھی کہ اگر وہ عرق النساء کی بیماری سے صحت یاب ہوگئے تو اپنی مرغوب ترین غذا اور مشروب یعنی اونٹوں کا گوشت اور ان کا دودھ اپنے اوپر حرام کرلیں گے۔ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ یہود نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اونٹوں کے گوشت کی تحلیل کے حکم پر تنقید کی کیونکہ وہ نسخ کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی اور بتادیا کہ اونٹوں کا گوشت حضرت ابراہیمؑ اور ان کی اولاد کے لیے مباح تھا یہاں تک کہ اسرائیل نے اسے اپنے اوپر حرام کرلیا۔ آپ نے یہود کو تورات سے دلیل دی لیکن انہیں تورات پیش کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ کیونکہ انہیں معلوم تھا کہ آپ نے جس بات کی خبر دی ہے وہ سچی بات ہے۔ اور تورات میں موجود ہے۔ نیز اس کے ذریعے آپ نے نسخ سے انکار کے بطلان کو بھی واضح کردیا اس لیے کہ یہ ممکن تھا کہ ایک چیز ایک وقت میں مباح ہو پھر اس کی ممانعت ہوگئی ہو اور اس کے بعد پھر اس کی اباحت ہوجائے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت اور صداقت پر دلالت ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ آپ اُمّی تھے نہ آپؐ نے آسمانی کتابیں پڑھی تھیں اور نہ ہی اہلِ کتاب کی ہمنشینی اختیار کی تھی۔ اس لیے آپ انبیائے سابقین کی لائی ہوئی کتابوں میں درج شدہ باتوں سے صرف اللہ تعالیٰ کی طرف سے اطلاع دینے کی بنا پر مطلع ہوئے تھے۔ کھانے کی یہ چیز جسے اسرائیل علیہ السلام نے اپنے اوپر حرام کردی تھی اور پھر وہ ان پر اور ان کی اولاد، بنی اسرائیل پر حرام رہی اس پر قرآن کی یہ آیت دلالت کر رہی ہے (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِیٓ اِسْرَآءِیْلَ اِلَّا مَا حَرَّمَ اِسْرَآءِیْلُ عَلٰی نَفْسِہٖ، اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کے لیے جو چیزیں حلال کردی تھیں ان میں سے اسے مستثنیٰ کردیا اور یہی وہ چیز تھی جو اسرائیل نے اپنے اوپر حرام کرلی تھی اور پھر وہ اسرائیل اور بنی اسرائیل سب کے لیے ممنوع ہوگئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک انسان اپنے اوپر کس طرح کوئی چیز حرام کرسکتا ہے جبکہ اسے اباحت اور ممانعت کے تحت پائی جانے والی مصلحت کا کوئی علم نہیں ہوتا اس لیے کہ بندوں کے مصالح کا علم تو صرف

اللہ تعالیٰ کو ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے انہیں کرنے کی اجازت مل گئی ہو جس طرح کہ احکام میں اللہ ہی کی اجازت سے اجتہاد کا جواز پیدا ہوا ہے اور اس طرح اجتہاد کی بنا پر نکلنے والا نتیجہ اللہ تعالیٰ کا حکم بن جاتا ہے۔ نیز جب انسان کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق کے ذریعے اور اپنی لونڈی کو عتق کے ذریعے اپنے اوپر حرام کرلے تو اسی طرح یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے کسی خوردنی شئے کی تحریم کی اجازت دے دے اور یہ اجازت اسے یا تو بطریق نص حاصل ہو یا بطریق اجتہاد۔ اسرائیلؑ نے اپنے اوپر جو کچھ حرام کرلیا تھا یا تو اس کی تحریم ان کے اپنے اجتہاد کی بنا پر واقع ہوئی تھی یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے حسب منشار اس کی اجازت مل گئی تھی۔

ظاہر آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ تحریم کا وقوع حضرت اسرائیل علیہ السلام کے اپنے اجتہاد کی بنا پر ہوا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تحریم کی نسبت ان کی طرف کی ہے۔ اگر یہ تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے توقیف کی بنا پر ہوتی تو تحریم کی نسبت اللہ کی طرف ہوتی اور عبارت یوں ہوتی "الا ماحوم اللہ علی اسرائیل" (مگر جو کچھ اللہ نے اسرائیل پر حرام کر دیا تھا) لیکن جب تحریم کی نسبت حضرت یعقوب علیہ السلام کی طرف ہو گئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ بطریق اجتہاد اللہ تعالیٰ نے ان پر تحریم واجب کر دی تھی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے احکام میں اجتہاد کرنا اسی طرح جائز تھا جس طرح کسی اور کے لیے۔ اس کام کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات دوسروں کے مقابلے میں اولیٰ تھی اس لیے کہ آپ کی رائے کو دوسروں کی رائے پر فضیلت تھی اور قیاس کی صورتوں اور راستے سے کام لینے کی شکلوں کے متعلق آپ کا علم دوسروں کے علم کے مقابلے میں برتر تھا۔ ہم نے اصول فقہ میں ان تمام باتوں کی وضاحت کر دی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسرائیل علیہ السلام کی اپنی ذات پر چند کھانوں کی تحریم واقع ہو چکی تھی۔ اور ان کے کہے ہوئے الفاظ کا موجب اور تقاضا اس تحریم کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی۔ یہی تحریم ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی وجہ سے منسوخ ہو گئی۔ وہ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے شہد کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے ان دونوں چیزوں کو آپ کے لیے حرام قرار دینے کی اجازت نہیں دی اور آپ کے کہے ہوئے الفاظ کے موجب اور تقاضے کو پورا کرنے کے لیے آپ پر قسم کا کفارہ لازم کر دیا۔

اللہ کی حلال کردہ اشیاء کو نبی بھی حرام قرار نہیں دے سکتے

چنانچہ ارشاد ہوا (یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ

اَزْوَاجِكَ، وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ○ قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ اَيْمَانِكُمْ، اے نبی! تم کیوں اپنے اوپر وہ چیزیں حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمھارے لیے حلال کر دی ہیں، تم اپنی بیویوں کی خوشنودی کے طلبگار ہو۔ اللہ تعالیٰ غفور الرحیم ہے اللہ نے تم پر تمھاری قسموں کا توڑ دینا فرض قرار دے دیا ہے) اللہ تعالیٰ نے تحریم کی صورت میں کفارۂ یمین کو جبکہ حرام کی ہوئی چیز کو اپنے لیے دوبارہ مباح کر لی جائے۔ کسی چیز کو اپنے لیے مباح قرار نہ دینے کے سلسلے میں حلف اٹھا لینے کے برابر قرار دیا۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی یا لونڈی یا اپنی مملوکہ کی کوئی شئی اپنے اوپر حرام کر دے تو وہ اس پر حرام نہیں ہو گی اور اسے اجازت ہو گی کہ تحریم کے بعد اسے اپنے لیے پھر سے مباح کر لے البتہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا۔ ٹھیک اسی طرح جیسے کہ وہ یہ قسم کھا لے کہ میں فلاں کھانا نہیں کھاؤں گا۔ اس لیے کہ وہ کھانا حلال ہو گا البتہ اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا۔ تاہم ہمارے اصحاب نے ان دونوں صورتوں میں ایک فرق رکھا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو جب تک وہ سارا کھانا نہیں کھائے گا حانث نہیں ہو گا۔ لیکن اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میں نے اپنے اوپر یہ کھانا حرام کر لیا ہے تو وہ اس کھانے کا کوئی حصّہ بھی کھانے پر حانث ہو جائے گا اس لیے کہ جب اس نے لفظ تحریم کے ساتھ کھانا نہ کھانے کی قسم اٹھائی ہو تو اس نے گویا اس کھانے کے حصّے کے کھا لینے کے ساتھ قسم توڑ لینے کا ارادہ کر لیا تھا۔

اس کے اس قول کی وہی حیثیت ہو گی جو اگر وہ یہ کہتا کہ "خدا کی قسم میں اس کھانے کا کوئی جز نہیں کھاؤں گا" اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں حرام کر دی ہیں ان کا قلیل جز اور کثیر حصہ دونوں حرام کر دیئے ہیں۔ اس طرح جو شخص کسی چیز کو اپنے اوپر حرام کر لیتا ہے تو گویا وہ اس کے کسی بھی جز کو نہ کھانے کی قسم کھا لیتا ہے۔

بکّہ اور مکّہ میں فرق

قولِ باری ہے (اِنَّ اَوَّلَ بَیْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِیْ بِبَکَّۃَ مُبٰرَکًا وَّ ھُدًی لِّلْعٰلَمِیْنَ، بے شک سب سے پہلا گھر جو لوگوں کے لیے (ان کی عبادت گاہ کے طور پر) بنایا گیا وہ مکہ میں ہے۔ اس میں بڑی برکتیں ہیں اور وہ تمام جہان والوں کے لیے ہدایت کا مرکز ہے) مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ خانہ کعبہ سے پہلے روئے زمین پر کوئی گھر نہیں بنایا گیا۔ حضرت علیؓ اور حسن بصری سے روایت ہے کہ یہ پہلا گھر تھا جو عبادت کے لیے تعمیر کیا گیا تھا۔ لفظ بکہ کے متعلق اختلاف ہے، زھری کا قول ہے بکہ مسجد

کا نام ہے اور مکہ پورے حرم کا نام ہے۔

مجاہد کا قول ہے کہ بکہ اور مکہ دونوں کا مفہوم ایک ہے۔ اس قول کے مطابق حرف با، حرف میم سے تبدیل ہو گیا۔ جس طرح کہ اگر کوئی شخص اپنا سر مونڈ لے تو کہا جائے گا "سبد راسہ"، اور یہ بھی کہنا درست ہے کہ "سمد راسہ"۔ ابوعبیدہ کا قول ہے کہ بکہ بطن مکہ کا نام ہے۔ ایک قول ہے کہ لفظ البک کے معنی الزحم یعنی ہجوم کے ہیں۔ جیسا کہ جب کوئی کسی جگہ پر ہجوم کرے اور اس کے لیے تنگی پیدا کر دے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے "یَبُکّہٗ بَکًّا"۔ اسی طرح جب ایک جگہ پر لوگوں کا اژدھام ہو جاتے تو کہا جاتا ہے "و تباک الناس" اس بنا پر بیت اللہ کو بکہ کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے اس لیے کہ وہاں نماز کے ذریعے برکت حاصل کرنے والوں کا ہجوم ہوتا ہے اسی طرح بیت اللہ کے اردگرد مسجد کو بھی بکہ کا نام دیا جا سکتا ہے اس لیے کہ وہاں طواف کرنے والوں کا اژدھام ہوتا ہے۔

مکہ کی قدرتی نشانیاں

قولِ باری (وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ) کا مطلب یہ ہے کہ خانہ کعبہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی معرفت کے لیے اس لحاظ سے دلیل اور بیان ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے ایسی نشانیاں رکھی ہیں جن پر اس کے سوا اور کوئی قادر نہیں۔ ایک نشانی یہ ہے کہ تمام جنگلی جانور امن سے زندگی گذارتے ہیں۔ حتیٰ کہ ہرن اور کتا دونوں حرم میں یکجا ہو جاتے ہیں نہ کتا اسے ڈراتا اور بھگاتا ہے اور نہ ہرن ہی اس سے خوف زدہ ہوتا ہے اس میں اللہ کی واحدانیت اور اس کی قدرت پر دلالت موجود ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں بیت سے بیت اللہ اور اس کے گرد سارا حرم مراد ہے اس لیئے کہ یہ بات پورے حرم میں موجود ہے۔

قولِ باری (وَمُبَارَكًا) کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں خیر و برکت رکھی گئی ہے۔ اس لیے کہ خیر اور بھلائی کی موجودگی اس کی نشو و نما اور اس میں اضافے کو برکت کہتے ہیں۔ البرک ثبوت اور وجود کو کہتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی حالت پر باقی اور ثابت رہے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے "برک جوکا دیر دکا"۔ اس آیت میں حج بیت اللہ کی ترغیب دی گئی ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے بیت اللہ میں موجود خیر و برکت، اس کے نمو اور اضافے، فلاح و صلاح، توحید اور دینداری کے حصول کی توفیق و ہدایت کے امکانات کی خبر دی گئی ہے۔

مقامِ ابراہیمؑ بھی اللہ کی نشانی ہے

قولِ باری ہے (فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ، اس میں کھلی نشانیاں ہیں، ابراہیم کا مقام

عبادت ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مقامِ ابراہیم کی نشانی یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دونوں قدم اللہ کی قدرت سے ایک ٹھوس پتھر میں دھنس کر اپنا نقش چھوڑ گئے تاکہ یہ نقش یا نشان اللہ تعالیٰ کی وحدانیت اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کی صداقت وصحت کی دلالت اور علامت بن جائے۔

بیت اللہ کی امتیازی نشانیاں۔

بیت اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی وہ ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے کہ جنگلی جانوروں کو یہاں امن ملتا ہے اور وہ چیر پھاڑ کرنے والے درندوں کے ساتھ مل جل کر رہتے ہیں۔ نیز زمانہ جاہلیت میں خوفزدہ انسان کو یہیں امن نصیب ہوتا تھا اور یہ امن کا گہوارہ تھا۔ جبکہ حرم سے باہر کا ماحول یہ تھا کہ لوگوں کو اچک لیا جاتا تھا اور ان کی جان ومال کی حفاظت کا کوئی سامان نہیں تھا۔ ایک نشانی یہ ہے کہ تینوں جمرے ابھی تک پہلے کی طرح باقی ہیں۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر آج تک لامحدود افراد انہیں کنکریاں مارتے چلے آرہے ہیں اور کنکریاں بھی دوسری جگہوں سے لائی جاتی ہیں ایک اور نشانی یہ ہے کہ پرندے بیت اللہ کے اوپر پرواز نہیں کرتے بلکہ اس کے اردگرد محو پرواز رہتے ہیں اور جو پرندے بیمار ہوتے ہیں انہیں یہاں آکر شفا حاصل ہوجاتی ہے۔ نیز ایک نشانی یہ بھی ہے کہ جو شخص بیت اللہ کی بے حرمتی کرتا اسے فوری طور پر سزا مل جاتی۔ شروع سے ہی یہی طریقہ چلا آرہا ہے۔

اصحابِ فیل کا واقعہ بھی ایک نشانی ہے کہ جب انہوں نے بیت اللہ کو ڈھانے کا ارادہ کیا تو اللہ تعالیٰ نے پرندوں کے جھنڈ کے جھنڈ بھیج کر انہیں تباہ وبرباد کر دیا۔ بیت اللہ کی یہ چند نشانیاں ہیں جو ہم نے بیان کیں جبکہ بے شمار نشانیاں ہمارے بیان کے دائرے میں آنے سے رہ گئیں۔ ان تمام نشانیوں میں ایک بات کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ کہ بیت اللہ سے مراد سارا حرم ہے اس لیے کہ یہ تمام نشانیاں حرم میں پھیلی ہوئی ہیں اور خود مقامِ ابراہیم بھی بیت اللہ سے باہر اور حرم کے اندر ہے۔ واللہ اعلم۔

کوئی مجرم جرم کرنے کے بعد حرم میں پناہ لے لے یا حرم کے حدود میں ارتکاب جرم کرے

قولِ باری ہے (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا ۔ اور جو شخص اس میں داخل ہو گیا وہ مامون ہو گیا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُّضِعَ لِلنَّاسِ) کے بعد جن نشانیوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ پورے حرم میں موجود ہیں اور اس کے بعد یہ فرمایا گیا (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ یہاں صرف بیت اللہ مراد نہ ہو بلکہ پورا حرم مراد لیا جائے۔ نیز قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ مامون ہو جائے خواہ اس نے داخل ہونے سے پہلے جرم کیا ہو یا داخل ہونے کے بعد۔ تاہم فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص حدودِ حرم کے اندر کسی کی جان لے لے یا اس سے کم یعنی کسی کے اعضاء کو نقصان پہنچانے کا جرم کرے تو وہ حرم کے اندر بھی اس جرم میں ماخوذ ہو گا۔

یہاں ایک بات واضح ہے وہ یہ کہ قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) خبر کی صورت میں امر ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ حرم میں داخل ہونے والا شخص اللہ کے حکم اور اس کے امر میں مامون ہے۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں کہ فلاں چیز مباح ہے، فلاں چیز ممنوع ہے تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اللہ کے حکم اور بندوں کو دیئے گئے اوامر میں اس چیز کی حیثیت یہی ہے۔ یہ مراد نہیں ہوتی کہ کسی مباح کرنے والے نے اسے مباح سمجھ لیا ہے۔ یا ممانعت کا اعتقاد رکھنے والے شخص نے اسے ممنوع قرار دیا ہے۔ اس کی حیثیت یہ ہے کہ گویا اللہ تعالیٰ نے مباح کے متعلق یہ فرما دیا کہ "یہ فعل کر لو، اس کا نہ کوئی جرمانہ تم پر آئے گا نہ ہی ثواب ملے گا" اور ممنوع کے متعلق یہ فرما دیا کہ یہ فعل نہ کرو، اگر کرو گے تو سزا کے مستحق ٹھہرو گے۔

اسی طرح قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) میں ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ہم داخل ہونے والے کو امان دیں اور اس کا خون نہ بہائیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ

عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ فَاِنْ قَاتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ ۔ ان سے مسجد حرام کے پاس اس وقت تک قتال نہ کرو جب تک وہ تم سے جنگ کرنے میں پہل نہ کریں اگر وہ تم سے وہاں قتال پر اتر آئیں تو پھر انہیں قتل کر دو) اللہ تعالیٰ نے حرم میں قتال کے جواز کے متعلق ہمیں خبر دیتے ہوئے یہ حکم دیا کہ ہم حرم میں مشرکین کو اس وقت قتل کریں جب وہ ہمارے ساتھ پنجہ آزمائی پر اتر آئیں۔

اب اگر قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا) جملہ خبریہ ہوتا تو ہرگز اس کا جواز نہ ہوتا کہ جس بات کی خبر دی گئی ہے وہ سرے سے پائی نہ جائے۔ اس لیئے یہ بات ثابت ہو گئی کہ درج بالا قرآنی فقرہ خبر کی صورت میں امر ہے جس کے ذریعے ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم اسے امان دیں اور اس کا خون بہانے سے ہمیں روک دیا گیا ہے۔ پھر یہ حکم دو صورتوں میں سے ایک پر محمول ہوگا یا تو ہمیں اس بات کا حکم ہے کہ ہم اسے ظلم اور قتل سے امان دیں جس کا وہ ارتکابِ قتل کی بنا پر سزاوار ہو چکا ہے۔ اگر اس حکم کو پہلی صورت پر محمول کیا جائے یعنی بلا وجہ بلکہ از راہِ ظلم قتل ہو جانے سے امان دے دی جائے تو پھر اس حکم کے ساتھ حرم کی تخصیص بے فائدہ ہوگی کیونکہ اس معاملے میں حرم اور غیر حرم دونوں کی یکساں حیثیت ہے۔ اس لیئے کہ یہ ہمارا فرض ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ہم ہر شخص کو ظلم و تعدی سے بچائیں اور حفاظت مہیا کریں خواہ یہ ظلم ہماری طرف سے ہو رہا ہو یا کسی اور کی طرف سے۔ غرض اس پوری بحث سے جو چیز ہمارے علم میں آئی ہے وہ یہ ہے کہ امان سے مراد ایسے قتل سے امان ہے جس کا حرم میں داخل ہونے والا ارتکابِ قتل کے جرم کی بنا پر سزاوار ہو چکا ہے۔ آیت کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ ہم اسے امان مہیا کریں خواہ اس نے حرم کے اندر یہ جرم کیا ہو یا حرم سے باہر۔

تاہم اہلِ علم کے اتفاق کی بنا پر یہ دلالت قائم ہو گئی ہے کہ جب کوئی شخص حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے اس جرم کی پاداش میں قتل کر دیا جائے گا۔ قولِ باری ہے (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ فَاِنْ قَاتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ) اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر جرم کرنے والے اور حرم سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لینے والے کے درمیان فرق رکھا ہے۔

حدودِ حرم سے باہر جرم کرنے والا اگر حرم میں پناہ لے لے تو کیا سلوک کیا جائے

اس شخص کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے جو حدودِ حرم سے باہر جرم کر کے حرم میں پناہ لے لے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کے بعد حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو اس وقت تک قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک وہ حدودِ حرم میں

رہے گا لیکن نہ اس کے ساتھ خرید و فروخت کی جائے گی اور نہ ہی کھانے پینے کے لیئے اسے کچھ دیا جائے گا۔ حتیٰ کہ وہ مجبور ہو کر حدودِ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اگر وہ حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے قتل کر دیا جائے۔ اگر اس نے حرم سے باہر قتل نفس سے کم تر جرم کیا ہو یعنی کسی کے اعضاء و جوارح کو نقصان پہنچایا ہو اور پھر حرم میں داخل ہو گیا ہو تو اس سے حرم کے اندر ہی قصاص لے لیا جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس سے ہر صورت میں حرم کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابنِ عباسؓ، حضرت ابنِ عمرؓ، عبید اللہ بن عمیر، سعید بن جبیر، طاؤس اور شعبی سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص قتل کا جرم کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایسے شخص کے ساتھ نہ نشست و برخاست کی جائے گی نہ اسے ٹھکانہ مہیا کیا جائے گا نہ اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کی جائے گی حتیٰ کہ وہ حدودِ حرم سے نکل جائے پھر اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے حرم کے اندر ارتکاب قتل کیا تو اس پر وہیں حد جاری کر دی جائے گی۔

قتادہ نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ جو شخص حرم کے اندر یا حرم سے باہر کسی کے خون سے اپنا ہاتھ آلودہ کر لے تو اس پر حد قائم کرنے سے حرم آڑے نہیں آئے گا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ حسن کہا کرتے تھے کہ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا کا تعلق دورِ جاہلیت سے تھا کہ اس زمانے میں اگر کوئی شخص خواہ کتنا بھیانک جرم کیوں نہ کر لیتا اور پھر حرم میں پناہ گزیں ہو جاتا تو جب تک وہ حرم میں رہتا اس سے کوئی تعرض نہ کیا جاتا حتیٰ کہ وہ حرم سے باہر چلا جاتا۔ اب اسلام نے اس میں اور سختی کر دی ہے کہ جو شخص حرم سے باہر کسی حد کا سزاوار ہو جائے پھر بھاگ کر حرم میں پناہ گزیں ہو جائے تو اس پر حرم کے اندر ہی حد جاری کر دی جائے گی۔

ہشام نے حسن اور عطاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص حدودِ حرم سے باہر کسی حد کا سزاوار ہو جائے۔ پھر حرم میں پناہ گزیں ہو جائے تو اسے حرم سے باہر نکال دیا جائے گا اور باہر لے جا کر اس پر حد جاری کر دی جائے گی۔ مجاہد سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس قول میں یہ احتمال ہے کہ ان کی مراد اس سے یہ ہو کہ اسے حرم سے باہر چلے جانے پر اس طرح مجبور کر دیا جائے گا کہ حرم کے اندر اس کی مجالست ترک کر دی جائے گی، اسے ٹھکانہ نہیں دیا جائے گا، اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت نہیں کی جائے گی غرض اس کا مکمل بائیکاٹ کیا جائے گا۔ عطاء سے یہ قول اسی تعبیر کے ساتھ منقول ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ اسے حرم سے نکالنے کے سلسلے میں عطاء اور حسن سے جو روایت منقول ہے اسے اسی معنی پر

محمول کیا جائے۔ ہم نے بتا دیا ہے کہ قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ) کی دلالت اسی مفہوم پر ہو رہی ہے جس پر قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) کی ہے۔ اس مقام پر ہم نے اس بات پر دلالت کی وجہ بھی بیان کر دی ہے کہ حرم میں دخول اس شخص کو قتل کرنے سے مانع ہے جو اس میں آکر پناہ لے لے بشرطیکہ اس نے جرم کا ارتکاب حرم میں نہ کیا ہو۔

اس بارے میں ہم نے سلف کے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو شخص حدودِ حرم سے باہر قتل کا ارتکاب کر کے حرم میں پناہ گزیں ہو جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ حسن بصری سے اس سلسلے میں دو متضاد روایتیں ہیں۔ ایک روایت قتادہ کے واسطے سے ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ دوسری روایت ہشام کے واسطے سے ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے حرم سے نکال باہر کیا جائے گا اور پھر قتل کیا جائے گا۔ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ حسن کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ ان کی مراد شاید یہ ہو کہ اس کے ساتھ لین دین، کھانا پینا اور اٹھنا بیٹھنا ترک کر کے اسے باہر نکلنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔ اس طرح دو متضاد روایتوں کی بنا پر اس مسئلے میں گویا حسن بصری کا قول برقرار نہ رہ سکا۔ اس لیے صحابہ اور تابعین کا یہ قول باقی رہ گیا کہ حرم کے حدود سے باہر قتل کے جرم کا قصاص حرم کے اندر نہیں لیا جائے گا۔

سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص حرم کے اندر ارتکابِ جرم کرے گا تو وہ اس جرم میں ماخوذ ہو کر سزا ئے موت یا اور کوئی سزا پالے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى، قتل ہو جانے والوں کے لیے قصاص لینا تم پر فرض کر دیا گیا ہے) اور قولِ باری (النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، جان کے بدلے جان) نیز قولِ باری (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا۔ جو شخص ازراہِ ظلم قتل کر دیا جائے اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کر دیا ہے۔) کا عموم حرم میں قاتل سے قصاص لینا واجب کر دیتا ہے۔ خواہ اس نے قتل کا ارتکاب حرم کے اندر کیا ہو یا حرم سے باہر۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے ہی اس بات کی دلیل پیش کر دی ہے کہ قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حدودِ حرم سے باہر قتل کے مرتکب کو اس کے جرم کی سزا یعنی قتل سے حرم میں امن حاصل ہو جاتا ہے اور قولِ باری (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) نیز دیگر دوسری آیات جو قصاص کو واجب کر دیتی ہیں ترتیب میں ان کا حکم حرم میں دخول کی بنا پر حاصل ہو جانے والے امن کے حکم کے

بعد آتا ہے اس بنا پر قصاص کی آیات کے عمومی حکم سے اس حکم کی تخصیص کر دی جائے گی۔ نیز قولِ باری (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ) کا حکم ایجاب قصاص کے سلسلے میں وارد ہوا ہے۔ حرم کے احکامات کے ضمن میں نازل نہیں ہوا اور (وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا) حرم کے حکم اور حرم میں پناہ لینے والے کو امن کے حصول کے سلسلے میں وارد ہوا ہے۔ اس لیے ہر حکم اپنے متعلقہ باب میں مؤثر ہو گا اور جس سلسلے میں یہ وارد ہوا ہے اس پر اسی سلسلے میں عمل کیا جائے گا اور اس طرح قصاص کی آیتیں حرم کے حکم میں رکاوٹ نہیں بنیں گی۔

ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ قصاص کا ایجاب حرم میں داخل ہو جانے کی بنا پر امان ملنے کے وجوب پر لامحالہ مقدم ہے۔ اس لیے کہ اگر دخول سے پہلے اس پر قصاص واجب نہ ہوتا تو یہ کہنا محال ہوتا کہ اسے اس جرم کی سزا سے امن مل گیا ہے۔ جس کا ارتکاب نہیں کیا اور نہ ہی وہ اس سزا کا حقدار بنا۔ اس استدلال سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دخولِ حرم کی بنا پر اسے ملنے والے امن کا حکم ایجاب قصاص کے حکم سے متاخر ہے۔

اگر روایات کی جہت سے دیکھا جائے تو حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوسریح کعبی کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اللہ حرّم مکّۃ ولم تحل لاحدٍ قبلی ولا لاحدٍ بعدی وانما احلت لی ساعۃ من نھار۔ اللہ تعالیٰ نے مکہ مکرمہ کی تحریم کر دی ہے یعنی اسے حرمت والی جگہ بنا دیا ہے۔ اب اس کی حرمت نہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے اٹھائی گئی اور نہ مجھ سے بعد کسی کے لیے اٹھائی جائے گی۔ اور میرے لیے بھی دن کی ایک گھڑی بھر کے لیے اس کی حرمت اٹھا دی گئی تھی)۔ اس حدیث کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ حرم میں پناہ لینے والے قاتل اور حرم کے اندر قتل کا جرم کرنے والے دونوں کے قتل کی ممانعت ہے۔ تاہم حرم کے اندر جرم کرنے والے کے متعلق امت کا اتفاق ہے کہ اسے پکڑ کر حرم کے اندر ہی سزا دے دی جائے گی۔ اس لیے اب حدیث کا حکم صرف اس شخص کے حق میں باقی رہ گیا جو حدودِ حرم سے باہر جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد حرم میں آ کر پناہ گزین ہو جائے۔

حماد بن سلمہ نے حبیب المعلم سے روایت کی ہے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد عبداللہ بن عمرو بن العاص سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ان اعتی الناس علی اللہ عزوجل رجل قتل غیر قاتلہ او قتل فی الحرم او قتل بذحل الجاھلیۃ۔ اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ سرکش اور معتوب انسان وہ ہے۔ جو اپنے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دے، یا حرم کے حدود میں قتل کا ارتکاب کرے یا زمانہ جاہلیت کے کسی کینے اور دشمنی کی بنا پر کسی کی جان لے لے)۔ اب اس روایت کا عموم بھی ہر اس شخص کے قتل کی

ممانعت کرتا ہے جو حرم میں موجود ہو۔ اس لیے اس عمومی حکم سے دلالت کے بغیر کوئی تخصیص نہیں کی جائے گی۔

اتلافِ نفس سے کم تر جرم پر وہیں سزا دی جائے گی

اگر جرم، اتلاف نفس سے کم درجے کا ہو یعنی کسی عضو یا اعضاء کو نقصان پہنچایا گیا ہو تو حرم کے اندر رہتے ہوئے بھی مجرم کو پکڑ کر سزا دے دی جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمے قرض ہو اور وہ بھاگ کر حرم میں پناہ لے لے تو اسے پکڑ کر قید میں ڈال دیا جائے گا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے (لیُّ الواجد یحل عرضہ و عقوبتہ، جو شخص قرض ادا کر سکتا ہو اور پھر وہ ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو اس کی یہ حرکت اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دے گی) قرض کے سلسلے میں کسی کو قید کر دینا سزا کی صورت ہے اور یہ سزا اسے اتلاف نفس سے کم تر جرم پر دی جا رہی ہے۔ اس لیے ہر وہ حق جو اتلافِ نفس سے کم تر جرم کی بنا پر واجب ہو رہا ہو اس کی بنا پر مجرم کو پکڑ لیا جائے گا اگر وہ بھاگ کر حرم میں پناہ گزیں کیوں نہ ہو گیا ہو۔

اس مسئلے کو قرض کے سلسلے میں حبس کرنے کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے۔ نیز فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اتلافِ نفس سے کم تر جرم کی بنا پر مجرم کو پکڑا جائے گا۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اتلافِ نفس اور اس سے کم تر جرم کا مجرم اگر حرم میں ارتکاب جرم کرے تو وہ ماخوذ ہو گا، نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدودِ حرم سے باہر جرم کرنے کے بعد حرم میں آ کر پناہ لینے والے مجرم کو جب حدودِ حرم میں سزائے موت دینا واجب نہیں ہو گا تو کم از کم یہ ضرور کیا جائے گا۔ کہ اس کے ساتھ لین دین، خرید و فروخت بند کر دی جائے گی نیز اسے کوئی ٹھکانہ بھی مہیا نہیں کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ وہ بے بس ہو کر حدودِ حرم سے باہر نکل جائے۔

جب ہمارے نزدیک حدودِ حرم میں اس کا قتل نہ کیا جانا ثابت ہو گیا تو اس کے متعلق دوسرے حکم پر عمل درآمد ناگزیر ہو گیا یعنی لین دین، خرید و فروخت اور ٹھکانہ وغیرہ مہیا نہ کرنے کا حکم۔ درج بالا تمام صورتیں وہ ہیں جن میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ کوئی قاتل حدودِ حرم سے باہر جرم کرنے کے بعد حرم میں آ کر پناہ لے لے۔ ہم نے اس کے متعلق اپنے دلائل بیان کر دیئے ہیں۔ اس لیے اس اختلافی صورت کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس پر اتفاق ہو چکا ہے۔

تین طرح کے لوگ مکہ میں نہیں رہ سکتے

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن عبدوس بن کامل نے، انہیں یعقوب بن حمید نے، انہیں عبداللہ بن الولید نے سفیان ثوری سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے، انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لایسکن مکۃ سافك دم ولا آکل ربا ولا مشاء بنمیمۃ ، مکہ میں وہ شخص نہیں رہ سکتا جس کا ہاتھ کسی کے خون سے رنگا ہوا ہو۔ اور نہ وہ شخص جو سود خور ہو اور نہ وہ جو لگائی بجھائی کرنے والا ہو) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب قاتل حرم میں داخل ہو جائے تو اسے نہ کوئی ٹھکانہ دیا جائے نہ اس کے ساتھ مجالست کی جائے، نہ لین دین اور خرید و فروخت کی جائے اور نہ ہی اسے کھلایا پلایا جائے حتیٰ کہ وہ مجبور ہو کر حرم سے باہر چلا جائے اس لیے کہ آپ نے فرمایا کہ "کسی کے خون سے ہاتھ رنگنے والا مکہ میں رہ نہیں سکتا۔"

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن الحسن بن عبدالجبار نے، انہیں داؤد بن عمرو نے، انہیں محمد بن مسلم نے ابراہیم بن میسرہ سے، انہوں نے طاؤس سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے فرمایا "جب قاتل حرم میں داخل ہو جائے تو اس کے ساتھ نہ تو مجالست کی جائے، نہ خرید و فروخت اور نہ ہی اسے کوئی ٹھکانہ دیا جائے۔ بلکہ مقتول کے خون کا طالب اس کے پیچھے لگا رہے اور اس سے یہ کہتا رہے کہ فلاں شخص کے خون کے معاملے میں اللہ سے ڈرو اور حرم سے نکل جاؤ۔"

قول باری (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) کی نظیر یہ قول باری ہے۔ (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ، کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنا دیا جبکہ (حرم سے باہر) ان لوگوں کے چاروں طرف یہ صورتِ حال تھی کہ لوگوں کو اچک لیا جاتا تھا) نیز یہ قولِ باری (أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا ، کیا ہم نے انہیں امن و امان والے حرم میں جگہ نہیں دی) اور یہ قولِ باری بھی (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا ، اور جبکہ ہم نے بیت اللہ کو لوگوں کے لیے ٹھکانہ اور امن والی جگہ بنا دیا۔

یہ تمام آیتیں اس بات پر دلالت کرنے میں تقریباً ہم معنی ہیں کہ حرم میں آکر پناہ لے لینے والے کو باوجودیکہ وہ حرم میں آنے سے پہلے سزائے موت کا مستحق ہو چکا تھا قتل کرنے کی ممانعت ہے۔ پھر ان آیات میں کبھی لفظ بیت کے ذکر سے اور کبھی لفظِ حرم کے ذکر سے بات بیان کی گئی ہے تو اس

سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ حرم کا سارا علاقہ امن کے اعتبار سے اور پناہ لینے والے کو قتل نہ کرنے کے لحاظ سے بیت اللہ کے حکم میں ہے۔ پھر جب کسی کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جو شخص بیت اللہ میں پناہ گزیں ہو جائے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو صفتِ امن کے ساتھ موصوف کیا ہے تو ضروری ہو گیا کہ حرم اور حرم میں پناہ لینے والے کا بھی یہی حکم ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جو شخص بیت اللہ کے اندر قتل کا ارتکاب کرے گا اسے بیت اللہ میں سزا کے طور پر قتل نہیں کیا جائے گا لیکن جو شخص حرم میں اس جرم کا ارتکاب کرے گا اسے سزائے موت دے دی جائے گی اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ حرم بیت اللہ کی طرح نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان باتوں میں حرم کو بیت اللہ کے حکم میں رکھا جن سے اس کی حرمت کی عظمت میں اضافہ ہوتا ہے اور اس کی تعبیر کبھی لفظ بیت کے ذکر سے اور کبھی لفظ حرم کے ذکر سے کی تو یہ اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کو یکساں درجے پر رکھا جائے سوائے ان باتوں کے جن کی تخصیص کے لیے دلائل موجود ہوں۔ اور چونکہ بیت اللہ کے اندر کسی کو قتل کرنے کی ممانعت کی دلیل قائم ہو چکی ہے اس بنا پر ہم نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔ اور حرم کا حکم اس طور پر باقی رہ گیا جو ظاہر قرآن کا مقتضی تھا یعنی بیت اللہ اور حرم کے درمیان یکسانیت کا۔ واللہ اعلم!

حج کی فرضیت

قول باری ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ، لوگوں پر یہ اللہ کا حق ہے کہ جو شخص وہاں تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اللہ کے گھر کا حج کرے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حج کی فرضیت کے ایجاب کے لیے یہ آیت بالکل واضح ہے۔ بشرطیکہ وہاں تک پہنچنے کی استطاعت ہو۔ یہ شرط جس بات کا تقاضا کرتی ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص کے لیئے وہاں تک پہنچنا ممکن ہو اسے گویا استطاعت حاصل ہوگئی۔ اگر استطاعت کا مفہوم وہاں تک پہنچنے کا امکان لیا جائے جس طرح کہ قولِ باری ہے (فَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ، کیا یہاں سے نکلنے کا کوئی راستہ ہے) یعنی کوئی ذریعہ ہے۔ نیز قولِ باری ہے (هَلْ إِلَىٰ مَرَدٍّ مِّن سَبِيلٍ ، کیا واپس جانے کا کوئی راستہ ہے) یعنی کوئی ذریعہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں تک پہنچنے کی استطاعت کی شرط زادراہ اور راحلہ یعنی توشہ (سفر خرچ) اور سواری کی موجودگی رکھی ہے۔

استطاعت کے باوجود حج نہ کرنا بہت بڑا جرم ہے

ابواسحاق نے الحارث سے انہوں نے حضرت علیؓ اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من ملک زادًا وراحلۃ یبلغہ بیت اللہ ولم یحج فلا علیہ ان یموت یھودیًا او نصرانیًا ، جو شخص زادراہ اور سواری کا مالک ہو جس کے ذریعے وہ بیت اللہ تک پہنچ سکتا ہو اور پھر حج نہ کرے تو اللہ تعالیٰ کو اس کی کوئی پرواہ نہیں ہوگی کہ وہ یہودی یا نصرانی بن کر مرے ، یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔

ابراہیم بن یزید الخوزی نے محمد بن عباد سے ، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت درج بالا کا مطلب پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (السبیل الی الحج الزاد والراحلۃ حج تک پہنچنے کا ذریعہ زادِ راہ اور سواری ہے) یونس نے حسن بصری سے روایت کی ہے۔ کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اللہ کے رسول! سبیل سے کیا مراد ہے؟" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "زادِ راہ اور سواری"۔ عطاء خراسانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سبیل سے مراد زادِ راہ اور سواری ہے۔ نیز اس کے اور بیت اللہ کے درمیان کوئی شخص رکاوٹ نہ بنتا ہو۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ سبیل سے مراد زادِ راہ اور سواری ہے۔

حج نہ کرنے کے شرعی عذر کون کون سے ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زادِ راہ اور سواری کا وجود اس سبیل کا مدلول ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت میں کیا ہے۔ نیز یہ حج کی شرائط میں سے ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ استطاعت کا انحصار صرف ان ہی دونوں چیزوں پر نہیں ہے اس لیے کہ مریض، خائف، بوڑھا انسان جو سواری پر بیٹھنے کی قدرت بھی نہ رکھتا ہو، اپاہج نیز ہر وہ شخص جس کے لیے بیت اللہ تک پہنچنا متعذر ہو ان تمام لوگوں کا شمار ان میں ہوتا ہے جو بیت اللہ تک پہنچنے کی استطاعت نہیں رکھتے خواہ ان کے پاس زادِ راہ اور سواری کیوں نہ موجود ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر کہ "سبیل الی الحج زادِ راہ اور سواری کا نام ہے، یہ مراد نہیں لیا کہ یہی دونوں چیزیں استطاعت کی جملہ شرطیں ہیں۔ البتہ اس سے اس قائل کے قول کا بطلان ضرور ہو گیا ہے۔ جس کے نزدیک اگر کوئی شخص بیت اللہ تک پیدل سفر کی طاقت رکھتا ہو اور اسے زادِ راہ اور سواری میسر نہ ہو تو اس پر حج فرض ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا احادیث میں یہ بیان فرما دیا کہ حج کی فرضیت کا لزوم سواری کے ذریعے سفر کے ساتھ مخصوص ہے۔ نہ کہ پیدل سفر کے ساتھ۔ نیز یہ کہ جس شخص کے لیے وہاں تک صعوبت اٹھا کر اور دشواری برداشت کر کے ہی پیدل پہنچنا ممکن ہو اس پر حج فرض نہیں۔

مکہ کے قرب وجوار میں مقیم لوگوں کے لیے حکم حج

اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کے گھر اور مکہ مکرمہ کے درمیان صرف ایک گھنٹے کی مسافت ہو اور وہ پیدل چلنے کی قدرت رکھتا ہو صرف اسی پر حج کی فرضیت لازم آئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر اسے پیدل چلنے میں سخت مشقت کا سامنا نہ کرنا پڑے تو اس کا معاملہ اس

شخص کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہوگا جس کے پاس زادِ راہ اور سواری تو موجود ہو لیکن اس کا وطن مکہ مکرمہ سے بہت دور ہو۔ یہ بات تو واضح اور معلوم ہے کہ زادِ راہ اور سواری کی شرط صرف اس واسطے لگائی گئی ہے کہ اسے حج کے سفر میں مشقت پیش آئے اور چلنے کی بنا پر پیش آنے والی تکلیفوں سے بچا رہے۔

اب اگر وہ شخص مکہ مکرمہ یا اس کے اطراف کا باشندہ ہو کہ جسے دن کی ایک گھڑی بھر پیدل سفر میں کوئی دشواری پیش نہ آئے تو ایسا شخص بیت اللہ تک بلا مشقت پہنچنے کی استطاعت کا حامل سمجھا جائے گا۔ لیکن اگر کوئی شخص سخت مشقت اٹھائے بغیر بیت اللہ تک نہ پہنچ سکتا ہو اس کے لیے اللہ نے تخفیف کر دی ہے کہ اس پر حج کی فرضیت کا لزوم صرف اس شرط کی بنا پر ہوگا جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں بیان فرما دیا ہے۔ قولِ باری ہے (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ، اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دین کے معاملے میں کوئی تنگی پیدا نہیں کی) حرج سے مراد ضیق تنگی ہے۔

بغیر محرم کے عورت سفر نہ کرے چاہے سفرِ حج کیوں نہ ہو

ہمارے نزدیک عورت پر فرضیتِ حج کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کے ساتھ کرنے کے لیے اس کا کوئی محرم موجود ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (لا یحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الاخر ان تسافر سفرا فوق ثلاث الا مع ذی محرم او زوج ، کسی ایسی عورت کے لیے جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتی ہو تین دن سے زائد کا سفر حلال نہیں ہے الا یہ کہ اس کا کوئی محرم یا شوہر ساتھ ہو) عمرو بن دینار نے ابو معبد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دورانِ خطبہ ارشاد فرمایا (لا تسافر امرأۃ الا ومعھا ذو محرم ، کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے) ایک شخص نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ میرا نام فلاں غزوہ کے لیے لکھ لیا گیا ہے اور میری بیوی حج کے لیے جانا چاہتی ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ "تم اپنی بیوی کے ساتھ حج پر جاؤ"۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا یہ قول کہ "کوئی عورت محرم کے بغیر سفر نہ کرے"

—— حج کے ارادے سے سفر کرنے والی عورت بھی تین وجوہ سے شامل ہے۔ اوّل یہ کہ سائل کو اس شمولیت کی سمجھ تھی اس لیے اس نے اپنی بیوی کے متعلق مسئلہ پوچھا جو حج پر جانا چاہتی تھی۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے سوال پر ناپسندیدگی کا اظہار بھی نہیں کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس سے ہر قسم کا سفر مراد ہے۔ خواہ وہ حج کا سفر ہو یا کسی اور کا۔ دوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ " اپنی بیوی کے ساتھ حج پر جاؤ " اس میں دراصل یہ خبر دی گئی ہے کہ آپ کے ارشاد "کوئی عورت

محرم کے بغیر سفر نہ کرے" میں سفر سے مراد سفرِ حج ہے۔ سوم آپ نے سائل کو غزدہ پر جانے سے منع کرکے بیوی کیساتھ حج کے سفر پر جانے کا حکم دیا۔ اگر اس کی بیوی کے لیے محرم یا شوہر کے بغیر حج کا سفر جائز ہوتا تو آپ ہرگز اسے فرض یعنی غزدہ کو چھوڑ کر نفل یعنی سفرِ حج پر جانے کا حکم نہ دیتے۔ اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ وہ عورت فرض حج پر جانا چاہتی تھی نفلی حج پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر یہ اس کا نفلی حج ہوتا تو آپ شوہر کو بیوی کے نفلی حج کے لیئے ترکِ جہاد کا حکم نہ دیتے جو کہ فرض تھا۔

ایک اور جہت سے اس پر غور کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے یہ نہیں پوچھا کہ اس کی بیوی فرض حج پر جانا چاہتی ہے یا نفلی حج پر۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ محرم کے بغیر عورت پر سفر کی پابندی کے لحاظ سے نفلی اور فرض حج دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ محرم کا ساتھ ہونا حج کے لیے عورت کی استطاعت کی شرطوں میں سے ایک شرط ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ عورت کی استطاعت کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ عدت میں نہ ہو اس لیے کہ قولِ باری ہے ﴿لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ﴾، انہیں (یعنی عدت گزارنے والی عورت کو) ان کے گھروں میں سے نہ نکالو اور نہ ہی وہ خود گھروں سے نکلیں الّا یہ کہ وہ کسی بے حیائی کا ارتکاب کر بیٹھیں) جب عورت کی استطاعت کے سلسلے میں اس بات کا اعتبار کیا گیا ہے تو یہ ضروری ہوگیا کہ محرم کے بغیر سفر کی ممانعت کا بھی استطاعت میں اعتبار کیا جائے۔

حج کے لیے ایک شرط جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے یہ ہے کہ حج پر جانے والا سواری پر بیٹھنے کے قابل ہو۔ اس سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں موسیٰ بن الحسن بن ابی عباد نے، انہیں محمد بن مصعب نے، انہیں اوزاعی نے زھری سے، انہوں نے سلیمان بن یسار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر بنی خثعم کی ایک خاتون نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا میرے بوڑھے باپ کو فریضۂ حج عائد ہوگیا ہے لیکن اس کی حالت یہ ہے کہ بڑھاپے کی وجہ سے وہ سواری پر جم کر بیٹھ بھی نہیں سکتا، آیا میں اس کی طرف سے حج کرلوں؟ آپ نے جواب میں فرمایا کہ "ہاں" اپنے باپ کی طرف سے حج کرلو" اس طرح آپ نے اس عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کی اجازت دے دی اور اس کے باپ پر حج ادا کرنا لازم قرار نہیں دیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حج تک پہنچنے کا امکان استطاعت کی ایک شرط ہے۔

ایسے لوگ یعنی مریض، اپاہج اور عورت وغیرہ اگرچہ زادِ راہ اور سواری رکھنے کے باوجود ان پر حج لازم نہیں ہوتا۔ لیکن ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ اپنی طرف سے دوسروں کو بھیج کر ان کے ذریعے اپنا

حج کرائیں اور قریب الموت ہونے کی صورت میں حج کرانے کی وصیت کر جائیں۔ اس لیے کہ ان کی ملکیت میں ان چیزوں کا وجود جن کے ذریعے حج تک پہنچنا ممکن ہے ان کے مال میں حج کی فرضیت کو اس صورت میں لازم کر دیتا ہے جبکہ ان کے لیے خود حج کرنا ممکن نہ ہو۔ اس لیے کہ حج کی فرضیت کا تعلق دو چیزوں کے ساتھ ہے۔ اول زادِ راہ اور سواری کی موجودگی اور ذاتی طور پر اس کی ادائیگی کا ممکن ہونا۔ جس شخص کی یہ کیفیت ہو اس کے لیے حج پر نکلنا ضروری ہے۔ دوم، بیماری، بڑھاپے یا اپاہج ہونے کی بنا پر یا عورت کے ساتھ محرم یا شوہر نہ ہونے کی وجہ سے خود سفر کر کے حج کی ادائیگی کا متعذر ہونا۔

ان صورتوں میں ایسے لوگوں پر ان کے مال میں حج کی فرضیت لازم ہو جاتی ہے۔ جبکہ انہیں خود جا کر حج کی ادائیگی سے مایوسی اور درماندگی لاحق ہو چکی ہو۔ اگر کوئی بیمار یا عورت اپنی طرف سے حج کرا دے اور پھر مریض تندرست ہونے سے پہلے مر جائے یا عورت کو محرم دستیاب ہونے سے پہلے اس کی وفات ہو جائے تو ان کا یہ حج بدل ان کی طرف سے کفایت کر جائے گا اور اگر حج کرانے کے بعد مریض صحتیاب ہو جائے یا عورت کو محرم دستیاب ہو جائے تو یہ حج بدل ان کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا۔ خثعمی خاتون کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کرنا کہ اس کے بوڑھے باپ کو فریضۂ حج لازم ہو گیا ہے۔ لیکن وہ سواری پر جم کر بیٹھنے کے بھی قابل نہیں ہے اور آپ کی طرف سے اسے اپنے باپ کی جگہ حج کرنے کی اجازت اس پر دال ہے کہ اس بوڑھے کو اس کے مال میں فرضیتِ حج لازم ہو گئی تھی۔ اگرچہ اس کی اپنی حالت یہ تھی کہ وہ سواری پر بیٹھنے کی بھی قدرت نہیں رکھتا تھا۔

مال میں فرضیت کے لزوم کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت نے یہ خبر دی تھی کہ اس کے باپ پر حج فرض ہو گیا ہے۔ لیکن وہ بہت بوڑھا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی، یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے مال میں فرضیتِ حج لازم ہو گئی تھی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسے یہ حکم ملنا کہ اپنے باپ پر لازم شدہ حج کو تم خود ادا کر دو۔ یہ بھی اس کے لزوم پر دال ہے۔

فقیر کے حج کے بارے میں آرائے ائمہ

فقیر کے حج کے متعلق اختلافِ رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ اس پر کوئی حج فرض نہیں۔ لیکن اگر وہ حج کر لے تو حج اسلام یعنی فرض حج کی ادائیگی ہو جائے گی۔ امام مالک سے منقول ہے کہ اگر اس کے لیے پیدل سفر ممکن ہو تو اس پر حج فرض ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حسن بصری سے منقول ہے کہ استطاعت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے وہاں تک پہنچانے کا کوئی ذریعہ حاصل ہو

خواہ اس ذریعے کی کوئی بھی شکل کیوں نہ ہو لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ استطاعت زادِ راہ اور سواری کا نام ہے اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایسے شخص پر کوئی حج نہیں۔

تاہم فقیر پیدل چل کر اگر بیت اللہ پہنچ گیا تو وہاں پہنچنے کے ساتھ ہی اسے استطاعت حاصل ہو جائے گی اور اس کی حیثیت مکہ کے باشندوں کی طرح ہو جائے گی اس لیے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ زاد اور راحلہ کی شرط ان لوگوں کے لیے ہے جو مکہ مکرمہ سے دور رہتے ہیں۔ اس لیے جب ایک شخص مکہ معظمہ پہنچ گیا تو اب وہ زاد و راحلہ کی ضرورت سے مستغنی ہو گیا۔ جن کی شرط صرف اس لیے تھی کہ وہ وہاں پہنچ سکے۔ اس بنا پر اس پر حج لازم ہو جائے گا اور جب وہ حج ادا کرلے گا تو فرضیت کی ادائیگی ہو جائے گی۔

غلام کے حج کے متعلق خیالات ائمہ۔

غلام اگر حج کرلے تو آیا اس کا فرض حج ادا ہو جائے گا؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ادا نہیں ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک ادا ہو جائے گا۔ ہمارے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انہیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انہیں مسلم بن ابراہیم نے، انہیں ہلال بن عبداللہ نے جو ربیعہ بن سلیم کے آزاد کردہ غلام تھے، انہیں ابواسحٰق نے الحارث سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (من ملک زادا وراحلۃ تبلغہ الی بیت اللہ ثم لم یحج فلا علیہ ان یموت یہودیا او نصرانیا، جو شخص زاد اور راحلہ کا مالک ہو جس کے ذریعے وہ بیت اللہ پہنچ سکتا ہو پھر وہ حج نہ کرے تو اللہ پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں کہ خواہ وہ یہودی بن کر مرے یا نصرانی۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی کہ حج کے لزوم کی شرط زادِ راہ اور سواری کا مالک ہونا ہے۔ اور غلام چونکہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے اس کا ان لوگوں میں شمار نہیں ہوتا جنہیں حج کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام روایتیں جن میں استطاعت کی تشریح زادِ راہ اور سواری سے کی گئی ہے۔ وہ اس پر محمول ہیں کہ یہ دونوں چیزیں اس کی ملکیت ہوں۔ جس طرح کہ حضرت علیؓ کی درج بالا روایت میں اس کی وضاحت ہو گئی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے زادِ راہ اور

سواری کی شرط میں آپ کی مراد معلوم ہوگئی کہ یہ دونوں چیزیں اس کی ملکیت میں ہوں۔ اس شرط سے آپ کی مراد یہ نہیں کہ یہ دونوں چیزیں کسی اور کی ملکیت ہوں۔ دوسری طرف غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے وہ ان لوگوں میں سے نہیں ہو سکتا جنہیں حج کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے اس لیے اس کا حج فرض حج کی ادائیگی کی طرف سے کفایت نہیں کر سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ فقیر بھی تو ان لوگوں میں سے نہیں جو حج کے حکم کے مخاطب ہیں اس لیے کہ وہ زادِ راہ اور سواری کا مالک نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ حج کر لیتا ہے تو اس کا حج جائز ہوگا اسی طرح غلام کا حج بھی جائز ہو جانا چاہیئے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقیر ان لوگوں میں سے ہے جو حج کے حکم کے مخاطب ہیں اس لیے کہ اس کے اندر ملکیت کی صلاحیت ہے جبکہ غلام کے اندر سرے سے ملکیت کی صلاحیت ہے ہی نہیں۔ فقیر سے وقتی طور پر فرضیتِ حج اس لیے ساقط ہوتی ہے کہ اس کے پاس زادِ راہ اور سواری نہیں ہوتی، اس سے حج کے سقوط کی یہ وجہ نہیں ہوتی کہ وہ ملکیت کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے جب وہ مکہ مکرمہ پہنچ جاتا ہے تو وہ زادِ راہ اور سواری کی ضرورت سے مستغنی ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہو جاتی ہے جن کے پاس زاد و راحلہ کا وجود ہوتا ہے۔ اور جو ان کے ذریعے مکہ مکرمہ پہنچ جانے والے ہوتے ہیں۔

رہ گیا غلام تو اس سے حج کی ادائیگی کا خطاب اس لیے نہیں ساقط ہوا کہ اس کے پاس زاد و راحلہ نہیں ہے بلکہ اس لیے ساقط ہو گیا کہ وہ سرے سے ان کا مالک ہی نہیں ہوتا۔ خواہ وہ مکہ کیوں نہ پہنچ گیا ہو اس لیے وہ حج کے خطاب میں داخل ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کا حج فرض حج کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا اور اس پہلو سے اس کی حیثیت اس نابالغ کی سی ہوتی ہے جسے اس وجہ سے حج کے حکم کا مخاطب قرار نہیں دیا گیا کہ اس کے پاس زادِ راہ اور سواری نہیں ہے۔ بلکہ اس وجہ سے کہ اس میں حج کے حکم کا مخاطب بننے کی صلاحیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ حج کے حکم کے مخاطب بننے کی جس طرح یہ شرط ہے کہ اس میں ملکیت کی صلاحیت ہو اسی طرح یہ بھی شرط ہے کہ اس کا مخاطب بنایا جانا درست ہو۔ یعنی اس میں مخاطب بننے کی صلاحیت ہو۔ نیز غلام اپنی ذات سے حاصل ہونے والے منافع کا مالک نہیں ہوتا اور آقا کو بالاتفاق یہ حق حاصل ہے کہ اسے حج پر جانے سے روک دے۔ غلام کے تمام منافع کا مالک آقا ہوتا ہے۔

اب اگر ان منافع کے تحت غلام حج کرے گا تو یہ گویا آقا کا حج ہوگا اس لیے فرضیت حج اس سے ادا نہ ہو سکے گی اور اس کا یہ حج اسلام کا حج قرار نہیں پائے گا۔ غلام اپنے منافع کا مالک نہیں ہوتا اس پر یہ بات

دلالت کرتی ہے کہ یہ منافع اگر مال کی شکل اختیار کر لیں تو ان کے ابدال کا آقا ہی حقدار ہوتا ہے۔ نیز اسے یہ حق بھی ہوتا ہے کہ اسے اپنی خدمت میں لگا رکھے اور حج پر جانے نہ دے۔ پھر اگر وہ اسے حج پر جانے کی اجازت دے دیتا ہے تو گویا وہ ان منافع کو جن کا وہ مالک ہوتا ہے عاریت کے طور پر اسے دے دیتا ہے۔ اس لیے یہ منافع آقا کی ملکیت کی بنیاد پر صرف ہوتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غلام کا حج اس کی اپنی ذات کی طرف سے ادا نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس فقیر کے ساتھ یہ صورت حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے منافع کا خود مالک ہوتا ہے۔ اگر ان منافع کے تحت وہ حج ادا کرے گا تو اس کا ذاتی حج ہوگا اور حج کی فرضیت ادا ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ صورت میں اہل استطاعت میں سے ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے جمعہ کی نماز ادا کرنے سے روک دے۔ اور غلام ان لوگوں میں سے بھی نہیں ہوتا جنہیں جمعہ کی ادائیگی کے سلسلے میں مخاطب بنایا گیا ہے، اس پر جمعہ فرض بھی نہیں ہوتا۔ لیکن اگر وہ جمعہ کی نماز جا کر ادا کر لے تو اس کی ادائیگی ہو جائے گی۔ تو پھر حج کے سلسلے میں بھی بات کیوں نہیں ہو سکتی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ غلام پر ظہر کی فرضیت قائم رہتی ہے اور آقا کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اسے ظہر کی نماز پڑھنے سے روک دے اس لیے غلام جب جمعہ کی نماز ادا کر لے گا تو وہ اپنے اوپر سے ظہر کی فرضیت ساقط کر لے گا۔ جس کی ادائیگی کا وہ مالک تھا۔ اور اس کے لیے اسے آقا سے اجازت لینے کی ضرورت نہیں تھی اس لیے اس کی نماز جمعہ کی ادائیگی درست ہو جائے گی۔

دوسری طرف حج کی صورت میں وہ کسی اور فرض کی ادائیگی کا مالک نہیں تھا کہ حج ادا کر کے وہ اس فرض کی ادائیگی اپنی ذات سے ساقط کر لیتا تاکہ ہم اس کے جواز کا حکم لگا دیتے اور اسے اس فرض کے حکم میں کر دیتے جس کی ادائیگی کا وہ مالک ہوتا۔ اس لیے یہ دونوں صورتیں مختلف ہو گئیں۔

غلام کے حج کے متعلق ایک روایت منقول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ جسے عبدالباقی بن قانع نے ہمیں بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں یحییٰ بن اسحٰق نے، انہیں یحییٰ بن ایوب نے حرام بن عثمان سے، انہوں نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے، ان دونوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لوان صبیا حج عشرا حجج ثم بلغ لکانت علیہ حجۃ ان استطاع الیھا سبیلا۔ ولوان اعرابیا حج عشر حجج ثم ھاجر لکانت علیہ حجۃ ان استطاع الیھا سبیلا ولوان مملوکا حج عشر حجج ثم اعتق لکانت علیہ حجۃ ان استطاع الیھا سبیلا، اگر کوئی بچہ دس حج بھی کر لے اور پھر وہ بالغ ہو جائے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا بشرطیکہ اسے حج تک پہنچنے کی استطاعت حاصل ہو جائے اور اگر کوئی اعرابی دس حج کرلے پھر ہجرت کر لے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا بشرطیکہ اسے حج تک پہنچنے کی استطاعت

حاصل ہو جائے۔ اور اگر کوئی غلام دس حج کرلے پھر آزاد ہو جائے تو اس پر ایک حج فرض ہوگا اگر وہ حج تک پہنچنے کی استطاعت حاصل کرلے۔

ہمیں عبدالباقی نے حدیث بیان کی، انہیں موسیٰ بن الحسن بن ابی عباد نے، انہیں محمد بن منہال نے، انہیں یزید بن زریع نے، انہیں شعبہ نے اعمش سے، انہوں نے ابوظبیان سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایما صبی حج ثم ادرک الحلم فعلیہ ان یحج حجۃ اخری وایما اعرابی حج ثم ھاجر فعلیہ ان یحج حجۃ اخری وایما عبد حج ثم اعتق فعلیہ ان یحج حجۃ اخری، جو بچہ حج کرلے پھر بالغ ہو جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا اور جو اعرابی حج کرلے پھر ہجرت کر جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا اور جو غلام حج کرلے پھر آزاد ہو جائے تو اس پر ایک اور حج کرنا فرض ہوگا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام پر آزاد ہونے کے بعد ایک اور حج فرض کر دیا۔ اور غلامی کے دوران کیئے ہوئے حج کا کوئی اعتبار نہ کیا اور اسے نابالغ کے کیئے ہوئے حج کا درجہ دے دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اعرابی یعنی بدّو کے متعلق بھی یہی فرمایا گیا ہے حالانکہ وہ اگر ہجرت سے پہلے حج کرلے تو اس کا یہ حج اس سے فرضیت کو ساقط کرنے کے لیے کافی ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اعرابی کے متعلق اس زمانے تک یہی حکم تھا جب تک ہجرت کرنا فرض تھا۔ لیکن جب ہجرت کی فرضیت منسوخ ہوگئی تو اب اس کے متعلق پچھلا حکم باقی رکھنا ممتنع ہوگیا۔ اس لیے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ (لاھجرۃ بعد الفتح۔ فتح مکہ کے بعد اب کوئی ہجرت نہیں) تو اس کے ساتھ ہی وہ حکم بھی منسوخ ہوگیا جس کا اس کے ساتھ تعلق تھا۔ یعنی ہجرت کے بعد حج کا اعادہ اس لیے کہ اس ارشاد کے بعد اب ہجرت واجب نہیں رہی تھی۔ غلام کے حج کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، حسن اور عطاء سے ہمارے قول کی طرح قول منقول ہے۔

حج زندگی میں صرف ایک بار فرض ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت (وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا) صرف ایک حج کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں تکرار کو واجب کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے اس لیے جب کوئی ایک دفعہ حج ادا کرلے گا تو وہ آیت میں مذکورہ ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی مفہوم کی تاکید فرمائی ہے۔ چنانچہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انہیں ابوداؤد نے، انہیں زہیر بن حرب اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یزید بن ہارون نے سفیان بن حسین سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے ابوسنان سے (ان کے نسبتی نام کے متعلق

ابو داؤد نے کہا ہے کہ یہ دُئلی ہیں) انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اقرع بن حابسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا " اللہ کے رسول! حج ہر سال ہے یا صرف ایک دفعہ" آپ نے فرمایا "صرف ایک مرتبہ، اس سے زائد جو کرے گا وہ اس کے لیے نفل ہو گا"

قول باری ہے (وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ، جو شخص اس حکم کی پیروی سے انکار کرے گا تو اللہ تعالیٰ تمام جہان والوں سے بے نیاز ہے) وکیع نے فطر بن خلیفہ، انہوں نے نفیع ابی داؤد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے (وَمَنْ كَفَرَ) کے مفہوم کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا " یہ شخص وہ ہے جو اگر حج کرے تو اللہ سے ثواب کی امید نہ رکھے، اگر حالات میں گرفتار ہو کر حج پر نہ جا سکے تو اللہ کے عتاب سے نہ ڈرے۔ مجاہد نے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔ حسن کا قول ہے کہ " جو شخص حج کا انکار کرے"

آیت فرقۂ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو حج کی استطاعت رکھنے والا قرار دیا ہے۔ جس کے پاس حج کی ادائیگی سے قبل زادِ راہ اور سواری کا انتظام ہو اور اس فرقہ کا مذہب یہ ہے کہ جو شخص حج ادا نہیں کرے گا وہ صاحبِ استطاعت قرار نہیں دیا جائے گا اس مذہب کی بنا پر پھر یہ ضروری ہو گیا کہ جب ایک شخص حج نہ کرے وہ معذور قرار دیا جائے اور اس پر حج لازم بھی نہ کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے صرف اس شخص پر حج لازم کر دیا ہے جو صاحبِ استطاعت ہو اور اس شخص نے چونکہ حج نہیں کیا اس لیے حج کے لیے صاحبِ استطاعت قرار نہیں پایا۔ جبکہ پوری امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر اس شخص پر حج کی فرضیت لازم ہے جس کے اندر ہماری مذکورہ صفات یعنی جسمانی صحت، زادِ راہ اور سواری کی موجودگی پائی جاتی ہوں۔ امت کا یہ اتفاق فرقۂ جبریہ کے قول کے بطلان کو واجب کر دیتا ہے۔

راہِ خدا سے روکنے کی کیفیت

قول باری ہے (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ، کہو، اے اہل کتاب! یہ تمہاری کیا روش ہے کہ جو اللہ کی بات مانتا ہے اسے بھی تم اللہ کے راستے سے روکتے ہو اور چاہتے ہو کہ وہ ٹیڑھی راہ چلے۔ حالانکہ تم خود (اس کے راہِ راست ہونے پر گواہ ہو) زید بن اسلم کا قول ہے کہ یہ آیت یہود کے ایک گروہ کے متعلق نازل ہوئی جو انصارِ مدینہ کے دو قبیلوں اوس اور خزرج کو ان کی زمانۂ جاہلیت میں لڑی جانے والی جنگیں یاد دلا کر ایک

دوسرے کے خلاف بھڑکایا کرتے تھے تاکہ قبائلی تعصب اور جاہلیت کی غیرت سے متاثر ہو کر یہ لوگ دینِ اسلام سے نکل جائیں۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ یہ آیت یہود و نصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی اس لیے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان صفات کو چھپاتے تھے جن کا ذکر ان کی کتابوں میں آیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار یعنی اہلِ کتاب کو شہداء (گواہوں) کے نام سے موسوم کیا۔ حالانکہ ان کے غیروں پر ان کی بات حجت تسلیم نہیں کی جاتی اس لیے کہ قول باری (لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ، تاکہ تم لوگوں پر گواہ بن جاؤ) سے اجماعِ امت کی صحت اور اس کے حجت ہونے پر آپ کا استدلال درست نہیں ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اہلِ کتاب کے متعلق یہ نہیں فرمایا کہ تم اپنے غیروں پر گواہ بن جاؤ اور یہاں یہ فرمایا کہ (لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ) جس طرح یہ فرمایا (وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا، اور رسول تم پر گواہ بن جائیں)

اس قولِ باری نے اس کی تصدیق اور ان کے اجماع کی صحت کو واجب کر دیا۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے (وَاَنْتُمْ شُهَدَآءُ) فرمایا جس کے معنی (شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ) سے مختلف ہیں۔ قولِ باری (وَاَنْتُمْ شُهَدَآءُ) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ اول یہ کہ اللہ کے دین سے روکنے کے متعلق تم اپنے قول کے بطلان کا علم رکھتے ہو۔ اس صورت میں اس قول کا تعلق اہل کتاب میں سے لوگوں کے ساتھ ہوگا۔

دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ (شُهَدَآءُ) سے عقلاء مراد لیا ہے۔ جیسا کہ قولِ باری ہے۔ (اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ، یا اس نے کان دھرا اور وہ سمجھ بھی رہا ہو) یعنی وہ عاقل ہو۔ اس لیے کہ اس نے وہ دلیل دیکھ لی ہے۔ جس کے ذریعے حق و باطل میں تمیز کر سکتا ہے۔

تقویٰ کی حد

قولِ باری ہے (يَآ اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ، اے ایمان والو اللہ سے ڈرو جیسا کہ اس سے ڈرنے کا حق ہے) حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ، حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ (حَقَّ تُقَاتِهٖ) کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اطاعت کی جائے اور نافرمانی نہ کی جائے، اس کا شکر ادا کیا جائے اور ناشکری نہ کی جائے، اسے یاد کیا جائے اور بھلایا نہ جائے۔ ایک قول میں اس کے معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ تمام گناہوں اور نافرمانیوں سے پرہیز کیا جائے۔ اس آیت کے منسوخ ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ یہ محکم ہے منسوخ نہیں ہوئی۔ قتادہ، ربیع بن انس اور سدی سے مروی ہے کہ یہ قول باری (فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ جہاں تک تم سے ہوسکے اللہ سے ڈرتے رہو) سے منسوخ ہوچکی ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اسے منسوخ قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کے معنی تمام معاصی سے بچنے کے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جملہ مکلفین کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تمام معاصی سے بچیں۔ اگر یہ آیت منسوخ ہوجاتی تو اس سے بعض معاصی کی اباحت ہوجاتی ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

ایک اور قول ہے کہ بایں معنی اس کا منسوخ قرار دیا جانا درست ہوسکتا ہے کہ قول باری (حَقَّ تُقَاتِهِ) کا مفہوم خوف اور امن کی حالت میں اللہ کے حقوق کو پورا کرنا اور ان حقوق کے سلسلے میں اپنی جان کی فکر نہ کرنا لیا جائے۔ پھر اپنی جان بچانے کی فکر اور اکراہ کی صورت میں اسے منسوخ قرار دیا جائے اس صورت میں قول باری (مَا اسْتَطَعْتُمْ) کا مفہوم یہ ہوگا کہ ایسی باتوں میں جن کی وجہ سے تمھیں اپنی جان کا خطرہ نہ ہو۔ یعنی جس میں مار پٹائی اور قتل کا احتمال نہ ہو۔ اس لیے کہ کبھی استطاعت کی نفی کا اطلاق ان باتوں پر بھی ہوتا ہے جن کا کرنا انسان کے لیے بڑی مشقت کا باعث بن جاتا ہے۔ جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ ارشاد فرمایا (وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا، اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے) یہاں ان پر اس کی مشقت مراد ہے۔

حبل اللہ کیا ہے؟

قول باری ہے (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا، تم سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑو اور تفرقہ میں نہ پڑو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہاں "حَبْلَ اللّٰهِ" کے معنی کے متعلق روایت ہے اس سے مراد قرآن ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، قتادہ اور سدی سے بھی روایت ہے ایک قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کا دین ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد عہد الٰہی ہے۔ اس لیے کہ یہ اسی طرح نجات کا ذریعہ ہے جس طرح رسی ڈوبنے وغیرہ سے نجات کا ذریعہ بن جاتی ہے۔

امان کو بھی حبل کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ نجات کا سبب ہوتا ہے۔ یہ مفہوم اس قول باری کا ہے (اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ، سوائے اس کے کہ اللہ کی طرف سے یا لوگوں کی طرف سے امان ہو) یہاں حبل سے مراد امان ہے۔

البتہ قولِ باری (وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰہِ جَمِیْعًا) میں اجتماع اور اتفاق کا حکم اور تفرقہ کی نہی ہے۔ اس مفہوم کو اپنے اس قول (وَلَا تَفَرَّقُوْا) سے اور موکد کر دیا ہے۔ جس کے معنی دین کے راستے سے بکھر جانے اور ہٹ جانے کے ہیں۔ جبکہ اس کے لزوم اور اس پر اکٹھا ہو جانے کا تمام لوگوں کو حکم دیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہؓ اور قتادہ سے اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن کے قول میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر نہ چلے جاؤ۔

اس آیت سے دو قسم کے لوگوں نے استدلال کیا ہے۔ ایک گروہ وہ ہے جو نئے پیدا ہونے والے مسائل کے احکام میں قیاس اور اجتہاد کی نفی کرتا ہے۔ مثلاً نظام اور اس جیسے دوسرے روافض۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو قیاس اور اجتہاد کا تو قائل ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتا ہے کہ اجتہادی مسائل میں اختلاف کرنے والوں کے اقوال میں حق صرف ایک قول ہوتا ہے۔ اس گروہ کے نزدیک اجتہادی مسئلے میں جس کا قول حق کے مطابق نہیں ہوتا وہ خطاکار ہوتا ہے۔ اس گروہ کی دلیل یہ ہے کہ قولِ باری (وَلَا تَفَرَّقُوْا) اور یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ تفرقہ اور اختلاف اللہ کا دین بن جائے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع بھی فرمایا ہے۔

اصولِ دین میں اختلاف کی ممانعت ہے فروعِ دین میں نہیں

ہمارے نزدیک بات ایسی نہیں ہے۔ جو انہوں نے بیان کی ہے۔ اس لیے کہ اصل کے اعتبار سے احکامِ شرع کچھ اس طرح ہیں کہ ان میں سے بعض میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ یہ وہ احکام ہیں جن کی ہر حالت میں ممانعت یا ایجاب پر عقل دلالت کرتی ہے اور بعض ایسے ہیں جن میں اس بات کا جواز اور اس کی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ کبھی واجب ہو جائیں، کبھی ممنوع اور کبھی مباح۔ ایسے احکام میں اختلاف کی گنجائش ہے اور انہیں بجا لانا درست ہوتا ہے۔ مثلاً نماز، روزے میں طاہر اور حائضہ کا حکم، مقیم اور مسافر کا قصر اور اتمام کے سلسلے میں حکم، یا اسی طرح کے اور احکام۔

اب اس حیثیت سے کہ ان مسائل میں لوگوں کو ملنے والے احکام کے اختلاف کی وجہ نص کا ورود ہے۔ جس کے تحت بعض لوگ ایسے احکامات پر عمل پیرا ہوتے ہیں جو بعض دوسروں کے احکامات سے بالکل مختلف ہوتے ہیں تو ایسے مسائل میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز میں کوئی امتناع نہیں۔ جن میں نص کے ورود کا جواز وجہ اختلاف ہوتا ہے۔ اگر ہر قسم کا اختلاف قابلِ مذمت ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ احکامِ شرع میں نص اور توقیف کی راہ سے اختلاف کا ورود جائز ہی نہ ہوتا۔ اب جو اختلاف نص میں جائز ہے وہی

اجتہاد میں بھی جائز ہے۔

بعض دفعہ دو عالم بیویوں کے نان و نفقہ، تلف ہو جانے والی اشیاء کی قیمتوں کے تعین اور فوجداری جرائم میں جرمانوں اور دیتوں کے تخمینہ لگانے میں اپنے اپنے اجتہاد میں ایک دوسرے سے مختلف الرائے ہو جاتے ہیں۔ لیکن کوئی بھی قابلِ ملامت یا مذمت نہیں ہوتا۔

دراصل اجتہادی مسائل کا یہی طریقِ کار ہے اگر اس قسم کا اختلاف قابلِ مذمت ہوتا تو پھر صحابہ کرام کا حصہ اس میں سب سے بڑھ کر ہوتا اس لیے کہ بعد میں پیدا ہونے والے مسائل کے متعلق ہم ان کی آراء میں اختلاف پاتے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کے آپس کے تعلقات میں کوئی بگاڑ پیدا نہیں ہوتا۔ ہر صحابی اپنے رفیق کے اختلافِ رائے کو برداشت کرتے اور اس کی کوئی معذرت نہیں کرتے اور نہ ہی ایک دوسرے کے خلاف سخت الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح گویا اس قسم کے اختلاف کے جواز اور اس کی گنجائش پر صحابہ کرام کا ایک طرح کا اتفاق اور اجماع ہو چکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام کے اجماع کی صحت اور اس کے بطورِ حجت ثبوت پر اپنی کتاب میں کئی مواقع پر حکم جاری کر دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اختلاف امتی رحمۃ، میری امت کا اختلافِ رائے ہونا ایک رحمت ہے) نیز فرمایا (لا تجتمع امتی علی ضلالۃ، گمراہی پر میری امت کا اجتماع نہیں ہو سکتا) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے قول (وَلَا تَفَرَّقُوا) کے ذریعے اس قسم کے اختلاف سے منع نہیں فرمایا ہے۔ بلکہ نہی کا رخ دو میں سے ایک بات کی طرف ہے یا تو منصوص احکامات میں اختلاف کی طرف یا ایسے مسائل میں جن کے ثبوت یا عدمِ ثبوت کے متعلق کوئی عقلی یا سمعی دلیل قائم ہو چکی ہو جس میں صرف اور صرف ایک ہی معنی کا احتمال ہو۔

آیت کے مضمون میں یہ بات موجود ہے کہ اس سے مراد اصولِ دین میں تفرقہ اور اختلاف ہے، فروعِ دین میں نہیں، اور نہ ہی اس میں جس کے اندر اختلاف کرتے ہوئے بھی تعبد اور فرماں برداری بجا لانے کا جواز موجود ہو۔ اس پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ، اپنے اوپر اللہ کی نعمت کو یاد کرو جبکہ تم ایک دوسرے کے دشمن تھے۔ پھر اللہ نے تمہارے دلوں کو جوڑ دیا) یعنی اسلام کے ذریعے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے۔ قابلِ مذمت اختلاف جس سے آیت میں روکا گیا ہے۔ وہ اختلاف اور تفرقہ ہے جو اصولِ دین و اسلام میں کیا جائے۔ وہ اختلاف مراد نہیں جو فروعِ دین میں ہو۔ واللہ اعلم

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت

قولِ باری ہے (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، تم میں سے ایک گروہ ایسا ہونا چاہیئے جو لوگوں کو بھلائی کی طرف بلاتا رہے اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتا رہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دو باتوں پر مشتمل ہے اوّل امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا وجوب۔ دوم یہ فرض کفایہ ہے۔ ہر شخص پر فرضِ عین نہیں۔ جب ایک شخص اس فرض کو ادا کر دے گا تو دوسرے پر اس کی فرضیت باقی نہیں رہے گی اس لیے کہ قولِ باری (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ) اس کی حقیقت کا تقاضا کہ بعض پر فرض اور دوسرے بعض پر نہ ہو۔ جس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ فرض کفایہ ہے کہ جب کچھ لوگ اسے ادا کریں گے تو باقیوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ فرضِ عین ہے یعنی اس کی فرضیت ہر شخص پر عائد ہوتی ہے۔ یہ لوگ اس قولِ باری (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ) کے اندازِ بیان کو مجازاً خصوص پر محمول کرتے ہیں (لیکن حکم میں عموم ہے جس طرح کہ یہ قولِ باری ہے (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ، اللہ تعالیٰ تمھارے بعض گناہ بخش دے گا) اس کے معنی ہیں کہ تمھارے سب گناہ بخش دے گا۔

فرض کفایہ کے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب کچھ لوگ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرلیں گے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ جس طرح کہ جہاد، مُردوں کی تغسیل و تکفین اور جنازے کی نماز اور ان کی تدفین کا مسئلہ ہے۔ اگر یہ فرض کفایہ نہ ہوتا تو بعض کی طرف سے اس کی ادائیگی کی بنا پر دوسروں سے اس کی فرضیت ہرگز ساقط نہ ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کئی اور مقامات پر بھی ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، اب دنیا میں تم وہ بہترین گروہ ہو جسے انسانوں کی

ہدایت و اصلاح کے لیے دنیا میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو اور بدی سے روکتے ہو)

اللہ تعالیٰ نے حضرت لقمان علیہ السلام کے الفاظ میں فرمایا (یٰبُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْہَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَاصْبِرْ عَلٰی مَآ اَصَابَکَ ، اے میرے بیٹے! نماز قائم کر، نیکی کا حکم دے اور برائی سے روک اور اس سلسلے میں جو تکلیفیں تجھے اٹھانی پڑیں انہیں برداشت کر)

نیز قول باری ہے (وَاِنْ طَآئِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَہُمَا فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰہُمَا عَلَی الْاُخْرٰی فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰی تَفِیْٓءَ اِلٰٓی اَمْرِ اللّٰہِ ، اور اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگ جائیں تو ان کے درمیان اصلاح کرادو۔ پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے۔)

نیز فرمایا (لُعِنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ بَنِیْٓ اِسْرَآئِیْلَ عَلٰی لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِیْسَی ابْنِ مَرْیَمَ ذٰلِکَ بِمَا عَصَوْا وَّکَانُوْا یَعْتَدُوْنَ۔ کَانُوْا لَا یَتَنَاہَوْنَ عَنْ مُّنْکَرٍ فَعَلُوْہُ لَبِئْسَ مَا کَانُوْا یَفْعَلُوْنَ ، بنی اسرائیل میں سے جنہوں نے کفر اختیار کیا۔ ان پر داؤد اور عیسیٰ بن مریم کی زبان سے لعنت ہوئی۔ یہ اس لیے کہ انہوں نے نافرمانیاں کیں اور وہ حد سے آگے نکل نکل جاتے تھے۔ جو برائی انہوں نے اختیار کر رکھی تھی اس سے ایک دوسرے کو روکتے نہیں تھے۔ جو کچھ وہ کر رہے تھے وہ بہت ہی برا تھا) یہ آیتیں اور ان جیسی دوسری آیتیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ایجاب کا تقاضا کرتی ہیں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے کئی مراحل ہیں۔ اول کسی برائی کو ہاتھ سے یعنی اگر ممکن ہو تو بزور طاقت بدل ڈالنا اور روک دینا۔ اگر یہ ممکن نہ ہو اور اسے اس برائی کو بزور روکنے میں اپنی جان کا خوف ہو تو اس پر اسے اپنی زبان سے روکنا اور اس کے خلاف بولنا لازم ہے۔ اگر درج بالا وجہ کی بنا پر یہ بھی مشکل ہو تو پھر اس برائی کو دل سے برا سمجھنا اس پر لازم ہوگا۔

اس سلسلے میں ہمیں عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس نے روایت بیان کی، انہیں یونس بن حبیب نے، انہیں ابوداؤد طیالسی نے، انہیں شعبہ نے، انہیں قیس بن مسلم نے کہ میں نے طارق بن شہاب کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ مروان بن الحکم نے نماز پر خطبے کو مقدم کر دیا۔ ایک شخص نے کھڑے ہو کر کہا: "امیر!

تم نے سنت کے خلاف عمل کیا، خطبہ نماز کے بعد ہوا کرتا تھا" مروان نے سن کر کہا:" اس بات کو چھوڑ دو، اسے فلاں کے باپ!" شعبہ کہتے ہیں کہ مروان اونچی آواز والا تھا، اس کی یہ آواز سن کر ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ اٹھے اور فرمایا!" مروان سے یہ بات کہنے والا کون شخص ہے، اس نے اپنا فرض پورا کر دیا ہے۔ ہم سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده فان لم يستطع فليغيره بلسانه فان لم يستطع فليغيره بقلبه وذلك اضعف الايمان، تم میں سے جو شخص کسی برائی کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھوں سے ہٹا دے اگر اس میں اس کی طاقت نہ ہو تو اس کے خلاف اپنی زبان استعمال کرے اگر اسے اس کی بھی طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا جانے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔

ہمیں محمد بن بکر بصری نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن علاء نے، انہیں ابو معاویہ نے اعمش سے، انہوں نے اسماعیل بن رجاء سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے ابو سعید اور قیس بن مسلم سے، انہوں نے طارق بن شہاب سے، انہوں نے ابوسعید خدریؓ سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (من رأى منكم منكرا فاستطاع ان يغيره بيده فليغيره بيده. فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذالك اضعف الايمان، تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے اور اسے اپنے ہاتھ سے ہٹا سکتا ہو تو اسے اپنے ہاتھوں سے ہٹا دے، اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے یہ کام کرے۔ اگر اس کی بھی اس میں طاقت نہ ہو تو اسے اپنے دل سے بُرا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے۔)

برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ منکر اور برائی کو روکنا حالات و امکان کے مطابق ان تین مرحلوں میں ہوتا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھوں سے منکر یعنی برائی کو ہٹا نہ سکے تو پھر اپنی زبان سے ہٹائے یعنی اس کے خلاف زبانی جہاد کرے۔ اگر اس کے لیے یہ ممکن نہ ہو تو اس پر اس سے زیادہ اور کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی کہ وہ دل سے اسے بُرا سمجھے۔

برائی سے نہ روکنے والا اس کی زد میں آسکتا ہے

ہمیں عبداللہ بن جعفر نے روایت بیان کی، انہیں یونس بن حبیب نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں شعبہ نے ابو اسحاق سے، انہوں نے عبداللہ بن جریر البجلی سے انہوں نے اپنے والد حضرت جریر البجلیؓ سے کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما من قوم یعمل بینهم بالمعاصی هم اکثر واعز ممن یعمله ثم لم یغیروا الا عمهم الله منه بعقاب ، جو قوم ایسی ہو کہ اس کے اندر بے دھڑک معاصی کا ارتکاب ہو رہا ہو۔ اس میں ایسے لوگ موجود ہوں جو ان مرتکبین سے بڑھ کر اثر درسوخ والے ہوں اور ان کی عددی اکثریت بھی ہو اس کے باوجود وہ ان معاصی کو ختم نہ کرائیں تو اللہ تعالیٰ ان پر ایسی سزا نازل کرے گا جس کی لپیٹ میں سب آجائیں گے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ، انہیں ابو داؤد نے ، انہیں عبداللہ بن محمد النفیلی نے ، انہیں یونس بن راشد نے علی بن بذیمہ سے ، انہوں نے ابو عبیدہ سے ، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (ان اول ما دخل النقص علی بنی اسرائیل کان الرجل یلقی الرجل فیقول یا ھذا اتق اللہ ودع ما تصنع فانہ لا یحل لک. ثم یلقاہ من الغد فلا یمنعہ ذلک ان یکون اکیلہ وشریبہ وقعیدہ فلما فعلوا ذلک ضرب اللہ تعالیٰ قلوب بعضھم ببعض . بنی اسرائیل میں سب سے پہلے جو خرابی پیدا ہوئی اس کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص دوسرے شخص سے ملتا اور اسے اس کی معاصی پر سرزنش کرتے ہوئے کہتا کہ اسے فلاں! اللہ سے ڈر اور یہ کام چھوڑ کیونکہ یہ تیرے لیئے حلال نہیں ہے پھر وہی نصیحت کرنے والا دوسرے روز اس سے ملتا لیکن اس کی خطاکاری اور معاصی اسے اس کے اٹھتے ، بیٹھتے اور کھانے پینے سے نہ روکتے جب بنی اسرائیل نے یہ طرز عمل اختیار کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر ایک دوسرے کے ذریعے مہر لگا دی ۔)

برائیوں سے صرف نظر لعنت خداوندی کی موجب ہے

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (لُعِنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْۢ بَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ عَلٰي لِسَانِ دَاوٗدَ وَعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَّكَانُوْا يَعْتَدُوْنَ) تا قول باری (فٰسِقُوْنَ) پھر آپ نے فرمایا (کلا ، واللہ لتأمرن بالمعروف ولتنھون عن المنکر ولتأخذن علی یدی الظالم ولتأطرنہ علی الحق اطرا ولتقصرنہ علی الحق قصرا ، ہرگز نہیں بخدا تم ضرور نیکی کا حکم دو گے اور برائی سے ضرور روکو گے ۔ ظالم کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم سے باز رکھو گے ۔ اور اسے حق کی طرف موڑ دو گے ۔ نیز اسے حق کی طرف لوٹا دو گے)

ابو داؤد نے کہا ہمیں خلف بن ہشام نے ، انہیں ابو شہاب الحناط نے العلاء بن المسیب سے انہوں نے عمرو بن مرہ سے ، انہوں نے سالم سے ، انہوں نے ابو عبیدہ سے ، انہوں نے حضرت عبداللہ

بن مسعودؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کی روایت بیان کی البتہ اس روایت میں ان الفاظ کا اضافہ بھی کیا (ولیضربن اللہ بقلوب بعضکم علی بعض ثم لیلعننکم کما لعنھم، ورنہ اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں پر ایک دوسرے کے ذریعے مہر لگا دے گا اور تم پر اسی طرح لعنت بھیجے گا جس طرح ان پر یعنی بنی اسرائیل پر لعنت بھیجی تھی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ نہی عن المنکر کی ایک شرط یہ ہے کہ برائی سے روکنے والا خود اس برائی کو برا سمجھتا ہو۔ نیز برائی اور معصیت میں گرفتار انسان کے ساتھ نہ اٹھے بیٹھے اور نہ ہی کھائے پیئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ دراصل اس قول باری کا بیان ہے۔ اور اس کی وضاحت ہے (تَرٰی كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا تم ان میں سے بہت سوں کو دیکھو گے کہ وہ کافروں سے دوستی گانٹھتے ہیں) یعنی وہ لوگ معاصی کے مرتکبین کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے اور کھانے پینے کی وجہ سے خود نہی عن المنکر کے ترک کے مرتکب قرار پائے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اگر ایک شخص برائی کی زبان سے تردید کرے لیکن وہ اس برائی کے مرتکبین کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا اور کھانا پینا بھی جاری رکھے تو اس کی یہ زبانی تردید اس کے لیئے فائدہ مند نہیں ہو گی۔

اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں وہب بن بقیہ نے، انہیں خالد نے اسماعیل سے، انہوں نے قیس سے، انہوں نے کہا کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا: "لوگو! تم اس آیت (لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ، جب تم ہدایت پر ہو گے تو گمراہ ہونے والوں کی وجہ سے تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔ کی تلاوت کرتے ہو لیکن اسے اس کے درست معنی پر محمول نہیں کرتے، ہم نے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ سنا ہے (ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یاخذوا علی یدیہ یوشک ان یعمھم اللہ بعقاب، لوگ جب ظالم کو ظلم کرتے دیکھیں اور پھر اس کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم کرنے سے نہ روک دیں تو قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب کو عمومی سزا دے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے انہیں ابوالربیع سلیمان بن داؤد العتکی نے، انہیں ابن المبارک نے عتبہ بن ابی حکم سے، انہیں عمرو بن جاریہ لخمی نے، انہیں ابوامیہ شعبانی نے کہ میں نے ابوثعلبہ خشنی سے آیت (عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ) کے متعلق سوال کیا، انہوں نے جواب میں فرمایا کہ میں نے یہی سوال حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا کہ " بات

ایسی نہیں بلکہ بات یہ ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو۔ حتیٰ کہ تم جب یہ دیکھ لو کہ بخل کی پیروی کی جاتی ہے۔ خواہشات کی اتباع کی جاتی ہے، دنیا کو ترجیح دی جاتی ہے اور ہر شخص اپنی رائے کے متعلق خوش فہم نظر آتا ہے تو اس وقت تم صرف اپنی ذات کی فکر کرو اور لوگوں کو ان کے حال پر چھوڑ دو۔ تمہارے اوپر آنے والے دن صبر کے دن ہوں گے اور اس وقت صبر کرنا انگارے کو مٹھی میں لینے کے مترادف ہو گا، ایسے لوگوں میں رہ کر شریعت پر عامل انسان کا اجر پچاس آدمیوں کے اجر کے برابر ہو گا۔"

ایک روایت میں یہ الفاظ زائد ہیں کہ ابو ثعلبہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آیا اس شخص کو اس زمانے کے پچاس آدمیوں کے عمل کے برابر اجر ملے گا؟ آپ نے فرمایا: "نہیں، بلکہ تمہارے زمانے یعنی صحابہ کرام کے پچاس آدمیوں کے عمل کے برابر اجر ملے گا۔" ان روایات میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو وہ ہے جس میں ایک بدی کو بدل ڈالنا اور ختم کر دینا ممکن ہو ایسی صورت میں ہر اس شخص پر اس بدی کو مٹا ڈالنا فرض ہے جس کے لیے اسے اپنے ہاتھوں سے ایسا کرنا ممکن ہو۔ ہاتھوں سے اسے مٹا ڈالنے کی بھی کئی شکلیں ہیں ایک شکل تو یہ ہے کہ تلوار کے سوا اس کا ازالہ ممکن نہ ہو یعنی اس بدی کے مرتکب کی جب تک جان نہ لے لی جائے اس وقت تک اس کا ازالہ ممکن نہ ہو ایسی صورت میں اسے یہ کر گزرنا چاہیئے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کو اس کی اپنی جان یا کسی اور کی جان کے درپے دیکھے یا اس کا مال ہتھیانے کی فکر میں ہو یا کسی عورت سے زنا کے ارتکاب پر کمربستہ ہو یا اس قسم کی اور کوئی صورت حال ہو اور اسے علم ہو کہ زبان سے روکنے یا ہتھیار کے علاوہ کسی اور چیز سے مقابلہ کرنے پر بھی وہ باز نہیں آئے گا تو ایسی صورت میں وہ اسے قتل کر دے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے (من رأی منکرًا فلیغیرہ بیدہ) ایسی صورت میں اگر اس کے بجائے اس بدی کو اپنے ہاتھ سے ہٹا دینا ممکن نہ ہو الا یہ کہ اس بدی پر اڑے رہنے والے شخص کا خاتمہ کر کے ہی اس بدی سے چھٹکارا مل سکتا ہو تو اس پر اس شخص کو ختم کر دینا فرض ہو گا۔ اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اگر زبان سے یا ہاتھ سے ہتھیار استعمال کیئے بغیر اسے روکنے سے وہ رک جائے گا تو پھر اس کے لیے اس شخص کو قتل کر دینے کا اقدام جائز نہیں ہو گا۔ اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ ہاتھ یا زبان سے روکنے پر وہ اڑ جائے گا اور مقابلہ پر اتر آئے گا اور اس کے بعد اسے ہٹانا اور قتل کا اقدام کیئے بغیر اس بدی کو دور کرنا ممکن نہیں رہے گا تو ایسی صورت میں اس پر لازم ہو گا کہ وہ اسے خبردار کیئے بغیر قتل کر ڈالے۔

ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا سامان غصب کرلے تو پھر تمہارے لیے ایسے شخص کو قتل کر دینے کی گنجائش ہے تاکہ غصب شدہ سامان اس سے برآمد کر کے اصل مالک کو لوٹا دو۔ امام ابوحنیفہ نے چور کے متعلق بھی یہی فرمایا ہے کہ جب وہ سامان چرا کر بھاگے تو تمہارے لیے گنجائش ہے کہ اس کا پیچھا کر کے اسے پکڑ لو اور سامان کی واپسی سے انکار پر اسے قتل کر دو۔

امام محمد نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر چور گھر میں نقب لگا کر گھس جائے تو تمہارے لیے اسے قتل کر دینے کی گنجائش ہے۔ آپ نے اس شخص کے متعلق جو تمہارے دانت اکھاڑنا چاہتا ہو یہ فرمایا کہ اگر جگہ ایسی ہو جہاں تم کسی کو اپنی مدد کے لیے بلا نہ سکتے ہو تو پھر اسے قتل کر دینا تمہارے لیے جائز ہوگا۔ اس پر قول باری (فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ) دلالت کرتا ہے اللہ تعالیٰ نے ان سے قتال کرنے کا حکم دیا، اور ان کے خلاف قتال کا اقدام اس وقت ہی ختم ہوگا جب کہ ایسے لوگ سرکشی اور بدی کے ارتکاب سے منہ موڑ کر اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده) بھی اس چیز کو واجب کرتا ہے اس لیے کہ آپ نے بدی کو جس طریقے سے بھی ممکن ہو، دور کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے اگر بدی کے مرتکب کو قتل کیے بغیر اس کا دور کرنا ممکن نہ ہو تو اس پر لازم ہے کہ قتل کا اقدام کر کے اس بدی کو دور کر دے۔

ٹیکس اور محصول چنگی وصول کرنے والوں کا خون مباح ہے

لوگوں کے مال و متاع ٹیکس اور محصول، چنگی وصول کرنے والوں کے متعلق بھی ہمارا یہی قول ہے، کہ ان کا خون مباح ہے اور مسلمانوں پر انہیں قتل کر دینا واجب ہے بلکہ ہر شخص کا یہ فرض ہے کہ ان میں سے جو بھی اس کے قابو میں آجائے اسے خبردار کیے بغیر، اور زبانی طور پر روکے بغیر، اس کا خاتمہ کر دے اس لیے کہ ایسے لوگوں کی یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جب یہ ٹیکس اور محصول وغیرہ وصول کرنے پر کمر بستہ ہو جاتے ہیں تو باوجودیکہ انہیں اس قسم کی وصولی کی ممانعت کا علم ہے یہ کسی کی بات سننے یا ماننے پر تیار نہیں ہوتے اور جب کوئی انہیں اس سے باز رہنے کی دھمکی دے تو اس کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں، حتیٰ کہ ان کی ذات سے وابستہ لوگوں کو قتل کر دینا جائز ہے۔

جان کا خطرہ ہو تو صرف قطع تعلق کافی ہے

ساتھ ہی ساتھ، جس شخص کو یہ خوف ہو کہ اگر وہ ایسے لوگوں کے خلاف قتل کا اقدام کرے گا تو اس

کی اپنی جان چلی جائے گی، ایسی صورت میں انہیں ان کے حال پر چھوڑ دینا اس کے لیے جائز ہوگا۔ البتہ اس پر ان سے دور رہنا ان کے ساتھ سختی سے پیش آنا، اور ان سے قطع تعلق کرنا لازم ہوگا۔ یہی حکم ان لوگوں کے متعلق بھی ہے جو دین و ایمان کے لیے تباہ کن معصیت کے مرتکب ہوں۔ اس پر ان کا اصرار ہو، اور وہ کھلم کھلا اس کا ارتکاب کرتے ہوں۔ ایسی بدی اور معصیت کو ہر ممکن طریقے سے روکنا لازمی ہے۔ اگر ہاتھ سے روکنا ناممکن ہو تو اپنی زبان سے روکے، یہ اس وقت کرے، جب اسے یہ امید ہو کہ زبانی طور پر اس کے خلاف آواز اٹھانے سے یہ لوگ اس برائی سے باز آجائیں گے اور اسے ترک کر دیں گے۔

بدی کے خلاف طاقت نہ ہو تو خاموش رہنا مباح تو ہے افضل نہیں

لیکن اگر اسے یہ امید نہ ہو، بلکہ غالب گمان یہ ہو کہ زجر و توبیخ، اور زبانی تنقید کا ان لوگوں پر کوئی اثر نہیں ہوگا۔ جبکہ انہیں خود بھی اس بدی کے متعلق علم ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کے لیے خاموش رہنے کی گنجائش ہے، تاہم ان سے قطع تعلق اور علیحدگی ضروری ہے، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (فليغيره بلسانه فان لم يستطع فبقلبه) آپ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ اگر زبانی جہاد کے باوجود برے لوگ، برائی سے باز نہ آئیں، تو پھر ایسے لوگوں کو دل سے برا سمجھنا ضروری ہے، خواہ یہ اپنے بچاؤ کی شکل میں ہو، یا کسی اور صورت میں، اس لیے کہ آپ کا یہ فرمانا کہ "اگر ایسا کرنے کی طاقت نہ ہو" تو اس کا مفہوم یہی ہے کہ، اگر کہنے سننے اور زبان سے روکنے کے باوجود یہ لوگ باز نہ آئیں اور برائی کو دور کرنا ممکن نہ ہو، تو ایسی حالت میں خاموش ہو جانے کی اباحت ہے

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے حکمت سے کام لیا جائے

حضرت ابن مسعودؓ سے قول باری (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ) کے متعلق مروی ہے آپ نے فرمایا " امر بالمعروف اور نہی عن المنکر " اسی مقام پر کرو جہاں تمہاری بات مان لی جائے۔ اگر بات نہ مانی جائے تو پھر تم صرف اپنی ذات کے ذمہ دار ہو"۔ حضرت ابو ثعلبہؓ خشنی کی روایت بھی ــــ جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں ــــ اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس حدیث کا مطلب ــــ واللہ اعلم ــــ یہی ہے کہ، جب لوگ تمہاری بات نہ مانیں، بلکہ اپنی ہوا و ہوس میں لگ کر اپنی رائے پر ڈٹ جائیں، تو ایسی صورت میں تمہارے لیے گنجائش ہے کہ تم انہیں چھوڑ کر

اپنی ذات کی فکر کرو اور انہیں ان کی حالت پر رہنے دو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے لوگوں کو زبانی طور پر روکنے سے کنارہ کشی کی اجازت دے دی۔

صحابۂ کرام کے نزدیک علم کی قدر

عکرمہؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپؓ نے فرمایا: "مجھے ان لوگوں کے انجام کا علم نہیں ہوسکا جو اصحابِ سبت (بنی اسرائیل کا ایک گروہ جو یوم السبت یعنی ہفتے کے دن مچھلیاں پکڑا کرتا تھا، جبکہ اسرائیلی شریعت میں ہفتے کا دن صرف عبادت کے لیے مخصوص تھا اور دنیاوی کاموں کی ممانعت تھی، اس خلاف ورزی کی انہیں یہ سزا دی گئی کہ ان کی شکلیں مسخ کر دی گئیں۔) کو ہفتے کے دن کی خلاف ورزی پر ٹوکتے اور انہیں اس کام سے روکتے نہیں تھے۔" یہ سن کر عکرمہؒ نے کہا: "میں آپ کو بتاتا ہوں، آپ اگلی آیت (اَنْجَيْنَا الَّذِيْنَ يَنْهَوْنَ عَنِ السُّوْٓءِ، ہم نے ان لوگوں کو بچا لیا جو برائی سے لوگوں کو روکتے تھے) تلاوت کریں۔" یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "تم نے ٹھیک کہا۔" پھر آپ نے میری اس بات سے خوش ہو کر ایک جوڑا پہننے کے لیے عنایت کیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت سے یہ استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو ہلاک کر دیا جو برائی کرتے تھے یعنی ہفتے کے دن کی حرمت اور تقدس کو پامال کرتے تھے۔ نیز انہیں بھی ہلاک کر دیا جو انہیں اس برائی سے روکتے اور اس پر ٹوکتے نہیں تھے۔ آپ نے عذاب کی لپیٹ میں آنے کے لحاظ سے ایسے لوگوں کو بھی اس برائی کے مرتکبین جیسا قرار دیا۔

ہمارے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ مؤخر الذکر لوگ اس بدی کے مرتکبین کے اعمال سے راضی تھے۔ اور ان پر گرفت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی دل سے انہیں برا سمجھتے تھے۔

فعلِ قبیح پر رضامندی ارتکابِ قبیح کے مساوی ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود یہودیوں کی طرف اللہ تعالیٰ نے انبیائے سابقین کے قتل کی نسبت ان الفاظ میں کی (قَدْ جَآءَكُمْ رُسُلٌ مِّنْ قَبْلِىْ بِالْبَيِّنٰتِ وَبِالَّذِىْ قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوْهُمْ، تمہارے پاس مجھ سے پہلے بھی رسول نشانیاں اور (قربانی کو آگ کھا جانے کا) معجزہ جو تم چاہتے ہو، لے کر آئے تھے، پھر تم نے ان کو کیوں قتل کر دیا) نیز (فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْۢبِيَآءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ، تم اس سے پہلے اللہ کے پیغمبروں کو کیوں قتل کر دیتے تھے۔ اگر تم

سمجھے ہو) اس کی وجہ یہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے یہود اپنے اسلاف سے جو انبیاء کے قاتل تھے، محبت کرنے اور ان سے تعلق برقرار رکھنے میں کوئی ہچکچاہٹ محسوس نہیں کرتے تھے۔ اس بنا پر قتل کی نسبت ان کی طرف کر دی گئی اگرچہ واقعتہً، براہِ راست وہ انبیائے کرام کے قتل میں ملوث نہیں تھے۔ لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ اپنے اسلاف کے اس فعلِ قبیح پر رضامند تھے، انہیں قاتل گردانا گیا۔ ٹھیک اسی طرح اصحابِ سبت میں جو لوگ ہفتے کے دن کے تقدس کو پامال کرتے تھے ان کے ساتھ ان لوگوں کو بھی ملحق کر دیا گیا جو اس فعلِ قبیح سے انہیں روکتے نہیں تھے۔ دراصل وہ ان لوگوں کی اس حرکت پر نہ صرف راضی تھے بلکہ ان سے دوستی اور تعلق باقی رکھ کر گویا عملی طور پر اسے پسند بھی کرتے تھے۔

اگر کوئی شخص اپنے دل سے کسی برائی کو برا سمجھتا ہو، اور اس میں اتنی طاقت نہ ہو کہ دوسروں کو اس برائی سے روک سکے تو ایسا شخص اس وعید میں داخل نہیں ہوگا جو اس برائی کے مرتکبین کو سنائی گئی ہو، بلکہ اس کا شمار ان لوگوں میں ہوگا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ)۔

ہمیں مکرم بن احمد القاضی نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن عطیہ الکوفی نے، انہیں الحمانی نے، انہوں نے ابن المبارک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ امام ابوحنیفہ کو جب ابراہیم الصائغ کے قتل کی اطلاع ملی تو آپ اس قدر روئے کہ ہم نے یہ خیال کیا کہ شائد روتے روتے آپ کی وفات ہو جائے گی۔ جب تنہائی ہوئی تو آپ نے فرمایا "بخدا، ابراہیم ایک عقلمند انسان تھے۔ مجھے خطرہ تھا کہ ان کے ساتھ یہی کچھ ہوگا۔" میں نے عرض کیا "اس قتل کا سبب کیا تھا؟" آپ نے فرمایا: "وہ میرے پاس آتے اور مجھ سے سوالات کرتے، اللہ کی طاعت میں وہ اپنی جان لگا دیتے تھے، انتہائی متقی اور پرہیزگار تھے۔ بعض دفعہ میں ان کے سامنے کھانے کی کوئی چیز پیش کرتا تو اس کے متعلق مجھ سے پوچھنا شروع کر دیتے، پھر ایسا ہوتا کہ وہ چیز انہیں پسند نہ آتی اور اسے وہ ہاتھ بھی نہ لگاتے اور بعض دفعہ پسند آجاتی تو کھا لیتے۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے عملی اقدام کے متعلق امام ابوحنیفہؒ کا مسلک

ایک دفعہ مجھ سے " امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق سوالات کیئے پھر بحث ومباحثہ کے بعد ہم اس پر متفق ہو گئے کہ یہ اللہ کی طرف سے مقرر کردہ ایک فرض ہے، پھر انہوں نے مجھ سے کہا کہ ہاتھ بڑھاؤ میں بیعت کرتا ہوں۔

ان کے قتل کے بعد اب میری نظروں میں دنیا تاریک ہو گئی ہے۔" میں نے عرض کیا" وہ کیسے؟" فرمایا:

"مجھے انہوں نے اللہ کے ایک حق کی طرف بلایا لیکن میں نے ان کا ساتھ دینے سے انکار کر دیا اور ان سے یہ کہہ دیا کہ اگر "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کی دعوت اکیلا شخص لے کر اٹھے گا تو قتل کر دیا جائے گا، اور لوگوں کی ایک بات بھی درست نہیں ہو سکے گی۔ لیکن اگر اسے نیک اور مخلص ساتھی مل جائیں، جن کا سردار کوئی ایسا شخص ہو جس کی دینی حالت پوری طرح قابلِ اطمینان ہو، تو اس صورت میں اس دعوت کے راستے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہو سکتی"۔ آپ نے مزید فرمایا: "ابراہیم جب کبھی میرے پاس آتے تو اس پر نکلنے کے لیے مجھ سے اس قدر شدید تقاضا کرتے، جس طرح قرض خواہ، ہاتھ دھو کر مقروض سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہے، جب کبھی وہ میرے آتے تو مجھ سے یہی تقاضا کرتے۔ میں ان سے یہی کہتا کہ یہ ایک آدمی کا کام نہیں ہے، انبیاء علیہم السلام کو بھی جب تک غیبی امداد حاصل نہیں ہو گئی انہیں اس کام کی ہمت نہیں ہوئی۔

اس فرض کی نوعیت دیگر فرائض سے مختلف ہے، اس لیے کہ دوسرے فرائض کی ادائیگی ایک شخص خود تنہا کر سکتا ہے اور یہ فرض ایسا ہے کہ جب ایک آدمی تنہا اس کے لیے اٹھ کھڑا ہو گا تو گویا وہ اپنے آپ کو قتل کے لیے پیش کر دے گا، اس لیے ان کے بارے میں مجھے ہمیشہ یہی خطرہ رہتا کہ وہ اپنے قتل کا سامان خود ہی پیدا کر رہے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب اس راستے میں ایک آدمی قتل ہو جائے تو کسی اور کو اس کام کے لیے اپنے آپ کو پیش کرنے کا حوصلہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے میں نے انہیں انتظار کرنے کا مشورہ دیا تھا۔

آخر فرشتوں نے بھی تو اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کیا تھا۔ ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ "کیا آپ زمین میں کسی ایسے کو مقرر کرنے والے ہیں جو اس کے انتظام کو بگاڑ دے گا اور خونریزی کرے گا۔ آپ کی حمد و ثناء کے ساتھ تسبیح اور آپ کے لیے تقدیس تو ہم کر ہی رہے ہیں" فرمایا: میں جانتا ہوں جو کچھ تم نہیں جانتے"۔

ابراہیم امام ابو حنیفہ کے پاس سے نکل کر مَرْو چلے گئے، جہاں ابو مسلم خراسانی (عباسی حکومت کی جڑیں مضبوط کرنے والا مشہور جرنیل) مقیم تھا۔ وہاں جا کر اس کے ساتھ سخت کلامی کی جس کی بنا پر اس نے انہیں پکڑ لیا۔ لیکن خراسان کے فقہاء اور دیندار لوگوں کی کوششوں سے انہیں رہائی مل گئی، ابراہیم نے پھر وہی طرز عمل اختیار کیا اور ابو مسلم کو اس کی غلط کاریوں پر ٹوکا، اس نے انہیں تنبیہ کی۔ لیکن ابراہیم پھر اس کے پاس گئے۔ اور کہنے لگے کہ میری نظر میں تیرے خلاف جہاد سے بڑھ کر کوئی نیکی نہیں جو میں اللہ کی

خاطر سرانجام دے سکوں۔ لیکن میرے ہاتھ میں چونکہ کوئی قوت نہیں ہے اس لیے میں تیرے خلاف زبانی جہاد جاری رکھوں گا۔ اللہ تعالیٰ نے مجھے راستہ دکھا دیا ہے میں اس کی خاطر تجھ سے ہمیشہ نفرت رکھوں گا۔ ابومسلم یہ باتیں سن کر طیش میں آگیا اور انہیں قتل کرا دیا۔

ابوبکر جصاص کا استنباط

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سابقہ سطور میں قرآن و حدیث کی روشنی میں جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کرنا امت پر عائد شدہ ایک فریضہ ہے اور یہ چیز بھی واضح کر دی گئی کہ اس کی نوعیت فرض کفایہ کی ہے کہ جب کچھ افراد اس کی ادائیگی کریں تو باقیماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے، تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کی فرضیت کے لزوم میں نیک اور بد کے درمیان کوئی فرق نہ ہو، اس لیے کہ بعض فرائض کے ترک سے یہ لازم نہیں آتا کہ ایسے انسان سے دوسرے فرائض بھی ساقط ہو جائیں، آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اگر نماز ترک کر دے تو اس کی بنا پر اس سے روزے کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی اور دوسری تمام عبادات بھی اس پر لازم رہتی ہیں ٹھیک اسی طرح جو شخص تمام نیکیاں نہیں کرتا اور تمام برائیوں سے باز نہیں رہتا، اس سے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کی فرضیت ساقط نہیں ہوتی۔ طلحہؓ بن عمرو نے عطاءؒ بن ابی رباح سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چند صحابہ آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ حضور، کیا ہمارے لیے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کی گنجائش اس وقت پیدا ہو گی جب ہم تمام نیکیاں کر گزریں گے اور تمام برائیوں سے باز آجائیں گے؟ جواب میں آپ نے فرمایا (مروا بالمعروف وان لم تعملوا به كله وانهوا عن المنكر وان لم تنتهوا عنه كله ، اگرچہ تم تمام نیکیوں پر خود عمل پیرا نہ بھی ہو پھر بھی امر بالمعروف کرو اسی طرح اگرچہ تم تمام برائیوں سے خود باز نہ بھی آسکے ہو پھر بھی لوگوں کو برائیوں سے روکو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض فرائض میں کوتاہی کے باوجود امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ادائیگی کے لزوم کے لحاظ سے دوسرے فرائض کے برابر قرار دیا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے متعلق جاہلانہ تصوّر

علمائے امت اور فقہائے ملت میں سے خواہ ان کا تعلق سلف سے ہو یا خلف سے کسی نے بھی "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کے وجوب کا انکار نہیں کیا۔ البتہ نام نہاد اصحاب حدیث کا ایک

جاہل اور علم سے تہی دامن گروہ مسلمانوں کے کسی باغی گروہ کے خلاف جنگی اقدامات کا قائل نہیں ہے۔ یعنی وہ ہتھیار کے سہارے "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کو تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اس کی نظروں میں اس کام کے لیے اگر ہتھیار اٹھانے اور باغی گروہ سے قتال کرنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ تبلیغ نہیں ہوگی، بلکہ یہ ایک فتنہ ہوگا، حالانکہ ان کے کانوں میں اس قولِ باری ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ کی آواز پہنچ چکی ہے اور ان کے سامنے اس آیت کے الفاظ کا مقتضیٰ بھی واضح ہے، اور یہ مقتضیٰ باغی گروہ کے ساتھ قتال بالسیف کے وجوب کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ اس گروہ کا یہ زعم بھی باطل ہے کہ سلطان یا صاحبِ اقتدار اگر ظلم و جور کرے نیز بے گناہوں کے خون سے ہاتھ رنگے تو اس کے خلاف لب کشائی نہ کی جائے، البتہ سلطان کے علاوہ کوئی اور شخص ایسی حرکتیں کرے تو اس کے خلاف صرف زبانی یا ہاتھ سے کارروائی کی جائے ہتھیار پھر بھی استعمال نہ کیے جائیں۔ ان جاہلوں نے اپنے اس طرزِ عمل سے امت کو اس سے زیادہ نقصان پہنچایا جتنا دشمنوں کے ہاتھوں سے اسے پہنچ سکتا تھا۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے اس زعمِ باطل کا پرچار کر کے مسلمانوں کو باغی گروہوں کے خلاف ہتھیار اٹھانے اور سلطان یا برسرِ اقتدار شخص کے ظلم و جور کے خلاف لب کشائی کرنے سے روک دیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فاسقوں اور فاجروں بلکہ مجوسیوں اور دشمنانِ اسلام کو زور پکڑنے اور حکومت پر قبضہ جمانے کا موقع مل گیا، جس سے بلادِ اسلامیہ کی سرحدیں غیر محفوظ ہوگئیں، ظلم و ستم کا بازار گرم ہوگیا، شہر اجڑ گئے، علاقے تباہ ہوگئے اور دین و دنیا دونوں ہاتھ سے گئے، دوسری طرف فکری انتشار کے نتیجے میں زندیقیت، بے دینی اور تشیع کو ہوا ملی، نہ صرف یہ، بلکہ ثنویت[1]، مزدکیت اور خرمیت[2] جیسے باطل خیالات عام ہونے لگے، یہ تمام خرابیاں دراصل "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر" کے فریضہ کو ترک کرنے نیز ظالم سلطان کے خلاف آواز بلند نہ کرنے کے نتیجے میں پیدا ہوئیں۔

---

[1] دو خداؤں یعنی یزدان و اہرمن کا نظریہ جس کے مطابق یزدان خالقِ خیر اور اہرمن خالقِ شر ہے۔

[2] فرقۂ خرمیہ دراصل مجوسیوں کا طائفہ تھا جو تناسخ کا قائل تھا۔ ان کے ہاں محرمات کی اباحت تھی۔ یعنی ایک انسان اپنی ماں، بہن وغیرہ سے نکاح کر سکتا تھا۔ اس فرقے کی نسبت ایران کے ایک گاؤں خرمہ کی طرف ہے۔ مزدکیت بھی ان ہی نظریات کی حامل تھی البتہ اس کا وجود فرقۂ خرمیہ سے پہلے ہوا تھا۔

قرآن وسنت کی روشنی میں جاہلانہ تصور کا رد

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن عباد الواسطی نے، انہیں یزید بن ہارون نے، انہیں اسرائیل نے، انہیں محمد بن حجادہ نے عطیہ عوفی سے، انہوں نے ابو سعید خدریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (افضل الجہاد کلمۃ عدل عند سلطان جائر او امیر جائر۔ ظالم وجابر سلطان یا حاکم کے سامنے کلمہ حق وانصاف بلند کرنا افضل ترین جہاد ہے۔) ہمیں محمد بن عمر نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن محمد بن عمرو بن مصعب المروزی نے، انہوں نے ابو عمارہ سے، انہوں نے الحسن بن رشید سے، انہوں نے امام ابوحنیفہ سے، آپ نے فرمایا: "میں نے ابراہیم صائغ کو عکرمہ سے ایک روایت بیان کی جو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (سید الشھداء حمزۃ بن عبد المطلب ورجل قام الی امام جائر فامرہ ونھاہ فقتلہ۔ شہیدوں کے سردار حمزہؓ بن عبد المطلب ہیں نیز وہ شخص بھی ہے جو کسی ظالم حاکم کے پاس جا کر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرتے ہوئے اس کے ہاتھوں شہید ہو جائے)

قول باری ہے (وَمَا اللّٰہُ یُرِیۡدُ ظُلۡمًا لِّلۡعِبَادِ۔ اور اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ بندوں پر ظلم ہو) یہ قول باری (من کل الوجوہ ارادۂ ظلم کی نفی کا متقاضی ہے۔ یعنی نہ تو اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور نہ ہی وہ یہ چاہتا ہے کہ بندے ایک دوسرے پر ظلم کریں اس لیے کہ ظلم کی یہ دونوں صورتیں قبیح ہونے کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہوتا کہ بندوں کا ایک دوسرے پر ظلم کرنا اللہ کے ارادے میں ہے تو اس کی طرف سے بندوں پر ارادۂ ظلم بھی جائز ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے دو شخصوں کے درمیان عقلی لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا جن میں سے ایک غیر کی خاطر اپنے اوپر اور دوسرا غیر کی خاطر کسی اور پر ظلم کرنے کا ارادہ کرے۔ فعل قبیح کے ارتکاب کے لحاظ سے دونوں کی حیثیت یکساں ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ اور بندوں، دونوں سے ارادۂ ظلم کی نفی ہونی چاہیئے۔

قول باری ہے (کُنۡتُمۡ خَیۡرَ اُمَّۃٍ اُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَاۡمُرُوۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَتَنۡہَوۡنَ عَنِ الۡمُنۡکَرِ

قول باری (کُنۡتُمۡ) کے معنی میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد کتب سابقہ جن میں مختلف امتوں کے متعلق بشارتیں آئی ہیں اور ان کے بارے میں خبریں دی گئی ہیں ان میں ہم سب سے آخری امت ہیں لیکن اللہ کے نزدیک سب سے بڑھ کر مرتبے اور عزت والے ہیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحٰق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی ربیع نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے بہز بن حکیم سے، انہوں نے اپنے والد حکیم سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) کے سلسلے میں فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (انتم تتمون سبعین امة انتم خیرها واکرمها عند اللہ) تم پر ستر امتوں کی گنتی پوری ہوتی ہے تم ان میں سب سے بہتر اور اللہ کے ہاں سب سے بڑھ کر عزت اور مرتبے والے ہو، اس طرح آیت کے معنی یہ ہوں گے "تم ان تمام امتوں میں سب سے بہتر تھے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو اپنی نازل کردہ کتابوں کے ذریعے خبر دی تھی، ایک قول یہ ہے کہ جملہ پر فعل ناقص کان کا دخول اور عدم دخول دونوں یکساں ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ دخول کی صورت میں یہ لامحالہ کسی امر کے وقوع کی تاکید کی خبر دیتا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ایک بات حقیقت میں پیش آچکی ہے جس طرح کہ قول باری (وَکَانَ اللّٰہُ غَفُوْرًا رَّحِیْمًا) نیز (وَکَانَ اللّٰہُ عَلِیْمًا حَکِیْمًا) کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بات حقیقت میں پیش آچکی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّةٍ) "حدثتم خیر امة" کے معنی میں ہے یعنی تمہارا احدوث خیر امت کی صورت میں ہوا۔ اس صورت میں (خَیْرَ اُمَّةٍ) حال کے معنی میں ہوگا، ایک قول ہے کہ (کُنْتُمْ) "منذ انتم" کے معنی میں ہے۔ تاکہ یہ دلالت ہو سکے کہ امت مسلمہ کی یہ حیثیت اوّل دن سے ہے۔

اجماع امت بھی حق ہے

آیت میں کئی وجوہ سے اجماع امت کی صحت پر دلالت موجود ہے (اوّل) امت مسلمہ کو بہترین امت کہا گیا اور یہ بات واضح ہے کہ امت مسلمہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تعریف کی اس بنا پر مستحق ہوئی ہے۔ کہ وہ اللہ کے حقوق کی ادائیگی میں ہمیشہ سے کمربستہ ہے اور گمراہی سے دور ہے (دوم) اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کے متعلق یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر کے سلسلے میں یہ امر بالمعروف کا فریضہ سرانجام دیتی ہے۔ جو خود ایک امر ہے کیونکہ "معروف" اللہ کے امر کا نام ہے۔ اس لیے امت اجتماعی طور پر جس چیز کا حکم دے وہ معروف ہونے کی بنا پر امر اللہ بن جائے گا (سوم) اہل ایمان منکر کو روکتے ہیں اور منکر وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو روک دیا ہو۔ اس بنا پر اس امت کے افراد اس صفت کے اس وجہ سے مستحق قرار پائے کہ ان کی مرضی وہی ہوتی ہے جو اللہ کی ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امت جس چیز سے رک جانے کا حکم دے وہ "منکر" اور جس چیز کے کرنے کا حکم دے وہ "معروف" ہے۔ اور اللہ کا حکم بھی یہی ہے۔ اس میں اس بات کا ثبوت موجود ہے کہ گمراہی پر امت کا اجماع نہیں ہو سکتا۔

نیز اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ جس چیز پر امت کا اجماع ہو جائے اس کی حیثیت حکم اللہ کی ہو جاتی ہے۔

دلیلِ نبوت نمبر ۱

قولِ باری ہے (لَنْ یَّضُرُّوْکُمْ اِلَّآ اَذًی وَاِنْ یُّقَاتِلُوْکُمْ یُوَلُّوْکُمُ الْاَدْبَارَ ثُمَّ لَا یُنْصَرُوْنَ، یہ تمہارا کچھ بگاڑ نہیں سکتے زیادہ سے زیادہ بس کچھ ستا سکتے ہیں۔ اگر یہ تم سے لڑیں گے تو مقابلے میں پیٹھ دکھائیں گے پھر ایسے بے بس ہو جائیں گے کہیں سے ان کو مدد نہیں ملے گی) آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اس میں ان یہودیوں کے متعلق خبر دی گئی ہے جو مسلمانوں کے دشمن اور مدینہ منورہ کے اطراف میں آباد تھے۔ یعنی بنو نضیر، بنو قریظہ، بنو قینقاع اور یہود خیبر، اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتا دیا کہ مسلمانوں کا کچھ بگاڑ نہیں سکتے۔ صرف زبان سے طعن و تشنیع کے کلمات ادا کر کے دکھ پہنچا سکتے ہیں۔ نیز اگر مقابلہ پر اتر آئیں گے تو منہ کی کھائیں گے۔ اور پیٹھ دکھائیں گے۔ چنانچہ واقعاتی طور پر یہود کے ساتھ یہی کچھ ہوا، اور چونکہ ان باتوں کا تعلق آنے والے واقعات کے ساتھ تھا۔ اس بنا پر اسے علمِ غیب شمار کیا جائے گا جو نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔

دلیلِ نبوت نمبر ۲

قولِ باری ہے (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ اَيْنَ مَا ثُقِفُوْٓا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ، یہ جہاں بھی پائے گئے ان پر ذلت کی مار ہی پڑی۔ کہیں اللہ کے ذمہ یا انسانوں کے ذمہ میں پناہ مل گئی تو یہ اور بات ہے) ان سے مراد یہود ہیں جن کا ذکر پہلے اوپر سے چلا آرہا ہے۔ اس میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔ اس لیے کہ یہود جہاں بھی گئے ان پر ذلت و مسکنت کی مار پڑتی رہی۔ البتہ جہاں کہیں مسلمانوں نے اللہ کے نام پر اور اس کے عہد کے تحت انہیں امان دے دی۔ وہاں انہیں اس ذلت سے چھٹکارا نصیب ہو گیا۔ اس لیے کہ یہاں لفظ حبل کا مفہوم عہد اور امان ہے۔

سب اہلِ کتاب یکساں نہیں ہیں

قولِ باری ہے (لَيْسُوْا سَوَآءً مِنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَّتْلُوْنَ اٰيٰتِ اللّٰهِ اٰنَآءَ الَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُوْنَ، مگر سب اہل کتاب یکساں نہیں ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو

راہِ راست پر قائم ہیں ۔ راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے آگے سجدہ ریز ہوتے ہیں) ابن عباسؓ قتادہ اور ابن جریج کا قول ہے کہ جب عبداللہ بن سلام اور ان کے ساتھ ایک گروہ مسلمان ہو گیا تو یہود کہنے لگے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ہمارے بدترین لوگ ایمان لائے ہیں ، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ حسن کا قول ہے کہ (قَائِمَۃٌ) سے مراد عادلہ ہے ۔ ابن عباسؓ ، قتادہ اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کے حکم پر ثابت قدم رہنے والے لوگ ہیں ۔ سدی کا قول ہے کہ اس سے اللہ کی طاعت پر ثابت قدم رہنے والے لوگ مراد ہیں ۔ قولِ باری (وَھُمْ یَسْجُدُوْنَ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ سجدہ ہے جو نماز میں معروف ہے ۔ بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے کہ وہ نماز پڑھتے ہیں اس لیے کہ سجدے میں قرأت نہیں ہوتی اور نہ ہی رکوع میں ، انہوں نے حرف واؤ کو حال کے معنی میں لیا ہے ۔ یہی فرّاء کا بھی قول ہے ۔ پہلے گروہ کا کہنا ہے کہ یہاں واؤ عطف کے لیے ہے ۔ گویا کہ یوں ارشاد ہوا " وہ راتوں کو اللہ کی آیات پڑھتے ہیں اور اس کے ساتھ سجدے بھی کرتے ہیں ۔

مومن اہلِ کتاب کی صفت

قولِ باری ہے (یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَیَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَیَنْھَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ ، وہ اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھتے ، نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں) اہلِ کتاب میں سے جو لوگ ایمان لے آئے تھے ان کی یہ صفت بیان ہو رہی ہے ۔ اس لیے کہ وہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے ۔ پھر انہوں نے لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی طرف بلایا اور جو لوگ آپ کی مخالفت کرتے تھے انہیں اس مخالفت سے روکا اس لیے ان کا شمار ان لوگوں میں ہو گیا جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کا پچھلی آیت میں ارشاد ہے (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) ہم نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب پر قرآنی دلائل کا پہلے ذکر کر دیا ہے ۔

مذاہبِ فاسدہ کا مقابلہ کس طرح کیا جائے

اگر یہ کہا جائے کہ آیا مذاہبِ فاسدہ کے عقائد کا ازالہ جو تاویل کے سہارے اپنا لیے گئے ہیں اسی طرح واجب ہے جس طرح غلط اور منکر افعال کا ؟ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس کی دو صورتیں ہیں ۔ اوّل یہ کہ فاسد عقائد کا حامل کوئی شخص اگر اپنے غلط عقائد کی دعوت دے رہا ہو اور اس طرح وہ شبہات پیدا کر کے لوگوں کو گمراہ کر رہا ہو ، تو اسے ہر ممکن طریقے سے اس سے ہٹانا اور باز رکھنا

واجب ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنے فاسد عقائد کو اپنی ذات تک محدود رکھے اور لوگوں کو ان کی دعوت نہ دے، تو اسے دلائل دے کر حق کی دعوت دی جائے گی اور اس کے شبہات کو دور کیا جائے گا۔ یہاں تک تو اس کے ساتھ یہی معاملہ رکھا جائے گا، لیکن اگر وہ اہل حق کے خلاف تلوار اٹھائے گا اور جتھا بندی کر کے امام المسلمین کے خلاف صف آرا ہو جائے گا، اور طاقت کے بل بوتے پر اپنے باطل عقائد کی لوگوں کو دعوت دینا شروع کر دے گا، تو پھر وہ باغی شمار ہوگا۔ جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اس سے جنگ کی جائے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹنے پر مجبور ہو جائے۔

فاسد مذہب اور حضرت علیؓ کی رائے

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ کوفہ کی جامع مسجد میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے کہ مسجد کے ایک گوشے سے خوارج کے ایک ٹولے نے (لَا حُكْمَ إِلَّا لِلّٰهِ ، حکم صرف اللہ کا چلے گا) کا نعرہ بلند کیا، آپ نے اپنا خطبہ منقطع کر کے فرمایا: "بات تو درست کہی گئی ہے۔ لیکن جس مقصد کے لیے کہی گئی ہے وہ غلط اور باطل ہے، لوگو! سنو، ان لوگوں کے سلسلے میں ہمارا طریق کار یہ ہے کہ جب یہ ہمارا ساتھ دیتے رہیں گے ہم انہیں مالِ غنیمت میں سے ان کا حصہ ادا کرتے رہیں گے۔ ہم انہیں اپنی مسجدوں میں اللہ کی عبادت کرنے سے نہیں روکیں گے؛ اور جب تک یہ ہمارے خلاف ہتھیار نہیں اٹھائیں گے ہم ان کے خلاف کوئی جنگی کارروائی نہیں کریں گے"۔ حضرت علیؓ نے لوگوں کو یہ بتایا کہ ان خارجیوں کے خلاف اس وقت تک قتال واجب نہیں ہوگا جب تک وہ جنگ پر کمربستہ نہ ہو جائیں۔ جب حروراء کے مقام پر یہ لوگ آپ کے خلاف صف آراء ہو گئے تو آپ نے سب سے پہلے انہیں واپس آملنے کی دعوت دی، پھر ان کے ساتھ مباحثہ و مناظرہ بھی کیا، جس کا یہ اثر ہوا کہ بہت سے لوگ ان خارجیوں کا ساتھ چھوڑ کر آپ کے لشکر سے آملے۔

یہ طرزِ عمل تاویل کی بنا پر فاسد مذاہب اختیار کرنے اور باطل عقائد رکھنے والوں کے خلاف کارروائی کرنے کی اصل اور بنیاد ہے۔ یعنی ایسے لوگ جب تک کھلم کھلا اپنے مذہب اور عقیدے کا پرچار نہ کریں اور اہلِ حق کے خلاف صف آرا نہ ہو جائیں اس وقت تک ان کے خلاف جنگی کارروائی نہیں کی جائے گی۔ اور انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔ بشرطیکہ ان کا یہ مذہب اور عقیدہ صریح کفر نہ ہو، اس لیے کہ کسی کافر کو کفر کی حالت پر چھوڑ دینا جائز نہیں ہے بلکہ اس پر جزیہ عائد کرنا ضروری ہے۔ جبکہ ایسا شخص جو تاویل کی بنا پر کفر اختیار کر لے اسے جزیہ پر بھی برقرار رکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ

اس کی حیثیت مرتد جیسی ہوگی۔ کیونکہ اس نے پہلے توحید کا اقرار کیا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آیا تھا۔ اس لیے اب اگر وہ ان باتوں کو تسلیم نہ کرتے ہوئے کوئی اور راستہ اختیار کرے گا تو وہ مرتد قرار پائے گا۔

تاویل کرنے والے گمراہ مذاہب کے بارے میں ابوالحسن کی رائے

بعض لوگ انہیں اہل کتاب کا درجہ دیتے ہیں، ابوالحسن یہی کہا کرتے تھے۔ چنانچہ ان کے قول کے مطابق ایسے لوگوں کی بیٹیوں سے نکاح جائز ہے لیکن مسلمانوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی بیٹیاں انہیں نکاح میں دیں۔ ان کا ذبیحہ بھی کھانا درست ہے اس لیے کہ یہ لوگ اپنے مذہب کی نسبت قرآن کے حکم کی طرف کرتے ہیں۔ اگرچہ قرآن پر عمل پیرا ہونے کے لیئے تیار نہیں ہوتے۔ جس طرح کہ کوئی شخص نصرانیت یا یہودیت کی طرف اپنے آپ کو منسوب کرلے، اس کا حکم بھی یہودیوں اور نصرانیوں جیسا ہو گا۔ اگرچہ وہ ان کی شریعت کی تمام باتوں کی پابندی نہ بھی کرتا ہو۔ قول باری ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی گانٹھے گا وہ ان ہی میں سے ہو جائے گا۔

امام محمد کی رائے

امام محمد نے "الزیادات" میں فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص ایسے باطل عقائد اختیار کر لیتا ہے جن کے ماننے والوں کی تکفیر کی جاتی ہے، تو ایسے شخص کی وصیتیں مسلمانوں کی وصیتوں کی طرح ہوں گی، یعنی مسلمانوں کی وصیتوں کی جو صورتیں جائز ہوں گی ان کی بھی جائز ہوں گی اور جو ناجائز ہوں گی ان کی بھی ناجائز ہوں گی۔ امام محمد کی یہ بات بعض صورتوں میں اس مسلک کی موافقت پر دلالت کرتی ہے جو ابوالحسن نے اختیار کیا تھا۔

بعض دیگر اہلِ علم کی آراء

بعض لوگوں کے نزدیک ان کی حیثیت ان منافقین کی طرح ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پائے جاتے تھے۔ اس کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ کو ان کے کفر و نفاق کا علم تھا یا انہیں ان کے نفاق پر قائم رہنے دیا گیا۔ کچھ لوگوں کے نزدیک ان کی حیثیت ذمیوں جیسی ہے۔ جو لوگ یہ بات تسلیم نہیں کرتے انہوں نے منافقین اور اہل الذمہ کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ اگر ایک منافق کے نفاق کا علم ہو

جائے تو ہم اسے اس پر برقرار رہنے نہیں دیں گے، اور اس سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہیں کریں گے۔ اس کے برعکس ذمیوں سے جزیہ لے کر انہیں ان کی حالت پر برقرار رکھا جاتا ہے جبکہ ایسے لوگوں سے جزیہ لینا جائز نہیں ہے جو تاویل کی بنا پر کفر میں مبتلا ہوں اور اپنی نسبت اسلام کی طرف کرتے ہوں، انہیں جزیہ کے بغیر چھوڑنا بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے اس بارے میں ان کا حکم یہ ہے کہ ہمیں ان میں سے کسی کے متعلق جب کفر کے اعتقاد کا علم ہو جائے گا تو اس پر اسے برقرار رہنے دیا جانا جائز نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر مرتدین کے احکامات جاری کیے جائیں گے۔ اس پر کافروں کے احکام جاری کرنے کے سلسلے میں اس امکان پر انحصار نہیں کیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا عقیدہ درست ہو اور اسے غلطی لگ گئی ہو بلکہ وہ اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتے ہوئے اگر ہمارے سامنے ایسے اعتقاد کا اظہار کرے گا جو اس کی تکفیر واجب کر دے تو اس صورت میں اس پر مرتدین کے احکام جاری کرنا جائز ہوگا یعنی اس سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے اس غلط عقیدے سے توبہ کرے۔ ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ذمّیوں سے استعانت کا بیان

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَۃً مِّنْ دُوْنِکُمْ لَا یَاْلُوْنَکُمْ خَبَالًا۔ وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ اَفْوَاھِھِمْ وَمَا تُخْفِیْ صُدُوْرُھُمْ اَکْبَرُ اے ایمان والو! اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا رازدار نہ بناؤ۔ وہ تمھاری خرابی کے کسی موقع سے فائدہ اٹھانے سے نہیں چوکتے۔ تمھیں جس چیز سے نقصان پہنچے وہی ان کو محبوب ہے۔ ان کے دل کا بغض ان کے منہ سے نکلا پڑتا ہے اور جو کچھ وہ اپنے سینوں میں چھپائے پھرتے ہیں وہ اس سے شدید تر ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ انسان کا "بطانۃ" ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اس کے خاص ہوتے ہیں اور اس پر اپنا حکم چلا سکتے ہیں نیز جن پر وہ اپنے معاملات میں بھروسہ کر سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس بات سے روک دیا کہ وہ مسلمانوں کو چھوڑ کر اہل کفر کو اپنا رازدار بنائیں اور اپنے خصوصی معاملات میں ان سے مدد کے طلب گار ہوں۔ پھر اپنے قول (لَا یَاْلُوْنَکُمْ خَبَالًا) کے ذریعے مسلمانوں کو ان کافروں کے پوشیدہ جذبات سے آگاہ کر دیا جو یہ مسلمانوں کے متعلق رکھتے ہیں۔ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ یہ کافر تمھارے معاملات کو خراب کرنے کے کسی بھی موقعہ کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتے اس لیے کہ خبال کے معنی فساد کے ہیں۔ پھر فرمایا (وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ) سدّی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ لوگ تمھیں تمھارے دین سے گمراہ کرنے کی تمنا رکھے ہوئے ہیں۔ ابن جریج کا قول ہے کہ یہ لوگ اس بات کے متمنی ہیں کہ تم اپنے دین کے معاملے میں مشقت میں پڑ جاؤ، اور پھر تمھیں دین پر عمل پیرا ہونے میں مشقتیں برداشت کرنی پڑیں۔ اس لیے کہ عَنَتْ کے اصل معنی مشقت کے ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع دی کہ انھیں ہر وہ چیز محبوب ہے جو تمھاری مشقت اور نقصان کا سبب بنتی ہو۔ قول باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰہُ لَاَعْنَتَکُمْ۔ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمھیں مشقت میں ڈال دیتا)

14590

مسلمانوں کے معاملات حکومت میں اہلِ ذمہ سے مدد لینا جائز نہیں ہے

آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مسلمانوں کے معاملات میں اہل الذمہ سے مدد لینا جائز نہیں ہے مثلاً کسی ذمی کو مسلمانوں کے کسی علاقے کا انتظام سپرد کر دینا یا کسی حاکم یا عامل کا کسی ذمی کو اپنا کاتب یعنی سیکٹو بنا لینا وغیرہ۔ حضرت عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ جب آپ کو پتا چلا کہ آپ کے مقرر کردہ گورنر حضرت ابوموسیٰ اشعری نے کسی ذمی کو اپنا کاتب بنا لیا ہے تو آپ نے فوراً انھیں تحریری طور پر سرزنش کی اور دلیل کے طور پر آیت (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَۃً مِّنْ دُوْنِکُمْ) کا حوالہ دیا۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جب انھیں ذلیل کر دیا ہے تو تم اب انھیں عزت کا مقام نہ دو۔ ابو حیان تیمی نے فرقد بن صالح سے، انھوں نے ابودہقانہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ سے گزارش کی کہ ایک شخص حیرہ کا رہنے والا ہے (ہم نے اس جیسی یادداشت کا مالک اور اس جیسا خوش نویس کسی کو نہیں پایا) میرا خیال ہے کہ آپ اسے اپنا کاتب مقرر کر لیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ سن کر جواب دیا": اگر میں ایسا کر لوں تو گویا میں مسلمانوں کو چھوڑ کر غیروں کو اپنا رازدار بنانے کے جرم کا ارتکاب کروں گا"۔ ہلال طائی نے وسق رومی سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں حضرت عمرؓ کا غلام تھا۔ آپ ہمیشہ مجھے مسلمان ہو جانے کے لیے کہتے اور فرماتے کہ اگر تو مسلمان ہو جاتا تو میں مسلمانوں کے معاملات میں تجھ سے مدد لیتا کیونکہ میرے لیے یہ مناسب نہیں کہ میں مسلمانوں کے معاملات میں کسی ایسے شخص سے مدد لوں جو ان میں سے نہ ہو۔ میں انکار کر دیتا۔ پھر آپ فرماتے کہ دین کے معاملے میں کوئی جبر نہیں"۔ جب آپ کی وفات قریب ہوئی تو آپ نے مجھے آزاد کر کے فرمایا کہ اب جہاں مرضی ہے چلے جاؤ۔

سود کی ہر صورت حرام ہے

قول باری ہے (لَا تَاْکُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَۃً۔ یہ بڑھتا اور چڑھتا سود کھانا چھوڑ دو) قول باری (اَضْعَافًا مُّضٰعَفَۃً) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں اول تاجیل یعنی قرض کی ادائیگی کی مدت میں اضافے کے ساتھ سود کی رقم میں اضافہ کرتے جانا، اور ہر مدت کے لیے زائد رقم کی قسط مقرر کر دینا۔ دوم سودی رقموں کے ذریعے اپنے مال میں کئی گنا اضافہ کر لینا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس چیز کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا جائے، وہ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کے ماسوا چیزوں کا حکم اس کے برعکس ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو پھر کئی کئی گنا بڑھا کر سود خوری کی تحریم اس پر دلالت کرتی کہ اگر کئی کئی

گنا اضافے کی صورت نہ ہو تو سود کھانا مباح ہے۔ جب سود کی مطلقاً ممانعت ہوگئی خواہ اس کی مذکورہ بالا کیفیت ہو یا نہ ہو، تو اس کی اباحت کے بارے میں لوگوں کے قول کا بطلان واضح ہوگیا بلکہ ان کے لیے یہ سمجھ لینا ضروری ہوگیا کہ اباحت پر دلالت قول باری (وَحَرَّمَ الرِّبٰوا) کی وجہ سے منسوخ ہوگئی ہے کیونکہ اب اباحت کے حکم کے لیے کوئی موقع ومحل باقی نہیں رہا۔

جنت کی وسعت بے کنار ہے

قول باری ہے (وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ۔ اور جنت کی طرف جس کی وسعت زمین اور آسمانوں جیسی ہے) ایک قول ہے کہ جنت کا عرض آسمانوں اور زمین کے عرض کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا (وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ۔ اور جنت جس کا عرض آسمان اور زمین کے عرض کی طرح ہے) جس طرح ایک اور جگہ ارشاد ہوا (مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ تمھارا پیدا کرنا اور دوبارہ زندہ کرنا ایک جان کو دوبارہ پیدا کرنے کی طرح ہے) یعنی اس طرح جیسے ایک جان کو دوبارہ زندہ کرنا۔ اللہ تعالیٰ نے جنت کی وسعت کے بیان کے سلسلے میں عرض کا ذکر فرمایا طول کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ عرض کا ذکر اس پر دلالت کرتا ہے کہ طول اس سے زیادہ ہوگا اور اگر طول کا ذکر ہوتا تو جنت کی وسعت پر دلالت کرنے میں یہ اس کا قائم مقام نہ ہوتا۔ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (ذکاۃ الجنین ذکاۃ امہ۔ جنین کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے) کے متعلق استدلال کیا جاتا ہے کہ آپ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ جنین کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کی طرح ہے۔

غصہ پی جانا اور لوگوں سے درگزر کرنا پسندیدہ اعمال ہیں

قول باری ہے (اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ فِى السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ وَالْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ جو ہر حال میں اپنا مال خرچ کرتے ہیں خواہ بدحال ہوں یا خوش حال جو غصے کو پی جاتے ہیں اور دوسروں کے قصور معاف کر دیتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے (فِى السَّرَّآءِ وَالضَّرَّآءِ) کی تفسیر میں فرمایا: "تنگ دستی اور فراخی میں یعنی مال کی قلت اور کثرت دونوں حالتوں میں" ایک قول ہے کہ خوشی اور غم دونوں حالتوں میں وہ اپنا مال نیکی کی راہوں میں خرچ کرتے ہیں کوئی حالت انھیں انفاق سے باز نہیں رکھ سکتی۔ اللہ تعالیٰ نے تنگ دستی اور فراخی دونوں حالتوں میں اللہ کے راستے میں خرچ کرنے والوں کی تعریف کرنے کے بعد اس پر (اَلْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَالْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ) کو عطف کیا اور پھر ان لوگوں کی تعریف فرمائی جو اپنے

غصے کو پی جاتے اور زیادتی کرنے والے کو معاف کر دیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے: جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے وہ کبھی اپنا غصہ نہیں نکالتا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کا خوف اپنے دل میں رکھتا ہے وہ کبھی اپنا غصہ نہیں نکالتا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کا خوف اپنے دل میں رکھتا ہے وہ کبھی اپنی من مانی نہیں کر سکتا۔ اگر قیامت کا دن نہ ہوتا تو تم دنیا کی کیفیت اس سے مختلف پاتے جو آج دیکھ رہے ہو۔ غصہ پی جانا اور لوگوں کے قصور معاف کر دینا پسندیدہ افعال ہیں، جن کی ترغیب دی گئی ہے اور جن پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔

جہاد کی ترغیب

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تَمُوْتَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ كِتٰبًا مُّؤَجَّلًا۔ کوئی ذی روح اللہ کے اذن کے بغیر نہیں مر سکتا، موت کا وقت تو لکھا ہوا ہے) آیت میں جہاد پر ابھارا گیا ہے اس لیے کہ اللہ کے اذن کے بغیر کسی کو موت نہیں آسکتی تو پھر جہاد پر جانے میں کوئی پس و پیش نہیں ہونی چاہیے۔ آیت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی صورت میں لوگوں کو پہنچنے والے صدمے کو یہ کہہ کر زائل کیا گیا ہے کہ آپ کی وفات بھی تو اللہ کے اذن سے ہوئی ہے۔ آیت سے یہ پہلو اس لیے اخذ کیا گیا ہے کہ اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا تذکرہ ان الفاظ میں گزر چکا ہے وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَفَاۡئِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ محمدؐ اس کے سوا کچھ نہیں کہ بس ایک رسول ہیں، ان سے پہلے اور رسول بھی گزر چکے ہیں پھر کیا اگر وہ مر جائیں یا قتل کر دیے جائیں تو تم اُلٹے پاؤں پھر جاؤ گے؟)

قول باری ہے (وَمَنْ يُّرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا۔ جو شخص ثواب دنیا کے ارادے سے کام کرے گا اس کو ہم دنیا ہی میں سے دے دیں گے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ جو شخص دنیا کے لیے کام کرے گا تو اسے دنیا ہی میں اس کا مقررہ حصہ دے دیا جائے گا آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ ابن اسحاق سے یہی تفسیر مروی ہے۔ ایک قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص جہاد کرتے ہوئے دنیا کے اجر کا ارادہ رکھے گا، تو وہ مال غنیمت میں اپنے حصے سے محروم نہیں رکھا جائے گا ایک قول یہ بھی ہے کہ جو شخص نفلی عبادتوں کے ذریعے اللہ کا قرب حاصل کرنا چاہے گا جبکہ وہ اللہ کے علم میں اس وجہ سے جنت کے مستحقین میں سے نہیں ہوگا، کہ وہ کافر ہے یا اس کے اعمال حبط اور بے کار ہو گئے ہیں۔ تو ایسی صورتوں میں اسے دنیا ہی میں اس کی عبادتوں کا بدلہ دے دیا جائے گا، آخرت کے

ثواب میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا۔ جو کوئی دنیا کی نیت رکھے گا ہم اس کو دنیا میں سے جتنا چاہیں گے جس کے واسطے چاہیں گے فوراً ہی دے دیں گے پھر ہم اس کے لیے جہنم رکھیں گے اس میں وہ بدحال اور راندہ ہو کر داخل ہوگا۔

قول باری ہے (وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ۔ اس سے پہلے کتنے ہی نبی ایسے گزر چکے ہیں جن کے ساتھ مل کر بہت سے خدا پرستوں نے جنگ کی) ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد علماء اور فقہاء ہیں، مجاہد اور قتادہ نے کہا کہ بہت سے گروہوں نے ان کے ساتھ مل کر جنگ کی (فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا۔ اللہ کی راہ میں جو مصیبتیں ان پر پڑیں ان سے وہ دل شکستہ نہیں ہوئے، انھوں نے کمزوری نہیں دکھائی اور وہ باطل کے آگے) سرنگوں نہیں ہوئے) لفظ اَلْوَهْنُ کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے معنی جسم کا ٹوٹنا ہیں اور ضعف قوت میں کمی کو کہتے ہیں۔ لفظ الِاسْتِكَانَة کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس کے معنی اظہار ضعف کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد جھک مارنا اور سرنگوں ہونا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمایا کہ خدا پرست دل شکستہ نہیں ہوئے، نہ ہی دشمنوں کے مقابلہ میں کمزور پڑے اور نہ ہی جہاد میں پہنچنے والی تکلیفوں کی وجہ سے وہ اپنے دین سے ہٹ کر کسی اور طرف جھک گئے۔ آیت میں جہاد فی سبیل اللہ کی ترغیب دی گئی ہے، اور انبیاء سابقین کے اہل علم، صحابہ کی راہ پر چلنے کی تلقین کی گئی ہے۔ نیز جہاد میں صبر و استقامت کے سلسلے میں ان کی اقتدا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا۔ ان کی دعا بس یہ تھی کہ اے ہمارے رب! ہماری غلطیوں اور کوتاہیوں سے درگزر فرما) تا آخر آیت۔ اس آیت میں انبیاء سابقین کے خدا پرست متبعین کی دعا کی حکایت ہے۔ نیز ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ میدان جنگ میں معرکہ آرائی کے موقعہ پر ہم بھی اس قسم کی دعا مانگیں۔ اس لیے دشمن کے خلاف صف آرا ہو کر مسلمانوں کو اسی قسم کی دعا مانگنی چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان خدا پرستوں کی یہ دعا ان کی تعریف اور اپنی پسندیدگی کے اظہار کے طور پر نقل فرمائی ہے تاکہ ہم بھی ان کے نقش قدم پر چل کر ان کی طرح تعریف خداوندی کے مستحق قرار پائیں۔

قول باری ہے (فَآتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحُسْنَ ثَوَابِ الْآخِرَةِ۔ آخر کار اللہ تعالیٰ نے ان کو دنیا کا ثواب بھی دیا اور اس سے بہتر ثواب آخرت بھی عطا کیا) قتادہ،

ربیع بن انس اور ابن جریج کا قول ہے کہ دنیا کا ثواب جو انھیں دیا گیا وہ دشمن پر ان کی فتح تھی جس کی بنا پر وہ ان پر غالب آ گئے اور ان کے مقابلے میں انھیں پوری کامیابی حاصل ہو گئی۔ اور آخرت کا ثواب جنت ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک شخص کے لیے دنیا اور آخرت دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ "جو شخص دنیا کے لیے کام کرے گا وہ اپنی آخرت کو نقصان پہنچائے گا اور جو شخص آخرت کے لیے کام کرے گا وہ اپنی دنیا کو بگاڑ لے گا۔ لیکن کبھی اللہ تعالیٰ بہت سے لوگوں کو دنیا اور آخرت دونوں عطا کر دیتا ہے۔

قول باری ہے (سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا۔ عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب ہم منکرین حق کے دلوں میں رعب بٹھا دیں گے اس لیے کہ انھوں نے اللہ کے ساتھ ان کو خدائی میں شریک ٹھہرا یا ہے جن کے شریک ہونے پر اللہ نے کوئی سند نازل نہیں کی) آیت میں تقلید کے بطلان کی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے قول کے بطلان کا اس وجہ سے حکم لگا دیا کہ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں تھی یہاں سلطان سے مراد برہان اور دلیل ہے۔ ایک قول ہے کہ سلطان کے اصل معنی قوت کے ہیں۔ بادشاہ کا سلطان اس کی قوت ہوتی ہے حجت اور دلیل کو بھی اس لیے سلطان کہتے ہیں کہ اس میں باطل کو جڑ سے اکھاڑ دینے اور باطل پرست پر غالب آ جانے کی قوت ہوتی ہے کسی چیز پر تسلیط اور غلبہ کا مفہوم یہ ہے کہ اسے بھڑکا کر اس کے خلاف قوت کا مظاہرہ کیا جائے اور اسے دبا لیا جائے۔ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل موجود ہے۔ اس میں مشرکین کے دلوں میں رعب ڈال دینے کی خبر دی گئی ہے۔ بعد میں پیش آمدہ واقعات نے اسے سچ کر دکھایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (نصرت بالرعب حتی ان العدو لیرعب منی وھو علی مسیرۃ شھر، دشمنوں کے دل میں رعب ڈال کر میری نصرت کی گئی ہے حتیٰ کہ دشمن ایک ماہ کی مسافت پر بھی مجھ سے مرعوب ہو جاتا ہے۔

اطاعت امیر ضروری ہے

قول باری ہے (وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ۔ اللہ نے (تائید ونصرت کا) جو وعدہ تم سے کیا تھا وہ تو اس نے پورا کر دیا، ابتدا میں اس کے حکم سے تم ہی ان کو قتل کر رہے تھے) آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ مسلمانوں سے ان کے دشمنوں کے مقابلے میں فتح ونصرت کا پیشگی وعدہ فرمایا گیا تھا، اور یہ وعدہ اس وقت تک قائم رہا جب تک انھوں نے اپنے کام میں اختلاف

نہیں کیا۔ چنانچہ غزوۂ اُحد کے موقع پر بالکل یہی کچھ ہوا۔ مسلمان شروع میں اپنے دشمنوں پر غالب آگئے، انھیں شکست دے دی اور انھیں جانی نقصان بھی پہنچایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیر اندازوں کو ایک درّے پر جمے رہنے کا حکم دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں یہ درّہ اور مورچہ نہ چھوڑیں۔ لیکن انھوں نے یہ دیکھتے ہوئے کہ مشرکین کو شکست ہو چکی ہے اور اب ان کا یہاں جمے رہنا بے کار ہے، مورچہ خالی کر دیا اور درّے کو چھوڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے۔ درّے کے مورچے کو چھوڑنے یا نہ چھوڑنے کے متعلق بھی ان میں اختلاف پیدا ہو گیا مشرکین کے ایک سالار خالد بن الولید کو موقع مل گیا۔ انھوں نے پیچھے سے ان پر حملہ کیا اس طرح ان کا بھاری جانی نقصان ہوا جس کی وجہ یہ تھی کہ مسلمان حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کو ترک کر کے آپ کی نافرمانی کے مرتکب ہوئے تھے۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ مسلمانوں نے آپ کے حکم کی خلاف ورزی کرنے سے پہلے اللہ کے کیے ہوئے وعدے کو پورا ہوتے دیکھ لیا لیکن جب وہ آپ کے حکم کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوئے انھیں تنہا چھوڑ دیا گیا۔ اس میں اس بات کی بھی دلیل موجود ہے کہ دشمنوں کے خلاف جہاد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کے حصول کی شرط یہ ہے کہ مجاہدین اس کے حکم کی پیروی اور اس کی فرمانبرداری کی بھرپور کوشش کریں۔ دشمنوں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کے لیے عادۃ اللہ یہی ہے۔ صدرِ اوّل کے مسلمان مشرکین سے دین کی بنیاد پر قتال کرتے اور اسی بنیاد پر ان کے خلاف اللہ تعالیٰ کی مدد اور ان پر غالب آنے کی امید کرتے تھے۔ ان کا یہ قتال کثرتِ تعداد کی بنا پر نہیں ہوتا تھا۔ اسی لیے قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَلَّوْا مِنْکُمْ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعَانِ اِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّیْطٰنُ بِبَعْضِ مَا کَسَبُوْا تم میں سے جو لوگ مقابلہ کے دن پیٹھ پھیر گئے تھے ان کی اس لغزش کا سبب یہ تھا کہ ان کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے شیطان نے ان کے قدم ڈگمگا دیے) آیت میں یہ بتا دیا گیا کہ درّے کے مورچے کو خالی کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی خلاف ورزی کی بنا پر انھیں شکست ہوئی۔

قول باری ہے (مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الدُّنْیَا وَ مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الْاٰخِرَةَ۔ تم میں سے کچھ لوگ دنیا کے طالب تھے اور کچھ آخرت کی خواہش رکھتے تھے) اور یہ شکست ان لوگوں کی وجہ سے ہوئی جو دنیا کے خواہشمند تھے۔ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ "میں نے کبھی سوچا نہیں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیّت میں جہاد کرنے والوں میں سے کوئی دنیا کا خواہشمند بھی ہو سکتا ہے حتیٰ کہ آیت (مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الدُّنْیَا) نازل ہوئی" اس بنیاد پر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر یہ فرض کر دیا تھا کہ اگر ان کی تعداد بیس ہو تو وہ دو سو

کے آگے سے نہ بھاگیں، چنانچہ ارشاد ہے (وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ اگر تم میں سے صبر کرنے والے بیس افراد بھی ہوئے تو وہ دو سو پر غالب آ جائیں گے) اس لیے کہ ابتدائے اسلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں جہاد فی سبیل اللہ کرنے والوں کی نیت میں اخلاص ہوتا تھا اور کسی کو دنیا کی خواہش نہیں ہوتی تھی۔ غزوۂ بدر میں ان کی تعداد تین سو دس سے کچھ اوپر تھی، اکثر کے پاس سواری کے جانور نہیں تھے، اور نہ ہی مکمل جنگی ساز و سامان تھا، جبکہ دشمن کے سواروں اور پیدل فوجیوں کی تعداد ایک ہزار تھی جو پوری طرح کیل کانٹے سے لیس تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی گردنیں مسلمانوں کو تھما دیں اور ان کی اس طرح نصرت فرمائی کہ انھوں نے جس طرح چاہا دشمنوں کو تہ تیغ کیا اور جسے چاہا قیدی بنا لیا۔ اس کے بعد جب مسلمانوں میں ایسے لوگ بھی آ ملے جو اپنی بصیرت اور خلوص نیت میں اس پائے کے نہیں تھے تو اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا فرض میں سب کے لیے تخفیف کر دی، چنانچہ فرمایا (اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْٓا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ۔ اب اللہ تعالیٰ نے تم سے تخفیف کر دی ہے اور اسے تمہاری کمزوری کا علم ہو گیا ہے۔ اب اگر تم میں سے صبر کرنے والے ایک سو افراد بھی ہوئے تو وہ دو سو پر غالب آ جائیں گے اور اگر ایک ہزار ہوئے تو وہ دو ہزار پر غالب آ جائیں گے)

یہ بات تو واضح ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کا اشارہ جسمانی قوت کی کمزوری اور اسلحہ کی غیر موجودگی کی طرف نہیں ہے اس لیے کہ ان کی جسمانی قوت بحالہ باقی تھی، ان کی تعداد بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ تھی اور اسلحہ وغیرہ بھی کافی تھا بلکہ اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ ان کے ساتھ ایسے لوگ آ ملے تھے جن میں اس درجے کی قوت بصیرت نہیں تھی جو ان سے قبل کے مسلمانوں میں تھی۔ اس لیے یہاں ضعف سے مراد، ضعف نیت ہے۔ فرض کی اس تخفیف میں سب کو شامل کر لیا گیا، اس لیے کہ صاحب بصیرت افراد کو ان کے ناموں اور شخصیتوں کے ساتھ کمزور یقین اور قلت بصیرت والوں سے چھانٹ کر الگ کر دینا مصلحت کے خلاف تھا۔ اسی بنا پر جنگ یمامہ کے موقعہ پر جو مسیلمہ کذاب کے خلاف لڑی گئی تھی جب مسلمان شکست کھا کر پیچھے ہٹنے لگے تو جنگ میں شریک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام نے پکار کر کہا "اخلصونا، اخلصونا" (ہمیں خالص رہنے دو) ان کا اشارہ حضرات مہاجرین و انصار کی طرف تھا۔ یعنی یہ حضرات میدان سے نہ بھاگیں۔

میدانِ اُحد میں اللہ تعالیٰ کی مدد کی عجیب کیفیت

قولِ باری ہے ﴿ثُمَّ اَنْزَلَ عَلَیْکُمْ مِّنْ بَعْدِ الْغَمِّ اَمَنَۃً نُّعَاسًا یَّغْشٰی طَآئِفَۃً مِّنْکُمْ﴾ اس غم کے بعد اللہ تعالیٰ نے تم میں سے کچھ لوگوں پر ایسی اطمینان کی سی حالت طاری کردی کہ وہ اونگھنے لگے۔ حضرت طلحہؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ، حضرت زبیرؓ، قتادہ، ربیع بن انس کا قول ہے کہ یہ واقعہ غزوۂ احد میں پیش آیا۔ مسلمانوں میں سے کچھ تو شکست کھا کر پیچھے ہٹ گئے، ساتھ ہی مشرکین کی طرف سے دوبارہ حملے کی دھمکی ملی، ادھر جو مسلمان میدانِ جنگ میں ڈٹے رہے اور دشمن سے دو دو ہاتھ ہونے کے لیے پوری طرح تیار تھے ان پر اللہ تعالیٰ نے اطمینان کی کیفیت طاری کردی اور وہ اونگھ گئے، لیکن منافقین کو ان کے سوئے ظن اور خوف کے غلبے کی بنا پر یہ کیفیت حاصل نہ ہوسکی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کا کہنا ہے کہ ہم سو گئے حتیٰ کہ پورے لشکر میں اونگھ کی کیفیت میں منہ سے نکلنے والی آواز بھر گئی۔ منافقین کو یہ کیفیت نصیب نہیں ہوئی بلکہ انھیں اپنی جان کے لالے پڑے رہے۔ ایک صحابی نے یہ کہا کہ میں نے نیم خوابی کے عالم میں معتب بن قشیر اور کچھ دوسرے منافقین کو یہ کہتے ہوئے سنا "اگر اس کام کے چلانے میں ہمارا بھی کچھ حصہ ہے۔" ایسے موقعہ پر جبکہ دشمن سر پر سوار تھا، بہت سے رفقاء شکست کھا چکے تھے اور بہت سے شہید ہوچکے تھے، یہ اللہ کا محض لطف و کرم تھا اور اس کی طرف سے نبوت کی نشانی کا اظہار کہ مسلمانوں کو اس وقت عین دشمنوں کے مقابلہ میں کھڑے کھڑے نیند آگئی حالانکہ وہ ایسا نازک وقت تھا کہ دیکھنے والے کی آنکھوں سے بھی گھبراہٹ کی وجہ سے نیند اڑ جاتی ہے چہ جائیکہ جو دشمن کے خلاف صف آرا ہوں اور دشمن کی تلواریں اور نیزے ان کی جان لینے اور ان کا نام و نشان مٹا دینے کے لیے لہرا رہے ہوں۔ اس واقعہ میں کئی وجوہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی بڑی سے بڑی نشانی اور قوی سے قوی حجت اور دلیل موجود ہے۔

اول ایسے وقت میں اطمینان کا حصول جبکہ بظاہر دشمن غالب ہو، کسی طرف سے کسی کمک کے آنے کی امید نہ ہو، دشمن کا زیادہ نقصان بھی نہ ہوا ہو، نیز وہ میدان چھوڑ کر جانا بھی نہ چاہتا ہو اور اس کی تعداد بھی کم نہ ہو۔ ایسے نازک وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خصوصی طور پر اہل ایمان و یقین کے دلوں میں اطمینان پیدا کر دینا ان کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی بہت بڑی دلیل ہے۔ دوم ایسے نازک موقعہ پر اونگھ کی کیفیت کا طاری ہوجانا جبکہ اس منظر کا مشاہدہ کر کے دیکھنے والے کی آنکھوں سے بھی نیند اڑ جاتی ہے، ان لوگوں کی حالت کا آسانی سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے جو اس منظر

میں موجود ہیں اور دشمن انھیں ختم کرنے اور ان کا نام ونشان مٹانے پر تلا ہوا ہے۔ سوم، اہل ایمان اور منافقین کے درمیان خطِ امتیاز کھینچ دینا کہ اول الذکر گروہ کو سکون واطمینان اور اونگھ چلنے کی نعمت مل گئی جبکہ موخر الذکر گروہ انتہائی خوف ودہشت اور قلق واضطراب کے عالم میں گرفتار رہا۔ بے شک پاک ہے وہ ذات جو عزیز وعلیم ہے، جو نیکو کاروں کے اجر کو ضائع ہونے نہیں دیتی۔

قول باری ہے (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ۔ اے پیغمبر! یہ اللہ کی بڑی رحمت ہے کہ تم ان لوگوں کے لیے بہت نرم مزاج واقع ہوئے ہو) یہاں یہ کہا گیا ہے کہ حرف "ما" صلہ کے معنی دے رہا ہے یعنی فَبِرَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ قتادہ سے اس قول کی روایت کی گئی ہے جیساکہ یہ ارشادِ باری ہے (عَمَّا قَلِيلٍ لَّيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ جلد ہی یہ لوگ نادم ہوجائیں گے) نیز قول باری ہے (فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ۔ ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ سے کیے گئے میثاق کو توڑ دینے کی بنا پر) اس پر اہل لغت کا اتفاق ہے ان کا قول ہے کہ یہ حرف تاکید کے معنی دیتا ہے اور اس سے الفاظ کی نشست میں حسن پیدا ہوجاتا ہے۔ جیساکہ اعشیٰ کا شعر ہے۔

؎ اذهبي ما اليك ادركني الحلم   عداني عن هيجكم اشفاقي

اپنے کام سے کام رکھو، میرے اندر تحمل اور بردباری کی کیفیت پیدا ہوگئی ہے اور تمھارے بھڑک اٹھنے کے بارے میں میرا خوف مجھ سے آگے چلا گیا ہے یعنی ختم ہوچکا ہے۔

یہاں حرف 'ما' زائد ہے۔

جو لوگ قرآن میں مجاز کی نفی کے قائل ہیں ان کے قول کی یہاں تردید ہو رہی ہے اس لیے کہ یہاں حرف "ما" کا ذکر مجازاً ہوا ہے اور کلام سے اسے ساقط کردینے کی وجہ سے معنی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔

داعی الی اللہ کو نرم دل اور خوش اخلاق ہونا چاہیے

قول باری ہے (وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ۔ ورنہ اگر کہیں تم تند خو اور سنگ دل ہوتے تو یہ سب تمھارے گردوپیش سے چھٹ جاتے) یہ آیت دعوت الی اللہ کے سلسلے میں نرمی اور نرم خوئی اختیار کرنے اور تندخوئی اور سنگ دلی ترک کرنے کے وجوب پر دلالت کر رہی ہے، جیساکہ ایک مقام پر ارشاد ہوا ہے (ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔ آپ اپنے پروردگار کی راہ کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت

کے ذریعے بلائیے اوران کے ساتھ پسندیدہ طریقے سے بحث کیجیے) اسی طرح حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون کو خطاب کرکے ارشاد فرمایا(فَقُوْلَا لَہٗ قَوْلًا لَّیِّنًا لَّعَلَّہٗ یَتَذَکَّرُ اَوْ یَخْشٰی تم دونوں فرعون سے نرم انداز میں بات کرو شاید اسے نصیحت ہو جائے یا ڈر پیدا ہو جائے)

مجلس شوریٰ کے فوائد

قول باری ہے (وَشَاوِرْھُمْ فِی الْاَمْرِ اور دین کے کام میں ان کو بھی شریک مشورہ رکھو) یہاں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی تھی۔ اس بنا پر آپ کو اس چیز کی مطلق ضرورت نہیں تھی کہ کسی مسئلے میں درست رائے معلوم کرنے کے لیے صحابہ کرام سے رجوع کریں یا ان کے مشوروں پر چلیں۔ پھر آپ کو اس آیت میں ان سے مشورہ کرنے کا کیوں حکم دیا گیا؟ اس سوال کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں۔ قتادہ، ربیع بن انس اور محمد بن اسحاق کا قول ہے، کہ یہ حکم صرف صحابۂ کرام کے دلوں کو خوش کرنے اور ان کی حیثیت بلند کرنے کی خاطر دیا گیا تھا، اس لیے کہ ان کی رائے پر اعتماد کیا جا سکتا تھا اور مشورے کے لیے ان کی طرف رجوع بھی کیا جا سکتا تھا۔ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ اس حکم کا مقصد یہ ہے کہ اس معاملے میں امت آپ کی پیروی کرے اور اس میں اپنی کسر شان نہ سمجھے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی اس پہلو سے تعریف فرمائی ہے کہ ان کے امور باہمی مشوروں سے طے ہوتے ہیں۔ حسن اور ضحاک کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کے ذریعے تمام صحابہ کرام کو مشاورت میں اس لیے شامل کر دیا کہ ان کی جلالت قدر ظاہر ہو جائے اور امت اس مسئلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چلے۔

بعض اہل علم کا قول ہے کہ آپ کو صرف ان ہی مقامات میں مشورہ لینے کا حکم دیا گیا ہے، جو منصوص نہیں ہیں۔ اس قول کی مزید وضاحت میں ایک گروہ نے کہا ہے کہ صرف دنیاوی امور میں مشاورت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس گروہ کے خیال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم دین کے کسی معاملے میں اپنے اجتہاد سے کوئی بات نہیں کہہ سکتے۔ البتہ دنیاوی امور میں یہ صورت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان امور میں ان کی آراء سے مدد لیں اور آپ کو تدبیر کی حد میں ایسی وجوہ کا علم ہو جائے کہ اگر صحابہ کرام کا مشورہ اور ان کی رائے نہ ہوتی تو آپ کو ان کا علم نہیں ہو سکتا تھا۔ معرکۂ بدر کے دن حباب بن المنذر نے آپ کو پانی یعنی چشمے پر پڑاؤ ڈالنے کا مشورہ دیا تھا جسے آپ نے قبول کر لیا۔ اسی طرح حضرت سعد بن عبادہؓ اور سعد بن معاذ نے خندق کی جنگ میں بنو غطفان کو قریش سے توڑنے کے

لیے مدینہ کے پھلوں کے ایک حصے پر مصالحت نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا، آپ نے ان کا یہ مشورہ قبول کر لیا تھا اور تحریر پھاڑ دی تھی۔ اسی طرح کی بہت سی اشیاء ہیں جن کا تعلق دنیاوی امور سے ہے۔ بعض دوسروں کا یہ قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امورِ دین، نیز ایسے نئے واقعات جن کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ہدایت نہ آئی ہو، اور ایسے دنیاوی امور جن میں اپنی رائے اور گمان غالب سے کام چلایا جاتا ہے صحابہ کرام سے مشورہ کرنے پر مامور اور اس کے پابند تھے۔ آپ نے غزوہ بدر کے موقعہ پر جنگی قیدیوں کے بارے میں مشورہ کیا تھا۔ جبکہ اس معاملے کا تعلق دینی امور سے تھا۔

آپ کا طریق کار یہ تھا کہ جب آپ صحابہ کرام سے کسی معاملے میں مشورہ کرتے تو سب سے پہلے حضرات صحابہ کرام اپنی اپنی رائے کا اظہار کرتے، آپ بھی رائے کے اظہار میں ان کے ساتھ شریک رہتے، اور پھر آپ کا اجتہاد جس نتیجے پر پہنچتا اس پر آپ عمل کر لیتے۔

اس طریق کار میں بہت سے فوائد پوشیدہ تھے۔ اول یہ کہ لوگوں کو یہ بتا دیا جائے کہ جو امور منصوص نہیں ہیں ان کے احکام معلوم کرنے کا ذریعہ اجتہاد اور ظن غالب ہے۔ دوم لوگوں کو صحابہ کرام کے مرتبے سے آگاہ کر کے یہ بتایا جائے کہ یہ حضرات اجتہاد کے اہل ہیں، اور ان کی آراء کی پیروی جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا درجہ اتنا بلند کر دیا ہے کہ اس کے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ان سے مشورے کرتے، ان کی اجتہادی آراء کو پسند کرتے اور منصوص احکام الٰہی کی موافقت کے لیے ان کی کوششوں کو سراہتے ہیں سوم اس کے ذریعے یہ بتا دیا گیا کہ صحابہ کرام کا باطن اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ ہے، اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے مشورہ کرنے کا حکم نہ دیا جاتا۔ یہ چیز حضرات صحابہ کرام کے ایمان و یقین کی صحت اور معاملات کی سوجھ بوجھ میں ان کی اونچی حیثیت، نیز نئے پیش آمدہ غیر منصوص امور کے احکام میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز پر دلالت کرتی ہے تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امت اس معاملے میں آپ کے نقش قدم پر چلتی رہے۔

آیت سے یہ مراد لینا درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو محض صحابہ کرام کے دلوں کو خوش کرنے اور ان کی حیثیت بڑھانے کی خاطر مشاورت کا حکم دیا گیا تھا تاکہ بعد میں صحابہ کرام کے متعلق امت کا بھی یہی رویہ رہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر صحابہ کرام کو یہ معلوم ہوتا کہ جن امور میں ان سے مشورہ لیا جا رہا ہے ان کے احکام معلوم کرنے میں، نیز جن باتوں کے متعلق ان سے استفسار کیا جا رہا ہے ان کے بارے میں صحیح رائے تک پہنچنے میں اپنی تمام کاوشیں صرف کرنے کے بعد بھی نہ وہ قابل قبول ہوں گی اور نہ ہی ان پر عمل کیا جائے گا، تو اس کے بعد آخر ان کے دلوں کو خوش کرنے والی اور ان کے درجے کو بلند

کرنے والی کون سی بات باقی رہ جاتی ہے۔ بلکہ اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں اپنی آراء کے متعلق ایک خلش پیدا ہو جاتی اور انھیں یہ احساس ہو جاتا کہ ان کی یہ آراء ناقابلِ قبول اور ناقابلِ عمل ہیں۔

اس بنا پر درج بالا تاویل ساقط اور بے معنی ہے۔ اس وضاحت کے بعد اس شخص کی تاویل کی کہاں سے گنجائش نکل سکتی ہے جس کا قول ہے کہ مشاورت کا حکم محض اس واسطے دیا گیا ہے کہ امت بھی اس رویے کو اپنائے جبکہ اس قائل کے نزدیک امت کو اس بات کا علم ہے کہ صحابہ کرام کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مشاورت کا نہ کوئی نتیجہ نکلا اور نہ ہی ان حضرات کے دیے ہوئے کسی مشورے پر عمل ہوا۔ اب اگر امت کو بھی اس کی اقتدا کرنی چاہیے تو پھر یہ واجب ہوگا کہ مسلمانوں کا آپس میں مشورہ اسی ڈھنگ اور اسی نہج کا ہو۔ اور مشورہ کے نتیجے میں نہ تو کسی درست رائے کا پتہ چل سکے اور نہ ہی کسی رائے پر عمل ہو سکے۔ اس لیے کہ تاویل بالا کے قائلین کے ہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے درمیان مشاورت کی یہی نوعیت تھی۔ اب اگر امت اپنے باہمی مشورے سے کسی صحیح رائے پر پہنچ جاتی ہے یا کسی رائے پر عمل کر لیتی ہے تو اس کا یہ طرزِ عمل صحابہ کرام کے اس طرزِ عمل اور نقشِ قدم پر نہیں ہوگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے مشاورت کے سلسلے میں اپنایا تھا۔ جب اس وضاحت کی روشنی میں اس قول کا بطلان ثابت ہو گیا تو اب اس کے سوا اور کوئی وجہ باقی نہیں رہی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صحابہ کرام سے مشورہ کسی درست رائے تک پہنچنے اور اسے نتیجہ خیز بنانے کی خاطر ہوتا تھا جس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی رائے سے کام لینے اور ان کی رائے قبول کرنے کی گنجائش ہوتی تھی۔ پھر اس صورت میں یہ جائز ہوتا کہ حضرات صحابہ کرام کی رائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کے موافق ہو جائے یا ان میں بعض کی رائے آپ کی رائے کے موافق ہو جائے اور یہ بھی جائز ہوتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سب کی رائے کے خلاف رائے دینے اور اپنی رائے پر عمل کر لیتے۔

مشاورت کا یہ پورا ڈھانچہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام اپنی رائے کا اظہار کر کے تنقید و ملامت کا ہدف نہ بنتے، بلکہ اللہ کی طرف سے دیے ہوئے حکم پر عمل پیرا ہونے کی بنا پر اجر کے مستحق ٹھہرتے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک رائے پر عمل پیرا ہو جاتے تو اس صورت میں اپنی اپنی رائے ترک کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے کی اتباع واجب ہو جاتی۔

اس بحث کا ایک اور پہلو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحابہ کرام سے مشاورت ان امور میں ہوتی جو منصوص نہ ہوتے۔ اس لیے کہ منصوص امور میں مشاورت کی سرے سے گنجائش نہیں ہوتی ہے۔

آپ کے لیے یہ ہرگز درست نہ ہوتا کہ آپ صحابۂ کرام سے مثلاً نماز ظہر یا عصر یا نظام زکوٰۃ یا صیام رمضان سے متعلق ان کی رائے معلوم کرتے۔ اب چونکہ اللہ تعالیٰ نے امورِ دین کو امورِ دنیا سے علیحدہ نہیں کیا بلکہ نظام شریعت میں دونوں کو شامل رکھا ہے اور پھر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو مشاورت کا حکم دیا تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ مشاورت کا حکم امورِ دین اور دنیا دونوں سے متعلق ہو۔ نیز امورِ دنیا میں آپ کی مشاورت کا تعلق بھی امورِ دین سے ہوتا تھا۔ وہ اس طرح کہ یہ سب کو معلوم ہے کہ جب آپ امورِ دنیا کے متعلق صحابۂ کرام سے مشورہ کرتے تو یہ مشورہ کفار کے خلاف جنگی کارروائیوں اور دشمنوں کی سازشوں اور جنگی چالوں کو ناکام بنانے کے متعلق ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ کفاف کی زندگی گزارتے تھے جس میں بس قوت لایموت ہی کی گنجائش ہوتی تھی اس لیے آپ کو اپنی معاش اور امر دنیا کی تدبیر و انتظام کے سلسلے میں سرے سے کسی مشورے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی تھی۔ جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صحابۂ کرام سے امورِ دنیا کے متعلق آپ کا مشورہ دراصل امورِ دین سے ہی تعلق رکھتا تھا۔ ایسے معاملات میں اجتہاد رائے سے کام لینے اور غیر منصوص امور کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد رائے کو استعمال کرنے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اس طریق کار میں ان حضرات کے قول کی صحت کی دلیل موجود ہے جو نئے پیدا شدہ امور کے احکام کے لیے اجتہاد رائے سے کام لینے کے قائل ہیں، نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اجتہاد رائے سے کام لینے والے ہر مجتہد کا عمل مبنی بر صواب ہے، نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی غیر منصوص امور میں اجتہاد رائے سے کام لیتے تھے۔

قول باری (فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ) کا مشاورت کے ذکر کی ترتیب میں آنا اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غیر منصوص امور میں صحابہ کرام کے ساتھ مل کر اجتہاد رائے سے کام لیتے اور اپنی غالب رائے پر عمل کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگر آپ کسی منصوص امر میں جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کی راہنمائی ہو جاتی۔ صحابہ کرام سے مشورہ کرتے تو یقیناً آپ کی عزیمت مشاورت پر مقدم ہوتی۔ اس لیے کہ نص کا ورود، مشاورت سے پہلے ہی عزیمت کی صحت کا موجب ہو جاتا۔ اب جبکہ ترتیب آیت میں عزیمت کا ذکر مشاورت کے بعد آیا ہے تو یہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ عزیمت مشاورت کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہے اور یہ کہ اس سے پہلے اس معاملے میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی تھی۔

خیانت بہت بڑا جرم ہے

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ - کسی نبی کا یہ کام نہیں ہو سکتا کہ وہ خیانت کر جائے) ایک قرات میں لفظ (يُغَلَّ) کو حرف یاء کی رفع کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس کے معنی يُخَانُ (خیانت کیا جائے) کے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیانت کیے جانے کا خصوصی طور سے ذکر ہوا ہے۔ اگرچہ سب انسانوں کے ساتھ خیانت ممنوع ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کے ساتھ خیانت کرنا کسی اور کے ساتھ خیانت کرنے کے مقابلے میں بہت بڑا گناہ ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ - بتوں کی گندگی سے بچو اور جھوٹ بولنے سے پرہیز کرو) اگرچہ ہر قسم کی گندگی سے ہمیں بچنے کا حکم دیا گیا ہے، لیکن بت پرستی کی گندگی، دوسری تمام گندگیوں سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے اس سے بچنا زیادہ ضروری ہے جس سے یہی تاویل مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؒ کا قول باری (يُغَلَّ) حرف یاء کی رفع کے ساتھ قرات کی صورت میں، قول ہے کہ اس کے معنی يُخَوَّنَ کے ہیں یعنی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی طرف خیانت کی نسبت کی جائے۔" ان کا کہنا ہے کہ غزوہ بدر کے موقعہ پر مال غنیمت میں سے سرخ رنگ کی ایک چھوردار چادر غائب ہو گئی، کچھ لوگوں نے کہا کہ شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ چادر لے لی ہو۔ اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت نازل ہوئی۔ جن حضرات نے لفظ (يَغُلَّ) کی قرات حرف یاء کی زبر کے ساتھ کی ہے ان کے نزدیک اس کے معنی یخون کے ہیں یعنی خیانت کرے" غلول، عمومی طور پر خیانت کو کہتے ہیں لیکن بعد میں اس کا اطلاق مال غنیمت میں خیانت پر ہونے لگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلول کو اتنا بڑا گناہ قرار دیا کہ آپ نے اسے کبائر کے درجے میں رکھا۔

قتادہ نے سالم بن ابی الجعد سے، انھوں نے معدان بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے غلام ثوبانؓ سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا کرتے (من فارق الروح جسدہ وھو بریٔ من ثلاث دخل الجنۃ، الکبر والغلول والدین۔ جس شخص کی روح اس کے جسم سے اس حالت میں پرواز کر جائے کہ وہ تین باتوں، تکبر، غلول اور قرض سے بری ہو تو وہ جنت میں داخل ہو جائے گا) حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص تھا جو "کرکرہ" کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ جب اس کی وفات ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ "وہ جہنم میں ہے"۔ لوگوں نے اسے جا کر دیکھا تو اس کے جسم پر ایک چادر یا ایک لمبا کرتا تھا جسے اس نے مال غنیمت سے اڑا لیا تھا۔ اس

موقعہ پر آپ نے فرمایا کہ اگر کسی کے پاس اس قسم کا کوئی دھاگہ یا سوئی ہو تو وہ بھی واپس کردے، اس لیے کہ یہ چیز قیامت کے دن اس کے لیے عار، جہنم کی آگ اور ذلت کا باعث بنے گی۔"

غلول کے جرم کی پاداش سے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی حدیثیں منقول ہیں تاہم خوردنی شے کو استعمال میں لے آنے اور مویشیوں کا چارہ لے لینے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرام اور تابعین سے کثرت روایات منقول ہیں۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ کہتے ہیں۔ خیبر کی جنگ میں ہمیں کھانے پینے کی چیز ہاتھ آگئی۔ پھر لوگ آتے اور اس میں سے اپنی ضرورت کے مطابق لے جاتے۔" سلمان سے منقول ہے کہ مدائن کی جنگ میں انھیں میدے کی روٹیاں، پنیر اور ایک چھری ہاتھ آگئی۔ انھوں نے چھری سے پنیر کے ٹکڑے کیے اور لوگوں سے کہا بسم اللہ کرکے کھالو۔ رویفع بن ثابت انصاریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (لا یحل لاحد یومن باللہ والیوم الاخر ان یرکب دابۃ من فئی المسلمین حتّٰی اذا اعجفھا ردھا فیہ ولا یحل لامرئ یومن باللہ والیوم الآخر ان یلبس ثوبا من فئی المسلمین حتّٰی اذا اخلقہ ردہ فیہ۔ کسی شخص کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو یہ جائز نہیں ہے کہ وہ مسلمانوں کے مال غنیمت سے کوئی سواری کا جانور ہتھیا کر اسے اپنے استعمال میں لے آئے۔ اگر اس نے یہ حرکت کرلی ہو تو خواہ وہ جانور ہڈیوں کا ڈھانچہ ہی کیوں نہ رہ گیا ہو، پھر بھی وہ اسے مال غنیمت میں واپس کردے۔ اسی طرح جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اس کے لیے مسلمانوں کے مالِ غنیمت سے کوئی کپڑا چرا کر پہننا حلال نہیں ہے۔ اگر کسی نے ایسا کر بھی لیا تو خواہ کپڑا بوسیدہ کیوں نہ ہو چکا ہو پھر بھی وہ اسے واپس کردے۔

اس حدیث کے حکم کو اس حالت پر محمول کیا جائے گا جب اس شخص کو اس کی ضرورت نہ ہو۔ لیکن اگر وہ ضرورت مند ہو تو فقہاء کے نزدیک اس چیز کو وہ اپنے استعمال میں رکھ سکتا ہے۔ حضرت براء بن مالک سے مروی ہے کہ انھوں نے یمامہ کی جنگ میں ایک مشرک کو ضرب لگائی جس سے وہ اپنی گدی کے بل زمین پر گر پڑا۔ پھر انھوں نے اس کی تلوار لے لی اور اسے اسی تلوار سے قتل کردیا۔

قول باری ہے (ولیعلم الذین نافقوا وقیل لھم تعالوا قاتلوا فی سبیل اللہ اوادفعوا، اور تاکہ اللہ دیکھ لے کہ منافق کون ہے۔ وہ منافق کہ جب ان سے کہا گیا آؤ اللہ کی راہ میں جنگ کرو یا کم از کم اپنے شہر کی مدافعت ہی کرو) سدی اور ابن جریج سے (اوادفعوا) کا یہ

مفہوم منقول ہے کہ اگر تم ہمارے ساتھ مل کر قتال نہیں کرنا چاہتے تو کم از کم ہمارے ساتھ رہ کر ہماری جمعیت میں اضافے کا سبب بن کر مدافعت کرو۔ ابوعون انصاری کا قول ہے: "اگر تم جنگ میں شریک نہیں ہونا چاہتے ہو تو کم از کم جنگی گھوڑوں کی دیکھ بھال کا کام سنبھال لو۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس شخص کی شمولیت مسلمانوں کی جمعیت میں اضافے، قوت مدافعت میں بہتری اور بوقت ضرورت جہاد کے گھوڑوں کی دیکھ بھال میں فائدے کا سبب بن سکتی ہو اس پر جہاد میں شمولیت فرض ہو جاتی ہے۔

قول باری ہے (یَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِهِمْ مَا لَیْسَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ۔ وہ اپنی زبانوں سے وہ باتیں کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں ہوتیں) اس کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ اول اس بات کی تاکید کہ ان باتوں کے کہنے والے یہی ہیں، کوئی دوسرا نہیں، کیونکہ بعض دفعہ مجازاً فعل کو اس کے غیر فاعل کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ اگر وہ اس فعل کو پسندیدگی کی نظروں سے دیکھتا ہو جیسا کہ قول باری ہے (وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا اور جب تم نے ایک آدمی کو قتل کر دیا) ظاہر ہے کہ قتل کا ارتکاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود یہود نے نہیں کیا تھا بلکہ ان کے آباؤ اجداد کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا البتہ یہ لوگ اس فعل کو ناپسندیدگی کی نظروں سے دیکھتے تھے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ۔ تو پھر اس سے پہلے تم انبیاء کا کیوں خون بہایا کرتے تھے) دوم اللہ تعالیٰ نے "افواہ" یعنی منہ کا ذکر کر کے زبان سے ادا کیے ہوئے جملوں اور ضبط تحریر میں لائے ہوئے جملوں کے درمیان فرق بیان کر دیا۔

شہداء زندہ ہیں اور اپنے رب سے رزق پا رہے ہیں

قول باری ہے (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُوْنَ۔ جو لوگ اللہ کی راہ میں قتل ہوئے ہیں انھیں مردہ نہ سمجھو، وہ تو حقیقت میں زندہ ہیں اپنے رب کے پاس رزق پا رہے ہیں)

بعض لوگوں کا قول ہے کہ اس سے مراد جنت میں ان کا زندہ ہونا ہے اس لیے کہ موت کے بعد ان کی روحوں کی واپسی اگر جائز ہوتی تو پھر "تناسخ" اور "آواگون" کے نظریے کو درست ماننا ضروری ہو جاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ شہداء پر موت طاری ہونے کے بعد

اللہ تعالیٰ انھیں زندہ کر دیتا اور ان کے استحقاق کے مطابق اپنی نعمتوں سے انھیں نوازتا ہے حتیٰ کہ پورے عالم کے فنا ہونے کے وقت یہ بھی فنا ہو جائیں گے اور پھر آخرت میں دوبارہ زندہ ہو کر جنت میں جائیں گے۔ اس لیے کہ اللہ نے یہ خبر دی ہے کہ وہ زندہ ہیں جو اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ فی الحال زندہ ہوں۔

اگر جنت میں ان کی زندگی کی تاویل قبول کر لی جائے تو پھر اس سے آیت میں مذکورہ خبر کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا، کیونکہ کسی بھی مسلمان کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ شہداء جنت میں دوسرے جنتیوں کی طرح زندہ ہوں گے۔ اس لیے کہ جنت میں کسی مردے کے ہونے کا سوال خارج از بحث ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ۔ (اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنے فضل سے جو کچھ دیا ہے اس پر وہ خوش ہیں) سے ان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ اپنی اس حالت پر خوش ہیں۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ۔ اور مطمئن ہیں کہ جو اہل ایمان ان کے پیچھے دنیا میں رہ گئے ہیں اور ابھی وہاں نہیں پہنچے ہیں۔ ....) یہ اہل ایمان آخرت میں ان سے جا ملیں گے۔ حضرت ابن عباس، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لما اصیب اخوانکم باحد جعل اللہ ارواحھم فی حواصل طیور خضر تحت العرش ترد انھار الجنة وتأکل من ثمارھا وتاوی الی قنادیل معلقة تحت العرش۔ جب تمھارے بھائی احد کے میدان میں شہید ہو گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی روحیں عرش کے نیچے بسنے والے سبز پرندوں کے پوٹوں میں ڈال دیں، اب وہ جنت میں بہنے والی نہروں کا پانی پیتے، اس کے پھل کھاتے اور عرش کے نیچے معلق قندیلوں میں بسیرا کرتے ہیں) حسن، عمرو بن عبید، ابو حذیفہ اور واصل بن عطاء کا یہی مسلک ہے۔

اس میں تناسخ کے قائلین کے مسلک کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ تناسخ کے مسلک میں اصل قابل اعتراض جو بات ہے وہ روحوں کا دنیا میں بار بار مختلف جسموں اور شکلوں میں آنا ہے اللہ تعالیٰ نے تو ایک قوم کو مار کر انھیں زندہ کرنے کی بھی خبر دی ہے چنانچہ ارشاد ہے (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ۔ تم نے ان لوگوں کے حال پر بھی غور کیا، جو موت کے ڈر سے اپنے گھر بار چھوڑ کر نکلے تھے اور ہزاروں کی تعداد میں تھے، اللہ نے ان سے فرمایا مر جاؤ۔ پھر اس نے ان کو دوبارہ زندگی بخشی) نیز یہ بھی خبر دی کہ مردوں کو

زندہ کرنا حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ تھا۔ پس اسی طرح اللہ تعالیٰ شہیدوں کو بھی زندہ کر دیتا ہے اور جہاں جا بتا ہے ان کا ٹھکانہ بنا دیتا ہے۔ قول باری ہے (عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اب ایسی جگہ ہیں، جہاں ان کے رب کے سوا کوئی اور نہ انھیں نفع پہنچا سکتا ہے اور نہ نقصان اس سے مراد قرب مسافت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ کی ذات کی طرف مسافت کے ذریعے قرب اور بُعد کی نسبت درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ باتیں جسم کے اوصاف میں سے شمار ہوتی ہیں۔ ایک قول ہے کہ (عِنْدَ رَبِّهِمْ) سے مراد ان کا ایسی جگہ پر ہوتا ہے جہاں ان کے احوال کا علم صرف خدا کو ہے کسی اور کو نہیں۔

قول باری ہے (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ۔ اور وہ، جن سے لوگوں نے کہا "تمھارے خلاف بڑی فوجیں جمع ہوئی ہیں" تا آخر آیت۔ ابن عباسؓ، قتادہ اور ابن اسحاق سے مروی ہے کہ جن لوگوں نے یہ خبر دی تھی، وہ ایک قافلے والے تھے، اس قافلے میں ابوسفیان بھی تھا۔ مقصد یہ تھا کہ جب مسلمان احد سے واپس جانے لگیں تو انھیں روکا جائے۔ دوسری طرف مشرکین کا ارادہ یہ تھا کہ ایک بار پھر پلٹ کر مسلمانوں پر حملہ کیا جائے۔ سدی کا قول ہے کہ یہ ایک بدو تھا جسے معاوضہ دے کر مسلمانوں تک یہ خبر پہنچانے پر مامور کیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک شخص پر لفظ الناس کا اطلاق کیا یہ بات ان لوگوں کے بقول ہے جنھوں نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ دراصل یہ ایک شخص تھا۔ اس بنا پر ان کے نزدیک عموم کے لفظ کا اطلاق کر کے خصوص مراد لیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں چونکہ "الناس" کا لفظ اسم جنس ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ تمام لوگوں نے یہ اطلاع نہیں دی تھی اس لیے اسم جنس اپنے مدلول کے کم سے کم عدد پر مشتمل ہے، جو ان میں سے صرف ایک ہے۔ یہ گنجائش اس لیے پیدا ہوئی کہ لفظ الناس اسم جنس ہے اور صرف ایک فرد مراد لینے پر اسم جنس کا تقاضا پورا ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے یہ کہا: "میں نے اگر لوگوں سے کلام کیا تو میرا غلام آزاد ہے" تو اس صورت میں ایک شخص سے کلام کرنے پر بھی اسے غلام آزاد کرنا ہوگا اس لیے کہ "الناس" اسم جنس ہے اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں استغراق یعنی تمام افراد مراد نہیں ہیں اس بنا پر یہ صرف ایک فرد کو شامل ہوگا۔

آزمائش کے وقت ایمان والوں کے ایمان میں اضافہ ہوتا ہے

قول باری ہے (فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا۔ تم ان سے ڈرو، یہ سن کر ان کا ایمان اور بڑھ

گویا یہاں یہ بات بتائی گئی ہے کہ خوف اور مشقت کے بڑھ جانے کے ساتھ، ان کے یقین میں بھی اضافہ ہو گیا۔ کیونکہ یہ خبر سن کر صحابہ کرامؓ اپنی پہلی حالت پر نہیں رہے بلکہ اس موقعہ پر ان کا یقین اور بڑھ گیا، اور دین کے متعلق ان کی بصیرت میں اور اضافہ ہوا۔ اس کی مثال وہ آیت ہے جس میں ارشاد باری ہے (وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ۚ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ۔ جب اہل ایمان نے دشمنوں کی جماعتوں کو دیکھا تو کہنے لگے "اسی کا اللہ اور اس کے رسول نے ہم سے وعدہ کیا تھا، اور اللہ اور اس کے رسول نے سچ کہا" اس کی وجہ سے ان کا ایمان اور تسلیم و رضا کی کیفیت اور بڑھ گئی) دشمنوں کو دیکھ کر ان کے ایمان میں نیز اللہ کے حکم کے سامنے جھک جانے اور دشمنوں کے خلاف جہاد میں پیش آنے والی تکلیفوں پر صبر کرنے اور ڈٹ جانے کے جذبے میں اور اضافہ ہو گیا۔ ذرا اس انداز بیان پر غور کیجیے کس بھرپور طریقے سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی تعریف و توصیف کی گئی ہے اور ان کی فضیلت و کمال کے اظہار کے لیے کیسا جامع پیرایۂ بیان اپنایا گیا ہے۔ اس کا ایک پہلو یہ ہے کہ ہمیں ان کے نقش قدم پر چلنے کی تعلیم دی جارہی ہے۔ نیز یہ بتایا جا رہا ہے کہ ہم بھی اللہ کے حکم کی طرف رجوع کریں، اس کے حکم پر ڈٹ جائیں، اسی پر بھروسہ کریں اور (حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ اللہ ہمارے لیے کافی ہے اور وہی بہترین کارساز ہے) کا ورد کریں نیز یہ کہ اگر ہم اس طریقے پر عمل پیرا ہوں گے تو اس کے نتیجے میں اللہ کی مدد اور تائید ہمارے شامل حال ہو جائے گی اور اس کی رضا اور ثواب کے حصول کے ساتھ ساتھ دشمن کے مکر اور شرارت کا رخ بھی موڑ دیا جائے گا جیسا کہ قول باری ہے (فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ۔ آخر کار وہ اللہ کی عنایت سے اس طرح پلٹ آئے کہ ان کو کسی قسم کا ضرر بھی نہ پہنچا اور اللہ کی رضا پر چلنے کا شرف بھی انہیں حاصل ہو گیا)

بخیل آدمی خود اپنا دشمن ہوتا ہے

قول باری ہے (وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۔ جن لوگوں کو اللہ نے اپنے فضل سے نوازا ہے اور پھر وہ بخل سے کام لیتے ہیں وہ اس خیال میں نہ رہیں کہ یہ بخیلی ان کے لیے اچھی ہے۔ نہیں، یہ ان کے حق میں بہت بری ہے جو کچھ وہ اپنی کنجوسی سے جمع کر رہے ہیں وہی قیامت کے روز ان کے گلے کا طوق بن جائے گا) سدی کا قول ہے کہ جو لوگ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے

اور زکوٰۃ ادا کرنے میں بخل کریں ان کے لیے یہ حکم ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ اہل کتاب کے متعلق ہے: انھوں نے اپنی کتاب میں درج شدہ احکام الٰہی کو لوگوں سے بیان کرنے میں بخل کیا تھا۔ لیکن اس سے زکوٰۃ کے معنی لینے اولیٰ ہیں جس طرح کہ قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ. يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ. جو لوگ سونا چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے تم انھیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دو۔ یہ عذاب اس روز واقع ہوگا جب کہ اس سونے چاندی کو دوزخ کی آگ میں تپایا جائے گا، پھر اس سے ان کی پیشانیوں کو اور ان کے پہلوؤں کو اور ان کی پشتوں کو داغا جائے گا۔

قول باری (سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ سہیل بن صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ما من صاحب کنز لا یودی زکوٰۃ کنزہ الاجئ بہ یوم القیامۃ وبکنزہ فیحمیٰ بہا جبینہ وجبھتہ حتی یحکم اللہ بین عبادہ۔ جو شخص کسی خزانے کا مالک ہو اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہ کرتا ہو تو قیامت کے دن اسے اس کے خزانے کے ساتھ حاضر کیا جائے گا اور پھر اس خزانے کو پگھلا کر اس کی پیشانی اور چہرے کو داغا جائے گا، یہ عمل اس وقت تک جاری رہے گا جب تک کہ بندوں کا حساب وکتاب مکمل ہونے کے بعد ان کے بارے میں اللہ کا فیصلہ سنا دیا جائے گا) مسروق کا قول ہے کہ اللہ کا جو حق یعنی زکوٰۃ وہ ادا کرنے سے باز رہا ہوگا اسے ایک سانپ کی شکل دے دی جائے گی جو اس کی گردن سے آکر لپٹ جائے گا۔ وہ شخص کہے گا کہ تیرے ساتھ میرا کیا تعلق ہے۔ جواب میں سانپ کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں۔ حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ اس کے گلے سے ایک اژدہا لپٹ جائے گا جس کے دانت ہوں گے اور پھر وہ اس سے کہے گا کہ میں تیرا مال ہوں جسے اللہ کی راہ میں خرچ میں تو بخل کرتا تھا۔

قول باری ہے (وَإِذْ أَخَذَ اللهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ۔ ان اہل کتاب کو وہ عہد بھی یاد دلاؤ جو اللہ نے ان سے لیا تھا کہ تمھیں کتاب کی تعلیمات کو لوگوں میں پھیلانا ہوگا۔ انھیں پوشیدہ نہیں رکھنا ہوگا) اس آیت کی نظیر کا ذکر سورۂ بقرہ میں گزر چکا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؒ اور سدی سے مروی ہے کہ اہل کتاب سے مراد یہود ہیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہاں یہود و نصاریٰ دونوں مراد ہیں۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ شخص ہے جسے کوئی علم دیا گیا ہو اور پھر وہ اسے لوگوں سے چھپائے رکھے۔ حضرت ابو ہریرہ نے فرمایا: "اگر قرآن مجید میں ایک آیت نہ ہوتی تو میں تمہارے سامنے حدیثیں بیان نہ کرتا۔" پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) تا آخر آیت۔ پہلے گروہ کے قول کے مطابق (لَتُبَيِّنُنَّهُ) میں ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہوگی۔ اس لیے کہ یہود نے آپ کی صفات اور آپ کی باتوں کو چھپائے رکھا تھا۔ دوسرے حضرات کے قول کے مطابق ضمیر کتاب کی طرف راجع ہوگی۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے کا بیان اور اللہ کی نازل کردہ تمام کتابوں کی باتیں ان میں داخل ہو جائیں گی۔

وجود باری تعالیٰ پر دلائل اور دہریت کی تردید

قول باری ہے (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ۔ زمین اور آسمانوں کی پیدائش میں اور رات اور دن کے باری باری سے آنے میں ہوشمند لوگوں کے لیے بہت نشانیاں ہیں) ان چیزوں میں پائی جانے والی نشانیوں کے کئی جہات ہیں۔ اول کائنات کی ان اشیاء پر متضاد قسم کے اعراض اور احوال کا آگے پیچھے ورود ہوتا ہے۔ جبکہ ان اشیاء سے ہٹ کر ان اعراض کا وجود محال ہے۔ تمام اعراض و احوال حادث ہوتے ہیں۔ نیز ہر وہ چیز جو محدث یعنی پیدا کرنے سے متقدم نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔

آیت کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اجسام کا خالق ان کی طرح کا نہیں ہوتا، اس لیے فاعل اپنے فعل کے مشابہ اور اس جیسا نہیں ہوتا۔ اس میں اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان چیزوں کا خالق قادر مطلق ہے اسے کوئی چیز عاجز اور لاچار نہیں کر سکتی۔ کیونکہ وہ ان تمام چیزوں کا اور ان چیزوں کے ضمن میں پائے جانے والے تمام اعراض کا خالق ہے۔ نیز وہ ان چیزوں کے اضداد کو بھی پیدا کرنے پر قادر ہے۔ اس لیے کہ جو ذات قادر نہیں ہوتی اس سے کسی فعل کا صدور محال ہوتا ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان اشیاء کا فاعل قدیم و لم یزل ہے اس لیے کہ ان اشیاء کے وجود میں آنے کی صحت کا دارومدار کسی صانع قدیم پر ہوتا ہے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو فاعل کسی اور فاعل کا محتاج ہوتا اور وہ کسی اور فاعل کا اور پھر یہ سلسلہ اس طرح چلتا کہ کسی مرحلے

میں اس کا اختتام نہ ہوتا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان اشیاء کا صانع علم والا ہے اس لیے کہ کسی ٹھوس اور پختہ کام کا صدور صرف ایسی ذات سے ہو سکتا ہے جو اس کام کا اس کی انجام دہی سے پہلے ہی درست علم رکھتا ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ان کا خالق، حکیم و عادل ہے اس لیے کہ وہ کسی قبیح امر کی انجام دہی سے مستغنی ہے۔ اسے اس کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ نیز قبیح کی قباحت کا اسے علم بھی ہے، اس بنا پر اس کے تمام افعال نہ صرف مبنی بر عدل ہیں بلکہ درست بھی ہیں۔

آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان اشیاء کا خالق ان سے کسی قسم کی مشابہت نہیں رکھتا، اس لیے کہ اگر بات یہ ہوتی تو پھر اس کی دو صورتیں ہوتیں یا تو وہ ان کے ساتھ من کل الوجوہ مشابہت رکھتا ہوگا یا بعض وجوہ کی بنا پر مشابہ ہوگا۔ اگر پہلی بات ہوگی تو پھر وہ ان اشیاء کی طرح خود بھی حادث ہوگا۔ اگر دوسری بات ہوگی تو اس صورت میں بنا بریں وجہ اس کا حادث ہونا ضروری اور واجب ہوگا، اس لیے کہ دو مشابہ چیزوں کا اس مشابہت کی بنیاد پر ایک ہی حکم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس پہلو سے حدوث کے حکم میں دونوں کا یکساں ہونا واجب ہو جاتا ہے، آسمانوں اور زمین کا ستونوں کے بغیر قائم رہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں گرنے سے روک رکھنے والی ذات ان کے مشابہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اپنے جیسے ایک جسم کے سہارے ستونوں کے بغیر ان کا قائم رہنا محال ہے۔

ان کے علاوہ دیگر دلائل جو آیت کے ضمن میں موجود ہیں۔ رات اور دن کی اللہ کی ذات پر دلالت اس طرح ہوتی ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر موجود ہوتے موجود ہوتا ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ اجسام از خود وجود میں آ جانے نیز گھٹنے بڑھنے کی قدرت نہیں رکھتے، ان دونوں کا تقاضا ہے کہ ان کا کوئی محدث یعنی انھیں وجود میں لانے والا ہو، اس لیے کہ انھیں وجود میں لایا گیا ہے اور وجود میں لانے والے کے بغیر کسی حادث کا وجود میں آ جانا محال ہے۔ اس لیے دو وجہ سے یہ ضروری ہو گیا کہ انھیں وجود میں لانے والا نہ تو جسم ہو اور نہ ہی جسم کے مشابہ ہو۔ اول یہ کہ اجسام اپنے جیسے اجسام کو وجود میں لانے کی قدرت نہیں رکھتے، دوم یہ کہ جسم سے مشابہت رکھنے والی چیز پر حدوث کے وہ تمام احکام جاری ہوں گے جو جسم پر جاری ہوتے ہیں۔ اس لیے اگر رات اور دن کا فاعل یعنی خالق خود حادث ہوتا تو وہ کسی وجود میں لانے والے کا محتاج ہوتا اور یہ دوسرا کسی تیسرے کا اور یہ تیسرا کسی چوتھے کا محتاج ہو پھر یہ سلسلہ کہیں جا کر اختتام پذیر نہیں ہوتا۔ اور چونکہ یہ تسلسل محال ہے اس لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں کہ ایسے صانع قدیم کا اثبات کیا جائے جو اجسام سے مشابہت نہ رکھتا ہو۔ واللہ اعلم۔

اللہ کی راہ میں کمربستہ رہنے کی فضیلت

قول باری ہے (یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اصْبِرُوْا وَ صَابِرُوْا وَ رَابِطُوْا. اے ایمان والو! صبر سے کام لو، باطل پرستوں کے مقابلہ میں پامردی دکھاؤ اور حق کی خدمت کے لیے کمربستہ رہو) حسن، قتادہ ابن جریج اور ضحاک سے اس کی یہ تفسیر منقول ہے۔ "طاعت اللہ پر صبر سے کام لو، اپنے دین پر ڈٹ جاؤ نیز اللہ کے دشمنوں کے آگے سینہ سپر ہو جاؤ اور اللہ کی راہ میں کمربستہ ہو جاؤ۔" محمد بن کعب القرظی کا قول ہے۔ "اپنے دین پر ڈٹ جاؤ تم سے کیے گئے میرے وعدے کے پورا ہونے کا صبر سے انتظار کرو اور اپنے دشمنوں کے مقابلہ میں پامردی دکھاؤ۔" زید بن اسلم کا قول ہے۔ "جہاد میں صبر سے کام لو۔ دشمن کا صبر سے مقابلہ کرو اور اس کے مقابلہ کے لیے گھوڑے پالے رکھو۔" ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کا قول ہے۔ "ایک نماز پڑھ لینے کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں جمے بیٹھے رہو۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے نماز پڑھ لینے کے بعد دوسری نماز کے انتظار میں بیٹھے رہنے کے متعلق فرمایا (فذلکم الرباط یہی رباط ہے) قول باری: وَمِنْ رِّبَاطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ. اور پلے ہوئے گھوڑوں سے جس کے ذریعے تم اللہ کے دشمن اور اپنے دشمن پر رعب رکھتے ہو) سلیمانؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (رباط یوم فی سبیل اللہ افضل من صیام شهر و قیامه و من مات فیه وُقی فتنة القبر و نما له عمله الی یوم القیامة: اللہ تعالیٰ کے راستے میں ایک دن کی پہرہ داری ایک مہینے کے روزوں اور قیام لیل سے افضل ہے۔ اور جو شخص اس حالت میں دنیا سے گزر جائے گا وہ قبر کے ابتلاء سے محفوظ رہے گا اور اس کا یہ عمل قیامت تک بڑھتا ہی رہے گا) حضرت عثمانؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (حرس لیلة فی سبیل اللہ افضل من الف لیلة قیام لیلها و صیام نهارها۔ اللہ کے راستے میں ایک رات کی پہرہ داری ایک ہزار راتوں کے قیام یعنی عبادت اور ان کے دنوں کے روزوں سے افضل ہے۔ واللہ اعلم۔

سُورَۃُ النِّسَاءِ

رشتوں کا احترام ضروری ہے

قول باری ہے (وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْاَرْحَامَ اس خدا سے ڈرو جس کا واسطہ دے کر تم ایک دوسرے سے اپنا حق مانگتے ہو اور رشتہ و قرابت کے تعلقات کو بگاڑنے سے پرہیز کرو) حسن، مجاہد اور ابراہیم کا قول ہے کہ آیت کا وہی مفہوم ہے جو اس قول کا ہے "اسئالک باللہ و بالرحم (میں تجھ سے اللہ اور رشتہ داری کا واسطہ دے کر سوال کرتا ہوں) ابن عباسؓ، قتادہ، سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے: "رشتہ و قرابت کے تعلقات کو توڑنے اور بگاڑنے سے پرہیز کرو" آیت میں اللہ کے نام پر اور اس کا واسطہ دے کر سوال کرنے کے جواز پر دلالت موجود ہے۔ لیث نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من سأل باللہ فاعطوہ۔ جو شخص اللہ کا واسطہ دے کر اور اس کا نام لے کر سوال کرے اس کا سوال پورا کر دیا کرو) معاویہ بن سوید بن مقرن نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سات باتوں کا حکم دیا تھا، ان میں سے ایک بات قسم کا پورا کرنا بھی تھی۔ اس روایت کی بھی اسی مفہوم پر دلالت ہو رہی ہے جس پر سابقہ روایت دلالت کرتی ہے۔ قول باری (والارحام) میں رشتہ داری کی عظمت اور اہمیت بیان کی گئی ہے نیز اسے بگاڑنے یا توڑنے کی ممانعت کی تاکید بھی ہے اللہ تعالیٰ نے ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا (فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ۔ اگر تم روگردانی کرو گے تو اس کے بعد عین ممکن ہے کہ زمین میں فساد برپا کرنے لگو اور رشتہ داری کے تعلقات کو بگاڑنے چلے جاؤ) اللہ تعالیٰ نے فساد فی الارض کے ساتھ قطع رحمی کو مقرون کر کے اس جرم کی سنگینی کو واضح کر دیا ہے

قول باری ہے (لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةً کسی مومن کے بارے میں نہ یہ لوگ کسی قرابت داری کا پاس کرتے ہیں اور نہ قول و قرار کا) لفظ "الّا" کے متعلق قول ہے کہ اس سے مراد

قرابت داری ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى۔ ماں باپ کے ساتھ نیک برتاؤ کرو، قرابت داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور پڑوسی رشتہ دار سے حسن سلوک کرو) رشتہ داری کی حرمت کی عظمت کے بیان میں قرآن مجید کی تائید میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی روایات منقول ہیں۔ سفیان بن عیینہ نے زہری سے۔ انھوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یقول اللہ انا الرحمٰن وھی الرحم شققت لھا من اسمی فمن وصلھا وصلتہ ومن قطعھا بتتہ، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ میرا نام رحمٰن ہے اور رشتہ داری کا نام رحم ہے، میں نے اپنے نام سے اس کا نام نکالا ہے، اس لیے جو شخص رشتہ داری کا پاس کرے گا، میں بھی اس کا پاس کروں گا اور جو شخص قطع رحمی کرے گا میں بھی اس سے قطع تعلق کر دوں گا)

ہمیں عبدالباقی بن نافع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں ان کے ماموں حبان بن بشر نے، انھیں محمد بن الحسن نے امام ابوحنیفہ سے، انھیں ناصح نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابوسلمہ سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا ما من شئی اطیع اللہ فیہ اعجل ثوابا من صلۃ الرحم وما من عمل عصی اللہ بہ اعجل عقوبۃ من البغی والیمین الفاجرۃ۔ اللہ کی اطاعت میں کوئی عمل صلہ رحمی سے بڑھ کر نہیں ہے جس کی جزا جلد از جلد مل جاتی ہو اور اللہ کی نافرمانی میں بغاوت اور جھوٹی قسم سے بڑھ کر کوئی عمل نہیں جس کی سزا کم سے کم وقت میں مل جاتی ہو)

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں خالد بن خداش نے، انھیں صالح المری نے، انھیں یزید رقاشی نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الصدقۃ وصلۃ الرحم یزید اللہ بھما فی العمر ویدفع بھما میتۃ السوء ویدفع اللہ بھما المحذور والمکروہ۔ صدقہ خیرات اور صلہ رحمی کے ذریعے اللہ تعالیٰ عمر میں برکت دیتا ہے اور بری موت کا خطرہ دور کر دیتا ہے۔ نیز ڈر والی بات اور تکلیف میں مبتلا کرنے والی ناپسندیدہ چیز کو بھی ہٹا دیتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں حمیدی نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف سے، انھوں نے اپنی ماں ام کلثوم بنت عقبہ سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا (افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشح۔ بہترین صدقہ وہ

ہے جو دشمنی رکھنے والے رشتہ دار پر کیا جائے۔ احمیدی نے الکاشح کے معنی دشمن کے بیان کیے۔ اسی روایت کو سفیان نے زہری سے، انھوں نے ایوب بن بشیر سے، انھوں نے حکیم بن حزامؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الصدقة علی ذی الرحم الکاشح) حفصہ بنت سیرین نے رباب سے، انھوں نے سلمان بن عامر سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (الصدقة علی المسلمین صدقة وعلی ذی الرحم اثنتان لانها صدقة وصلة) مسلمانوں پر صدقہ کرنا صرف ایک صدقے کے ثواب کا حامل ہوتا ہے اور رشتہ دار پر صدقہ کرنا دو صدقوں کے ثواب کا حامل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ دوسری صورت صدقہ اور صلہ رحمی کی دو نیکیوں پر مشتمل ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب وسنت کی دلالت کی روشنی میں صلہ رحمی کا وجوب اور اس پر ثواب کا استحقاق ثابت ہوگیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشتہ دار پر صدقے کو صدقہ اور صلہ رحمی کی دو نیکیاں قرار دیں اور یہ بتا دیا کہ صدقہ کے ثواب کے استحقاق کے ساتھ ساتھ ایسا شخص صلہ رحمی کی بنا پر بھی ثواب کا مستحق ہوگا۔ اس سے ایک اور مسئلے پر دلالت ہوگئی کہ محرم رشتہ دار کو کوئی چیز ہبہ کرنے کے بعد نہ اس میں رجوع درست ہوتا ہے اور نہ فسخ ہی، خواہ ہبہ کرنے والا باپ ہو یا کوئی اور۔ کیونکہ ایسا ہبہ اس حیثیت سے صدقہ کی طرح ہوگیا کہ اس میں اللہ کی خوشنودی اور ثواب کا استحقاق مطلوب ہوتا ہے جس طرح کہ صدقے کا مقصد بھی قرب الٰہی اور ثواب کا استحقاق ہوتا ہے جس کی بنا پر اس میں رجوع کر لینا درست نہیں ہوتا۔ یہی حیثیت محرم رشتہ دار کو صدقہ کرنے کی ہوتی ہے۔ اس دلالت کی بنا پر باپ کے لیے اپنے بیٹے کو کیے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا درست نہیں ہے، جس طرح کہ بیٹے کے علاوہ کسی اور محرم رشتہ دار کو کیے ہوئے ہبہ میں رجوع کرنا درست نہیں، کیونکہ اس کی حیثیت صدقہ جیسی ہوتی ہے۔ البتہ اگر باپ ضرورتمند ہو تو ایسی صورت میں ہبہ کی ہوئی چیز بیٹے سے واپس لے لینا اسی طرح درست ہے جس طرح بیٹے کی اور دوسری چیزیں لے لینا درست ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کتاب وسنت میں صلہ رحمی کے وجوب کے سلسلے میں محرم رشتہ دار اور غیر محرم رشتہ دار کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ اپنے رشتہ داروں کو خواہ وہ محرم نہ ہوں مثلاً چچا زاد بھائی یا دور کے رشتہ دار وغیرہ کو ہبہ کی ہوئی چیز میں رجوع کرنے کی ممانعت ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس معاملے میں اگر ہم دو شخصوں کے درمیان صرف نسبی تعلق کا اعتبار کریں تو پھر کل بنی آدم کا اس میں اشتراک واجب ہو جائے گا، اس لیے کہ تمام انسان ہبہ کرنے والے سے نسبی تعلق رکھتے ہیں، ان سب کا سلسلۂ نسب حضرت نوح علیہ السلام اور ان سے قبل حضرت آدم علیہ السلام

پر اختتام پذیر ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ بات سرے سے غلط ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ جس رشتہ داری کے ساتھ اس حکم کا تعلق ہو وہ ایسی ہو کہ طرفین میں ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کر لیں تو ان دونوں کے مابین نکاح درست نہ ہو۔ اس لیے کہ ایسے رشتہ داروں کے علاوہ باقی ماندہ رشتہ داروں میں یہ بات نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر ان کی حیثیت اجنبیوں کی سی ہوتی ہے۔

زید بن علاقہ نے اسامہ بن شریکؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ آپ اس وقت منیٰ میں خطبہ دے رہے تھے۔ دوران خطبہ آپ نے فرمایا (امک وابک واختک واخاک ثم ادناک فادناک۔ پہلے اپنی ماں، اپنے باپ اور اپنے بھائی بہنوں کے ساتھ صلہ رحمی کرو، اس کے بعد ان رشتہ داروں کے ساتھ جو درجہ بدرجہ تم سے قریب تر ہوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہماری بیان کردہ بات کی صحت پر دلالت کر رہا ہے۔ تاہم اس کے باوجود اسے اپنے دور کے ایسے رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی کرنے کا بھی حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ قریب نہ ہونے کی بنا پر مضبوط رشتہ داری نہ ہو جس طرح کہ پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دیا گیا ہے، لیکن اس حکم کی وجہ سے تحریم نکاح یا رجوع فی الہبہ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا بعینہٖ یہی صورت غیر محرم رشتہ داروں کی بھی ہے، ان کے ساتھ حسن سلوک کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن چونکہ اس کی وجہ سے تحریم نکاح کا کوئی حکم لاحق نہیں ہوتا اس لیے ان کی حیثیت اجنبیوں جیسی ہوتی ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

یتیموں کو ان کا اصلی مال واپس کر دینا اور وصی کو اس مال کے صرف کر دینے کی ممانعت

اسلام یتیموں کے حقوق کی حفاظت کا علمبردار ہے

قول باری ہے (وَاٰتُوا الْیَتٰمٰی اَمْوَالَھُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِیْثَ بِالطَّیِّبِ۔ یتیموں کا مال ان کو واپس دو، اچھے مال کو برے مال سے نہ بدل لو) حسن سے مروی ہے کہ یتیموں کے مال کے متعلق جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے انھیں اپنے خاندان کے افراد بنا کر رکھنے سے نہ صرف گریز کرنا شروع کر دیا، بلکہ یتیم کا سرپرست اس کا مال اپنے مال سے بالکل علیحدہ کر دیتا۔ اس کی وجہ سے عملی طور پر جو دقتیں پیش آئیں لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی شکایت کی اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْیَتٰمٰی قُلْ اِصْلَاحٌ لَّھُمْ خَیْرٌ وَاِنْ تُخَالِطُوْھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ۔ یتیموں کے متعلق لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ ان کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے؟ کہو جس طرز عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اگر تم اپنا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، یہ تمھارے بھائی ہی تو ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان کے خیال میں یہاں راوی سے غلطی ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ یہاں اس آیت سے یہ مراد ہے کہ یتیموں کو ـــ جب وہ بالغ ہو جائیں ـــ ان کا مال ان کے حوالے کر دیا جائے۔ اس لیے کہ اہل علم کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم کو اس کا مال حوالے کر دینا واجب نہیں ہوتا۔ راوی کو ایک دوسری آیت کی بنا پر غلطی لگی ہے۔ اس کے متعلق ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر نے عطا سے انھوں نے سعید بن جبیر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، کہ جب اللہ تعالیٰ نے آیت (وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْیَتِیْمِ اِلَّا بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ۔ یتیم کے مال کے قریب بھی نہ جاؤ مگر صرف اسی طریقے سے جو سب سے بہتر ہو) نیز (اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِھِمْ نَارًا۔

جو لوگ ازراہِ ظلم یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں، تو وہ اپنے پیٹوں کو آگ سے بھر لیتے ہیں) نازل فرمائی، تو جس شخص کے زیرِ کفالت کوئی یتیم تھا، اس نے اس کا کھانا پینا علیحدہ کر دیا حتیٰ کہ اگر اس کا پس خوردہ بچ رہتا تو اسے رکھ دیتا اور یتیم ہی کو اسے کھانا پڑتا یا یہ کہ وہ خراب ہو جاتا۔ اس طریق کار سے بڑی دقتیں پیش آئیں اور لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان دقتوں کا ذکر کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ) نازل فرمائی۔ اس کے بعد سرپرستوں نے یتیموں کا کھانا پینا اپنے ساتھ ملا لیا اس بارے میں یہی صحیح روایت ہے۔

رہ گیا قول باری (وَاٰتُوا الْيَتٰمٰى اَمْوَالَهُمْ) تو اس کا اس واقعے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر مراد یہ نہیں لیا کہ یتیموں کو ان کا مال حوالے کر دو، جبکہ وہ ابھی یتیمی کی حالت میں ہوں یعنی بالغ نہ ہوئے ہوں، ان کا مال انھیں حوالے کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب وہ بالغ ہو جائیں اور سمجھ بوجھ کے آثار ان میں نظر آنے لگیں۔ ان پر یتیم کے اسم کا اس لیے اطلاق کیا گیا کہ یتیمی کا زمانہ گزرنے میں انھیں زیادہ عرصہ نہیں ہوا جس طرح کہ عدت کے اختتام کے قریب کو بلوغ اجل یعنی مدت ختم کر لینے کا نام دیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ جب یہ اختتام مدت کو پہنچ جائیں تو انھیں یا تو بھلے طریقے سے اپنے عقدِ زوجیت میں روک لو یا بھلے طریقے سے انھیں جانے دو) اس پر ترتیب آیت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَاِذَا دَفَعْتُمْ اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ فَاَشْهِدُوْا عَلَيْهِمْ جب تم ان کا مال ان کے حوالے کرنے لگو تو لوگوں کو اس پر گواہ بنا لو) بلوغ سے پہلے ان پر لوگوں کو گواہ بنانا درست نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں بلوغ کے بعد کا زمانہ مراد ہے۔ پھر انھیں یتیم یا تو اس لیے کہا گیا کہ یتیمی کا دور انھوں نے حال ہی میں گزارا ہے یا اس لیے کہ وہ اپنے باپ سے محروم ہو گئے ہیں، بلکہ ایسی صورت میں عام مشاہدہ یہی ہوتا ہے کہ ان میں اپنی ذات کے لیے تصرفات کرنے اور طریق احسن اپنے امور کی تدبیر اور دیکھ بھال میں ضعف اور کمزوری کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ اس وقت ان میں وہ کیفیت نہیں ہوتی جو تجربہ کار اور منجھے ہوئے لوگوں میں زندگی کے معاملات سلجھانے اور سوجھ بوجھ کی پختگی کے سلسلے میں ہوتی ہے۔

یزید بن ہرمز نے روایت کی ہے کہ نجدہ بن عامر نے حضرت ابن عباسؓ کو لکھ کر پوچھا کہ یتیمی کی مدت کا انقطاع کب جا کر ہوتا ہے؟ آپ نے اسے جواب میں لکھا کہ جب اس میں سمجھ بوجھ کے آثار نظر آنے لگیں تو اس کی یتیمی کا زمانہ منقطع ہو جاتا ہے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں: ایک شخص عمر کے لحاظ سے اتنا بڑا ہو جاتا ہے کہ اس کی ڈاڑھی

اس کی مٹھی میں آ جاتی ہے لیکن ابھی تک اس سے یتیمی کی کیفیت ختم نہیں ہوتی۔ حضرت ابن عباسؓ نے دراصل یہ بتایا ہے کہ بعض دفعہ ایک شخص پر یتیم کا لفظ اس کے بالغ ہو جانے کے بعد بھی اس وجہ سے منطبق ہوتا ہے کہ اس کی عقل میں ابھی پختگی نہیں ہوتی ہے اور اس میں سمجھ بوجھ کے آثار نظر نہیں آتے ہیں۔ اس طرح آپ نے ایک شخص پر یتیم کے اسم کے اطلاق کے لیے اس میں رائے کی کمزوری اور عقل کی ناپختگی کو ضروری قرار دیا۔ بعض دفعہ یتیم کے اسم کا اطلاق اس شخص پر بھی ہوتا ہے جس کا باپ اسے چھوڑ کر دنیا سے رخصت ہو چکا ہو۔ نیز ایسی عورت کو بھی یتیمہ کہا جاتا ہے جو اپنے شوہر کے بعد تنہا رہ گئی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (تستأمر الیتیمة فی نفسها۔ شوہر کے بغیر رہ جانے والی عورت سے اس کے نکاح کے بارے میں اس کی رائے معلوم کی جائے گی) اور ظاہر ہے کہ بالغ ہونے کی صورت میں نکاح کے معاملے میں اس کی رائے معلوم کی جاتی ہے۔ ایک شاعر کا شعر ہے۔

؎ ان القبور تنکح الایامی النسوة الارامل الیتامی

قبروں کا ان عورتوں کے ساتھ نکاح ہوتا ہے جو شوہروں کے بعد تنہا رہ جاتی ہیں۔

تاہم اتنی بات واضح ہے کہ جب کوئی شخص ادھیڑ عمر کا یا بوڑھا ہو جائے اس پر یتیم کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص ناقص العقل اور ضعیف الرائے ہو تو اس کے بارے میں بچپن کے زمانے سے اس کے قرب کے اعتبار کے سوا اور کوئی بات نہیں ہوتا۔ جبکہ بڑی عمر کی عورت کو اس وجہ سے یتیمہ کہا جاتا ہے کہ وہ شوہر کے بغیر ہوتی ہے۔ اور بڑی عمر کے مرد کو باپ کے بغیر ہونے کی وجہ سے یتیم نہیں کہا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باپ اپنے کمسن بچے کی سرپرستی کرتا اور اس کے معاملات کی دیکھ بھال کے علاوہ اسے اپنے ساتھ رکھتا ہے، اس لیے باپ کے بغیر رہ جانے کی صورت میں وہ یتیم کہلاتا ہے۔ اس بنا پر بالغ ہو جانے کے بعد بھی جب تک اس کی حالت کمزور اور اس کی سمجھ بوجھ ناقص ہوتی ہے، اسے یتیم کا نام دیا جاتا ہے، اس کے برعکس عورت کو یتیمہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ شوہر کے بغیر ہوتی ہے جس کی پناہ اور حفاظت میں وہ زندگی گزارتی ہے، اس لیے اگر وہ بوڑھی بھی ہو جائے اس کے ساتھ یہ نام چپکا رہتا ہے۔ کیونکہ اس عمر میں بھی شوہر کا وجود اس کے لیے وہی حیثیت رکھتا ہے جو بچے کے لیے باپ کا وجود رکھتا ہے کیونکہ شوہر ہی اس کی حفاظت، کفالت اور نگرانی کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اس لیے جب عورت شوہر سے محروم ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے اسے یہ باتیں حاصل ہوتی ہیں اسے یتیمہ کہا جاتا ہے، جس طرح کم سن اور نابالغ بچے کو اس لیے یتیم کہا جاتا ہے کہ وہ اس شخص (یعنی باپ سے) محروم ہوتا ہے جو اس کی حفاظت اور کفالت کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ مرد عورتوں پر قوام ہیں) یعنی ان کی حفاظت اور نگہبانی کرنے اور ان کی ضروریات مہیا کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ نیز ارشاد ہے (وَاَنْ تَقُوْمُوْا لِلْیَتٰمٰی بِالْقِسْطِ اور یہ کہ تم یتیموں کے بارے میں انصاف پر قائم رہو) اللہ تعالیٰ نے مرد کو عورت کا قیم یعنی حفاظت اور نگہبانی کرنے والا نیز اس کی ضروریات مہیا کرنے والا قرار دیا جس طرح کہ یتیم کے ولی کو اس کا قیم قرار دیا۔ حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتم بعد حلم عقل اور سمجھ بوجھ آجانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی) آپ کا قول دراصل یتیمی کی حقیقت کا بیان ہے۔ اس بنا پر بلوغت کے بعد کسی کو یتیم کہنا مجازاً ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

کمزور اور ضعیف العقل پر یتیم کے اسم کی حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کی روشنی میں ہم نے جس دلالت کا ذکر کیا ہے وہ ایک مسئلے میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دال ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے خاندان کے یتیموں کے لیے وصیت کر جائے اور اس خاندان کے افراد بے شمار ہوں، تو اس صورت میں ایسے یتیموں کے لیے یہ وصیت جاری ہو جائے گی جو فقیر اور تنگ دست ہوں گے، اس لیے کہ یتیم کا اسم اس پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے حسن سے کہ

"دولت نادانوں کے حوالے نہ کی جائے"

قول باری (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ الَّتِیْ جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ قِیٰمًا۔ اور اپنے وہ مال جنھیں اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے قیام زندگی کا ذریعہ بنایا ہے، نادان لوگوں کے حوالے نہ کرو) میں السفہاء سے مراد تمھارا نادان بیٹا اور تمھاری نادان بیوی ہے۔ پھر فرمایا: قول باری (قِیٰمًا) سے مراد تمھاری زندگی کے قیام کا ذریعہ ہے۔ یہ بھی ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اتقوا اللہ فی الضعیفین الیتیم والمرأۃ دو کمزوروں، یتیم اور عورت کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یتیم کو ضعیف کا نام دیا۔

آیت میں مال حوالہ کرنے کے لیے سوجھ بوجھ کے آثار کے ظہور کو مشروط قرار نہیں دیا گیا۔ ظاہر آیت کا تقاضا یہ ہے کہ بالغ ہونے کے بعد یتیم کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے، خواہ اس میں عقل اور سمجھ کے آثار نظر آئیں یا نہ آئیں یا البتہ قول باری (حَتّٰۤی اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ۔ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ۔ یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے

مال ان کے حوالے کر دو) میں اس کی شرط لگا دی گئی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس پر بلوغت سے لے کر پچیس برس کی عمر تک عمل ہو گا۔ جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا اور اس وقت بھی اس میں سمجھ بوجھ اور اہلیت کے آثار نظر نہیں آئیں گے تو بھی اس کا مال اس کے حوالہ کر دینا واجب ہو گا اس لیے کہ قول باری ہے۔ (وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ۔ یتیموں کو ان کا مال حوالے کر دو) اس آیت کے مقتضیٰ اور ظاہر پر پچیس برس کی عمر کے بعد عمل ہو گا۔ اس سے پہلے اہلیت کے وجود کے بغیر مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اس عمر کو پہنچنے سے پہلے اہلیت اور سمجھ بوجھ کا پایا جانا مال حوالہ کرنے کے وجوب کی شرط ہے۔ یہ توجیہ اس لحاظ سے قابل قبول ہے کہ اس کے تحت دونوں میں سے ہر آیت کے ظاہر کے مقتضیٰ اور فائدے پر عمل ہو جاتا ہے۔

اگر ہم تمام حالتوں میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا اعتبار کر لیں تو اس سے دوسری آیت کے حکم کا بالکلیہ اسقاط لازم آئے گا یہ دوسری آیت (وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ) ہے اس لیے کہ اس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کی شرط موجود نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں کسی قرینہ اور سمجھ بوجھ کے آثار کے وجود کے بغیر مطلقاً مال کو ان کے حوالہ کر دینا واجب قرار دیا ہے۔ جب دو آیتیں اس طرح وارد ہوں کہ ایک میں حکم کا ایجاب کسی قرینہ کو متضمن ہو اور دوسری آیت کسی قرینہ کو متضمن نہ ہو اور ہمارے لیے ان دونوں کے حکموں پر عمل کر کے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، تو اس صورت میں یہ جائز نہیں ہو گا کہ ہم ان دونوں کو صرف ایک کے فائدے تک محدود کر کے دوسری آیت کے فائدے کو ساقط کر دیں۔

ہمارے بیان سے جب یتیم کو اس کا مال حوالے کرنے کا وجوب ثابت ہو گیا ۔ کیونکہ قول باری ہے (وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ) نیز ترتیب آیت میں یہ قول بھی ہے (فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ) ۔ تو یہ بات اس پر بھی دلالت کر گئی کہ مال پر قبضہ کرنے کے متعلق اس کا اقرار جائز ہے۔ کیونکہ قول باری (فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ) مال پر ان کے قبضہ کے اقرار کے سلسلے میں گواہ بنا لینے کے جواز کو متضمن ہے۔ اس میں یتیم پر پابندی لگانے کی نفی اور اس کے تصرف کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ جس شخص پر پابندی لگی ہو، اس کا اقرار درست نہیں ہوتا اور جس پر گواہ بنانا واجب ہو تا ہے اس کا اقرار جائز ہوتا ہے۔

قول باری (وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ) کی تفسیر میں مجاہد اور ابوصالح سے مروی ہے کہ حرام کو حلال سے نہ بدلو۔ یعنی اپنے حلال رزق کا بدل جلد بازی کی بنا پر حرام نہ بنا لو کہ مثلاً تم یتیم کا مال صرف کرنا شروع کر دو یہاں تک کہ وہ ختم ہو جائے یا اسے اپنی تجارت میں لگا دو یا اسے اپنے

لیے روک کر یتیم کو کوئی اور مال دے دو۔ اس صورت میں یتیم کا جو مال تم لو گے وہ حرام اور خبیث مال ہوگا اور تم اسے اپنا حلال مال دے دوگے، جو اللہ تعالیٰ نے تمھیں بطور رزق دیا ہے بلکہ تمھیں چاہیے کہ یتیموں کو ان کے اموال اصل صورت میں حوالے کر دو۔ یہ تفسیر اس پر دلالت کرتی ہے کہ یتیم کے ولی اور سرپرست کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس کے مال میں سے اپنی ذات کے لیے قرضہ لے اور نہ ہی اس مال میں اس طرح ادل بدل کرے، کہ اسے اپنے لیے روک کر اس کی جگہ یتیم کو کوئی اور مال دے دے۔ تاہم اس تفسیر میں یہ دلالت نہیں ہے کہ ولی کے لیے یتیم کے مال میں خرید و فروخت کے ذریعے تصرف کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ ممانعت تو صرف اس کی ہے کہ وہ یتیم کے مال کو اپنے لیے روک کر اس کی جگہ کوئی اور مال اسے دے دے۔ اس تفسیر میں یہ دلالت بھی ہے کہ ولی کے لیے یتیم کے مال میں سے اپنی ذات کے لیے کوئی چیز اس کی قیمت کے برابر قیمت دے کر خرید لینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ولی کو اپنی ذات کے لیے یتیم کے مال میں کوئی ادل بدل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ اور یہ حکم استبدال کی تمام صورتوں کو شامل ہے اس سے صرف وہ صورت مستثنیٰ ہے جس کے جواز کی دلیل موجود ہو۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک جواز کی صورت یہ ہے کہ ولی یتیم کے مال میں سے جو چیز لے، اس کے بدلے میں اسے جو چیز دے، اس کی قیمت پہلی چیز کی قیمت سے زیادہ ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْيَتِيْمِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ)۔

سعید بن المسیب، زہری، ضحاک اور سدی نے قول باری (وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيْثَ بِالطَّيِّبِ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ جید یعنی کھرے کے بدلے کھوٹا مال اور پلے ہوئے فربہ جانور کے بدلے دبلا پتلا جانور نہ دو۔ قول باری (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَهُمْ اِلٰٓى اَمْوَالِكُمْ۔ اور ان کے مال اپنے مال کے ساتھ ملا کر نہ کھا جاؤ) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی سے منقول ہے کہ یتیموں کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا کر نہ کھاؤ۔ انھیں یتیموں کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملانے سے روک دیا گیا ہے۔ ملانے کی صورت یہ ہے کہ ولی یتیم کا مال بطور قرض لے لے اور اس طرح اس کا مال ولی کے ذمہ دین بن جائے اور پھر ولی اس مال اور اس کے منافع میں سے کھانے کا جواز پیدا کرے۔ قول باری ہے (اِنَّهٗ كَانَ حُوْبًا كَبِيْرًا۔ یہ کارروائی بڑے گناہ کی بات ہے) ابن عباسؓ، مجاہد، حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ یہ بڑا گناہ ہے۔ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ بالغ ہو جانے اور سمجھ بوجھ کے آثار ظاہر ہونے کے بعد یتیموں کو ان کے مال واپس کرنا واجب ہو جاتا ہے، خواہ وہ اس کا مطالبہ نہ بھی کریں اس لیے کہ واپسی کا حکم مطلق ہے اس میں کوئی شرط نہیں ہے کہ یتیموں کی طرف سے اس کا مطالبہ ہونے پر انھیں

واپس کیا جائے، بلکہ واپس نہ کرنے پر عذاب کی دھمکی سنائی گئی ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس کے پاس کسی اور کا مال ہو اور وہ اسے واپس کرنا چاہے تو اس کے لیے مستحب طریقہ یہ ہے کہ واپسی پر لوگوں کو گواہ بنائے، کیونکہ قول باری ہے (فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ) ۔۔ واللہ الموفق ۔

کم عمر بچے بچیوں کا نکاح کرا دینا

اسلام کسی کو بھی یتیم بچیوں کے ساتھ ناانصافی کی اجازت نہیں دیتا

قول باری ہے (وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰی وَ ثُلٰثَ وَرُبٰعَ. اور اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو) زہری نے عروہ سے روایت کی ہے کہ میں نے اپنی خالہ حضرت عائشہؓ سے اس آیت کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: میرے بھانجے! یہ یتیم لڑکی کے متعلق ہے جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی تھی۔ اس کے مال اور حسن و جمال سے اسے رغبت ہو جاتی اور وہ اس سے نکاح کرنے کا ارادہ کر لیتا اور بدلے میں جو مہر دیتا وہ اس لڑکی کے مرتبے سے کم ہوتا۔ اس لیے لوگوں کو ان یتیم لڑکیوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا، اِلّا یہ کہ وہ ان کے ساتھ انصاف کریں۔ تو نکاح کر سکتے ہیں۔ انھیں یہ حکم دیا گیا کہ ان یتیم لڑکیوں کے علاوہ دوسری عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں۔

حضرت عائشہؓ نے مزید فرمایا: اس کے بعد لوگوں نے پھر یتیم لڑکیوں کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا جس پر آیت نازل ہوئی (وَیَسْتَفْتُوْنَکَ فِی النِّسَآءِ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِیْھِنَّ وَمَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ فِی الْکِتٰبِ فِیْ یَتٰمَی النِّسَآءِ الّٰتِیْ لَا تُؤْتُوْنَھُنَّ اُجُوْرَھُنَّ وَ تَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْکِحُوْھُنَّ۔ لوگ تم سے عورتوں کے معاملہ میں فتویٰ پوچھتے ہیں کہو اللہ تمھیں ان کے معاملہ میں فتویٰ دیتا ہے اور ساتھ ہی وہ احکام بھی یاد دلاتا ہے جو پہلے سے تم کو اس کتاب میں سنائے جا رہے ہیں۔ یعنی وہ احکام جو یتیم لڑکیوں کے متعلق ہیں جن کے حق تم ادا نہیں کرتے اور لالچ کی بنا پر تم خود ان سے نکاح کر لینا چاہتے ہو) حضرت عائشہؓ نے مزید فرمایا: اللہ تعالیٰ نے کتاب میں جس آیت کے سنائے جانے کا ذکر کیا ہے وہ پہلی آیت ہے جس میں فرمایا (وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی) اور قول باری (وَ

تَرْغَبُوْنَ اَنْ تَنْکِحُوْهُنَّ) کا مفہوم یہ ہے کہ تم اپنی زیر کفالت یتیم لڑکی سے نکاح کرنے سے باز رہتے ہو اس لیے کہ اس میں مال اور حسن وجمال کی کمی ہوتی ہے۔ اس بنا پر انھیں ایسی یتیم لڑکیوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا جن کے مال اور حسن وجمال کی بنا پر انھیں رغبت پیدا ہو گئی ہو، الا یہ کہ وہ ان کے متعلق انصاف کا رویہ اختیار کریں تو نکاح کر سکتے ہیں۔

اس حکم کی وجہ یہ تھی کہ یتیم لڑکیوں کی طرف وہ لوگ کم ہی راغب ہوتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ (وَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوْا فِی الْیَتٰمٰی) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی حضرت عائشہؓ کی طرح قول منقول ہے۔ سعید بن جبیر، ضحاک اور ربیع سے اس آیت کی ایک دوسری تاویل منقول ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ایوب سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو عورتوں کے ساتھ بھی بے انصافی کرنے سے ڈرو۔ تمھارے لیے دو دو، تین تین، چار چار بیویوں تک حلال کر دی گئی ہیں، ان کے بارے میں بے انصافی نہ کرو۔ مجاہد سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی سے ڈرتے ہو، جس کی بنا پر تم ان کا مال کھانے سے پرہیز کرتے ہو، تو اسی طرح زنا سے بھی پرہیز کرو اور دو دو، تین تین، چار چار تک شادیاں کر لو۔ اس آیت کی ایک تیسری تفسیر بھی مروی ہے یہ تفسیر شعبہ نے سماک سے اور انھوں نے عکرمہ سے بیان کی ہے کہ بعض دفعہ قریش کے کسی شخص کے نکاح میں عورتیں ہوتیں اور اس کے زیر کفالت یتیم بچے یا بچیاں ہوتیں جب کسی وجہ سے اس کا مال ختم ہو جاتا تو وہ ان یتیموں کے مال پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیتا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

اگر باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور شخص کم سن بچے یا بچی کا نکاح کرا دے تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہر وہ رشتہ دار جو میراث میں حقدار ہوتا ہے، اس کے لیے جائز ہے، کہ وہ اپنے قریب سے قریب رشتہ دار کا نکاح کرا دے۔ اگر باپ یا دادا نکاح کرانے والا ہو تو ان نابالغ بچوں اور بچیوں کو بالغ ہونے کے بعد نکاح توڑ دینے یا باقی رکھنے کا کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ بالغ ہونے کے بعد بھی ان کا نکاح بحالہ باقی رہے گا۔ اگر باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور رشتہ دار نے نکاح کرایا ہو تو بالغ ہونے کے بعد انھیں اختیار ہوگا چاہیں تو نکاح باقی رکھیں اور چاہیں تو توڑ دیں۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کم سن بچے بچی کا نکاح صرف عصبات ہی کرا سکتے ہیں اور ان عصبات کے سلسلے میں "الاقرب فالاقرب" کے اصول کو مدنظر رکھا جائے گا، یعنی جو زیادہ قریبی ہوگا،

وہ زیادہ حقدار ہوگا۔ اس صورت میں بالغ ہونے کے بعد ان دونوں کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر باپ یا دادا کے علاوہ کسی اور نے یہ نکاح کرایا ہو تو میاں بیوی کو بالغ ہونے کے بعد اختیار ہوگا۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص کو اپنے یتیم رشتہ دار بچے یا بچی میں نیکی، سمجھ بوجھ اور خوبی نظر آئے تو اس کا نکاح کرا دینا اس کے لیے جائز ہوگا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی کم سن بہن کا نکاح کرا دیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ وصی نکاح کرا سکتا ہے، خواہ ولی ناراض ہی کیوں نہ ہو، وصی، ولی سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ البتہ ثیبہ (جس کا پہلے نکاح ہو چکا ہو اور اب وہ شوہر کے بغیر ہو) کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کرا سکتا۔ اس کے لیے یہ مناسب نہیں ہوگا کہ ثیبہ کو اپنی ذات کے متعلق جو خیار حاصل ہے اسے ختم کر دے۔ وصی کم سن بچوں اور بچیوں کا نکاح کرائے گا۔ لیکن بالغ لڑکیوں کا نکاح ان کی رضامندی کے بغیر نہیں کرائے گا۔ اس مسئلے میں لیث کا قول امام مالک کے قول کی طرح ہے۔ حسن بن صالح کے نزدیک وصی اگر ولی بھی ہو تو نکاح کرا سکتا ہے ورنہ نہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نابالغ بچوں اور بچیوں کا نکاح صرف باپ کرا سکتا ہے اور باپ نہ ہونے کی صورت میں دادا یہ فریضہ سر انجام دے سکتا ہے۔ نابالغ بچی پر وصی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جریر نے مغیرہ سے روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "جس شخص کی سرپرستی میں کوئی ایسی یتیم بچی ہو جو شکل وصورت کے لحاظ سے بھدی ہو اور جس سے نکاح کرنے کی کسی کو رغبت نہ ہو تو وہ اس بچی کو اپنے پاس رکھے، اگر بچی نکاح کی رغبت رکھتی ہو تو اس کا نکاح کسی اور سے کرا دے۔"

حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ام سلمہؓ نیز حسن، طاؤس، عطا اور دیگر تابعین سے نابالغ بچی کے نکاح کرانے کا جواز منقول ہے جو باپ اور دادا کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار کرا دے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے آیت کی یہ تفسیر منقول ہے کہ یہ یتیم بچی کے متعلق ہے۔ جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں ذکر کر آئے ہیں۔ یہ یتیم لڑکی اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی ہے، اسے اس کے مال اور حسن وجمال کی وجہ سے اس سے نکاح کر لینے کی رغبت پیدا ہوتی ہے، لیکن مہر کی ادائیگی میں وہ انصاف نہیں کرتا ہے۔ اس بنا پر انھیں ان سے نکاح کرنے سے منع کر دیا گیا الا یہ کہ وہ مہر کے معاملہ میں ان لڑکیوں کے مرتبے اور درجے کا پورا پورا پاس کریں تو پھر ان سے نکاح کر لیں۔ جب ان دونوں کے نزدیک آیت کی یہی تاویل وتفسیر ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ صغیرہ کے نکاح کرانے کا جواز ان کے مسلک کا حصہ ہے۔

ہمیں سلف میں سے کسی کے متعلق یہ علم نہیں کہ اس نے اس قسم کے نکاح کی ممانعت کی ہو۔ آیت کی بھی اس تاویل پر دلالت ہو رہی ہے جسے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے اختیار کی ہے اس لیے کہ ان دونوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ آیت اس یتیم لڑکی کے متعلق ہے جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہوتی ہے ولی اس کے مال وحسن وجمال کی طرف راغب ہو کر اس سے نکاح کر لیتا ہے، لیکن مہر کی ادائیگی میں اس کے ساتھ انصاف نہیں کرتا اس بنا پر ولی کو اس سے نکاح کرنے کو روک دیا گیا، البتہ اگر وہ مہر کے معاملے میں انصاف کا رویہ اپنائے گا تو پھر نکاح کر سکتا ہے۔ اولیا میں سب سے اقرب ولی جس کی سرپرستی میں یتیم لڑکی ہوتی ہے اور جس کے لیے اس سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے۔۔۔ وہ لڑکی کا چچا زاد بھائی ہے۔ اس لیے آیت چچا زاد بھائی کے نکاح کے جواز کو متضمن ہے جو وہ اپنی سرپرستی میں پرورش پانے والی یتیم لڑکی سے کرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی تاویل کو سعید بن جبیر اور دوسرے حضرات کی تاویل کے مقابلے میں اولی کیوں قرار دیا گیا جبکہ آیت میں ان تمام تاویلات کا احتمال موجود ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر دونوں کے بیان کردہ معانی مراد ہوں، اس لیے کہ آیت کے الفاظ میں دونوں معانی کا احتمال موجود ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان کوئی منافات بھی نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو ان دونوں معانی پر محمول کیا جا سکتا ہے البتہ بات اتنی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں کا قول ہے کہ یہ آیت یتیم لڑکی کے بارے میں ہے اور یہ چیز ایسی ہے جو اپنی رائے سے کہی نہیں جا سکتی۔ بلکہ شریعت کی طرف سے اس کے متعلق واقف ہونے کے بعد کہی جا سکتی ہے، اس لیے یہ تاویل اولی ہو گی کیونکہ ان دونوں نے آیت کے نزول کا سبب بیان کر دیا ہے۔ اور وہ پس منظر بھی جس کے تناظر میں یہ آیت نازل ہوئی اس لیے یہ تاویل اولی ہو گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد جد" یعنی دادا لینا بھی جائز ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا نزول اس یتیم لڑکی کے متعلق ہوا ہے، جو اپنے ولی کی سرپرستی میں ہو اور ولی خود اس سے نکاح کرنے کا خواہشمند ہو، اب ظاہر ہے کہ دادا ایسی خواہش نہیں کر سکتا، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا یہاں اس سے مراد چچا زاد بھائی یا کوئی اور ولی ہے جو اس سے بھی زیادہ دور کا رشتہ دار ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت بالغ لڑکی کے بارے میں ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے: کہ لوگوں نے اس آیت کے نزول کے بعد ان کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا جس پر یہ آیت نازل

ہوئی۔ (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ) پہلی آیت یہ ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى) جب اللہ تعالیٰ نے (فِي يَتَامَى النِّسَاءِ) فرمایا تو اس کی خود بخود اس پر دلالت ہوگئی کہ یتامیٰ سے مراد بالغ لڑکیاں ہیں نابالغ نہیں کیونکہ نابالغ لڑکیوں کو نساء نہیں کہا جاتا، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجہ سے غلط ہے، اول یہ کہ قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى) حقیقت میں ان لڑکیوں کا مقتضی ہے جو ابھی بالغ نہیں ہوئیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یتم بعد المحلم) اور کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف لے جانا اسی وقت درست ہوتا ہے جب کوئی دلالت اور قرینہ موجود ہو۔ بالغ لڑکی کو بر سبیل مجاز یتیمہ کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف قول باری (فِي يَتَامَى النِّسَاءِ) کی اس معنی پر کوئی دلالت نہیں ہے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے، اس لیے کہ یہ یتیم لڑکیاں عورتوں کی جنس سے تعلق رکھتی ہیں اس بنا پر عورتوں یعنی النساء کی طرف انھیں مضاف کرنا درست ہوگیا۔ اس کے شواہد کے طور پر یہ آیات پیش کی جا سکتی ہیں۔ قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) اس میں بالغ اور نابالغ دونوں قسم کی لڑکیاں داخل ہیں۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ جن عورتوں سے تمھارے آباد نے نکاح کرلیا ہو، ان سے تم نکاح نہ کرو) میں لفظ "النساء" میں بالغ اور نابالغ دونوں قسم کی لڑکیاں مراد ہیں۔ اسی طرح آیت (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ اور تم پر تمھاری بیویوں کی مائیں حرام ہیں) میں بھی دونوں قسم کی عورتیں مراد ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی نابالغ لڑکی سے نکاح کرلیتا ہے تو اس کی ماں اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

ان شواہد و دلائل کے بعد یہ حقیقت واضح ہوگئی کہ "یتامیٰ" کی "النساء" کی طرف اضافت کی صورت میں ایسی کوئی دلالت نہیں پائی جاتی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یتامیٰ سے مراد بالغ لڑکیاں ہیں، نابالغ لڑکیاں نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی ذکر کردہ تاویل بالغ لڑکیوں کے سلسلے میں درست نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ بالغ لڑکی اپنے مرتبے کے لحاظ سے عائد ہونے والے مہر سے کم مہر پر نکاح کی رضامندی کا اظہار کردے تو یہ نکاح درست ہو جائے گا، اور کسی کو اس پر اعتراض کرنے کا حق نہیں ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ آیت میں مراد نابالغ لڑکیاں ہیں جن کے نکاح کے سلسلے میں ان لوگوں کو تصرف کا حق ہوتا ہے جن کی سرپرستی میں یہ لڑکیاں ہوتی ہیں۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن اسحاق نے بیان کی انھیں عبداللہ بن ابی بکر بن حزم

اور عبداللہ بن الحارث۔ اور ایک ایسے شخص نے جس پر میں روایت کے سلسلے میں کوئی تنقید نہیں کرتا۔ ان سب نے عبداللہ بن شداد سے کہ جس شخص نے حضرت ام سلمہؓ کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرایا تھا وہ ان کا بیٹا سلمہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ کا نکاح حضرت حمزہؓ کی ایک بیٹی سے کر دیا جب کہ یہ دونوں ابھی نا بالغ تھے اور اتفاق سے دونوں کا ایک دوسرے سے مرنے تک ملاپ نہیں ہو سکا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر فرمایا تھا کہ سلمہ نے اپنی ماں کا مجھ سے جو نکاح کرا دیا تھا اس کا میں نے بدلہ دے دیا۔ اس روایت کی ہماری ذکر کردہ بات پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ اور حضرت حمزہؓ کی بیٹی کا نکاح کرا دیا، حالانکہ آپ نہ ان کے باپ تھے نہ دادا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ نابالغ کا اگر باپ یا دادا کے سوا کوئی اور نکاح کرا دے تو یہ نکاح درست ہوتا ہے۔ دوم جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا اور اللہ نے اپنے قول (فَاتَّبِعُوْهُ) کے ذریعے آپ کے اتباع کا حکم دیا جس کی بنا پر آپ کا اتباع ہم پر فرض ہے، تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ قاضی یا عدالت کو نابالغوں کے نکاح کرانے کا حق حاصل ہے اور جب قاضی یا عدالت یہ کام سرانجام دے سکتی ہے تو تمام ایسے لوگ بھی جو ولی اور سرپرست بن سکتے ہوں یہ کام سرانجام دے سکتے ہیں اس لیے کہ کسی نے قاضی اور ولی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا نکاح الّا بولی۔ ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں ہوتا) بھی دلالت کر رہا ہے۔ آپ نے ولی کے ذریعے منعقد ہونے والے نکاح کو برقرار رکھا۔ حقیقی اور چچا زاد بھائی بھی ولی ہوتے ہیں۔ اس ارشاد میں دلیل کا پہلو یہ ہے کہ اگر لڑکی بالغ ہوتی تو یہ لوگ نکاح میں ولی کی حیثیت نہ رکھتے۔ نکاح کرانے میں نہیں۔

عقلی طور پر ہماری بات پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ باپ اور دادا کسی وجہ مثلاً کفر یا غلامی کی بنا پر میراث کے اہل نہیں ہوں گے تو وہ نکاح کرانے کے بھی اہل نہیں ہوں گے اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ اس ولایت کا استحقاق میراث کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس لیے جو شخص بھی میراث کا اہل اور حقدار ہوگا اس کے لیے قرابت کے درجوں کی بنیاد پر قریب ترین رشتہ دار کا کسی سے نکاح کرا دینا جائز ہوگا۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ ماں اور موالات کی بنا پر تعلق رکھنے والے شخص یعنی "مولی الموالاۃ" کو نکاح کرا دینے کا حق حاصل ہے بشرطیکہ جس کا نکاح ہو رہا ہو اس کا کوئی اور قریبی رشتہ دار موجود نہ ہو۔ ان دونوں کو یہ حق اس لیے حاصل ہے کہ یہ میراث کے اہل ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ نکاح سے چونکہ مال کا بھی تعلق ہوتا ہے، اس لیے جس شخص کا مال میں تصرف جائز

نہیں ہوتا اس کا عقد بھی جائز نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نکاح میں اگر مال کا ذکر اور تعیین نہ بھی ہو پھر بھی اس کا ثبوت ہو جاتا ہے۔ اس لیے عقد نکاح میں مال کے اندر ولایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جن حضرات کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح کا جواز نہیں وہ بھی اولیاء کے لیے نکاح کرانے کے تو قائل ہیں، حالانکہ بالغ عورت کے مال میں ان کی کوئی ولایت نہیں ہوتی۔ اس اعتراض سے امام مالک اور امام شافعیؒ پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ باپ کی طرف سے اپنی بالغ بیٹی کو بیاہ دینے کو جائز دار دیں اس لیے کہ مال میں باپ کو اپنی بالغ بیٹی پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اب جبکہ بالغ بیٹی کے مال میں ولایت کا حق حاصل نہ ہونے کے باوجود ان دونوں حضرات کے نزدیک باپ کا اپنی بالغ بیٹی کا اس کی رضامندی کے بغیر نکاح کرا دینا جائز ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ عقد نکاح میں ولایت کے استحقاق کے لیے مال میں تصرف کے جواز کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

خلاصۂ کلام

آیت کی دلالت کی جو وضاحت ہم نے کی ہے اس سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نابالغ لڑکی کا ولی اس کا نکاح اپنے ساتھ کرا سکتا ہے، تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوگئی کہ بالغ لڑکی کا ولی بھی اس کی رضامندی کے ساتھ اس کا نکاح اپنے ساتھ کرا سکتا ہے۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر شوہر اور بیوی کی طرف سے عقد نکاح کا کام سرانجام دینے والا اگر ایک فرد ہو مثلاً وہ دونوں کا وکیل ہو تو اس کی گنجائش اور اس کا جواز ہے جس طرح کہ نابالغ لڑکی کے ولی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ اس کا نکاح اپنے ساتھ کرا دے اس صورت میں نکاح کا ایجاب و قبول کرنے والا ایک ہی شخص ہوگا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی شخص دو نابالغ افراد کا ولی ہو تو اس کے لیے ایک کا دوسرے کے ساتھ نکاح کرا دینا جائز ہوگا۔

ان وجوہ کی بنا پر مذکورہ بالا آیت امام شافعی کے قول کے بطلان پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ نابالغ لڑکی کا نکاح اس کے باپ اور دادا کے سوا کوئی اور نہیں کرا سکتا۔ نیز ان کا یہ قول بھی غلط ہے کہ بالغ لڑکی کے ولی کے لیے یہ جائز نہیں کہ مجلس عقد میں اس کی موجودگی کے بغیر اس سے نکاح کرے۔ اسی طرح ان کے اس قول کے بطلان پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بالغ لڑکے اور لڑکی کے عقد نکاح میں ایک شخص کا ان دونوں کی طرف سے وکیل بن جانا جائز نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک ... نابالغ لڑکی کے وصی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کا کسی سے

نکاح کرا دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ) اور وصی ولی نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (
جو شخص ازراہِ ظلم قتل ہو جائے ہم نے اس کے ولی کو اختیار دے دیا ہے) اگر اس قتل کے بدلے میں قصاص واجب ہو جائے گا تو قصاص لینے میں وصی، ولی کا کردار ادا نہیں کر سکے گا۔ اور نہ ہی اس بارے میں اسے ولایت کا استحقاق حاصل ہوگا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصی پر ولی کے اسم کا اطلاق نہیں ہو سکتا اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ نابالغ لڑکی کے وصی کا نکاح کرانا جائز نہ ہو اس لیے کہ وہ اس کا ولی نہیں ہے۔

نابالغ بچیوں کی ولایت کا استحقاق

اگر یہ کہا جائے کہ اس اصول کی بنا پر بھائی یا چچا وغیرہ بھی نابالغ لڑکی کے ولی نہ بن سکیں گے۔ اس لیے کہ انھیں قصاص کی ولایت کا استحقاق نہیں ہوتا۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے قصاص میں عدم ولایت کو اس کی علت قرار نہیں دیا کہ اس کی بنا پر ہمارے لیے اعتراض میں بیان کردہ حکم لازم ہو جائے۔ ہم نے تو صرف یہ بیان کیا ہے کہ مال میں تصرف کے استحقاق کے لحاظ سے ولی کے اسم کا وصی پر اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ اسم اسے شامل ہوتا ہے۔ جہاں تک بھائی اور چچا کا تعلق ہے تو وہ دونوں ولی ہیں اس لیے کہ یہ دونوں عصبات میں سے ہیں اور کسی کے نزدیک عصبات پر ولی کے اسم کے اطلاق میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي اور میں اپنے بعد اپنے رشتہ داروں کی طرف سے اندیشہ رکھتا ہوں) ایک قول ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام کی اس سے مراد اپنے چچا زاد رشتہ دار اور عصبات ہیں اس لئے کہ ولی کے اسم کا اطلاق عصبات پر تو ہو سکتا ہے لیکن وصی پر نہیں ہو سکتا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ (لا نکاح الا بولی) تو اس سے نابالغ لڑکی کے وصی کا نکاح کرانے کا جواز منتفی ہو گیا، کیونکہ وہ ولی نہیں ہوتا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن ولیھا فنکاحھا باطل وفی لفظ اخر بغیر اذن موالیھا۔ جو عورت بھی اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی اس کا نکاح باطل ہوگا۔ ایک روایت میں ولیھا کی بجائے موالیھا ہے) یہ روایت دیوانی عورت اور بالغ دوشیزہ کے نکاح کے بطلان کی مقتضی ہے جب کہ وصی ان کا نکاح کرا دے یا انھوں نے ولی کی اجازت کے بغیر وصی کی اجازت سے از خود نکاح کرا لیا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا

یہی فرمان ہے اور اسی بنا پر ایسا نکاح باطل ہوگا کیونکہ یہ ولی کی اجازت کے بغیر ہوا ہے۔ نیز نکاح میں ولایت کا استحقاق میراث کی اہلیت کی بنا پر ہوتا ہے جیسا کہ ہم سابقہ سطور میں اسے مدلل طور پر ثابت کر چکے ہیں۔ اب وصی چونکہ میراث کا اہل نہیں ہوتا اس لیے اسے ولایت کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ نیز نکاح میں ولایت کے استحقاق کا سبب نسبی رشتہ داری ہے اور نکاح ایسا معاملہ ہے جس میں عمل انتقال کی گنجائش نہیں۔ توتی اس بنا پر وصی کو اس کا استحقاق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس میں وہ سبب مفقود ہے جس کی بنا پر وہ ولایت کا حق حاصل کر سکتا ہے۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ایک شخص کی موت کے بعد اس کے مال میں تصرف نکاح میں تصرف کی طرح نہیں ہوتا کیونکہ مال میں عمل انتقال کی گنجائش ہوتی ہے لیکن نکاح میں اس کی گنجائش نہیں اس لیے کہ نکاح کا زوجین سے کسی اور کی طرف منتقل ہو جانا درست نہیں ہوتا۔ اس لیے وصی کو نکاح کے اندر ولایت حاصل ہو جانا جائز نہیں ہوا۔ اسی طرح باپ کی زندگی میں وصی کی حیثیت وکیل کی طرح نہیں ہوتی اس لیے کہ وکیل اپنے موکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور موکل کا حکم وکیل کے تصرف کے جواز کے لیے باقی رہتا ہے۔ لیکن اس امر کے متعلق میت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے جس میں عمل انتقال درست نہیں ہوتا اور وہ امر نکاح ہے۔ اس بنا پر وکیل اور وصی دونوں کا معاملہ ایک دوسرے سے مختلف ہوگیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک حاکم وقت دو نابالغوں کے درمیان نکاح کرا سکتا ہے حالانکہ وہ نہ میراث کا اہل ہوتا ہے اور نہ ہی نسبی تعلق کی بنا پر ولایت کا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاکم وقت اپنے تصرفات میں مسلمانوں کی جماعت کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور مسلمانوں کی جماعت دونوں نابالغوں کی میراث کے اہل افراد میں سے ہوتی ہے اور ان کا وجود باقی رہتا ہے، اس لیے حاکم وقت ان کے وکیل کی طرح ہوتا ہے اور اس بنا پر اسے ولایت کا استحقاق حاصل ہوتا ہے۔ نیز مسلمان بھی حاکم وقت کی میراث کے اہل افراد میں سے ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر حاکم وقت مر جائے اور اس کے رشتہ داروں میں سے کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس صورت میں مسلمان اس کے وارث ہوں گے۔

اس آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ باپ اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کرا سکتا ہے، اس لیے کہ آیت تمام اولیاء کی طرف سے نابالغ لڑکی کے نکاح کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ باپ قریب ترین ولی ہوتا ہے۔ اس لیے وہ یہ کام کر سکتا ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء امصار میں سے متقدمین اور متاخرین کے درمیان کسی اختلاف کا ہمیں کوئی علم نہیں ہے، البتہ بشر بن الولید کی ابن شبرمہ سے ایک روایت ہے کہ باپ نے اپنے نابالغ بچے یا بچی کا نکاح کرا دینا جائز نہیں ہے۔ درحقیقت یہ ایک بہرے انسان کا مسلک ہو سکتا ہے اور اس کے بطلان پر ہماری مذکورہ آیت کی دلالت کے علاوہ قول باری

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ۔ اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں، اگر تمہیں شبہ ہو، تو ان کی عدت تین مہینے ہے اور اسی طرح ان کی بھی جنھیں ابھی حیض نہ آیا ہو) کی بھی دلالت ہو رہی ہے، اس لیے کہ اس آیت میں نابالغ لڑکی کو جسے ابھی حیض نہیں آیا طلاق دینے کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے اور طلاق صرف نکاح صحیح پر ہوتی ہے اس لیے یہ آیت نابالغ لڑکی کے نکاح کرانے کے جواز کو متضمن ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے اس وقت نکاح کیا تھا جب ان کی عمر صرف چھ برس تھی۔ ان کے والد ماجد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ان کا نکاح کرایا تھا۔ یہ روایت دو باتوں پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ باپ کا اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح کرا دینا جائز ہے۔ دوم یہ کہ اس صورت میں بالغ ہونے کے بعد لڑکی کو خیار حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو بالغ ہو جانے کے بعد نکاح باقی رکھنے یا نہ رکھنے کا اختیار نہیں دیا تھا۔

تعدد ازواج کا مسئلہ

قول باری ہے (مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ۔ عورتوں میں سے جو تمہیں پسند آئیں) مجاہد نے اس کے معنی یہ بیان کیے کہ "طیب اور پاکیزہ نکاح کرو" حضرت عائشہؓ، حسن اور ابو مالک کا قول ہے کہ "جو عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں ان سے نکاح کرو"۔ فراء نحوی سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مَا طَابَ) سے مصدری معنی مراد لیے ہیں گویا یوں فرمایا: "پاکیزہ یعنی حلال عورتوں سے نکاح کرو"۔ فراء نے مزید کہا کہ اسی بنا پر مَا طَابَ کہنا درست ہو گیا اور "مَنْ طَابَ" (جو اچھی ہو) نہیں کہا۔

قول باری ہے (مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ۔ دو دو، تین تین، چار چار) اس میں دو بیویوں کی اباحت ہے اگر مرد ایسا چاہے۔ اسی طرح تین اور چار تک کی اگر وہ ایسا کرنا چاہے یعنی اسے یہ اختیار ہے کہ ان اعداد کے اندر رہتے ہوئے جن عورتوں کو وہ اپنے عقد زوجیت میں لانا چاہے لا سکتا ہے، اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ وہ چاروں بیویوں کے درمیان انصاف نہیں کر سکتا تو صرف تین پر اکتفا کر لے، اگر تین کے متعلق بھی اسے یہی اندیشہ ہو تو پھر دو پر بس کرے، اگر دو کے ساتھ بھی یہی صورت حال ہو تو پھر صرف ایک پر اکتفا کرے، ایک قول ہے کہ یہاں حرف واو حرف "او" کے معنی میں ہے۔ گویا یوں فرمایا "دو دو یا تین تین یا چار چار"۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ حرف "واو" اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے لیکن اس کا استعمال بدل کے طور پر ہوا ہے گویا کہ یوں فرمایا "دو دو" اور دو دو کی بجائے "تین تین" اور تین تین کی بجائے چار چار۔ یہاں واؤ

کے یہ معنی نہیں کہ تمام اعداد کو جمع کر دیا جائے۔ اس قول کے قائل کا مزید کہنا یہ ہے کہ اگر حرف واؤ کو "أو" کے معنی میں لیا جائے تو پھر اس کی گنجائش اور اس کا جواز ہو سکتا ہے کہ دو بیویوں والے کے لیے تیسری بیوی اور تین بیویوں والے کے لیے چوتھی بیوی نہ ہو سکے۔ اس لیے حرف "واؤ" کے ذکر نے خطاب میں داخل ہونے والے ہر فرد کے لیے چار بیویوں تک کی اباحت کا فائدہ دیا۔ نیز دو کا ہندسہ تین میں اور تین کا ہندسہ چار میں داخل ہے کیونکہ یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ ان مذکورہ اعداد میں سے ہر عدد دوسرے عدد کے ساتھ بطور جمع مراد ہے۔ اگر ایسا ہو تو اس صورت میں کل تعداد نو بن جائے گی۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (قُلْ اَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُوْنَ بِالَّذِيْ خَلَقَ الْاَرْضَ فِيْ يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُوْنَ لَهٗٓ اَنْدَادًا۔ ذٰلِكَ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ۝ وَجَعَلَ فِيْهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبٰرَكَ فِيْهَا وَقَدَّرَ فِيْهَآ اَقْوَاتَهَا فِيْٓ اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ۔ آپ کہیں کہ تم تو اس خدا کے منکر ہو جس نے زمین کو دو روز میں پیدا کیا۔ اور تم اس کے دوسروں کو شریک ٹھہراتے ہو وہی تو سارے جہانوں کا پروردگار ہے اور اسی نے زمین کے اوپر پہاڑ بنا دیے اور اس زمین میں فائدے کی چیزیں رکھ دیں اور اسی میں اس نے غذائیں رکھ دیں یہ سب چار دنوں میں ہوا)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ چار دن ان دو دنوں میں داخل ہیں جن کا آیت کی ابتدا میں ذکر ہو چکا ہے۔ پھر ارشاد ہوا (فَقَضٰهُنَّ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ فِيْ يَوْمَيْنِ پھر دو روز میں سات آسمان بنا دیے) اگر مذکورہ بالا تاویل نہ اختیار کی جاتی تو پھر دنوں کی تعداد آٹھ ہو جاتی اور اللہ کے اس قول (خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ۔ اس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا) سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ دنوں کی تعداد آٹھ نہیں ہے اور تعداد کے بارے میں جو تاویل کی ہے وہ درست ہے۔

ٹھیک اسی طرح آیت زیر بحث میں مَثْنٰی (دو دو) ثُلٰثَ (تین تین) میں داخل ہے اور ثُلٰثَ رُبٰعَ (چار چار) میں داخل ہے۔ اس لیے آیت نے جتنی بیویوں کی اباحت کی ہے ان کی کل تعداد چار ہو گئی، اس سے زائد نہیں۔ بیویوں کی یہ تعداد آزاد مردوں کے لیے ہے غلاموں کے لیے نہیں۔ یہی قول ہمارے اصحاب، ثوریؒ، لیثؒ اور امام شافعیؒ کا ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک غلام اگر چاہے تو چار تک شادیاں کر سکتا ہے۔ چار کی تعداد پر مشتمل آیت احرار یعنی آزاد مردوں کے لیے ہے، غلاموں کے لیے نہیں۔ اس کی دلیل قول باری (فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ) ہے۔ یہ حکم احرار کے ساتھ خاص ہے۔ غلاموں کا اس سے کوئی تعلق نہیں اس لیے کہ غلام عقد نکاح کا مالک نہیں ہوتا۔ فقہاء

کا اس پر اتفاق ہے کہ جو غلام بھی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ عاھر یعنی زانی ہوگا۔ قول باری ہے ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلًا عَبْدًا مملوکًا لا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ۔ اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی ایک مملوک غلام ہے جو کسی چیز کی قدرت اور طاقت نہیں رکھتا) اب جبکہ غلام عقد نکاح کا مالک نہیں تو وہ آیت کے خطاب میں داخل ہی نہیں اس لیے ضروری ہوگیا کہ آیت کے متعلق قرار دی جائے۔ نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نکاح سے متعلق مقررہ حقوق مثلاً طلاق اور عدت وغیرہ میں غلامی کے اثر کی بنا پر کمی آجاتی ہے۔ اب جبکہ بیویوں کی تعداد بھی نکاح کے حقوق میں سے ایک ہے، اس لیے ضروری ہے کہ آزاد کے مقابلے میں وہ بھی آدھی رہ جائے۔

چھ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ غلام صرف بیک وقت دو بیویاں رکھ سکتا ہے۔ ان حضرات کے رفقاء میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت مروی نہیں ہے جو ہمارے علم میں ہو۔ سلیمان بن یسار نے عبداللہ بن عتبہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "غلام صرف دو عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے۔ دو طلاقیں دے سکتا ہے اور لونڈی دو حیضوں کی عدت گزارے گی۔ اگر اسے حیض نہ آتا ہو تو اس کی عدت ڈیڑھ ماہ ہوگی۔ حسن اور ابن سیرین نے حضرت عمرؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوف سے روایت کی ہے کہ غلام کے لیے بیک وقت دو سے زائد بیویاں رکھنا حلال نہیں ہے، جعفر بن محمد نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: غلام کے لیے دو سے زائد عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔" حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: "غلام دو سے زائد شادیاں نہیں کر سکتا۔" شعبہ نے حکم سے، انھوں نے فضل بن عباس سے روایت کی ہے کہ غلام دو شادیاں کرے گا۔ ابن سیرین کا قول ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "تم میں سے کون یہ جانتا ہے کہ غلام بیک وقت کتنی بیویاں رکھ سکتا ہے؟" ایک انصاری نے عرض کیا: "میں جانتا ہوں" فرمایا: "کھر بتاؤ؟" اس نے کہا: "دو" اس پر حضرت عمرؓ خاموش ہو گئے۔ اب ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ جس شخص سے مشورہ کریں اور اس کی رائے قبول کرلیں وہ یقیناً صحابی ہوگا۔ لیث نے الحکم سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام دو سے زائد بیویاں نہیں رکھ سکتا۔

تعدد ازواج پر خلاصۂ کلام

اس طرح ہمارا بیان کردہ مسلک ائمہ صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہوگیا۔ ہمیں ان حضرات کے

رفقاء میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ انھوں نے یہ فرمایا ہو کہ غلام چار شادیاں کر سکتا ہے۔ اب جو شخص بھی اس کی مخالفت کرے گا اس کے خلاف صحابہ کرام کے اجماع کی حجت قائم ہو جائے گی۔ حسن، ابراہیم، ابن سیرین، عطاء اور امام شافعی سے بھی ہمارے قول کے مطابق اقوال منقول ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یحییٰ بن حمزہ نے ابو وہیب سے، انھوں نے حضرت ابو الدرداء سے روایت کی ہے کہ غلام چار شادیاں کر سکتا ہے، مجاہد، قاسم، سالم اور ربیعۃ الرائے سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابو الدرداءؓ کی روایت کی اسناد میں ایک راوی مجہول ہے۔ اس کا نام ابو وہیب ہے۔ اگر یہ اسناد ثابت بھی ہو جائے پھر بھی اس کی وجہ سے ان ائمہ کے مسلک پر اعتراض نہیں ہو سکتا جن کے اقوال کا ہم نے یہاں ذکر کیا ہے اور ان سے اس مسلک کی بکثرت روایت ہوئی ہے الحکم نے ۔۔ جو طبقہ تابعین کے ایک جلیل القدر فقیہ ہیں ۔۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا یہ اجماع نقل کیا ہے کہ غلام دو سے زائد شادیاں نہیں کر سکتا۔

قول باری ہے (فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً۔ اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تم بیویوں کے درمیان انصاف کا رویہ اپنا نہیں سکتے تو پھر صرف ایک بیوی رکھو) آیت کے معنی ۔۔ واللہ اعلم ۔۔ یہ ہیں کہ تم اپنی بیویوں کے درمیان شب باشی کی باریاں تقسیم کرنے میں انصاف نہ کر سکو۔ اس لیے کہ ایک دوسری آیت میں ارشاد باری ہے (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ۔ بیویوں کے درمیان پورا پورا عدل کرنا تمھارے بس میں نہیں ہے تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے، اس لیے ایک بیوی کی طرف پوری طرح نہ جھک جاؤ) یہاں المیل سے مراد دل کا میلان ہے۔ عدل سے مراد وہ انصاف ہے جسے وہ بروئے کار لا سکتا ہے، لیکن اسے ایک کی طرف بالفعل میلان کے اظہار کی بنا پر یہ اندیشہ ہو کہ وہ شاید انصاف کا رویہ اختیار نہ کر سکے۔ جب اسے اظہار میلان کے ظلم و زیادتی اور انصاف سے پہلو تہی کا اندیشہ ہو تو ایسی صورت میں اللہ کا یہ حکم ہے کہ وہ صرف ایک بیوی پر اکتفا کرے۔ عقد نکاح میں مذکورہ تعداد کی اباحت کے حکم پر (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ یا وہ عورتیں جو تمھارے قبضے میں آئی ہیں) کو عطف کیا۔ یہ قول باری اپنے حقیقی معنی کا مقتضی ہے اور اس کا ظاہر عقد نکاح کے سلسلے میں چار آزاد عورتوں اور چار لونڈیوں کے درمیان اختیار کو واجب کرتا ہے۔ اور اس طرح اسے اختیار مل جاتا ہے کہ چاہے تو آزاد عورت سے نکاح کرے اور چاہے تو لونڈی سے عقد نکاح کرے۔ اس تفسیر کی وجہ یہ ہے کہ قول باری (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) فی نفسہ مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ ماقبل کے معنی کو متضمن ہے، اس میں مفہوم کا جو حصہ پوشیدہ ہے اس سے

اس کو علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ پوشیدہ حصہ وہ ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور جسے خطاب میں ظاہر کر دیا گیا ہے۔ اب ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم ایسے معنی اور مفہوم کو پوشیدہ مان لیں جس کا ذکر پہلے نہ ہوا ہو۔ ہم ایسا صرف اس وقت کر سکتے ہیں جب اس معنی اور مفہوم کے سوا کسی اور معنی اور مفہوم کی اس پر دلالت ہو رہی ہو۔ ہم قول باری (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) میں وطی کا مفہوم پوشیدہ نہیں مان سکتے۔ اس صورت میں پھر معنی یہ ہو جائیں گے۔ میں نے تمہارے لیے ملک یمین یعنی لونڈیوں کی وطی مباح کر دی ہے"۔

ہمارے لیے یہ مفہوم لینا اس لیے جائز نہیں ہے کہ آیت میں وطی کا ذکر پہلے نہیں گزرا ہے، بلکہ آیت کی ابتدا میں عقد کا ذکر گزرا ہے اس لیے کہ قول باری (فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ) کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس سے مراد عقد ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ قول باری (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) میں جو پوشیدہ مفہوم و معنی ہے وہ یہ ہو" یا اپنی لونڈیوں سے نکاح کر لو" یہ نکاح عقد ہی ہے اور جو پوشیدہ معنی اس کی طرف راجع ہے وہ عقد ہے وطی نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب لفظ نکاح میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ وطی کے لیے اسم بن جائے پھر اس پر (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) کو عطف کیا گیا تو گویا فقرہ یوں بن گیا" اپنی لونڈیوں سے نکاح کرو" اور پھر اس کے معنی اس مقام پر وطی کے ہو گئے، اگرچہ اول خطاب میں اس کے معنی عقد کے ہیں تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ معنی لینا جائز نہیں ہے اس لیے کہ جب اس کے پوشیدہ معنی وہ ہیں جس کا ذکر اول خطاب میں گزر چکا ہے تو پھر یہاں بھی بعینہ وہی معنی ہوں گے اور یہاں بھی پوشیدہ معنی سے وہی معنی مراد لیے جائیں گے۔ اب جب کہ ذکر شدہ لفظ" نکاح" سے عقد مراد ہے تو گویا مفہوم یہ ہوا" جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان سے عقد کرو" پھر جب ملک یمین میں اسے پوشیدہ مانا جائے گا تو یہ پوشیدہ معنی عقد ہی ہو گا کیونکہ وطی کا ذکر نہ تو لفظاً ہوا ہے اور نہ ہی معنوی طور پر۔ اس بنا پر اس میں وطی کے مفہوم کو پوشیدہ ماننا ممتنع ہو گیا۔ اگرچہ نکاح کا اسم کبھی وطی پر محمول ہوتا ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیں تو یہ ظاہر ہو گا کہ جب آیت میں ابتدا کے اندر نکاح کے ذکر کے سوا اور کہیں اس کا ذکر نہیں اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ اس سے مراد عقد ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ بعینہ یہی لفظ پوشیدہ رہ کر وطی کا مفہوم ادا کرے اس لیے کہ ایک ہی لفظ کا بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنی ادا کرنا ممتنع ہے، اس لیے کہ حقیقت اور مجاز کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو معنوں میں سے ایک پر لفظ حقیقت کے طور پر دلالت کرتا ہے اور دوسرے پر مجاز کے طور پر لیکن یہ جائز نہیں ہوتا کہ ایک لفظ بیک وقت دونوں معنوں پر مشتمل ہو جائے۔

اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) میں پوشیدہ مفہوم عقد نکاح ہو جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات پر جو چیز دلالت کر رہی ہے کہ یہاں پوشیدہ معنی وطی ہے۔ عقد نہیں وہ مخاطبین کے ملک یمین کی طرف اس کی اضافت ہے کیونکہ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ملک یمین یعنی لونڈی سے نکاح کرنا محال ہوتا ہے، البتہ ملک یمین سے وطی کرنا جائز ہوتا ہے اس لیے ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں وطی مراد ہے عقد مراد نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ملک یمین کی اضافت جماعت کی طرف ہوئی تو اس سے غیر کی لونڈی سے نکاح کرنا مراد ہوا۔ جس طرح کہ یہ قول باری ہے (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ اور تم میں سے جو شخص اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ خاندانی مسلمان عورتوں یعنی محصنات سے نکاح کر سکے، اسے چاہیے کہ تمہاری لونڈیوں میں سے کسی سے نکاح کرے جو تمہارے قبضے میں ہوں اور مومنہ ہوں)

آیت میں اللہ تعالیٰ نے عقد نکاح کی اضافت مسلمانوں کی لونڈیوں کی طرف کر دی اور یہ خطاب غیر کے ساتھ اپنی لونڈی کا نکاح کرانے کی اباحت کے سلسلے میں مسلمانوں کے ہر فرد کی طرف متوجہ ہے۔ اسی طرح قول باری (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) بھی اسی معنی پر محمول ہے۔ اس بنا پر اعتراض میں جو نکتہ اٹھایا گیا ہے وہ ایسے مفہوم کو پوشیدہ ماننے کے وجوب کی دلیل نہیں ہے جس کا خطاب میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ اس قول باری میں پوشیدہ مفہوم وہ ہو جس کا ذکر کھلے بندوں پہلے گزر چکا ہے اور وہ عقد نکاح ہے۔ ہم نے جو کچھ یہاں بیان کیا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت ایسے شخص کو جو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو، آزاد عورت یا لونڈی میں سے کسی کے ساتھ نکاح کا اختیار دینے کی متقاضی ہے۔ اس لیے کہ کسی کو ایسی دو چیزوں میں اختیار دینا درست ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک کو کر لینا اس کے لیے ممکن ہوتا ہے، اس لیے مذکورہ آیت آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کے جواز پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے، اول قول باری (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) کا عموم۔ کیونکہ یہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں، دونوں کو شامل ہے، اس لیے کہ لفظ النساء کا اطلاق ان دونوں قسموں کی عورتوں پر ہوتا ہے۔ دوم قول باری (اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) کیونکہ یہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں میں سے جس کے ساتھ چاہے نکاح کرنے کے اختیار کا متقاضی ہے۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں قول باری (وَلَاَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ) کے اس مفہوم پر دلالت

اس پر یہ قول باری (واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم) ...یتیں ہیں انھیں اپنے اموال کے ذریعے سے حاصل کرنا تمھارے لیے حلال کر دیا گیا ہے۔ اس میں جو عموم ہے وہ آزاد عورتوں اور لونڈیوں کو شامل ہے اور کسی دلالت کے ...تر نہیں ہے۔

...ہے (ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَّا تَعُوْلُوْا بے انصافی سے بچنے کے لیے یہ زیادہ قرین صواب ہے) ...حسن، مجاہد، ابو رزین، شعبی، ابو مالک، اسماعیل، عکرمہ اور قتادہ نے اس کی تفسیر میں یہ کہا: ...مت سے کسی ایک طرف جھک نہ جاؤ" اسماعیل بن ابی خالد نے ابو مالک غفاری سے نقل ...ی طرف جھک نہ جاؤ"۔ عکرمہ نے ابو طالب کا یہ شعر پڑھا۔

بمیزان صدق لا یخس شعیرۃ ٭ ووزان قسط وزنہ غیر عائل

...بانی کی ترازو میں جس کے اندر ایک جو کے برابر بھی وزن میں کمی نہیں ہوتی اور انصاف کا ایسا میزان ...وزن میں کسی طرف جھکاؤ نہیں۔

...ل لغت کا قول ہے کہ "عول" کے اصل معنی حد سے آگے بڑھ جانے کے ہیں۔ فرائض یعنی میراث میں ...کا مفہوم یہ ہے کہ وارثوں کے مقررہ حصوں کی حد پار کر کے انھیں ترکے میں سے مزید کچھ دے دیا ...اس جھکاؤ کو جو عدل اور توازن کے خلاف ہوتا ہے "عول" کہتے ہیں اس لیے کہ وہ عدل کی حد سے ...متجاوز ہو جاتا ہے۔ جب کوئی جور کا مرتکب ہو اس کے لیے کہا جاتا ہے "عال فلان" (فلاں نے جور کیا) اسی ...ب کوئی شخص متکبرانہ چال اختیار کرے تو کہا جاتا ہے "عال یعیل" اسی طرح جب کوئی فقیر اور ...پرست ہو جائے تو اس پر بھی یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ ثعلب کے غلام ابو عمر نے اس لفظ کے درج بالا معانی ...ل کیے ہیں۔ امام شافعی نے قول باری (ذٰلِكَ اَدْنٰى اَلَّا تَعُوْلُوْا) کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ "ایسے افراد کی ...کثرت نہ ہو جائے جن کا نان و نفقہ تمھارے ذمہ ہو"۔ آپ نے مزید فرمایا کہ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مرد پر اس کی بیوی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

- لوگوں نے امام شافعی کی اس تفسیر کی تین وجوہ کی بنا پر تغلیط کی ہے، اول یہ کہ سلف اور ان تمام حضرات کے درمیان جن سے اس آیت کی تفسیر مروی ہے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ تم انصاف سے ہٹ نہ جاؤ اور جور کے مرتکب نہ ہو جاؤ" نیز یہ کہ یہ جھکاؤ اس عدل اور توازن کے خلاف ہے جسے اللہ تعالیٰ نے بیویوں کے درمیان شب باشی اور دیگر امور کی تقسیم کے سلسلے میں قائم رکھنے کا حکم دیا ہے۔ دوم لغت کے لحاظ سے یہ مفہوم غلط ہے۔ اس لیے کہ اہل لغت کا اس پر اتفاق ہے کہ

کثرت عیال کی صورت میں "عَالَ یَعُوْلُ" کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مبرد اور دیگر ائمہ لغت نے یہ بیان کیا ہے۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول ہے کہ (اَنْ لَا تَعُوْلُوْا) کے معنیٰ "اَنْ لا تجوروا" کے ہیں۔ یعنی تم جور یا ظلم نہ کرو۔ اگر کوئی کسی پر جور کرے تو محاورے کے طور پر کہا جاتا ہے۔ عُلْتَ عَلَیَّ (تو نے مجھ پر جور کیا)

سوم یہ کہ آیت میں ایک آزاد بیوی یا ملک یمین یعنی لونڈیوں کا ذکر ہے۔ انسان کے عیال میں لونڈیاں آزاد عورتوں کی طرح ہوتی ہیں اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایک شخص جتنی چاہے لونڈیاں رکھ سکتا ہے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ آیت میں کثرت عیال مراد نہیں ہے بلکہ ظلم، جور اور بے انصافی کی نفی مراد ہے اور وہ اس طرح کہ صرف ایک آزاد عورت کو اپنی زوجیت میں رکھے۔ اس صورت میں اس کے ساتھ دوسری عورت نہیں ہوگی جس کی وجہ سے شب باشی اور دیگر امور میں بے انصافی ہو سکے۔ باقی رہ گئیں لونڈیاں تو ان کے درمیان شب باشی کے لیے باری مقرر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

عورت کا اپنے شوہر کو مہر ہبہ کر دینا

اسلام عورتوں کے حقوق کا ضامن ہے

قول باری ہے (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا ۔ اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو، البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو) قتادہ اور ابن جریج سے مروی ہے کہ آیت کی تفسیر میں کہا گیا "فرض کے طور پر" گویا انہوں نے نِحلۃ کا یہ مفہوم 'نحلۃ الدین' (دین کا طریقہ) سے اخذ کیا ہے نیز یہ کہ مہر دینا فرض ہے۔ ابو صالح سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کا کسی سے نکاح کرا دیتا تو اس کے مہر کی رقم خود لے لیتا، لوگوں کو اس آیت کے ذریعے اس بات سے روک دیا گیا۔ ابو صالح نے آیت میں وارد خطاب کو اولیاء کے لیے قرار دے کر یہ معنی بیان کیے کہ انہیں یہ ہدایت کی گئی کہ جب کوئی ولی عورت کی طرف سے مہر کی رقم اپنے قبضے میں لے لے تو وہ اسے اپنے قبضے میں نہ رکھے، بلکہ عورت کے حوالے کر دے۔ تاہم لفظ نحلۃ کے معنی اسی مفہوم کی طرف راجع ہیں جس کا ذکر قتادہ نے کیا ہے یعنی "فرض کے طور پر" اور یہ اس معنی میں ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے مواریث کے ذکر کے بعد (فَرِیْضَةً مِّنَ اللّٰهِ) کے الفاظ کے ذریعے کیا ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ مہر کو 'نحلۃ' کا نام دیا گیا جبکہ یہ لفظ اصل میں بعض صورتوں کے اندر ہبہ اور عطیہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر، مہر کے بدل کے طور پر کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ نکاح کے بعد بھی عورت کے اعضائے جنسی نکاح سے پہلے کی طرح عورت ہی کے قبضے میں رہتے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے؟ کہ اگر عورت کے ساتھ شبہ کی بنا پر وطی کر جائے تو مہر کی رقم عورت کو ملے گی شوہر کو نہیں، اب مہر کو اس لیے "نحلۃ" کا نام دیا گیا کہ عورت کی طرف سے اس کے بدلے میں کوئی ایسی چیز نہیں ملی جس کا شوہر مالک ہو جائے اس لیے مہر اس ہبہ اور عطیہ کی طرح ہو گیا جس کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں ہوتا۔

عقد نکاح کی بنا پر عورت کی طرف سے شوہر جس چیز کا مستحق ہوتا ہے وہ استباحت ہے نہ کہ ملکیت یعنی وہ عورت کو جسمانی طور پر اپنے طور پر مباح کر لیتا ہے وہ عورت کا مالک قرار نہیں پاتا۔ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ نے قول باری (نِحۡلَةً) کے متعلق کہا کہ "خوش دلی کے ساتھ" گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ دل کی ناپسندیدگی کے ساتھ عورتوں کو ان کے مہر نہ دو بلکہ خوش دلی کے ساتھ مہر کی رقمیں انہیں دے دیا کرو۔ اگرچہ مہر عورت کے قبضے میں چلا جاتا ہے۔ تمھارے قبضے میں نہیں جاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مفہوم کی بنا پر یہ جائز ہے۔ کیونکہ مہر کو اس لیے "نِحۡلَةً" کا نام دیا گیا ہے کہ "نِحۡلَةً" عطیہ کو کہتے ہیں اور عام طور پر جب کوئی شخص کسی کو عطیہ دیتا ہے تو خوش دلی کے ساتھ دیتا ہے اسی مفہوم کے تحت مہر کو "نِحۡلَةً" کا نام دے کر گویا مردوں کو یہ ہدایت کی گئی کہ وہ عورتوں کو مہر خوشدلی کے ساتھ دیں جس طرح عطیہ دینے والا خوشدلی کے ساتھ کسی کو عطیہ دیتا ہے قول باری (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحۡلَةً) سے اس عورت کو پورا مہر دینے کے سلسلے میں استدلال کیا گیا ہے۔ جس کے ساتھ شوہر نے خلوت کی ہو اس لیے کہ آیت کے ظاہر کا یہی تقاضا ہے۔ قول باری (فَإِنۡ طِبۡنَ لَكُمۡ عَنۡ شَيۡءٍ مِنۡهُ نَفۡسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) میں مراد یہ ہے کہ "اگر خوشی سے وہ مہر کا کوئی حصہ معاف کر دیں"۔ جب اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو ان کے مہر ادا کرنے کا حکم دیا تو اس کے بعد یہ بیان کر دیا کہ اگر عورت مہر معاف کر دے یا ہبہ کر دے تو شوہر کو اسے تسلیم کر لینا جائز ہے۔ تاکہ یہ خیال نہ پیدا ہو کہ مرد بہر صورت مہر ادا کرے خواہ عورت بطیب خاطر مہر نہ لینے پر تیار ہو جاتے۔ قتادہ نے اس آیت کے متعلق کہا ہے کہ عورت زور و زبردستی کے بغیر بطیب خاطر، مہر کا جو حصہ چھوڑ دے گی وہ مرد کے لیے حلال ہوگا۔ چنانچہ علقمہ نے اپنی بیوی سے کہا تھا: "مزیدار و خوشگوار شئی سے مجھے بھی کھلاؤ" (ان کی مراد یہ تھی کہ مہر کا کچھ حصہ چھوڑ دو)

زیر بحث آیت کئی معانی پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ مہر عورت کے لیے ہوتا ہے۔ وہی اس کی حق دار ہوتی ہے۔ اس پر ولی کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ مرد مہر کی رقم خوش دلی کے ساتھ عورت کو ادا کرے سوم یہ کہ اگر عورت مرد کو مہر ہبہ کر دیتی ہے تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہے اور مرد کو اسے قبول کر لینا مباح ہے۔ قول باری (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) اس کی دلیل ہے۔ چہارم یہ کہ عورت کی طرف سے مہر کی رقم ہبہ کر دینے کے جواز کے لیے مہر پر اس کے قبضہ کر لینے اور قبضہ نہ کرنے کی دو حالتیں یکساں حکم کی حامل ہیں، اس لیے کہ قول باری (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) دونوں حالتوں پر دلالت کرتا ہے۔ نیز قبضہ کرنے سے پہلے ہی ہبہ کر دینے کے جواز پر بھی یہ قول باری دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ

نے ان دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) سے مراد مہر کی وہ صورتیں ہیں جن میں اس کا تعین ہو چکا ہو یعنی یا تو وہ سامان کی صورت میں ہوں جس پر عورت نے قبضہ کر لیا ہو یا قبضہ نہ کیا ہو۔ یا نقدی یعنی درہم و دینار کی صورت میں ہو جس پر اس کا قبضہ ہو چکا ہو۔ لیکن اگر مہر مرد کے ذمے دین کی صورت میں ہو تو پھر اس کے ہبہ کے جواز پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز کسی کے ذمے لگ چکی ہو اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اسے مزے سے کھالو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس بارے میں آیت کی مراد صرف ان چیزوں تک محدود نہیں ہے جو کھائی جا سکتی ہوں یعنی ماکولات میں سے ہوں اور غیر ماکولات اس مراد میں داخل نہ ہوں۔ اس لیے کہ اگر آیت کی مراد یہ ہوتی تو پھر ضروری ہوتا کہ کھا لینے کا حکم مہر کے ساتھ اس وقت خاص ہوتا جبکہ مہر ماکولات میں سے ہوتا، حالانکہ آیت میں خطاب کے مفہوم سے خود یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ صرف ماکولات تک محدود نہیں ہے اور یہ کہ غیر ماکولات اس میں شامل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ قول باری (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً) مہر کی تمام صورتوں کو شامل ہے خواہ وہ ماکولات کی جنس میں سے ہوں یا غیر ماکولات کی۔ اور قول باری (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) ان تمام صدقات کو شامل ہے جن کے ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس بارے میں لفظ اکل کا جو کھا لینے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ مقصد اس میں ہے کہ عورت کی طرف سے بطیب خاطر مہر یا اس کا ایک حصہ چھوڑ دینے کی صورت میں مرد کے لیے وہ مباح قرار پاتا ہے۔

اس کی مزید وضاحت اس ارشاد باری سے ہو سکتی ہے (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) نیز فرمایا (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ) ان دونوں آیتوں میں یتیم کے مال میں تصرف کی تمام صورتوں سے عموم نہی ہے۔ خواہ وہ دین ہو یا عین یا ماکول ہو یا غیر ماکول اور یہ عموم باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت کے سوا لوگوں کا مال لے لینے کی تمام صورتوں کی نہی کو بھی شامل ہے۔ اور ظاہر ہے کہ آیت کے معنی کی مطابقت کے لیے ماکولات دوسری چیزوں کے مقابلے میں اولیٰ نہیں ہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خصوصی طور پر " اکل " کا کیوں ذکر کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی " اکل " یعنی خور و نوش ہی اموال کے حصول کا سب سے بڑا مقصد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ انسانی جسم کا گذارہ اور اس کی زندگی کا دارومدار اسی پر ہوتا ہے۔ اس کے ذکر کے ساتھ اس سے کم تر

اشیاء پر بھی دلالت ہوگئی ہے اس کی مثال قول باری اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ، جب جمعہ کی اذان ہو جائے تو اللہ کی یاد کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت ختم کردو) یہاں خصوصی طور پر بیع کا ذکر ہوا اگرچہ اس کے سوا اور تمام چیزیں بھی اس نہی میں اس کی طرح ہیں جو انسان کو جمعہ کی ادائیگی سے باز رکھیں اس لیئے کہ خرید و فروخت میں مشغولیت طلب معاش کے سلسلے میں ان کی کوشش اور دوڑ دھوپ کی ایک بہت بڑی صورت تھی، اس سے خود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ اس سے کم تر صورتیں بھی یہاں مراد ہیں اور یہ کہ ان کم تر صورتوں کی نہی اولیٰ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز جمعہ کے سلسلے میں انہیں اس صورت یعنی بیع سے روک دیا ہے جس کی انہیں زیادہ ضرورت تھی اور جس کی طرف ان کی حاجت زیادہ شدید تھی۔ یا اس کی مثال یہ قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِیْرِ، تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام کر دیئے گئے ہیں) یہاں سور کے گوشت کی تحریم کا خصوصیت سے ذکر ہوا۔ جبکہ سور کے جسم کا ہر جز گوشت کی طرح حرام ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گوشت ہی اس سے انتفاع کا سب سے بڑا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور عمومی طور پر یہی مقصود بھی ہوتا ہے تو اس سے حصول منفعت کے سب سے بڑے ذریعے یعنی گوشت کی تحریم اس سے کم تر فائدہ بخش چیز کی حرمت پر بھی دلالت کرتی ہے۔ یہی مفہوم قول باری فَکُلُوْہُ ھَنِیْٓـئًا مَّرِیْٓـئًا کا بھی ہے کہ یہ مہر کے معاف شدہ حصے کے پرلطف اور خوشگوار ہونے کا متقاضی ہے۔ خواہ وہ کسی بھی جنس یعنی عین یا دَین سے تعلق رکھتا ہو اور خواہ عورت نے اسے قبضے میں لے لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ اس پر ایک اور جہت سے غور کریں کہ جب عورت کے لیے مہر کا اس صورت میں ہبہ کرنا درست ہے، جبکہ وہ ایک معین شئی ہو اور اس کے قبضے میں ہو تو اس کا یہی حکم اس صورت میں بھی ہونا چاہیئے جبکہ یہ شوہر کے ذمے دَین اور قرض کی صورت میں ہو۔ اس لیے کہ عورت کا اپنے مال میں تصرف کا جواز ثابت ہو چکا ہے اس بنا پر تصرّف کے لحاظ سے عین اور دین کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ نیز اہل علم میں سے کسی نے بھی ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے۔

اور دَین کے ہبہ کر دینے اور معاف کر دینے کے جواز پر اس آیت کی بھی دلالت ہو رہی ہے۔ اسی طرح عورت کی طرف سے مہر کے ہبہ کر دینے کے جواز پر بھی جبکہ وہ دَین کی صورت میں ہو، آیت کی دلالت ہو رہی ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی انسان کا کسی دوسرے کے ذمہ دَین ہو اور وہ اسے یہ دَین ہبہ کر دے تو نفس ہبہ کے ساتھ ہی مدیون کو دَین سے چھٹکارا مل جاتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی صحت کا حکم دیا ہے اور اس کے ذمہ سے ساقط کر دیا ہے۔ آیت کی اس

پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ کوئی انسان اگر کسی کو کوئی مال ہبہ کر دے اور وہ اسے قبضے میں لے کر اس میں تصرف بھی کر لے تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہے خواہ اس نے اپنی زبان سے یہ نہ کہا ہو کہ "میں نے یہ ہبہ قبول کر لیا ہے" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے اس چیز کو کھا لینے کی اباحت کر دی ہے، جو عورت اپنے مہر میں سے اسے دے دے اس میں قبول کر لینے کی کوئی شرط نہیں لگائی گئی ہے۔ بلکہ ہبہ کرنے والے کے سامنے ہبہ میں اس کا تصرف ہی قبولیت کی شکل ہو جائے گی۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر عورت شوہر سے یہ کہے کہ میں نے بطیب خاطر اپنا مہر چھوڑ دیا ہے اور یہ کہہ کر ہبہ یا برات کا ارادہ کرے۔ تو اس کا یہ اقدام جائز ہوگا اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَاِنۡ طِبۡنَ لَکُمۡ عَنۡ شَیۡءٍ مِّنۡہُ نَفۡسًا فَکُلُوۡہُ ھَنِیۡٓــًٔا مَّرِیۡٓــًٔا)

تاہم فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ آیا عورت اپنے شوہر کو مہر ہبہ کر سکتی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہ۔ امام ابویوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب عورت بالغ ہو چکی ہو اور اس میں عقل آ گئی ہو تو اس کا ہبہ وغیرہ کی صورت میں اپنے مال میں تصرف جائز ہے خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔

امام مالک کا قول ہے کہ باکرہ عورت کا اپنے مال میں کوئی تصرف اور مہر کے کسی حصے سے اپنے شوہر کو بری کر دینا جائز نہیں ہے۔ مہر معاف کرنا باپ کی ذمہ داری ہے، باپ کے سوا اور کوئی ولی یہ قدم نہیں اٹھا سکتا۔ آپ نے مزید فرمایا کہ شوہر والی عورت کا اپنے گھر اور اپنے غلام وغیرہ کی فروخت جائز ہے۔ خواہ شوہر کو یہ ناپسند ہی کیوں نہ ہو بشرطیکہ اس کا سودا ٹھیک ٹھاک رہا ہو۔ اگر بیع میں خریدار کے لیے سہولت کو مدنظر رکھ کر قیمت وغیرہ میں کمی کر دی گئی ہو تو یہ بیع عورت کے تہائی مال سے جاری ہو گی اگر عورت صدقہ یا ہبہ کرے گی تو وہ اپنے تہائی مال میں سے زائد کے اندر ایسا نہیں کر سکے گی۔ امام مالک نے یہ بھی فرمایا کہ اگر عورت شوہر کے بغیر یعنی بیوہ یا مطلقہ ہو تو اس صورت میں وہ اپنے مال میں اسی طرح تصرف کر سکتی ہے جس طرح ایک مرد اپنے مال میں تصرف کرتا ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ شادی کے بعد اپنے شوہر کے گھر جا کر بس جانے والی عورت کا کوئی عطیہ اس وقت تک درست نہیں ہوگا۔ جب تک کہ ایک سال نہ گذر جائے اور کوئی بچہ نہ پیدا ہو جائے۔ لیث کا قول ہے کہ شوہر والی عورت کا اپنے مال میں نہ تو کوئی صدقہ درست ہے اور نہ ہی اپنے غلام یا لونڈی کو آزاد کر دینا، البتہ تھوڑا بہت مال وہ خرچ کر سکتی ہے جس کا خرچ کرنا رشتہ داری کے تعلقات برقرار رکھنے یا رضائے الٰہی حاصل کرنے کے لیے ضروری ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت درج بالا اقوال کے فساد اور بطلان کا فیصلہ اور ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی گواہی دے رہی ہے کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَکُلُوْهُ هَنِیْٓـًٔا مَّرِیْٓـًٔا) اللہ تعالیٰ نے اس قول میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان نیز شوہر کے گھر میں ایک سال کی مدت گذار لینے والی اور نہ گذارنے والی عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اب اس معاملے میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان فرق کرنا صرف اسی صورت میں درست ہوگا، جبکہ کوئی ایسی دلالت موجود ہو جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ آیت صرف ثیبہ کے بارے میں ہے باکرہ کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ امام مالک نے عورت کے باپ کے ذریعے مہر کے ہبہ کو جائز قرار دیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ عورت کا پورا مہر اس کے حوالے کر دو اِلَّا یہ کہ وہ خود اس میں سے کچھ حصہ یا پورے کا پورا چھوڑ دے۔ اس طرح آیت باپ کے ذریعے مہر کے ہبہ کے بطلان کا فیصلہ دیتی ہے۔ کیونکہ اسے تو مہر کی پوری رقم بیٹی کے حوالے کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اِلَّا یہ کہ وہ بطیب خاطر اسے چھوڑنے پر رضا مند ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے باپ کی خوش دلی کی شرط نہیں لگائی اس طرح امام مالک نے ایک طرف اس بات کی ممانعت کر دی جس کی اللہ تعالیٰ نے عورت کے لیے بطیب خاطر عمل پیرا ہونے کی اجازت دی تھی اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے عورت کی خوش دلی کے بغیر جس بات کی ممانعت کر دی تھی انہوں نے باپ کی شرط لگا کر اسے جائز کر دیا۔

یہ طرز فکر دراصل کسی دلیل کے بغیر آیت پر دو پہلوؤں سے اعتراض کرنے کے مترادف ہے:

اوّل یہ کہ ظاہر آیت تو ہبہ کے جواز کی متقاضی ہے لیکن اسے اس سے روکا جا رہا ہے۔ دوم یہ کہ باپ کے ذریعے بیٹی کے مہر کے ہبہ کا جواز پیدا کر دیا گیا ہے جبکہ امر الٰہی یہ ہے کہ عورت کو اس کا پورا مہر دے دیا جائے اِلَّا یہ کہ وہ بطیب خاطر اسے چھوڑ دینے پر رضا مند ہو جائے۔

اسلام نے عورت کو حقِ ملکیت عطا کیا

قول باری (وَلَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَیْتُمُوْهُنَّ شَیْـًٔا اِلَّآ اَنْ یَّخَافَآ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ۔ تمہارے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ تم دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز ان سے واپس لے لو اِلَّا یہ کہ میاں بیوی دونوں کو اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکتے۔ اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ یہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکتے تو ان دونوں پر اس بات میں کوئی گناہ نہیں کہ عورت (طلاق حاصل

کرنے کے لیے ، بطورِ فدیہ کچھ دے دے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر کو ان چیزوں میں سے کوئی بھی چیز واپس لینے سے روک دیا جو اس نے اپنی بیوی کو دے رکھی تھی ۔ اِلّا یہ کہ بیوی طلاق حاصل کرنے کی غرض سے ان میں سے کوئی چیز بطورِ فدیہ شوہر کو دے دے ۔ غرض کسی چیز کے دینے میں عورت کی رضامندی کی شرط لگا دی گئی اور اس میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ، اس پر حضرت عبد اللہ بن مسعود کی بیوی زینب کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے فرمایا (تصدقن ولو من حلیکن ، صدقہ دیا کرو خواہ اپنے زیورات ہی سے کیوں نہ ہو ۔) حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر کے موقع پر نمازِ عید کے بعد خطبہ ارشاد فرمایا ۔ اس کے بعد عورتوں کے گروہ کی طرف تشریف لے گئے اور انہیں صدقہ نکالنے کا حکم دیا ، اس موقع پر آپ نے باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ۔ ایک اور وجہ سے بھی اس کا جواز نہیں کیونکہ یہ "حجر" یعنی سرکاری طور پر پابندی لگا دینے کی ایک صورت ہے جبکہ ایسے فرد پر جس کی حیثیت وہ ہو جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے پابندی لگانا درست نہیں ہے ۔

واللہ اعلم ۔

نادانوں اور بیوقوفوں کو ان کا مال حوالے کرنا

اسلام مال و جائداد کی حفاظت کا حکم دیتا ہے

قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا ۔ اور اپنے وہ مال جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیئے قیامِ زندگی کا ذریعہ بنایا ہے نادان لوگوں کے حوالے نہ کرو۔) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تاویل و تفسیر میں اہلِ علم کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنا مال اپنی اولاد کے درمیان تقسیم نہ کرے اور پھر خود ان کا دست نگر بن جائے۔ جبکہ اس کی اولاد کو اس کا دست نگر ہونا چاہیئے اور عورت بیوقوف ترین مخلوق ہے۔ اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے آیت کی اس کے ظاہر اور اس کی حقیقت کے مقتضیٰ کے مطابق تفسیر کی اس لیے کہ قولِ باری (اَمْوَالَكُمْ) اس بات کا متقاضی ہے کہ اپنا مال نادانوں کے حوالے کرنے کی نہی کا خطاب ہر شخص کو ہے۔ اس لیے کہ حوالہ کر دینے کی صورت میں گویا اپنا مال ضائع کر دینا ہے کیونکہ نادان لوگ مال کی حفاظت اور اس میں اضافہ کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ نادان لوگوں سے آپ کی مراد بچے اور عورتیں ہیں جو مال کی حفاظت کے نااہل ہوتے ہیں نیز اس امر پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک شخص کے لیے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے مال کا کسی ایسے فرد کو وکیل اور کارپرداز بنا دے جس میں نادانی اور بیوقوفی کی صفت پائی جاتی ہو اور نہ ہی ان جیسے لوگوں کو اپنے مال کے متعلق وصیت کرے۔ نیز یہ دلالت بھی ہو رہی ہے کہ ایک شخص کے ورثاء کم عمر ہوں تو اس کے لیے بھی مناسب ہے کہ وہ اپنے مال کے متعلق کسی ایسے شخص کو وصیت کرے جو امانت دار ہو اور ان ورثاء کی خاطر اس مال کی دل و جان سے حفاظت کر سکتا ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مال کو ضائع کرنے سے روکا گیا ہے اور اس کی حفاظت، دیکھ بھال اور نگرانی واجب کر دی گئی ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (اَلَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا ہے۔ کہ اس نے ہمارے جسموں کی زندگی اور قیام کا ذریعہ مال کو بنا دیا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے جس شخص کو مالِ دنیا میں سے کوئی حصّہ عطا کیا ہے۔ اس پر اس میں سے اللہ کا حق یعنی زکوٰۃ و صدقات ادا کرنا لازم ہے پھر باقی ماندہ مال کی حفاظت اور اسے ضائع ہونے سے بچانا بھی اس کی ذمہ داری ہے۔ اس طرح اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو اصلاحِ معاش اور حسن تدبیر کی ترغیب دی ہے، یہ بات اللہ نے اپنی کتاب عزیز میں کئی مواقع پر بیان فرمائی ہے۔ چنانچہ قول باری ہے۔ (وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ، اور بلا ضرورت خرچ نہ کرو بے شک بلا ضرورت مال اڑانے والے شیطانوں کے بھائی بند ہیں) نیز قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا۔ اپنے ہاتھ اپنی گردن سے باندھ کر نہ رکھو، اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو کہ پھر ملامت زدہ اور تھکا ہارا بن کر بیٹھ رہو) نیز قول باری ہے (وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا، اور وہ لوگ جب خرچ کرتے ہیں تو فضول خرچی نہیں کرتے اور نہ ہی کنجوسی) اللہ تعالیٰ نے اموال کی حفاظت اور گواہیوں، دستاویزات اور رہن کے ذریعے قرض میں دی ہوئی رقموں کو محفوظ کر لینے کے جو احکامات دیے ہیں جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں وہ بھی اصلاح معاش اور حسن تدبیر کے سلسلے میں دی جانے والی ترغیب کی ایک کڑی ہیں۔ قولِ باری (الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا، کی اور تفسیر بھی کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں ان اموال کا نگران و محافظ بنایا ہے۔ اس لیے انہیں ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں جانے نہ دو جو ان کے ضیاع کا سبب بن جائیں۔

اسلام میں مال و دولت کا ضائع کرنا منع ہے

آیت زیر بحث کی ایک اور تاویل سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ آیت کا اصل مفہوم یہ ہے "نادانوں کو ان کے اموال حوالے نہ کرو" اموال کی اضافت دراصل سفہاء یعنی نادانوں کی طرف ہے۔ اب الفاظ میں اموال کی جو اضافت مخاطبین کی طرف ہے تو اس کی مثال یہ قولِ باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ، تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) یہاں (أَنفُسَكُمْ) سے مراد یہ ہے کہ "تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے" اسی طرح قول باری (فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ، تم اپنے آپ کو قتل کرو) کا یہی مفہوم ہے۔ نیز قول باری (فَإِذَا دَخَلْتُم بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ، اور جب تم گھروں میں داخل ہو تو اپنے آپ کو سلام کرو) کا مفہوم یہ ہے کہ گھروں میں رہنے والوں کو سلام کرو۔ اس تاویل کی بنا پر نادانوں اور

بے وقوفوں پر ان کے اموال کے سلسلے میں پابندی ہو گی اور انہیں نادانی اور بے وقوفی زائل ہونے تک ان کے اموال سے دور رکھا جائے گا۔

یہاں سفہاء کے معنی میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "تمہاری اولاد اور اہل و عیال میں سے سفیہ اور بے وقوف " نیز فرمایا "عورت بے وقوف ترین مخلوق ہے " سعید بن جبیر، حسن اور سدی نیز ضحاک۔ اور قتادہ کے نزدیک عورتیں اور بچے سفہاء گنے جاتے ہیں بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ شخص ہے جس میں مال کے متعلق سفاہت اور نادانی کی صفت پائی جاتی ہو خواہ اس پر پابندی لگی ہو یا نہ لگی ہو۔ شعبی نے ابوبردہ سے۔ انہوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا: "تین افراد ایسے ہیں جو اللہ سے دعا مانگتے ہیں لیکن اللہ ان کی دعا قبول نہیں کرتا، ایک تو وہ شخص جس کی بیوی بد اخلاق اور بد زبان ہو اور وہ طلاق دے کر اپنی جان نہ چھڑائے۔ دوسرا وہ جو اپنا مال کسی بے وقوف کے حوالے کر دے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ) اور تیسرا وہ شخص جس نے کسی کو قرض میں اپنی رقم دی ہو اور اس پر گواہی نہ قائم کی ہو" مجاہد سے مروی ہے کہ سفہاء سے مراد عورتیں ہیں ایک قول ہے کہ سفاہت کے اصل معنی حلم اور بردباری کے لحاظ سے ہلکا پن کے ہیں اسی بنا پر فاسق کو سفیہ کہا گیا ہے اس لیے کہ اہل دین اور اہل علم کے نزدیک اس کا کوئی وزن اور مقام نہیں ہوتا۔ ناقص العقل کو بھی سفیہ کہا جاتا۔ ہے اس لیے کہ اس میں عقل کی کمی ہوتی ہے۔ آیت زیر بحث میں جن سفہاء کا ذکر ہے ان کی سفاہت میں کوئی مذمت کا پہلو نہیں ہے اور نہ ہی اس سے اللہ کی نافرنی کا مفہوم ظاہر ہوتا ہے بلکہ انہیں سفہاء صرف ان کی عقل کی کمی اور مال کی حفاظت میں ان کی سمجھ بوجھ کی قلت کی بنا پر کہا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہم بچوں اور عورتوں کو مال بطور ہبہ دے سکتے ہیں۔ ایک صحابی حضرت بشیرؓ نے اپنے بیٹے نعمانؓ کو بطور ہبہ کچھ دینے کا ارادہ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے صرف اس لیے روک دیا کہ انہوں نے اپنے سب بیٹوں کو یکساں طریقے پر ہبہ نہیں کیا تھا۔ اس بیان کی روشنی میں سفہاء کو ہماری طرف سے اموال نہ دینے کے معنی پر آیت کو کیسے محمول کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں تملیک اور مال کے ہبہ کے معنی نہیں ہیں۔ اس میں تو مفہوم یہ ہے کہ ہم اموال کو ان کے ہاتھوں میں دے دیں جبکہ انہیں ان کی حفاظت کی کوئی خاص پروا نہ ہو۔ دوسری طرف ایک انسان کے لیے جائز ہے کہ نابالغ یا عورت کو بطور ہبہ کوئی مال دے دے جس طرح کہ وہ بالغ عقلمند کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دے سکتا ہے۔

پہلی صورت میں صرف اتنی بات ہوتی کہ اس ہبہ کو بچے کا ولی اپنے قبضے میں لے کر اس کی حفاظت کرے گا اور اسے ضائع ہونے نہیں دے گا۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس سے روکا ہے کہ ہم اپنے اموال بچوں اور عورتوں کے ہاتھوں میں دے دیں جو ان کی حفاظت اور دیکھ بھال کے نااہل ہوتے ہیں۔

قول باری ہے (وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ، ان نادانوں کو ان اموال میں سے کھلاؤ اور پہناؤ) یعنی انہیں ان اموال میں سے کھلاؤ اس لیے کہ یہاں حرف " فی " حرف " من " کے معنی میں ہے اس لیے کہ حروف پر آگے پیچھے صفات کا ورود ہوتا رہتا ہے جس کی بنا پر بعض حروف بعض دوسرے حروف کے قائمقام ہو کر ان کے معنی دیتے ہیں، جیسا کہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ) میں معنی " مع اموالکم " کے ہیں " یعنی ان کے اموال اپنے اموال کے ساتھ " اللہ تعالیٰ نے ہمیں اموال کو سفہاء کے حوالے کر دینے سے روک دیا ہے جو ان اموال کی حفاظت کا کام سرانجام نہیں دے سکتے اور یہ حکم دیا کہ ہم انہیں ان اموال میں سے ان کی خوراک اور لباس کا بندوبست کریں۔ اگر آیت سے مراد ہمیں اپنے اموال انہیں حوالے کرنے سے روکنا ہے جیسا کہ آیت کا ظاہر اس کا مقتضی ہے تو پھر اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ اپنی بیوی اور نادان اولاد اور بیویوں کا نان ونفقہ ہم پر واجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ہمیں حکم ہے کہ ہم ان پر اپنے اموال میں سے خرچ کریں۔ اگر آیت کی تاویل وہ ہے جسے ان لوگوں نے اختیار کیا ہے جن کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ بات ہے کہ ہم ان کے اموال اس وقت تک ان کے حوالے نہ کریں جب تک ان میں سفاہت کی صفت موجود ہو تو پھر اس صورت میں ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان کے اموال میں سے ان پر خرچ کریں، یہ بات دو وجوہ سے ایسے لوگوں پر پابندی پر دلالت کرتی ہے اول یہ کہ انہیں ان کے اموال سے دور رکھا گیا ہے دوم ان پر خرچ کرنے اور ان کی خوراک اور لباس کی خریداری کے سلسلے میں ہمیں ان کے اموال میں تصرف کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔

قولِ باری ہے (وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا، ان سے بھلی بات کہو) مجاہد اور ابن جریج کا قول ہے کہ (قَوْلًا مَّعْرُوفًا) سے مراد نیکی اور صلہ رحمی کرنے کے لیے موزوں اور جائز طریقے پر ان سے مناسب الفاظ میں وعدہ کر لینا ہے۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد بھلے الفاظ میں ان سے گفتگو کرنا اور اس کے لیے نرم لہجہ اختیار کرنا ہے۔ جیسا کہ قولِ باری ہے (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ، اور تم یتیم پر سختی نہ کرو) یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا

فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُوْرًا ، اگر تمھیں ان سے پہلو تہی کرنا پڑے اس انتظار میں کہ تیرے پروردگار کی طرف سے وہ کشایش آئے جس کی تمھیں امید ہو تو ان سے نرمی کی بات کہہ دو ۔ ایک قول یہ بھی ہے یہاں " قول معروف " سے تادیب وتنبیہ نیز راست روی اور نیکی کی ہدایت اور اخلاق حسنہ کے حصول کی راہنمائی مراد لینا بھی جائز ہے ۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد ہمیں یہ نصیحت کرنا ہے کہ تم ان کے لیے اپنے اموال میں سے خوراک و پوشاک کے اخراجات ادا کرو تو اس موقعہ پر ان سے بھلے اور مناسب الفاظ میں گفتگو کرو اور انہیں اپنی بیزاری کا اظہار کرکے نیز انہیں ذلیل کرکے اور نظروں سے گرا کر ان کی ایذا رسانی نہ کرو جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا ، اور جب تقسیم ترکہ کے وقت رشتہ دار ، یتیم اور مساکین آجائیں تو انہیں بھی اس میں سے کچھ حصہ دو اور ان سے عمدہ انداز میں گفتگو کرو) یعنی مناسب الفاظ میں گفتگو اور اظہار بیزاری اور احسان جتانے سے پرہیز نیز یہ قول باری بھی ہے (لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى ، اپنے صدقات کو احسان جتلا کر اور تکلیف پہنچا کر برباد نہ کرو) یہ بھی درست ہے کہ مذکورہ بالا تمام معانی آیت (وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا) میں مراد ہوں ۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ ۔

یتیم کو مال حوالے کرنا

مالی ذمہ داریاں اٹھانے کے لیے سمجھ بوجھ اور ہوشیاری ضروری ہے

قول باری ہے (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ۔ اور یتیموں کی پرکھ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان میں سمجھ بوجھ اور ہوشیاری دیکھو تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو) حسن، قتادہ اور سدی نے کہا کہ تم انکی عقلمندی اور دینداری کو پرکھتے رہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ بالغ ہونے سے پہلے ہم یتیموں کی پرکھ کرتے رہیں۔ اس لیے کہ فرمایا (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) اس میں ہمیں ان کی یتیمی کی حالت میں ان کو پرکھتے رہنے کا حکم ملا پھر فرمایا (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) اس میں یہ بتا دیا کہ بلوغ نکاح کا مرحلہ ابتلاء یعنی پرکھتے رہنے کے مرحلے کے بعد آئے گا۔ اس لیے کہ حرف "حَتَّىٰ" غایت کے لیے ہے جس کا ذکر ابتلاء کے بعد آیا ہے، اس لیے آیت دو طرح سے اس پر دلالت کر رہی ہے۔ کہ یہ ابتلاء بلوغ سے پہلے ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اگر ایک نابالغ لڑکے کے اندر سمجھ بوجھ اور عقلمندی پیدا ہو جائے تو اسے تجارت اور کاروبار کرنے کی اجازت دے دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ ابتلاء یعنی پرکھ کی یہی صورت ہے کہ مال کی حفاظت اور مالی تصرفات میں اس کے علم اور سمجھ کی جانچ کی جائے اور اس کی حالت معلوم کی جائے اور جب اسے اس طرح کے کام کے لیے کہا جائے گا تو گویا اسے تجارت کرنے کی اجازت مل جائے گی۔ تاہم بچے کو تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت دینے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر، حسن بن زیاد اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر نابالغ میں خرید و فروخت کی سوجھ بوجھ ہے تو باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دے۔

اسی طرح باپ کی طرف سے مقرر کردہ وصی یا باپ کا وصی نہ ہونے کی صورت میں دادا کی طرف

سے مقرر کردہ وصی بھی اس قسم کی اجازت دے سکتا ہے۔ اس نابالغ کی حیثیت اس غلام کی طرح ہو گی جسے آقا کی طرف سے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت مل گئی ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ میرے خیال میں بچے کے باپ اور وصی کی طرف سے تجارت کی اجازت مل جانا جائز نہیں ہے اور اگر اس سلسلے میں اس پر قرض چڑھ جائے تو بچے کے ذمے کسی قسم کی کوئی رقم عائد نہیں ہو گی۔ ربیع نے اپنی کتاب میں اقرار کے باب میں امام شافعی سے روایت نقل کی ہے کہ بچہ اگر اللہ یا کسی انسان کے حق یا کسی مالی یا غیر مالی حق کا اقرار کرے گا تو اس کا یہ اقرار ساقط ہو گا خواہ اسے باپ یا کسی ولی یا حاکم کی طرف سے تجارت کی اجازت ملی ہو۔ حاکم کے لیے جائز نہیں کہ وہ بچے کو اس کی اجازت دے دے اگر اس نے ایسا کر لیا تو حاکم کی طرف سے بچے کا اقرار ساقط سمجھا جائے گا اسی طرح اس کی خرید و فروخت بھی منسوخ سمجھی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت، تجارت کے لیئے اسے اجازت دے دینے کے جواز پر دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے کہ (وَابْتَلُوا الْيَتَامٰى) ابتلاء کا مفہوم یہی ہے کہ ان کی عقلمندی، ان کی دینداری اور تصرفات میں ان کے حزم و احتیاط کی آزمائش کی جائے۔ اس لفظ کا مفہوم ان تمام وجوہ کے لیے عام ہے اور جب لفظ میں عموم کا احتمال ہو تو اس کے خلاف چلتے ہوئے کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ اس آزمائش کو کسی کے لیے مخصوص کر دے۔ بیع و شراء میں اس کی سوجھ بوجھ، نیز اپنے معاملات کو قابو میں رکھنے کی صلاحیت اور اپنے مال کی حفاظت کے سلسلے میں اس کے احوال کی پرکھ، صرف اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دی جائے۔ اب جس شخص نے ابتلاء کے مفہوم کو صرف گفتگو کے ذریعے عقلی پرکھ تک محدود رکھا ہے اور تجارت میں اس کی کارکردگی اور مال کی حفاظت وغیرہ کا لحاظ نہیں کیا اس نے گویا دلیل کے بغیر لفظ کے عموم کو خاص کر دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ترتیب تلاوت میں قول باری (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نابالغ ہونے کی حالت میں مالی تصرف کی اجازت نہیں ملنی چاہیئے۔ آیت میں یہ اذن مراد نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بالغ ہونے اور سمجھ بوجھ نیز اہلیت کے آثار ظاہر ہونے کے بعد مال حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اگر تجارت کے سلسلے میں بالغ ہونے سے پہلے اجازت دینے کا جواز ہوتا تو مال بھی حوالے کر دینے کا جواز ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے بالغ ہونے اور اہلیت ظاہر ہونے کے بعد مال حوالے کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تجارت کی اجازت کا مال حوالے کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ اذن کا مفہوم تو یہ ہے کہ اسے خرید و فروخت

کے لیے کہا جائے اور یہ بات اسے مال حوالے کیے بغیر بھی ممکن ہے جس طرح کہ غلام کو کوئی مال دیئے بغیر تجارت اور خرید و فروخت کی اجازت دے دی جاتی ہے۔

اس لیے ہم یہ کہتے ہیں آیت میں اسے پرکھنے اور آزمانے کا حکم ہے اور آزمائش کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ مال حوالے کیے بغیر اسے تجارت کرنے کی اجازت دے دی جاتے۔ پھر اس کے بعد جب بالغ ہو جائے اور اہلیت کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے۔ اگر آزمائش بیع و شری میں تصرف کی اجازت کے ذریعے پرکھ کا تقاضا نہ کرتی اور اس سے مراد صرف اس کی عقل اور سمجھ کی پرکھ ہوتی، معاملات کے بارے میں اس کی دانشمندی اور گرفت کی حالت کا صحیح اندازہ لگانا نہ ہوتا تو پھر بلوغت سے قبل ابتلاء یعنی آزمائش کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ لیکن جب بلوغت سے پہلے ہی اسے آزمانے اور اس کی پرکھ کا ہمیں حکم دیا گیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد معاملات میں اس کے تصرفات کی آزمائش ہے نیز اس کی عقل کی صحت کی پرکھ اس بات کا پتہ نہیں دے سکتی کہ اپنے معاملات پر اس کی گرفت مضبوط ہے، اپنے مال کی حفاظت بھی کر سکتا ہے اور خرید و فروخت کے متعلق اس کا علم بھی درست ہے اور یہ بات تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مال کی حفاظت اور تصرفات کے متعلق اس کے علم کے سلسلے میں اس کے حالات کا جائزہ لینے کا حکم ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا ہے اس لیے ضروری ہے کہ بلوغت سے قبل جس آزمائش کا حکم دیا گیا ہے وہ ان ہی باتوں کے حکم پر مشتمل ہو۔ صرف اس کی عقلی آزمائش کے حکم پر مشتمل نہ ہو۔ نیز بلوغت سے قبل اگر اسے تجارت کرنے کی اجازت اس لیے نہیں دی گئی تھی کہ اس پر اس کی پابندی تھی تو پھر اس پہلو سے اس کی آزمائش ساقط رہے گی۔ اب بلوغت کے بعد اس کی اہلیت اور سمجھ بوجھ کا اندازہ لگانے کے لیے ہمارا ذریعہ یہ ہو گا کہ ہم یا تو اسے تجارت کی اجازت دے کر اس کی آزمائش کریں گے یا اس کے بغیر ایسا کریں گے۔

اگر پہلی صورت اختیار کی جائے گی تو پھر معترض کے نزدیک اسے تصرف کی اجازت مل جائے گی، حالانکہ معترض بلوغت کے بعد بھی سمجھ بوجھ اور اہلیت کے آثار معلوم ہونے تک اس پر پابندی کا قائل ہے۔ جب بلوغت کے بعد پابندی کی حالت میں اسے تجارت کی اجازت مل سکتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ اجازت دے کر معترض نے اسے پابندی کی حالت سے باہر نکال لیا جبکہ حقیقت میں اس پر پابندی لگی ہوئی ہے اور بلوغت کے بعد بھی اسے اس کے مال سے دور رکھا گیا ہے، ساتھ ہی ساتھ اسے اجازت بھی ملی ہوئی ہے تو اس صورتحال کے تحت معترض سے یہ پوچھا جا

سکتا ہے کہ آپ نے بلوغت سے قبل اس کی حالت کا جائزہ لینے کی خاطر اسے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت کیوں نہیں دی جس طرح بلوغت کے بعد اہلیت کے آثار نظر آنے تک پابندی کے باوجود اس کی حالت کا جائزہ لینے کی خاطر آپ نے اس کی اجازت دے دی ہے۔

اب اگر بلوغت کے بعد بھی تجارت وغیرہ کی اجازت دے کر اس کی حالت کا اندازہ لگایا جائے تو پھر اس کی اہلیت کا پتہ لگانے کا اور کیا ذریعہ ہوگا اس لیے معترض کے اعتراض کی وجہ سے دو باتوں میں سے ایک لازم آتی ہے یا تو آزمائش اور پرکھ کا ترک لازم آتا ہے یا اہلیت معلوم کرنے سے پہلے ہی مال حوالے کر دینا لازم آتا ہے۔

تجارت کے لیئے نابالغ کو اجازت دینے کے جواز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں آپ نے حضرت ام سلمہؓ کے نابالغ بیٹے عمر بن ابی سلمہ کو حکم دیا تھا کہ وہ اپنی والدہ کا نکاح آپ سے کرا دیں۔ عبداللہ بن شدّاد نے روایت بیان کی ہے کہ آپ نے سلمہ بن ابی سلمہ کو اس کا حکم دیا تھا۔ جبکہ (ابھی) وہ نابالغ تھے اس روایت میں خرید و فروخت سے متعلق اس تصرف کے اجازت کی دلیل ہے، جس میں کام اگرچہ یہ کرتا ہو لیکن اس کا کنٹرول کسی اور کے ہاتھ میں ہو آپ نہیں دیکھتے کہ روایت اس بات کی متقاضی ہے کہ باپ اگر نابالغ بیٹے کے لیے کوئی غلام خریدنا یا اپنا کوئی غلام فروخت کرنا چاہے تو اس کے لیے اسے وکیل بنا کر یہ کام اس کے سپرد کر دینا جائز ہے، تجارت کے لیے اجازت کا مفہوم بھی یہی ہے۔

جن لوگوں نے قولِ باری (وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ) کا مفہوم یہ لیا ہے کہ ان کی عقل و فہم اور دینداری کی جانچ کی جائے تو یہ جان لینا چاہیے کہ فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ مال حوالے کرنے کے سلسلے میں دینداری کا اعتبار ضروری نہیں ہے اس لیے کہ یتیم اگر ایک فاسق و فاجر شخص ہو، لیکن اسے معاملات پر پوری گرفت ہو۔ اور تجارتی طریقوں میں تصرفات کا اسے علم ہو تو اس کے فسق و فجور کی بنا پر اس کا مال حوالے نہ کرنا جائز نہیں ہوگا اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس معاملے میں دینداری کا اعتبار ضروری نہیں۔ دوسری طرف اگر ایک یتیم دیندار اور صالح ہو لیکن اپنے مال کا پوری طرح تحفظ کرنے کا اہل نہ ہو اور ہمیشہ لین دین میں دوسروں کے ہاتھوں نقصان اٹھاتا ہو تو ایسے شخص کو ان لوگوں کے نزدیک مال حوالے نہیں کیا جائے گا جو عقل کی کمی اور قلتِ ضبط کی بنا پر پابندی لگانے کے قائل ہیں۔ اس سے ہمیں یہ چیز معلوم ہوگئی کہ اس معاملے میں دینداری کا اعتبار ایک بے معنی بات ہے۔

قولِ باری ہے (حَتّٰى اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ اس

سے مراد حلم ہے جس کا مفہوم نکاح کی حالت کو پہنچ جانا ہے یعنی احتلام کا آجانا ہے قول باری (فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "اگر تمھیں ان کے اندر اس چیز کا علم ہو جائے" ایک قول میں ہے کہ ایناس کے اصل معنی احساس کے ہیں یعنی تم ان میں سمجھ بوجھ اور اہلیت کا احساس کر لو" اس معنی کی حکایت خلیل نحوی سے کی گئی ہے۔ قول باری ہے (اِنِّیْٓ اٰنَسْتُ نَارًا) میں نے آگ دیکھی ہے) یعنی میں نے آگ کا وجود محسوس کر لیا اور اسے دیکھ لیا ہے۔ یہاں "رشد" کے معنی میں اختلاف رائے ہے ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ عقل و فہم اور حفظ مال کی اہلیت کو رشد کہتے ہیں۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے عقل و فہم اور دین کی اہلیت کا نام رشد ہے۔ ابراہیم نخعی اور مجاہد نے کہا ہے کہ اس سے مراد عقل ہے۔ سماک نے عکرمہ سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا) کی تفسیر میں فرمایا کہ جب اس میں بردباری، عقلمندی اور وقار کی کیفیت پختہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب رشد کے اسم کا اطلاق ان لوگوں کی تاویل کی بنا پر عقل پر ہوتا ہے۔ جنہوں نے اس کے یہی معنی لیے ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نفع نقصان اور بُرے بھلے میں امتیاز کرنے والی سمجھ بوجھ اور عقلمندی کی شرط لگائی ہے ہر قسم کی سمجھ بوجھ اور ہوشیاری کی شرط نہیں لگائی تو اس لفظ کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ عقل کے وجود کی بنا پر اس صفت کا یتیم میں پیدا ہو جانا، مال اس کے حوالے کرنے کا موجب اور اس پر پابندی لگانے سے مانع ہے۔ اس سے ایک عاقل، بالغ اور آزاد انسان پر پابندی لگانے کے بطلان کی وجہ بھی نکلتی ہے۔ ابراہیم نخعی، محمد بن سیرین اور امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے۔ اس کی وضاحت ہم نے سورۃ بقرہ میں کر دی ہے۔

قول باری (فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ ان کے اموال ان کے حوالے کر دو) بلوغت کے بعد سمجھ بوجھ کے آثار ظاہر ہونے پر ان کا مال ان کے حوالے کر دینے کے وجوب کا متقاضی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَاٰتُوا الْيَتٰمٰٓى اَمْوَالَهُمْ) رشد کی یہ شرط یہاں بھی معتبر ہے۔ تقدیر کلام اس طرح ہے "جب یتیم بالغ ہو جائیں اور تم ان میں اہلیت کے آثار محسوس کر لو تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو"

قول باری ہے۔ (وَلَا تَاْكُلُوْهَآ اِسْرَافًا وَّبِدَارًا اَنْ يَّكْبَرُوْا، ایسا نہ کرنا کہ حدّ انصاف سے تجاوز کر کے اس خوف سے ان کے مال جلدی جلدی کھا جاؤ کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے)

"سرف" کا مفہوم مباح کی حد سے تجاوز کر کے محظور یعنی غیر مباح کی حد میں داخل ہو جانا ہے بعض دفعہ "سرف" تفریط کی صورت میں پایا جاتا ہے اور بعض دفعہ افراط کی شکل میں کیونکہ ان دونوں حالتوں میں جائز اور مباح کی حد سے تجاوز ہوتا ہے۔

قول باری (وَبِدَارًا) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس، قتادہ، حسن اور سدی کا قول ہے کہ اس کے معنی مبادرت کے ہیں اور مبادرت کسی کام میں تیزی دکھانے کو کہتے ہیں۔ اس لیے تقدیر کلام یہ ہے کہ ان کا مال اس خوف سے جلدی جلدی کھا جانے سے روکا گیا ہے کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے۔ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جب یتیم بڑے ہونے کی حد کو پہنچ جاتے تو عاقل ہونے کی شرط کے ساتھ وہ اپنے مال کا حق دار ہو جائے گا اور اہلیت کے پائے جانے کی کوئی شرط نہیں لگائی جائے گی، اس لیے کہ سمجھ بوجھ اور اہلیت کی شرط کا تعلق بلوغت کے بعد کے زمانے سے ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا) سے یہ واضح فرما دیا کہ جب یتیم بڑا ہونے کی حد کو پہنچ جائے تو پھر اس کا مال اس سے روک رکھنے کا کوئی جواز نہیں ہے اگر یہ مفہوم نہ لیا جاتے تو پھر لفظ "کبر" یعنی "بڑا ہو جانے" کا ذکر یہاں بے معنی ہوگا۔ اس لیے کہ بڑے ہونے کی حد کو پہنچنے سے پہلے اور پہنچنے کے بعد اس کا ولی ہی اس کے مال کا مستحق تھا۔ اب یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب وہ بڑے ہونے کی حد کو پہنچ جائے تو مال حوالے کر دیئے جانے کا حقدار ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ نے بڑے ہونے کی حد پچیس برس مقرر کی ہے، اس لیے کہ اس عمر کو پہنچ جانے والا شخص عام طور پر سنجیدہ اور سمجھدار ہو جاتا ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شخص سنجیدہ اور سمجھدار ہو اور بڑوں کی حد اور ان کے درجے تک نہ پہنچ پائے۔ واللہ اعلم۔

یتیم کے ولی کا اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا

یتیم ہمدردی کا مستحق ہے

ارشادِ باری ہے (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ، یتیم کا جو سرپرست مالدار ہو وہ پرہیزگاری سے کام لے اور جو غریب ہو وہ معروف طریقے سے کھائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی تاویل و تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے۔ معمر نے زہری سے اور انہوں نے قاسم بن محمد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ میری سرپرستی میں کچھ یتیم بچے ہیں جن کے مال مویشی بھی ہیں۔ کیا مجھے ان سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہے؟ آپ نے اس سے پوچھا "کیا تم ان میں سے جو مویشی خارش زدہ ہیں ان کی خارش دور کرنے کے لیے قطران کی مالش کرتے ہو؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر پوچھا "کیا جو جانور بھٹک کر گم ہو جائے اس کی تم تلاش کرتے ہو؟" اس نے پھر اثبات میں جواب دیا۔ پھر فرمایا "کیا تم ان کے پانی کے حوضوں کو مٹی سے لیپتے بھی ہو؟" اس نے پھر ہاں کہا۔ آپ نے پھر سوال کیا "کیا تم پانی کی باری کے دن ان سے پہلے گھاٹ پر پہنچ جاتے ہو؟" اس نے اس کا بھی اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ " پھر ان کا دودھ پی لیا کرو البتہ ان کے تھنوں سے سارا دودھ نہ نکالو اور تھن سے خود بخود نکلنے والے دودھ کو نقصان نہ پہنچاؤ۔" شیبانی نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ وصی کو جب ضرورت پیش آئے ان یتیموں کے ہاتھ کے ساتھ اپنا ہاتھ بھی ڈال دے (یعنی ان کے ساتھ مل کر کھا پی لے) لیکن وہ پگڑی باندھ نہیں سکتا (یعنی ان کے ساتھ کھا پی تو سکتا ہے۔ لیکن ان کا لباس اپنے استعمال میں نہیں لا سکتا) پہلی روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے کھا پی لینے کی اباحت کے لیے یتیم کے مال مویشیوں کی دیکھ بھال اور ان کی خدمت کی شرط لگائی ہے۔ لیکن عکرمہ کی روایت میں ایسی کوئی شرط بیان نہیں کی۔ ابن

لھیعہ نے یزید بن ابی حبیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کچھ انصار صحابہ کرام سے قولِ باری (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کے متعلق استفسار کیا تھا، ان حضرات نے جواب میں فرمایا تھا کہ یہ آیت ہمارے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ اگر وصی یتیم کے کھجور کے درختوں کی دیکھ بھال کرتا تو اس کا ہاتھ یتیم کے ہاتھ کے ساتھ ہوتا یعنی وہ بھی ان درختوں کے پھلوں کے استعمال میں یتیم کے ساتھ شریک ہو جاتا۔

درج بالا روایت پر سند کے اعتبار سے تنقید کی گئی ہے۔ نیز یہ روایت اس وجہ سے بھی غلط ہے کہ اگر کھا پی لینے کی اباحت دیکھ بھال اور خدمت کی وجہ سے ہے تو اس لحاظ سے غنی اور فقیر میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔ جبکہ آیت میں ان دونوں میں فرق رکھا گیا ہے۔ ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ تاویل باطل وساقط ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت میں کھا پی لینے کی اباحت ہے، پگڑی باندھنے کی اجازت نہیں ہے یا اب اگر ولی یا وصی کام کرے اور اپنا وقت لگانے کی بنا پر اسں کا حق دار قرار پاتا تو پھر ماکول اور ملبوس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوتا۔

بہرحال آیت کی تاویل کی یہ ایک صورت ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ولی جب یتیم کے مال مویشیوں کے لیے کام کاج کرے گا تو وہ صرف کھانے پینے کی حد تک ان سے فائدہ اٹھائے گا۔ کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ولی یتیم سے قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کرے گا اور اس کا قرض ادا کرے گا۔

شریک نے ابو اسحاق سے انہوں نے حارثہ ابنِ مضرب سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "میں نے اللہ تعالیٰ کے مال کو اپنے لیے یتیم کے مال کی طرح سمجھ رکھا ہے کہ اگر مجھے گنجائش ہوگی تو اس سے پرہیز کروں گا۔ اور اگر تنگدستی کی بنا پر مجھے اس کی ضرورت ہوگی تو معروف طریقے سے اس میں سے لے کر کھاؤں گا اور پھر اس کی ادائیگی کر دوں گا" عبیدہ سلمانی اور سعید بن جبیر نیز ابوالعالیہ، ابو وائل اور مجاہد سے یہی بات مروی ہے۔ کہ یتیم کا ولی ضرورت کے وقت اس کے مال میں سے بطور قرض لے گا اور پھر گنجائش ہونے پر اس کی ادائیگی کر دے گا۔ ایک تیسرا قول بھی ہے جو حسن، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی اور مکحول سے مروی ہے کہ وہ اس کے مال میں سے بس اسی قدر لے گا جس سے وہ اپنی بھوک دور کر سکے اور اپنا بدن ڈھانک سکے پھر گنجائش ہونے پر وہ اس کی ادائیگی نہیں کرے گا۔ چوتھا قول جس کے قائل شعبی ہیں یہ ہے کہ ولی کے لیے اسں کے مال کی حیثیت وہی ہوگی جو مردار کی ہے، یعنی ضرورت پڑنے پر ہی وہ اسے ہاتھ لگائے گا، پھر

اگر اسے گنجائش وکشائش حاصل ہو جائے گی تو اس کی ادائیگی کر دے گا ورنہ اس پر اس کی واپسی کی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ پانچویں قول کی روایت مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ قول باری (فَلْيَسْتَعْفِفْ) کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے بے پرواہ رہے یعنی اس کے مال کی طرف نظر نہ کرے اور (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنی ذات پر اپنا ہی مال خرچ کرتا رہے تاکہ یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی اسے ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انہیں محمد بن عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں منجاب بن الحارث نے، انہیں ابو عامر اسدی نے، انہیں سفیان نے اعمش سے، انہوں نے حکم سے، انہوں نے مقسم سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی مفہوم کی روایت کی، عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ولی یتیم کے مال میں سے صرف کرے گا اور پھر بعد میں اس کی ادائیگی کر دے گا، آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ یہ حکم منسوخ ہے۔ مجاہد نے ایک اور روایت میں کہا ہے کہ ولی اپنے ذاتی مال میں سے معروف طریقے سے اپنے اوپر خرچ کرتا رہے گا۔ اور اسے یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی اجازت نہیں ہے۔ یہی حکم کا بھی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے اختلاف رائے کی یہ صورتیں جو اوپر بیان ہوئیں۔ اس سلسلے میں چار روایتیں وارد ہوئیں۔ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ پہلی روایت تو یہ ہے کہ اگر ولی یتیم کے مملوکہ اونٹوں اور مویشیوں کی دیکھ بھال کرے گا اور ان کی خدمت میں اپنا وقت لگائے گا تو وہ ان کا دودھ پی سکے گا۔ دوسری روایت میں وہ یتیم کا مال اپنی ذات پر خرچ کرنے کی صورت میں، اس کی ادائیگی کرے گا، تیسری روایت میں وہ یتیم کے مال میں سے کچھ بھی خرچ نہیں کرے گا۔ بلکہ اپنے مال میں سے اس طرح سنبھال سنبھال کر خرچ کرے گا کہ اسے یتیم کے مال کو ہاتھ لگانے کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔ چوتھی روایت میں اس حکم کو منسوخ کہا گیا ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس سلسلے میں جو مسلک ہم تک منقول ہوا ہے اس کے مطابق ولی خواہ غنی ہو یا فقیر یتیم کے مال میں سے نہ بطور قرض کچھ لے گا اور نہ ہی کسی اور طریقے سے کچھ حاصل کرے گا، نہ ہی اس کے مال میں سے کسی اور کو کوئی قرضہ وغیرہ دے گا۔ اسماعیل بن سالم نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ جہاں تک ہمارا تعلق ہے تو ہم وصی کے لیے یہ پسند نہیں کرتے کہ وہ یتیم کے مال میں سے قرض لے کر یا کسی اور طریقے سے کچھ کھائے۔ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

امام محمد نے "کتاب الآثار" میں امام ابوحنیفہ سے، انہوں نے ایک شخص سے، اس نے حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ وصی یتیم کے مال میں سے قرض لے کر یا کوئی اور صورت اختیار کر کے کچھ نہیں کھائے گا۔ اس روایت کے ذکر کے بعد امام محمد نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا بھی قول ہے۔

طحاوی نے امام ابوحنیفہ کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ ولی یا وصی کو جب ضرورت پڑ جائے یتیم کے مال میں سے قرض لے کر اپنی ضرورت پوری کرے اور پھر یہ قرض واپس کر دے جیسا کہ حضرت عمرؓ اور آپ کے ہم خیال اصحاب سے بھی منقول ہے۔ بشر بن الولید نے امام ابویوسف سے نقل کیا ہے کہ ولی جب تک اقامت کی حالت میں ہوگا اس وقت تک وہ اس کے مال کو ہاتھ نہیں لگائے گا، البتہ جب وہ یتیم کے دیئے ہوئے قرضوں کی وصولی یا اس کی زمینوں کی دیکھ بھال کے لیے نکلے گا تو اس کے لیے اس کے مال میں سے اپنے اوپر خرچ کرنا، اس کے جانور پر سواری کرنا اور کپڑے پہن لینا جائز ہوگا۔ پھر جب وہ واپس ہوگا تو کپڑے اور سواری یتیم کو واپس کر دے گا۔

بشر بن الولید نے مزید کہا کہ امام ابویوسف نے قول باری (فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) کے متعلق فرمایا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہو۔؟

یتیم کا سرپرست عادل اور امین ہونا چاہیے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابویوسف نے وصی کو درج بالا صورتوں میں مضارب کی طرح قرار دیا ہے کہ وہ بھی سفر کی حالت میں سرمایہ لگانے والے کے مال میں سے اپنی ذات پر خرچ کر سکتا ہے۔ ابن عبدالحکم نے امام مالک کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص کی سرپرستی میں کوئی یتیم ہو اور اس نے اس کے اخراجات کو اپنے مال کے ساتھ ملا لیا ہو، تو اگر یتیم کے اخراجات ولی کے اخراجات سے زیادہ ہوں تو پھر اس کا مال اپنے مال کے ساتھ ملا لینے میں کوئی حرج نہیں لیکن اگر یتیم کے مال میں بچت ہو یعنی اس کے اخراجات کم ہوں تو پھر وہ اسے اپنے مال کے ساتھ نہ ملائے۔ امام مالک نے غنی اور فقیر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ المعافی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ یتیم کے ولی کے لیے یتیم کے کھانے میں سے کھا لینا جائز ہے تاہم ولی اس کے بدل کے طور پر یتیم کو ضرور کچھ دے گا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ثوری کے نزدیک یتیم کے مال میں سے کسی قسم کا کوئی فائدہ اٹھانا

اگرچہ اس سے یتیم کو کوئی نقصان بھی نہ پہنچتا ہو، مثلاً یتیم کی مملوکہ تختی پر وہ کچھ لکھنے کی مشق کرے وغیرہ حسن بن حی کا قول ہے کہ ولی کو جب ضرورت پیش آئے وہ یتیم کے مال میں سے قرض لے سکتا ہے پھر وہ اسے یہ قرض واپس کر دے۔ نیز یتیم کے مال میں سے وصی کو اپنے کام اور دوڑ دھوپ کی مقدار کھا لینے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس سے یتیم بچے کا کوئی نقصان نہ ہو۔

ایک اہم نقطہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا) نیز فرمایا (فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا) نیز فرمایا (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ) نیز فرمایا (وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ) ایک جگہ ارشاد ہوا (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) یہ تمام آیات محکم ہیں یعنی ان میں سے کوئی بھی متشابہ یا منسوخ نہیں۔ ان سب کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ولی خواہ غنی ہو یا فقیر یتیم کا مال کھانا اس کے لیے ممنوع ہے اور قول باری (وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) ایک متشابہ آیت ہے، جس میں ان تمام وجوہ کا احتمال ہے جو ہم سابقہ سطور میں بیان کر آئے ہیں اس لیے اس آیت کی تاویل کا احسن طریقہ ہے کہ اسے محکم آیات کے موافق مفہوم پر محمول کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ ولی معروف طریقے سے اپنا ذاتی مال اپنے اوپر اس طریقے سے خرچ کرتا رہے کہ اسے یتیم کے مال کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں متشابہ آیات کو محکم آیات کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔ نیز ہمیں ایسا کیے بغیر متشابہ آیات کی اتباع سے منع فرمایا ہے چنانچہ قول باری ہے (مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ)

اب زیر بحث آیت کی تاویل میں یہ کہا گیا ہے کہ اس سے یتیم کے مال کو بطور قرض یا بطور غیر قرض لینے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ ان کی یہ تاویل محکم کے مخالف ہے۔ جن لوگوں نے درج بالا تاویل کے علاوہ دوسری تاویل کی ہے انہوں نے اس متشابہ آیت کو محکم آیات کی طرف لوٹا کر اسے ان کے معانی پر محمول کیا ہے۔ اس لیے یہ تاویل اولیٰ ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ قول باری (فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ) منسوخ ہے اس کی روایت حسن بن ابی الحسن بن عطیہ نے عطیہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا اس آیت کو بعد میں آنے والی آیت (اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى) نے منسوخ کر دیا ہے۔ عثمان بن عطاء نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے عیسیٰ بن عبید الکندی نے عبید اللہ سے، انہوں نے ضحاک بن مزاحم سے قول باری (وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ یہ آیت قول باری (اِنَّ الَّذِيْنَ يَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْيَتٰمٰى ظُلْمًا) کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔

ایک سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میرے پاس کوئی مال نہیں اور سرپرستی میں ایک یتیم پرورش پا رہا ہے، اس پر آپ نے فرمایا (کل من مال یتیمک غیر مسرف ولا متأثل مالک بمالہ، تمھاری سرپرستی میں جو یتیم ہے اس کے مال میں سے تم کھا لو بشرطیکہ تم اسراف نہ کرو اور نہ ہی اپنا مال اس کے مال کے ساتھ ملاؤ) عمرو بن دینار نے حسن عوفی سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ یتیم کا ولی اس کے مال میں سے معروف طریقے سے کھائے گا اور مال یکجا نہیں کرے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں روایات کے ذریعے ہماری ان مذکورہ آیات پر اعتراض درست نہیں ہے۔ جو یتیم کے مال کے متعلق ممانعت کا تقاضا کرتی ہیں۔ اگر یہ درست بھی ہو جائے تو اسے اس صورت پر محمول کیا جائے گا جو جائز ہے اور وہ یہ کہ ولی یتیم کے مال میں مضاربت کی بنیاد پر کام کرے گا اور اپنے منافع کی مقدار اس میں سے لے لے گا یہ صورت ہمارے نزدیک جائز ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔

ایک اور سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ یتیم کے مال میں مضاربت کی بنیاد پر کام کر کے اگر منافع لینا جائز ہے تو پھر اس کے مال میں کام کر کے کھانا کیوں جائز نہیں ہوگا جیسا کہ حضرت ابن عباس سے ایک روایت کی رو سے اگر ولی یتیم کے خارشتی اونٹوں پر قطران کی مالش کرتا ہو، گمشدہ اونٹ کی تلاش میں جاتا ہو اور

ان کے پانی کے حوضوں کو مٹی سے لیپتا ہو، تو اس کے لیے ان اونٹوں کا دودھ پینا جائز ہے، بشرطیکہ ان کے تھنوں سے سارا دودھ نہ نکال لے اور نہ ہی خود بخود نکلنے والے دودھ کو نقصان پہنچائے یا جس طرح حسن سے روایت ہے کہ وصی اگر یتیم کے مملوکہ کھجور کے درختوں کی دیکھ بھال میں کام کرے گا، تو اس کا ہاتھ بھی یتیم کے ہاتھ کے ساتھ ہوگا یعنی وہ بھی یتیم کے ساتھ مل کر ان درختوں کا پھل کھا سکے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وصی جب اونٹوں کی دیکھ بھال یا درختوں کی نگرانی میں ہاتھ بٹائے گا تو دو صورتوں میں سے ایک صورت ہوگی یا تو وہ یتیم کے مال میں سے اپنے کام کی اجرت کے طور پر کچھ لے گا یا اجرت اور معاوضہ کے علاوہ کسی اور وجہ کی بنا پر وہ ایسا کرے گا۔

اگر وہ پہلی صورت اختیار کرے گا تو اس کے لیے ایسا کرنا چار وجوہ سے فاسد ہوگا۔ اوّل یہ کہ جن لوگوں نے اجرت کے طور پر کچھ لینے کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے ولی کی غربت کی حالت میں اس کی اجازت دی ہے کیونکہ مالداری کی حالت میں اس کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ نص سے یہ بات ثابت ہے جیسا کہ قول باری ہے۔ (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ) اور اجرت کے استحقاق کے لحاظ سے مالدار اور فقیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس بنا پر اسے اجرت کا نام دینا باطل ہوگیا۔ دوم یہ کہ وصی کو یہ جائز نہیں کہ وہ یتیم کے لیے اپنی ذات کو کرایہ پر لے کر اس کا مزدور بن جائے۔ سوم یہ کہ جن حضرات نے ولی کے لیے اس چیز کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے اس کے لیے کسی معین اور معلوم چیز کی شرط نہیں لگائی ہے، جبکہ اجارہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک اس میں اجرت کا تعین نہیں کیا جاتا۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ ولی کے لیے اس چیز کو مباح قرار دینے میں انہوں نے اسے اجرت کا نام نہیں دیا ہے۔ اس لیے اس کا اجرت ہونا باطل ہوگیا۔

اگر وصی یتیم کے مال میں کام کر کے کچھ لے تو اسے مضاربت میں منافع کی حیثیت بھی نہیں دی جاسکتی۔ اس لیے کہ یتیم کے مال میں سے وہ جس منافع کا مستحق ہوگا وہ کبھی یتیم کا مال تھا ہی نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مضاربت میں رب المال یعنی سرمایہ کار مضارب یعنی کارندہ کے لیے جس منافع کی شرط لگاتا ہے۔ وہ کبھی اس کی ملکیت میں نہیں ہوتا۔ اگر یہ رب المال کی ملکیت ہوتا اور مضارب کے تگ و دو اور کام کے بدل کے طور پر مشروط ہوتا تو پھر اس صورت میں اس کا رب المال کی ضمانت کے تحت ہونا ضروری ہوتا۔ جس طرح کہ اجارہ میں اجرت کا استحقاق کرایہ پر لینے والے یعنی مستاجر کے مال میں سے مزدور کے کام کے بدل کے طور پر مستاجر کی ضمانت کے تحت ہوتا ہے، اب جبکہ مضارب کے لیے شرط کیا ہوا منافع رب المال کی ضمانت کے تحت نہیں ہوتا تو اس سے ثابت ہوا کہ یہ منافع

کبھی رب المال کی ملکیت میں نہیں تھا بلکہ یہ مضارب کی ملکیت کے تحت وقوع پذیر ہوا ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک مریض اپنا مال مضاربت پر دے کر منافع کے دس میں سے نو حصے مضارب کے لیے مقرر کر دے جبکہ منافع کی نسبت اس جیسی مضاربت کے لحاظ سے زیادہ بھی ہو، تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہو گا۔ اگر مریض اپنی اس بیماری میں مر جاتے تو مضارب کے لیے مقرر کردہ منافع اس کے مال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر مریض کوئی چیز اس سے زائد کرایہ پر لیتا جتنا کہ عام طور پر اس جیسی چیز کا کرایہ ہوتا ہے۔ اور پھر اس کی وفات ہو جاتی تو اس صورت میں یہ زائد رقم اس کے تہائی مال سے ادا کی جاتی۔ اس طرح مضاربت کی صورت میں مقرر کردہ منافع کی حیثیت وہ نہیں ہوتی جو اجارہ میں مقرر کردہ کرایہ کی تھی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ولی کا مضاربت کی بنیاد پر منافع کی صورت میں یتیم کے مال میں سے کچھ لے لینا گویا یتیم کے مال میں سے لینا نہ ہوا۔

ایک اور سوال کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اس معاملے میں وصی کو سرکاری کارندوں اور قاضیوں کی طرح سمجھ لیا جائے جو اپنے اپنے شعبوں میں کام کرتے اور مسلمانوں کی خدمات سرانجام دینے کی بنا پر اپنے اپنے وظائف یا تنخواہیں وصول کرتے ہیں۔ وصی بھی اسی طرح ہے کہ جب وہ یتیم کے لیے کام کرے گا تو کام کے مطابق تنخواہ یا وظیفہ حاصل کرے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وصی کے لیے مالدار ہونے کی صورت میں یتیم کا کام کرنے کی بنا پر اس کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے۔ نص قرآنی نے اس کی ممانعت کر دی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ (وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ) اس کے ساتھ یہ بھی ایک اتفاقی مسئلہ ہے کہ سرکاری کارندے اور قاضی صاحبان مالدار ہونے کے باوجود بھی اپنے اپنے کاموں کے معاوضہ کے طور پر وظائف یا تنخواہیں لے سکتے ہیں۔

اگر یتیم کے مال میں سے ولی کی لی ہوئی رقم یا چیز کی وہی حیثیت ہوتی جو قاضیوں اور سرکاری کارندوں کی تنخواہوں کی ہے۔ تو پھر مالداری کی حالت میں بھی ولی کو ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یتیم کا ولی، یتیم کے مال میں کسی وظیفے یا تنخواہ کا حق نہیں رکھتا۔ نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاضی کے لیے بھی یتیم کے مال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ یتیموں کے معاملات کی دیکھ بھال اس کی ذمہ داری ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان تمام لوگوں کے

لیے جو یتیموں کی سرپرستی کا حق رکھتے ہیں، ان کے اموال میں سے کچھ لینا جائز نہیں ہے، نہ قرض کی صورت میں اور نہ ہی غیر قرض کی شکل میں جس طرح کہ قاضی بھی ایسا نہیں کر سکتا خواہ وہ امیر ہو یا غریب۔

ایک اور سوال اور اس کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ قاضی اور سرکاری کارندے اپنے اپنے کاموں کی تنخواہیں لیتے ہیں۔ اگر یتیم کا ولی یتیم کا کام کر کے بقدر کفایت اس کے مال میں سے کچھ لے لیتا ہے تو ان دونوں صورتوں نیز اجرت لینے کے درمیان کیا فرق ہے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وظیفہ یا تنخواہ کسی چیز کی اجرت نہیں ہوتی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک مقرر کردہ چیز ہے جو اس نے مسلمانوں کے امور سرانجام دینے والوں کے لیے متعین کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ فقہاء کے لیے وظائف لینا جائز ہے، حالانکہ وہ کوئی ایسا کام نہیں کرتے جس پر اجرت لینا جائز ہو۔ اس لیے کہ فتویٰ نویسی اور لوگوں کو فقہ سے آگاہ کرنے میں ان کی مشغولیت ایک فرض ہے اور کسی کے لیے فرض کام کر کے اس پر اجرت لینا جائز نہیں۔ اسی طرح میدانِ جنگ میں جانے والے مجاہدین اور ان کے اہل و عیال کو وظائف دیئے جاتے ہیں حالانکہ یہ اجرت نہیں ہوتی، یہی صورتِ حال خلفاء کے وظائف کی بھی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مالِ غنیمت کے "خمس" نیز "فیٔ" میں سے ایک ایک حصہ لیتے تھے اور غزوہ میں شریک ہونے کی صورت میں مالِ غنیمت میں سے بھی آپ کو ایک حصہ ملتا تھا۔ اب کسی کے لیے یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دینی امور کی انجام دہی پر اجرت لیتے تھے۔ کسی کے لیے یہ کہنا کیسے جائز ہو گا، جبکہ فرمانِ الٰہی ہے (قُلْ مَآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِيْنَ ، آپ کہہ دیجیئے کہ میں اس معاملے میں کسی اجرت کا طلب گار نہیں ہوں۔ اور نہ ہی میں بناوٹ کرنے والوں میں سے ہوں) نیز فرمایا (قُلْ لَّآ اَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّةَ فِى الْقُرْبٰى ، کہہ دیں کہ میں تم سے کوئی معاوضہ طلب نہیں کرتا، ہاں رشتہ داری کی محبت ہو) اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ رزق یعنی وظائف یا تنخواہیں، اجرت نہیں ہوتیں۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ فقراء، مساکین اور یتیموں کے لیے بعض دفعہ بیت المال پر حقوق واجب ہو جاتے ہیں جبکہ وہ ان حقوق کو کسی چیز کے بدل کے طور پر نہیں لیتے۔ اس لیے قاضی نیز دینی کام سرانجام دینے والے کسی بھی شخص کے لیے اجرت لینا جائز نہیں ہے۔ قاضی کو تو تحفہ اور ہدیہ وصول کرنے سے بھی

روک دیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے قولِ باری (اَکّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ ، بڑے حرام خور ہیں) کے متعلق دریافت کیا گیا کہ اس کے معنی رشوت کے ہیں۔ آپ نے جواب میں فرمایا: نہیں رشوت تو کفر ہے اس سے مراد وہ تحائف و ہدایا ہیں جو سرکاری کارندے وصول کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ھدایا الامراء غلول، حکام کا لوگوں کے تحائف قبول کرنا غلول ہے۔) یعنی مالِ غنیمت میں ہیرا پھیری کرنے کے مترادف ہے اس لیے قاضی کو قضاء کے سلسلے میں کسی بھی پہلو سے اجرت لینے سے روک دیا گیا ہے۔ اور تحائف قبول کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اور سلف نے قولِ باری میں مذکور لفظ "سحت" کے یہی معنی لیئے ہیں۔ اب یتیم کا ولی اس کے مال میں سے اگر کچھ کھا لیتا ہے یا تو اجرت کے طور پر لے گا یا قاضی اور سرکاری کارندے کے وظیفے کے طور پر لے گا۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ اجرت کسی متعین عمل پر ملتی ہے۔ جس کی مدت بھی معلوم ہو اور اجرت بھی۔ اس میں پہلے سے اجارہ کی طرح کوئی عقد یعنی معاملہ ہونا چاہیئے۔ اس میں امیر اور غریب کا کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اب جو حضرات یتیم کے مال میں سے ولی کے لیے بطور قرض یا غیر قرض کچھ لینا جائز قرار دیتے ہیں، ان کے نزدیک اس کی حیثیت اجرت کی نہیں ہے جس کے دلائل کا ہم نے پہلے تذکرہ کر دیا ہے نیز اس معاملے میں ان حضرات کے نزدیک مالدار اور فقیر کے درمیان فرق ہوتا ہے اس لیے اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ اجرت نہیں ہے اور ولی کے لیے اسے اس بنیاد پر لینا جائز نہیں جس پر قاضی اور سرکاری کارندے اپنے اپنے وظائف لیتے ہیں، اس لیے کہ اس معاملے میں مالدار اور فقیر دونوں قسموں کے قاضیوں اور کارندوں کا حکم یکساں ہے جبکہ یتیم کے مال میں سے لینے والے ولی کا حکم مالدار اور فقیر ہونے کی نسبت سے مختلف ہے جیسا کہ اس کے جواز کے قائلین کا مسلک ہے۔

دوسری وجہ یہ کہ اس قسم کے وظائف بیت المال پر واجب ہوتے ہیں کسی ایک متعین شخص کے مال پر نہیں اس لیے جو شخص قاضی کے بیت المال سے وظیفہ لینے یا مزدور کے مزدوری وصول کرنے کو یتیم کے مال میں سے اس کے ولی کے کچھ لینے کے مشابہ قرار دے کر اس کے لیے جواز پیدا کرتا ہے۔ وہ دراصل اس تعلیل میں غفلت کا شکار ہے۔ یتیم کے مال میں سے اس کے ولی کے کچھ لینے کے عدم جواز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے خیبر سے آمدہ مالِ غنیمت کے موقع پر فرمایا تھا (لایحل لی مما افاء اللہ علیکم مثل ھذہ، میرے لیے اس مال میں

سے جو اللہ تمہیں غنیمت وغیرہ کی صورت میں عطا کرتا ہے۔ اتنی سی چیز بھی حلال نہیں ہے) یہ کہتے ہوئے آپ نے اپنی اونٹنی کے کچھ بال دستِ مبارک میں لے کر اس کی طرف اشارہ فرمایا، پھر کہا (الا الخمس والخمس مردود فیکم۔ سوائے پانچویں حصے کے اور پانچواں حصہ بھی تمھاری طرف ہی لوٹا دیا جاتا ہے) اب جبکہ مسلمانوں کے اموال کی سرپرستی اور تولیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کی کیفیت وہ تھی جس کا ذکر درج بالا حدیث میں ہوا، تو پھر یتیم کے مال کی سرپرستی اور تولیت کے لحاظ سے وصی کو بھی اسی صفت اور کیفیت کا حامل ہونا زیادہ مناسب ہے۔ نیز وصیت میں وصی کی تحویلیت نیکی کی بنیاد پر لوجہ اللہ تھی۔ جس میں اجرت کی کوئی شرط نہیں تھی اس لحاظ سے اس کی حیثیت وہی ہو گی جو رضاکارانہ طور پر کسی کا مال کہیں فروخت کرنے لے جائے اس لیے ولی یا وصی کو یتیم کے مال میں سے بطور قرض یا بغیر قرض کچھ لینا جائز نہیں ہوگا۔ جس طرح رضاکارانہ طور پر مال لے جانے والے کے لیے جائز نہیں۔

کوئی بددیانت شخص یتیم کا سرپرست نہیں ہونا چاہیئے

قولِ باری ہے (فَاِذَا دَفَعۡتُمۡ اِلَیۡهِمۡ اَمۡوَالَهُمۡ فَاَشۡهِدُوۡا عَلَیۡهِمۡ ،جب تم انہیں ان کے مال حوالے کرو تو ان پر گواہ بنا لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیموں کے بارے میں جو آیتیں گذر چکی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ان کے متعلق درست طریقِ کار یہ ہے کہ ان کے اموال کی حفاظت اور ان کے مفادات کے تحفظ کے دائرے میں رہتے ہوئے ان اموال کے تصرف کے سلسلے میں ان کا کوئی ولی اور سرپرست بن جائے۔ ایسا شخص یا تو یتیم کے باپ کا وصی ہوگا یا باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا وصی ہوگا یا عادل حاکم کا مقرر کردہ کوئی امانت دار اہلکار ہوگا، بشرطیکہ وہ خود بھی عادل ہو، اس طرح ہر اس شخص کے لیے عادل اور امین ہونے کی شرط ہے جو یتیم کی سرپرستی کے معاملات کا ذمہ دار بنایا جائے خواہ وہ باپ ہو یا دادا، یا وصی یا اور کوئی۔ اس بنا پر جو باپ یا دادا فسق و فجور میں مبتلا ہو یا اس پر تہمت لگ چکی ہو یا حاکم راشی ہو یا وصی یا امین کی امانت داری مشکوک ہو تو ایسے لوگوں کو یتیم کا سرپرست بن کر اس پر تصرف کا کوئی حق نہیں۔ اس مسئلے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قاضی کا فسق اگر رشوت خوری یا ہوا وہوس کی طرف میلان کی وجہ سے ظاہر ہو جاتے نیز فیصلوں میں عدل وانصاف چھوڑ دے تو وہ معزول ہو جاتا ہے۔ اور اس کے فیصلے ناجائز ہو جاتے ہیں۔ اس طرح ان لوگوں کے

متعلق اللہ تعالیٰ کا حکم ہے جنہیں اس نے یتیموں کے اموال کا سرپرست بنایا ہے۔ خواہ وہ قاضی ہو یا وصی یا امین یا حاکم۔ ان میں سے کسی کی سرپرستی اور ولایت کا ثبوت عدالت کی شرط اور امانت کی صحت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔

گواہ بنانے پر کیوں زور دیا گیا ہے

اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے اولیاء کو ان کی بلوغت کی بعد مال حوالے کرتے وقت گواہیاں قائم کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس میں کئی ایک پہلو اور احکام ہیں اول یہ کہ اس میں یتیم اور اس کے مال کے محافظ اور نگران دونوں کے لیے احتیاط کا پہلو ہے۔ یتیم کے لیے تو اس لیے کہ جب مال پر قبضہ کر لینے کے متعلق گواہیاں قائم ہو جائیں گی تو اس کے لیے ایسی چیز کے دعوے دار بننے کے امکانات معدوم ہو جائیں گے جو اس کی نہیں ہے اور وصی کے لیے اس لیے کہ پھر یتیم کا یہ دعویٰ باطل ہو جائے گا کہ وصی نے اللہ کے حکم کے مطابق اسے اس کا مال حوالے نہیں کیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بیع و شراء کرتے وقت گواہی قائم کرنے کا حکم بھی فروخت کنندہ اور خریدار کے لیے احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا ہے۔

گواہی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس کے ذریعے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ امانت کی واپسی کے سلسلے میں وصی کا دامن پاک ہے اور وہ بری الذمہ ہے اب اس کے ضمن میں یتیم کے مال کا کوئی حصہ موجود نہیں۔ عیاض بن حماد مجاشعی کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی چیز کی خاطر "لقطہ" یعنی گری پڑی چیز کو اٹھا لینے والے کو گواہی قائم کرنے کا حکم دیا تھا۔ آپ کا ارشاد ہے (من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب) جس شخص کو کوئی لقطہ مل جائے۔ تو اس پر دو عادل گواہ بنا لے، کچھ نہ چھپائے اور نہ ہی اسے عیب دار کرے) آپ نے گواہی قائم کرنے کا حکم اس لیے دیا کہ متعلقہ شخص کی امانت داری ظاہر ہو جائے نیز تہمت کا امکان ختم ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

یتیم کا مال اسے حوالے کرنے کے سلسلے میں ولی کے قول کی تصدیق کے متعلق فقہاء کا اختلاف

امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ یتیم کے بالغ ہو جانے پر اگر وصی یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس کا مال اس کے حوالے کر دیا ہے تو اس کے قول کو درست تسلیم کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یتیم کی نابالغی کی مدت میں اس کا سارا مال اس پر ہی صرف کر دیا ہے تو اس کی بات مان لی جائے گی، بشرطیکہ اس جیسے پر اتنا خرچ اٹھ سکتا ہو، اگر وہ مال کی ہلاکت کا دعویٰ کرے تو بھی اس کے قول کو مان لیا جائے گا۔ سفیان ثوری سے بھی منقول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ یتیم کو مال حوالے کرنے کے متعلق وصی کے قول کو درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ انہوں نے فرمایا "اس کی وجہ یہ ہے کہ وصی نے مال جس کے حوالے کرنے کا دعویٰ ہے وہ اس شخص کے علاوہ کوئی اور ہے جس نے اس کے پاس مال بطور امانت رکھوایا تھا اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گی جسے کسی شخص تک مال پہنچانے کے لیے وکیل بنایا گیا ہو وہ مال پہنچانے کا دعویٰ کرے تو ثبوت یعنی گواہی وغیرہ کے بغیر اس کے مال حوالہ کر دینے کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ)۔

یتیموں کے مال و متاع میں انتہائی احتیاط ضروری ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گواہی قائم کرنے کے حکم میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ وصی کو امین تسلیم نہیں کیا گیا یا اس مقابلے میں وہ قابل تصدیق نہیں ہے۔ اس لیے کہ امانتوں کے سلسلے میں گواہی قائم کرنا ایک مستحسن فعل ہے، جس طرح کہ ضمانتوں کے تحت واقع اشیاء میں یہ ایک پسندیدہ اقدام ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ودیعتوں جیسی امانتوں کی واپسی پر گواہی

قائم کرنا اسی طرح درست ہوتا ہے، جس طرح کہ قابلِ ضمانت اشیاء مثلاً دیون وغیرہ کی واپسی پر یہ درست ہوتا ہے۔ اس بنا پر گواہ بنانے کے حکم میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے۔ جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ گواہ قائم نہ کرنے کی صورت میں اس معاملے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مال کی واپسی کے سلسلے میں وصی کے قول کو درست تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ تو ثبوت یعنی گواہی وغیرہ کے بغیر اس کے دعوے کو قبول کر لینے کے بعد گواہی قائم کرنے کا کیا مطلب اور کیا فائدہ ہے۔؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس طرح ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اس میں یہ فائدہ ہے کہ اس سے ایک طرف تو وصی کی امانت داری کا اظہار ہو جائے گا اور دوسری طرف شک وشبہ اور تہمت کے امکان کا خاتمہ ہو جائے گا اور پھر کسی کو اسکے بعد وصی پر کسی قسم کے دعوے کا موقعہ نہیں ملے گا۔ اس میں یتیم کے فائدے کی بات بھی ہے کہ وہ ایسا دعویٰ کرنے کا حوصلہ ہی نہیں کرے گا جس میں اس کی کذب بیانی ظاہر ہو جاتی ہو۔ گواہ قائم کرنے کی صورت میں وصی سے قسم کھانے کی ذمہ داری ساقط ہو جائے گی۔ گواہی قائم نہ کرنے کی صورت میں یتیم کی طرف سے مال حوالے نہ کرنے کے دعوے پر وصی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا لیکن اسے قسم بھی اٹھانی ہوگی۔ لیکن گواہی قائم کرنے کی صورت میں اسے قسم اٹھانے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

درج بالا فوائد گواہی قائم کرنے کے ضمن میں پائے جاتے ہیں، اگرچہ یتیم کا مال وصی کے ہاتھ میں امانت کے طور پر ہوتا ہے۔ اور امانتوں کی واپسی کے وقت گواہی قائم کرنا درست تو ہوتا ہے ضروری نہیں ہوتا۔ گواہی کے بغیر ولی کی بات درست تسلیم کر لینے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وصی امانت کے طور پر یتیم کے مال کی حفاظت کرنے اور اسے اپنے پاس رکھنے کا ذمہ دار ہے، یہاں تک کہ جب یتیم کے استحقاق کا وقت آ جائے تو مال اس کے حوالے کر دے۔ اس طرح اس کی حیثیت ودیعت، مضاربت اور اس قسم کی دوسری امانتوں کی طرح ہوگی۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ ودیعت کی واپسی کے متعلق تصدیق کی طرح اس مال کی واپسی کے بارے میں بھی اس کے قول کی تصدیق کی جائے۔ اس مال کی حیثیت وہی ہے جو امانت کی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر یتیم اس کے ضائع ہو جانے کے متعلق وصی کے قول کی تصدیق کر دے تو وصی پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا، جس طرح اگر ودیعت رکھنے والا اس کے ضیاع کی تصدیق کر دے تو پھر اس پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا۔ جس کے پاس یہ ودیعت

رکھی گئی تھی۔

امام شافعی کا یہ قول کہ یتیم نے یہ مال ولی یا وصی کے پاس بطورِ امانت نہیں رکھا تھا۔ اس لیے واپسی کے متعلق وصی یا ولی کے قول کو درست تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ ظاہری طور پر نہ صرف کمزور ہے بلکہ فقہ کی روح سے بعید، فاسد اور متناقض بھی ہے، اس لیے کہ اگر ان کی مذکورہ بالا وجہ تصدیق کی نفی کے لیے علت تسلیم کر لی جائے، تو پھر اس سے یہ لازم آئے گا کہ قاضی اگر یتیم سے کہے کہ میں نے تمھارا مال تمھیں واپس کر دیا ہے۔ تو اس کی بات بھی درست تسلیم نہ کی جائے۔ اس لیے کہ یتیم نے قاضی کے پاس اپنا مال بطورِ امانت نہیں رکھوایا تھا، یہی بات باپ کے حق میں بھی لازم آتی ہے کہ اگر وہ نابالغ بیٹے کے بالغ ہونے پر اس سے کہے کہ میں نے تمھارا مال تمھارے حوالے کر دیا ہے، تو اس کے اس دعوے کی تصدیق نہ کی جائے اس لیے کہ اس نابالغ نے اسے اپنے مال کا امین نہیں بنایا تھا۔ امام شافعی پر یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اس صورت میں ولی پر ضمان اور تاوان کے وجوب کا بھی فتویٰ دیں، جبکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیم اور ولی مال کے ضیاع کے متعلق ایک دوسرے کی تصدیق کر دیں۔ اس لیے کہ ولی نے یتیم کی طرف سے مال بطورِ امانت رکھے جانے کے بغیر ہی اس کا مال اپنے پاس رکھ لیا تھا۔ امام شافعی نے اس صورت کو دوسرے تک مال پہنچانے والے وکیل یا کارندے کی حالت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو ایک تشبیہ بعید کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے باوجود وصی اور وکیل کی صورتوں میں اس وجہ کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہے جو ہم نے وصی کی تصدیق کے سلسلے میں بیان کی تھی۔ اس لیے کہ اپنی ذات کو بری الذمہ قرار دینے کے متعلق وکیل کے قول کی بھی تصدیق کی جائے گی۔ تاوان واجب کرنے نیز مال دوسرے تک پہنچا دینے کے سلسلے میں اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس طرح اس کا قول صرف اس صورت میں قابلِ قبول نہیں ہوگا، جبکہ وہ اس شخص کے قول کے برعکس ہو جس تک مال پہنچانے پر اسے مامور کیا گیا تھا۔ باقی رہی اپنی ذات کی برأت تو اس میں اس کے قول کی اسی طرح تصدیق کی جائے گی جس طرح ہم نے یتیم کے بالغ ہونے پر وصی کی طرف سے اسے مال حوالے کر دینے کے دعوے کی تصدیق کی تھی۔ نیز وصی کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوتی ہے جو یتیم کی طرف سے اس کی اجازت کے ساتھ تصرف کر سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خرید و فروخت وغیرہ میں یتیم کی طرف سے وصی کا تصرف اس کے باپ کے تصرف کی طرح جائز ہے۔ اب اگر وصی باپ کی طرف سے مال امانت رکھائے جانے کی بنا پر اس کا مال اپنے پاس روک سکتا ہے۔ اور دوسری طرف نابالغ کی طرف سے اس کے باپ کی اجازت

درست ہوتی ہے تو گویا یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس نے یتیم کا مال اس کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت سے اپنے پاس روک رکھا ہے اس بنا پر وصی اور مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی جائے) کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔

وراثت میں مردوں اور عورتوں کے حقوق

قول باری ہے (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا۔ مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے بھی اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو، خواہ تھوڑا ہو یا بہت اور یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ جملہ عموم اور اجمال دونوں پر مشتمل ہے۔ عموم اس لیے کہ اس میں مردوں اور عورتوں دونوں کا ذکر ہے۔ نیز قول باری ہے (مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ)
۲ والدین اور رشتہ داروں سے مردوں اور عورتوں کی میراث کے ایجاب پر یہ عموم ہے اس لحاظ سے یہ جملہ ذوی الارحام کی میراث کے اثبات پر بھی دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ پھوپھیوں، خالاؤں ماموؤں اور نواسے نواسیوں کو رشتہ داروں میں شمار کرنا کسی کے لیے ممتنع نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر ان کی میراث کا اثبات واجب ہوگیا۔ لیکن چونکہ قول باری (نَصِيبًا) مجمل ہے اور آیت میں اس کی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے اس وقت تک اس کے حکم پر عمل ممتنع ہوگیا۔ جب تک کسی اور آیت کے ذریعے اس کے اجمال کی تفصیل اور بیان کا ورود نہیں ہوجاتا تاہم ظاہر آیت سے ذوی الارحام کی میراث کے اثبات کے لیے استدلال کی گنجائش ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً، ان کے اموال سے صدقہ وصول کریں) نیز (أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ، ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم نے کمائے ہیں) نیز (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ، اور فصل کی کٹائی کے دن اللہ کا حق ادا کرو) اس فقرے کو ماقبل پر عطف کیا گیا ہے جس میں کھیتوں کی پیداوار اور پھلوں کا ذکر ہے یہ الفاظ عموم اور مجمل دونوں پر مشتمل ہیں۔ عموم کے لفظ کے تحت واقع اصناف اموال کے متعلق جن میں اللہ کا حق واجب ہے جب ہمارے درمیان آرار کا اختلاف ہوجائے گا تو اس صورت میں اس کے عموم سے استدلال

کرنے کی راہ میں لفظ کا اجمال کوئی رکاوٹ نہیں بنے گا اگرچہ واجب مقدار کے بارے میں ہمارے درمیان اختلاف آراء کی صورت میں مجمل لفظ سے استدلال درست نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح آیت زیرِ بحث میں بھی جب میراث کے مستحق وارثین کے متعلق ہمارے درمیان اختلافِ رائے ہو جائے تو اس صورت میں قول باری (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) کے عموم سے استدلال کی گنجائش ہوگی، لیکن جب ان میں سے ہر ایک کے حصے کے متعلق اختلاف ہوگا تو پھر اس صورت میں ہم کسی اور آیت سے اس اجمال کے بیان کے ذریعے استدلال کریں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) اور چونکہ ذوی الارحام کے لیے حصے مقرر نہیں ہیں۔ تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ وہ اس آیت کے حکم میں داخل ہی نہیں ہیں اور نہ ہی مراد ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کی مذکورہ بالا دلیل انہیں آیت کے حکم سے اور آیت میں مراد ہونے سے خارج نہیں کر سکتی، اس لیے کہ ان کی میراث کو واجب کرنے والوں کے نزدیک ان کے لیے آیت سے جو چیز واجب ہوتی ہے وہ ان میں سے ہر ایک کے لیے ایک مقرر حصہ ہے اور یہ حصہ اس طرح معلوم ہے جیسا کہ ذوی الفروض کے حصص معلوم ہیں اس لحاظ سے ذوی الفروض اور ذوی الارحام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو صرف یہ بیان فرما دیا ہے کہ مردوں اور عورتوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک مقرر حصہ ہے۔ لیکن آیت میں اس کی مقدار بیان نہیں ہوئی ہے۔ اس بنا پر آیت اس بات کا اشارہ دے رہی ہے کہ آئندہ آیتوں میں اس کا بیان اور اس کی مقدار کا ذکر آنے والا ہے۔ پھر جس طرح والدین، اولاد اور دیگر ذوالفروض کے حصوں کے سلسلے بیان اور تفصیل کا ورود ہو گیا، جس کی صورت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کا ذکر نص قرآنی میں ہے، بعض کا احادیثِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں، اور بعض کا اثبات اجماع امت کی بنا پر اور بعض کا قیاس کی بنا پر ہے، ٹھیک اسی طرح ذوالارحام کے حصوں کا بیان بھی وارد ہوا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ بعض کا ذکر سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ہے، بعض کا اثبات دلیل کتاب اللہ سے ہوا اور اور بعض کا اتفاق امت کی بنا پر ہوا ہے۔ اس لیے کہ آیت نے ذوی الارحام کے لیے حصے واجب کر دیئے تھے اس لیے ان کے متعلق آیت کے عموم کو ساقط کر دینا جائز نہیں تھا بلکہ انہیں وارث قرار دینا واجب تھا۔ پھر جب یہ میراث کے مستحق قرار پاتے تو ان کے لیے مقرر حصوں میں سے ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ ان کی میراث کے قائلین کا مسلک ہے۔ یہ حضرات اگرچہ بعض کے حصوں

کے متعلق اختلاف رائے رکھتے ہیں لیکن بعض کے بارے میں ان میں اتفاق رائے بھی پایا جاتا ہے۔ نیز جن حصص کے متعلق ان کے درمیان اختلاف رائے ہے ان میں بھی کوئی قول کتاب اللہ کی دلیل سے خالی نہیں ہے، جس کے ذریعے کوئی نہ کوئی حکم ثابت ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتادہ اور ابن جریج سے آیت کے متعلق مروی ہے کہ اس کے شان نزول کا ایک پس منظر ہے وہ یہ کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ صرف مردوں کو وارث قرار دیتے تھے اور عورتوں کو وراثت سے محروم رکھتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ان دو کے علاوہ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ عرب کے لوگ صرف اس شخص کو وارث بناتے تھے جو جنگ کے موقعہ پر نیزہ بازی کے جوہر دکھا سکتا اور جس میں اپنی ناموس یعنی عورتوں اور مال مویشی کے دفاع اور حفاظت کی صلاحیت ہوتی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس اصول کے ابطال کے لیے یہ آیت نازل کی۔ اس بنا پر اس آیت کے عموم کا اس پس منظر کے سوا دوسری صورتوں میں اعتبار کرنا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جس پس منظر اور سبب کا معترض نے ذکر کیا ہے وہ اولاد اور ذوی الفروض رشتہ داروں تک محدود نہیں ہے۔ جن کا حکم اللہ تعالیٰ نے دوسری آیتوں میں بیان فرمایا ہے بلکہ اصل سبب یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ مردوں کو وراثت کا حق دیتے تھے عورتوں کو محروم رکھتے تھے۔ اس بنا پر یہ ممکن ہے کہ وہ ذوی الارحام مردوں کو وارث بناتے ہوں۔ اور ذوی الارحام عورتوں کو محروم رکھتے ہوں۔ اس لیے معترض کی ذکر کردہ وجہ اس بات کی دلیل نہیں ہے۔ آیت کے نزول کا پس منظر اور سبب اولاد کی نیز ان رشتہ داروں کی توریث ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے آیت میراث میں ذوی الفروض قرار دیا ہے۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے، اگر آیت کا نزول کسی خاص سبب کی بنا پر ہوتا تو یہ لفظ کے عموم کی تخصیص کو واجب نہ کرتا بلکہ ہمارے نزدیک عموم کا اعتبار کیا جاتا اور اس کا حکم تسلیم کیا جاتا سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا اس لیے کسی سبب کی بنا پر آیت کے نزول اور بلا سبب از خود نزول کی حیثیت یکساں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اولاد کے ساتھ دوسرے رشتہ داروں کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ قول باری ہے (مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس آیت میں دوسرے تمام رشتہ داروں کو نظر انداز کر کے صرف اولاد کی میراث مراد نہیں ہے اس آیت سے دادا کے ساتھ بھائیوں اور بہنوں کو وارث قرار دینے کے سلسلے میں استدلال کیا

جاتا ہے۔ جس طرح ذوالارحام کو وارث قرار دینے میں ہم اس سے استدلال کرتے ہیں۔

فرض اور واجب میں لطیف فرق

قول باری (نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) کا مطلب ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ معلوم ومقرر حصہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ فرض کے اصل معنی نشان اور علامت کے طور پر جو تیر کے نیزوں میں سوراخ کر دیئے گئے ہیں تاکہ اس کی وجہ سے وہ دوسرے نیزوں سے الگ رہیں "الفرضۃ" اس علامت کو کہتے ہیں جو گھاٹ یا چشمے پر پانی کے حصے میں لگا دی جاتی ہے۔ تاکہ اس کے ذریعے ہر حقدار پانی میں اپنا حصہ معلوم کرلے۔ فرض کے یہ لغوی معنی ہیں پھر شریعت میں معلوم اور مقرر مقدار دوں یا ثابت اور لازم امور پر اس لفظ کا اطلاق ہونے لگا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس کے اصل معنی ثبوت کے ہیں۔ اس بنا پر کمان کے سرے پر جو شگاف ہوتا ہے۔ اسے فرض کہا جاتا ہے اس لیے کہ یہ شگاف باقی رہتا ہے۔

شریعت میں فرض ان ہی دو معنوں میں بٹا ہوا ہے۔ جب اس لفظ سے وجوب مراد لیا جائے گا، تو اس صورت میں مفروض یعنی فرض شدہ امر ایجاب کے سب سے اونچے درجے پر ہوگا۔ شریعت میں فرض اور واجب کے معنوں میں بہت وجوہ کی بناء پر اہل علم کے درمیان اختلاف ہے، اگرچہ ہر مفروض اس لحاظ سے واجب ہوتا ہے کہ فرض اس کا مقتضی تھا کہ اس کا کوئی فرض کرنے والا نیز کوئی موجب موجود ہو۔ واجب کی یہ حیثیت نہیں ہے کیونکہ یہ بعض دفعہ خود بخود واجب ہوجاتا ہے اور اس کا موجب موجود نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا تو درست ہوتا ہے کہ فرمانبرداروں کا ثواب اللہ پر اس کی حکمت کی رو سے واجب ہے۔ لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اللہ پر یہ فرض ہے۔ کیونکہ فرض کسی فارض (فرض کرنے والے) کا مقتضی ہے۔ اس کے برعکس اللہ کی حکمت کی رو سے یہ واجب ہوتا ہے، لیکن یہ کسی موجب (واجب کرنے والے کا مقتضی نہیں ہوتا۔ لغت میں وجوب کے معنی سقوط یعنی گر جانے کے ہیں۔ جب سورج غائب ہوجائے تو کہا جاتا ہے "وجبت الشمس" اسی طرح جب دیوار گر جائے تو کہا جاتا ہے "وجب الحائط" کسی چیز کے گرنے کی آواز پر کہا جاتا ہے "سمعت وجبۃ" (میں نے گرنے کی آواز سنی) ارشاد باری ہے (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا، جب ان ذبح شدہ قربانی کے جانوروں کے پہلو گر جائیں) یعنی زمین سے لگ جائیں۔

درج بالا تشریحات کے لحاظ سے لغت میں فرض اپنی اثر انگیزی میں واجب سے بڑھ کر ہوتا ہے شریعت میں بھی ان دونوں کے حکموں کی یہی حیثیت ہے۔ اس لیے کہ تنبر کے سرسے پر پڑا ہوا شگاف اثر اور لشان کے لحاظ سے ثابت اور باقی رہتا ہے جبکہ وجوب کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔

تقسیمِ میراث کے موقع پر رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کے لیے فراخ دلی کا مظاہرہ کیا جائے

قول باری ہے (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ، اور جب ترکہ کی تقسیم کی موقع پر رشتہ دار، یتیم اور مساکین بھی آجائیں تو انہیں بھی اس میں سے کوئی حصّہ دو) سعید بن المسیب، ابو مالک اور ابو صالح کا قول ہے کہ یہ حکم آیتِ میراث کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، عطاء، حسن، شعبی، ابراہیم، مجاہد، اور زہری کا قول ہے کہ یہ محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ عطیہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "میراث کی تقسیم کے وقت" یہ بات آیتِ میراث کے نزول سے پہلے کی تھی پھر اللہ تعالیٰ نے آیت میراث میں فرائض نازل فرما کر ہر حق دار کو اس کا حق دے دیا اور مرنے والا اگر کسی کو کچھ دینے کے لیئے کہہ جائے تو اسے صدقہ قرار دیا گیا ہے۔

حضرت ابن عباس سے منقول یہ روایت ظاہر کرتی ہے کہ میراث تقسیم کرتے وقت زیرِ بحث آیت میں مذکورہ حکم واجب تھا پھر آیتِ میراث کی بنا پر منسوخ ہو گیا، البتہ میت کی وصیت کی صورت میں آیت میں درج شدہ افراد کیلیئے ترکہ میں حصّہ بحال رکھا گیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے عکرمہ کی روایت کے مطابق آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ میراث کی تقسیم کے متعلق ہے کہ تقسیم کے وقت مذکورہ بالا افراد کو بھی کچھ حصّہ دے دیا جائے۔ اگر ترکہ میں اتنی گنجائش نہ ہو تو ان سے معذرت کر لی جائے۔ قول باری (وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا، اور ان سے بھلی بات کہو) کا یہی مفہوم ہے۔ حجاج نے ابو اسحٰق سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور عبدالرحمٰن بن ابی بکر تقسیم میراث کے وقت ایسے لوگوں میں سے جو موجود ہوتا، اسے ضرور کچھ دیتے۔ قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ یہ آیت محکم ہے۔ اشعث نے ابن سیرین سے انہوں نے حمید بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ میرے والد کو کسی میراث کا سرپرست مقرر کیا گیا۔ انہوں نے بکری ذبح کر کے کھانا تیار کرنے کا حکم دیا۔ پھر جب اس میراث کی تقسیم عمل میں آئی تو سب کو وہ

کھانا کھلایا پھر مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی۔ احمد بن سیرین نے عبیدہ سے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے۔ اس روایت میں ان کا یہ قول بھی درج ہے کہ اگر یہ آیت نہ ہوتی تو اس موقع پر ذبح کی جانے والی بکری میرے مال سے خریدی جاتی۔ وہ بکری اس یتیم کے مال میں سے تھی جس کے یہ سرپرست اور ولی مقرر ہوئے تھے۔

ہشیم نے ابوالبشر سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے اس آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ لوگ اس آیت کے بارے میں کوتاہ فہمی کا ثبوت دیتے ہیں۔ دراصل اس کے دو حصے ہیں۔ ایک حصے کی زبان تو یہ کہتی ہے کہ وارث ہے اور دوسرے کی زبان کہتی ہے کہ وارث نہیں ہے۔ پہلے حصے میں انہیں حصہ دینے اور کچھ عطا کرنے کا حکم ہے اور دوسرے حصے میں انہیں بھلی بات کہہ کر معذرت کر لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہ ان سے یوں کہے کہ ایسے لوگوں کا مال ہے جو یہاں موجود نہیں ہیں یا یہ یتیموں کا مال ہے جو ابھی نابالغ ہیں، تمہارا اگرچہ اس میں حق ہے۔ لیکن ہمیں اس میں سے تمہیں کچھ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ قول معروف کا یہی مفہوم ہے۔ سعید نے مزید کہا کہ یہ آیت محکم ہے۔ منسوخ نہیں ہے۔ اس طرح سعید بن جبیر نے قول باری (فَارْزُقُوھُمْ) کو اس پر محمول کیا کہ میراث میں ان کے حصے انہیں دے دیئے جائیں گے اور دوسروں کو "قول معروف" کے ذریعے رخصت کر دیا جائے گا۔ اس طرح سعید بن جبیر کے نزدیک اس آیت سے معلوم ہونے والی بات یہ ہے۔ کہ اگر تقسیم میراث کے وقت بعض ورثاء آجائیں اور بعض غائب ہوں یا ابھی نابالغ ہوں تو اس صورت میں موجود ورثاء کو ان کے حصے دے دیئے جائیں اور غیر موجود یا نابالغ وارث کا حصہ روک لیا جائے۔

اگر یہ تاویل درست ہے تو پھر یہ ان لوگوں کے لیئے حجت ہے جو ودیعت کے متعلق اس کے قائل ہیں۔ اگر ودیعت دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک غائب ہو جائے تو موجود شخص اپنا حصہ لے سکتا ہے اور غائب کا حصہ ودیعت رکھنے والا اپنے پاس روک لے گا۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا یہی قول ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ دونوں شخص اس ودیعت میں شریک ہوں تو جب تک دونوں شریک موجود نہ ہوں اس وقت تک یہ ودیعت کسی ایک کو واپس نہیں کی جائے گی۔ عطاء نے سعید بن جبیر سے (فَارْزُقُوھُمْ وَقُولُوا لَھُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) کی تفسیر کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ اگر ورثاء نابالغ ہوں تو ان کے سرپرست غیر وارث رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں سے خوشنما وعدے کے طور پر یہ کہیں کہ یہ ابھی نابالغ ہیں۔ جب بالغ

ہو جائیں گے تو ہم ان سے کہیں گے کہ تم اپنے ان رشتہ داروں، یتیموں اور مسکینوں کا حق پہچانو اور ان کے متعلق اپنے رب کی وصیت پوری کرو۔

درج بالا بیان کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی کہ اس مسئلے میں سلف کے اختلاف کو ہم چار صورتوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

اوّل سعید بن المسیب، ابو مالک اور ابو صالح کا قول ہے کہ یہ آیت میراث کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گئی ہے۔

دوم حضرت ابن عباسؓ کا قول بروایت عکرمہ، نیز عطاء، حسن، شعبی، ابراہیم اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں ہوئی بلکہ یہ محکم ہے۔ اور اس کا حکم بحالہ باقی ہے۔ اور یہ میراث کے متعلق ہے۔

سوم حضرت ابن عباسؓ سے منقول ایک اور روایت کے مطابق آیت کا تعلق مرنے والے کی اس وصیت کے ساتھ ہے جو وہ ان لوگوں کے متعلق کر جاتا ہے جن کا آیت میں ذکر ہے، لیکن اب یہ میراث کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ زید بن اسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ وصیت کرتے وقت وصیت کرنے والے کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ انہوں نے اس قول باری (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا، ان لوگوں کو یہ سوچ کر ڈرنا چاہیے کہ اگر اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑ جاتے) زید بن اسلم نے اس کا یہ مفہوم بیان کیا کہ وصیت کرنے والے کے پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اسے یہ کہے کہ "بندۂ خدا" اللہ سے ڈر، ان آئے ہوئے رشتہ داروں کے ساتھ بھی" صلہ رحمی "کر اور انہیں بھی کچھ دے دلا دے۔

چہارم سعید بن جبیر کا قول بروایت ابو البشر کہ قول باری (فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ) کا تعلق نفس میراث سے ہے اور (وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا) کا تعلق غیر اہل میراث سے ہے۔ جو لوگ اس آیت کے منسوخ ہو جانے کے قائل ہیں ان کے نزدیک آیتِ میراث نازل ہونے سے قبل اس کا حکم واجب تھا۔ پھر جب آیتِ میراث نازل ہو گئی اور ہر وارث کو اس کا حصہ دے دیا گیا تو یہ آیت خود بخود منسوخ ہو گئی۔

جو لوگ اس کے محکم اور ثابت ہونے کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ مندوب و مستحب کے معنی پر محمول ہے۔ وجوب یا فرض کے معنی پر نہیں اس لیے کہ اگر یہ حکم واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے عہد میں بے شمار ترکے تقسیم ہوئے جس کی بنا پر اس کا وجوب اور مذکورہ

افراد کا ترکے میں استحقاق اسی طرح منقول ہوتا جس طرح کہ میراث کے دیگر حصے منقول ہوئے اس لیے کہ اس حکم کی لوگوں کو عام حاجت تھی۔ اب جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہے، نہ ہی صحابہ کرام سے اس سلسلے میں کوئی روایت ہے، تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اب اس حکم کو مستحب کے معنی پر محمول کیا جائے گا، ایجاب کے معنی پر نہیں۔ اس بارے میں عبدالرحمٰن، عبیدہ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے جو قول منقول ہے تو اس میں اس تاویل کی گنجائش ہے کہ ورثاء بالغ تھے۔ ان کی اجازت سے ترکہ میں سے بکری ذبح کی گئی تھی۔ روایت میں جو یہ مذکور ہے کہ عبیدہ نے کچھ یتیموں کی میراث تقسیم کرتے وقت ایک بکری ذبح کی تھی، تو اس روایت کی یہ تاویل کی جائے گی کہ مذکورہ یتیم اس وقت بالغ ہو چکے تھے۔ اس لیے کہ اگر اس وقت یہ نابالغ ہوتے تو ان کی میراث کی تقسیم کا عمل درست نہ ہوتا۔

اس حکم کے مندوب و مستحب ہونے پر عطاء کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جو انہوں نے سعید بن جبیر سے کی ہے کہ وصی رشتہ دار اور غیر رشتہ دار حاضرین سے کہے گا کہ یہ ورثاء ابھی نابالغ ہیں، اس لیے یہ تم لوگوں کو ابھی کچھ نہیں دے سکتے۔ یا اسی قسم کے فقرات کے ذریعے ان سے معذرت کر لی جائے گی۔ اگر یہ لوگ وجوب کے طور پر اس حصے کے حق دار ہوتے تو انہیں یہ حصہ دے دینا واجب ہوتا خواہ ورثاء بالغ ہوتے یا نابالغ۔

ایک اور جہت سے دیکھیے اللہ تعالیٰ نے ورثا کے درمیان میراث تقسیم کر کے ان میں سے ہر ایک کے حصے کی وضاحت کر دی لیکن ان لوگوں کے لیے اس میں کوئی حصہ مقرر نہیں کیا اب ظاہر ہے کہ جو چیز کسی کی ملکیت ہو اسے کسی اور کی ملکیت کی طرف منتقل کرنا صرف ان ہی صورتوں میں جائز ہو گا جن کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اس لیے کہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ، اور تم اپنے اموال آپس میں ناجائز طریقوں سے مت کھاؤ اِلّا یہ کہ باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت ہو) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (دماءکم واموالکم علیکم حرام، تمہارا خون اور تمہارا مال تم پر حرام ہے) نیز فرمایا (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال کسی دوسرے کے لیے صرف اسی صورت میں حلال ہو سکتا ہے جب وہ خوشدلی کے ساتھ اسے دے دے۔

خلاصۂ کلام

قرآن و حدیث کے ان دلائل سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ تقسیم میراث کے وقت

آیت میں مذکور موجود لوگوں کو کچھ دینا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ قول باری (وَقُوْلُوْا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوْفًا)، کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مال میں گنجائش نہ ہو تو ان سے معذرت کر لی جائے سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ میراث ورثا میں تقسیم کر دی جائے گی۔ قول باری (فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ) کا یہی مفہوم ہے اور غیر وارث افراد سے کہا جائے گا کہ یہ ان لوگوں کا مال ہے جو یہاں موجود نہیں ہیں یا یہ یتیموں کا مال ہے جو ابھی نابالغ ہیں۔ اس مال میں اگرچہ آپ لوگوں کا بھی حصہ بنتا ہے لیکن ہمیں اس میں سے آپ کو کچھ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ غرض سعید بن جبیر کے نزدیک یہ بھی معذرت کی ایک صورت ہے۔

بعض اہل علم کا قول ہے کہ جب تقسیم کے وقت ان لوگوں کو کچھ دیا جائے تو نہ احسان جتلایا جائے نہ ڈانٹ ڈپٹ کی جائے اور نہ ہی سخت الفاظ استعمال کیے جائیں اس لیے کہ قول باری ہے (قَوْلٌ مَّعْرُوْفٌ وَّمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَّتْبَعُهَآ اَذًى، بھلی بات کہنا اور درگذر کر دینا اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے ایذا دہی آجائے) نیز فرمان الٰہی ہے (فَاَمَّا الْيَتِيْمَ فَلَا تَقْهَرْ وَاَمَّا السَّآئِلَ فَلَا تَنْهَرْ، یتیم پر سختی نہ کر اور سائل کو مت جھڑک۔

معاشرتی معاملات کی بنیاد وسیع تر قومی مفاد کے اصولوں پر ہونی چاہیئے

قول باری ہے (وَلْيَخْشَ الَّذِيْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْيَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا)، لوگوں کو اس بات کا خیال کر کے ڈرنا چاہیئے کہ اگر خود اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑتے تو مرتے وقت انہیں اپنے بچوں کے حق میں کیسے کچھ اندیشے لاحق ہوتے۔ پس چاہیئے کہ وہ خدا کا خوف کریں اور راستی کی بات کریں) اس آیت کی تاویل میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کی بنا پر نیز سعید بن جبیر، حسن، مجاہد، قتادہ، ضحاک، سدی کے قول کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی موت کا وقت قریب آجائے، اس کے پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اس سے کہے " انہیں یعنی رشتہ داروں کو بھی کچھ دے جاؤ، ان کے ساتھ صلہ رحمی اور نیکی کرو" اگر یہ لوگ خود وصیت کرنے والے ہوتے تو اپنی اولاد کے لیے سب کچھ بچا لینا زیادہ پسند کرتے۔ حبیب بن اوس کہتے ہیں میں نے مقسم سے اس تفسیر کے متعلق دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ تفسیر اس طرح نہیں ہے بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی موت کا وقت آجائے۔ اس کے

پاس موجود لوگوں میں سے کوئی اسے یہ مشورہ دے کہ " اللہ کا خوف کرو اور اپنا مال اپنے پاس رہنے دو۔ کسی اور کو نہ دو"۔ اگر مشورہ دینے والے خود اس کے رشتہ دار ہوتے تو انہیں یہ بات زیادہ پسند ہوتی کہ وہ ان کے متعلق وصیت کر جائے۔ پہلے گروہ نے آیت کی یہ تاویل کی کہ اس قریب المرگ انسان کے پاس موجود لوگوں کو اسے وصیت پر ابھارنے سے روک دیا گیا ہے جبکہ مقسم نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ آیت میں ترک وصیت کا مشورہ دینے والے کو اس قسم کے مشورے سے روک دیا گیا ہے۔ ایک اور روایت میں حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو قریب الموت شخص اپنے مال کی تہائی سے زائد وصیت کا مشورہ دیتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق یتیم کے مال کی سرپرستی اور حفاظت کے سلسلے میں آپ نے فرمایا کہ سرپرستوں کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس کے مال میں وہی کچھ کریں اور اس کے متعلق وہی کچھ کہیں جو وہ اپنی موت کے بعد پیچھے رہ جانے والے یتیموں اور بے بس اولاد کے مال میں کرنا اور کہنا پسند کرتے ہوں۔ یہاں یہ کہنا درست ہوگا کہ آیت کی سلف سے جتنی تاویلات مروی ہیں وہ سب مراد ہیں۔ البتہ ایک تاویل جس کی رو سے وصیت کا مشورہ دینے سے روکا گیا ہے اس وقت درست ہوگی جب مشورہ دینے والے کا ارادہ ورثاء کو نقصان پہنچانے یا ان لوگوں کو محروم رکھنے کا ہو جن کے بارے میں مرنے والا وصیت کرنا چاہتا تھا یعنی مشورہ دینے والے کی یہ حرکت ایسی ہو کہ اگر وہ خود ان کی جگہ ہوتا تو اسے پسند نہ کرتا۔ وہ اس طرح کہ مرض موت میں مبتلا شخص کا مال بہت کم مقدار میں ہو اور اس کے ورثاء اس کی بے بس اور کمزور اولاد ہو۔ اب یہ مشیر اسے مال کی پوری ایک تہائی کی وصیت کا مشورہ دے، حالانکہ اگر وہ خود اس کی جگہ ہوتا تو اپنے بے بس، ورثاء کے خیال سے کبھی ایسا کرنے پر رضا مند نہ ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی شخص کے کمزور اور بے بس ورثاء ہوں اور اس کا مال بھی کوئی زیادہ نہ ہو تو اس کے لیے یہی مستحب ہے کہ کسی قسم کی وصیت نہ کرے اور سارا مال اپنے ورثاء کے لیے چھوڑ جائے اور اگر اسے وصیت کرنا ہی ہو تو تہائی سے کم کی وصیت کر جائے۔ حضرت سعدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب یہ عرض کیا تھا کہ میں اپنا مال وصیت میں دے دینا چاہتا ہوں تو آپ انہیں روکتے رہے، حتیٰ کہ وہ تہائی مال پر آگئے اس پر آپ نے فرمایا (الثلث والثلث کثیر، انک ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس، تہائی ٹھیک ہے اور تہائی بھی بہت زیادہ ہے، تم اگر اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ جاؤ تو یہ اس سے بہتر ہے کہ انہیں

تنگدستی میں مبتلا کر جاؤ کہ پھر وہ اپنے گذارے کے لیے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ ورثا اگر غریب ہوں تو ایسی صورت میں ان کی خوشحالی کو مدنظر رکھتے ہوئے وصیت نہ کرنا وصیت کرنے سے افضل ہے۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جو شخص مالدار ہو اس کیلئے افضل صورت یہی ہے کہ رضائے الٰہی کی خاطر اپنے تہائی مال کی وصیت کر جائے۔ اور جو شخص مال دار نہ ہو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ کوئی وصیت نہ کرے بلکہ سارا مال اپنے ورثا کے لیے چھوڑ جائے۔ آیت کی تاویل میں حسن سے منقول روایت کے مطابق وصیت سے نہی کا حکم اس شخص کے لیے ہے جو مرنے والے کو تہائی سے زائد کی وصیت کر جانے کا مشورہ دے اس لیے کہ اسے ایسا کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الثلث کثیر، تہائی بھی بہت زیادہ ہے) نیز آپ نے حضرت سعدؓ کو تہائی سے زائد مال کی وصیت سے منع کر دیا تھا۔
مقسم نے آیت کی تاویل کے سلسلے میں جو کہا ہے آیت سے وہ مراد لینا بھی جائز ہے وہ اس طرح کہ مرنے والے کے پاس موجود کوئی شخص اسے وصیت نہ کرنے کا مشورہ دے۔ اگر یہ مشیر اس کے رشتہ داروں میں سے ہوتا تو وہ اپنے بارے میں اسکی وصیت کے عمل کو ضرور پسند کرتا۔ اس طرح وہ اسے ایسا مشورہ دینے کا مرتکب ٹھہرا جسے وہ اپنی ذات کے لیے پسند نہیں کرتا۔
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس معنی میں روایت موجود ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انہیں ابراہیم بن ہاشم نے، انہیں ھدابہ نے، انہیں ہمام نے، انہیں قتادہ نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یؤمن العبد حتی یحب لاخیہ مایحب لنفسہ من الخیر، کوئی بندہ اس وقت تک مومن نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے وہی بھلائی نہ چاہے جو وہ اپنی ذات کے لیے چاہتا ہے)۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی۔ انہیں حسن بن العباس رازی نے، انہیں سہل بن عثمان نے، انہیں زیاد بن عبداللہ نے لیث سے، انہوں نے طلحہ سے، انہوں نے خیثمہ سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (من سرہ ان یزحزح عن النار و یدخل الجنۃ فلتاتہ منیتہ وھو یشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمدا رسول اللہ و یحب ان یاتی الی الناس ما یحب ان یاتی الیہ، جس شخص کو یہ بات خوش کر دے کہ اسے جہنم سے دور کر دیا جائے اور جنت میں داخل ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ اس

کی موت ایسی حالت میں آئے کہ وہ اللہ کی وحدانیت اور اس کی معبودیت نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دیتا ہو اور اسے اپنی ذات کے لیے جس چیز کا حصول پسند ہو لوگوں کے لیے بھی اس کا حصول اسے پسند ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا) کے یہ معنی ہیں ۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع کر دیا ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کو ایسے کام کا مشورہ دے یا ایسا قدم اٹھانے کا حکم کرے جو وہ اپنی ذات ، اپنے اہل و عیال اور اپنے ورثاء کے لیے اٹھانا پسند نہ کرتا ہو۔ اس کی بجائے مرنے والے کے پاس موجود لوگوں کو سیدھی اور درست بات کرنے کا حکم دیا ہے ۔ یعنی حق و انصاف کی بات جس میں کوئی ہیر پھیر یا خرابی نہ ہو کہ اس سے کسی وارث کو نقصان پہنچتا ہو یا کسی رشتہ دار کی محرومی لازم آتی ہو۔

اسلام یتیم کی اصلاح اور خیر کا طالب ہے

قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ، جو لوگ از راہ ظلم یتیموں کا مال ہضم کر جاتے ہیں ۔ وہ دراصل اپنے پیٹ آگ سے بھرتے ہیں ۔ ایسے لوگ جلد ہی دہکتی ہوئی آگ میں پڑیں گے)

حضرت ابن عباسؓ ، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو جن لوگوں کے زیر سایہ یتیم پرورش پا رہے تھے ، انہوں نے ان یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا جس کے نتیجے میں کھانا خراب ہو جاتا لیکن وہ اسے ہاتھ نہیں لگاتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ، اور اگر تم انہیں اپنے ساتھ ملا لو تو یہ تمہارے بھائی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ کس کی نیت میں فساد ہے اور اصلاح کا خواستگار کون ہے ۔) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے اصلاح اور خیر طلبی کی بنیاد پر انہیں اپنے ساتھ ملا لینے کی اجازت دے دی ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خاص کر اکل یعنی خوردنی اشیاء کا ذکر کیا ہے جبکہ یتیموں کے تمام اموال کا جن میں غیر اشیائے خوردنی بھی شامل ہیں ۔ اتلاف اسی طرح ممنوع ہے جس طرح خوردنی اشیاء کا یہاں خصوصیت کے ساتھ اکل کا ذکر اس لیے ہوا کہ کھانے پینے کا عمل ہی وہ سب سے بڑا مقصد ہے جس کی خاطر لوگ مال و دولت کے پیچھے پڑے رہتے ہیں ۔

ہم نے اس نکتے کی وضاحت سابقہ سطور میں کر دی ہے۔ قول باری اِنَّمَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا) کے متعلق مفسر سدی سے مروی ہے کہ قیامت کے دن ایسے شخص کے منہ، کان، ناک اور آنکھوں سے آگ کے شعلے نکلیں گے جو شخص بھی دیکھے گا وہ فوراً پہچان لے گا کہ یہ یتیم کا مال ہضم کرنے والا شخص ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ بات بطور مثل بیان کی گئی ہے اس لیے کہ ایسے لوگ اس گناہ کی وجہ سے جہنم میں پہنچ جائیں گے اور پھر ان کے پیٹ آگ سے بھر جائیں گے۔

بعض برخود، غلط، جاہل قسم کے "اہل حدیث" اس کے قائل ہیں کہ قول باری اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا، منسوخ ہو گیا ہے اور اس کا ناسخ یہ قول باری ہے وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ، ان میں ایک نے "الناسخ والمنسوخ" کے بیان کے سلسلے میں یہ بات اس روایت کی بنیاد پر ثابت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا حتیٰ کہ قول باری وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ، نازل ہوا۔ قائل کا یہ قول، نسخ کے معنی، اس کے جواز اور عدم جواز کے متعلق اس کی جہالت پر دلالت کرتا ہے۔ اہل اسلام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ از راہ ظلم یتیم کا مال کھانا ممنوع ہے اور آیت میں مذکورہ وعید ایسے شخص کے لیے ثابت ہے البتہ اس میں اختلاف ہے کہ آیا یہ وعید آخرت میں اسے ضرور بالضرور لاحق ہوگی یا بخشش کی گنجائش ہوگی۔ اس جیسی صورت میں کوئی عقلمند انسان نسخ کے جواز کا قائل نہیں ہو سکتا۔ اس شخص کو اس بات کا پتہ ہی نہ چل سکا کہ ظلم کی اباحت کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہوتی، اس لیے اس کی ممانعت کا منسوخ ہو جانا بھی درست نہیں ہو سکتا۔

صحابہ کرام میں سے جن حضرات نے اپنے زیر کفالت یتیموں کا کھانا پینا الگ کر دیا تھا تو اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ انہیں یہ خوف پیدا ہو گیا تھا کہ کہیں بے خبری میں ان کا مال استحقاق کے بغیر کھا نہ لیں اور پھر ان پر ظالم ہونے کا دھبہ لگ جائے اور آیت میں مذکورہ وعید کا نشانہ بن جائیں۔ اس لیے انہوں نے احتیاطی تدبیر کے طور پر یہ قدم اٹھایا تھا۔ پھر جب آیت وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ، نازل ہوئی تو اصلاح اور خیر خواہی کے ارادے کی شرط کے ساتھ انہیں اپنے ساتھ ملا لینے کے متعلق ان کا خوف زائل ہو گیا۔ اس طرز عمل میں از راہ ظلم یتیم کا مال ہضم کرنے کی کوئی اباحت موجود نہیں کہ اس کی بنا پر یہ آیت قول باری اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا، کے لیے ناسخ بن جاتے۔ واللہ اعلم۔

باب الفرائض

اسلام میں ہر فرد کے حقوق متعیّن ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل جاہلیت دو باتوں کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے، اول نسب دوم سبب۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کے استحقاق کی وجہ سے وہ نابالغوں اور عورتوں کو وارث قرار نہیں دیتے تھے۔ صرف ان لوگوں کو وراثت کا حق دار سمجھتے تھے جو گھوڑوں پر سوار ہو کر لڑائیوں میں حصہ لے سکیں اور مال غنیمت سمیٹ سکیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر نیز دوسرے حضرات سے بھی مروی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ ، لوگ آپ سے عورتوں کے متعلق فتویٰ پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجئے اللہ تمھیں ان کے متعلق فتویٰ دیتا ہے) تا قول باری (وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ ، اور ان بچوں کے متعلق جو بیچارے کوئی زور نہیں رکھتے۔ نیز یہ آیت نازل فرمائی (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ، اللہ تعالیٰ تمھیں تمھاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی لوگ شادی بیاہ، طلاق اور میراث کے سلسلے میں زمانہ جاہلیت کے طور طریقوں پر قائم رہے۔ حتیٰ کہ وہ وقت بھی آگیا کہ وہ یہ طور طریقے چھوڑ کر شریعت کے بتائے ہوئے اصولوں اور طریقوں کی طرف منتقل ہو گئے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ آیا آپ کو یہ معلوم ہے کہ طلاق یا نکاح یا میراث کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ان ہی طریقوں پر چلنے دیا تھا جن پر آپ نے انہیں پایا تھا یعنی زمانہ جاہلیت کے طور طریقے، عطاء نے جواب میں کہا کہ ہمیں بھی اطلاع ملی ہے۔

حماد بن زید نے ابن عون سے، انہوں نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ مہاجرین اور

انصار اپنے نسب کی بنیاد پر جس کا زمانۂ جاہلیت میں اعتبار کیا جاتا تھا ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس طریقے پر باقی رہنے دیا تھا۔ البتہ "ربوا" یعنی سود کا معاملہ اس سے خارج تھا۔

اسلام آنے کے بعد جن سودی رقموں پر قبضہ نہیں ہوا تھا۔ ان کے سلسلے میں یہ طریقہ اختیار کیا گیا کہ راس المال قرض خواہ کو واپس کر دیا گیا اور سود کی رقم ختم کر دی گئی۔ حماد بن زید نے ایوب سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا اور لوگ زمانۂ جاہلیت کے طور طریقوں پر چلتے رہے حتیٰ کہ وہ وقت آگیا جب انہیں بہت سی باتوں کے کرنے کا حکم ملا اور بہت سی باتوں سے روک دیا گیا۔ ورنہ اس سے پہلے وہ زمانۂ جاہلیت کے طور طریقوں پر چلتے رہے۔ اسی مفہوم کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "جو چیز اللہ نے حلال کر دی وہ حلال ہے اور جو چیز اس نے حرام کر دی وہ حرام ہے۔ اور جس چیز کے متعلق خاموشی اختیار کی گئی وہ قابلِ گرفت نہیں ہے۔" اس طرح لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی ایسی باتوں پر بحالہ قائم رہنے دیا گیا جو عقلی طور پر ممنوع نہیں تھیں۔

عرب کے لوگ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام کی بعض شرائع کی پابندی کرتے تھے۔ اگرچہ انہوں نے ان میں اپنی طرف سے بہت سی نئی باتیں پیدا کر لی تھیں جو عقل کے نزدیک ممنوع تھیں مثلاً شرک، بت پرستی، لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا اور بہت سی دوسری ایسی باتیں جن کی قباحت کی عقل انسانی بھی گواہی دیتی تھی۔ دوسری طرف ان میں اعلیٰ اخلاق کی بہت سی صفات پائی جاتی تھیں۔ نیز آپس کے لین دین اور میل ملاپ کی بہت سی ایسی صورتیں تھیں جو عقلِ انسانی کے نزدیک ممنوع نہیں تھیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا نبی بنا کر مبعوث فرمایا اور آپ نے انہیں توحید باری تعالیٰ کی دعوت دی اور وہ باتیں ترک کرنے کے لیے کہا جو عقلی طور پر ممنوع تھیں۔ مثلاً بت پرستی، لڑکیوں کو زندہ درگور کر دینا، نیز "سائبہ" (ایسی اونٹنی جس کے دس مادہ بچے ہوں اس پر نہ تو سوار ہوتے تھے اور نہ ہی اس کا دودھ اس کے بچے اور مہمان کے سوا کسی اور کو پینے دیتے تھے، اسے گھاس پانی وغیرہ سے بھی روکا نہیں جاتا تھا) "وصیلہ" (پہلی بار بکری کے نر اور مادہ بچے ایک ساتھ پیدا ہونے پر نر کو بتوں کے نام پر چھوڑ دیا جاتا اس کا نام وصیلہ تھا) اور "حام" (نر اونٹ جس کا پوتا سواری دینے کے قابل ہو جاتا تو اسے آزاد

چھوڑ دیتے تھے نہ اس پر سوار ہوتے اور نہ ہی اس کے بال کترتے تھے) اور اسی طرح کے دوسرے جانوروں کو تقرب کی نیت سے بتوں کے نام پر چھوڑ دینا وغیرہ۔ دوسری طرف آپ نے خرید و فروخت کے عقود، آپس کے لین دین، شادی بیاہ، طلاق اور میراث کے سلسلے میں انہیں ان طریقوں پر رہنے دیا جن پر وہ زمانۂ جاہلیت سے چلتے آ رہے تھے اور جو عقلی طور پر قابلِ ملامت نہیں تھے۔ ان باتوں کی انہیں اجازت تھی اس لیے کہ عقلی طور پر ان کی ممانعت تھی اور نہ ہی ان کی تحریم کی آواز ان کے کانوں میں پڑی تھی جو ان کے خلاف حجت بن جاتی۔ ان کی میراث کے معاملات بھی اسی ضمن میں آتے تھے اور زمانۂ جاہلیت کی ڈگر پر چل رہے تھے۔ یعنی جنگ کے قابل مردوں کو میراث کا حق دار سمجھا جاتا تھا اور بچوں نیز عورتوں کو اس سے محروم رکھا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے میراث کی آیتیں نازل کی گئیں۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کی یہ صورت تھی۔

سبب کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہونے کی دو صورتیں تھیں۔ اوّل، حلف اور معاہدہ دوم، تبنّی یعنی کسی کو اپنا متبنّٰی بنا لینا۔ پھر اسلام کا دور آ گیا۔ لوگوں کو کچھ عرصے تک ان کی سابقہ حالت پر رہنے دیا گیا پھر اس کی ممانعت کر دی گئی۔ بعض حضرات کا یہ قول ہے کہ یہ لوگ نصِ قرآنی کی رو سے حلف اور معاہدہ کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے پھر اسے منسوخ کر دیا گیا۔ شیبان نے قتادہ سے قولِ باری (وَالَّذِيْنَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ، اور وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں ان کا حصہ انہیں دو) کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ ایک شخص دوسرے شخص سے عہد و پیمان باندھتے ہوئے کہتا کہ "میرا خون تیرا خون ہے، میری قبر تیری قبر کے ساتھ ہے۔ میں تیرا وارث اور تو میرا وارث، تو جرم کرے گا تو جرمانہ میں بھروں گا اور میں جرم کروں گا تو جرمانہ تو بھرے گا" قتادہ کہتے ہیں کہ ایسے آدمی کو زمانۂ اسلام میں کل مال کا چھٹا حصہ دیا جاتا تھا، اس کے بعد اہلِ میراث اپنے اپنے حصے لیتے تھے، بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (واولی الارحام بعضھم اولی ببعض فی کتاب اللہ) اللہ کی کتاب میں قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں۔

حسن بن عطیہ نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے قولِ باری (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا

لہ قولِ باری (عَاقَدَتْ) کی ساتوں قراء نے اسی طرح قرأت کی ہے۔ البتہ عاصم، حمزہ اور کسائی نے اس کی قرأت الف کے بغیر (عَقَدَتْ) کی ہے۔

مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ، اور ہم نے ہر اس ترکے کے حقدار مقرر کر دیئے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑیں۔ اب رہے وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو ان کا حصہ انہیں دو) کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک شخص دوسرے شخص سے حلف یا معاہدہ کرتا اور اس کا تابع بن جاتا۔ جب وہ شخص مر جاتا تو اس کی میراث اس کے رشتہ داروں اور اقرباء کو مل جاتی اور یہ شخص خالی ہاتھ رہ جاتا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) اس کے بعد اسے بھی اس شخص کی میراث میں سے دیا جانے لگا۔ عطاء نے سعید بن جبیر سے درج بالا آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت نیز زمانہ اسلام میں کوئی شخص کسی سے دوستی کرنا چاہتا اور پھر اس سے دوستی کا معاہدہ کر لیتا اور کہتا کہ میں تیرا وارث بنوں گا اور تو میرا وارث۔ پھر ان میں سے جو بھی پہلے وفات پا جاتا تو زندہ رہ جانے والے کو معاہدے کی شرط کے مطابق اس کے ترکے میں سے حصہ مل جاتا، جب آیت میراث نازل ہوئی اور "ذوی الفروض" کے حصص بیان کر دیئے گئے۔ لیکن دوستی کے معاہدے کے تحت ملنے کا کوئی ذکر نہیں آیا تو ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض گذار ہوا کہ "حضور! میراث کی تقسیم کے متعلق اس آیت کا نزول ہو گیا، لیکن اس میں اہل عقد کا کوئی ذکر نہیں ہے میں نے ایک شخص سے دوستی کا معاہدہ کیا تھا۔ اور اب اس کی وفات ہو گئی ہے۔" اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ سلف میں سے ان حضرات نے یہ بتا دیا کہ حلیف یعنی دوستی کا معاہدہ کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک کا حکم زمانہ اسلام میں از روئے سمع ثابت رہا نہ کہ لوگوں کو زمانہ جاہلیت کے طریق کار پر باقی رکھنے کے ذریعے۔ ان میں سے بعض کا قول ہے کہ یہ بات شریعت کے واسطے سے حکم بن لینے کی بنا پر ثابت نہیں رہی بلکہ یہ اس واسطے سے ثابت رہی کہ لوگوں کو زمانہ جاہلیت کے طریق کار پر باقی رہنے دیا گیا حتیٰ کہ آیت میراث نازل ہو گئی اور پھر یہ طریق کار ختم کر دیا گیا۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبد الرحمٰن نے سفیان سے، انہوں نے منصور سے، انہوں نے مجاہد سے قول باری (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) کے متعلق نقل کیا کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو زمانہ جاہلیت میں ایک دوسرے کے حلیف تھے ان کے متعلق حکم دیا گیا کہ باہمی مشاورت، دیت اور جرمانے کی ادائیگی نیز ساتھ دیئے اور مدد کرنے میں انہیں ان کا حصہ دیا جائے۔ لیکن

میراث میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ جعفر بن محمد نے کہا کہ ہمیں ابوعبید نے روایت بیان کی، انہیں معاذ نے ابن عون سے، انہوں نے عیسیٰ بن الحارث سے، انہوں نے عبداللہ بن الزبیرؓ سے قولِ باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ؛ اور قرابت دار، ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں) کے متعلق نقل کیا کہ یہ آیت ”عصبات“ کے متعلق نازل ہوئی (عصبات ایسے رشتہ داروں کو کہا جاتا ہے جن کے حصے مقرر نہیں ہوتے بلکہ وہ ”ذوی الفروض“ کے بعد ترکے کے باقیماندہ حصے کے حق دار ہوتے ہیں۔ ایک شخص دوسرے شخص سے دوستی کا معاہدہ کرکے کہتا کہ تو میرا وارث اور میں تیرا۔ اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ جعفر بن محمد نے کہا کہ ہمیں ابوعبید نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن ابراہیم سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (وَالَّذِیْنَ عَاقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ) کے متعلق نقل کیا کہ ایک شخص دوسرے سے کہتا کہ تو میرا وارث ہوگا اور میں تیرا۔ اس پر آیت (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُهَاجِرِیْنَ اِلَّا اَنْ تَفْعَلُوْا اِلٰی اَوْلِیَآئِکُمْ مَّعْرُوْفًا، اللہ کی کتاب میں مؤمنین اور مہاجرین میں سے قرابت دار ایک دوسرے کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں۔ البتہ تم اپنے حلیفوں کے ساتھ نیکی کر سکتے ہو) نازل ہوئی۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ الّا یہ کہ تم ان لوگوں کے حلیفوں کے لیے وصیت کر جاؤ جن کے ساتھ انہوں نے دوستی کے معاہدے کیے تھے۔“ غرض ان حضرات نے یہ بتا دیا کہ اس سلسلے میں زمانہ جاہلیت کا طریق کار قولِ باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ) کے ذریعے منسوخ کر دیا گیا اور قولِ باری (فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ) کا مطلب یہ ہے کہ باہمی مشورت اور امداد یا وصیت میں ان کا حصہ انہیں دیا جائے، میراث میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس سے قریب ترین مفہوم یہ ہے کہ حلف اور معاہدہ کی بنا پر ایک دوسرے کی میراث کے حق کو ثابت رکھا جائے اس لیے کہ قولِ باری (وَالَّذِیْنَ عَاقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِیْبَهُمْ) ان کے لیے مستقل اور ثابت حصے کا مقتضی ہے جبکہ دیت اور جرمانہ کی ادائیگی نیز مشاورت اور وصیت، مستقل اور ثابت حصے کا مفہوم ادا نہیں کرتی ہیں۔ اس کی مثال یہ ارشادِ الٰہی ہے (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ، اس سے ظاہری طور پر جو مفہوم ذہن میں آتا ہے وہ یہی ہے کہ میراث میں حصے کا اثبات ہو رہا ہے ٹھیک اسی طرح قولِ

باری (وَالَّذِيْنَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) کے ظاہر کا تقاضا کہ ان کے لیے اس حصے کا اثبات کر دیا جائے جس کے وہ معاہدہ اور حلف کی بنا پر مستحق ہوئے ہیں، رہ گئی باہمی مشاورت تو اس میں تمام لوگ یکساں ہیں۔ اس لیے یہ حصہ نہیں بن سکتی۔ اسی طرح عقل یعنی دیت اور جرمانے کی ادائیگی تو اس کا وجوب حلیفوں پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بھی دوستی کا معاہدہ کرنے والے کے لیے حصہ نہیں بن سکتی۔ جہاں تک وصیت کا تعلق ہے تو وہ واجب نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا استحقاق ہوتا ہے اس لیے یہ بھی اس کے لیے حصہ نہیں بن سکتی اس بنا پر آیت کی ان تاویلات کے مقابلے میں جو دوسرے حضرات نے کی ہے وہ تاویل خطاب کے مفہوم سے زیادہ قریب اور مطابق نظر آتی ہے۔ جس میں دوستی کے معاہدے کی بنا پر مقررحصہ مراد لیا گیا ہے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم منسوخ نہیں ہوا۔ البتہ ایسا کوئی وارث پیدا ہو گیا جو اس حلیف سے زیادہ حق دار ٹھہرا مثلاً ایک شخص کا بھائی موجود ہو اب اس کے بیٹے کا وجود اگرچہ بھائی کو میراث سے محروم کر دے گا۔ لیکن اسے اہلِ میراث سے خارج نہیں کرے گا۔ صرف یہ ہو گا کہ بیٹا بھائی کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہو گا۔ اسی طرح "اولوالارحام" یعنی قرابت دار حلیف کے مقابلے میں میراث کے زیادہ حق دار ہیں، اب اگر کسی شخص کی وفات پر اس کا نہ کوئی قرابت دار موجود ہو اور نہ عصبہ تو اس صورت میں اس کی میراث اس شخص کو مل جائے گی جس کے ساتھ اس نے دوستی کا معاہدہ کیا ہو گا۔ اسی طرح ہمارے اصحاب نے اس شخص کے لیے اپنے پورے مال کی وصیت جائز قرار دے دی جس کا کوئی وارث نہ ہو۔

اسلام ایک حقیقت پسند دین ہے

کسی کو متبنّٰی یعنی منہ بولا بیٹا بنا لینے اور اس کے حقیقی باپ کی طرف نسبت کی بجائے اپنی طرف منسوب کر لینے کی بنا پر وراثت کی صورت یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں ایک شخص کسی دوسرے کے بیٹے کو اپنا بیٹا بنا لیتا اور پھر وہ بچہ اپنے باپ کی طرف منسوب ہونے کی بجائے اس شخص کی طرف منسوب ہوتا اور جب وہ شخص مر جاتا تو اس کی میراث اسے مل جاتی۔ جب اسلام کا دور آیا تو یہ صورتِ حال اسی طرح چلتی رہی اور یہ حکم علی حالہ باقی رہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زید بن حارثہؓ کو اپنا بیٹا بنا لیا تھا یہاں تک انہیں زید بن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے نام سے پکارا جاتا تھا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ، محمد (صلی اللہ علیہ وسلم)

تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں) نیز ارشاد ہوا (فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْ لَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ فِيْ اَزْوَاجِ اَدْعِيَآئِهِمْ ، جب زید نے اپنی بیوی سے حاجت پوری کرلی تو ہم نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح کرادیا، تاکہ بعد میں مسلمانوں کے لیے اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں کوئی تنگی پیدا نہ ہو) نیز ارشاد ہوا (اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا اٰبَآءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ وَمَوَالِيْكُمْ ، انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے اور اگر تمہیں ان کے باپوں کے متعلق علم نہ ہو تو آخر وہ تمھارے دینی بھائی اور دوست تو ہیں ہی) حضرت ابوحذیفہؓ بن عتبہ نے سالم کو اپنا منہ بولا بیٹا بنالیا چنانچہ سالم کو سالم بن ابی حذیفہ کہہ کر پکارا جانے لگا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اُدْعُوْهُمْ لِاٰبَآئِهِمْ) زہری نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اس کی روایت کی ہے اس طرح اللہ تعالیٰ نے کسی کو اپنا منہ بولا بیٹا بنالینے کی بنا پر اسے اپنی طرف منسوب کرنے نیز اسے اپنی میراث قرار دینے کے حکم کو منسوخ کردیا۔ ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے لیث سے، انہوں نے عقیل سے، انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہیں سعید بن المسیب نے قول باری (وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) کے متعلق کہا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل فرمائی جو دوسروں کو اپنے منہ بولے بیٹے بنالیتے ہیں اور پھر اپنی میراث کا انہیں وارث قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے انہیں حکم دیا کہ ایسے منہ بولے بیٹوں کو وصیت کے ذریعے حصہ دو اور میراث کو رشتہ داروں اور عصبات کی طرف لوٹا دو۔ اللہ تعالیٰ نے منہ بولے بیٹوں کو وارث قرار دینے سے انکار کردیا۔ البتہ ان کے لیے وصیت کے ذریعے حصہ مقرر کردیا اور یہ حصہ اس میراث کے قائم مقام بن گیا جس کے متعلق انہوں نے اپنے منہ بولے بیٹوں سے معاہدہ کیا تھا اور اب اللہ تعالیٰ نے ان کے اس طرز عمل کی نفی کردی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بات کی گنجائش ہے کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) دونوں باتوں یعنی دوستی کے معاہدے اور منہ بولا بیٹا بنالینے کے معانی پر مشتمل ہو اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا انعقاد کسی عقد اور ایجاب وقبول کے ذریعے ہوتا ہے ہم نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ زمانۂ جاہلیت میں میراث کے بارے میں ان لوگوں کے طرز عمل

سے تعلق رکھتا ہے۔ جب اسلام کا دور آیا تو ان میں بعض صورتوں کو اس وقت تک باقی رکھا گیا جب تک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے شرعی احکام کی طرف منتقلی کا حکم نہیں آیا۔ اور بعض کے اثبات کے لیے نص وارد ہوئی اور پھر معاملہ اسی طریقے پر چلتا رہا حتیٰ کہ اسے چھوڑ کر شرعی حکم کی طرف منتقلی کے لیے دوسری نص وارد ہو گئی۔

اسلام میں میراث کا انعقاد دو باتوں کے ذریعے ہوتا ہے ایک تو نسب ہے اور دوسرا سبب جو نسب نہ ہو نسب کی بنا پر استحقاق کے متعلق اللہ تعالیٰ کی کتاب میں اکثر صورتوں کا ذکر آ گیا ہے اور بعض کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث میں وارد ہوا ہے۔ بعض صورتوں میں امت کا اجماع ہو گیا ہے۔ اور بعض کا ثبوت کسی دلالت کی بنا پر ہوا ہے۔ رہ گیا کسی سبب یا وجہ کی بنا پر میراث کا استحقاق تو اسلام میں اس کی ایک صورت دوستی کا معاہدہ اور حلف ہے۔ دوسری صورت منہ بولے بیٹے کی ہے ہم نے اس کے متعلق حکم بھی بیان کر دیا ہے اور اس کے نسخ کی روایت بھی نقل کر دی ہے۔ ہمارے نزدیک اگرچہ یہ نسخ نہیں ہے، بلکہ ایک وارث کو دوسرے وارث کے مقابلے میں زیادہ حق دار قرار دینے کی ایک صورت ہے۔

ایک سبب جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے میراث کے استحقاق کو واجب قرار دیا تھا۔ وہ ہجرت ہے۔ ہمیں محمد بن جعفر واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے۔ انہیں ابو عبید نے، انہیں حجاج نے، ابن جریج اور عثمان بن عطاء خراسانی سے، ان دونوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا وَجَاھَدُوْا بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِکَ بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یُھَاجِرُوْا مَا لَکُمْ مِّنْ وَّلَایَتِھِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُھَاجِرُوْا)، بے شک جو لوگ ایمان لائے اور انہوں نے ہجرت کی اور اپنے مال اور اپنی جان سے اللہ کی راہ میں جہاد بھی کیا اور جن لوگوں نے انہیں پناہ دی اور ان کی مدد کی یہ لوگ ایک دوسرے کے وارث ہیں اور جو لوگ ایمان تو لائے لیکن ہجرت نہیں کی تمہارا ان سے میراث کا کوئی تعلق نہیں جب تک کہ وہ ہجرت نہ کریں) کے متعلق روایت کی ہے کہ ہجرت کر کے آ جانے والے مسلمان کسی اعرابی یعنی ہجرت نہ کرنے والے سے نہ تو دوستی کا معاہدہ کرتے اور نہ ہی اس کے وارث ہوتے، حالانکہ ہجرت نہ کرنے والا مسلمان ہوتا۔ اس طرح کوئی اعرابی کسی مہاجر کا وارث نہ ہوتا۔ پھر یہ آیت قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ بعض حضرات کا

قول ہے کہ اسے منسوخ کرنے والی یہ آیت ہے (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ، ہم نے ہر شخص کے ترکے کے وارث بناتے ہیں جو ماں باپ اور رشتہ دار چھوڑ جائیں) حضرات انصار و مہاجرین اس عقدِ مواخات کی بنا پر بھی ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان قائم کر دیا تھا۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد عروہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زبیر بن العوامؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے درمیان مواخات قائم کر دی۔ حضرت کعبؓ جنگِ احد کے دن زخمی ہو گئے۔ حضرت زبیر انہیں میدانِ جنگ سے سواری پر بیٹھا کر خود لگام پکڑے ہوئے لے آئے۔ اگر حضرت کعبؓ مال دولت کا انبار چھوڑ کر وفات پا جاتے تو بھی زبیر ان کے وارث ہوتے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل نازل فرمائی (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اور قرابت دار اللہ کی کتاب میں ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں۔ بے شک اللہ تعالیٰ کو ہر چیز کا علم ہے۔

ابن جریج نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جن انصار و مہاجرین کے درمیان مواخات قائم کر دی تھی وہ ایک دوسرے کے وارث ہوتے، ان کے بھائی وارث نہ ہوتے لیکن جب آیت (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا، پھر یہ آیت (وَالَّذِينَ عَاقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ) نازل ہوئی۔ یعنی ان کی مدد کرو اور انہیں سہارا دو۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس روایت میں یہ بتایا کہ درج بالا قولِ باری سے مراد عقدِ مواخات ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان قائم کر دیا تھا۔ معمر نے قتادہ سے قولِ باری (مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ، تمہارے لیے ان کی وراثت میں سے کچھ بھی نہیں ہے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ مسلمان اسلام اور ہجرت کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ اگر ایک شخص مسلمان ہو جاتا لیکن ہجرت نہیں کرتا تو وہ اپنے بھائی کا وارث قرار نہ پاتا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ) کے ذریعے اسے منسوخ کر دیا۔ جعفر بن سلیمان نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان اعرابی کسی مہاجر کی وراثت کا حق دار نہیں ہوتا تھا خواہ وہ اس کا قرابت دار ہی کیوں نہ ہوتا تاکہ اس طریقے سے اسے ہجرت پر آمادہ کیا جا سکے۔ لیکن جب مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی تو اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔

اس آیت نے پہلی آیت کو منسوخ کر دیا۔ قول باری ہے (اِلَّا اَنْ تَفْعَلُوْا اِلٰی اَوْلِیَآئِکُمْ مَّعْرُوْفًا ۔ اِلَّا یہ کہ تم اپنے دوستوں سے کچھ سلوک کرنا چاہو تو وہ جائز ہے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس بات کی رخصت دے دی کہ وہ اپنے تہائی مال یا اس سے کم میں سے اپنے یہودی یا عیسائی یا مجوسی رشتہ داروں کے لیے وصیت کر سکتے ہیں۔ قول باری ہے اَکَانَ ذٰلِکَ فِی الْکِتٰبِ مَسْطُوْرًا ۔ یہ بات کتاب میں مرقوم ہے یعنی لکھی ہوئی ہے۔ آغاز اسلام میں جن اسباب کی بنا پر لوگ ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ وہ یہ تھے۔ کسی کو منہ بولا بیٹا بنا لینا، ہجرت، مواخات اور دوستی کا معاہدہ۔ پھر اول الذکر تینوں اسباب کی بنا پر میراث کا حکم منسوخ ہو گیا۔ جہاں تک دوستی کے معاہدے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ قرابت داری کو اس کے مقابلے میں زیادہ حقدار قرار دیا گیا۔ لیکن اگر قرابت داری نہ ہو تو یہ حکم منسوخ نہیں ہوتا اور اس میں گنجائش ہوتی ہے کہ حلیف مرنے والے کا سارا مال یا اس کا ایک حصہ وراثت کی بنا پر حاصل کرے۔

اسلام میں جن اسباب کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت کا استحقاق ثابت ہوتا ہے ان میں سے چند یہ ہیں "وَلَاءُ العتاقة" زوجیت اور "ولاء الموالاة" غلام کو آزاد کرنے کی بنا پر آقا کو اس پر ثابت ہونے والے حق کو "ولاء العتاقة" اور کسی اجنبی کے ساتھ باہمی امداد اور سرپرستی کے معاہدے کی بنا پر قائم ہونے والے تعلق کو "ولاء الموالاة" کہتے ہیں۔ ہمارے نزدیک آخر الذکر کا حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے۔ جب کہ ذی رحم یا عصبہ وارث نہ ہو رہا ہو۔

اسلام میں جن بنیادوں پر توارث کا سلسلہ چلتا ہے، ان کی دو قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ اول نسب، دوم سبب پھر سبب کی مختلف صورتیں ہیں جو درج ذیل ہیں۔ دوستی کا معاہدہ، منہ بولا بیٹا بنا لینا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے انصار و مہاجرین کے درمیان قائم ہوا ہے، عقد مواخات، ہجرت، زوجیت، ولاء عتاقہ اور ولاء موالات۔ ان میں سے اول الذکر میں چار اسباب ایسے ہیں جو ذوی الارحام اور عصبات کی وجود کی بنا پر منسوخ ہو گئے۔ آخر الذکر تین اسباب بحالہ باقی ہیں اور ان کی بنیاد پر ایک شخص وراثت کا حقدار ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کا حق اس ترتیب سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کی شرط کے ساتھ یہ مشروط ہوتا ہے۔ نسب کی بنیاد پر وراثت کے استحقاق کی تین صورتیں ہیں۔ اول۔ ذوی الفروض یعنی ایسے ورثا جن کے حصے شریعت نے مقرر کر دیئے ہیں۔ دوم عصبات یعنی ایسے ورثا جن کے حصے مقرر نہیں لیکن وہ ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ کے حق دار ہوتے ہیں اور ذوی الفروض کی عدم موجودگی

میں پورے ترکہ کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ سوم ذوی الارحام۔ ایسے قرابت دار جو درج بالا دونوں گروہوں کی عدم موجودگی میں ترکہ کے وارث ہوتے ہیں۔ ہم ان پر آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔ جن آیات سے ذوی الفروض، عصبات اور ذوی الارحام کی میراث کا وجوب ثابت ہوتا ہے وہ یہ ہیں۔ (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) نیز (وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ) حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے مفسرین سلف کی روایات کے بموجب ان دونوں آیتوں کے ذریعے اس طرز عمل کو منسوخ کر دیا گیا جس کے مطابق صرف وہی مرد وراثت کے مستحق ہوتے تھے۔ جو جنگوں میں حصہ لینے کے قابل ہوتے۔ چھوٹے بچے اور عورتیں بالکلیہ وراثت سے محروم رہتیں۔

اسلام میں کسی حقیقی وارث کو نظر انداز نہیں کیا جاتا

قول باری (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) میں اس مقرر و متعین حصے کا بیان ہے جو قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ) تا قولِ باری (نَصِيبًا مَّفْرُوضًا) میں مذکور ہے "نصیب مفروض" وہ حصہ ہے جس کی مقدار قولِ باری (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) میں بیان ہوئی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے آیت (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ، تم پر والدین اور اقرباء کے لیے وصیت کرنا فرض کر دیا گیا جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آجائے اگر وہ مال چھوڑ کر جا رہا ہو) تلاوت کی اور فرمایا کہ اس حکم کو قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) مجاہد کا قول ہے کہ میراث ولد کو ملتی تھی اور والدین اور اقرباء کے لیے وصیت ہوتی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس میں جو چاہا منسوخ کر دیا اور بیٹے کے لیے دو بیٹیوں کے حصوں کے برابر حصہ مقرر کر دیا۔ اور بیٹا بیٹی کی موجودگی میں والدین میں سے ہر ایک کا چھٹا حصہ مقرر کر دیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ دستور یہ تھا کہ جب کوئی شخص وفات پا جاتا تو اس کی بیوہ اسی گھر میں پورے ایک سال مدت گذارتی اس دوران اسے مرحوم شوہر کے ترکے میں سے نان و نفقہ دیا جاتا۔ قولِ باری (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِم مَّتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور ان کے پیچھے ان کی بیویاں رہ جائیں تو وہ اپنی

بیویوں کے لیے ایک سال تک فائدہ اٹھانے کی وصیت کر جائیں اور انہیں وہاں سے نکالا نہ جائے) کا یہی مفہوم ہے۔ پھر بیویوں کے لیے ترکہ میں چوتھا یا آٹھواں حصہ مقرر کر کے یہ حکم منسوخ کر دیا گیا اور قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ) کے ذریعے دوستی کے معاہدے، منہ بولا بیٹا بنانے اور ہجرت کرنے کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہونے کا حکم منسوخ ہو گیا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس طرح قولِ باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ) غیر منسوخ محکم آیت ہے۔ یہ آیت میراث کے درج بالا اسباب کے حکم کے نسخ کی موجب ہے۔ اس لیے کہ اس نے میراث کا حق داران اقربار کو قرار دیا۔ جن کا ذکر اس میں آیا ہے۔ اس کے بعد ان اسباب کی وجہ سے وارث قرار پانے والوں کے لیے کچھ نہیں بچا اور یہی بات ان کے حقوق کو ساقط کرنے کی موجب ہے۔

محمد بن عبداللہ بن عقیل نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک انصاری عورت اپنی دو بیٹیاں لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کیا یہ ثابت بن قیس کی بیٹیاں ہیں جو آپ کی ہمراہی میں معرکہ احد میں شہید ہو گئے تھے۔ ان کے چچا نے ان کے لیے کوئی مال رہنے نہیں دیا اور سب کچھ اپنے قبضے میں کر لیا۔ حضور! اب آپ ان کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ ان دونوں کے ہاتھ پیلے اس وقت ہو سکیں گے جب کہ ان کے پاس مال ہو گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا " اللہ ان کے بارے میں فیصلہ کرے گا " اللہ تعالیٰ نے سورۂ نساء نازل فرمائی جس کا ایک جزء (یُوْصِیْکُمُ اللّٰهُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ لِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ) کی آیت ہے۔ آپ نے اس عورت اور اس کے دیور کو بلانے کا حکم دیا۔ آپ نے بچیوں کے چچا کو حکم دیا کہ اپنے مرحوم بھائی کے ترکہ میں سے دو تہائی بچیوں کو اور آٹھواں حصہ ان کی ماں کو دے دے اور باقی ماندہ مال خود رکھ لے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت کئی معانی پر مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ زمانۂ جاہلیت کے دستور کے مطابق چچا میراث کا مستحق ہو گیا تھا اور بیٹیاں محروم رہ گئی تھیں، کیونکہ اہلِ جاہلیت جنگ کرنے کے قابل، مردوں کو وراثت کا مستحق سمجھتے تھے۔ عورتوں اور بچوں کو اس کا اہل قرار نہیں دیتے تھے۔ عورت نے جب حضور صلی اللہ سے سوال کیا تو آپ نے اس طریق کار پر نکیر نہیں کی بلکہ اسے بحالہ باقی رکھتے ہوئے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اس بارے میں فیصلہ فرماتے گا۔ پھر جب آیت کا نزول ہو گیا تو آپ نے چچا کو حکم دیا کہ وہ بچیوں اور ان کی ماں کو ان کا حصہ دے دے۔ یہ چیز اس

بہ دلالت کرتی ہے کہ چچا نے شروع میں میراث اپنے قبضے میں شریعت کی رہنمائی کی روشنی میں نہیں لی تھی بلکہ اہلِ جاہلیت کے دستور کے مطابق اس نے یہ اقدام کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر صورت حال یہ ہوتی تو پھر آیت کے نزول کے بعد نئے سرے سے کوئی قدم اٹھایا جاتا اور نزول سے پہلے منصوص حکم پر عملدرآمد ہو چکا تھا اس پر نسخ کے سلسلے میں اس آیت کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے یہ قدم اہلِ جاہلیت کے اس دستور کی روشنی میں اٹھایا تھا، جس سے اس وقت تک شرعی حکم کی طرف منتقلی عمل میں نہیں آئی تھی۔

سفیان بن عیینہ نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں بیمار پڑ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے اس وقت مجھ پر بے ہوشی کی کیفیت طاری تھی۔ آپ نے وضو فرمایا اور اپنے وضو کا پانی مجھ پر چھڑکا جس سے مجھے ہوش آ گیا۔ میں نے عرض کیا "اللہ کے رسول، میرے مال کے بارے میں آپ کیا فیصلہ دیتے ہیں؟" آپ یہ سن کر خاموش رہے اور کوئی جواب نہیں دیا حتیٰ کہ آیت میراث (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ) نازل ہوئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں عورت اور اس کی دو بیٹیوں کا واقعہ بیان ہوا۔ اور اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں سوال کیا، یہاں اس بات کی گنجائش ہے کہ دونوں صورتیں پیش آئی ہوں عورت نے آپ سے پوچھا ہو اور آپ نے وحی کے انتظار میں اسے کوئی جواب نہ دیا ہو پھر حضرت جابرؓ نے اپنی بیماری کی حالت میں یہی سوال کیا ہو اور پھر آیت نازل ہوئی ہو۔ اب اس آیت کے تحت دیتے جانے والے احکامات غیر منسوخ ہیں اور قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَکَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ) میں بیان شدہ نصیب، یعنی حصے کی بات کو اور پختہ کرتے ہیں۔

اہلِ علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ قولِ باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ) میں صلبی اولاد مراد ہیں، نیز صلبی اولاد کے ساتھ اولاد کی اولاد اس حکم میں داخل نہیں ہے اور اگر صلبی اولاد موجود نہ ہو تو آیت سے بیٹوں کی اولاد مراد ہوگی۔ بیٹیوں کی نہیں۔ اس لیے لفظ (اَوْلَادِکُمْ) صلبی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹوں کی اولاد کو شامل ہے۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے ولد یعنی بیٹا بیٹی کے لیے وصیت کر جاتے تو اس کی وصیت اس شخص کی صلبی اولاد کے لیے ہوگی اور اگر صلبی اولاد نہ ہو تو پھر اس کے بیٹے

کی اولاد کے لیے ہوگی۔

قولِ باری (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) یہ بتا رہا ہے کہ اگر ایک مذکر اور ایک مؤنث ہو تو مذکر کو دو حصے ملیں گے اور مؤنث کو ایک حصہ۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر ان کی تعداد زیادہ ہو تو ہر مذکر کو دو حصے اور ہر مؤنث کو ایک حصہ ملے گا۔ نیز اس کا بھی پتہ چلا کہ اگر اولاد کے ساتھ ذوی الفروض مثلاً والدین، شوہر یا بیوی وغیرہ ہوں تو ذوی الفروض کو ان کا حصہ دینے کے بعد جو بچ رہے گا وہ اولاد کو درج بالا نسبت سے دے دیا جائے گا۔ اس لیے کہ قول باری (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) اسم جنس ہے جو ان کی قلیل اور کثیر تعداد سب کو شامل ہے۔ اس لیے جب ذوالفروض اپنے اپنے حصے حاصل کرلیں گے تو باقی ماندہ ترکہ ان کے درمیان اسی استحقاق کی بنا پر تقسیم ہو جائے گا جو انہیں ذوی الفروض کی عدم موجودگی میں حاصل ہوتا۔

قولِ باری ہے (فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ، اگر یہ سب عورتیں ہوں جن کی تعداد دو سے زائد ہو تو ان کے لیے ترکے کا دو تہائی ہے اور اگر ایک ہو تو اس کے لیے نصف ترکہ ہے) اللہ تعالیٰ نے دو سے زائد اور ایک کے حصوں کو منصوص طریقے پر بیان کر دیا لیکن دو کے حصوں کو بیان نہیں کیا اس لیے کہ آیت کے ضمن میں دو کے حصوں پر دلالت موجود ہے وہ اس طرح کہ ایک بیٹی کے لیے تہائی حصہ مقرر کر دیا جبکہ ساتھ ایک بیٹا بھی ہو۔ اب جب وہ مذکر یعنی بیٹے کے ساتھ ایک تہائی لیتی ہے تو پھر ایک بیٹی کے ساتھ تہائی حصہ لینا اولیٰ اور اقرب ہے۔ اس کے بعد ہمیں دو سے زائد کے حکم کے لیے نص کی ضرورت تھی اس لیے دو سے زائد کا حکم منصوص طریقے پر بیان فرما دیا۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) فرما دیا، تو مرنے والے کے ایک بیٹے اور ایک بیٹی کو ترکے کا دو تہائی ملتا جو دو بیٹیوں کے حصوں کا مجموعہ ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ دو بیٹیوں کا حصہ دو تہائی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کا حصہ دو بیٹیوں کے حصے کے برابر قرار دیا ہے۔ دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی حصے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بھائیوں اور بہنوں کا معاملہ بیٹیوں کی طرح رکھا ہے اور ایک بہن کا معاملہ ایک بیٹی کی طرح رکھا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ، اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو، اس کی ایک بہن ہو تو اسے ترکے کا نصف ملے گا) پھر فرمایا (فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ

كَانُوٓا اِخْوَةً رِّجَالًا وَّ نِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ، اگر دو بہنیں ہوں تو ان کے لیے ترکے کا دو تہائی ہے اور اگر بھائی بہنیں ہوں تو مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصہ ہے) اللہ تعالیٰ نے دو بہنوں کا حصہ دو سے زائد کی طرح مقرر کیا یعنی دو تہائی جس طرح کہ ایک بہن کے لیے ایک بیٹی جتنا حصہ مقرر کیا اور بھائیوں بہنوں کی صورت میں مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصوں کے برابر واجب کر دیا۔ اس سے یہ چیز ضروری ہوگئی کہ دو تہائی کے استحقاق میں دو بیٹیاں دو بہنوں کی طرح ہو جائیں، اس لیے کہ ایک مرد کے لیے دو عورتوں کے برابر حصے کے اصول میں ان کے درمیان مال کی تقسیم واجب کرنے کے لحاظ سے دو بیٹیوں اور دو بہنوں کی حیثیت یکساں ہے۔ بشرطیکہ ان کے ساتھ اور کوئی وارث موجود نہ ہو جس طرح کہ کسی اور وارث کی عدم موجودگی کی صورت میں نصف ترکہ کے استحقاق میں ایک بیٹی اور ایک بہن کی حیثیت یکساں ہے۔ نیز دو بیٹیاں دو بہنوں کی بہ نسبت دو تہائی ترکہ کی زیادہ حقدار ہیں کیونکہ بیٹیاں بہنوں کی بہ نسبت میت سے زیادہ قریب ہیں۔ اور جب ایک بہن ایک بیٹی کی طرح ہے تو دو تہائی کے استحقاق میں دو بیٹیاں بھی ایسی ہی ہوں گی۔

اس پر حضرت جابرؓ کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دیا تھا۔ بیوی کو آٹھواں اور باقی ماندہ ترکہ چچا کو دیا تھا۔ اس سلسلے کوئی اختلاف مروی نہیں۔ صرف حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے دو بیٹیوں کو بھی ایک بیٹی کی طرح نصف ترکہ دیا تھا۔ ان کا استدلال اس قول باری سے ہے (فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ، اگر دو سے زائد بیٹیاں ہوں تو انہیں ترکہ کا دو تہائی ملے گا) لیکن اس میں یہ دلیل نہیں ہے کہ دو بیٹیوں کو نصف ملے گا۔ اس میں جو منصوص بات ہے وہ یہ ہے کہ دو سے زائد کے لیے دو تہائی ہے۔ اگر دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی کا قائل آیت کی مخالفت کا مرتکب ہے تو اللہ تعالیٰ نے ایک بیٹی کے لیے نصف مقرر کیا ہے جبکہ معترض دو بیٹیوں کے لیے نصف مقرر کر رہا ہے۔ اور یہ بات آیت کے خلاف ہے کہ اگر دو بیٹیوں کے لیے نصف ترکہ مقرر کرنے پر آیت کی مخالفت نہیں ہوتی جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایک بیٹی کے لیے یہ حصہ مقرر کیا ہے تو دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی مقرر کر کے بھی آیت کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ) میں اس کی نفی نہیں کی کہ دو بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دے دیا جائے۔ بلکہ صرف دو سے زائد کا حکم نص کے طور پر بیان فرمایا ہے۔ آیت

کے ضمن میں دو کے حکم پر بھی دلالت ہوگئی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ نیز ہماری وضاحت کے مطابق دو بیٹیوں کے حکم پر دو بہنوں کا حکم بھی دلالت کر رہا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ قولِ باری (فَاِنْ کُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ) میں لفظ فوق اسی طرح صلۂ کلام واقع ہوا ہے جس طرح کہ قولِ باری (فَاضْرِبُوْا فَوْقَ الْاَعْنَاقِ ۔ گردنوں کے اوپر ضرب لگاؤ) میں صلہ واقع ہوا ہے۔

قولِ باری ہے (وَلِاَبَوَیْهِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ اِنْ کَانَ لَهٗ وَلَدٌ ۔ اگر میت صاحبِ اولاد ہو تو اس کے والدین میں سے ہر ایک کو ترکے کا چھٹا حصہ ملے گا) آیت کا ظاہر اس بات کو واجب قرار دیتا ہے کہ ولد کے ساتھ ماں باپ میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا خواہ ولد بیٹا ہو یا بیٹی اس لیے کہ لفظ ولد ان دونوں کو شامل ہے۔ البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ولد بیٹی ہو تو وہ نصف سے زائد کی مستحق نہیں ہوگی اس لیے کہ قولِ باری ہے (وَاِنْ کَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ) اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ حکم نص کے مطابق بیٹی کو نصف حصہ دیا جائے اور والدین میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ دیا جائے اور باقی ماندہ چھٹے حصے کا حق دار عصبہ ہونے کی بنا پر باپ کو قرار دیا جائے۔ اس صورت میں دو حیثیتوں سے ترکے کا مستحق ہوگا ایک تو ذوی الفروض کی حیثیت سے اور دوسرا عصبہ ہونے کی حیثیت سے۔ اگر میت کا ولد بیٹا ہو تو حکم نص کے مطابق والدین کے لیے دو سدس اور باقی ماندہ ترکہ بیٹے کا ہوگا۔ اس لیے کہ عصبہ ہونے کی حیثیت سے وہ باپ کے مقابلہ میں میت سے زیادہ قریب ہے۔

قولِ باری ہے (فَاِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّوَرِثَهٗ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ ۔ اگر میت صاحبِ اولاد نہ ہو اور والدین ہی اس کے وارث ہوں تو ماں کو تیسرا حصہ دیا جائے گا) عموم لفظ سے پہلے ماں باپ دونوں کے لیے میراث ثابت کردی گئی، اور پھر ماں کا حصہ الگ سے بیان کردیا گیا، اور اس کی مقدار بھی متعین کردی گئی ہے فرمایا گیا (فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ) یہاں باپ کا حصہ بیان نہیں کیا گیا، لیکن ظاہر لفظ کا تقاضا یہ ہے کہ باپ کو دو تہائی مل جائے کیونکہ اس کے سوا اور کوئی وارث موجود نہیں۔ اور فقرے کے شروع میں ماں باپ دونوں کے لیے میراث ثابت کردی گئی تھی اگر صرف (وَّوَرِثَهٗ اَبَوٰهُ) ہوتا اور آگے ماں کے حصے کی تفصیل نہ ہوتی تو ظاہر لفظ کا یہ تقاضا ہوتا کہ ماں باپ دونوں کے درمیان مساوات رکھی جائے۔ اب جبکہ ماں کے حصے کی تفصیل پر اقتصار کیا گیا تو اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ باپ کے لیے دو تہائی ہے۔

قولِ باری ہے (فَاِنْ کَانَ لَہٗ اِخْوَۃٌ فَلِاُمِّہِ السُّدُسُ ، اگر اس کے بھائی ہوں تو ماں کا چھٹا حصہ ہوگا) حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تمام اہلِ علم کا قول ہے کہ اگر دو بھائی اور والدین ہوں تو بھی ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو ملے گا۔ ان حضرات نے اس صورت میں ماں کا حصہ تہائی سے گھٹا کر ایک سدس کر دیا ہے جس طرح کہ تین بھائیوں کی صورت میں ماں کا حصہ گھٹ کر سدس رہ جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ دو بھائیوں کی صورت میں ماں کو تہائی حصہ ملے گا اور اس کا حصہ صرف اسی صورت میں گھٹ سکتا ہے، جب تین بھائی بہن ہوں۔ معمر نے طاؤس سے انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ مرنے والا اگر اپنے پیچھے والدین اور تین بھائی بہن چھوڑ جائے تو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہنوں کو وہی چھٹا حصہ مل جائے گا جو انہوں نے ماں کے حصے سے گھٹا دیا تھا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق اگر بھائی بہن ماں کی طرف سے ہوں جنہیں اخیافی کہا جاتا ہے تو اس صورت میں انہیں چھٹا حصہ ملے گا۔ لیکن اگر وہ حقیقی یا علاتی (باپ میں شریک) بھائی بہن ہوں تو انہیں کچھ نہیں ملے گا اور ماں کو چھٹا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ "اخوۃ" کا اسم کبھی دو پر بھی واقع ہوتا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے (اِنْ تَتُوْبَا اِلَی اللّٰہِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُکُمَا ، (اے دونوں بیویو!) اگر تم اللہ کے آگے توبہ کر لو۔ تو تمہارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں) حالانکہ یہاں مراد، دو دل ہیں لیکن اس کے لیے جمع کا اسم استعمال ہوا ہے اسی طرح ارشادِ باری ہے (وَھَلْ اَتَاکَ نَبَأُ الْخَصْمِ اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ، بھلا آپ کو ان اہلِ مقدمہ کی خبر پہنچی ہے۔ جب وہ دیوار پھاند گئے) پھر فرمایا (خَصْمٰنِ بَغٰی بَعْضُنَا عَلٰی بَعْضٍ ، ہم دو اہلِ مقدمہ ہیں کہ ایک نے دوسرے پر زیادتی کی ہے۔) یہاں جمع کے لفظ کا دو پر اطلاق کیا گیا ہے۔

قولِ باری ہے۔ (وَاِنْ کَانُوْا اِخْوَۃً رِّجَالًا وَّنِسَآءً فَلِلذَّکَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَیَیْنِ ، اب اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہو تو بھی آیت کا حکم ان کے حق میں جاری ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (اثنان فما فوقھما جماعۃ ، دو اور دو سے زائد افراد جماعت کہلاتے ہیں نیز دو کا عدد جمع کے معنی میں ایک سے قریب ہونے کے مقابلے میں تین سے زیادہ قریب ہے اس لیے کہ دو کے اندر جمع کا مفہوم بھی موجود ہوتا ہے۔ مثلاً دو افراد ہوں یا تین آپ دونوں صورتوں میں "قاما وقعدا" اور "قاموا وقاعدوا" کہہ سکتے ہیں (یعنی یہاں تثنیہ کا صیغہ بھی استعمال کر سکتے ہیں اور جمع

کا بھی) لیکن ایک فرد کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا۔ اب جب اثنان یعنی دو کا لفظ جمع کے معنی میں ایک سے قریب ہونے کے مقابلے میں تین سے زیادہ قریب ہے تو پھر اس لفظ کو ایک کی بجائے تین کے عدد کے ساتھ ملانا واجب ہوگیا

عبدالرحمٰن بن ابی الزناد نے اپنے والد سے، انہوں نے خارجہ بن زید سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ دو بھائیوں کی موجودگی میں ماں کا حصہ گھٹا دیا کرتے تھے۔ یعنی تہائی کے مقابلہ میں چھٹا حصہ دیتے تھے۔ لوگوں نے ان سے پوچھا: "ابوسعید، اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے (فَاِنْ كَانَ لَهٗۤ اِخْوَةٌ) اور آپ دو بھائیوں کی وجہ سے ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں" اس پر زید نے فرمایا: "عرب کے لوگ دو بھائیوں پر بھی "اخوۃ" کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں" اب جبکہ حضرت زید بن ثابتؓ یہ نقل کرتے ہیں کہ عرب کے لوگ دو بھائیوں پر بھی "اخوۃ" کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ لفظ دو اور تین دونوں کے لیے اسم ہے۔ اور یہ اسم دونوں کو شامل ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ نص تنزیل یعنی قول باری (وَاِنْ كَانَتَا اثْنَتَیْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثٰنِ مِمَّا تَرَكَ) سے ثابت ہوگیا ہے کہ دو تہائی ترکہ کے استحقاق میں، دو بہنوں کا حکم تین بہنوں جیسا ہے، اس طرح تہائی ترکہ کے استحقاق میں دو اخیافی بہنوں کا حکم تین بہنوں جیسا ہے۔ ایک بہن جیسا نہیں ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ماں کا تہائی سے گھٹا کر سدس تک پہنچانے کے لحاظ سے دو بھائیوں کا حکم تین بھائیوں جیسا ہو جائے اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں ہر ایک کا حکم جمع سے متعلق ہے اس بنا پر دو اور تین دونوں کا حکم یکساں ہوگیا۔

قتادہ سے مروی ہے کہ بھائی بہن ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں جبکہ باپ کے ہوتے ہوئے خود وارث نہیں ہوتے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان بھائی بہنوں کے اخراجات اور شادی بیاہ کی ذمہ داری باپ پر ہوتی ہے ماں پر نہیں ہوتی۔ لیکن یہ علت صرف اس صورت تک محدود ہے جبکہ بھائی بہن حقیقی یا علاتی ہوں۔ اخیافی ہونے کی صورت میں ان کا معاملہ باپ کے ہاتھ میں نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ان کا باپ نہیں ہوتا: تاہم اس صورت میں بھی وہ ماں کا حصہ گھٹا دیتے ہیں جس طرح حقیقی بھائی بہن ماں کا حصہ کم ہوجانے کا سبب بنتے ہیں۔

صحابہ کرام کے درمیان اس صورت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر تین بھائی بہن ہوں اور ان کے ساتھ والدین بھی ہوں تو ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کے حصے

میں آئے گا۔ البتہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے اور عبدالرزاق نے بھی معمر سے روایت کی ہے، انہوں نے طاؤس کے بیٹے سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ درج بالا صورت میں ماں کو چھٹا حصہ ملے گا اور بھائی بہنوں کو وہ چھٹا حصہ مل جائے گا جس سے انہوں نے ماں کو محروم کر دیا تھا اور پھر باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا حضرت ابن عباسؓ غیر وارث کی موجودگی کی بنا پر کسی وارث کے حصے میں کمی کرنے کے قائل نہیں تھے۔ اس لیے جب ماں بھائی بہنوں کی وجہ سے صرف چھٹے حصے کی حق دار بنی تو حضرت ابن عباسؓ نے اس کے باقی چھٹے حصے کا حق دار بھائی بہنوں کو بنا دیا۔

ان کا یہ قول نہ صرف شاذ ہے یعنی وہ اس میں تنہا ہیں بلکہ خلاف قرآن بھی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) اور (وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ) پر عطف کرکے فرمایا (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ) اس طرح عبارت کی ترتیب یوں ہوئی "وورثه ابواه وله اخوة" اس کے والدین وارث ہو رہے ہوں اور اس کے بھائی بہن بھی ہوں یہ بات اس صورت میں بھائی بہنوں کو ترکہ میں سے کوئی حصہ پانے سے مانع ہے۔

قول باری ہے (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ۔ وصیت پوری کرنے کے بعد جو مرنے والے نے کی ہو یا قرض کی ادائیگی کے بعد) دین یعنی قرض اگر لفظاً مؤخر ہے لیکن معنیً وصیت سے پہلے اس کی ابتدا کی گئی ہے، اس لیے کہ حرف "او" ترتیب کو واجب نہیں کرتا وہ تو صرف دو مذکورہ باتوں میں ایک کے لیے ہوتا ہے گویا کہ یوں کہا گیا کہ" ان دونوں باتوں میں سے ایک کے بعد" حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وصیت کا ذکر دین سے پہلے کیا ہے جبکہ اصل میں یہ اس کے بعد ہے یعنی وصیت کا ذکر لفظاً مقدم، لیکن معنیً مؤخر ہے۔

قول باری ہے (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ۔ تمہارے لیے اس ترکے کا نصف ہے جو تمہاری بیویاں چھوڑ جائیں بشرطیکہ وہ صاحب اولاد نہ ہوں۔ اگر وہ صاحب اولاد ہوں تو تمہارے لیے ان کے چھوڑے ہوئے ترکے کا چوتھائی ہے۔) یہ وہ نص ہے جس کی تاویل میں اسی طرح کا اتفاق ہے۔ جس طرح اس کی تنزیل میں۔ اس مسئلے میں مذکر اور مؤنث اولاد، دونوں کا حکم یکساں ہے۔ بیٹا یا بیٹی شوہر کا حصہ نصف سے گھٹا کر چوتھائی اور بیوی کا حصہ چوتھائی سے گھٹا کر آٹھویں حصے تک پہنچا دیتے ہیں بشرطیکہ اولاد میراث کی اہل ہو۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیٹے کی اولاد اس کی عدم

موجودگی میں میاں یا بیوی کے حصوں کو کم کرنے میں بیٹے کی طرح ہے۔
قولِ باری ہے (آبَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ
تم نہیں جانتے کہ تمھارے ماں باپ اور تمھاری اولاد میں سے کون بلحاظ نفع تم سے قریب تر ہے۔
یہ حصے اللہ نے مقرر کر دیئے ہیں) ایک قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں "تم نہیں جانتے کہ ان میں سے
کون دینی اور دنیاوی نفع کے لحاظ سے تم سے قریب تر ہے۔ یہ بات اللہ کو معلوم ہے۔ اس لیے اس
کے بیان کردہ حکم کی روشنی میں ترکہ تقسیم کرو کیونکہ مصالح کا علم صرف اس کو ہی ہے" ایک قول
یہ ہے کہ "تمھارے ماں باپ اور تمھاری اولاد نفع رسانی میں تقریباً یکساں درجے پر ہیں کہ تمھیں پتہ
نہیں چل سکتا کہ بلحاظ نفع رسانی تم سے کون زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ تم بچپن میں اپنے والدین
سے فوائد حاصل کرتے رہے اور اب بڑھاپے میں اپنی اولاد سے فوائد حاصل کرو گے اس لیے اللہ
تعالیٰ نے تمھارے اموال میں والدین اور اولاد کے لیے حصے مقرر کر دیئے کیونکہ اسے تمام لوگوں
کے مفادات اور مصالح کا علم ہے" ایک قول یہ ہے کہ "تم میں سے کسی کو یہ معلوم نہیں کہ اس کی
وفات پہلے ہو جائے گی اور اس کی اولاد اس کے مال سے فائدہ حاصل کرے گی یا اولاد کی وفات
پہلے ہو جائے گی اور ماں باپ اس کے مال سے مستفید ہوں گے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے علم
اور اپنی حکمت کی بنیاد پر تمھاری میراث میں یہ حصے مقرر کیے ہیں"
سلف کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ایسا شخص جو خود تو وارث نہیں بن سکتا کسی
دوسرے وارث کے حصے کو گھٹا سکتا ہے یا نہیں؟ مثلاً ایک آزاد مسلمان اپنے پیچھے آزاد اور مسلمان
والدین اور دو کافر یا غلام یا قاتل بھائی چھوڑ جائے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اور زید بن ثابتؓ کا
قول ہے کہ اس صورت میں ماں کو تہائی حصہ ملے گا اور باقی ماندہ دو تہائی ترکہ باپ کو مل جائے گا۔
اسی طرح اگر کوئی مسلمان عورت اپنے پیچھے شوہر اور ایک کافر یا غلام یا قاتل بیٹا چھوڑ جائے یا
کوئی مرد مر جائے اور اپنے پیچھے بیوی اور اسی قسم کا ایک بیٹا چھوڑ جائے تو ان صورتوں میں بیٹا،
شوہر یا بیوی کے حصوں کو گھٹا نہیں سکتا۔ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک
امام شافعی اور سفیان ثوری کا یہی قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ ایسا بیٹا شوہر
یا بیوی کے حصوں کو گھٹانے کا سبب بن جائے گا اگر وہ خود وارث نہیں ہوگا۔ اوزاعی اور حسن
بن صالح کا قول ہے کہ غلام اور کافر اولاد نہ تو خود وارث ہوگی اور نہ ہی حصہ گھٹائے گی۔ البتہ
وارث نہیں ہوگا۔ لیکن حصہ گھٹا دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ کافر باپ اپنے بیٹے کو دادا کی میراث سے محجوب یعنی محروم نہیں کر سکتا بلکہ اسے مردہ فرض کر لیا جاتا ہے۔ اس لیے ماں، شوہر اور بیوی کے محجوب ہونے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ جو لوگ حجب یعنی گھٹانے یا محروم رکھنے کے قائل ہیں انہوں نے قول باری (وَلِاَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ اِنْ كَانَ لَهٗ وَلَدٌ) کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کیونکہ یہاں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ جواب میں ان سے کہا جائے گا کہ آپ نے ماں کا حصہ تو گھٹا دیا لیکن باپ کا نہیں گھٹایا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اولاد کی بنا پر دونوں کو محجوب قرار دیا تھا۔ اب اگر باپ کا محجوب قرار نہ دیا جانا درست ہے؟ اور آپ نے قول باری (اِنْ كَانَ لَهٗ وَلَدٌ) کو اس ولد پر محمول کیا جو میراث کا اہل بن سکتا ہو؟ تو پھر ماں کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیئے۔

قول باری ہے (وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ اِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّكُمْ وَلَدٌ فَاِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ، اگر تم صاحب اولاد نہیں ہو تو تمہاری بیویوں کو تمہارے ترکے کا چوتھائی ملے گا۔ اور اگر تم صاحب اولاد ہو تو انہیں تمہارے ترکے کا آٹھواں حصہ ملے گا۔) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک شخص کی چار بیویاں ہوں گی تو وہ آٹھویں حصے میں شریک ہوں گی۔ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر ماں باپ ہوں تو شوہر اور بیوی کے ہوتے ہوئے انہیں کتنا حصہ ملے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ بیوی کو چوتھائی حصہ ماں کو باقی ماندہ کا تہائی اور باقی ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ شوہر کی صورت میں اسے نصف، ماں کو باقی ماندہ کا تہائی اور بقیہ ترکہ باپ کو مل جائے گا حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا قول ہے کہ ان صورتوں میں بیوی اور شوہر کو ان کا مقررہ حصہ ملے گا۔ ماں کو مکمل ایک تہائی حصہ ملے گا اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو جائے گا۔ آپ کا قول ہے کہ "مجھے کتاب اللہ میں باقی ماندہ کا ثلث یعنی تہائی کہیں نظر نہیں آتا۔" ابن سیرین سے بھی حضرت ابن عباسؓ کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ ابن سیرین کے ساتھ والدین کی صورت میں حضرت ابن عباسؓ کے ہم مسلک ہیں۔ لیکن شوہر کے ساتھ والدین کی صورت میں ان کے ہم مسلک نہیں ہیں۔ اس لیے کہ وہ ماں کو باپ پر فضیلت دیتے ہیں۔ تاہم صحابۂ کرام ان کے بعد آنے والے تابعین عظام اور فقہائے امصار پہلے قول کے قائل ہیں۔ ان سے

اختلاف رکھنے والے حضرت ابن عباس اور ابن سیرین کا قول ہم نے نقل کر دیا ہے۔
ظاہر قرآن کی دلالت بھی اسی پر ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں ماں اور باپ کے درمیان میراث کے تین حصے کر دیئے، ایک حصہ ماں کا اور دو حصے باپ کے جس طرح کہ بیٹے اور بیٹی کے درمیان اس کے تین حصے کر دیئے چنانچہ ارشاد باری ہے (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ) یہی صورت بھائی اور بہن کے درمیان میراث کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ) جب شوہر اور بیوی کے حصوں کا تعین ہو گیا اور انہوں نے اپنے اپنے حصے لے لیئے اور پھر باقی ماندہ ترکہ ایک بیٹے اور دو بیٹیوں کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم ہو گیا جس نسبت سے شوہر اور بیوی کے دخول سے پہلے ہوتا نیز اگر ایک بھائی اور ایک بہن ہوتی تو بھی ان کے درمیان ترکے کی تقسیم اسی نسبت سے عمل میں آتی تو ان تمام باتوں سے یہ ضروری ہو گیا، کہ شوہر اور بیوی کا اپنا اپنا مقررہ حصہ حاصل کر لینا باقی ماندہ ترکے کو ماں باپ کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم کرنے کا موجب بن گیا، جس کے یہ دونوں شوہر اور بیوی کے دخول سے پہلے مستحق تھے۔ یعنی باقی ماندہ ترکے کے تین حصے کر کے ایک حصہ ماں کو اور دو حصے باپ کو دیئے جائیں، ایک اور پہلو سے دیکھیں تو ماں باپ دونوں کی حیثیت ان دو شخصوں کی طرح ہے۔ جو کسی مال میں شراکت رکھتے ہوں۔ اگر اس مال کا کوئی استحقاق کی بنا پر کسی تیسرے کو مل جائے گا تو باقی ماندہ مال ان دونوں شریکوں کے درمیان اسی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا جس کا وہ شروع سے استحقاق رکھتے تھے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

بیٹے کی اولاد کی میراث

شریعت اسلامی ذاتی ملکیت کے انکار کی نفی کرتی ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قول باری (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) سے صلبی اولاد مراد ہے اور اگر صلبی اولاد نہ ہو تو پھر بیٹے کی اولاد مراد ہو گی۔ اس لیے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص پوتے پوتیاں چھوڑ کر وفات پا جائے گا تو اس کا ترکہ آیت کے حکم کے مطابق ان میں ہر پوتے کو دو اور ہر پوتی کو ایک کی نسبت سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر میت کی ایک پوتی ہو گی تو اسے نصف ترکہ اور ایک سے زائد ہوں گی تو انہیں دو تہائی ملے گا۔ صلبی اولاد کی موجودگی میں جو تقسیم ہوتی ہے یہ تقسیم بھی اسی طرح کی ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ آیت میں اپنی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹوں کی اولاد مراد ہے۔ ولد کا اسم صلبی اولاد کی طرح بیٹے کی اولاد کو بھی شامل ہے۔ قول باری ہے (يَا بَنِي آدَمَ، اے اولاد آدم) اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہاشم اور عبد المطلب کی اولاد میں سے ہیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اولاد کا اسم صلبی اولاد اور بیٹے کی اولاد پر محمول ہوتا ہے بس فرق صرف اتنا ہے کہ صلبی اولاد پر اس کا اطلاق حقیقت کے طور پر اور بیٹے کی اولاد پر مجازی طور پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر صلبی اولاد کی موجودگی میں بیٹے کی اولاد نظر انداز ہو جاتی ہے اور ترکے میں انکے ساتھ شامل نہیں ہوتی۔ بیٹے کی اولاد دو صورتوں میں سے ایک کے اندر ترکے کی حق دار ہوتی ہے یا تو صلبی اولاد موجود نہ ہو۔ اس صورت میں پوتے پوتیاں صلبی اولاد کی قائم مقام ہو جاتی ہیں یا صلبی اولاد پورے ترکے کی حق دار نہ بن رہی ہو، مثلاً ایک یا اس سے زائد بیٹیاں ہوں۔ اس صورت میں بیٹے کی اولاد باقی ماندہ یا بعض صورتوں میں پورے ترکے کی وارث ہو جاتی ہے۔ تاہم یہ بات کہ صلبی اولاد کی موجودگی میں پوتے پوتیاں ان کے ساتھ میراث میں اس طرح شریک ہو جائیں جس طرح صلبی اولاد کی آپس میں شراکت ہوتی ہے تو انہیں اس کا حق حاصل نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ولد کا اسم صلبی اولاد کے لیے حقیقت اور بیٹے کی اولاد کے لیے مجاز ہے تو پھر ایک ہی لفظ سے دونوں مراد لینا درست نہیں، اس لیے کہ ایک لفظ کا بیک وقت حقیقت اور مجاز ہونا ممتنع ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ صلبی اولاد اور پوتے پوتیاں ایک لفظ سے ایک ہی صورت میں مراد نہیں ہوتے کیونکہ صلبی اولاد کی موجودگی میں بیٹے کی اولاد آیت کی رو سے میراث کی مستحق نہیں اور اس میں کوئی امتناع نہیں کہ صلبی اولاد کی موجودگی کی صورت میں وہ مراد ہوں اور عدم موجودگی کی صورت میں بیٹے کی اولاد مراد ہو۔ اس طرح یہ لفظ اپنے حقیقی اور مجازی معنوں میں دو الگ الگ حالتوں میں محمول ہو رہا ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں اپنا تہائی مال فلاں فلاں اشخاص کی اولاد کے نام وصیت کرتا ہوں۔ اگر ان میں سے ایک شخص کی صلبی اولاد اور دوسرے کے بیٹے کی اولاد ہو تو وصیت دونوں کے حق میں جاری ہو جائے گی اور ایک کے بیٹے کی اولاد کا دوسرے کی صلبی اولاد کے ساتھ وصیت میں شامل ہونا ممتنع نہیں ہوگا۔ امتناع کی صورت وہ ہوتی ہے جب ایک شخص کی صلبی اولاد کے ساتھ اس کے بیٹے کی اولاد بھی شامل ہو جائے۔ اور اگر اس کی صلبی اولاد کے ساتھ دوسرے کے بیٹے کی اولاد شامل ہو جائے تو اس میں کوئی امتناع نہیں۔ ٹھیک اسی طرح قول باری ﴿یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَوۡلَادِکُمۡ﴾ آیت میں مذکورہ لوگوں میں سے ہر ایک کی صلبی اولاد کے دخول کا مقتضی ہے۔ ان کے ساتھ بیٹے کی اولاد اس حکم میں داخل نہیں اگر کسی شخص کی صلبی اولاد موجود نہ ہو اور پوتے پوتیاں ہوں تو وہ اس لفظ کے تحت آجائیں گے۔ اس کی وجہ جواز یہ ہے کہ قول باری ﴿یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَوۡلَادِکُمۡ﴾ میں ہر انسان کو خطاب ہے اس لیے ہر شخص اپنے دائرے میں اس حکم کا مخاطب ہے۔ اب جس شخص کی صلبی اولاد ہو گی تو یہ لفظ انہیں بطور حقیقت شامل ہوگا۔ اور پھر بیٹے کی اولاد پر اس کا اطلاق نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس جس شخص کی حقیقی اولاد نہ ہو بلکہ پوتے پوتیاں ہوں وہ اپنے دائرے میں اس حکم کا مخاطب ہوگا۔ اس لیے یہ لفظ اس کے پوتے، پوتیوں کو شامل ہو جائے گا۔

اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ لفظ ولد کا صلبی اولاد اور بیٹے کی اولاد دونوں پر بطور حقیقت اطلاق ہوتا ہے تو ایسا کہنا کوئی بعید نہیں ہے کیونکہ بیٹے بیٹیاں اور پوتے پوتیاں سب ہی پیدائش کی جہت سے ایک ہی شخص کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور ان سب کے نسب کا اتصال اس شخص کی بنا پر ہوتا ہے اس لیے یہ لفظ سب کو شامل ہوگا۔ جس طرح کہ "اخوۃ" کا لفظ دو یا دو سے زائد اشخاص کے درمیان والدین یا صرف باپ یا ماں کی جہت سے نسبی اتصال کی بنیاد پر سب کو شامل ہوتا ہے خواہ وہ حقیقی بھائی بہن ہوں یا علاتی یا اخیافی۔

آیت زیر بحث سے صلبی اولاد اور ان کی عدم موجودگی میں بیٹے کی اولاد مراد لینے پر قولِ باری (وَحَلَائِلُ اَبْنَائِكُمُ الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ۔ اور تمھارے حقیقی بیٹوں کی بیویاں تم پر حرام ہیں) دلالت کرتا ہے کیونکہ اس سے جس طرح حقیقی بیٹے کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے اسی طرح حقیقی پوتے کی بیوی کا مفہوم بھی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شخص اگر ایک بیٹی اور ایک پوتی چھوڑ جائے تو بیٹی کو ذوی الفروض ہونے کی حیثیت سے نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ عصبات کو مل جائے گا۔ اگر کسی کی دو بیٹیاں چند پوتیاں اور ایک پڑپوتا ہو جو ظاہر ہے نسب کی درجہ بندی میں ان پوتیوں سے نچلے درجے پر ہوگا؛ تو اس صورت میں دونوں بیٹیوں کو دو تہائی اور باقی ماندہ ایک تہائی ان پوتیوں اور پڑپوتے کے درمیان، عورتوں کا اکہرا اور مردوں کا دوہرا حصہ، کے اصول پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اگر کسی کی دو بیٹیاں، ایک پوتا اور ایک پوتی رہ جائے تو دونوں بیٹیوں کو دو تہائی اور باقی ماندہ ترکہ پوتے اور پوتی کے درمیان درج بالا اصول کے مطابق تقسیم ہو جائے گا صحابہ اور تابعین کے تمام اہلِ علم کا یہی قول ہے۔ البتہ عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ بیٹیوں کو ان کا حصہ دینے کے بعد باقی ماندہ ترکہ پوتے یا پڑپوتے کو دے دیتے تھے اور پوتیوں کو محروم رکھتے تھے کیونکہ دو بیٹیوں نے دو تہائی حصے کی تکمیل کر لی اور اب پوتیوں کے لیے کچھ نہیں رہا البتہ اگر دو تہائی میں سے کچھ بچ جاتا تو اس صورت میں آپ پوتیوں کو وہی باقی ماندہ حصے دے دیتے، تاکہ دو تہائی کی تکمیل ہو جائے۔ مثلاً کسی کی ایک بیٹی اور چند پوتیاں ہوں تو اس صورت میں بیٹی کو نصف اور پوتیوں کو چھٹا حصہ مل جائے گا، تاکہ دو تہائی کی حد کی تکمیل ہو جائے۔ اگر ان کے ساتھ پوتا بھی ہوتا تو آپ پوتیوں کو چھٹے حصے سے زائد نہ دیتے۔ حقیقی اور علاتی بہنوں کی صورت میں بھی آپ کا یہی مسلک ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر پوتیاں تنہا ہوتیں تو اس صورت میں بیٹیوں کو دو تہائی حصہ دینے کے بعد ان کے لیے کچھ نہ بچتا۔ اسی طرح اگر ان کا بھائی بھی موجود ہو تو انہیں کچھ نہیں ملے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ان میں سے کسی کے ساتھ چچازاد بھائی ہوتا تو بھی انہیں کچھ نہ ملتا۔

اسلامی نظامِ معیشت میں ہر فرد کئی حیثیتوں سے جائیداد کا مالک بنتا ہے

تاہم دوسرے تمام اہلِ علم کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ پوتیاں بعض دفعہ ذوی الفروض کی حیثیت سے اپنا حصہ لیتی ہیں اور بعض دفعہ عصبہ ہونے کی بنا پر انہیں حصہ ملتا ہے۔ ان کا بھائی بلکہ ان سے نچلے درجے کا مذکر انہیں عصبہ بنا دیتا ہے۔ جس طرح صلبی بیٹیوں کا معاملہ ہے۔ کبھی تو وہ

ذوی الفروض کی حیثیت سے اپنا حصہ لیتی ہیں اور کبھی عصبہ ہونے کی بنیاد پر۔ اب اگر بیٹیاں تنہا ہوں تو وہ دو تہائی ترکے سے زائد کی حق دار نہیں ہوتی ہیں خواہ ان کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو اگر ان کے ساتھ ان کا بھائی بھی موجود ہو اور فرض کریں کہ ان کی اپنی تعداد دس ہو تو اس صورت میں ترکے کے چھ حصے ہو کر پانچ حصے انہیں مل جائیں گے اور اس طرح انہیں تنہا ہونے کی بہ نسبت بھائی کے ساتھ ہونے کی صورت میں زیادہ حصہ ہاتھ آئے گا۔ اس طرح پوتیوں کا بھی حکم ہے کہ جب صلبی بیٹیاں دو تہائی لے لیں گی تو ان کے لیے کوئی حصہ باقی نہیں بچے گا لیکن اگر ان کے ساتھ ان کا بھائی ہو گا تو یہ عصبہ بن جائیں گی اور پھر باقی ماندہ تہائی مال ان کے درمیان (لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) کے اصول کے تحت تقسیم ہو جائے گا۔

ان حضرات کے قول کے مطابق یہی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب دو بیٹیاں، ایک پوتی اور ایک بہن ہو گی۔ دونوں بیٹیوں کو دو تہائی ترکہ مل جائے گا اور باقی ایک تہائی بہن کے حصے میں آئے گا پوتی محروم رہے گی کیونکہ اس صورت میں اگر پوتے کی عدم موجودگی میں پوتی کوئی حصہ لیتی تو اسے حصہ بیٹیوں کے ذوی الفروض ہونے کی بنا پر ملتا۔ مگر بیٹیوں نے اپنا دو تہائی حصہ مکمل کر لیا ہے۔ اس لیے ان کے حصے میں سے اس کے لیے کوئی حصہ باقی نہیں بچا۔ اس صورت میں بہن باقی ماندہ ترکے کی زیادہ حق دار ہو گی کیونکہ وہ بیٹیوں کی موجودگی میں عصبہ ہو جاتی ہے اور وہ جو کچھ لیتی ہے عصبہ ہونے کی بنا پر لیتی ہے۔ لیکن اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہو گا تو باقی ماندہ ترکہ ان دونوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو گا اور بہن کو کچھ نہیں ملے گا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن عامر بن زرارہ نے، انہیں علی بن مسہر نے اعمش سے، انہوں نے ابوقیس اودی سے، انہوں نے ہزیل بن شرحبیل اودی سے کہ ایک شخص نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور سلمان بن ربیعہ کی خدمت میں آ کر سوال کیا کہ مرنے والے کی ایک بیٹی، ایک پوتی اور ایک حقیقی بہن زندہ ہیں ان کے درمیان ترکے کی تقسیم کس طرح ہو گی ان دونوں حضرات نے فرمایا کہ بیٹی کو نصف اور بہن کو نصف مل جائے گا اور پوتی کو کچھ نہیں ملے گا۔ ساتھ ہی انہوں نے سائل سے کہا کہ ابن مسعودؓ سے بھی جا کر پوچھ لو وہ بھی اس مسئلے میں ہمارا ساتھ دیں گے۔ جب سائل حضرت ابن مسعودؓ کی خدمت میں گیا تو آپ نے فرمایا: "اگر میں بھی یہی کہوں تو میں گمراہ ہو جاؤں گا اور ہدایت یافتہ لوگوں کی صف سے نکل جاؤں گا، البتہ میں اس کا وہی فیصلہ کروں گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تھا، بیٹی کو نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا اور اس طرح دو تہائی حصوں کی تکمیل ہو جائے گی۔ باقی ماندہ ترکہ بہن کو مل جائے گا۔" پوتی یہ چھٹا حصہ ذوالفروض کی حیثیت سے حاصل کرے

گی عصبہ ہونے کی بنا پر نہیں۔ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ صرف ایک قول ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور جو حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور سلمان بن ربیعہ کی طرف منسوب ہے۔ اس طرح یہ ایک اتفاقی مسئلہ بن گیا۔ اگر پوتی کے ساتھ اس کا بھائی بھی ہوتا تو اس صورت میں دوسرے اہل علم کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ اس صورت میں بیٹی کو نصف ترکہ مل جاتا اور باقی ماندہ ترکہ پوتے اور پوتی کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جاتا۔ اس صورت میں پوتی کو چھٹا حصہ نہیں ملتا۔ جس طرح کہ پوتے کی عدم موجودگی میں اسے مل جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پوتی کبھی تو ذوی الفروض کی حیثیت سے حق دار ہوتی ہے۔ اور کبھی اپنے بھائیوں کی موجودگی میں عصبہ ہونے کی بنا پر حصہ لیتی ہے جیسا کہ صلبی بیٹیوں کے حصوں کی کیفیت ہے۔

ایک بیٹی، چند پوتیوں اور ایک پوتے کی صورت میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ بیٹی کو نصف ترکہ ملے گا اور باقی نصف ترکہ پوتے اور پوتیوں میں دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا۔ بشرطیکہ پوتیوں کے حصوں کا مجموعہ کل ترکہ کے چھٹے حصے سے بڑھ نہ جائے۔ کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ انہیں چھٹے حصے سے زائد دینے کے قائل نہیں ہیں۔ اس صورت میں آپ نے ذوی الفروض اور عصبہ کو الگ الگ اعتبار نہیں کیا بلکہ چھٹے سے زائد نہ دینے میں مفروضہ دو تہائی حصے کا اعتبار کیا۔ اور حصہ کم ہو جانے کی صورت میں "مقاسمہ" کا اعتبار کیا۔ یہ بات خلاف قیاس ہے۔ واللہ اعلم۔

کلالہ کا بیان

دینِ اسلام ذہنی جمود کا قائل نہیں بلکہ تحقیق وجستجو پر زور دیتا ہے

قولِ باری ہے (وَاِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً اَوِ امْرَاَۃٌ وَّلَہٗٓ اَخٌ اَوْ اُخْتٌ فَلِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا السُّدُسُ ، اور اگر وہ مرد یا عورت بے اولاد بھی ہو اور اس کے ماں باپ زندہ نہ ہوں مگر اس کا ایک بھائی یا ایک بہن موجود ہو تو بھائی اور بہن ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نفس میت کو بھی کلالہ کہتے ہیں اور اس کے بعض ورثاء کو بھی کلالہ کا نام دیتے ہیں قولِ باری (وَاِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہاں کلالہ میت کا نام ہے۔ اور یہ اس کی حالت اور صفت ہے۔ اسی بنا پر یہ منصوب ہے۔ سمیط بن عمیر نے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ فرمایا: "ایک زمانہ گذر گیا اور میں کلالہ کے معنی سے بے خبر رہا۔ دراصل کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو" عاصم احول نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو" حضرت عمرؓ جب ابولؤلؤ مجوسی کے ہاتھوں نیزے سے زخمی ہو گئے تو اس دوران یعنی موت کے قریب فرمایا کہ میرے خیال میں کلالہ وہ شخص ہے جس کی نہ اولاد ہو اور نہ ہی والدین ہوں لیکن مجھے اللہ سے اس بات پر شرم آتی ہے کہ میں اس بارے میں ابوبکرؓ سے اختلاف کروں۔ اس لیے کہتا ہوں کہ کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو" طاؤس نے حضرت ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا "حضرت عمرؓ کی وفات سے پہلے آپ سے ملنے کے لیے آنے والوں میں میں آخری شخص تھا۔ میں نے آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "صحیح بات وہی ہے جو میں نے کہی ہے۔" میں نے عرض کیا "آپ نے کیا کہا ہے؟" فرمانے لگے۔ "میں نے یہ کہا ہے کہ کلالہ وہ شخص ہے جو بے اولاد ہو اور اس کے والدین بھی نہ ہوں" سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حسن بن محمد سے روایت کی ہے کہ میں نے

ابن عباس سے کلالہ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "وہ شخص جس کی نہ اولاد ہو اور نہ ہی والدین ہوں۔ اس پر میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں فرماتا ہے اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ اُخْتٌ ، اگر کوئی شخص وفات پاجائے اور اس کی کوئی اولاد نہ ہو اور ایک بہن ہو) یہ سن کر آپ ناراض ہو گئے اور مجھے ڈانٹ دیا۔"

ظاہر آیت اور صحابہ کے اقوال جو ہم نے اوپر نقل کیے ہیں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خود میت کو کلالہ کہا جاتا ہے، اس لیے کہ ان حضرات کا قول ہے کہ کلالہ وہ شخص ہے جس کی اولاد نہ ہو۔ یہ اس میت کی صفت ہو سکتی ہے جس کے ترکے کی وراثت کا معاملہ ہو۔ اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ان حضرات نے کلالہ سے وہ وارث مراد نہیں لیئے جن کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی اس کے والدین ہوں۔ کیونکہ وارث کی اولاد اور والدین کی موجودگی مرنے والے کے ترکے میں اس کی میراث کے حکم میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتی، بلکہ میت کے اندر اس صفت کی موجودگی کی بنا پر اس کی میراث کے حکم میں تغیّر و تبدل پیدا ہوتا ہے۔ ایسی روایتیں موجود ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ کلالہ کا اسم بعض ورثار پر بھی محمول ہوتا ہے شعبہ نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت جابر بن عبدؓ اللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیئے تشریف لائے۔ میں نے عرض کیا: "اللہ کے رسول، میری میراث کا کیا بنے گا۔ ؟ میرا وارث کلالہ ہے۔ اس پر فرائض یعنی میراث کی آیت نازل ہوئی۔ محمد بن المنکدر سے ان الفاظ کی روایت میں شعبہ تنہا ہیں یعنی کسی اور راوی نے ان سے یہ الفاظ روایت نہیں کیئے۔ اس روایت میں حضرت جابرؓ نے یہ بتایا کہ ان کے ورثار کلالہ ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جابرؓ کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی۔ ابنِ عون نے عمرو بن سعید سے روایت کی، انہوں نے حمید بن عبدالرحمن سے، انہوں نے فرمایا کہ ہمیں بنی سعد کے ایک شخص نے بتایا کہ حضرت سعدؓ مکہ میں بیمار پڑ گئے۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کلالہ کے سوا میرا کوئی وارث نہیں ہے۔ اس روایت میں بھی یہ بات بتائی گئی ہے کہ ورثار کلالہ ہوتے ہیں۔ حضرت سعدؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث سے پہلے کی ہے۔ اس لیے کہ حضرت سعدؓ کی بیماری کا واقعہ مکہ مکرمہ میں پیش آیا تھا۔ اس میں آیت کا ذکر نہیں ہے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ واقعہ حجۃ الوداع میں پیش آیا تھا جبکہ کچھ دوسروں کے خیال میں یہ فتح مکہ کے سال کی بات ہے۔ ایک قول ہے کہ درست بات فتح مکہ کے سال کی ہے۔ حضرت جابرؓ کی حدیث کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی زندگی کے آخری ایام سے ہے۔ اس لیئے یہ بات مدینہ منورہ میں پیش آئی۔ شعبہ نے ابو اسحٰق سے روایت کی ہے کہ آخری آیت جو نازل ہوئی وہ (يَسْتَفْتُوْنَكَ قُلِ اللّٰهُ يُفْتِيْكُمْ فِي

اُلْکَلَالَۃِ ، آپ سے لوگ کلالہ کے معاملہ میں فتویٰ پوچھتے ہیں کہہ دیجیے اللہ تمھیں فتویٰ دیتا ہے) اور آخری نازل ہونے والی سورت سورۂ برارۃ ہے یحیٰی بن آدم نے کہا کہ " ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے کلالہ کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے اس سے فرمایا (یکفیک آیۃ الصیف اس کے جواب کے لیے گرمیوں میں نازل ہونے والی آیت کو کافی سمجھو) آپ کا اشارہ قولِ باری (یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلَالَۃِ) کی طرف تھا۔ اس لیے کہ یہ آیت گرمیوں میں نازل ہوئی تھی جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لے جانے کی تیاریوں میں تھے اس دوران آپ پر آیت حج (وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلًا، لوگوں پر اللہ کا یہ حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے) نازل ہوئی۔ مدینہ منورہ میں نازل ہونے والی یہ آخری آیت تھی پھر آپ مکہ مکرمہ روانہ ہو گئے اور عرفات کے مقام پر عرفہ کے دن آپ پر یہ آیت نازل ہوئی (اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ، میں نے آج تمھارے لیے تمھارے دین کی تکمیل کر دی اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی) تا آخر آیت۔ پھر اگلے دن یعنی یوم النحر کو (وَاتَّقُوْا یَوْمًا تُرْجَعُوْنَ فِیْہِ اِلَی اللّٰہِ، اس دن سے ڈرو جب تم اللہ کی طرف لوٹائے جاؤ گے) تا آخر یہ آیت نازل ہوئی اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات تک کوئی آیت نازل نہیں ہوئی۔ ہم نے اسی طرح سنا ہے" یحیٰی نے مزید فرمایا:" ایک اور روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کا مفہوم دریافت کیا، آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا" جو شخص وفات پا جائے اور اس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والد ہو۔ ایسے شخص کے ورثار کلالہ ہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات اور آیات کی تاریخ کا کہیں ذکر نہیں ہے اس لیے کہ تاریخ کے علم کی بنا پر کلالہ کا حکم بدل سکتا ہے۔ لیکن جب آیات اور روایات کا ذکر شروع ہو گیا تو اس کے ضمن میں اس کا بھی ذکر آ گیا، اس سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ ان آیات و روایات سے یہ بھی واضح ہو جائے کہ کلالہ کے اسم کا مصداق کبھی تو مرنے والا ہوتا ہے اور کبھی اس کے ورثار ہوتے ہیں۔

کلالہ کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ جریر نے ابو اسحٰق الشیبانی سے انہوں نے عمرو بن مرشد، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالہ کی وراثت کے متعلق دریافت کیا تھا۔ آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا کہ " کیا اللہ تعالیٰ نے اسے بیان نہیں فرما دیا ہے؟" پھر آپ نے آیت (وَاِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً) کی تلاوت فرمائی تھی اللہ تعالیٰ نے پھر یہ آیت نازل فرمائی (یَسْتَفْتُوْنَکَ قُلِ اللّٰہُ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلٰلَۃِ) تا آخر آیت۔ حضرت

عمرؓ پوری طرح مفہوم سمجھ نہ سکے، آپ نے اپنی بیٹی ام المؤمنین حضرت حفصہؓ سے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طبیعت میں خوشی کی کیفیت ہو، اس وقت آپ سے اس لفظ کا مفہوم دریافت کرنا چنانچہ ایک دن حضرت حفصہؓ نے آپ کی یہ کیفیت دیکھ کر اس لفظ کے متعلق دریافت کیا۔ آپ نے سن کر فرمایا "تمھارے والد نے تمھارے ذمے یہ کام لگایا ہے۔ میرا خیال ہے کہ وہ اس لفظ کے معنی کبھی بھی نہیں جان سکیں گے۔" چنانچہ حضرت عمرؓ بھی یہی کہا کرتے تھے کہ میں شاید اس کے مفہوم سے کبھی بھی آگاہ نہ ہو سکوں۔ جبکہ اس کے بارے میں میرے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی یہ راتے دے چکے ہیں۔"

سفیان نے عمرو بن مُرّہ سے، انھوں نے اپنے والد مُرّہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ "تین باتیں ایسی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے ان کی وضاحت فرما جاتے تو یہ بات مجھے دنیا وما فیھا سے زیادہ پسندیدہ ہوتی، اوّل کلالہ، دوم خلافت اور سوم ربوا۔" قتادہ نے سالم بن ابی الجعد سے انھوں نے معدان بن ابی طلحہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی چیز کے متعلق اس قدر سوالات نہیں کیے جس قدر کلالہ کے متعلق کیے۔ حتّٰی کہ ایک دفعہ آپ نے میرے سینے میں اپنی انگشت مبارک چبھوتے ہوئے فرمایا: "اس بارے میں گرمیوں میں نازل ہونے والی آیت تمھارے لیے کافی ہو گی۔" حضرت عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے اپنی وفات کے وقت فرمایا: "لوگو! آگاہ رہو، میں نے کلالہ کے متعلق کچھ بھی نہیں کہا ہے۔"

کلالہ کی مزید تشریح

ہماری نقل کردہ مذکورہ روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حضرت عمرؓ کلالہ کے متعلق قطعیت کے ساتھ کسی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے تھے اور اس لفظ کے معنی اور مراد کے متعلق آپ کو ہمیشہ التباس ہی رہا۔ سعید بن المسیب کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے کلالہ کے مفہوم پر ایک تحریر لکھی تھی جب آپ کی وفات قریب ہوئی تو آپ نے اسے ضائع کر دیا اور فرمایا کہ اس بارے میں تم لوگ اپنی اپنی رائے پر عمل کرنا۔ یہ تو کلالہ کے متعلق آپ سے ایک روایت ہوئی۔

تاہم اس کے متعلق آپ سے مروی یہ ہے کہ کلالہ وہ ہے جس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والدین ہوں یہ بھی مروی ہے کہ کلالہ وہ فرد ہے جس کی اولاد نہ ہو۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق کلالہ وہ وارث ہے جو ولد اور والد کے علاوہ ہو۔

محمد بن سالم نے شعبی سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے یہ روایت کی ہے کہ کلالہ وہ ہے

جو والد اور ولد کے ماسوا ہو۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ کلالہ وہ ہے جو ولد کے علاوہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صحابہ کرام اس پر متفق ہیں کہ ولد کلالہ نہیں ہے۔ اختلاف صرف والد کے متعلق ہے۔ جمہور کا قول یہ ہے والد کلالہ سے خارج ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت یہی ہے۔ دوسری روایت میں ان کے نزدیک کلالہ وہ ہے جو ولد کے ماسوا ہو۔ اس لفظ کے متعلق سلف کے درمیان اختلافِ رائے کی درج بالا صورتیں رہیں، ادھر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق جب دریافت کیا تو آپ نے انہیں آیت کے مضمون و مفہوم کی طرف رجوع کرنے کے لیئے فرمایا۔

وہ آیت یہ تھی (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) حضرت عمرؓ اہل زبان تھے اور آپ سے لغت کی معرفت کا طریقہ پوشیدہ نہیں تھا۔ ان سب باتوں کی روشنی میں یہ چیز ثابت ہوگئی کہ کلالہ کے اسم کی معرفت دراصل لغت کے ذریعے حاصل ہونے والی نہیں تھی بلکہ یہ ان متشابہ آیات میں سے ہے جن کے معانی پر اللہ نے ہمیں محکم آیات سے استدلال کرنے اور انہیں ان کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کلالہ کے متعلق حضرت عمرؓ کے سوال کا جواب نہیں دیا بلکہ اس کے معنی کے استنباط اور اس پر استدلال کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں کئی معانی پر دلالت موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ جب آپ سے اس کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ پر بطور نص اس کے معنی سے مطلع کرنا لازم نہیں آیا۔ اس لیے کہ اگر یہ بات آپ پر لازم ہوتی تو آپ اسے بیان کیئے بغیر نہ رہتے۔

وہ اس طرح کہ جس صورتِ حال کے تحت آپ سے کلالہ کے متعلق پوچھا گیا تھا وہ ایسی نہیں تھی کہ کلالہ کے حکم کا نفاذ فوری طور پر عمل میں آنا لازم ہوجاتا۔ اگر صورتِ حال ایسی ہوتی تو آپ اس کا مفہوم بیان کیئے بغیر نہ رہتے۔ آپ سے حضرت عمرؓ کا سوال نص کے واسطے سے اس لفظ کے معنی کے سلسلے میں رہنمائی حاصل کرنے والے مستفسر کا سوال تھا۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے یہ بات لازم نہیں تھی کہ آپ لوگوں کو جلی و خفی تمیز دفیق احکام کی اطلاع دیتے رہیں۔ اس لیے کہ بعض احکام تو اپنے اسم اور صفت کے ساتھ مذکور ہوتے ہیں اور بعض پر دلالت موجود ہوتی ہے جو ان کے متعلق ایسے قطعی علم تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔ جس کے بعد کوئی احتمال

باقی نہیں رہتا اور بعض کو اجتہادِ رائے کے حوالے کر دیا جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو اس سلسلے میں اجتہادِ رائے کی طرف راجع کر دیا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عمرؓ کو اجتہاد کا اہل سمجھتے تھے اور انہیں ان لوگوں میں شمار کرتے تھے جن کے متعلق ارشادِ باری ہے لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ، تو یہ بات ایسے لوگوں کے علم میں آجاتی جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں۔

اس میں احکام کے متعلق اجتہادِ رائے کی گنجائش پر دلالت بھی موجود ہے نیز یہ کہ اجتہادِ رائے ایک ایسی اصل اور بنیاد ہے جس کی طرف نئے پیدا شدہ مسائل کے احکام معلوم کرنے اور متشابہ آیات کے معانی پر استدلال کرنے اور محکم آیات پر ان معانی کی بنیاد رکھنے کے سلسلے میں رجوع کیا جا سکتا ہے۔

کلالہ کے معنی کے استخراج کے سلسلے میں اجتہاد کی گنجائش پر صحابہ کرام کا اتفاق کر لینا بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ صحابہ کرام میں سے بعض کا قول ہے کہ کلالہ وہ شخص ہے جس کی اولاد نہ ہو اور نہ ہی والدین ہوں جبکہ بعض دوسروں کا کہنا ہے کہ جس کی اولاد نہ ہو وہ کلالہ ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے متعلق مختلف جوابات دیئے اور بعض مواقع پر سکوت اختیار فرمایا اور یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جن حضرات نے اپنے اجتہادِ رائے سے کام لے کر اس لفظ کے متعلق جو کچھ فرمایا دوسرے حضرات کی طرف سے ان کی تردید نہیں ہوئی جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ احکام کے متعلق اجتہادِ رائے سے کام لینے کی گنجائش پر سب کا اتفاق تھا۔

اس سے ایک اور بات پر دلالت ہوتی ہے وہ یہ کہ ابو عمران الجونی نے حضرت جندبؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من قال فی القرآن برأیہ فأصاب فقد أخطأ، جو شخص قرآن کی تاویل و تفسیر میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو بات درست ہونے کے باوجود وہ خطاکار ہوگا) اس سے مراد وہ شخص ہے جو علم تفسیر و تاویل کے مسلمہ اصول و قواعد کو نظر انداز کر کے اور ان کے ذریعے استدلال کیے بغیر اپنے خیال و وہم میں پیدا ہونے والی بات کو تفسیر و تاویل کا درجہ دیدے۔

اس کے برعکس جو شخص قرآن سے استنباط و استدلال کرے گا اور اپنے استدلال و استنباط کی بنیاد آیات محکمات پر رکھے گا جن پر سب کا اتفاق ہے۔ ایسا شخص قابلِ ستائش ہے اور ارشادِ باری لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ کی روشنی میں وہ عند اللہ ماجور بھی ہوگا۔

اہلِ لغت نے بھی لفظ کلالہ کے مفہوم کے متعلق لب کشائی کی ہے۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول

ہے کہ کلالہ ہر اس شخص کو کہتے ہیں جس کا نہ باپ وارث ہو رہا ہو اور نہ بیٹا۔ ایسے شخص کو عرب کلالہ کہتے ہیں یہ لفظ ' فعل تَکَلَّلَ بمعنی تَعَطَّفَ ' کا مصدر ہے چنانچہ محاورہ ہے " تَکَلَّلَهُ النَّسَبُ " یعنی نسب نے اسے گھیر لیا۔

ابو عبیدہ نے مزید کہا ہے کہ جن حضرات نے آیت میں لفظ (یُوْرِثُ) کی حرف راء کی کسرہ کے ساتھ قرأت کی ہے انہوں نے اس سے وہ شخص مراد لیا ہے جو میت کا نہ ولد ہو اور نہ والد۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حسن اور ابو رجاء العطاردی نے بھی کسرہ یعنی زیر کے ساتھ اس لفظ کی قرأت کی ہے۔

ایک قول ہے کہ لغت میں کلالہ کے اصل معنی احاطہ یعنی گھیر لینے کے ہیں۔ اس سے لفظ اکلیل (تاج) بنا ہے اس لیے کہ یہ پورے سر کو گھیر لیتا ہے۔ اسی سے ایک اور لفظ کُلّ (سارا) بنا ہے۔ اس لیے کہ یہ لفظ ان تمام افراد کا احاطہ کر لیتا ہے جو اس کے تحت آتے ہیں نسب کے لحاظ سے کلالہ وہ بھائی بہن ہیں جو ولد اور والد کو گھیر لیتے ہیں اور ان کی طرف پلٹتے ہیں۔ ولد اور والد کلالہ نہیں ہو سکتے اس لیے کہ نسب کی بنیاد اور ستون جس پر نسب کی انتہا ہوتی ہے۔ وہ ولد اور والد ہیں۔ ان کے ماسوا بقیہ تمام رشتہ دار اس سے خارج ہیں۔ ان دونوں کو یہ صرف اس لیے احاطہ کیے ہوتے ہیں کہ جس شخص کی طرف یہ منسوب ہوتے ہیں اس کی طرف ان کا انتساب ولادت کے علاوہ کسی اور جہت سے ہوتا ہے اور ان کی حیثیت اس تاج کی سی ہوتی ہے جو سر کو گھیرے ہوتے ہوتا ہے۔

یہ تشریح ان حضرات کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے جنہوں نے کلالہ سے ولد اور والد کے علاوہ دوسرے ورثاء مراد لیے ہیں۔ جب ولد کلالہ نہیں ہو سکتا تو والد بھی کلالہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی میت کی طرف نسبت ولادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ بھائیوں اور بہنوں کی نسبت یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ان میں سے کسی کی بھی میت کی طرف نسبت ولادت کی جہت سے نہیں ہوتی جن حضرات نے کلالہ کی تاویل میں یہ کہا ہے کہ اس سے مراد ولد کے ماسوا ورثاء ہیں اور صرف ولد کو اس سے باہر رکھا ہے تو شاید ان کے نزدیک اس کا سبب یہ ہو کہ ولد کا وجود والد سے ہوتا ہے گویا ولد والد کے وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ جبکہ والد ولد کے وجود کا حصہ نہیں ہوتا۔

جس طرح بھائی بہن اس شخص کے وجود کا حصہ نہیں ہوتے جس کی طرف یہ اخوت یعنی بھائی بہن کے رشتے سے منسوب ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان حضرات نے ایسے ورثاء کو کلالہ قرار دیا جو میت کی طرف اس حیثیت سے منسوب نہیں ہوتے کہ یہ اس کے وجود کا حصہ ہوں۔ اس کے برعکس میت کی طرف جس وارث کی اس حیثیت سے نسبت ہو رہی ہے کہ وہ اس کے وجود کا حصہ ہے وہ ان کے نزدیک کلالہ نہیں ہوتا۔

کلالہ کا لفظ زمانۂ جاہلیت میں معروف تھا۔ عامر بن الطفیل کا شعر ہے۔

سہ فانی وان کنت ابن فارس عامر — وفی السر منها والصریح المهذب
فما سوّدتنی عامر عن کلالة — ابی الله ان اسمو بام ولا اب

میں اگرچہ قبیلہ عامر کے شہسوار کا بیٹا، اس قبیلے کا ایک خالص فرد، صحیح النسب اور مہذب ہوں۔ تاہم اتنی بات ضرور کہوں گا کہ مجھے قبیلہ عامر نے دادا کی نسبت سے اپنا سردار نہیں بنایا۔ اللہ کو ہرگز یہ بات پسند نہیں کہ میں ماں کے ذریعے بلندی کے زینے طے کروں یا باپ کے ذریعے۔ شاعر کا یہ قول اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اس نے اپنے جدِ اعلیٰ کو جس کی طرف اس کے قبیلے کا انتساب ہوتا ہے۔ کلالہ قرار دیا۔ اور اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ اسے سیادت کا یہ مرتبہ نسب اور کلالہ یعنی جدِ اعلیٰ کی بنا پر نہیں ملا بلکہ اس نے یہ سیادت وقیادت اپنی ذاتی خوبیوں کی بنا پر حاصل کی ہے۔

بعض کا قول ہے کہ جب دو رشتہ داروں میں دوری پیدا ہو جائے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے "کلت الرحم بین فلان وفلان" یعنی دونوں کی رشتہ داری میں دوری ہو گئی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی شخص کا بوجھ برداشت کرتا رہے اور پھر اس سے دور ہو جائے تو کہا جاتا ہے "حمل فلانٌ علی فلانٍ ثم کلّ عنه" یعنی بوجھ برداشت کرتا رہا پھر اس سے دور ہو گیا۔

عاجز ہو کر بیٹھ رہنے کو کلال کہتے ہیں کیونکہ اس کیفیت کی بنا پر اسے اپنے مقصد اور منزل کا حصول اور زیادہ بعید نظر آتا ہے۔ فرزدق کا شعر ہے۔

سہ ورثتم قناة الملك غیر کلالة — عن ابنی مناف عبد شمس وهاشم

اے میرے ممدوحین! تم مناف کے دو بیٹوں عبد شمس اور ہاشم سے سلطنت کے نیزے یعنی عصائے شاہی کے وارث ہوئے، کلالہ سے نہیں۔

یعنی تم اپنے آباؤ اجداد کی بنا پر اس سلطنت کے وارث ہوئے، بھائیوں اور چچاؤں کی وجہ سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے دو جگہ اپنی کتاب میں کلالہ کا ذکر کیا ہے۔ ایک تو یہ ہے (قُلِ اللّٰهُ یُفْتِیْكُمْ فِی الْكَلٰلَةِ اِنِ امْرُؤٌا هَلَكَ لَیْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗۤ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) تا آخر آیت۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اولاد کی عدم موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں کی میراث کا ذکر فرماتے ہوئے انہیں کلالہ کا نام دیا ہے۔ تاہم اس میں والد کی غیر موجودگی شرط ہے۔ اگر اس کا یہاں ذکر نہیں ہے۔ اس لیے کہ سورت کی ابتدا میں ارشادِ الٰہی ہے (وَّوَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ فَاِنْ كَانَ لَهٗۤ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ)۔

یعنی باپ کی موجودگی میں بھائی بہنوں کے لیے کوئی میراث نہیں۔ اس طرح والد بھی ولد کی طرح کلالہ سے خارج ہوگیا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بھائی بہنوں کو جس طرح باپ کی موجودگی میں وارث قرار نہیں دیا اسی طرح بیٹے کی موجودگی میں بھی انہیں وارث نہیں بنایا۔ بیٹی بھی کلالہ نہیں ہوتی۔ اگر کسی کی ایک یا دو بیٹیاں اور حقیقی یا علاتی بھائی بہنیں ہوں تو بیٹیاں کلالہ نہیں ہوں گی۔ بلکہ ان کے ساتھ وارث ہونے والے بھائی بہن کلالہ ہوں گے۔

اللہ تعالیٰ نے سورت کی ابتداء میں بھی کلالہ کا ذکر کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وان کان رجل یورث کلالۃ او امرأۃ ولہ اخ او اخت فلکل واحد منہما السدس فان کانوا اکثر من ذلک فہم شرکاء فی الثلث) یہاں آیت میں مذکور کلالہ سے مراد اخیافی بھائی بہن ہیں یہ والد اور اولاد یعنی بیٹے بیٹی کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتے۔ ایک روایت میں ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے اس آیت کی قرأت اس طرح کی ہے۔ (وان کان رجل یورث کلالۃ او امرأۃ ولہ اخ او اخت لام) تاہم اس کے باوجود اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہاں اخیافی بھائی بہن مراد ہیں، حقیقی یا علاتی مراد نہیں ہیں۔ طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ کلالہ وہ وارث ہے جو ولد کے ماسوا ہو۔ آپ نے والدین کی موجودگی میں اخیافی بھائی بہنوں کو چھٹے حصے کا وارث قرار دیا۔ یہ وہ چھٹا حصہ ہے جس سے ماں کو محجوب کر دیا گیا تھا۔ تاہم حضرت ابن عباس کا یہ قول شاذ ہے۔

ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے منقول وہ روایت بیان کر دی ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ کلالہ ولد اور والد کے ماسوا ورثاء کو کہا جاتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اخیافی بہن بھائی تہائی حصے میں مساوی طور پر شریک ہوں گے بھائی کو بہن پر کوئی فضیلت نہیں ہوگی۔

دادا کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے کہ آیا وہ بطور کلالہ وارث ہوتا ہے یا نہیں۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اس کی میراث کلالہ کے طور پر نہیں ہوتی۔ جبکہ کچھ دوسرے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ وہ کلالہ ہوتا ہے۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو دادا کی موجودگی میں بھائیوں اور بہنوں کو وارث قرار دیتے ہیں لیکن بہتر قول یہ ہے کہ دادا کلالہ سے خارج ہے۔ اس کے تین وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔

اوّل یہ کہ اہل علم کا اس میں اختلاف نہیں کہ پوتا کلالہ نہیں ہوتا اس لیے کہ میت کی طرف اس کی نسبت ولادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ اس بنا پر دادا کا کلالہ سے نکل جانا واجب ہوگیا۔ اس لیے کہ میت اور دادا کے درمیان نسبت بھی ولادت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ

باپ کی طرح دادا بھی سلسلۂ نسب میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتا ہے۔ اور اس سے خارج نہیں ہوتا۔ اس لیے ضروری ہے کہ وہ کلالہ سے باہر رہے اس لیئے کہ کلالہ اپنے مفہوم کے اعتبار سے وہ رشتہ داری ہے جو نسب کو گھیرے ہوئے ہو اور اس کی طرف پلٹ رہی ہو یعنی ایسے رشتہ دار جو نسب میں اصل کی حیثیت نہ رکھتے ہوں لیکن سلسلۂ نسب کے ساتھ ان کا تعلق ضرور ہو۔

ایک اور وجہ یہ ہے کہ اہلِ علم کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ قولِ باری (وَاِنْ کَانَ رَجُلٌ یُّوْرَثُ کَلٰلَۃً تا آخر آیت میں دادا داخل نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے۔ اس کی موجودگی میں اخیافی بہن بھائی وارث نہیں ہوں گے جس طرح کہ بیٹے اور بیٹی کی موجودگی میں یہ وارث نہیں ہوتے اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ کلالہ سے باہر ہونے میں دادا کی حیثیت باپ کی طرح ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کررہی ہے کہ میراث میں دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کی مشارکت کی نفی میں بھی اس کی حیثیت باپ کی طرح ہے۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ آپ نے اس سے پہلے جو یہ بیان کیا تھا کہ بیٹی کلالہ سے خارج ہے اور اس کی موجودگی میں اخیافی بھائی بہنیں وارث نہیں ہوں گی، البتہ حقیقی بھائی بہنیں وارث ہوں گی، اس پر آپ کی درج بالا وضاحت کی دلالت نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے دادا کا معاملہ بھی یہی ہونا چاہیئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اپنی درج بالا وضاحت کو مسئلے کی علت قرار نہیں دیا تھا کہ معترض کا اعتراض ہم پر لازم آجائے۔ ہم نے صرف یہ کہا تھا کہ بیٹے اور باپ کی طرح دادا کو بھی لفظ کلالہ شامل نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ دادا کی غیر موجودگی میں بھائی بہن حق دار ہوں۔ اِلّا یہ کہ دادا کے ساتھ انہیں وارث قرار دینے کے لیے کوئی اور دلالت قائم ہو جائے۔

رہ گیا بیٹی کا معاملہ تو وہ اگرچہ کلالہ سے خارج ہے لیکن اس کی موجودگی میں حقیقی اور علاتی بھائی بہنوں کو وارث قرار دینے کے لیے دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے ہم نے ظاہر آیت کے حکم سے اس صورت کی تخصیص کر دی۔ اب بیٹی کے ماسوا ان تمام وارثوں کے لیے لفظ کا حکم باقی رہ گیا جنہیں کلالہ کا لفظ احاطہ کیئے ہوئے ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عول کا بیان

زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ پہلے شخص تھے جنہوں نے فرائض میں عول کا عمل جاری کیا تھا۔ (اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کسی خاص صورت میں ورثار کے متعین حصے ترکے کے حصوں سے بڑھ جائیں تو اس وقت تمام حصہ داروں کے حصوں میں اسی نسبت سے کمی کر کے سب کے حصے پورے کر دیئے جاتے ہیں۔ اس عمل کو علم الفرائض میں عول کہتے ہیں۔

جب وراثت کے مسئلوں میں ورثار کے حصص کی تقسیم دشوار ہوگئی اور ان میں الجھاؤ پیدا ہوگیا تو حضرت عمرؓ نے زچ ہو کر ورثار سے فرمایا: "بخدا مجھے نہیں معلوم کہ تم میں سے کن لوگوں کو اللہ نے مقدم کیا ہے۔ اور کن لوگوں کو مؤخر کیا ہے"۔ حضرت عمرؓ بڑے پرہیزگار اور خدا ترس انسان تھے۔ فرمایا: "میرے لیے اس سے بڑھ کر اور کوئی گنجائش والی بات نہیں ہے کہ میں تمہارے درمیان حصوں کی نسبت سے ترکہ تقسیم کر دوں اور ترکے کے حصوں میں کمی کی وجہ سے تمہارے حصص میں جو کمی آئے گی وہ تم تمام کے حصوں میں اسی نسبت سے داخل کر دوں"۔

ابو اسحٰق نے حارث سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ دو بیٹیوں، والدین اور بیوی کی وراثت کے مسئلے میں آپ نے فرمایا کہ بیوی کا آٹھواں حصہ اب نواں حصہ بن جائے گا یعنی تقسیم ترکہ میں عول کا عمل جاری کیا جائے گا۔ حکم بن عتیبہ نے حضرت علیؓ سے یہی روایت کی ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا بھی یہی قول ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عباس بن المطلب پہلے شخص تھے جنہوں نے حضرت عمرؓ کو فرائض میں عول کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ عبید اللہ بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے فرائض میں عول کیا، بخدا۔ اگر حضرت عمرؓ ان ورثار کو مقدم کر دیتے جنہیں اللہ نے

مقدم رکھا ہے۔ تو کسی مسئلے میں عول کی ضرورت ہی پیش نہ آتی۔" آپ سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے کن ورثاء کو مقدم رکھا ہے اور کن ورثاء کو مؤخر کیا ہے؟

آپ نے جواب میں فرمایا:" ہر ایسا وارث جسے اگر اپنے مقررہ حصے سے ہٹنا پڑے تو ہٹ کر کسی اور حصے کی طرف ہی منتقل ہو جائے۔ ایسے وارث کو اللہ نے مقدم کیا ہے اور جو وارث اپنے حصے سے منتقل ہو جانے کے بعد باقی ماندہ ترکہ میں ہی کچھ حاصل کر سکے ایسے وارث کو اللہ نے مؤخر کر دیا ہے۔ اس اصول کے تحت شوہر، بیوی اور ماں ایسے وارث ہیں جنہیں اللہ نے مقدم رکھا ہے۔ اس لیے کہ ان تینوں میں سے ہر ایک اپنے حصے سے ہٹ کر کسی اور حصے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

اس کے برعکس بیٹیاں اور بہنیں ذوی الفروض کے درجے سے گر کر دو بیٹیوں اور بہنوں کی موجودگی میں عصبات کے درجے تک پہنچ جاتی ہیں۔ انہیں مردوں کی موجودگی میں باقی ماندہ ترکہ ملتا ہے۔ اس لیے ترکہ کے حصے کم ہو جانے کی صورت میں ہمیں ذوی الفروض کو ان کے حصے دے دینے چاہئیں اور ترکوں کے حصوں کی کمی کے نقصان کو ان کے علاوہ دوسرے وارثوں پر ڈالنا چاہیئے یہ وہ ورثاء ہیں جو عصبات ہونے کی بنا پر باقی ماندہ ترکے کے حق دار ہوتے ہیں۔"

عبداللہ بن عبداللہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے مزید پوچھا کہ آپ نے اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے گفتگو کی تھی تو جواب دیا:" حضرت عمرؓ کی شخصیت بڑی بارعب تھی اور آپ متقی و پرہیزگار تھے۔" پھر آپ نے فرمایا:" اگر مجھے اس معاملے میں حضرت عمرؓ سے تبادلہ خیال کا موقع مل جاتا تو آپ ضرور اپنے قول سے رجوع کر لیتے۔" زہری کا قول ہے کہ اگر حضرت ابن عباسؓ کے قول سے پہلے ایک عادل امام یعنی حضرت عمرؓ اس مسئلے میں اپنی بات نہ کر چکے ہوتے اور اس کے متعلق آپ کا طریق کار یعنی عول جاری نہ ہو چکا ہوتا تو ابن عباسؓ ہی کا قول قابلِ قبول ہوتا۔

حضرت عمرؓ واقعی بڑے متقی اور پرہیزگار تھے۔ اس رائے میں کسی بھی اہلِ علم کو حضرت ابن عباسؓ سے اختلاف نہیں ہے۔ محمد بن اسحاق نے ابنِ ابی نجیح سے، انہوں نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضرت ابن عباسؓ نے فرائض کا ذکر کیا اور اس میں عول کے طریق کار کا بھی تذکرہ کیا۔ پھر فرمایا:" تمہارا کیا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جس کا علم ریگستان عالج کی ریت کے تمام ذرات کی تعداد کا احاطہ کیے ہوئے ہے اس نے ایک ترکے میں نصف، نصف اور تہائی کے حصے مقرر کر دیئے، نصف اور نصف تو ٹھیک ہیں ان کے بعد اب تہائی کے لیے کہاں گنجائش باقی رہ گئی ہے؟"

عطاء کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا:" حضرت! آپ کی اس بات کا نہ آپ کو کوئی فائدہ پہنچے گا اور نہ

مجھے۔ جب آپ کی یا میری موت واقع ہو جائے گی تو ہمارا ترکہ میری اور آپ کی رائے کے خلاف لوگوں کے معمول بہ طریقے کے مطابق تقسیم ہو جائے گا۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا: "اگر لوگ چاہیں تو اس مسئلے پر میں ان سے مباہلہ کرنے کے لیے تیار ہوں۔ ہم اپنی اولاد اور اپنی عورتوں کو بلا لیں اور پھر مباہلہ کر کے جھوٹوں پر اللہ کی لعنت کا بار ڈالیں، یاد رکھو اللہ تعالیٰ نے کسی مال یعنی ترکہ میں نصف، نصف اور تہائی کے حصے مقرر نہیں کیے۔"

قول اوّل کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے نصف، حقیقی بہن کے لیے نصف اور اخیافی بھائی بہنوں کے لیے تہائی ترکہ مقرر کر دیا۔ اور اس تعیین میں اس نے ان تینوں ورثاء کی اکٹھے موجودگی اور الگ الگ موجودگی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ اس لیے امکان کی حد تک ہر مسئلے میں نص قرآنی پر عمل کرنا واجب ہو گیا۔

جب یہ ورثاء الگ الگ آئیں اور ترکے میں ان کے حصوں کی گنجائش ہو تو ترکہ ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا لیکن جب یہ سب موجود ہوں جس کی وجہ سے ترکے کے حصے یعنی مخرج ان کے مقررہ حصوں سے کم پڑ جائیں تو اس صورت میں ان کے حصوں میں ایک خاص نسبت سے ضرب کر کے آیت کے حکم پر عمل کرنا ضروری ہو گا۔

اب جو کوئی یہ طریقہ اختیار کرے گا کہ ترکے کی تقسیم کے سلسلے میں بعض ورثاء پر اقتصار کر کے بعض دوسروں کو ساقط کر دے گا یا بعض کو ان کا پورا پورا حصہ دے کر بعض کے حصوں میں کمی کر دے گا تو وہ کمی اور نقصان کو بعض ورثاء کے حصوں پر ڈالنے کا مرتکب ہو گا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان سب کے مقررہ حصوں کا تعین یکساں طور پر ہوا ہے۔

رہ گیا حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ نے جن ورثاء کو مقدم کیا ہے انہیں ترکے کے حصوں کی کمی کی صورتوں میں مقدم رکھا جائے اور جنہیں مؤخر کر دیا ہے انہیں مؤخر کیا جائے تو اس میں درحقیقت آپ نے بعض کو مقدم کر دیا ہے اور بعض کو مؤخر اور عصبہ ہونے کی صورت میں اسے باقی ماندہ ترکہ کا حق دار سمجھا ہے۔ لیکن جہاں تمام ورثاء ذوی الفروض ہوں اور عصبہ کی صورت نہ ہو تو ایسی حالت میں کوئی وارث دوسرے کے مقابلے میں تقدیم کا زیادہ حق دار نہیں ہو گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بہن کا حصہ قول باری (وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) کے ذریعے منصوص ہے۔

جس طرح کہ شوہر، بیوی، ماں اور اخیافی بھائی بہنوں کے حصے منصوص ہیں۔ اب اس حالت میں بہن کے حصے پر ان ورثاء کے حصے کیسے مقدم ہو گئے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں اس کا حصہ بھی منصوص

کر دیا ہے۔ جس طرح کہ اس کے ساتھ موجود دوسرے ورثار کے حصے منصوص ہیں۔ اب اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے بہن کو ایک موقع پر ذوی الفروض سے نکال کر عصبہ بنا دیا ہے یہ لازم نہیں آتا کہ اس صورت میں بھی اسے ذوی الفروض سے نکال دیا جائے جس میں اس کا ذوی الفروض ہونا منصوص ہے۔

۱- جن آیات میں میراث کے حصے بیان کیے گئے ہیں ان کی مخالفت میں یہ قول دراصل اس قول سے بھی بدتر ہے جس میں ورثار کے حصوں میں ضرب دے کر ان کے لیے نصف، نصف اور تہائی کا اثبات کیا گیا ہے۔ مواریث میں اصولی طور پر اس کے بہت سے نظائر موجود ہیں۔ قول باری ہے۔ (مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ)

اب اگر مرنے والا ہزار درہم چھوڑ جاتا ہے اور دوسری طرف اس پر ایک شخص کے ہزار درہم اور دوسرے کے ہزار درہم اور تیسرے کے پانچ سو درہم قرض ہوں تو اس صورت میں اس کے چھوڑے ہوئے ہزار درہم ان تینوں قرضخواہوں کے درمیان ان کے قرضوں کی نسبت سے تقسیم ہو جائیں گے۔ اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ چونکہ ایک ہزار کی رقم سے اڑھائی ہزار کی وصولی ممکن نہیں ہے اس لیے ان میں ایک خاص نسبت سے ضرب دینا محال ہے۔

اسی طرح اگر مرنے والا ایک شخص کے لیے اپنے تہائی مال کی اور دوسرے کے لیے چھٹے حصے کی وصیت کر جاتا ہے۔ لیکن ورثار اس کی اجازت نہیں دیتے تو اس صورت میں تہائی مال کے اندر یہ دونوں شخص اپنے متعلق کی جانے والی وصیتوں کی نسبت سے ضرب دیں گے ایک کے حصے کو سدس یعنی $\frac{1}{6}$ سے اور دوسرے کے حصے کو ثلث یعنی $\frac{1}{3}$ سے۔ یعنی اس تہائی مال کے چھ حصے کر کے چار حصے ایک کو اور دو حصے دوسرے کو دے کر دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم کر دیں گے حالانکہ تہائی سے نصف حصہ وصول کرنا محال ہوتا ہے۔ اسی طرح بیٹا اگر تنہا ہو تو سارے مال کا حق دار ہوتا ہے اور بیٹی تنہا ہونے کی صورت میں نصف مال کی حق دار ہوتی ہے۔

لیکن جب دونوں ایک ساتھ آجائیں تو بیٹے اور بیٹی کے حصوں کو ایک اور نصف سے ضرب دیں گے اور اس طرح ترکہ دونوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا۔ ترکے میں حصوں یعنی مخرج کی کمی اور ذوی الفروض کے حصوں میں زیادتی کے وقت اُسی طرح کا عمل ہوتا ہے جسے عول کہتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مُشترکہ کا بیان

مشترکہ کے مسئلے میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں اختلاف رائے ہے۔ مشترکہ اس عورت کو کہتے ہیں جس کی وفات کے بعد اس کا شوہر، اس کی ماں، اس کے اخیافی اور حقیقی بھائی بہن موجود ہوں۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت موسیٰ اشعری کا قول ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ اور بھائی بہنوں کو تہائی حصہ ملے گا۔ حقیقی بھائی بہنوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ سفیان ثوری نے عمرو بن مرہ سے، انہوں نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ سے اخیافی بھائی بہنوں کے متعلق سوال کیا گیا۔ آپ نے جواب میں فرمایا: "تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر ان کی تعداد سو سے بھی زیادہ ہو تو آیا تم انہیں تہائی حصے سے زائد دے دو گے۔" لوگوں نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "اسی لیے ہم کسی صورت میں ان کے حصے میں کمی نہیں کر سکتے۔ ایسی صورت میں آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو عصبہ قرار دیا اور چونکہ کوئی حصہ باقی نہیں رہا تھا۔ اس لیے وہ محروم قرار دیئے گئے۔

حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ، اخیافی بھائی بہنوں کو تہائی مل جائے گا اس کے بعد حقیقی بھائی بہن اخیافی بھائی بہنوں کی طرف رجوع کر کے ان کے ساتھ اس طرح شریک ہو جائیں گے کہ انہیں حاصل شدہ تہائی حصہ ان سب کے درمیان مساوی طور پر تقسیم ہو جائے گا۔

معمر نے سماک بن فضل سے، انہوں نے وہب بن منبہ سے، انہوں نے حکم بن مسعود ثقفی سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ کو خود دیکھا ہے کہ آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ تہائی مال میں شریک کر دیا تھا۔ ایک آدمی نے آپ سے پوچھا کہ خلافت کے پچھلے سال آپ

کا فیصلہ اس کے برعکس تھا۔ آپ نے سائل سے کہا کہ میرا کیا فیصلہ تھا؟ اس نے جواب دیا کہ آپ نے اخیافی بھائی بہنوں کو ترکے میں حق دار بنایا تھا اور حقیقی بھائی بہنوں کو محروم رکھا تھا۔

اس پر آپ نے فرمایا: "وہ صورت ہمارے اُس فیصلے کے مطابق تھی اور یہ صورت ہمارے اس فیصلے کے مطابق ہے"۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ انہیں شریک نہیں کرتے تھے حتیٰ کہ انہوں نے آپ کے سامنے یہ دلیل پیش کی کہ ہمارے اور میت کے درمیان باپ میں اشتراک ہے جبکہ اخیافی بھائی بہنوں کو یہ مرتبہ حاصل نہیں ہے۔ رہ گئی ماں تو جس طرح وہ ان اخیافی بھائیوں کی ہے اسی طرح ہماری بھی ہے۔ اگر آپ ہمیں باپ کی وجہ سے محروم رکھتے ہیں تو ماں کی وجہ سے ہمیں وارث قرار دیں جس طرح کہ ان اخیافی بھائی بہنوں کو ماں کی وجہ سے وارث قرار دیتے ہیں۔

فرض کرلیں کہ ہمارا باپ گدھا تھا لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ ہم سب کی جولانگاہ ایک ہی رحم مادر ہے۔ حضرت عمرؓ نے ان کی اس دلیل کو سن کر فرمایا: "تم ہی کہتے ہو" اور اس کے بعد آپ نے حقیقی بھائی بہنوں کو بھی اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ تہائی ترکے میں شریک کر دیا۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد نے حضرت علیؓ بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا قول اختیار کیا ہے۔ کہ انہیں اخیافی بھائی بہنوں کے ساتھ شریک نہیں کیا جائے گا۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ)

آیت میں یہ حکم منصوص ہے کہ اخیافی بھائی بہنوں کے لیے تہائی ترکہ ہے رہ گئے حقیقی بھائی بہن تو ان کا حکم اپنے قول (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ) تا قول باری (وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ) میں بیان کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے کوئی حصہ مقرر نہیں کیا بلکہ عصبہ ہونے کی بنا پر ترکہ میں انہیں حق دار قرار دیا اور اصول یہ مقرر کر دیا کہ مردوں اور عورتوں میں دو اور ایک کی نسبت ہوگی۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مرنے والی شوہر، ماں، ایک اخیافی بھائی اور حقیقی بھائی بہن چھوڑ جائے تو شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ، اخیافی بھائی کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ چھٹا حصہ حقیقی بھائی بہنوں کے درمیان دو اور ایک کی نسبت سے تقسیم ہو جائے گا اور یہ حقیقی بھائی بہن اخیافی بھائی کے حصے میں داخل نہیں ہوں گے جب حقیقی بھائی بہن ذوالفروض کے ساتھ عصبہ ہونے کی بنا پر باقی ترکہ کے حقدار ہوتے ہیں یہ ذوی الفروض ہونے کی بنا پر نہیں تو پھر ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم انہیں اخیافی بھائی بہنوں

کے متعین اور مقرر حصے میں داخل کر کے ان کے ساتھ شریک کر دیں۔ کیونکہ ظاہر آیت اس کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے کہ آیت نے ان کے لیئے دو اور ایک کی نسبت میں جو مال واجب کیا وہ عصبہ ہونے کی بنا پر ہے۔ فرض یعنی متعین حصے کی بنا پر نہیں۔

اب جو کوئی انہیں فرض کی بنا پر کوئی حصہ دے گا تو اس کا یہ اقدام آیت کے دائرے سے خارج ہوگا۔ یعنی وہ آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے۔ (الحقوا الفرائض باھلھا فما ابقت الفرائض فلاولی عصبۃ ذکر، فرائض یعنی متعین حصے ان کے حق داروں کو دلاؤ۔ متعین حصوں کے بعد باقی رہ جانے والا مال سب سے قریبی مذکر عصبہ کو مل جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد میں ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد باقی رہ جانے والے مال کا عصبہ کو حق دار قرار دیا۔ اب جو کوئی انہیں ذوی الفروض کے ساتھ شریک کرے گا جبکہ وہ عصبہ ہیں تو اس کا قدم اس حدیث کے خلاف ہوگا۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب ماں کے نسب میں یہ شریک ہیں تو اس سے یہ ضروری ہوگا کہ باپ کی وجہ سے انہیں محروم نہ رکھا جائے۔ اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے اگر مرنے والی شوہر، ماں، ایک اخیافی بھائی اور چند حقیقی بھائی بہن چھوڑ جائے تو اس صورت میں اخیافی بھائی پورا چھٹا حصہ لے لے گا اور حقیقی بھائی بہنوں کو باقی چھٹا حصہ ملے گا اور عین ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو دسویں حصے سے بھی کم ترکہ ملے۔

لیکن کوئی یہ نہ کہہ سکے گا کہ مجھے باپ کی وجہ سے محروم رکھا گیا جبکہ ماں میں ہم سب شریک ہیں بلکہ اخیافی بھائی کا حصہ ان میں سے ہر ایک کے حصے سے زیادہ ہوگا۔ اس وضاحت کی روشنی میں دو باتیں سامنے آئیں اول یہ کہ ماں میں شریک ہونے کی علت اس صورت میں قائم نہیں رہ سکی بلکہ منتقض ہوگئی دوم یہ کہ حقیقی بھائی بہنوں نے ترکہ میں جو کچھ لیا وہ فرض یعنی متعین حصے کی بنا پر نہیں لیا۔ بلکہ عصبہ ہونے کی بنا پر لیا۔

درج بالا اعتراض کے فساد پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر مرنے والی شوہر، ایک حقیقی بہن اور ایک علاتی بھائی اور بہن چھوڑ جاتی تو شوہر کو نصف ترکہ اور حقیقی بہن کو نصف ترکہ مل جاتا اور علاتی بھائی بہن کو کچھ نہیں ملتا اس لیے کہ اس صورت میں وہ عصبہ تھے اور اس بنا پر وہ ذوی الفروض کے ساتھ ان کے حصوں میں داخل نہیں ہوسکتے تھے۔

اور یہ بات بھی درست نہیں تھی کہ علاتی بھائی کو کان لم یکن فرض کرلیا جاتا تاکہ علاتی بہن اپنے حصے کی حق دار بن جاتی جو اسے بھائی کی غیر موجودگی بہن تنہا ہونے کی صورت میں مل سکتا تھا۔ لیکن عصبہ بن جانے کی وجہ سے وہ اس چھٹے حصے سے محروم رہ گئی جس کی وہ حق دار بن سکتی تھی۔ ٹھیک اسی طرح عصبہ بن جانے کی بنا پر حقیقی بھائی بہن اس تہائی حصے سے باہر ہو کر محروم ہو جاتے ہیں جس کی اخیافی بھائی بہنیں حق دار پاتی ہیں۔ واللہ اعلم۔

بیٹی کے ساتھ بہن کی میراث میں سلف کے اختلاف کا بیان

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت معاذ بن جبلؓ سے اس شخص کے بارے میں کسی اختلاف رائے کی روایت نہیں ہے جس کی ایک بیٹی، ایک حقیقی بہن، اور عصبہ پیچھے رہ گئے ہوں، اس صورت میں بیٹی کو نصف ترکہ اور باقی ماندہ ترکہ بہن کو مل جائے گا۔ ان حضرات نے بہن کو بیٹیوں کی موجودگی میں عصبہ قرار دیا۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کا قول ہے کہ بیٹی کو نصف ترکہ مل جائے گا اور باقی ماندہ ترکہ عصبہ کو چلا جائے گا خواہ میت سے عصبہ کی رشتہ داری کتنی بعید ہی کیوں نہ ہو۔ بیٹی کی موجودگی میں بہن کو کچھ نہیں ملے گا۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ پہلے یہ فیصلہ کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔

ایک روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہا گیا کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ بیٹیوں کی موجودگی میں بہنوں کو عصبہ قرار دے کر انہیں میراث کا بچا ہوا حصہ دیتے تھے۔ اس پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا: "تم زیادہ جانتے ہو یا اللہ تعالیٰ؟ اس کا تو ارشاد ہے (اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ وَّلَهٗٓ اُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) اور تم بہن کو ولد کی موجودگی میں نصف ترکہ دیتے ہو۔"

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ اوّل کے لیے دلیل کے طور پر یہ قولِ باری پیش کیا جا سکتا ہے۔ (لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا) اس آیت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ بیٹی کی موجودگی میں بہن کو بھی وارث قرار دیا جائے۔ اس لیے کہ اس کا مرنے والا بھائی اس کے قریب ترین رشتہ داروں میں سے ہے اور اللہ تعالیٰ نے اقرباء کی میراث مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے مقرر کی ہے۔

اس سلسلے میں ابو قیس الاودی کی روایت سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جو انہوں نے ہزیل

بن شرجبیل سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسئلے میں جس کے اندر ورثاء میں ایک بیٹی اور ایک پوتی اور ایک حقیقی بہن تھی فیصلہ دیا تھا کہ بیٹی کو نصف ترکہ اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا اور اس طرح دو تہائی حصوں کی تکمیل ہو جائے گی اور باقی ماندہ ترکہ بہن کے حصے میں آئے گا۔

اس طرح آپ نے بہن کو بیٹی کے ساتھ عصبہ قرار دے کر باقی ماندہ اسے عطا کر دیا تھا جن حضرات کا اس بارے میں یہ استدلال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہن کو نصف ترکہ کا حق دار اس صورت میں قرار دیا ہے جبکہ ولد موجود نہ ہو اور ولد کی موجودگی میں اسے نصف ترکہ دینا جائز نہیں ہے تو یہ بات لازم نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولد کی عدم موجودگی میں بہن کے حصے کا ذکر بطور نص کیا ہے۔ لیکن ولد کی موجودگی میں بہن کی میراث کی نفی نہیں کی ہے۔

نیز ولد کی عدم موجودگی میں بہن کے لیے نصف ترکہ متعین کر دینا ولد کی موجودگی میں اس کے حق کے سقوط پر دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ اس صورت میں بہن کے لیے میراث کا نہ نفیاً تذکرہ ہے اور نہ ہی ایجاباً۔ اس لیے اس صورت کا حکم اس کے متعلق پائی جانے والی دلیل پر موقوف رہا۔ اس کے ساتھ ساتھ آیت کے یہ معنی ہیں کہ اگر کوئی شخص وفات پا جائے اور اس کی کوئی نرینہ اولاد نہ ہو" اس کی دلیل سلسلہ تلاوت میں یہ قول باری ہے (وَھُوَ یَرِثُھَا) یعنی بھائی بہن کا وارث ہو رہا ہو۔

(اِنْ لَّمْ یَکُنْ لَّہٗ وَلَدٌ) سب کے ہاں اس کے معنی ہیں کہ اگر نرینہ اولاد نہ ہو۔ کیونکہ صحابہ کرام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مرنے والی عورت اگر مؤنث ولد یعنی بیٹی اور ایک بھائی چھوڑ جائے تو بیٹی کو نصف ترکہ اور بھائی کو باقی ماندہ ترکہ مل جائے گا۔

یہاں جس ولد کا ذکر ہوا ہے آیت کے شروع میں ابتدائی طور پر بھی اس کا ذکر ہوا ہے۔ نیز قول باری ہے۔ (وَلِاَبَوَیْہِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ اِنْ کَانَ لَہٗ وَلَدٌ) سب کے ہاں اس کے معنی ہیں کہ اگر نرینہ ولد ہو کیونکہ صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بیٹی اور ماں باپ چھوڑ کر مر جائے تو بیٹی کو نصف ترکہ اور ماں باپ میں سے ہر ایک کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ باپ کو مل جائے گا۔ اس مسئلے کی صورت میں مؤنث ولد یعنی بیٹی کے ساتھ باپ کو چھٹے حصے سے زائد مل جائے گا۔

اور یہ کہ قول باری (وَلِاَبَوَیْہِ لِکُلِّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَکَ اِنْ کَانَ لَہٗ وَلَدٌ) کو مذکر ولد پر محمول کیا جائے گا۔ اس طرح اگر کوئی شخص باپ اور ایک بیٹی چھوڑ کر انتقال کر جائے تو باپ اور بیٹی کے

درمیان ترکہ نصف. نصف تقسیم ہوجائے گا۔ اس طرح درج بالا دونوں صورتوں میں باپ کو ولد کے ساتھ
چھٹے حصے سے زائد ترکہ ہاتھ آئے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک گروہ کا جس نے امت کے اجتماعی قول کو ترک کرکے علیحدہ قول اختیار
کیا ہے، خیال ہے کہ اگر ایک بیٹی اور ایک بہن ہو تو سارا مال بیٹی کو مل جائے گا۔ اس طرح اگر بیٹی
اور بھائی ہو تو بھی سارا ترکہ بیٹی کا ہوگا یہ قول ظاہر آیت اور اتفاق امت کے دائرے سے خارج ہے۔
ارشادِ باری ہے۔ (یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَولَادِکُم لِلذَّکَرِ مِثلُ حَظِّ الاُنثَیَینِ فَاِن کُنَّ نِسَآءً فَوقَ
اثنَتَینِ فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَکَ وَاِن کَانَت وَاحِدَۃً فَلَھَا النِّصفُ)
آیت میں بیٹی کا حصہ نیز دو تہائی سے زائد کا حصہ منصوص طور پر مذکور ہے یعنی تنہا ہونے کی صورت
میں اس کے لیے نصف ترکہ مقرر کیا اور اس کے ساتھ اور بیٹیاں ہونے کی صورت میں تمام کے لیے دو
تہائی ترکہ مقرر کیا اب انہیں بغیر کسی دلالت کے اس سے زائد دینا جائز نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گذشتہ سطور میں آپ کی وضاحت کے مطابق نصف اور دو ثلث کا ذکر اس
سے زائد کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ اس لیے ظاہری طور پر اس سے زائد کی نفی موجود نہیں ہے۔ آپ کو تو
صرف یہ چاہیئے کہ درج بالا قول کے قائل سے دو تہائی سے زائد کے استحقاق کے سلسلے میں دلیل طلب
کریں اور بس۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قولِ باری (یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَولَادِکُم) اس میں مذکورہ
حصوں کے اعتبار سے امر اور حکم کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ وصیت کا مفہوم بھی دراصل امر اور حکم ہے تو
اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ آیت میں متعین حصوں میں سے ہر ایک کا اس کے تناظر میں اعتبار کرنا
ضروری ہے نیز ان میں کمی بیشی کی کسی طرح بھی گنجائش نہیں۔
اس لیے یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ آیت میں مذکورہ متعین حصوں کے سلسلے میں صرف ان ہی
ورثاء پر اقتصار کیا جائے جن کے لیے ان حصوں کا تعین ہوا ہے نہ ان میں کمی کی جائے اور نہ زیادتی
اللہ تعالیٰ نے اس بات کا خصوصیت کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابتدا سے خطاب
میں ان حصوں کے اعتبار کے متعلق اس کی طرف سے حکم دیا جا چکا تھا۔ اس لیے ہمیں ان مقررہ حصوں
کوئی اضافہ کرنے سے روک دیا گیا البتہ اگر اس سلسلے میں کوئی دلالت پیش کی جائے تو وہ اور بات ہوگی۔
قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِیبٌ مِّمَّا تَرَکَ الوَالِدَانِ وَالاَقرَبُونَ) بیٹی کی موجودگی میں بھائی کو وارث
قرار دینے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کردہ

حدیث (الحقوا الفرائض باھلھا فما بقیت فلاولی عصبۃ ذکر) بھی دلالت کرتی ہے۔

آیت اور حدیث کے مجموعی مفہوم کی بنا پر اب یہ واجب ہے کہ ہم جب بیٹی کو نصف ترکہ دیدیں تو باقی ماندہ ترکہ بھائی کے حوالے کردیں اس لیے کہ وہی سب سے قریبی مذکر عصبہ ہے۔

دو چچا زاد بھائیوں کی وراثت کے متعلق جن میں سے ایک اخیافی بھائی بھی ہو سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے اخیافی بھائی کو ترکے کا چھٹا حصہ ملے گا اور باقی ماندہ پانچ حصے دونوں میں مساوی طور پر تقسیم ہو جائیں گے۔ فقہاء امصار کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ سارا مال اخیافی بھائی کو مل جائے گا۔

ان دونوں حضرات کا قول ہے کہ ذوی الفروض غیر ذوی الفروض کے مقابلے میں زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ شریح اور حسن کا بھی یہی مسلک تھا اگر دو اخیافی بھائیوں میں سے ایک چچا زاد بھی ہو تو ان کے متعلق اختلافِ رائے نہیں ہے۔ دونوں ماں کی نسبت سے ایک تہائی ترکہ کے حق دار ہوں گے اور باقی ماندہ دو تہائی ترکہ اس بھائی کو مل جائے گا جو چچا زاد بھی ہے۔

اس مسئلے میں ان حضرات نے چچا زاد میں ذوی الفروض اور عصبہ دونوں خصوصیتوں کے اجتماع کی بنا پر اسے پورے ترکے کا حقدار قرار نہیں دیا۔ یہی حکم ان دو چچا زاد بھائیوں کا ہے کہ ایک ان میں اخیافی ہو اس اخیافی کو ذوی الفروض اور عصبہ ہونے کی بنا پر سارا ترکہ دے دینا جائز نہیں ہے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے اسے حقیقی اور علاتی بھائی کے مشابہ قرار دے کر اسے پورے ترکہ کا حق دار ٹھہرا دیا۔

لیکن دوسرے حضرات کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اور درج بالا مسئلے کے ساتھ اس کی کوئی مشابہت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ میت کے ساتھ ان دونوں بھائیوں کی نسبت صرف ایک جہت یعنی اخوت کی بنا پر ہو رہی ہے۔ اس لیے اس صورت میں اس بھائی کا اعتبار کیا جائے گا جو میت سے زیادہ قریب ہو گا اور یہ وہ بھائی ہو گا جس میں میت کے ساتھ ماں اور باپ دونوں کی قرابت میں اشتراک ہو گا۔ وہ ماں کے واسطے سے میت کے ساتھ قرابت کی بنا پر اخیافی بھائی کے حصے کا مستحق نہیں ہو گا بلکہ یہ قرابت صرف اخوت کے حکم کی مزید تاکید کر دے گی۔

اس کے برعکس دو چچا بھائیوں کے ساتھ یہ بات نہیں ہے جبکہ ان میں سے ایک اخیافی بھائی بھی ہو۔ کیونکہ اس صورت میں آپ ماں کی نسبت سے اخوت کے ذریعے ایسی رشتہ داری کی تاکید کرنا چاہیں گے جو درحقیقت اخوت کے ضمن نہیں آتی ہے۔

بلکہ یہاں اخوت کے سوا تعلق کی بنیاد کسی اور سبب پر ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ اخوت کے ذریعے اس نسبت کی تاکید کی جائے۔ اس بات پر مزید روشنی اس طرح ڈالی جا سکتی ہے کہ میت کے ساتھ اس شخص کے چچا زاد ہونے کی نسبت اس کے اس حصے کو ساقط نہیں کرتی جو اسے اخیافی بھائی ہونے کی جہت سے مل رہا ہو۔ بلکہ وہ اخیافی بھائی ہونے کے ناطے اخیافی بھائی والے حصے کا وارث ہو گا اگرچہ وہ چچا زاد بھی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرنے والی دو بہنیں حقیقی، شوہر اور ایک اخیافی بھائی چھوڑ جائے جو اس کا عم زاد بھی ہو تو اس صورت میں بہنوں کو دو تہائی، شوہر کو نصف اور اخیافی بھائی کو چھٹا حصہ ملے گا اور چچا زاد ہونے کی بنا پر اس کا حصہ ساقط نہیں ہو گا۔ اگر مرنے والی شوہر، ماں اور ایک اخیافی بہن اور چند حقیقی بھائی چھوڑ جائے تو شوہر کو نصف ترکہ، ماں کو چھٹا حصہ اخیافی بہن کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ حقیقی بھائیوں کو مل جائے گا۔

یہاں حقیقی بھائی ماں کی بنا پر اخوت والے تعلق سے پیدا ہونے والے حصے کے حق دار نہیں ہوئے کہ ماں کی نسبت میں وہ اخیافی بہن کے ساتھ شریک ہیں بلکہ انہیں عصبہ ہونے کی بنا پر حصہ ملا ہے۔ اس لیے ماں باپ کے ذریعے میت کے ساتھ ان کی قرابت صرف ان کے عصبہ ہونے کی تاکید کر رہی ہے۔ اس لیے اس قرابت کی بنیاد پر وہ ذوی الفروض بننے کے مستحق نہیں ہوں گے۔

دوسری طرف چچا زاد کی میت کے ساتھ ماں کے واسطے سے قرابت اسے اخیافی بھائی کی حیثیت سے ذوی الفروض بن کر اپنے حصے کے استحقاق سے خارج نہیں کر سکتی۔ نیز یہ صورت عصبہ ہونے کی جہت کی تاکید پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو یہ ضروری ہو جاتا کہ وہ یعنی اخیافی بھائی صرف عصبہ بن کر ہی ترکے میں کسی حصے کا حق دار ہو سکتا جس طرح کہ حقیقی بھائی بہن عصبہ بن کر ہی ترکے میں حصہ پاتے ہیں اور ماں کے واسطے سے میت کے ساتھ اپنی قرابت کی بنیاد پر اخیافی بھائی بہنوں کا حصہ نہیں پاتے۔

مرنے والے پر قرض ہو اور اس نے وصیت بھی کی ہو اس کے حکم کا بیان

ارشادِ باری ہے (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ) حارث نے حضرت علی سے یہ قول نقل کیا ہے کہ "تم قرآن میں دَین یعنی قرض سے پہلے وصیت کا ذکر پڑھتے ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وصیت کے اجراء سے پہلے قرض کی ادائیگی کا فیصلہ دیا تھا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ اسلام کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے وہ اس لیے کہ مذکورہ بالا ارشادِ باری کے معنی یہ ہیں کہ ان دونوں یعنی دَین اور وصیت کے بعد میراث کی تقسیم عمل میں آئے گی۔ اس مقام پر حرف او مذکورہ دونوں باتوں میں سے ایک کا فائدہ نہیں دے رہا ہے بلکہ دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے کہ یہ ارشادِ باری اس جملے سے مستثنیٰ ہے جس کا میراث کی تقسیم کے سلسلے میں ذکر ہوا ہے۔

اور یہ قاعدہ ہے کہ جب حرف اَوْ نفی پر داخل ہوتا ہے تو وہ حرف واؤ کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ جس طرح کہ یہ قولِ باری ہے۔ (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا، ان میں سے کسی گنہگار اور ناشکرے کی بات نہ مانیئے) اسی طرح قولِ باری ہے (حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ، اور گائے اور بکری کی چربی بھی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو اُن کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے) ان مواقع میں حرف اَوْ حرف واؤ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اسی طرح قولِ باری (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ) چونکہ استثناء کے معنی میں ہے اس لیے گویا یوں فرمایا گیا "مگر یہ کہ میت کی کوئی وصیت یا اس پر کوئی قرض ہو اس صورت میں میراث کی تقسیم ان دونوں چیزوں کی ادائیگی کے بعد عمل میں آئے گی۔" قرض پر وصیت کے ذکر کی تقدیم سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرض ادا کرنے سے پہلے وصیت کے اجراء سے ابتداء کی جائے اس لیے کہ حرف اَوْ

ترتیب کو واجب نہیں کرتا۔

اللہ تعالیٰ نے میراث کے ذکر کے بعد ان دونوں چیزوں کا ذکر ہمیں یہ بتانے کے لیے کیا کہ قرض کی ادائیگی اور وصیت کے بموجب حصہ الگ کرنے کے بعد ورثار کے حصے ادا کیے جائیں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرنے والا اپنے تہائی مال کی وصیت کر جائے تو ترکے سے تہائی حصہ الگ کرنے کے بعد ورثار کے حصوں کا بقیہ مال میں اعتبار کیا جائے گا یعنی باقی ماندہ دو تہائی میں سے میت کی بیوہ کو چوتھائی یا آٹھواں حصہ دیا جائے گا۔ اسی طرح بقیہ ورثار کے حصے بھی بقیہ دو تہائی مال میں سے دیئے جائیں گے ان حصوں کا تہائی مال سے کوئی تعلق نہیں ہوگا جس کی مرنے والا وصیت کر گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتانے کے لیے دَین اور وصیت کا ایک ساتھ ذکر فرمایا کہ ورثار کے حصوں کا اعتبار وصیت کے اجرار کے بعد ہوگا جس طرح کہ ان کا اعتبار قرض کی ادائیگی کے بعد ہوتا ہے اگرچہ وصولی کے لحاظ سے وصیت کا حکم دین کے حکم سے مختلف ہے اس لیے کہ ترکے میں سے اگر کوئی حصہ ضائع ہو جائے تو اس ضیاع کی بنا پر ہونے والے نقصان کو ورثار پر نیز ان لوگوں پر ڈالا جائے گا جن کے حق میں میت نے وصیت کی ہے۔ لیکن قرض کا حکم ایسا نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر میت کے متروکہ مال کا کوئی حصہ ہلاک بھی ہو جائے تو بقیہ مال میں سے اس پر عائد شدہ قرض کی پوری رقم ادا کی جائے گی خواہ باقی ماندہ سارا مال اس قرض کی ادائیگی میں صرف کیوں نہ ہو جائے۔

ایسی صورت میں ورثار اور وصیت پانے والوں کا حق باطل ہو جائے گا۔ اس لیے وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ اس جہت سے ورثار کی طرح ہوگا اور ایک جہت سے قرضخواہ کے مشابہ ہوگا وہ جہت یہ ہے کہ اہلِ میراث کے حصوں کا اعتبار وصیت کے اجرار کے بعد کیا جاتا ہے۔ جس طرح ان کا اعتبار قرض کی ادائیگی کے بعد ہوتا ہے۔

قولِ باری (مِنۡ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُّوۡصِيۡ بِهَاۤ اَوۡ دَيۡنٍ) سے یہ مراد نہیں ہے کہ 'موصٰی لہٗ' (جس کے لیے وصیت کی گئی ہو) وصیت کے تحت آنے والا اپنا حصہ ورثار کو ان کے حصے دیئے جانے سے پہلے ہی حاصل کرلے گا بلکہ ان سب کو ان کے حصے ایک ساتھ ادا کیے جائیں گے۔ گویا موصی لہ اس لحاظ سے ایک وارث کی طرح ہوگا اور تقسیم سے پہلے مال کا جو حصہ ضائع ہو جائے گا اس کے نقصان کو سب کے حصوں پر ڈالا جائے گا۔

جائز وصیت کی مقدار کا بیان

قولِ باری ہے (مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْ بِهَآ اَوْ دَیْنٍ) اس کا ظاہر قلیل و کثیر مال کی وصیت کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ لفظ وصیت کا ذکر نکرہ کی صورت میں کیا گیا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ مال کے کسی خاص حصے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

البتہ اس آیت کے سوا ایسی دلالت موجود ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ اس سے مراد مال کے بعض حصے کی وصیت ہے کل مال کی وصیت نہیں۔ یہ دلالت قول باری (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَآءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ) میں موجود ہے۔ اس میں وصیت کا ذکر کیے بغیر میراث کے ایجاب کو مطلق رکھا گیا ہے اگر قولِ باری (مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْ بِهَآ) پورے مال کی وصیت کا مقتضی ہوتا تو اس صورت میں قولِ باری (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ) پورے مال کی وصیت کے جواز کی بنا پر منسوخ ہو جاتا۔

اب جبکہ میراث کے ایجاب کے سلسلے میں اس آیت کا حکم ثابت اور غیر منسوخ ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس آیت پر آیت میراث کو ساتھ ملا کر عمل کیا جائے۔ جس کی بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ وصیت کو مال کے بعض حصے کے ساتھ محدود کر دیا جائے اور باقی مال ورثاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ دونوں آیتوں کے حکم پر عملدرآمد ہو جائے اس پر قول باری (وَلْیَخْشَ الَّذِیْنَ لَوْ تَرَكُوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّیَّةً ضِعٰفًا خَافُوْا عَلَیْهِمْ فَلْیَتَّقُوا اللّٰهَ وَلْیَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِیْدًا، لوگوں کو اس بات کا خیال کر کے ڈرنا چاہیے کہ اگر وہ خود اپنے پیچھے بے بس اولاد چھوڑتے تو مرتے وقت انہیں اپنے بچوں کے حق میں کیسے کچھ اندیشے لاحق ہوتے پس چاہیئے کہ وہ خدا کا خوف کریں اور راستی کی بات کریں)

یعنی راستی کی بات یہ ہے کہ اپنے سارے مال کی وصیت کرنے والے کو ایسا کرنے سے روکیں جیسا کہ اس آیت کی تاویل کے سلسلے میں بیان کیا جا چکا ہے اس لیے مال کے بعض حصے کی وصیت کے

جواز پر اس کی دلالت ہو رہی ہے۔

کیونکہ زیر بحث آیت میں مذکور لفظ وصیت میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے یعنی پورے مال کی وصیت کا بھی اور بعض حصے کی وصیت کا بھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں ایسی روایات منقول ہیں جنہیں امت نے قبول کیا اور تہائی مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں ان پر عمل بھی کیا۔

ایک روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ اور ابن ابی خلف نے، ان دونوں کو سفیان نے زہری سے انہوں نے عامر بن سعد سے، اور انہوں نے اپنے والد سے کہ "میرے والد سخت بیمار ہو گئے" راوی ابن ابی خلف نے جگہ کی نشاندہی کرتے ہوئے کہا کہ مکہ میں بیمار ہو گئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی عیادت کے لیے تشریف لائے۔ انہوں نے عرض کیا کہ میرے پاس ڈھیر سا مال ہے اور میری وارث صرف ایک بیٹی ہے۔ میں دو تہائی مال صدقہ میں نہ دے دوں؟ آپ نے نفی میں جواب دیا، پھر میں نے عرض کیا "آدھا دے دوں؟" آپ نے پھر نفی میں جواب دیا اور فرمایا کہ "تہائی مال صدقہ کر دو، اور تہائی مال بھی بہت زیادہ ہے۔ اپنے ورثاء کو فراخی کی حالت میں چھوڑ جانا اس کی بہ نسبت بہتر ہے کہ انہیں تنگدست چھوڑ کر جاؤ اور وہ تمہارے بعد لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔ یاد رکھو اس سلسلے میں تم جو بھی نفقہ کرو گے اس کا تمہیں اجر ملے گا حتیٰ کہ اگر از راہِ محبت اپنے ہاتھ سے بیوی کو ایک لقمہ کھلا دو گے تو بھی تم ماجور ہو گے" میں نے عرض کیا "حضور میں اپنے دار ہجرت یعنی مدینہ منورہ سے پیچھے یہیں مکہ میں رہ جاؤں گا" (یعنی اس بیماری سے صحت یابی کی امید نہیں ہے۔ اور اس کی وجہ سے اب مدینہ منورہ جا بھی نہیں سکتا) یہ سن کر آپ نے فرمایا! "اگر تم میرے بعد زندہ رہے اور صرف اللہ کی رضا کی خاطر کوئی نیکی کی تو اللہ کے نزدیک اس سے تمہارا مرتبہ اور درجہ اور زیادہ بلند ہو جائے گا" پھر فرمایا! "شاید تم میرے بعد زندہ رہو حتیٰ کہ بہت سے لوگوں کو تمہاری ذات سے فائدہ پہنچے اور بہت سوں کو نقصان"

پھر آپ نے یہ دعا فرمائی "اے میرے اللہ! میرے صحابہ کی ہجرت کو جاری رکھ اور انہیں واپس نہ لوٹا۔ البتہ بے چارہ سعد بن خولہ!!" حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرما کر دراصل سعد بن خولہ کے لیے افسوس کا اظہار کر رہے تھے کیونکہ ان کی وفات مکہ میں ہو گئی تھی اور وہ دوبارہ مدینہ منورہ جا نہیں سکے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں بہت سے احکام و فوائد ہیں۔

اول: یہ کہ تہائی مال سے زائد میں وصیت جائز نہیں ہے۔

دوم: یہ کہ تہائی سے کم میں وصیت کرنا مستحب ہے۔ اسی بنا پر بعض فقہاء کا قول ہے تہائی سے کم مال کی وصیت مستحب ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (والثلث کثیر، تہائی بھی بہت زیادہ ہے۔)

سوم: یہ کہ اگر مرنے والا مال قلیل کا مالک ہو اور اس کے ورثاء فقیر و تنگ دست ہوں تو ایسی صورت میں کسی قسم کی وصیت نہ کرنا افضل ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس۔ اپنے ورثاء کو فراخی کی حالت میں چھوڑ کر جانا اس کی بہ نسبت بہتر ہے کہ انہیں تنگدست چھوڑ کر جاؤ اور وہ تمہارے بعد لوگوں کے سامنے اپنے معاش کے لیے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔)

اس روایت میں وارث نہ ہونے کی صورت میں پورے مال کی وصیت کے جواز کی بھی دلیل موجود ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا ہے کہ تہائی سے زائد کی وصیت کی ممانعت ورثاء کی خاطر کی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مرض کی حالت میں صدقہ وصیت کی طرح ہے۔ اس لیے تہائی سے زائد جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ حضرت سعدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سارا مال صدقہ کر دینے کے متعلق دریافت کیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کمی کرتے کرتے اسے تہائی تک پہنچا دیا تھا۔

یہی روایت جریر نے عطاء بن السائب سے کی ہے، انہوں نے عبدالرحمن بن سلمی سے اور انہوں نے حضرت سعدؓ سے کہ "میری بیماری کے دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم عیادت کے لیے تشریف لائے اور پوچھا کہ تم نے وصیت کی ہے؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو فرمایا "کس قدر مال؟" میں نے عرض کیا "اللہ کی راہ میں سارا مال۔" فرمایا "اولاد کے لیے کیا چھوڑو گے؟" میں نے عرض کیا "میری اولاد مال دار ہے۔" اس پر آپ نے فرمایا: "دسویں حصے کی وصیت کر جاؤ۔"

اس کے بعد وصیت کے لیے میرے مال کے حصوں کی کمی بیشی کے سلسلے میں ہم دونوں میں سلسلۂ کلام جاری رہا حتیٰ کہ آپؐ نے "تہائی مال کی وصیت کو جائز اور تہائی بھی بہت زیادہ ہے" کہا۔ ابو عبدالرحمن کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بنا پر ہم تہائی سے کم مال کی وصیت کو مستحب سمجھتے تھے۔

اس روایت میں حضرت سعدؓ نے ذکر کیا ہے کہ میں نے عرض کیا تھا کہ سارا مال اللہ کی راہ میں وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ یہ الفاظ پہلی روایت میں بیماری کے دوران صدقہ کے الفاظ کے منافی نہیں ہیں۔ کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تہائی سے زائد کی وصیت سے منع فرمایا

تو حضرت سعدؓ نے یہ خیال کیا ہو کہ بیماری کے دوران صدقہ کرنا جائز ہے۔ اس لیے صدقہ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا جسے سن کر آپ نے انہیں فرمایا کہ تہائی مال تک محدود رکھنے کے سلسلے میں صدقہ کا حکم بھی وہی ہے جو وصیت کا ہے۔

یہ روایت حضرت عمران بن حصینؓ کی اس روایت کی طرح ہے جس میں انہوں نے اپنی موت کے قریب اپنے چھ غلام آزاد کر دیئے تھے۔ زیر بحث روایت کی ایک اور بات یہ ہے کہ انسان اپنے اہل و عیال پر جو کچھ خرچ کرتا ہے اسے اس کا بھی اجر ملتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دے دے تو اسے واپس لے لینا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس ہبہ کی حیثیت صدقہ کی طرح ہے اس لیے کہ وہ اس ہبہ کی بنا پر عند اللہ اجر و ثواب کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا اعطی الرجل امرأته عطیة فهی له صدقة۔ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو کوئی عطیہ دے دے تو یہ اس شخص کے لیے صدقہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

حضرت سعدؓ کا یہ کہنا کہ "میں اپنی ہجرت سے پیچھے رہ جاؤں گا" اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ ان کی موت مکہ مکرمہ میں واقع ہو گی جہاں سے انہوں نے مدینہ منورہ ہجرت کی تھی، (چونکہ انہیں بیماری سے صحت یاب ہونے کی امید نہیں تھی اس لیے انہوں نے یہ کہا تھا، بیماری کی وجہ سے وہ مدینہ منورہ کا سفر بھی نہیں کر سکتے تھے) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین حضرات کو ذی الحجہ کی نبیر معروف تاریخ کے بعد مکہ مکرمہ میں تین دن سے زائد قیام کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ آپؐ نے حضرت سعدؓ کو یہ اطلاع دی تھی کہ وہ آپؐ کے بعد بھی زندہ رہیں گے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ ان کی ذات سے بہت سوں کو فائدہ پہنچائے گا اور بہت سوں کو نقصان۔ چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

حضرت سعدؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی زندہ رہے اور بلادِ عجم یعنی ایران و عراق کا علاقہ آپ کے ہاتھوں فتح ہوا اور کسریٰ کی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ یہ وہ غیب کی باتیں تھیں جن کا علم اللہ کے سوا کسی کو نہیں تھا۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عبد اللہ عبید اللہ بن حاتم عجلی نے، انہیں عبد الاعلیٰ بن واصل نے، انہیں اسماعیل بن صبیح نے، انہیں مبارک بن حسان نے، انہیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (یا ابن آدم! اثنتان لیستا لك واحدة منهما جعلت لك نصیباً

فی مالک حین اخذت بکظمک لاطھرک وازکیک وصلاۃ عبادی علیک بعد انقضاء اجلک ۔

اے ابنِ آدم! دو چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک پر بھی تجھے اختیار حاصل نہیں ۔ ایک تو یہ کہ میں نے اس وقت تیرے مال میں تیرے لیے ایک حصہ رہنے دیا۔ جب میں نے تجھے پاک صاف کرنے کے لیے حلق میں تیری سانس کی آمد و رفت کی جگہ کو اپنی گرفت میں کر لیا یعنی تیری روح قبض کر لی اور دوسری یہ کہ تیری وفات کے بعد میرے بندوں کی تیرے لیے دعائیں تجھ تک پہنچتی رہتی ہیں ۔)

اس روایت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ انسان کی وفات کے وقت اس کے مال کا ایک حصہ اس کا ہوتا ہے ۔ سارا مال اس کا نہیں ہوتا۔ یعنی وہ مال کے ایک حصے (تہائی) کا مالک ہوتا ہے جس میں وہ صدقہ یا وصیت کر سکتا ہے ۔ سارے مال کا نہیں کر سکتا۔

ہمیں محمد بن احمد بن شیبہ نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن صالح بن النطاح نے، انہیں عثمان نے کہ میں نے طلحہ بن عمرو سے سنا کہ انہیں عطاء نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اللہ اعطاکم ثلث اموالکم فی اخر اعمارکم زیادۃ فی اعمالکم ، اللہ تعالیٰ نے آخری عمر میں تمہیں تمہارے تہائی مال کا مالک بنا دیا ہے ۔ اور یہ تمہارے اعمال میں ایک زائد چیز کا اضافہ ہے ۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ وہ روایات جو وصیت کو تہائی مال تک محدود رکھنے کی موجب ہیں ہمارے نزدیک تواتر کا درجہ رکھتی ہیں اور یہ تواتر موجبِ علم ہے کیونکہ اہلِ اسلام نے ان روایات کو قبول کیا ہے ۔ اور یہ آیت وصیت میں اللہ تعالیٰ کے حکم کی مراد کو بیان کرتی ہیں کہ وصیت تہائی مال تک محدود ہے ۔

قولِ باری (من بعد وصیۃ یوصی بھا او دین) کی اس بات پر دلالت ہو رہی ہے ۔ کہ جس شخص کے ذمے کسی کا قرض نہ ہو اور اس نے وصیت بھی نہ کی ہو تو اس کا سارا مال اس کے ورثاء کو مل جائے گا نیز یہ کہ اگر اس پر زندگی میں حج فرض ہو چکا ہو یا زکوٰۃ عائد ہو چکی ہو تو ورثاء پر ان کی ادائیگی واجب نہیں ہو گی ہاں اگر وہ ان کی ادائیگی کی وصیت کر جائے تو ورثاء کے لیے تہائی مال کے اندر ایسا کرنا ضروری ہو گا ۔ کفارات اور نذور کا بھی یہی حکم ہے ۔

اگر یہ کہا جائے کہ حج ایک دین ہے ۔ اسی طرح مال میں عائد ہونے والا ہر فرض دین ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ خثعم کی اس خاتون کو جس نے آپ سے اپنے باپ پر فرض ہونے والے حج کو اس کی طرف سے ادا کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ فرمایا تھا (ارأیتِ لو کان علی ابیک دین فقضیتیہ اکان یجزئ ؟ تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے باپ پر قرض ہوتا اور تم اسے ادا کر دیتیں۔

تو آیا اس کی طرف سے ادا نہ ہو جاتا)۔

اس پر خاتون نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (فدین اللہ احق بالقضاء) تو پھر اللہ کا دین ادا کرنا زیادہ ضروری ہے۔) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حج کو "دین اللہ" کا نام دیا اور اس اسم یعنی دین کو ایک قید یعنی اللہ کے ساتھ مقید کر کے بیان فرمایا اس لیے اس مقید اسم میں اطلاق یعنی مطلق دین شامل نہیں ہوگا۔

جبکہ قولِ باری (مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْ بِهَاۤ اَوْ دَیْنٍ) کا تقاضا یہ ہے کہ ترکے کی تقسیم کی ابتدا اس چیز سے کی جائے جو علی الاطلاق دین کہلاتی ہے اس لیے اس کے تحت وہ دین نہیں آئے گا جسے صرف مقید صورت میں دین کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ لغت اور شرع میں بہت سے اسماء مطلق ہوتے ہیں اور بہت سے مقید جس کی بنا پر مطلق کو ان ہی چیزوں پر محمول کیا جاتا ہے جن پر ایک اسم علی الاطلاق واقع ہوتا ہے ہماری اس وضاحت کی بنا پر جب آیت ان قرضوں کو شامل نہیں جو حق اللہ ہیں تو قولِ باری (مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُّوْصِیْ بِهَاۤ اَوْ دَیْنٍ) کا اقتضاء یہ ہے کہ جب مرنے والے نے کوئی وصیت نہیں کی اور اس کے ذمے کسی کا قرض بھی نہیں ہے۔ تو اس صورت میں اس کے ورثاء اس کے تمام ترکے کے مستحق ہوں گے۔

حضرت سعدؓ کی گذشتہ روایت بھی اس پر دلالت کر رہی ہے۔ اس لیے کہ انہوں نے پوچھا تھا کہ آیا میں اپنے سارے مال کا صدقہ کر سکتا ہوں؟ ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں "آیا میں اپنے سارے مال کی وصیت کر سکتا ہوں"؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا تھا کہ "تہائی مال بھی بہت زیادہ ہے"۔ اس ارشاد میں آپ نے حج، زکواۃ اور اس طرح کے دوسرے حقوق اللہ کو مستثنیٰ نہیں کیا تھا۔ نیز تہائی مال سے زائد کے صدقے اور وصیت سے منع فرما دیا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر مرنے والا اللہ کے ان حقوق کی ادائیگی کی وصیت کر جائے گا تو وہ بھی تہائی مال کے اندر جاری ہوگی۔

اس پر حضرت ابو ہریرہؓ کی گذشتہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ نے آخری عمر میں تمہارے اموال میں سے تہائی حصہ تمہیں عطا کر دیا اور یہ بات تمہارے اعمال میں ایک اور چیز کا اضافہ ہے" اسی طرح اس پر حضرت ابن عمرؓ کی گذشتہ روایت بھی دلالت کر رہی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے نقل کرتے ہوئے فرمایا کہ "اے انسان میں نے جس وقت حلق میں تیرے سانس کی آمد و رفت کی جگہ کو اپنی گرفت میں کر لیا اس وقت تیرے لیے تیرے مال میں سے ایک حصہ مقرر کر دیا"۔ یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مرنے والے کا اگرچہ فرض شدہ زکواۃ، حج اور دوسری فرضی عبادات کے متعلق وصیت کرنا واجب ہے۔ لیکن اس وصیت کا جواز صرف تہائی مال کے اندر رہے ہے۔

وارث کے لیے وصیت کر جانے کا بیان

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبدالوہاب بن نجدہ نے، انہیں ابن عیاش نے شرجبیل بن مسلم سے۔ انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابو امامہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ۔

(ان اللہ قد اعطی کل ذی حق حقہ فلا وصیۃ لوارث ، اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کو اس کا حق عطا کر دیا ہے اس لیے وارث کیلیے کوئی وصیت نہ کی جائے۔) عمرو بن خارجہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا الا وصیۃ لوارث الا ان تجیزھا الورثۃ، کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے الا یہ کہ دوسرے ورثا بھی اس وصیت کی اجازت دے دیں۔

اہل سیر نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو خطبہ نقل کیا ہے اس میں ہے کہ (لا وصیۃ لوارث . وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں) جس طرح وصیت کو تہائی مال تک محدود رکھنے کے وجوب کی روایت بکثرت نقل ہو کر خبر مستفیض بن گئی ہے اسی طرح وارث کے لیے کسی قسم کی وصیت نہ کرنے کی روایت نے بھی خبر مستفیض کی شکل اختیار کر لی ہے۔

ان دونوں روایتوں میں خبر مستفیض ہونے اور ان پر فقہاء کے عمل کرنے نیز انہیں قبول کر لینے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے ہمارے نزدیک ان کی حیثیت خبر متواتر کی سی ہے جو علم کا موجب ہوتا ہے اور جس سے شک وشبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے۔

عمرو بن خارجہؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الا ان تجیزھا الورثۃ . الا یہ کہ دوسرے ورثا بھی اس کی اجازت دے دیں) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر دوسرے ورثا تہائی سے زائد کی اس وصیت کی اجازت دے دیں تو یہ جائز ہو جائے گی اس صورت میں اس وصیت کی حیثیت وارث کی طرف سے ہبہ کی نہیں ہو گی بلکہ وصیت کرنے والے کی طرف سے وصیت کی ہو گی۔ اس لیے کہ وارث

کی طرف سے ہبہ موروث یعنی مرنے والے کی طرف سے اجازت کی صورت نہیں ہوتی۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن عبدالصمد نے، انہیں محمد بن عمرو نے، انہیں یونس بن راشد نے عطاء خراسانی سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لاوصیۃ لوارث الا ان تشاء الورثۃ، کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں البتہ اگر دوسرے ورثاء ایسا چاہیں۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس شخص کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے جس نے تہائی سے زائد کی وصیت کی ہو اور اس کی زندگی میں اس کے دوسرے ورثاء اس پر رضامند ہو گئے ہوں یا اس نے اپنے بعض ورثاء کے لیے وصیت کی ہو اور اس کی زندگی میں باقی ورثاء نے اس کی اجازت دیدی ہو۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، حسن بن صالح، عبیداللہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت تک جائز نہیں ہوگی جب تک دوسرے ورثاء اس شخص کی موت کے بعد بھی اس کی اجازت نہ دے دیں۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، اور عثمان البتی کا قول ہے کہ دوسرے ورثاء کے لیے مورث کی موت کے بعد اپنے قول سے رجوع کر لینے کا اختیار نہیں ہوگا اور وصیت درست رہے گی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ جب مرنے والا اس سلسلے میں اپنے ورثاء سے اجازت حاصل کرے تو ہر وارث اس مرنے والے سے جدا ہو جائے گا جس طرح کہ بیٹا اپنے باپ سے، بھائی اور چچازاد بھائی اس سے جدا ہو جاتے ہیں جو درحقیقت اس کے عیال میں نہیں ہوتے۔ اس لیے ان ورثاء کو اپنے قول سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ لیکن مرنے والے کی بیوی۔ اس کی وہ بیٹیاں جو ابھی اس سے جدا نہیں ہوئیں یعنی ابھی تک ان کی شادیاں نہ ہوئی ہوں اور ہر وہ فرد جو اس کے عیال میں ہو خواہ وہ بالغ ہو چکا ہو۔ ایسے ورثاء کو اپنے قول سے رجوع کر لینے کا اختیار ہوگا۔ لیث بن سعد کا بھی اس بارے میں وہی قول ہے جو امام مالک کا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر دوسرے ورثاء اس شخص کی وفات کے بعد بھی اس وصیت کی اجازت دے دیں تو تمام فقہاء کے نزدیک یہ وصیت جائز ہو جائے گی نیز ابوبکر جصاص کی یہ بھی رائے ہے کہ جب دوسرے ورثاء کو میت کی زندگی میں اس وصیت کے نسخ کرنے کا اختیار نہیں تھا ... ان کی اجازت بھی قابلِ عمل نہیں ہوگی کیونکہ میت کی وفات سے پہلے ورثاء کسی چیز کے بھی ... دار نہیں بنے تھے۔ واللہ اعلم۔

کوئی وارث نہ ہونے کی صورت میں سارے مال کی وصیت کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر میت کا کوئی وارث نہ ہو اور اس نے سارے مال کی وصیت کر دی ہو تو ایسی وصیت جائز ہے۔ شریک بن عبداللہ کا بھی یہی قول ہے امام مالک، اوزاعی اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ ایسی صورت میں بھی صرف تہائی مال کی وصیت جائز ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے قول باری (وَالَّذِيْنَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) کی دلالت کا ذکر سابقہ ابواب میں کر دیا ہے۔ اور یہ بھی بیان کر دیا ہے۔ کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ حلف اور معاہدہ کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ معاہدے کی یہ صورت ہوتی تھی کہ ایک شخص کسی دوسرے کے ساتھ یہ معاہدہ کرتا کہ اگر اس کی وفات ہو جائے گی تو یہ دوسرا شخص اس کی میراث کے مقررشدہ حصے کا وارث ہوگا۔ یہ حصہ تہائی یا اس سے بھی زائد ہوتا تھا۔ ابتدائے اسلام میں اس صورت پر عملدرآمد ہوتا رہا اور یہ طریقہ باقی رہا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالَّذِيْنَ عَاقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) کے ذریعے اسے فرض کر دیا تھا۔ اس کے بعد یہ آیتیں نازل فرمائیں (لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدٰنِ وَالْاَقْرَبُوْنَ) اور (يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ) اور (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ)

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ذوی الارحام کو حلیفوں سے بڑھ کر حق دار قرار دیا لیکن حلیفوں کی میراث کو بالکلیہ باطل نہیں ٹھہرایا بلکہ ذوالانساب یعنی رشتہ داروں کو ان کے مقابلے میں اولیٰ قرار دیا جس طرح کہ بیٹے کو بھائی کے مقابلے میں اولیٰ ٹھہرایا۔ اس لیے اگر کسی انسان کے رشتہ دار نہ ہوتے تو اس کے لیے یہ بات جائز ہوتی کہ معاہدے کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت کے اصول کے مطابق اپنا مال اپنے حلیف کو دے دیتا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصِيْ بِهَآ اَوْ دَيْنٍ) کے ذریعے وصیت کے بعد میراث میں

ذوالفروض کے حصے مقرر کیے اور فرمایا لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ اور ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اگر وصیت کو تہائی مال تک محدود کر دینے اور اقربا میں سے مردوں اور عورتوں کے لیے حصہ واجب کر دینے پر اجماع اور سنت کی دلالت نہ ہوتی تو پہلی آیت پورے مال کی وصیت کے جواز کی مقتضی ہوتی۔

جب ایسے افراد موجود نہ ہوں جن کی وجہ سے مال کے ایک حصے میں وصیت کرنے کی تخصیص واجب ہوتی تو اس صورت میں پورے مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں لفظ پر اس کے مقتضیٰ اور ظاہر کے لحاظ سے عمل کرنا واجب ہوگا۔

اس پر حضرت سعد کی گذشتہ روایت دلالت کرتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا انک ان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس. اپنے ورثار کو فراخی کی حالت میں چھوڑ جانا اس سے کہیں بہتر ہے کہ انہیں معاش کے لیے لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلانے کے لیے چھوڑ جاؤ) آپ نے یہ بتا دیا کہ تہائی مال سے زائد میں وصیت کی ممانعت ورثا کے حق کی خاطر ہے۔

اس پر شعبی وغیرہ کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جو انہوں نے عمرو بن شرجیل سے کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا:" ہمدان سے تعلق رکھنے والو! پورے عرب میں کوئی قبیلہ ایسا نہیں ہے جو اس بات کا تم سے بڑھ کر سزاوار ہو کہ اس کے کسی فرد کا انتقال ہو جائے اور اس کے کسی وارث کے بارے میں کچھ معلوم نہ ہو۔ جب یہ صورتحال ہے تو وہ مرنے سے پہلے اپنا مال جہاں چاہے دے سکتا ہے"۔

اس بارے میں حضرت ابن مسعودؓ کی مخالفت میں کسی صحابی کا کوئی قول منقول نہیں ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے غور کیا جائے کہ جب ایسے لاوارث شخص کا انتقال ہو جائے گا۔ تو اہلِ اسلام اس کے مال کے یا تو میراث کی بنا پر حق دار ہوں گے یا اس بنا پر کہ اس مال کا کوئی مالک نہیں ہے اب امام کی مرضی ہے کہ اسے جہاں چاہے صرف کر دے چونکہ اس مال کے استحقاق میں ایک مسلمان کے ساتھ اس کا باپ اور بیٹا نیز قریبی رشتہ دار کے ساتھ دور کا رشتہ دار بھی شریک ہوتا ہے۔

اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ میراث کی بنا پر اس مال کا استحقاق نہیں ہوتا کیونکہ ایک شخص کی میراث کے استحقاق میں اس کا باپ اور دادا دونوں پدری نسبت کی بنا پر اکٹھے نہیں ہو سکتے نیز اگر یہ مال میراث کے تحت آتا تو ان میں سے کسی ایک کو بھی اس سے محروم رکھنا جائز نہ ہوتا اس لیے کہ میراث کا تصور یہی ہے کہ بعض ورثار کو نظر انداز کر کے اسے بعض کے ساتھ مخصوص نہ کر دیا جائے۔ نیز اگر یہ میراث کے ضمن میں آتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اگر میت کا تعلق ہمدان سے ہوتا اور اس کے کسی وارث

کے متعلق کوئی علم نہ ہوتا تو اس کے قبیلے والے اس کی میراث کے حق دار ہونے کیونکہ دوسروں کے مقابلے میں یہ لوگ اس کے زیادہ قریب ہوتے۔ اب جبکہ اس کے مال کا استحقاق بیت المال کو حاصل ہو گیا اور امام المسلمین کو ہر اس شخص پر اسے صرف کرنے کا اختیار مل گیا جسے وہ اس کا اہل سمجھتے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مسلمانوں کو اس کا یہ مال میراث کی بنا پر نہیں ملا اور جب انہیں میراث کی بنا پر یہ مال نہیں ملا بلکہ امام المسلمین کو اسے اپنی صوابدید کے مطابق اس وجہ سے صرف کرنے کا اختیار مل گیا کہ اس کا کوئی مالک نہیں ہے تو پھر اس کا اصل مالک اپنی صوابدید کے مطابق اسے صرف کرنے کا زیادہ حق دار ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیئے، جب مسلمانوں کو یہ مال میراث کی بنا پر نہیں ملا تو اس کی مشابہت اس تہائی مال کے ساتھ ہو گی جس کی مرنے والا وصیت کر جاتا ہے اس تہائی مال میں کسی کی میراث نہیں ہوتی اور اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ جس پر چاہے صرف کرے۔ اسی طرح وارث نہ ہونے کی صورت میں باقی ماندہ دو تہائی مال کا بھی حکم ہونا چاہیئے کہ مالک اسے جس پر چاہے صرف کر ڈالے۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے۔ انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں حمیدی نے، انہیں سفیان نے، انہیں ایوب نے کہ میں نے نافع کو عبداللہ بن عمرؓ سے یہ نقل کرتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ماحق امرئ مسلم له مال یوصی فیہ تمر علیہ اللیلتان الا وصیتہ عندہ مکتوبۃ کسی مسلمان کو جس کے پاس مال ہو اور اس نے اس مال میں وصیت کی ہو، یہ بات زیب نہیں دیتی کہ اس پر دو راتیں گذر جائیں اور اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود نہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مال کے ایک حصے کی وصیت اور پورے مال کی وصیت کے جواز کی مقتضی ہے لیکن وارث ہونے کی صورت میں اس کے ایک حصے یعنی تہائی تک وصیت کو محدود رکھنے کے وجوب پر دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے وارث کی عدم موجودگی میں پورے مال کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں لفظ کو اس کے ظاہر اور مقتضیٰ پر رکھا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

وصیّت میں ضرر رسانی کا بیان

قولِ باری ہے (غَیْرَ مُضَآرٍّ وَصِیَّۃً مِّنَ اللّٰہِ ، بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو، یہ حکم ہے اللہ کی طرف سے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ وصیت میں ضرر رسانی کی کئی صورتیں ہیں اوّل یہ کہ وصیت میں کسی اجنبی کے لیے اپنے پورے یا بعض مال کا اقرار کرے۔ یا اپنے ذمے کسی کے قرض کا اقرار کرے جس کی کوئی حقیقت نہ ہو اور مقصد یہ ہو کہ میراث کو اس کے وارث اور حق دار سے روک دے۔

دوم یہ کہ اپنی بیماری میں کسی دوسرے کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار کرلے تاکہ قرض کی یہ رقم اس کے وارث کو نہ مل سکے۔ سوم یہ کہ اپنی بیماری میں اپنا سارا مال کسی غیر کے ہاتھ فروخت کر کے اس کی قیمت کی وصولی کا اقرار کرلے، چہارم یہ کہ بیماری کے دوران اپنا مال ہبہ کر دے یا تہائی سے زائد مال صدقہ کر دے۔ اور اس طریقے سے ورثار کو نقصان پہنچا دے ایک صورت یہ بھی ہے کہ اپنے اختیار سے تجاوز کرتے ہوئے جائز وصیت سے زائد مال کی وصیت کر جائے جبکہ جائز وصیت تہائی مال کے اندر ہوتی ہے۔

یہ تمام وجوہ وصیت میں ضرر رسانی کی صورتیں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات حضرت سعدؓ سے اپنے ارشاد کے ضمن میں بیان کر دی ہے کہ (الثلث، والثلث کثیر، انک لان تدع ورثتک اغنیاء خیر من ان تدعھم عالۃ یتکففون الناس۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن الحسن المصری نے، انہیں عبدالصمد بن حسان نے، انہیں سفیان ثوری نے، داؤد بن ابی ہند نے عکرمہ سے، انہوں نے ابن عباسؓ سے کہ "وصیت میں ضرر رسانی کبیرہ گناہوں میں سے ہے"۔

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (تِلْکَ حُدُوْدُ اللّٰہِ وَمَنْ یُّطِعِ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ ، یہ اللہ کے حدود ہیں اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا) فرمایا "وصیت کے معاملے میں"۔ (وَمَنْ

يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ، اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا) فرمایا: "وصیت کے معاملے میں"

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں قاسم بن زکریا اور محمد بن لیث نے، ان دونوں کو حمید بن زنجویہ نے، انہیں عبداللہ بن یوسف نے، انہیں المغیرہ نے داؤد بن ابی ہند سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاضرار فی الوصیۃ من الکبائر، وصیت میں ضرر رسانی کبیرہ گناہوں میں سے ہے)

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں طاہر بن عبدالرحمٰن بن اسحاق قاضی نے، انہیں یحییٰ بن معین نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے اشعث سے، انہوں نے شہر بن حوشب سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الرجل لیعمل بعمل اھل الجنۃ سبعین سنۃ فاذا اوصی حاف فی وصیتہ فیختم لہ بشر عملہ فیدخل النار، وان الرجل لیعمل بعمل اھل النار سبعین سنۃ فیعدل فی وصیتہ فیختم لہ بخیر عملہ فیدخل الجنۃ۔

ایک شخص ستر برسوں تک جنتیوں والے اعمال کرتا ہے لیکن جب وصیت کرتا ہے تو اس میں جانب داری سے کام لیتا ہے۔ جس کی وجہ سے بدترین عمل پر اس کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ جہنم میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور ایک شخص ستر برسوں تک جہنمیوں والے اعمال کرتا ہے لیکن اپنی وصیت میں عدل و انصاف سے کام لیتا ہے جس کی وجہ سے اس کا خاتمہ بہترین عمل پر ہوتا ہے۔ اور وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب اللہ کی درج ذیل آیات کی حضرت ابن عباسؓ نے جو تاویل کی ہے وہ اس کی عین مصداق ہے:

(تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ وَمَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) اور (وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) حضرت ابن عباسؓ نے دونوں آیتوں کی تاویل میں فرمایا" وصیت کے معاملے میں"

نسب کے باوجود میراث سے محروم رہنے والوں کا بیان

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل اسلام کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قولِ باری (یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِی اَولَادِکُم) اور اس پر معطوف تقسیم میراث کا تعلق آیت میں مذکور افراد میں سے بعض کے ساتھ مخصوص ہے اور بعض کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ پھر ان بعض میں سے کچھ تو ایسے ہیں جن کے حکم پر سب کا اتفاق ہے اور کچھ مختلف فیہ ہیں۔

متفق علیہ افراد کی تفصیل یہ ہے کہ کافر مسلمان کا وارث نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح غلام کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ نیز قتلِ عمد کا مرتکب بھی وراثت کے حق سے محروم ہو جاتا ہے۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں ان سب کی میراث اور اس سے متعلقہ اتفاقی اور اختلافی مسائل کو پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ آیا مسلمان کافر کا وارث ہو سکتا ہے؟ اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ اسی طرح مرتد کی میراث بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔

پہلے مسئلے میں ائمہ صحابہ کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمان اور کافر ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے اکثر تابعین اور فقہائے امصار کا یہی قول ہے۔ شعبہ نے عمرو بن ابی حکیم سے، انہوں نے ابن بابا ہ سے، انہوں نے یحییٰ بن یعمر سے، انہوں نے ابوالاسود الدؤلی سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ یمن میں تھے ان کے سامنے مسئلہ پیش ہوا کہ ایک یہودی مرگیا ہے اور اس کا مسلمان بھائی رہ گیا ہے۔ حضرت معاذؓ نے اس موقعہ پر فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الاسلام یزید ولا ینقص۔ اسلام بڑھتا ہے گھٹتا نہیں۔)

ابن شہاب نے داؤد بن ابی ہند سے روایت کی ہے کہ مسروق نے ایک دفعہ کہا کہ اسلام میں اس فیصلے سے بڑھ کر تعجب انگیز کوئی فیصلہ نہیں ہوا جو حضرت معاویہؓ نے کیا تھا۔ آپ مسلمان کو یہودی اور نصرانی کا وارث قرار تو دیتے تھے لیکن کسی یہودی یا نصرانی کو مسلمان کا وارث نہیں تسلیم کرتے تھے۔

اہلِ شام نے بھی یہی مسلک اختیار کر لیا تھا۔ داؤد کہتے ہیں کہ جب حضرت عمر بن عبدالعزیز شام تشریف لائے تو آپ نے اس مسئلے میں لوگوں کو پہلے مسلک کی طرف لوٹا دیا۔ ہشیم نے مجالد سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے اس مسئلے کے متعلق اپنے گورنر زیاد کو لکھا۔

زیاد نے قاضی شریح کو پیغام بھیج کر اس کی روشنی میں فیصلے کرنے کا حکم دیا ہے۔ قاضی صاحب اس سے پہلے مسلمان کو کافر کا وارث قرار نہیں دیتے تھے۔ لیکن زیاد کے حکم کی روشنی میں اس کے مطابق فیصلے کرنے لگے۔ البتہ جب وہ اس قسم کا کوئی فیصلہ سناتے تو ساتھ یہ ضرور کہہ دیتے کہ یہ امیر المؤمنین (حضرت معاویہؓ) کا فیصلہ ہے۔

زہری نے علی بن الحسین سے، انہوں نے عمرو بن عثمان سے، انہوں نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے۔ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یتوارث اہل ملتین شتّٰی ، دو مختلف ملتوں کو ماننے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے)۔

ایک روایت میں ہے (لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم۔ مسلمان کافر کا اور کافر مسلمان کا وارث نہیں بن سکتا۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتوارث اہل ملتین۔ دو مذاہب کو ماننے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہو سکتے) یہ روایات مسلمان سے کافر کی اور کافر سے مسلمان کی توریث کی نفی کرتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف کوئی بات مروی نہیں ہے۔ اس لیے مسلمان اور کافر کے درمیان توارث کو ساقط کرنے میں ان کے حکم کو ثابت اور محکم تسلیم کیا جائے گا۔

رہ گئی حضرت معاذؓ کی روایت تو اس میں یہ مسئلہ مراد ہی نہیں ہے۔ بلکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الایمان یزید ولا ینقص) کا مفہوم و مطلب بیان ہوا ہے۔ جسے تاویل کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ تاویل کسی نص اور توقیف کو ختم نہیں کر سکتی۔ بلکہ تاویل کو اس معنی کی طرف لوٹایا جاتا ہے جو منصوص علیہ ہو اور اسے اس کے موافق مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے، مخالف مفہوم پر محمول نہیں کیا جاتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد میں یہ احتمال ہے کہ آپ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں "جو شخص مسلمان ہو جائے گا اسے اس کے اسلام پر رہنے دیا جائے گا اور جو شخص اسلام سے باہر ہو جائے گا اسے پھر اسلام کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔" جب اس روایت میں یہ بھی احتمال ہے اور حضرت معاذؓ کے اختیار کردہ مفہوم کا بھی احتمال ہے تو پھر ضروری ہے کہ اسے حضرت اسامہؓ کی روایت کے مفہوم پر محمول کیا جائے

جس میں مسلمان اور کافر کے درمیان توارث کی ممانعت کردی گئی ہے۔

کیونکہ کسی نص کو تاویل اور احتمال کی بنا پر رد کر دینا جائز نہیں ہے۔ خود احتمال میں حجت اور دلیل بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ ایک مشکوک بات ہوتی ہے اور اسے اپنے حکم کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے احتمال پر استدلال کی بنیاد رکھنا غلط اور ساقط ہے۔

مسروق کا یہ قول کہ " اسلام میں کوئی فیصلہ ایسا نہیں کیا گیا جو حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے زیادہ تعجب انگیز ہو جس میں مسلمان کو کافر کا وارث قرار دیا گیا تو اس مسلک کے بطلان پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ مسروق نے یہ بتایا ہے کہ یہ فیصلہ اسلام میں ایک نیا فیصلہ ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کے اس فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا تھا۔

اس طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت معاویہؓ کے فیصلے سے پہلے مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا تھا۔ دوسری طرف حضرت معاویہؓ کے لیے صحابہ کرام کی مخالفت جائز نہیں تھی بلکہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ان کا قول ساقط ہے۔ اس کی تائید داؤد بن ابی ہند کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے شام کے لوگوں کو پہلے مسلک کی طرف لوٹا دیا تھا۔ واللہ اعلم۔

مرتد کی میراث

مرتد کی میراث کے بارے میں جو اس نے حالت اسلام کی کمائی کے نتیجے میں چھوڑ دی ہو سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حسن بصری، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، جابر بن زید، عمر بن عبدالعزیز، حماد بن الحکم، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، ابن شبرمہ، ثوری، اوزاعی اور شریک کا قول ہے کہ اس مرتد کی موت یا ارتداد کی بنا پر قتل ہو جانے کی صورت میں اس کے مسلمان ورثاء اس کی میراث کے حق دار ہوں گے۔

ربیعہ بن عبدالعزیز، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس کی میراث بیت المال میں جائے گی۔ قتادہ اور سعید بن ابی عروبہ کا قول ہے کہ اس نے اسلام چھوڑ کر جو دین اختیار کیا ہے اگر اس کے ورثاء کا دین بھی وہی ہو تو اس کی میراث ان ورثاء کو مل جائے گی مسلمان ورثاء کو نہیں ملے گی۔ قتادہ نے اس قول کی روایت حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی کی ہے۔

لیکن ان سے صحیح روایت یہ ہے کہ اس کی میراث اس کے مسلمان ورثاء کو مل جائے گی۔ پھر حالتِ ارتداد میں اس شخص کی کمائی ہوئی میراث کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے کہ اس کی موت یا قتل ہو جانے کی صورت میں اس کی یہ میراث کسے ملے گی۔ امام ابوحنیفہ اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مرتد ہو جانے کے بعد اس کی ساری کمائی کو فئی شمار کیا جائے گا۔

ابن شبرمہ، امام ابویوسف، امام محمد اور اوزاعی سے ایک روایت کے مطابق ارتداد کے بعد اس کی ساری کمائی ہوئی میراث بھی اس کے مسلمان ورثاء ہی کو مل جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قولِ باری (یُوْصِیْکُمُ اللّٰہُ فِیْٓ اَوْلَادِکُمْ) مرتد سے مسلمان کے وارث ہونے کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مسلمان میت اور مرتد میت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت (لا یرث المسلم الکافر) آیت کے عموم کی اس طرح تخصیص کرتی ہے جس طرح اس نے مسلمان سے کافر کی وراثت کی تخصیص کر دی ہے۔ یہ روایت اگرچہ آحاد میں شمار ہوتی ہے لیکن چونکہ اسے سندِ قبولیت حاصل ہوئی ہے اور مسلمان سے کافر کی وراثت کی ممانعت میں لوگوں نے اس پر عمل بھی کیا ہے اس لیے اس کی حیثیت ایک طرح سے خبر متواتر کی ہو گئی ہے۔

پھر آیت میراث متفقہ طور پر بعض مذکورین کے ساتھ خاص ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ اس لیے اس جیسی صورت کی تخصیص کے سلسلے میں اخبار آحاد بھی قابلِ قبول ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت اسامہؓ کی روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ آتے ہیں (لا یتوارث اھل ملتین، لا یرث المسلم الکافر) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اس سے مراد دو مختلف ملتوں یعنی مذاہب والوں کے درمیان توارث کا اسقاط ہے۔

اور ظاہر ہے کہ ارتداد خود کوئی مستقل مذہب و ملت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص اسلام چھوڑ کر نصرانیت یا یہودیت اختیار کر لیتا ہے تو اسے اس حالت پر رہنے نہیں دیا جائے گا بلکہ یا تو توبہ کر کے پھر داخل اسلام ہو جائے گا یا اس کی گردن اڑا دی جائے گی، اس لیے اس پر یہودیت یا نصرانیت کو ماننے والوں کے احکام جاری نہیں ہوں گی اور اسے یہودی یا نصرانی تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگرچہ وہ اہلِ کتاب کے مذہب کی طرف منتقل ہو گیا ہے لیکن اس کا ذبیحہ کھانا حلال نہیں ہو گا اور عورت ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہو گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ کہ ارتداد خود کوئی مستقل ملت نہیں ہے۔ اور حضرت اسامہؓ کی روایت دو مختلف مذاہب والوں کے درمیان توارث کی ممانعت تک محدود ہے۔

یہ بات ان کی ایک اور مفصل روایت میں بیان کی گئی ہے۔ جسے ہشیم نے زہری سے نقل کیا ہے۔ انہیں علی بن الحسین نے عمرو بن عثمان سے اور انہوں نے حضرت اسامہؓ سے بیان کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتوارث اھل ملتین شتّٰی، لا یرث المسلم الکافر ولا الکافر المسلم) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ دو مختلف مذاہب والوں کے درمیان توارث کی ممانعت ہے نیز حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ایک اصولی بات ہے کہ مرتد کی ملکیت ارتداد کے ساتھ ہی زائل ہو جاتی ہے۔ اگر وہ مر جائے یا قتل ہو جائے تو یہ ملکیت اس کے ورثاء کو منتقل ہو جائے گی۔

اسی بنا پر آپ مرتد کے اپنے اس مال میں تصرف کو جائز قرار نہیں دیتے جو اس نے حالتِ اسلام میں کمائے ہوں جبکہ امام صاحب کا اصول یہ ہے تو زیر بحث مسئلے میں آپ نے کسی مسلمان کو کسی کافر کا وارث قرار نہیں دیا اس لیے کہ ایسے کافر یعنی مرتد کی ملکیت اپنے مال سے اسی وقت زائل ہو گئی تھی۔ جب اس نے اسلام کا دامن چھوڑا تھا بلکہ آپ نے ایک مسلمان کو اس شخص کا وارث قرار دیا جو کبھی مسلمان تھا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ درج بالا وضاحت کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ نے مرتد کی زندگی میں ہی اس کی وراثت ورثاء کے حوالے کر دی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی زندہ کی توریث میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَاَوْرَثَكُمْ اَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ، اور اللہ نے تمہیں ان کی سر زمین، ان کے مکانات اور ان کے اموال کا وارث بنا دیا) حالانکہ وہ لوگ جن کی طرف آیت میں اشارہ ہے اس آیت کے نزول کے وقت زندہ تھے اس میں ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ ہم نے مرتد کی موت کے بعد اس کا مال اس کے ورثاء کو منتقل کیا اس لیے اس میں زندہ کی توریث والی کوئی بات نہیں پائی گئی۔

معترض کو الزامی جواب کے طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب آپ نے ایسے شخص کا مال بیت المال کے حوالے کر دیا تو گویا آپ نے اس کے کفر کی حالت میں مسلمانوں کی جماعت کو اس کا وارث بنا دیا اور جب وہ مرتد ہو کر دار الحرب بھاگ جائے تو آپ نے اس کی زندگی میں ہی انہیں اس کا وارث قرار دے دیا۔

ایک پہلو اور بھی ہے کہ جب مسلمان صرف اسلام کی بناء پر ایسے شخص کے مال کے مستحق قرار پاتے ہیں تو پھر اس کے رشتہ دار ورثاء میں اسلام اور رشتہ داری کی دو صفات یکجا ہو گئیں۔ اس بناء پر یہ ضروری ہو گیا کہ اس کے مسلمان رشتہ دار اس کے مال کے زیادہ حق دار قرار دیئے جائیں کیونکہ یہ لوگ دو اسباب کی بناء پر حق دار بن رہے ہیں جبکہ عام مسلمان صرف ایک سبب کی بناء پر یہ حق پا سکتے ہیں۔

یہ دو اسباب جو اس کے مسلمان ورثاء میں جمع ہو گئے ہیں اسلام اور قرابت داری ہیں۔ اس لحاظ سے اس کی حیثیت دوسرے تمام مسلمان وفات شدہ افراد کے مشابہ ہو جائے گی۔ جب اس کے مال پر مسلمانوں کا استحقاق ہو گیا تو پھر وہ مسلمان جس میں اسلام کے ساتھ قرب نسب بھی موجود ہو اس مسلمان

کے مقابلے میں اس کے مال کا زیادہ حق دار ہو گا جس میں قرب نسب موجود نہ ہو۔

اگر اس پر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ آپ کی بیان کردہ علت ذمی کے مال سے مسلمان کی توریث کو واجب کر دیتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واجب نہیں ہوتی اس لیے کہ ذمی کی موت کے بعد اس کے مال کا استحقاق اسلام کی بنیاد پر نہیں ہوتا اس لیے کہ سب لوگ اس پر متفق ہیں کہ اس کے ذمی ورثاء مسلمانوں کے مقابلے میں اس کی میراث کے زیادہ حق دار ہیں جبکہ تمام فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتد کے مال کا استحقاق اسلام کی بنا پر ہوتا ہے۔

یہ اور بات ہے کہ کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کی جماعت اس کے مال کی وارث ہو گی جبکہ کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس کے مسلمان ورثاء اس کے مال کے حق دار ہوں گے جب اسلام کی بنیاد پر اس کے مال کا استحقاق ثابت ہو گیا تو اس کی مشابہت مسلمان میت کے مال کے ساتھ ہو گئی جبکہ اسلام کی بنیاد پر اس مسلمان کے مال میں دوسرے مسلمانوں کا استحقاق پیدا ہو گیا تو ایسے مسلمان جن میں قرب نسب بھی پایا گیا وہ دوسرے مسلمانوں کے مقابلے میں اس کے مال کے زیادہ حق دار قرار پائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کوئی ذمی اگر مال چھوڑ کر مر جائے لیکن اس کا کوئی وارث نہ ہو جس کا تعلق اس کے مذہب سے ہو، البتہ اس کے مسلمان قرابت دار موجود ہوں تو اس کا یہ مال مسلمانوں کو مل جائے گا اور اس کے مسلمان قرابت دار اس مال کے بڑھ کر حق دار نہیں ہوں گے۔ حالانکہ ان میں اسلام اور قرابت داری دونوں اسباب موجود ہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل ذمی کے مال کا استحقاق اسلام کی وجہ سے نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ذمی رشتہ دار موجود ہوتے تو مسلمانوں کو اس کے مال کا استحقاق حاصل نہ ہوتا۔

اسلام کی بنیاد پر اگر اس کے مال کا استحقاق ہوتا تو اس کے ذمی رشتہ دار مسلمانوں سے بڑھ کر اس کے مال کے حق دار نہ ہوتے بلکہ مسلمان زیادہ حق دار ہوتے جس طرح کہ مسلمانوں کی اپنی میراث کی صورت میں ہوتا ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ذمی کا مال وارث نہ ہونے کی صورت میں اگرچہ بیت المال کے حوالے ہو جاتا ہے۔ لیکن اسلام کی بنا پر اس کا استحقاق نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیت ایسے مال کی ہوتی ہے جس کا کوئی مالک نہیں ہوتا اور امام المسلمین کو یہ دار الاسلام میں اسی طرح مل جاتا ہے جس طرح لقطہ ہاتھ آ جاتا ہے اور اس کے کسی حق دار کے متعلق کچھ معلوم نہیں ہوتا اور پھر اسے اللہ کی خوشنودی کی خاطر نیکی کی راہوں

میں صرف کر دیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ مرتد نے ارتداد کی حالت میں جو کچھ کمایا ہے وہ سب کچھ فئی کی صورت میں بیت المال کے حوالے ہو جائے گا اس قول کی بنا پر مسئلے کے متعلق آپ کی بیان کردہ علت کا نقض لازم آئے گا اور اصل مسئلے پر اس کی دلالت معترض کے حق میں جائے گی۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی اور نہ ہی معترض کے قول پر اس کی کوئی دلالت ہے۔ وہ اس لیے کہ مرتد نے ارتداد کی حالت میں جو کچھ کمایا ہے اس کی حیثیت حربی کے مال کی طرح ہے۔ اور مرتد درست طریقے سے اس مال کا مالک بھی نہیں ہوتا۔

جب ہم اس مال کو مرتد کی موت کے بعد یا موت سے قبل بیت المال کے حوالے کر دیں گے تو یہ اسی طرح مال غنیمت شمار ہو گا جس طرح جنگ کی صورت میں ہمارے ہاتھ لگنے والا غنیمت کا مال شمار ہوتا ہے۔ اس لیے بیت المال کا اس مال پر استحقاق اسلام کی بنا پر نہیں ہو گا اس لیے کہ غنیمت حاصل کرنے والے کو اموالِ غنیمت کا استحقاق اسلام کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذمی جب جنگ میں حصہ لیتا ہے تو وہ مالِ غنیمت سے تھوڑا بہت مال حاصل کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حربی کا مال اور ارتداد کی حالت میں مرتد کا کمایا ہوا مال دونوں پر اسلام کی وجہ سے بیت المال کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مال میں اسلام اور قرب نسب کا اعتبار نہیں کیا گیا جس طرح کہ مرتد کے اس مال میں کیا گیا تھا جو اس نے اسلام کی حالت میں کمایا تھا اس لیے کہ اس مال پر مرتد ہونے تک اس کی ملکیت درست تھی پھر ارتداد کی وجہ سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی۔

اب جو شخص اس کا مستحق ہو گا اس کا استحقاق میراث کی بنا پر ہو گا۔ اور میراث میں اسلام اور قرب نسب کا اعتبار کیا جاتا ہے بشرطیکہ وہ کسی مسلمان کی ملکیت ہو یہاں تک کہ اس کی یہ ملکیت ارتداد کی وجہ سے زائل ہو جائے جو موت کی طرح زوال ملکیت کا موجب ہے اس لیے اس پر ارتداد کی حالت میں کمائے ہوئے مال کا حکم لازم نہیں ہوا، نیز یہ بھی جائز نہیں کہ اس کا یہ مال حالتِ اسلام میں کمائے ہوئے مال کی اصل بن جائے اس لیے کہ ارتداد کی بنا پر ملکیت زائل ہونے تک اس مال پر اس کی ملکیت درست تھی جبکہ ارتداد کی حالت میں کمائے ہوئے مال کی حیثیت حربی کے مال کی طرح ہے اور اس پر اس کی ملکیت درست نہیں ہوتی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ مال اس حالت میں کمایا تھا جبکہ وہ مباح الدم تھا یعنی شرعی لحاظ سے اس کی گردن اتار دینا مباح تھا اس لیے جب بھی یہ مال مسلمانوں کے ہاتھ آئے گا وہ مالِ غنیمت شمار ہو گا۔

جس طرح کہ کوئی حربی امان لیے بغیر دار الاسلام میں داخل ہو جائے اور پھر اسے اس کے مال سمیت پکڑ لیں تو اس کا مال مالِ غنیمت شمار ہوگا اس طرح مرتد کے اسی مال کا حکم ہے جو اس نے ارتداد کی حالت میں کمایا تھا۔

اگر کوئی شخص حضرت براء بن عازبؓ کی روایت سے استدلال کرے جس میں آپ نے فرمایا کہ میرے ماموں ابوبردہؓ کا گذر میرے پاس سے ہوا، ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا میں نے پوچھا کہ کدھر کا ارادہ ہے؟ جواب میں انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ایک شخص کی گردن اڑا دینے کے لیے بھیجا ہے جس نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر رکھا ہے۔

نیز یہ بھی حکم دیا ہے کہ اس کا سارا مال بھی ضبط کر لوں، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرتد کا مال فئ ہوتا ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ قدم اس لیے اٹھایا گیا تھا کہ وہ شخص اپنے باپ کی بیوی کو اپنے لیے حلال قرار دے کر محارب بن چکا تھا۔ یعنی وہ اللہ اور اس کے رسول سے برسرِ پیکار ہو گیا تھا اس لیے اس کا مال مالِ غنیمت بن گیا تھا کیونکہ جھنڈا جنگ و پیکار کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔

معاویہ بن ابی قرہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاویہ کے دادا کو ایک ایسے شخص کی گردن اڑانے اور اس کے مال میں خمس یعنی پانچواں حصہ وصول کرنے کے لیے بھیجا تھا جس نے اپنے باپ کی بیوی کے ساتھ شب باشی کی تھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس شخص کا مال جنگ کی بنا پر مالِ غنیمت قرار دیا گیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اس مال کا پانچواں حصہ آپ کے لیے وصول کیا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مرتد کے مال کو مالِ غنیمت قرار دینے سے آپ کو انکار نہیں ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے۔ مرتد نے حالتِ ارتداد میں جو کچھ کمایا ہوگا اس کی حیثیت مالِ غنیمت کی ہوگی لیکن حالتِ اسلام میں کمائے ہوئے مال پر یہ حکم لگانا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی مال کو مالِ غنیمت قرار دینے کی سبیل یہ ہے کہ غنیمت بننے سے پہلے اس پر اس کے مالک کی ملکیت درست نہ ہو جس طرح کہ حربی کے مال کی کیفیت ہوتی ہے۔

لیکن ارتداد سے قبل مرتد کے مال پر اس کی ملکیت درست ہوتی ہے۔ اس لیے اسے مالِ غنیمت بنا لینا اسی طرح جائز نہیں جس طرح تمام مسلمانوں کے اموال کو مالِ غنیمت بنا لینا درست نہیں۔ اس لیے کہ ان اموال پر ان کی ملکیتیں درست ہوتی ہیں۔

مرتد کے مال سے اس کی ملکیت کا ارتداد کی بنا پر زائل ہو جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ موت کی وجہ سے

ایک شخص کی اپنے مال سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ جس وقت ارتداد کی سزا کے طور پر قتل ہو جائے یا مر جائے یا دار الحرب فرار ہو جانے کی بنا پر مال سے اس کا حق منقطع ہو جائے گا تو اس کے ورثار اس کے حق دار بن جائیں گے۔ تمام مسلمان حق دار نہیں بنیں گے۔ اس لیے کہ اگر تمام مسلمان اسلام کی وجہ سے اس کے مال کے حق دار بنیں گے غنیمت کی بنا پر نہیں تو پھر اس کے ورثار کا حق زیادہ ہوگا کیونکہ ورثار میں اسلام اور قرابت داری دونوں باتیں پائی جائیں گی۔

اگر غنیمت کی بنا پر مسلمانوں کو اس کے مال کا استحقاق حاصل ہوگا تو یہ بات درست نہیں ہوگی اس لیے کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ غنیمت کی شرط یہ ہے کہ جس شخص کے مال کو بطور غنیمت حاصل کیا جا رہا ہے بنیادی طور پر اس مال پر اس کی ملکیت درست نہ ہو۔

میراث کی تقسیم سے قبل اگر کوئی وارث مسلمان ہو جاتا ہے تو آیا میراث میں اسے بھی حصہ ملے گا کہ نہیں، اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے اگر کوئی مسلمان انتقال کر جائے اور ابھی اس کی میراث تقسیم نہیں ہوئی کہ اس کا ایک کافر بیٹا مسلمان ہو جائے یا وہ غلام ہو اور اسے آزادی مل جائے تو اسے باپ کے ترکہ میں سے کچھ نہیں ملے گا۔

عطار، سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، زہری، ابو الزناد، امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، امام مالک، اوزاعی، اور امام شافعی کا بھی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کا قول ہے کہ وہ میراث میں دوسرے ورثار کے ساتھ شریک ہوگا۔

حسن ابو الشعثا کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان حضرات نے اس میراث کو زمانۂ جاہلیت کی ان میراثوں کے مشابہ قرار دیا ہے۔ جن پر تقسیم سے پہلے اسلام کا زمانہ آگیا تھا اور اسلامی قانون کے مطابق ان کی تقسیم عمل میں آئی تھی اور مورث کی موت کے وقت کی حالت کا اعتبار نہیں کیا گیا تھا۔

پہلی رائے کے قائلین کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ شریعت میں موارثیث کے حکم کی مختلف صورتیں متعین ہو چکی ہیں۔

مثلاً قولِ باری ہے (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ) نیز (إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ) اللہ تعالیٰ نے بھائی کی موت پر بہن کے لیے میراث واجب کر دی موت آجانے کے ساتھ ہی بہن کے لیے نصف ترکہ نیز شوہر کے لیے نصف ترکہ مقرر کر دیا اور اس میں تقسیم ترکہ کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ تقسیم تو اس مال میں واجب ہوتی ہے جس کا وہ مالک ہو تا یا ہوتی ہے۔ اس لیے میراث کے استحقاق میں تقسیمِ ترکہ کو کوئی دخل نہیں ہے اس لیے کہ تقسیم ملکیت

کے تابع ہے۔

جب یہ بات ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ بیٹے کے مسلمان ہو جانے پر نصف ترکے سے بہن کی ملکیت زائل نہ ہو جس طرح کہ تقسیم کے بعد نصف ترکے سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ رہ گئی زمانہ جاہلیت کی مواریث کی بات تو یہ مواریث شریعت کے حکم کے تحت سرے سے نہیں آئیں۔ پھر جب اسلام کا عمل دخل آگیا تو انہیں شریعت کے حکم پر محمول کر لیا گیا۔ کیونکہ شریعت کے ورود سے قبل کی باتیں برقرار نہیں رہیں اس لیے جن مواریث کی تقسیم عمل میں آگئی تھی ان میں لوگوں کو درگذر کر دیا گیا اور جن کی تقسیم ابھی عمل میں نہیں آئی تھی انہیں شریعت کے حکم پر محمول کر لیا گیا۔

جس طرح قبضے میں لی ہوئی سودی رقمیں نظرانداز کر دی گئیں اور تحریم ربوا کے ورود کے بعد قبضے میں نہ لی ہوئی سودی رقموں پر شریعت کا حکم جاری کیا گیا۔ یعنی یہ رقمیں منسوخ کر دی گئیں اور صرف راس المال یعنی اصل زر کی واپسی واجب کر دی گئی۔ اسلام کے تحت مواریث کا حکم محکم ہو کر قرار پکڑ چکا ہے اور اب اس پر نسخ کا ورود جائز نہیں رہا۔ اسی لیے میراث تقسیم ہو جانے یا نہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں رہا۔

جس طرح کہ اگر زمانہ اسلام میں سود کی حرمت کے نزول اور اس کے حکم کے استقرار کے بعد سودی سودے کر لیے جاتے تو ان سودوں کے بطلان کے حکم میں سودی رقمیں قبضے میں لینے یا نہ لینے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو یہ واضح ہو گا کہ اہلِ اسلام کے درمیان ہمیں اس بارے میں کسی اختلاف کا کوئی علم نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی میراث کا وارث بن جائے اور پھر تقسیم میراث سے پہلے اس کی وفات ہو جائے تو اس کا حصہ اس کے ورثار کو چلا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مرتد ہو جائے تو میراث میں جس حصے کا وہ حق دار بن گیا ہے وہ باطل نہیں ہو گا۔

نیز اس کی حیثیت اس شخص جیسی نہیں ہو گی جو مورث کی موت کے وقت مرتد تھا۔ اسی طرح جو وارث مورث کی موت کے بعد تقسیم ترکہ سے قبل مسلمان ہو گیا ہو یا اسے آزاد کر دیا گیا ہو اسے ترکہ میں کوئی حصہ نہیں مل سکتا۔ واللہ اعلم۔

زناکاروں کی حد کا بیان

قولِ باری ہے (وَاللّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْہِدُوْا عَلَیْہِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ، تمھاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی لو) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں زناکار عورت کی جو سزا بیان کی گئی ہے یعنی تاحکم ثانی اسے قید میں رکھا جائے یہ ابتدائی حکم تھا جو آغازِ اسلام کے وقت دیا گیا تھا۔ اور اب یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطار الخراسانی سے ان دونوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قولِ باری (وَاللّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ) تا قولِ باری (سَبِیْلًا) نیز مطلقہ عورتوں کے متعلق قولِ باری (وَلَا تُخْرِجُوْھُنَّ مِنْ بُیُوْتِہِنَّ وَلَا یَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ) دونوں سورۂ نور کے نزول سے پہلے کوڑے لگانے کے حکم پر مشتمل تھے۔

لیکن انہیں آیت (اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْہُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ، زناکار عورت اور زناکار مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) نے منسوخ کر دیا اور آیت میں جس سبیل کا ذکر ہے وہ زناکار عورتوں کے لیے کوڑوں اور سنگساری کی سزائیں ہیں۔

اب آئندہ کوئی عورت بدکاری کی مرتکب پائی جائے گی تو حدِ زنا کی شرائط پوری ہو جانے پر اسے باہر لے جا کر سنگسار کر دیا جائے گا۔

جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابوعبید نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت اور قولِ باری (وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِہَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْھُمَا، اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں ان دونوں کو

تکلیف دو) کے متعلق نقل کیا کہ عورت اگر زنا کا ارتکاب کرتی تو اسے گھر میں بند کر دیا جاتا حتیٰ کہ وہیں پڑے پڑے وہ مرجاتی اور اگر مرد اس فعل قبیح کا ارتکاب کرتا تو اس کی جوتوں سے مرمت کی جاتی، سخت سست کہا جاتا اور تذلیل کی جاتی اور اس طرح اسے ایذا پہنچائی جاتی پھر یہ آیت (اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)۔

حضرت ابن عباسؓ نے مزید فرمایا کہ اگر یہ دونوں محصن ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بنا پر اس پر سنگساری کی حد جاری کی جائے گی۔ یہی وہ سبیل ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس آیت (حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلًا، یہاں تک کہ انہیں موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے) میں عورتوں کے لیے مقرر کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آغاز اسلام میں زناکار عورت کا حکم یہی تھا جو اس مذکورہ بالا قول باری نے واجب کر دیا تھا یعنی اسے قید کی سزا دی جاتی یہاں تک کہ وہ مرجاتی یا اللہ تعالیٰ اس کے لیے کوئی اور راستہ نکال دیتا۔ اس وقت عورت کو اس کے سوا اور کوئی سزا نہ دی جاتی۔ آیت میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ حکم باکرہ اور ثیبہ دونوں قسموں کی عورتوں کے لیے عام تھا۔

قول باری (وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْهُمَا) کے متعلق حسن اور عطاء سے مروی ہے کہ اس سے مراد مرد اور عورت ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ کنوارا مرد اور کنواری عورت یعنی بن بیاہا جوڑا مراد ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد دو زانی مرد ہیں۔ اس آخری تاویل کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ پھر یہاں لفظ کو تثنیہ کی صورت میں لانے کے کوئی معنی نہیں ہوں گے وجہ یہ ہے کہ وعدہ اور وعید کا بیان ہمیشہ جمع کے صیغے سے ہوتا ہے یا پھر ان کا ذکر واحد کے لفظ سے ہوتا ہے کیونکہ واحد کا لفظ جنس کے معنی پر دلالت کرتا ہے جو سب کو شامل ہوتا ہے۔

حسن کا قول درست معلوم ہوتا ہے۔ سدی کی تاویل میں بھی احتمال موجود ہے دونوں آیتوں کا مجموعی طور پر اقتضاء یہ ہے کہ عورت کے لیے زنا کی حد میں ایذا دینا اور قید میں ڈال دینا دونوں باتیں شامل تھیں حتیٰ کہ اسے موت آجاتی اور زانی مرد کی حد سخت سست کہنا اور جوتوں سے مرمت کرنا تھی کیونکہ پہلی آیت میں قید میں ڈال دینا عورت کے لیے خاص تھا اور دوسری آیت میں ایذاء دینے کے سلسلے میں مرد کے ساتھ وہ بھی مذکور تھی اس لیے عورت کے حق میں دونوں باتیں جمع ہو گئیں اور مرد کے لیے صرف ایذاء دہی کا ذکر ہوا۔

یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئی ہوں اور عورت کے لیے حبس کی سزا کا الگ سے ذکر ہوا ہے لیکن ایذا پہنچانے کی سزا میں عورت اور مرد دونوں کو اکٹھا کر دیا گیا، عورت کا الگ سے جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فائدہ یہ ہے کہ قید کی سزا صرف اس کے لیے تجویز کی گئی ہے یہاں تک کہ اسے موت آجائے۔ اس حکم میں مرد اس کے ساتھ شامل نہیں ہے۔ ایذا پہنچانے کی سزا میں مرد کے ساتھ اسے اس لیے اکٹھا کر دیا گیا ہے کہ اس سزا میں دونوں شریک ہیں۔

یہ بھی احتمال ہے کہ عورت کے حق میں حبس کی سزا پہلے مقرر کی گئی پھر اس کی سزا میں اضافہ کر کے مرد پر بھی ایذا پہنچانے کی سزا واجب کر دی گئی اس طرح عورت کے لیے دو سزائیں جمع ہو گئیں اور ایذا پہنچانے کی سزا صرف مرد کے لیے رہ گئی اگر بات اس طرح ہو تو پھر موت تک گھر میں بند رکھنا یا کوئی اور راستہ پیدا کر دینا عورت کے لیے حد زنا تھی لیکن جب اس کے ساتھ ایذا پہنچانا بھی لاحق کر دیا گیا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا اس لیے کہ نص کے حکم کے استقرار کے بعد اس میں اضافہ نسخ کو واجب کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس وقت حبس ہی عورت کے لیے حدِ زنا تھی لیکن جب اس میں اضافے کا حکم بھی وارد ہو گیا تو حبس اس کی حد کا ایک حصہ بن گیا۔

یہ بات اس چیز کو واجب کر دیتی ہے کہ گھر میں بند رکھنا ایک منسوخ سزا شمار ہو۔ یہ بھی درست ہے کہ ایذا پہنچانا ابتدا ہی سے دونوں کی سزا ہو پھر عورت کی حد میں تا موت حبس یا کسی اور صورت کا اضافہ کر دیا گیا جو اللہ تعالیٰ اس کے لیے پیدا کر دیتا یہ بات عورت کے حق میں ایذا پہنچانے کی سزا کو منسوخ کر دیتی ہے اس لیے کہ حبس کے حکم کے نزول کے بعد مذکورہ بالا سزا عورت کے لیے حدِ زنا کے ایک جز کے طور پر باقی رہ گئی۔ غرض مذکورہ بالا تمام وجوہات کا یہاں احتمال موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیا یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے۔ کہ حبس کے حکم کو ساقط کر کے اسے منسوخ کر دیا گیا ہو اور بعد میں تکلیف یا ایذا دینے کا حکم نازل کر کے اس پر ہی اقتصار کر لیا گیا ہو۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا حبس کے حکم کو اس طریقے سے منسوخ کرنا درست نہیں ہے۔ کہ وہ بالکلیہ اٹھا لیا جائے کیونکہ ایذا دینے کے حکم میں کوئی ایسا پہلو نہیں ہے جو حبس کی نفی کا باعث بن رہا ہو کیونکہ یہ دونوں سزائیں اکٹھی ہو سکتی ہیں۔

البتہ اسے اس طریقے سے منسوخ مانا جا سکتا ہے کہ یہ حد زنا کا ایک جز بن جائے جبکہ پہلے یہ زنا کی پوری حد شمار ہوتا تھا۔ اور یہ صورت درحقیقت نسخ کی ایک شکل ہے۔

ان دونوں آیتوں کی ترتیب کے متعلق بھی دو اقوال ہیں اول وہ ہے جس کی حسن سے روایت کی

گئی ہے کہ قول باری (وَالَّذَانِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا) کا نزول قول باری (وَالّٰتِيْ يَاْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ) سے پہلے ہوا۔ پھر یہ حکم دیا گیا کہ تلاوت میں اسے اس کے بعد رکھا جائے اس طرح تکلیف یا ایذاء دینا مرد اور عورت دونوں کے لیے سزا کے طور پر مقرر کیا گیا اور پھر اس کے ساتھ حبس کی سزا عورت کے لیے مقرر کر دی گئی۔

لیکن یہ تاویل ایک وجہ سے بہت بعید معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ آیت (وَالَّذَانِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا) میں حرف 'الہاء' جو ضمیر تانیث ہے اس کے لیے کسی مرجع کا ہونا ضروری ہے جس کا خطاب کے اندر اسم ظاہر کی صورت میں یا ایسے معہود کی شکل میں پہلے ذکر ہو چکا ہو جو مخاطب کے ہاں معلوم و متعین ہو۔ مذکورہ بالا قول باری میں دلالت حال سے بھی یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ اس ضمیر سے مراد 'الفاحشۃ' ہے۔

اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ یہ ضمیر لفظ 'الفاحشۃ' کی طرف راجع ہو جائے جس کا ذکر آیت کے شروع میں ہو چکا ہے اس لیے کہ ایسا کیے بغیر معنی مراد واضح کرنے اور کسی مفہوم کو واجب کرنے کے لحاظ سے سلسلۂ کلام بے معنی ہو کر رہ جائے گا اس کی حیثیت قول باری (مَا تَرَكَ عَلٰى ظَهْرِهَا مِنْ دَآبَّةٍ، پھر زمین کی پشت پر کسی چلنے والے کو نہ چھوڑتا)

نیز قول باری (اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ، بے شک ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) کی طرح نہیں ہے کیونکہ دوسری آیت میں اگرچہ ضمیر مذکر کا مرجع مذکور نہیں لیکن انزال کے ذکر سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے کہ یہ قرآن ہے۔

اسی طرح پہلی آیت میں ضمیر مؤنث سے زمین کا مفہوم سمجھ میں آجاتا ہے۔ اس لیے دلالت حال اور مخاطب کے علم پر اکتفا کرتے ہوئے مرجع کا ذکر ضروری نہیں سمجھا گیا۔

بہرحال زیر بحث آیتوں میں ظاہر خطاب کا تقاضا ہے کہ ان دونوں آیتوں کے معانی کی ترتیب الفاظ کی ترتیب کے نہج پر ہو۔ اب یا تو یہ کہا جائے کہ یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوں یا یہ کہ اذیت کی سزا کا حکم حبس کی سزا کے حکم کے بعد نازل ہوا اگر اذیت کی سزا میں بھی عورتیں مراد ہوں جو حبس کی سزا میں مراد ہیں۔

ان دونوں آیتوں کی ترتیب کے متعلق دوسرا قول سدی سے منقول ہے کہ قول باری (وَالَّذَانِ يَاْتِيٰنِهَا مِنْكُمْ) کا حکم کنوارے مرد اور کنواری عورت یعنی بن بیاہے جوڑے کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور پہلی آیت کا حکم ثیبہ عورتوں کے لیے ہے تاہم یہ قول کسی دلالت کے بغیر لفظ کی تخصیص کا موجب ہے

اور کسی کے لیے اس تاویل کے اختیار کرنے کی گنجائش نہیں ہے جبکہ دونوں الفاظ کو ان کے مقتضیٰ کی حقیقت کی صورت میں استعمال کرنا ممکن بھی ہے۔ ان دونوں آیتوں کے حکم اور ان کی ترتیب کے سلسلے میں احتمال کی وجوہات میں سے جو وجہ بھی اختیار کی جائے امت کا بہر حال اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ زناء کے مرتکبین کے متعلق یہ دونوں احکام منسوخ ہو چکے ہیں۔

آیت زیرِ بحث میں مذکور سبیل کے معنی کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عورتوں کے لیے اللہ نے جو سبیل مقرر کی ہے وہ غیر محصن کے لیے کوڑوں اور محصن کے لیے رجم کی سزا ہے۔ قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ مجاہد سے ایک روایت کے مطابق قولِ باری (اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا) کے معنی یہ ہیں " یا ان عورتوں کا وضع حمل ہو جائے "۔

لیکن یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ حکم کی نوعیت یہ ہے کہ اس میں حاملہ اور غیر حاملہ دونوں قسم کی عورتوں کے لیے عموم ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ آیت میں سبیل کا ذکر سب عورتوں کے لیے تسلیم کیا جائے۔

ان دونوں حکموں کے ناسخ کے متعلق بھی اختلافِ رائے ہے۔ کچھ حضرات کا یہ قول ہے کہ ان کا نسخ قولِ باری (اَلزَّانِیَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) کے ذریعے عمل میں آیا۔ قولِ باری (وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِهَا مِنْكُمْ فَاٰذُوْهُمَا) کنوارے جوڑے کے متعلق تھا۔ اب مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ حکم منسوخ کر کے ان کے لیے کوڑوں کی سزا مقرر کر دی گئی۔ تاہم ثیبہ عورتوں کے لیے حبس کا حکم رہا جو رجم کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گیا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ان دونوں حکموں کی ناسخ حضرت عبادہ بن الصامت کی وہ حدیث ہے جس کی ہمیں جعفر بن محمد نے روایت کی ہے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انہیں ابو عبید نے، انہیں ابو النضر نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے حسن سے، انہوں نے حطان بن عبداللہ الرقاشی سے انہوں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (خذوا عنی قد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر والثیب بالثیب البکر تجلد وتنفی والثیب تجلد وترجم۔

لوگو! مجھ سے یہ معلوم کر لو کہ اللہ نے ان عورتوں کے لیے راہ پیدا کر دی ہے، کنوارا کسی کنواری کے ساتھ منہ کالا کرے اور بیاہا کسی بیاہی کے ساتھ فعلِ قبیح کا مرتکب ہو تو کنواری عورت کو کوڑے لگا کر

جلا وطن کر دیا جائے گا اور بیاہی عورت کو کوڑے لگا کر سنگسار کر دیا جائے گا۔
یہی بات درست ہے اس لیے حدیث کے ابتدائی الفاظ سے ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے آیت میں مذکور سبیل کا بیان تسلیم کر لیا جائے۔
اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد اور حبس و اذیت کے مابین کسی اور حکم کا واسطہ نہیں ہے اور یہ کہ سورۂ نور میں کوڑوں کی سزا کے حکم پر مشتمل آیت اس وقت تک نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس لیے کہ اگر اس وقت تک اس کا نزول ہو چکا ہوتا تو آیت زیر بحث میں مذکور سبیل کے بیان کے سلسلے میں مذکورہ بالا حدیث پر اسے مقدم تسلیم کر لیا جاتا۔
نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (خذوا عنی، قد جعل اللہ لھن سبیلا) کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حبس اور اذیت کے حکم کو منسوخ کرنے والی وہ حدیث ہے جس کے راوی حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ ہیں اور یہ کہ کوڑوں کے حکم پر مشتمل آیت اس کے بعد نازل ہوئی۔
اس میں سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ کے جواز کی دلیل بھی موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کی نص سے حبس اور اذیت کی جو سزا واجب کر دی تھی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا قول سے منسوخ ہو گئی۔
اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَالَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ) نیز زیر بحث دونوں آیتوں میں مذکور حبس اور اذیت کا تعلق بن بیاہے جوڑے کے ساتھ تھا۔ بیاہے جوڑے کے ساتھ نہیں تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ گھر میں تاموت بند رکھنے کا حکم بیاہی عورت کے لیے تھا۔ صرف سدی کا یہ قول تھا کہ اذیت پہنچانے کی سزا بن بیاہے جوڑے کے ساتھ مخصوص ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیتِ حبس میں مذکورہ سبیل کے متعلق جو کچھ فرمایا ہے۔ وہ لامحالہ ثیبہ یعنی بیاہی عورت کے بارے میں ہے۔
اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الثیب بالثیب تجلد والرجم) کی بنا پر منسوخ قرار دیا جائے۔ اس طرح حبس کی سزا کا حکم بہر صورت غیر قرآن یعنی احادیث کی بنا پر منسوخ ہونے سے بچ نہ سکا۔ ان احادیث میں محصن کو سنگسار کر دینے کا وجوب ہے۔
ان میں سے ایک حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث ہے جس کا سابقہ سطور میں ذکر کیا گیا ہے اسی طرح حضرت عبداللہ اور حضرت عائشہ کی روایت کردہ حدیثیں ہیں۔

اس سلسلے کی ایک اور حدیث ہے جس کی روایت حضرت عثمانؓ نے کی ہے۔ جب آپ باغیوں کے گھیرے میں تھے تو آپ نے صحابہ کرام کو اس پر گواہ بنایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لایحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث، کفر بعد ایمان، و زنا بعد احصان وقتل نفس بغیر نفس، کسی مسلمان کا خون بہانا اس وقت تک حلال نہیں جب تک اس میں ان تین باتوں میں سے ایک بات نہ پائی جائے۔ مسلمان ہو جانے کے بعد کفر اختیار کر لیا ہو، صفت احصان کے حصول کے بعد ارتکاب زنا کر لیا ہو۔ کسی کی ناحق جان لی ہو۔)

اسی سلسلے میں ماعز اور غامدی عورت کا واقعہ بھی قابلِ بیان ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو سنگسار کرنے کا حکم دیا تھا امت نے ان آثار و واقعات کو اس کثرت سے نقل کیا ہے کہ اب اس کے متعلق کسی قسم کے شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔

اگر یہ کہا جائے کہ خوارج کا پورا ٹولہ رجم کا انکاری ہے۔ اگر رجم کا حکم کثرت سے مروی ہو کر موجب علم ہوتا تو خوارج کا گروہ اس سے بے خبر نہ رہتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان آثار کے تحت دی گئی خبر کے علم کا ذریعہ ان کے ناقلین سے سماع اور ان کے ذریعے اس کی معرفت ہے جبکہ خوارج کو فقہاء اسلام اور راویان آثار کی مجالست کی توفیق ہی نہیں ہوئی بلکہ یہ گروہ ان حضرات سے الگ تھلگ رہ کر ان کی روایت کردہ احادیث و آثار کو قبول کرنے سے انکار کرتا رہا جس کی بنا پر رجم کے حکم کے متعلق انہیں شک پیدا ہو گیا اور وہ اس حکم کے اثبات کے قائل نہ ہو سکے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان میں سے بہت سوں کو کثرت روایت کی بنا پر اس حکم کی معرفت حاصل ہو گئی تھی لیکن صرف اپنے اس عقیدے کا بھرم رکھنے کے لیے کہ جو راوی اپنا ہم مسلک نہ ہو اس کی روایت مسترد کر دو، اس کا انکار کر بیٹھے تھے تو یہ بات بعید از قیاس نہیں ہو گی۔ انہوں نے چونکہ اپنے اعتقاد و مسلک کے دائرے سے باہر آ کر آثار و احادیث کا سماع نہیں کیا اس لیے انہیں اس حکم کا علم نہ ہو سکا۔

یا یہ بھی ممکن ہے کہ ان میں سے جن لوگوں کو اس حکم کا علم تھا ان کی تعداد اتنی تھوڑی تھی کہ ان کے لیے اسے چھپا جانے اور اس سے انکار کر دینے کی گنجائش پیدا ہو گئی تھی۔ ان لوگوں کو چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مبارک صحبت میسر نہیں ہوئی تھی کہ پھر انہیں اس حکم کا علم چشم دید کے طور پر ہو جاتا یا انہیں ان لوگوں سے بار بار سننے کا موقعہ ملتا جو اس حکم کے چشم دید گواہ تھے۔ چونکہ انہیں ان میں سے کوئی بات حاصل نہ ہو سکی اس لیے وہ اس حکم کو جان نہ سکے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مویشیوں کی زکوٰۃ کا نصاب کثرت روایت کے طریقے سے منقول ہوا ہے جو علم

کا موجب ہے لیکن اس کے باوجود اس کا علم دو میں سے ایک شخص کو ہوتا ہے ایک تو فقیہ کو جس نے اسے سنا ہو اور اسے اس کا علم راویوں کے واسطے سے حاصل ہوا ہو اور دوسرا وہ شخص جوان مویشیوں کا مالک ہو اور اسے ان کی زکوۃ نکالنے کے عمل سے بار بار سابقہ پڑتا ہو جس کی وجہ سے وہ نصاب زکوۃ سے باخبر ہوگیا ہو تاکہ اس پر واجب ہونے والی زکوۃ کی وہ درست طریقے سے ادائیگی کر سکے۔

اس جیسے انسان کو جب کثرت سے بار بار اس مسئلے کے متعلق سننے کا موقعہ ملتا ہے۔ تو اسے اس کا علم حاصل ہوجاتا ہے اور اگر وہ اسے اِکا دکا طریقے سے سنتا ہے تو اسے اس کا علم حاصل نہیں ہوتا خوارج کی طرف سے رجم کی سزا کو تسلیم نہ کرنے اور ایک عورت کی پھوپھی یا خالہ کے زیر عقد ہوتے ہوئے اس سے نکاح کی حرمت کے قائل نہ ہونے اور اسی قسم کے دوسرے مسائل ہیں جن کے ناقلین عادل رواۃ ہیں۔ خارجی اور باغی و سرکش قسم کے لوگ نہیں ہیں، ان کے انکار کے رویے کی یہی وجہ ہے۔

زیر بحث دونوں آیتوں میں بہت سے احکام موجود ہیں جن میں سے چند یہ ہیں۔ زنا کے بارے میں چار گواہوں کی گواہی ہونی چاہیئے۔ زنا کی سزا کے طور پر عورت کو گھر میں بند کر دیا جائے اور عورت و مرد دونوں کو ایذا دی جائے اگر اس فعلِ قبیح کے مرتکب مرد اور عورت توبہ کرلیں تو انہیں سخت سست کہنے۔ ذلیل کرنے اور ایذا پہنچانے کا عمل بند کر دیا جائے۔

کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا ، اگر یہ دونوں توبہ کر کے اپنی اصلاح کرلیں تو ان کا پیچھا چھوڑ دو) تاہم یہ توبہ ایذا پہنچانے کے عمل کے اسقاط میں مؤثر تھی۔ حبس کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ حبس کا معاملہ آیت میں ذکر ہونے والی سبیل کے بیان پر موقوف تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت فرمادی کہ یہ کوڑے اور سنگساری کی سزا کا نام ہے اور پھر آیت میں مذکورہ تمام احکام منسوخ ہوگئے البتہ چار گواہوں کی گواہی کا حکم باقی رہا کیونکہ زنا کی ان دونوں سزاؤں کو منسوخ کرنے والی سزا یعنی کوڑے اور رجم میں گواہوں کی تعداد کا اعتبار ابھی تک باقی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ، جو لوگ پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ پیش نہیں کر سکتے تو انہیں اسی کوڑے لگاؤ)۔

نیز فرمایا (لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ الْكَاذِبُونَ ، انہوں نے اس پر چار گواہ کیوں پیش نہیں کیئے۔ اب جب یہ چار گواہ نہ لا سکے تو اللہ

کے نزدیک یہ جھوٹے ہیں) اس طرح نہ گواہوں کی تعداد کا اعتبار منسوخ ہوا اور نہ ہی گواہی منسوخ ہوئی۔

یہ بات اس فعلِ قبیح کے مرتکب جوڑے پر حدِ زنا جاری کرنے کی غرض سے گواہوں کو بلا کر انہیں یہ منظر دکھا دینے کے جواز کی موجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعلِ قبیح پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور گواہی اس وقت تک قائم نہیں ہو سکتی جب تک نظر بھر کر یہ منظر دیکھ نہ لیا جائے یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ زناکار جوڑے پر حد زنا جاری کرنے کی غرض سے نظر بھر کر دیکھنے والے کی گواہی ساقط نہیں ہوتی۔

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت مغیرہؓ کے واقعہ میں شبل بن معبد، نافع بن الحارث اور زیاد کے ساتھ یہی طرزِ عمل اپنایا تھا اور یہ بات ظاہر آیت کے موافق ہے۔

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ کَرْھًا وَلَا تَعْضُلُوْھُنَّ لِتَذْھَبُوْا بِبَعْضِ مَآ اٰتَیْتُمُوْھُنَّ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ اے ایمان والو! تمہارے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ زبردستی عورتوں کے وارث بن بیٹھو اور نہ یہ حلال ہے کہ انہیں تنگ کر کے اس مہر کا کچھ حصہ اڑا لینے کی کوشش کرو جو تم انہیں دے چکے ہو۔ ہاں اگر وہ کسی صریح بدچلنی کی مرتکب ہوں (تو ضرور تمہیں تنگ کرنے کا حق ہے)۔

شیبانی نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا تو اس کے اولیاء اس کی بیوہ کے زیادہ حق دار سمجھے جاتے۔ بیوہ کے ولی کو ان کے مقابلے میں کم حق حاصل ہوتا۔ پھر اگر ان اولیاء میں سے کوئی اس سے نکاح کرنا چاہتا تو نکاح کر لیتا اگر اولیاء اس کا کسی اور سے نکاح کرانا چاہتے تو نکاح کر دیتے اور اگر نہ چاہتے تو نہ کرتے۔ اس کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی۔

حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا اور اس کی بیوہ رہ جاتی تو میت کا ولی یہ کہتا کہ میں اس کے مال کی طرح اس کی بیوہ کا بھی وارث ہو گیا ہوں۔ پھر اگر وہ چاہتا تو پہلے مہر کی رقم پر اس سے نکاح کر لیتا اور اگر چاہتا تو اس کا کسی اور سے نکاح کرا دیتا اور مہر کی رقم خود رکھ لیتا۔

مجاہد کے قول کے مطابق یہ بات اس وقت ہوتی جب بیوہ کا کوئی بیٹا نہ ہوتا۔ ابومجلز کا قول ہے کہ میت کا ولی بیوہ کے ولی کے مقابلے میں میراث کا زیادہ حق دار ہوتا۔ جویبر نے ضحاک سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ آغازِ اسلام میں لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ جب کوئی شخص فوت ہو جاتا تو اس کا سب سے بڑھ کر قریبی اس کی بیوہ پر کپڑا ڈال دیتا اور اس طرح وہ اس سے نکاح کا حق

دار بن جاتا۔

کبشہ بنت معن کے شوہر ابو عامر کا انتقال ہو گیا، ابو عامر کا بیٹا جو کسی اور بیوی کے بطن سے تھا آیا اور دستور کے مطابق اپنی سوتیلی ماں پر کپڑا ڈال دیا لیکن بعد میں اس نے نہ اسے نفقہ دیا اور نہ ہی اس کے قریب گیا کبشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی شکایت کی تو اللہ تعالیٰ نے اس پر درج بالا آیت نازل فرمائی یعنی "تمہارے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ تم انہیں تنگ کر کے مہر کی رقم دو۔"

زہری کا قول ہے کہ میت کا ولی بیوہ کو اپنی ازدواجی ضرورت کے بغیر محبوس رکھتا یہاں تک کہ اسے موت آجاتی اور وہ اس کا دارث بن جاتا۔ آیت میں لوگوں کو اس بات سے منع کر دیا گیا۔

قول باری (وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ قتادہ، سدی اور ضحاک کا قول ہے کہ آیت میں شوہروں کو حکم دیا گیا ہے کہ جب انہیں اپنی بیویوں کی ضرورت اور ان کی طرف رغبت نہ ہو تو وہ ان کے راستے سے ہٹ جائیں اور انہیں ضرر پہنچانے کی نیت سے روک نہ رکھیں کہ وہ اپنے مال کا ایک حصہ دے کر اپنی جان چھڑانے پر مجبور ہو جائیں۔

حسن کا قول ہے کہ اس میں مرنے والے شوہر کے ولی کو اس کی ممانعت کر دی گئی ہے کہ زمانہ جاہلیت کے دستور کے مطابق نکاح کر لینے کی راہ میں وہ بیوہ کے لیے رکاوٹ بنے۔ مجاہد کا قول ہے کہ آیت میں بیوہ کے ولی کو اسے تنگ کرنے سے روکا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں آیت کی تاویل میں حضرت ابن عباسؓ کا قول سب سے زیادہ واضح ہے اس لیے کہ قول باری (لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ) اور مابعد کا سلسلۂ کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ درج بالا آیت میں مہر مراد ہے۔ جس سے دست بردار ہو کر وہ اپنی جان چھڑا سکتی ہے۔ گویا کہ شوہر اسے تنگ یا مجبور کرتا یا اس کے ساتھ بدسلوکی پر اتر آتا تاکہ وہ مہر کے ایک حصے سے دست بردار ہو کر اپنی جان چھڑا لے۔

قول باری (إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ) کی تفسیر میں حسن، ابوقلابہ اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے اور یہ کہ شوہر کے لیے فدیہ لینا اس وقت حلال ہو گا جب اسے بیوی کی بدچلنی اور مشکوک کردار کی اطلاع ہو۔

حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد عورت کی سرکشی اور نافرمانی ہے۔ اگر عورت یہ رویہ اختیار کر لے تو اس صورت میں شوہر کے لیے فدیہ کے طور پر اس سے رقم لے لینا جائز ہو گا۔ جسے اصطلاح شریعت میں خلع کہتے ہیں۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں خلع اور احکامات کی وضاحت کر دی ہے۔

قولِ باری ہے (وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ ۔ اور معروف طریقے سے ان کے ساتھ معاشرت اختیار کرو) اس میں شوہروں کو بیویوں کے ساتھ معروف طریقے سے معاشرت اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور معروف طریقے میں جو باتیں شامل ہیں ان میں اس کے حقوق کی ادائیگی مثلاً مہر، نان و نفقہ شب باشی کی باری، اور سخت کلامی اور روگردانی سے احتراز وغیرہ۔

کسی اور کی طرف اظہار میلان، بلا وجہ ترش روئی وغیرہ کے ذریعے ایذار رسانی سے پہلو بچانا داخل ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے۔ (فَاِمْسَاكٌ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌ بِاِحْسَانٍ۔

قولِ باری ہے (فَاِنْ كَرِهْتُمُوْهُنَّ فَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّيَجْعَلَ اللّٰهُ فِيْهِ خَيْرًا كَثِيْرًا ۔ اگر تمہیں وہ بری لگیں تو ہو سکتا ہے کہ ایک چیز تمہیں بری لگے اور اللہ نے اس میں بڑی بھلائی رکھ دی ہو۔

اس میں یہ دلالت ہے کہ شوہر کو اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ وہ بیوی کو ناپسند کرنے کے باوجود اسے عقد زوجیت میں باقی رکھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس معنی میں روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انہیں ابو داؤد نے، انہیں کثیر بن عبید نے، انہیں محمد بن خالد نے معروف بن واصل سے، انہوں نے محارب بن دثار سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ (ابغض الحلال الی اللہ تعالیٰ الطلاق ۔ اللہ کے نزدیک تمام حلال اور جائز باتوں میں طلاق سب سے زیادہ مبغوض اور ناپسندیدہ ہے۔)

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن خالد بن یزید النیلی نے، انہیں مہلب بن علاء نے، انہیں شعیب بن بیان نے عمران القطان سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے ابو تمیمہ الجہیمی سے، انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔ (تزوجوا ولا تطلقوا فان اللہ لا یحب الذواقین والذواقات ۔ شادیاں کرو لیکن طلاقیں نہ دو کیونکہ اللہ تعالیٰ ذواقین اور ذواقات کو پسند نہیں کرتا۔ ایسے مرد اور ایسی عورتیں جو گھر بسانے کی خاطر رشتۂ ازدواج میں منسلک نہیں ہوتے بلکہ صرف چسکا لینے کی خاطر نئی شادیاں کرنے اور طلاقیں دینے کو اپنا وطیرہ بنا لیتے ہیں۔ حدیث میں ان کا ذکر ہے۔ ذواق، اس شخص کو کہا جاتا ہے جسے مختلف چیزیں چکھنے کی بڑی عادت ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد آیت زیر بحث کے مدلول کے عین مطابق ہے۔ یعنی طلاق ناپسندیدہ چیز ہے اور بیوی کو ناپسند کرنے کے باوجود اسے

عقدِ زوجیت میں معروف طریقے سے باقی رکھنا پسندیدہ امر ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے۔
اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ بعض دفعہ ایک ناپسندیدہ اور ناگوار چیز کے اندر بھلائی پوشیدہ ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ، عین ممکن ہے کہ ایک چیز تمہیں ناپسند ہو اور اس میں تمہارے لیے بھلائی پوشیدہ ہو اور عین ممکن ہے کہ ایک چیز تمہیں پسند ہو اور اس میں تمہارے لیے برائی پوشیدہ ہو۔
قولِ باری ہے (وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانا چاہو اور تم نے ان میں سے ایک کو ڈھیر سا مال دے رکھا ہو تو اس میں سے کچھ بھی واپس نہ لو)۔
اس آیت کا مقتضیٰ ہے کہ مہر میں عورت کو جو کچھ دیا جائے اسے پوری طرح اس کی ملکیت میں دے دیا جانا واجب ہے اور شوہر کے لیے اس بات کی ممانعت ہے کہ دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز اس سے واپس لے لے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ چیزیں اب اسکی ملکیت ہیں خواہ وہ اسے عقدِ زوجیت میں باقی رکھے یا اس کی جگہ کوئی اور کرلے۔ اور اب اس کے لیے اس میں سے کوئی چیز لینا ممنوع ہے۔
اب یہ غیر کا مال ہے اور اللہ تعالیٰ نے غیر کا مال حاصل کرنے کا جو طریقہ جائز کر دیا ہے اس کے ذریعے ہی وہ اس مال میں سے کچھ حاصل کر سکتا ہے۔ جائز طریقے کے متعلق ارشادِ باری ہے (إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ، بجز اس کے کہ باہمی رضامندی سے تجارت کی کوئی صورت ہو)
ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ بیوی کے ساتھ خلوت میسر آجانے کے بعد مہر میں سے کوئی حصہ واپس لینا ممنوع ہے۔ اس لیے آیت سے اس مسئلے پر استدلال ہو سکتا ہے کہ خلوت میسر آجانے کے بعد اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا ہے تو اسے مہر کی پوری رقم ادا کرنا ہوگی۔ اس لیے کہ لفظ کا عموم ہر صورت میں مہر میں سے کسی حصے کو واپس لینے کی ممانعت میں دلالت کرتا ہے صرف وہ صورت اس سے مستثنیٰ ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے تخصیص کر دی ہے (وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اور جب تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو۔ درانحالیکہ تم نے ان کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی ہو تو اس مقررہ شدہ رقم کا نصف انہیں ادا کرو) یہ آیت خلوت سے قبل طلاق دے دینے پر نصف مہر کے سقوط کو واجب کرتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

کہ یہاں آیت میں مراد وہ صورت ہے جب شوہر اپنی منکوحہ کو خلوت بیسر آنے سے پہلے ہی طلاق دے دے۔

البتہ خلوت کے مفہوم کے تعین میں اختلاف رائے ہے آیا آیت میں اس سے مراد ہاتھ لگانا ہے یا ہمبستری کرنا ہے۔ لفظ میں دونوں معانی کا احتمال ہے۔ اس لیے کہ صحابہ کرام میں سے حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ وغیرھما نے اس سے مراد ہاتھ لگانا لیا ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس کے معنی جماع کے کیے ہیں اس لیے قول باری (فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) کے عموم کی تخصیص احتمال کی بنا پر نہیں کی جا سکتی۔

قول باری (وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کوئی چیز ہبہ کر دے تو اب اس کے لیے اس سے رجوع کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ چیز اب اس کی دی ہوئی چیزوں کے ضمن میں آگئی اور لفظ کا عموم دی ہوئی اشیاء میں سے کسی بھی چیز کی واپسی کی ممانعت پر دلالت کرتا ہے۔ اس میں مہر اور غیر مہر میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

اسی طرح آیت سے اس پر بھی استدلال ہو سکتا ہے۔ کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کسی رقم پر خلع کرلے اور وہ مہر کی رقم اسے پہلے دے چکا ہو تو اب اس رقم کے کسی حصے کو وہ واپس نہیں لے سکتا خواہ مہر نقدی کی شکل میں ہو یا جنس کی صورت میں جیسا کہ اس مسئلے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔

اسی طرح آیت سے اس مسئلے میں بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ کہ ایک شخص اپنی بیوی کو ایک مدت کے لیے نان ونفقہ کے اخراجات پیشگی دے دیتا ہے لیکن مدت کے اختتام سے قبل ہی بیوی فوت ہو جاتی ہے تو اس کے لیے بیوی کی میراث میں سے کسی ایسی چیز کو واپس لینے کی اجازت نہیں ہو گی جو اس نے اسے دے رکھی ہو۔ کیونکہ لفظ کے عموم کا بھی تقاضا ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ بالا مسئلے میں اس بات کی گنجائش تھی کہ شوہر نے اس بیوی کی موت کے بعد اس کی جگہ کسی اور سے نکاح کرنے کا ارادہ کر رکھا تھا اس بنا پر ظاہر لفظ اس صورت کو بھی شامل ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت کے فوراً بعد فرمایا (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ، اور آخر تم اسے کس طرح لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ خطاب کی ابتدا میں بیوی کو دیئے گئے جس مال کا ذکر ہے اس سے مراد مہر ہے کوئی اور چیز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ مفہوم صرف مہر کے ساتھ خاص ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ اسم کے تمام مدلول کو عام ہو اور پھر اس پر معطوف ہونے والے فقرے میں ایک حکم خاص ہو اس کی وجہ سے پہلے لفظ کی تخصیص لازم نہیں آتی اس کی نظائر کی ہم نے کئی مقامات پر نشاندہی کی ہے۔

یہ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جب شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری میسر آجائے اور پھر کسی معصیت یا عدم معصیت کی بنا پر عورت کی جانب سے علیحدگی ہو جائے تو اس صورت میں شوہر پر اس کے مہر کی ادائیگی واجب ہو جائے گی اور عورت کی جانب سے علیحدگی اس وجوب کو باطل نہیں کرے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ایک بیوی کی جگہ دوسری عورت کو بیوی بنانے کی حالت میں پہلی کو دیئے ہوئے مال میں سے کسی چیز کو واپس لینے کی نہی فرمادی ہے۔ جبکہ واپس لینے کی نہی تمام صورتوں کے لیے ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے اس خیال کا ازالہ مقصود ہے کہ شاید دیئے ہوئے مال کی واپسی اس صورت میں جائز ہو جبکہ عورت اپنے جسم یعنی بضع کی خود مالک ہو جائے اور طلاق کی وجہ سے اس کے بضع پر شوہر کا حق ختم ہو جائے۔

اور اس طرح آنے والی دوسری عورت پہلی کی جگہ لے کر اس مہر کی زیادہ حق دار بن جائے جو شوہر نے پہلی کو دیا تھا۔ اس خیال کے ازالے کی خاطر منصوص طریقے پر یہ فرمادیا گیا کہ اس صورت میں بھی واپس لینے کی ممانعت ہے۔ اور پھر ضمنی طور پر تمام صورتوں میں واپس لینے کی ممانعت کے عموم پر بھی دلالت ہو گئی اس لیے کہ جب اس صورت میں واپس لینے کی اجازت نہیں دی گئی جس میں اس کے بضع پر شوہر کا حق ختم ہو چکا ہے تو ان تمام صورتوں میں دیئے ہوئے مال میں سے کوئی چیز واپس لینے کی ممانعت بطریق اولیٰ ہو گی جبکہ ابھی بضع پر شوہر کا حق باقی ہو اور بیوی پر اس کا حق اس حق سے فائق ہو جو بیوی کو اپنی ذات پر حاصل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کی واپسی کی ممانعت کو اور موکد بنانے کے لیے اس عمل کو بہتان کی طرح ظلم قرار دیا۔ بہتان اس جھوٹ کو کہتے ہیں جس کے ذریعے مخاطب کو متحیر کر کے خاموش کر دیا جاتا ہے۔ اور اس طرح اس پر غلبہ حاصل کر لیا جاتا ہے۔ یہ جھوٹ کی بدترین اور بھیانک ترین صورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بیوی کو دیئے ہوئے مال کی ناحق واپسی کے عمل کو برائی اور قباحت میں بہتان کے مشابہ قرار دے کر اس پر اثم اور بہتان کے لفظ کا اطلاق کیا۔

قولِ باری ہے (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ، اور آخر تم اسے کس طرح لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو اور انہوں نے

تم سے پختہ عہد بھی لے لیا ہے۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فراء کا قول ہے کہ افضاء خلوت کو کہتے ہیں خواہ ہمبستری نہ بھی ہوئی ہو لغت کے لحاظ سے الفاظ کے معانی کے سلسلے میں فراء کا قول حجت ہے۔ اگر افضاء کے اسم کا اطلاق خلوت پر ہوتا ہے تو آیت میں خلوت میسر آجانے کے بعد طلاق کی صورت میں مطلقہ سے کسی چیز کو واپس لینے کی ممانعت ہوگئی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ) فرقت اور طلاق کے مفہوم کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ افضاء کا لفظ فضاء سے لیا گیا ہے۔ فضاء اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوئی عمارت وغیرہ نہ ہو جو وہاں پڑی ہوئی کسی چیز کو حاصل کرنے میں رکاوٹ بن سکے خلوت کو افضاء کا نام اسی لیے دیا گیا کہ اس حالت میں ہمبستری کے عمل کے لیئے کوئی رکاوٹ باقی نہیں رہتی۔

بعض کا یہ قول ہے کہ کشادگی کا نام فضاء ہے۔ جب کوئی شخص اپنے مقصود میں کشادگی محسوس کرے تو کہا جاتا ہے "اَفْضَی الرحیل"، اس مفہوم کے تحت بھی خلوت کو افضاء کا نام دینا درست ہے کیونکہ اس کے ذریعے مرد کو مقام وطی یعنی بیوی کی شرمگاہ تک رسائی ہوجاتی ہے اور اس عمل کے لیے اسے پوری گنجائش حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ خلوت سے پہلے بیوی تک رسائی میں اسے تنگی پیش آرہی تھی اس مفہوم کی بنا پر خلوت کو افضاء کا نام دے دیا گیا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ میاں بیوی کو خلوت میسر آجانے، شوہر کو ہمبستری کا موقع مل جانے اور بیوی کی طرف سے خود سپردگی کا مظاہرہ کر دینے اور جسمانی تلذذ کا پورا موقع دے دینے کے بعد شوہر کے لیے بیوی کو دی ہوئی کسی چیز کی واپسی جائز نہیں ہے۔ ظاہر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے دی ہوئی کسی بھی چیز کو واپس لینے کی ممانعت ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّکَانَ زَوْجٍ) ——— اس پر دلالت کر رہا ہے کہ علیحدگی کا ارادہ شوہر کی طرف سے ہوا ہے بیوی کی طرف سے نہیں اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے مہر میں سے کسی چیز کو واپس لے لینا مکروہ ہوگا لیکن اگر نفرت اور سرکشی کا اظہار بیوی کی طرف سے ہو تو شوہر کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ) اور جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ فاحشہ سے مراد نشوز یعنی نفرت، روگردانی اور نافرمانی ہے اور دوسرے حضرات کے نزدیک اس سے مراد بدکاری ہے۔

نیز یہ قولِ باری بھی ہے (فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ اگر تمھیں یہ خطرہ ہو کہ یہ دونوں اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس مال میں کوئی گناہ نہیں جو عورت اپنی ذات کے فدیہ کے طور پر ادا کرے)۔

بعض کا قول ہے کہ یہ حکم قولِ باری (وَاِنْ اَرَدْتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّکَانَ زَوْجٍ) کی بنا پر منسوخ ہو چکا ہے۔

لیکن یہ بات غلط ہے اس لیے کہ یہ قولِ باری اس حالت کی نشاندہی کر رہا ہے جس میں نفرت اور روگردانی کا اظہار شوہر کی طرف سے ہوا ہو جبکہ قولِ باری (اِلَّا اَنْ یَّخَافَا اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰہِ) میں ایسی حالت کا ذکر ہوا ہے جو پہلی حالت سے مختلف ہے اور وہ یہ حالت ہے جس میں سرکشی اور نفرت کا اظہار بیوی کی طرف سے ہوا ہو اور عورت نے بطورِ فدیہ شوہر کو کوئی رقم دے دی ہو اس لیے یہ حالت پہلی حالت سے مختلف ہے اور ان دونوں حالتوں میں سے ہر ایک کے لیے مخصوص حکم ہے۔

قولِ باری ہے (وَاَخَذْنَ مِنْکُمْ مِّیْثَاقًا غَلِیْظًا، اور انہوں نے تم سے پختہ عہد لے رکھا ہے حسن ابن سیرین، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد بھلے طریقے سے عقدِ زوجیت میں باقی رکھنا یا اچھے طریقے سے رخصت کر دینا ہے۔ جس کا ذکر قولِ باری (فَاِمْسَاکٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِیْحٌۢ بِاِحْسَانٍ) میں ہوا ہے۔

قتادہ کا قول ہے کہ آغازِ اسلام میں نکاح کرنے والے سے کہا جاتا کہ "تمھیں خدا کا واسطہ یا تو اسے سیدھے طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھنا یا پھر بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دینا"۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد نکاح کا کلمہ ہے جس کے واسطے سے مرد اپنی ہونے والی بیوی کے ساتھ ازدواجی تعلق کو حلال کر لیتا ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔ (اِنَّمَا اَخَذْتُمُوْھُنَّ بامانۃ اللہ واستحللتم فروجھن بکلمۃ اللہ، تم نے انہیں اللہ کی امانت کے تحت لیا ہے اور اللہ کے کلمہ کے واسطے سے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ان عورتوں کا بیان جن سے نکاح حرام ہے

قولِ باری ہے۔ (وَلَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ، اور جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو مگر پہلے جو ہو چکا سو ہو چکا۔)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمرو نے بتایا ہے کہ ہمیں ثعلب سے اور انہیں کوفہ کے اہلِ لغت سے نیز مبرد کو بصرہ کے اہلِ لغت سے جوبات معلوم ہوئی ہے کہ لغت میں نکاح کے اصل معنی دو چیزوں کو اکٹھا کر دینے کے ہیں۔ عربوں کا قول ہے۔" انکحنا الفرا فستری" (ہم نے جنگلی گدھے اور اس کی مادہ کو اکٹھا کر دیا ہے تم دیکھ لوگے کہ کیا بنتا ہے)۔

یہ ایک ضرب المثل ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے جب کسی معاملہ میں لوگ باہم مشورہ کریں اور اس پر اتفاق کرلیں اور پھر دیکھیں کہ اس کا کیا نتیجہ نکلتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغوی طور پر نکاح کا اسم دو چیزوں کو جمع کرنے کے معنی کے لیئے وضع کیا گیا تھا پھر ہم نے یہ دیکھا کہ عرب کے لوگ نفس وطی پر جو عقد کے بغیر ہو نکاح کے اسم کا اطلاق کرنے لگے جیسا کہ اعشٰی کا شعر ہے۔

ومنکوحۃ غیر ممھورۃ   واخری یقال لھا فادھا

ایک قیدی عورت جس کے ساتھ عقد اور مہر کے بغیر ہم بستری کی گئی۔ اس کے علاوہ ایک اور عورت ہے جسے فادہہ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔

ایک اور شاعر کا شعر ہے

ومن ایم قد انکحتھا رماحنا   واخری علی عم وخال تلھف

ایک قیدی بیوہ عورت جس کے ساتھ ہمارے نیزوں نے نکاح کیا اور ایک دوسری عورت جو اپنے چچا اور ماموں کو یاد کر کے روتی ہے۔

ایک اور شاعر نابغہ ذبیانی کہتا ہے۔

نكحن ابكارًا وهن بِأمّةٍ   اعجلنهن مظنة الاعذار

ان قیدی عورتوں کے ساتھ ان کی دوشیزگی کی حالت میں ہمبستری کی گئی اور یہ آرام وراحت میں تھیں اور ان کے ختنہ ہونے کے وقت تک کا بھی انتظار نہیں کیا گیا۔ نکاح سے شاعر کی مراد وطی یعنی ہمبستری ہے وطی کے معنی پر نکاح کے اسم کا اطلاق کسی کے نزدیک ممتنع نہیں ہے۔ یہ اسم نفس عقد کو بھی شامل ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ، جب تم مومنات سے نکاح کرلو اور پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو) یہاں نکاح سے مراد عقد ہے وطی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا من نكاح ولست من سفاح (میرے والدین کے درمیان رشتۂ ازدواج عقد نکاح کی بنا پر استوار ہوا تھا۔ ناجائز تعلقات کی بنا پر نہیں۔)

آپ کے اس ارشاد کی دو معنوں پر دلالت ہو رہی ہے ایک تو یہ کہ نکاح کے اسم کا اطلاق عقد پر ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ اس کا بعض دفعہ عقد کے بغیر کی جانے والی ہمبستری پر بھی اسے محمول کیا جاتا ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو آپ صرف (انا من نكاح) کے فقرے پر اکتفا کرتے کیونکہ لفظ سفاح یعنی بدکاری کسی حالت میں بھی اسم نکاح کے مفہوم کو اپنے دائرے میں نہیں لیتا اس لیے لفظ نکاح کے ذکر کے بعد آپ کا قول (ولست من سفاح) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح کا لفظ دونوں باتوں کو شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ آپ کی ولادت باسعادت عقدِ حلال کے نتیجے میں ہوئی اس نکاح یعنی ہمبستری کی بنا پر نہیں ہوئی تھی جو سفاح یعنی بدکاری اور زنا کہلاتی ہے۔

ہماری مذکورہ بالا وضاحت سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح کا اسم عقد اور وطی دونوں پر محمول کیا جاتا ہے نیز لغت کے لحاظ سے اس کے مفہوم و معنی کا بھی ثبوت ہوگیا اور یہ معلوم ہوگیا کہ یہ دو چیزوں کو اکٹھا کر دینے کا نام ہے اور اکٹھا کر دینے کا مفہوم ہمبستری کی صورت میں ادا ہوتا ہے، عقد کی صورت میں نہیں اس لیے کہ عقد کی وجہ سے اکٹھا ہونا نہیں ہوتا کیونکہ عقد تو مرد اور عورت دونوں کی طرف سے ایک زبانی بات ہوتی ہے جو حقیقت میں اکٹھا کرنے کے مفہوم کی مقتضی نہیں ہوتی۔

ان امور کی روشنی میں یہ بات سامنے آگئی کہ نکاح کے اسم کے حقیقی معنی ہمبستری کے ہیں اور مجازاً اس کا اطلاق عقد پر بھی ہوتا ہے۔ عقد کو نکاح کا نام اس لیے دیا گیا کہ یہ ہمبستری تک رسائی کا ذریعہ اور اس کا سبب بنتا ہے۔

یہ مجاز کی ایک صورت ہے کہ ایک چیز پر اس کے غیر کے نام کا اطلاق کیا جائے جبکہ وہ چیز اس غیر کے لیے سبب اور ذریعہ بنتی ہو یا اس چیز کا مفہوم اس غیر کے مفہوم کے بالکل قریب ہو۔

مثلاً بچے کی پیدائش کے وقت اس کے سر پر اُگے ہوئے بالوں کو عقیقہ کہا جاتا ہے لیکن ان بالوں کو اتروانے کے موقعہ پر ذبح کی جانے والی کو بھی عقیقہ کا نام دیا جاتا ہے یا لفظ راویہ اس اونٹ کا نام ہے۔ جس پر پانی کی مشک لدی ہو پھر پانی کی مشک کو راویہ کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ مشک اونٹ سے متصل اور اس سے قرب رکھتی ہے۔ ابو النجم کا شعر ہے۔

؎ تمشی من الردة مشی الحفل   مشی الروایا بالمزاد الاثقل

یہ اونٹنی نتھنوں میں ورم کی وجہ سے اس طرح آہستہ آہستہ چل رہی ہے جس طرح دودھ بھرے بھرے تھنوں والی اونٹنیاں چلتی ہیں یا جس طرح پانی کی بوجھل مشکیں اٹھانے والے اونٹ چلتے ہیں۔

اسی طرح غائط زمین کے اس حصے کو کہتے ہیں جو ذرا پست ہو نیز انسان کے براز پر بھی اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ لوگ قضائے حاجت کے لیے نشیبی زمین کی طرف چلے جاتے تھے۔ اس کی بہت سی نظیریں ہیں۔ ٹھیک اسی طرح لغت میں اصل وضع کے لحاظ سے نکاح کے اسم کا اطلاق وطی پر ہوتا ہے۔

لیکن عقد پر مجازاً محمول ہوتا ہے اس لیے کہ عقد ہمبستری تک رسائی کا ذریعہ اور اس کا سبب ہوتا ہے۔ نکاح کو مجازاً عقد کا نام دینے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ خرید و فروخت اور ہبہ کی تمام صورتوں میں جو عقود ہوتے ہیں ان میں سے کسی پر بھی نکاح کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اگرچہ اس کے ذریعے لونڈی کے ساتھ ہم بستری کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع و شراء اور ہبہ کے یہ عقود وطی کی اباحت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اس لیے کہ یہ عقود ان عورتوں کے سلسلے میں درست ہوتے ہیں جن سے ہم بستری کی مستقل ممانعت ہے مثلاً رضاعی بہن یا حقیقی بہن یا ساس اور اسی طرح کی دیگر خواتین۔ جبکہ اس عقد کو نکاح کا نام دیا جاتا ہے جو وطی کی اباحت کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ جس عورت کے ساتھ ہم بستری حلال نہیں ہوگی اس کے ساتھ نکاح بھی حلال نہیں ہوگا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکاح کا اسم وطی کے معنی کے لیے حقیقت اور عقد کے معنی کے لیے مجاز ہے ہماری اس وضاحت کے بموجب قولِ باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَاۗؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاۗءِ) کو وطی پر محمول کرنا واجب ہے اس لیے اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ جن عورتوں سے ایک شخص کے باپ نے وطی کی ہو وہ عورتیں اس شخص پر حرام ہوں گی کیونکہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ نکاح وطی کا اسم ہے تو یہ صرف وطی کی مباح صورتوں کے ساتھ مخصوص نہیں رہا بلکہ ممنوع صورتوں کو بھی شامل ہوگیا جس طرح لفظ ضرب یا قتل یا وطی ہے۔ کہ جب ان کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے صرف ان کی مباح صورتیں مراد نہیں ہوتیں بلکہ مباح اور ممنوع دونوں صورتوں پر انہیں محمول کیا جاتا ہے۔

اِلاَّ یہ کہ کسی خاص صورت کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ ابوالحسن فرمایا کرتے تھے کہ قولِ باری (مَا نَکَحَ اٰبَاؤُکُمْ) سے مراد وطی ہے عقد نہیں اس لیے کہ لفظ نکاح وطی کیلیے حقیقت ہے۔ اس سے عقد مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ ایک لفظ کا بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنوں پر محمول ہونا محال ہے۔

ہم نے اس آیت کے سوا کسی اور دلیل کی بنیاد پر صرف عقد کی صورت میں بھی باپ کی منکوحہ عورت سے نکاح کی حرمت کا حکم لگایا ہے یعنی اگر باپ کسی عورت سے صرف عقد کر لیتا ہے ہمبستری نہیں کرتا تو ایسی عورت بیٹے کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔

زنا کی صورت میں ہمبستری کی وجہ سے ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کے متعلق اہلِ علم میں اختلاف رائے ہے۔

سعید بن عروبہ نے قتادہ سے، انہوں نے حسن سے اور انہوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے اپنی ساس کے ساتھ منہ کالا کر لیا ہو کہ اس کے نتیجے اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔ حسن، قتادہ، نیز سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار، سالم بن عبداللہ، مجاہد، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعی، عامر بن ابی ربیعہ، حماد، امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور امام اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ ان حضرات نے اس میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے کہ خواہ ساس کے ساتھ اس نے بدکاری نکاح سے پہلے کی ہو یا بعد میں۔

دونوں صورتوں میں اس عورت کی بیٹی زانی پر حرام ہو جاتی ہے۔ اور ایجاب تحریم لازم ہو جاتا ہے عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو اپنی بیوی کے ساتھ دخول یعنی ہمبستری کے بعد اپنی ساس کے ساتھ منہ کالا کرتا ہے کہ اس نے دو حرام کاموں یعنی زنا اور ساس کے ساتھ زنا کا ارتکاب کیا، تاہم اس کی بیوی اس پر حرام نہیں ہو گی۔ آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ حرام کام کسی حلال کو حرام نہیں کر سکتا۔

اوزاعی نے کہا ہے کہ عطاء بن ابی رباح حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا مصداق اس شخص کو ٹھہراتے تھے جو کسی عورت کے ساتھ منہ کالا کرے لیکن اس کے اس فعلِ قبیح کی بنا پر وہ عورت اس پر حرام نہیں ہوتی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ کا جو یہ قول نقل کیا ہے کہ ماں کے ساتھ زنا کی وجہ سے بیٹی حرام نہیں ہوتی۔ خود عطاء کے نزدیک یہ بات ایسی نہیں تھی اس لیے کہ اگر عطاء کے نزدیک یہ بات اسی طرح ثابت ہوتی تو انہیں حضرت ابن عباسؓ کے قول (لا

یحرم الحرام الحلال" کی تاویل کی ضرورت پیش نہ آتی۔

زہری، ربیعہ، امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جس عورت کے ساتھ کوئی زنا کرے تو زانی پر نہ اس کی ماں حرام ہوتی ہے اور نہ ہی اس کی بیٹی۔ عثمان البتی نے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی ساس کے ساتھ بدکاری کی ہو کہا ہے کہ کوئی حرام کام کسی حلال چیز کو حرام نہیں کرسکتا۔

لیکن اگر کسی نے کسی کی بیٹی کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے بیٹی کی ماں کے ساتھ بدکاری کا ارتکاب کرلیا ہو یا ماں کے ساتھ نکاح کرنے سے پہلے بیٹی کے ساتھ زنا کرچکا ہو تو پہلی صورت میں بیٹی اور دوسری صورت میں ماں اس پر حرام ہو جائے گی۔ اس طرح عثمان البتی نے نکاح سے قبل اور نکاح کے بعد زنا کے ارتکاب کے درمیان فرق کیا ہے۔

فقہاء کے درمیان اس شخص کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے جو کسی دوسرے شخص کے ساتھ لواطت کا ارتکاب کرتا ہے کہ آیا اس مفعول کی ماں اور بیٹی فاعل پر حرام ہو جائیں گی یا نہیں؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر حرام نہیں ہوں گی۔

عبداللہ بن الحسین کا قول ہے کہ یہ صورت بھی تحریم کے حکم کے لحاظ سے مذکورہ بالا صورت کی طرح ہے یعنی زنا کاری کی وجہ سے جس طرح مرد پر کچھ عورتیں حرام ہو جائیں گی اسی طرح لواطت کی بنا پر عورتوں پر مرد حرام ہو جائیں گے۔

ابراہیم بن اسحٰق نے روایت کی ہے کہ میں نے سفیان ثوری سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ دریافت کیا کہ وہ کسی لڑکے کے ساتھ لواطت کا ارتکاب کرتا ہے آیا وہ اس لڑکے کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے تو سفیان ثوری نے نفی میں جواب دیا۔ حسن بن صالح کسی ایسی عورت سے نکاح کو مکروہ سمجھتے تھے جس کے بیٹے کے ساتھ نکاح کرنے والے نے لواطت کا ارتکاب کیا ہو۔

اوزاعی نے ایسے دو لڑکوں کے متعلق کہا ہے جن میں سے ایک نے دوسرے کے ساتھ قبیح حرکت کا ارتکاب کیا ہو پھر مفعول کی شادی ہو جانے کے بعد اس کے گھر لڑکی پیدا ہو جائے تو فاعل کے لیے اس لڑکی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ) نے اس عورت سے نکاح کی تحریم کو واجب کر دیا ہے۔ جس کے ساتھ نکاح کرنے والے کے باپ نے ہمبستری کی ہو خواہ یہ ہمبستری زنا کی صورت میں ہوئی ہو یا کسی اور صورت میں اس لیے کہ لفظ نکاح کا وطی کے معنی پر اطلاق حقیقت کے طور پر ہوتا ہے اس لیے اس لفظ کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔

جب باپ کی ہمبستری کی صورت میں تحریم ثابت ہوگئی تو بیوی کی ماں یا بیٹی کے ساتھ ہمبستری کی صورت میں بیوی کی تحریم کا وجوب بھی ثابت ہوگیا اس لیے کسی نے بھی ان دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس پر قرآن کی یہ آیت بھی دلالت کررہی ہے (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ، اور تمھاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمھاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمھارا تعلق زن وشوہر ہو چکا ہو۔)

دخول دراصل وطی کا دوسرا نام ہے اور آیت میں مراد بھی یہی ہے۔ نیز دخول کا اسم نکاح کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ دوسری صورتوں کو بھی شامل ہے۔ ان تینوں باتوں پر یہ چیز دلالت کررہی ہے کہ اگر کسی لڑکی کی ماں کے ساتھ ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کرلیتا ہے تو آیت کے حکم کے بموجب وہ لڑکی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہوجاتی ہے۔

اگر اس نے اس کے ساتھ نکاح فاسد کی بنیاد پر ہمبستری کی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دخول چونکہ ہمبستری کا دوسرا نام ہے اس لیے اس کے حکم کا تعلق صرف نکاح کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستری کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اس کے سوا ہم بستری کی دوسری صورتوں کے ساتھ بھی یہ متعلق ہے۔

عقلی طور پر اس مسئلے کا یہ پہلو قابلِ توجہ ہے کہ تحریم کو واجب کردینے کے سلسلے میں عقد کی بہ نسبت ہم بستری میں زیادہ تاکید پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ ہماری نظروں میں مباح ہم بستری کی جو بھی صورت آئی ہے وہ تحریم کی موجب بنی ہے۔ لیکن اس کے برعکس ہمارے سامنے عقد صحیح کی ایک صورت ایسی بھی موجود ہے جو موجب تحریم نہیں ہے۔ وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی لڑکی کی ماں کے ساتھ صرف عقد نکاح کرلیتا ہے تو اس کی بنا پر وہ لڑکی اس پر حرام نہیں ہوتی۔

ہاں اگر ہم بستری کرلے تو پھر حرام ہوجاتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ہم بستری کا وجوب ایجاب تحریم کی علت ہے۔ ہمبستری کی صورت خواہ کیسی بھی کیوں نہ ہو، مباح ہو یا ممنوع۔ ہر صورت میں یہ تحریم کو واجب کردیتی ہے۔ اس لیے کہ وطی کا وجود ہی کافی ہے کیونکہ تحریم اس وطی کو وطی صحیح کے مفہوم سے خارج نہیں کرسکتی۔

جب وطی مباح اور وطی ممنوع دونوں ہی اس مفہوم میں مشترک ہوگئے تو اب ضروری ہوگیا کہ ہم بستری کی دونوں صورتیں موجب تحریم ہوں۔ نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شبہ یا ملک یمین کی بنا پر ہونے والی ہم بستری موجب تحریم ہے، حالانکہ اس میں نکاح کا وجود نہیں پایا گیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ نفس ہم بستری موجب تحریم ہے خواہ اسکی بنیاد کچھ بھی کیوں نہ ہو۔ اس لیے یہ واجب قرار پایا کہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہم بستری بھی موجب تحریم ہو کیونکہ اس کے اندر بھی وطی صحیح کا مفہوم موجود ہوتا ہے۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ شبہ یا ملک یمین کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری اس لیے موجب تحریم ہے کہ اس کی بنا پر نسب کا ثبوت ہو جاتا ہے جبکہ زنا کی بنا پر نسب کا ثبوت نہیں ہوتا اس لیے زنا کے ساتھ تحریم کے حکم کا تعلق نہیں ہونا چاہیئے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حکم پر ثبوت نسب کا کوئی اثر نہیں پڑتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کم سن بچہ جو اپنی منکوحہ سے ہمبستری کے قابل نہیں ہوتا اگر اپنی بیوی سے کسی طرح جماع کرے تو اس پر اس کی بیوی کی ماں اور بیٹی دونوں حرام ہو جائیں گی حالانکہ اس کے اس جماع سے ثبوت نسب کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے عقد نکاح کر لیتا ہے تو اس عقد کے ساتھ ہی نسب کے ثبوت کا تعلق ہو جاتا ہے خواہ ابھی ہم بستری نہ بھی ہوئی ہو۔ اسی لیے اگر کوئی عورت عقد نکاح کے چھ ماہ بعد اور شوہر کے ساتھ ہمبستری سے پہلے کوئی بچہ لے کر آجائے تو یہ بچہ شوہر کے ذمے پڑ جائے گا۔ جبکہ صرف عقد کی بنیاد پر بیوی کی بیٹی شوہر پر حرام نہیں ہو گی

جب ہمیں ہمبستری کی ایک صورت ایسی نظر آگئی جو ثبوت نسب کی موجب تو نہیں لیکن تحریم کی موجب ہے اور ساتھ ہی عقد کی بھی ایسی صورت مل گئی جو ثبوت نسب کی موجب تو ہے لیکن تحریم کی موجب نہیں تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی تحریم میں ثبوت نسب کا کوئی دخل نہیں ہے۔ نیز اس میں اعتبار صرف ایک چیز کا ہوتا ہے اور وہ ہے ہم بستری اس کے سوا کسی اور چیز کا اعتبار نہیں ہوتا۔

نیز ہمارے اور معترضین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی لونڈی کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگا دے تو اس پر اس کی ماں اور بیٹی دونوں حرام ہو جائیں گی جبکہ ہاتھ لگانے کے عمل کو نسب کے ثبوت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تحریم کا حکم نسب پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ ثبوت نسب کے ساتھ اور اس کے بغیر اس کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کے بارے میں سخت رویے کا اس طرح مظاہرہ فرمایا کہ کسی صورت میں رجم کی سزا واجب کر دی اور کسی صورت میں کوڑوں کی سزا۔ اس کے ساتھ جہنم میں ڈالے جانے کی وعید بھی سنائی نیز اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کے نسب کے الحاق کی بھی ممانعت کر دی۔ یہ سارے اقدامات اس لیے گئے کہ زنا کے جرم

پر عائد ہونے والا حکم سخت سے سخت ہو جائے تو پھر زنا کا موجب تحریم ہونا اولیٰ ہو گا کیونکہ تحریم کا ایجاب بھی تغلیظ یعنی حکم میں سختی کی ایک صورت ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اس شخص کے حج کے بطلان کا حکم صادر فرما دیا جس نے وقوف عرفہ سے قبل ہی اپنی بیوی کے ساتھ ہم بستری کر لی ہو تو زانی کا حج بطریق اولیٰ باطل ہو جانا چاہیئے اس لیے کہ حج کے بطلان کا حکم دراصل حج میں ہم بستری کی ممانعت کی تغلیظ کی خاطر ہے اسی طرح جب اللہ تعالیٰ نے وطی حلال کی صورت میں بیوی کی ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا حکم صادر فرما دیا تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ زنا کے حکم کی تغلیظ کی خاطر اس کے تحت ہونے والی ہم بستری کی صورت میں زانیہ کی ماں اور بیٹی کی تحریم کا حکم بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے

امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب غلطی سے کسی کو قتل کر دینے والے پر کفارہ واجب کر دیا تو قتلِ عمد کے مرتکب پر اس کا وجوب بطریق اولیٰ ہو گا امام شافعی کی یہ بات اس لیے درست نہیں ہے کہ قتل عمد کا حکم قتل خطا کے حکم کی بہ نسبت زیادہ سخت ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حج فاسد ہو جانے، روزہ ٹوٹ جانے اور غسل واجب ہو جانے کے لحاظ سے ہمبستری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ یہ ہم بستری زنا یا غیر زنا کی بنیاد پر ہوئی ہے اس لیے تحریم کے لحاظ سے بھی ان دونوں قسموں کی ہمبستری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مباح ہمبستری کی صورت میں مہر کے وجوب کا حکم لازم ہو جاتا ہے جبکہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری کی صورت میں ایسا کوئی حکم لازم نہیں ہوتا۔ اس لیے ہمبستری کی یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زنا کی بنیاد پر ہونے والی ہمبستری کے ساتھ جو سزا واجب ہو جاتی ہے یعنی رجم یا کوڑے وہ مال کے ایجاب سے زیادہ سخت ہے ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ہمبستری کے نتیجے میں مال اور حد کا وجوب ایک دوسرے کے آگے پیچھے آتے ہیں اس لیے کہ جب حد واجب ہو گی تو مہر واجب نہیں ہو گا اور جب مہر واجب ہو گا تو حد واجب نہیں ہو گی اس لیے ان دونوں میں ہر ایک دوسرے کی جگہ آتا ہے۔

جب زانی پر حد واجب ہو جائے گی تو وہ اس مال کے قائم مقام ہو جائے گی جس کا حکم ہمبستری کی بنا پر لگ سکتا تھا اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس حدیث سے استدلال کرے جس کی ہمیں عبدالباقی نے روایت کی، انہیں محمد بن اللیث الجزری نے، انہیں اسحاق بن بہلول نے، انہیں عبداللہ بن نافع نے، انہیں مغیرہ

اسماعیل بن ایوب بن سلمہ الزہری نے ابن شہاب الزہری سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جو حرام طریقے سے کسی عورت کا پیچھا کرتا ہے آیا وہ اس کی ماں سے نکاح کرسکتا ہے۔ یا حرام طریقے سے ماں کا پیچھا کرتا ہے۔ آیا وہ اس کی بیٹی سے نکاح کرسکتا ہے، آپ نے اس کے جواب میں فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال انما یحرم ما کان بنکاح، حرام چیز کسی حلال چیز کو حرام نہیں کرسکتی)

یعنی بیوی کی ماں یا بیٹی کے ساتھ ناجائز تعلقات کا بیوی کے ساتھ جائز ازدواجی تعلقات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ نیز فرمایا (حرمت کا سبب صرف وہ ازدواجی رشتہ بنتا ہے جو نکاح کی بنیاد پر استوار ہوا ہو)

اسی طرح اسحاق بن محمد الفروی نے عبداللہ بن عمر سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال) نیز عمر بن حفص نے عثمان بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (لا یفسد الحرام الحلال، کوئی حرام شئی کسی حلال شئی کو فاسد نہیں کرتی)۔

یہ روایتیں اہل علم کے نزدیک باطل ہیں اور ان کے راوی ناپسندیدہ ہیں۔ مثلاً مغیرہ بن اسماعیل ایک مجہول اور نامعلوم شخص ہے اس کی روایت کی بنیاد پر کسی شرعی مسئلے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی خاص کر اس وقت جبکہ اس کی روایت ظاہر قرآن سے متعارض ہے۔

اسی طرح اسحاق بن محمد روایت کے سلسلے میں مطعون ہے۔ یعنی فن روایت کی روشنی میں اس پر اعتراضات کیے گئے ہیں۔ یہی حالت عمر بن حفص کی ہے۔ اگر یہ روایات ثابت بھی ہوجائیں تو ہمارے مخالف کے مسلک پر ان کی دلالت نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ پہلی روایت میں عورت کا ناجائز اور حرام طریقے سے پیچھا کرنے کا ذکر ہے، ہمبستری کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جواب کا تعلق اس پیچھا کرنے کے سوال سے ہے اور آپ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ صرف کسی عورت کا ناجائز طریقے سے پیچھا کرنا حرمت کا سبب نہیں بنتا بلکہ حرمت اس وقت ہوگی جب نکاح ہوجائے گا۔

پیچھا کرنے کے مفہوم میں ہمبستری کا اثبات نہیں ہے بلکہ اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ دل میں اس کا خیال بیٹھ جائے جس سے مجبور ہو کر وہ اس پر نظر ڈالے یا اسے بہلا پھسلا کر ہمبستری پر آمادہ کرے وغیرہ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جواب کے ذریعے یہ بتادیا کہ یہ چیز تحریم کی موجب نہیں

ہے۔ تحریم صرف اس وقت واقع ہوتی ہے جب دونوں کے درمیان نکاح کی بنیاد پر رشتۂ ازدواج قائم ہو جائے اس طرح اس روایت میں وطی کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے اور آپ کے ارشاد (لا یحرم الحرام الحلال) کا تعلق عورت کا پیچھا کرنے کے سوال سے ہے جس میں بدکاری کا دخل نہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یحرم الحرام الحلال) تو ہو سکتا ہے کہ یہ روایت بھی بعینہٖ اسی واقعہ سے تعلق رکھتی ہو جس کے ساتھ پہلی روایت کا تعلق ہے۔

اگر روایت صحیح ہے تو درحقیقت یہ بدنظری اور بدکاری پر بہلا پھسلا کر آمادہ کرنے کے متعلق ہے۔ وطی کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ارشاد کردہ بات کا مقصد اس توہم کا ازالہ ہے کہ صرف بدنظری کی بنا پر تحریم واجب ہو جاتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ (زنا العینین النظر و زنا الرجلین المشی) کسی پر غلط نظر ڈالنا آنکھوں کا زنا اور بدکاری کے ارادے سے چل کر جانا قدموں کا زنا ہے۔

اس روایت کی بنا پر ہو سکتا تھا کہ کوئی یہ خیال کر بیٹھے کہ صرف غلط نظر ڈالنا موجب تحریم ہے جس طرح ہم بستری موجب تحریم ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلط نظر کو بھی زنا کا نام دیا ہے۔ اس توہم کو دور کرنے کے لیے آپ نے یہ خبر دی کہ یہ حرکت موجب تحریم نہیں ہے اور یہ کہ ملاپ نہ ہونے کی صورت میں تحریم کا ایجاب عقد نکاح کی بنا پر ہوتا ہے خواہ اس کے بعد ملاپ اور یکجائی کی صورت نہ بھی ہوئی ہو۔

جب اس روایت میں ہمارا بیان کردہ احتمال موجود ہے تو پھر اس کی بنیاد پر اعتراض باطل ہو گیا کہ تحریم کا دائرہ صرف نکاح اور مباح ہمبستری تک محدود نہیں ہے اس لیے کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں کہ جو شخص اپنی لونڈی سے حیض کی حالت میں ہمبستری کر لیتا ہے اس کی یہ ہمبستری وطی حرام شمار ہو گی جس کے ساتھ نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ موجب تحریم ہو گی۔

اس مثال کی بنا پر اب یہ کہنا باطل ہو گیا کہ تحریم کا دائرہ صرف نکاح اور مباح ہمبستری تک محدود ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی ایسی لونڈی سے ہمبستری کر لی جس میں ایک اور شخص بھی شریک ہو یا یہ کہ لونڈی اس کی ہی ہو لیکن مجوسی ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ حرام وطی کا مرتکب ہو گا جس کے ساتھ نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ ہمبستری تحریم کی موجب بن جائے گی۔

یہ چیز اس پر دال ہے کہ درج بالا روایت اگر ثابت بھی ہو جائے پھر بھی اس میں وطی حرام کی بنا پر تحریم کے ایجاب کی نفی کے لیے عموم موجود نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والے پر اس کی بیوی

کردی ہے۔ اور اس کے اس قول کو ناپسندیدہ اور جھوٹ قرار دیا ہے۔ ظہار کے اس قول میں تحریم کی کوئی بات بظاہر موجود نہیں لیکن پھر بھی اس کی بنا پر تحریم وطی واقع ہوگئی۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الحرام لا یحرم الحلال) سے استدلال درست نہیں ہے اس لیے کہ آپ کے اس ارشاد کا انداز بیان مطلق ہے کسی وجہ یا سبب کے ساتھ مقید نہیں ہے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔

اول تو یہ کہ حلال وحرام اللہ تعالیٰ کا وہ حکم ہوتا ہے جو کسی چیز کو حلال یا حرام قرار دینے سے تعلق رکھتا ہے جبکہ ہمیں یہ بات حقیقۃً معلوم ہے کہ کسی چیز کے متعلق تحریم کے حکم اور اس کے بالمقابل کسی اور چیز کے متعلق تحلیل کے حکم کے ساتھ تحلیل وتحریم کے ایجاب کے سلسلے میں کسی دلالت کے بغیر کوئی اور حکم متعلق نہیں ہو سکتا۔ اس لیے اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے تو ہمارے زیر بحث مسئلے سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ہم بھی اسی قول کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی چیز کی تحریم کا حکم نفس ورود کی بنا پر کسی مباح چیز کی تحریم کا موجب نہیں بن سکتا۔

یہ صرف اس وقت تحریم کا موجب بن سکتا ہے جب ایسی کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس مباح چیز کی تحریم کی اسی حیثیت سے موجب بن رہی ہو جس حیثیت سے وہ پہلی چیز کی تحریم کی موجب بنی تھی۔ اس صورت میں اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے جس چیز کی تحلیل کا حکم منصوص طریقے سے بیان فرمادیا ہو وہ چیز تحلیل کے اس حکم پر برقرار رہے گی اور جب کسی اور چیز کی تحریم کا حکم آئے گا تو قیاس سے کام لیتے ہوئے اس حکم کی بنا پر اس پہلی چیز پر اعتراض جائز نہیں رہے گا جس پر ابتدا ہی سے تحلیل کا حکم لگ چکا ہے۔ اس طرح قیاس سے کام لیتے ہوئے مباح چیز پر تحریم کا حکم لگانے سے روک دیا گیا ہے۔

اس سے ان لوگوں کے قول کا بھی بطلان ہو گیا جو قیاس کے ذریعے حکم کے نسخ کے قائل ہیں۔ یہ وہ مفہوم ہے جس کا درج بالا روایت کے الفاظ متقاضی ہیں بشرطیکہ روایت کو درست تسلیم کر لیا جائے۔ یہ تو ایک وجہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الحرام لا یحرم الحلال) سے مراد یہ ہے کہ "کوئی حرام کام کسی حلال کام کو حرام نہیں کرتا۔" اگر یہ معنی مراد ہوں تو لامحالہ روایت کے الفاظ میں کچھ محذوف ماننا پڑے گا اور الفاظ کے حقیقی معنوں کے اعتبار کی بجائے اس محذوف کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

اس صورت میں دو وجوہ کی بنا پر روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ محذوف چونکہ مذکور نہیں ہے کہ اس کے عموم کا اعتبار کیا جائے اس لیے اس کے عموم سے

استدلال ساقط ہو جائے گا کیونکہ محذوف تو مذکور نہیں ہے کہ وہ اپنے دائرے میں آنے والے تمام مسمیات اور مدلولات کے لیے عموم کے معنی دے۔

اس بنا پر کسی کے لیے ایسے محذوف کے عموم سے استدلال درست نہیں ہوگا جو مذکور نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں اس لحاظ سے عموم کا اعتبار درست نہیں ہوگا کہ اس جیسے محذوف میں عموم کا اعتقاد درست نہیں ہوتا کیونکہ اہلِ اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ حرام حلال کی تحریم کا موجب بن جاتا ہے۔ مثلاً نکاح فاسد کی بنا پر ہمبستری، لونڈی کے ساتھ حیض کی حالت میں مباشرت، حیض کی حالت میں بیوی کو تین طلاق دے دینا، ظہار، شراب جس میں پانی ملا دیا جائے، ارتداد جو نکاح کو باطل کر کے بیوی کو شوہر پر حرام کر دیتا ہے۔ اور اسی طرح کے دوسرے افعال جو حلال کی تحریم کا سبب بن جاتے ہیں۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (الحرام لا یحرم الحلال) اگر عموم کے لفظ کے ساتھ وارد بھی ہوتا تو بھی اس میں عموم کا اعتقاد درست نہ ہوتا اور اس کے ورود کے ساتھ ہی یہی سمجھا جاتا کہ آپ کی اس سے مراد بعض حرام افعال ہیں جو حلال کے لیے تحریم کا موجب نہیں بنتے۔ اس صورت میں ان افعال کے حکم کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت پیش آجاتی ہے جس طرح کہ تمام مجمل الفاظ کے سلسلے میں طریق کار ہے۔

نیز اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم منصوص طریقے سے اس محذوف کا ذکر فرما دیتے جس کا فریق مخالف کو دعویٰ ہے اور آپ کے ارشاد کے الفاظ یہ ہوتے (ان فعل الحرام لا یحرم الحلال) تو پھر بھی فریقِ مخالف کی بات پر اس کی دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ فعل حرام حلال کی تحریم کا موجب نہیں ہے۔ اس صورت میں روایت کے الفاظ کو ان کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جاتا اور اس میں یہ دلالت نہ ہوتی کہ اللہ تعالیٰ کسی فعل حرام کے وقوع کی صورت میں حلال کو حرام قرار نہیں دیتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس ارشاد کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرام کے ارتکاب کی بنا پر حلال کو حرام قرار نہیں دیتا تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے جو معنی معترض نے بیان کیے ہیں اگر وہ مراد ہوں گے تو یہ اس کے مجازی معنی ہوں گے، حقیقی معنی نہیں ہوں گے۔

اس صورت میں اس مجازی معنی کے حکم کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت پیش آئے گی مجازی معنوں میں کسی لفظ کا استعمال صرف اس وقت درست ہوتا ہے۔ جب اس پر دلالت قائم ہو جائے۔

امام شافعی نے ایک مناظرے کا ذکر کیا ہے جو انہوں نے کسی سے کیا تھا۔ اس کی روئیداد پر غور

کرنے سے بڑا تعجب پیدا ہوتا ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ اس شخص نے مجھ سے سوال کیا "آپ یہ کیوں کہتے ہیں کہ حرام کسی حلال کی تحریم کا موجب نہیں بنتا؟" میں نے جواب میں کہا: "قول باری ہے (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)

نیز فرمایا (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ، اور تمہارے صلبی بیٹوں کی بیویاں) نیز فرمایا (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ۔ اور تمہاری بیویوں کی مائیں) تا قولِ باری (اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ)، تم نہیں دیکھتے کہ قرآن نے ان آیات میں جن خواتین کا ذکر کیا ہے انہیں وہ نکاح یا دخول اور نکاح کی بنا پر حرام قرار دے رہا ہے"۔

جواب ملا: "کیوں نہیں"، اس پر میں نے کہا: آیا یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حلال کی وجہ سے ایک چیز کو حرام اور حرام کی وجہ سے اسے حرام کر دیا ہو جبکہ حرام، حلال کی ضد ہے اور نکاح کی نہ صرف ترغیب دی گئی ہے۔ بلکہ اس کا حکم بھی دیا گیا ہے اور زنا کو حرام قرار دیا گیا ہے چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا، زنا کے قریب بھی نہ جاؤ بے شک یہ بہت سخت قبیح گناہ اور بہت ہی برا طریقہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اوپر کی گفتگو میں امام شافعی نے نکاح اور دخول کے نتیجے میں ثابت ہونے والی تحریم کی آیت نیز تحریم زنا کی آیت تلاوت کی۔

حالانکہ ان دونوں آیتوں میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو زیر بحث مسئلہ کے اختلافی پہلو پر دلالت کرتی ہو اس لیے کہ نکاح اور دخول یعنی ہمبستری کی اباحت اور دونوں امور کی وجہ سے تحریم کے وجوب میں یہ بات ہرگز موجود نہیں ہے۔ کہ ان دونوں باتوں کے سوا کسی اور وجہ سے تحریم واقع نہیں ہوتی۔

مثلاً اس سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے تحریم کی نفی نہیں ہوتی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے زنا کی تحریم سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ تحریم صرف زنا کی بنا پر واقع ہوتی ہے اس لیے تلاوت شدہ دونوں دونوں آیتوں کے ظاہر سے زنا کی صورت میں کی جانے والی ہمبستری کی بنا پر نکاح کی تحریم کی نفی نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ آیتِ زنا میں تو صرف زنا کی تحریم ہے۔

اور تحریم زنا تحریم نکاح کے ایجاب کی نفی پر دلالت نہیں کرتی جس طرح کہ نکاح اور دخول کی بنا پر واجب ہونے والی تحریم میں اس بات کی نفی نہیں ہے کہ ان دونوں باتوں کے سوا کوئی اور وجہ تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔ اس لیے زیر بحث مسئلے کے اختلافی نکتے پر امام شافعی کی تلاوت کردہ دونوں آیتوں کی کوئی دلالت نہیں ہے اور نہ ہی ان میں مسائل کے سوال کا جواب موجود ہے جو اس نے امام شافعی سے ان کے

قول کی صحت پر دلیل کے طور پر طلب کیا تھا۔

امام شافعی نے فرمایا کہ حرام حلال کی ضد ہے۔ جب سائل نے ان سے ان دونوں کا فرق واضح کرنے کے لیے کہا تو انہوں نے کہا: "اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے مابین فرق کر دیا ہے۔ کیونکہ اس نے نکاح کی ترغیب دیکر زنا کو حرام قرار دیا ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس طرح امام شافعی نے اللہ کی جانب سے نکاح اور زنا کے مابین تحلیل و تحریم کے فرق کو سائل کے سامنے بطور دلیل پیش کر دیا حالانکہ سائل کے ذہن میں نکاح کی اباحت اور زنا کی حرمت کے سلسلے میں کوئی اشکال نہیں تھا۔

اس نے تو صرف یہ پوچھا تھا کہ ان کے دعوے پر آیت کی کس طرح دلالت ہو رہی ہے۔ امام شافعی اس کی وضاحت نہیں کر سکے اور اس کی بجائے یہ بتانے میں مصروف ہو گئے کہ فلاں چیز حرام ہے۔ اور فلاں چیز حلال۔

اگر سائل اپنی بے بصیرتی کی بنا پر اتنا گرا ہوا تھا کہ نکاح اور زنا کے درمیان کسی طرح فرق نہیں کر سکتا تھا تو پھر وہ جواب کے قابل ہی نہ تھا اس لیے کہ اس کی عقل ماری جا چکی تھی کیونکہ جس شخص میں ذرہ برابر بھی عقل ہو وہ اپنے آپ کو جان بوجھ کر انجان بننے کی اس پست سطح تک نہیں لا سکتا۔

اگر وہ ان دونوں کے درمیان بایں معنی فرق کر سکتا تھا کہ ایک ممنوع اور دوسری مباح ہے اور امام شافعی سے اس کا سوال صرف یہ تھا کہ تحریم نکاح کے ایجاب میں ان دونوں باتوں کے اجتماع کے جواز کے امتناع کے تناظر میں ان دونوں کے درمیان فرق واضح کر دیں تو ہم کہیں گے کہ امام شافعی نے اس کے اس سوال کا کوئی جواب نہیں دیا بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ کیا کہ اباحت اور ممانعت کی دو آیتیں پڑھ کر اسے سنا دیں اور یہ کہہ دیا کہ حلال حرام کی ضد ہے جبکہ حلال کا حرام کی ضد ہونا ایجاب تحریم میں ان دونوں کے اجتماع کے لیے مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ نکاح فاسد کی بنیاد پر وطی حرام ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ کی نص اور اہل اسلام کے اتفاق و اجماع کی رو سے حیض والی عورت سے ہمبستری حرام ہے۔ اور یہ وطی حلال کی ضد ہے حالانکہ ایجاب تحریم میں ان دونوں کی حیثیت ایک جیسی ہے۔ اسی طرح حیض کے دوران طلاق دینا ممنوع ہے اور طہر کی حالت میں ہمبستری کرنے سے پہلے پہلے مباح ہے لیکن ایجاب تحریم میں دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اگر امام شافعی کا یہ مسلک ہے کہ ضدین میں قیاس ممتنع ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ ایک حکم کے اندر ان کا کبھی اجتماع نہ ہو جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ شریعت کے اندر ایک حکم میں اجتماع ضدین ہوتا ہے۔

ان کا آپس کا تضاد بہت سے احکام میں ان کے لیے اکٹھے ہو جانے میں کسی طرح مانع نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس جیسے حکم کے ساتھ نص کا ورود جائز ہے اور جس حکم کے ساتھ نص کا ورود جائز ہو اس میں دلالت کے قیام کی بنیاد پر قیاس کی گنجائش ہوتی ہے۔

اب جب عقل اور شرع دونوں کی رو سے ایک حکم کے اندر اجتماع ضدین ممتنع نہیں ہے تو امام شافعی کا یہ قول کہ حلال حرام کی ضد ہے ان دونوں کے درمیان اس حیثیت سے فرق واضح کرنے کا موجب نہیں بن سکتا جس حیثیت سے سائل کی طرف سے سوال کیا گیا تھا۔ ایک حکم کے اندر اجتماع ضدین ممتنع نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نمازی کو بلاضرورت نماز کے اندر چلنے اور لیٹ جانے سے منع کر دیا ہے۔

جبکہ چلنا اور لیٹ جانا ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن نہی کے حکم میں دونوں کا اجتماع ہو گیا ہے اس سلسلے میں مزید مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ مثالوں کی تلاش میں کسی کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امام شافعی کے اس قول سے کہ حلال اور حرام ایک دوسرے کی ضد ہیں کوئی ایسا مفہوم پیدا نہ ہو سکا جو ان دونوں کے درمیان فرق واضح کرنے کا موجب بن جاتا۔

پھر امام شافعی نے سائل کا یہ قول نقل کیا کہ "مجھے مباشرت کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور میں ایک پر دوسرے کو قیاس کر لیتا ہوں" اور فرمایا: "میں نے اس سے کہا کہ حلال مباشرت کا موقعہ ہاتھ آنے پر تم تعریف کے سزاوار ہو گے اور حرام مباشرت کا ارتکاب کر کے سنگسار کر دیئے جاؤ گے، کیا اس کے بعد بھی تم یہ کہہ سکتے ہو کہ ایک مباشرت دوسری کے مشابہ ہے؟" اس نے جواب میں کہا: "نہیں، ایک مباشرت دوسری کے مشابہ نہیں ہے۔ لیکن کیا آپ اس کی مزید وضاحت کر سکیں گے؟"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سائل نے امام شافعی کی یہ بات تسلیم کر لی کہ ایک جماع دوسرے کے مشابہ نہیں ہے۔ اس سے اگر ان کی مراد یہ ہے کہ حلال جماع اس حیثیت سے حرام جماع کے مشابہ نہیں کہ یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ تو اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اگر ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ ایجاب تحریم کے لحاظ سے ان دونوں کو یکساں سطح پر رکھنے کی صورت میں ایک جماع دوسرے کے مشابہ نہیں ہے تو اس کی انہوں نے کوئی دلیل پیش نہیں کی جو ایجابِ تحریم کے لحاظ سے ایک کے ساتھ دوسرے کی مشابہت کی نفی کرتی ہو۔

دنیا میں قیاس کی جو بھی صورت پائی جاتی ہے اس میں ایک چیز کو بعض وجوہ سے دوسری چیز کے

ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ اس میں تمام وجوہ سے تشبیہ کی صورت نہیں ہوتی اس لیے اگر ایک وجہ کی بنا پر دو چیزوں کے درمیان افتراق تمام وجوہ سے ان دونوں کے درمیان فرق کا موجب بن جائے تو اس کی بنا پر قیاس کے سارے عمل کا سرے سے ہی ابطال لازم آجائے گا۔

کیونکہ ایسی دو چیزوں کے درمیان قیاس کا وجود ہی جائز نہیں ہوتا جو تمام وجوہ سے ایک دوسری کی مشابہ ہوں اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام شافعی نے جو کچھ کہا اور سائل نے جو کچھ تسلیم کیا وہ سوال کے جواب کے لحاظ سے ایک بے معنی کلام ہے۔

پھر سائل نے امام شافعی سے جواب کی مزید وضاحت چاہی تو آپ نے سائل سے کہا: "اچھا، کیا تم حلال کو جو خدا کی نعمت ہے حرام پر قیاس کرو گے جو خدا کی لعنت ہے"۔ اس جواب میں بھی پہلے معنی کی تکرار ہے صرف اس میں دو الفاظ نعمت اور لعنت کا اضافہ ہے جبکہ سائل کا سوال حسب سابق ابھی تک تشنۂ جواب ہے۔

آپ نے سائل کے استفسار کے مطابق جواب نہیں دیا۔ سائل دراصل یہ پوچھنا چاہتا تھا کہ وہ اس قیاس کی ممانعت کی کوئی دلیل بیان کریں۔ قیاس کی صورت یہ تھی کہ اس نے تحریم کی ایجاب میں حرام کو جو اللہ کی لعنت ہے یعنی حائضہ یا مجوسی لونڈی کے ساتھ ہمبستری یا نکاح فاسد کی بنا پر مباشرت کو حلال کے مساوی قرار دے دیا تھا جو اللہ کی رحمت ہے

اس طرح امام شافعی نے دلیل کے بغیر جو بات کہی تھی اور جو دعویٰ کیا تھا۔ اس کا خود بخود خاتمہ ہو گیا۔

پھر سائل نے ان سے کہا: "میرا رفیق کہتا ہے کہ تحریم الحرام الحلال " (حرام، حلال کو حرام کر دیتا ہے) کی صورت تو موجود ہے"۔ امام شافعی فرماتے ہیں"۔ میں نے اس سے یہ کہا: کیا یہ صورت ہمارے اس اختلافی مسئلے میں موجود ہے جس کا تعلق عورتوں سے ہے؟" اس نے جواب دیا: "نہیں، لیکن دوسرے امور مثلاً نماز اور مشروبات میں موجود ہے، اور عورتوں کے اس اختلافی مسئلے کو ان پر قیاس کر لیا جائے"۔ اس پر میں نے اس سے سوال کیا: "کیا تم کسی کو اس بات کی اجازت دو گے کہ وہ نماز کے معاملے کو عورتوں کے معاملے پر قیاس کا ذریعہ بنا لے؟" اس نے جواب میں کہا: "نہیں، کسی بھی پہلو سے نہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے سائل کو یہ کہہ کر اسے دوسرے امور کے حوالے سے 'تحریم الحرام الحلال' کو عورتوں کے معاملے پر قیاس کا ذریعہ بنانے سے روک دیا۔ جبکہ خود انہوں نے ابتدا میں علی الاطلاق یہ کہا تھا مباح ہمبستری پر زنا کو قیاس کرنا اس لئے جائز نہیں کہ زنا حرام ہے اور یہ حلال کی ضد ہے، حلال اللہ کی نعمت اور حرام اللہ کی لعنت ہے، انہوں نے اپنے قول میں یہ کوئی قید نہیں لگائی تھی کہ قیاس

کی مخالفت کا معاملہ صرف عورتوں تک محدود ہے۔

انہوں نے جس فرق کا ذکر کیا ہے کہ حلال حرام کی ضد ہے اور اسے علی الاطلاق علت کا جو درجہ دیا ہے اس سے ان پر یہ لازم آتا ہے کہ جہاں جہاں یہ علت پائی جائے وہاں اسے جاری کر دیں۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتے تو وہ اپنے دعوے کو خود جھٹلانے کے مرتکب قرار پائیں گے پھر ان سے یہ بھی پوچھا جاسکتا ہے کہ "تحریم الحرام الحلال" کا حکم اگر عورتوں کے سوا دوسرے امور میں جائز ہو سکتا ہے تو عورتوں کے سلسلے میں یہ کیوں جائز نہیں ہو سکتا۔ ۹۰

باوجودیکہ ان میں سے ایک دوسرے کی ضد ہے۔ ایک نعمت ہے تو دوسرا لعنت۔ جس طرح کہ ایجاب تحریم میں ملک یمین کے تحت ہمبستری کی وہی حیثیت تھی جو نکاح کی بنیاد پر ہونے والی مباشرت کی ہے حالانکہ ملک یمین نکاح کی ضد ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نکاح اور ملک یمین دونوں بیک وقت ایک مرد کو حاصل نہیں ہو سکتے۔

سائل نے امام شافعی سے یہ کہا: "نماز حلال ہے لیکن نماز میں گفتگو حرام ہے۔ جب نمازی نماز میں کلام کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس طرح حلال حرام کی وجہ سے فاسد ہو گیا" میں نے اس سے یہ کہا کہ: "تمہارا خیال ہے کہ نماز فاسد ہو گئی۔ نماز فاسد نہیں ہوئی بلکہ نمازی کا فعل فاسد ہو گیا۔ تاہم اس کی ادائیگی اس بنا پر نہیں ہوئی کہ تم نے اسے اس طرح ادا نہیں کیا تھا جس طرح تمہیں حکم دیا گیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میں نہیں سمجھتا کہ جس شخص کو کسی سے مناظرہ کرنے کے فن سے ذرا بھی مَس ہو وہ دلائل سے تہی دامن ہونے کی بنا پر اپنے مدمقابل کی کم عقلی، جہالت اور ناسمجھی کے باوجود ایسی غیر معیاری بات بھی کہہ سکتا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو علی الاطلاق یہ بات کہنے میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ جب نمازی نماز کے اندر کوئی ایسی حرکت کرے جو اس کے بطلان کی موجب ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے جس طرح ہر شخص بے دھڑک یہ کہہ سکتا ہے کہ نکاح کو باطل کرنے والی چیز کی موجودگی اسے باطل کر دیتی ہے۔

اب اگر کوئی شخص نماز اور نکاح کے درمیان اس طرح فرق کرتا ہے کہ نماز کے بطلان کے باوجود اس پر فساد کے اسم کا اطلاق نہیں کرتا اور اسے فاسد نہیں کہتا جبکہ تمام لوگ ایسی نماز پر اس اسم کا اطلاق کرتے ہیں تو اس کے مدمقابل کے لیے نکاح کے بارے میں یہی بات کہنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی۔

وہ یہ کہہ سکتا ہے: "میں یہ نہیں کہتا کہ نکاح فاسد ہو گیا۔ نکاح فاسد نہیں ہوتا بلکہ نکاح کا فعل جو زنا

ہے فاسد ہوتا ہے۔ نکاح فاسد نہیں ہوا لیکن اس کی بیوی بائن ہو گئی اور اس کے حبالۂ عقد سے نکل گئی اور اس طرح نماز اور نکاح دونوں کا معاملہ یکساں ہو گیا۔"

اس شخص سے یہ کہا جا سکتا ہے: "فرض کرو ہم تمہارے اس دعوے کو تسلیم کرتے ہیں کہ باطل ہو جانے والی نماز پر تمہارے قول کے مطابق فساد کے اسم کا اطلاق ممنوع ہے تو کیا اسم کی حد تک تمہاری بات تسلیم کر لینے کے بعد معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ایک سوال اپنی جگہ باقی نہیں رہ جاتا؟۔

یہ سوال تم سے پوچھا جائے گا کہ تمہیں اس بات سے انکار نہیں کہ جب ممنوع کلام کی بنا پر کلام کرنے والے کا نماز سے خارج ہو جانا درست ہو گیا اور اس کی نماز ادا نہیں ہوئی تو پھر عورت کے مسئلے میں بھی یہی حکم واجب ہے یعنی اس کی ماں کے ساتھ وطی بالزنا کے بعد اس کا نکاح باقی نہ رہے جس طرح کلام کرنے کے بعد متکلم کی نماز باقی نہیں رہتی اور یہ کہ اس زانی شوہر سے اس کی یہ بیوی بائن ہو کر اس کے حبالۂ عقد سے نکل جائے جس طرح کلام کرنے والا نمازی نماز سے نکل آتا ہے۔

اس سوال کی موجودگی کے باعث امام شافعی پر یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ وہ بیوع (خرید و فروخت) کی کسی بھی صورت پر فساد کا اطلاق نہ کریں بلکہ عقود کی تمام صورتوں کے متعلق بھی یہی اصول اپنائیں۔

ان کے قول کے مطابق عقود کے متعلق صرف اتنا کہا جائے کہ یہ درست نہیں اور ملکیت کی موجب نہیں۔ عبارت یعنی الفاظ کی حد تک تو اس اطلاق کو روکا جا سکتا ہے لیکن گفتگو تو معانی کی بنیاد پر ہوتی ہے الفاظ و اسماء کی بنیاد پر نہیں۔

امام شافعی کے بیان کے مطابق سائل نے یہ کہا: "ہمارا رفیق کہتا ہے کہ پانی حلال اور شراب حرام ہے۔ جب پانی کو شراب کے ساتھ ملا دیا جائے تو پانی حرام ہو جائے گا" میں نے اس سے کہا: "تمہارا کیا خیال ہے کہ تم پانی کو شراب میں ڈالو گے تو کیا حلال پانی کا وجود حرام میں مٹ نہیں جائے گا؟"

اس نے کہا: "کیوں نہیں" میں نے اس سے پوچھا: "کیا تم عورت کو ہر ایک کے لیے اسی طرح حرام پاتے ہو جس طرح شراب کو؟" اس نے اس کا جواب نفی میں دیا۔ میں نے اس سے پھر پوچھا: "کیا تم ماں اور اس کی بیٹی کو اسی طرح باہم مخلوط پاتے ہو جس طرح شراب اور پانی باہم مخلوط ہو جاتے ہیں؟" اس نے پھر نفی میں جواب دیا۔

میں نے پھر کہا: "اگر شراب کی قلیل مقدار پانی کی بڑی مقدار میں ملا دی جائے تو کیا پانی نجس ہو جائے گا" اس نے کہا: "نہیں" میں نے پھر سوال کیا: "کیا تھوڑی سی بدکاری اور ہلکا سا بوسہ اور شہوت کے تحت ہلکا سا لمس حرام نہیں ہوتا بلکہ ان افعال قبیحہ کی بڑی مقدار حرام ہوتی ہے؟" اس نے اس کا بھی

جواب نفی میں دیا۔ اس پر میں نے کہا" اس لیے عورتوں کا معاملہ شراب اور پانی کے مشابہ نہیں ہے "

امام شافعی کے مکالمہ پر تبصرہ

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا مکالمہ میں بھی امام شافعی نے مختلف صورتوں میں فرق بیان کرنے کے ذریعے بات چلائی ہے۔ شراب کا پانی کو حرام کر دینے کی جس صورت کا ذکر کیا گیا ہے اس کے متعلق امام شافعی کی طرف یہ بات منسوب کی جاتی ہے کہ انہوں نے یحیٰی بن معین کے اس قول پر کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا اسے حجت کے طور پر پیش کیا تھا۔

مذکورہ بالا مثال میں اس علت کی موجودگی کی بنا پر تحریم کی نفی کرنے والے پر اسے لازم کر دینا درست ہے کیونکہ' تحریم الحرام الحلال' کی نفی کی علت یہ نہیں تھی کہ پانی اور شراب باہم مخلوط نہیں تھے اور یہ کہ زنا کی قلیل صورت بھی تحریم کی موجب ہے۔ بلکہ اصل علت یہ تھی کہ حرام حلال کی ضد ہے اور حلال نعمت ہے جبکہ حرام لعنت ہے۔

ہم دیکھ سکتے ہیں کہ امام شافعی نے سائل کے ساتھ پورے مناظر کے دوران اس بات کے سوا اور کسی چیز کو اپنے استدلال کی بنیاد نہیں بنایا۔ انہوں نے مختلف صورتوں میں جو فروق بیان کیے ہیں وہ اور وجوہ کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو امام شافعی کی بیان کردہ علت کے لیے مزید انتقاض کا سبب بن جاتی ہیں اور اس میں اس طرح تخلف لازم آتا ہے کہ علت تو موجود ہوتی ہے لیکن اس کے تحت لازم ہونے والے حکم کا وجود نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں اگر تحریم کا انحصار اختلاط نیز ممنوع کو مباح سے علیحدہ نہ کر سکنے پر ہو تو پھر مباح ہمبستری کو تحریم کا موجب نہیں ہونا چاہیئے کیونکہ اس میں اختلاط موجود نہیں ہوتا۔ اسی طرح نکاح فاسد کی بنا پر ہمبستری نیز ہمبستری کی ان تمام صورتوں کا یہی حکم ہونا چاہیئے جن کے ساتھ تحریم کا تعلق ہے۔ کیونکہ ماں اپنی بیٹی سے بالکل الگ اور ممتاز ہوتی ہے اور ان دونوں میں باہم مخلوط ہو جانے کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ جب اختلاط نہ ہونے کے باوجود ان تمام وجوہ کی تحریم کا وقوع درست ہوتا ہے تو پھر زنا کی صورت میں اس کے وقوع سے انکار کیوں ہے؟

ہم نے زیر بحث مسئلہ کی ابتدا میں زنا کی بنا پر تحریم کے وقوع پر قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَاۗؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاۗءِ) نیز قول باری (الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) کی دلالت کا ذکر کر دیا تھا۔ اس لیے اس مسئلے پر امام شافعی کی جانب سے ان کی پوری گفتگو کی روشنی میں کوئی دلالت یا اس کے مشابہ کوئی چیز

سامنے نہیں آئی۔

جب امام شافعی نے سائل کے سامنے پانی، شراب اور عورتوں کے مابین فرق بیان کرکے یہ کہہ دیا کہ عورتوں کا معاملہ شراب اور پانی کے معاملے کے مشابہ نہیں ہے تو پھر سائل کے ساتھ اپنی گفتگو کے اگلے حصے کو ان الفاظ میں بیان کیا۔ میں نے اس سے پوچھا: "تم نے اپنے رفیق کی درج بالا باتیں کیسے قبول کرلیں؟" اس نے جواب دیا: "یہ باتیں ہمارے سامنے کسی نے اس طرح بیان نہیں کیں جس طرح آپ نے بیان کی ہیں۔

اگر ہمارے رفیق کو ان باتوں کے متعلق آپ کی بیان کردہ وضاحتوں کا علم ہوجاتا تو میرا خیال ہے کہ وہ کبھی اپنے مسلک پر قائم نہ رہے اس پر غفلت کا پردہ پڑا ہوا ہے اور اس میں بحث کرنے کی بھی طاقت نہیں ہے۔" امام شافعی مزید فرماتے ہیں: "اس گفتگو کے نتیجے میں سائل نے اپنے رفقاء کے مسلک سے رجوع کرلیا اور کہنے لگا کہ آپ کے مسلک کو اختیار کرکے اب میں اپنے آپ کو حق پر سمجھتا ہوں"

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے اس دوست نے یہ کارگزاری دکھا کر کوئی بڑا تیر نہیں مارا۔ ہمیں تو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ صاحب کون ہیں اور ان کا وہ رفیق کون ہے جس کے متعلق انہوں نے یہ کہا ہے کہ اگر ہمارے رفیق کو ان فروق کا علم ہوجاتا تو وہ اپنے مسلک پر قائم نہ رہتا جہاں تک اس سائل کا تعلق ہے تو اس کے دل کی بے بصیرتی اس بات سے عیاں ہوگئی ہے کہ اس نے امام شافعی کے تمام دعوؤں کو بلاچون وچرا تسلیم کرلیا اور ان سے زیرِ بحث مسئلہ پر کسی دلیل تک کا مطالبہ نہیں کیا۔ عین ممکن ہے کہ یہ کوئی عامی شخص ہو جسے فقہ سے کوئی مس نہیں تھا۔

البتہ دو باتیں اس کے اندر ضرور موجود تھیں ایک جہالت اور کند ذہنی اس کا پتہ ہمیں امام شافعی کے ساتھ اس کی گفتگو کی روئیداد نیز ایسی باتوں کو تسلیم کرلینے کے ذریعے چلا جن کی تسلیم کا کوئی جواز نہیں تھا۔ علاوہ ازیں اسکی ذہنی سطح کا ہمیں اس سے بھی اندازہ لگ گیا کہ اس نے مسئول یعنی امام شافعی سے ایسے بے معنی فروق بیان کرنے کا مطالبہ کیا جو علل اور مقالیات کے معنی میں کسی فرق کا موجب نہیں بنتے اور پھر ان سطحی باتوں سے متاثر ہو کر اپنے رفقاء کا مسلک ترک کرکے امام شافعی کا مسلک اختیار کرلیا۔

دوم عقل اور سمجھ کی کمی۔ وہ اس لیے کہ اسے یہ گمان پیدا ہوگیا کہ اگر اس کا رفیق یہ باتیں سن لیتا تو اپنے مسلک سے رجوع کرلیتا، اس طرح اس نے اپنے گمان کی بنیاد پر ان مسائل کے متعلق ایک غیر شخص کے بارے میں اپنا فیصلہ سنا دیا جن کی حقیقت کا اسے خود بھی علم نہیں تھا۔

دوسری طرف ایسے شخص کے ساتھ گفتگو کرکے اسے اپنے مسلک کا قائل بنا کر امام شافعی کی جانب

سے مسرت کا اظہار اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ مناظرہ کے اندران دونوں کی سطح تقریباً یکساں تھی ورنہ اگر امام شافعی کے نزدیک اس شخص کی حیثیت ایک مبتدی اور انجان کی ہوتی تو وہ اس مناظرے کی روئیداد اپنی کتاب میں ہرگز درج نہ کرتے۔

اگر ہمارے نوجوان اور مبتدی سطح کے رفقاء اس بحث میں حصہ لیتے تو ان پر بھی مذکورہ بالا مناظرے پیش کیے گئے دلائل کا کھوکھلا پن اور رسائل ومسئول کی سطحیت اور علمی کمزوری واضح ہوجاتی۔

امام شافعی نے ایک اور مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا: "میں نے سائل سے یہ کہا کہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر کے بیٹے کا بوسہ لے لے تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی علیحدگی کو تم عورت کی جانب سے شمار کرتے ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے عورت کی جانب سے قرار نہیں دیا۔" یہ سن کر اس نے کہا اور آپ کا مسلک یہ ہے کہ عورت اگر مرتد ہوجائے تو وہ شوہر پر حرام ہوجاتی ہے۔"

میں نے جواباً کہا: "میں تو اس بات کا بھی قائل ہوں کہ اگر عورت عدت کے دوران ارتداد سے رجوع کرکے دوبارہ داخلِ اسلام ہوجائے تو شوہر کے ساتھ اس کا نکاح باقی رہتا ہے کیا اس عورت کے بارے میں تمہارا ابھی یہی مسلک ہے جو اپنے بیٹے کا بوسہ لے لیتی ہے؟" اس نے جواب میں کہا "نہیں"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے پہلے تو عورت کی طرف سے تحریم کے وقوع کے قول پر اپنے مدِمقابل پر تنقید کردی پھر بعد میں خود اسی طریقِ کار کے قائل ہوکر عدت میں رجوع کرنے کا معاملہ عورت کے حوالے کردیا جس طرح ان کے مدِمقابل نے تحریم کے وقوع کو اس کی جانب سے قرار دیا تھا۔

پھر فرمایا: "میں اس بات کا قائل ہوں کہ اگر عدت کی مدت گذر جانے کے بعد عورت ارتداد سے توبہ کرکے اسلام کی طرف رجوع کرے تو شوہر کو اس سے دوبارہ نکاح کرلینے کا اختیار ہوگا کیا اس عورت کے متعلق تمہارا ابھی یہی مسلک ہے جو اپنے شوہر کے بیٹے کا بوسہ لے لیتی ہے؟" پھر فرمایا: "مرتد عورت تمام مسلمانوں پر حرام رہتی ہے جب تک وہ اسلام کی طرف رجوع نہ کرلے، لیکن اپنے شوہر کے بیٹے کو چوم لینے کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اپنے مدِمقابل پر تنقید کرکے امام شافعی نے خود اپنے مسلک کی تردید کردی اور پھر حسبِ سابق فروق کے بیان میں لگ گئے۔ میں نے ان کے ان تضادات کا اس غرض سے جائزہ پیش نہیں کیا کہ نظر وفکر سے مس رکھنے والے اصحاب کو ان کے متعلق کوئی شبہ ہے بلکہ میرا مقصد صرف اپنے اصحاب یعنی احناف سے اختلافِ رائے رکھنے والوں کے علمی مقام اور فکر ونظر کی سطح کو واضح کرنا تھا۔

ساس سے بدکاری پر کیا حکم ہوگا

اس مسئلے میں عثمان البتی کے مسلک کے متعلق جو یہ نقل کیا گیا ہے کہ نکاح سے قبل ہونے والی ساس سے بدکاری کے ارتکاب اور نکاح کے بعد اس کے ساتھ اس فعلِ قبیح کے ارتکاب کے درمیان فرق ہے۔ پہلی صورت میں زانیہ کی بیٹی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے گی اور دوسری صورت میں وہ بحالہ اس کی بیوی رہے گی، یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ جس فعل کا ارتکاب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بنتا ہے۔ اس کے اس حکم کے ایجاب میں نکاح سے قبل یا نکاح کے بعد کی صورت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ رضاعت کو جب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب قرار دے دیا گیا تو اس حکم کے ایجاب میں نکاح سے قبل اور نکاح کے بعد کی رضاعت سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔

لواطت کی بنا پر ازدواجی رشتوں کا حکم

لواطت کے متعلق ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اس فعلِ قبیح کے ارتکاب کی بنا پر مفعول کی ماں اور بیٹی فاعل پر حرام نہیں ہوتیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حرمت کا تعلق اس عورت کے ساتھ ہوتا ہے جس سے درست طریقے پر عقدِ نکاح ہو گیا ہو اور اس عقد کی وجہ سے ملکِ بضع کا جواز پیدا ہو چکا ہو چونکہ مرد کے اندر مباح طریقے سے اس عقد کا وجود نہیں ہوتا نیز ملکِ بضع کی بھی صورت پیدا نہیں ہوتی اس لیے تحریم کا حکم اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کو شہوت کے تحت لمس کیا تو اس کے ساتھ ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس عورت کو شہوت کے تحت چھو لینا متفقہ طور پر وطی کے حکم میں ہے اور اس کے ساتھ تحریم کا حکم متعلق ہو جاتا ہے جب اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ مرد کو شہوت کے تحت لمس کرنے کے نتیجے میں کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا تو اس کے علاوہ اس کے ساتھ فعلِ قبیح کے ارتکاب کا بھی یہی حکم ہو گا یعنی ماں اور بیٹی کی تحریم کے ایجاب کا حکم متعلق نہیں ہو گا۔

اس میں ہماری مذکورہ بات کی صحت پر دو طرح سے دلالت موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ مرد کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا چونکہ ایسا فعل ہے جس کا ہاتھ لگانے والا عقدِ نکاح کے واسطے سے مالک نہیں ہوتا اور اس کی بنا پر تحریم کے کسی حکم کا بھی تعلق نہیں ہوتا اس لیے فعلِ قبیح کے ارتکاب کا بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ عقد

نکاح کے واسطے سے وہ اس فعل کے ارتکاب کا مالک نہیں ہوتا۔

دوم یہ کہ عورت کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا سب کے ہاں ہمبستری کے حکم میں ہوتا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ تمام اہلِ علم اس پر متفق ہیں کہ بیوی کو ہاتھ لگانا اس کی بیٹی کی تحریم کا موجب بن جاتا ہے جس طرح اس کے ساتھ ہمبستری اس حکم کی موجب بن جاتی ہے اسی طرح ملک یمین کی بنا پر لونڈی کو لمس کرنا اس تحریم کا موجب ہوتا ہے جیسے ہمدردی واجب کر دیتی ہے۔

اسی طرح وطی بالزنا کی بنا پر تحریم کا باعث بننے والا شخص لمس کی بنا پر بھی تحریم کا سبب بن جاتا ہے۔ چونکہ مرد کو لمس کرنا موجبِ تحریم نہیں ہے اس لیے ضروری ہو گیا کہ اس کے فعلِ قبیح کا ارتکاب کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ یہ دونوں صورتیں عورت کے سلسلے میں یکساں حکم کی حامل ہیں۔

شہوت کے تحت لمس کسی وقت وطی کے حکم میں ہو گا

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب ثوری امام مالک، اوزاعی لیث بن سعد اور امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کو شہوت کے تحت ہاتھ لگانا اس کی ماں اور بیٹی کی تحریم کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہمبستری کا حکم رکھتا ہے۔ اس لیے جو شخص وطی حرام کے ذریعے تحریم کا سبب بن جائے گا وہ شہوت کے تحت لمس کر کے بھی تحریم کا سبب بن جائے گا اور جو وطی حرام کے ذریعے تحریم کا سبب نہیں بنے گا وہ شہوت کے تحت لمس کر کے بھی تحریم کا باعث نہیں ہو گا۔

اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی اور لونڈی کو لمس کرنا جس کی اباحت ہے، ماں اور بیٹی کی تحریم کا موجب ہے۔ البتہ ابن شبرمہ سے ایک قول منسوب ہے کہ لمس کی بنا پر تحریم واجب نہیں ہوتی۔ بلکہ اس ہمبستری کی بنا پر واجب ہوتی ہے جو حدِّ زنا کی موجب بن سکتی ہو۔ یہ ایک شاذ قول ہے جس کے خلاف پہلے ہی اجماع کا انعقاد ہو چکا ہے۔

عورت سے نظر بازی موجب تحریم ہے یا نہیں

کسی عورت پر نظر ڈالنا موجبِ تحریم ہے یا نہیں اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے عورت کی شرمگاہ کو شہوت بھری نظروں سے دیکھ لیا تو ایجابِ تحریم میں یہ لمس کی طرح ہو گا۔ شرمگاہ کے علاوہ جسم کے کسی اور حصے کو شہوت بھری نظروں سے دیکھ لینا موجب تحریم نہیں ہو گا۔

ثوری کا قول ہے کہ اگر اس نے جان بوجھ کر اس کی شرمگاہ پر نظر ڈالی تو اس عورت کی ماں اور بیٹی اس پر حرام ہو جائیں گی ثوری نے شہوت بھری نظروں کی شرط نہیں لگائی۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر کسی نے تلذذ اور حظ اٹھانے کی خاطر اپنی لونڈی کے بالوں یا اس کے سینے یا پنڈلی یا پرکشش حصوں پر نظر ڈالی تو اس پر اس لونڈی کی ماں اور بیٹی حرام ہو جائیں گی۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف نظر ڈالنا موجب تحریم نہیں ہے جب تک اس کے ساتھ لمس کا عمل بھی نہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جریر بن عبدالحمید نے حجاج سے اور انہوں نے ابو ھانی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نظر الی فرج امرأۃ حرمت علیہ امھا وبنتھا جس شخص نے کسی عورت کی شرمگاہ پر نظر ڈالی اس پر اس کی ماں اور بیٹی حرام ہو گئیں۔)

حماد نے ابراہیم سے، انہوں نے علقمہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ ان کا قول ہے "اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر کرم نہیں ڈالے گا جس نے کسی عورت اور اس کی بیٹی کی شرمگاہوں پر نظر ڈالی ہو۔

اوزاعی نے مکحول سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کی نظر اپنی لونڈی پر برہنہ حالت میں پڑ گئی، بعد میں آپ کے ایک بیٹے نے اپنے لیے آپ سے وہ لونڈی مانگ لی تو آپ نے جواب دیا کہ یہ لونڈی اب تمہارے لیے حلال نہیں رہی۔

المثنیٰ نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا جس شخص نے اپنی لونڈی کو برہنہ حالت میں دیکھ لیا اور اس کے دل میں اس سے ہمبستری کا ارادہ ہو گیا تو اب وہ لونڈی اس کے بیٹے کے لیے حلال نہیں رہی۔ شعبی سے مروی ہے کہ مسروق نے اپنے اہل خانہ کو لکھا کہ میری فلاں لونڈی کو فروخت کر دو کیونکہ میں نے اسے ہاتھ لگایا ہے اور نظر ڈالی ہے جس کی بنا پر اب یہ میرے ولد پر حرام ہو گئی ہے۔

حسن، قاسم بن محمد، مجاہد اور ابراہیم کا بھی یہی قول ہے۔ اس طرح نظر اور لمس کی بنا پر تحریم کے ایجاب کے متعلق سلف میں اتفاق رائے ہو گیا

تاہم ہمارے اصحاب نے ایجاب تحریم کو جسم کے باقی حصوں کی بجائے صرف شرمگاہ پر نظر ڈالنے کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اس کی وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ روایت ہے جس میں آپ کا ارشاد ہے (من نظر الی فرج امرأۃ لم تحل لہ امھا ولا بنتھا، جس شخص نے کسی عورت

کی شرمگاہ پر نظر ڈال دی اس کے لیے نہ اس کی ماں حلال رہی اور نہ ہی اس کی بیٹی)۔

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شرمگاہ پر نظر ڈالنے کو ایجابِ تحریم کے ساتھ خاص کر دیا اور جسم کے باقی حصوں پر نظر ڈالنے کو نظر انداز کر دیا۔ اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی ہے۔ ان دونوں حضرات کے علاوہ سلف سے کوئی ایسی روایت نہیں ہے جو ان کی روایت کے خلاف جاتی ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جسم کے دوسرے حصوں کی بجائے صرف فرج پر نظر ڈالنا ایجابِ تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ فرج پر نظر ڈالنا ایجاب تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ فرج پر نظر ڈالنے سے تحریم واقع نہیں ہوتی۔

مگر ہمارے اصحاب نے روایت اور سلف کے اتفاق کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا اور غیر فرج پر نظر ڈالنے کی صورت میں ایجاب تحریم کا حکم نہیں لگایا خواہ غیر فرج پر یہ نظر ڈالنا شہوت کی بنا پر کیوں نہ ہو جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ تمام اصولی مسائل میں نظر کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی شخص احرام یا روزے کی حالت میں نظر ڈال دے اور پھر اسے انزال بھی ہو جائے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ اگر لمس کی بنا پر انزال ہو جاتا تو اس صورت میں اس کا روزہ فاسد ہو جاتا اور احرام کی صورت میں اس پر دم یعنی جانور ذبح کرنا لازم ہو جاتا۔

اس سے آپ کو یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ لمس کے بغیر نظر کی بنا پر کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہم نے یہ کہا تھا کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ نظر کی بنا پر کسی چیز کی تحریم نہ ہو۔ لیکن ہمارے اصحاب نے شرمگاہ پر نظر کی صورت میں قیاس کو ہماری مذکورہ روایت کی بنا پر ترک کر دیا۔

ابن شبرمہ کے مسلک کے حق میں قول باری (فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ، اگر تمہارا ان کے ساتھ تعلق زن و شو قائم نہیں ہوا ہو تو پھر تم پر کوئی گناہ نہیں) کے ظاہر سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ لمس چونکہ دخول یعنی زن و شو نہیں ہے اس لیے اس کی بنا پر تحریم کا ایجاب لازم نہیں آئے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں دخول یا دخول کے قائم مقام ہونے والی بات مراد ہو جس طرح کہ یہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا، اگر اس نے اسے طلاق دے دی تو ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لینے میں ان پر کوئی گناہ نہیں) یہاں طلاق

کا ذکر ہو الیکن اس کے معنی ہیں طلاق یا اس کے قائم مقام ہونے والی کوئی بات۔
اس صورت میں اس کی دلالت ہمارے ذکر کردہ قول سلف اور ان کے اس اتفاق رائے پر ہوگی
کہ لمس موجب تحریم ہے۔ اہل علم کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ کسی عورت کے
ساتھ عقد نکاح شوہر کے بیٹے پر اس عورت کی تحریم کا موجب ہے۔ حسن، محمد بن سیرین، ابراہیم،
عطاء بن ابی رباح اور سعید بن المسیب سے یہ قول مروی ہے۔

زمانہ جاہلیت میں کیئے گئے برے عمل پر مواخذہ ہے یا نہیں

قول باری ہے اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، مگر جو ہو چکا سو ہو چکا) عطاء سے اس کی تفسیر میں مروی ہے
کہ" زمانہ جاہلیت میں جو ہو چکا سو ہو چکا"
ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس قول میں یہ احتمال ہے کہ عطاء کی اس سے مراد یہ ہو کہ زمانہ جاہلیت میں
جو کچھ ہو چکا اس کے بارے میں تم سے مواخذہ نہیں ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے جو کچھ ہو چکا اس
پر تمہیں برقرار رکھا جائے گا
بعض حضرات نے عطاء کے مذکورہ بالا قول کا یہی مطلب لیا ہے۔ لیکن یہ بات غلط ہے اس
لیے کہ ایسی کوئی روایت نہیں ہے جس سے ثابت ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کے اس نکاح
کو برقرار رکھا ہو جو اس نے اپنے باپ کی بیوی سے کیا ہو خواہ یہ زمانہ جاہلیت میں کیوں نہ ہوا ہو۔
حضرت براء بن عازب نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ رضؓ بن نیار کو ایک
شخص کی طرف روانہ کیا تھا جس نے اپنے باپ کی بیوی سے شب باشی کی تھی اور بعض روایات میں یہ
الفاظ ہیں کہ اس نے اپنے باپ کی بیوی کے ساتھ نکاح کر لیا تھا۔
آپ نے ابو بردہؓ کو اسے قتل کر کے اس کا مال و اسباب ضبط کرنے کا حکم دیا تھا۔ زمانہ جاہلیت
میں باپ کی بیوی کے ساتھ نکاح کر لینا عام تھا اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی شخص کو جاہلیت کے اس
نکاح پر برقرار رکھتے تو یہ بات عام ہو جاتی اور بکثرت روایت ہوتی۔
لیکن آپ سے جب اس قسم کی کوئی بات منقول نہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قول باری
اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ سے مراد یہ کہ تم سے اس بارے میں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا یہ اس لیے ہے کہ ان
کے طرز عمل کی مخالفت میں شرع کے ورود سے قبل تک انہیں ان کے سابقہ طریقوں پر برقرار رہنے
دیا گیا تھا۔ اب اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ان سے ان معاملات میں کوئی مواخذہ نہیں ہوگا جنہیں ترک

کر دینے کے متعلق ان کے سامنے کوئی سماعی دلیل قائم نہ ہوگئی ہو اس لیے قولِ باری (اِلَّا مَاقَدْ سَلَفَ) میں اس مقام پر اس کے سوا اور کسی معنی کا احتمال نہیں جو ہم نے بیان کر دیئے ہیں۔

دو بہنوں کو بیک وقت عقد نکاح میں رکھنے کے ذکر کے ساتھ اس قول (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) کے ذکر کے اندر ایک اور احتمال ہے جو ہمارے مذکورہ احتمال کے علاوہ ہے اس کا تذکرہ ہم انشاءاللہ اس کے اپنے مقام پر کریں گے۔

یہاں قولِ باری (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) استثناء منقطع کی صورت میں ہے جس طرح کہ کوئی یہ کہے "لا تلق خلانا الا ما لقیت" (فلاں شخص سے مت ملو، البتہ اس سے پہلے جو مل چکے سو مل چکے) یعنی پہلے جو ملاقاتیں ہو چکی ہیں ان کی وجہ سے تم پر کوئی ملامت نہیں۔

قولِ باری ہے (اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً، یہ بڑی بے حیائی کی بات تھی) "انہ" کی ضمیر سے نکاح کی طرف اشارہ ہے۔ تاہم اس میں دو اقوال ہیں ایک تو یہ کہ نہی آجانے کے بعد اس قسم کا نکاح بے حیائی ہے یعنی "یہ بے حیائی ہے"۔ اس صورت میں لفظ "کان" کے کوئی معنی نہیں ہوں گے عربوں کے کلام میں یہ بات موجود ہے۔ شاعر کا قول ہے

؎ فانک لو رأیت دیار قوم و جیران لنا کانوا کرام

اگر تو ہمارے لوگوں اور ہمارے معزز پڑوسیوں کے دیار کو دیکھ لیتا۔ یہاں لفظ "کان" کو بھرتی کے طور پر داخل کیا گیا ہے اس کے کوئی معنی نہیں اور نہ ہی یہ کسی شمار میں ہے اس لیے کہ شعر کا قافیہ مجرور ہے اور "کان" کے عمل کی صورت میں یہ مجرور نہیں ہو سکتا تھا۔ اسی طرح قولِ باری ہے (وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا) جس کے معنی ہیں "اللہ علیم و حکیم ہے"۔

زیر بحث آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد یہ ہو کہ زمانہ جاہلیت میں اس قسم کے جو نکاح ہوئے تھے وہ بے حیائی پر مبنی تھے اب تم ایسا نہ کرو یہ بات اس صورت میں ہو سکتی ہے جبکہ اس قسم کے نکاح کی تحریم کے متعلق ان کے سامنے سماعی دلیل قائم ہو چکی۔ اس قول کے قائلین نے قولِ باری (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) کا یہ مفہوم بیان کیا ہے کہ ایک شخص زمانہ جاہلیت کی اس قباحت سے اس طرح محفوظ رہ سکتا ہے کہ وہ اس سے کنارہ کشی اختیار کر لے اور ساتھ ساتھ توبہ بھی کر لے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسے اس معنی پر محمول کرنا بہتر ہے کہ نزولِ نہی کے بعد ایسی حرکت کرنا بے حیائی ہے۔ کیونکہ لامحالہ سب کے نزدیک یہی معنی مراد ہیں اور ابھی تک کوئی ایسی دلیل ہاتھ نہیں آئی ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے گذشتہ پیغمبروں کے واسطے سے اس کی تحریم کی سماعی حجت ان کے لیے

قائم ہو چکی تھی جس کی وجہ سے وہ اب اس حرکت پر مستحق ملامت قرار دیئے گئے ہیں۔
اس پر قول باری (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) بھی دلالت کر رہا ہے۔ اور اس کا ظاہر اس بات کا متقضی ہے کہ پہلے جو کچھ ہو چکا اس پر کوئی مواخدہ نہیں ہے۔
اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے اپنے باپ کی بیوی سے نکاح کر کے اس سے ہمبستری کر لی تو اس کی یہ ہمبستری زنا ہو گی جو حد کی موجب بن جائے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس نکاح کو فاحشہ کا نام دیا ہے اور زنا کو بھی فاحشہ کے نام سے پکارا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنٰی اِنَّہٗ کَانَ فَاحِشَۃً وَّسَآءَ سَبِیْلًا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاحشہ ایک مشترک معانی رکھنے والا لفظ ہے جو بہت سی ممنوعات پر محمول ہوتا ہے، مثلاً قول باری ہے (اِلَّا اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ) کے متعلق مروی ہے کہ عورت کا اپنے شوہر کے گھر سے نکل کر جانا بھی فاحشہ ہے۔

بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی کرے یہ بھی فاحشہ ہے

ایک روایت میں ہے کہ شوہر کے گھر میں فاحشہ کا مطلب یہ ہے کہ بیوی شوہر کے خاندان والوں سے زبان درازی پر اتر آئے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ اس طرح لفظ فاحشہ ایک ایسا اسم ہے جو ممنوعات کے ارتکاب کی بہت سی صورتوں کو شامل ہے اور زنا کے ساتھ اس طرح خاص نہیں ہے کہ جب اس کا اطلاق ہو تو اس سے زنا ہی مراد لی جائے
عقد فاسد کی بنا پر ہونے والی ہمبستری کو زنا کا نام نہیں دیا جاتا اس لیے کہ تمام مجوسی اور مشرکین جو اسلام کی رو سے فاسد شادی بیاہوں کے نتیجے میں پیدا ہوئے تھے انہیں اولادِ زنا نہیں کہا جاتا۔
زنا اس ہمبستری کا نام ہے جو نکاح یا ملک یمین یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے مشابہ صورت کے تحت نہ کی جائے اس لیے جب یہ ہمبستری کسی عقد کے تحت کی جائے گی تو اسے زنا کا نام نہیں دیں گے خواہ یہ عقد صحیح ہو یا فاسد۔
قول باری ہے۔ (وَمَقْتًا وَّسَآءَ سَبِیْلًا ، اور ناپسند فعل اور برا چلن ہے) یعنی یہ اللہ کے نزدیک بھی مبغوض یعنی ناپسندیدہ ہے اور مسلمانوں کے نزدیک بھی۔ اس میں اس فعل کی تحریم کی تاکید، اس کی تقبیح اور اس کے مرتکب کی مذمت ہے اور یہ بیان ہے کہ یہ بہت ہی برا راستہ ہے کیونکہ یہ سیدھا جہنم کی طرف جاتا ہے۔ اور اسے اختیار کرنے والے کو جہنم تک پہنچا دیتا ہے۔

سات نسبی اور سات سسرالی رشتے حرام ہیں

قول باری ہے (حُرِّمَتۡ عَلَیۡکُمۡ اُمَّهٰتُکُمۡ وَ بَنٰتُکُمۡ، تم پر تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کردی گئی ہیں) تا آخر آیت۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن الفضل بن سلمہ نے، انہیں سنید بن داؤد نے، انہیں وکیع نے، انہیں علی بن صالح نے سماک سے، انہوں نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قول باری (حُرِّمَتۡ عَلَیۡکُمۡ اُمَّهٰتُکُمۡ) تا قول باری (وَ بَنٰتُ الۡاُخۡتِ، اور بہن کی بیٹیاں کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے سات نسبی رشتے اور مصاہرت کی بنا پر حاصل ہونے والے سات سسرالی رشتے حرام کر دیئے ہیں۔

پھر فرمایا (کِتٰبَ اللّٰهِ عَلَیۡکُمۡ وَ اُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ، اللہ تعالیٰ کا قانون ہے جس کی پابندی تم پر فرض کردی گئی ہے اور ان کے ماسوا جتنی عورتیں ہیں انہیں تمہارے لیے حلال کردیا گیا ہے یعنی ان محرمات کے ماسوا۔

پھر فرمایا (وَ اُمَّهٰتُکُمُ الّٰتِیۡۤ اَرۡضَعۡنَکُمۡ وَ اَخَوٰتُکُمۡ مِّنَ الرَّضَاعَةِ اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہے اور تمہاری رضاعی بہنیں) تا قول باری (وَ الۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتۡ اَیۡمَانُکُمۡ، اور وہ عورتیں جو دوسروں کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمہارے ہاتھ آئیں) یعنی جنگ میں گرفتار شدہ عورتیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (حُرِّمَتۡ عَلَیۡکُمۡ) میں ان تمام خواتین کے لیے عموم ہے جو حقیقت کے لحاظ سے اس اسم کے تحت آتی ہوں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نانیاں خواہ واسطوں کے لحاظ سے کتنی دور کیوں نہ ہوں حرام ہیں۔

آیت میں ان کا ذکر نہیں ہے اور صرف ماؤں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امہات کا لفظ ان سب کو شامل ہے جس طرح آباء کا لفظ دادوں کو شامل ہے خواہ واسطوں کے لحاظ سے وہ کتنی دور کیوں نہ ہوں۔

قول باری (وَ لَا تَنۡکِحُوۡا مَا نَکَحَ اٰبَآؤُکُمۡ) سے خود یہ بات سمجھ میں آتی تھی کہ دادوں کے عقد میں آنے والی خواتین حرام ہیں اگرچہ جد کے لیے خاص اسم ہے جس میں باپ شامل نہیں ہوتا لیکن ایک اسم عام یعنی ابوت (نسبت پدری) ان سب کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے۔

اس طرح قول باری (وَ بَنٰتُکُمۡ) بیٹوں کے علاوہ اولاد کی بیٹیوں یعنی پوتیوں اور نواسیوں

کو بھی شامل ہے خواہ واسطوں کے لحاظ سے وہ کس قدر نیچے کیوں نہ ہوں اس لیے کہ بنات کا اسم انہیں شامل ہے جس طرح آباء کا اسم اجداد کو شامل ہے۔ قولِ باری ہے (وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ۔ اور تمہاری بہنیں، تمہاری پھوپھیاں، تمہاری خالائیں، بھتیجیاں اور بھانجیاں) بھتیجیوں اور بھانجیوں کا الگ سے ذکر کیا اس لیے کہ بھائی اور بہن کا اسم ان کو شامل نہیں تھا جس طرح بنات کا اسم اولاد کی بنات کو شامل تھا۔

نسب کی جہت سے یہ وہ سات خواتین ہیں جو نصِ قرآنی کی بنیاد پر محرمات قرار دی گئیں۔ پھر فرمایا (وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ۔

اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا ہو اور تمہاری دودھ شریک بہنیں اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو ہو چکا ہو ورنہ اگر (صرف نکاح ہوا ہو اور) تعلق زن وشو نہ ہوا ہو تو (انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں) تم پر کوئی مواخذہ نہیں اور تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہاری صلب سے ہوں اور یہ بھی تم پر حرام کیا گیا ہے کہ ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع کرو مگر جو پہلے ہو چکا سو ہو چکا)۔

اس سے پہلے فرمایا (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، جن عورتوں سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہوں ان سے ہرگز نکاح نہ کرو) یہ سات عورتیں ہو گئیں جو سسرالی رشتے کی جہت سے محرمات قرار دی گئیں۔ قولِ باری (وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ) سے یہ بات خود سمجھ میں آ گئی کہ ان میں وہ عورتیں بھی شامل ہیں جو ان سے نچلے طبقوں میں ہوں گی جس طرح قولِ باری (أُمَّهَاتُكُمْ) وہ عورتیں بھی ان میں شامل سمجھی گئیں جو ان سے اونچے طبقوں میں ہوں گی۔

یہی بات قولِ باری (بَنَاتُكُمْ) سے بھی سمجھ میں آ گئی کہ ان میں وہ خواتین بھی شامل ہیں جو ان سے نچلے طبقوں میں ہوں گی۔ نیز قولِ باری (وَعَمَّاتُكُمْ) سے باپ اور ماں کی پھوپھیوں کی تحریم بھی سمجھ آ گئی اسی طرح قولِ باری (وَخَالَاتُكُمْ) سے باپ اور ماں کی خالاؤں کی تحریم معلوم ہو گئی جس طرح باپ کی امہات یعنی دادی، پڑدادی اوپر تک کی تحریم کا حکم معلوم ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالاؤں کو تحریم کے حکم کے ساتھ خاص کر دیا، ان کی اولاد کو اس میں شامل نہیں کیا۔ پھوپھی اور خالہ کی بیٹیوں سے نکاح کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قولِ باری ہے (وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي اَرْضَعْنَكُمْ وَاَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ) یہ بات تو واضح ہے کہ امومت (مادری نسبت) اور اخوت (خواہری نسبت) کی علامت کا استحقاق رضاعت کی بنا پر ہوا ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے اس علامت اور نشان کو رضاعت کے فعل کے ساتھ ملحق کر دیا تو یہ نشان رضاعت کے وجود کے ساتھ امومت اور اخوت کے اسم کا مقتضی ہو گیا یہ چیز قلیل مقدار میں بھی رضاعت کی بنا پر تحریم کی مقتضی ہے کیونکہ اس صورت پر بھی رضاعت کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي اَرْضَعْنَكُمْ) قائل کے اس قول کی طرح ہے۔ "وامھاتکم اللاتی اعطینکم، وامھاتکم اللاتی کسونکم" (تمھاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں عطیے دیئے یا لباس پہنایا) اس صورت میں ہمیں یہ ثابت کرنے کی ضرورت پیش آئے گی کہ وہ اس صفت کی بنا پر ماں قرار پائی ہے تاکہ اس بنیاد پر رضاعت کا ثبوت مہیا کیا جا سکے اس لیے کہ اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ "جن عورتوں نے تمہیں دودھ پلایا وہ تمھاری مائیں ہیں"؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ خود رضاعت کے فعل نے دودھ پلانے والی عورت کو ماں ہونے کا نشان دلوایا ہے اس لیے جب رضاعت کے وجود کی بنا پر اس اسم کا استحقاق پیدا ہوا تو اس کے ساتھ حکم کا تعلق بھی ہو گیا۔

شریعت اور لغت دونوں کے لحاظ سے رضاعت کا اسم قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ دودھ پلانے والی عورت رضاعت کے وجود کے ساتھ ہی ماں کا درجہ حاصل کر لے۔ کیونکہ قولِ باری ہے (وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي اَرْضَعْنَكُمْ)۔

معترض نے قائل کے قول کی جو مثال دی ہے اس کی حیثیت یہ نہیں ہے کیونکہ لباس مہیا کرنے کے وجود کے ساتھ امومت کے اسم کا کوئی تعلق نہیں ہے جس طرح اس کا رضاعت کے ساتھ تعلق ہے۔ اس بنا پر ہمیں اسم اور اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے فعل کے حصول کی ضرورت پیش آئی۔

اسی طرح قولِ باری (وَاَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ) کی کیفیت ہے کہ اس کا ظاہر رضاعت کے وجود کے ساتھ ہی دودھ شریک بچی کے رضاعی بہن بن جانے کا متقاضی ہے۔ کیونکہ اخوت کے اسم کا حصول رضاعت ہی کی بنا پر ہوا ہے کسی اور چیز کی بنیاد پر نہیں۔ یہی خطاب باری کا مفہوم اور قول باری

کا مقتضی ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے۔ جسے عبدالوہاب بن عطار نے ابوالربیع سے، اور انہوں نے عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ سے آکر کہنے لگا کہ عبداللہ بن زبیرؓ یہ کہتے ہیں ایک یا دو مرتبہ دودھ پلانے میں کوئی حرج نہیں یعنی اس سے تحریم واقع نہیں ہوتی یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا:" اللہ کا فیصلہ حضرت ابن الزبیرؓ کے فیصلے سے بہتر ہے اللہ نے فرمادیا (وَاَخَوٰتُکُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ)" اس طرح حضرت ابن عمرؓ نے آیت کے ظاہر لفظ سے قلیل رضاعت کی بنا پر تحریم کا مفہوم اخذ کرلیا۔

سلف نیز ان کے بعد آنے والے اہل علم کے مابین قلیل رضاعت کی بنا پر تحریم کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن، سعید بن المسیب، طاؤس، ابراہیم نخعی، زہری اور شعبی سے مروی ہے کہ دو سالوں کے اندر قلیل وکثیر رضاعت سے تحریم واقع ہو جاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، ثوری، اوزاعی اور لیث بن سعد کا یہی قول ہے۔ لیث بن سعد کا کہنا ہے کہ مسلمان اس پر متفق ہیں کہ قلیل وکثیر رضاعت ہنگھوڑے میں تحریم کی موجب ہو جاتی ہے۔ جبکہ مقدار اتنی ہو جس سے روزہ دار کا روزہ کھل جائے۔ حضرت ابن الزبیرؓ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ ایک یا دو دفعہ کی رضاعت تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک منفرق اوقات میں پانچ مرتبہ رضاعت نہ ہو اس وقت تک تحریم واقع نہیں ہوتی

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سورۂ بقرہ میں رضاعت کی مدت اور اس کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے پر گفتگو کی ہے۔ قلیل مقدار میں رضاعت کی صورت میں ایجاب تحریم پر آیت کی دلالت کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

ہم یہاں یہ واضح کر دینا چاہتے ہیں کہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ تحریم کی موجب رضاعت کی تحدید کتاب اللہ یا سنت متواترہ کے علاوہ کسی اور ذریعے سے کرے کیونکہ یہی دونوں چیزیں صحیح علم کے حصول کا ذریعہ ہیں۔

ہمارے نزدیک قلیل رضاعت کی بنا پر تحریم کی موجب آیت کے حکم کی اخبار آحاد کے ذریعے

تخصیص قابلِ قبول نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک محکم آیت ہے۔ اس کے معنی میں کوئی خفاء نہیں اور اس سے لی گئی مراد بھی واضح ہے نیز اس کی تخصیص کے عدم ثبوت پر بھی اتفاق ہے۔ اس لیے جو آیت ان صفات کی حامل ہو اس کے حکم کی تخصیص خبر واحد یا قیاس کے ذریعے درست نہیں ہوتی۔

سنت کی جہت سے بھی اس پر وہ روایت دلالت کر رہی ہے جس کے راوی مسروق ہیں۔ جنہوں نے حضرت عائشہؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انما الرضاعۃ من المجاعۃ۔ رضاعت وہ ہے جو بھوک کی بنا پر ہوتی ہے) اس ارشاد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قلیل وکثیر رضاعت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے آپ کے اس ارشاد کو دونوں صورتوں پر محمول کیا جائے گا۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کی صورت میں بکثرت روایت ہوئی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب، رضاعت کی بنا پر وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی بنا پر ہوتے ہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔ نیز اہلِ علم نے اسے قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رضاعت کے سبب وہ رشتے حرام قرار دے دیئے جو نسب کے سبب حرام ہیں اور یہ بات واضح ہے کہ اگر ایک جہت سے نسب کا ثبوت ہو جائے تو یہ موجب تحریم ہو جاتا ہے خواہ دوسری جہت سے اس کا ثبوت نہ بھی ہو۔

تو اب یہ ضروری ہو گیا کہ رضاعت کا بھی یہی حکم ہو اور ایک دفعہ کی رضاعت تحریم کی موجب بن جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ تحریم کے حکم کو متعلق کرتے ہوئے ان دونوں کو یکساں مقام پر رکھا ہے۔

امام شافعی نے پانچ دفعہ متفرق طور پر رضاعت کو تحریم کا سبب قرار دینے میں اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضرت عائشہؓ، حضرت ابن الزبیرؓ اور حضرت ام الفضلؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تحرم المصۃ ولا المصتان، ایک یا دو دفعہ دودھ چوسنے سے تحریم نہیں ہوتی)

نیز ان کا حضرت عائشہؓ کے اس قول سے بھی استدلال ہے کہ قرآن مجید میں رضاعت کی بنا پر تحریم کے سلسلے میں پہلے دس متعین مرتبہ دودھ پینے کا حکم نازل ہوا تھا پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ

متعین دفعہ کا حکم باقی رہ گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے وقت قرآن کی آیتوں میں اس کی تلاوت ہوتی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات کو ظاہر قول باری (وَ اُمَّھٰتُکُمُ الّٰتِیْٓ اَرْضَعْنَکُمْ وَ اَخَوٰتُکُمْ مِّنَ الرَّضَاعَۃِ) کے عموم میں رکاوٹ کا ذریعہ بنانا جائز نہیں ہے کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ایسا ظاہر قرآن جس کا خصوص ثابت نہ ہوا ہو اور اس کے معانی واضح اور اس سے لی گئی مراد بھی واضح اور بیّن ہو، اخبار آحاد کے ذریعے اس کی تخصیص جائز نہیں ہے یہ تو ایک وجہ ہوئی جس کی بنا پر خبر واحد کے ذریعے اس کے عموم میں رکاوٹ پیدا کرنے کا اقدام غلط ہو گیا۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہے، ہمیں ابوالحسن کرخی نے روایت بیان کی ہے، انہیں الحضرمی نے، انہیں عبداللہ بن سعید نے، انہیں ابوخالد نے حجاج سے، انہوں نے حبیب بن ابی ثابت سے، انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ رضاعت کے متعلق گفتگو کے سلسلے میں (طاؤس) نے عرض کیا کہ لوگ کہتے ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ کی رضاعت موجب تحریم نہیں ہوتی۔

یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا "ایک یا دو مرتبہ کی رضاعت کی بات پہلے تھی اب تو ایک دفعہ کی رضاعت بھی موجب تحریم ہے۔" محمد بن شجاع نے ایک روایت بیان کی ہے جسے انہیں اسحاق بن سلیمان نے حنظلہ سے اور انہوں نے طاؤس سے نقل کیا کہ پہلے دس مرتبہ رضاعت کی شرط تھی پھر یہ کہہ دیا گیا کہ ایک مرتبہ کی رضاعت بھی تحریم کی موجب ہے۔"

درج بالا دونوں روایتوں سے یہ بات سامنے آئی کہ حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس نے رضاعت کی تعداد کے متعلق روایت کی تصدیق کی اور یہ بتایا کہ یہ تعداد اب ایک دفعہ کی رضاعت کی بنا پر تحریم کے حکم کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔

اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ تحدید کی شرط بالغ کو دودھ پلانے کے سلسلے میں تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بالغ کو دودھ پلانے کی روایت بھی موجود ہے۔ اگرچہ فقہاء امصار کے نزدیک یہ حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اس لیے ہو سکتا ہے کہ رضاعت میں تحدید کا تعلق بالغ کو دودھ پلانے کے حکم سے ہو۔

پھر جب یہ حکم منسوخ ہو گیا تو تحدید بھی ختم ہو گئی کیونکہ تحدید اس حکم میں شرط تھی۔

ایک اور پہلو سے غور کیا جائے تو امام شافعی پر تین دفعہ رضاعت کی وجہ سے تحریم کا ایجاب

لازم آتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان، کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اس مخصوص صورت میں بیان کردہ تعداد سے زائد پر ایجاب تحریم کا حکم عائد ہو جائے۔

رہ گئی حضرت عائشہ کی روایت تو اس کے اندازِ بیان سے اس کی صحت کا اعتقاد جائز نظر نہیں آتا اس لیے کہ ان کے قول کے مطابق رضاعت کی جو تعداد قرآن میں نازل ہوئی تھی وہ دس تھی پھر یہ منسوخ ہو کر پانچ رہ گئی اور جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو اس تعداد کی قرآن کی آیتوں میں تلاوت ہوتی تھی۔

حالانکہ کوئی بھی مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کی کسی آیت کے نسخ کے جواز کا قائل نہیں اگر قرآن میں پانچ کی تعداد والی آیت موجود ہوتی اور حکم کا ثبوت ہوتا تو اس آیت کی بھی تلاوت کی جاتی۔ اب جبکہ اس کی تلاوت بھی موجود نہیں اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی قرآنی آیت کے نسخ کا جواز بھی نہیں تو اس روایت کے متعلق دو میں سے ایک بات ضرور کہی جا سکتی ہے۔

یا تو یہ روایت اصل کے لحاظ سے مدخول ہے جس کے حکم کا کوئی ثبوت نہیں ہے یا یہ کہ اگر اس کا حکم ثابت بھی تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں ہی یہ منسوخ ہو چکا تھا اور ایسے حکم پر عمل ساقط ہو جاتا ہے۔

اس میں یہ گنجائش بھی ہے کہ اس میں دراصل بالغ کے رضاعت کی تحدید کی گئی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں صرف حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا ہی بالغ کی رضاعت کی صورت میں ایجاب تحریم کی قائل تھیں۔ ہمارے ہاں نیز امام شافعی کے ہاں بھی بالغ کی رضاعت کے حکم کا نسخ ثابت ہو چکا ہے۔ اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت میں مذکور تحدید کا حکم ساقط ہو گیا۔

اس کے باوجود بھی یہ حقیقت اپنی جگہ موجود ہے کہ خبر واحد ہونے کی حیثیت سے اسے ظاہر قرآن کے عموم کی سدِ راہ نہیں بنایا جا سکتا جبکہ اس کے مفہوم میں عدم امکان اور احتمال کا پہلو بھی موجود ہے جس کی طرف ہم سابقہ سطور میں اشارہ کر آئے ہیں۔

تحدید کے اعتبار کے سقوط پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ رضاعت ہمیشہ کی تحریم کی موجب ہے اس لیے یہ اس ہمبستری کی مشابہ ہو گئی جو موطوءہ کی ماں اور بیٹی کی تحریم کی موجب ہے نیز اس عقد کی بھی جو مثلاً بیٹوں کی بیویوں اور باپ کی منکوحات کی تحریم کی موجب ہے۔

جب تحریم کے حکم کے لزوم کے لحاظ سے اس ہمبستری اور عقد کی قلیل صورت اس کی کثیر صورت کی طرح ہے تو اس سے یہ بات لازم ہوگئی کہ رضاعت کی کثیر اور قلیل مقدار کی بنا پر تحریم کا بھی یہی حکم ہو۔

لبن فحل کے حکم کے متعلق بھی اہل علم میں اختلاف رائے ہے لبن فحل کی یہ صورت ہے۔ ایک شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اور پھر عورت کے بطن سے اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ عورت کے دودھ بھی اتر آتا ہے، عورت اپنا یہ دودھ کسی اور بچے کو بھی پلا دیتی ہے۔

جو حضرات لبن فحل کی تحریم کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس شخص کی اولاد پر اس بچے کی تحریم کا حکم عائد کرتے ہیں خواہ اس کی یہ اولاد کسی اور بیوی سے کیوں نہ ہو۔ اس کے برعکس جو حضرات لبن فحل کی تحریم کا اعتبار نہیں کرتے ان کے نزدیک اس شخص کی کسی بیوی سے پیدا ہونے والی اولاد پر یہ بچہ حرام نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ پہلے مسلک کے قائل تھے۔

زہری نے عمرو بن الشرید کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ جب آپ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا جس کی دو بیویاں تھیں ایک نے ایک لڑکے کو دودھ پلایا تھا اور دوسری نے ایک لڑکی کو، آیا اس لڑکی کے ساتھ اس لڑکے کا نکاح ہو سکتا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا تھا: "نہیں ہو سکتا، کیونکہ دونوں عورتوں کو جاگ تو ایک ہی مرد کا لگا ہے۔"

قاسم، سالم، عطاء اور طاؤس کا بھی یہی قول ہے۔ خفاف نے سعید سے اور انہوں نے ابن سیرین سے اس کے متعلق نقل کیا ہے کہ کچھ لوگوں نے اسے ناپسند کیا ہے اور کچھ لوگوں کو اس میں کوئی حرج کی بات نظر نہیں آئی، تاہم ناپسند کرنے والے حضرات دوسروں کے مقابلے میں زیادہ فقاہت کے مالک تھے۔

عباد بن منصور نے ذکر کیا ہے کہ میں نے قاسم بن محمد سے پوچھا کہ میرے والد کی بیوی نے ایک بچی کو میرے بھائی بہن کے ساتھ وہ دودھ پلایا تھا جو میرے والد کے واسطے سے اس کے پستانوں میں اتر آیا تھا، آیا اس بچی سے میرا نکاح حلال ہوگا؟ انہوں نے جواب میں کہا: "نہیں، تمہارا باپ اس بچی کا بھی باپ ہے۔" میں نے یہی مسئلہ پھر طاؤس اور حسن سے بھی پوچھا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا۔ مجاہد نے اس مسئلے کے متعلق فرمایا۔

"اس مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے اس لیے اس کے بارے میں میں کچھ نہیں کہہ سکتا۔" میں نے

محمد بن سیرین سے جب یہی بات پوچھی تو انہوں نے بھی مجاہد کی طرح جواب دیا۔ میں نے جب یوسف بن ماھک سے یہ سوال کیا تو انہوں نے ابو قیس کی حدیث کا ذکر کیا۔ امام ابو حنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، امام شافعی، سفیان ثوری، اوزعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ لبن فحل موجب
۱؎ تحریم ہے۔

سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن، عطار بن یسار اور سلیمان بن یسار کا قول ہے کہ لبن فحل مردوں کی جانب سے کسی تحریم کا موجب نہیں ہوتا۔ حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے اسی قسم کا قول منقول ہے۔

رضاعی چچا سے پردہ نہیں

پہلے مسلک کی صحت کی دلیل زہری اور ہشام بن عروہ کی وہ روایت ہے جو انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے نقل کی ہے کہ ابو قعیس کا بھائی افلح جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا رضاعی چچا لگتا تھا، پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آیا اور اندر آنے کی
۲؎ اجازت طلب کی، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ میں نے اسے اجازت دینے سے انکار کر دیا۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے تو میں نے آپ کو یہ بات بتائی۔ آپ نے سن کر فرمایا: "وہ بے شک اندر آجائے آخر وہ تمہارا چچا ہے۔" میں نے عرض کیا: "مجھے تو عورت نے دودھ پلایا تھا، مرد نے نہیں" آپ نے یہ سن کر فرمایا: "بھلی مانس، اسے اندر آجانے دو، وہ تمہارا چچا ہے۔" ابو قعیس اس عورت کا شوہر تھا جس نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دودھ پلایا تھا۔

عقلی طور پر بھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ چھاتی میں دودھ اتر آنے کا سبب مرد اور عورت کا جنسی ملاپ ہے۔ اس لیے کہ حمل کے استقرار میں دونوں کی شرکت ہوتی ہے۔ تو جس طرح بچے کی پیدائش کے معاملے میں دونوں شریک ہوتے ہیں اسی طرح رضاعت میں بھی دونوں کو شریک قرار دینا ضروری ہے اگرچہ اس سلسلے میں دونوں کا کردار مختلف ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام مالک نے عبد الرحمٰن بن القاسم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور
۳؎ انہوں نے حضرت عائشہ سے یہ روایت کی ہے کہ جن بچوں کو آپ کی بہنوں اور آپ کی بھتیجیوں نے دودھ پلایا تھا ان سے آپ پردہ نہیں کرتی تھیں البتہ ان لوگوں سے پردہ کرتی تھیں جو آپ کے بھائیوں کی بیویوں کا دودھ پی چکے تھے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لبن فحل کے متعلق

وارد روایت کے خلاف نہیں جاتی اس لیے کہ یہ حضرت عائشہ رض کی اپنی مرضی تھی کہ اپنے محارم میں سے جس سے چاہیں پردہ کرلیں اور جسے چاہیں اندر آنے کی اجازت دے دیں یعنی پردہ نہ کریں۔

عقلی طور پر بھی اس پر اس پہلو سے دلالت ہورہی ہے کہ بیٹی دادا پر حرام ہوتی ہے، حالانکہ اس کے وجود میں دادا کے نطفے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ دادا تو اس کے باپ کے وجود کا سبب بنا تھا اور اس کے باپ کی پیدائش دادا کے نطفے سے ہوئی تھی۔ اسی طرح جب ایک شخص عورت کے دودھ اترنے کا سبب بن جائے تو اس کے ساتھ تحریم کے حکم کا متعلق ہوجانا ضروری ہوجاتا ہے۔ اگرچہ یہ دودھ مرد کے نہیں اترا تھا مرد تو صرف اس کا سبب بنا تھا جس طرح ماں کی طرف سے تحریم کا حکم اس کے ساتھ لازم ہوجاتا ہے۔

رضاعت کے سلسلے میں قرآن کے اندر صرف رضاعی ماؤں اور بہنوں کا منصوص طریقے پر ذکر ہوا ہے۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایت یعنی نقل مستفیض کے ذریعے جو موجب علم ہے یہ بات ثابت ہے کہ نسب کی بنیاد پر جو رشتے حرام ہوجاتے ہیں وہ رشتے رضاعت کی بنیاد پر بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اس حدیث پر عمل کے متعلق فقہاء کے درمیان اتفاق رائے بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

بیویوں کی مائیں اور گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں

قولِ باری ہے (وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ ۔ اور تمھاری بیویوں کی مائیں اور تمھاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمھاری گودوں میں پرورش پائی ہے، ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن وشو ہو چکا ہو۔)

امت میں اس بارے اختلاف نہیں ہے کہ ربائب (گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں) کی ماں سے صرف عقد کی بنا پر تحریم نہیں ہوتی جب تک کہ اس سے اگلا مرحلہ یعنی تعلق زن وشو مکمل نہ ہو جائے یا مرد کی طرف سے شہوت کے تحت لمس یا نظر کا عمل رونما نہ ہو جائے جو موجب تحریم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

نص تنزیل یعنی قولِ باری (فَاِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ ۔ اگر تمھارا ان کے ساتھ تعلق زن وشو نہ ہوا ہو تو انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی گناہ نہیں) میں یہ بات مذکور ہے

بیویوں کی ماؤں کے متعلق اس مسئلے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ عقد نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں یا نہیں ، حماد بن سلمہ نے قتادہ سے ، انہوں نے خلاس سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے اس شخص کے متعلق یہ فرمایا تھا جس نے اپنی بیوی کو تعلق زن وشو قائم ہونے سے پہلے ہی طلاق دے دی تھی کہ وہ مطلقہ کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس نے اس کی ماں سے نکاح کر کے دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی ہو تو وہ اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے ان دونوں کا معاملہ یکساں ہے۔

لیکن فن روایت کے ماہرین کے نزدیک حضرت علیؓ سے خلاس کی روایتیں ضعیف شمار ہوتی ہیں۔ حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ مجاہد اور حضرت عبد اللہ بن

الزبیرؓ کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے دو روایتیں ہیں۔
ایک روایت ابن جریج نے ابوبکر بن حفص سے نقل کی ہے، انہوں نے عمرو بن مسلم بن عویمر بن الاجدع سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ بیوی کی ماں صرف دخول یعنی ہمبستری کی صورت میں شوہر پر حرام ہو جاتی ہے۔
دوسری روایت عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ نفس عقد کے ساتھ ہی ساس داماد پر حرام ہو جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عمران بن حصینؓ، مسروق، عطاء، حسن اور عکرمہ کا قول ہے کہ عقد کے ساتھ ہی تحریم ہو جاتی ہے خواہ تعلق زن و شو ہو یا نہ ہو۔
ابو اسامہ نے سفیان سے، انہوں نے ابوفروہ سے، انہوں نے ابوعمرو شیبانی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ کہ حضرت عبداللہؓ نے ایک عورت کے متعلق جسے ایک شخص نے نکاح کے بعد ہمبستری سے قبل طلاق دے دی تھی یا عورت کی وفات ہو گئی تھی یہ فتویٰ دیا تھا کہ اگر شوہر اس کی ماں سے نکاح کرلے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ لیکن جب حضرت ابن مسعودؓ مدینہ منورہ واپس آگئے تو اپنے قول سے رجوع کر کے لوگوں کو اس سے رک جانے کا فتویٰ دیا اس وقت تک اس عورت کے بطن سے کئی بچے پیدا ہو چکے تھے۔
ابراہیم نے قاضی شریح سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ بیویوں کی ماؤں سے نکاح کے مسئلے میں پہلے حضرت علیؓ کے مسلک کے قائل تھے اور اسی کے مطابق فتوے دیتے تھے پھر حج کے دوران دیگر صحابہ سے ان کی ملاقاتیں ہوئیں اور اس مسئلے پر تبادلہ خیال ہوا صحابہ کرام نے اس نکاح پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔
جب حضرت ابن مسعودؓ واپس ہوئے تو آپ نے جن لوگوں کو اس قسم کے نکاح کے جواز کا فتویٰ دیا تھا انہیں اس سے روک دیا۔ یہ لوگ بنو فزارہ کے مختلف خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے۔ ان سے آپ نے یہ فرمایا کہ میں نے اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مسئلے پر گفتگو کی تھی۔ ان سب نے اسے ناپسند کیا تھا۔
قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے ایک شخص کے متعلق فرمایا تھا جس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح کا ارادہ ظاہر کیا تھا اگر اس نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی ہو تو وہ اس کی ماں سے نکاح کر سکتا ہے اور اگر اس کی بیوی مر گئی ہو تو وہ اس کی ماں سے نکاح نہیں کر سکتا۔

تاہم اصحاب حدیث سعید بن المسیب سے قتادہ کی اس روایت کو ضعیف قرار دیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ سعید بن المسیب سے قتادہ کی اکثر روایتوں میں درمیان سے راوی غائب ہوتے ہیں نیز سعید سے قتادہ کی روایتیں ان کے اکثر ثقہ شاگردوں کی روایتوں کی مخالف ہوتی ہیں۔

۱۔ عبد الرحمٰن بن مہدی کا قول ہے کہ مجھے سعید بن المسیب سے امام مالک کی روایتیں ان سے قتادہ کی روایتوں کی بہ نسبت زیادہ پسند ہیں۔ یحییٰ بن سعید انصاری نے حضرت زید بن ثابتؓ سے قتادہ کی روایت کے برعکس روایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یحییٰ کی روایت اگرچہ مرسل ہوتی ہے۔ لیکن سعید سے قتادہ کی روایت کے مقابلے میں زیادہ قوی ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا امور کا تعلق اصحاب حدیث کے طریق کار سے ہے۔ فقہاء کے نزدیک روایات کو قبول کرنے یا نہ کرنے کے سلسلے میں اس طریق کار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔ ہم نے یہاں ان امور کا ذکر صرف اس مقصد کے تحت کیا ہے کہ اس کے ذریعے اصحاب حدیث کا طریق کار واضح ہو جائے۔ یہ مقصد ہرگز نہیں کہ یہ طریق کار قابلِ اعتبار سمجھا گیا ہے اور اس پر عمل کیا جاتا ہے۔

۲۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے تحریم کے سلسلے میں طلاق اور موت کی صورتوں کے درمیان فرق کیا ہے۔ یہ شاید اس لیے کہ ہمبستری سے قبل طلاق کی صورت میں دخول یعنی ہمبستری سے متعلقہ احکام میں سے کوئی حکم بھی لازم نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس صورت میں مرد پر نصف مہر واجب ہوتا ہے اور عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ لیکن جہاں تک موت کا تعلق ہے۔ وہ مہر کے استحقاق اور وجوب عدت کے لحاظ سے چونکہ ہمبستری کے حکم میں ہوتی ہے اس لیے حضرت زیدؓ نے تحریم کے حکم کے اندر بھی اسے یہی حیثیت دے دی۔

بیویوں کی مائیں عقدِ نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے۔ (وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) اس میں ابہام اور عموم ہے جس طرح کہ یہ قول باری ہے۔ (وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ) یا (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ)۔

۳۔ ان آیات میں جو عموم ہے کسی دلالت کے بغیر اس کی تخصیص جائز نہیں ہے۔ اور قول باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) میں جو حکم ہے وہ ربائب یعنی گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیوں تک محدود ہے۔ بیویوں کی ماؤں سے اس حکم کا کوئی تعلق نہیں۔

ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔

اوّل یہ کہ قولِ باری (وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) اور قولِ باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) میں سے ہر ایک اس حکم کے ایجاب میں خود کفالت کی صفت کا حامل ہے جو اس میں مذکور ہوتا ہے اور ہر ایسا کلام جو کسی اور کلام کی تضمین اور اس پر محمول ہوئے بغیر اپنے مفہوم کو ادا کرنے میں خود کفیل ہو اسے دوسرے کلام کے ساتھ جوڑنے اور ملحق کرنے کی بجائے اس کے الفاظ کے مقتضیٰ پر چلانا واجب ہوتا ہے۔

اب جبکہ قولِ باری (وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ) ایک خود مکتفی فقرہ ہے جس کا عموم تعلق زن وشو کے وجود اور عدم دونوں صورتوں میں بیویوں کی ماؤں کی تحریم کا مقتضی ہے۔

اور دوسری طرف قولِ باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) بھی دخول کی اس شرط کے ساتھ جو اس میں مذکور ہے اپنی جگہ قائم بالذات ہے تو ایسی صورت میں ہمارے لیے ایک فقرے کو دوسرے فقرے پر مبنی کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ یہ لازم ہوگا کہ مطلق کو اطلاق کی حالت میں رہنے دیا جائے اور مقید کو اس کی تقیید اور شرط کے موجب لیا جائے۔

اِلّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جس سے یہ معلوم کر لیا جائے کہ ایک فقرہ دوسرے فقرے پر مبنی ہے نیز اس کی شرط پر محمول ہو رہا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قولِ باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَاِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) میں مذکورہ شرط استثناء کا مفہوم ادا کر رہی ہے، گویا یوں فرمایا گیا:

"اور تمھاری گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیاں جو تمھاری بیویوں کے بطن سے پیدا ہوئی ہوں مگر وہ بیویاں جن سے تمھارا تعلق زن وشو نہ ہوا ہو۔" استثناء کے اس مفہوم کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے بعض صورتوں کو خارج کر دیا گیا ہے جو عموم میں داخل تھیں جب مذکورہ شرط استثناء کے معنوں میں ہے اور استثناء کا ایک اصول یہ ہے کہ وہ فقرے کے اس حصے کی طرف راجع ہوتا ہے جو اس سے متصل ہوتا ہے۔

اِلّا یہ کہ کسی دلالت کی بنا پر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ گذشتہ کلام کی طرف راجع ہے۔ اس لیے اس کے حکم کو ربائب تک محدود رکھنا واجب ہے۔ اور اسے کسی دلالت کے بغیر گذشتہ فقرے کی طرف راجع کرنا درست نہیں ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ہمبستری کی شرط لفظ کے عموم کی تخصیص کا باعث ہے۔ ربائب کے سلسلے

ہیں اس کا مؤثر ہونا ایک تو یقینی امر ہے لیکن بیویوں کی ماؤں کی طرف اس کا راجع ہونا ایک مشکوک امر ہے، اور شک کی بنار پر عموم کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

اس لیے عموم کو اس کی اصل حالت پر برقرار رکھتے ہوئے بیویوں کی ماؤں کی تحریم میں اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ چوتھی وجہ یہ ہے کہ "امہات النساء" میں النساء کے ساتھ ہمبستری کی شرط کو محذوف ماننا درست نہیں ہے اس لیے کہ "امہات النساء" کو (مِنْ نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ) کے ساتھ الفاظ میں ظاہر کرنے کی صورت میں فقرے کا مفہوم درست نہیں رہا۔

فقرے کی یہ ساخت صحیح نہیں ہے "وَاُمّهات نساءکم من نساءکم اللاتی دَخَلْتُم بِهِنَّ" کیونکہ ہماری عورتوں کی مائیں ہماری عورتوں میں سے نہیں ہوتیں البتہ ربائب ہماری عورتوں میں سے ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ بیٹی ماں سے ہوتی ہے، ماں بیٹی سے نہیں ہوتی۔

جب شرط کے ساتھ "امہات النساء" کو الفاظ میں ظاہر کرنے کی بنا پر مفہوم درست نہیں رہتا۔ تو اس کے ساتھ اس کا اضمار یعنی محذوف ماننا بھی درست نہیں ہوگا۔ اس وضاحت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (مِنْ نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ) دراصل ربائب کا وصف ہے۔ بیویوں کی ماؤں کا نہیں۔

اس کے علاوہ یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ہم قول باری (مِنْ نِّسَآئِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ) کو "امہات النساء" کی صفت قرار دیں اور فقرے کی ساخت یہ تسلیم کرلیں کہ "وامہات نساءکم من نساءکم اللاتی دخلتم بھن" تو اس صورت میں ربائب اس حکم سے خارج ہو جائیں گی اور شرط صرف بیویوں کی ماؤں کی حد تک مؤثر رہے گی۔

یہ بات سراسر نص قرانی کے خلاف ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمبستری کی شرط صرف ربائب کے حکم تک محدود ہے، بیویوں کی ماؤں کی تحریم کے حکم کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں اسماعیل بن الفضل نے، انہیں قتیبہ بن سعید نے، انہیں ابن لہیعہ نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(ایما رجل نکح امرأة فدخل بها فلا یحل له نکاح ابنتها وان لم یدخل بها فلینکح ابنتها وایما رجل نکح امرأة فدخل بها اولم یدخل بها فلا یحل له نکاح امها

جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کر لیا اور ہمبستری بھی کرلی تو اب اس کی بیٹی سے اس کا نکاح حلال

نہیں ہوگا۔

اگر ہمبستری نہ کی ہو تو اس کی بیٹی سے نکاح کر سکتا ہے اور جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کر لیا پھر ہمبستری کی یا نہ کی اب اس کی ماں کے ساتھ اس کا نکاح حلال نہیں ہوگا۔

ربیبہ کے حکم کے متعلق بھی سلف سے اختلاف رائے منقول ہے۔ ابن جریج نے ابراہیم بن عبید بن رفاعہ سے، انہوں نے مالک بن اوس سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر ربیبہ شوہر کی گود میں پرورش نہ پا رہی ہو بلکہ کسی اور شہر میں ہو پھر شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں سے تعلق زن وشو ہو جانے کے بعد علیحدگی اختیار کر لی ہو تو اس صورت میں اس ربیبہ سے اس کا نکاح جائز ہوگا۔

محدث عبدالرزاق نے اس روایت کے ایک راوی ابراہیم کا نسب بیان کرتے ہوئے ایک دوسری روایت میں اسے ابراہیم بن عبید بتایا ہے یہ ایک مجہول شخص ہے اور راوی کی روایت کی بنا پر کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا۔ اہل علم نے اسے رد کر دیا ہے اور اسے سندِ قبولیت عطا نہیں کی ہے۔

قتادہ نے خلاص سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے: "ربیبہ اور ماں دونوں کا معاملہ یکساں حکم رکھتا ہے" یہ بات مذکورہ بالا روایت کے خلاف ہے کیونکہ بیٹی کے ساتھ ہمبستری کے بعد ماں لامحالہ حرام ہو جاتی ہے اور حضرت علیؓ نے ربیبہ کو ماں کی طرح قرار دیا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ماں کے ساتھ ہمبستری کے بعد بیٹی کی تحریم ہو جائے گی خواہ یہ بیٹی اپنی ماں کے شوہر کی گود میں پرورش پا رہی ہو یا نہیں۔

ابراہیم کی مذکورہ بالا روایت میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ نے اس مسئلے میں قول باری (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم) سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر ربیبہ گود میں پرورش نہ پا رہی ہو تو حرام نہیں ہوگی۔ اس استدلال کی حکایت ہی اس روایت کے ضعف اور اس کے کھوکھلے پن پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضرت علیؓ سے ایسے استدلال کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں (وَرَبَائِبُكُم) کے الفاظ سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ماں کے شوہر کا اسے اپنی پرورش میں رکھنا تحریم میں شرط نہیں ہے۔ اور یہ کہ اگر وہ اس کی پرورش نہیں کرے گا تو وہ اس پر حرام نہیں ہوگی بیوی کی بیٹی کو ربیبہ کا نام اس لیے دیا گیا کہ اکثر اوقات اور عام حالات میں شوہر ہی اس کی پرورش کرتا ہے۔

پھر یہ بھی معلوم ہے کہ اسم کی اس معنی پر دلالت تحریم میں شوہر کی پرورش کو شرط قرار دینے کی موجب نہیں اسی طرح (فِیْ حُجُوْرِکُمْ) اکثر اوقات اور عام حالات کے تحت شوہر کی گود میں پرورش پانے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہے اور یہ صفت تحریم کے لیے شرط نہیں ہے۔ جس طرح شوہر کی پرورش اس حکم کے لیے شرط نہیں ہے۔

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہے کہ "پچیس اونٹوں میں ایک بنت مخاض اور چھتیس میں ایک بنت لبون زکواۃ کے طور پر نکالی جائے گی" آپ کے اس قول میں ماں یعنی اونٹنی کا دردِ زہ میں مبتلا ہونا یا دودھ کا تھنوں میں موجود ہونا، زکواۃ میں نکالی جانے والی بنت مخاض یا بنت لبون کے لیے شرط نہیں ہے۔

آپ نے اس لیے یہ فرمایا کہ اکثر اوقات اور عام حالات میں جب اونٹنی کی مادہ بچی دوسرے سال میں داخل ہوتی ہے تو اس کی ماں بچہ دینے کے قریب ہوتی ہے اور جب وہ تیسرے سال میں داخل ہوتی ہے۔ تو اس وقت اس کی ماں دودھ دے رہی ہوتی ہے۔ اس طرح آپ کا یہ قول عام حالات کے تحت ہے، ٹھیک اسی طرح قول باری (فِیْ حُجُوْرِکُمْ) کا بھی یہی مفہوم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان رشتوں کی تحریم کے مسئلے میں اہلِ علم کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے جن کا پہلے ذکر ہوچکا ہے اور جو ملکیت میں آنے کے بعد ملکیت حاصل کرنے والے رشتہ دار پر از خود آزاد نہیں ہوجاتے نیز یہ کہ رضاعی ماں اور رضاعی بہن ملکِ یمین کی بنا پر اسی طرح حرام ہیں جس طرح نکاح کی بنا پر۔ اسی طرح بیوی کی ماں اور بیوی کی بیٹی بھی حرام ہوجاتی ہیں بشرطیکہ ہمبستری ہوچکی ہو۔ ان دونوں میں سے ہر ایک ہمیشہ کے لیے اس وقت حرام ہوجاتی ہے جب دوسری کے ساتھ ہمبستری ہوجائے۔

اہلِ علم کے درمیان ملک یمین کے تحت ماں اور بیٹی کو اکٹھا کرنے کے عدم جواز پر کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہ سے یہی منقول ہے۔ نیز یہ بھی ایک متفق علیہ مسئلہ ہے کہ ملک یمین کے تحت ہمبستری سے وہ تمام رشتے ہمیشہ کے لیے حرام ہوجاتے ہیں۔ جو نکاح کے تحت ہمبستری سے ہوتے ہیں۔

قولِ باری ہے (وَحَلَائِلُ اَبْنَائِکُمُ الَّذِیْنَ مِنْ اَصْلَابِکُمْ، اور ان بیٹوں کی بیویاں جو تمہارے صلب سے ہوں)، عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ یہ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق اس وقت نازل ہوئی جب آپ نے زیدؓ کی بیوی سے جنہیں طلاق ہوگئی تھی نکاح کرلیا۔

نیز یہ آیتیں بھی نازل ہوئیں (وَمَا جَعَلَ اَدْعِيَاءَكُمْ اَبْنَاءَكُمْ ، اللہ تعالیٰ نے تمھارے منہ بولے بیٹوں کو تمھارے بیٹے قرار نہیں دیا) اور (مَاكَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ . محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تمھارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں)۔

حضرت زیدؓ حضور صلی اللہ علیہ کے منہ بولے بیٹے تھے اور انہیں زیدؓ بن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ "حلیلۃ الابن" بیٹے کی بیوی کو کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے 'حلیلہ' کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ایک بستر پر اس کے ساتھ شب باشی حلال ہوتی ہے ایک اور قول کے مطابق وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ عقد نکاح کی بنا پر ہمبستری حلال ہوتی ہے اس کے برعکس لونڈی حلیلہ نہیں کہلاتی اگرچہ ملک یمین کی بنا پر اس کی شرمگاہ اس کے لیے حلال قرار پاتی ہے۔ ان دونوں میں ایک اور فرق ہے وہ یہ کہ لونڈی اس وقت تک باپ کے لیے حرام نہیں ہوتی جب تک بیٹے نے اس کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو جبکہ حلیلہ کے ساتھ عقد نکاح ہوتے ہی وہ اس کے باپ پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حلیلہ کا اسم صرف بیوی کے ساتھ مختص ہے۔ ملک یمین کے ساتھ نہیں۔

اب جبکہ آیت میں تحریم کے حکم کو نام کے ساتھ ملحق کر دیا گیا اور ہمبستری کا ذکر نہیں کیا گیا تو یہ اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ باپ کے لیے بیٹوں کی بیویاں عقدِ نکاح کے ساتھ ہی حرام ہو جاتی ہیں۔ اس تحریم کے لیے ہمبستری کی کوئی شرط نہیں ہے۔ اگر ہم ہمبستری کی بھی شرط ہو تو اس سے نص پر اضافہ لازم آئے گا جو نسخ کا موجب بن جائے گا۔ کیونکہ یہ اضافہ اس حکم کو منسوخ کر دے گا جس کی آیت میں ممانعت کی گئی ہے۔ اس کے متعلق مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اَلَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ) سب کے نزدیک پوتے کی بیوی کی دادا پر تحریم کو بھی شامل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پوتے پر یہ اطلاق ہو سکتا ہے کہ وہ دادا کے صلب سے ہے اس لیے کہ سب کے نزدیک آیت کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ پوتا ولادت کی بنا پر دادا کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ آیت میں بیٹے کی بیوی کی تحریم کے حکم میں بیٹے کے صلبی ہونے کی جو تخصیص کی گئی ہے اس سے یہ آیت اس قولِ باری (فَلَمَّا قَضٰى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنٰكَهَا لِكَيْلَا يَكُوْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَرَجٌ

فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَاۗىِٕهِمْ اِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا۔

جب زید کا اس سے جی بھر گیا تو ہم نے اس سے تمہارا نکاح کرا دیا۔ تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں سے نکاح کے سلسلے میں کوئی تنگی نہ ہو جب ان سے ان کا جی بھر جائے) کے ہم معنی ہو گئی کیونکہ یہ دوسری آیت تبنّٰی کی بیوی سے نکاح کی اباحت کو متضمن ہے۔

قولِ باری (فِيْٓ اَزْوَاجِ اَدْعِيَاۗىِٕهِمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ "حلیلۃ الابن" بیٹے کی بیوی کو کہتے ہیں۔ کیونکہ اس مقام پر ان بیویوں کو ازواج کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے اور پہلی آیت میں حلائل کے نام سے ان کا ذکر کیا گیا ہے۔

قولِ باری ہے (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) اور یہ کہ تم ایک نکاح میں دو بہنیں جمع کر دو مگر جو پہلے ہو چکا سو ہو چکا)۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دو بہنوں کو جمع کرنے کی تمام صورتوں کی تحریم کی مقتضی ہے کیونکہ آیت کے الفاظ میں عموم ہے۔ جمع بین الاختین کی کئی صورتیں ہیں۔

ایک یہ کہ دو بہنوں سے ایک ساتھ عقد نکاح کرے اس صورت میں کسی کے ساتھ نکاح درست نہیں ہو گا اس لیے کہ اس نے دونوں کو جمع کر دیا اور عقدِ نکاح کے لیے ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسری سے بڑھ کر نہیں ہے اور ان دونوں کے نکاح کو درست قرار دینا جائز نہیں ہو گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو اکٹھا کر دینے کے فعل کو حرام قرار دیا ہے۔

ان دونوں میں سے کسی ایک کو پسند کر لینے کا شوہر کو اختیار دینا بھی جائز نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ نکاح کا انعقاد ہی فاسد بنیاد پر ہوا تھا اور اس کی وہی حیثیت تھی جو عدتِ نکاح کی یا شوہر والی عورت سے نکاح کی ہوتی ہے۔ اس لیے یہ نکاح کبھی بھی درست نہیں ہو سکتا۔

جمع بین الاختین کی ایک صورت یہ ہے کہ پہلے ایک بہن سے نکاح کر لے اور پھر دوسری بہن کو عقدِ نکاح میں لے آئے۔ اس میں دوسری کے ساتھ نکاح درست نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ اس نے یہ قدم اٹھا کر جمع بین الاختین کی صورت پیدا کر دی۔ اور دوسری سے نکاح ایک ممنوع شکل میں وقوع پذیر ہوا جبکہ پہلی سے نکاح مباح شکل میں عمل میں آیا۔ اس لیے شوہر اور دوسری بہن کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی۔

جمع کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ ملکِ یمین کے تحت ہمبستری میں دونوں کو اکٹھا کر دے کہ پہلی کے ساتھ ہمبستری کرنے کے بعد اسے اپنی ملکیت سے نکالے بغیر دوسری کے ساتھ

ہمبستری کر لے۔ یہ بھی جمع کی ایک قسم ہے۔

اس مسئلے میں سلف کے درمیان پہلے اختلاف رائے تھا جو بعد میں ختم ہو گیا اور ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو اکٹھا کرنے کی تحریم پر سب کا اجماع ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس کی اباحت مروی ہے۔ ان دونوں کا قول ہے کہ ایک آیت نے اسے مباح قرار دیا ہے اور دوسری آیت نے اس کی تحریم کی ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کر دینا جائز نہیں ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ حضرت علیؓ سے اس کے متعلق جب پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ ایک آیت نے اسے حلال قرار دیا ہے اور دوسری آیت نے اسے حرام قرار دیا ہے۔ جب ایک آیت سے حلت اور دوسری سے حرمت ثابت ہو رہی ہو تو حرام اولیٰ ہو گا۔

عبدالرحمٰن المقری نے کہا ہے کہ ہمیں موسیٰ بن ایوب الغافقی نے یہ روایت بیان کی ہے اور انہیں ان کے چچا ایاس بن عامر نے کہ میں نے حضرت علیؓ سے ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کر دینے کے متعلق دریافت کیا نیز یہ کہ ایک سے ہمبستری ہو چکی ہے۔ آیا وہ دوسری سے ہمبستری کر سکتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا "جس کے ساتھ ہمبستری کی ہے اسے آزاد کر دے پھر دوسری کے ساتھ ہمبستری کر لے"۔ اور فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے آزاد عورتوں کے سلسلے میں جو چیز حرام کر دی ہے۔ لونڈیوں کے سلسلے میں بھی اسے حرام قرار دیا ہے۔ صرف چار شادیوں کا حکم اس سے مستثنیٰ ہے۔ حضرت عمارؓ سے بھی اس قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ملک یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کرنے کی حلت سے اس قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، اور وہ عورتیں کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمہارے ہاتھ آئیں) کی طرف اشارہ ہے۔ اور حرمت کی آیت سے یہ قول باری (وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ) مراد ہے۔

حضرت عثمانؓ سے اس کی اباحت مروی ہے۔ آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے تحریم اور تحلیل دونوں کا ذکر کر دیا اور پھر فرمایا: "نہ میں اس کا حکم دیتا ہوں اور نہ ہی اس سے روکتا ہوں"۔ آپ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ اس مسئلے میں غور و فکر کے مرحلے ہی میں رہے اور تحریم و تحلیل کے متعلق کسی قطعی نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔

اس لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ پہلے آپ اس کی اباحت کے قائل تھے پھر توقف کیا اور تحریم کے متعلق آپ کی رائے قطعی ہو گئی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا مسلک یہ تھا کہ جب اباحت اور ممانعت دونوں پائی جائیں اور ان میں سبب کی یکسانیت ہو تو ممانعت کا حکم اولیٰ ہو گا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات میں ان دونوں کے حکم کا بھی اسی طرح ہونا ضروری ہے۔

ہمارے اصحاب کا مسلک بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان حضرات کا قول بھی یہی ہے۔ اسے ہم نے اصولِ فقہ میں بیان کر دیا ہے۔ ایاس بن عامر نے روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے حضرت علیؓ سے کہا کہ آپ کا قول لوگ نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک آیت نے ان دونوں کو حلال کر دیا اور دوسری آیت نے انہیں حرام کر دیا ہے۔ حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ لوگ جھوٹ کہتے ہیں، آپ کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ آپ کی مراد دونوں آیتوں کے مقتضیٰ میں یکسانیت کی نفی کرنا ہے۔

نیز ان لوگوں کے مسلک کا ابطال مقصود ہے جو اس میں توقف کے قائل ہیں۔ جیسا کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے۔ کیونکہ شعبی کی روایت کے مطابق حضرت علیؓ نے فرمایا تھا کہ ایک آیت نے اسے حرام قرار دیا ہے اور دوسری نے حلال اور تحریم اولیٰ ہے اب تحلیل وتحریم کی ان آیتوں سے آپ کا انکار اس وجہ سے ہے کہ یہ دونوں آیتیں اپنے اپنے مقتضیٰ کے لحاظ سے یکساں نہیں ہیں۔ اور تحریم تحلیل کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ مطلقاً یہ کہنا کہ ایک آیت اس کی تحلیل کرتی ہے اور دوسری تحریم ایک ناپسندیدہ بات ہے کیونکہ اس قول کا مقتضیٰ یہ ہو گا کہ ایک چیز بیک وقت مباح بھی ہو اور ممنوع بھی۔ اس لیے یہ کہنے کی گنجائش موجود ہے کہ شاید حضرت علیؓ نے اس وجہ کی بنا پر علی الاطلاق یہ کہنا پسند نہ کیا ہو کہ ایک آیت تحلیل کی مقتضی ہے اور دوسری آیت تحریم کی۔

البتہ جب بات علی الاطلاق نہ کی جائے بلکہ اسے کسی ایک وجہ کی قطعیت کے ساتھ مقید کر کے بیان کیا جائے تو یہ صورت درست ہو گی جیسا کہ آپ سے دوسری ایک روایت میں منقول ہے۔

اگر دو آیتیں ایجاب حکم کے لحاظ سے یکساں ہوں تو تحریم اولیٰ ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک شخص ممنوع کام کرنے پر سزا کا مستحق ہو جاتا ہے جبکہ مباح کے ترک سے کسی سزا کا سزاوار نہیں ہوتا اب احتیاط اسی میں ہے کہ جو کام کر کے سزا سے بچنے کا امکان نہ ہو اس

کام سے پرہیز کیا جائے۔ عقل کی عدالت کا یہی فیصلہ ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے۔ دونوں آیتیں تحلیل و تحریم کی ایجاب میں یکساں نہیں ہیں اب ایک کے ذریعے دوسری پر اعتراض کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک آیت دوسری آیت سے مختلف سبب کے تحت نازل ہوتی ہے کیونکہ قول باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الاُخْتَیْنِ) تحریم کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے۔

جس طرح کہ قول باری (وَحَلَائِلُ اَبْنَاءِکُمْ) اور قول باری (وَاُمَّھَاتُ نِسَاءِکُمْ) اور باقی ماندہ تمام محرمات کے بیان پر مشتمل آیتیں تحریم کے سلسلے میں نازل ہوئیں لیکن (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) کا نزول اس گرفتار شدہ عورت کی اباحت کے سلسلے میں ہوا۔ جس کا شوہر دارالحرب میں موجود ہوتا ہے۔ اس آیت نے یہ بتا دیا کہ اس گرفتار شدہ عورت کی اپنے شوہر سے علیحدگی ہوگئی اور میاں بیوی کے درمیان ایک دوسرے کے ذریعے بچاؤ کا جو بندھن تھا وہ ٹوٹ چکا۔

اس لیے اس آیت پر اسی صورت کے بموجب عمل ہوگا جس میں اس کا نزول ہوا تھا یعنی گرفتار شدہ عورت اور اس کے شوہر کے درمیان علیحدگی ہو جائے گی اور یہ اپنے مالک کے لیے مباح ہو جائے گی اس لیے اس آیت کے ذریعے جمع بین الاختین کی تحریم والی آیت پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک آیت کا جو سبب نزول ہے وہ دوسری آیت کے سبب نزول سے مختلف ہے اس لیے ہر ایک آیت پر اس کے نزول کے سبب کے دائرے میں عمل ہوگا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مسلمانوں کے درمیان اس مسئلے پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) بیٹوں کی بیویوں، بیویوں کی ماؤں اور ان تمام عورتوں کے حکم میں آڑے نہیں آیا جن کی تحریم کا ذکر آیت میں ہوا ہے نیز اس پر بھی اتفاق ہے کہ ملک یمین کے تحت بیٹے کی بیوی اور بیوی کی ماں سے ہمبستری جائز نہیں ہے۔ قول باری (اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) ان کی تخصیص کا موجب نہیں بنا کیونکہ اس کا نزول ایسے سبب کے تحت ہوا تھا جو دوسری آیت کے نزول کے سبب سے مختلف تھا اس لیے جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم میں بھی اس آیت کو آڑے نہیں آنا چاہیے۔ حضرت علیؓ اور ان کے ہم خیال صحابہ کرام کی طرف سے جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم میں بھی اس آیت کو آڑے نہ آنے دینا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ دو آیتوں کا حکم جب

دو اسباب کے تحت نازل ہوا ہو اور ایک آیت تحلیل کی موجب ہو اور دوسری تحریم کی تو ایسی صورت میں ہر آیت کے حکم کو اس کے سبب نزول تک محدود رکھا جائے گا اور اس کے حکم کو دوسری آیت کے حکم کے آڑے آنے نہیں دیا جائے گا۔

یہی طرزِ عمل ایسی دو روایتوں کے متعلق بھی اختیار کرنا چاہیئے جو درج بالا کیفیت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوئی ہوں۔ ہم نے اصولِ فقہ میں اس بات کی پوری وضاحت کر دی ہے۔

اس پر ایک اور پہلو سے غور کیجیئے ہمیں اس بات میں مسلمانوں کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں کہ دو بہنوں کو اس طرح جمع کرنے کی بھی ممانعت ہے کہ ایک عقدِ نکاح کے تحت آئی ہو اور دوسری ملکِ یمین کے تحت، مثلاً ایک شخص کے عقد میں کوئی عورت ہو اور وہ اپنی سالی کو لونڈی ہونے کی بنا پر خرید لائے تو اب ان دونوں سے ہمبستری جائز نہیں ہوگی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جمع بین الاختین کی تحریم کا حکم نکاح کی طرح ملکِ یمین کے تحت جمع کو بھی شامل ہے۔ اور قولِ باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ) کا عموم جمع کی تمام صورتوں کی تحریم کا متقاضی ہے۔

نیز یہ مطلقہ بیوی کی عدت میں اس کی بہن سے نکاح کی تحریم کا بھی موجب ہے، اس لیے یہ اس لحاظ سے جمع بین الاختین کی صورت ہے کیونکہ اس شکل میں دونوں بہنوں کی اولاد کو باپ سے اپنا سلسلۂ نسب قائم کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اور شوہر پر دونوں بہنوں کا نان ونفقہ اور رہائش نکاح کی طرح واجب ہو جاتی ہے یہ تمام باتیں جمع کی صورتیں ہیں۔ اس لیے اسے ممنوع قرار دینا اور اس کی نفی کرنا واجب ہے کیونکہ اس نے ان دونوں کو بیک وقت اپنے عقد میں رکھ کر قولِ باری میں وارد تحریم کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ) نکاح تک محدود ہے۔ اس میں اس کے علاوہ اور کوئی صورت داخل نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ملکِ یمین کے تحت دو بہنوں کو جمع کرنے کی تحریم پر فقہاء امصار کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

حالانکہ ملکِ یمین نکاح کی صورت نہیں ہوتی اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جمع بین الاختین کی تحریم کا حکم صرف نکاح تک محدود نہیں ہے۔ نیز جمع بین الاختین کی دوسری تمام صورتوں کو چھوڑ کر تحریم

کے حکم کو صرف نکاح تک محدود کرنا کسی دلالت کے بغیر حکم میں تخصیص کے مترادف ہے جس کی اجازت کسی کو بھی حاصل نہیں ہے تاہم اس مسئلے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت زید بن ثابت، عبیدہ سلمانی، عطاء، محمد بن سیرین، مجاہد نیز دوسرے تابعین کا قول ہے کہ مطلقہ کی عدت کے اندر اس کی بہن سے نکاح نہیں کر سکتا اسی طرح چوتھی بیوی کی عدت کے دوران پانچویں عورت سے عقد نہیں کر سکتا۔ ان میں بعض حضرات نے عدت کو مطلق رکھا ہے یعنی یہ عدت خواہ کسی قسم کی طلاق کی وجہ سے لازم ہوئی ہو۔

یہی امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے۔ عروہ بن الزبیر، قاسم بن محمد اور خلاس سے مروی ہے کہ اگر عورت طلاق بائن کی وجہ سے عدت گزار رہی ہو تو اس کی بہن سے نکاح کر سکتا ہے۔ امام مالک، اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔

سعید بن المسیب، حسن اور عطاء سے اس مسئلے میں دو روایتیں منقول ہیں ایک یہ کہ نکاح کر سکتا ہے اور دوسری یہ کہ نکاح نہیں کر سکتا۔ قتادہ کا قول ہے کہ بہن کی عدت کے اندر دوسری بہن سے نکاح کرنے کے جواز کے قول سے حسن نے رجوع کر لیا تھا ہم نے تحریم جمع بین الاختین پر آیت کی جس دلالت اور عموم کا ذکر گذشتہ سطور میں کیا ہے وہ ایک بہن کی عدت کے اختتام تک دوسری بہن سے نکاح کی تحریم کے ایجاب کے حق میں جاتا ہے۔

عقلی طور پر بھی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ملک یمین کے تحت آنے والی دو بہنوں سے ہمبستری کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے۔ اس میں قابل غور بات یہ ہے کہ ہمبستری کی اباحت نکاح سے تعلق رکھنے والے احکام میں سے ایک حکم ہے، خواہ نکاح یا عقد نہ بھی ہوا ہو۔ اس بنا پر ایسی دو بہنوں کو جمع کرنے کی تحریم کے حکم کا بھی نکاح کے احکام میں شمار ہونا واجب ہے جب استحقاق نسب، نان ونفقہ اور رہائش کا وجوب بھی نکاح کے احکام میں شمار ہوتے ہیں تو یہ ضروری ہے کہ اسے نکاح کے تحت ایسی دو بہنوں کو جمع کرنے سے روک دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک بہن کی عدت میں دوسری بہن سے نکاح کر لینے کی صورت میں وہ جمع بین الاختین کا مرتکب کیسے قرار پائے گا جبکہ طلاق کی وجہ سے ایک بہن سے زوجیت کا تعلق ختم ہو کر وہ اس کے لیے اجنبی عورت بن چکی ہوتی ہے۔ اگر تین طلاقوں کی صورت میں

عدت کے دوران وہ اس سے ہمبستری کرلیتا ہے تو اس پر حدِ زنا واجب ہو جاتی ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مطلقہ اس کے لیے اجنبی عورت بن جاتی ہے۔ اس لیے اسے اس کی بہن سے نکاح کر لینے سے روکا نہیں جا سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حد کے وجوب میں دونوں یکساں ہوتے ہیں۔ اس ہمبستری کی بنا پر جس طرح مرد پر حد واجب ہوگی۔ اسی طرح عورت پر بھی واجب ہوگی۔

لیکن اس کے باوجود عورت کے لیے اس حالت عدت میں نکاح کر لینا جائز نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ درست ہوگا کہ پہلے نکاح کے حقوق کی موجودگی میں کوئی اور شوہر کر لے۔ ہمبستری کے عمل میں مرد کا ساتھ دینے اور رضامند ہو جانے کی بنا پر وجوب حد کسی اور مرد سے اس کے نکاح کی اباحت کا موجب نہیں بن سکے گا بلکہ دوسرا شوہر کر لینے کی ممانعت میں اس کی حیثیت اس عورت جیسی ہوگی اس کے شوہر کے حبالۂ عقد میں ہے ٹھیک اسی طرح شوہر کے لیے بھی اس حالت میں اس کی بہن کو اپنے حبالۂ عقد میں لے آنا درست نہیں ہوگا جبکہ نکاح کے حقوق ابھی باقی ہیں اگرچہ اس حالت میں اس کے ساتھ ہمبستری حد کی موجب بن جائے گی۔

ایک دلیل اور بھی ہے وہ یہ کہ جب بیوی کی بہن سے جمع بین الاختین کی صورت میں نکاح کی تحریم ہے اور ہم نے یہ بھی دیکھا کہ ایک شوہر کے عقد میں رہتے ہوئے دوسرے شخص سے نکاح کی تحریم ہے یعنی ایک عورت کا بیک وقت دو شوہروں کے عقد میں رہنا حرام ہے۔

پھر ہم نے یہ بھی دیکھا کہ عدت جمع بین الاختین کی ان صورتوں کے لیے مانع بن جاتی ہے تو ان امور کی روشنی میں یہ بات بھی واجب ہو جاتی ہے جن کے لیے خود نکاح مانع ہوتا ہے کہ شوہر بھی بیوی کی عدت کے اندر اس کی بہن کے ساتھ نکاح سے اسی طرح باز رہے جس طرح نکاح باقی رہنے کی صورت میں اس سے باز رہنا ہے۔ کیونکہ عدت بھی جمع بین الاختین کی ان تمام صورتوں کے لیے اسی طرح مانع ہے جس طرح خود نکاح مانع ہوتا ہے۔

اور جس طرح عدت کی مدت کے اختتام سے پہلے مطلقہ کو کسی اور شخص سے نکاح کرنے کی ممانعت میں عدت کی وہی حیثیت ہے جو نکاح کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مطلقہ کی عدت کے اختتام تک شوہر کو اس کی بہن کے ساتھ نکاح سے روک کر آپ نے ایک طرح شوہر کو عدت گذارنے پر لگا دیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نکاح کی تحریم کا انحصار عدت پر نہیں ہوتا کہ اگر ہم مطلقہ بیوی کی عدت کے اختتام تک شوہر کو اس کی

بہن کے ساتھ نکاح سے روک دیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم نے اسے عدت میں بٹھا دیا ہے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ طلاق رجعی کی بنا پر عدت گزارنے والی بیوی کی بہن سے شوہر کو نکاح کی ممانعت ہے اور یہ بات شوہر کو عدت گزارنے پر لگانے کی موجب نہیں ہے اور اسی طرح طلاق سے قبل میاں بیوی میں سے ہر ایک کو اس بات کی ممانعت ہے کہ شوہر بیوی کی بہن سے عقد کرلے اور بیوی کوئی دوسرا شوہر کرلے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی عدت میں نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) البتہ جو کچھ پہلے ہو چکا سو ہو چکا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں۔ کہ ہم نے آیت کے اس ٹکڑے کا مفہوم قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ اٰبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ) کی تفسیر کے دوران بیان کر دیا ہے۔

نیز ہم نے اس مقام پر اس کی تاویل کے متعلق مختلف اقوال و احتمالات کا بھی تذکرہ کر دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے جمع بین الاختین کی تحریم کا حکم بیان کرتے ہوئے پھر اس فقرے کا اعادہ فرمایا۔ اس مقام پر بھی اس کے معانی میں وہی احتمالات ہیں جو پہلے مقام میں تھے۔

تاہم اس میں ایک اور معنی کا احتمال موجود ہے جو وہاں نہیں تھا وہ یہ کہ دو بہنوں کے ساتھ ہونے والے سابق نکاح فسخ نہیں ہوں گے اور شوہر کو ان میں سے کسی ایک کے انتخاب کا حق ہوگا۔

اس پر ابو وھب الجیشانی کی روایت دلالت کرتی ہے جو انہوں نے ضحاک بن فیروز دیلمی سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے وہ کہتے ہیں کہ جب میں مسلمان ہوا اس وقت دو سگی بہنیں میرے عقد میں تھیں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے ان میں سے ایک کو طلاق دے دینے کا حکم دیا۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ " ان میں جسے چاہو طلاق دے دو " آپ نے انہیں دونوں سے علیحدگی کا حکم نہیں دیا۔ اگر دونوں کے ساتھ یک وقت عقد ہوا تھا اور علیحدہ علیحدہ عقد کی صورت میں دوسری کو رخصت کر دینے کا حکم نہیں دیا بلکہ آپ نے اس کے متعلق ان سے استفسار بھی نہیں کیا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے انہیں یہ فرما کر کہ ان میں سے جسے چاہو طلاق دے دو یہ واضح کر دیا کہ دونوں کے ساتھ ان کا نکاح باقی تھا۔

جس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ نزول تحریم سے پہلے تک دونوں کے ساتھ ان کا نکاح درست تھا اور یہ کہ لوگوں کو ان کے سابقہ عقود پر اس وقت تک برقرار رکھا گیا تھا جب تک ان

کے بطلان کی سماعی حجت قائم نہیں ہو گئی۔

اگر ایک شخص مسلمان ہو جائے اور اس کے عقد میں دو بہنیں یا پانچ بیویاں ہوں تو ان کا کیا حکم ہو گا؟ اس بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ پانچ بیویوں کی صورت میں پہلی چار کو رکھ کر پانچویں سے علیحدگی اختیار کر لے گا اور دو بہنوں کی صورت میں پہلی کو رکھے گا اور دوسری سے علیحدگی اختیار کر لے گا۔ اگر ایک ہی عقد میں پانچوں یا دو بہنوں سے نکاح ہوا ہو تو تمام بیویوں سے اسے علیحدہ کر دیا جائے گا۔

امام محمد بن الحسن، امام مالک، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ پانچوں میں سے اپنی پسند کی چار اور دو بہنوں میں اپنی پسند کی ایک کو عقد میں رکھ لے گا۔ تاہم بہنوں کی صورت میں اوزاعی کا قول ہے کہ پہلی بہن اس کی بیوی رہے گی اور دوسری سے علیحدگی اختیار کر لے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ پہلی چار کو عقد میں رکھے گا۔ اگر اسے یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی کون کون سی ہیں تو ہر ایک کو طلاق دے دے گا اور عدت گزرنے کے بعد ان میں سے چار کے ساتھ دوبارہ نکاح کرے گا۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ) ہے۔ یہ تمام مکلفین کو خطاب عام ہے۔ اس لیے نزول تحریم کے بعد فاسد ہونے کے حکم میں کافر کا دو بہنوں کے ساتھ عقد مسلمان کے عقد کی طرح تھا۔ اس لیے دوسری سے اسے علیحدہ کر دینا اس بنا پر واجب ہو گیا کہ نص قرآنی کی رو سے یہ فاسد عقد تھا جس طرح اس صورت میں تفریق واجب ہو جاتی ہے اگر اسلام لانے کے بعد وہ دوسری سے نکاح کر لیتا کیونکہ قول باری ہے (وَاَنْ تَجْمَعُوْا بَیْنَ الْاُخْتَیْنِ) اور دوسری کے ساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے جمع بین الاختین کی صورت پیدا ہو گئی تھی۔ اگر اس نے دونوں بہنوں کے ساتھ ایک ہی عقد میں نکاح کیا تھا تو دونوں کے ساتھ اس بنا پر عقد فاسد ہو جائے گا کہ یہ عقد ایسی صورت میں ہوا تھا جس کی ظاہر قرآن کی رو سے ممانعت تھی۔

یہ چیز دو وجوہ سے ہماری ذکر کردہ وضاحت پر دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ یہ عقد ایسی صورت میں ہوا تھا جس کی ممانعت تھی اور ہمارے نزدیک نہی یعنی ممانعت فساد کی مقتضی ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ اسے ہر حال میں جمع بین الاختین کرنے کی ممانعت تھی اب اگر ہم شوہر کے مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اس عقد کو باقی رکھیں گے تو ہم اس جمع بین الاختین کے اثبات کے مرتکب قرار پائیں گے۔ جس کی اللہ تعالیٰ نے نفی کر دی تھی۔

یہ چیز اس عقد کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جس کے ذریعے جمع بین الاختین کا فعل عمل میں آیا تھا۔ عقلی طور پر بھی اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ جب مسلمان کے لیے شروع سے دو بہنوں کے ساتھ عقد نکاح جائز نہیں کہ اس کا یہ عقد باقی رہے۔ اگرچہ یہ دونوں عورتیں عقد کے وقت بہنیں نہ بھی ہوں مثلاً کوئی شخص دو دودھ پیتی بچیوں سے نکاح کر لے اور پھر ان دونوں کو ایک عورت اپنا دودھ پلا دے۔

اس طرح ان دونوں کو جمع کرنے کی نفی کے اندر ابتداء اور بقا دونوں کا حکم یکساں ہو کر ابتدا اور بقا کی حالت کی یکسانیت میں محرم عورتوں کے ساتھ نکاح کے مشابہ ہوگیا۔

اس لیے جب حالتِ کفر اور حالتِ اسلام میں عقد کے وقوع پذیر ہونے کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑا اور اسلام میں آتے ہی تفریق واجب ہوگئی اور اس کی حیثیت اسلام لانے کے بعد کیے جانے والے عقد کی طرح ہوگئی تو دونوں بہنوں یا چار سے زائد عورتوں کے ساتھ نکاح کا بھی یہی حکم واجب ہوگیا اور جس طرح محرم عورتوں کے ساتھ عقد کی طرح دو بہنوں کے ساتھ بقا اور ابتدا میں کوئی فرق نہیں پڑا۔

اسی طرح اسلام لانے کے بعد اس عقد کے فاسد ہونے کا حکم لگانا بھی واجب ہوگیا جیسا کہ ہم نے محرم عورتوں کے ساتھ عقد کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ جو لوگ اسلام لانے کے بعد شوہر کو اختیار دینے کے قائل ہیں ان کا استدلال فیروز دیلمی کی اس روایت پر ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

نیز انہوں نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جسے ابن ابی لیلیٰ نے خمیصہ بن شمول سے اور انہوں نے حرث بن قیس سے نقل کیا ہے۔ حرث کہتے ہیں کہ جب میں مسلمان ہوا تو میری آٹھ بیویاں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان میں سے چار کو منتخب کر لینے کا حکم دیا اسی طرح اس روایت سے استدلال کیا گیا جسے معمر نے زہری سے، اور انہوں نے سالم سے، اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ غیلان بن سلمہ جب مسلمان ہوئے تو ان کی دس بیویاں تھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان میں سے چار رکھ لو"

اس استدلال کا یہ جواب دیا جائے گا کہ فیروز دیلمی کی روایت کے الفاظ میں عقد کی صحت پر دلالت موجود ہے اور یہ عقد نزول تحریم سے قبل وقوع پذیر ہوا تھا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ ان میں سے اپنی پسند کی ایک رکھ لو۔ یہ الفاظ فیروز کے مسلمان

ہو جانے کے بعد بھی دونوں بہنوں کے ساتھ عقد کی بقار پر دلالت کرتے ہیں۔

حارث بن قیس کی روایت میں یہ احتمال ہے کہ شاید نزول تحریم سے پہلے عقد وقوع پذیر ہوا تھا اور پھر تحریم کے آنے تک درست رہا اس لیے اس پر ان میں سے چار کو رکھ کر باقی ماندہ بیویوں سے علیحدگی لازم ہو گئی جس طرح کہ ایک شخص کے عقد میں دو بیویاں ہوں اور وہ ان میں سے ایک غیر متعین کو تین طلاق دے بیٹھے تو ایسی صورت میں اس سے یہ کہا جائے گا کہ ان میں سے جسے چاہو منتخب کر لو اس لیے کہ تحریم کے آنے تک ان دونوں کے ساتھ عقد کی صورت درست تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ وقت عقد کے لحاظ سے اگر اس حکم میں فرق ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم حارث بن قیس سے عقد کا وقت ضرور پوچھتے تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کا علم تھا اس لیے آپ نے اسی پر اکتفار کرتے ہوئے اس سے اس کے متعلق کوئی سوال نہیں کیا۔

معمر کی زہری سے، ان کی سالم سے اور ان کی اپنے والد سے غیلان کی بیویوں کے متعلق جو روایت ہے تو راویوں کو اس بات کے متعلق کوئی شک نہیں ہے کہ معمر سے بصرہ میں یہ روایت بیان کرتے ہوئے غلطی ہو گئی ہے اور زہری سے یہ روایت اصل کے اعتبار سے مقطوع ہے اسے امام مالک نے زہری سے نقل کیا ہے۔

زہری کے الفاظ یہ ہیں ہمیں یہ اطلاع ملی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے ایک شخص سے جس کی دس بیویاں تھیں مسلمان ہونے پر فرمایا تھا کہ ان میں سے اپنی پسند کی چار رکھ لو" زہری سے عقیل بن خالد کی روایت میں الفاظ یہ ہیں: "ہمیں عثمان بن محمد بن ابی سوید سے یہ خبر پہنچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غیلان بن سلمہ سے کہا"

اب زہری کو سالم سے اور انہیں اپنے والد سے اس روایت کا متصل سند کی صورت میں پہنچنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ جبکہ خود زہری اس روایت کو "بَلَغَنَا عَنْ عثمان بن محمد بن ابی سوید" (ہمیں عثمان بن محمد بن ابی سوید سے یہ خبر پہنچی ہے) کے الفاظ میں ذکر کر رہے ہیں ایک قول یہ ہے کہ اس روایت میں معمر کی جانب سے غلطی ہوتی ہے معمر کے پاس غیلان کے سلسلے میں زہری سے دو روایتیں تھیں۔

ایک تو یہ روایت جس کی سند کے الفاظ وہ تھے جو اوپر درج ہوئے۔ اور دوسری سالم کی

اپنے والد سے جس میں یہ ذکر ہے کہ غیلان بن مسلمہ نے حضرت عمرؓ کے زمانے میں اپنی بیویوں کو طلاق دے دی تھی اور اپنا سارا مال اپنے ورثا میں تقسیم کر دیا تھا۔

حضرت عمرؓ نے اس سے فرمایا تھا کہ اگر تم اپنی بیویوں سے رجوع نہیں کرو گے اور اس دوران تمھاری موت واقع ہو جائے گی تو میں تمھاری ان مطلقہ بیویوں کو وارث قرار دوں گا اور پھر تمھاری قبر پر اسی طرح سنگباری کروں گا جس طرح ابورغال کی قبر پر پتھر برسائے گئے تھے۔ معمر کو غلطی لگی اور انہوں نے اس روایت کی سند کو غیلان بن سلمہ کے مسلمان ہونے والے واقعہ کی روایت سے جوڑ دیا۔

فصــل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب میں جس امر کی تحریم منصوص ہے وہ جمع بین الاختین ہے تاہم ایک عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو بیک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم روایات میں وارد ہوئی ہے جن کی حیثیت متواتر احادیث کی ہے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تنکح المراۃ علی عمتھا ولا علی خالتھا ولا علی بنت اخیھا ولا علی بنت اختھا، کسی عورت سے نکاح نہ کیا جائے جبکہ اس کی پھوپھی، اس کی خالہ، اس کی بھتیجی یا اس کی بھانجی پہلے ہی اس شخص کے عقد میں موجود ہو۔

ایک روایت کے الفاظ ہیں (ولا الصغریٰ علی الکبریٰ ولا الکبریٰ علی الصغریٰ۔ نہ چھوٹی ہوتے ہوئے بڑی سے اور نہ بڑی کے ہوتے ہوئے چھوٹی سے نکاح کیا جائے۔

ان روایات میں الفاظ کے لحاظ سے اگرچہ اختلاف ہے لیکن معنی اور مفہوم کے لحاظ سے یکسانیت ہے اور ان کے تواتر اور کثرت روایت کی بنا پر اہل علم نے انہیں نہ صرف ہاتھوں ہاتھ لیا بلکہ انہیں قبول کر کے ان پر عمل بھی کیا۔ یہ روایات علم وعمل کی موجب ہیں اس لیے ان روایات پر آیت کے ساتھ ساتھ عمل واجب ہے۔

تاہم خوارج کا ایک گروہ اس مسئلے میں پوری امت سے کٹ کر بہنوں کے سوا باقی ماندہ عورتوں کا جن کا ذکر اوپر ہو چکا ہے، بیک وقت عقد نکاح میں رکھنے کے جواز کا قائل ہو گیا اور اس قول باری (واحل لکم ما وراء ذلکم، ان کے ماسوا عورتیں تم پر حلال کر دی گئی ہیں) سے اپنے قول کے حق میں استدلال کیا۔

لیکن انہیں اس بارے میں غلطی لگی اور وہ اس غلطی کی بنا پر سیدھے راستے سے بھٹک گئے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس طرح یہ فرمایا کہ (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) اسی طرح یہ بھی فرمایا (وَمَآ اٰتٰکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا، رسول تمہیں جس کام کا حکم دیں اسے اختیار کرلو اور جس کام سے روکیں اس سے رک جاؤ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان عورتوں کو یک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم کا حکم ثابت ہوچکا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اس لیے اس حکم کو بھی آیت کے حکم میں ضم کردینا واجب ہے اور اس طرح قول باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) پر ان صورتوں میں عمل کیا جائے گا جو دو بہنوں کو جمع کرنے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ممنوعہ صورتوں کے علاوہ ہوں گی۔

قول باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان عورتوں کو ایک عقد کے تحت رکھنے کی تحریم کا حکم ملنے سے قبل یا اس کے ساتھ یا اس کے بعد نازل ہوا تھا۔ یہ تو درست نہیں ہوسکتا کہ اس آیت کا نزول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بعد ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ قول باری ان عورتوں سے نکاح کی تحریم کے حکم پر مرتب ہے جن کی تحریم کا پہلے ذکر ہوچکا ہے یعنی ترتیب میں تحلیل کا یہ حکم تحریم کے حکم کے بعد وارد ہوا ہے اس لیے کہ قول باری (مَا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) سے مراد ان عورتوں کے ماسوا ہے جن کی تحریم کا ذکر پہلے گذر چکا ہے۔ اور جمع بین الاختین کی تحریم سے قبل یہ تمام عورتیں مباح تھیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ روایات میں جن عورتوں کو یک وقت عقد میں رکھنے کی تحریم ہے وہ جمع بین الاختین کی تحریم کے حکم سے پہلے کی نہیں ہے جب آیت سے پہلے ان روایات کا ورود ممتنع ہوگیا تو اب یہ روایات یا تو آیت کے نزول کے ساتھ ہی وارد ہوئیں یا ان کا ورود آیت کے نزول کے بعد ہوا۔

اگر پہلی صورت ہو تو پھر آیت کا ورود صرف ان عورتوں کے ساتھ مخصوص تسلیم کیا جائے گا جو حدیث میں مذکورہ عورتوں کے علاوہ ہوں گی اور ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کی تلاوت کے بعد مذکورہ بالا احادیث کے ذریعے آیت میں اللہ تعالیٰ کی مراد بیان کردی ہوگی اور سننے والوں نے آیت کے حکم کو اسی طرح صرف ایک حکم خاص سمجھا ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اگر دوسری صورت کی بنا پر آیت کا حکم اپنے عموم لفظ کے مقتضیٰ پر قرار پکڑ چکا تھا اور اس

کے بعد حدیث کا ورود ہوا تو یہ نسخ کی صورت میں ہوا ہوگا اور اس جیسی حدیث کے ذریعے قرآن کا نسخ جائز ہے کیونکہ اس حدیث میں تواتر کی صفت موجود ہے۔ نیز اس میں استفاضہ اور کثرت روایت ہے اور اس کی حیثیت علم اور عمل کے موجب کی ہے۔

اگر ہمارے پاس نزول آیت اور ورود حدیث کی تاریخوں کا کوئی ثبوت نہ بھی ہو لیکن یہ یقین حاصل ہو چکا ہو کہ آیت کی بنا پر اس حدیث کا نسخ عمل میں نہیں آیا کیونکہ اس کا ورود آیت کے نزول سے پہلے نہیں ہوا تھا جیسا کہ ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو اس صورت میں آیت کے ساتھ ساتھ اس حدیث پر عمل کرنا بھی واجب ہو جائے گا۔

اس سلسلے میں بہترین بات یہی ہوگی کہ آیت کے نزول اور حدیث کے ورود کے زمانے کو ایک تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ ہمیں ان دونوں کی آمد کی تاریخ کا علم نہیں ہے اور ہمارے لیے یہ بھی درست نہیں ہے کہ ہم حدیث پر آیت کے نزول کے بعد وارد ہونے کا حکم لگا کر آیت کے بعض احکام کو اس کی وجہ سے منسوخ تسلیم کر لیں کیونکہ نسخ اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ یہ آیت کے حکم کے استقرار کے بعد وارد ہوا ہو۔

لیکن ہمیں اس کا علم نہیں ہے کہ آیت کا حکم اپنے عموم پر قرار پکڑ چکا تھا اور پھر اس پر نسخ وارد ہوا اس لیے ضروری ہو گیا کہ ان دونوں کے ایک ساتھ ورود کا حکم لگایا جائے۔ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے جب آیت کے نزول اور حدیث کے ورود کی تاریخوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں دونوں کے مطابق حکم لگانا ضروری ہو جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک ساتھ ڈوب جانے والوں اور ایک ساتھ کسی مکان کے نیچے دب کر مر جانے والوں کا حکم ہوتا ہے۔ چونکہ ان کے متعلق یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون کس سے پہلے مرا ہے اس لیے یہ حکم لگایا جاتا ہے کہ گویا سب کے سب اکھٹے مرے ہیں۔

(واللہ اعلم)

شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم

قولِ باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ، اور جو عورتیں کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں (وہ تم پر حرام ہیں) البتہ ایسی عورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمہارے ہاتھ آئیں) اس کا عطف ان عورتوں پر ہے جن کی تحریم کا ذکر قولِ باری اُحُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ) سے شروع ہوا ہے۔

سفیان نے حماد سے، انہوں نے ابراہیم نخعی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) سے مسلمان اور مشرک شوہروں والی عورتیں مراد ہیں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ اس سے مشرک شوہروں والی عورتیں مراد ہیں۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد شوہر والی ہر وہ عورت ہے جس سے ہمبستری زنا کے حکم میں ہے سوائے ان عورتوں کے جو جنگ میں گرفتار ہوئی ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) سے مراد شوہروں والی عورتیں ہیں اور جب تک ان کے شوہر موجود ہوں ان سے نکاح حرام ہے۔

البتہ ان حضرات کا قولِ باری (اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت کی تاویل میں یہ فرمایا ہے کہ یہ آیت ان شوہروں والی عورتوں کے متعلق ہے جو جنگ میں گرفتار ہو گئی ہوں ان کے ساتھ ملکِ یمین کی بنا پر ہمبستری مباح ہو جاتی ہے۔

شوہروں کی گرفتاری کے بغیر تنہا ان کی گرفتاری انہیں ان کے شوہروں سے جدا کرنے

کی موجب بن جاتی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی بھی آیت کی تاویل میں یہی رائے ہے۔

یہ حضرات فرمایا کرتے تھے کہ لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کا نکاح باطل ہوتا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعب، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابن عباسؓ بروایت عکرمہ نے آیت کی یہ تاویل کی ہے کہ آیت کا حکم شوہروں والی تمام عورتوں کے لیے ہے خواہ وہ قیدی عورتیں ہوں یا غیر قیدی۔

ان حضرات کا قول ہے کہ لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن عمر بن میسرہ نے، انہیں یزید بن زریع نے، انہیں سعید نے قتادہ سے، انہوں نے ابو الخلیل سے، انہوں نے ابو علقمہ ہاشمی سے اور انہوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کی طرف ایک لشکر روانہ کیا، جس کا دشمن سے آمنا سامنا ہوا۔ اور جنگ کے بعد اس پر فتح حاصل ہوئی۔ مجاہدین نے مشرک شوہروں والی عورتوں کو قیدی بنا لیا۔ ان عورتوں سے ہمبستری کو مسلمان گناہ کی بات سمجھتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) یعنی یہ عورتیں عدت کی مدت گذر جانے کے بعد تمہارے لیے حلال ہیں۔

یہ کہا گیا ہے کہ اس روایت کے ایک راوی ایک جلیل القدر صاحب علم انسان تھے ان سے یعلی بن عطار نے روایت بیان کی ہے خود یعلی بن عطار نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے یہ روایت نقل کی ہے۔ ابو علقمہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی بہت سی روایتیں نقل کی ہیں۔

زیر بحث روایت کی سند صحیح ہے اس میں آیت کے نزول کے سبب کی نشاندہی کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ آیت جنگ میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں ہے۔ حضرت ابن مسعود اور آپ کے ہم خیال اصحاب نے آیت کی تاویل میں شوہروں والی ایسی تمام عورتیں مراد لی ہیں جو کسی کی ملکیت میں چلی جانے کے بعد ملکیت حاصل کرنے والوں کی ہمبستری کے لیے حلال ہو جاتی ہیں اور شوہروں سے ان کی تفریق عمل میں آ جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگوں کا اصول تو یہ ہے کہ آپ سبب کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ لفظ کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں کہ اگر لفظ میں عموم ہو تو اسے اس کے عموم پر اس وقت تک محمول کیا

جائے جب تک اس کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم نہ ہوجائے ، آپ نے اپنے اصول کو اس آیت میں کیوں جاری نہیں کیا اور ان تمام عورتوں پر کیوں نہ محمول کیا جو شوہروں والی ہوں اور مالکیت کے تحت آجائیں اس طرح اس مفہوم میں گرفتار شدہ اور غیر گرفتار شدہ سب عورتیں شامل ہوجائیں گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں یہ دلالت واضح ہے کہ یہ گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اگر مالکیت کا حدوث تفریق کا موجب ہوتا تو پھر اس عورت اور اس کے شوہر کے درمیان اس وقت تفریق واجب ہوجاتی جب اسے کوئی عورت یا خود اس عورت کا رضاعی بھائی خرید لیتا کیونکہ مالکیت کا حدوث ہوچکا ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات ان تمام عورتوں کے حق میں درست ہے جن پر دوسروں کی مالکیت واقع ہوجائے خواہ پھر اس ملکیت کا آنا ہمبستری کی اباحت کا سبب بن جائے یا نہ بنے مثلاً کوئی عورت ایسی عورت کی مالک بن جائے یا یہ کسی ایسے شخص کی ملکیت میں چلی جائے جس کے لیے اس کے ساتھ ہمبستری حلال نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں روئے سخن ان لوگوں کی طرف ہے جنہیں ان عورتوں کی ملکیت حاصل ہوجائے اور اس بنا پر ان کے ساتھ ہمبستری کی اباحت ہوجائے۔ آیت میں شوہروں والی عورتوں سے ہمبستری کی تحریم کے حکم سے ملک یمین کی بنا پر اباحت کی یہ صورت استثنا کی ایک شکل ہے۔

اس لیے جب ملک یمین کی بنا پر مالک کے لیے اس سے ہمبستری مباح نہ ہوگی تو آیت کی رو سے شوہر کے ساتھ اس کا رشتۂ زوجیت برقرار رہنا ضروری ہوجائے گا۔ اور جب یہ بات آیت کی رو سے ضروری قرار پائے گی تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کا حکم صرف گرفتار شدہ عورتوں کے لیے خاص ہوجائے گا۔ اور ملکیت کا حدوث شوہروں سے ان کی تفریق کا موجب نہیں بنے گا۔

بلکہ اختلاف دارین اس کا سبب بن جائے گا۔ ملکیت کا حدوث تفریق کا موجب نہیں بنتا اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے حماد نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے، انہوں نے اسود سے اور انہوں نے حضرت عائشہ رضی سے کہ بریرہ کو خرید کر حضرت عائشہ رض

نے آزاد کردیا اور اس کی ولاء اپنے خاندان والوں کے لیے مخصوص کرنے کی شرط لگا دی۔

پھر حضرت عائشہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش گذار کر دی آپ نے یہ سن کر فرمایا (الولاء لمن اعتق، ولاء اسے حاصل ہو گی جس نے آزادی دی ہے) آپ نے بریرہ سے فرمایا (یا بریرۃ اختاری فالامر الیک، بریرہ! اپنے شوہر کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کا تمہیں اختیار ہے یہ معاملہ اب تمہارے ہاتھ میں ہے)۔

سماک نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ کہ بریرہ کا شوہر ایک سیاہ فام غلام تھا جسے مغیث کہتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے معاملے میں یہ فیصلہ تھا کہ ولاء اسے حاصل ہو گی جس کے پیسے خرچ ہوئے ہیں اور بریرہ کو شوہر کے عقد میں رہنے یا نہ رہنے کا اختیار مل گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ نے بریرہ کے بارے میں یہ روایت بیان کرنے کے بعد کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (بیع الامۃ طلاقھا، لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے) اس لیے مناسب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ان کی روایت کردہ بات کو ختم کر دے اس لیے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے جس بات کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اس کی مخالفت میں کچھ کہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ آیت کا نزول گرفتار شدہ عورتوں کے بارے میں ہے اور لونڈی کی فروخت اس کے شوہر سے اس کی تفریق کی موجب نہیں بنتی اس لیے یہ ممکن ہے کہ معترض نے حضرت ابن عباسؓ کے جس قول کا ذکر کیا ہے یعنی لونڈی کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ آپ اس کے اس وقت قائل ہوں جب آپ کے سامنے ابھی بریرہ کا واقعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اسے اختیار ملنے کی بات نہ آئی ہو پھر جب آپ کو ان سب باتوں کا علم ہو گیا تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہو۔

نیز اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس قول سے مراد آپ کی یہ ہو کہ جب شوہر اپنی بیوی کو لونڈی ہونے کی بنا پر خرید لے تو اس صورت میں اس کی فروخت اس کے حق میں طلاق ہوتی ہے۔ اور ملکیت کے وجود کے ساتھ نکاح باقی نہیں رہتا۔

عقلی طور پر بھی بات سمجھ میں آتی ہے کہ لونڈی کی فروخت طلاق نہیں ہوتی اور نہ ہی تفریق کی

موجب بنتی ہے یہ اس لیے کہ طلاق کا مالک شوہر کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا اور طلاق اس وقت درست ہوتی ہے جب شوہر کی طرف سے دی جائے یا اس کی طرف سے کوئی ایسا قدم اٹھایا جائے جو طلاق کا سبب بن جائے۔ جب شوہر کی طرف سے اس سلسلے میں کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا گیا جو سبب بن جاتا تو پھر یہ ضروری ہو گیا کہ اس کی فروخت اس کے حق میں طلاق نہ بنے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ملک یمین، کا وجود تھا اور یہ نکاح کی نفی نہیں کرتا تھا اس لیے خریدار کی ملکیت کا بھی نکاح کے منافی نہ ہونا ضروری قرار پایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب خریدار کی ملکیت وجود میں آجائے اور اس کی طرف سے اس نکاح کے بارے میں رضامندی کا اظہار نہ ہو تو ایسی صورت میں نکاح کا ٹوٹ جانا ضروری قرار پائے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ کیونکہ یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ ملک یمین نکاح کے منافی نہیں ہے لیکن جو وجہ معترض نے بیان کی ہے اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے خریدار کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار مل جانا لازم ہو جائے گا لیکن یہ کسی کا بھی قول نہیں ہے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ اور آپ کے ہمنوا ملکیت کے حدوث کے ساتھ فسخ نکاح کے وجوب کے قائل ہیں۔

اگر میاں بیوی دونوں جنگ میں گرفتار ہو کر مسلمانوں کے ہاتھ آجائیں تو ان کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب حربی میاں بیوی ایک ساتھ گرفتار ہو جائیں تو ان کا نکاح باقی رہے گا اور اگر ان میں کوئی ایک پہلے گرفتار ہو کر دار الاسلام پہنچ گیا تو دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے گی

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر دونوں ایک ساتھ گرفتار ہوں تو جب تک مالِ غنیمت کی صورت میں رہیں گے اس وقت تک وہ میاں بیوی رہیں گے۔ مالِ غنیمت کی تقسیم کے بعد کوئی شخص کسی سے اگر ان دونوں کو خرید لیتا ہے تو خریدار کو اختیار ہو گا چاہے تو انہیں رشتۂ زوجیت کے تحت رہنے دے اور چاہے تو انہیں ایک دوسرے سے الگ کر دے اور پھر عورت کو اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لے یا ایک حیض کے ذریعے استبراء رحم کے بعد اس کا نکاح کسی اور سے کرا دے لیث بن سعد بھی یہی قول ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب شوہر والی کوئی عورت گرفتار کی جائے تو دو حیض کے ذریعے اس کا استبراء رحم کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کا شوہر اس کی عدت کے دوران آجائے گا تو وہ اس

کا سب سے بڑھ کر حقدار ہوگا۔ اگر بے شوہر عورت گرفتار ہو کر آئی ہو تو ایک حیض کے ذریعے اس کا استبراء رحم ہوگا۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر والی عورت گرفتار ہوتے ہی اپنے شوہر سے بائن ہو جائے گی خواہ اس کے ساتھ اس کا شوہر ہو یا نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ملکیت کا حدوث تفریق کا موجب نہیں ہے۔ اس کی دلیل فروخت شدہ اور وراثت کے تحت حاصل ہونے والی لونڈی کا مسئلہ ہے۔ اس لیے محض گرفتاری پر تفریق ہو جانا ضروری نہیں رہا کیونکہ گرفتاری میں حدوث ملکیت سے زائد کوئی چیز نہیں ہوتی۔

ایک اور دلیل یہ ہے کہ عورت پر غلامی کا حدوث نئے سرے سے عقد نکاح کو مانع نہیں ہوتا تو بقار نکاح کو اس کا مانع نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ ثبوت نکاح کے لیے نکاح کا باقی رہنا نئے سرے سے نکاح کرنے سے بڑھ کر موکد ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ بعض صورتیں ایسی ہوتی ہیں جو ابتدائے عقد کے لیے مانع ہوتی ہیں لیکن بقائے عقد کے لیے مانع نہیں ہوتیں مثلاً شبہ کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے عورت پر عدت کا لزوم نئے سرے سے عقد نکاح کے لیے مانع ہے لیکن پچھلے عقد کے بقار کے لیے مانع نہیں ہے

اگر ان حضرات نے ابوسعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کیا جو اوطاس کے معرکہ میں ہاتھ آنے والی عورتوں کے متعلق ہے اور جس کی بنا پر آیت (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کا نزول ہوا اس میں شوہروں کے ساتھ اور شوہروں کے بغیر گرفتار ہونے والی عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حمادؔ نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ انہیں حجاج نے سالم المکی کے واسطے سے محمد بن علی سے خبر دی کہ جب اوطاس کا معرکہ شروع ہوا تو دشمن کے مرد بھاگ کر پہاڑوں پر چلے گئے اور عورتیں گرفتار ہو گئیں۔ مسلمانوں کے لیے یہ عورتیں ایک مسئلہ بن گئیں کیونکہ ان کے شوہر بھی تھے۔

اللہ تعالیٰ نے ان پر یہ آیت نازل فرمائی اور یہ بتا دیا کہ مرد بھاگ کر پہاڑوں پر چلے گئے ہیں۔ اور قید ہونے والی عورتیں مردوں سے علیحدہ ہو گئی ہیں اور آیت کا نزول ان ہی عورتیں کے متعلق ہوا ہے نیز غزوات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو قلمبند کرنے والوں کے بیان کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے غزوۂ حنین میں دشمن کا ایک مرد بھی گرفتار نہیں کیا کیونکہ مردوں کی پوری تعداد یا تو میدانِ جنگ میں کھیت رہی تھی یا شکست کھا کر بھاگ کھڑی ہوئی تھی۔ صرف عورتیں گرفتار ہوئی تھیں۔ جب جنگ بندی ہوگئی تو ان کے بچے کھچے مرد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر درخواست گزار ہوئے کہ ان کی عورتوں کو رہا کرکے ان پر احسان کر دیا جائے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ جو عورتیں میرے اور بنو عبدالمطلب کے حصے میں آئی ہیں وہ تمہیں واپس کی جاتی ہیں پھر آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ جو شخص ملکیت میں آئی ہوئی عورت واپس کر دے گا تو ٹھیک ہے لیکن جو شخص ایسا کرنا نہیں چاہے گا اسے ایک عورت کی رہائی کے بدلے میں پانچ حصے دیئے جائیں گے۔ چنانچہ مسلمانوں نے اپنی اپنی قیدی عورتیں رہا کر دیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان قیدی عورتوں کے ساتھ ان کے شوہر نہیں تھے۔

اگر یہ حضرات قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے عموم سے استدلال کریں اس میں شوہروں کے ساتھ اور شوہروں کے بغیر گرفتار ہونے والی عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حکم کا عموم ملکیت کی بنا پر تفریق کے ایجاب کے متعلق وارد نہیں ہوا کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو لونڈی کی خریداری یا اسے ہبہ کرنے یا میراث میں ہاتھ آجانے کی صورت میں تفریق کا حدوث واجب ہو جاتا اسی طرح نئی پیدا شدہ ملکیت کی دوسری صورتوں کا بھی یہی حکم ہوتا۔

لیکن جب ایسا نہیں ہوا تو ہمیں اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ حدوثِ ملکیت سے تفریق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور یہ بات آیت میں اللہ کی مراد کی نشاندہی کرتی ہے۔ کیونکہ گرفتار شدہ عورت کی اس کے شوہر سے تفریق واجب کرنے والے مفہوم کے اندر اللہ کی مراد دو میں سے ایک بات ہوسکتی ہے یا تو اس سے اختلافِ دارین مراد ہے یا حدوثِ ملکیت۔ لیکن سنت

کی دلیل نیز ہمارے ساتھ فریقِ مخالف کا اتفاق دونوں باتیں ملکیت کے حدوث کی بنا پر تفریق کے ایجاب کی نفی کرتی ہیں۔ اس بات نے یہ فیصلہ کر دیا کہ آیت میں اختلافِ دارین مراد ہے اور اس چیز نے صرف گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ آیت کی تخصیص کر دی۔ ان کے شوہروں کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

ہم نے اس حکم میں اختلاف دارین کو سبب قرار دیا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے۔ اگر میاں بیوی، دونوں مسلمان ہو کر یا ذمی بن کر دارالحرب سے دارالاسلام چلے آئیں تو ان میں علیحدگی واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں اختلاف دارین کا مفہوم نہیں پایا گیا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ گرفتار شدہ عورت اور اس کے شوہر کے درمیان تفریق کا موجب اختلافِ دارین ہے جبکہ عورت کو تنہا گرفتار کر لیا جائے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حربی عورت جب مسلمان یا ذمی بن کر دارالاسلام میں آجائے اور اس کے بعد اس کا شوہر بھی اس کے پاس نہ آجائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق تفریق واقع ہو جائے گی۔

اللہ تعالیٰ نے دار الحرب سے ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجانے والی عورتوں کے متعلق یہی حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَنْکِحُوْهُنَّ اِذَا اٰتَیْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ، اور تم پر ان عورتوں سے نکاح کر لینے میں کوئی گناہ نہیں ہے جب تم ان کے مہر انہیں ادا کردو) پھر ارشاد ہوا (وَلَا تُمْسِکُوْا بِعِصَمِ الْکَوَافِرِ، اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو مت باقی رکھو)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ ملک کا وجود پایا گیا۔ تاہم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عمرو بن عون نے، انہیں شریک نے قیس بن وہب سے، انہوں نے ابوالوداک سے انہوں نے حضرت ابوسعید خدری ؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے معرکے میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا کہ (لا توطأ حامل حتی تضع ولا غیر ذات حمل حتی تحیض حیضۃ، کسی حاملہ سے وضع حمل تک اور کسی غیر حاملہ سے ایک حیض گذر جانے تک ہمبستری نہ کی جائے۔)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں سعید بن منصور نے، انہیں ابومعاویہ نے محمد بن اسحاق سے، انہیں یزید بن ابی حبیب نے ابومرزوق سے، انہیں حنش الصنعانی نے حضرت رویفع بن ثابت انصاری سے کہ حضرت رویفع ؓ نے ایک دن ہمیں دوران خطبہ یہ فرمایا کہ تم لوگوں سے میں وہی باتیں کہوں گا جو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہیں۔

آپ نے معرکۂ حنین کے دن ارشاد فرمایا تھا (لا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر ان یسقی ماءہ زرع غیرہ حتی یستبرئھا بحیضۃ، کسی شخص کے لیے جو اللہ اور

یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے پانی سے کسی دوسرے کی کھیتی سیراب کرے جب تک کہ ایک حیض کے ذریعے اس کا استبراء رحم نہ کرلے)۔

ابوداؤد نے اس رائے کا اظہار کیا کہ "یہاں استبراء رحم کے ذکر میں ابومعاویہ کو وہم ہو گیا ہے تاہم ابوسعید خدریؓ سے جو روایت منقول ہے اس میں اس کا ذکر درست ہے۔"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں النفیلی نے، انہیں مسکین نے، انہیں شعبہ نے یزید بن خمیر سے، انہوں نے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابوالدرداء سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غزوہ میں ایک عورت کو دیکھا جس کے وضع حمل کا وقت قریب آگیا تھا آپ نے اسے دیکھ کر فرمایا (لعل صاحبھا الم بھا۔ شاید اس کے مالک نے اس سے ہمبستری کی ہے) صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا جسے سن کر آپ نے فرمایا (لقد ھممت ان العنہ لعنۃ تدخل معہ فی قبرہ کیف یورثہ وھو لا یحل لہ وکیف یستخدمہ وھو لا یحل لہ، میرا ارادہ ہو گیا تھا کہ میں اسے ایسی لعنت کروں جو قبر تک اس کے ساتھ جائے۔ یہ شخص اس پیدا ہونے والے بچے کو کس طرح اپنا بیٹا بنا کر دوسرے ورثاء کے ساتھ اسے وارث قرار دے گا جبکہ یہ بات اس کے لیے حلال نہ ہوگی کیونکہ یہ اس کے نطفے سے نہیں ہوگا۔

نیز یہ شخص اس پیدا ہونے والے بچے کو غلاموں کی طرح اپنی خدمت پر کیسے لگائے گا جبکہ یہ بات اس کے لیے حلال نہیں ہوگی کیونکہ اس کا نطفہ اس میں شامل ہو گیا ہے)۔

یہ روایت کسی لونڈی کی ملکیت حاصل کرنے والے شخص کو اس کے ساتھ ہمبستری سے روک رہی ہے جب تک کہ وہ اس کا استبراء رحم نہ کرلے اگر غیر حاملہ ہو اور جب تک وضع حمل نہ ہو اگر حاملہ ہو۔

گرفتار شدہ عورت کے استبراء رحم کے متعلق فقہاء امصار کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس عورت کا شوہر دارالحرب میں موجود ہو تو اس پر دو حیض کی عدت گزارنا لازم ہے۔

ہم نے حضرت ابوسعید خدریؓ کی جس روایت کا ذکر کیا ہے اس سے ایک حیض کے ذریعے استبراء رحم کا ثبوت ملتا ہے۔ اس استبراء کو عدت نہیں کہہ سکتے کیونکہ اگر یہ عدت ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان گرفتار شدہ عورتوں میں سے جو شوہروں والی ہوتیں اور جو بے شوہر ہوتیں

میں فرق ضرور کرتے۔

اس لیے کہ عدت کا وجوب فراش یعنی ہمبستری کی وجہ سے ہوتا ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فراش اور غیر فراش والی عورتوں کے درمیان فرق نہیں کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایک حیض کے ذریعے یہ استبراء عدت نہیں کہلا سکتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی مذکورہ روایت کے الفاظ یہ ہیں (اذا تقضت عدتھن، جب ان کی عدت گذر جائے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس استبراء کو عدت کا نام دیا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہ الفاظ راوی کے کلام کا جزء ہوں جس نے استبراء کے معنی بیان کرتے ہوئے اسے عدت کا نام دیا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ عدت کی بنیاد استبراء رحم ہوتی ہے اس لیے مجازاً عدت کے اسم کو استبراء پر محمول کر لیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) کے ایک اور معنی بیان کیے گئے ہیں۔ زمعہ نے زہری سے اور انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد شوہر والی عورتیں ہیں، سعید نے اپنے قول کو اس بات کی طرف راجع کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے۔

معمر نے طاؤس کے ایک بیٹے سے اور اس نے اپنے والد سے مذکورہ بالا آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ طاؤس نے کہا: "تمہاری بیوی وہ عورت ہے جس کی ملکیت تمہیں حاصل ہو چکی ہو"۔

اللہ تعالیٰ نے زنا کو حرام قرار دیا ہے اور تمہارے لیے اس عورت کے سوا کسی سے ہمبستری حلال نہیں ہے جس کی ملکیت تمہیں حاصل ہو چکی ہو" ابن ابی نجیح نے مجاہد سے زیر بحث آیت کی تاویل میں نقل کیا ہے کہ اس میں زنا سے روکا گیا ہے۔

عطاء بن السائب سے منقول ہے کہ "ہر شوہر والی عورت (محصنہ) تم پر حرام ہے سوائے اس عورت کے جس کی ملکیت نکاح کی بنا پر تمہیں حاصل ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حضرات کے نزدیک آیت کے معنی یہ ہوئے کہ شوہروں والی عورتیں اپنے شوہروں کے سوا سب پر حرام ہیں چونکہ آیت کے الفاظ میں ان معنوں کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہ کہنا ممتنع نہیں ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ کی مراد بھی یہی ہو۔

لیکن اس سے ان معانی کو اختیار کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے جو صحابہ کرام نے آیت

کی تاویل کے سلسلے میں اختیار کیا ہے۔ یعنی ایسی گرفتار شدہ عورتوں کے ساتھ وطی کی اباحت جن کے شوہر دار الحرب میں موجود ہوں۔ اس طرح آیت کی تاویل کو دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا لیکن زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ ملکِ یمین کا اطلاق لونڈی پر ہوتا ہے بیویوں پر نہیں ہوتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے لونڈیوں اور بیویوں کے درمیان فرق رکھا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِفُرُوْجِھِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِھِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ، مومن وہ ہیں جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں یا ان عورتوں سے جن کی ملکیت انہیں حاصل ہو)۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ملک یمین کو بیویوں سے علیحدہ قرار دیا اور جب ملک یمین کا لفظ علی الاطلاق مذکور ہو تو یہ ملکیت میں آئی ہوئی لونڈیوں پر محمول ہوتا ہے۔ بیویوں پر نہیں۔ حقیقت کے لحاظ سے بھی بات یہی ہے۔ کیونکہ شوہر کو اپنی بیوی کی کوئی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اسے تو صرف اس کے ساتھ ہمبستری کی اجازت ہوتی ہے اور وہ اس کے بضع سے لطف اندوز ہو سکتا ہے جو عورت کی ملکیت ہوتی ہے، مرد کی نہیں۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کسی عورت کے ساتھ شبہ کی بنا پر ہمبستری ہو جائے تو مہر پر عورت کا حق ہوگا مرد کا حق نہیں ہوگا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیوی کی کوئی چیز اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی۔ اس لیے قول باری (اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) کو اس عورت پر محمول کرنا واجب ہے جس کی ملکیت اسے حقیقتاً حاصل ہو چکی ہو اور یہ عورت وہ ہے جو جنگ میں گرفتار کی جاتی ہے۔

قول باری ہے (کِتٰبَ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ، یہ اللہ کا قانون ہے جو تم پر فرض کیا گیا ہے) عبیدہ سے مروی ہے کہ بیک وقت چار بیویاں رکھنے کا قانون، قول باری (کِتٰبَ اللّٰہِ عَلَیْکُمْ) میں لفظ کتاب منصوب ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل علم کے قول کے مطابق اس کے معنی یہ ہیں۔ "کتب اللہ علیکم ذلک" (اللہ نے تم پر یہ فرض کر دیا ہے)۔

اس کے معنی کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ" حرم ذلک کتابا من اللہ علیکم" (تم پر یہ حرام کر دیا گیا ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے تم پر لکھ دیا گیا ہے) اس معنی میں اس حکم کے وجوب کی تاکید ہے اور ہمیں اس کی فرضیت کے متعلق خبر دی گئی ہے اس لیے کتاب کے معنی فرض کے ہیں۔

قول باری ہے (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ) عبیدہ سلمانی اور سدی سے مروی ہے کہ

پانچ سے کم عورتیں تمھارے لیے حلال کر دی گئی ہیں کہ تم انہیں اپنے اموال کے ذریعے نکاح کی بنا پر حاصل کر لو، عطاء کا قول ہے کہ تمھاری قریبی رشتہ دار عورتوں میں سے محرم خواتین کے سوا سب تم پر حلال کر دی گئی ہیں

قتادہ کا قول ہے کہ قولِ باری (مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ) سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کی ملکیت تمھیں حاصل ہو گئی ہو۔ ایک قول یہ ہے کہ محرم عورتوں اور چار سے زائد عورتوں کے ماسوا بشرطیکہ تم انہیں اپنے اموال کے ذریعے نکاح کی بنا پر یا ملکِ یمین کی بنا پر حاصل کرو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان عورتوں کے ماسوا جنہیں آیت میں محرمات قرار دیا گیا ہے، نیز سنتِ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میں جن کی ممانعت ہے۔ یہ حکم باقی ماندہ عورتوں کے سلسلے میں عام ہے۔

مہر کا بیان

ارشادِ باری ہے (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ، ان عورتوں کے ماسوا تمہارے لیے دوسری تمام عورتیں حلال کر دی گئی ہیں بشرطیکہ تم اپنے اموال کے ذریعے انہیں حاصل کرو) اللہ تعالیٰ نے محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کی اباحت کو بضع کے بدل کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا ہے اور بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس کا بدل مال ہے۔ اس کی دو باتوں پر دلالت ہو رہی ہے۔

اول یہ کہ بضع کے بدل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔ دوم یہ کہ مہر وہ چیز ہے جو اموال کہلاتی ہو کیونکہ محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کی اباحت کے سلسلے میں آیت کے اندر ہر شخص کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کہ وہ ایسی چیز کے ذریعے بضع حاصل کرے جو اموال کہلاتی ہو جیسا کہ یہ قولِ باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ) اس میں ماؤں اور بیٹیوں کی تحریم کے سلسلے میں ہر شخص کو خطاب ہے۔

آیت زیرِ بحث میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسی معمولی چیز کا مہر قرار دیا جانا جائز نہیں ہے جس پر اموال کا اطلاق نہ ہو سکتا ہو۔

مہر کی مقدار میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہوتا۔ شعبی، ابراہیم نخعی اور دوسرے تابعین نیز امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا بھی قول ہے۔

حضرت ابوسعید خدریؓ، حسن، سعید بن المسیب اور عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ قلیل و کثیر مہر پر نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کیا تھا۔

ایک راوی کا کہنا ہے کہ میں نے اس ڈلی کو ۲½ درہم میں فروخت کیا تھا۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ سونے کی ڈلی، دس یا پانچ درہم کی ہوتی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار چوتھائی دینار کی ہے، ابن ابی لیلیٰ، لیث، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ قلیل اور کثیر مال پر نکاح ہو جاتا ہے خواہ وہ ایک درہم ہی کیوں نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ جو چیز اموال نہ کہلاتی ہو وہ مہر نہیں ہو سکتی اور یہ کہ مہر کے لیے شرط ہے کہ اسے اموال کا نام دیا جا سکتا ہو آیت کا مقتضیٰ اور اس کا ظاہر یہی ہے۔

اس لیے جس شخص کے پاس ایک یا دو درہم ہوں اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اموال والا ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کے مقتضیٰ کی رو سے ایک یا دو درہم کا مہر قرار پانا درست نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس شخص کے پاس دس درہم ہوں اس کے متعلق بھی تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اموال والا ہے اور آپ نے دس درہموں کو مہر قرار دے دیا۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بلاشبہ ظاہر آیت کا مقتضیٰ یہی ہے کہ دس درہم کی رقم مہر نہیں ہے لیکن ہم نے اجماع کی بنا پر اسے جائز قرار دیا ہے کیونکہ اجماع کی بنا پر آیت کی تخصیص جائز ہوتی ہے۔

نیز حرام بن عثمان نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے اور انہوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا مھر اقل من عشرۃ دراھم، دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہوتا) حضرت علیؓ کا بھی قول ہے کہ دس درہم سے کم کوئی مہر نہیں ہوتا۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اجتہاد اور رائے کے حوالے سے اس قسم کی مقادیر کی جو خالص حقوق اللہ میں شمار ہوتی ہیں، معرفت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ان کی معرفت کا ذریعہ توقیف یعنی شرع کی جانب سے رہنمائی یا اتفاقِ امت ہے۔ حضرت علیؓ کا مہر کی مقدار دس درہم مقرر کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ بات توقیف کی بنا پر کہی ہے۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت کے متعلق حضرت انس سے مروی ہے کہ یہ بالترتیب تین دن اور دس دن ہے۔ اسی طرح حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی سے نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت کے متعلق روایت ہے کہ یہ چالیس دن ہے۔

ظاہر ہے ان حضرات نے یہ مذہب توقیف کی بنیاد پر بیان کی ہیں۔ کیونکہ یہ باتیں اجتہاد اور رائے کی بنا پر نہیں کہی جا سکتیں اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نمازی جب آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار بیٹھ جائے گا تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔ حضرت علیؓ نے فرض کی ادائیگی کے لیے تشہد کی جو یہ مقدار مقرر کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے یہ بات توقیف کی بنیاد پر کہی ہے۔

ہمارے بعض اصحاب نے دس درہم کی مقدار کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ بضع یعنی اندام نہانی ایک ایسا عضو ہے جسے مال کے بدلے ہی اپنے لیے مباح کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ حد سرقہ میں قطع ید کے مشابہ ہو گیا۔ جب ہاتھ ایک ایسا عضو ہے جسے مال کے بغیر مباح نہیں کیا جا سکتا اور مال کی وہ مقدار جس کی چوری کے بدلے ہاتھ کاٹ ڈالنا مباح ہو جاتا ہے فقہاء کے اصول کے مطابق دس درہم ہے۔ اس لیے مہر کا بھی اسی پر اعتبار کیا جائے گا۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بضع کو اپنے لیے بدل کے بغیر مباح کر لینا جائز نہیں ہے اور بدل کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے اس لیے بضع کے سلسلے میں ممانعت کا باقی رہنا واجب ہے یعنی اسے اس صورت کے سوا جس میں اس کے جواز کی دلیل قائم ہو جائے کسی اور صورت میں مباح نہیں کیا جا سکتا۔

جواز کی یہ دلیل دس درہم ہے جس پر سب کا اتفاق ہے اور اس سے کم کی مقدار میں اختلاف ہے اس لیے کم کی صورت میں بضع کی ممانعت بحالہ باقی رہے گی۔

نیز جب بدل کے بغیر بضع کو مباح کر لینا جائز نہیں تو پھر یہ ضروری ہے کہ مہر مثل کو بدل قرار دیا جاتے۔ یہی بدل صحیح معنی میں بضع کی قیمت بن سکتا ہے نیز یہ بھی ضروری ہے کہ دلالت کے بغیر اس میں کمی نہ کی جائے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کسی نے کسی عورت سے مہر مقرر کیے بغیر نکاح کر لیا تو بیوی کے لیے واجب ہونے والا بدل اس کا مہر مثل ہو گا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ عقد نکاح مہر مثل کو واجب کر دیتا ہے۔ اس بنا پر یہ بات کسی طرح جائز نہیں کہ نکاح نے جس چیز کو واجب کر دیا ہے اس کا کوئی حصہ دلالت کے بغیر ساقط کر دیا جائے۔

اب اجماع کی دلالت تو یہ ہے کہ دس درہم سے زائد مقدار کو ساقط کرنا جائز ہے اور اس سے کم کی مقدار کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مہر مثل ہی واجب

رہے جسے عقد نکاح نے واجب کر دیا ہے کیونکہ مہر مثل کے استقاط پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اگر تم نے انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دی ہو اور ان کے لیے مہر بھی مقرر کیا ہو تو مقرر کردہ مہر کا نصف انہیں ادا کر دو) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ خواہ مہر تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے نصف کی ادائیگی واجب ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہماری مذکورہ بالا وضاحتوں سے جب اس بات کا ثبوت ہو گیا کہ مہر دس درہم سے کم نہیں ہوتا تو اب دس درہم کے ایک حصے کو مہر کا نام دینا اسی طرح ہے جس طرح ان اشیاء میں جن کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہو سکتے

بعض کو اس نام سے پکارنا گویا کل کو پکارنا ہوتا ہے۔ مثلاً طلاق، نکاح وغیرہ اب چونکہ عقد میں دس کے حصے نہیں ہو سکتے تو اس کے بعض کے لیے جو نام استعمال کیا گیا گویا وہی اس کے کل کے لیے بھی استعمال ہوا۔ اس لیے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تعلق زن وشو ہونے سے پہلے ہی طلاق دے دے گا تو اسے دس کا آدھا بطور مہر ادا کرنا ضروری ہوگا۔ کیونکہ دس درہم ہی حقیقت میں فرض یعنی مقررہ مہر تھا۔

آپ دیکھیے اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو آدھی طلاق دیتا ہے تو وہ اسے ایک پوری طلاق کے تحت مطلقہ بنا دیتا ہے اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کے آدھے حصے کو طلاق دے دی ہو تو گویا اس نے اس کے پورے جسم کو طلاق دے دی۔ اسی طرح اگر کسی نے قتل عمد میں نصف قتل معاف کر دیا تو اسے پورے قتل کو معاف کرنے والا سمجھا جائے گا۔

ٹھیک اسی طرح پانچ درہم کو فرض یا مہر کا نام دینا گویا دس درہم کو یہ نام دینا ہے کیونکہ یہ دلالت قائم ہو چکی ہے کہ عقد نکاح میں دس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لیے جب ہم طلاق کے بعد پانچ درہم واجب کریں گے تو یہ فرض یعنی مقررہ مہر کا نصف کہلائے گا۔

نیز ہم مفروض یعنی مقررہ مہر کا نصف واجب کرتے ہیں اس لیے ہمارا یہ طرز عمل آیت کے حکم کے خلاف نہیں جاتا اور ہم کسی اور دلالت کی بنا پر پانچ درہم تک اضافے کو بھی واجب کرتے ہیں ہمارا مسلک آیت کے خلاف اس وقت ہوتا اگر ہم نصف فرض یعنی مہر کا نصف واجب نہ کرتے۔ اب جبکہ ہم نے نصف فرض واجب کر دیا اور اس پر کسی اور دلالت کی بنا پر اضافے کو بھی واجب کر دیا تو اس میں آیت کی کسی طرح مخالفت نہیں ہوئی۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ مہر دس درہم سے کم کا بھی ہو سکتا ہے۔ ان کا استدلال عامر بن ربیعہ کی روایت پر ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کی گئی اس نے ایک جوڑے جوتے کے مہر پر کسی سے نکاح کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا "تو جوتے کے ایک جوڑے کے بدلے اپنی جان اور اپنا مال حوالے کرنے پر رضامند ہو گئی؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نکاح کو جائز قرار دیا۔

اسی طرح ابوالزبیر کی روایت سے بھی ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انہوں نے حضرت جابرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی کہ آپ کا ارشاد ہے (من اعطی امرأۃ فی نکاح کف دقیق او سویق او طعاما فقد استحل، جس شخص نے نکاح میں عورت کو ایک مٹھی آٹا یا ستو یا طعام دے دیا تو اس نے اسے اپنے لیے حلال کر لیا)۔

اسی طرح حجاج بن ارطاۃ کی روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو انہوں نے عبدالملک بن المغیرہ الطائفی سے روایت کی ہے، انہوں نے عبدالرحمان بن السلمانی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن دوران خطبہ ارشاد فرمایا (انکحوا الایامی منکم تمہارے خاندانوں میں جو عورتیں بیوہ ہیں ان کا نکاح کرا دو)۔

صحابہ نے عرض کیا: "ان کے نکاح کا ذریعہ یعنی مہر کیا ہو گا؟" آپ نے فرمایا (ما تراضی بہ الاھلون، جس پر طرفین کے کنبے والے رضامند ہو جائیں) اس روایت سے بھی ان کا استدلال ہے کہ آپ نے فرمایا (من استحل بدرھمین فقد استحل، جس شخص نے دو درہم کا مہر دے کر کسی کو اپنے لیے حلال کر لیا اس نے فی الواقع حلال کر لیا۔ نیز یہ روایت بھی کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کر لیا تھا اور اس کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی تو آپ نے فرمایا تھا (اولم ولو بشاۃ، ولیمہ ضرور کرو خواہ ایک ہی بکری ذبح کر لو) آپ نے سونے کی ایک ڈلی مہر پر نکاح کے متعلق کسی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا۔

ایک اور روایت بھی ہے جس کے راوی ابوحازم ہیں، انہوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے ایک عورت کا واقعہ بیان کیا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر عرض کرنے لگی کہ "میں اپنی ذات آپ کو ہبہ کرتی ہوں۔" آپ نے فرمایا کہ مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے پاس ہی موجود ایک شخص نے عرض کیا: "آپ اس کے ساتھ میرا نکاح کرا دیجیے۔" آپ نے اس سے پوچھا: "تمہارے پاس اسے مہر میں دینے کے لیے کچھ ہے؟" اس نے عرض کیا: "میرے پاس تو بس میرا یہ تہمد ہے۔" آپ نے فرمایا: "اگر تم اسے اپنا ازار دے

دو گے تو تم تہمد کے بغیر بیٹھ رہو گے۔"

پھر آپ نے اس سے فرمایا: "مہر کے لیے کوئی چیز تلاش کرو خواہ وہ لوہے کی انگوٹھی کیوں نہ ہو۔" اس طرح آپ نے مہر کے لیے لوہے کی ایک انگوٹھی کی اجازت دے دی اور لوہے کی انگوٹھی ظاہر ہے دس درہم کی نہیں ہوتی۔

نعلین کے مہر پر نکاح کی اجازت کا جواب یہ ہے کہ یہ دس یا اس سے زائد درہم کے ہو سکتے ہیں۔ اس لیے اختلافی نکتہ پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس شخص نے جوتے کے ایک جوڑے پر نکاح کیا تھا۔ اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دی تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ جوتے کے دیئے ہوئے جوڑے کی قیمت دس درہم یا اس سے زائد ہو۔ لفظ کے عموم میں اس بات کی دلالت موجود نہیں کہ جوتوں کا جوڑا جیسا ہے جس قسم کا بھی ہو اس پر نکاح کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس لیے مخالف کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہو سکتی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح کے جواز کی اسے اطلاع دی اور نکاح کا جواز اس پر دلالت نہیں کرتا کہ جوتوں کا جوڑا ہی مہر ہو سکتا ہے۔ اس کے سوا دوسری کوئی چیز مہر نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اگر وہ مہر کے بغیر بھی نکاح کر لیتا پھر بھی نکاح جائز ہو جاتا۔

نکاح کے جواز سے اس پر بھی دلالت نہیں ہوئی کہ عورت کے لیے کوئی مہر نہیں۔ ٹھیک اسی طرح دس درہم سے کم قیمت والے جوتے کے ایک جوڑے پر نکاح کے جواز میں یہ دلالت موجود نہیں کہ ان کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ کا یہ ارشاد کہ "جس نے دو درہم یا ایک مٹھی آٹے کے مہر پر کسی عورت کو اپنے لیے حلال کر لیا تو فی الواقع اس نے حلال کر لیا۔" تو اس میں ملک بضع کی خبر دی گئی ہے۔

اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی یہ روایت کہ انہوں نے سونے کی ایک ڈلی پر نکاح کر لیا تھا جس کی قیمت ایک روایت کے مطابق پانچ یا دس درہم تھی۔ رہ گیا آپ کا یہ قول کہ علائق یعنی لوازم یا ذرائع وہ ہیں جن پر طرفین کے کنبے والے رضامند ہو جائیں تو یہ اس چیز پر محمول ہو گا جو شریعت کے لحاظ سے جائز قرار دی جا سکتی ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر طرفین کے خاندان والے شراب یا خنزیر پر رضامند ہو جائیں یا ایک جانب سے یہ شرط لگا دی جائے کہ یہ نکاح اس وقت ہو گا جبکہ دوسری جانب والے اپنی بہن یا

بیٹی کا نکاح مہر کے بغیر ہمارے ساتھ کر دیں تو ان تمام صورتوں میں ان کی باہمی رضامندی جائز متصور نہیں ہو گی۔

یہی بات مہر کے تعین میں باہمی رضامندی کے اندر بھی چلے گی یعنی اس مہر کے تعین پر باہمی رضامندی کو درست قرار دیا جائے گا۔ جس کا حکم شریعت میں ثابت ہو چکا ہو اور وہ دس درہم کا تعین ہے۔ حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت کی تاویل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اس عورت کے لیے فوری طور پر کوئی چیز پیش کرنے کا حکم دیا تھا۔

ان ہی معنوں پر آپ کے کلام کو محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر آپ کا ارادہ مہر کے تعین کا ہوتا جس کے ذریعے عقد نکاح درست ہو جاتا تو آپ اس سے یہ سوال کرنے کی بجائے کہ فوری طور پر وہ کیا پیش کر سکتا ہے اس کے ذمہ مہر کی وہ مقدار لازم کر دینے پر اکتفا کر لیتے جس کے ذریعہ عقد نکاح کی صحت عمل میں آ جاتی۔

اس لیے آپ کا یہ قول اس پر دلالت کر رہا ہے کہ آپ نے اس سے وہ چیز مراد نہیں لی جس کا مہر بننا درست ہو سکتا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ کو اس کے پاس کوئی چیز نہیں ملی تو آپ نے فرمایا! "میں اس کے ساتھ تمہارا نکاح قرآن کے ان اجزاء پر کر دیتا ہوں جو تمہیں یاد ہیں حالانکہ قرآن کے جو اجزاء اسے یاد تھے انہیں مہر نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے آپ کے اس قول سے ہمارے ذکر کردہ نکتے کی صحت پر دلالت ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لیتا ہے کہ وہ اس کی ایک سال تک خدمت کرے گا تو اس نکاح کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ایک سال تک خدمت کی شرط پر اگر کسی نے نکاح کر لیا تو آزاد مرد ہونے کی صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور غلام ہونے کی صورت میں وہ ایک سال تک اس کی خدمت کرے گا۔

امام محمد کا قول ہے۔ کہ اگر وہ شخص آزاد ہو گا تو عورت کو اس کی خدمت کی قیمت ادا کی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرتا ہے کہ وہ اپنی ذات کو ایک سال یا اس سے زائد یا اس سے کم عرصے کے لیے اجارے پر عورت کے حوالے کر دے گا اور یہی اس کا مہر ہو گا تو تعلق زن و شو نہ ہونے کی صورت میں اس کا نکاح فسخ ہو جائے گا بصورت دیگر اس کا نکاح ثابت ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لیا کہ وہ اسے حج کرائے گا پھر تعلق زن و شو ہونے سے قبل ہی اسے طلاق دے بیٹھا تو وہ اس عورت کو حج کے سلسلے میں سواری، لباس اور اخراجات کا نصف بطور تاوان ادا کرے گا۔

۹۔ حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک سال کی خدمت کے عوض نکاح جائز ہے۔ بشرطیکہ ایک سال کے وقت کا تعین کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کرے کہ وہ اسے قرآن کی ایک سورت سکھا دے گا تو یہ مہر نہیں ہوگا اور عورت کو مہر مثل ملے گا۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ یہی اس کا مہر ہوگا۔ لیکن اگر اس نے تعلق زن و شو ہونے سے قبل اسے طلاق دے دی تو سورت کی تعلیم کی تکمیل کی صورت میں تعلیم کی نصف اجرت اس عورت سے وصول کرے گا۔

امام شافعی سے المزنی نے اس قول کی روایت کی ہے۔ لیکن ربیع کی روایت کے مطابق مہر مثل کا نصف اس عورت سے وصول کرے گا۔

۷۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) اس بات کا مقتضی ہے کہ بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس کا بدل ایسی چیز ہو جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔

اس لیے کہ قول باری (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ اول بضع کے بدل کے طور پر مال کی تملیک۔ دوم۔ مال کے منافع کو سپرد کرنے کے لیے مال کی حوالگی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہر جس کے ذریعے مرد بضع کا مالک قرار پاتا ہے۔ یا تو مال ہوگا یا یہ مال کے وہ منافع ہوں گے جن کی وجہ سے وہ مال کو عورت کے حوالے کرنے کے قابل سمجھا جائے گا۔ کیونکہ قول باری (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ) ان دونوں معنوں پر مشتمل اور ان دونوں معنوں کا مقتضی ہے۔

مہر کا حکم یہ ہے کہ وہ مال ہو اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ
۸۔ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا، اور عورتوں کے مہر خوشدلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو، البتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو)۔

یہ دلالت اس طرح ہے کہ قول باری (وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً) امر کا صیغہ ہے جس کا ظاہر ایجاب کا مقتضی ہے اور اس کے مفہوم کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ مہر مال کی صورت میں ہونا چاہیے یہ دلالت دو وجہ سے ہو رہی ہے۔

اول: قول باری (وَاٰتُوا) کے معنی 'اَعْطُوا' کے ہیں اور اعطار یعنی عطا کرنا اعیان یعنی نقود و اسباب میں ہوتا ہے۔ منافع میں نہیں ہوتا۔ کیونکہ منافع میں اعطار کے حقیقی معنی پیدا نہیں ہو سکتے۔

دوم: قول باری (فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـًٔا مَّرِيْٓـًٔا) اور یہ صورت منافع میں پیدا نہیں ہو سکتی۔ یہ صورت صرف اشیائے خوردنی میں یا ایسی چیز میں پیدا ہو سکتی ہے کہ جسے اعطار کے بعد خوردنی اشیار میں تبدیل کیا جا سکتا ہو اس لیے آیت کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ منافع کو مہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس وضاحت کی روشنی میں غلام کی خدمت کو بھی مہر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت کا اقتضار یہی ہے اور اگر اس کے لیے دلالت قائم نہ ہو جاتی تو یہ ہرگز جائز نہ ہوتی۔

مہر کے سلسلے میں زیر بحث مسئلے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرمایا ہے جس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی شخص سے اپنی بہن، بیٹی یا لونڈی کا نکاح کر دے اور طرفین کے ان دونوں نکاحوں میں کوئی مہر مقرر نہ کیا جائے۔

یہ چیز اس بات کی اصل اور بنیاد ہے۔ کہ مہر صرف وہی چیز ہو سکتی ہے جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں ہو۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو باطل قرار دیا کہ منافع بضع کو مہر بنا دیا جائے کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔ تو اس کی اس مفہوم پر دلالت ہو گئی کہ بضع کے بدل کے طور پر ہر ایسی چیز کی شرط جس کا استحقاق مال حوالے کرنے کی صورت میں نہ ہو۔ مہر قرار نہیں دی جا سکتی۔

ہمارے اصحاب کا بھی اس سلسلے میں یہ قول ہے کہ اگر قتل عمد میں خون معاف کرنے یا فلاں بیوی کو طلاق دینے کی شرط پر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ بھی اسی طرح مہر نہیں بن سکتی جس طرح منافع بضع مہر نہیں بن سکتے۔ امام شافعی نے نکاح شغار کے سلسلے میں یہ کہا ہے کہ اگر طرفین میں سے کسی ایک نکاح کا بھی مہر مقرر کر دیا جائے تو نکاح جائز ہو جائے گا

اور دونوں عورتوں میں سے ہر ایک کو مہر مثل ملے گا۔

امام شافعی نے جس صورت میں نکاح کو جائز قرار دیا ہے اس میں بضع کو مہر قرار نہیں دیا دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرما دیا ہے۔

اس صورتِ حال کی دو باتوں پر دلالت ہوتی ہے۔ اوّل یہ کہ اگر نکاح شغار دو لونڈیوں کی صورت میں ہو رہا ہو تو پھر منافع بضع ہی مہر قرار پائیں گے۔ کیونکہ آقا مہر کا حق دار ہوتا ہے۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافع بضع کو نکاح کا بدل بننے کی ممانعت فرما کر اسے باطل قرار دیا ہے۔

دوم اگر نکاح شغار دو آزاد عورتوں کی صورت میں ہو رہا ہو اور طرفین میں سے ایک دوسرے سے یوں کہے: "میں اپنی بہن کا نکاح تیرے ساتھ اس شرط پر کر رہا ہوں کہ تو اپنی بیٹی کا میرے ساتھ نکاح کر دے گا۔" تو یہ عقد ان دونوں عورتوں میں سے کسی کے لیے مہر کے ذکر سے یکسر خالی ہوگا اس لیے کہ اس عقد میں منافع کی شرط ایک ایسے فرد کے لیے لگائی گئی ہے جو منکوحہ کے علاوہ کوئی اور ہے اور وہ ولی ہے۔

اس طرح ان دونوں صورتوں میں سے ایک کے اندر شغار کا نکاح منکوحہ کے لیے بدل کے ذکر سے خالی ہوگا۔ اور دوسری صورت کے اندر بضع کا بدل کسی اور بضع کے منافع کی شکل میں مقرر ہوگا۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بدل بننے سے روک دیا ہے۔

اس طرح یہ بات بھی اس قاعدے کی اصل اور بنیاد بن جائے گی کہ بضع کے بدل کی شرط یہ ہے کہ اس کا استحقاق مال کی حوالگی کی صورت میں پایا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ لونڈی کے بضع کے منافع مال کے اندر ایک حق کی صورت میں ہوتے ہیں تو یہ بات غلام سے خدمت لینے کی شرط پر نکاح کرانے کی صورت کے مشابہ کیوں نہیں قرار دی گئی۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مشابہ قرار نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی خدمت کی صورت میں مال کی حوالگی کا استحقاق پیدا ہو جاتا ہے اور یہ مال غلام کی گردن یعنی اس کی ذات ہے جو حوالے ہو جاتی ہے۔ جس طرح کہ غلام کو اجارے پر لینے والے شخص کو یہ استحقاق پیدا ہو جاتا ہے کہ خدمت کے لیے غلام اس کے حوالے کر دیا جائے

اس کے برعکس لونڈی کے شوہر کو یہ استحقاق نہیں ہوتا کہ عقد نکاح کی بنا پر لونڈی اس کے

حوالے کر دی جائے کیونکہ آقا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ لونڈی کو اپنے شوہر کے ساتھ رات گذارنے کی اجازت نہ دے جبکہ قولِ باری (اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ) کا اقتضاء یہ ہے کہ عقد نکاح کی بنا پر بضع کے بدل کے طور پر مال کی حوالگی کا اس پر استحقاق ہو جائے۔

قرآن کی ایک سورت کی تعلیم پر نکاح کرا دینے کے مسئلے میں یہ تعلیم دو وجہ سے مہر قرار نہیں دی جا سکتی۔ اول۔ جیسا کہ ہم ذکر آئے ہیں کہ اس کے ذریعے مال کی حوالگی کا استحقاق نہیں ہوتا۔ جس طرح کسی آزاد انسان کی خدمت کو مہر مقرر کرنے کی صورت میں مال کی حوالگی کا استحقاق نہیں ہوتا۔ دوم۔ یہ کہ قرآن کی تعلیم فرض کفایہ ہے۔ اس لیے جو شخص بھی کسی کو قرآن کی تعلیم دے گا وہ اپنا ایک فرض ادا کرے گا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ (بلغوا عنی ولو اٰیۃ میری طرف سے لوگوں کو پہنچاؤ خواہ وہ ایک آیت ہی کیوں نہ ہو) اس لیے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ تعلیم قرآن کو بضع کا بدل قرار دے دیا جائے۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو تعلیم اسلام پر بھی نکاح جائز ہو جاتا۔

حالانکہ یہ باطل ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان پر جس کام کا کرنا واجب قرار دیا ہے۔ جب وہ یہ کام کرے گا تو وہ اپنا فرض ادا کرے گا اس پر وہ کوئی دنیاوی چیز لینے کا مستحق قرار نہیں پائے گا۔ اگر یہ بات جائز ہو جائے تو حکام کے لیے فیصلوں کی بنا پر رشوت خوری جائز ہو جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اسے حرام کی خبیث کمائی قرار دیا ہے۔

اگر کوئی شخص اس سلسلے میں حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث سے استدلال کرتا ہے جس میں اس عورت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس نے اپنی ذات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دی تھی پھر ایک شخص نے عرض کیا تھا کہ اس کا نکاح میرے ساتھ کر دیجیے۔ آپ نے اس شخص سے دریافت فرمایا تھا کہ "کیا تمہیں قرآن کی کوئی سورت یاد ہے؟" اس نے جواب میں عرض کیا تھا کہ "ہاں، فلاں سورت یاد ہے"۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا تھا کہ "قرآن کے اس حصے پر جو تمہارے پاس ہے میں نے تمہارا اس عورت سے نکاح کرا دیا"۔

اسی طرح اگر استدلال میں وہ حدیث پیش کی جائے جس کی ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن حفص بن عبداللہ نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابراہیم بن طہمان نے حجاج باہلی سے، انہوں نے عسل سے، انہوں نے عطاء بن ابی رباح

سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے۔

یہ روایت بھی عورت کے واقعہ کے متعلق حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت سے ملتی جلتی ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے دریافت کیا کہ "تمھیں قرآن کی کون سی سورت یاد ہے؟" اس نے جواب میں عرض کیا کہ: "مجھے سورۂ بقرہ یا اس سے متصل سورت یاد ہے"۔ اس پر آپ نے فرمایا: "جاؤ اس عورت کو بیس آیتیں پڑھا دو یہ تمہاری بیوی ہو گئی"۔

اگر اس استدلال میں یہ روایتیں پیش کی جائیں تو جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کے الفاظ (زَوَّجْتُكَهَا بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ) کے معنی "لما معك من القرآن" کے ہیں یعنی "میں نے اس عورت کا تم سے نکاح قرآن کے اس حصے کی بنا پر کرا دیا جو تمہارے پاس ہے"۔ جس طرح کہ قول باری (ذٰلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ، یہ اس وجہ سے ہے کہ تم زمین میں ناحق خوش ہوتے اور اتراتے تھے)۔

یہاں (بما کنتم) کے معنی "لما کنتم" کے ہیں یعنی اس وجہ سے کہ تم خوش ہوتے اور اتراتے تھے۔ نیز قرآن کا اس کے پاس ہونا اس کے بدل بن جانے کا موجب نہیں ہے۔ اس روایت میں تعلیم کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

اس سے یہ بات ہمیں معلوم ہوئی کہ آپ کی اس قول سے یہ مراد تھی کہ "عظمت قرآن کی بنا پر نیز اس بنا پر کہ قرآن کا ایک حصہ تمہارے سینے میں ہے، میں نے اس عورت سے تمہارا نکاح کرا دیا"۔

اس کا وہی مفہوم ہے جو اس روایت کا ہے جس کے راوی عبداللہ بن عبداللہ بن ابی طلحہ ہیں جنہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ابو طلحہ نے ام سلیم کو پیغام نکاح دیا۔ ام سلیم نے کہا کہ "میں اس شخص یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آئی ہوں اور یہ گواہی دیتی ہوں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔ اگر تم اس معاملے میں میرے نقش قدم پر چلو گے تو میں تم سے نکاح کر لوں گی"۔

ابو طلحہ نے جواب میں کہا کہ "میں بھی اس معاملے میں تمہارے اختیار کردہ طریقے پر ہوں"۔ اس پر ام سلیم نے ابو طلحہ سے نکاح کر لیا۔ اس طرح اسلام اس کا مہر بن گیا۔ اس روایت کے معنی یہ ہیں کہ ام سلیم نے ابو طلحہ سے اسلام کی خاطر نکاح کیا تھا۔ ورنہ اسلام حقیقت میں کسی کے لیے مہر نہیں بن سکتا۔

یہ تو رہی پہلی روایت کی تاویل۔ رہ گئی ابراہیم بن طہمان کی روایت تو اس کی سند ضعیف ہے۔ اس واقعہ کو امام مالک نے ابوحازم سے اور انہوں سہل بن سعدؓ سے نقل کیا ہے۔ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے یہ فرمایا: "اس عورت کو پڑھا دو" امام مالک کی یہ روایت ابراہیم بن طہمان کی روایت کے معارض بھی نہیں ہے۔ اگر یہ روایت درست بھی مان لی جائے تو اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ آپ نے تعلیم قرآن کو مہر قرار دیا کیونکہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ آپ نے اسے عورت کو قرآن پڑھانے کا حکم دیا ہو اور مہر اس کے ذمے باقی ہو آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ قرآن کی تعلیم اس عورت کے لیے مہر ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (اِنِّی اُرِیْدُ اَنْ اُنْکِحَكَ اِحْدَی ابْنَتَیَّ هٰتَیْنِ عَلٰی اَنْ تَاْجُرَنِیْ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ، میں اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا تمھارے ساتھ اس شرط پر نکاح کر دینا چاہتا ہوں کہ تم آٹھ برسوں تک میرے ہاں کام کرو گے) اس میں آزاد فرد یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کے منافع کو بضع کا بدل بنا دیا گیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ منافع کو عورت کے لیے مشروط نہیں کیا گیا۔ بلکہ انہیں حضرت شعیب علیہ السلام کے لیے مشروط کیا گیا تھا اور باپ کے لیے مشروط کی ہوئی چیز مہر نہیں ہوتی۔ اس لیے زیر بحث مسئلہ میں اس سے استدلال غلط ہے۔

نیز اگر یہ درست بھی ہو جائے کہ منافع کو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی بیوی کے لیے مشروط کیا گیا تھا اور حضرت شعیب نے ان کی نسبت اپنی طرف اس لیے کر لی تھی کہ عقد نکاح کے متولی اور کارپرداز وہی تھے یا اس لیے کہ ولد کے مال کی نسبت والد کی طرف ہوتی ہے۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَنْتَ وَمَالُكَ لِاَبِیْكَ ۔ تو اور تیرا مال سب تیرے باپ کا ہے) تو یہ کہا جائے گا کہ نکاح شغار کی نہی کے سبب اب یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

قول باری (اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ لونڈی کو آزاد کر دینا اس کے لیے مہر نہیں بن سکتا کیونکہ آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ بضع کا بدل ایسی چیز ہو جسکی بنا پر لونڈی کو مال حوالے کرنے کا استحقاق پیدا ہو جائے اور آزادی دینے کی صورت میں کسی مال کی حوالگی عمل میں نہیں آتی بلکہ اس میں صرف ملکیت کا اسقاط ہوتا ہے اور یہ نہیں ہوتا کہ اس کی وجہ سے مال لونڈی کے حوالے کر دینے کا استحقاق ہو جائے۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ رق یعنی غلامی جس کا آقا مالک ہوتا ہے لونڈی کی طرف منتقل نہیں

بلکہ عتق کے ذریعے صرف آقا کی ملکیت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اس لیے جب آزادی ملنے کی بنا پر لونڈی کو کوئی مال ہاتھ نہیں آتا یا کوئی مال اس کے حوالے کرنے کا حق اسے حاصل نہیں ہوتا تو عتق مہر نہیں بن سکتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ جو مروی ہے کہ آپ نے حضرت صفیہؓ کو آزاد کر دیا تھا اور اس آزادی کو ان کے لیے مہر قرار دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کے لیے مہر کے بغیر نکاح کرنا جائز تھا یہ صرف آپ کی خصوصیت تھی، امت کے لیے یہ حکم نہیں تھا۔

چنانچہ یہ ارشادِ باری ہے (وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ، اگر ایک مومن خاتون اپنی ذات نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے ہبہ کر دے اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم) اسے اپنے نکاح میں لینا چاہیں۔ یہ حکم خالص آپ کے لیے ہے۔ اہلِ ایمان کے لیے نہیں)۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ خصوصیت تھی کہ آپ کسی بدل کے بغیر بضع کے مالک ہو سکتے تھے جس طرح کہ بیک وقت نو ازواج مطہرات کو اپنے عقد میں رکھنا آپ کی خصوصیت تھی، امت کے لیے اس کا جواز نہیں تھا۔

قولِ باری (وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۔ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا) اس پر کئی وجوہ سے دلالت کرتا ہے کہ عتق مہر نہیں ہو سکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قولِ باری (وَآتُوهُنَّ) یہ امر کا صیغہ ہے جو ایجاب کا مقتضی ہے اور آزادی عطا کرنے میں ایجاب کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا) اور عتق کے اندر یہ نہیں ہو سکتا کہ اگر لونڈی خوش دلی کے ساتھ اس میں سے کچھ واپس کر دے تو اس بنا پر اسے فسخ قرار دیا جائے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ارشادِ باری ہے (فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا) کھا لینے کا مفہوم عتق کے اندر محال ہے۔

قولِ باری ہے (مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ ۔ بشرطیکہ حصار نکاح میں انہیں محفوظ کرو نہ یہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے لگو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قولِ باری میں دو احتمالات ہیں اول یہ کہ عقد نکاح کی بنا پر نکاح کرنے والوں کے محصن یعنی عفیف بن جانے کا حکم جاری کرکے

نکاح کر لینے پر ان کی حالت یعنی صفت احصان وعفت سے متصف ہونے کی انہیں خبر دی گئی ہے دوم یہ کہ قول باری (وَاُحِلَّ لَکُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِکُمْ) میں مذکورہ اباحت کو احصان کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے۔ اگر اللہ تعالیٰ کے ہاں پہلی صورت مراد ہے تو نکاح کی اباحت کو مطلق یعنی غیر مقید رکھنے میں ایسا عموم ہو گا جس کا ان تمام صورتوں میں اعتبار کرنا درست ہو گا جو اس کے تحت آتی ہیں۔

البتہ وہ صورتیں اس عموم سے خارج ہوں گی جن کے لیے شرعی دلیل موجود ہو گی۔ اگر دوسری وجہ مراد ہے تو نکاح کی اباحت کو مطلق رکھنا دراصل مجمل ہو گا کیونکہ اس اطلاق کو اس شرط کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے کہ نکاح کے ذریعے احصان یعنی عفت و پاک دامنی کی صفت پیدا ہو جائے۔ اب لفظ احصان خود مجمل ہے جس کے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس لیے اس لفظ سے دوسری وجہ پر استدلال درست نہیں ہو گا۔ بلکہ بہتر یہ ہو گا کہ آیت کو پہلی وجہ پر محمول کرتے ہوئے یہ مفہوم لیا جائے کہ اس کے ذریعے نکاح کر لینے کی بنا پر صفت احصان کے حصول کی خبر دی گئی ہے۔ کیونکہ اس طرح اس پر عمل پیرا ہونا ممکن ہو گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی ایسا لفظ وارد ہو جائے جس میں ایسے عموم کا احتمال موجود ہو جس کے ظاہر پر ہمارے لیے عمل پیرا ہونا ممکن ہو اور ساتھ ہی ساتھ اس لفظ میں یہ احتمال بھی پایا جاتا ہو کہ یہ مجمل ہو اور اس کا حکم شریعت کی طرف سے بیان اور تفصیل پر موقوف ہو تو اس صورت میں اس لفظ کو اجمال کی بجائے عموم کے معنوں پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں لفظ کے ورود کے ساتھ ہی اس کے حکم پر عمل پیرا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے لیے اسی عموم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور لفظ کو اس وجہ پر محمول کرنا درست نہیں ہوتا جس سے اس کے حکم پر عمل ساقط ہو جائے اور جب تک کسی دوسرے لفظ کے ذریعے اس کا مفہوم بیان نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے حکم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو سکے یہاں تلاوت کے تسلسل و ترتیب اور آیت کے مفہوم میں ایسی بات موجود ہے جو اس چیز کی ہے کہ احصان کا ذکر کر کے دراصل یہ خبر دی گئی کہ ایک شخص نکاح کے ذریعے محصن یعنی عفیف بن جاتا ہے۔

وہ اس طرح کہ ارشاد باری ہے (مُحْصِنِیْنَ غَیْرَ مُسَافِحِیْنَ) اور سفاح زنا کو کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ آیت میں مذکور احصان زنا کی ضد ہے اور اس کے معنی عفت

پاک دامنی کے ہیں۔

جب اس جگہ احصان سے مراد عفت لی جائے تو اس صورت میں یہ لفظ ایسے معنوں پر محمول ہو گا جس میں کوئی اجمال نہیں۔ اس لیے کہ پھر عبارت کا مفہوم یہ ہو گا۔" اور تمھارے لیے ان کے ماسوا دوسری تمام عورتیں حلال کر دی گئی ہیں کہ تم اپنے اموال کے ذریعے عفت حاصل کرو نہ کہ زنا"۔ اس صورت میں لفظ کے معنی ظاہر اور اس کی مراد واضح ہو گی۔

اور یہ چیز دو باتوں کی موجب ہو گی اوّل اباحت کے لفظ کے اطلاق اور اس کے عموم کی اور دوم اس اطلاع کی کہ جب لوگ نکاح کریں گے تو زنا کے مرتکب نہیں ہوں گے بلکہ عفت کی صفت سے متصف ہوں گے۔ احصان ایک مشترک لفظ ہے، دوسرے مشترک الفاظ کی طرح جب اس کا اطلاق ہو گا تو اس میں عموم نہیں ہو گا کیونکہ یہ ایک ایسا اسم ہے جو مختلف معانی پر محمول ہوتا ہے۔

اس کے معانی منع یعنی بچانے اور محفوظ کر دینے کے ہیں اسی سے قلعہ کو حصن کا نام دیا گیا ہے کیونکہ قلعہ اپنے اندر آ جانے والوں کو ان کے دشمنوں سے محفوظ کر دیتا ہے، اسی طرح زرہ کو حصینہ کہا جاتا ہے یعنی مضبوط۔ اسی طرح اصیل گھوڑے کو حِصان کہا جاتا ہے۔ کیونکہ وہ اپنے سوار کو ہلاکت سے بچائے رکھتا ہے۔ پاک دامن عورت کو حَصان کہتے ہیں کیونکہ وہ اپنی شرمگاہ کو فساد سے بچاتی رہتی ہے۔ حضرت حسانؓ نے حضرت عائشہ کی تعریف میں یہ شعر کہے۔

؎ حصان رزان ما تزن بریبۃ وتصبح غرثی من لحوم الغوافل

آپ عفت مآب اور مجسمۂ وقار ہیں، ہر قسم کی تہمت سے آپ کا دامن پاک ہے اور بے خبر عورتوں کی غیبت کی بھی آپ کو عادت نہیں۔

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ الْغٰفِلٰتِ، جو لوگ پاک دامن اور بے خبر عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں) یعنی عفائف (پاک دامن عورتیں) شرعی لحاظ سے احصان کا اسم مختلف معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ جو اس کے لغوی معانی کے ماسوا ہیں۔ اس کا اطلاق اسلام کے معنوں پر ہوتا ہے۔

قول باری ہے (فَاِذَآ اُحْصِنَّ) ایک روایت کے مطابق اس کے معنی ہیں" جب یہ عورتیں مسلمان ہو چکیں"۔ اس کے معنی تزویج یعنی نکاح کرانے کے بھی ہیں۔ چنانچہ درج بالا قول باری کی تفسیر میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ:" جب یہ نکاح کر لیں"۔

قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) میں اس کے معنی شوہروں والی عورتیں ہیں۔ قولِ باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) میں اس کا اطلاق عفت اور پاک دامنی کے معنوں پر ہوا ہے۔ زنا کی سزا رجم کے سلسلے میں جس احصان کا اعتبار کیا جاتا ہے اس کا اطلاق نکاح صحیح کی بنا پر ہمبستری پر ہوتا ہے۔

تاہم شرعی لحاظ سے احصان کے ساتھ دو احکام متعلق ہیں۔ ایک تو احصان کی صفت سے متصف انسان پر زنا کی تہمت لگانے والے پر حدِ قذف کے وجوب کا حکم جو اس قولِ باری سے ماخوذ ہے (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ)۔

اس احصان میں پاک دامنی، آزادی، اسلام، عقل اور بلوغ کا اعتبار کیا جاتا ہے جب تک ایک شخص میں یہ صفات نہیں پائی جائیں گی اس وقت تک اس پر تہمت زنا لگانے والے پر حدِ قذف جاری نہیں ہوگی کیونکہ دیوانے، نابالغ، زانی، کافر اور غلام پر زنا کی تہمت عائد کرنے والے پر حد قذف جاری نہیں ہوتی۔ اس پر حد واجب کرنے کے لیے احصان کی ان وجوہ کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوم۔ احصان کی صفت سے متصف انسان کو زنا کرنے کی صورت میں سنگسار کر دینے کا حکم۔ یہ احصان ان اوصاف پر مشتمل ہوتا ہے، اسلام، عقل، بلوغ، آزادی نیز نکاح صحیح کی بنا پر تعلق زن و شو جبکہ طرفین احصان کے ان ہی صفات کے حامل ہوں۔ اگر ان میں سے ایک صفت بھی معدوم ہو تو زنا کے ارتکاب پر سنگسار کر دینے کا حکم اس پر عائد نہیں ہوگا۔

سفاح زنا کو کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا من نکاح ولست من سفاح)۔ قولِ باری (غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ "زناکار نہ ہوں"۔ ایک قول کے مطابق سفاح کا لفظ اس محاورے سے ماخوذ ہے "سفح السماء" (اس نے پانی انڈیلا) اسی طرح کہا جاتا ہے "سفح دمعہ" (اس کے آنسو بہہ پڑے) "سفح دم فلان" (فلاں کا خون بہہ گیا)۔ پہاڑ کے دامن کو سفح الجبل کہتے ہیں اس لیے کہ پہاڑ کے اوپر سے بہنے والا سارا پانی دامن میں آکر گرتا ہے۔

"سافح الرجل" (مرد نے منہ کالا کیا) زنا کے ارتکاب پر یہ محاورہ اس لیے استعمال کیا جاتا ہے کہ زانی اپنا پانی وہاں انڈیلتا ہے جہاں اس عمل پر متعلقہ حکم یعنی نسب کا ثبوت، وجوب عدت اور دوسرے احکام نکاح لاحق نہیں ہو سکتے۔ اس لیے زانی کو مسافح کا نام دیا گیا کہ اس نے

یہ حرکت کرکے پانی انڈیل دینے کے سوا اور کوئی کام نہیں کیا۔

اس لفظ کے ذریعے جو احکام معلوم ہوئے وہ یہ ہیں۔ اس عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ بچہ اس کے ساتھ ملحق ہوگا۔ عورت پر عدت واجب نہیں ہوگی۔ اس مرد کی فراش یعنی اس کے ساتھ ہمبستری کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ مرد پر مہر واجب نہیں ہوگا اور اس ہمبستری کی بنا پر نکاح کا کوئی حکم بھی لاحق نہیں ہوگا۔ اس لفظ کے ضمن میں مذکورہ بالا تمام معانی موجود ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

متعہ کا بیان

قول باری ہے (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ فَرِيْضَةً ، پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر فرض کے طور پر ادا کردو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس فقرے کا عطف قول باری (وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ) ہیں مذکور محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں کے ساتھ نکاح کی اباحت پر ہے یعنی ما قبل کے ارشاد کے بعد یہ فرمایا گیا (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ) یعنی نکاح کی بنا پر جن کے ساتھ تمہارا تعلق زن وشو ہو جائے (فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) اس کے بدلے ان کے مہر پورے ادا کرو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً ، اور عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کرو) نیز ارشاد باری ہے (فَلَا تَاْخُذُوْا مِنْهُ شَيْئًا ، مہر ہیں دی ہوئی چیز ہیں سے کچھ بھی واپس نہ لو)۔

استمتاع لطف اندوزی کو کہتے ہیں یہ لفظ یہاں تعلق زن وشو کے لیے بطور کنایہ استعمال ہوا ہے۔ قول باری ہے (اَذْهَبْتُمْ طَيِّبٰتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا ، تم اپنی لذت کی چیزیں سب دنیا ہی ہیں حاصل کر چکے اور ان کا خوب مزہ اٹھا چکے) یعنی دنیا ہی ہیں زندگی کا نفع عاجل تمھیں حاصل ہو گیا۔

نیز ارشاد باری ہے (فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلَاقِكُمْ ، تم اپنے حصے سے لطف اندوز ہوئے) یعنی دنیا ہیں سے ملنے والے اپنے حصے سے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کو حرام کر دیا جن کی تحریم کا ذکر اپنے اس قول (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهٰتُكُمْ ، ہیں کیا اور اس سے ماؤں اور ماؤں کے ساتھ مذکورہ خواتین سے نکاح مراد لی پھر اس پر اپنے اس قول (وَاُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ) کو عطف کیا تو یہ عطف اس بات کا مقتضی ہو گیا کہ ان محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں سے نکاح مباح ہے۔

پھر ارشاد ہوا (اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِکُمْ مُّحْصِنِیْنَ) یعنی ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ ایسا نکاح جس کے ذریعے تم محصن اور عفیف بن جاؤ شہوت رانی کرنے والے اور زنا کار نہ بنو، پھر اس پر نکاح کے حکم کو عطف کیا جب اس میں تعلق زن و شو یعنی دخول بھی پایا جائے اور فرمایا (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) اس کے ذریعے شوہر پر پورا مہر واجب کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) ان کے ساتھ ان کے کنبے والوں کی اجازت سے نکاح کرو اور انہیں ان کے مہر ادا کرو) میں مہر کو اجر کا نام دیا۔ اس طرح آیت زیر بحث میں مذکورہ اجور بھی مہر ہیں۔ مہر کو اجر کا نام اس لیے دیا گیا کہ یہ منافع کا بدل ہوتا ہے۔ اعیان یعنی قائم بالذات کا بدل نہیں ہوتا جس طرح کہ مکان یا سواری کے منافع کے بدل کو اجرت یا اجر کا نام دیا جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا ہے۔ اس میں امام ابوحنیفہ کے اس قول کی صحت کی دلیل موجود ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو اجارے یا کرایہ پر لے کر اس کے ساتھ منہ کالا کر لے تو اس پر حد زنا عائد نہیں ہو گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا ہے۔ اس زانی کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گی جو کسی عورت سے یہ کہے " میں تمہیں فلاں چیز مہر میں دیتا ہوں" حضرت عمرؓ سے بھی اس قسم کی روایت ہے اور یہ نکاح فاسد کی صورت ہو گی کیونکہ یہ گواہوں کے بغیر انجام پذیر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَا اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ جب تم ان عورتوں کو ان کے اجور یعنی مہر ادا کر دو تو ان کے ساتھ نکاح کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں)۔

حضرت ابن عباسؓ قول باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) کی تاویل "عورتوں سے متعہ کرنا" قرار دیتے تھے۔ اس کے متعلق ان سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ ایک روایت کے مطابق وہ اس آیت کو متعہ کی اباحت پر محمول کرتے تھے۔

یہ بھی روایت ہے کہ ابی بن کعبؓ کی قرأت میں آیت کے الفاظ یہ ہیں (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی منقول ہے کہ جب ان سے یہ کہا گیا کہ متعہ کے بارے میں اشعار کہے گئے ہیں تو انہوں نے جواب میں یہ کہا تھا کہ "متعہ کی حیثیت یہ ہے کہ جس طرح کوئی شخص اضطراری حالت میں مردار، خون یا سور کا گوشت کھالے" اس قول میں انہوں نے ضرورت کے موقعہ پر متعہ کو مباح کر دیا تھا۔

جابر بن زید سے مروی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے بیع صرف (سونے چاندی کی خرید وفروخت) اور متعہ کے متعلق اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں ابن بکیر نے لیث سے، انہوں نے بکیر بن عبداللہ بن الاشج سے، انہوں نے شرید کے آزاد کردہ غلام عمار سے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے متعہ کے بارے میں یہ پوچھا کہ آیا نکاح ہے یا سفاح یعنی زنا ہے؟

انہوں نے جواب دیا نہ یہ نکاح ہے نہ سفاح" میں نے پھر سوال کیا" تو پھر یہ کیا ہے؟" انہوں نے فرمایا: "بس یہ متعہ ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے"۔ میں نے پھر پوچھا: "اس کی وجہ سے عورت عدت گزارے گی؟" انہوں نے جواب دیا: "ہاں، اس کی عدت ایک حیض ہے" میں نے پوچھا: "کیا یہ مرد اور عورت ایک دوسرے کے وارث ہوں گے؟" انہوں نے اس کا جواب نفی میں دیا۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطار سے۔ انہوں نے عطار بن خراسانی سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انہوں نے قولِ باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) کے متعلق فرمایا کہ قولِ باری (یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ، اے نبی (ان سے کہہ دیجیے کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو انہیں ان کی عدت پر طلاق دو) نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

یہ بات متعہ کے متعلق اپنے قول سے رجوع کر لینے پر دلالت کرتی ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے کہ متعہ زنا ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے لیث سے، انہوں نے عقیل اور یونس سے انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے عبدالملک بن مغیرہ بن نوفل سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ اُن سے متعہ کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا کہ" یہ سفاح (زنا) ہے"۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ متعہ کی صورت میں ہونے والے نکاح کی حیثیت زنا کی ہوتی تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ متعہ کو زنا قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ ناقلین آثار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بعض اوقات متعہ کو مباح قرار دیا گیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اسے مباح قرار دیا تھا جبکہ اللہ تعالیٰ نے زنا کو کبھی مباح نہیں کیا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب متعہ کو مباح قرار دیا گیا تھا اس وقت یہ زنا نہیں کہلایا لیکن جب اللہ نے اسے حرام کر دیا تو اس پر زنا کے اسم کا اطلاق درست ہو گیا جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الزانیۃ ھی التی تنکح نفسھا بغیر بینۃ و ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فھو عاھر۔

وہ عورت زنا کار ہے جس نے گواہوں کے بغیر اپنا نکاح کرا لیا ہو، اور جو غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ زانی ہو گا) آپ کے اس قول کا مفہوم ایسے نکاحوں کی تحریم ہے حقیقت زنا نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ (العینان تزنیان و الرجلان تزنیان فزنا العین النظر وزنا الرجلین المشی ویصدق ذلک کلہ الفرج او یکذبہ۔

آنکھیں زنا کرتی ہیں اور ٹانگیں زنا کرتی ہیں، آنکھ کا زنا غلط نظر اور ٹانگوں کا زنا چل کر جانا ہے اور شرمگاہ ان تمام باتوں کی تصدیق کر دیتی ہے یا تکذیب) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام صورتوں پر زنا کے اسم کا اطلاق مجاز کے طور پر کیا کیونکہ یہ تمام صورتیں حرام ہیں اسی طرح متعہ پر زنا کے اسم کا اطلاق مجاز کے طور پر ہوتا ہے اور اس سے اس کی تحریم کی تاکید ہوتی ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے انہیں حجاج نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے کہا کہ میں نے ابو نضرہ سے سنا ہے کہ حضرت ابن عباس؄ متعہ کی اجازت دیتے تھے اور حضرت عبداللہ بن الزبیر؄ اس سے روکتے تھے۔ میں نے اس بات کا تذکرہ حضرت جابر بن عبداللہ سے کیا۔ انہوں نے فرمایا "یہ بات میرے سامنے پیش ہوئی ہے، ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں متعہ کیا تھا۔

متعہ کے بارے میں حضرت عمر؄ کا فتویٰ

جب حضرت عمر؄ کا دور آیا تو آپ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جو چاہتا جس طرح چاہتا حلال کر دیتا۔ اب تم لوگ حج اور عمرہ اسی طرح پورا کرو جیسا کہ اللہ نے حکم دیا ہے اور ان عورتوں کے ساتھ نکاح سے باز آ جاؤ۔ اب اگر میرے پاس کوئی ایسا شخص لایا گیا جس نے ایک خاص مدت کے لیے کسی عورت سے نکاح کیا ہو گا تو میں اسے سنگسار کر دوں گا۔"

حضرت عمر؄ نے متعہ کی سزا کے طور پر رجم کا ذکر کیا اور یہ ممکن ہے کہ آپ نے تہدید اور

دھمکی کے طور پر ایسا کہا ہوتا کہ لوگ اس سے باز آجائیں ۔ راوی جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے روایت بیان کی ہے ، انہیں حجاج نے ابن جریج سے ، انہوں نے کہا کہ مجھے عطار نے بتایا کہ انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ " اللہ تعالیٰ عمرؓ پر رحم فرمائے متعہ تو اللہ کی طرف سے ایک رحمت تھی جو اس نے امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر کی تھی ، اگر عمرؓ اس سے لوگوں کو روک نہ دیتے تو تھوڑے ہی لوگ زنا میں مبتلا ہوتے ۔"

حضرت ابن عباسؓ کے اقوال سے جو بات حاصل ہوئی وہ یہ ہے کہ آپ بعض روایات کے مطابق متعہ کی اباحت کے قائل تھے اور اس میں ضرورت یا عدم ضرورت کی کوئی قید نہیں تھی دوسری صورت یہ کہ اس کی حیثیت مردار کی طرح تھی ۔ جس کی ضرورت کے وقت حلت ہو جاتی ہے ۔

ابنِ عباسؓ کا رجوع

تیسری یہ کہ متعہ حرام ہے ۔ ہم نے اس روایت کی سند کا ذکر پہلے کر دیا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کا بھی کہ متعہ منسوخ ہو چکا ہے ۔

حضرت ابن عباسؓ کا متعہ کی اباحت کے قول سے رجوع کر لینے پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کے راوی عبداللہ بن وہب ہیں ، انہیں عمرو بن الحریث نے اور انہیں بکیر بن الاشج نے کہ بنو ہاشم کے آزاد کردہ غلام ابو اسحاق نے کہا " ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ کو بتایا کہ میں ایک سفر پر تھا میرے ساتھ میری لونڈی اور کچھ دوسرے لوگ تھے ۔

میں نے ان لوگوں کو لونڈی سے جنسی انتفاع کی اجازت دے دی ۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا " یہ تو سفاح یعنی زنا ہے " یہ روایت بھی اباحت متعہ کے قول سے ان کے رجوع کر لینے پر دال ہے ۔

جن لوگوں نے متعہ کی اباحت پر قول باری (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) سے استدلال کیا ہے ۔ نیز یہ کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی قرأت میں (اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) کے الفاظ بھی ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی بھی مسلمان کے نزدیک تلاوت میں مدت کا اثبات درست نہیں ہے اس لیے قرآن میں اجل یعنی مدت کا ثبوت نہیں ۔

اگر قرآن میں اجل کا ذکر ہو بھی جاتا تو یہ عورتوں سے متعہ پر دلالت نہ کرتا اس لیے کہ اس صورت میں یہ گنجائش ہوتی کہ لفظ اجل مہر پر داخل ہے ۔ اس صورت میں جملے کی ترتیب اس

طرح ہوئی " فَمَا دَخَلْتُمْ بِهٖ مِنْهُنَّ بمهر الی اجل مسمّی فَاٰتُوْهُنَّ فهو دهن عند حلول الاجل "
(ان میں سے جن عورتوں کے ساتھ ایک مقررہ مدت تک مہر ادا کرنے کے بدلے تمہارا تعلق زن وشو ہو جائے تو اس مدت کے گذر جانے پر ان کے مہر انہیں ادا کر دو)

آیت کا مضمون تین وجوہ سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے نکاح مراد ہے، متعہ نہیں۔ اول یہ کہ اس کا عطف قولِ باری (وَاُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذٰلِكُمْ) کے اندر بیان کردہ اباحت نکاح پر ہے اور یہ لامحالہ محرمات کے ماسوا دوسری عورتوں سے نکاح کی اباحت ہے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے نکاح مراد ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ استمتاع کے ذکر کو اس عورت کے حکم کا بیان قرار دیا جائے جس کے ساتھ نکاح کی بنیاد پر تعلق زن وشو ہو چکا ہے۔ یعنی اس کا حکم یہ ہے کہ اب وہ پورے مہر کی حق دار ہو گئی ہے۔

دوم: قولِ باری (مُحْصِنِيْنَ) ہے۔ احصان کی صفت صرف نکاح صحیح کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے کہ متعہ کی بنا پر ہمبستری کرنے والا محصن نہیں بنتا اور نہ احصان کا اسم ایسے شخص کو شامل ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ مراد نکاح ہے۔

سوم: قولِ باری (غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ) ہے اس میں زنا کو سفاح کا نام دیا گیا کیونکہ نکاح کے احکام اس سے منتفی ہوتے ہیں یعنی نسب ثابت نہیں ہوتا، عدت واجب نہیں ہوتی اور علیحدگی واقع ہونے تک بقاءِ فراش نہیں ہوتا یعنی مرد کو اس کے ساتھ ہمبستری کا حق حاصل نہیں ہوتا۔

چونکہ ان تمام باتوں کا متعہ میں وجود ہوتا ہے۔ اس لیے وہ زنا کے معنوں میں قرار دیا جائے گا اور عین ممکن ہے کہ جس نے متعہ کو سفاح قرار دیا ہے اس کا ذہن اسی بات کی طرف گیا ہے۔ کیونکہ زانی کو مسافح اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کی ہمبستری کے نتیجے میں متعلقہ احکام میں سے اس کے سوا اور کوئی حکم لازم نہیں ہوا کہ اس نے اپنا پانی یعنی مادۂ تولید غلط طریقے سے بہا دیا اور اس عمل سے نسب کا استحقاق بھی اسے حاصل نہ ہو سکا۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے جب وطی کی حلال صورت سے سفاح کے اسم کی نفی کر کے احصان کا اثبات کر دیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ استمتاع سے متعہ مراد نہ لیا جائے کیونکہ یہ سفاح کے معنوں میں ہے بلکہ اس سے مراد نکاح لیا جائے۔

قولِ باری (غَيْرَ مُسَافِحِيْنَ) مذکورہ اباحت کی شرط ہے۔ اس میں متعہ کی نہی کی دلیل موجود

ہے کیونکہ ہماری بیان کردہ وجہ کی بنا پر متعہ سفاح کے معنوں میں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ متعہ کی اباحت صحابہ میں سے جس صحابی سے مشہور ہے وہ حضرت ابن عباسؓ ہیں تاہم اس بارے میں ان سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

ایک روایت کے مطابق انہوں نے آیت کی تاویل متعہ کی اباحت کی صورت میں کی ہے۔

ہم بیان کر آئے ہیں کہ متعہ کی اباحت پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس کی ممانعت اور تحریم پر آیت کی دلالتیں ان وجوہ کی بنا پر ظاہر ہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ پھر حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اسے مردار، سور کے گوشت اور خون کی طرح قرار دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اس کی حلت صرف اس شخص کے لیے ہے جو اضطراری حالت میں مبتلا ہو۔

لیکن یہ بات محال ہے کیونکہ حرام شدہ اشیاء کو مباح کر دینے والی ضرورت متعہ کے اندر نہیں پائی جاتی کیونکہ خون اور مردار کو حلال کر دینے والی ضرورت وہ ہے جس کی موجودگی میں ان چیزوں کو نہ کھانے پر جان جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے جبکہ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ ترک جماع کی وجہ سے انسان کو نہ اپنی جان کا خطرہ لاحق ہوتا ہے اور نہ ہی کسی عضو کے تلف ہو جانے کا۔

جب رفاہیت اور فارغ البالی کی حالت میں متعہ حلال نہیں ہے اور اس کی ضرورت بھی پیش نہیں آتی تو اس سے اس کی مخالفت کا ثبوت ہو گیا اور قائل کا یہ قول محال ہو گیا کہ ضرورت کے وقت یہ مردار اور خون کی طرح حلال ہو جاتا ہے۔

یہ ایک متناقض اور محال قول ہے اور زیادہ مناسب بات یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس روایت میں راویوں کو وہم ہو گیا ہے اس لیے کہ آپ کی فقاہت اس سے برتر تھی۔ اس جیسی بات آپ کی نگاہوں سے پوشیدہ رہ جاتی۔

اس لیے درست روایت وہ ہے جو آپ سے متعہ کی ممانعت اور تحریم کے اثبات میں مروی ہے نیز جس نے متعہ کی اباحت کے قول سے آپ کا رجوع نقل کیا ہے۔ اس کی روایت بھی درست ہے۔

قول باری (وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِفُرُوْجِھِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِھِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ فَاِنَّھُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ فَمَنِ ابْتَغٰی وَرَآءَ ذٰلِکَ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْعٰدُوْنَ ، اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور لونڈیوں سے نہیں کہ اس صورت میں ان پر کوئی الزام نہیں۔ ہاں جو کوئی اس کے علاوہ کا طلبگار ہو گا سو ایسے ہی لوگ حد

سے نکل جانے والے ہیں) متعہ کی تحریم کی دلیل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں وطی کی اباحت کو مذکورہ دو صورتوں میں سے ایک کے اندر محدود کر دیا ہے اور ان دو کے علاوہ بقیہ تمام صورتوں کی ممانعت کر دی ہے چنانچہ ارشاد ہے۔ (فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ) اور ظاہر ہے متعہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ ایک تیسری صورت ہے اس لیے یہ حرام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو اس بات سے کیوں انکار ہے کہ جس عورت سے استمتاع کیا جائے وہ بیوی ہو اور متعہ ان دونوں صورتوں سے خارج نہ ہو جن کے اندر وطی کی اباحت کو محدود کر دیا گیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عورت پر زوجہ کے اسم کا اطلاق نیز اس اسم کے تحت اس کا اندراج صرف اسی وقت ہو گا جب وہ عقد نکاح کی بنا پر اس کی منکوحہ ہو گی اور متعہ چونکہ نکاح نہیں ہوتا اس لیے وہ زوجہ نہیں کہلا سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ متعہ نکاح نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے اسم کا اطلاق دو باتوں میں سے ایک پر ہوتا ہے وطی یا عقد پر۔ ہم نے گذشتہ صفحات میں یہ واضح کر دیا ہے کہ وطی نکاح کی حقیقت اور عقد مجاز ہے

جب اس اسم کا اطلاق ان ہی دو معنوں میں سے ایک تک محدود ہے اور عقد کو مجازاً نکاح کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے اور ہم نے یہ بھی دیکھا کہ اہلِ زبان مطلق عقد تزویج پر اطلاق کرتے ہیں کہ یہ نکاح ہے لیکن انہیں متعہ پر نکاح کا اطلاق کرتے نہ پایا۔ عرب یہ نہیں کہتے کہ فلاں شخص نے فلاں عورت سے متعہ کی شرط پر نکاح کیا ہے تو اب ہمارے لیے متعہ پر نکاح کے اسم کا اطلاق جائز نہیں ہو گا۔

کیونکہ مجاز کا اطلاق صرف اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب اہلِ عرب کو ایسا کہتے ہوئے سنا گیا ہو یا شرع میں اس کا ورود ہوا ہو۔

جب ہمیں شرع اور لغت دونوں میں متعہ پر نکاح کے اسم کا اطلاق نہیں ملا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ متعہ ان دونوں صورتوں کے علاوہ قرار دیا جائے۔ جنکی اللہ تعالیٰ نے اباحت کر دی ہے اور یہ کہ متعہ کا مرتکب حد سے تجاوز کرنے والا، اپنے نفس پر ظلم کرنے والا اور اللہ کے حرام کردہ فعل کا ارتکاب کرنے والا قرار دیا جائے۔ نیز نکاح کی کچھ شرائط ہیں جو اس کے ساتھ مختص ہیں کہ جب یہ نہ پائی جائیں تو نکاح نکاح نہیں کہلائے گا۔

ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وقت کا گذرنا عقد نکاح پر اثر انداز نہیں ہوتا اور نہ ہی رفع نکاح کا موجب بنتا ہے۔ جبکہ متعہ کے قائلین کے نزدیک وقت کے گذرنے کے ساتھ متعہ رفع نکاح کا موجب بن جاتا ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ نکاح وہ فراش یعنی حق ہمبستری ہے جس کے ذریعے مرد کی طرف سے کسی دعوے کے بغیر پیدا ہونے والے بچے کا نسب ثابت ہوجاتا ہے بلکہ فراش نکاح پر پیدا ہونے والے بچے کے نسب کی نفی نہیں ہوسکتی صرف لعان کی بنا پر نسب کی نفی ہوسکتی ہے جبکہ متعہ کے قائلین فراش کی بنا پر نسب کا اثبات نہیں کرتے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ متعہ نہ تو نکاح ہے اور نہ ہی فراش۔ ایک شرط یہ بھی ہے کہ نکاح علیحدگی یا موت کی صورت میں عدت کا موجب ہے۔ خواہ تعلق زن وشو ہوچکا ہو یا نہ ہوا ہو۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، تم میں جو لوگ وفات پاجائیں اور وہ اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو یہ بیویاں اپنے آپ کو چار مہینے دس دن تک انتظار میں رکھیں) جبکہ متعہ عدت وفات کا موجب نہیں ہے اسی طرح قولِ باری ہے (وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ، اور تمہاری بیویوں کے چھوڑے ہوئے ترکہ میں تمہارے لیے نصف ہے) جبکہ قائلین متعہ کے نزدیک ایسے مرد اور ایسی عورت کے مابین کوئی توارث نہیں ہوتا۔

یہ ہیں نکاح کے وہ احکام جو اس کے ساتھ مختص ہیں، البتہ غلامی اور کفر نکاح کی صورت میں توارث کے درمیان حائل ہوجاتا ہے جبکہ متعہ کے اندر جانبین میں ایک کی غلامی یا کفر دوسرے کی میراث سے مانع نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی ایسا سبب ہوتا ہے جو علیحدگی کا موجب بن سکتا ہو اور نہ ہی نسب کے ثبوت کی راہ میں کوئی رکاوٹ ہوتی ہے حالانکہ مرد فراش کی اہلیت رکھتا ہے اور فراش کی بنا پر اس سے نسب کا الحاق ہوسکتا ہے تو ان تمام باتوں سے یہ چیز ثابت ہوگئی کہ متعہ نکاح نہیں ہوتا۔

جب یہ نکاح یا ملک یمین کے دائرے سے خارج ہوگیا تو من جانب اللہ تحریم کی بنا پر یہ حرام ہوگا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں فرمایا ہے۔ (فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ)

اگر یہ کہا جائے کہ مدت جو علیحدگی کی موجب ہوتی ہے اس کا گذر جانا بھی تو طلاق ہے تو اس

کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق یا تو صریح لفظ یا کنایہ کی بنا پر واقع ہوتی ہے اور متعہ کی صورت میں ان میں سے کوئی صورت پیش نہیں آئی تو پھر یہ طلاق کیسے ہو سکتی ہے۔

اس کے باوجود متعہ کے قائل کے اصول کے مطابق اگر حیض کے دوران مدت گزر جائے تو عورت بائن قرار نہ دی جائے کیونکہ قائلین متعہ حائضہ کی طلاق کو جائز نہیں سمجھتے اس لیے اگر مدت گزرنے کے ساتھ واقع ہونے والی علیحدگی طلاق بن جاتی تو پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ حیض کی حالت میں طلاق کا وقوع نہ ہو۔

لیکن جب ان لوگوں نے مدت گزرنے کے ساتھ واقع ہونے والی علیحدگی کو حیض کی حالت میں واقع کر دیا تو یہ اس کی دلیل بن گئی کہ یہ طلاق نہیں اور اگر عورت طلاق کے بغیر بائن ہو گئی جبکہ شوہر کی طرف سے کوئی ایسی حرکت نہیں ہوئی جو علیحدگی کی موجب ہو تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ متعہ نکاح نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے نسب، عدت اور میراث کی نفی کا ذکر کیا ہے لیکن ان احکام کا منتفی ہو جانا متعہ کو نکاح بننے سے مانع نہیں ہے کیونکہ نابالغ کے ساتھ نسب کا الحاق نہیں ہوتا لیکن اس کا نکاح درست ہوتا ہے، اسی طرح غلام وارث نہیں ہوتا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا لیکن ان احکام کا انتفاء اس کے نکاح کو نکاح کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نابالغ کے نکاح کے ساتھ نسب کے ثبوت کا تعلق ہو جاتا ہے جب اس میں فراش اور جنسی ملاپ کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جبکہ تم اس کے ساتھ عورت کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کے نسب کا الحاق نہیں کرتے حالانکہ وہ ہمبستری بھی پائی جاتی ہے۔ جس کی بنا پر نکاح کی صورت میں اس کے ساتھ نسب کا الحاق جائز ہوتا ہے۔

غلام اور کافر تو غلامی اور کفر کی بنا پر وارث نہیں قرار پائے اور یہی دو باتیں مرد اور عورت کے درمیان توارث کے لیے مانع ہیں لیکن متعہ میں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہوتیں اس لیے کہ طرفین میں سے ہر ایک کے اندر دوسرے سے وارث ہونے کی اہلیت ہوتی ہے۔

اب جبکہ ان دونوں میں میراث کو منقطع کرنے والی کوئی بات نہیں ہوتی اور پھر متعہ کی صورت میں وراثت نہیں پائی جاتی تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ متعہ نکاح نہیں ہے کیونکہ اگر یہ نکاح ہوتا تو سبب کی موجودگی اور مانع کی غیر موجودگی کی بنا پر یہ میراث کا موجب بن جاتا نیز اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ نے یہ فرما دیا تھا کہ نہ یہ نکاح ہے اور نہ سفاح۔

جب حضرت ابن عباسؓ نے اس سے اسم نکاح کی نفی کر دی تو ضروری ہو گیا کہ یہ نکاح نہ کہلائے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ سے شرع اور لغت کے لحاظ سے اسمار کے احکام مخفی نہیں تھے۔ جب صحابہ میں سے تنہا حضرت ابن عباسؓ ہی متعہ کے قائل تھے اور وہی خود اسے نکاح نہیں تسلیم کرتے بلکہ اس سے نکاح کے اسم کی نفی کرتے ہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ متعہ نکاح نہیں ہوتا۔

سنت کی جہت سے متعہ کو حرام قرار دینے والی وہ روایت جسے ہمیں عبدالباقی نے بیان کیا، انہیں معاذ بن المثنی نے، انہیں القعنبی نے، انہیں مالک نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے محمد بن علی کے دو بیٹوں عبداللہ اور حسن سے، ان دونوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں سے متعہ کرنے اور پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔

اس روایت میں امام مالک کے سوا دوسرے راوی کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت علیؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے فرمایا تھا کہ "تم تو ایک ڈاں پھینک انسان ہو، متعہ کی رخصت تو اسلام کے ابتدائی زمانے میں تھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے دنوں میں اس سے اور پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرما دیا تھا"۔

یہی روایت کئی طرق سے زہری سے بھی مروی ہے اسے سفیان بن عیینہ اور عبیداللہ بن عمر اور کچھ دوسرے حضرات نے روایت کی ہے۔ عکرمہ بن عمار نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ تبوک میں فرمایا (ان اللہ تعالیٰ حرم المتعۃ بالطلاق والنکاح والعدۃ والمیراث۔

اللہ تعالیٰ نے طلاق، نکاح، عدت اور میراث کے احکامات بھیج کر متعہ کو حرام کر دیا ہے)

عبدالواحد بن زیاد نے ابوعمیس سے روایت کی، انہیں ایاس بن سلمہ بن الاکوعؓ نے اپنے والد حضرت سلمہ بن الاکوعؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ اوطاس کے سال متعہ کی اجازت دے دی تھی پھر اس سے منع فرما دیا۔

ہمیں عبدالباقی بن القانع نے روایت بیان کی، انہیں اسماعیل بن الفضل بلخی نے، انہیں محمد بن جعفر بن موسیٰ نے، انہیں محمد بن الحسن نے، انہیں امام ابو حنیفہ نے نافع سے۔ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے دن عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے

سے منع فرما دیا تھا۔ حالانکہ ہم شہوت رانی نہیں کرتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول " وماکنا مسافحین " (ہم لوگ شہوت رانی نہیں کرتے تھے) کئی احتمالات رکھتا ہے۔ اول یہ کہ جس وقت متعہ کی اباحت ہوتی۔ اس وقت بھی لوگ شہوت رانی نہیں کرتے تھے۔ یعنی اگر اس کی اباحت نہ بھی ہوتی تو پھر بھی لوگ شہوت رانی نہ کرتے اس کے ذریعے ان لوگوں کے قول کی تردید ہوگئی کہ اس کی اباحت ضرورت کے تحت ہوئی تھی جس طرح مردار اور خون کی اباحت تھی اور پھر اس سے روک دیا گیا۔

دوم یہ کہ متعہ کی نہی آنے کے بعد لوگ ایسا ہرگز نہ کرتے کہ ان کا شمار شہوت رانی کرنے والوں میں ہوجاتا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ لوگ اباحت کی حالت میں بھی متعہ کے ذریعے جنسی آسودگی حاصل کرنے کے روادار نہیں تھے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں مسدد نے، انہیں عبدالوارث نے اسماعیل بن امیہ سے، انہوں نے زہری سے کہ انہوں نے کہا: "ہم لوگ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس بیٹھے ہوئے تھے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے کے مسئلے پر گفتگو ہو رہی تھی۔

ایک شخص جس کا نام ربیع بن سبرہ تھا کہنے لگا " میں اپنے والد کے متعلق یہ گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے یہ روایت بیان کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر متعہ سے لوگوں کو روک دیا تھا"

عبدالعزیز بن الربیع بن سبرہ نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے روایت کی ہے کہ نہی کا حکم فتح مکہ کے سال دیا گیا تھا۔ اسماعیل بن عیاش نے عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز سے، انہوں نے ربیع بن سبرہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اسی طرح کی روایت کی ہے اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ یہ واقعہ فتح مکہ کے سال پیش آیا تھا۔

انس بن عیاض اللیثی نے عبدالعزیز بن عمرو سے، انہوں نے ربیع بن سبرہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اس قسم کی روایت کی ہے اور یہ کہا ہے کہ نہی کا حکم حجۃ الوداع کے موقع پر دیا گیا تھا۔

متعہ کی تحریم میں راویوں کا اختلاف نہیں ہے، البتہ تحریم کی تاریخ میں اختلاف ہے: اس لیے تاریخ کا معاملہ ساقط ہوگیا اور یوں سمجھ لیا گیا کہ تحریم تاریخ کے بغیر وارد ہوئی ہے اور راویوں کے

اتفاق کی بنا پر تحریم ثابت ہو گئی۔

امام ابو حنیفہ نے زہری سے، انہوں نے محمد بن عبداللہ سے، انہوں نے سبرہ جہنی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے متعہ کرنے سے منع فرما دیا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابن ناجیہ نے، انہیں محمد بن مسلم رازی نے، انہیں عمرو بن ابی سلمہ نے، انہیں صدقہ نے عبیداللہ بن علی سے، انہوں نے اسماعیل بن امیہ سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے، ان کا کہنا ہے کہ ہمارے ساتھ وہ عورتیں بھی چل پڑیں جن سے ہم نے متعہ کیا تھا، اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "یہ عورتیں قیامت تک کے لیے حرام ہیں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ متضاد روایتیں ہیں اس لیے کہ سبرہ جہنی کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں لوگوں کے لیے متعہ مباح کر دیا تھا اور بعض کا قول ہے کہ فتح مکہ کے سال ایسا ہوا تھا، جبکہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جنگ میں اس کی تحریم کر دی تھی، حالانکہ خیبر کی جنگ فتح مکہ سے پہلے ہوئی تھی۔

ایک قول ہے کہ یہ تحریم حجۃ الوداع کے موقع پر ہوئی تھی اب یہ فتح مکہ کے سال یا حجۃ الوداع کے موقع پر کس طرح مباح ہو سکتی تھی جبکہ اس کی تحریم اس سے قبل ہی غزوۂ خیبر کے سال ہو چکی تھی۔ اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے۔

اول یہ کہ سبرہ کی روایت کی تاریخ مختلف فیہ ہے۔ بعض کا قول ہے یہ فتح مکہ کا سال تھا، بعض کا کہنا ہے کہ یہ حجۃ الوداع کا موقعہ تھا۔ ان دونوں روایتوں میں یہ کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سفر میں متعہ کو مباح کر دیا تھا پھر اسے حرام کر دیا۔

جب تاریخ کے متعلق راویوں میں اختلاف ہو گیا تو یہ ساقط ہو گئی اور روایت تاریخ کے بغیر وارد سمجھ لی گئی۔ اس لیے یہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے متضاد نہیں رہی جس کی تاریخ کے متعلق دونوں حضرات کا اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی جنگ کے موقعہ پر اسے حرام کر دیا تھا۔

دوم یہ ممکن ہے کہ آپ نے جنگ خیبر کے موقع پر اسے حرام کر دیا ہو پھر حجۃ الوداع یا فتح کے موقع پر اس کی اباحت کا حکم دے دیا ہو اور پھر تحریم کا حکم نافذ کر دیا ہو۔ اس طرح حضرت

اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مذکورہ تحریم سبرہ جہنی کی روایت کی بنا پر منسوخ ہوگئی ہو اور پھر یہ اباحت سبرہ ہی کی روایت کی بنا پر منسوخ ہوگئی ہو اس لیے کہ ایسا ہونا ممتنع نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے اور انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں غزوہ پر نکلے تھے، ہمارے ساتھ بیویاں نہیں تھیں۔ ہم نے آپ سے فوطے نکلوانے یعنی نامرد بن جانے کی اجازت چاہی لیکن آپ نے ہمیں اس سے روک دیا اور ایک کپڑے کے بدلے محدود مدت تک کے لیے نکاح کی اجازت دے دی پھر فرمایا (لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ)۔

ان پاکیزہ چیزوں کو حرام نہ کرو جنہیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے حلال کر دیا ہے) اس سوال کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہی تو وہ متعہ ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام روایات میں حرام قرار دیا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا۔

ہم اس سے انکار نہیں کرتے کہ ایک وقت متعہ کی اباحت تھی پھر اس کی حرمت ہوگئی۔ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں تاریخ کا ذکر نہیں ہے اس لیے ممانعت پر مشتمل روایات اس روایت کو بے اثر کر دیں گی کیونکہ ان روایات میں اباحت کے بعد ممانعت کا ذکر ہے۔

اگر ان روایات اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کو مساوی مان لیں پھر بھی ممانعت کی روایات اولیٰ ہوں گی جیسا کہ ہم کئی جگہوں پر اس کی وضاحت کرتے آئے ہیں۔ متعہ کی اباحت کا حکم دیتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی تھی تو اس میں احتمال ہے کہ آپ نے اس سے فوطے نکلوا کر نامرد بن جانے اور مباح نکاح کو حرام کر لینے کی نہی مراد لی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے متعہ مراد ہو اور یہ زمانہ متعہ کی اباحت کا زمانہ ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ طلاق، عدت اور میراث کے احکام کی بنا پر متعہ کی اباحت کا حکم منسوخ ہوگیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کو اس کا علم تھا کہ یہ ایک وقت مباح تھا۔ اب اگر اس کی اباحت بحالہ باقی رہتی تو اس کی روایت بڑے وسیع پیمانے پر تواتر کی شکل ہوتی کیونکہ عام طور پر اس روایت کی ضرورت موجود تھی اور تمام لوگوں کو اس کا اسی طرح علم ہوتا جس طرح شروع میں تھا اور پھر اس کی تحریم پر صحابہ کرام کا اجماع نہ ہوتا۔

جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ صحابہ کرام کو اس کی اباحت سے انکار ہے بلکہ وہ اس کی ممانعت کے قائل ہیں حالانکہ ان سب کو ابتدا سے اس کی اباحت کا علم تھا تو ہمارے لیے یہ چیز اس

پر دلالت کرتی ہے کہ اباحت کے بعد پھر ممانعت ہوگئی تھی۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جب نکاح کی اباحت قائم رہی تو اس کی اباحت کے متعلق ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف رائے پیدا نہیں ہوا۔ اور یہ تو واضح ہے کہ اگر متعہ کی اباحت ہوتی تو اس سے ان کو اتنا ہی سابقہ پڑتا جتنا کہ نکاح سے پڑا تھا اور اس صورت میں یہ ضروری ہوتا کہ متعہ کی اباحت کے باقی رہ جانے کے متعلق اس کثرت سے روایات ہوتیں کہ اصول روایت کے مطابق یہ حد استفاضہ کو پہنچ جاتیں۔

متعہ کے بارے میں ابن عباسؓ کا رجوع۔

جبکہ ہمیں حضرت ابن عباسؓ کے سوا اور کسی صحابی کے متعلق یہ علم نہیں کہ انہوں نے متعہ کی اباحت کی کھلم کھلا بات کی ہو اور اس کی تحریم کے متعلق صحابہ کرام سے تواتر کے ساتھ نقل ہونے والی روایتوں سے آگاہ ہونے کے بعد حضرت ابن عباسؓ نے بھی اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

یہی بات بیع صرف یعنی سونے چاندی کی خرید و فروخت کے متعلق بھی پیدا ہوئی تھی کہ آپ ایک درہم کے بدلے دو درہم کی نقد خرید و فروخت کی اباحت کے قائل تھے لیکن جب آپ کو یہ یقین ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع کو حرام قرار دیا ہے اور اس کی تحریم کے متعلق آپ کے پاس ہر طرف سے متواتر روایتیں پہنچیں تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر کے جمہور صحابہ کا قول اختیار کر لیا۔ ٹھیک یہی صورت متعہ کے متعلق بھی پیش آئی تھی۔

صحابہ کرام کو متعہ کی اباحت کے منسوخ ہو جانے کی خبر تھی اس پر حضرت عمرؓ کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے اپنے ایک خطبے کے دوران فرمایا تھا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو قسم کے متعہ جائز تھے لیکن اب میں ان سے روکتا ہوں اور ان کے مرتکب کو سزا دیتا ہوں"۔ ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں "اگر تمھاری طرف سے اس طرف قدم اٹھتے تو میں سنگسار کر دیتا"۔ آپ کی اس بات کی کسی نے تردید نہیں کی خاص طور پر جبکہ سامعین کو حضرت عمرؓ کی زبانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اس کی اباحت کی اطلاع بھی دے دی گئی تھی۔

صحابۂ کرام کی طرف سے اس قول کی تردید نہ ہونے کی دو میں سے ایک وجہ ہو سکتی ہے یا تو یہ کہ انہیں اس کی اباحت کا علم تھا لیکن حضرت عمرؓ کی وجہ سے ممانعت کے اس قول میں وہ سب ان کے ساتھ ہو گئے تھے۔

صحابہ کرام کے بارے میں اس کا تصور بھی بعید ہے کیونکہ یہ رویہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حکم کی کھلم کھلا خلاف ورزی کا موجب ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کی شان میں یہ فرمایا ہے کہ زمین میں پیدا ہونے والی تمام امتوں میں ان کی جماعت سب سے بہتر ہے، یہ نیکی کا حکم کرتے اور برائی سے روکتے ہیں اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حکم کی مخالفت پر ان حضرات کا اکٹھا ہو جانا امر محال ہے اور بعید از قیاس بات ہے اور اس لیے بھی کہ یہ رویہ طرزِ عمل کفر تک پہنچانے والا ہے اور اسلام سے اپنا ناطہ توڑ لینے کا موجب ہے کیونکہ جس شخص کو اس بات کا علم ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ کی اباحت کا حکم دیا تھا پھر وہ اس کے منسوخ ہو جانے کے متعلق کچھ جانے بغیر اس کی ممانعت کا حکم جاری کر دے تو ایسا شخص ملت سے ہی خارج ہے۔

اسی بنا پر ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ صحابہ کرام کو اباحت کے بعد اس کی ممانعت کے بارے میں علم ہو چکا تھا اس لیے انہوں نے حضرت عمرؓ کے قول کی تردید نہیں کی۔ اگر حضرت عمرؓ کی کہی ہوئی بات غلط ہوتی اور صحابہ کرام کے نزدیک اس کا نسخ ثابت نہ ہوتا تو وہ حضرت عمرؓ کی تردید کیئے بغیر انہیں جانے نہ دیتے۔

یہی وہ بات ہے جو متعہ کے نسخ پر صحابہ کرام کے اجماع کی دلیل کے طور پر ہمارے سامنے آئی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مباح کی ہوئی چیز کو نسخ کے علم کے بغیر حرام قرار دے کر اس کی ممانعت کر دینا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔

حرمتِ متعہ پر عقلی دلیل

عقلی طور پر اس کی تحریم پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ عقد نکاح سے اگرچہ منافع بضع مباح ہو جاتے ہیں لیکن عقد نکاح کی بنا پر ان منافع کے استحقاق کی وہی حیثیت ہے جو اعیان یعنی اشیاء کی ملکیت میں عقود کی ہے۔ نیز یہ کہ عقد نکاح اجارے کے عقود سے مختلف ہے جن میں اعیان کے منافع پیشِ نظر ہوتے ہیں۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ عقد نکاح اس وقت درست ہوتا ہے جب اس میں کسی خاص مدت کی شرط نہ ہو اس کے برعکس اجارے کے عقود اس وقت درست ہوتے ہیں جب ان کی مدت معلوم ہو یا کام کی نوعیت معلوم ہو۔ اب جبکہ منافع بضع کے عقد کا حکم بیوع کے عقود یا اعیان پر ہونے والے ان جیسے عقود کے مشابہ قرار پایا تو اس حکم کا وقت کی شرط کے ساتھ نافذ العمل

ہونا درست نہیں ہوگا۔

جس طرح مملوکہ اشیاء میں تملیک کا عمل خاص وقت تک کے لیے نہیں ہوتا۔ اس لیے جب منافع بضع کے عقد میں توقیت پائی جائے گی اور ایک خاص وقت کی شرط لگا دی جائے گی تو یہ عقد عقد نکاح نہیں بن سکے گا اور پھر اس کے ذریعے بضع کو اپنے لیے مباح کر لینا درست نہیں ہوگا۔ جس طرح ملکیت کی توقیت کی شرط کے ساتھ عقدِ بیع درست نہیں ہوتا۔

ہبہ کی تمام صورتوں اور صدقات کی شکلوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان میں سے کسی عقد کے ذریعے ایک خاص وقت تک کے لیے ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اب منافع بضع چونکہ اعیان مملوکہ جیسی کیفیت کے حامل ہیں اس لیے ان میں بھی توقیت درست نہیں ہوتی۔

متعہ کی اباحت کے قائلین اپنے حق میں یہ استدلال پیش کر سکتے ہیں کہ کم از کم اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ متعہ ایک زمانے میں مباح تھا پھر اس کی ممانعت کے متعلق اختلافِ رائے ہوگیا۔ اس لیے ہم تو متفق علیہ امر پر جمے رہیں گے اور اختلاف کی وجہ سے اس سے دست بردار نہیں ہوں گے۔

انہیں یہ جواب دیا جائے گا کہ جن روایات کی بنا پر متعہ کی اباحت کا ثبوت ملتا ہے ان ہی روایات میں اس کی ممانعت کی بات بھی موجود ہے کیونکہ جس روایت میں متعہ کی اباحت کا ذکر ہے اسی روایت میں اس کی ممانعت بھی مذکور ہے۔ اس لیے جس بنا پر اس کی اباحت ثابت ہوتی ہے اسی بنا پر اس کی ممانعت کا بھی ثبوت ملتا ہے۔ اگر ممانعت ثابت نہیں ہو سکتی تو اباحت بھی ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ جس جہت سے اباحت کا ثبوت ہے اسی جہت سے ممانعت کا بھی ثبوت ہے۔

نیز یہ کہنا کہ کسی بات پر اگر ہمارا اتفاق ہو جائے تو اس کے متعلق اختلاف رائے پیدا ہو جانے پر ہم اس اختلاف کی وجہ سے اجماع کا دامن نہیں چھوڑیں گے۔ ایک فاسد قول ہے اس لیے کہ جس نکتے میں اختلاف ہے اس پر اجماع نہیں ہے۔ جب سرے سے اجماع ہی نہیں ہوا تو اس صورت میں قائل کے دعوے کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے کسی دلالت کا قیام ضروری ہوگیا۔

اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ کسی چیز کا ایک وقت میں مباح ہونا اس کی اباحت کی بقاء کا موجب نہیں ہے جبکہ وہ چیز ایسی ہو جس میں نسخ کا ورود ممکن ہو اور ہم نے کتاب و سنت اور

اجماع سلف سے اباحت کے بعد اس کی ممانعت پر دلیل قائم کر دی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ متعہ اور اس کی تحریم کے حکم کے متعلق ہم نے جو کچھ بیان کر دیا ہے اس کے ذریعے ہر اس شخص تک اس مسئلے کی حقیقت کا ابلاغ ہو گیا ہے جو اپنے نفس کا خیر خواہ ہو۔ اس مسئلے کے متعلق صدر اول میں کوئی اختلاف رائے نہیں جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اس کے باوجود فقہاء امصار کا اس کی تحریم پر مکمل اتفاق ہے اور کسی قسم کا اختلاف رائے نہیں ہے۔

فقہاء کا اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے کہ ایک شخص چند دنوں کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام مالک، امام ابویوسف، امام محمد، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دس دنوں کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو اس کا یہ عقد باطل ہو گا۔ اور دونوں کا سرے سے نکاح ہی نہیں ہو گا۔ زفر کا قول ہے کہ نکاح جائز اور شرط باطل ہو گی۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب مرد کسی عورت سے نکاح کرے لیکن اس کی نیت شروع ہی سے طلاق دینے کی ہو تو اگرچہ ظاہری طور پر اس عقد میں کوئی شرط نہیں ہے پھر بھی ایسے نکاح میں خیر کا پہلو نہیں ہے اس لیے یہ متعہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات اور امام زفر کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقد نکاح متعہ کے لفظ کے ذریعے درست نہیں ہوتا اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ " میں تجھ سے دس روز کے لیے متعہ کرتا ہوں " تو یہ نکاح نہیں ہو گا۔

اختلاف صرف اس صورت میں ہے جبکہ وہ اس عورت سے چند دنوں کے لیے لفظ نکاح کے ذریعے عقد کرے مثلاً یوں کہے " میں دس دنوں کے لیے تجھے عقد زوجیت میں لیتا یعنی نکاح کرتا ہوں " زفر نے اسے نکاح قرار دیا ہے اور دس روز کی شرط کو باطل ٹھہرایا ہے اس لیے کہ نکاح کو فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں مثلاً یوں کہے " میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد تجھے طلاق دے دوں گا " اس صورت میں نکاح درست ہو گا اور شرط باطل ہو گی۔

ان حضرات اور امام زفر کے مابین صرف اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا درج بالا صورت نکاح ہے یا متعہ۔ جمہور کے نزدیک یہ متعہ ہے نکاح نہیں ہے۔ جمہور کے اس قول کی کہ ایک مدت تک کے لیے نکاح متعہ ہوتا ہے۔ اگرچہ لفظ میں متعہ کا ذکر نہ بھی موجود ہو۔ صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انہیں اسحاق

بن حسن بن میمون نے، انہیں ابونعیم نے، انہیں عبدالعزیز بن عمر بن عبدالعزیز نے ربیع بن سبرہ جہنی سے کہ انہیں ان کے والد سبرہ نے بتایا تھا کہ لوگ حجۃ الوداع کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ اپنے اپنے گھروں سے چل پڑے اور عسفان میں پڑاؤ کیا۔

روایت کے اگلے حصے میں حضرت سبرہؓ بیان کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو طواف کر کے احرام کھول دینے کا حکم دیا البتہ جو لوگ اپنے ساتھ قربانی کے جانور لے گئے تھے انہیں اس کی اجازت نہیں ملی۔ ہم لوگ جب احرام کھول چکے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان عورتوں سے استمتاع کر لو۔

ہمارے نزدیک استمتاع نکاح کرنے کو کہتے ہیں۔ ہم نے یہ تجویز عورتوں کے سامنے پیش کی تو انہوں نے اس شرط پر اسے منظور کیا کہ ہم اس کے لیے مدت مقرر کر دیں۔ ہم نے اس بات کا ذکر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا ایسا ہی کر لو۔ اس کے بعد میں اور میرا چچازاد بھائی ہم دونوں اس مقصد کے لیے نکل پڑے، میں اس کے مقابلے میں زیادہ جوان تھا، میرے پاس ایک یمنی چادر تھی اور اس کے پاس بھی ایک یمنی چادر تھی۔ جب ہم ایک عورت کے پاس آئے تو اسے میری جوانی اور میرے چچازاد بھائی کی چادر پسند آگئی۔ کہنے لگی: "ایک چادر تو دوسری چادر کی طرح ہے لیکن یہ زیادہ جوان ہے۔" اشارہ میری طرف تھا۔ چنانچہ میرے اور اس عورت کے درمیان دس دنوں کی مدت طے ہوگئی۔ میں نے اس کے ساتھ ایک رات گذاری۔ صبح کے وقت جب میں مسجد میں گیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مقامِ ابراہیم اور رکن کے درمیان ایستادہ پایا۔ آپ اس وقت فرما رہے تھے: "لوگو! میں نے تمہیں ان عورتوں سے استمتاع کی اجازت دے دی تھی لیکن سنو، اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کے لیے اسے حرام کر دیا ہے۔ اس لیے طے شدہ شرطوں کے مطابق ان سے استمتاع کا اگر کوئی حصہ باقی رہ بھی گیا ہے تو بھی انہیں چھوڑ دو اور علیحدگی اختیار کر لو اور جو کچھ تم انہیں دے چکے ہو اس میں سے کوئی چیز واپس نہ لو۔"

اس روایت میں حضرت سبرہؓ نے بتایا کہ استمتاع نکاح کو کہتے ہیں اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں مدت مقرر کرنے کی رخصت دے دی تھی اور اس اباحت کے بعد پھر اس سے منع فرما دیا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک خاص مدت کے لیے نکاح کرنا متعہ کہلاتا ہے۔

اس پر اسماعیل بن ابی خالد کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے قیس بن ابی حاتم سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے نقل کی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں غزوہ پر نکلے تھے۔ ہمارے ساتھ بیویاں نہیں تھیں۔ ہم نے جب آپ سے عرض کیا کہ ہم خصی ہو جائیں تو آپ نے اس سے منع فرما دیا اور ایک مدت تک کے لیے ایک کپڑے کے بدلے نکاح کر لینے کی اجازت دے دی۔ آپ نے اس وقت یہ آیت بھی تلاوت فرمائی تھی (لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ) حضرت ابن مسعودؓ نے یہ بھی بتایا کہ متعہ ایک محدود مدت تک کے لیے نکاح کا نام تھا۔

اس پر حضرت جابرؓ کی یہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے۔ اس روایت کی سند متعہ کے باب میں بیان ہو چکی ہے۔ اس روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ " اللہ تعالیٰ اپنے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے جو چاہتا حلال کر دیتا تھا اب تم لوگ حج اور عمرے کی اسی طرح تکمیل کرو جس طرح اللہ نے حکم دیا ہے اور ان عورتوں سے نکاح کرنے سے پرہیز کرو۔ سنو! میرے پاس اگر کوئی ایسا شخص لایا گیا جس نے ایک محدود مدت کے لیے کسی عورت سے نکاح کر لیا ہوگا تو میں اسے سنگسار کر دوں گا"۔

حضرت عمرؓ نے یہ بتایا کہ ایک محدود مدت کے لیے نکاح متعہ ہوتا ہے۔ جب ایسے نکاح کے لیے متعہ کا اسم ثابت ہو گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے متعہ سے روک دیا ہے تو اس میں محدود مدت کے لیے نکاح بھی شامل ہو گیا۔ کیونکہ ایسا نکاح اس اسم کے تحت داخل ہے۔

نیز جب متعہ نفع قلیل کے لیے اسم ہے جیسا کہ ارشادِ باری ہے (إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ) یہ دنیا کی زندگی نفع قلیل کے سوا کچھ نہیں) یعنی یہ دنیاوی زندگی نفع قلیل کا نام ہے۔ نیز طلاق کے بعد شوہر پر واجب ہونے والی چیز کو اپنے قول (فَمَتِّعُوهُنَّ) سے متعہ کا نام دیا۔ ایک جگہ اور ارشاد ہے (وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) طلاق پانے والی عورتوں کے لیے دستور کے مطابق متاع ہے)۔ اسے متاع یعنی نفع قلیل اس لیے کہا کہ یہ مہر سے کم ہوتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جس چیز پر متعہ یا متاع کے اسم کا اطلاق ہوا ہے اس میں اس کے ذریعے تقلیل مراد لی گئی ہے اور یہ کہ عقد جس چیز کا مقتضی اور موجب ہے یہ متعہ اس کے مقابلہ میں بہت معمولی ہے طلاق کے بعد جو چیز دی جاتی ہے اور جس کا نفس عقد نکاح

موجب نہیں ہوتا۔ اس کا نام متعہ یا متاع اس لیے رکھا گیا کہ یہ اس مہر کے مقابلے میں بہت کم ہوتی ہے جس کا عقد نکاح کے ساتھ عورت کو حق حاصل ہو جاتا ہے۔

نکاح موقت کو اس لیے متعہ کا نام دیا گیا کہ عقدِ نکاح کا مقتضیٰ یہ ہوتا ہے کہ یہ اس وقت تک باقی رہے جب تک موت یا علیحدگی کا موجب بننے والا کوئی واقعہ پیش نہ آجائے اس کے مقابلے میں نکاح موقت یعنی متعہ میں مدت بھی مختصر ہوتی ہے اور استمتاع بھی قلیل ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اگر نکاح میں توقیت کی شرط لگا دی جائے تو خواہ الفاظ میں متعہ کا ذکر ہو یا نکاح کا دونوں صورتوں پر متعہ کے اطلاق کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ ان دونوں صورتوں کو متعہ کا مفہوم ان وجوہات کی بنا پر شامل ہے جن کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔

اس میں ایک اور پہلو بھی ہے کہ دس دن کی مدت کے لیے عقد نکاح کرنے والا انسان اس عقد کو یا تو شرط کے مطابق موقتاً قرار دے گا یا شرط باطل کر کے اس کی توقیت ختم کر دے گا اور اسے مؤبد قرار دے گا۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ متعہ ہو گی اور اس میں سب کا اتفاق ہو گا لیکن دوسری صورت میں اس کا اسے مؤبد قرار دینا اس لیے درست نہیں ہو گا کہ وقت گذر جانے کے بعد عقد باقی نہیں رہے گا اور اس صورت میں بضع کو اپنے لیے عقد کے بغیر مباح کر لینا جائز نہیں ہو گا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ اگر کوئی شخص غلے کا ایک ڈھیر اس شرط پر خریدتا ہے کہ اس کی مقدار دس قفیز (غلہ ناپنے کا ایک پیمانہ) ہے یا وہ شخص اس ڈھیر کے مالک سے یوں کہے: "میں تم سے غلے کے اس ڈھیر میں سے دس قفیز خریدتا ہوں"۔ تو ان دونوں صورتوں میں یہ عقد بیع صرف دس قفیز پر واقع ہو گا اس سے زائد غلہ اس میں داخل نہیں ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی نے دس دنوں کے لیے عقد نکاح کر لیا تو دس دنوں کے بعد ان دونوں کے درمیان عقدِ نکاح باقی نہیں رہے گا اس لیے اس مدت کے بعد سابقہ عقد کی بنا پر بضع کو اپنے لیے مباح قرار دینے کا اقدام اس کے لیے جائز نہیں ہو گا وہ اسے موقت بھی قرار نہیں دے سکتا کیونکہ اس صورت میں وہ صریحاً متعہ ہو گا اس لیے درج بالا دوسری صورت میں بھی عقد کا افساد لازم ہو گیا۔

تاہم یہ صورت نکاح کرنے والے کے نکاح کی اس صورت کی طرح نہیں ہے جس میں

وہ یہ کہے کہ " میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد تجھے طلاق دے دوں گا، اس صورت میں نکاح درست ہو جائے گا اور شرط باطل ہو جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ زیر بحث صورت میں نکاح کا عقد ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کیا گیا ہے۔ لیکن اس نے طلاق کے ذریعے اس عقد کو ختم کرنے کی شرط لگا دی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسے طلاق نہ دے تو نکاح باقی رہے گا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عقد نکاح کا وقوع ہمیشہ باقی رہنے کے لیے ہوا ہے صرف طلاق کے ساتھ اسے ختم کر دینے کی شرط لگائی گئی ہے یہ شرط فاسد ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ شرطیں نکاح کو فاسد نہیں کر سکتیں اس لیے شرط باطل ہو جائے گی اور عقد درست ہو جائے گا۔

لیکن دس دنوں کے لیے نکاح کی یہ صورت نہیں ہے کیونکہ ان کے بعد کے ایام میں عقد باقی نہیں رہے گا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص دس دن کے لیے کوئی گھر کرایے پر لیتا ہے تو اس کا یہ عقد اجارہ دس دنوں کے لیے ہو گا اور بعد کے ایام میں عقد کا کوئی وجود نہیں ہو گا۔ اگر دس دن گزر جانے کے بعد وہ گھر خالی نہیں کرے گا تو وہ غاصب قرار پائے گا اور عقد اجارہ سے ہٹ کر سکونت پذیر شمار ہو گا۔ اس پر زائد دنوں کا کوئی کرایہ بھی عائد نہیں ہو گا۔

اگر مالک مکان کرایہ دار سے یہ کہے کہ " میں تمھیں مکان اس شرط پر کرایہ پر دیتا ہوں کہ دس دنوں کے بعد میں اس عقد کو فسخ کر دوں گا تو یہ اجارہ ہمیشہ کے لیے فاسد ہو جائے گا اور دس یا اس سے زائد دن سکونت پذیر رہنے کی بنا پر کرایہ دار پر وہ کرایہ لازم ہو گا جو اس جیسے مکان کا ہو سکتا ہے۔ نکاح کی بھی یہی صورت ہے کہ اگر دس دنوں کے لیے کیا گیا ہو تو ان دنوں کے گزر جانے کے بعد کسی عقد کا وجود باقی نہیں رہے گا۔

مشروط نکاح کے لیے کیا حکم ہے

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ " میں تجھ سے اس شرط پر نکاح کرتا ہوں کہ تجھے دس دن کے بعد طلاق ہو جائے گی " تو ایسی صورت میں یہ نکاح موقت ہو گا کیونکہ دس دن گزر جانے کے بعد یہ باطل ہو جائے گا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درج بالا صورت نکاح موقت کی صورت نہیں ہے بلکہ یہ نکاح مؤید کی صورت ہے۔ اس نے تو اسے طلاق کے ذریعے ختم کیا ہے۔

عقد کے ساتھ طلاق کے ذکر اور مدت گذر جانے کے بعد طلاق دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ نکاح تو بنیادی طور پر موبد ہوا تھا شوہر نے آنے والے زمانے میں اس پر طلاق واقع کر دی اس لیے عقد کی یہ صورت توقیت نکاح کی موجب نہیں بنتی ہے۔

قول باری ہے (فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً) اس کے معنی ہیں مہر ادا کر دو۔ اللہ تعالیٰ نے مہر کو اجر کا نام دیا کیونکہ بضع کے منافع کا بدل ہے۔ اس سے مہر مراد ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مہر کا ان لوگوں کے لیے ذکر کیا ہے جو نکاح کے ذریعے محصن بن جانے والے ہوں۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) یا جس طرح یہ ارشاد ہے (فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ)

اللہ تعالیٰ نے نکاح کے ذکر کے بعد احصان کا ذکر فرمایا اور مہر کو اجر کا نام دیا اور (فَرِيضَةً) کا لفظ مہر کے وجوب کی تاکید اور اس کی ادائیگی کے متعلق وہم و گمان کا اسقاط ہے کیونکہ فرض وہ ہوتا ہے جو ایجاب کے سب سے اونچے مقام پر ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مہر میں اضافہ کر دینا

اللہ تعالیٰ نے مہر کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ۔ البتہ مہر کی قرارداد ہو جانے کے بعد آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان اگر کوئی سمجھوتہ ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

یہاں "الفریضۃ" مہر مقرر ہو جانے اور اس کی مقدار متعین ہو جانے کے معنوں میں ہے۔ جس طرح میراث اور زکوٰۃ میں مقررہ حصوں اور نصابوں کو فرائض کا نام دیا جاتا ہے۔ ہم نے گزشتہ ابواب میں اس کی وضاحت کر دی۔

مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد مہر کی مقدار مقرر ہونے کے بعد باہمی رضامندی سے اس میں کمی یا اس کی ادائیگی میں تاخیر یا پوری مقدار کا ہبہ ہے اس آیت میں مقدار میں اضافے پر دلالت موجود ہے کیونکہ قول باری ہے (فِيمَا تَرَاضَيْتُم بِهِ مِن بَعْدِ الْفَرِيضَةِ) آیت کے الفاظ میں اضافے، کمی، تاخیر اور ابراء (بری الذمہ کر دینے کے معنوں کے لیے عموم ہے بلکہ دوسرے معانی کی بہ نسبت اضافے کے معنوں کے ساتھ یہ زیادہ خاص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے عموم کو طرفین کی باہمی رضامندی کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقدار میں کمی، ادائیگی میں تاخیر اور بری الذمہ قرار دینے کے سلسلے میں مرد کی رضامندی کی ضرورت نہیں ہوتی جبکہ اضافے کی تجویز میاں بیوی دونوں کے لیے قابلِ قبول ہونے کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اس لیے اس عموم کو صرف تاخیر، کمی اور ابراء کے معنوں تک محدود کر دینا درست نہیں ہے کیونکہ الفاظ کا عموم ان تمام معانی کا متقاضی ہے اس لیے کسی دلالت کے بغیر اس کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

نیز درج بالا تین امور کے اندر اسے منحصر کر دینے کی صورت میں میاں بیوی دونوں کی رضامندی

کے ذکر اور ان دونوں کی طرف اس کی نسبت کا فائدہ ساقط ہو جائے گا جبکہ لفظ کے حکم کو ساقط کرنا اور اسے اس طرح منحصر کر دینا جس سے اس کا وجود اور عدم برابر ہو جائے کسی طرح درست نہیں ہوتا۔

مہر میں اضافے پر اختلافِ ائمہ

مہر میں اضافے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ نکاح کے بعد مہر میں اضافہ جائز ہے۔ اور اگر شوہر کی موت واقع ہو جائے یا ہمبستری ہو جائے تو یہ اضافہ برقرار رہے گا لیکن اگر دخول یعنی ہمبستری سے قبل ہی طلاق ہو جائے تو یہ اضافہ باطل ہو جائے گا اور اسے عقد نکاح میں مقرر شدہ مقدار کا نصف ملے گا۔

زفر بن الہذیل اور امام شافعی کا قول ہے کہ اضافے کی حیثیت نئے سرے سے کئے ہوئے ہبہ کی ہو گی جب عورت اس پر قبضہ کرے گی تو ان دونوں حضرات کے قول کے مطابق یہ اضافہ درست ہو جائے گا اور اگر قبضہ نہیں کرے گی تو یہ باطل ہو جائے گا۔

امام مالک بن انس کا قول ہے کہ اضافہ درست ہوتا ہے اگر دخول سے پہلے ہی مرد طلاق دے دے گا تو اضافی مہر کا نصف حصہ اسے لوٹ آئے گا۔ اس اضافے کی حیثیت اس مال کی ہوتی ہے جو مرد نے بیوی کو ہبہ کر دیا ہو اس کا وجود مرد کی ذات کے ساتھ ہوتا ہے اور اس کی ذمہ داری بھی اس پر ہوتی ہے اس لیے اس پر عورت کے قابض ہو جانے سے قبل اگر مرد کی وفات ہو جائے تو اسے اس میں سے کچھ نہیں ملے گا۔ کیونکہ یہ ایک عطیہ تھا جس پر قبضہ نہیں ہو سکا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے مہر میں اضافے کے جواز پر آیت کی دلالت کی وجہ بیان کر دی ہے۔ اس کے جواز پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح پر ان دونوں کی ملکیت ہوتی ہے یعنی دونوں اس میں تصرف کے مالک ہوتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ مرد کے لیے عورت سے بضع کے عوض خلع کر لینا جائز ہے۔ اس صورت میں وہ عورت سے بضع کا بدل وصول کرے گا اس طرح یہ دونوں بضع میں تصرف کے مالک قرار پائیں گے جب عقد نکاح ان کی ملکیت میں داخل ہوتا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس میں اضافہ بھی جائز ہو جائے جس

طرح عقد نکاح کی ابتدا میں اس حیثیت سے اضافہ جائز تھا کہ یہ دونوں عقد کے مالک تھے کیونکہ ملکیت تصرف کا دوسرا نام ہے اور عقد میں ان دونوں کا تصرف جائز ہے۔

اضافے کے جواز پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر عورت زائد مہر پر قبضہ کرے تو سب کے نزدیک یہ اضافہ جائز ہو جائے گا۔ عورت کے قبضے میں اسے دینے کے بعد اس کی حیثیت یا تو نئے سرے سے کیے جانے والے ہبہ کی ہو گی جیسا کہ زفر اور امام شافعی کا قول ہے۔ یا مہر میں اضافے کی ہو گی جو عقد نکاح کو بعد میں لاحق ہو گیا تھا۔

جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ اسے نئے سرے سے کیا جانے والا ہبہ قرار دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ میاں بیوی دونوں نے اس حیثیت سے اسے قبول نہیں کیا تھا۔ کہ یہ ہبہ ہے بلکہ انہوں نے اسے اپنے اوپر اس حیثیت سے واجب کر لیا تھا کہ یہ بضع کا بدل ہے۔ جو بعد میں عقدِ نکاح کو لاحق ہو گیا تھا۔

اس صورت میں ہمارے لیے ان دونوں پر ایسا عقد لازم کر دینا درست نہیں ہو گا جسے انہوں نے اپنے اوپر خود لازم نہیں کیا تھا کیونکہ قولِ باری ہے (اَوۡفُوۡا بِالۡعُقُوۡدِ، عقود کو پورا کرو) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (المسلمون عند شروطھم، مسلمان اپنی شرطوں کی پاسداری کرتے ہیں) اس لیے جب میاں بیوی اپنے درمیان ایک عقد طے کر لیں تو ہمارے لیے ان پر اس کے سوا کوئی اور عقد لازم کر دینا درست نہیں ہو گا۔ کیونکہ ان پر کوئی اور عقد لازم کرنے سے وہ عقد پورا نہیں ہو سکے گا جو انہوں نے خود کیا تھا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المسلمون عند شروطھم) شرط پوری کرنے کا مقتضی ہے اور اصل شرط کو ساقط کر کے ان پر کسی اور چیز کو لازم کر دینا شرط پوری کرنے کے مترادف نہیں ہے اس طرح آیت اور سنت دونوں کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ہمارے مخالف کا قول باطل ہے۔ اس بطلان کی دو وجوہ ہیں۔ اوّل یہ کہ آیت اور سنت دونوں کا عموم عقد اور شرط کی ایجاب کا مقتضی ہے۔

دوم یہ کہ آیت اور سنت دونوں میاں بیوی کے درمیان طے شدہ عقد کے سوا ان پر کسی اور عقد یا شرط کو لازم کر دینے کے امتناع کو متضمن ہیں۔ جب زائد مہر پر عورت کے قبضے کے بعد میاں بیوی پر عقد ہبہ لازم کر دینا باطل ہو گیا اور تملیک درست ہو گئی تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ مہر میں اضافے کی جہت سے عورت اس کی مالک ہوئی تھی۔

اس اضافے کو ہبہ قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس اضافے کو مہر پر اضافہ قرار دینے کی صورت میں قبضے کی بنا پر عورت کو اس کے تاوان کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ کیونکہ یہ بضع کا بدل ہے لیکن اسے ہبہ قرار دینے کی صورت میں عورت پر اس کے تاوان کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔ اسی طرح پہلی صورت میں دخول سے قبل طلاق ہو جانے پر اس اضافے کا سقوط ہو جائے گا اور دوسری صورت میں اس پر طلاق کسی طرح اثر انداز نہیں ہوگی۔

جب اس اضافے کے سلسلے میں میاں بیوی عقد کی کوئی ایسی صورت اپنا لیں جو تاوان کی موجب بنتی ہو تو ہمارے لیے ان پر ایسا عقد لازم کر دینا درست نہیں ہوگا جس میں تاوان نہ ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر طرفین بیع کا کوئی عقد کر لیں تو ان پر ہبہ کا عقد لازم کرنا درست نہیں ہوگا اسی طرح اگر اقالہ یعنی عقد بیع ختم کرنا طے کر لیں تو ان پر کوئی نیا عقد بیع لازم نہیں آئے گا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ مہر میں اضافے کے عقد کی صورت میں عقد ہبہ کا اثبات درست نہیں ہے جب یہ ہبہ نہیں بن سکتا اور دوسری طرف تملیک بھی درست ہو چکی ہے تو اب یہی کہا جائے گا کہ یہ اضافہ بضع کے بدل کے طور پر مقررہ مہر کے ساتھ عقد نکاح کو لاحق ہو گیا تھا۔

امام مالک کے قول کے مطابق یہ اضافہ ہبہ ہے اور اگر دخول سے پہلے طلاق مل جائے تو اس اضافے کا نصف مرد کو واپس ہو جائے گا۔ بظاہر امام مالک کا قول بے ربط معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہ اضافہ اگر ہبہ ہے تو اس کا نہ عقد نکاح کے ساتھ کوئی تعلق ہے اور نہ مہر کے ساتھ اور نہ ہی اس کے کسی حصے کی واپسی میں طلاق کسی طرح اثر انداز ہو سکتی ہے اور اگر مہر میں اضافہ ہے تو موت کی بنا پر اس کا بطلان درست نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ اگر دخول سے پہلے اسے طلاق مل جائے تو اضافہ باطل ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافی مقدار عقد نکاح میں موجود نہیں تھی بلکہ بعد میں اس کے ساتھ ملحق کر دی گئی تھی اس لیے یہ ضروری تھا کہ اس اضافی مقدار کی بقاء عقد نکاح کی سلامتی یا تعلق زن و شو یعنی دخول پر موقوف رہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بیع میں اضافہ عقد کی بقا کی شرط پر اس کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا ہے اور جب عقد بیع باطل ہو جاتا ہے تو اضافہ بھی باطل ہو جاتا ہے یہی حکم مہر میں اضافے کا بھی ہے۔

اگر یہاں یہ نقطہ اٹھایا جائے کہ عقد میں موجود مقررہ مہر کا بعض حصہ بھی تو طلاق قبل الدخول کی صورت میں باطل ہو جاتا ہے۔ تو مہر میں اضافے کی صورت حال بھی ایسی کیوں نہیں ہو سکتی کیونکہ جب یہ اضافہ درست ہے اور عقد کے ساتھ ملحق بھی کر دیا گیا ہے تو اس کی حیثیت یہ ہو گئی ہے کہ گویا عقد میں یہ پہلے سے موجود تھا اس لیے مقررہ مہر اور اس اضافی مہر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بھی عقد میں مقرر شدہ سارا مہر طلاق قبل الدخول کی صورت میں باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اس شکل میں اس عقد کا ہی بطلان ہو جاتا ہے جس میں اس مہر کا تعین ہوا تھا جس طرح قبضہ میں لینے سے پہلے فروخت شدہ چیز کی ہلاکت سے عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔

باقی رہا نصف مہر کا وجوب تو وہ نکاح ٹوٹ جانے پر عورت کو پہنچنے والے نقصان کی تلافی کے طور پر متعہ یعنی کچھ نہ کچھ دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ جس شخص نے دخول سے پہلے بیوی کو طلاق دے دی ہو لیکن مہر مقرر ہو چکا ہو تو مقرر شدہ مہر کا نصف اس عورت کا متعہ ہے۔

ابوالحسن کرخی بھی یہی فرمایا کرتے تھے۔ اسی بنیاد پر ان دو گواہوں کے متعلق فقہاء کا قول ہے جنہوں نے کسی کے خلاف یہ گواہی دی ہو کہ اس نے دخول سے پہلے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے۔ لیکن شوہر اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہو پھر یہ دونوں گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو یہ شوہر کو نصف مہر کا تاوان ادا کریں گے جو اس نے اپنی بیوی کو دی ہو گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق واقع ہو جانے کی بنا پر سارا مہر ساقط ہو گیا تھا لیکن مقررہ مہر کا نصف جو اس پر لازم آیا تھا وہ گویا نئے سرے سے ایک دین تھا جو ان گواہوں نے اپنی گواہی کے ذریعے شوہر کے ذمے لگا دیا تھا۔ اس بنا پر دخول سے پہلے طلاق واقع ہو جانے کی صورت میں مقررہ مہر اور اس پر اضافے کے سقوط کا حکم یکساں ہے اور اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا تاویل سے قول باری (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ، اور اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے

پہلے طلاق دے دو اور تم نے ان کے لیے مہر بھی مقرر کر دیا ہو تو تمھارے مقرر کردہ مہر کا نصف انہیں ملے گا) کی مخالفت لازم آتی ہے اس لیے کہ آپ کا کہنا ہے کہ سارا مہر ساقط ہو جاتا ہے اور آدھے کا وجوب نئے سرے سے ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں اس بات کی نفی نہیں ہے کہ طلاق کے بعد واجب ہونے والا نصف نئے سرے سے مہر بن جائے۔ آیت میں تو صرف مقرر شدہ مہر کے نصف کا وجوب ہے اور یہ کسی وصف یا شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ ہم بھی نصف کے وجوب کے قائل ہیں اسی لیے ہماری اس تاویل سے آیت کی مخالفت نہیں ہوتی کہ مقدار مقرر کرنے کا نئے سرے سے وجوب اس پر محمول ہے کہ وہ مطلقہ کے لیے متعہ کا حکم رکھتا ہے۔

دخول سے قبل طلاق کی بنا پر سارا اضافی مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح اگر مہر کے تعین سے خالی ہو تو وہ مہر مثل کا موجب ہوتا ہے کیونکہ بدل کے بغیر بضع پر تصرف جائز نہیں ہوتا۔ پھر دخول سے قبل طلاق کا ورود اسے ساقط کر دیتا ہے کیونکہ عقد میں اس کا ذکر اور تعین نہیں ہوا تھا۔

اسی طرح مہر میں اضافے کا چونکہ عقد میں ذکر اور تعین نہیں ہوا تھا اس لیے دخول سے پہلے طلاق کی بنا پر اس کا سقوط بھی واجب ہو گیا۔ اگرچہ عقد کے ساتھ ملحق ہونے کی بنا پر یہ واجب ہو چکا تھا۔ واللہ اعلم۔

امام شافعی کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی کے عقد میں آزاد عورت ہو تو اس کے لیے کسی لونڈی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

ان حضرات کے نزدیک، اس صورت میں آزاد عورت کی اجازت یا عدم اجازت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے نکاح کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس صورت میں آزاد عورت کو اختیار دیا جائے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ آزاد عورت پر لونڈی سے نکاح کی صورت میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی، پھر اس قول سے رجوع کر کے کہا کہ آزاد بیوی کو اختیار دیا جائے گا کہ اگر چاہے تو اس کے ساتھ رہے اور چاہے تو اس سے جدا ہو جائے۔

ابن القاسم کہتے ہیں کہ" امام مالک سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا گیا جو آزاد عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے۔ آپ نے اس کے جواب میں فرمایا: "میرا خیال ہے کہ ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی" اس پر سوال کیا گیا" اس شخص کو اپنے بندِ تقویٰ کے ٹوٹ جانے کا خطرہ محسوس ہوتا ہے" تو فرمایا " اسے کوڑے لگائے جائیں گے"، لیکن آپ نے اس کے بعد اس میں تخفیف کر دی۔"

ابن القاسم نے مزید کہا:" امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی غلام کسی لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے جبکہ آزاد عورت اس کے عقد میں پہلے سے موجود ہو تو اس صورت میں آزاد عورت کو کوئی اختیار نہیں دیا جائے گا کیونکہ لونڈی بھی اس کی عورتوں میں شمار ہوتی ہے۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص آزاد بیوی کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے نکاح کر لیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

آزاد عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کی دلیل، بشرطیکہ آزاد عورت اس کے عقد میں نہ ہو، یہ قول باری ہے (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)

تو جو عورتیں تمہیں پسند آئیں ان میں سے دو، دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو لیکن اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ ان کے ساتھ عدل نہ کر سکو گے تو پھر ایک ہی بیوی کرو یا ان عورتوں کو زوجیت

لونڈیوں کے نکاح کا بیان

قولِ باری ہے (وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْكِحَ الْمُحْصَنٰتِ الْمُؤْمِنٰتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَیٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ، اور جو شخص تم میں سے اتنی مقدرت نہ رکھتا ہو کہ خاندانی مسلمان عورتیں (محصنات) سے نکاح کر سکے اسے چاہیئے کہ تمھاری ان لونڈیوں میں سے کسی کے ساتھ نکاح کرے جو تمھارے قبضہ میں ہوں اور مومنہ ہوں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح کی عدم استطاعت کی صورت میں مسلمان لونڈیوں سے نکاح کی اباحت ہے اس لیے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ یہاں محصنات سے مراد آزاد عورتیں ہیں۔ اور اس میں غیر آزاد عورتوں سے نکاح کی ممانعت نہیں ہے اس لیے کہ اباحت کے ذکر کے ساتھ اس حالت کی تخصیص اس کے سوا دوسری حالتوں کی ممانعت پر دلالت نہیں کرتی۔

جس طرح کہ قولِ باری ہے (لَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْیَةَ اِمْلَاقٍ۔ محتاجی کے خوف سے اپنی اولاد کو قتل نہ کرو) اس میں ہرگز یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اس حالت کے زائل ہو جانے پر اولاد کا قتل مباح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قولِ باری ہے (لَا تَاْكُلُوا الرِّبٰوٓا اَضْعَافًا مُّضٰعَفَةً ، یہ بڑھتا اور چڑھتا سود کھانا چھوڑ دو) یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ سود اگر بڑھتا اور چڑھتا نہ ہو تو اس کا کھانا مباح ہے۔

نیز قولِ باری ہے (وَمَنْ یَّدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهٗ ، اور جو شخص اللہ کے ساتھ کسی دوسرے الٰہ کو پکارے جس کی اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو) اس کی اس پر ہرگز دلالت نہیں ہے کہ ہم میں سے کسی کے لیے اس قول کی صحت پر کہ اللہ کے ساتھ کوئی اور الٰہ بھی ہے، کسی دلیل اور برہان کے قیام کا جواز ہے۔

میں لاؤ جو تمھارے قبضے میں آئی ہیں)۔

اس آیت میں آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کے جواز پر دو وجوہ کی بنا پر دلالت موجود ہے۔ اوّل آیت میں علی الاطلاق تمام عورتوں سے نکاح کی اباحت ہے۔ آزاد عورت یا لونڈی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ البتہ اس نکاح کا چار تک محدود رہنا ضروری ہے۔

دوم خطاب کے تسلسل میں اللہ تعالیٰ کا یہ قول (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) اور یہ بات واضح ہے کہ یہ قول افادۂ حکم میں خود مکتفی نہیں ہے بلکہ کسی ضمیر یعنی پوشیدہ لفظ کی اسے ضرورت ہے یہ پوشیدہ لفظ وہ ہے جس کا ذکر اس خطاب میں لفظاً گزر چکا ہے یعنی عقدِ نکاح۔

اس طرح کلام کی عبارت یوں ہوگی" فاعقدوا نکاحا علی ما طاب لکم من النساء او علی ما ملکت ایمانکم" (ان عورتوں سے عقدِ نکاح کر لو جو تمھیں پسند آئیں یا ان سے جو تمھارے قبضے میں آئی ہیں) کلام کی عبارت میں لفظ وطی کو پوشیدہ ماننا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا پہلے ذکر نہیں گذرا ہے۔

اس لیے آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مرد کو اختیار ہے کہ چاہے تو آزاد عورت سے نکاح کرلے اور چاہے تو لونڈی کو عقدِ زوجیت میں لے آئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) میں مذکورہ اباحت ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ ان عورتوں سے نکاح کیا جائے جو ہمیں پسند آئیں۔

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جوازِ عقد کے لیے پسند کی عورتیں ہونا ضروری ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس صورت میں آیت کی حیثیت اس مجمل فقرے جیسی ہوگی جسے وضاحت اور بیان کی ضرورت ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قولِ باری (مَا طَابَ لَكُمْ) میں دو احتمالات ہیں۔

اوّل یہ کہ اس کے معنی یہ ہوں" ما استطبتموہ" (جیسی تمھاری پسند ہو) اس صورت میں آیت سے تخییر کا حکم ثابت ہوگا یعنی مرد کو اس معاملے میں اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار مل جائے گا جس طرح کوئی شخص کسی سے یہ کہے" اجلس ما طاب لك في هذه الدار" یا "کل ما طاب لك من هذا الطعام" (اس گھر میں جب تک تمھیں پسند آئے بیٹھو یا اس طعام میں

اصولِ فقہ میں ہم نے اس امر کی وضاحت کر دی ہے اس لیے قولِ باری (وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا) تا آخر آیت میں صرف ان لوگوں کے لیے لونڈیوں سے نکاح کی اباحت نہیں ہے جن کی یہ حالت ہو یعنی ان میں آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کی استطاعت نہ ہو۔ آیت میں ان لوگوں کے متعلق حکم پر اباحت یا ممانعت کی صورت میں کوئی دلالت نہیں ہے۔ جنہیں آزاد عورتوں سے نکاح کی استطاعت حاصل ہو۔

لفظ "طَوْل" کی تشریح

طَوْل کے مفہوم کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سعید بن جبیر، مجاہد، قتادہ اور سدی سے یہ قول مروی ہے کہ غِنیٰ یعنی فراخی اور مقدرت کو طَوْل کہتے ہیں۔ عطاء، جابر بن زید اور ابراہیم نخعی سے مروی قول کے مطابق جب کوئی شخص کسی لونڈی کی محبت میں گرفتار ہو جائے تو خوش حال ہونے کے باوجود اس لونڈی سے اسے نکاح کر لینے کی اجازت ہے جبکہ یہ خطرہ بھی ہو کہ محبت میں اندھا ہو کر کہیں اس کے ساتھ منہ کالا نہ کر بیٹھے۔

گویا ان حضرات کے نزدیک اس صورت میں طَوْل کے معنی یہ ہیں کہ لونڈی کی طرف قلبی میلان اور دلی محبت کے ہوتے ہوئے وہ آزاد عورت سے نکاح کر کے اپنا دل اس کی طرف نہ پھیر لے۔ چنانچہ اس خاص صورت میں ان حضرات نے لونڈی سے نکاح کی اسے اجازت دے دی ہے۔ طَوْل میں غِنیٰ اور مقدرت کے معنوں کے ساتھ ساتھ فضل کے معنوں کا بھی احتمال ہے۔

ارشاد باری ہے (شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ ۔ سخت سزا دینے والا اور صاحب فضل) ایک قول کے مطابق اس کے معنی "فضل والا" اور دوسرے قول کے مطابق "قدرت والا" ہیں۔ فضل اور غِنیٰ معنی کے لحاظ سے متقارب الفاظ ہیں۔ اس لیے آیت میں مذکور لفظ طَوْل میں غِنیٰ اور مقدرت نیز فضل اور وسعت کے معانی کا احتمال ہے۔ اگر اس لفظ کو غنیٰ کے معنوں میں لیا جائے گا تو اس میں دو احتمال ہوں گے۔

اوّل: عقد میں آزاد یعنی خاندانی عورت ہونے کی صورت میں اسے غِنیٰ حاصل ہو جاتا ہے۔

دوم: مالی لحاظ سے فراخی اور آزاد سے نکاح کی مقدرت۔ اور اگر اسے فضل کے

سے جو تمھیں پسند آئے کھاؤ) اس کلام میں مخاطب کو اپنی پسند کے مطابق کام کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

دوم یہ کہ جو تمھارے لیے حلال ہو اگر آیت میں پہلی صورت مراد ہو تو اس کا مقتضیٰ یہ ہو گا کہ مرد کو جس عورت سے چاہے نکاح کرنے کا اختیار ہے۔ اس میں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے متعلق عموم ہو گا۔ اگر دوسری صورت مراد ہو تو اس فقرے کے فوراً بعد اس کا بیان قول باری (مَثْنٰی وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ فَاِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) کی صورت میں وارد ہوا ہے۔ جس کے ذریعے آیت اجمال کے درجے سے نکل کر عموم کے درجے میں پہنچ گئی ہے اور صورت حال جو بھی ہو عموم پر عمل واجب ہوتا ہے۔

اگر بالفرض آیت میں اجمال اور عموم دونوں کا احتمال ہوتا تو پھر بھی اسے عموم کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا کیونکہ اس صورت میں اس پر عمل کرنا ممکن ہوتا۔ ہمارے لیے جب لفظ کے حکم پر ایک صورت میں عمل کرنا ممکن ہو تو ہم پر ایسا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

زیر بحث مسئلہ پر قول باری (وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ اَنْ تَبْتَغُوْا بِاَمْوَالِكُمْ) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے متعلق عموم ہے اس پر یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے۔ (اَلْيَوْمَ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ، وَطَعَامُ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ۔

آج تمھارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں، اہل کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے اور تمھارا کھانا ان کے لیے اور محفوظ عورتیں بھی تمھارے لیے حلال ہیں خواہ وہ اہلِ ایمان کے گروہ سے ہوں یا ان قوموں میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی)۔

احصان کے اسم کا اطلاق اسلام اور عقد پر ہوتا ہے اس پر قولِ باری (فَاِذَآ اُحْصِنَّ) دلالت کرتا ہے۔ بعض سلف سے اس کے یہ معنی منقول ہیں "جب وہ مسلمان ہو جائیں" بعض کا قول ہے "جب وہ نکاح کر لیں" یہ بات تو واضح ہے کہ اس مقام پر اس لفظ سے نکاح کرنا مراد نہیں ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس سے مراد عفاف اور پاک دامنی ہے اور یہ چیز آزاد عورتوں اور لونڈیوں دونوں کے لیے عموم کا حکم رکھتی ہے۔

نیز قولِ باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں بھی کتابیہ لونڈیوں سے نکاح کے متعلق عموم ہے۔ اس پر قولِ باری (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَآئِكُمْ

معنوں میں لیا جائے تو اس میں ارادۂ غنیٰ کا احتمال ہوگا کیونکہ فضل اس بات کو واجب کر دیتا ہے۔ اس میں دوسرا احتمال یہ ہوگا کہ آزاد عورت سے نکاح کرنے کے لیے اس کے دل کی کشادگی اور لونڈی کی طرف سے منہ پھیر لینا مراد ہے، اگر ایک طرف اس کے دل میں اس بات کے لیے گنجائش نہ ہو اور دوسری طرف گناہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں مالداری اور فراخی کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینے کی اجازت ہے۔ جیسا کہ عطاء، جابر بن زید اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے۔ آیت میں ان تمام وجوہ کا احتمال موجود ہے۔

اس سلسلے میں سلف سے اختلاف رائے منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، سعید بن جبیر، شعبی اور مکحول سے مروی ہے کہ لونڈی سے نکاح نہیں کرے البتہ اگر آزاد عورت یعنی حرّہ سے نکاح کی مقدرت نہ رکھتا ہو تو پھر نکاح کر سکتا ہے۔

مسروق اور شعبی سے منقول ہے کہ لونڈی کے ساتھ نکاح کی حیثیت وہی ہے جو مردار، خون اور سور کے گوشت کی ہے کہ صرف اضطراری حالت میں ان کے استعمال کی اجازت ہے، حضرت علیؓ، ابوجعفر، مجاہد، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر (ایک روایت کے مطابق)، ابراہیم نخعی، حسن (ایک روایت کے مطابق) اور زہری سے منقول ہے ایک انسان خوشحال ہونے کے باوجود لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔

عطاء اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی لونڈی سے اتنی دل بستگی ہو کہ نکاح نہ ہونے کی صورت میں اسے زنا کے ارتکاب کا خطرہ پیدا ہو جائے تو ایسی کیفیت میں وہ نکاح کر لے۔ عطاء سے یہ بھی مروی ہے کہ حرّہ عقد میں ہوتے ہوئے بھی وہ لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حرّہ عقد میں ہوتے ہوئے لونڈی سے کوئی نکاح نہیں کر سکتا۔ البتہ مملوک یعنی غلام کو ایسا کرنے کی اجازت ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، سعید بن المسیب اور مکحول نیز دوسرے تابعین سے منقول ہے کہ آزاد عورت اگر عقد میں ہو تو لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔ ابراہیم کا قول ہے کہ اگر حرّہ کے بطن سے کوئی بیٹا ہو تو اس صورت میں لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے۔ ابراہیم کا یہ بھی قول ہے کہ اگر ایک عقد میں ایک آزاد عورت اور لونڈی سے نکاح کر لیا تو دونوں سے اس کا یہ نکاح باطل ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مسروق کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی حرّہ سے نکاح کرے گا

اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو اور تمھارے غلام اور لونڈیوں میں جو اس کے (یعنی نکاح کے) لائق ہوں ان کا بھی)۔

اس میں جو عموم ہے وہ لونڈیوں سے نکاح کے جواز کا اسی طرح موجب ہے جس طرح یہ آزاد عورتوں سے نکاح کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس پر قولِ باری (وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّلَوْ اَعْجَبَتْكُمْ، اور ایک مومن لونڈی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے اگرچہ وہ تمھیں بھلی کیوں نہ لگے) بھی دلالت کر رہا ہے۔

یہ خطاب صرف ایسے شخص کو ممکن ہے جو آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہو۔ جس شخص کو آزاد مشرک عورت سے نکاح کی استطاعت ہو گی اسے آزاد مسلمان عورت سے بھی نکاح کرنے کی استطاعت ہو گی۔ یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ آزاد مسلمان عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے بھی لونڈی سے نکاح کر لینا جائز ہے جس طرح آزاد مشرک عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے لونڈی سے نکاح جائز ہے۔

عقلی طور پر بھی اس کے جواز پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک عورت سے نکاح کی استطاعت کسی دوسری عورت سے نکاح کو حرام نہیں کرتی۔ جس طرح ایک عورت کی بیٹی کے ساتھ نکاح کی استطاعت اس کی ماں سے نکاح کو حرام نہیں کرتی یا کسی عورت سے نکاح کی مقدرت اس کی بہن سے نکاح کو حرام نہیں کرتی۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت لونڈی سے نکاح کی راہ میں حائل نہ ہو بلکہ اس بارے میں لونڈی کا معاملہ دو بہنوں اور ماں بیٹی کے معاملے سے بھی زیادہ آسان ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام فقہاء امصار کے نزدیک ایک شخص کے عقد میں بیک وقت لونڈی اور آزاد عورت کا اکٹھا ہو جانا جائز ہے جبکہ دو بہنوں اور ماں بیٹی کی صورت میں یہ ممنوع ہے۔ اس لیے جب کسی عورت کی بیٹی سے نکاح کا امکان اس کی ماں سے نکاح کے لیے مانع نہیں بنتا جبکہ ان دونوں کو بیک وقت عقد میں رکھنے کا حکم آزاد عورت اور لونڈی کو بیک وقت عقد میں رکھنے کے حکم سے زیادہ شدید اور زیادہ سخت ہے تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ آزاد عورت سے نکاح کے امکان کا لونڈی سے نکاح کی ممانعت پر کوئی اثر نہ ہو۔

جن لوگوں کو اس سے اختلاف ہے ان کا استدلال قولِ باری (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا

تو اس کا یہ نکاح عقد میں موجود لونڈی کے لیے طلاق متصور ہوگا ابراہیم نخعی سے ایک روایت کے مطابق لونڈی اور اس کے شوہر کے درمیان علیحدگی کرادی جائے گی اِلّا یہ کہ اس کے بطن سے شوہر کے ہاں کوئی بچہ پیدا ہو چکا ہو۔

شعبی کا قول ہے کہ جس وقت اس میں آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت پیدا ہو جائے گی لونڈی کے ساتھ اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ امام مالک نے یحیٰی بن سعید سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ عقد میں حرّہ کے ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح نہیں کرے گا البتہ اگر حرّہ چاہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ پھر آزاد عورت کے لیے دو دنوں اور لونڈی کے لیے ایک دن کی باری مقرر کرے گا۔

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام مالک حرّہ پر لونڈی کو عقد میں لے آنا جائز نہیں سمجھتے تھے۔ حرّہ کی رضامندی کے بغیر وہ ایسا کر نہیں سکتا ہے۔ عقد نکاح میں بیک وقت کتنی لونڈیاں رکھ سکتا ہے۔ اس کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ایک سے زائد لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔

ابراہیم، مجاہد اور زہری سے منقول ہے کہ وہ بیک وقت چار لونڈیاں نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ لونڈی سے نکاح کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف آرا کی یہ صورتیں ہیں جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

فقہاء امصار کے درمیان بھی اس معاملے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر اس کے عقد میں حرّہ نہ ہو تو وہ لونڈی سے نکاح کر سکتا ہے خواہ اسے حرّہ سے نکاح کی استطاعت کیوں نہ ہو لیکن اگر اس کے عقد میں پہلے سے آزاد خاتون موجود ہو تو لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر اسے لونڈی کے متعلق زنا کے ارتکاب کا خدشہ ہو تو خوشحال ہونے کے باوجود اس کے ساتھ نکاح کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک، لیث بن سعد اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ طَول سے مراد مال ہے۔

جب کسی کو آزاد خاتون سے نکاح کرنے کا طَول حاصل ہو یعنی مالدار ہو تو وہ لونڈی سے نکاح نہ کرے اگر مال نہ ہو تو بھی لونڈی سے نکاح نہیں کرے گا جب تک اسے اپنے بندِ تقویٰ کے ٹوٹ جانے کا اندیشہ پیدا نہ ہو جائے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری نیز اوزاعی اور

اَنْ یَّنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَیَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) تا قولِ باری (ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِیَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ) سے ہے۔

کیونکہ اس میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے۔ آزاد عورت سے نکاح کی عدم استطاعت اور بند تقویٰ ٹوٹ جانے کا خطرہ اس لیے ان دونوں شرطوں کے وجود کے بغیر لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت درست نہیں ہوگی۔

یہ آیت آپ کی تلاوت کردہ تمام آیات پر فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس میں نکاح کے سلسلے میں لونڈی کا حکم بیان ہوا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت میں آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح کی ممانعت نہیں ہے۔ آیت میں تو صرف عدم استطاعت کی صورت میں لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ہے۔

ہم نے جو آیات حوالے کے طور پر تلاوت کی ہیں ان میں تمام صورتوں میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ہے۔ اس لیے ان دونوں قسموں کی آیتوں میں سے کسی قسم کے اندر کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو دوسری قسم کی آیتوں کے حکم کی تخصیص کرنے والی ہو اس لیے کہ ان کا ورود اباحت کے حکم کے سلسلے میں ہوا ہے۔

ان میں سے کسی ایک کے اندر بھی ممانعت کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ یہ آیت دوسری آیات کی تخصیص کر رہی ہے کیونکہ ان سب کا ورود ایک ہی حکم کے سلسلے میں ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ قول باری (فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ شَهْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا فَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّیْنَ مِسْكِیْنًا ، پھر جس کو یہ میسر نہ ہو تو قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں اس کے ذمے دو متواتر مہینوں کے روزے ہیں پھر جس سے یہ بھی نہ ہو سکے تو اس کے ذمے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے)۔

پورے سلسلۂ کلام کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ما قبل کے وجود کے ساتھ اس کا جواز ممتنع ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ کفارۂ ظہار کے سلسلے میں ابتدائی طور پر ایک مملوک کو آزاد کرنا فرض قرار دیا گیا تھا اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں تھی۔

لیکن مملوک موجود نہ ہونے کی صورت میں جب اللہ تعالیٰ نے اس فرض کو روزوں کی طرف

منتقل کر دیا تو اس کا اقتضاء یہ ہو گیا کہ مملوک کی عدم موجودگی میں روزوں کے سوا اور کوئی چیز کفارہ نہ بنے پھر جب فرمایا (فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا) تو کفارے کا حکم آیت میں مذکورہ باتوں میں اسی ترتیب سے منحصر ہو گیا جس کی آیت مقتضی ہے۔

اب معترض کے پاس کوئی ایسی آیت نہیں ہے جو لونڈیوں سے نکاح کی ممانعت کرتی ہو تاکہ یہ کہا جا سکے کہ جب لونڈیوں کی اباحت کا ذکر شرط اور حالت کے ساتھ مشروط ہے تو اس شرط یا حالت کی عدم موجودگی ان کی ممانعت کی موجب ہے۔ اس کے برعکس صورت حال یہ ہے کہ نکاح کی اباحت کے سلسلے میں وارد ہونے والی تمام آیتیں آزاد عورتوں اور لونڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتی ہیں۔

اس لیے قول باری (وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ) میں آزاد عورتوں کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی صورت میں لونڈیوں کی ممانعت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اسماعیل بن اسحاق نے اس آیت اور اس کی تفسیر میں سلف کے اختلاف آراء کا ذکر کرنے کے بعد ہمارے اصحاب کے اس مسلک کا تذکرہ کیا کہ ہمارے ہاں آزاد عورت سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح جائز ہے پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا: "اس قول کا فاسد اور غلط ہونا حد سے تجاوز کر گیا ہے۔ اس میں تاویل کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کتاب اللہ کی رو سے ممنوع ہے اس کے جواز کی صرف وہی صورت ہے جس کی اباحت کا کتاب اللہ میں ذکر ہوا ہے۔"

ابوبکر جصاص اسماعیل بن اسحاق کے اس تبصرے پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسماعیل کا یہ کہنا کہ "اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے" اجماع کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس کے متعلق صحابہ کرام کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہم نے ان کے اقوال بھی نقل کر دیئے ہیں۔ اگر طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ہم ان اقوال کی روایات کی اسناد کا بھی ذکر کر دیتے۔

اگر اس میں تاویل کا احتمال نہ ہوتا تو اس بارے میں سلف کی آراء مختلف نہ ہوتیں کیونکہ کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہوتا کہ وہ کسی آیت کی تاویل ایسے معنوں میں کرے جن کا آیت میں سرے سے احتمال ہی نہ ہو۔ سلف میں اس کے متعلق اختلاف رائے ظاہر ہو چکا تھا لیکن کسی نے کسی کی تردید نہیں کی اگر اس قول میں احتمالات نہ ہوتے اور تاویل کی گنجائش نہ ہوتی تو اس صورت میں اس قول کے قائلین ضرور ان لوگوں کی تردید کرتے جو اس کے قائل نہ تھے۔

جب سلف کے درمیان یہ قول شائع و ذائع تھا اور اس کے قائلین کی تردید بھی نہیں ہو رہی تھی تو ان کے اس اجتماعی رویے کی بنا پر اس میں اجتہاد کی گنجائش اور آیت میں اس تاویل کا احتمال پیدا ہو گیا جس کی مختلف صورتیں ان حضرات سے منقول ہیں۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اسماعیل کا یہ کہنا غلط ہے کہ اس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔

رہ گئی اسماعیل کی یہ بات کہ "یہ کتاب اللہ کی رو سے ممنوع اور صرف اسی جہت اور صورت میں اس کی اباحت ہے جس کا ذکر کتاب اللہ میں ہوا ہے" تو اس سے ان کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ اس کی ممانعت نص قرآنی کی بنا پر ہے یا دلیل کی بنا پر۔ اگر وہ نص قرآنی کا دعویٰ کریں تو ان سے اس کی تلاوت اور اس کے اظہار کا مطالبہ کیا جائے گا جو ظاہر ہے کہ ان کے بس کی بات نہیں اور اگر وہ دلیل کا دعویٰ کریں تو اسے پیش کرنے کا ان سے مطالبہ کیا جائے گا۔

ان کے پاس ایسی کسی دلیل کا وجود نہیں ہے۔ اس طرح ان کے کلام سے صرف یہی بات معلوم ہوتی کہ وہ جس چیز کا دعویٰ کر رہے ہیں اس کی صحت کا تیقن صرف ان کی اپنی ذات تک محدود ہے۔ نیز اس تبصرے کے ذریعے انہوں نے فریق مخالف کے قول پر صرف تعجب کا اظہار کیا ہے۔ اس کے قول کی تردید نہیں کر سکے ہیں البتہ وہ یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اس شرط اور حالت کے ساتھ لونڈیوں سے نکاح کی اباحت باقی ماندہ تمام حالتوں میں اس کی ممانعت کی دلیل ہے اگر اسمٰعیل نے اسی طرح استدلال کیا ہے تو پھر اس دلیل کے اثبات کے لیے ایک اور دلیل کی ضرورت پیش آ جائے گی۔

ہمیں نہیں معلوم کہ امام شافعی سے پہلے کسی نے یہ استدلال کیا ہو۔ اگر مذکورہ بالا بات دلیل ہوتی تو اس مسئلے میں صحابہ کرام اس سے استدلال کرنے میں سب سے بازی لے جاتے نیز اس طرح کے اور دوسرے مسائل جن کے متعلق نئے احکام معلوم کرنے میں ان حضرات کے درمیان آراء کا اختلاف کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے جبکہ ان مسائل میں بہت سے ایسے تھے جن میں اس طرح کے استدلال کی بڑی گنجائش تھی۔

ان حضرات نے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے قیاس اجتہاد نیز دلائل کی تمام قسموں سے استدلال کیا تھا لیکن مذکورہ بالا قسم کے استدلال کو انہوں نے قبول نہیں کیا تھا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک یہ طرز استدلال کسی بات کے حق میں دلیل کا کام نہیں دے سکتا۔

اس طرح اسماعیل کو اپنے قول کی تائید میں نہ کوئی دلیل مل سکی اور نہ ہی کوئی شبہ پیدا ہو سکا داؤد اصفہانی نے نقل کیا ہے کہ اسماعیل سے جب نص کا مفہوم پوچھا گیا تھا تو انہوں نے جواب میں کہا تھا کہ "جس بات پر سب متفق ہو جائیں وہ نص ہے" ان سے سوال کیا گیا "اس کے معنی یہ ہیں کہ کتاب اللہ میں جہاں کہیں اختلاف رائے پیدا ہو جائے وہ نص نہیں ہے"

اسماعیل نے جواب میں کہا: "قرآن سارے کا سارا نص ہے" ان سے سوال کیا گیا۔ "جب قرآن سارے کا سارا نص ہے تو پھر اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں اختلاف رائے کیوں پیدا ہوا"؟ اس مکالمے کے ناقل داؤد کہتے ہیں: "سائل نے اسماعیل سے یہ سوال پوچھ کر ان پر ایک طرح سے ظلم کیا۔ اس جیسے شخص سے ایسے مسئلوں کے متعلق سوال نہیں پوچھنا چاہیئے کیونکہ ان کا مبلغ علم کے اس مقام سے فروتر ہے"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اسماعیل سے داؤد کی یہ روایت درست ہے تو ان کی یہ بات آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت رکھتے ہوئے لونڈی سے نکاح کی اباحت کے قائلین کے قول کی ان کی طرف سے کی گئی تردید سے مناسبت نہیں رکھتی کیونکہ داؤد نے ان سے یہ نقل کیا کہ ایک مرتبہ تو انہوں نے یہ کہا کہ جس پر سب کا اتفاق ہو جائے وہ نص ہے اور ایک مرتبہ کہا کہ قرآن سارے کا سارا نص ہے۔

جبکہ قرآن میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو ہمارے اس قول کے خلاف جاتا ہو اور نہ ہی اس قول کے خلاف امت کا اتفاق عمل میں آیا ہے۔ داؤد نے اسماعیل سے اس مکالمے کی جو روایت کی ہے اس میں ضعف کا پہلو موجود ہے۔ داؤد اپنی روایت اور نقل میں غیر ثقہ سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کی دیانتداری بھی مشکوک ہے۔ خاص طور پر اسماعیل سے اس کی نقل کردہ باتوں کی تصدیق نہیں کی جاتی اور انہیں درست تسلیم نہیں کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اسماعیل نے اسے بغداد سے نکلوا دیا تھا اور اس پر بڑے الزامات عائد کیے تھے۔ میرا گمان اس طرف جاتا ہے کہ اسماعیل کو زیر بحث مسئلے میں ہمارے قول پر اس وجہ سے تعجب ہوا ہے کہ ان کے خیال میں اس جیسے مسئلے میں مذکورہ صورت اپنے ماسوا تمام صورتوں کی ممانعت کی خود دلیل ہوتی ہے۔

ہم نے گزشتہ سطور میں واضح کر دیا ہے کہ یہ کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ اس بارے میں ہم نے اصول فقہ کے اندر پوری شرح وبسط کے ساتھ گفتگو کی ہے۔

ہمارے قول کی صحت پر ایک یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ بند تقویٰ ٹوٹ جانے کے خوف اور عدم استطاعت کو ضرورت کا نام نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ ضرورت اس کیفیت کا نام ہے جس کے تحت جان کو خطرہ درپیش ہو اور ظاہر ہے کہ جماع نہ کرنے کی صورت میں جان کو کوئی خطرہ درپیش نہیں ہوتا جبکہ لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت بھی موجود ہو۔

اس لیے جب ضرورت کی غیر موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح جائز ہو گیا تو استطاعت کی موجودگی یا عدم استطاعت کی صورت میں اس حکم کے اندر کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ عدم استطاعت نکاح کی ضرورت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ نکاح کی ضرورت صرف اسی صورت میں پیش آسکتی ہے جب اسے اس کام پر اس طریقے سے مجبور کیا جائے جو اس کی جان یا بعض اعضاء کے تلف ہو جانے کا موجب بن جائے۔

آیت میں لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کا ذکر ضرورت کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے اس پر سلسلہ خطاب میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ، لیکن اگر تم صبر کرلو تو یہ تمھارے لیے بہتر ہے)۔

جس کی صورت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اضطراری حالت میں شراب پینے یا مردار یا خنزیر کا گوشت کھانے پر مجبور ہو جائے تو اس کیفیت میں اس کا بھوک پیاس پر صبر کر لینا اس کے لیے بہتر نہیں ہو گا کیونکہ اگر بھوک پیاس برداشت کرتے ہوئے اس کی جان چلی جائے تو وہ گنہگار قرار پائے گا۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے نکاح فرض نہیں ہے کہ اس میں ضرورت کا اعتبار کیا جائے اس کی اصل ترغیب و تہذیب ہے کہ اس سے انسان میں شائستگی پیدا ہو جائے جس کی بنا پر وہ زنا کے گناہ سے اپنا دامن بچاتا رہے جب صورت حال یہ ہو اور عدم ضرورت میں اس کا جواز موجود ہو تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ استطاعت کی موجودگی میں اس کا اس طرح جواز ہو جس طرح استطاعت کی عدم موجودگی میں اس کا جواز ہوتا ہے۔

سلسلۂ آیات میں قولِ باری (بَعْضُکُمْ مِّنْ بَعْضٍ، تم سب ایک ہی گروہ کے لوگ ہو) کی تفسیر کے بارے میں ایک قول ہے کہ "تم سب آدم سے ہو" اور ایک قول یہ ہے کہ "تم سب اہل ایمان ہو" یہ مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے کہ نکاح کے معاملے میں سب برابر ہیں اور یہ بات نکاح کے معاملے میں آزاد عورت اور لونڈی کے درمیان برابری کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

اس سے صرف وہ صورت خارج ہے جہاں برتری اور فضیلت پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ آزاد عورت سے نکاح عقد میں پہلے سے موجود لونڈی کی طلاق ہے تو ان کا یہ قول بہت کمزور اور کھوکھلا ہے جس کی عقلی طور پر کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ اگر حقیقت میں صورت حال یہی ہو تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کا وجود لونڈی کے نکاح کو فسخ کر دے جیسا کہ شعبی کا قول ہے جس طرح تیمم کرنے والے کو اگر پانی مل جائے تو اس کا تیمم ختم ہو جاتا ہے خواہ وضو کرے یا نہ کرے۔

امام یوسف سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے قول باری (وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا) سے یہ مفہوم لیا ہے کہ کوئی آزاد عورت اس کے عقد میں نہ ہو، اگر کوئی آزاد عورت اس کے عقد میں ہو تو طَول یعنی استطاعت کا وجود ہو جائے گا۔ آیت میں اس تاویل کی گنجائش موجود ہے اس لیے کہ جس شخص کے عقد میں آزاد عورت نہیں ہوگی اسے اس کی استطاعت حاصل نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس تک اس کی رسائی نہیں ہوگی اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی اسے قدرت حاصل ہوگی۔

گویا امام ابو یوسف کے نزدیک طَول کے وجود کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد عورت سے ہمبستری کا وہ مالک ہو۔ ان کی یہ تاویل ان حضرات کی تاویل کے مقابلے میں آیت کے مفہوم کے زیادہ مناسب ہے جن کا قول ہے کہ طَول سے مراد آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت ہے اس لیے کہ مال پر قدرت کسی شخص کے لیے نکاح کے بعد ہی ہمبستری پر مالکانہ حق کی موجب ہوتی ہے۔

اس لیے ہمبستری پر مالکانہ تصرف کی حالت میں طول کا وجود مال کے وجود کے مقابلے میں اخص ہوگا کیونکہ مال کا وجود اس کے لیے صرف نکاح تک رسائی کا ذریعہ بن سکتا ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ہمیں ایسی صورتیں ملتی ہیں جن میں بیوی سے ہمبستری کی ملکیت کسی دوسری عورت سے نکاح کی ممانعت میں موثر ہوتی ہے۔ جبکہ ہم نے یہ خصوصیت مال کے وجود میں نہیں پائی۔ اس لیے لونڈی سے نکاح کی ممانعت میں مال کے وجود کا کوئی اثر نہیں ہوتا

اس بنا پر آیت کی جو تاویل امام ابو یوسف نے کی ہے کہ طول سے مراد آزاد عورت کے ساتھ ہمبستری کا مالک ہونا ہے۔ اس تاویل کی بہ نسبت زیادہ صحیح ہے جس کے مطابق طَول سے مراد مال کی ملکیت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظہار کی صورت میں کفارہ ادا کرنے کے لیے مملوک کی قیمت خرید کی موجودگی ملکیت میں مملوک کی موجودگی متصور ہوتی ہے۔ اس بنا پر آزاد عورت کے مہر کی موجودگی اس سے نکاح کی موجودگی کیوں متصور نہیں ہوتی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا سراسر غلط ہے اور کئی وجوہ سے اس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ ایک تو یہ کہ معترض نے اپنے اس قول میں اس علت اور وجہ کی نشاندہی ہی نہیں کی جو ایک حکم کے تحت ان دونوں صورتوں کی یکجائی کی موجب بن رہی ہے نہ ہی اس دلالت کا ذکر کیا جو اس علت کی صحت کو ثابت کرتی ہے جو دعویٰ ان باتوں سے خالی ہو گا وہ ساقط تصور کیا جائے گا اور قابلِ قبول نہیں ہو گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معترض کا یہ دعویٰ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ اگر کسی شخص کے پاس آزاد عورت کے مہر کی مقدار رقم ہو تو اس رقم کا وجود اس عورت کی ماں یا بیٹی سے نکاح کی ممانعت میں وہی کردار ادا کرے گا جو اس عورت سے نکاح کا وجود ادا کرتا ہے۔ حالانکہ ایسا کبھی نہیں ہوتا جس سے معترض کے اس قول کا بطلان واضح ہو جاتا ہے۔

ان دونوں صورتوں میں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مملوک نکاح کی نظیر نہیں ہوتا کیونکہ ظہار کی صورت میں مملوک آزاد کرنا فرض ہوتا ہے اور ظہار کرنے والا مملوک کی موجودگی میں کفارہ ادا کرنے کے لیے کسی اور طرف رخ نہیں کر سکتا۔ جبکہ نکاح کے امکان کے باوجود مرد کے لیے نکاح نہ کرنا جائز ہوتا ہے اس بنا پر مملوک کی قیمت خرید کی موجودگی، ملکیت میں مملوک کی موجودگی کی طرح ہوتی ہے کیونکہ اسے آزاد کرنا فرض ہوتا ہے اور ظہار کرنے والے کو حتی الامکان اسے آزاد کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس کے برعکس نکاح فرض نہیں ہے کہ مہر کی موجودگی میں اس تک رسائی اس پر لازم آتی ہو۔ اس لیے کسی کی ملکیت میں مہر کی موجودگی لونڈی کے ساتھ نکاح کی ممانعت میں کسی طرح مؤثر نہیں ہوتی اور اس کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں یکساں ہوتی ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے مرد کسی لونڈی سے نکاح نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ وہ روایت ہے جو حسن اور مجاہد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لاتنکح الامۃ علی الحرۃ، آزاد عورت پر لونڈی بذریعہ نکاح نہیں لائی جا سکتی۔

اگر یہ روایت موجود نہ ہوتی تو عقد میں آزاد عورت کے ہوتے ہوئے لونڈی سے نکاح کی ممانعت نہ ہوتی کیونکہ قرآنِ مجید میں ایسا کوئی حکم موجود نہیں ہے جو اس ممانعت کا موجب بنتا ہو۔ دوسری طرف قیاس بھی اس کی اباحت کا موجب ہے لیکن ہمارے اصحاب نے اس معاملے میں قیاس کو ترک کرکے روایت کی پیروی کی ہے۔ واللہ اعلم۔

کتابی لونڈی سے نکاح کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہلِ علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حسن، مجاہد، سعید بن عبدالعزیز اور ابوبکر بن عبداللہ بن ابی مریم سے اس کی کراہت نقل کی گئی ہے۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابو میسرہ اور دوسرے حضرات کا قول ہے اس کے ساتھ نکاح جائز ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول بھی یہی ہے۔ امام ابویوسف سے یہ منقول ہے کہ اگر ایسی لونڈی کا مالک کافر ہو تو نکاح مکروہ ہے تاہم اگر نکاح ہو جائے تو وہ جائز ہو گا۔ شاید امام ابویوسف کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ اس لونڈی کے آقا کا غلام ہو گا حالانکہ وہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے کی بنا پر مسلمان متصور ہو گا۔

اس لیے ایسا نکاح مکروہ ہے جس طرح مسلمان غلام کو کافر کے ہاتھوں فروخت کرنا مکروہ ہے۔ امام مالک، اوزاعی، امام شافعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ یہ نکاح جائز نہیں ہے۔

اس نکاح کے جواز کی دلیل ان آیات کا عموم ہے جن کا ذکر اس سے پہلے باب میں گذر چکا ہے اور جو آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی استطاعت کی موجودگی میں لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز کی موجب ہیں۔ کتابی لونڈی کے ساتھ نکاح کے جواز پر ان کی دلالت مسلمان لونڈی کے ساتھ نکاح کی اباحت پر دلالت کی طرح ہے۔

ان میں سے جو آیت خصوصی طور پر اس مسئلے پر دلالت کرتی ہے وہ یہ قولِ باری ہے۔ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ، اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جو ان قوموں میں سے ہوں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی) جریر نے لیث سے اور انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد عفیف اور پاک دامن عورتیں ہیں۔

ہشیم نے مطرف سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ان عورتوں کا احصان یہ ہے کہ غسل جنابت کرتی ہوں اور زنا سے اپنی شرمگاہ کو بچاتی ہوں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احصان کا اسم کتابیہ کو بھی شامل ہے قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) اس میں اللہ تعالیٰ نے ملک یمین کو محصنات سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ احصان کے اسم کا ان پر بھی اطلاق ہوتا ہے اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ ان کا استثنا نہ کرتا۔ نیز قول باری ہے (فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ) اس مقام پر احصان کے اسم کا اطلاق لونڈیوں پر ہوا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ محصنات کا اسم آزاد اور لونڈی دونوں قسم کی کتابی عورتوں پر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ) میں کتابی عورتوں سے نکاح کو مطلق رکھا ہے تو یہ حکم آزاد اور لونڈی دونوں قسم کی کتابی عورتوں کے لیے عام ہوگا۔

اگر کتابی عورتوں سے نکاح کے عدم جواز کے قائلین قول باری (وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکَاتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ، اور مشرک عورتوں سے اس وقت تک نکاح نہ کرو جب تک یہ ایمان نہ لے آئیں) اور ایسی عورت مشرکہ ہوتی ہے۔

نیز دوسری آیت میں فرمایا (وَمَنْ لَّمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلًا اَنْ یَّنْکِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ مِنْ فَتَیَاتِکُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) اس آیت کی رو سے لونڈیوں کے ساتھ نکاح کو مسلمان لونڈیوں تک محدود کر دیا گیا ہے۔ کتابی لونڈیاں اس میں داخل نہیں ہیں تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ کتابی لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی ممانعت کا حکم بحالہ باقی رہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مشرکات کے اسم کا اطلاق کتابی عورتوں کو شامل نہیں ہے اس کا اطلاق صرف بت پرستوں پر ہوتا ہے دوسروں پر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (لَمْ یَکُنِ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَہْلِ الْکِتَابِ وَالْمُشْرِکِیْنَ مُنْفَکِّیْنَ، اہل کتاب میں سے کافر نیز مشرکین باز آنے والے نہیں تھے) میں اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان فرق کر دیا ہے۔ آیت میں مشرکین کو اہل کتاب پر عطف کیا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مشرکین کے اسم کا اطلاق صرف بت پرستوں پر ہوتا ہے دوسروں پر نہیں ہوتا اس لیے اس کا عموم کتابی عورتوں کو شامل نہیں ہے۔ اس لیے کتابی

لونڈیوں سے نکاح کی ممانعت کے لیے اسے آڑ بنانا درست نہیں ہے۔

نیز فقہاء امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ کو قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہے۔ وہ اس طرح کہ ان فقہاء کے درمیان آزاد کتابی عورتوں سے نکاح کے جواز کے متعلق کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

اس لیے قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) یا تو اطلاق کے لحاظ سے کتابی اور بت پرست دونوں قسم کی عورتوں کو عام ہو گا یا اس کا اطلاق صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہو گا کتابی عورتیں اس میں شامل نہیں ہوں گی۔ اگر یہ اطلاق صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہو گا تو اس کی وجہ سے ہم پر کیا گیا اعتراض ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں یہ کتابی عورتوں سے نکاح کی نفی نہیں کرے گا۔

اگر یہ اطلاق دونوں قسم کی عورتوں کو شامل ہو گا جبکہ ہم اسے اس کے ظاہر پر محمول کریں تو پھر اس صورت میں سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ اطلاق قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) پر مرتب ہے کیونکہ آزاد کتابی عورتوں کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت کے ساتھ ساتھ اس آیت پر عمل کے متعلق سب کا اتفاق ہے۔

جب یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یا تو یہ دونوں آیتیں ایک ساتھ نازل ہوئیں یا کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت سے متاخر ہے یا اس کے برعکس ہے یعنی مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سے متاخر ہے اگر ان دونوں آیتوں کا ایک ساتھ نزول تسلیم کر لیا جائے تو کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت کے ساتھ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کی ترتیب کی جہت سے دونوں آیتوں پر عمل ہو گا۔

یا یہ کہ کتابی عورتوں سے نکاح کا حکم اس کے بعد نازل ہوا تھا اس صورت میں بھی اس پر عمل ہو سکے گا یا یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی ممانعت کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سے متاخر تسلیم کر لی جائے اگر ایسا ہو جائے تو ممانعت کا نزول کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت پر مرتب مانا جائے گا۔ اس لیے تمام صورتوں میں اباحت پر عمل ہو گا خواہ صورت حال جو بھی ہو۔

علاوہ ازیں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

مِنْ قَبْلِكُمْ) کا نزول مشرک عورتوں سے نکاح کی تحریم کے بعد ہوا۔ کیونکہ تحریم کی آیت سورۂ بقرہ میں ہے اور کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت سورۂ مائدہ میں ہے جو سورۂ بقرہ کے بعد نازل ہوئی۔ اگر مشرکات کا اسم کتابی عورتوں کو شامل تسلیم کر لیا جائے تو اس صورت میں سورۂ مائدہ کی آیت کو تحریم مشرکات کے حکم کے متعلق فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو جائے گی۔

پھر کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت کرنے والی آیت نے آزاد کتابی عورتوں سے اور کتابی لونڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور اس کے عموم کے مقتضیٰ میں دونوں اصناف داخل ہیں۔ تو اب ان دونوں پر عمل واجب ہے اور تحریم نکاح مشرکات کے حکم کو کتابی لونڈیوں سے نکاح کے جواز کے سدراہ نہ بنایا جائے جس طرح اسے آزاد کتابی عورتوں سے نکاح کے جواز کے سدراہ نہیں بنایا جا سکتا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) میں مومنہ لونڈیوں کے ساتھ نکاح کے جواز کی تخصیص کر دی ہے تو اس کی تاویل ہم گزشتہ مسئلہ کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ الفاظ میں تخصیص اس پر دلالت نہیں کرتی کہ حکم کے ساتھ مخصوص صورتوں کے سوا باقی ماندہ صورتوں کا حکم اس حکم کے خلاف ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) سے اباحت نکاح کے سلسلے میں استدلال درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ احصان کا اسم ایک مشترک لفظ ہے جس کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے۔

یہ لفظ عموم کا مفہوم ادا نہیں کرتا کہ پھر اسے اپنے مقتضیٰ کے مطابق جاری کیا جائے بلکہ یہ مجمل لفظ ہے جس کا حکم شرع کی طرف سے بیان پر موقوف ہے۔ اس لیے جن صورتوں کے لیے شریعت کی طرف سے رہنمائی ہو گئی یا ان پر اتفاق امت ہو گیا ہم ان کا رخ کریں گے اور آیت کے حکم کو ان ہی صورتوں تک محدود سمجھیں گے اور جن صورتوں کے متعلق بیان وارد نہیں ہوا ان میں اجمال بحالہ باقی رہے گا اور لفظ کے عموم سے ان کے بارے میں استدلال درست نہیں ہوگا

جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت زیر بحث میں آزاد کتابی عورتیں مراد ہیں تو ہم آیت کے حکم کو ان ہی عورتوں پر جاری کریں گے اور چونکہ آیت سے کتابی لونڈیاں مراد لینے پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی تو ہم اس کے جواز کے اثبات کے لیے کسی اور دلیل کی طرف رجوع کریں گے۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کی ایک جماعت سے قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ

مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ) کے متعلق منقول ہے کہ آیت میں محصنات سے مراد عفیف اور پاک دامن عورتیں ہیں. کیونکہ احصان کے اسم کا اطلاق عفت اور پاک دامنی کے معنوں پر بھی ہوتا ہے۔

اس لیے تمام عفیف عورتوں میں لفظ کے عموم کا اعتبار واجب ہو گیا کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ اس احصان سے عفت مراد ہے۔ احصان کے دوسرے معانی کے متعلق کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ یہاں ان میں سے کوئی اور معنی بھی مراد ہے۔

دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس احصان کی یہ شرط نہیں ہے کہ اس میں تمام شرائط بتمام و کمال پائی جائیں۔ اس لیے احصان کی جس شرط پر اسم کا اطلاق ہو گا اور سب کا اس پر اتفاق پایا جائے گا کہ یہ شرط یہاں مراد ہے ہم اس کا اثبات کر دیں گے اور اباحت کے لیے اس کے علاوہ کسی اور شرط کا اثبات کرنے والے کو یہ ضرورت پیش آئے گی کہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لیے کوئی اور دلیل پیش کرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ احصان کے اسم کا حریت اور آزادی پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ اس لیے قول باری (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ) سے آزاد عورتیں مراد لینے میں آپ کے لیے کیا رکاوٹ ہے تو اس کے جواب کہا جائے گا جب یہ بات معلوم ہے کہ اس مقام پر احصان کا ذکر کر کے اس کی ساری شرطوں کو یکجا کر دینا مراد نہیں ہے تو پھر کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس مقام پر وہ احصان کے اسم کے اطلاق کو کسی خاص معنی تک محدود کر کے دوسرے معانی نظر انداز کر دے۔

بلکہ درست طریقہ یہ ہے کہ جب اسم کا کسی پہلو سے اس معنی پر اطلاق ہوتا ہو تو اس صورت میں اس معنی کی حد تک اس کے عموم کا اعتبار کرنا واجب ہو گا جب لونڈی کو احصان کا اسم اس وقت شامل ہوتا ہے جب اس کا اطلاق بعض معانی مثلاً عفت وغیرہ پر ہوتا ہے تو پھر اس میں لفظ کے عموم کا اعتبار کرنا جائز ہے۔

اگر معترض کے لیے یہ جائز ہو جائے کہ وہ احصان کے اسم کو حریت کے معنی تک محدود کر دے اور دوسرے معنی کو نظر انداز کر دے تو کسی اور کے لیے یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ وہ احصان کے اسم کو عفت کے معنی تک محدود رکھے جبکہ ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ جب لفظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن ہو تو ہم اس کے حکم کو مجمل رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے لونڈی پر احصان کے اسم

کا اطلاق کیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ، پھر جب وہ حصار نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور اس کے بعد کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو محصنات کے لیے مقرر ہے) بعض کے نزدیک اس سے مراد ہے "جب وہ اسلام لے آئیں" اور بعض کے نزدیک جب وہ نکاح کر لیں۔ اس طرح ان لونڈیوں پر حد کے ایجاب میں اس عموم کا اعتبار پوری طرح مناسب رہا۔ ایک اور آیت میں فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ)۔

اس میں احصان کی تمام شرطوں کا حصول مراد نہیں بلکہ صرف عفت مراد ہے اور محصنات کے معنی ہیں عفیف اور پاک دامن عورتیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم اپنے اس قول میں فرما دی (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) اس طرح اس آیت میں شوہروں والی عورتوں سے نکاح کی تحریم میں عموم ہے۔

البتہ وہ عورتیں اس حکم سے خارج ہیں جنہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اسی طرح قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کی کیفیت ہے۔ اس میں احصان کا ذکر ان عورتوں کے متعلق عموم اعتبار سے مانع نہیں ہے جن پر عفت کی جہت سے اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ جیسا کہ سلف سے اس بارے میں اقوال منقول ہیں۔

عقلی طور پر بھی اگر دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہے کہ فقہاء کے درمیان کتابی لونڈی سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کی اباحت میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اس لیے جس عورت سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری جائز ہے اس کے ساتھ ملک نکاح کی بنا پر ہمبستری کا جواز بھی اسی صورت میں ہونا چاہیئے جس صورت میں تنہا آزاد عورت سے نکاح جائز ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک مسلمان عورت سے ملک یمین کی بنا پر جب ہمبستری جائز ہوتی ہے تو نکاح کی بنا پر بھی اس کے ساتھ ہمبستری کا جواز ہوتا ہے اور جب رضاعی بہن، ساس بہو اور سوتیلی ماؤں سے ملک یمین کی بنا پر ہمبستری حرام ہوتی ہے تو نکاح کی بنا پر بھی ان کے ساتھ ہمبستری کا جواز نہیں ہوتا۔

اس لیے جب کتابی لونڈی کے ساتھ ملک یمین کی بنا پر ہمبستری کے جواز پر سب کا اتفاق ہے تو نکاح کی بنا پر اس سے ہمبستری کا اس صورت میں جواز واجب ہے جس صورت میں

تنہا۔ آزاد عورت سے ہمبستری جائز ہوتی ہے۔

اگر یہ نکتہ اٹھایا جائے کہ بعض دفعہ ملک یمین کی بنا پر کتابی لونڈی سے ہمبستری جائز ہوتی ہے لیکن نکاح کی بنا پر جائز نہیں ہوتی مثلاً جس صورت میں مرد کے عقد میں آزاد عورت پہلے سے موجود ہو۔

تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ ہم نے اپنے مذکورہ بالا بیان کو تمام صورتوں میں کتابی لونڈی سے نکاح کے جواز کی علت قرار نہیں دیا بلکہ ہم نے اسے اس صورت میں نکاح کے جواز کی علت بنایا ہے جب لونڈی تنہا رہو اور اسے عقد کے تحت کسی اور عورت کے ساتھ اکٹھا نہ کیا گیا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مسلمان لونڈی کے ساتھ ملک یمین کی بنا پر ہمبستری جائز ہے اور اس کے ساتھ نکاح بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ تنہا رہو۔

اگر مرد کے عقد میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود ہوتی تو اس مسلمان لونڈی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوتا کیونکہ عقد میں آزاد عورت کے ساتھ اسے اکٹھا کرنے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح جائز نہیں جس طرح کہ اس وقت بھی اس کے ساتھ نکاح کا جواز نہ ہوتا جب مرد کے عقد میں اس عورت کی بہن موجود ہوتی۔ خواہ وہ لونڈی کیوں نہ ہوتی۔

اس لیے ہماری بیان کردہ علت درست ہے اور اپنی تمام معلولات میں تسلسل کے ساتھ جاری ہے کہیں بھی اس کا انتقاض لازم نہیں آتا۔ اس لیے معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ اعتراض اس پر لازم نہیں آتا کیونکہ اس علت کی بنیاد کتابی لونڈی سے اس صورت میں نکاح کے جواز پر ہے جب وہ تنہا ہو اور عقد نکاح میں اسے کسی اور عورت کے ساتھ اکٹھا نہ کیا جائے۔

لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا

قولِ باری ہے (فَانْکِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ، لہذا ان کے سرپرستوں کی اجازت سے ان کے ساتھ نکاح کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت لونڈی کے نکاح کے بطلان کی مقتضی ہے جبکہ یہ نکاح اس کے آقا کی اجازت کے بغیر ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ قولِ باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ جوازِ نکاح میں اجازت کا ہونا شرط کی حیثیت رکھتا ہے اگرچہ نکاح خود واجب نہیں ہے جیساکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم، جو شخص بیع سلم کرنا چاہے وہ متعین کیل، متعین وزن اور متعین مدت کی صورت میں ایسا کرے) اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص بیع سلم کرنا چاہتا ہے تو اس کے لیے ان شرائط کو پورا کرنا ضروری ہے۔

نکاح کا بھی یہی معاملہ ہے اگرچہ یہ واجب نہیں لیکن جو شخص کسی لونڈی سے نکاح کرنے کا ارادہ کرے تو وہ اس کے آقا کی اجازت کے بغیر ایسا نہیں کرسکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غلام کے نکاح کے سلسلے میں اس قسم کی روایت مروی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلّی نے، انہیں عبدالوارث نے انہیں قاسم بن عبدالواحد نے عبداللہ بن محمد بن عقیل سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا تزوج العبد بغیر اذن مولاہ فھو عاھر، جب کوئی غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا تو وہ بدکار قرار پائے گا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن الخطابی نے، انہیں ابونعیم الفضل بن دکین نے، انہیں حسن بن صالح نے عبداللہ بن محمد بن عقیل سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت جابرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایما عبد تزوج بغیر اذن

مولاہ فھو عاھر، جو غلام بھی اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گا وہ بدکار قرار پائے گا۔

عبیداللہ بن عمر نے نافع سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "آقا کی اجازت کے بغیر غلام کا نکاح کر لینا زنا ہے"۔ ہشیم نے یونس سے اور انہوں نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ایک غلام اور اس کی بیوی کی اس بنا پر پٹائی کی تھی کہ اس نے ان کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا تھا، پھر آپ نے میاں بیوی دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی۔ نیز غلام نے اپنی بیوی کو جو کچھ دیا تھا آپ نے اس سے واپس لے لیا۔

حسن، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی کا قول ہے کہ جب غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لے تو یہ معاملہ آقا کے سپرد کر دیا جائے گا اگر وہ چاہے گا تو اسے باقی رکھے گا اور اگر چاہے گا تو رد کر دے گا۔ عطاء کا قول ہے کہ آقا کی اجازت کے بغیر غلام کا نکاح کر لینا زنا نہیں ہے لیکن غلام ایسا کر کے راہِ سنت سے ہٹ جانے والا قرار پائے گا۔

قتادہ نے خلاص سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ کے ایک غلام نے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا۔ یہ معاملہ حضرت عثمانؓ کے پاس پہنچا، آپ نے غلام اور اس کی بیوی کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا، اس عورت کو پچاس درہم دلوائے اور پانچ میں سے تین حصے لے لیے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے جن حضرات کے اقوال ہم نے نقل کر دیئے ہیں۔ وہ اس پر متفق ہیں کہ نکاح کر لینے کی صورت میں غلام اور اس کی بیوی پر حد جاری نہیں ہو گی۔ حد کی روایت صرف حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے جو سزا انہیں دی تھی وہ تعزیر تھی حد نہیں تھی

راوی نے اسے حد سمجھ لیا۔ حضرت علی اور حضرت عمرؓ کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر عدت کے اندر کسی عورت نے نکاح کر لیا تو اس پر حد جاری نہیں ہو گی ہمیں نہیں معلوم کہ اس مسئلے میں کسی صحابی نے ان دونوں حضرات کی مخالفت کی ہو۔ اب جو غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیتا ہے اس کا معاملہ عدت کے اندر نکاح کر لینے والی عورت کے معاملے کے مقابلے میں زیادہ نرم ہوتا ہے کیونکہ غلام کے اس نکاح پر عامتہ التابعین اور فقہاء امصار کے نزدیک جواز کا حکم لاحق ہو سکتا ہے جبکہ کسی کے نزدیک بھی عدت گزارنے والی عورت کے

نکاح کو جواز کا حکم لاحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ کتاب اللہ میں اس کی تحریم کا ذکر منصوص ہے۔ چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتّٰى يَبْلُغَ الْكِتٰبُ اَجَلَهٗ ، نکاح کی گرہ کو اس وقت تک پختہ نہ کرو جب تک عدت کی مقررہ مدت اپنی انتہا کو نہ پہنچ جائے) اس کے مقابلے میں غلام کے نکاح کی تحریم خبر واحد اور نظر یعنی قیاس کی جہت سے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کرنے والے غلام کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ بدکار ہے اور آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (وللعاھر الحجر ، بدکار کے لیے پتھر ہے) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا ارشاد میں غلام مراد نہیں ہے اس پر سب کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اگر غلام زنا کا مرتکب ہو جائے تو اسے رجم کی سزا نہیں دی جاتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مجازاً اور تشبیہاً عاہر کہا ہے اسے زانی کے ساتھ اس لیے تشبیہ دی گئی ہے کہ اس نے ایک ممنوع ہمبستری کے جرم کا ارتکاب کیا تھا جبکہ حضور صلی اللہ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (العینان تزنیان والرجلان تزنیان ، آنکھیں زنا کرتی ہیں، پاؤں زنا کرتے ہیں)۔

آپ کا یہ ارشاد مجازی معنوں پر محمول ہے۔ نیز آپ نے یہ فرمایا (ایما عبد تزوج بغیر اذن مولاہ فھو عاھر) یہاں آپ نے ہمبستری کا ذکر نہیں فرمایا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ صرف نکاح کرنے کی بنا پر بدکار اور زانی نہیں بن جاتا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کا اسے بدکار کہنا مجازاً ہے اور یہ فرما کر آپ نے اسے زانی اور بدکار کے مشابہ قرار دیا ہے۔

قول باری (فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ عورت اپنی لونڈی کا نکاح کرا سکتی ہے اس لیے کہ قول باری (اَهْلِهِنَّ) میں مراد موالی ہیں، یعنی آقا اور مالکن۔ کیونکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کا اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینا جائز نہیں ہے۔

نیز آقا کے علاوہ کسی اور کی اجازت کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جبکہ آقا عاقل بالغ ہو اور اس کا اپنے مال میں تصرف بھی جائز ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ عورت اپنی لونڈی کا نکاح نہیں کرا سکتی بلکہ اس کام کی سپرداری کسی اور عورت کے ذمے لگائے گی لیکن ظاہر کتاب سے اس قول کی تردید ہوتی

ہے کیونکہ کتاب اللہ میں عورت کا خود نکاح کرانے اور اس کی اجازت سے کسی دوسری عورت کے نکاح کرانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر مالکن نے اپنی لونڈی کے نکاح کرانے کی کسی دوسری عورت کو اجازت دے دی تو اس کا نکاح درست ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ لونڈی مالکن کی اجازت سے ہی کسی کی منکوحہ بنے گی۔ ظاہر آیت آقا کی اجازت سے لونڈی کے نکاح کے جواز کا مقتضی ہے۔ جب آقا یا مالکن لونڈی کے نکاح کے معاملے کو کسی اور عورت کے سپرد کر دے تو اس کا درست ہو جانا بھی ضروری ہے کیونکہ ظاہر آیت نے اسے جائز قرار دیا ہے۔

جن لوگوں نے اس کی ممانعت کی ہے انہوں نے آیت کے حکم کو کسی دلالت کے بغیر خاص کر دیا ہے نیز اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مالکن خود اپنی لونڈی کے نکاح کی مالک نہیں ہے تو پھر اس کام کے لیے کسی اور کو وکیل بنانا بھی درست نہیں ہوگا اس لیے کہ انسان کا کسی کو صرف اُن امور میں اپنا وکیل بنانا درست ہوتا ہے جن کا وہ خود مالک ہوتا ہے۔

لیکن جن امور کا وہ خود مالک نہیں ہوتا ان میں کسی کو اپنا وکیل بنانا جائز نہیں ہوتا۔ خصوصاً ان عقود میں جن کے احکام کا تعلق وکیل سے نہیں ہوتا بلکہ وکیل بنانے والے شخص موکل سے ہوتا ہے۔ اگر ایک شخص کوئی سودا یا معاملہ طے کرتا ہو لیکن اس کا یہ سودا اور معاملہ درست قرار نہ دیا جاتا ہو تو ہمارے نزدیک ایسا شخص ان عقود میں کسی کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے جن کے احکام کا تعلق وکیل سے ہوتا ہے۔

خرید و فروخت کے سودے اور عقود نیز اجارے کے عقود ایسے ہیں جن کے احکام کا تعلق وکیل سے ہوتا ہے۔ موکل سے نہیں ہوتا۔ لیکن عقد نکاح کے حکم کا تعلق موکل سے ہوتا ہے۔ وکیل سے نہیں ہوتا۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ نکاح کے وکیل کے ذمہ نہ مہر لازم آتا ہے اور نہ ہی بضع اس کے حوالے ہوتا ہے۔ اس لیے اگر عورت عقدِ نکاح کی مالک نہیں ہوتی تو اس کام کے لیے اس کا کسی اور کو وکیل بنانا بھی درست نہ ہوتا۔

کیونکہ عقود کے احکام کا وکیل سے کوئی تعلق نہیں لیکن جب اس کا کسی اور کو وکیل بنانا درست ہو گیا اور احکام کا تعلق اس کی ذات سے رہا، وکیل سے نہیں رہا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ عورت عقد کی مالک ہے۔

قولِ باری (وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ۔ انہیں ان کے مہر معروف طریقے سے

ادا کردو) نکاح ہو جانے کی صورت میں مہر کے وجوب پر دلالت کرتا ہے خواہ مہر مقرر ہو یا نہ ہو کیونکہ مہر واجب قرار دینے کے سلسلے میں آیت کے اندر مہر مقرر کرنے والے اور مہر مقرر نہ کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس سے مہر مثل مراد ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (بالمعروف) اس لفظ کا اطلاق ان امور میں ہوتا ہے جن کی بنیاد عام طور پر اور متعارف صورت میں اجتہاد اور غالب ظن پر ہوتی ہے جیسا کہ قول باری ہے وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ، بچے کے باپ کے ذمے دودھ پلانے والیوں کا معروف طریقے سے کھانا اور کپڑا ہے)۔

قول باری (وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) کے ظاہر کا اقتضاء یہ ہے کہ اسے مہر حوالے کر دینا واجب ہے، تاہم مہر آقا کے لیے واجب ہوتا ہے لونڈی کے لیے نہیں کیونکہ آقا ہی اس کے ساتھ ہمبستری کا مالک ہوتا ہے۔ اب جبکہ اس نے ہمبستری کو عقدِ نکاح کی بنا پر لونڈی کے شوہر کے لیے مباح کر دیا ہے تو اس کے بدل کا بھی وہی مستحق ہوگا جس طرح لونڈی کی خدمت کسی کو کرایے پر دینے کی صورت میں کرایہ کا مستحق آقا ہوتا ہے لونڈی نہیں ہوتی۔

مہر کا بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں لونڈی کسی چیز کی مستحق نہیں ہوتی اس لیے وہ مہر کو اپنے قبضے میں لینے کی مستحق قرار نہیں دی جائے گی۔ آیت کو دو میں سے ایک معنی پر محمول کیا جائے گا یا تو اس سے یہ مراد ہوگی کہ آقا کی اجازت کی شرط پر انہیں ان کے مہر حوالے کر دو۔ اس صورت میں جس اذن کا شروع میں ذکر ہو چکا ہے وہ مہر حوالے کرنے کے ذکر کے اندر پوشیدہ ہوگا جس طرح نکاح کا جواز اس کے ساتھ مشروط تھا۔

اس لیے عبارت کی ترتیب یہ ہوگی "فانکحوھن باذن اھلھن واتوھن أُجُورَهُنَّ باذنھم" (ان کے ساتھ ان کے سرپرستوں کی اجازت سے نکاح کرو اور ان کی اجازت سے انہیں ان کے مہر حوالے کر دو) اس طرح یہ دلالت حاصل ہوگی کہ آقا کی اجازت کے بغیر انہیں ان کے مہر حوالے کرنا جائز نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ ، اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں) یہاں معنی یہ ہیں " اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والیاں" اسی طرح (وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ ، اور کثرت سے اللہ کو یاد

کرنے والے اور یاد کرنے والیاں) یہاں معنی ہیں "اللہ کو یاد کرنے والیاں"

آیت زیر بحث میں اس بات کی نفی کر دی گئی ہے کہ لونڈی اپنا نکاح کرنے کی مالک ہوتی ہے۔ بلکہ اس کا آقا اس سے بڑھ کر اس کام کا مالک ہوتا ہے۔ اس پوشیدہ یعنی "اذن" پر اس نفی کی دلالت ہو رہی ہے۔ قول باری ہے (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوْكًا لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ، اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی ہے، ایک مملوک غلام کی، جو کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا)۔

اس میں غلام کی ملکیت کی عموم کی صورت میں نفی کی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ لونڈی اپنے مہر کی حق دار نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی مالک ہوتی ہے۔ ایک اور معنی جس پر آیت کو محمول کیا جائے گا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر حوالے کرنے کی نسبت لونڈیوں کی طرف کی ہے لیکن اس سے مراد آقا ہے جس طرح کوئی شخص ایک نابالغ بچی یا لونڈی کے ساتھ اس کے باپ یا آقا کی اجازت سے نکاح کرے تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہو گا کہ "انہیں ان کے مہر دے دو" تاہم مراد یہ ہو گی کہ باپ یا آقا کو مہر دے دو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص پر یتیم کا قرض ہو اور وہ اس کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لے رہا ہو تو اس وقت یہ کہنا درست ہو گا کہ "فلاں شخص یتیم سے اس کا حق روک رہا ہے" اور اگرچہ یتیم اس حق کو اپنے قبضے میں لینے کی اہلیت نہیں رکھتا پھر بھی مقروض کو یہ کہا جائے گا کہ "یتیم کو اس کا حق دے دو" اسی طرح قول باری ہے (وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰى حَقَّهٗ وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ، اور قرابت دار کو اس کا حق ادا کرو اور مسکین کو اور مسافر کو)۔

آیت کے الفاظ ان اصناف ثلاثہ کے نابالغوں اور بالغوں دونوں پر مشتمل ہیں اور نابالغوں کو کچھ دینا دراصل ان کے سرپرستوں کو دینا ہوتا ہے۔ اسی طرح جائز ہے کہ قول باری (وَاٰتُوْهُنَّ) میں مراد ایسے لوگوں کو دینا ہے جو اس مہر کے مستحق ہوں یعنی ان لونڈیوں کے مالکان۔

امام مالک کے بعض رفقاء کا یہ خیال ہے کہ لونڈی ہی اپنے مہر کو قبضے میں لینے کی حقدار ہے۔ اور آقا جب اپنی لونڈی خدمت کی خاطر کسی کو کرایے پر دے دے تو اس صورت میں آقا کرایے کا حق دار ہو گا لونڈی نہیں ہو گی۔ ان حضرات نے مہر کے مسئلے میں قول باری (وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) سے استدلال کیا ہے۔

ہم نے سابقہ سطور میں آیت کے معنی کی وضاحت کرتے ہوئے وجہ بیان کر دی ہے کہ لونڈی اپنے مہر کو قبضے میں لینے کی کیوں حق دار نہیں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر مہر لونڈی کو دینا

اس بنا پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کے بضع کا بدل ہے تو پھر کرایہ بھی اس کو ہی دینا واجب ہوگا کیونکہ کرایہ لونڈی کے منافع کا بدل ہے۔

نیز جب آقا ہی لونڈی کے منافع کا مالک ہوتا ہے جس طرح وہ اس کے بضع کا مالک ہے اس لیے اگر آقا لونڈی کے کرایے کا حقدار ہوتا ہے، لونڈی حق دار نہیں ہوتی تو یہ بھی ضروری ہے کہ مہر پر قبضے کا وہی حق دار قرار پائے، لونڈی حق دار نہ قرار پائے کیونکہ مہر آقا کی ملکیت کا بدل ہے لونڈی کی ملکیت کا بدل نہیں۔

اس لیے کہ لونڈی نہ تو اپنے بضع کے منافع کی مالک ہوتی ہے اور نہ ہی اپنے جسم کے منافع کی اور دونوں صورتوں میں آقا ہی عقد یعنی سودا طے کرنے والا ہوتا ہے اور اس کے ہی ذریعہ اجارے اور نکاح کا معاملہ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ اس لیے ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے

درج بالا مسئلہ کے قائل نے یہ بات نقل کی ہے کہ بعض عراقیوں نے (اشارہ احناف کی طرف ہے) یہ جائز قرار دیا ہے کہ آقا اپنی لونڈی کا نکاح مہر کے بغیر اپنے غلام سے کر سکتا ہے جبکہ یہ چیز کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارا یہ مخالف کس شدت سے اپنے دعوے کو کتاب وسنت کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ اگر کوئی شخص اس کے کلام پر غور کرے اور اس کے الفاظ کو پرکھے تو اس کے سامنے ہمارے اس دوست کے دعووں کا پول کھل جائے اور ان کے اثبات کا کوئی ذریعہ نظر نہ آئے۔

اگر اس قائل نے اپنے قول سے یہ مراد لی ہے کہ عراقیوں یعنی احناف نے مہر مقرر کیے بغیر آقا کو اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ وہ اپنے غلام کا نکاح اپنی لونڈی سے کرا دے تو اللہ تعالیٰ نے ایسے نکاح کے جواز کا حکم دیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے قبل طلاق دے دو)۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے نکاح میں طلاق کی صحت کا حکم لگا دیا ہے جس میں کوئی مہر مقرر نہ کیا ہو۔ اس لیے ہمارے دوست کا یہ دعویٰ کہ ہمارا یہ مسئلہ کتاب کے خلاف ہے اس کی تردید خود کتاب اللہ نے کر دی۔ اگر ہمارے اس قائل کی یہ مراد ہو کہ عراقیوں کا مسلک یہ ہے کہ ا

نکاح کی صورت میں مہر ثابت نہیں ہوتا اور کسی بدل کے بغیر لونڈی کا بضع مباح ہو جاتا ہے تو ہمیں نہیں معلوم کہ عراق کے اہل علم میں سے کسی نے یہ بات کہی ہو گی۔

اس طرح ہمارے اس قائل کے قول سے دو نتائج اخذ ہوئے اول اس کا یہ دعویٰ کہ ہماری بات کتاب اللہ کے خلاف ہے جبکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ ہماری بات کتاب اللہ کے عین مطابق ہے اور اس کی بات کتاب اللہ کے سراسر خلاف ہے۔

دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ اس قائل نے بعض عراقیوں کی طرف اس بات کی نسبت کی ہے حالانکہ کسی عراقی اہل علم نے ایسی کوئی بات نہیں کہی بلکہ نکاح کی اس صورت کے متعلق ان کا قول ہے کہ جب آقا اپنے غلام کا نکاح اپنی لونڈی سے کر دے گا تو عقد نکاح کے ساتھ ہی مہر واجب ہو جائے گا کیونکہ کسی بدل کے بغیر بضع کو مباح کر لینا ممتنع ہوتا ہے۔

پھر جب آقا اس مہر کا مستحق ہو گا تو اس وقت یہ مہر ساقط ہو جائے گا کیونکہ لونڈی تو اس مہر کی مالک قرار نہیں پائے گی آقا ہی اس کے مال کا مالک ہوتا ہے دوسری طرف غلام پر آقا کا کوئی دین اور قرض ثابت نہیں ہوتا اس لیے مہر کا سقوط لازم آئے گا۔

غرض اس مسئلے میں دو حالتیں ہیں پہلی عقد کی حالت ہے جس میں غلام پر مہر ثابت ہو جاتا ہے اور دوسری وہ حالت ہے جب عقد کے بعد مہر آقا کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال بالکل اس صورت کی طرح ہے کہ اگر ایک شخص کا کسی کے ذمے مال ہو اور وہ مال اسے ادا کر دے۔ اس شخص نے جس مال پر قبضہ کیا ہے اس کی دو حالتیں ہیں ایک تو اس کے قبضے کی حالت۔ اس حالت میں وہ اس مال کا اس حیثیت سے مالک ہو گا کہ یہ مال قابلِ تاوان تھا اور پھر دوسری حالت یہ مال اس مال کا بدلہ ہو جائے گا جو اس شخص کے ذمے تھا یا جس طرح ہم خریداری کے لیے مقرر شدہ وکیل کے متعلق کہتے ہیں کہ خرید شدہ چیز عقد بیع کے ساتھ ہی وکیل کی طرف منتقل ہو جائے گی لیکن وکیل اس کا مالک نہیں بنے گا پھر دوسری حالت میں اس کی ملکیت موکل کی طرف منتقل ہو جائے گی اس کے بہت سے نظائر اور ہیں جن کو صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنہوں نے فقہی اصطلاحات اور مسائل کے متعلق ریاضت کی ہو اور فقہاء کی مجالست اختیار کر کے ان سے اخذ کیا ہو۔

قولِ باری ہے (مُحْصَنٰتٍ غَیْرَ مُسٰفِحٰتٍ وَّلَا مُتَّخِذٰتِ اَخْدَانٍ ، تاکہ وہ حصار

نکاح میں محفوظ ہو کر رہیں، آزاد شہوت رانی نہ کرتی پھریں اور نہ چوری چھپے آشنائیاں کریں)
یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ
ان کے ساتھ نکاح کرو تاکہ وہ اس کے ذریعے احصان کی صفت سے متصف ہو جائیں اور آزاد شہوت رانی نہ کریں اللہ تعالیٰ نے یہ حکم دیا کہ ان کے ساتھ نکاح صحیح کے ذریعے ازدواجی تعلق پیدا کیا جائے اور یہ کہ ان کے ساتھ زنا کے طریقے پر ہمبستری نہ کی جائے کیونکہ یہاں احصان کے معنی نکاح کے ہیں اور سفاح زنا کو کہتے ہیں۔

قول باری ہے (وَلَا مُتَّخِذَاتِ اَخْدَانٍ) یعنی ان کے ساتھ ہمبستری اس طریقے پر نہ ہو جس کا زمانہ جاہلیت میں رواج تھا یعنی چوری چھپے آشنائی ہو جاتی اور پھر ہمبستری کر لی جاتی حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک گروہ ایسا تھا جو چوری چھپے زنا کو درست سمجھتا تھا اور کھلم کھلا زنا کو حرام قرار دیتا تھا۔

عورت کے آشنا کو "خدن" کہتے ہیں جو اس کے ساتھ چوری چھپے زنا کا ارتکاب کرتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے فواحش کی تمام ظاہر و باطن صورتوں کی ممانعت کر دی اور نکاح صحیح یا ملک یمین کے بغیر ہر وطی سے ڈانٹ کر روک دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (مِنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) میں لونڈیوں کو فتیات کے نام سے پکارا۔ فتاۃ نوجوان عورت کو کہتے ہیں۔ بوڑھی آزاد عورت کو فتاۃ نہیں کہتے لیکن لونڈی کو خواہ وہ جوان ہو یا بوڑھی فتاۃ کہا جاتا ہے۔

بوڑھی ہونے کے باوجود اسے فتاۃ کہنے کی ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ لونڈی ہونے کی بنا پر اس کی وہ توقیر نہیں ہوتی جو ایک بڑی عمر والی بوڑھی خاتون کی ہوتی ہے۔ فتوت۔ ناتجربہ کاری اور کم عمری کی حالت ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

لونڈی اور غلام کی حد کا بیان

قول باری ہے (فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ) جب یہ حصار نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور پھر کسی بدچلنی کا ارتکاب کریں تو انہیں اس سزا کی نصف سزا دو جو خاندانی عورتوں کے لیے ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ (اُحْصِنَّ) کی الف فتحہ کے ساتھ قرأت کی گئی ہے اور الف کے ضمہ کے ساتھ بھی۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر، مجاہد اور قتادہ سے منقول ہے کہ جب الف پر پیش کی علامت کے ساتھ اس کی قرأت کی جائے تو معنی ہوں گے "جب یہ نکاح کرلیں"۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، شعبی اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ الف پر زبر کی علامت کے ساتھ اس لفظ کے معنی ہیں "جب یہ مسلمان ہو جائیں"۔ حسن کا قول ہے انہیں اسلام اور ان کے شوہر صفت احصان سے متصف کر دیتے ہیں۔

لونڈی پر حد کب واجب ہوتی ہے اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ لفظ (اُحْصِنَّ) میں پہلی تاویل کے قائلین کے نزدیک لونڈی پر اس وقت تک حد واجب نہیں ہو گی جب تک اس کا نکاح نہ ہو جائے خواہ وہ مسلمان کیوں نہ ہو چکی ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال حضرات کا یہی قول ہے جن حضرات نے اس لفظ کی دوسری تاویل کی ہے ان کے نزدیک ایک لونڈی اگر مسلمان ہونے کے بعد زنا کا ارتکاب کرے گی تو اس پر حد جاری ہو جائے گی خواہ اس کا ابھی نکاح نہ بھی ہوا ہو۔ حضرت ابن مسعودؓ اور آپ کے ہم خیال حضرات کا یہی قول ہے۔

بعض کا قول ہے کہ دوسری تاویل ایک بعید تاویل ہے کیونکہ ان کے ایمان کا ذکر پہلے ہو

چکا ہے چنانچہ قولِ باری ہے (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) اس لیے یہ کہنا بعید ہے کہ "تمہاری مومن لونڈیوں میں سے، پھر جب وہ ایمان لے آئیں"

ابوبکر جصاص اس قول پر رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بات ایسی نہیں ہے اس لیے کہ قولِ باری (مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ) کا ذکر نکاح کے سلسلے میں ہے۔ اس کے بعد ایک اور حکم کا ذکر شروع ہو گیا یعنی حدِ زنا کا ذکر اس لیے نئے سرے سے پھر اسلام کا ذکر درست ہے۔ مفہوم یہ ہوگا۔

"جب یہ لونڈیاں مسلمان ہوں اور پھر کسی بدچلنی کا ارتکاب کریں تو ان پر خاندانی عورتوں یعنی محصنات کی سزا سے نصف سزا ہے" اس مفہوم پر کسی کو اعتراض نہیں ہے۔

اگر اس تاویل کی گنجائش نہ ہوتی تو حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور دوسرے حضرات جن کے اقوال کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لفظ کی کبھی یہ تاویل نہ کرتے۔ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ اس لفظ میں میں اسلام اور نکاح دونوں ہی مراد ہیں کیونکہ لفظ میں دونوں کا احتمال موجود ہے اور سلف نے بھی اس لفظ کو ان ہی دو معنوں پر محمول کیا ہے۔

اسلام اور نکاح لونڈی پر حد واجب کرنے کے لیے شرط نہیں ہیں کہ اگر لونڈی میں صفت احصان نہ ہو یعنی وہ مسلمان نہ ہو یا اس کا نکاح نہ ہوا ہو تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔

کیونکہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن مسلمہ نے امام مالک سے، انہوں نے ابن شہاب زہری سے، انہوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے نیز زید بن خالد جہنی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس لونڈی کے متعلق پوچھا گیا تھا جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔ ————

———— لیکن وہ محصنہ نہیں تھی تو آپ نے فرمایا (ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم ان زنت فاجلدوها ثم زنت فبیعوها ولو بضفیر، اگر وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اسے کوڑے لگاؤ اگر دوبارہ کرے تو دوبارہ کوڑے لگاؤ اگر سہ بارہ کرے تو سہ بارہ کوڑے لگاؤ اگر اس کے بعد بھی باز نہ آئے تو اسے فروخت کر دو خواہ ایک رسی کے بدلے کیوں نہ ہو)۔

سعید المقبری کی جو روایت اپنے والد سے اور والد کی روایت حضرت ابوھریرہؓ سے ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مرتبہ فرمایا (فلیقم علیها کتاب الله، اس لونڈی پر اللہ کی کتاب قائم کرے) یعنی اس پر حد جاری کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

اپنے اس ارشاد کے ذریعے یہ بتایا ہے کہ احصان کی صفت سے متصف نہ ہونے کے باوجود بھی اس پر حد جاری کرنا واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَإِذَآ أُحْصِنَّ) میں احصان کی جو شرط بیان کی ہے اس کا کیا فائدہ ہوگا جبکہ لونڈی پر ہر صورت میں حد جاری ہوگی خواہ اس کے اندر صفت احصان ہو یا نہ ہو، تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب آزاد عورت پر صرف اس صورت میں رجم کی حد جاری کی جاتی ہے جب وہ مسلمان اور شادی شدہ ہوتی ہے۔ —————

————— تو اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ بتایا کہ لونڈیاں اگرچہ اسلام یا نکاح کے ذریعے محصنہ ہو چکی ہوں ان پر آزاد عورت کی حد کے نصف سے زائد سزا واجب نہیں ہوتی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اس وہم کا پیدا ہو جانا درست ہوتا کہ احصان کی موجودگی اور غیر موجودگی کی صورتوں میں ان کی حالت میں فرق ہوتا ہے۔ یعنی اگر محصنہ ہوگی تو اسے رجم کی سزا دی جائے گی اور اگر غیر محصنہ ہوگی تو اس پر نصف حد جاری ہوگی۔

اللہ تعالیٰ نے اس وہم کو دور فرما کر یہ واضح کر دیا کہ لونڈی پر تمام احوال میں نصف حد سے زائد جاری نہیں ہوگی اس طرح لونڈی کی حد کے ذکر کے ساتھ احصان کی شرط کے ذکر کا یہ فائدہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس پر احصان کی موجودگی میں آزاد عورت کی حد کا نصف واجب کر دیا تو ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد کوڑے ہیں کیونکہ رجم کی تنصیف نہیں ہو سکتی۔

قولِ باری (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) میں یہ مراد ہے کہ احصان کی صفت حریت کی جہت سے ہو یعنی آزاد عورتیں ہوں۔ وہ احصان مراد نہیں ہے جو رجم کا موجب ہوتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ اس کا ارادہ کرتا تو یہ کہنا درست نہ ہوتا کہ لونڈی پر نصف رجم ہے اس لیے کہ رجم کے حصے اور ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے صرف لونڈی کے لیے زنا کے ارتکاب کی صورت میں اس سزا کا نصف مقرر کر دیا جو آزاد عورت کے لیے مقرر ہے اور امت نے اس سے یہ اخذ کر لیا کہ اس معاملے میں غلام بھی لونڈی کی طرح ہے کیونکہ ظاہری طور پر جس سبب کو حد کی عمر کا موجب سمجھا گیا تھا وہ غلام میں بھی موجود ہے یعنی غلامی۔

اسی طرح قولِ باری (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ، جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں) میں صرف محصنات کا ذکر کیا گیا ہے اور امت نے اس سے قذف کی صورت میں

محصن مردوں کا حکم بھی اخذ کر لیا کیونکہ محصنہ کے اندر پاکدامنی، آزادی اور اسلام وہ اسباب ہیں جن کی وجہ سے اس پر تہمت لگانے والے پر حدِ قذف جاری ہوتی ہے۔

ان اسباب کی موجودگی میں محصن مردوں پر تہمت لگانے والوں کے لیے بھی یہی حکم ثابت کر دیا گیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ احکام کے اسباب جب سمجھ میں آ جائیں تو جہاں یہ اسباب پائے جائیں گے وہاں حکم کا ثبوت ہو جائے گا اِلّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جس سے اس بات کا پتہ چل جائے کہ حکم صرف بعض صورتوں تک محدود ہے اور بعض دوسری صورتیں اس سے خارج ہیں۔

فصل

آیا نکاح فرض ہے یا مستحب؟

قول باری (فَانْكِحُوْهُنَّ بِاِذْنِ اَهْلِهِنَّ وَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ واجب کو مستحب پر عطف کرنا درست ہوتا ہے اس لیے کہ نکاح فرض نہیں ہے بلکہ ندب یعنی مستحب ہے اور مہرادا کرنا واجب ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ) پھر فرمایا (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً)۔ واجب پر مستحب کا عطف بھی درست ہوتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے۔ (اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآءِ ذِي الْقُرْبٰى، اللہ تمھیں عدل و احسان اور قرابت داروں کو عطا کرنے کا حکم دیتا ہے) عدل کرنا واجب اور احسان کرنا مستحب ہے۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ، یہ تم میں سے ان کے لیے ہے جنہیں بند تقوی ٹوٹنے کا اندیشہ ہو) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؒ، ضحاک اور عطیہ عوفی کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ اس سے مراد دینی یا دنیاوی لحاظ سے پہنچنے والا شدید ضرر اور نقصان ہے یہ مفہوم قول باری (وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ، تمھیں شدید نقصان پہنچنے کی ان لوگوں نے تمنا کی۔

قول باری (لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ) اس قول باری (فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيٰتِكُمُ الْمُؤْمِنٰتِ) کی طرف راجع ہے اور یہ بات لونڈی سے نکاح نہ کرنے اور آزاد عورت کے ساتھ نکاح کو محدود رکھنے کی دی گئی ترغیب میں شرط کے طور پر مذکور ہے تاکہ اس کا پیدا ہونے والا بچہ کسی اور کا غلام نہ بن جائے لیکن اگر کسی شخص کو بند تقوی ٹوٹنے کا خطرہ ہو اور وہ اپنے آپ

کو حرام کاری کے گڑھے میں گرنے سے محفوظ نہ پاتا ہو تو پھر لونڈی سے نکاح کی اباحت ہے اور کوئی کراہت نہیں، نہ نکاح کر لینے میں اور نہ ہی نکاح نہ کرنے میں۔

اس ارشاد کے بعد پھر فرمایا (وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) اس کے ذریعے یہ واضح فرما دیا کہ مستحب اور پسندیدہ فعل تو یہی ہے کہ لونڈی سے مطلق نکاح نہ کیا جائے اس طرح آیت کی دلالت لونڈی سے نکاح کی کراہت کی مقتضی ہے بشرطیکہ بند تقویٰ ٹوٹنے کا خطرہ نہ ہو، لیکن اگر یہ خطرہ موجود ہو تو پھر لونڈی سے نکاح مباح ہے بشرطیکہ اس کے عقد میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو۔

تاہم پسندیدہ بات یہی ہے کہ لونڈی سے مطلق ترک نکاح کیا جائے خواہ بند تقویٰ ٹوٹنے کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو کیونکہ قولِ باری ہے (وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) ۔ اللہ تعالیٰ نے بند تقویٰ ٹوٹنے کے خطرہ کے باوجود بھی لونڈیوں سے مطلق ترکِ نکاح کی ترغیب دی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لونڈی سے نکاح کے نتیجے میں اس کے نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ ماں کے آقا کا غلام بن جائے گا۔

تاہم ملکِ یمین کے تحت موجود لونڈی سے اولاد حاصل کرنے میں کوئی کراہت نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی اولاد آزاد ہوگی ۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایت موجود ہے جو لونڈی سے نکاح کی کراہت کے سلسلے میں آیت کے ہم معنی ہے۔

ہمیں اس کی روایت عبدالباقی بن قانع نے کی، انہیں محمد بن الفضل بن جابر السقطی نے انہیں محمد بن عقبہ بن هرم السدسی نے، انہیں ابو امیہ بن یعلیٰ نے، انہیں ہشام بن عروہ نے، اپنے والد سے، انہوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اَنْکِحُوْا الاکفاء وانکحوھن واختاروا لنطفکم وایاکم والزنج فانه خلق مشوه ۔

اپنے ہم کفو اور ہم پلہ لوگوں سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرو اور عورتوں کو بھی ہم کفو لوگوں کے نکاح میں دو اور اپنے نطفوں کے لیے انتخاب سے کام لو اور حبشیوں کے قریب بھی نہ جاؤ کیونکہ یہ بگڑی ہوئی شکلوں والی مخلوق ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "ہم کفو اور ہم پلہ لوگوں سے شادی بیاہ کے تعلقات قائم کرو" لونڈی سے نکاح کی کراہت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ لونڈی آزاد مرد کی کفو اور اس کے ہم پلہ نہیں ہوتی۔ اسی طرح آپ کا ارشاد کہ" اپنے نطفوں کے لیے انتخاب و اختیار سے کام لو" بھی اس پر دلالت کرتا ہے تاکہ اس کے نطفے سے پیدا ہونے والا بچہ مملوک غلام نہ بن

جائے حالانکہ اس کا مادۂ حیات آزاد ہوتا ہے۔ اس میں غلامی کا کوئی پہلو نہیں ہوتا لیکن لونڈی سے نکاح کی بنا پر وہ غلامی کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ ایک اور روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (تَخَیَّرُوا لنطفکم فان عرق السوء یدرک ولو بعد حین، اپنے نطفوں کے لیے انتخاب سے کام لو کیونکہ برائی کی رگ بالآخر پھڑک اٹھتی ہے خواہ اس میں کچھ عرصہ کیوں نہ لگ جائے)۔

قولِ باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُبَیِّنَ لَکُمْ وَیَھْدِیَکُمْ سُنَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَیَتُوْبَ عَلَیْکُمْ، اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم پر ان طریقوں کو واضح کرے اور انہی طریقوں پر تمہیں چلائے جن کی پیروی تم سے پہلے گزرے ہوئے صلحاء کرتے تھے وہ اپنی رحمت کے ساتھ تمہاری طرف متوجہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہے)۔ یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ

اللہ تعالیٰ ہم سے وہ باتیں واضح کردینا چاہتا ہے جن کی معرفت کی ہمیں ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بیان اور وضاحت کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ اوّل۔ نص کے ذریعے۔ دوم۔ دلالت کے ذریعے۔ کوئی واقعہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا اس سے خالی نہیں ہوتا کہ اس کے متعلق نص یا دلیل کی صورت میں اللہ کا حکم موجود نہ ہو۔

اس آیت کی نظیر یہ قولِ باری ہے (ثُمَّ اِنَّ عَلَیْنَا بَیَانَہٗ، اس کا بیان کرنا ہمارے ذمے ہوتا ہے) نیز قولِ باری ہے (ھٰذَا بَیَانٌ لِلنَّاسِ، یہ لوگوں کے لیے بیان ہے) نیز فرمایا (مَا فَرَّطْنَا فِی الْکِتٰبِ مِنْ شَیْءٍ، ہم نے کتاب میں کسی قسم کی کوئی تفریط نہیں کی)

قولِ باری (وَیَھْدِیَکُمْ سُنَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ) کے متعلق بعض لوگوں کا قول ہے۔ کہ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس آیت سے قبل دو آیتوں میں جن عورتوں سے نکاح کی تحریم کا حکم دیا گیا ہے اور جو عورتیں حرام قرار دی گئی ہیں یہ عورتیں انبیاء و متقدمین کی امتوں میں بھی حرام تھیں۔

بعض دوسرے لوگ اس آیت کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اس میں مختلف شریعتوں کی یکسانیت اور اشتراک پر کوئی دلالت نہیں ہے آیت کے معنی تو صرف یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ تم سے قبل گزر جانے والے لوگوں کے طریقوں کی تمہیں رہنمائی کرتا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ ان کے ذریعے تمہارے سامنے وہ باتیں آجائیں جنہیں اختیار کرنا تمہارے اپنے مفاد میں ہے۔

جس طرح یہی باتیں اللہ تعالیٰ نے ان گذرے ہوئے لوگوں سے بیان کی تمہیں اگرچہ عبادت

کے طریقے اور شرعی احکام ایک دوسرے سے مختلف تھے لیکن جہاں تک اللہ کے بندوں کے مفادات ومصالح کا تعلق تھا ان سب میں یکسانیت کا رنگ موجود تھا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ گزری ہوئی امتوں میں حق پرست اور باطل پرست گروہوں کے طریقے تمہارے سامنے بیان کرنا چاہتا ہے تاکہ تم باطل سے اجتناب کرو اور حق کے پیروکار بن جاؤ۔

قول باری (وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ) فرقہ جبریہ کے عقائد کے بطلان پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ وہ ہماری طرف متوجہ ہونے کا ارادہ رکھتا ہے۔ جبکہ ان باطل پرستوں کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گناہوں پر اڑے رہنے والوں کے لیے اصرار اور اڑے رہنے کا ارادہ کرتا ہے اور ان سے توبہ اور استغفار کا ارادہ نہیں کرتا۔

قول باری ہے (وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا، مگر جو لوگ اپنی خواہشات نفس کی پیروی کر رہے ہیں وہ چاہتے ہیں کہ تم راہِ راست سے ہٹ کر دور نکل جاؤ)۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ اس سے ہر باطل پرست مراد ہے کیونکہ وہ ہر صورت میں اپنی خواہش نفس کی پیروی کرتا ہے خواہ یہ حق کے موافق ہو یا مخالف۔ اس کی اسے کوئی پروا نہیں ہوتی اور اپنی خواہش نفس کی مخالفت کرتے ہوئے حق کی پیروی کی اس میں ہمت نہیں ہوتی

مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد زنا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود ونصاریٰ ہیں۔ قول باری (أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا) سے مراد یہ ہے کہ کثرت سے گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے حق پر استقامت باقی نہ رہے اور قدم لڑکھڑا جائیں۔

باطل پرست جو یہ چاہتے ہیں کہ تم راہ حق سے ہٹ کر دور چلے جاؤ تو اس کی دو وجہیں ہیں یا تو اس عداوت کی بنا پر جو وہ تمہارے خلاف اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے ہیں اور یا اس وجہ کی بنا پر کہ گناہ اور معصیت سے انہیں دلی لگاؤ ہے اور اس پر ڈٹے رہنے میں انہیں سکون واطمینان حاصل ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ جو کچھ وہ ہمارے لیے چاہتا ہے وہ ان باطل پرستوں کے ارادوں سے بالکل مختلف ہے۔

آیت کی اس مفہوم پر دلالت ہو رہی ہے کہ خواہش نفسانی کی پیروی کا ارادہ قابلِ مذمت ہے لیکن اگر یہ خواہش حق کے موافق ہو تو اس صورت میں اس کی پیروی قابلِ مذمت نہیں ہوتی

کیونکہ اس شکل میں اس کا ارادہ دراصل اتباع حق کا ہوتا ہے۔ اور ایسے شخص کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ وہ اپنی خواہشات کا پیروکار ہے اس لیے کہ اس طریق کار سے اس کا مقصد اتباع حق ہوتا ہے خواہ یہ اس کی خواہشات کے موافق ہو یا مخالف۔

قول باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّخَفِّفَ عَنْکُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا، اللہ تعالیٰ تمھارا بوجھ ہلکا کرنا چاہتا ہے اور انسان تو کمزور بنا کر پیدا کیا گیا ہے) تخفیف سے یہاں تکلیف کی تسہیل مراد ہے یعنی ہمیں جن باتوں کا مکلف بنایا گیا ہے ان میں آسانی اور سہولت کی راہیں پیدا کر دی گئی ہیں۔

تخفیف تثقیل (بوجھل بنادینا) کی ضد ہے۔ اس قول باری کی نظیر یہ قول باری ہے (وَیَضَعُ عَنْھُمْ اِصْرَھُمْ وَالْاَغْلٰلَ الَّتِیْ کَانَتْ عَلَیْھِمْ اور وہ ان سے ان کا بوجھ اور طوق اتار دیتا جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

نیز فرمایا (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ، اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ کرتا ہے اور وہ تم سے سختی کا ارادہ نہیں کرتا) نیز فرمایا (وَمَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ، اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تمھارے لیے کوئی تنگی پیدا نہیں کی)۔

نیز ارشاد ہے (مَا یُرِیْدُ لِیَجْعَلَ عَلَیْکُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰکِنْ یُرِیْدُ لِیُطَھِّرَکُمْ، اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تم پر کوئی تنگی مسلط کر دے وہ تو صرف یہ چاہتا ہے کہ تمھیں پاک کر دے)۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے تنگی پیدا کرنے، ہم پر بوجھ ڈالنے اور ہمیں سختی میں مبتلا کرنے کی نفی فرما دی ہے۔ اس کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے فرمایا (جئتکم بالحنیفیۃ السمحاء، میں تم لوگوں کے پاس ایسی شریعت لے کر آیا ہوں جو بالکل سیدھی اور جس میں بڑی گنجائش ہے)۔

وہ اس طرح کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر وہ عورتیں حرام کر دی ہیں جن کا ذکر سابقہ آیات میں گذر چکا ہے لیکن ان کے سوا باقی ماندہ تمام عورتیں ہمارے لیے مباح ہیں کہ انہیں ہم نکاح یا ملک یمین کے ذریعے حاصل کر سکتے ہیں۔

اسی طرح دوسری تمام حرام کردہ اشیاء کی کیفیت ہے کہ جتنی چیزیں حلال کر دی گئی ہیں وہ ان حرام شدہ چیزوں کے مقابلے میں کئی گنا ہیں اس لیے حلال کردہ اشیاء میں ہمارے لیے اتنی گنجائش اور وسعت رکھ دی گئی ہے کہ ان کے ہوتے ہوئے حرام اشیاء کی طرف

جاننے کی ہمیں ضرورت ہی نہیں ہے

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی مفہوم کا ایک قول منقول ہے کہ" اللہ تعالیٰ نے تمہاری شفا ان چیزوں میں نہیں رکھی جو اس نے تم پر حرام کر دی ہیں۔" حضرت ابن مسعودؓ کی اس قول سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شفا کو حرام شدہ چیزوں میں منحصر نہیں کر دیا بلکہ ہمارے لیے جو غذائیں اور دوائیں حلال کر دی ہیں ان میں اتنی وسعت اور گنجائش ہے کہ ہم ان کے ذریعے حرام شدہ اشیاء سے مستغنی ہو سکتے ہیں تاکہ دنیاوی امور میں ہمارے لیے جو چیزیں حرام کر دی گئی ہیں ان سے دامن بچانے کی بنا پر ہمیں کوئی نقصان نہ پہنچے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کو جب کبھی دو باتوں میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تو آپ نے ہمیشہ وہی بات پسند کر لی جو زیادہ آسان تھی۔

ان آیات سے ان مسائل میں تخفیف کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے جو فقہاء کے نزدیک مختلف فیہ ہیں اور انہوں نے ان میں اجتہاد کی گنجائش نکال لی ہے۔ اس میں فرقہ جبریہ کے مذہب کے بطلان کی دلالت موجود ہے۔

ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسے امور کا مکلف بنا دیتا ہے جن کے کرنے کی ان کے اندر طاقت نہیں ہوتی۔ اس عقیدے کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو اپنے بندوں پر تخفیف کرنا چاہتا ہے جبکہ تکلیف مالایطاق یعنی ایسی بات کا مکلف بنانا جو اس کی طاقت سے بالا ہو، تثقیل کی انتہا ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب کے معانی کو زیادہ جاننے والا ہے۔

تجارت اور خیار بیع کا بیان

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ) اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقوں سے نہ کھاؤ۔ البتہ اگر باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت ہو جائے، (تو اس میں کوئی حرج نہیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس عموم میں ناجائز طریقے سے دوسروں کا مال کھانے نیز اپنا مال کھانے، دونوں کی نہی شامل ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (اَمْوَالَکُمْ) کا اطلاق غیر کے مال نیز اپنے مال دونوں پر ہوتا ہے جیسا کہ ایک اور مقام پر ارشاد باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَکُمْ، اپنے آپ کو قتل نہ کرو)۔

یہ آیت اپنے آپ کو قتل کرنے نیز کسی اور کو قتل کرنے دونوں سے روک رہی ہے اسی طرح قولِ باری (لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ) میں ہر شخص کو ناجائز طریقے سے اپنا مال کھانے نیز کسی اور کا مال کھانے سے روکا گیا ہے۔

اپنا مال باطل طریقوں سے کھانے کا مفہوم یہ ہے کہ اسے اللہ کی نافرمانی کی راہوں میں صرف کیا جائے اور گناہ کمایا جائے۔ باطل طریقوں سے دوسروں کا مال کھانے کی دو صورتیں بیان کی گئی ہیں۔

پہلی صورت مفسر سدی نے بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ بدکاری اور قمار بازی کے اڈوں کی کمائی کھائے یا ناپ تول میں کمی کر کے یا ظلم و زبردستی کے ذریعے کمایا ہوا مال کھائے۔

دوسری صورت حضرت ابن عباسؓ اور حسن سے منقول ہے کہ معاوضہ کے بغیر کوئی مال کھائے۔ جب اس آیت کا نزول ہوا تو اس کے بعد لوگوں کی یہ حالت ہو گئی کہ ہر شخص دوسرے

کے ہاں جا کر کھانا کھا لینے کو گناہ کی بات سمجھنے لگا یہاں تک کہ سورۂ نور کی آیت لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ، نابینا پر کوئی گناہ نہیں) تا قول باری (وَلَا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِن بُيُوتِكُمْ، اور نہ ہی تم پر کوئی گناہ ہے کہ تم اپنے گھروں میں جا کر کھاؤ) تا آخر آیت، نازل ہوئی اور پہلا حکم منسوخ ہو گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور حسن کے اس قول سے ان کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ درج بالا آیت کے نزول کے بعد لوگ ایک دوسرے کے گھروں میں جا کر کھانے کو گناہ کی بات سمجھنے لگے تھے، یہ مراد نہیں کہ آیت نے یہ بات لوگوں پر واجب کر دی تھی کیونکہ اس آیت کی بنا پر ہبہ اور صدقہ کی صورتوں پر کبھی کوئی پابندی نہیں لگی تھی اس طرح کسی کے ہاں جا کر کھانے پر بھی پابندی نہیں لگی تھی۔

البتہ اگر یہ مراد لی جائے کہ کسی کے ہاں اس کی اجازت کے بغیر جا کر کھا لیتا تو آیت میں نہی کا حکم یقیناً اس صورت کو شامل ہے۔ شعبی نے علقمہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت محکم ہے اور منسوخ نہیں ہوئی ہے اور نہ ہی قیامت تک منسوخ ہو سکتی ہے۔

ربیع نے حسن سے روایت کی ہے کہ اس آیت کو قرآن کی کسی آیت نے منسوخ نہیں کیا۔ آیت میں نہی کا حکم غیر کے مال کو نہ کھانے کا مقتضی ہے اس کی نظیر یہ قول باری ہے۔ (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ تم آپس میں اپنے اموال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ اور نہ ہی انہیں حاکموں تک پہنچاؤ)۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال کسی کے لیے حلال نہیں، اِلّا یہ کہ وہ خوش دلی سے اسے دیدے)

علاوہ ازیں غیر کا مال کھانے کی نہی ایک صفت کے ساتھ مشروط ہے اور وہ صفت یا کیفیت یہ ہے کہ باطل اور ناجائز طور پر کسی کا مال کھا لیا جائے۔ اس نہی کے ضمن میں فاسد عقود کے بدل کے طور پر ملنے والے مال کی نہی بھی موجود ہے۔

مثلاً فاسد بیوع سے حاصل شدہ قیمت فروخت جیسے کوئی شخص کوئی خوردنی شئی خرید لے لیکن وہ کھانے کے قابل نہ ہو مثلاً انڈے اور اخروٹ وغیرہ۔ اب فروخت کنندہ کے لیے ان سے حاصل شدہ پیسوں کو اپنے استعمال میں لانا باطل طریقے سے دوسرے کا مال کھا لینے

کے مترادف ہے۔

اس طرح ان اشیاء سے حاصل شدہ پیسے بھی اس حکم میں داخل ہیں جن کی قیمت لگائی نہیں جا سکتی اور نہ ہی ان سے کسی طرح کا فائدہ اٹھانا حلال ہے۔ مثلاً خنزیر، بندر، مکھی اور بھڑ وغیرہ جن میں منفعت کا کوئی پہلو موجود نہیں ہے۔ اس لیے ان کی قیمت کے طور پر حاصل شدہ مال باطل طریقے سے غیر کا مال کھانے کے ضمن میں آئے گا۔

اسی طرح نوحہ کرنے والی اور گانے والی کی اجرت نیز مردار، سوّر اور شراب کی قیمت کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی نے بیع فاسد کی اور مبیع کی قیمت وصول کر لی تو اس کے لیے اس قیمت کو اپنے استعمال میں لانا ممنوع ہے بلکہ اس پر اسے خریدار کو واپس کر دینا واجب ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیع فاسد کے تحت حاصل شدہ قیمت فروخت میں اگر فروخت کنندہ نے تصرف کر کے منافع کما لیا ہو مثلاً سود کی صورت ہو کہ اس نے خریدار کے ہاتھوں ایک مقررہ مدت تک مبیع کی مقررہ قیمت فروخت ادا کر دینے کی شرط پر وہ چیز اسے فروخت کر دی ہو اور پھر وہ چیز مقررہ قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریدار سے خود خرید لی ہو اور اس قبضہ بھی کر لیا ہو تو اس پر واجب ہو گا کہ اس طرح کے سودے میں کمایا ہوا منافع صدقہ کر دے اور اپنے استعمال میں نہ لائے اس لیے کہ اسے یہ منافع ناجائز طریقے سے حاصل ہوا تھا۔

قول باری (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) ان تمام صورتوں اور عقود کی ان جیسی تمام شکلوں کو شامل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر آیت اس کا مقتضی ہے کہ ہبہ اور صدقہ کے تحت حاصل ہونے والا مال اور مال کے مالک کی طرف سے مباح ہوا مال سب کا کھانا حرام ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جن عقود کو مباح کر دیا ہے اور اباحت کے تحت دوسرے کا مال کھانے کی اجازت دے دی ہے وہ آیت کے اس حکم سے خارج ہیں۔

کیونکہ غیر کا مال کھانے کی ممانعت ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ باطل طریقے سے کسی کا مال کھایا جائے۔ اس لیے جن طریقوں کو اللہ تعالیٰ نے حلال کر دیا ہے اور انہیں مباح قرار دیا ہے وہ باطل طریقے نہیں کہلاتے بلکہ وہ جائز طریقے ہوتے ہیں اس لیے ہمیں اس سبب پر غور کرنا ہو گا جو غیر کے مال کو کھا لینا مباح کر دیتا ہے اگر وہ سبب باطل اور

غلط نہیں ہوگا تو مال کا کھانا بھی باطل نہیں ہوگا اور آیت کے حکم میں شامل نہیں ہوگا۔ لیکن اگر سبب مباح نہیں ہوگا بلکہ ممنوع ہوگا تو اس مال کا کھانا آیت کے اقتضار کے عین مطابق ممنوع ہوگا۔

قول باری (اِلَّآ اَنۡ تَكُوۡنَ تِجَارَةً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡكُمۡ) تجارت کی ان تمام صورتوں کی اباحت کا مقتضی ہے جو باہمی رضا مندی سے اختیار کی جائیں۔ تجارت کے اسم کا اطلاق ان تمام عقود پر ہوتا ہے جن کی بنیاد معاوضوں پر ہوتی ہے اور جن میں منافع کمانا مقصد ہوتا ہے۔

قول باری ہے (هَلۡ اَدُلُّكُمۡ عَلٰى تِجَارَةٍ تُنۡجِيۡكُمۡ مِّنۡ عَذَابٍ اَلِيۡمٍ تُؤۡمِنُوۡنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوۡلِهٖ ، کیا میں تمہیں ایک ایسی تجارت کا پتہ نہ بتاؤں جو تمہیں دردناک عذاب سے نجات دلانے والی ہے وہ تجارت یہ ہے کہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ)

اللہ تعالیٰ نے ایمان کو مجازاً تجارت کا نام دیا اور اسے ان عقود کے ساتھ تشبیہ دی گئی جن میں منافع کمانا مقصود ہوتا ہے۔ قول باری ہے (تَرۡجُوۡنَ تِجَارَةً لَّنۡ تَبُوۡرَ، تم نہ برباد ہونے والی تجارت کی امید رکھتے ہو) اسی طرح خدا کے دشمنوں کے خلاف جہاد کرتے ہوئے اپنی جان کی بازی لگا دینے کو شریٰ یعنی فروخت کا نام دیا۔

چنانچہ فرمایا (اِنَّ اللّٰهَ اشۡتَرٰى مِنَ الۡمُؤۡمِنِيۡنَ اَنۡفُسَهُمۡ وَاَمۡوَالَهُمۡ بِاَنَّ لَهُمُ الۡجَنَّةَ يُقَاتِلُوۡنَ فِىۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ، اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی جان و مال کو اس بات کے بدلے خرید لیا ہے کہ ان کے لیے جنت ہے وہ اللہ کے راستے میں قتال کرتے ہیں) یہاں جان کی بازی لگا دینے کو مجازاً فروخت کا نام دیا۔

نیز قول باری ہے (وَلَقَدۡ عَلِمُوۡا لَمَنِ اشۡتَرٰىهُ مَا لَهٗ فِى الۡاٰخِرَةِ مِنۡ خَلَاقٍ وَلَبِئۡسَ مَا شَرَوۡا بِهٖۤ اَنۡفُسَهُمۡ لَوۡ كَانُوۡا يَعۡلَمُوۡنَ ، انہیں اچھی طرح معلوم تھا کہ جس شخص نے اسے خریدا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اور انہوں نے بہت بری چیز کے بدلے اپنی جانیں فروخت کر دیں، کاش کہ انہیں اس کا علم ہوتا!)۔

اللہ تعالیٰ نے اسے بیع و شرا یعنی خرید و فروخت کے نام سے مجازاً موسوم کیا اسے خرید اور فروخت کے ان عقود کے ساتھ تشبیہ دی گئی جن کے ذریعے معاوضے حاصل ہوتے ہیں ٹھیک اسی طرح اللہ پر ایمان لانے کو تجارت کا نام دیا گیا کیونکہ اس کے بدلے میں ثواب عظیم کا استحقاق ہوتا ہے اور اس کے بڑے بڑے بدلے عطا کیے جاتے ہیں۔

اس لیے قولِ باری ﴿اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ میں خرید و فروخت، اجارہ کے تمام عقود نیز ہبہ کی وہ تمام صورتیں داخل ہیں جن میں معاوضے کی شرط رکھی گئی ہو کیونکہ لوگوں کے عام چلن اور رواج کے مطابق عقود کی درج بالا صورتوں میں معاوضہ اور بدلہ حاصل کرنا مقصد ہوتا ہے

نکاح کو عرفِ عام میں تجارت کا نام نہیں دیا جاتا کیونکہ اکثر حالات اور عام رواج کے مطابق عوض یعنی مہر کا حصول مطلوب نہیں ہوتا بلکہ اس میں شوہر کی صفات یعنی اس کی نیکی، سمجھداری، دینداری، مرتبہ کی بلندی اور جاہ و منزلت مطلوب ہوتی ہیں۔ اس بنا پر نکاح کو تجارت کے نام سے موسوم نہیں کیا جاتا۔

اسی طرح خلع اور مال کے بدلے آزاد کرنے کو بھی تقریباً اس نام سے موسوم نہیں کیا جاتا تجارت کا اسم اس مفہوم کے ساتھ مخصوص ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا یعنی معاوضے کا حصول۔

اسی لیے امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جس غلام کو اس کے آقا نے اپنی طرف سے تجارت کرنے کی اجازت دے رکھی ہو وہ اپنے آقا کے نہ کسی غلام کا اور نہ کسی لونڈی کا نکاح کرا سکتا ہے، نہ کسی غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے اور نہ ہی مال کے بدلے کسی غلام کو آزادی دے سکتا ہے اور نہ ہی خود نکاح کر سکتا ہے اور اگر غلام کی جگہ لونڈی ہو جسے تجارت کرنے کی اجازت ملی ہو وہ بھی اپنا نکاح نہیں کرا سکتی ہے۔

کیونکہ اس قسم کے غلام یا لونڈی کے تمام تصرفات تجارت تک محدود ہوتے ہیں اور درج بالا عقود تجارت کے ضمن میں نہیں آتے، تاہم ان حضرات کا قول ہے کہ ایسا غلام اپنی ذات اور آقا کے غلاموں نیز اپنے زیر تصرف سامان تجارت کو اجارے پر دے سکتا ہے۔

کیونکہ اجارہ تجارت کے ضمن میں آتا ہے مضارب کے متعلق بھی ان حضرات کا یہی قول ہے نیز شریک العنان (اپنی مخصوص رقم یا سرمایہ کے ساتھ دوسرے کے ساتھ شریک) کا بھی یہی مسئلہ ہے اس لیے کہ ان دونوں کے تصرفات کا انحصار تجارت پر ہوتا ہے، اور کسی چیز پر نہیں ہوتا۔ بیع کی تمام صورتیں تجارت میں داخل ہیں اس پر لوگوں کا اتفاق ہے۔

اہل علم کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ بیع کا انعقاد کن الفاظ سے ہوتا ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب ایک شخص دوسرے سے یہ کہے " اپنا یہ غلام میرے ہاتھ ہزار درہم میں فروخت کر دو " اور دوسرا شخص جواب میں یہ کہے " میں نے فروخت کر دیا " تو

بیع اس وقت تک مکمل نہیں ہو گی جب تک پہلا شخص اسے قبول نہ کر لے۔

ان حضرات کے نزدیک بیع کا ایجاب و قبول صرف ماضی کے لفظ کے ساتھ درست ہوتا ہے۔ زمانۂ مستقبل پر دلالت کرنے والے لفظ کے ذریعے درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ خریدار کا یہ کہنا کہ "میرے ہاتھ یہ چیز فروخت کر دو" درحقیقت مول تول کرنا اور بیع کا حکم دینا ہوتا ہے، عقدِ بیع کو واقع کرنا نہیں ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ بیع کا حکم دینا بیع نہیں کہلاتا۔

اسی طرح اس کا یہ کہنا کہ "میں تم سے یہ چیز خرید دوں گا" خرید کرنا نہیں ہوتا بلکہ یہ بتانا ہوتا ہے کہ وہ یہ چیز خرید لے گا۔ کیونکہ لفظ "اشتری" (میں خرید دوں گا) میں الف زمانہ آئندہ پر دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح فروخت کنندہ کا یہ کہنا کہ "مجھ سے یہ چیز خرید لو" یا "میں یہ چیز تمھیں فروخت کروں گا" عقدِ بیع کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ یہ اطلاع ہے کہ وہ عقدِ بیع کرے گا۔ یا اس کا حکم دے رہا ہے۔

ان حضرات کا قول ہے کہ نکاح کی صورت میں بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ اس کے انعقاد کا حکم بھی بیع کی طرح ہو لیکن ان حضرات نے اس معاملے میں استحسان کا طریقہ اپنایا ہے چنانچہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ "اپنی بیٹی کا نکاح مجھ سے کر دو" اور دوسرا شخص جواب میں یہ کہے کہ "میں نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا" تو نکاح کا انعقاد ہو جائے گا اور ہونے والے شوہر کو قبول کے الفاظ کہنے کی ضرورت نہیں ہو گی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت سہل بن سعدؓ سے ایک روایت مروی ہے جس میں اس عورت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے جس نے اپنے آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دیا تھا لیکن آپ نے اسے قبول نہیں کیا تھا، پاس ہی موجود ایک شخص نے عرض کیا تھا کہ اس خاتون کا میرے ساتھ نکاح کر دیجیے۔

آپ نے اس شخص سے استفسار کیا تھا کہ اس کے پاس اس خاتون کو دینے کے لیے کیا کچھ ہے۔ اس سلسلے میں گفتگو چلتی رہی حتیٰ کہ آپ نے فرمایا "میں نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح قرآن کی ان آیات کے بدلے کر دیا ہے جو تمھیں یاد ہیں" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے قول "میرا اس کے ساتھ نکاح کر دیجیے" اور اپنے قول "میں نے تمھارے ساتھ اس کا نکاح کر دیا" کو وقوع پذیر ہونے والا عقدِ نکاح قرار دیا۔

اس سلسلے میں کئی اور روایات بھی ہیں۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نکاح کے الفاظ ادا کیے

کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ سودے کی صورت میں مول تول کے ذریعے بات آگے بڑھائی جائے عرف عام میں لوگ نکاح کے معاملے میں پہلے شخص کے قول" میرا نکاح کر دو " اور دوسرے شخص کے قول" میں نے تمہارا نکاح کر دیا " کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

جب نکاح کے معاملے میں عرف عام یہی ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا تو ایک شخص کا کسی عورت سے کہنا " میں نے تجھ سے نکاح کر لیا " اور یہ کہنا " اپنا نکاح میرے ساتھ کرلے " دونوں فقروں کی حیثیت یکساں ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں۔

اس کے مقابلہ میں خرید و فروخت کے اندر عرف عام یہ ہے کہ مول تول اور بھاؤ لگانے کے ذریعے بات کی ابتدا کی جاتی ہے اس لیے اس قسم کا کلام مول تول تو کہلا سکتا ہے عقد نہیں کہلا سکتا۔

اس لیے فقہاء نے اس صورت کو قیاس پر محمول کرتے ہوئے اس کے متعلق وہ قول اختیار کیا جس کی گذشتہ سطور میں وضاحت کی گئی ہے ہمارے اصحاب نے تو یہ بھی کہا ہے کہ عرف عام میں تملیک کے ایجاب اور عقد کی تکمیل کا جو طریقہ رائج ہو اس سے عقد بیع وقوع پذیر ہو جاتا ہے۔

مثلاً ایک شخص فروخت کنندہ سے ایک چیز کا بھاؤ معلوم کرتا ہے پھر اسے پیسے گن کر دے دیتا ہے اور مبیع کو اپنے قبضے میں کر لیتا ہے تو ان حضرات کے قول کے مطابق بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس عقد یا سودے پر طرفین رضامند ہو گئے تھے اور ہر ایک نے دوسرے کی مطلوبہ چیز اس کے حوالے کر دی تھی۔

اس عقد کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ عادت اور عرف عام میں ایک چیز کا رائج ہونا اس طرح ہوتا ہے گویا الفاظ کے ذریعے اسے بیان کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ زبان سے ادائیگی کا مقصد اپنے مافی الضمیر کا اظہار ہوتا ہے۔ جب یہ بات عادت اور عرف عام کے تحت معلوم ہو اور عقد بیع کے تحت آنے والی چیز حوالے بھی کر دی جائے تو فقہاء نے اسے عقد کی صورت قرار دیا ہے۔

ایک اور مثال سے اس کی مزید وضاحت ہو جاتی ہے۔ ایک شخص کسی کو کوئی چیز تحفے کے طور پر بھیجتا ہے اور وہ شخص اس چیز کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے تو یہ بات اس تحفے کو قبول کر لینے کے مترادف ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے کئی اونٹ

اپنے دستِ مبارک سے ذبح کیے اور پھر فرمایا (من شاء فلیقتطع، جو شخص چاہے ان جانوروں سے ٹکڑے کاٹ لے)۔

اس میں ٹکڑے کاٹنا تملیک کے ایجاب کے لحاظ سے ہبہ قبول کرنے کے مترادف تھا۔ جن صورتوں کا ہم نے اب تک ذکر کیا ہے وہ اس باہمی رضامندی کی شکلیں ہیں جس کی اس قولِ باری (اِلَّآ اَنۡ تَکُوۡنَ تِجَارَۃً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡکُمۡ) میں شرط عائد کردی گئی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے کہے "یہ چیز اتنے میں مجھے فروخت کردو" اور دوسرا شخص جواب میں کہے "میں نے فروخت کردیا" تو بیع کی تکمیل ہوگئی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نکاح اس وقت تک درست نہیں ہوسکتا جب تک ایک شخص یہ نہ کہے "میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کردیا" اور دوسرا یہ نہ کہے "میں نے اس کے ساتھ قبول کرلیا" یا پیغام نکاح دینے والا یہ نہ کہے "میرے ساتھ اس کا نکاح کردو"۔

اور جواب میں ولی یہ نہ کہے "میں نے تمہارے ساتھ اس کا نکاح کردیا" اس صورت میں شوہر کو یہ کہنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی کہ "میں نے قبول کیا"۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے احناف کا یہ قول بیان کیا ہے کہ بائع اور مشتری اگر ایک چیز کے متعلق مول تول کرلیں، پھر خریدار قیمت نقد گن کر فروخت کنندہ کے حوالے کردے اور وہ خریدار کو چیز حوالے کردے تو یہ بیع ہوجائے گی اور یہ باہمی رضامندی سے تجارت کی صورت بن جائے گی۔

لیکن ہمارے خیال میں یہ بیع نہیں ہوسکتی کیونکہ عقد بیع کے لیے مقررہ صیغے ہیں اور وہ صیغے الفاظ میں ایجاب و قبول کے الفاظ موجود نہیں ہیں اس لیے یہ بیع درست نہیں ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع حصاۃ سے منع فرمادیا تھا۔

آپ کی بیان کردہ صورت میں ان ہی ممنوعہ بیوع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں سودا منہ سے کچھ کہے بغیر طے کیا جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے جس طرح آپ نے بیان کی ہے ہمارے اصحاب نے بیع کی کسی ایسی صورت کے جواز میں فتویٰ نہیں دیا ہے۔ جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کرنے سے رد کردیا ہو۔

کیونکہ بیع ملامسہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ چیز پر ہاتھ لگاتے ہی عقد بیع کی تکمیل ہوجاتی ہے۔ اسی طرح بیع منابذہ کی یہ صورت ہے کہ فروخت کنندہ اگر اپنی چیز خریدار کی طرف پھینک

دے تو بیع مکمل ہو جاتی ہے۔

یہی صورت بیع حصاۃ کی ہے کہ اگر خریدار مال پر کوئی پتھر کا ٹکڑا رکھ دے تو سودا طے سمجھ لیا جاتا ہے۔ زمانہ جاہلیت میں ان افعال کو بیع کے انعقاد کا موجب سمجھا جاتا تھا۔ خرید و فروخت کی یہ تمام صورتیں ایسی ہیں کہ انہیں اسباب و شرائط کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے حالانکہ عقد بیع کے ساتھ ان اسباب کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس کے برعکس ہمارے اصحاب نے جس صورت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے تو یہ ہے کہ پہلے طرفین مول تول کریں اور ایک قیمت خرید پر بات آکر رک جائے پھر خریدار قیمت کی ادائیگی کر دے اور فروخت کنندہ خریدی ہوئی چیز اس کے حوالے کر دے۔ مبیع اور ثمن کی حوالگی بیع کے لوازم اور اس کے احکام میں سے ہے۔

جب طرفین کی طرف سے مبیع اور ثمن کی حوالگی عمل میں آگئی جو عقد کی موجب ہے تو یہ گویا اس بھاؤ پر سودا کو لینے کے لیے عملی طور پر باہمی رضامندی کا مظاہرہ تھا جس پر بات جا کر ختم ہوئی تھی۔

اس کے برعکس کپڑے کو چھو لینا یا پتھر رکھ دینا یا مال کو خریدار کی طرف پھینک دینا عقد بیع کو واجب کر دینے والی صورتیں نہیں ہیں اور نہ ہی بیع کے احکام سے ان کا کوئی تعلق ہے اس طرح ان صورتوں میں گویا عقد بیع کو خطر یعنی مستقبل کی کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جاتا ہے اس لیے اس کا جواز نہیں ہوتا۔ یہی چیز بیع مخاطرہ کے تنازع کے لیے بنیاد اور اصل قرار پاتی ہے۔

بیع مخاطرہ کی صورت یہ ہوتی ہے کہ فروخت کنندہ خریدار سے یہ کہے کہ میں یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں جب زید کی آمد ہو جائے یا کل کا دن شروع ہو جائے یا اسی طرح کی اور شرطیں جن کا آئندہ زمانے سے تعلق ہو۔

قول باری (اِلَّآ اَنۡ تَكُوۡنَ تِجَارَةً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡكُمۡ) میں تجارت کی تمام صورتوں کے اطلاق و اباحت کے لیے عموم ہے اور یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَاَحَلَّ اللّٰهُ الۡبَيۡعَ اللہ تعالیٰ نے بیع حلال کر دی ہے) اس میں بھی بیع کی تمام صورتوں کی اباحت کے لیے عموم ہے البتہ وہ صورتیں اس عموم سے خارج ہیں جن کی تحریم کر دی گئی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ تجارت کا اسم بیع کے اسم سے زیادہ عام ہے کیونکہ تجارت کے

اسم کے تحت اجارے کی تمام صورتیں نیز معاوضہ کے بالمقابل کی جانے والی ہبہ کی تمام شکلیں اور خرید و فروخت کے تمام سودے ہیں اس لیے قول باری (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) دو باتوں کو متضمن ہے۔

اول یہ کہ اس میں مذکورہ نہی ایک ایسی شرط کے ساتھ مشروط ہے جیسے نہی کے اس حکم کو واجب کرنے کے لیے آگے خود بیان کی ضرورت ہے کیونکہ قول باری (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) میں اس بات کو ثابت کرنے کی ضرورت باقی رہتی ہے کہ اس نے باطل طریقے سے مال کھایا ہے تاکہ نہی کے لفظ کے حکم کا اس پر اطلاق کیا جاسکے۔

دوسری بات تجارت کی تمام صورتوں کے لیے اطلاق وعموم ہے اس سلسلے میں آیت کے اندر نہ کوئی اجمال ہے اور نہ ہی کوئی شرط۔ اگر ہم لفظ کو اس کے ظاہر پر رہنے دیں تو ہم ان صورتوں کو جائز قرار دے دیں جن پر تجارت کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان میں کچھ صورتوں کی نص کتاب اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے تخصیص کر دی ہے۔

اس لیے شراب، مردار، خون، سور کا گوشت اور کتاب اللہ میں حرام کی ہوئی تمام اشیاء کی بیع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ تحریم کے لفظ کا اطلاق انتفاع کی تمام صورتوں کی تحریم کا مقتضی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (لعن اللہ الیھود حرمت علیھم الشحوم فباعوھا واکلوا ثمانھا ، یہود پر اللہ کی لعنت ہو، ان پر جانوروں کی چربی حرام کر دی تھی لیکن انہوں نے اس کی خرید و فروخت شروع کر دی اور اس سے حاصل شدہ پیسوں کو اپنے استعمال میں لے آئے) آپ نے شراب کے متعلق ارشاد فرمایا (ان الذی حرمھا حرم بیعھا واکل ثمنھا ولعن بائعھا و مشتریھا، جس ذات نے شراب کی حرمت کا حکم دیا ہے اس نے ہی اس کی خرید و فروخت اور اس سے حاصل شدہ رقوم کو استعمال میں لانے کی حرمت کا حکم دیا ہے اور اس نے ہی اس کے فروخت کنندہ اور خریدار دونوں کو لعنت کا مستوجب قرار دیا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع غرر (ایسا سودا جس میں ثمن یا مبیع کے عدم تعین کی بنا پر دھوکے کا پہلو موجود ہو)، بھاگے ہوئے غلام کی بیع اور قبضے نہ لی ہوئی چیز کی بیع نیز ایسی چیز کی بیع سے منع فرما دیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو۔

غرض بیع کی ان تمام صورتوں کی ممانعت ہو گئی ہے جن میں عدم تعین کا کوئی پہلو موجود ہو یا دھوکے کی کوئی گنجائش ہو ان تمام صورتوں کی قول باری (اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ)

کے ظاہر سے تخصیص کردی گئی ہے۔

اس قولِ باری کی قرأت نصب اور رفع دونوں صورتوں سے کی گئی ہے۔ اگر لفظ "تجارۃ" کو منصوب پڑھا جائے تو عبارت کی ترتیب یہ ہوگی " الا ان تکون الاموال تجارۃ عن تراض" اِلّا یہ کہ یہ اموال باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت میں ہوں) اس صورت میں باہمی رضامندی کی بنیاد پر کی جانے والی تجارت اکلِ مال کی نہی سے مستثنیٰ ہوگی۔

کیونکہ آیت میں مذکورہ اکل بالباطل کبھی تجارت کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی غیر تجارت کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس لیے باہمی رضامندی والی تجارت کو پورے جملے سے مستثنیٰ کر کے واضح فرما دیا کہ یہ تجارت اکلِ بالباطل کے ضمن میں ہے۔

جن حضرات نے اس لفظ کو رفع کے ساتھ پڑھا ان کے نزدیک عبارت کی ترتیب یہ ہو گی " الاان تقع تجارۃٌ " (اِلّا یہ کہ تجارت کی صورت واقع ہو) جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

سہ فدی لنبی شیبان رحلی و ناقتی اذا کان یوم ذو کواکب اشھب

بنوشیبان پر میرا کجاوہ اور میری اونٹنی قربان ہوجائیں جب ایسا دن پیش آئے جو بہت سخت ہو اور اس میں ستارے نکلے ہوئے ہوں (اشارہ جنگ کے دن کی طرف ہے) شاعر کی مراد یہ ہے کہ جب ایسا دن پیش آئے جس کی یہ صفات ہوں۔

اگر آیت کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا تو آیت میں وارد نہی کا تعلق علی الاطلاق اکل مال بالباطل سے ہوگا اور اس سے کوئی صورت مستثنیٰ نہیں ہوگی۔ اس شکل میں حرف اِلّا استثنا منقطع کے معنوں میں ہوگا۔

آیت کا مفہوم یہ ہوگا " لیکن اگر باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت کی صورت بن جائے تو اکل مال مباح ہوجائے گا " آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے چونکہ باہمی رضامندی کی بنیاد پر تجارت مباح کردی گئی ہے اس لیے مکاسب یعنی پیشہ ورانہ کمائی اور ہنرمندی کی بنا پر حاصل ہونے والی روزی حرام ہے۔

درج بالا آیت کی طرح یہ آیات ہیں (وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ ، اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کردیا) نیز (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ ، جب جمعہ کی نماز ادا ہوجائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)۔

نیز (وَاٰخَرُوْنَ يَضْرِبُوْنَ فِي الْاَرْضِ يَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ وَاٰخَرُوْنَ يُقَاتِلُوْنَ

فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰہِ، کچھ دوسرے ایسے ہیں جو زمین پر چل پھر کر اللہ کا فضل تلاش کر رہے ہیں۔ اور کچھ دوسرے وہ ہیں جو اللہ کے راستے میں قتال کر رہے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے جہاد فی سبیل اللہ کے ساتھ تجارت اور طلب معاش کی غرض سے زمین میں چلنے پھرنے کا ذکر فرمایا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ طلب معاش پسندیدہ امر ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

بائع اور مشتری کا خیار

فروخت کنندہ اور خریدار کو عقدِ بیع میں اپنی بات سے پلٹ جانے کا اختیار ہوتا ہے یا نہیں اس بارے میں اہلِ علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد، زفر، حسن بن زیاد اور امام مالک کے نزدیک اگر دونوں نے کلام کے ذریعے عقدِ بیع کیا ہے یعنی ایک نے ایجاب کیا اور دوسرے نے اسے قبول کر لیا تو پھر انہیں اپنی بات سے پلٹ جانے کا اختیار نہیں ہوتا خواہ وہ جسمانی طور پر علیحدہ نہ بھی ہوئے ہوں۔

حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہیں۔ سفیان ثوری، لیث بن سعد، عبید اللہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ بائع اور مشتری جب عقدِ بیع کر لیں تو انہیں اس وقت تک اختیار ہوتا ہے جب تک جسمانی طور پر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں۔

اوزاعی کا قول ہے کہ انہیں اختیار ہوتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں، البتہ تین قسم کی بیع میں انہیں یہ اختیار نہیں ہوتا، اول بھیڑ بکریوں کی بیع جس میں بولی دے کر سودا طے کیا جاتا ہے، دوم۔ میراث میں شراکت۔ سوم۔ تجارت میں شراکت۔ جب سودا طے ہو جائے تو بیع واجب ہو جائے گی اور انہیں اختیار نہیں رہے گا۔ ایک دوسرے سے علیحدگی کے وقت کا پیمانہ یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کی نظروں سے اوجھل ہو جائے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مجلس بیع سے ایک اٹھ کھڑا ہو تو تفرق ہو جائے گا جو لوگ خیارِ بیع کو ضروری سمجھتے ہیں ان کا قول ہے کہ جب طرفین میں سے ایک نے مجلس میں دوسرے کو سودا قبول کرنے کا اختیار دے دیا اور اس نے اختیار کر لیا تو بیع واجب ہو گئی۔ حضرت ابن عمرؓ سے خیارِ مجلس کا قول منقول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (وَلَا تَأْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً

عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡكُمۡ اس بات کا مقتضی ہے کہ جب باہمی رضامندی سے بیع کا معاملہ طے ہو جائے تو دونوں کی ایک دوسرے سے علیحدگی سے پہلے اکل کا جواز ہے کیونکہ عقد بیع میں ایجاب وقبول کا نام ہی تجارت ہے۔

تفرق اور اجتماع کا تجارت سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ اسے شرع اور لغت میں تجارت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے باہمی رضامندی سے واقع ہونے والی تجارت میں خریدی ہوئی چیز کو کھا لینا مباح کر دیا ہے تو خیار کے ایجاب کے ذریعے اس میں رکاوٹ ڈالنے والا ظاہر آیت سے باہر نکل جانے والا اور دلالت کے بغیر آیت کی تخصیص کرنے والا قرار پائے گا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے۔ (یَآ اَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اَوۡفُوۡا بِالۡعُقُوۡدِ۔ اے ایمان والو! عقود کو پورا کرو) اللہ تعالیٰ نے عقد کرنے والے ہر شخص پر اس امر کو پورا کرنا لازم کر دیا جس کی اس نے اپنی ذات پر گرہ باندھ لی ہو۔ اور یہ عقد بیع بھی ایسا امر ہے جس کی گرہ بائع اور مشتری میں سے ہر ایک نے اپنی ذات پر باندھ لی ہے اس لیے ہر ایک پر اسے پورا کرنا بھی لازم ہے اب خیار کا اثبات کر کے گویا اس عقد کو پورا کرنے کے لزوم کی نفی کر دینا ہے، اور یہ چیز آیت کے مقتضی کے خلاف ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاكۡتُبُوۡهُ۔ جب کسی مقررہ مدت کے لیے تم آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو) تا قول باری (اِلَّاۤ اَنۡ تَكُوۡنَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِیۡرُوۡنَهَا بَیۡنَكُمۡ فَلَیۡسَ عَلَیۡكُمۡ جُنَاحٌ اَلَّا تَكۡتُبُوۡهَا وَاَشۡهِدُوۡۤا اِذَا تَبَایَعۡتُمۡ۔ ہاں جو تجارتی لین دین دست بدست تم لوگ آپس میں کرتے ہو اس کو نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں، مگر تجارتی معاملے طے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) گواہ دستیاب نہ ہونے کی صورت میں رہن رکھنے کا حکم دیا جو ثمن یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت کے لیے وثیقہ اور ضمانت کا کام دے گا۔

عقد بیع کرنے کی صورت میں اسے علیحدہ ہونے سے پہلے اس کام کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ قول باری ہے (اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاكۡتُبُوۡهُ) آپس میں قرض کا لین دین کرتے وقت اسے لکھ لینے کا حکم دیا نیز لکھنے میں انصاف کو مدنظر رکھنے کا حکم دیا اور لکھوانے کا اسے حکم جس کے ذمے قرض ہو۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے قرض کا جو لین دین کیا ہے اس کی وجہ سے اس کے

ذمے اس ارشاد باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا، اور املا وہ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا، اور اسے اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیئے کہ جو معاملہ طے ہوا ہو اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) کی رو سے قرض کا ثبوت ہو گیا ہے۔

اگر قرض کا یہ لین دین علیحدگی سے قبل ہی اس پر حق کو واجب نہ کر دیتا تو اللہ تعالیٰ یہ فرماتا کہ (وَالْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) نیز اسے کمی بیشی نہ کرنے کی تلقین بھی نہ کی جاتی جبکہ ابھی اس پر کسی چیز کا ثبوت ہی نہیں ہوا ہے اس لیے کہ اس کے حق میں خیار کا ثبوت اس قرض کے ثبوت سے مانع ہے جو فروخت کنندہ کے لیے اس کے ذمے لازم ہو چکا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ) میں قرض کے لین دین کی صورت میں اس پر حق ثابت کر کے خیار کی نفی اور معاملہ کی قطعیت کے اثبات کی دلیل مہیا کر دی ہے۔

پھر فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ، اور اپنے مردوں میں دو گواہ بنالو) تاکہ مال کی پوری پوری حفاظت ہو جائے اور فروخت کنندہ کو مقروض کے انکار یا ادائیگی سے قبل اس کی موت کی صورت میں تحفظ حاصل ہو جائے۔

پھر فرمایا (وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ۔ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا، معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا میعاد کے تعین کے ساتھ اس کی دستاویز لکھوا لینے میں تساہل نہ کرو۔ اللہ کے نزدیک یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ مبنی بر انصاف ہے۔

اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ سہولت ہوتی ہے اور تمہارے شکوک و شبہات میں مبتلا ہونے کا امکان کم رہ جاتا ہے) اگر دونوں کے لیے علیحدگی سے قبل خیار ہوتا تو گواہ بنانے میں احتیاط کا کوئی پہلو نہ رہ جاتا اور نہ ہی اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ سہولت ہوتی کیونکہ اس صورت میں گواہ کے لیے مال کے ثبوت کی گواہی دینا ممکن نہ ہوتا۔

پھر ارشاد ہوا (وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ، اور جب آپس میں تجارتی لین دین کرو تو گواہ کر لیا کرو) اس میں وقت کا لحاظ رکھا گیا ہے اس لیے یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ آپس میں لین دین کے وقت گواہی قائم کرنے کا حکم ہے علیحدگی کا اس میں کوئی ذکر نہیں ہے، پھر حالتِ سفر میں رہن رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جو حالت حضر میں گواہی کے ذریعے احتیاطی تدبیر کا بدل ہے۔

اس لیے خیار کے اثبات سے رہن کا ابطال لازم آتا ہے کیونکہ ایسے قرض کے بدلے جو ابھی تک واجب الذمہ نہیں ہوا رہن رکھوانا درست نہیں ہے۔ اس لیے آیت کے ضمن میں

موجود امور یعنی ادھار لین دین اور تجارتی لین دین پر گواہ بنانے کا حکم نیز مال کی حفاظت کے لیے کبھی گواہی قائم کر کے اور کبھی رہن رکھ کر احتیاطی اقدام کی بنا پر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ عقد نے خریدار کے لیے مبیع کی ملکیت اور فروخت کنندہ کے لیے ثمن کی ملکیت واجب کر دی ہے اور اب ان کے لیے خیار باقی نہیں رہا کیونکہ خیار کا اثبات گواہی قائم کرنے، رہن رکھنے اور قرض کے اقرار کی صحت کے منافی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گواہ بنانے اور رہن رکھنے کا حکم دو میں سے ایک صورت پر محمول ہوگا۔ یا تو یہ کہ گواہ عقد کے موقع پر موجود ہوں اور ان کے سامنے عقد کرنے والے دونوں فریق ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں اس صورت میں عقد بیع کی صحت اور ثمن کے لزوم سے متعلق ان کی گواہی درست ہو سکتی ہے یا یہ کہ دونوں فریق آپس میں قرض کا لین دین کریں اور پھر علیحدہ ہو جائیں اور اس کے بعد گواہوں کے سامنے اس کا اقرار کر لیں اور پھر ان کے اقرار کی بنیاد پر گواہ عقد بیع یا قرض کے بدلے رہن کی گواہی دیں اور اس طرح یہ درست ہو جائے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ تمھاری بیان کردہ دونوں وجہیں نہ صرف آیت کے خلاف ہیں بلکہ ان سے آیت کے ضمن میں موجود بات کا ابطال لازم آتا ہے جس کے تحت گواہی قائم کرنے اور رہن رکھنے کے احتیاطی اقدام کا حکم دیا گیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (اِذَا تَدَایَنۡتُمۡ بِدَیۡنٍ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکۡتُبُوۡہُ) تا قول باری (وَاسۡتَشۡہِدُوۡا شَہِیۡدَیۡنِ) ادھار لین دین کی صورت میں فوری طور پر کسی وقفہ کے بغیر گواہ قائم کرنے کا حکم طرفین کے لیے احتیاطی تدبیر کے طور پر دیا گیا ہے اور معترض کا خیال یہ ہے کہ علیحدگی کے بعد گواہی قائم کی جائے گی جبکہ اس بات کی گنجائش ہوتی ہے۔ علیحدگی سے پہلے ہی مال ہلاک ہو جائے اور اس طرح قرض ڈوب جائے یا یہ کہ مقروض اس وقت تک انکار کرتا رہے جب تک یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کر گواہ نہ بنا لیں اس صورت میں یہ گنجائش ہے کہ اس کی موت واقع ہو جائے اور فروخت کنندہ کو گواہی قائم کرنے کے ذریعے اپنے مال کو محفوظ کر لینے کا موقع ہی نہ ملے جبکہ ارشاد باری ہے (وَاَشۡہِدُوۡۤا اِذَا تَبَایَعۡتُمۡ) اللہ تعالیٰ نے باہمی لین دین کے انعقاد پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب دی ہے۔

اللہ نے یہ نہیں فرمایا کہ "جب تم باہمی لین دین کرو اور ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاؤ تو گواہی قائم کرو۔" اس لیے خیار کو واجب کرنے والا آیت میں ایسے تفرق کا اثبات کرتا ہے جو

آیت میں موجود نہیں ہے۔ آیت کے حکم میں ایسا اضافہ کسی طرح جائز نہیں ہے جو آیت میں موجود نہ ہو اور اگر فریقین علیحدگی کے بعد تک کے لیے گواہی قائم کرنے کے معاملے کو موخر کر دیں تو اس صورت میں وہ احتیاط نظر انداز ہو جائے گی جس کی خاطر گواہی قائم کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

اور عین ممکن ہے کہ گواہی قائم ہونے سے پہلے ہی خریدار کی موت واقع ہو جائے یا وہ انکار کر بیٹھے۔ اس صورت میں خیار کا ایجاب احتیاط کے مفہوم کو ساقط کر دے گا اور گواہوں کے ذریعے مال کے تحفظ کا معاملہ بھی ختم ہو جائے گا۔ یہ پوری وضاحت اس بات کی دلیل ہے کہ ایجاب و قبول کے ذریعے حتمی طور پر بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے اور طرفین میں سے کسی کے لیے بھی خیار باقی نہیں رہتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر بائع اور مشتری عقد بیع میں تین دنوں تک خیار کی شرط لگا دیں تو خیار شرط کے باوجود گواہی قائم کرنا درست ہوتا ہے اور اس صورت میں آیت مداینہ میں مذکورہ احکام یعنی دستاویز کی تحریر، گواہی کا قیام اور رہن رکھنے کا اقدام شرط خیار کے ساتھ اس بیع کے انعقاد پذیر ہونے اور اس پر گواہی قائم کرنے کی صحت کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتے۔

اسی طرح خیار مجلس کا اثبات بھی گواہی اور رہن کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت گواہی قائم کرنے کے ذکر کے ساتھ شرط خیار والی بیع کے ذکر کو متضمن نہیں ہے اور یہ حتمی صورت والی بیع کو متضمن ہے۔

ہم نے خیار کی شرط کو ایک دلالت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے جس کے ذریعے ہم نے عقود مداینت کی ان تمام صورتوں میں سے جو آیت کے مدلول ہیں خیار کی شرط کی صورت کی تخصیص کر دی ہے اور آیت کے حکم کو بیع کی ان تمام صورتوں میں جاری کر دیا ہے جو خیار کی شرط سے خالی ہیں۔

اس لیے ہم نے شرط خیار والی بیع کی جن صورتوں کو جائز قرار دیا ہے وہ آیت کے حکم پر عمل کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی ہیں اور آیت میں گواہی قائم کرنے، رہن رکھنے اور دستاویز لکھانے نیز خیار کی شرط سے خالی بیع کی صورتوں میں عقد بیع کرنے والے کے اقرار کی صحت کی جن احتیاطی اقدامات کا ذکر ہے ان پر عمل ہوتا ہے۔ باقی رہی بیع کی وہ صورت جس میں خیار کی شرط لگا دی گئی ہو وہ آیت کے حکم کے دائرے سے باہر ہے اور آیت میں مراد بھی نہیں ہے جب تک خیار کا سقوط ہو کر بیع کی تکمیل نہ ہو جائے اس کی وجوہات ہم گذشتہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس صورت میں بائع اور مشتری کو اقرار پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب ہو گی، آپس کے سودے اور بیع پر گواہی قائم کرنے کی ترغیب نہیں ہو گی۔ اگر ہم بیع کی ہر صورت میں خیار کا اثبات کر دیتے اور بیع ہمارے مخالفین کے مسلک کے مطابق اتمام کے مراحل طے کر لیتی تو پھر کوئی ایسی صورت باقی نہ رہ جاتی جس میں آیت کے حکم پر اس کے مقتضیٰ اور مراد کے مطابق عمل ہو سکتا۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے۔ بیع میں خیار کے اثبات کی ضرورت صرف اس صورت میں پیش آتی ہے۔ جہاں بیع پر پوری آمادگی نہ ہو تاکہ طرفین میں سے ہر ایک کو مزید سوچنے اور بیع کو قطعی صورت دینے یا ختم کرنے کے فیصلے تک پہنچنے کے لیے مہلت مل جائے۔

اس کے برعکس اگر طرفین نے باہمی رضامندی سے کوئی عقدِ بیع کر لیا ہو اور اس میں خیار کی شرط بھی نہ لگائی ہو تو اس صورت میں طرفین میں سے ہر ایک سودے کی روشنی میں فریق آخر کے ملنے والی چیز کی تملیک پر رضامند ہو گا تو پھر رضامندی کی موجودگی میں خیار کا اثبات ایک بے معنی سی بات ہو گی۔ بلکہ رضامندی کا وجود خیار کے لیے مانع بن جائے گا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ خیارِ مجلس کا اثبات کرنے والوں کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب عقدِ بیع کی مجلس میں طرفین میں سے ایک دوسرے فریق سے کہے کہ پسند کر لو تو اگر وہ پسند کر لے اور رضامند ہو جائے تو اس کی وجہ سے دونوں کا خیار باقی نہیں رہے گا حالانکہ اس صورت کے اندر اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہوتا کہ دونوں کی طرف سے بیع کے نفاذ پر رضامندی کا اظہار ہوتا ہے۔

لیکن چونکہ نفس عقد کی بنا پر دونوں کی رضامندی موجود ہوتی ہے اس لیے انہیں دوبارہ رضامندی کے حصول کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لیے کہ اگر عقد کی بنا پر ابتدا ہی دونوں کی رضامندی کے بعد ایک اور رضامندی کی شرط درست ہوتی تو پھر دوسری اور تیسری رضامندی کی شرط بھی جائز ہو جاتی اور یہ بھی ہوتا کہ دونوں کی یہ رضامندی تیسری اور چوتھی دفعہ کے لیے مانع نہ ہوتی جب یہ صورت درست قرار نہیں پائی تو یہ بات درست ہو گئی کہ بیع پر ان کی رضامندی ان کے خیار کو باطل کر دیتی ہے اور بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

اب رہی یہ بات کہ بیع میں خیار شرط کیوں درست ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس کی طرف سے خیار کی شرط لگائی گئی ہے اس کی طرف سے اپنی ملکیت سے کسی چیز کے اخراج کی رضامندی کا اس وقت اظہار نہیں ہوا تھا جب اس نے اپنے لیے خیار کی شرط رکھی تھی اس بنا

لیے عقد بیع میں خیار کا اثبات درست ہو گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے بیع پر رضامندی کے اظہار کے باوجود خیار رویت اور خیار عیب کا اثبات کر دیا اور اس طرح بیع پر ان دونوں کی رضامندی خیار کے اثبات کی راہ میں حائل نہیں ہوئی تو اسی طرح بیع پر ان دونوں کی رضامندی کو خیار مجلس کے اثبات کی راہ میں حائل نہیں ہونا چاہیئے۔ اس اعتراض کا یہ جواب ہے کہ خیار رویت اور خیار عیب کا خیار مجلس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خیار رویت عقد بیع میں طے شدہ معاملے کے مطابق مبیع اور ثمن کو مشتری اور بائع کی ملکیت میں چلے جانے کی راہ میں حائل نہیں ہوتا کیونکہ بیع پر طرفین کی رضامندی موجود ہوتی ہے۔

اس لیے اس خیار کو ملکیت کی نفی میں کوئی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ اس خیار کے ہوتے ہوئے بھی طرفین کی رضامندی کی بنا پر مبیع اور ثمن پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے جبکہ خیار مجلس کے قائلین کے نزدیک اس حقیقت کے باوجود کہ طرفین میں سے ہر ایک متعلقہ شئی یعنی مبیع یا ثمن کو دوسرے کی ملکیت میں دینے پر رضامند ہوتا ہے پھر بھی خیار مجلس دونوں کے لیے متعلقہ شئی کو اپنی ملکیت میں لینے کی راہ میں رکاوٹ بنا رہتا ہے۔

اس لیے اگر ابتدا ہی سے رضامندی کا یوں اظہار ہو جائے کہ ایک فریق دوسرے فریق کے لیے بیع واجب کر دے یا رضامندی کا اظہار ان الفاظ میں کر دے کہ " میں تو راضی ہوں اب تم بھی پسند کر لو " اور اس کے جواب میں دوسرا شخص بیع پر راضی ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے

ملکیت کے ثبوت کے لحاظ سے خیار رویت اور خیار عیب والی بیع میں اور اس بیع میں کوئی فرق نہیں جس میں ان دونوں میں سے کوئی خیار موجود نہ ہو۔ فرق صرف اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ ایک صورت کے اندر ملکیت کے لیے غیر مانع خیار یعنی خیار رویت یا خیار عیب موجود ہوتا ہے۔ اور دوسری صورت کے اندر موجود نہیں ہوتا۔

اور اس خیار کا وجود بھی صرف اس لیے ہوتا ہے کہ مشتری کو مبیع کی صفات کا علم نہیں ہوتا جس کی بنا پر خیار رویت کی گنجائش رکھی جاتی ہے یا مبیع کو کسی ایسے جز کی عدم موجودگی کی بنا پر جس کا عقد بیع کی رو سے موجود ہونا ضروری ہوتا ہے خیار عیب کی گنجائش پیدا کی جاتی ہے۔

عقد بیع پر راضی ہو جانا ملکیت کا موجب بن جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تمام

لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر بائع اور مشتری ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جائیں تو ہر ایک کو اپنی متعلقہ چیز یعنی مبیع یا ثمن کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور خیار باطل ہو جاتا ہے۔

ادھر ہم یہ جانتے ہیں کہ علیحدگی نہ تو رضامندی پر دلالت کرتی اور نہ ہی عدم رضا پر اس لیے کہ مجلس عقد سے چلے جانے اور وہاں موجود رہنے کا حکم اس لحاظ سے یکساں ہے کہ دونوں صورتوں میں رضامندی یا عدم رضا کے ساتھ اس کی دلالت کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ابتدا ہی سے عقد پر رضامندی کی بنا پر ملکیت واقع ہوئی، ایک دوسرے سے علیحدگی کی بنا پر ملکیت واقع نہیں ہوئی۔

نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اصول میں ایسی کوئی علیحدگی نہیں ہے کہ جس کے ساتھ عقد کی تصحیح و تملیک کا تعلق ہو بلکہ اصول میں یہ بات موجود ہے کہ علیحدگی بہت سے عقود کے فسخ میں مؤثر ہوتی ہے اس کی ایک صورت سونے چاندی کی بیع میں قبضے سے پہلے علیحدگی ہے، اس طرح بیع سلم میں راس المال پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانا بھی اس میں شامل ہے۔

اس کی ایک مثال دین کے بدلے دین کی بیع ہے جس میں ثمن اور مبیع میں سے کسی ایک کی تعیین سے قبل اگر علیحدگی ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ جب ہم نے اصول میں علیحدگی کو بہت سے عقود کے ابطال میں مؤثر پایا جواز میں مؤثر نہ پایا، اور ساتھ ہی ساتھ ہمیں اصول میں کوئی ایسی علیحدگی نظر نہیں آئی جو عقد کی تصحیح اور جواز میں کردار ادا کرتی ہو۔

تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عقد کو درست قرار دینے میں خیار مجلس اور بائع و مشتری کی ایک دوسرے سے علیحدگی کا اعتبار نہ صرف اصول سے خارج ہے بلکہ ظاہر کتاب اللہ بھی مخالف ہے۔

ایک وجہ یہ بھی ہے کہ سنت اور اتفاق سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ بیع صرف کی ایک شرط یہ ہے کہ درست قبضے کے بعد بائع اور مشتری کی ایک دوسرے سے علیحدگی ہو اگر عقد صرف میں ثمن اور مبیع پر طرفین کے قبضے کے ساتھ ساتھ خیار مجلس کا بھی ثبوت ہو دوسری طرف جب تک خیار مجلس باقی رہتا ہے اس وقت تک عقد بیع کی تکمیل نہیں ہوتی۔

تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جب بائع اور مشتری ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں گے اس عقد کا درست ہونا جائز نہ قرار دیا جائے کیونکہ اس عقد کی خصوصیت یہ ہے کہ اس درست ہو جانے سے قبل طرفین کی علیحدگی اسے باطل کر دیتی ہے۔

جب یہ صورت ہو کہ عقد ابھی درست نہیں ہوا ہے اور طرفین ایک دوسرے سے علیحدہ ہو گئے ہیں تو یہ جائز نہیں ہوگا کہ طرفین کی علیحدگی کی بنا پر یہ عقد درست ہو جائے کیونکہ اس صورت میں اس عقد کی صحت کا موجب بھی وہی سبب بنے گا جو اس کے بطلان کا موجب ہے۔

خیار مجلس کی نفی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرئٍ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال لے لینا حلال نہیں ہے الّا یہ کہ وہ خوش دلی کے ساتھ خود کچھ دے دے) اس حدیث میں آپ نے خوش دلی کی شرط کے ساتھ مال کی حلت کا حکم لگا دیا ہے اور یہ خوش دلی عقدِ بیع کے ساتھ وجود میں آجاتی ہے۔ اس لیے حدیث کے مقتضیٰ کے مطابق ہر ایک کے لیے دوسرے کے مال کی ثمن اور مبیع کی صورت میں حلت ہو جانی چاہیئے۔

اس پر حدیث کی دلالت اس قولِ باری (الّا اَنۡ تَکُوۡنَ تِجَارَۃً عَنۡ تَرَاضٍ مِّنۡکُمۡ) کی دلالت کی طرح ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس میں آپ نے طعام یعنی خوردنی شئی کی بیع سے منع فرمایا ہے جب تک اس کا گذر دو صاعوں سے نہ ہو جائے پہلے وہ فروخت کنندہ کے صاع (ناپ کا ایک پیمانہ) سے گذرے اور پھر خریدار کے صاع سے گذر جائے۔

آپ نے اس کی بیع کے جواز کا حکم دے دیا۔ جب یہ دو صاعوں میں سے گذر جائے اور اس میں بائع اور مشتری کی ایک دوسرے سے علیحدگی کی شرط نہیں رکھی اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ مشتری جب اس کے بائع سے اسے ناپ تول کر اپنے قبضے میں کر لے تو اسی مجلس میں آگے اس کی بیع بھی جائز ہو جائے۔

جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (من ابتاع طعاماً فلا یبعہ حتّٰی یقبضہ، جو شخص کوئی طعام خریدے تو اسے اپنے قبضے میں لیے بغیر آگے فروخت نہ کرے) جب آپ نے قبضے میں لینے کے بعد اس کی فروخت کی اباحت کا حکم دے دیا اور اس میں بائع اور مشتری کی علیحدگی کی شرط نہیں لگائی تو اس حدیث کے مقتضیٰ کے مطابق اگر مشتری نے مجلس عقد میں اس پر قبضہ کر لیا ہو تو اسی مجلس میں اس کی آگے فروخت درست ہو جائے گی۔

یہ بات فروخت کنندہ کے خیار کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ جس مال میں ابھی بائع کے لیے خیار موجود ہو اس میں مشتری کا تصرف جائز نہیں ہو سکتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (من باع عبداً ولہ مال فمالہ للبائع الا ان یشترط المبتاع ومن باع

نخلاً ولہ ثمرۃ فثمرتہ للبائع الا ان یشترط المبتاع)۔
جس شخص نے کوئی غلام فروخت کیا تو اس غلام کے پاس اگر کوئی مال ہوگا تو وہ فروخت کنندہ کا ہوگا اِلّا یہ کہ خریدار عقدِ بیع میں اس مال کی بھی شرط لگا چکا ہو۔ اس طرح جس شخص نے کسی کے ہاتھ کھجور کے درخت فروخت کیے ہوں تو ان درختوں میں لگا ہوا پھل فروخت کنندہ کا ہوگا اِلّا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگادی ہو)۔

آپ نے شرط کی بنا پر درخت کے پھل اور غلام کے مال کو خریدار کے قبضے میں دے دیا۔ اور ایک دوسرے سے علیحدگی کا ذکر نہیں فرمایا جبکہ یہ بات محال ہے کہ خریدار اصل شی کی ملکیت کے بغیر جس پر عقدِ بیع ہوا ہے ان چیزوں کا مالک بن جائے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نفس عقد کے ساتھ مبیع پر خریدار کی ملکیت واقع ہوجاتی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے جس کی روایت حضرت ابوہریرۃ نے کی ہے (

کوئی بیٹا اپنے باپ کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں چکا سکتا۔ ایک صورت میں ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ اپنے باپ کو کسی کی غلامی کے اندر پائے اور پھر اسے خرید کر کے آزاد کردے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بیٹے کو نئے سرے سے اپنے باپ کو آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ باپ پر بیٹے کی ملکیت کی صحت کے ساتھ ہی باپ کو خود بخود آزادی مل جائے گی اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باپ کی خریداری کے ساتھ ہی اس کی آزادی واجب کردی اور اس عمل کے لیے مشتری یعنی بیٹے اور بائع کی ایک دوسرے سے علیحدگی کی کوئی شرط نہیں لگائی۔

عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہورہی ہے کہ عقدِ بیع کی مجلس کبھی طویل ہوجاتی ہے اور کبھی مختصر۔ اگر ہم خیارِ مجلس پر ملکیت کے وقوع کو موقوف کردیں تو یہ بات اس عقد کے بطلان کی موجب بن جائے گی۔ کیونکہ اس صورت میں خیار کی وہ مدت مجہول ہوتی ہے جس پر ملکیت کے وقوع کو موقوف رکھا جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے کسی کے ساتھ قطعی طور پر سودا مکمل کرلیا ہو لیکن دونوں نے مجلس میں کسی ایک خاص شخص کی نشست کی مدت تک خیار کی بھی شرط لگادی ہو تو یہ بیع باطل ہوجائے گی کیونکہ اس صورت میں وہ مدت مجہول ہے جس کے ساتھ عقدِ بیع کی صحت کو معلق

کر دیا گیا تھا۔

خیار مجلس کے قائلین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو برزہؓ، اور حضرت حکیم بن حزامؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

آپ نے فرمایا (المتبایعان بالخیار مالم یفترقا) بیع کرنے والے طرفین یعنی بائع اور مشتری دونوں کو اس وقت تک اختیار ہوتا ہے جب تک ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا تبایع المتبایعان بالبیع فکل واحد منهما بالخیار من بائعه مالم یفترقا او یکون بیعهما عن خیار فاذا کان عن خیار فقد وجب، جب دو شخص آپس میں عقد بیع کریں تو ان میں سے ہر شخص کو دوسرے کے ساتھ اسے باقی رکھنے یا رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب تک یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں)۔

ہاں اگر ان کا یہ عقد بیع خیار کے ساتھ کیا گیا ہو تو ایسی صورت میں خیار واجب ہو جائے گا۔

حضرت عمرؓ کا طریقہ کار یہ تھا کہ جب آپ کسی سے سودا کرتے اور اسے اختیار نہ دیتے اور نہ ہی سودے کو ختم کرنے کا ارادہ کرتے تو مجلس عقد سے اٹھ کھڑے ہوتے تو تھوڑی دیر تک قدموں سے چلنے کے بعد واپس آجاتے۔

خیار مجلس کے قائلین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ظاہر قول (المتبایعان بالخیار مالم یفترقا) سے استدلال کیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ جو اس حدیث کے راوی ہیں انہوں نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدگی مراد سمجھی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کے اپنے فعل کی جس روایت کا ذکر کیا گیا ہے تو اس کی اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ کیونکہ اس میں اس بات کا امکان ہے کہ حضرت ابن عمرؓ یہ سمجھتے ہوں کہ ان کا فروخت کنندہ خیار مجلس کا قائل ہے جس کی بنا پر انہیں اس شخص سے اسی بات کا خطرہ درپیش ہو جو مبیع کی تمام عیوب سے برأت کے سلسلے میں ایک دفعہ پیش آچکی تھی۔

حتیٰ کہ معاملہ حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش ہوا تھا اور حضرت عثمانؓ نے حضرت ابن عمرؓ کی رائے کے خلاف فیصلہ دیا تھا اور برأت کو اسی صورت میں قابل قبول قرار دیا تھا جب خریدار کے سامنے حضرت ابن عمرؓ کی طرف سے اس کی وضاحت کر دی جاتی حضرت ابن عمرؓ سے ایسی

روایت بھی منقول ہے جو اس بات کی موافقت پر دلالت کرتی ہے۔

یہ روایت ابن شہاب نے حمزہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے کہ جس مبیع پر سودا ہو جائے جبکہ مبیع موجود اور زندہ ہو تو وہ خریدار کا مال بن جاتا ہے۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ سودا ہو جانے کے ساتھ ہی مبیع خریدار کی ملکیت میں آجاتا ہے اور فروخت کنندہ کی ملکیت سے نکل جاتا ہے یہ بات خیار کی نفی کرتی ہے۔

رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (المتبایعان بالخیار ما لم یفترقا) اور بعض روایات کے الفاظ میں (البائعان بالخیار ما لم یفترقا) تو اس قول کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ طرفین کو سودا طے کرتے وقت یعنی مول تول کرنے کی حالت میں اختیار ہوتا ہے۔

لیکن جب سودا قطعی طور پر طے ہو جائے اور بیع پر طرفین کی رضامندی کا اظہار ہو جائے تو بیع کی تکمیل ہو جاتی ہے اور پھر اس حالت میں حقیقت کے لحاظ سے طرفین متبایع نہیں رہتے جس طرح ایسے دو شخصوں کو اسی وقت متضارب اور متقابل کا نام دیا جاتا ہے جب وہ ایک دوسرے کو ضرب لگانے اور ایک دوسرے کا مقابلہ کرنے کی حالت میں ہوتے ہیں۔

لیکن اس حالت کے ختم ہو جانے پر انہیں علی الاطلاق ان ناموں سے موسوم نہیں کیا جاتا بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ یہ دونوں شخص متضارب و متقابل تھے جب حدیث کے لفظ کے معنی کی حقیقت وہ ہے جو ہم نے بیان کر دی تو اختلافی نکتے پر اس لفظ سے استدلال درست نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی اس تاویل سے حدیث کا فائدہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ کسی شخص کو اس بارے میں کوئی اشکال نہیں ہے کہ بائع اور مشتری عقد پر رضامندی سے قبل جب بھاؤ لگانے اور مول تول کرنے کے مرحلے میں ہوتے ہیں تو دونوں کو اس سودے کے قبول کر لینے یا ترک کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ اس لیے حدیث میں ایسے خیار کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کے قول کے برعکس حدیث کے اندر ایک بڑا فائدہ موجود ہے۔

اس بات کا امکان تھا کہ کوئی یہ خیال نہ کر بیٹھے کہ جب فروخت کنندہ خریدار سے کہہ دے "میں نے فلاں چیز تمہارے ہاتھ فروخت کر دی" تو خریدار کی طرف سے اسے قبول کر لینے سے پہلے پہلے فروخت کنندہ اپنے اس قول سے رجوع نہیں کر سکتا۔

جس طرح مال کے بدلے آزادی دینے یا خلع کرنے کی صورت میں آقا اور شوہر غلام اور

بیوی کی طرف سے اسے قبول کرنے سے پہلے پہلے اپنے قول سے رجوع نہیں کرسکتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا قول کے ذریعے بیع کے اندر خیار کے اثبات کا حکم واضح فرما دیا یعنی فریق آخر کے قبول کرلینے سے پہلے پہلے دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کرلینے کا اختیار ہے اور خیار کے سلسلے میں بیع کا معاملہ عتق اور خلع کے معاملے سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مول تول اور بھاؤ کرنے والے دو اشخاص عقد بیع کے انعقاد سے پہلے کس طرح بائع اور مشتری کہلا سکتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انہیں بائع اور مشتری کہنا درست ہوگا جب وہ مول تول اور بھاؤ کرنے کے ذریعے بیع کا قصد کرلیں جس طرح ایک دوسرے کو قتل کرنے کا ارادہ کرنے والوں کو متقاتل کہا جاتا ہے۔

اگرچہ ابھی ان سے قتل کا فعل سرزد نہیں ہوا ہے یا جس طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس بیٹے کو ذبیح کہا گیا تھا جس کے ذبح کا اللہ کی طرف انہیں حکم آیا تھا۔ کیونکہ وہ ذبح کے قریب پہنچ گئے تھے اگرچہ ذبح نہیں ہوئے۔

اسی طرح قول باری ہے (فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ، جب یہ عورتیں اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو پھر انہیں یا تو بھلے طریقے سے روک رکھو یا بھلے طریقے سے علیحدہ کردو) آیت کا مفہوم یہ ہے کہ "جب یہ عورتیں مدت کو پہنچنے کے قریب ہوجائیں"۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ، اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور وہ اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو انہیں نہ روکو) اس آیت میں مدت کو پہنچنے کے حقیقی معنی مراد ہیں۔

اس بنا پر بھاؤ اور مول تول کرنے والے فریقین کو متبایع یعنی فروخت کنندہ اور خریدار کا نام دینا درست ہے جبکہ یہ دونوں اس طریقے پر عقد بیع کی تکمیل کا ارادہ رکھتے ہوں جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

البتہ ایک بات جس کے سمجھنے میں کسی کو کوئی دقت پیش نہیں آسکتی وہ یہ ہے کہ بیع کے انعقاد کے بعد حقیقت کے اعتبار سے ان دونوں کو متبایع یعنی بائع اور مشتری کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ جس طرح تمام افعال میں ہوتا ہے کہ جب یہ افعال اختتام پذیر ہوجاتے ہیں تو انہیں سرانجام دینے والوں سے وہ نام بھی مرٹ جاتے ہیں جو ان افعال سے مشتق ہوئے تھے۔

البتہ مدح و ذم کے اسماء اس قاعدے کے ذیل میں نہیں آتے جیسا کہ ہم اپنی اس کتاب کی ابتدا میں بیان کر آئے ہیں۔ افعال کے اختتام پذیر ہو جانے پر انہیں سرانجام دینے والوں کو ماضی کے الفاظ سے موسوم کیا جائے گا۔

مثلاً ایسے دو افراد جو عقد بیع کر چکے ہوں یا ایک دوسرے کی پٹائی اور مقابلے سے فارغ ہو چکے ہیں انہیں ان الفاظ میں یاد کیا جائے گا "کانا متبایعین (یہ دونوں بائع اور مشتری رہے تھے) اسی طرح "کانا متضاربین" نیز "کانا متقابلین" عقد بیع کے وقوع پذیر ہو جانے کے بعد ان دونوں پر اس اسم کا اطلاق حقیقی معنوں میں نہیں ہو سکتا اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ بعض دفعہ عقد بیع کے بعد ان دونوں کے لیے اسے فسخ کر دینا اور توڑ دینا درست ہوتا ہے۔

اقالہ یعنی فسخ کرنے کی حالت میں یہ دونوں حقیقی معنوں میں متقابل یعنی بیع فسخ کرنے والے ہوتے ہیں جبکہ ان دونوں کا ایک ہی حالت کے اندر بیع کرنے والے اور بیع فسخ کرنے والے بن جانا کسی طرح بھی درست نہیں ہو سکتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان دونوں پر "متبایعان" کے اسم کا اطلاق حقیقی معنوں میں اس وقت ہوتا ہے جب یہ مول تول اور بھاؤ کرنے نیز عقد بیع کی تکمیل کے مرحلے میں ہوتے ہیں۔

عقد بیع کے اختتام پذیر ہو جانے کے بعد ان دونوں پر اس اسم کا اطلاق ان معنوں میں ہوتا ہے کہ انہوں نے کبھی آپس میں بیع کیا تھا۔ یہ اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے جب یہ بات واضح ہو گئی تو اس لفظ کو حقیقی معنوں پر محمول کرنا ضروری ہو گیا۔ یعنی وہ حالت جس میں خریدار سے فروخت کنندہ یہ کہے: "میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کر دی" فروخت کنندہ نے یہ کہہ کر اپنی طرف سے بیع کے اسم کا اطلاق کر دیا جبکہ خریدار نے ابھی اسے قبول نہیں کیا۔

یہی وہ حالت ہے جس میں یہ دونوں 'متبایعان' کہلاتے ہیں اور اسی حالت میں ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے خیار کا ثبوت ہوتا ہے۔ فروخت کنندہ کو خریدار کی طرف سے اسے قبول کرنے سے پہلے پہلے اس کے فسخ کا اختیار ہوتا ہے اور خریدار کو علیحدگی سے پہلے اسے قبول کر لینے کا اختیار ہوتا ہے۔

حدیث میں یہی حالت مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "المتبایعان" کا لفظ استعمال فرمایا جس کے معنی ہیں" ایک دوسرے کے ساتھ بیع کرنے والے حالانکہ بائع ان میں ایک ہوتا ہے یعنی وہ شخص جو بکاؤ سامان کا مالک ہوتا ہے۔

گویا آپ نے یوں فرمایا: "جب فروخت کنندہ یہ کہہ دے کہ میں نے تمھیں یہ چیز فروخت کردی تو دونوں کو اس معاملے میں اس وقت تک خیار یعنی اختیار ہوتا ہے جب تک ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں" کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ خریدار فروخت کنندہ نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ جب فروخت کنندہ خریدار کی طرف سے قبول ہونے سے پہلے چیز کو فروخت کر دے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (المتبایعان بالخیار مالم یفترقا) کی تاویل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ محمد بن الحسن سے اس کا یہ مفہوم مروی ہے کہ جب فروخت کنندہ خریدار سے یہ کہہ دے کہ "میں نے یہ چیز تمھارے ہاتھ فروخت کردی" تو اسے اپنے قول سے اس وقت تک رجوع کرنے کا اختیار ہے جب تک خریدار یہ نہ کہہ دے کہ "میں نے قبول کر لیا"۔

امام محمد نے فرمایا کہ امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس سے کسی چیز کا بھاؤ لگانے والے طرفین مراد ہیں جب فروخت کرنے والے نے یہ کہہ دیا "میں نے تمھیں یہ چیز دس میں فروخت کر دی"، تو خریدار کو اسی مجلس میں اسے قبول کر لینے کا اختیار ہے اور اسی مجلس میں خریدار کی طرف سے اسے قبول کر لینے سے قبل فروخت کنندہ کو اپنے قول سے رجوع کر لینے کا بھی اختیار ہے۔

بیع قبول کرنے سے پہلے ان دونوں میں سے جو بھی جس وقت مجلس سے اُٹھ کھڑا ہو گا اسی وقت وہ خیار باطل ہو جائے گا جو ان دونوں کو حاصل تھا۔ اور اب ان دونوں میں سے کسی کو بھی اس کی اجازت نہیں ہو گی۔

امام محمد نے خیار کو افتراق بالقول پر محمول کیا ہے یعنی ان دونوں کو خیار حاصل رہتا ہے جب تک قول کے ذریعے یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو جاتے۔ اس معنی پر اسے محمول کرنے کی گنجائش ہے۔ قول باری ہے (وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ) مگر جو لوگ اہل کتاب تھے وہ تو اس دلیل کے آنے کے بعد ہی مختلف ہوئے۔

اسی طرح محاورہ ہے "تشاور القوم فی کذا فافترقوا عن کذا" (لوگوں نے فلاں معاملے میں باہمی مشاورت کی پھر فلاں بات پر اتفاق ہو گیا اور مجلس برخاست ہو گئی) اس محاورے میں مراد یہ ہے کہ فلاں بات پر اتفاق ہو گیا اور سب کی رضامندی حاصل ہو گئی پھر اس

سے کے بعد خواہ مجلس باقی کیوں نہ رہی ہو۔

حدیث میں افتراق کے لفظ سے افتراق بالقول مراد ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر البصری نے روایت کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں قتیبہ نے انہیں اللیث نے محمد بن عجلان سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
(المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا الا ان تکون صفقة خیار ولا یحل له ان یفارق صاحبه خشیة ان یستقیله)۔

بائع اور مشتری دونوں کو خیار حاصل ہوتا ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں الّا یہ کہ یہ سودا خیار والا ہو یعنی اس صورت میں خیار ختم نہیں ہوتا اور کسی کے لیے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اس ڈر سے اپنے ساتھی سے علیحدہ ہو جائے کہ کہیں وہ اسے یہ سودا توڑ دینے کے لیے نہ کہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المتبایعان بالخیار ما لم یتفرقا) افتراق بالقول کے معنوں پر محمول ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ولا یحل له ان یفارقه خشیة ان یستقیله)

یہ افتراق بالابدان کے معنی پر محمول ہے جبکہ پہلا افتراق بالقول کے معنی دے رہا ہے۔ نیز اس سے افتراق بالقول کے ساتھ عقد کی صحت پر بھی دلالت ہو رہی ہے استقالہ کا مفہوم یہ ہے کہ ایک فریق دوسرے کو بیع توڑ دینے کی تجویز پیش کرے۔

یہ چیز عقد ہو جانے کے بعد خیار کی نفی پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے اوّل یہ کہ اگر اسے خیار مجلس حاصل ہوتا تو پھر فریق آخر سے بیع توڑ دینے کی تجویز پیش کرنے کی ضرورت اسے نہ پڑتی بلکہ وہ اپنے خیار کے حق کو استعمال کرتے ہوئے خود بیع کو فسخ کر دیتا۔ دوم۔ اقالہ یعنی بیع کو توڑ دینا اسی وقت درست ہوتا ہے جب عقد درست ہو جائے اور اس عقد کی بنا پر طرفین میں سے ہر ایک کو اس چیز کی ملکیت حاصل ہو جائے جو اس سے متعلق ہے یہ چیز بھی خیار کی نفی اور عقد کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ولا یحل له ان یفارقه) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جب تک دونوں مجلس عقد میں موجود رہیں اس وقت تک ایک کی طرف سے اقالہ کی تجویز کو

دوسرے کی طرف سے قبول کرلینا پسندیدہ امر ہوگا اور اسے قبول نہ کرنا ناپسندیدہ فعل ہو گا۔ آپ کے درج بالا ارشاد کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مجلس عقد سے ایک دوسرے کی علیحدگی کے بعد اقالہ کا حکم درج بالا حکم سے مختلف ہوگا۔

یعنی علیحدگی کے بعد اگر وہ فریق آخر کے اقالہ کی تجویز کو نہ مانے اور اسے رد کر دے تو اس کے لیے اس میں کوئی کراہت نہیں ہوگی لیکن علیحدگی سے پہلے اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا یہ اقدام مکروہ متصور ہوگا۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں علی بن احمد ازدی نے، انہیں اسماعیل بن عبداللہ بن زرارہ نے، انہیں ہشیم نے یحییٰ بن سعید سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (البیعان لا بیع بینھما الا ان یفترقا الا بیع الخیار۔

بیع کرنے والے طرفین کے درمیان کوئی بیع اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں، البتہ خیار اس میں داخل نہیں ہے۔) ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انہیں معاذ بن المثنیٰ نے، انہیں قعنبی نے، انہیں عبدالعزیز بن مسلم القسملی نے عبداللہ بن دینار سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل بیعین لا بیع بینھما حتی یفترقا ، عقد بیع کرنے والے ہر جوڑے کے درمیان بیع نہیں ہوتی جب تک وہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہ ہو جائیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ بیع کرنے والے طرفین یعنی بائع اور مشتری کے درمیان علیحدگی کے بعد ہی بیع ہوتی ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مول تول کرنے اور بھاؤ لگانے کے مرحلے میں ان کے درمیان بیع کی نفی مراد لی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کے درمیان بیع کا عمل پورا ہو جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحت عقد اور ان دونوں کے درمیان اس عقد کے انعقاد پذیر ہونے کی صورت میں ان کی اس سوداکاری کی نفی نہ کرتے اس لیے کہ آپ ایک چیز کو ثابت کرنے کے بعد اس کی نفی تو نہیں کر سکتے تھے۔

اس لیے ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ آپ کے اس قول سے مراد مول تول اور بھاؤ لگانے والے طرفین ہیں جنہوں نے آپس میں عقد بیع کا ارادہ کر لیا ہو اور فروخت کنندہ نے خریدار کے لیے بیع کی ایجاب کر دی ہو اور خریدار نے بھی اس سے خریدنے کے ارادے

سے یہ کہہ دیا ہو" ٹھیک ہے، اسے میرے ہاتھ فروخت کر دو" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قول اور قبول کے ذریعے ایک دوسرے سے علیحدگی تک ان دونوں کے درمیان بیع کے انعقاد کی نفی کر دی۔

کیونکہ خریدار کی طرف سے کہا ہوا لفظ" یعنی "(مجھے فروخت کر دے) عقد کو قبول کرنے پر دلالت نہیں کرتا اور نہ ہی یہ بیع کے الفاظ میں شمار ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے تو ایک کی طرف سے دوسرے کو حکم دیا گیا ہے۔ اگر دوسرا شخص یہ کہہ دے کہ مجھے قبول ہے تو بیع واقع ہو جائے گی۔

یہی وہ علیحدگی ہے جو قول کے ذریعے ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں یہی مراد ہے۔ ہم نے عربی زبان کے محاورات میں اس کے استعمال کے بہت سے نظائر کا ذکر پہلے کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو یہ تسلیم کرنے سے کیوں انکار ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا ارشاد سے ایجاب وقبول کے ذریعے بیع کے انعقاد کی حالت میں اس کی نفی مراد لی ہو، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تکمیل کے اس مرحلے پر بیع کی اس لیے نفی کی ہے کہ ابھی ان دونوں کے درمیان خیار مجلس باقی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا ثبوت بیع سے اسم بیع کی نفی کا موجب نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان اس صورت میں بیع کا اثبات کر دیا جب انہوں نے علیحدگی کے بعد بھی خیار کی شرط رکھی ہو اس صورت میں بیع کے اندر خیار کا ثبوت اس عقد سے بیع کے نام کی نفی کا موجب نہیں۔

اس لیے کہ آپ کا قول ہے (کل بیعین فلا بیع بینهما حتی یفترقا الا بیع الخیار) آپ نے بیع خیار کو بھی بیع کا نام دیا۔ اگر آپ کا اس سے ارادہ یہ ہوتا کہ ایجاب وقبول واقع ہو جانے کی حالت میں بیع کی نفی ہوتی ہے جب تک کہ دونوں کے درمیان علیحدگی نہ ہو جائے تو پھر خیار مجلس کی بنا پر آپ ان دونوں کے درمیان بیع کی ہرگز نفی نہ فرماتے جس طرح بیع کے اندر خیار کی شرط کی موجودگی کی صورت میں آپ نے بیع کی نفی نہیں فرمائی بلکہ اس کا اثبات کر کے اسے بیع کا نام دے دیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد میں" البیعان"

سے بیع میں مول تول کرنے والے اور قیمت لگانے والے جانبین مراد ہیں اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بائع کا یہ کہہ دینا کہ " مجھ سے یہ چیز خرید لو " یا مشتری کا یہ کہہ دینا کہ " یہ چیز میرے ہاتھ فروخت کر دو " بیع نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں میں قول کے ذریعے علیحدگی نہ ہو یعنی بائع یہ کہے کہ میں نے فروخت کر دیا اور مشتری یہ کہے کہ میں نے خرید لیا۔

ان فقروں کے کہنے پر علیحدگی عمل میں آئے گی اور بیع کی تکمیل ہو جائے گی۔ اس سے یہ بات بھی ضروری ہو گئی کہ اس بیع میں کسی خیار کی شرط نہ رہے اور بیع کی تکمیل ہو جائے۔ خواہ جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدہ نہ بھی ہوں لیکن ایجاب و قبول کے ذریعے قولاً علیحدگی ظہور پذیر ہو چکی ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس روایت میں زیادہ احتمال تو ان ہی معنوں کا ہے جو ہم نے اور ہمارے مخالف نے بیان کیے ہیں۔ لیکن احتمال کی بنا پر ظاہر قرآن کے مفہوم میں رکاوٹ ڈالنا جائز نہیں ہوتا بلکہ حدیث کو ظاہر قرآن کے معنوں کی موافقت کا جامہ پہنانا اور اس کے مخالف معنوں پر محمول نہ کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر قیاس اور نظر کی رو سے دیکھا جائے تو حدیث کے جو معنی ہم نے بیان کیے ہیں اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ نکاح اور مال کے بدلے خلع اور عتق نیز قتل عمد میں صلح کی صورتوں میں جب طرفین کے ایجاب و قبول کے ذریعے بات پکی اور درست ہو جاتی ہے اور طرفین میں سے کسی کے لیے خیار باقی نہیں رہتا۔

اس کی وجہ وہ ایجاب و قبول ہے جس کی بنا پر ان صورتوں میں طے کیا جانے والا معاملہ درست ہو جاتا ہے اور خیار کی کوئی شرط باقی نہیں رہتی۔

قول باری (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ، اور تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) کی تفسیر میں عطاء اور سدی کا قول ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے " تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے "۔

کہ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (وَلَا تُقٰتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقٰتِلُوْكُمْ فِيْهِ، اور انہیں مسجد حرام کے نزدیک قتل نہ کرو جب تک کہ وہ تمہیں اس جگہ قتل نہ کریں) اس کے معنی ہیں " جب تک وہ تم میں سے بعض کو قتل نہ کریں "۔

درج بالا آیت کی یہ قرأت حمزہ اور کسائی نے کی ہے۔ باقی قراء نے اس کی قرأت الف کے ساتھ کی ہے یعنی (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ) عرب کہتے

ہیں "قُتلنا ورب الکعبۃ" (رب کعبہ کی قسم ہم قتل ہو گئے)۔

بعض افراد کے قتل ہو جانے کی صورت میں یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ قولِ باری (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ) کا یہ انداز اس لیے خوبصورت ہے کہ مسلمان ایک دین کے ماننے والے ہیں اس لیے وہ ایک جان کی طرح ہیں اسی لیے فرمایا گیا (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ) اور اس سے مراد یہ لی گئی کہ تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان المومنین کالنفس الواحدۃ اذا الم بعضہ تداعی سائرہ بالحمّی والسھر، تمام مسلمان ایک جان کی طرح ہیں کہ اس کے کسی ایک حصے کو کوئی تکلیف لاحق ہو جاتی ہے تو باقی تمام حصے بخار اور بیداری میں مبتلا ہو کر اس کا ساتھ دیتے ہیں) نیز آپ کا ارشاد ہے (المومنون کالبنیان یشد بعضہ بعضا، تمام مسلمان ایک عمارت کی مانند ہیں کہ اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تقویت کا باعث ہوتا ہے)۔

اس بنا پر درج بالا آیت کی عبارت اس طرح مقدر مانی جائے گی " ولا یقتل بعضکم بعضا فی اکل اموالکم بالباطل وغیرہ مما ھو محرم علیکم،، (باطل یا غیر باطل طریقے سے جو تم پر حرام کر دیا گیا ہے ایک دوسرے کا مال کھانے میں تم میں سے بعض بعض کو قتل نہ کرے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُیُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰٓی اَنْفُسِكُمْ، جب تم گھروں میں داخل ہو تو اپنے آپ کو سلام کہو) یہاں مراد یہ ہے کہ اپنوں میں سے بعض یعنی گھر والوں کو السلام علیکم کہو۔

آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو" مال کی طلب میں اپنی جانوں کو قتل نہ کرو،" وہ اس طرح کہ اپنے آپ کو دھوکہ دہی پر کمر بستہ کرے اور اس طرح اس کا یہ طریق کار اس کی ہلاکت کا موجب بن جائے۔ اس میں اس مفہوم کا بھی احتمال ہے کہ "غصے اور اکتاہٹ کی بنا پر اپنی جانیں نہ لے لو یعنی خودکشی نہ کر بیٹھو" آیت کے الفاظ میں چونکہ ان تمام معانی کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہ معانی مراد لے لینا جائز ہے۔

قولِ باری ہے (وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِكَ عُدْوَانًا وَّظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِیْهِ نَارًا، جو شخص ظلم اور زیادتی کی بنا پر ایسا کرے گا اسے ہم ضرور آگ میں جھونکیں گے) اس وعید میں روئے سخن کس طرف ہے اس کے متعلق کئی اقوال بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا مرجع باطل طریقے

سے مال کھانے نیز ناحق کسی کی جان لینے کے گھناؤنے افعال کی طرف ہے۔ اس لیے جو شخص بھی ان میں سے کسی ایک فعل کا مرتکب ہوگا وہ اس وعید کا سزاوار قرار پائے گا۔

عطاء کا قول ہے کہ اس وعید کا تعلق صرف ناحق کسی کی جان لینے کے فعل سے ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کا مرجع ہر وہ فعل ہے جس کی سورت کی ابتدا سے یہاں تک ممانعت کر دی گئی ہے۔ ایک اور قول ہے کہ اس وعید کا تعلق قولِ باری (یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا یَحِلُّ لَکُمْ اَنْ تَرِثُوا النِّسَآءَ کَرْھًا) سے شروع ہوتا ہے اس لیے کہ اس کا ماقبل بھی مقرون بالوعید ہے۔ لیکن زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ اس وعید کا تعلق اس سے متصل دو افعال یعنی باطل طریقے سے مال کھانے اور کسی کو ناحق قتل کرنے کے ساتھ ہے وعید کو اپنے قول (عُدْوَانًا وَّظُلْمًا) کے ساتھ مقید کیا ہے تاکہ سہو اور غلطی کی بنا پر سرزد ہونے والے افعال اس سے خارج ہو جائیں۔ نیز وہ افعال بھی اس سے نکل جائیں جو احکام میں اجتہاد کی راہ سے تعمد اور عصیان کی حد کو چھو جانے والے ہوں۔

اللہ تعالیٰ نے ظلم و عدوان دونوں کا ذکر کیا حالانکہ ان دونوں کے معانی متقارب ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب دو لفظوں کے معانی متقارب ہوں لیکن ان میں لفظی اختلاف ہو تو ایسی صورت میں دونوں کا اکٹھا ذکر عبارت کے حسن کا سبب بنتا ہے۔ اس کی ایک مثال عدی بن زید کا یہ شعر ہے۔

؎ وقددت الادیم لراھشیہ　　　والفی قولھا کذبا و مینا

زبّاء نے اپنے باپ کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے جذیمہ کی چمڑی ہاتھ کی دونوں رگوں تک ادھیڑ دی اور جذیمہ نے زباء کے ساتھ اس کے شادی کے وعدے کو جھوٹا پایا۔ کذب اور مَین دونوں کے معنی جھوٹ کے ہیں لیکن لفظی اختلاف کی بنا پر ایک کو دوسرے پر عطف کرنا عبارت کے حسن کا سبب بن گیا۔ اسی طرح بشر بن حازم کا شعر ہے۔

؎ فما وطی الحصی مثل ابن سعدی　　　ولا لبس النعال ولا احتذاھا

ابن سعدی کی طرح نہ کسی نے کنکریوں کو روندا ہے اور نہ ہی کسی نے جوتے پہنے ہیں۔ احتذاء جوتا پہننے کو کہتے ہیں۔ اس لیے ان دونوں لفظوں کے معنی ایک ہیں لیکن لفظی اختلاف کی بنا پر شعر میں ان کا ایک ساتھ ذکر ہو گیا جو عبارت کی خوبصورتی کا سبب ہے۔ واللہ اعلم۔

تمنا کرنے کی نہی

قولِ باری ہے (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ ، اور جو کچھ اللہ نے تم میں سے کسی کو دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ دیا ہے اس کی تمنا نہ کرو) سفیان نے ابن ابی نجیح سے ، انہوں نے مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے ، وہ فرماتی ہیں۔ "میں نے ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مرد لوگ جہاد پر جاتے ہیں ، عورتیں نہیں جاتیں۔ مردوں کا تذکرہ ہوتا ہے۔ عورتوں کا نہیں ہوتا" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللّٰهُ بِهٖ بَعْضَكُمْ عَلٰى بَعْضٍ) تا آخر آیت۔ نیز یہ آیت بھی نازل ہوئی (اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ ۔ بے شک مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں) تا آخر آیت۔

قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ کوئی شخص مال کی تمنا نہ کرے کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ کہیں اسی مال میں اس کی ہلاکت کا سامان نہ موجود ہو۔ زیر بحث آیت کی تفسیر میں سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اہلِ جاہلیت عورت اور بچے کو اپنا وارث نہیں بناتے تھے اور اپنی اپنی پسند کے افراد کو دے دیتے تھے۔

پھر اسلام آنے کے بعد جب عورت اور بچے کو اپنا اپنا حصہ مل گیا اور مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر قرار دیا گیا تو عورتیں کہنے لگیں۔ کاش ہمارا حصہ بھی مردوں کے حصے کی طرح ہوتا اور دوسری طرف مرد یہ کہنے لگے کہ جس طرح میراث میں حصوں کے لحاظ سے ہمیں عورتوں پر فضیلت ہے امید ہے کہ آخرت میں بھی ہمیں اسی طرح ان پر فضیلت حاصل ہو جائے گی۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لِلرِّجَالِ نَصِیْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوْا وَلِلنِّسَاءِ نَصِیْبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ، جو کچھ مردوں نے کمایا ہے اس کے مطابق ان کا حصہ ہے اور جو کچھ عورتوں نے کمایا ہے اس کے مطابق ان کا حصہ) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ عورت کو اس کی نیکیوں کا دس گنا بدلہ ملے

گا جس طرح مرد کو اس کی نیکیوں کا ملے گا۔

پھر فرمایا (وَاسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمًا ، ہاں اللہ سے اس کے فضل کی دعا مانگتے رہو یقیناً اللہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے) اللہ تعالیٰ نے بعضوں کو دوسروں کے مقابلے میں زیادہ دیا ہے اس کی تمنا کرنے سے منع فرما دیا ہے۔ کیونکہ اس کے علم میں اگر یہ بات ہوتی کہ فلاں کو عطا کرنے میں اس کی بھلائی ہے تو اس کے مقابلہ میں کسی اور کو اپنے فضل سے نہ نوازتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بخل یا عدم فضل کی بنا پر کسی سے اپنا فضل نہیں روکتا بلکہ روکتا اس لیئے ہے کہ اسے وہ چیز عطا کرے جو اس سے بڑھ کر ہو۔ اس آیت کے ضمن میں حسد سے نہی بھی موجود ہے۔ کیونکہ حسد میں اس بات کی تمنا ہوتی ہے کہ دوسرے کی نعمت اس سے زائل ہو کر حاسد کو مل جائے۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت ابوہریرہؓ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یخطب الرجل علی خطبۃ اخیہ ولا یسوم علی سوم اخیہ ولا تسأل المرأۃ طلاق اختہا لتکفئ ما فی صحفتہا فان اللہ ھُوَ رَازِقُهَا ، کوئی شخص اس عورت کو پیغامِ نکاح نہ بھیجے جسے اس کا مسلمان بھائی پہلے ہی پیغامِ نکاح بھیج چکا ہو۔ کوئی شخص اس چیز کی قیمت نہ لگائے جس کی اس کا مسلمان بھائی پہلے ہی قیمت لگا چکا ہو، اور کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی اس نیت سے طلبگار نہ بنے کہ اس کے برتن میں جو کچھ ہے اسے خود سمیٹ لے۔ اس کا رازق بھی اللہ تعالیٰ ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمادیا کہ جب ایک عورت کو مرد کی طرف سے نکاح کا پیغام جا چکا ہو اور عورت کا میلان بھی اس کی طرف ہو گیا ہو اور وہ رضامند بھی ہو گئی ہو تو ایسی صورت میں کوئی شخص اسے پیغام نکاح نہ بھیجے

اسی طرح آپ نے کسی چیز پر ایک شخص کی طرف سے مول بھاؤ ہو جانے پر دوسرے شخص کو اس چیز کی قیمت لگانے سے منع فرمادیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے اس شخص کے متعلق اندازہ لگا سکتے ہیں جو یہ تمنا کرتا ہو کہ جو نعمت اور مال اس کے غیر کو مل چکا ہو اور اس پر اس کی ملکیت ہو گئی ہو وہ مال اس کے قبضے میں آجائے۔

آپ نے یہ بھی فرمایا کہ کوئی عورت اپنی بہن کی طلاق کی اس نیت سے طلبگار نہ بن جائے کہ

اس کے برتن میں جو کچھ ہے اسے خود سمیٹ لے یعنی اپنی بہن کا حق اپنے لیے حاصل کرنے کی سعی نہ کرے۔ سفیان نے زہری سے، انہوں نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لاحسد الا فی اثنتین رجل آتاہ اللہ مالاً فھو ینفق منہ آناء اللیل والنھار ورجل آتاہ القرآن فھو یقوم بہ آناء اللیل والنھار، دو باتوں کے سوا اور کسی بات میں حسد کرنا درست نہیں ایک بات تو یہ ہے کہ کوئی شخص ہو جسے اللہ نے مال عطا کیا ہو اور وہ دن رات اسے اللہ کی راہ میں خرچ کرتا ہو اور دوسری بات یہ ہے کہ کوئی شخص ہو جسے اللہ تعالیٰ نے قرآن عطا کیا ہو اور وہ دن رات اس پر عمل کرنے میں لگا ہو)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تمنا کی دو قسمیں ہیں ایک ممنوع اور دوسری غیر ممنوع۔ ممنوع تمنا کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کی نعمت کے زوال کی تمنا کرے کہ یہ حسد ہے اور اس تمنا کی نہی کی گئی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ تمنا کرے اسے بھی وہی نعمت حاصل ہو جائے جو اس کے غیر کو حاصل ہے۔ لیکن اس کے ساتھ غیر سے اس نعمت کے زوال کی خواہش نہ ہو۔ اس طرح کی تمنا کی ممانعت نہیں ہے۔ بشرطیکہ مصلحت اور بھلائی کی خاطر ایسی تمنا کی جائے نیز حکمت کی رو سے بھی اس کا جواز ہو۔

ممنوع تمنا کی ایک صورت یہ ہے کہ انسان ایسی چیز کی تمنا اپنے دل میں لے بیٹھے جو ممکن ہی نہ ہو مثلاً کوئی مرد عورت بن جانے یا کوئی عورت مرد بن جانے کی تمنا کر بیٹھے یا کوئی عورت اپنے دل میں خلافت اور امامت یا اسی قسم کی کسی اور چیز کی تمنا پیدا کرلے جس کے متعلق سب کو معلوم ہو کہ یہ کبھی وقوع پذیر نہیں ہوسکتی۔

قول باری لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں۔ ایک یہ ہے کہ ہر شخص کے لیے ثواب کا وہ حصہ ہوتا ہے جو اسے اپنے معاملات میں حسن تدبیر اور باریک بینی کی بنا پر مل جاتا ہے اس طرح وہ اس کا مستحق ہو کر اس کے ذریعے اونچے مرتبے پر پہنچ جاتا ہے، تم اس کے اس حسنِ تدبیر کے خلاف تمنا نہ کرو، کیونکہ ہر شخص کے لیے اس کا حصہ مقرر ہے نہ اس میں کمی ہوسکتی ہے۔ اور نہ اسے گھٹایا جاسکتا ہے دوسرا قول یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کی کمائی کا بدلہ ملے گا اس لیے دوسرے کے بدلے کی تمنا کر کے اپنی کمائی ضائع نہ کرے اور نہ ہی اپنا عمل رائیگاں کر دے۔ ایک قول یہ ہے کہ

مردوں اور عورتوں کے طبقوں میں سے ہر طبقے اور گروہ کے لیے دنیاوی نعمتوں کا وہ حصّہ ہے۔ جو اس نے حاصل کیا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کی قسمت میں جو کچھ لکھ دیا اس پر راضی ہو جانا اس کی ذمہ داری ہے۔

قولِ باری (وَاسْئَلُوا اللّٰهَ مِنْ فَضْلِهٖ ، اور اللہ سے اس کے فضل کی دعا مانگتے رہو) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس آیت میں یہ فرمایا گیا ہے کہ اگر تمھیں اس چیز کی ضرورت پڑ جائے جو تمھارے غیر کے پاس ہے تو اللہ تعالیٰ سے سوال کرو کہ وہ اپنے فضل سے اس جیسی چیز تمھیں بھی عطا کر دے۔ غیر کی چیز حاصل کرنے کی تمنا نہ کرو البتہ اللہ تعالیٰ سے سوال مصلحت اور بھلائی کی شرط کے ساتھ مشروط ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

عصبہ کا بیان

قولِ باری ہے (وَلِکُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِیَ مِمَّا تَرَکَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ۔ اور ہم نے ہر اُس ترکے کے حق دار چھوڑے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہاں موالی سے مراد عصبہ ہیں۔ سدّی کا قول ہے کہ موالی ورثار کو کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق مولیٰ کے اصل معنی ہیں وہ شخص جو کسی چیز کا ولی اور سرپرست بن گیا ہو جس کا مفہوم یہ ہے کہ سرپرستی کا تعلق اس چیز میں تصرّف کے حق کے ساتھ قائم ہو جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مولیٰ ایک مشترک لفظ ہے جس کے کئی معانی ہیں۔ اپنے غلام کو آزاد کر دینے والا آقا مولیٰ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اسے آزادی دینے کے سلسلے میں وہی اس کا ولی نعمت ہوتا ہے۔ اس لیے ایسے آقا کو مولی النعمۃ کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ آزاد شدہ غلام کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ آقا کی طرف سے اسے آزادی کی نعمت سے مالا مال کرنے کی بنا پر اس کے آقا کی ولایت اس کے ساتھ منتقل ہو جاتی ہے۔ اس لفظ کی حیثیت وہی ہے جو لفظ غریم کی ہے۔ طالب یعنی قرض دینے والے کو بھی غریم کہتے ہیں۔ کیونکہ اسے مقروض کے پیچھے پڑے رہنے اور قرض کی واپسی کے مطالبے کا حق ہوتا ہے، اس کے ساتھ ساتھ مطلوب یعنی مقروض کو بھی غریم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے کیونکہ وہ قرض کی ادائیگی کے مطالبہ کی زد میں ہوتا ہے اور اس کے ذمے قرض کی رقم لگی ہوتی ہے۔
باپ اور بیٹے کے واسطے سے مذکر رشتہ داروں یعنی عصبہ کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے اور کسی حلف یعنی دوستی کے معاہدے میں شریک حلیف کو بھی مولیٰ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ دوستی کے اس معاہدے کی بنا پر وہ اپنے حلیف کے معاملات کا ولی اور سرپرست ونگران ہوتا ہے۔ چچا زاد بھائی کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ وہ قرابت اور رشتہ داری کی بنیاد پر مدد کرتا اور ساتھ دیتا ہے۔

دلی کو بھی مولی کہتے ہیں کیونکہ وہ مدد کرنے اور ساتھ دینے کی صورت میں سرپرستی اور معاملات کی نگرانی کرتا ہے قول باری ہے (ذالک بان اللہ مولی الذین آمنوا وان الکفرین لامولیٰ لھم) یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کا مولی اور ان کا مددگار ہے اور کافروں کا کوئی مولیٰ نہیں ہے)۔ یعنی اللہ تعالیٰ نصرت اور مدد کے ذریعے اہل ایمان کی سرپرستی کرتا ہے جبکہ کافروں کا کوئی مدد کرنے والا نہیں جس کی مدد کسی شمار و قطار میں ہو۔ فضل بن عباس سے یہ شعر منسوب ہے۔

مھلا بنی عمنا مھلا موالینا　　　لا تظھرن لنا ما کان مدفونا

اے ہمارے چچا کے خاندان والو، اے ہمارے موالی ذرا صبر سے کام لو اور ہمارے سامنے اس بشمنی کا اظہار نہ کرو جو اسلام آنے کے بعد دفن کر دی گئی تھی، شاعر کا روئے سخن بنی امیہ کی طرف ہے۔ شعر میں شاعر نے چچا کے بیٹوں کو موالی کا نام دیا ہے۔ غلام کے مالک کو بھی مولیٰ کہتے ہیں کیونکہ ملکیت، نصرت، ولایت، نصرت اور حمایت کی صورت میں وہ اس کا نگران اور سرپرست ہوتا ہے۔ اس طرح مولیٰ کے اسم کے درج بالا معانی ہے اور اس لیے یہ ایک مشترک لفظ ہے جس کی بنا پر اس کے عموم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اس لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کے لیے وصیت کی ہو تو اگر درجے کے لحاظ سے اس کے اعلیٰ اور اسفل دونوں قسم کے موالی موجود ہوں گے تو اس کی یہ وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ ان دونوں قسموں کے موالی کا ایک ہی حالت میں لفظ کے تحت آنا ممتنع ہے نیز ان میں کوئی بھی دوسرے کے مقابلے میں اولیٰ نہیں ہے۔ اس لیے وصیت باطل ہو جائے گی۔

یہاں مولیٰ کے تمام معانی میں سے عصبہ کے معنی زیادہ واضح اور زیادہ قریب ہیں کیونکہ اسرائیل نے حصین سے، انہوں نے ابو صالح سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انا اولی بالمومنین من مات وترک مالا فمالہ للموالی العصبۃ۔ ومن ترک کلاً او ضیاعا فانا ولیہ۔

میں اہل ایمان کے سب سے زیادہ قریب ہوں۔ جو شخص وفات پا جائے اور مال چھوڑ جائے تو اس کا مال اس کے موالی یعنی عصبہ کو ملے گا اور جو شخص کوئی بوجھ یا عیال چھوڑ جائے تو ان کا ولی اور سرپرست ہوں گا۔

معمر نے طاؤس کے بیٹے سے، انہوں نے اپنے والد سے، اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ

سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اقسموا المال بین اهل الفرائض علی کتاب الله فما ابقت السهام فلاولی رجل ذکر) وروی فلاولی عصبۃ ذکر (مال کو ان لوگوں میں تقسیم کردو جو ذوالفروض ہیں یعنی جن کے حصے مقرر ہیں انہیں ان کے حصے دینے کے بعد جو باقی بچ رہے وہ سب سے قریبی مذکر رشتہ دار کا ہوگا۔ ایک روایت میں ہے کہ سب سے قریبی مذکر عصبہ کا ہوگا) ۔

اسی طرح وہ روایت بھی ہے جس میں موالی کو عصبہ کا نام دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (فلاولی عصبۃ ذکر) میں وہ مفہوم موجود ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (ولکل جعلنا موالی مما ترک الوالدان والاقربون) میں عصبات مراد ہیں۔

فقہاء کے درمیان بھی اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ ذوی الفروض کو ان کے حصے دینے کے بعد ترکے میں سے بچ رہنے والا مال اس شخص کو دیا جائے گا جو میت کا سب سے قریبی عصبہ ہوگا۔ عصبات ان مرد رشتہ داروں کو کہا جاتا ہے جن کی میت کے ساتھ قرابت باپ اور بیٹوں کے واسطے سے متصل ہوتی ہے۔

مثلاً دادا، علاتی بھائی، چچا اور اس کے بیٹے اس طرح وہ مذکر رشتہ دار جن کی پشت ان سے نیچی ہو لیکن میت سے ان کا اتصال بیٹوں اور باپوں کے ذریعے ہوتا ہے۔ اس قاعدے سے بہنیں خارج ہیں کیونکہ وہ بیٹیوں کی موجودگی میں عصبات بن جاتی ہیں۔ پھر عصبات میں وراثت کے لیے قاعدہ یہ ہے کہ جو میت سے زیادہ قریب ہوگا وہ وارث ہوگا اور اس کے ہوتے ہوئے دور کے عصبہ کو وارث قرار نہیں دیا جائے گا۔

اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ میت کے ساتھ جس مذکر رشتہ دار کی رشتہ داری کا عورتوں کے واسطے سے اتصال ہوتا ہے وہ عصبہ نہیں بنتا۔ آزاد کرنے والا آقا اپنے آزاد کردہ غلام اور اس کی اولاد کا عصبہ ہوتا ہے۔ اسی طرح آزادی دینے والے آقا کی مذکر اولاد آزاد کردہ غلام کی عصبہ ہوتی ہے۔ جب اس آقا کی وفات ہو جائے گی تو اس کی مذکر اولاد آزاد کردہ غلام کی عصبات بن جائے گی اور غلام کی ولاء انہیں منتقل ہو جائے گی۔

یہ ولاء آقا کی بیٹیوں کو منتقل نہیں ہوگی۔ کوئی عورت ولاء کی بنا پر کسی آزاد کردہ غلام یا لونڈی کی عصبہ نہیں بن سکتی۔ ہاں اگر اس نے خود کسی غلام کو آزادی دی ہو یا اس کے آزاد کردہ غلام نے آگے کسی کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں ولاء کی بنا پر وہ عورت اس کی عصبہ بن جائے گی۔

آزاد کرنے والا آقا سنت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی رو سے عصبہ قرار دیا گیا ہے۔
اور یہ ممکن ہے کہ قول باری وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ میں بھی یہ مراد ہو کیونکہ جو آزاد کردہ غلام کا عصبہ ہے اور اس کی طرف سے دیت اور جرمانہ وغیرہ بھرنے کا اسی طرح ذمہ دار ہوتا ہے جس طرح اس غلام کے نوا عمام یعنی چچازاد برادران اس کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ مرنے والا نہ آزاد کرنے والے آقا کے رشتہ داروں میں سے ہوتا ہے اور نہ اس کے والدین میں سے تو آیت زیر بحث کے تحت یہ آقا میراث کا کیسے حق دار بن سکتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آزاد کرنے والے آقا کے ساتھ میت کا کوئی نسبی رشتہ دار مثلاً بیٹی اور بہن بھی ہو تو اس صورت میں ترکہ کے اندر ان رشتہ داروں کے ساتھ اس کا بھی حصہ دار بننا درست ہوتا ہے۔

اگرچہ یہ میت کے رشتہ داروں میں سے نہیں ہوتا لیکن ترکہ کے حصوں میں اسے بھی حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ یہ منجملہ ان ورثاء میں سے ہوتا ہے جن کے متعلق یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ وہ اس ترکہ کے وارث ہو رہے ہیں جو والدین اور رشتہ دار چھوڑ گئے ہیں اور اس صورت میں بعض ورثاء پر یہ بات صادق آئے گی کہ وہ والدین اور اقرباء کے وارث بنے ہیں

مولیٰ اعلیٰ سے مولیٰ اسفل یعنی آزاد کرنے والے آقا سے آزاد کردہ غلام کی وراثت کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر نیز امام مالک امام شافعی اور سفیان ثوری اور دوسرے تمام اہل علم کا قول ہے کہ مولیٰ اسفل کو مولیٰ اعلیٰ سے وراثت میں حصہ نہیں ملے گا۔ ابوجعفر طحاوی نے حسن بن زیاد سے روایت کی ہے کہ مولیٰ اسفل مولیٰ اعلیٰ سے وراثت میں حصہ پائے گا۔

ان کا استدلال اس حدیث پر ہے جسے حماد بن سلمہ، حماد بن زید، وہیب بن خالد اور محمد بن مسلم الطائفی نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام عوسجہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک غلام آزاد کر دیا اور پھر اس شخص کا انتقال ہو گیا اور اس کے پیچھے صرف اس کا یہ آزاد کردہ غلام رہ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کا ترکہ اس آزاد کردہ غلام کو دے دیا، ابوجعفر نے فرمایا: چونکہ اس روایت کی مخالفت میں کوئی روایت موجود نہیں ہے۔ اس لیے اس روایت

کے حکم کا اثبات واجب قرار پایا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس غلام کو مرنے والے کا سارا ترکہ دے دینا میراث کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اس کی محتاجی اور فقر کی بنا پر تھا۔ کیونکہ اس شخص کا چھوڑا ہوا مال ایسا تھا جس کا کوئی وارث نہیں تھا اس لیے اسے ٹھکانے لگانے کی یہی صورت تھی کہ ضرورت مندوں اور فقراء پر اسے صرف کر دیا جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جن اسباب کی بنا پر میراث واجب ہوتی ہے وہ یہ ہیں ولاء، نسب اور نکاح، نسب کی بنا پر رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں، اسی طرح میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث ہوتے ہیں تو اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا جب ولاء اسفل (آزاد کردہ غلام) سے اعلیٰ (آزاد کرنے والا آقا) کی میراث کی موجب ہے تو یہ اعلیٰ سے اسفل کی میراث کی بھی موجب بن جائے۔

اس کے جواب میں ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری نہیں ہے اس لیے کہ ہمیں نسبی رشتہ داروں میں ایسی مثال ملتی ہے کہ ایک رشتہ دار کا دوسرا رشتہ دار وارث ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ دوسرا رشتہ دار مر جائے تو پہلا رشتہ دار اس کا وارث نہیں ہوتا۔

مثلاً ایک عورت اگر اپنے پسماندگان میں ایک بہن یا بیٹی اور بھائی کا بیٹا چھوڑ جائے تو اس صورت میں بہن یا بیٹی کو نصف ترکہ مل جائے گا اور باقی نصف بھائی کے بیٹے کو چلا جائے گا۔ لیکن اگر اس عورت کی بجائے اس کے بھائی کا بیٹا وفات پا جاتا اور اپنے پیچھے بہن یا بیٹی اور پھوپھی چھوڑ جاتا تو پھوپھی کو وراثت میں کوئی حصہ نہ ملتا۔ اس طرح اس عورت کا بھتیجا جس صورت میں اس کا وارث بن گیا بعینہٖ اس صورت میں یہ عورت اپنے بھتیجے کی وارث نہیں بن سکتی۔

(واللہ اعلم)

ولاءِ موالات

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ ، رہے وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں توان کا حصہ انہیں دو) طلحہ بن مصرف نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ایک مہاجر عقد مواخات کی بنا پر اپنے انصاری بھائی کا وارث ہوتا، انصاری کے اپنے رشتہ دار اس کے وارث نہ ہوتے۔

پھر جب آیت (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ) نازل ہوئی تو بہ اوّل الذکر آیت میں ترکہ میں حصہ دینے کا حکم منسوخ ہوگیا۔ پھر حضرت ابن عباسؓ نے اوّل الذکر آیت تلاوت کی اور فرمایا کہ (فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ) کی صورت اب یہ ہے کہ ایسے شخص کی مدد کی جائے۔ اسے سہارا دیا جائے۔ اس کے لیے وصیت کر جائے۔ جہاں تک اس کے وارث ہونے کی بات تھی وہ اب ختم ہوگئی ہے۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے اس قول باری کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے یہ عہد و پیمان کر لیتا ہے کہ ہم میں سے جو پہلے وفات پائے گا دوسرا شخص اس کا وارث ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُهَاجِرِيْنَ اِلَّآ اَنْ تَفْعَلُوْٓا اِلٰٓى اَوْلِيٰٓئِكُمْ مَّعْرُوْفًا ، اور اللہ کی کتاب میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں بہ نسبت دوسرے مومنین اور مہاجرین کے مگر ہاں تم اپنے دوستوں سے کچھ سلوک کرنا چاہو تو وہ جائز ہے) اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لوگ اگر اپنے دوستوں کے لیے جن کے ساتھ ان کا عہد و پیمان ہے وصیت کرنا چاہیں تو ان کے لیے

میت کے تہائی ترکے سے ایسا کرنا جائز ہے۔

آیت میں مذکور معروف کے یہی معنی ہیں۔ ابوبشر نے سعید بن جبیر سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک شخص دوسرے سے عہد و پیمان کرتا پھر اگر وہ مرجاتا تو وہ شخص اس کا وارث بن جاتا۔ حضرت ابوبکرؓ نے بھی ایک شخص سے اسی قسم کا معاہدہ کیا تھا اور اس کی موت پر اس کے وارث بن گئے تھے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے کہ یہ حکم ان لوگوں کے متعلق ہے جو لوگوں کو متبنی بنا کر انہیں اپنے ورثار قرار دیتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ آیت نازل فرمائی کہ ایسے لوگوں کے لیے وصیت کی جائے اور میراث کو اس کے حق دار رشتہ داروں اور عصبات کی طرف لوٹا دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سلف کے جو اقوال بیان کیے ہیں اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عہد و پیمان اور موالات کی بنا پر میراث کے استحقاق کا حکم زمانہ اسلام میں بھی جاری رہا تھا۔

پھر لوگوں نے یہ کہا کہ یہ حکم قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِیْ كِتَابِ اللّٰهِ) کی بنا پر منسوخ ہوگیا۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ بالکلیہ منسوخ نہیں ہوا بلکہ ذوی الارحام یعنی نسبی رشتہ داروں کو عہد و پیمان کی بنا پر بننے والے دوستوں سے بڑھ کر مستحق قرار دے دیا گیا اور رشتہ داروں کی موجودگی میں ان دوستوں کی میراث منسوخ ہوگئی لیکن اقربار کی عدم موجودگی میں یہ حکم اسی طرح باقی ہے جس طرح پہلے تھا۔

موالی الموالات یعنی عہد و پیمان کی بنا پر بننے والے حلیف اور دوستوں کی میراث کے متعلق فقہار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جو شخص کسی کے ہاتھ پر مسلمان ہوگیا ہو اور پھر اس نے اس کے ساتھ دوستی کا عہد و پیمان کر لیا ہو تو اس کی موت پر اگر اس کا کوئی وارث موجود نہ ہو تو اس کی میراث اس شخص کو مل جائے گی۔

امام مالک، امام شافعی، ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اس کی میراث مسلمانوں کو ملے گی۔ یحییٰ بن سعید کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دشمنوں کی سرزمین سے آ کر کسی کے ہاتھ پر اسلام لے آئے تو اس کی ولار اس شخص کو حاصل ہوگی جس کے ساتھ اس نے موالات

کیا ہو اور اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کے ہاتھ پر اسلام لے آیا ہو تو اس کی ولاء عامۃ المسلمین کے لیے ہوگی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جو شخص کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کر لے تو گویا اس نے اس کے ہی ساتھ عقد موالات کر لیا اور اس کی میراث اس کے لیے ہوگی اگر اس کے سوا کوئی اور وارث موجود نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس شخص کے لیے میراث کو واجب کرتی ہے جس کے ساتھ مرنے والے نے عہد و پیمان کا اس طریقے پر معاہدہ کیا تھا جو ہمارے اصحاب نے بیان کیا ہے کیونکہ ابتدائے اسلام میں یہ حکم جاری تھا اور اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منصوص طریقے سے اس کا حکم دیا تھا۔

پھر یہ ارشاد ہوا (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰى بِبَعْضٍ فِيْ كِتٰبِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُهٰجِرِيْنَ) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ذوی الارحام کو عہد و پیمان کرنے والے موالی سے بڑھ کر حق دار قرار دیا۔ اس لیے جب ذوی الارحام موجود نہ ہوں تو آیت کی رو سے میراث کا استحقاق ان موالی کے لیے واجب ہوگا۔

کیونکہ آیت نے وہ حق جو ان موالی کو حاصل تھا اسے ذوی الارحام کی طرف ان کی موجودگی کی صورت میں منتقل کر دیا تھا۔ اگر ذوی الارحام موجود نہ ہوں تو اس صورت میں نہ تو قرآن میں اور نہ ہی سنت میں کوئی ایسا حکم موجود ہے جو اس آیت کے نسخ کا موجب بن رہا ہو۔

اس لیے اس آیت کا حکم ثابت اور غیر منسوخ ہے اور اپنے مقتضیٰ کے مطابق قابل عمل ہے۔ یعنی ذوالارحام کی عدم موجودگی میں موالی کے لیے میراث کا حکم ثابت اور جاری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت موجود ہے جو ذوی الارحام کی عدم موجودگی میں اس حکم کے ثبوت وبقا پر دلالت کرتی ہے۔

ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں یزید بن خالد الرملی اور ہشام بن عمار الدمشقی نے، انہیں یحییٰ بن حمزہ نے عبدالعزیز بن عمر سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ بن موہب کو عمر بن عبدالعزیز سے روایت کرتے ہوئے سنا ہے، انہوں نے اسے قبیصہ بن ذویب سے بیان کیا اور انہوں نے تمیم الداری سے نقل کیا کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ اس شخص کے متعلق کیا حکم ہے جو کسی مسلمان کے ہاتھوں اسلام لے آتا ہے۔

آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ اسے مسلمان کرنے والا یہ شخص اس کی زندگی اور موت دونوں حالتوں میں دوسرے تمام لوگوں سے بڑھ کر اس سے قریب ہے۔ آپ کا یہ قول اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ شخص دوسرے تمام لوگوں سے بڑھ کر اس کی میراث کا حق دار ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد ان دونوں کے درمیان صرف میراث کے اندر ولاء کی صورت باقی رہ جاتی ہے۔ اور یہ چیز اس قول باری کے ہم معنی ہے (وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ) یعنی ورثاء۔

اس کے متعلق ہمارے اصحاب کے قول کے مترادف اقوال حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حسن اور ابراہیم نخعی سے بھی مروی ہیں۔ معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اُن سے ایک شخص کے متعلق پوچھا گیا تھا جس نے مسلمان ہونے کے بعد ایک شخص سے عقدِ موالات کر لیا تھا آیا اس میں کوئی حرج تو نہیں۔ زہری نے فرمایا تھا کہ "کوئی حرج نہیں۔ اس کی اجازت تو حضرت عمرؓ نے بھی دے دی تھی"۔

قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی گروہ کے ہاتھوں مسلمان ہو گیا ہو وہ اس شخص کے جرائم کا تاوان ادا کرے گا اور اس کی میراث اس گروہ کے لیے حلال ہو جائے گی۔ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن کا قول ہے کہ جب کوئی کافر کسی مسلمان کے ہاتھ پر دشمنوں یا مسلمانوں کی سرزمین میں ایمان لے آیا ہو تو اس کی میراث اسے ملے گی جس کے ہاتھ پر وہ مسلمان ہوا تھا۔

ابوعاصم النبیل نے ابن جریج سے انہوں نے ابوالزبیر سے اور انہوں نے حضرت جابر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نامہ تحریر کیا تھا کہ اعلیٰ کل بطن عقولہ۔ ہر قبیلے یا گروہ پر اس کے افراد کے کیے ہوئے جرائم کی دیتوں اور تاوانوں کی ادائیگی کی ذمہ داری ہوگی۔ آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (لا یتولی مولی قوم الا باذنہم۔ کسی قوم کے ساتھ موالات رکھنے والا ان کی اجازت کے بغیر کسی سے رشتۂ موالات قائم نہ کرے) اس ارشاد میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں۔ اول۔ موالات کا جواز کیونکہ آپ کا ارشاد (الا باذنہم) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی اجازت سے ہونے والے موالات کے جواز کا آپ نے حکم دے دیا۔

دوم یہ کہ رشتۂ موالات کرنے والا ولاء کے لیے کسی اور کا رخ کر سکتا ہے لیکن آپ نے اسے ناپسند فرمایا ہے۔ تاہم اگر پہلوں کی اجازت سے ہو تو اس میں کوئی کراہت اور حرج کی بات نہیں۔

یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد صرف ولاء موالات کی صورت ہے۔ کیونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آزادی دینے کی بنا پر حاصل ہونے والی ولاء یعنی ولاء عتاقہ میں کسی اور کی طرف منتقل ہو جانا جائز نہیں ہوتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولاء لحمة کلحمة النسب) ولاء کی قرابت بھی نسب کی قرابت کی طرح ہے)

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں محمد بن بشر، ابن نمیر اور ابو اسامہ نے زکریا سے، انہوں نے سعد بن ابراہیم سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت جبیر بن مطعم سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(لاحلف فی الاسلام وایما حلف کان فی الجاھلیۃ لم یزدہ الاسلام الاشدۃ،

اسلام میں کوئی معاہدہ نہیں۔ زمانہ جاہلیت میں جو بھی معاہدہ ہوا تھا اسلام نے اور بھی مضبوط کر دیا ہے) یہ روایت زمانۂ اسلام میں معاہدہ کے بطلان اور اس کی بنا پر آپس کے توارث کی ممانعت کی موجب ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی طرز کے معاہدوں کی زمانۂ اسلام میں نفی کر دی ہو۔ اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت میں اس طرز کا جو معاہدہ ہوتا اس میں ایک شخص دوسرے سے یہ کہتا: "میرا گرانا تیرا گرانا ہے، میرا خون تیرا خون ہے، تو میرا وارث ہوگا اور میں تیرا وارث بنوں گا۔"

اس طرز کے معاہدے میں بہت سی ایسی باتیں بھی ہوتی تھیں جن کی اسلام میں ممانعت ہے مثلاً اس میں یہ شرط ہوتی کہ ہر ایک دوسرے کا ساتھ دے گا، اس کی خاطر اپنا خون بہائے گا اور جس چیز کو گرائے گا اسے یہ بھی گرائے گا۔ اس طرح جائز ناجائز ہر کام میں اس کی مدد کرے گا۔ شریعت نے اس قسم کے معاہدے کو باطل قرار دیا ہے اور ظالم کے مقابلے میں مظلوم کی حمایت اور معونت واجب کر دی ہے، یہاں تک کہ ظالم سے اس مظلوم کا بدلہ لے لیا جائے اور قرابت یا غیر قرابت کسی چیز کا لحاظ نہ کیا جائے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (یٰٓاَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُہَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَوِ الْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی بِہِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْہَوٰٓی اَنْ تَعْدِلُوْا۔

(اے ایمان والو! انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمھارے انصاف اور تمھاری گواہی کی زد خود تمھاری اپنی ذات پر یا تمھارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو۔ فریق معاملہ خواہ مالدار ہو یا غریب، اللہ تم سے زیادہ ان کا خیر خواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو۔ لہذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو) ۔

اللہ تعالیٰ نے رشتہ داروں اور اجانب یعنی غیر رشتہ داروں کے معاملات میں عدل وانصاف سے کام لینے کا حکم دیا اور اللہ کے حکم میں ان سب کو یکساں درجے پر رکھنے کا امر کیا اور اس طرح زمانۂ جاہلیت کے اس طریق کار کو باطل کر دیا جس کی رو سے غیر کے مقابلے میں حلیف اور رشتہ دار کی معونت اور نصرت ضروری ہوتی تھی۔ خواہ یہ حلیف یا رشتہ دار ظالم ہوتا یا مظلوم۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (انصر اخاک ظالما او مظلوما، اپنے بھائی کی مدد کرو خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) صحابہ نے عرض کیا کہ بھائی اگر مظلوم ہو تو اس کی مدد اور معونت کی بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن ظالم ہونے کی صورت میں اسے مدد دینے کی بات کے کیا معنی ہیں؟ ۔

اس پر آپ نے ارشاد فرمایا (ردہ عن الظلم فذلک معونتہ منک، اسے ظلم کرنے کرنے سے پیچھے ہٹا دو یعنی اسے اس کام سے روک دو تمھاری طرف سے یہ اس کی مدد ہوگی) جاہلیت کے معاہدے میں یہ بات بھی ہوتی تھی کہ ایک شخص کی موت پر اس کے اقرباء اس کے ترکہ کے وارث نہیں ہوتے بلکہ اس کا حلیف وارث ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اسلام میں ایسے معاہدے کی نفی کر دی جس میں فریق آخر کے دین و مذہب اور معاملے کے جواز اور عدم جواز کا لحاظ کیے بغیر ہر حالت میں اس کی مدد کرنا اور اس کا دفاع کرنا ضروری ہوتا۔ اس کے بالمقابل آپ نے احکام شریعت کی اتباع کرنے کا حکم دیا اور ان باتوں کی پیروی سے روک دیا جو حلیف ایک دوسرے کے لیے اپنے اوپر لازم کر لیتے تھے۔

اسی طرح آپ نے اس بات کی بھی نفی کر دی کہ حلیف مرنے والے کی میراث کا اس کے اقرباء سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا حلف فی الاسلام) کے یہ معنی ہیں۔

آپ کے ارشاد کے دوسرے حصے (وایما حلف کان فی الجاہلیۃ لم یزدہ الاسلام

(تفسیر) میں یہ احتمال ہے کہ اسلام نے ایسے معاہدے سے روکنے اور اس کا ابطال کرنے میں اور زیادہ شدت اور سختی سے کام لیا ہے۔
گویا آپ نے یوں فرمایا کہ جب اسلام میں حلف کا کوئی جواز نہیں حالانکہ اس میں مسلمانوں کے آپس میں ایک دوسرے کی مدد اور ایک دوسرے سے تعاون کی صورت موجود ہے تو جاہلیت کے زمانے میں کیئے گئے معاہدے کے لیے کہاں گنجائش ہو سکتی ہے۔

آیا مکمل جائیداد کی وصیت لاوارث شخص کر سکتا ہے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ موالات کی بنیاد پر ایک دوسرے کے وارث قرار پانے کا جو مسئلہ ہم نے بیان کیا ہے ہمارے اصحاب کا اسی جیسا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی پوری جائیداد کی وصیت کر جاتا ہے جبکہ اس کا کوئی وارث نہیں ہوتا تو اس کی یہ وصیت درست ہے۔
ہم نے گذشتہ ابواب میں اس کی وضاحت بھی کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک شخص کے لیے عقد موالات کی بنا پر اپنی میراث غیر کو دے دینے اور بیت المال سے اسے دور رکھنے کی اجازت ہے تو اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ جس کے لیے چاہے اس بات کی وصیت کر جائے کہ میری موت کے بعد یہ میراث اسے دے دی جائے۔
کیونکہ دو شخصوں کے درمیان موالات کا قیام اور اثبات عقد موالات اور اس کے ایجاب کے ذریعے ہوتا ہے اور جب تک کسی نے دوسرے کے کسی جرم کا جرمانہ نہ بھرا ہو اس وقت تک اسے اپنی ولاء منتقل کر لینے کی گنجائش ہوتی ہے اس طرح یہ ولاء وصیت کے مشابہ ہو گئی جو وصیت کرنے والے کے قول اور اس کے ایجاب سے ثابت ہوتی ہے۔ اور وہ جب چاہے اس میں رجوع بھی کر سکتا ہے۔

البتہ ولاء ایک بات میں وصیت سے مختلف ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وصیت کی صورت میں اگرچہ متعلقہ شخص مرنے والے کی جائیداد اس کے وصیت والے قول کی بنا پر لیتا ہے لیکن اس کا یہ لینا میراث کے طور پر ہوتا ہے۔
آپ نہیں دیکھتے کہ اگر میت ایک رشتہ دار چھوڑ کر مر جائے تو وہ مولی الموالات کے مقابلے میں اس کی میراث کا زیادہ حق دار ہو گا لیکن تہائی ترکہ میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح نہیں ہو گی جس کے لیے کسی نے اپنے مال کی وصیت کی ہو اور اس صورت میں اسے اس کے مال کا تہائی

حصہ دے دیا جائے گا۔ بلکہ مولی الموالات کو تو وارث موجود ہونے کی صورت میں مرنے والے کے ترکے میں سے کچھ بھی نہیں ملے گا۔ خواہ یہ وارث اس کا رشتہ دار ہو یا اسے آزادی دینے والا آقا ہو۔

اس طرح موالات کی بنا پر حاصل ہونے والی ولاء ایک صورت میں وصیت بالمال کے مشابہ ہے جب یعنی جب مرنے والے کا کوئی وارث موجود نہ ہو اور ایک صورت میں اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم نے درج بالا سطور میں بیان کر دیا ہے۔ واللہ اعلم۔

عورت پر شوہر کی اطاعت کا وجوب

قول باری ہے (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّ بِمَا اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ، مرد عورتوں پر قوّام ہیں اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں۔

یونس نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو مار کر زخمی کر دیا۔ اس کا بھائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا آپ نے سارا واقعہ سن کر فیصلہ دیا کہ مرد سے قصاص لیا جائے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ آیت کے نزول کے بعد آپ نے فرمایا:
"ہم نے ایک امر کا ارادہ کیا لیکن اللہ تعالیٰ نے کسی اور امر کا ارادہ کر لیا"۔

جریر بن حازم نے حسن سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو طمانچہ مارا، بیوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف شکایت کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیا کہ قصاص لیا جائے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْاٰنِ مِنْ قَبْلِ اَنْ يُّقْضٰٓى اِلَيْكَ وَحْيُهٗ، تم قرآن پڑھنے میں جلد بازی نہ کرو قبل اس کے کہ آپ پر اس کی وحی پوری نازل ہو چکے) پھر اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث نازل فرمائی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ میاں بیوی کے درمیان جان لینے سے کمتر کی زیادتی اور نقصان کا کوئی قصاص نہیں ہے۔

زہری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ دوسری حدیث میں یہ ممکن ہے کہ شوہر نے اسے اس کی نافرمانی اور سرکشی کی بنا پر طمانچہ مارا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسی حالت میں ضرب اور مار پیٹ کی اباحت کر دی ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَالّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ

کو اضربوھن۔ اور جن عورتوں سے تمھیں سرکشی کا اندیشہ ہو انھیں سمجھاؤ، خوابگاہوں میں ان سے علیحدہ رہو اور مارو)

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا واقعہ میں اگر بیوی کی سرکشی کی بنا پر مرد کی طرف سے پٹائی کا اقدام ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی قصاص واجب نہ کرتے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ آپ نے یہ بات اس آیت کے نزول سے پہلے ارشاد فرمائی تھی جس میں سرکشی کی بنا پر ضرب کی اباحت کا حکم دیا گیا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) تا قول باری (واضربوھن) بعد میں نازل ہوا اس لیے آپ نے اس آیت کے نزول کے بعد شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں کی۔

اس لیے قول باری (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) میں مرد کے قوام ہونے کا مفہوم یہ ہے: کہ وہ عورت کی حفاظت ونگہبانی کرنے، اس کی ضروریات مہیا کرنے اور اسے تادیب کرنے اور درست حالت میں رکھنے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عقل اور رائے کے لحاظ سے مرد کو عورت پر فضیلت دی ہے نیز فضیلت کی یہ وجہ بھی ہے کہ مرد عورت کے تمام اخراجات کا کفیل ہوتا ہے۔ اس آیت کئی معانی پر دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ درجے اور مرتبے کے لحاظ سے مرد کو عورت پر فضیلت حاصل ہے اور مرد کی یہ ذمہ داری ہے کہ عورت کی حفاظت ونگہبانی اور اس کی دیکھ بھال نیز اس کی تادیب کا کام خود سنبھالے رکھے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مرد کو اسے گھر میں روکے رکھنے اور گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگانے کا اختیار ہے اور عورت پر مرد کی اطاعت اور اس کا حکم بجالانا واجب ہے بشرطیکہ وہ کسی معصیت اور گناہ کے ارتکاب کا حکم نہ دے رہا ہو۔

آیت کے اندر یہ دلالت بھی ہے کہ مرد پر عورت کا نان ونفقہ واجب ہے جیسا کہ ہوا (بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) نیز (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ، وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ولھن رزقھن وکسوتھن بالمعروف، دستور کے مطابق ان کے لیے کھانا کپڑا ہے)۔ قول باری (وبما انفقوا من اموالھم) مہر اور نان

دونوں پر مشتمل ہے کیونکہ ان دونوں باتوں کی ذمہ داری شوہر پر ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ۔ پس جو صالح عورتیں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں اور مردوں کے پیچھے اللہ کی حفاظت و نگرانی میں ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں۔

آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورتوں کے اندر بھی صالح اور نیک سیرت خواتین موجود ہوتی ہیں۔ قول باری (قَانِتَاتٌ) کے متعلق قتادہ سے مروی ہے " اللہ کی اور اپنے شوہروں کی اطاعت گذار عورتیں" قنوت کے اصل معنی اطاعت پر مداومت کرنے کے ہیں وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کو طول قیام کی بنا پر اس نام سے موسوم کرتے ہیں۔

قولِ باری (حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ) کی تفسیر میں عطاء اور قتادہ سے مروی ہے " اپنے شوہروں کے پیچھے ان کے مال کی حفاظت کرنے والیاں، اپنے شوہروں کا پورا پورا خیال رکھنے والیاں اور اپنی عزت و آبرو کو ان کے لیے محفوظ کرنے والی عورتیں"۔

قولِ باری (بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ) کی تفسیر میں عطاء کا قول ہے " اس تحفظ کے بدلے اور جواب میں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے مہر کے سلسلے میں انہیں عطا کیا اور ان کے نان و نفقہ کی ذمہ داری ان کے شوہروں پر ڈال دی" اس کی تفسیر میں دوسرے حضرات کا قول ہے " یہ عورتیں صرف اس بنا پر صالح، اطاعت شعار اور حفاظت کرنے والی بن سکی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں گناہوں سے محفوظ رکھا تھا اور انہیں توفیق دی تھی نیز اپنے لطف و کرم اور معونت سے ان کی دستگیری کی تھی۔

ابو معشر نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خیر النساء امرأۃ اذا نظرت الیھا سرتک واذا امرتھا اطاعتک واذا غبت عنھا خلفتک فی مالک ونفسھا۔

عورتوں میں سب سے بہتر وہ خاتون ہے کہ جب تم اسے دیکھو تو تمہیں مسرت حاصل ہو اور جب اسے کوئی بات کہو تو وہ فوراً مان لے اور جب اس کی نظروں سے دور ہو جاؤ تو تمہارے پیچھے تمہارے مال اور اپنی عزت و آبرو کی حفاظت کے سلسلے میں تمہاری پوری پوری نیابت کرے)

یہ فرما کر آپ نے قولِ باری (اَلرِّجَالُ قَوّٰامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ) کی تا آخر آیت تلاوت کی۔ واللہ الموفق۔

سرکشی کی ممانعت

ارشادِ باری ہے (وَاللَّاتِی تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ، اور جن عورتوں سے تمھیں سرکشی کا اندیشہ ہو انہیں سمجھاؤ اور خوابگاہوں میں ان سے علیحدہ رہو) آیت میں لفظ (تَخَافُونَ) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں ایک "تعلمون" (تمھیں علم ہو) کیونکہ کسی چیز کا خوف اس وقت ہوتا ہے جب اس کے وقوع پذیر ہونے کا علم ہو، اس لیے 'یعلم' کی جگہ 'یخاف' لانا درست ہو گیا جس طرح ابو محجن ثقفی کا شعر ہے۔

ولا تدفننی بالفلاۃ فاننی　　　اخاف اذا مامت ان لا اذوقھا

مجھے جنگل بیابان میں دفن نہ کرنا کیونکہ مجھے خدشہ ہے کہ مرنے کے بعد اسے یعنی شراب کو چکھ نہیں سکوں گا۔ 'خفت' (میں ڈر گیا) کے معنی 'ظننت' (میں نے گمان کیا) کے بھی آتے ہیں۔ فراء نے اس کا ذکر کیا ہے۔ محمد بن کعب کا قول ہے" وہ خوف جو امن اور اطمینان کی ضد ہو" گویا یوں کہا گیا "تمھیں ان کی سرکشی کا اندیشہ اس حالت کے متعلق اپنے علم کی بنا پر ہو جو اس سرکشی کی دستک دے رہی ہو"۔ لفظ نشوز کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، عطاء اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد ان باتوں میں شوہر کی نافرمانی ہے جنہیں مان لینا عورت پر لازم ہوتا ہے۔ نشوز کے اصل معنی شوہر کی مخالفت کے ذریعے اپنے آپ کو بلند رکھنے کے ہیں یہ لفظ 'نَشَزُ الارض' سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں زمین میں ابھری ہوئی بلند جگہ۔ قولِ باری (فَعِظُوهُنَّ) کے معنی ہیں " انہیں اللہ اور اس کے عتاب سے ڈراؤ"۔ قولِ باری (وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، عکرمہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد قطع کلامی ہے۔ سعید بن جبیر کے قول کے مطابق اس سے مراد ہمبستری سے کنارہ کشی ہے۔ مجاہد، شعبی اور ابراہیم کا قول ہے کہ اس سے مراد ایک بستر پر لیٹنے سے اجتناب ہے۔ قولِ باری (وَاضْرِبُوهُنَّ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب عورت خوابگاہ میں اپنے شوہر کی اطاعت شعار ہو تو پھر اسے مار پیٹ کرنے کا کوئی حق شوہر کو حاصل نہیں ہوتا جب

کا قول ہے کہ جب عورت شوہر کے ساتھ بستر پر لیٹنے سے روگردانی کرے تو شوہر اس سے یہ کہے "اللہ سے ڈر اور واپس آجا"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد، انہیں عبداللہ، انہیں عبداللہ بن محمد النفیلی اور عثمان بن ابی شیبہ اور دوسرے حضرات، ان سب کو حاتم بن اسماعیل نے، انہیں جعفر بن محمد اپنے والد سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے عرفات کے اندر وادی کے نشیب میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

(اتقوا اللہ فی النساء فانکم اخذتموھن بامانۃ اللہ واستحللتم فروجھن بکلمۃ اللہ وان لکم علیھن ان لا یوطئن فرشکم احداً تکرھونہ فان فعلن فاضربوھن ضرباً غیر مبرح ولھن علیکم رزقھن وکسوتھن عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ تم نے انہیں اللہ کی امانت کے طور پر حاصل کیا ہے اور اللہ کے کلمہ سے تم نے ان کی چادر کشائی کی ہے۔

تمھاری طرف سے ان پر یہ فرض ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو تمھارے بستروں پر قدم رکھنے نہ دیں جو تمھیں ناپسند ہو۔ اگر انہوں نے ایسا کیا تو تم ان کی اس طرح پٹائی کرو جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہ ہوں۔ تمھارے ذمے دستور کے مطابق ان کا کھانا اور کپڑا ہے)

ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ مسواک وغیرہ سے پٹائی ایسی پٹائی ہے جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہیں ہوتے۔ سعید نے قتادہ سے نقل کیا ہے کہ ایسی پٹائی جو چہرے یا جسم کو داغدار نہ کر دے اور بگاڑ نہ دے۔

ہم سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مثل المرأۃ مثل الضلع متی تردھا تکسرھا ولکن دعھا تستمتع بھا) عورت کی مثال ٹیڑھی پسلی جیسی ہے کہ جب تم اسے سیدھا کرنا چاہو گے تو توڑ ڈالو گے سیدھا نہیں کر سکو گے، اس لیے اسے اسی حالت میں رہنے دو اور لطف اندوز ہوتے رہو)۔

حسن نے (وَاضْرِبُوْھُنَّ) کے متعلق کہا ہے کہ اس سے مراد ایسی ضرب ہے جو سخت نہ ہو اور جس کے اثرات جسم پر ظاہر نہ ہوں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن ابی الربیع نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے حسن اور قتادہ سے قول باری (فَعِظُوْھُنَّ وَاھْجُرُوْھُنَّ فِی الْمَضَاجِعِ) کے متعلق بیان کیا کہ جب شوہر کو اس کی سرکشی کا اندیشہ ہو تو اسے پہلے نصیحت کرے اور سمجھائے

اگر وہ نصیحت قبول کرے تو فبہا۔ ورنہ خواب گاہ میں اس سے علیحدگی اختیار کرے، اگر وہ باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس کی ہلکی سی پٹائی کرے۔

پھر یہ آیت پڑھی (فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا، پھر اگر وہ تمھاری مطیع ہو جائیں تو خواہ مخواہ ان پر دست درازی کے لیے بہانے تلاش نہ کرو) یعنی غلطیوں پر انہیں بار بار سرزنش نہ کرو۔ واللہ اعلم۔

زوجین کے تعلقات بگڑنے پر حکمین کو کونسا طریق کار اختیار کرنا چاہیے

قول باری ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا ، اور اگر تمھیں کہیں میاں اور بیوی کے درمیان تعلقات بگڑ جانے کا اندیشہ ہو تو ایک حکم مرد کے رشتہ داروں میں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کرو) ۔

اس آیت کے مخاطب کون ہیں اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ سعید بن جبیر اور ضحاک کا قول ہے یہ حاکم اور سلطان ہے جس کے پاس میاں بیوی اپنا مقدمہ لے کر جاتے ہیں سدی کا قول ہے کہ یہ میاں اور بیوی ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) میں شوہروں کو خطاب ہے۔ کیونکہ آیت کے تسلسل و ترتیب میں اس پر دلالت موجود ہے جو قول باری (وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ) کی صورت میں ہے اور قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا) میں بہتر بات یہی ہے کہ یہ اس حاکم کو خطاب ہو جو مقدمے کے دونوں فریق کے جھگڑے پر غور کرنا اور ظلم و تعدی کی راہ میں رکاوٹ بن جاتا ہے۔

یہ اس لیے کہ شوہر کا معاملہ بیان کرنے کے بعد اسے اپنی بیوی کو سمجھانے، نصیحت کرنے اور اللہ سے ڈرانے کا حکم ملا، پھر باز نہ آنے پر خواب گاہ میں علیحدگی اختیار کرنے کے لیے کہا گیا اور پھر بھی باز نہ آنے اور سرکشی پر قائم رہنے کی صورت میں پٹائی کا حکم دیا گیا ہے اس کے بعد شوہر کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رہ گیا کہ وہ اپنا مقدمہ فیصلے کے لیے اس شخص کے پاس لے جائے جو ان دونوں میں سے مظلوم کی دادرسی کردے اور اس کا فیصلہ دونوں پر نافذ ہو جائے۔

شعبہ نے عمرو بن مرہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے سعید بن جبیر سے حکمین کے متعلق

دریافت کیا تو انہیں غصہ آگیا، کہنے لگے کہ میں تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوا تھا (دراصل سعید کو غلط فہمی ہوئی کہ سائل ان سے جنگ صفین کے نتیجے میں مقرر ہونے والے حکمین کے متعلق پوچھ رہا ہے)

عمرو بن مرہ نے کہا کہ میں میاں بیوی کا جھگڑا نمٹانے والے حکمین کے متعلق معلوم کرنا چاہتا ہوں، یہ سن کر سعید بن جبیر نے فرمایا "جب میاں بیوی کے درمیان لے دے شروع ہو جائے تو رشتہ داروں کو چاہیئے کہ دو حکم مقرر کر دیں۔

یہ دونوں اس فریق کے پاس جائیں جس کی طرف سے جھگڑے کی ابتدا ہوئی تھی۔ اور اسے سمجھائیں بجھائیں اگر وہ ان کی بات مان لے تو فبہا ورنہ پھر دوسرے فریق کے پاس جائیں اگر وہ ان کی بات سن کر ان کے حسب منشا رویہ اپنانے پر رضامند ہو جائے تو ٹھیک ورنہ ان دونوں کے بارے میں وہ اپنا فیصلہ سنا دیں۔ ان کا جو فیصلہ ہوگا وہ جائز اور درست ہوگا"

عبد الوہاب نے روایت کی ہے کہ انہیں ایوب نے سعید بن جبیر سے خلع کی خواہش مند بیوی کے متعلق بیان کیا کہ شوہر پہلے اسے سمجھائے اگر وہ باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے علیحدہ رہنا شروع کر دے اگر پھر بھی باز نہ آئے تو اس کی پٹائی کرے اور اگر پھر بھی وہ اپنا سابقہ رویہ ترک نہ کرے تو سلطان کے پاس اس کا معاملہ لے جائے۔ سلطان خاوند اور بیوی کے رشتہ داروں میں سے ایک ایک حکم مقرر کر دے گا۔

بیوی کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم شوہر کی کارگذاریاں گنوائے گا اور شوہر کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم بیوی کی کارگذاریاں بیان کرے گا۔

ان بیانات کی روشنی میں جس فریق کی طرف سے زیادہ ظلم نظر آئے گا اسے حکمین سلطان کے حوالے کر دیں گے۔ سلطان اسے ظلم کرنے سے روک دے گا۔ اگر عورت کی سرکشی ثابت ہو جائے گی تو مرد کو خلع کر لینے کا حکم دے دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ طریق کار اس لحاظ سے عنین (نامرد)، مجبوب (جس کا عضو تناسل کٹ چکا ہو) اور ایلاء کے سلسلے میں اختیار کئے جانے والے طریق کار کی نظیر ہے کہ ان کے معاملات پر بھی سلطان سوچ بچار کرتا اور اللہ کے حکم کے بموجب ان کا فیصلہ کرتا ہے۔

جب میاں بیوی میں اختلافات بڑھ جائیں اور شوہر اپنی بیوی کی سرکشی اور نافرمانی کی شکایت کرے اور بیوی شوہر کے ظلم وستم اور اپنے حقوق کی پائمالی کی شاکی ہو تو ایسی صورت میں حاکم میاں

بیوی دونوں کے رشتہ داروں میں سے ایک ایک حکم مقرر کر دے گا تاکہ وہ دونوں مل کر ان دونوں کے معاملات کی چھان بین کریں اور اس کے نتائج سے حاکم کو آگاہ کر دیں۔

اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے خاندانوں سے ایک ایک حکم لینے کا حکم اس لیے دیا تاکہ ان دونوں کے اجنبی ہونے کی صورت میں کسی ایک کی طرف ان کے میلان کی بدگمانی پیدا ہو جائے لیکن جب ایک حکم مرد کی طرف سے اور دوسرا عورت کی طرف سے مقرر ہو گا تو ایسی بدگمانی کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہے گی اور ہر حکم اپنے فریق کی طرف سے بات کرے گا۔

قولِ باری (فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ شوہر کے خاندان سے مقرر ہونے والا حکم شوہر کا وکیل ہو گا اور بیوی کے خاندان والا حکم بیوی کا وکیل ہو گا۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ شوہر کی طرف سے ایک شخص کو اور بیوی کی طرف سے ایک شخص کو حکم مقرر کر دو۔

یہ بات ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حکمین کو یہ اختیار ہے کہ میاں بیوی کے کہے بغیر وہ اگر چاہیں تو دونوں کو یکجا رکھیں اور اگر چاہیں تو ان میں علیحدگی کرا دیں۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب سے یہ منقول ہے کہ ان حضرات کو حکمین کے متعلق کوئی علم نہیں تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ان حضرات کے خلاف ایک جھوٹا بیان ہے۔ انسان کو اپنی زبان کی حفاظت کی کس قدر ضرورت ہے خاص طور پر جب وہ اہل علم کی طرف سے کوئی بات نقل کر رہا ہو۔

قولِ باری ہے (مَا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ، وہ کوئی لفظ منہ سے نہیں نکالتا مگر یہ کہ اس کے آس پاس ہی ایک ناک میں لگا رہنے والا تیار رہتا ہے) جس شخص کو اس بات کا علم ہو کہ اس کی کہی ہوئی باتوں پر مواخذہ بھی ہو گا۔ اس کی باتیں کم ہوتی ہیں اور جن باتوں سے اس کا تعلق نہیں ہوتا ان کے متعلق وہ سوچ سمجھ کر اپنی زبان کھولتا ہے۔

زوجین کے درمیان اختلافات اور کشیدگی پیدا ہونے کی صورت میں حکمین مقرر کرنا کتاب اللہ کا منصوص حکم ہے تو یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے کہ ان حضرات کی نظروں سے یہ مخفی رہ جائے جبکہ علم دین اور شریعت کے معاملات میں ان حضرات کو جو اونچا مقام حاصل ہے وہ سب پر عیاں ہے۔

بس بات صرف اتنی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حکمین کو زوجین کے وکلاء کا کردار ادا کرنا چاہیئے۔ ایک شوہر کا وکیل بن جائے اور دوسرا بیوی کا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسی

طرح کی روایت ہے۔

ابن عیینہ نے ایوب سے، انھوں نے ابن سیرین سے، انھوں نے عبیدہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علی کے پاس ایک دفعہ ایک مرد اور اس کی بیوی آئی۔ ہر فریق کی حمایت میں بھی لوگوں کی ایک ایک ٹولی ساتھ تھی۔ آپ نے ان کے متعلق پوچھا تو لوگوں نے بتایا کہ ان دونوں کے درمیان کشیدگی پیدا ہو گئی ہے۔

یہ سن کر آپ نے آیت (فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا، ایک حکم مرد کے رشتہ داروں سے اور ایک عورت کے رشتہ داروں میں سے مقرر کر دو اگر وہ دونوں اصلاح کرنا چاہیں گے تو اللہ ان کے درمیان موافقت کی صورت نکال دے گا)

پھر حضرت علی نے دونوں حکم سے مخاطب ہو کر فرمایا: "تمھیں معلوم بھی ہے کہ تمھاری کیا ذمہ داری ہے؟ تمھاری ذمہ داری یہ ہے کہ تم ان دونوں کو عقدِ زوجیت میں باقی رکھنا چاہو تو باقی رہنے دو اور اگر انہیں علیحدہ کر دینے میں تمھیں مصلحت نظر آئے تو انہیں علیحدہ کر دو۔"

یہ سن کر عورت نے کہا: "میں اللہ کی کتاب کے فیصلے پر راضی ہوں۔" مرد کہنے لگا: "جہاں تک علیحدگی کا تعلق ہے میں اس کے لیے رضامند نہیں ہوں۔" حضرت علی نے یہ سن کر مرد سے فرمایا: "تم جھوٹ کہتے ہو، بخدا تم میرے ہاتھوں سے چھوٹ کر نہیں جا سکتے جب تک تم اس بات کا اقرار نہ کر لو جس کا تمھاری بیوی نے اقرار کیا ہے۔"

حضرت علی نے یہ واضح کر دیا کہ حکمین کا قول میاں بیوی کی رضامندی پر منحصر ہے۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ حکمین کو ان دونوں کے درمیان اس وقت تک علیحدگی کرانے کا اختیار نہیں ہے جب تک شوہر اس پر رضامند نہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر شوہر بیوی کے ساتھ بدسلوکی کا اقرار کر لے تو بھی ان دونوں کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جا سکتی۔

اور حکمین کے فیصلے سے قبل حاکم بھی شوہر کو طلاق دینے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر عورت سرکشی اور نافرمانی کا اقرار کر لے تو حاکم اسے خلع کرا لینے پر مجبور نہیں کر سکتا اور نہ ہی مہر کی واپسی کے لیے اس پر دباؤ ڈال سکتا ہے۔

جب حکمین یعنی ثالثوں کے تقرر سے پہلے میاں بیوی دونوں کے متعلق مذکورہ بالا حکم ہے۔

تو ان کے تقرر کے بعد بھی یہی ہونا چاہیے کہ شوہر کی رضامندی اور اس کی طرف سے اس معاملے کی حرکات کے لیے وکیل بنائے بغیر حکمین کا اس کی بیوی کو طلاق دے دینا جائز نہ ہو۔ اسی طرح عورت کی رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت سے مہر کی رقم نکلوا لینا بھی درست نہ ہو۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ حکمین کی طرف سے خلع کرانے کا عمل زوجین کی رضامندی کے ساتھ ہی درست ہو سکتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ میاں بیوی کی رضامندی کے بغیر حکمین کو ان دونوں کے درمیان تفریق کا اختیار نہیں ہوتا۔

کیونکہ جب حاکم وقت کو بھی اس کا اختیار نہیں ہے تو حکمین کو اس کا اختیار کیسے ہو سکتا ہے۔ حکمین تو دونوں کے وکیل ہوتے ہیں۔ ایک حکم بیوی کا وکیل ہوتا ہے اور دوسرا شوہر کا۔ اگر شوہر نے خلع یا تفریق کے سلسلے میں معاملہ اس کے سپرد کر دیا ہو۔

اسماعیل کا قول ہے کہ وکیل حکم یعنی ثالث نہیں ہوتا۔ جو شخص بھی حکم بنے گا شوہر پر اس کا حکم چلنا جائز ہوگا خواہ شوہر اس کے حکم کو تسلیم کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کرتا رہے۔

اسماعیل کا یہ قول ایک مغالطہ ہے اس لیے کہ اس نے جو وجہ بیان کی ہے وہ وکالت کے معنی کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب کوئی کسی کا وکیل بن جاتا ہے تو وکالت سے متعلقہ معاملے میں موکل پر اس کا حکم چلنا جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے میاں پر حکمین کے حکم پر چلنے کا جواز انہیں وکالت کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ دو شخص کسی تیسرے آدمی کو اپنے جھگڑے کے تصفیے کے لیے حکم یا ثالث بنا لیتے ہیں اور اس صورت میں جھگڑا طے کرانے کے لحاظ سے اس ثالث کی حیثیت ان دونوں کے وکیل کی ہوتی ہے پھر جب ثالث کوئی فیصلہ کر دیتا ہے۔ ان دونوں کی آپس میں صلح ہو جاتی ہے

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ زوجین کی ناچاقی کے سلسلے میں مقرر ہونے والے ثالثوں کی کارروائی اور ان کی کوشش وکالت کے مفہوم سے کسی طرح بھی جدا نہیں ہوتی۔ دو شخصوں کے جھگڑے کے سلسلے میں ثالث کا فیصلہ ایک لحاظ سے حاکم کے فیصلے کے مشابہ ہوتا ہے۔

اور ایک لحاظ سے وکالت کے مشابہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ جبکہ میاں بیوی کی ناچاقی کے سلسلے میں تگ و دو کرنے والے ثالثوں کے کردار کی بنیاد خالص وکالت کے مفہوم پر ہوتی ہے جس طرح وکالت کی دیگر صورتوں کے اندر ہوتا ہے۔

اسماعیل نے کہا کہ وکیل حکم یا ثالث نہیں کہلا سکتا حالانکہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح اسماعیل نے سوچا ہے۔ کیونکہ اس خاص صورت میں وکیل کو ثالث کا نام محض اس لیے دیا گیا ہے تاکہ اس کے ذریعے اس وکالت کی اور تاکید ہو جائے جو اس کے سپرد کی گئی ہے۔

اسماعیل نے کہا ہے کہ حکمین کے حکم کا میاں بیوی دونوں پر چلنا جائز ہوتا ہے خواہ وہ اسے تسلیم کرنے سے انکار ہی کیوں نہ کرتے رہیں۔ یہاں بھی بات اس طرح نہیں ہے۔ اگر میاں بیوی انکار کر دیں تو حکمین کا حکم ان پر چل نہیں سکتا کیونکہ یہ دونوں وکیل ہوتے ہیں۔ بلکہ حاکم کو ضرورت پیش آتی ہے کہ وہ ان دونوں کو میاں بیوی کے معاملے میں غور کرنے اور یہ معلوم کرنے کے لیے کہے کہ ان دونوں میں سے حق کے راستے سے کون ہٹا ہوا ہے۔

پھر اپنی جمع شدہ معلومات کو حاکم کے سامنے پیش کر دیں اور اگر اس بارے میں دونوں کے درمیان اتفاق رائے ہو تو ان کی بات قبول کر لی جائے گی اور میاں بیوی میں سے جو بھی ظالم ثابت ہوگا حاکم اسے ظلم کرنے سے روک دے گا۔

اس لیے یہ ممکن ہے کہ انہیں اس بنا پر حکمین کا نام دیا گیا ہو کہ زوجین کے متعلق ان کا قول قبول کر لیا جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہو کہ جب زوجین کی طرف سے وکالت کرنے کا معاملہ ان کے سپرد کر دیا جاتا ہے اور اسے ان کی اپنی صوابدید اور معاملے کو سلجھانے کے لیے ان کی کوشش اور تگ و دو پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو خلع کرانے کی بنا پر انہیں حکمین کہا گیا ہو کیونکہ حکم یعنی ثالث کا اسم معاملے کو سلجھانے کے لیے تگ و دو کرنے نیز فیصلے کو عدل و انصاف کے ساتھ نافذ کرانے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔

جب اس معاملے کو ان کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہو اور انہوں نے میاں بیوی کو رشتہ ازدواج میں بندھے رہنے یا ایک دوسرے سے علیحدگی اختیار کر لینے کے سلسلے میں اپنا فیصلہ سنا دیا ہو اور وہ فیصلہ نافذ بھی ہو گیا ہو تو عین ممکن ہے کہ اس بنا پر انہیں حکمین کے نام سے موسوم کیا گیا ہو۔ جس معاملے کو سلجھانے کا کام ان کے سپرد کیا گیا تھا اس کے متعلق خیر و صلاح کے نقطۂ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے کسی فیصلے پر پہنچ جانے کے بعد زوجین پر اس کے نفاذ کے سارے عمل میں ان کی حیثیت حاکم وقت کی حیثیت کے مشابہ ہے اسی بنا پر انہیں حکمین کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے۔

لیکن اس کے باوجود وہ زوجین کے وکیل ہی ہوں گے کیونکہ یہ بات تو بالکل درست نہیں

سے ہے کہ زوجین کی اجازت کے بغیر کسی کو ان پر خلع اور طلاق جیسے امور کی ولایت حاصل ہو جائے۔

اسماعیل کا خیال ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی واقعہ میں جس کا گزشتہ سطور میں ذکر ہو چکا ہے شوہر کی تردید آپ نے اس لیے کی تھی کہ وہ کتاب اللہ کے فیصلے پر رضامند نہیں ہوا تھا۔ حضرت علیؓ نے اس کی گرفت اس لیے نہیں کی تھی کہ اس نے وکیل نہیں بنایا تھا۔ بلکہ اس لیے گرفت کی تھی کہ وہ کتاب اللہ کے فیصلے پر رضامند نہیں ہوا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس شخص نے جب یہ کہا کہ "جہاں تک علیحدگی کا تعلق ہے تو اس کے لیے میں رضامند نہیں ہوں" تو حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا تھا کہ "تم جھوٹ کہتے ہو، بخدا اب تم میرے ہاتھ سے نکل کر نہیں جا سکتے جب تک اس طرح اقرار نہ کرو جس طرح تمہاری بیوی نے اقرار کیا ہے"۔

حضرت علیؓ نے علیحدگی کے معاملہ میں وکیل مقرر نہ کرنے پر اس کی سرزنش کی اور اسے اس معاملے کے لیے وکیل پکڑنے کا حکم دیا، اس شخص نے یہ تو نہیں کہا تھا کہ "میں کتاب اللہ کے فیصلے پر رضامند نہیں ہوں"، کہ پھر حضرت علی اس کی سرزنش کرتے۔ اس نے تو یہ کہا تھا کہ "میں علیحدگی پر رضامند نہیں ہوں" جبکہ اس کی بیوی تحکیم پر رضامند ہو گئی تھی۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیوی سے علیحدگی کا فیصلہ شوہر پر اس وقت تک نافذ نہیں ہو سکتا جب تک شوہر نے اس کی وکالت کا معاملہ سپرد نہ کر دیا ہو۔

اسماعیل کا قول ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (اِنْ یُّرِیْدَآ اِصْلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَیْنَهُمَا) تو ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حکمین اپنا حکم اور فیصلہ نافذ کرائیں گے اور اگر انہوں نے فیصلہ کرتے وقت حق وانصاف کو پیش نظر رکھا تو اللہ تعالیٰ انہیں صحیح فیصلے کی توفیق عطا فرمائے گا۔

اسماعیل کا کہنا ہے کہ ایسی بات وکیلوں کو نہیں کہی جاتی کیونکہ وکیل کے لیے اس معاملے کے دائرے سے باہر قدم نکالنا درست نہیں ہوتا جس کے لیے اسے وکیل مقرر کیا گیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل نے یہ جو کچھ کہا ہے وہ وکالت کے مفہوم اور معنی کے منافی نہیں ہے کیونکہ جب دونوں وکیلوں کو یہ معاملہ اس طرح سپرد کر دیا جائے کہ وہ خیر و صلاح کے حصول کی تگ و دو کے بعد اپنی صوابدید کے مطابق زوجین کے رشتۂ ازدواج کو باقی رکھنے یا اسے منقطع کرنے کا جو بھی فیصلہ کریں اس میں ان کی یہ ذمہ داری ہے کہ اپنی سمجھ

بوجھ سے پوری طرح کام لے کر فیصلے کا اعلان کریں۔

اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ اگر ان کی نیتیں درست ہوں گی تو اللہ تعالیٰ بھی انہیں صلاح وخیر کی توفیق عطا کرے گا اس لیے وکیل اور حکم یعنی ثالث میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ہر وہ شخص جسے اس قسم کا کوئی معاملہ بھی خیر وصلاح کو پیش نظر رکھتے ہوئے سلجھانے کے لیے حوالے کر دیا جائے اسے توفیق ایزدی کی وہ صفت ضرور لاحق ہو جاتی ہے۔ جو اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں بیان کی ہے۔

اسماعیل نے مزید کہا کہ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابوسلمہ، طاؤس اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حکمین جو بھی فیصلہ کر دیں وہ درست ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایسا ہی ہے۔ لیکن ان حضرات کا یہ قول اسماعیل کے قول کی موافقت پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ان حضرات نے یہ نہیں فرمایا کہ خلع اور تفریق کے سلسلے میں زوجین کی رضامندی کے بغیر حکمین کی کارروائی درست ہوگی۔ بلکہ یہاں اس بات کی گنجائش ہے کہ ان حضرات کا مسلک ہی یہ ہو کہ حکمین کو خلع اور تفریق کا اختیار ہی نہیں ہوتا جب تک زوجین وکالت کے قیام کے ذریعے اس بارے میں اپنی رضامندی کا اظہار نہ کر دیں۔ اور وہ اس چیز کے حصول کے بغیر حکم ہی ہوتے۔

ہاں اگر زوجین کی رضامندی حاصل ہو جائے تو اس کے بعد اس بارے میں ان کا ہر فیصلہ درست ہوگا۔ ذرا غور کیجیے حکمین کے لیے شوہر کی رضامندی کے بغیر خلع کا فیصلہ دینا اور بیوی کی رضامندی کے بغیر اس کی ملکیت سے مال نکلوانا کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاٰتُوا النِّسَآءَ صَدُقٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَاِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَنِيْٓـئًا مَّرِيْٓـئًا)

نیز فرمایا (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْـًٔا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۭ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ ۙ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْھِمَا فِـيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ) جس خوف کا اس آیت میں ذکر ہے آیت (فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَھْلِهٖ وَحَكَمًا مِّنْ اَھْلِھَا) میں بھی وہی مراد ہے اللہ تعالیٰ نے بیوی کو دی ہوئی چیزوں میں کسی چیز کے واپس لینے کی شوہر کو ممانعت کر دی لیکن اگر دونوں کو اس بات کا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو اس اندیشے کی شرط پر عورت کے لیے جس چیز کے بدلے چاہے اسے خلع حاصل کر لینے کی اجازت

دے کر مرد کے لیئے اسے لینا حلال قرار دے دیا۔

اس صورت حال کے تحت زوجین کی رضامندی کے بغیر حکمین کے لیے خلع یا طلاق واقع کر دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالی نے منصوص طریقے سے یہ فرما دیا کہ دی ہوئی چیزوں میں سے کوئی چیز واپس لینا شوہر کے لیے حلال نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے کوئی چیز اسے واپس کر دے۔

اس لیے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شوہر کی طرف سے خلع کے معاملے میں توکیل کے بغیر حکمین کو خلع کرا دینے کا اختیار ہے۔ وہ نص کتاب کی مخالفت کر رہے ہیں۔

ارشادِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ) آیت میں ہر شخص کو دوسرے کا مال کھانے کی ممانعت کر دی گئی اِلّا یہ کہ دوسرا بھی اس کے لیے رضامند ہو جائے۔

نیز ارشاد باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوْا بِھَا اِلَی الْحُکَّامِ) اللہ تعالی نے یہ واضح فرما دیا کہ حاکم اور غیر حاکم دونوں اس حکم میں یکساں ہیں کہ کوئی شخص کسی کا مال لے کر کسی دوسرے کو دے دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ، کسی مسلمان کا مال کسی کے لیے حلال نہیں ہے مگر یہ کہ وہ اپنی خوشی سے کچھ دے دے) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (فمن قضیت لہ من حق اخیہ بشئ فانما اقطع لہ قطعۃ من النار، جس شخص کو میں اپنے فیصلے کے ذریعے اس کے بھائی کا کوئی حق دے دوں گا تو گویا میں جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ کر اس کے حوالے کر دوں گا)۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حاکم کو یہ اختیار نہیں کہ وہ بیوی کے مال کا کوئی حصہ اس سے لے کر شوہر کے حوالے کر دے، نیز اسے یہ اختیار بھی نہیں کہ شوہر کی طرف سے وکیل مقرر ہوئے بغیر اور اس کی رضامندی سے بالا بالا بیوی پر طلاق واقع کر دے۔

یہ کتاب وسنت اور اجماع امت کا حکم ہے جس کے رو سے حاکم کے لیے درج بالا حقوق کے علاوہ دوسرے حقوق کو ساقط کر دینا اور انہیں کسی اور کی طرف منتقل کر دینا بھی جائز نہیں ہے اِلّا یہ کہ حق والا بھی اس پر رضامند ہو جائے۔

اب ذرا حکمین کی حیثیت ملاحظہ کیجیئے انہیں تو صرف زوجین کے درمیان صلح کرانے

اور ان میں سے جو ظلم کر رہا ہو اس کی نشاندہی کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے جیسا کہ سعید نے قتادہ سے قولِ باری (وَاِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا) کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ حکمین کا تقرر صرف صلح کرانے کی غرض سے کیا جاتا ہے۔

اگر انہیں اس میں ناکامی ہو جائے تو وہ ان میں سے جو ظالم ہوگا اس کی اور اس کے ظلم کی نشان دہی کر دیں گے۔ ان کے ہاتھوں میں زوجین کی علیحدگی نہیں ہوتی اور نہ ہی انہیں اس کا اختیار ہوتا ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے ضمن میں یہ دلالت موجود ہے کہ حکمین کو زوجین کے درمیان علیحدگی کرا دینے کا اختیار نہیں ہے، یہ دلالت آیت کے ان الفاظ (اِنْ يُّرِيْدَآ اِصْلَاحًا يُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَيْنَهُمَا) میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ "اگر حکمین زوجین کے درمیان علیحدگی کرانا چاہیں"

حکمین تو صرف اس لیے ہوتے ہیں کہ زوجین میں سے جس کی طرف سے ظلم ہو رہا ہو اسے سمجھائیں اور اس کی سرزنش کریں نیز حاکم کو اس کی اطلاع دیں تاکہ وہ اسے ظلم سے روک دے۔

اگر شوہر ظلم کر رہا ہو تو اس کی سرزنش کرتے ہوئے یہ تلقین کریں کہ "تمہارے لیے اپنی بیوی کو اس نیت سے ایذا دینا حلال نہیں ہے کہ وہ خلع کرا لے" اگر ظلم بیوی کی طرف سے ہو رہا ہو تو اس سے یہ کہیں " اب تمہارے لیے فدیہ یعنی خلع کرا لینا حلال ہے" حکمین کے سامنے عورت کی سرکشی اور نفرت کے ظہور کی بنا پر شوہر کو اپنی بیوی سے خود خلع کی رقم وصول کرنے کے سلسلے میں معذور سمجھا جائے گا۔ جب زوجین میں ہر ایک کو اس کے متعلقہ حکم یعنی تفریق اور خلع کی سمت موڑ دیا جائے گا تو اس پوری کارروائی میں حکمین کی حیثیت زوجین کے وکلاء جیسی ہو جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اب ان کے لیے جائز ہوگا کہ اگر بہتر سمجھیں تو خلع کرا دیں اور اگر انہیں زوجین کے درمیان رشتۂ ازدواج باقی رکھنے میں بھلائی نظر آئے تو صلح کرا دیں۔ اس طرح حکمین ایک حالت میں گواہوں کا کردار ادا کرتے ہیں اور ایک حالت میں صلح کنندگان، پھر ایک حالت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے والوں کا اور اگر انہیں زوجین میں علیحدگی کراتے اور رشتۂ زوجیت باقی رکھنے کا کام سپرد کر دیا گیا ہو تو یہ ان کے وکیلوں کا کردار ادا کرتے ہیں۔ رہ گیا یہ قول کہ حکمین زوجین کی طرف سے وکیل مقرر ہوئے بغیر ان کے درمیان خلع کر سکتے اور انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر سکتے ہیں یہ تو ایک زبردستی کی بات ہے جو کتاب وسنت سے خارج ہے۔ واللہ اعلم۔

سلطان اور حاکم سے بالا بالا خلع کرا لینا

امام ابوحنیفہ، امام یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ سلطان کے بغیر خلع جائز ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔

حسن اور ابن سیرین کا قول ہے کہ خلع صرف سلطان کے پاس جا کر ہو سکتا ہے سلطان کے بغیر خلع کے وقوع پر قول باری (فَاِنْ طِبْنَ لَکُمْ عَنْ شَیْءٍ مِّنْہُ نَفْسًا فَکُلُوْہُ ھَنِیْٓـئًا مَّرِیْٓـئًا) دلالت کرتا ہے کیونکہ اس کا ظاہر عورت سے خلع کے طور پر یا کسی اور وجہ سے مال لینے کے جواز کا مقتضی ہے نیز قول باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِہٖ) اس میں سلطان کے پاس جا کر فدیہ دینے کی شرط نہیں ہے نیز جس طرح عقد نکاح اور دوسرے تمام عقود سلطان کے پاس جا کر اور اس کے پاس گئے بغیر جائز ہو جاتے ہیں اسی طرح خلع بھی جائز ہو جاتا ہے۔

کیونکہ ان عقود کی اصولی طور پر یہ خصوصیت نہیں کہ ان کا انعقاد سلطان کے پاس جا کر ہوتا ہے۔

والدین کے ساتھ نیکی کرنا

قول باری ہے (وَاعْبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهٖ شَيْئًا وَّبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا۔ اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو)

اللہ تعالیٰ نے والدین کے ساتھ نیکی کے لزوم کو اپنی عبادت اور وحدانیت کے ساتھ مقرون کر دیا اور اس کا اسی طرح حکم دیا جس طرح ان دونوں کا حکم دیا، نیز اپنے قول (اَنِ اشْكُرْ لِيْ وَلِوَالِدَيْكَ ، یہ کہ میرا شکر کرو اور اپنے والدین کا) میں ان دونوں کا شکر ادا کرنے کے حکم کو رب کا شکر ادا کرنے کے حکم کے ساتھ متصل کر دیا۔

والدین کے حقوق کی عظمت اور ان کے ساتھ نیکی اور حسن سلوک کے وجوب پر یہی دلالت کافی ہے نیز فرمایا (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا اور انہیں اُف تک نہ کہو اور نہ ہی انہیں جھڑکو اور ان سے ہمیشہ نرم لہجے میں گفتگو کرو۔

نیز فرمایا (وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا۔ اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ نیکی کی وصیت کی)۔

کافر والدین کے متعلق ارشاد ہوا (وَاِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰٓى اَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا۔ اور اگر تمھیں یہ دونوں اس بات پر مجبور کر دیں کہ تم میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کے بارے میں تمھیں کوئی علم نہیں تو ان دونوں کی نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ بھلے طریقے سے رہو)

عبداللہ بن انیس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اکبر الکبائر الاشراک باللہ وعقوق الوالدین والیمین الغموس والذی نفس محمد بیدہ لا یحلف احد وان کان علی مثل جناح البعوضۃ الا کانت وکتۃ فی قلبہ الی یوم القیامۃ۔

اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، والدین کی نافرمانی کرنا اور جھوٹی قسم کھانا کبیرہ گناہوں میں سب سے بڑھ کر ہیں۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی جان ہے۔ جب کوئی شخص کسی چیز کی قسم کھاتا ہے خواہ وہ چیز مچھر کے برابر کیوں نہ ہو تو اس کے دل میں ایک دھبہ پڑ جاتا ہے جو قیامت تک باقی رہتا ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ معروف میں والدین کی اطاعت واجب ہے اللہ کی معصیت میں نہیں۔ اس لیے کہ خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جاتی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں سعید بن منصور نے، انہیں عبداللہ بن وہب نے، انہیں عمرو بن الحارث نے، انہیں ابوالسمح دراج نے ابوالہیثم سے، انہوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ یمن کا ایک شخص ہجرت کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آگیا۔

آپ نے اس سے دریافت کیا کہ یمن میں تمھارا کوئی رشتہ دار ہے؟ اس نے جواب میں عرض کیا کہ میرے والدین ہیں۔ آپ نے پوچھا" انہوں نے تمھیں یہاں آنے کی اجازت دے دی تھی"؟ اس نے نفی میں جواب دیا، آپ نے فرمایا:" واپس جاؤ اور ان سے اجازت طلب کرو اگر وہ اجازت دے دیں تو پھر جہاد پر جاؤ ورنہ ان کے ساتھ نیکی کرتے رہو"۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کسی شخص کے لیے والدین کی اجازت کے بغیر جہاد پر جانا جائز نہیں ہے۔ جبکہ دشمنوں کے خلاف جہاد کرنے والوں کی موجودگی میں اسے جہاد پر نکلنے کی ضرورت نہ ہو۔ تجارت یا کسی اور غرض سے سفر جس میں قتال کی صورت پیش نہ آتی ہو اگر والدین کی اجازت کے بغیر کر لیا جائے تو ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یمنی کو والدین کی اجازت کے بغیر جہاد پر جانے سے منع فرما دیا تھا۔ جبکہ اس فرض کو اس کے سوا دوسرے لوگ ادا کر رہے تھے۔

اس کی وجہ یہ تھی کہ جہاد پر جانے کی صورت میں ممکن تھا کہ وہ شہید ہو جاتا اور اس کے والدین کو اس کا صدمہ برداشت کرنا پڑتا۔ لیکن تجارت اور جائز قسم کے کاموں کی غرض سے سفر جس میں قتل وغیرہ کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔ والدین عام طور سے اس سے نہیں روکتے اس لیے ان کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

والدین کے حقوق کی عظمت کی اللہ تعالیٰ نے جو تاکید کی ہے اس کی بنا پر ہمارے اصحاب

کا قول ہے کہ اگر کسی مسلمان کا کافر باپ مسلمانوں سے برسرِ پیکار ہو تو وہ اپنے ہاتھ سے قتل کرنے سے گریز کرے کیونکہ فرمان الٰہی ہے (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ) نیز قول باری ہے (وَاِنْ جَاهَدٰكَ عَلٰٓى اَنْ تُشْرِكَ بِیْ مَا لَیْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے ساتھ اس حالت میں بھی بھلے طریقے سے پیش آنے کا حکم دیا جبکہ وہ کفر پر اس کے خلاف برسرِ پیکار ہوں۔ معروف میں یہ بات بھی داخل ہے کہ بیٹا ان کے خلاف ہتھیار نہ اٹھائے اور نہ ہی انہیں قتل کرے، ہاں اگر اس پر مجبور ہو جائے تو الگ بات ہے۔

مثلاً بیٹے کو یہ خطرہ پیدا ہو جائے کہ اگر وہ کافر باپ کو قتل نہیں کرے گا تو خود اس کے ہاتھوں قتل ہو جائے گا اس صورت میں اسے قتل کر دینا جائز ہو گا کیونکہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا تو گویا وہ خود اپنی ذات کے قتل کا بایں صورت مرتکب ٹھہرے گا کہ اس نے دوسرے کو اپنے اوپر قابو پانے کا موقعہ فراہم کیا۔ جبکہ اسے اس کام سے اچھی طرح روکا گیا ہے جس طرح اپنے ہاتھوں اپنی جان لینے سے روکا گیا ہے۔

اس بنا پر اپنے کافر باپ کو ایسے موقعہ پر قتل کر دینا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حنظلہ بن ابی عامرؓ راہب کو اپنے باپ کے قتل سے روک دیا تھا۔ ان کا باپ مشرک تھا۔

ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر کسی مسلمان کے کافر ماں باپ مر جائیں تو وہ انہیں غسل دے گا، ان کی ارتھی کے ساتھ جائے گا اور تدفین میں شریک ہو گا۔ کیونکہ یہ بات بھلے طریقے سے پیش آنے کے مفہوم میں شامل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت میں حکم دیا ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ قول باری (وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا) کے کیا معنی ہیں اور اس فقرے میں کون سا فعل پوشیدہ ہے تو یہ کہا جائے گا یہ احتمال ہے اس کا مفہوم یہ ہو "استوصوا بالوالدین احسانًا" (والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت قبول کرو) اور یہ بھی احتمال ہے کہ معنی یہ ہوں "احسنوا بالوالدین احسانًا" (والدین کے ساتھ حسن سلوک کرو)۔

قول باری ہے (وَبِذِی الْقُرْبٰى، اور قرابت داروں کے ساتھ) اللہ تعالیٰ نے قرابت داروں کے ساتھ صلہ رحمی اور حسن سلوک کا اسی نہج پر حکم دیا ہے جس کا ذکر سورت کی ابتدا میں اپنے قول (وَالْاَرْحَامَ) کے ذریعے کیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث کی ابتدا اپنی واحدانیت اور عبادت کے ذکر سے کی۔ کیونکہ توحید کا عقیدہ وہ اصل اور بنیاد ہے جس پر تمام آسمانی شریعتوں اور نبوتوں کی عمارت کھڑی ہے اور جس کے حصول کی بنا پر مصالح دین تک رسائی ہو سکتی ہے۔

اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان باتوں کا ذکر فرمایا جو والدین کی نسبت سے اولاد پر واجب ہیں یعنی ان کے ساتھ حسنِ سلوک، ان کے حقوق کی ادائیگی اور ان کی تعظیم و تکریم۔ پھر اس پڑوسی کا ذکر فرمایا جو رشتہ دار بھی ہو اس سے مراد ایک مسلمان کا وہ مسلمان رشتہ دار ہے جسے رشتہ داری کی بنا پر حق حاصل ہے اور اسلام نے بھی اس سے موالات اور اس کی نصرت واجب کر دی ہے پھر اجنبی ہمسایہ کا ذکر کیا اس سے مراد کسی کا وہ ہمسایہ ہے جو نسب کے لحاظ سے اس سے دور ہو لیکن مسلمان ہو۔ اس میں ہمسائیگی کے حق اور ان حقوق کا اجتماع ہو جائے گا جو اسلام نے اس کے لیے ربط ملت اور رشتۂ مذہب کی بنا پر واجب کر دیئے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ رشتہ دار پڑوسی سے مراد وہ شخص ہے جو نسب کے لحاظ سے قریب ہو۔

تین طرح کے ہمسائے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجیران ثلاثۃ فجارلہ ثلاثۃ حقوق حق الجوار و حق القرابۃ و حق الاسلام، وجار لہ حقان حق الجوار و حق الاسلام وجار لہ حق الجوار المشرک من اھل الکتاب۔

پڑوسی تین قسم کے ہوتے ہیں۔

(۱) ایک ہمسایہ وہ ہے جس کے تین حقوق ہیں، حق ہمسائیگی، حق قرابت اور حق اسلام۔

(۲) ایک ہمسایہ وہ ہے جس کے دو حقوق ہیں حق ہمسائیگی اور حق اسلام۔

(۳) ایک ہمسایہ وہ ہے جسے صرف حق ہمسائیگی حاصل ہے۔ یہ وہ ہمسایہ ہے جو اہل کتاب میں سے ہو اور مشرک ہو۔

قول باری ہے (وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ، اور پہلو کے ساتھی) اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق، نیز سعید بن جبیر، حسن، مجاہد، قتادہ، سدی اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے مراد سفر میں ساتھ ہو جانے والا شخص ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم نخعی، اور ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے کہ اس سے مراد بیوی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق اس سے مراد وہ شخص ہے جو کسی سے خیر و بھلائی کی آس لگا کر اس کے در پہ آکر پڑ رہے۔

ایک قول کے مطابق اس سے مراد ہمسایہ ہے خواہ نسب کے لحاظ سے قریب ہو یا بعید بشرطیکہ مومن ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے تو اسے ان سب پر محمول کرنا واجب ہے اور دلالت کے بغیر کسی خاص معنی کے ساتھ اسے مخصوص کر دینا درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما زال جبریل یوصینی بالجار حتّٰی ظننت انہ سیورثہ، مجھے جبریل ہمسایہ کے متعلق اتنی وصیت کرتے رہے کہ میں یہ سوچنے پر مجبور ہو گیا کہ اب وہ اسے میرا وارث بھی بنا دیں گے)

سفیان نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انہوں نے ابو شریح الخزاعی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (مَن کان یومن باللہ والیوم الاخر فلیکرم جارہ ومن کان یومن باللہ والیوم الآخر فلیکرم ضیفہ ومن کان یومن باللہِ والیوم الآخر فلیقل خیرًا اولیصمت۔

جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ وہ اپنے پڑوسی کا احترام کرے اور جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے۔ اور جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ بھلی بات کرے یا پھر خاموش رہے)۔

عبید اللہ الوصافی نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (ما اٰمن من امسٰی شبعان وامسٰی جارہ جائعًا، وہ شخص ایمان والا نہیں جو خود تو شکم سیر ہو اور اس کا ہمسایہ بھوکا رہ جائے)۔

عمر بن ہارون انصاری نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اشراط الساعۃ سوء الجوار وقطیعۃ الارحام وتعطیل الجھاد)

قیامت کی نشانیوں میں سے چند یہ ہیں کہ ہمسائے کے ساتھ برائی کی جائے، رشتہ داروں

سے قطع تعلقی کی جائے اور جہاد کو معطل کر دیا جائے۔

زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ پڑوسی کی عظمت کو تسلیم کرتے تھے اور اس کی حفاظت و حمایت میں پوری سرگرمی دکھاتے تھے نیز جو حقوق رشتہ داری کے سلسلے میں تسلیم کیے جاتے تھے پڑوس اور ہمسائیگی کی بنا پر ان ہی حقوق کی پاسداری کی جاتی تھی۔ زہیر کا شعر ہے۔

ؔ وجار البیت والرجل المنادی امام الحی عقد ھما سواء

ہمسایہ اور قبیلے کی مجلس میں ساتھ رہنے والا شخص قبیلے کے سامنے ان دونوں کے ساتھ تعلق میں یکسانیت ہوتی ہے۔

'الرجل المنادی' سے وہ شخص مراد ہے جو قبیلے کی مجلس میں ساتھ رہنے والا ہو بعض اہل علم کا قول ہے کہ الصاحب بالجنب سے مراد وہ پڑوسی ہے جس کے گھر کے ساتھ اس کا گھر ملا ہوا ہو اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اس کا اس لیے ذکر فرمایا تاکہ اس پڑوسی پر اس کے حق کی فوقیت کی تاکید ہو جائے جس کا گھر متصل نہ ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عمرو محمد بن عثمان قرشی نے، انہیں اسماعیل بن مسلم نے، انہیں عبدالسلام بن حرب نے ابو خالد دالانی سے، انہوں نے ابوالعلاء ازدی سے، انہوں نے حمید بن عبدالرحمٰن حمیری سے انہوں نے ایک صحابی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اجتمع الداعیان فاجب اقربھما بابا فان اقربھما بابا اقربھما جوارا واذا سبق احدھما فاید؟ بالذی سبق۔ اگر تمہیں دو شخصوں کی طرف سے بیک دعوت طعام ملے تو اس کے ہاں چلے جاؤ جس کا دروازہ تمہارے گھر سے زیادہ قریب ہو کیونکہ ایسا شخص زیادہ قریبی ہمسایہ ہوتا ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک کی دعوت تمہیں پہلے پہنچ جائے تو پھر تم اس کی دعوت کو قبول کر لو۔)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ اپنے گھر سے چالیس گھروں تک پڑوس کا دائرہ ہوتا ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن شبیب معمری نے، انہیں محمد بن مصفی نے، انہیں یوسف بن السفر نے اوزاعی سے، انہوں نے یونس سے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے فرمایا کہ مجھے عبدالرحمٰن بن کعب بن مالک نے اپنے والد سے یہ روایت بیان کی ہے۔

کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر کہنے لگا کہ میں فلاں قبیلے کے محلے

میں اکر ٹھہرا ہوں تو کیا اب وہ شخص جس کا میرے ساتھ سلوک سب سے بڑھ کر ہوگا وہی میرا سب سے قریبی پڑوسی ہوگا؟۔

آپ نے سن کر حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کو بلوایا اور انہیں حکم دیا کہ مسجد نبوی کے دروازے پر جا کر تین دفعہ یہ اعلان کر دیں کہ چالیس گھروں تک پڑوس ہوتا ہے۔ اور وہ شخص جنت میں داخل نہیں ہوسکتا جس کا پڑوسی اس کی شرارتوں سے خائف رہتا ہو۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا: "ابوبکر، چالیس گھر کس طرح" انہوں نے جواب میں فرمایا: "اِس طرف چالیس گھر اور اُس طرف چالیس گھر" اللہ تعالیٰ نے ایک شہر میں اکٹھی رہائش کو بھی پڑوس کا نام دیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُوْنَ وَالَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَا اِلَّا قَلِيْلًا۔

اگر منافقین اور وہ لوگ باز نہ آئے جن کے دلوں میں روگ ہے اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں تو ہم ضرور آپ کو ان پر مسلط کر دیں گے پھر یہ لوگ آپ کے پاس مدینہ میں بس قدرے قلیل رہنے پائیں گے۔ آیت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ میں ان لوگوں کے اجتماع کو پڑوس کا نام دیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آیت میں جس حسن سلوک کا ذکر فرمایا ہے۔ اس کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ ان میں سے جو مفلس ہو اور بھوک اور تنگ کی بنا پر اسے شدید ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اس کی خبر گیری کرے اور حتی الامکان اس کی ضرورتیں پوری کرے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حسن معاشرت کا اظہار کرے اور ایذا رسانی سے باز رہے اور اس پر ظلم کرنے والے کے خلاف اس کا پورا پورا دفاع کرے نیز حسنِ اخلاق اور حسنِ سلوک کا بھی مظاہرہ کرے جو حسن معاشرت کے ضمن میں آتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے پڑوس کی بنا پر جو حقوق واجب کیے ہیں ان میں سے ایک حق شفعہ بھی ہے جو اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس کے پہلو میں واقع مکان فروخت کر دیا گیا ہو۔ واللہ الموفق۔

شفعہ بالجوار میں اختلاف رائے کا ذکر

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ فروخت شدہ چیز میں شریک مبیع تک، جانے والے راستے میں شریک سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ پھر مبیع تک جانے والے راستے میں شریک ساتھ والے پڑوسی سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ پھر اس پڑوسی کا نمبر آتا ہے جو ان پڑوسیوں کے بعد آتا ہے۔

ابن شبرمہ، ثوری، اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی چیز میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا جو کچھ لوگوں میں مشترک ہو اور ان کے حصے متعین نہ ہوں اس کنویں میں بھی کوئی شفعہ نہیں ہوتا جس کے ساتھ خالی زمین نہ ہو اور اس کی تقسیم بھی نہ ہو سکتی ہو۔

سلف کی ایک جماعت سے پڑوسی کے لیے شفعہ کے وجوب کی روایت منقول ہے۔ حضرت عمرؓ سے یہ روایت ہے اور ابو بکر بن ابی حفص بن عمر سے مروی ہے کہ قاضی شریح نے کہا: "مجھے حضرت عمرؓ نے تحریری حکم بھیجا تھا کہ میں شفعہ بالجوار یعنی پڑوس کی بنا پر شفعہ کا فیصلہ کروں۔" عاصم نے شعبی سے اور انہوں نے شریح سے روایت کی ہے کہ شریک (مال کے اندر شراکت رکھنے والا) خلیط (مال کے حقوق میں شریک) سے بڑھ کر حق دار ہے اور خلیط پڑوسی سے بڑھ کر اور پڑوسی باقی ماندہ تمام لوگوں سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔

ایوب نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "کہا جاتا تھا کہ شریک خلیط سے بڑھ کر اور خلیط باقی ماندہ لوگوں سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔"

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اگر شریک موجود نہ ہو تو پڑوسی کو سب سے بڑھ کر حق شفعہ حاصل ہوگا۔ طاؤس کا بھی یہی قول ہے۔ ابراہیم بن میسرہ کا کہنا ہے کہ ہمیں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے تحریر کیا تھا کہ جب کسی مکان یا جگہ کا حدود اربعہ متعین کر دیا جائے تو پھر حق شفعہ باقی نہیں رہتا۔

طاؤس کا قول ہے کہ پڑوسی زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ پڑوسی کے لیے حق شفعہ کے وجوب پر دلالت کرنے والی وہ روایت ہے جس کے راوی حسین المعلم ہیں، انہوں نے عمرو بن شعیب سے اس کی روایت کی، انہوں نے عمرو بن الشرید سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ایک زمین ہے جس میں پڑوسی کے سوا اور کوئی شریک نہیں ہے آپ نے فرمایا:" پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر دوسروں کے مقابلے اس کا زیادہ حق دار ہے جب تک وہ قرب باقی رہے" سفیان نے ابراہیم بن میسرہ سے، انہوں نے عمرو بن شرید سے، انہوں نے حضرت ابو رافع رضی اللہ عنہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجار احق بسقبہ، پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر زیادہ حق دار ہے)

امام ابوحنیفہ نے فرمایا ہمیں عبدالکریم نے حضرت مسور بن مخرمہ رضی اللہ عنہ سے اور انہوں نے حضرت رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے اپنا ایک گھر مجھے خریدنے کی پیش کش کی اور کہا کہ مجھے اس کی قیمت اس سے زیادہ مل رہی ہے جو تم دوگے لیکن تم اس کی خریداری کے زیادہ حق دار ہو کیونکہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الجار احق بسقبہ) ابوالزبیر نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوس کی بنا پر حق شفعہ کا فیصلہ دیا تھا۔ عبدالمالک بن ابی سلیمان نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الجار احق بسقبہ ینتظر بہ وان کان غائبا اذا کان طریقھما واحدا، پڑوسی اپنے قرب کی بنا پر زیادہ حق دار ہوتا ہے۔ اس کے جواب کا انتظار کیا جائے گا خواہ وہ غائب کیوں نہ ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ مشترک ہو) ابن ابی لیلیٰ نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الجار احق بسقبہ ما کان) قتادہ نے حسن سے اور انہوں نے حضرت سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (جار الدار احق بشفعۃ الجار، گھر کے ساتھ والا پڑوسی شفعہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے) قتادہ نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (جار الدار احق بالدار، گھر کا پڑوسی اس گھر کا زیادہ حقدار ہوتا ہے) سفیان نے منصور سے، انہوں نے حکم سے روایت کی ہے کہ حکم نے کہا "مجھے ایک ایسے شخص نے روایت سنائی ہے جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوس کی بنیاد پر حق شفعہ کا فیصلہ فرمایا تھا۔ یونس نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفعہ بالجوار کا فیصلہ دیا

تھا۔ یہ پوری جماعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت پر متفق ہے اور ہمیں کسی بھی شخص کے بارے میں علم نہیں جس نے ان روایات کو رد کر دیا ہو جبکہ یہ روایات امت میں شائع و ذائع تھیں اور ان کی کثرت کی بنا پر اصطلاحی طور پر حد استفاضہ کو پہنچی ہوئی تھیں۔

اب جو شخص بھی انہیں تسلیم کرنے سے گریز کرے گا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ ایک سنت کا تارک قرار پائے گا۔

جن لوگوں نے حق شفعہ کا انکار کیا ہے ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس کے راوی ابوعاصم النبیل ہیں۔ انہوں نے امام مالک سے اس کی روایت کی ہے، امام مالک نے زہری سے، انہوں نے سعید بن المسیب اور ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ فرمایا تھا جو تقسیم نہ ہوئی ہو جب حدود مقرر ہو جائیں تو حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔

اس طرح ابوقتیلہ المدنی اور عبدالملک بن عبدالعزیز الماجشون نے امام مالک سے روایت کی ہے۔ اس حدیث کو اگرچہ ان حضرات نے حضرت ابوہریرہؓ سے موصولاً روایت کی ہے۔ لیکن اصل میں یہ سعید بن المسیب سے منقطعاً مروی ہے۔ اسے معن، وکیع، القعنبی اور ابن وہب سب نے امام مالک سے، انہوں نے زہری سے اور انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے اس میں حضرت ابوہریرہؓ کا ذکر نہیں ہے۔

امام مالک کی کتاب "الموطا" میں یہ روایت اس طرح مندرج ہے۔ اگر اس روایت کا موصولاً مروی ہو جانا بھی ثابت ہو جاتا تو بھی اسے ان روایات کے مقابلے میں پیش نہیں کیا جا سکتا جنہیں تقریباً دس صحابہ کرام نے شفعہ کے وجوب کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

کیونکہ یہ روایات اصطلاحی طور پر متواتر و مستفیض روایت کے درجے کو پہنچ گئی ہیں اس لیے اخبار احاد کے ذریعے ان کا معارضہ نہیں ہو سکتا۔ اگر یہ اخبار آحاد کئی وجوہ سے ثابت ہو جاتے جس کی بنا پر ان کے ذریعے ان روایات کا معارضہ جائز ہو جاتا جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو بھی ان اخبار آحاد میں ایسی بات نہ ہوتی جو پڑوس کے لیے حق شفعہ کے ایجاب کی روایات کی نفی کر دیتی کیونکہ ان روایات میں زیادہ سے زیادہ یہی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو تقسیم نہیں ہوئی تھی پھر جب حدود الخ

متعین ہو جائے تو حق شفعہ ختم ہو جاتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کے اس قول پر کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو تقسیم نہیں ہوئی تھی" شریک کے لیے حق شفعہ کے ایجاب پر عمل کرنے میں سب کا اتفاق ہے تاہم اس کے باوجود اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف ایک خاص فیصلے کی حکایت ہے اس کے لفظ میں عموم نہیں اور نہ ہی اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک قول یا فرمان کی نقل ہے۔

رہ گیا حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول کہ "جب حدود متعین ہو جائیں تو پھر کوئی شفعہ نہیں ہوتا" تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ راوی کا کلام ہو کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا یا آپ نے اس کا فیصلہ صادر کیا تھا۔

جب کسی روایت کے متعلق یہ احتمال پیدا ہو جائے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی بات ہے یا یہ راوی کا اپنا قول ہے جسے اس نے اصل حدیث میں داخل کر دیا تھا جس کی روایات میں ہمیں بہت سی مثالیں ملتی ہیں تو ایسی صورت میں ہمارے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کا اثبات جائز نہیں ہوگا۔

کیونکہ یہ بات کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ شک اور احتمال کی بنیاد پر ایک بات کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دے۔ یہ وہ وجہ ہے جس کی بنا پر اس روایت کے ذریعے ایجاب شفعہ کی روایات کا معارضہ نہیں کیا جا سکتا۔

حق شفعہ تسلیم نہ کرنے والوں کا استدلال اس روایت پر بھی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں حامد بن محمد المروف نے، انہیں عبیداللہ بن عمر القواریری نے، انہیں عبدالواحد بن زیاد نے، انہیں معمر نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشترک چیز میں حق شفعہ کا فیصلہ صادر فرمایا تھا جو ابھی تقسیم نہیں ہوئی تھی، لیکن جب ایک چیز یعنی مکان یا زمین وغیرہ کی حدود متعین ہو جائیں اور راستے بدل دیئے جائیں تو پھر شفعہ باقی نہیں رہتا۔

اس روایت میں شفعہ بالجوار کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس میں وجوب شفعہ کی نفی کا اس صورت میں ذکر ہوا جب حدود متعین ہو جائیں اور راستے بدل دیئے جائیں اس سے تو اس شخص کے لیے شفعہ کی نفی کا

اظہار ہوتا ہے جو ساتھ والے پڑوسی کے سوا کوئی اور ہوتا ہے کیونکہ راستوں کی تبدیلی اس پڑوس کی نفی کرتی ہے جس میں گھر سے گھر ملا ہوا ہو اس لیے کہ ایسے دو پڑوسیوں کے درمیان آنے جانے کے لیے ایک اور راستہ ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس روایت کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کریں گے تو حدیث کے الفاظ حدود اربعہ کے قیام اور راستے کی تبدیلی پر شفعہ کی نفی کے مقتضی ہوں گے حدود کا قیام اور راستوں کی تبدیلی تقسیم کا دوسرا نام ہے گویا حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تقسیم میں کوئی شفعہ نہیں ہوتا جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ تقسیم میں شفعہ نہیں ہوتا۔

پہلی حدیث بھی ان ہی معنوں پر محمول کی جائے گی نیز عبدالملک بن ابی سلیمان نے عطاء سے، انہوں نے حضرت جابرؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الجار احق بسقبہ ینتظر بہ وان کان غائبا اذا کان طریقھما واحدا۔

یہ دونوں روایتیں حضرت جابرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں اب یہ بات درست نہیں کہ ایک ہی صحابی سے مروی دو روایتوں کو ایک دوسری کے متعارض قرار دیا جائے جبکہ ان دونوں پر عمل پیرا ہونے کا امکان موجود ہو۔

ہمارے لیے ان دونوں پر اس طریقے سے عمل پیرا ہونا ممکن ہے جو ہم نے ابھی بیان کیے ہیں جبکہ ہمارے مخالفین ان دونوں کو ایک دوسری کی متعارض قرار دیتے ہیں اور ایک کو دوسری کی بنا پر ساقط کر دیتے ہیں۔ اس میں یہ بھی امکان ہے کہ کسی سبب اور پس منظر کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ الفاظ ادا ہوئے ہوں لیکن راوی نے آپ کے الفاظ تو نقل کر دیئے اور سبب کا ذکر نہیں کیا۔

مثلاً یہ ممکن ہے کہ آپ کے پاس دو شخص اپنا جھگڑا لے کر آئے ہوں ان میں سے ایک پڑوسی ہو اور دوسرا شخص شریک ہو آپ نے شریک کے لیے شفعہ کا فیصلہ کر دیا ہو، پڑوسی کے لیے نہ کیا ہو اور یہ فرما دیا ہو کہ جب حدود متعین ہو جائیں گے تو پھر پڑوسی کے ہوتے ہوئے اس حصے دار کے لیے کوئی حق شفعہ نہیں ہو گا جس کا حصہ تقسیم ہو گیا ہو گا۔

جس طرح حضرت اسامہ بن زیدؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (لاربا الا فی النسیئۃ ،صرف ادھار کے اندر سود ہوتا ہے. تمام فقہاء کے نزدیک یہ ایسا کلام ہے جس کے پس منظر میں کوئی سبب ہوتا ہے اور اس کا راوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول تو

نقل کر دیتا ہے لیکن سبب کا ذکر نہیں کرتا۔

درج بالا حدیث میں بات اس طرح ہوئی ہو گی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سونے اور چاندی کے دو مختلف نوع کی ایک دوسرے کے بدلے بیع کے متعلق سوال کیا گیا ہو گا تو آپ نے جواب میں فرمایا ہو گا کہ "صرف ادھار کی صورت میں سود ہو گا جس کے متعلق سوال کیا گیا ہے۔ حق شفعہ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا بھی یہی مفہوم ومحمل ہے۔

ایک اور پہلو سے اس پر غور کریں اگر شفعہ بالجوار کے ایجاب اور اس کی نفی کی روایتیں یکساں قرار دی جائیں تو اس صورت میں ایجاب کی روایتیں نفی کی روایتوں کے مقابلے میں اولیٰ ہوں گی کیونکہ اصل کے لحاظ سے شفعہ کا اس وقت تک وجوب نہیں ہوا تھا جب تک شرع کے ذریعے اس کا ایجاب وارد نہیں ہوا۔ اس لیے شفعہ کی نفی کی روایت اپنے اصل پر وارد ہوئی ہے اور اس کے اثبات کی روایت اس کے بعد وارد ہوئی ہے اور شفعہ کے حکم کو اس کے اصل سے منتقل کر رہی ہے اس لیے یہ روایت اولیٰ ہو گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ پڑوسی سے شریک مراد ہو سکتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے گذشتہ سطور میں جن احادیث کی روایت کی ہے ان میں سے اکثر حدیثیں اس تاویل کی نفی کرتی ہیں اس لیے کہ ان احادیث میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ گھر کا پڑوسی اس گھر کے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوتا ہے اور شریک کو گھر کا پڑوسی نہیں کہا جاتا۔

حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث میں کہا گیا ہے کہ اس کا انتظار کیا جائے گا خواہ وہ کہیں چلا کیوں نہ گیا ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ مشترک ہو۔ مبیع میں شریک کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا۔

نیز شریک کو پڑوسی نہیں کہا جاتا کیونکہ شراکت کی بنا پر اگر شریک پڑوسی کے نام سے پکارے جانے کا حق دار ہوتا تو پھر کسی چیز میں ہر دو شریکوں کو پڑوسیوں کے نام سے پکارنا ضروری ہوتا۔ مثلاً ایک غلام یا ایک سواری کے جانور کے دو شریک۔ جب ان چیزوں میں شراکت کی بنا پر کوئی شریک پڑوسی کے اسم کا مستحق قرار پاتا ہے تو اس سے اس بات پر دلالت حاصل ہوتی ہے کہ شریک کو پڑوسی کا نام نہیں دیا جاتا۔

پڑوسی تو وہ ہوتا ہے جس کا حق اور حصہ شریک کے حق اور حصے سے بالکل علیحدہ ہوتا ہے اور ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے بالکل متمیز ہوتی ہے۔ نیز شراکت کی بنا

پر شفعہ کا استحقاق اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ وہ تقسیم کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کے حصول کی مقتضی ہوتی ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اشیاء میں شراکت شفعہ کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ تقسیم کے وقت اس کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کا حصول نہیں ہوتا۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کے اندر شراکت کی بنا پر شفعہ کا استحقاق اس لیے ہوتا ہے کہ تقسیم کی صورت میں اس کے ساتھ پڑوس کا مفہوم متعلق ہو جاتا ہے اگرچہ شریک اس فضیلت اور خصوصیت کی بنا پر پڑوسی سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جو اسے پہلے سے حاصل ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ تقسیم کی وجہ سے پڑوس کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اشیاء میں شراکت شفعہ کی موجب نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ذریعے پڑوس کے مفہوم کا حصول نہیں ہوتا۔ جس طرح حقیقی بھائی علاتی بھائی سے بڑھ کر میراث کا حقدار ہوتا ہے۔ اگرچہ باپ کی جہت سے بھائی ہوتے کی بنا پر وہ عصبہ قرار پانے کا مستحق ہو جاتا ہے اور حقیقی بھائی کی عدم موجودگی میں میراث کا مستحق ہوتا ہے۔

جبکہ یہ بات واضح ہے کہ ماں کی طرف سے قرابت کی صورت میں وہ عصبہ قرار پانے کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں باپ کی طرف سے قرابت نہیں ہوتی۔

تاہم یہ بات اس قرابت کے عصبہ قرار پانے کو موکد کر دیتی ہے جو باپ کی جہت سے ہو۔ ٹھیک اسی طرح شریک شراکت کی بنا پر شفعہ کا اس لیے مستحق ہوتا ہے کہ تقسیم کی وجہ سے پڑوس کے مفہوم کے حصول کا اس کے ساتھ تعلق ہو جاتا ہے اور شریک اس فضیلت اور خصوصیت کی بنا پر جو اسے حاصل ہوتی ہے پڑوسی سے اولیٰ قرار پاتا ہے۔

جیسا کہ ہم نے میراث میں عصبہ کی مثال کے ذریعے اسے بیان کیا ہے اور جس سبب کی بنیاد پر اس کے ساتھ شفعہ کے وجوب کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ جوار یعنی پڑوس اور ہمسائیگی ہوتی ہے نیز وہ سبب جس کی بنا پر شراکت کی وجہ سے شفعہ واجب ہو جاتا ہے وہ ایک شریک کے وجود کی صورت میں دوسرے کا ہمیشہ تکلیف میں مبتلا رہنا ہے۔

یہی سبب پڑوس کی صورت میں بھی موجود ہوتا ہے کیونکہ ایک پڑوسی دوسرے پڑوسی کے وجود کی صورت میں اس طرح تکلیف اٹھاتا ہے کہ دوسرا پڑوسی اپنے گھر کی چھت وغیرہ سے اسے جھانک سکتا ہے۔ اس کے معاملات سے آگاہ ہو سکتا ہے اور اس کے امور کو

اپنی نظروں میں رکھ سکتا ہے۔
اس لیے پڑوسی کے لیے بھی شفعہ کا وجوب ضروری ہوگیا کیونکہ اس کے اندر بھی وہی سبب پایا جاتا ہے جس کی بنا پر شریک کے لیے شفعہ واجب ہوا تھا۔ لیکن اس سبب کا وجود اس پڑوسی میں نہیں پایا جاتا جس کا گھر گھر سے ملا ہوا نہ ہو کیونکہ اس صورت میں اس پڑوسی اور پہلے پڑوسی کے گھروں کے درمیان گذرگاہ ہوگی جو اوپر سے اس کے گھر میں جھانکنے اور اس کے معاملات سے باخبر ہونے کی راہ میں حائل ہوگی۔

ابن السبیل، مسافر یا مہمان

قول باری ہے (وَابْنِ السَّبِيْلِ، اور مسافر کے ساتھ) مجاہد اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ اس کے معنی مسافر کے ہیں۔ قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس کے معانی مہمان کے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کے معنی راستے والے کے ہیں۔ یہ اسی طرح ہے جیسے آبی پرندے کو "ابن ما" کہا جاتا ہے۔ شاعر کا قول ہے

ع وردت اعتسافا والثریا کانہا   علی قمۃ الراس ابن ماء محلق

میں راستے کو جانے پہچانے بغیر اس پر چلتا رہا اور رات کے باعث ثریا ستارہ یوں نظر آرہا تھا گویا وہ سر کے اوپر چکر لگانے والا کوئی آبی پرندہ ہو۔
جن حضرات نے اس لفظ کو مہمان کے معنوں پر محمول کیا ہے ان کے لیے بھی اس کی گنجائش ہے کیونکہ مہمان بھی اس شخص کی طرح ہوتا ہے جو مسافت طے کرنے والا اور قیام نہ کرنے والا ہوتا ہے۔ اس لیے سفر کرنے والے مسافر کے ساتھ مہمان کو تشبیہ دے کر اسے ابن السبیل کے نام سے موسوم کیا گیا۔
امام شافعی کا قول ہے کہ ابن السبیل وہ شخص ہے جو سفر کا ارادہ رکھتا ہو لیکن اس کے پاس زادِ راہ نہ ہو۔ یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ ایک شخص جب تک سفر کی راہ پر چل نہ نکلے وہ نہ ابن سبیل کہلاتا ہے، نہ مسافر اور نہ ہی راستہ طے کرنے والا۔
قول باری ہے (وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ، اور ان لونڈی غلاموں کے ساتھ جو تمہارے قبضے میں ہوں) یعنی ان کے ساتھ بھی حسن سلوک کرو جس کا حکم آیت کی ابتدا میں دیا گیا ہے۔ سلیمان التیمی نے قتادہ سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

عام طور پر مسلمانوں کو جس چیز کی نصیحت فرمایا کرتے تھے وہ نماز اور لونڈی غلاموں کے متعلق ہوتی تھی۔ حتیٰ کہ حالت یہ تھی گویا یہی نصیحت آپ کے سینے میں جوش مار رہی ہے اور آپ کی زبان کبھی بند نہیں ہوتی تھی۔

حضرت ام سلمہؓ نے اس کی روایت کی ہے۔ اعمش نے طلحہ بن مصرف سے، انہوں نے ابوعمارہ سے اور انہوں نے عمرو بن شرحبیلؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الغنم برکتہ والابل عزلاھلھا والخیل معقود فی نواصیھا الخیر الی یوم القیمۃ والمملوک اخوک فاحسن الیہ فان وجدتہ مغلوبا فاعنہ۔

بھیڑ بکریاں برکت کا سبب ہیں، اونٹ مالک کے لیے باعث عزو افتخار ہیں، گھوڑوں کی پیشانیوں میں قیامت تک کے لیے خیر و بھلائی رکھ دی گئی ہے۔ مملوک تمھارا بھائی ہے۔ اس لیے اس سے حسن سلوک کرو۔ اگر تم اسے کام کے بوجھ تلے دبا ہوا پاؤ تو اس کا ہاتھ بٹاؤ)

مرۃ الطیب نے حضرت ابوبکرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ (لایدخل الجنۃ سیئ الملکۃ، اپنی ملکیت میں آجانے والوں کے ساتھ برا سلوک کرنے والا جنت میں نہیں جائے گا) یہ سن کر صحابہ کرام نے عرض کی "اللہ کے رسول! کیا آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ یہ امت لونڈی غلاموں اور ماتحتوں کے لحاظ سے دوسری تمام امتوں سے بڑھ کر ہوگی" اس پر آپ نے فرمایا (بلی، فاکرموھم ککرامۃ اولادکم واطعموھم مما تاکلون، کیوں نہیں، اس لیے تم اپنے ماتحتوں اور لونڈی غلاموں کی اس طرح تکریم کرو جس طرح تم اپنی اولاد کی کرتے ہو اور انہیں بھی وہی کچھ کھلاؤ جو تم خود کھاتے ہو)۔

اعمش نے معرور بن سوید سے روایت کی ہے کہ میرا ایک مرتبہ حضرت ابوذرؓ کے پاس سے گذر ہوا جب وہ ربذہ میں مقیم تھے میں نے یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الممالیک ھم اخوانکم ولکن اللہ خولکم ایاھم فاطعموھم مما تاکلون والبسوھم مما تلبسون، تمھارے مملوک یعنی غلام تمھارے بھائی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے انہیں تمھیں عطا کر دیا ہے اس لیے انہیں کھلاؤ اور پہناؤ جو تم خود کھاتے اور پہنتے ہو)

بخل کی مذمت

قول باری ہے (اَلَّذِیۡنَ یَبۡخَلُوۡنَ وَیَاۡمُرُوۡنَ النَّاسَ بِالۡبُخۡلِ وَیَکۡتُمُوۡنَ مَاۤ اٰتٰھُمُ

اللّٰہُ مِن فَضْلِہٖ ، اور ایسے لوگ بھی اللہ کو پسند نہیں جو کنجوسی کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی کنجوسی کی ہدایت کرتے ہیں اور جو کچھ اللہ نے اپنے فضل سے انہیں دیا ہے اسے چھپاتے ہیں)۔

بخل کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ کسی کو کچھ دینے کی مشقت اور بوجھ کا نام بخل ہے ایک قول یہ ہے کہ ایسی چیز کو نہ دینے کا نام بخل ہے جس کے نہ دینے سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا اور دے دینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ ایک اور قول ہے کہ جس چیز کا دینا واجب ہو اسے نہ دینا بخل کہلاتا ہے۔ اس کا مترادف لفظ شح اور متضاد جود ہے۔

شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء میں اس لفظ کی شمولیت کی بنا پر اس کے جو معنی سمجھے گئے ہیں وہ واجب شئی کو نہ دینے اور روک لینے کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ شریعت میں اس لفظ کا اطلاق صرف اس جہت سے درست ہے کہ اس کے مرتکب نے اپنا ہاتھ روک کر اور واجب ہونے والی چیز نہ دے کر بہت بڑا گناہ کیا ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَلَا یَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ یَبْخَلُوْنَ بِمَآ اٰتٰھُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ ھُوَ خَیْرًا لَّھُمْ بَلْ ھُوَ شَرٌّ لَّھُمْ، جن لوگوں کو اللہ نے اپنے فضل سے نوازا ہے اور پھر وہ بخل سے کام لیتے ہیں وہ اس خیال میں نہ رہیں کہ یہ بخیلی ان کے لیے اچھی ہے۔ نہیں، یہ ان کے حق میں نہایت بری ہے) پھر فرمایا (سَیُطَوَّقُوْنَ مَا بَخِلُوْا بِہٖ یَوْمَ الْقِیٰمَۃِ، جو کچھ وہ اپنی کنجوسی سے جمع کر رہے ہیں وہی قیامت کے روز ان کے گلے کا طوق بن جائے گا)۔

اللہ تعالیٰ نے اس وعید کا ان لوگوں پر اطلاق کیا جو اللہ کے اس حق کی ادائیگی میں کنجوسی سے کام لیتے ہیں جو اس نے ان کے مال میں واجب کر دیا ہے۔ قولِ باری (وَیَکْتُمُوْنَ مَآ اٰتٰھُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی کیونکہ انہوں نے اللہ کے عطا کردہ رزق میں بخل کیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جن نشانیوں اور خصوصیات کا انہیں علم دیا گیا تھا اسے وہ چھپا گئے تھے۔

ایک قول ہے کہ آیت کے مصداق وہ لوگ ہیں جن کے اندر یہ صفت پائی جاتی ہو اور وہ لوگ بھی اس کے مصداق ہیں جو اللہ کی نعمتوں کو چھپا جائیں اور ان کا انکار کر بیٹھیں۔ یہ چیز اللہ کے ساتھ کفر کرنے کے مترادف ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے انعامات کا اعتراف واجب ہے اور ان کا جھٹلانے والا کافر ہے۔ کفر کے اصلی معنی اللہ تعالیٰ کے انعامات پر پردہ ڈال لینے، انہیں چھپا جانے اور جھٹلانے

گے ہیں یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ انسان کے لیے اس پر ہونے والے انعامات ربانی کو بیان کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس میں فخر کا پہلو نہ ہو بلکہ منعم کی نعمت کے اعتراف اور اس کے شکر کا پہلو ہو۔

یہ بات اس قول باری کی طرح ہے (وَاَمَّا بِنِعْمَۃِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ ، اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کر) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا سید ولد آدم ولا فخر وانا افصح العرب ولا فخر ، میں اولادِ آدم کا سردار ہوں لیکن میں اس پر فخر نہیں کرتا ، اور میں عربوں میں سب سے بڑھ کر فصیح ہوں لیکن اس پر فخر نہیں کرتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما کر آپ پر ہونے والے انعامات ربانی کی خبر دی اور یہ واضح فرما دیا کہ آپ ان انعامات کا ذکر اظہار فخر کے طور پر نہیں کر رہے ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے۔ (لاینبغی لعبد ان یقول انا خیر من یونس بن متی ، کسی بندے کے لیے مناسب نہیں ہے یہ کہنا کہ میں یونس بن متی سے بہتر ہوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگرچہ حضرت یونس بن متی علیہ السلام سے بہتر تھے لیکن آپ نے اظہار فخر کے طور پر ایسا کہنے سے منع فرما دیا۔

قول باری ہے (فَلَا تُزَکُّوْا اَنْفُسَکُمْ ھُوَ اَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقٰی ، تم اپنے آپ کو مقدس نہ سمجھو، تقویٰ والوں کو وہی خوب جانتا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو کسی کی تعریف کرتے ہوئے سنا ، آپ نے فرمایا (لو سمعک لقطعت ظھرہ ، اگر وہ شخص تمہاری بات سن لیتا تو تم ان تعریفی الفاظ کے بوجھ سے اس کی پشت توڑ کر رکھ دیتے۔

حضرت مقدادؓ نے ایک شخص کو حضرت عثمانؓ کے منہ پر ان کی تعریفیں کرتے ہوئے سنا تو فوراً مٹی لے کر اس کے منہ پر دے ماری اور فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ " جب تم تعریفوں کے پل باندھنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ پر مٹی ڈالو" یہ بھی روایت ہے کہ " آپس میں ایک دوسرے کی مدح سرائی سے پرہیز کرو کیونکہ یہ بات ذبح کر دینے کے مترادف ہے "

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خود ستائی کی یہ تمام روایتیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ اظہار فخر کے طور پر کی جائیں۔ لیکن اگر اللہ کے انعامات کا ذکر تحدیث نعمت کے طور پر کوئی شخص کرے یا اس کے سامنے کوئی دوسرا شخص ان کا تذکرہ کرے تو خدا کی ذات سے یہی امید ہے۔ کہ اس سے نقصان نہیں ہوگا تاہم انسان کے قلب کے لیے سب سے بڑھ کر مفید بات یہی

ہے کہ وہ لوگوں کی زبان سے اپنی تعریفیں سن کر دھوکے میں نہ پڑ جائے اور نہ ہی ان تعریفوں کو کوئی اہمیت ہی دے۔

سخاوت میں ریاکاری کی مذمت۔

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ، اور وہ لوگ بھی اللہ کو ناپسند ہیں جو اپنے مال محض لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور درحقیقت نہ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں نہ روز آخر پر)۔

آیت کا مفہوم ــــــ واللہ اعلم ــــــ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جو خود کنجوسی کرتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس کا حکم دیتے ہیں نیز ان لوگوں کے لیے جو اپنے مال مخصوص لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں، ذلت آمیز عذاب تیار کر رکھا ہے۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ بندہ جو کام بھی اللہ کی خاطر نہیں کرتا اس میں عبادت کا پہلو نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ اس کام پر ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ اس لیے کہ بندہ جو کام بھی دکھلاوے کی خاطر کرتا ہے اس میں اس کا ارادہ دنیاوی معاوضہ حاصل کرنا ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ اس کام پر خوبصورت الفاظ میں اس کا تذکرہ کیا جائے۔ تعریفوں کے ڈونگرے برسائے جائیں وغیرہ وغیرہ۔

اس طرح یہ بات اس قاعدے کے لیے اصل اور بنیاد بن گئی کہ ہر وہ کام جس میں دنیاوی معاوضہ مدِنظر ہو وہ قربت یعنی عبادت نہیں کہلا سکتا۔ مثلاً حج کرنے یا نماز کے لیے کسی کو اجرت پر لینا، اسی طرح تمام عبادات کا حکم ہے کہ جب عبادت کرنے والا کسی معاوضے کا مستحق قرار دیا جائے گا تو وہ عبادت تقرب الٰہی کے دائرے سے خارج ہو جائے گی۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ ان افعال کی ادائیگی کا ایک ہی طریقہ ہے اور وہ یہ کہ انہیں تقرب الٰہی اور اس کی رضا جوئی کی خاطر ادا کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ان عبادات پر کسی معاوضے اور اجرت کا استحقاق جائز نہیں اور ان کے لیے مزدوری کے طور پر کسی کو متقرر کرنا باطل ہے۔

قول باری ہے (وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَاَنْفَقُوْا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ آخر ان لوگوں پر کیا آفت آجاتی اگر یہ اللہ اور روز آخر پر ایمان رکھتے اور جو کچھ اللہ نے دیا ہے

اس میں سے خرچ کرنے۔

یہ آیت فرقۂ جبریہ کے مذہب کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر یہ لوگ اللہ پر ایمان لانے اور اپنا مال اس کی راہ میں خرچ کرنے کی استطاعت نہ رکھتے تو ان کے متعلق آیت میں کہی ہوئی بات درست نہ ہوتی اس لیے کہ ان کا عذر واضح ہے اور وہ یہ کہ جس بات کی طرف انہیں بلایا جا رہا ہے اس کی نہ انہیں استطاعت ہے اور نہ ہی قدرت۔

جس طرح کسی اندھے کے متعلق یہ کہنا درست نہیں کہ "اگر وہ دیکھ لیتا تو اس پر کیا آفت آجاتی"۔ یا مریض کے متعلق یہ کہنا کہ "اگر وہ تندرست ہوتا تو اس کا کیا بگڑ جاتا" اس میں اس بات کی واضح ترین دلیل موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو ایمان لانے اور تمام دوسری عبادات بجالانے کا جو مکلف بنایا ہے تو اس سلسلے میں ان کے تمام عذر کو ختم کر دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ انہیں ان عبادات کے بجالانے کی قدرت حاصل ہے۔

قول باری ہے (يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا، اس دن وہ سب لوگ جنہوں نے رسول کی بات نہ مانی اور اس کی نافرمانی کرتے رہے۔ تمنا کریں گے کہ کاش زمین پھٹ جائے اور وہ اس میں سما جائیں وہاں یہ اپنی کوئی بات اللہ سے چھپا نہ سکیں گے)۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ وہاں یہ لوگ اپنا کوئی حال اور اپنا کوئی عمل اللہ سے چھپا نہیں سکیں گے کیونکہ انہیں معلوم ہوگا کہ اللہ کو ان کے تمام اعمال کی اطلاع ہے اور وہ ان کی تمام پوشیدہ باتوں سے آگاہ ہے اس لیے وہ اپنے ان اعمال کا اعتراف کر لیں گے اور انہیں پوشیدہ نہیں رکھیں گے۔ ایک قول ہے کہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ لوگ وہاں اپنی پوشیدہ باتوں پر پردہ نہیں ڈال سکیں گے جس طرح انہوں نے دنیا میں ان پر پردہ ڈال رکھا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق بتایا ہے کہ وہ یہ کہیں گے "ہمیں اللہ اپنے رب کی قسم، ہم مشرک نہیں تھے" تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ آخرت کے کئی مراحل میں ایک مرحلہ تو وہ ہے جہاں آپ ان کے ہمس یعنی دھیمی آواز کے سوا کچھ نہیں سنیں گے، ایک اور مرحلہ وہ ہے جہاں ان لوگوں کو کذب بیانی کا موقعہ مل جائے گا اور وہ کہیں گے "ہم تو برے کام نہیں کرتے تھے، اللہ ہمارے رب کی قسم، ہم تو شرک نہیں کرتے تھے"

نیز ایک مرحلہ وہ ہے جہاں یہ لوگ اپنی غلطی کا اعتراف کر لیں گے اور اللہ سے درخواست

کریں گے کہ انہیں دوبارہ دنیا میں بھیج دیا جائے۔ حسن سے یہ تفسیر مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ قولِ باری (وَلَا يَكْتُمُونَ اللهَ حَدِيثًا) اس تمنا میں داخل ہے جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔ جب ان نافرمانوں کے اعضاء و جوارح زبان گویائی حاصل کر کے ان کا پول کھول دیں گے تو ان کی یہ تمنا ہو گی۔

ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے کتمان کو کوئی اہمیت نہیں دی جائے گی کیونکہ اللہ پر سب کچھ عیاں ہے اور اس کی نظروں سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہے۔ گویا عبارت کی ترتیب یوں ہے" انهم غیر قادرین هنالك علی الکتمان لان الله یظهره "(یہ لوگ وہاں کتمان پر قادر نہیں ہوں گے کیونکہ اللہ تعالیٰ اسے ظاہر کر دے گا)۔

ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے کتمان کا ارادہ نہیں کیا کیونکہ انہوں نے یہ بات اپنے توہم کے مطابق کی ہے اور یہ بات انہیں اس سے خارج نہیں کرتی کہ انہوں نے کتمان کیا تھا۔

(واللہ اعلم)

کسی شخص کا حالت جنابت میں مسجد کے اندر سے گزر جانا

قول باری ہے۔ (یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ نماز اس وقت پڑھو جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو اور اس طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں سُکر یعنی نشہ کے مفہوم و مراد میں اختلاف رائے ہے حضرت ابن عباس، مجاہد، ابراہیم اور قتادہ کا قول ہے کہ شراب کی وجہ سے پیدا ہونے والا نشہ مراد ہے مجاہد اور حسن کا قول ہے کہ تحریم خمر کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اس سے خاص کر نیند کی وجہ سے پیدا ہونے والی مدہوشی مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نشے میں مدہوش انسان کو روکنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ عقل پر پردہ پڑ جانے کی بنا پر وہ ایک بچے کی طرح ناسمجھ بن جاتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جس کی عقل اس حد تک نہ ماری گئی ہو کہ وہ مکلفین کے دائرے سے باہر ہو گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ انھیں نماز کے اوقات میں نشہ کرنے سے روکا گیا ہے

یہ مراد لینا بھی درست ہے کہ نہی صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر انھوں نے نشے کی حالت میں نماز ادا کی ہو تو عقل و حواس درست ہو جانے کے بعد ان پر اس کا اعادہ ضروری ہے اور یہ بھی درست ہے کہ آیت کے نزول کے وقت اس سے درج بالا تمام معانی مراد ہوں۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ جب آیت میں اس تاویل کی گنجائش ہے کہ اس سے مراد وہ نشہ باز ہو سکتا ہے جس کی عقل اس حد تک نہ ماری گئی ہو کہ وہ مکلف ہی نہ رہا ہو تو اس صورت میں اسے نماز سے روکنا کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے

کہ اس حالت میں نماز ادا کرنے کا حکم اس پہ عائد ہوتا ہے۔
اس سوال کا جواب یہ ہے کہ حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ اگر نسخ تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ احتمال ہوگا کہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ یا جماعت کے ساتھ نماز ادا کرنے سے روکا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی درست تاویل یہ ہے کہ سُکر سے شراب کا نشہ مراد ہے۔ اس لیے کہ سوئے ہوئے انسان نیز اس شخص کو جس کی آنکھوں میں نیند کا غلبہ ہو سکران نہیں کہا جاتا۔
لیکن جس پر شراب کا نشہ طاری ہو در حقیقت اسے سکران کہا جاتا ہے۔ اس لیے لفظ کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا واجب ہے اور مجازی معنوں پر صرف اس وقت محمول کیا جا سکتا ہے جب اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سفیان نے عطاء بن السائب سے، انھوں نے ابوعبدالرحمن سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ ایک انصاری نے کچھ لوگوں کو پینے پلانے کی دعوت دی، مجلس میں دور جام چلنے کے بعد جب مغرب کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت عبدالرحمن بن عوف امامت کے لیے آگے بڑھے۔ نماز میں انھوں نے سورہ الکافرون کی قراءت کی اور پوری طرح ہوش میں نہ ہونے کی وجہ سے آیات کو باہم گڈمڈ کر دیا۔
اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَ اَنْتُمْ سُکَارٰی) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان المؤدب نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء سے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَآ اِثْمٌ کَبِیْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ)
اور سورہ النساء میں ارشاد ہے (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَ اَنْتُمْ سُکَارٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) پھر اسے اس آیت نے منسوخ کر دیا (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْاَنْصَابُ وَ الْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْہُ۔ اے ایمان والو! یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے، یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو)
ابوعبید نے کہا ہمیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا

اَنْتُمْ سُکٰرٰی) کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ درج بالا آیت کے ساتھ یہ قول باری بھی ہے (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) جس کے نتیجے میں صحابہ کرام کا طریق کار یہ تھا کہ نماز کے اوقات میں شراب نوشی نہیں کرتے تھے جب عشاء کی نماز سے فارغ ہو جاتے تو پھر پی لیتے۔ ابوعبید کہتے ہیں ہمیں عبدالرحمٰن نے سفیان سے انھوں نے ابواسحاق سے۔ انھوں نے ابومیسرہ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ نے یہ دعا کی "اے اللہ! ہمارے لیے شراب کا حکم بیان کر دے"۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ)۔

آگے روایت کے الفاظ وہی ہیں جو درج بالا روایت کے ہیں۔ ابوعبید نے کہا ہمیں ہشیم نے روایت بیان کی، انہیں مغیرہ نے ابورزین سے کہ سورۂ بقرہ اور سورۂ نساء کی آیات کے نزول کے بعد بھی شراب کا استعمال جاری رہا۔ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ نماز کا وقت آنے تک پیتے پلاتے اور نماز کے وقت شراب نوشی ترک کر دیتے۔ پھر سورۂ مائدہ کی آیت کے ذریعے شراب حرام کر دی گئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے یہ بتایا ہے کہ آیت زیر بحث میں شراب کی وجہ سے پیدا ہونے والا نشہ مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابورزین نے یہ بتایا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد لوگوں نے نماز کے اوقات میں شراب نوشی ترک کر دی اور دوسرے اوقات میں اسے استعمال کرتے رہے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ لوگوں نے قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی) سے یہ بات اخذ کی تھی کہ انھیں اس حالت میں شراب نوشی سے روکا گیا ہے جب شراب کی وجہ سے ان پر نشہ طاری ہو اور ادھر نماز کا وقت آ جائے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی) صرف اوقات نماز میں شراب نوشی کی ممانعت کی خبر دے رہا ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ ایسی شراب نوشی نہ کرو جس سے نماز کے وقت تک تم پر نشہ طاری رہے اور اسی حالت میں تم نماز ادا کرلو۔

کیونکہ مسلمانوں پر اوقات صلوٰۃ میں نمازوں کی ادائیگی فرض تھی اور ترک صلوٰۃ سے انھیں روک دیا گیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ حکم بھیج دیا کہ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکٰرٰی) ہمیں اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آیت سے نماز کی فرضیت منسوخ نہیں ہوئی۔ آیت کے الفاظ کے ضمن میں اس شراب نوشی کی ممانعت تھی جو نماز کے اوقات میں موجب سکر ہو جس طرح ہمیں جب حدث

کی حالت میں نماز کی ادائیگی سے منع کر دیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھولو تا آخر آیت۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے لا یقبل اللہ صلاۃ بغیر طھور، اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) اور جس طرح ارشادِ باری ہے (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) ان آیات وحدیث میں نہی کو ترک طہارت پر محمول کیا جائے گا نماز کی ادائیگی سے ممانعت پر محمول نہیں ہوگی۔

نیز کسی شخص کا جنابت یا حدث کی حالت میں ہونا نماز کی فرضیت کے سقوط کا موجب نہیں ہے بلکہ اسے صرف اس حالت میں نماز کی ادائیگی سے روکا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اسے نماز ادا کرنے سے پہلے طہارت حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح سکر کی حالت میں نماز کی ممانعت صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسی شراب نوشی کی نہی ہے جو نماز سے قبل سکر کی موجب بن جائے لیکن نماز کی فرضیت اس پر قائم ہے اس حکم سے فرضیتِ نماز کا حکم بالکل متاثر نہیں ہوگا۔

آیت کی یہ تاویل اس مفہوم پر دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور ابو رزین سے مروی ہے ظاہر آیت اور مضمون آیت بھی اسی مفہوم کا جو ہم نے بیان کیا ہے مقتضی ہے۔ یہ تاویل نشے کی حالت میں نماز کی ممانعت کی منافی نہیں ہے جس کی روایت ہم نے سلف سے کی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انھیں ایسی شراب نوشی سے روک دیا گیا ہو جو نماز کے وقت شراب پینے والے کے نشہ کی حالت میں ہونے کا مقتضی ہو۔

اس صورت میں یہ ممانعت قائم رہے گی۔ اگر ایسا اتفاق پیش آجائے کہ کوئی شخص شراب نوشی کرتا رہے حتیٰ کہ نماز کے وقت بھی وہ نشہ کی حالت میں رہے تو اسے نماز کی ادائیگی سے ممانعت ہوگی اور نشہ اترنے کے بعد نماز کا اعادہ اس پر فرض ہوگا یا ایک صورت یہ بھی ہے کہ آیت میں نہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ باجماعت نماز پڑھنے تک محدود ہے۔

اس لیے یہ تمام معانی درست ہیں اور آیت کے الفاظ میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔ قول باری (حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سکران کو نماز پڑھنے سے روک دیا گیا ہے اس سے مراد وہ سکران ہے جس کی نشہ کی وجہ سے یہ حالت ہو گئی ہو کہ اسے پتہ نہ چل رہا ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ لیکن جس سکران کو اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا پتہ ہو اسے نماز ادا کرنے کی نہی شامل نہیں ہے۔

یہ بات ہماری اس تاویل کے حق میں گواہی دے رہی ہے جو ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کی تھی کہ نہی کا رخ صرف شراب نوشی کی طرف ہے۔ نماز کے افعال بجا لانے کی طرف نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس سکران کو اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا ہوش نہ ہو اسے اس حالت میں نماز کا مکلف بنانا ہی درست نہیں ہے۔ اس کی حالت دیوانے، سوئے ہوئے انسان اور اس بچے کی حالت کی طرح ہے جسے کسی کی سمجھ نہیں ہوتی۔

لیکن جسے اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کی سمجھ ہو اس کی طرف نہی کا رُخ ہے۔ کیونکہ آیت، میں اس صورت کے اندر نماز کی اباحت موجود ہے جب اسے اپنے منہ سے ادا ہونے والے الفاظ کا علم ہو اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت نے اسے شراب نوشی کی ممانعت کر دی ہے، جبکہ نشہ کی وجہ سے اس کی یہ حالت ہو کہ اسے اپنے کہے ہوئے الفاظ کا علم نہ ہو رہا ہو، نماز کے افعال کی آیت نے ممانعت نہیں کی ہے۔ کیونکہ ایسے سکران کو نماز کا مکلف بنانا درست ہی نہیں ہے جس کی سمجھ اور عقل ماری جا چکی ہو۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس نشے کے ساتھ ممانعت کے حکم کا تعلق ہے اس سے مراد وہ نشہ ہے جس کے تحت نشہ میں مبتلا شخص کو اپنے منہ سے نکلنے والے الفاظ کی سمجھ نہ آ رہی ہو۔ یہ بات امام ابوحنیفہ کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ حد شرب کو واجب کرنے والا نشہ وہ نشہ ہے جس کے تحت نشے والا شخص ایک مرد اور عورت کے درمیان امتیاز کرنے سے عاجز ہو نیز وہ شخص جسے اپنے کہے ہوئے الفاظ کی بھی سمجھ نہ ہو اور عورت اور مرد کی پہچان نہ ہو۔

قول باری (حَتّٰی تَعۡلَمُوۡا مَا تَقُوۡلُوۡنَ) نماز میں قرأت کی فرضیت پر بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ نشہ میں مبتلا انسان کو نماز پڑھنے سے اس لیے روک دیا گیا ہے کہ وہ درست طریقے سے قرأت نہیں کر سکتا ہے۔ اگر قرأت نماز کے ارکان و فرائض میں داخل نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے نشہ میں مبتلا انسان کو نماز پڑھنے سے روکا نہ جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس میں نماز کے اندر قرأت کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (حَتّٰی تَعۡلَمُوۡا مَا تَقُوۡلُوۡنَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نشے والے انسان کو اس حالت میں نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے جب کہ وہ اپنے منہ سے نکلے ہوئے الفاظ کو سمجھنے سے عاجز ہے قرأت کا اس میں ذکر نہیں ہے۔ صرف یہ مذکور ہے کہ اسے اپنے الفاظ کا علم نہیں ہوتا اور یہ چیز تمام اقوال اور کلام کو شامل ہے۔

سکر کی وجہ سے جس شخص کی یہ حالت ہو اس کے لیے نماز کی نیت کا استحضار درست نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی ارکان صلاۃ کی ادائیگی درست ہوتی ہے۔ اس لیے نماز سے ایسے شخص کو روک دیا گیا ہے جس کی نشہ کی وجہ سے یہ حالت ہو کیونکہ اس حالت میں نہ اس کی نماز کی نیت درست ہوتی ہے نہ ارکان صلاۃ کی ادائیگی درست ہوتی ہے اور اس کے ساتھ اسے یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ آیا وہ باوضو ہے یا بے وضو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے وہ سب بجا ہیں کہ جس شخص کی حالت نشہ کے عالم میں اس درجے کو پہنچ گئی ہو اس کی نماز کی ادائیگی نماز کی شرطوں کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے درست نہیں ہوتی لیکن چونکہ آیت میں نماز کے دوسرے افعال و احوال کی بجائے صرف منہ سے نکلنے والے الفاظ کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے ــــــــــ

اس لیے یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول سے مراد وہ قول ہے جو نماز کے اندر سرانجام پاتا ہے یعنی قرأت۔ اور یہ کہ جب نشہ کے عالم میں اس کی ایسی حالت ہو جس کے تحت قرأت کا بجا لانا ممکن نہ ہو تو پھر عدم قرأت کی بنا پر اس کی نماز کی ادائیگی درست نہیں ہوگی۔ نیز یہ کہ نماز میں قرأت کا وجود نماز کے فرائض اور ارکان میں سے ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ نماز قائم کرو) اس سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ نماز میں قیام بھی ہوتا ہے جو فرض ہے یا یہ قول باری (وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ۔ اور جھکنے والوں کے ساتھ جھکو) نماز میں رکوع کی فرضیت پر یہ قول دلالت کر رہا ہے۔

قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) کی تاویل میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ منہال بن عمرو نے زر سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے " مگر یہ کہ تم سفر کی حالت میں ہو اور تمہیں پانی نہ ملے تو تیمم کرکے نماز پڑھ لو"

قتادہ نے ابو مجلز سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ مجاہد سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اس سے مسجد کے اندر سے گزرنا مراد ہے۔ آیت کی تاویل میں عطاء بن یسار نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور عمرو بن دینار نیز دیگر تابعین سے بھی اسی قسم کی روایت کی گئی ہے۔

جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جانے کے مسئلے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزر جاتا تھا۔ عطاء بن یسار کا قول ہے کہ صحابہ کرام میں سے بہت سے ایسے تھے جو جنابت کی حالت میں ہوتے اور پھر وضو کرکے مسجد میں آ کر بیٹھ جاتے اور باتیں کرتے رہتے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے جنبی شخص مسجد میں بیٹھ نہیں سکتا البتہ مسجد میں سے ہو کر گزر سکتا ہے۔ حسن سے اسی قسم کی روایت ہے۔ اس بارے میں حضرت عبداللہ سے جو قول مروی ہے تو اس کا درست مفہوم وہ ہے جو شریک نے عبدالکریم الجزری سے اور انھوں نے ابو عبیدہ سے قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) کے سلسلے میں بیان کیا ہے یعنی جنبی مسجد سے ہو کر گزر جائے گا لیکن اسے وہاں بیٹھنے کی اجازت نہیں ہے۔

اسے معمر نے عبدالکریم سے، انھوں نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے۔ ایک قول یہ ہے معمر کے سوا کسی راوی نے حضرت عبداللہ سے ان کا یہ قول متصلاً نقل نہیں کیا، بلکہ سب نے اسے موقوفاً بیان کیا ہے۔

فقہاء امصار کا بھی اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ مسجد میں صرف وہی شخص داخل ہوگا جو طاہر ہو یعنی اسے غسل کی ضرورت لاحق نہ ہو، پھر چاہے وہ وہاں بیٹھا رہے اور چاہے وہاں سے گزر جائے۔

امام مالک اور سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ کوئی شخص مسجد میں سے ہو کر نہیں گزرے گا الا یہ کہ اس کے گھر کا دروازہ مسجد کی طرف ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مسجد سے ہو کر گزر جائے گا لیکن وہاں بیٹھے گا نہیں۔

اس بات کی دلیل کہ جنبی کے لیے مسجد سے ہو کر گزر جانا جائز نہیں ہے وہ روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبدالواحد بن زیاد نے، انھیں افلت بن خلیفہ نے، انھیں جسرہ بنت دجاجہ نے وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو آپ کے بہت سے اصحاب کے گھروں کا رخ مسجد کی طرف تھا اور دروازے مسجد میں کھلتے تھے آپ نے ان دروازوں کا رخ موڑ دینے کا حکم دیا۔

اس کے بعد آپ مسجد میں تشریف لائے تو دیکھا کہ اس سلسلے میں کچھ نہیں کیا گیا، لوگوں کو توقع

تھی کہ شاید اس سلسلے میں رخصت نازل ہو جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکل کر لوگوں کو مسجد سے دروازوں کے رخ موڑ لینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (وجھوا ھذہ البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب، ان گھروں کے رخ موڑ لو کیونکہ میں مسجد کو نہ کسی حائضہ عورت کے لیے اور نہ ہی کسی جنبی کے لیے حلال قرار دے سکتا ہوں)

یہ روایت ہماری مذکورہ بات پر دو طریقوں سے دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ نے فرمایا (لا احل المسجد لحائض ولا جنب) آپ نے اس میں سے مسجد میں سے ہو کر گزر جانے اور مسجد کے اندر جا کر بیٹھ جانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا بلکہ اس میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے صحابہ کرام کو حکم دیا تھا کہ جن گھروں کے دروازے مسجد میں کھلتے ہیں ان کے ان دروازوں کے رخ موڑ لیے جائیں تاکہ کوئی جنابت والا ان گھروں سے نکل کر مسجد میں سے ہوتا ہوا باہر کی طرف گزرنے نہ پائے۔ کیونکہ اگر آپ کی مراد قعود فی المسجد ہوتی تو اس صورت میں آپ کے قول (وجھوا ھذہ البیوت فانی لا احل المسجد لحائض ولا جنب) کے کوئی معنی نہ ہوتے اس لیے کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد وہاں بیٹھ جانے کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں کہ گھر کا دروازہ مسجد کی طرف کھلتا ہو۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے گھروں کا رخ موڑ لینے کا صرف اس لیے حکم دیا تھا کہ لوگ جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزرنے پر مجبور نہ ہو جائیں کیونکہ ان کے گھروں کے ان دروازوں کے سوا جو مسجد میں کھلتے تھے کوئی اور دروازے نہیں تھے۔

سفیان بن حمزہ نے کثیر بن زید سے روایت کی ہے انھوں نے عبدالمطلب سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کے سوا کسی کو بھی جنابت کی حالت میں مسجد سے گزرنے اور وہاں بیٹھنے کی اجازت نہیں دی تھی۔ حضرت علیؓ جنابت کی حالت میں مسجد میں داخل ہو کر وہاں سے گزر جاتے تھے کیونکہ ان کا گھر مسجد کے اندر تھا۔ اس روایت میں یہ بتایا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنابت کی حالت میں مسجد میں سے ہو کر گزرنے کی لوگوں کو ممانعت کر دی تھی جس طرح اس حالت میں وہاں بیٹھنے پر پابندی لگا دی تھی۔ حضرت علیؓ کی جو خصوصیت بیان کی گئی ہے وہ درست ہے۔

تاہم راوی کا یہ قول کہ حضرت علیؓ کا مکان مسجد کے اندر تھا، اس کا اپنا خیال ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی حدیث میں لوگوں کو اپنے گھروں کے دروازوں کا رخ موڑ لینے کا حکم دیا تھا اور انھیں اس بنا پر کہ ان کے گھر مسجد میں ہیں، مسجد سے گزرنے کی اجازت نہیں دی تھی۔

اس لیے جنابت کی حالت میں مسجد سے گزر جانے کی بات صرف حضرت علیؓ کی خصوصیت تھی۔

جس طرح حضرت جعفر طیارؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ جنت میں آپ کو دو پر لگا دیے گئے تھے کسی اور شہید کی یہ خصوصیت نہیں تھی یا جس طرح حضرت حنظلہؓ کی یہ خصوصیت تھی کہ آپؓ جنابت کی حالت میں شہید ہو گئے تھے تو ملائکہ نے آپ کو غسل دیا تھا۔

اسی طرح حضرت دحیہ کلبی کی خصوصیت تھی کہ حضرت جبرئیل ان کی شکل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تھے یا حضرت زبیرؓ کی خصوصیت یہ تھی کہ جب آپ نے کھٹملوں کے کاٹنے کی شکایت کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو ریشم پہننے کی اجازت دے دی تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام لوگوں کو جنابت کی حالت میں مسجد میں داخل ہونے کی ممانعت ہے خواہ وہ وہاں سے گزرنے والے ہوں یا نہ گزرنے والے۔

حضرت جابرؓ کی یہ روایت کہ ہم میں سے کوئی شخص جنابت کی حالت میں مسجد سے ہو کر گزر جایا کرتا تھا تو یہ کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو جانے کے بعد بھی آپؐ نے اسے برقرار رہنے دیا تھا۔

اسی طرح عطاء بن یسار کی روایت کی صورت ہے کہ بہت سے صحابہ کرام جنابت کی حالت میں وضو کر کے مسجد میں آجاتے اور وہاں بیٹھ کر باتیں کرتے رہتے اس روایت میں بھی فریق مخالف کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اس میں اس بات کا ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گیا تھا اور آپ نے اسے برقرار رہنے دیا تھا۔ اس میں یہ بھی تو گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ممانعت کا حکم ملنے سے پہلے ایسا ہوتا تھا۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا ثبوت ہو بھی جائے اور پھر اس کے بعد ان روایات پر عمل کیا جائے جو ہم نے استدلال کے طور پر بیان کی ہیں تو اس صورت میں ممانعت کی روایات اباحت کی روایات سے اولیٰ قرار پائیں گی کیونکہ ممانعت لامحالہ اباحت پر طاری ہوتی ہے اس لیے ممانعت اباحت سے متاخر ہوتی۔

نیز جب فقہاء کے متفق طور پر جنابت کی حالت میں مسجد کی عظمت کے پیش نظر وہاں بیٹھنے کی ممانعت ثابت ہے تو ضروری ہے کہ مسجد کی عظمت کے پیش نظر جنابت کی حالت میں وہاں سے گزرنے کا بھی یہی حکم ہو۔ ایک وجہ یہ بھی ہے مسجد میں بیٹھنے کی ممانعت کی علت اس شخص کا جنابت کی حالت میں مسجد میں ہوتا ہے۔ یہی علت گزرنے والے انسان کے اندر بھی پائی جاتی ہے اس لیے

اس کے اندر بھی اس حکم کا پایا جانا ضروری ہے۔

ان دونوں صورتوں میں اس لحاظ سے مشابہت بھی ہے کہ ایک انسان کے لیے کسی شخص کی مملوکہ جگہ میں اس کی اجازت کے بغیر بیٹھنا ممنوع ہے اور اس جگہ سے ہو کر گزرنے کا بھی وہی حکم ہے جو وہاں بیٹھنے کا ہے۔ اس طرح گزر جانے کی وہی حیثیت ہوتی جو بیٹھنے کی ہے۔ اس بنا پر جب مسجد میں بیٹھنے کی ممانعت ہے تو وہاں سے گزرنے کی ممانعت بھی واجب ہے اور ان سب صورتوں میں مشترک علت جنابت کی حالت میں مسجد کے اندر ہونا ہے۔

قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) میں ایک تاویل تو یہ ہے کہ اس سے مراد جنابت کی حالت میں مسجدیں سے گزر جانے کی اباحت ہے۔ ایک اور تاویل حضرت علی اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد مسافر ہے جسے جنابت کی صورت پیش آجائے اور غسل کرنے کے لیے پانی نہ ملے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔

یہ دوسری تاویل پہلی تاویل کی نسبت اولیٰ ہے کیونکہ قول باری (وَلَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی) میں حالت سکر میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے مسجد سے ممانعت نہیں ہے اس لیے کہ لفظ کے حقیقی معنی اور خطاب کا مفہوم یہی ہے۔ اگر اسے مسجد سے ممانعت پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں کلام کو اس کے حقیقی معنوں سے نکال کر مجازی معنوں کی طرف پھیر دینا لازم آئے گا اس طرح کہ اس صورت میں لفظ صلوٰۃ کو موضع صلوٰۃ یعنی مسجد کی تعبیر کا ذریعہ بنایا جائے گا جس مجازی طور پر ایک چیز کو اس کے غیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے جس کی وجہ یا تو ان دونوں چیزوں کے درمیان مجاورت یا قرب کا تعلق ہوتا ہے یا ایک سبب ہوتی ہے اور دوسری مسبب۔

مثلاً اس قول باری پر غور کیجیے (وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَّھُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِیَعٌ وَّصَلَوٰتٌ اور اگر اللہ لوگوں کا زور ایک دوسرے کے ذریعے نہ گھٹاتا رہتا تو خانقاہیں اور عبادت خانے اور یہود کے عبادت خانے منہدم ہو گئے ہوتے)

یہاں صلوات سے مراد موضع صلوات ہے۔ جب ہمارے لیے ایک لفظ کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا ممکن ہو تو اسے کسی دلالت کے بغیر مجازی معنوں کی طرف پھیر دینا درست نہیں ہوتا۔ آیت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو لفظ صلوٰۃ کو اس کے حقیقی معنوں سے ہٹا کر مجازی معنوں یعنی الصلوٰۃ (مسجد) کی طرف پھیرنے کی موجب ہو۔

بلکہ نسق تلاوت میں ایسی بات موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ صلوٰۃ سے

حقیقت صلوٰۃ ہے۔ اور یہ قول باری (حَتّٰی تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ) ہے کیونکہ مسجد کے لیے کوئی قول مشروط نہیں ہے جو اس وقت مسجد میں داخل ہونے سے مانع بن جائے جب نشہ کی وجہ سے اس پر یہ قول متعذر ہو جائے جبکہ نماز کے اندر قرأت کی شرط ہے جسے درست طریقے سے بجا نہ لانے کی بنا پر اسے نماز ادا کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ صلاۃ سے حقیقت صلاۃ مراد ہے اس بنا پر جن حضرات نے اس کی یہ تاویل کی ہے ان کی بات لفظ صلاۃ کی حقیقت اور ظاہر دونوں کے موافق ہے۔ قولِ باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) میں عابر سبیل سے مراد مسافر ہے کیونکہ مسافر کو عابر سبیل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اگر مسافر پر اس لفظ کا اطلاق نہ ہوتا تو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کبھی اس کی یہ تاویل نہ کرتے کیونکہ یہ بات کسی کے لیے بھی جائز نہیں ہوتی کہ وہ کسی آیت کی ان معنوں میں تاویل کرے جن پر آیت کے اندر واقع اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو۔ مسافر کو عابر سبیل کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ راستے پر ہوتا ہے اور راستہ طے کر رہا ہوتا ہے جس طرح مسافر کو ابن سبیل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسافر کے لیے سفر کی حالت میں جنابت لاحق ہو جانے کی صورت میں پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینے کی اباحت کر دی۔ اس طرح آیت کی دو باتوں پر دلالت ہو گئی۔ اول یہ کہ جنبی کے لیے حالتِ سفر میں پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لینا جائز ہے۔

دوم یہ کہ تیمم جنابت کی حالت کو دور نہیں کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کر لینے کے باوجود اسے جنبی کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس لیے یہ تاویل اس تاویل سے بہتر اور اولیٰ ہے جس کے مطابق آیت کو مسجد سے گزر جانے کے معنوں پر محمول کیا گیا ہے۔

قول باری (حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) نماز کی اباحت کی غایت ہے یعنی غسل کے ساتھ نماز کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس مقام میں غایت ممانعت میں داخل ہے یہاں تک کہ جنبی غسل کے وجود کے ساتھ اس غایت کی تکمیل کر لے۔ نیز یہ کہ اس صورت میں اس کی نماز جائز نہیں ہو گی جبکہ ابھی غسل کا کچھ حصہ باقی ہو اور اسے پانی مل جائے اور اس کا استعمال بھی ممکن ہو نیز اس کے استعمال سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض دفعہ غایت اپنے ماقبل کے جملے میں داخل سمجھی جاتی ہے

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) اس میں غایت اپنے ماقبل کے جملے سے خارج ہے کیونکہ رات آتے ہی روزہ دار روزے سے باہر ہو جاتا ہے۔ حرف اِلٰی حرف حَتّٰی کی طرح غایت کے معنی ادا کرتا ہے۔

یہ بات اس قاعدے کی بنیاد اور اصل ہے کہ غایت کا کبھی کلام میں داخل مانا جانا درست ہوتا ہے اور کبھی خارج مانا جانا۔ اور پھر ان دونوں صورتوں کا حکم اس دلالت پر موقوف ہوتا ہے جس سے غایت کے دخول فی الکلام یا خروج عن الکلام کا پتہ چلتا ہے۔ ہم جنابت کے احکام، اس کے معنی اور مریض و مسافر کے حکم پر سورۂ مائدہ میں پہنچ کر روشنی ڈالیں گے۔ انشاء اللہ۔

قول باری ہے (اٰمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّطْمِسَ وُجُوْهًا۔ مان لو اس کتاب کو جو ہم نے اب نازل کی ہے اور جو اس کتاب کی تصدیق کرتی ہے جو تمہارے پاس پہلے سے موجود تھی، اس پر ایمان لے آؤ قبل اس کے کہ ہم چہرے بگاڑ دیں) یہ قول باری ہے جو ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ فلاں شخص کی آمد سے قبل تجھے طلاق ہے۔" تو اسے فوری طور پر طلاق ہو جائے گی خواہ فلاں شخص کی آمد ہو جائے یا آمد نہ ہو۔

بعض فقہاء سے مروی ہے کہ اس صورت میں جب تک فلاں شخص کی آمد نہ ہو جائے اسے طلاق نہیں ہوگی کیونکہ جب ابھی فلاں شخص کی آمد نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں "قبل قدوم فلاں" (فلاں شخص کی آمد سے پہلے) کے الفاظ نہیں کہے جا سکتے لیکن درست بات وہی ہے جو ہمارے اصحاب نے کہی ہے اور یہ آیت اس کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ اٰمِنُوْا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّطْمِسَ وُجُوْهًا۔ اب یہاں طمس وجوہ سے پہلے ایمان لانے کا حکم دینا درست ہو گیا۔ طمس وجوہ کا کبھی وجود نہیں ہوا۔ اس طرح یہ ایمان طمس وجوہ سے پہلے ہو گیا جبکہ ابھی وہ وجود میں بھی نہیں آیا تھا۔ یہ آیت اس قول باری (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا۔ تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک مملوک کو آزاد کرنا ہے) مملوک کو آزاد کرنے کا حکم ایک درست حکم ہے اگرچہ باہم اختلاط کا وجود نہ بھی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت زیر بحث میں یہود کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ وعید سنائی گئی تھی۔ یہ ایمان نہیں لائے اور جو وعید انہیں سنائی گئی تھی وہ بھی وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ اس کے جواب

کہا جائے گا کہ یہود کا ایک گروہ مسلمان ہوگیا تھا جس میں حضرت عبداللہ بن سلام، ثعلبہ بن سعید، زید بن سعنہ، اسد بن عبید اور مخیریق اور چند دوسرے لوگ شامل تھے۔ جس فوری وعید کی انھیں خبر دی گئی تھی وہ اس امر کے ساتھ معلق تھی کہ اگر تمام کے تمام یہود ترک اسلام کے مرتکب ہوتے۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد وعید آخرت ہے۔ کیونکہ آیت میں دنیا کے اندر مسلمان نہ ہونے کی صورت میں فوری طور پر سزا کا ذکر نہیں ہے۔

قول باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ یُزَکُّوْنَ اَنْفُسَھُمْ۔ کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو بہت اپنی پاکیزگی نفس کا دم بھرتے ہیں) حسن، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ کا وہ قول ہے جس کے الفاظ یہ ہیں کہ "ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے پیارے ہیں"۔ نیز یہ کہ "جنت میں صرف وہی لوگ جائیں گے جو یہود یا نصاریٰ ہوں گے۔" حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ اس سے مراد لوگوں کا ایک دوسرے کی پاکیزگی نفس کا اظہار ہے تاکہ اس کے ذریعے کوئی دنیاوی مفاد حاصل ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس نقطۂ نظر سے پاکیزگی نفس کا دم بھرنا ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ کا بھی ارشاد ہے (فَلَا تُزَکُّوْا اَنْفُسَکُمْ۔ تم اپنی پاکیزگی نفس کا دم نہ بھرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا رأیتم المداحین فاحثوا فی وجوھھم التراب۔ جب تم تعریفیں کرنے والوں کو دیکھو تو ان کے منہ پر مٹی دے مارو)

قول باری ہے (اَمْ یَحْسُدُوْنَ النَّاسَ عَلٰی مَآ اٰتٰھُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ۔ پھر کیا یہ دوسروں سے اس لیے حسد کرتے ہیں کہ اللہ نے انھیں اپنے فضل سے نواز دیا) حضرت ابن عباس، مجاہد، ضحاک، سدی اور عکرمہ سے مروی ہے کہ یہاں الناس سے مراد صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ہے۔

قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد عرب کے لوگ ہیں۔ کچھ لوگوں کا قول یہ ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ ہیں۔ یہ تاویل بہتر ہے۔ کیونکہ خطاب کی ابتدا میں یہود کا ذکر ہے اور یہ لوگ اس سے قبل اپنی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت، آپ کے اوصاف، اور آپ کی نبوت کے حالات کے متعلق پڑھا کرتے تھے۔

بلکہ یہ لوگ آخری نبی کی بعثت پر عربوں کو قتل کی دھمکی دیتے تھے اس لیے کہ ان کے خیال میں عرب کے لوگ اس نبی کی پیروی پر تیار ہونے والے نہیں تھے نیز ان کا یہ بھی گمان تھا کہ اس نبی کی بعثت بنی اسرائیل میں ہوگی۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت بنو اسماعیل میں

کر دی تو ان لوگوں نے ایک طرف عربوں سے حسد کرنا شروع کر دیا اور دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب پر کمربستہ ہو گئے اور جن حقائق کا انھیں اپنی کتابوں کے ذریعے علم ہوا تھا ان سے صاف مکر گئے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ. باوجودیکہ اس کی آمد سے پہلے وہ خود کفار کے مقابلے میں فتح و نصرت کی دعائیں مانگا کرتے تھے مگر جب وہ چیز آگئی جسے وہ پہچان بھی گئے تو انھوں نے اسے ماننے سے انکار کر دیا)

نیز ارشاد باری ہے (وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ۔ اہل کتاب میں سے اکثر لوگ یہ چاہتے ہیں کہ کسی طرح تمھیں ایمان سے پھیر کر پھر کفر کی طرف پلٹا لے جائیں۔ اپنے نفس کے حسد کی بنا پر تمھارے لیے ان کی یہ خواہش ہے)۔

عربوں کے ساتھ یہودیوں کی عداوت اور دشمنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت سے ہی ظاہر ہو گئی تھی۔ اس دشمنی کی بنیاد اس حسد پر تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت عربوں میں کیوں ہوئی بنی اسرائیل میں کیوں نہیں ہوئی۔

اس تشریح کی روشنی میں آیت کو اس معنی پر محمول کرنا زیادہ واضح ہو گا کہ الناس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اور آپ کے صحابہ کرام ہیں اور یہودیوں کو آپ سے اور آپ کے صحابہ کرام سے، دوسرے الفاظ میں عربوں سے حسد تھا۔ حسد اس تمنا کا نام ہے جو کسی شخص سے اس کی نعمت چھن جانے کے لیے کی جائے۔

اسی بنا پر یہ مقولہ ہے "تم ہر شخص کو راضی کر سکتے ہو لیکن حاسد کو راضی نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تو صرف نعمت کے زوال اور اس کے چھن جانے پر ہی راضی ہو سکتا ہے"۔ حسد کے مقابلے میں غبطہ مذموم نہیں ہے جس میں کسی نعمت کی تمنا تو کی جائے لیکن دوسرے سے اس نعمت کے چھن جانے کی خواہش کا پہلو نہ ہو بلکہ اس کے ہاں اس نعمت کی بقا پر اس تمنا کرنے والے کو خوشی اور سرور محسوس ہوتا ہو۔

قول باری ہے (كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا. جب ان کے بدن کی کھال گل جائے گی تو اس کی جگہ دوسری کھال پیدا کر دیں گے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جل جانے والی کھالوں کی جگہ نئی کھالیں پیدا کر دے گا۔ اس تفسیر کے قائلین وہ لوگ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ کھال انسان کا حصہ نہیں ہوتی بلکہ گوشت اور ہڈیاں بھی انسان کی جز نہیں ہوتیں، انسان اس

روح کا نام ہے جس نے اس بدن کو اپنا لباس بنا رکھا ہے۔

اس کے برعکس جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کھال انسان کا حصہ ہے اور انسان سر سے پیر تک موجود شخص کا نام ہے ان کے نزدیک آیت زیر بحث کی تفسیر یہ ہے کہ کھالوں کی اس طرح تجدید ہوگی کہ انھیں اس حالت پر لایا جائے گا جس پر جل جانے سے پہلے تھیں جس طرح اگر ایک انگوٹھی کو توڑ کر اس سے دوسری انگوٹھی بنا لی جائے تو کہا جائے گا کہ یہ انگوٹھی اس پہلی انگوٹھی سے مختلف ہے یا جس طرح کوئی شخص اپنی قمیص کو قطع کر کے قباء کی شکل دے دے تو کہا جائے گا کہ یہ لباس اس پہلے لباس کا غیر یعنی مختلف ہے۔

بعض کا قول ہے کہ تبدیلی ان کی کھالوں میں واقع نہیں ہوگی بلکہ ان کرتوں کی ہوگی جو انھوں نے پہن رکھے ہوں گے لیکن یہ بہت ہی بعید تاویل ہے کیونکہ کرتے کھال نہیں کہلاتے۔ واللہ اعلم۔

امانتوں کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کے واجب کردہ احکام

قول باری ہے إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں اہل امانت کے سپرد کر دو) مفسرین کا ان لوگوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے جنھیں اس آیت میں امانتیں ادا کر دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

زید بن اسلم، مکحول اور شہر بن حوشب سے مروی ہے کہ ان سے مراد وُلاۃ الامر یعنی وہ لوگ ہیں جو صاحب امر ہوں۔ ابن جریج کا قول ہے کہ آیت کا نزول عثمان بن طلحہ کے بارے میں ہوا تھا اس میں حکم دیا گیا تھا کہ بیت اللہ کی کنجیاں انھیں واپس کر دی جائیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ آیت کا تعلق ہر اس شخص سے ہے جسے کسی چیز کا امین مقرر کیا گیا ہو۔

یہ تاویل سب سے بہتر ہے کیونکہ قول باری إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ) میں جو خطاب ہے اس کا عموم تمام مکلفین کا مقتضی ہے اس لیے اسے کسی دلالت کے بغیر صرف بعض افراد تک محدود کر دینا درست نہیں ہے۔ میرا خیال ہے کہ بعض حضرات نے اس کی تاویل وُلاۃ الامر سے کی ہے ان کا ذہن قول باری (وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ۔ اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو) کی طرف گیا ہے، چونکہ اس میں وُلاۃ الامر یعنی ارباب بست و کشاد کو خطاب ہے اس لیے اس خطاب کے ابتدائی حصے کا رخ بھی ان ہی لوگوں کی طرف تصور کر لیا گیا ہے۔

لیکن بات ایسی نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ تمام لوگوں کے لیے عام ہو اور اس پر بعد کا جو حصہ معطوف کیا گیا ہے وہ ارباب بست و کشاد کے ساتھ خاص ہو۔ ہم نے قرآن اور غیر قرآن میں اس کے بہت سے نظائر پہلے ہی بیان کر دیے ہیں۔

ابوبکر جصاص مزید کہتے ہیں کہ جس چیز کا کسی کو امین بنایا گیا ہو وہ امانت کہلاتی ہے اس امین کی ذمہ داری ہے کہ وہ امانت کو اس کے مالک کے حوالے کر دے۔

ودیعتیں بھی امانتوں میں داخل ہیں۔ اس لیے یہ ودیعتیں جن کے پاس رکھی گئی ہوں ان پر انھیں ان کے مالکوں کو لوٹا دینا واجب ہے۔ تاہم فقہاء امصار کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ودیعت اس شخص کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس پر اس کا تاوان عائد نہیں ہوگا۔

سلف میں سے بعض سے اس سلسلے میں تاوان ادا کرنے کی روایت بھی موجود ہے۔ شعبی نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنا سامان مجھ سے اٹھوایا اس کا یہ سامان میرے کپڑوں کے درمیان سے ضائع ہوگیا۔ حضرت عمرؓ نے مجھ سے اس کا تاوان رکھوا لیا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں حامد بن محمد نے، انھیں شریح نے انھیں ابن ادریس نے ہشام بن حسان سے، انھوں نے انس بن سیرین سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ میرے پاس چھ ہزار درہم بطور ودیعت رکھے گئے۔ پھر یہ درہم ضائع ہو گئے۔ حضرت عمرؓ نے مجھ سے پوچھا کہ "تمھاری بھی کوئی چیز اس رقم کے ساتھ ضائع ہوئی ہے؟" میں نے نفی میں جواب دیا اس پر حضرت عمرؓ نے مجھ سے تاوان رکھوا لیا۔

حجاج نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے کسی کی کوئی چیز اپنے پاس ودیعت رکھ لی، لیکن وہ چیز اس شخص کی دوسری اشیاء کے ساتھ ضائع ہو گئی حضرت ابوبکرؓ نے اس شخص سے تاوان نہیں رکھوایا اور فرمایا کہ "یہ امانت تھی" یعنی اس کا کوئی تاوان نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن فضل نے، انھیں قتیبہ نے انھیں ابن لہیعہ نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من استودع ودیعۃ فلا ضمان علیہ جس شخص نے کوئی ودیعت اپنے پاس رکھ لی تو اس پر کوئی تاوان نہیں)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن ہاشم نے، انھیں محمد بن عون نے انھیں عبداللہ بن نافع نے محمد بن نبیہ الحجبی سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ولا ضمان علی راع ولا علی مؤتمن چرواہے اور امین پر کوئی تاوان نہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "امین پر کوئی تاوان نہیں"۔ عاریت پر تاوان کی نفی کرتا ہے کیونکہ عاریت مستعیر یعنی عاریت لینے والے شخص کے ہاتھوں میں امانت کے

طور پر بہم ہوتی ہے اس لیے کہ عاریت دینے والے نے اسے امین سمجھا تھا۔ فقہاء کے درمیان ودیعت کی ہلاکت پر تاوان ادا کرنے کے مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ اس شخص کی طرف سے کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو جس کے پاس یہ ودیعت رکھی گئی تھی۔

حضرت عمرؓ سے تاوان رکھوانے کے متعلق جو روایت مروی ہے تو اس میں اس بات کا امکان ہے کہ ودیعت رکھنے والے نے کسی ایسی حرکت کا اعتراف کر لیا ہو جو حضرت عمرؓ کی نظروں میں تاوان کی موجب بن گئی۔ عاریت کے سلسلے میں تاوان بھرنے کے متعلق سلف کے درمیان اختلاف رائے کے بعد فقہاء کے درمیان بھی اختلاف رائے ہو گیا۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت جابرؓ، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ عاریت غیر مضمون ہے یعنی اس کے ضیاع پر تاوان واجب نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ تاوان واجب ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اس کی ہلاکت پر تاوان لازم نہیں ہوتا۔ ابن شبرمہ، سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ مستعیر یعنی عاریت لینے والا ضامن ہو گا۔

البتہ جانور اور مقتول کی دیت میں تاوان نہیں لیکن اگر مستعیر پر تاوان کی شرط لگا دی گئی ہو تو پھر جانور اور دیت کی عاریت کی صورت میں وہ ضامن ہو گا اور اسے تاوان بھرنا پڑے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جانور کی عاریت کی صورت میں اگر جانور ہلاک ہو جائے تو کوئی تاوان نہیں ہو گا۔ البتہ زیورات اور کپڑوں کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

لیث کا قول ہے کہ عاریت میں کوئی تاوان نہیں لیکن امیر المومنین ابو العباس نے مجھے تحریری طور پر عاریت میں بھی تاوان لینے کا حکم دیا ہے اس لیے آج کل میں تاوان دینے کا فیصلہ سناتا ہوں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر عاریت قابل تاوان ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عاریت کی ہلاکت کی صورت میں جبکہ اس کے ساتھ کوئی زیادتی نہ ہوئی ہو تاوان بھرنے کی نفی کی دلیل یہ ہے کہ عاریت دینے والے نے عاریت لینے والے کو امین سمجھ کر عاریت اس کے حوالے کی تھی۔ جب عاریت لینے والے کو امین سمجھ لیا گیا تو اب اس پر عاریت کا تاوان لازم نہیں رہا کیونکہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا ضمان علی مؤتمن جس شخص کو امین قرار دیا گیا ہو اس پر کوئی تاوان نہیں)

اس ارشاد میں ہر اس شخص سے تاوان کی نفی کا عموم ہے جسے امین قرار دیا گیا ہو۔ نیز جب

عاریت کو اس کے مالک کی اجازت سے قبضے میں لیا گیا اور اس میں تاوان کی شرط نہیں لگائی گئی تو اب ودیعت کی طرح وہ اس کا تاوان نہیں بھرے گا۔

ایک اور پہلو سے اس مسئلے پر غور کیا جائے، کرائے پر لیا ہوا کپڑا جس میں اس کپڑے سے حاصل ہونے والے فائدے کو استعمال میں لانے کی شرط لگائی گئی ہو اگر ضیاع کی صورت میں اس کپڑے کے بدل کو بطور تاوان ادا کرنے کی شرط نہ رکھی گئی ہو تو اس کے تاوان کی نفی پر سب کا اتفاق ہے اس لیے عاریت بطریق اولیٰ ناقابلِ تاوان ہو گی کیونکہ اس میں کسی طرح بھی تاوان کی شرط نہیں ہوتی۔

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہو گی کہ اجارے کے طور پر قبضے میں لی ہوئی چیز اس کے منافع کو استعمال میں لانے کی غرض سے قبضے میں لی جاتی ہے اور ضیاع کی صورت میں تاوان لازم نہیں آتا اس سے یہ لازم ہو گیا کہ عاریت کی ہلاکت پر بھی تاوان لازم نہ آئے۔ کیونکہ عاریت کو بھی اس سے حاصل ہونے والے منافع کو استعمال میں لانے کے لیے قبضے میں لیا جاتا ہے۔

ایک اور پہلو یہ بھی ہے کہ ہبہ کی ہلاکت کی صورت میں ہبہ قبول کرنے والے شخص پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا کیونکہ اسے مالک کی اجازت سے قبضے میں لیا جاتا ہے اور اس کے بدل کو بطور تاوان ادا کرنے کی کوئی شرط نہیں ہوتی اس لیے کہ ہبہ کی حیثیت ایک نیکی اور صدقے کی ہوتی ہے۔ اس بنا پر عاریت کے لیے بھی یہی حکم واجب ہو گیا کیونکہ یہ بھی ایک نیکی اور صدقہ کی شکل ہوتی ہے۔

نیز اس پر بھی سب کا اتفاق ہے کہ اگر عاریت میں استعمال کی بنا پر کوئی کمی ہو جائے تو اس کمی کا کوئی تاوان نہیں۔ جب عاریت کا ایک جزء ناقابل تاوان ہے جبکہ اس پر قبضہ حاصل تھا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ عاریت کا کل بھی ناقابلِ تاوان ہو اس لیے کہ جس چیز کے تاوان کا تعلق قبضے کے ساتھ ہو اس میں کل اور جزء کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا جس طرح غصب اور بیع فاسد کے ذریعے قبضے میں لی ہوئی چیز کا مسئلہ ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ نقصان اور کمی کی بنا پر ضائع ہو جانے والا ناقابلِ تاوان ہے تو کل کا بھی ناقابلِ تاوان ہونا واجب ہو گیا جیسا کہ ودیعت اور دوسری تمام امانتوں کا مسئلہ ہے۔

ودیعت کے متعلق صفوان بن امیہ کی روایت کے الفاظ میں اختلاف ہے۔ بعض راویوں نے اس میں تاوان کا ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں کیا ہے۔ شریک نے عبدالعزیز بن رفیع سے انھوں نے ابن ابی ملیکہ سے، انھوں نے امیہ بن صفوان بن امیہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے

روایت کی ہے کہ جنگ حنین کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے لوہے کی چند زرہیں عاریت کے طور پر لیں۔ انھوں نے کہا: محمد! (صلی اللہ علیہ وسلم) یہ زرہیں ضمانت کے طور پر دی ہیں؟" آپ نے جواب میں فرمایا: ٹھیک ہے، شرط منظور ہے۔"

پھر ان میں سے کچھ زرہیں ضائع ہو گئیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا: "اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان بھر دیں گے۔" انھوں نے جواب دیا۔" اللہ کے رسول! مجھے تاوان لینے سے زیادہ اسلام قبول کرنے کی رغبت ہے، میں تاوان نہیں لوں گا۔"

اسرائیل نے یہی روایت عبدالعزیز بن رفیع سے، انھوں نے ابن ابی ملیکہ سے، انھوں نے صفوان بن امیہ سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے چند زرہیں عاریت کے طور پر لی تھیں۔ ان میں سے کچھ ضائع ہو گئیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان ادا کر دیں گے۔" انھوں نے جواب دیا۔" اللہ کے رسول! اس کی ضرورت نہیں ہے۔" اس روایت کو شریک نے موصولاً نقل کیا ہے اور اس میں ضمان یعنی تاوان کا ذکر کیا ہے لیکن اسرائیل نے اسے منقطعاً روایت کی ہے اور نہ تاوان کی شرط کا ذکر نہیں کیا ہے۔

قتادہ نے عطاء سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان بن امیہ سے جنگ حنین کے موقعہ پر چند زرہیں عاریت کے طور پر لی تھیں، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا۔ "آیا یہ عاریت قابل واپسی ہے؟" آپ نے اثبات میں جواب دیا تھا۔

جریر نے عبدالعزیز بن رفیع سے، انھوں نے عبداللہ بن صفوان کے خاندان کے کچھ افراد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حنین پر جانے کا ارادہ فرمایا، جریر نے اس کے بعد حدیث کا باقی ماندہ حصہ بیان کر دیا لیکن اس میں ضمان کا ذکر نہیں کیا۔

کہا جاتا ہے کہ اس حدیث کے راویوں میں جریر بن عبدالحمید سے بڑھ کر کوئی راوی نہ تو اس روایت کو محفوظ کرنے والا ہے، نہ متقن ہے اور نہ ہی ثقہ ہے، اور جریر نے ضمان کا ذکر نہیں کیا اگر راویوں کو حفظ اور اتقان کے لحاظ سے یکساں درجے پر تسلیم کر لیا جائے تو پھر اصطلاحی طور پر یہ حدیث مضطرب کہلائے گی۔

حضرت ابو امامہؓ اور دوسرے صحابہؓ کے واسطوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ (العاریۃ موداۃ عاریت ادا کی جائے گی) اگر صفوان کی روایت میں ضمان کا ذکر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کا مفہوم تاوان نہیں ہوگا بلکہ ادائیگی کی ضمانت ہوگا۔

جیسا کہ صفوان سے روایت کے بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب تک میں انھیں تمھیں واپس نہیں کردوں گا اس وقت تک یہ ضمانت کے تحت رہیں گی۔"

اور جس طرح ایک روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں الفریابی نے، انھیں قتیبہ نے، انھیں لیث نے یزید بن ابی حبیب سے، انھوں نے سعید بن ابی ہند سے کہ عاریت کی ضمانت کی سب سے پہلے جو صورت پیش آئی وہ یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے فرمایا تھا کہ "ہمیں اپنے ہتھیار عاریت کے طور پر دے دو، یہ ہتھیار ہماری ضمانت کے تحت رہیں گے حتیٰ کہ ہم انھیں تمھارے پاس پہنچا دیں گے۔"

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان سے واپسی کی ضمانت کی شرط مقرر کی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ صفوان اس وقت ایک حربی کافر تھے۔ انھوں نے یہ خیال کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے یہ ہتھیار ان کا مال مباح ہونے کی حیثیت سے لے رہے ہیں جس طرح تمام حربیوں کا مال لے لینا مباح ہوتا ہے اسی لیے صفوان نے کہا تھا "محمد! (صلی اللہ علیہ وسلم) کیا تم مجھ سے یہ ہتھیار زبردستی لے رہے ہو؟"

آپ نے جواب میں فرمایا تھا: "نہیں، بلکہ عاریت کے طور پر ضمانت کے تحت لے رہا ہوں یہ ضمانت اس وقت تک رہے گی جب تک میں تمھیں انھیں واپس نہ کردوں، یہ قابل واپسی عاریت ہوگی۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان کو یہ بتا دیا کہ یہ ہتھیار قابل واپسی عاریت کے طور پر لیے جارہے ہیں۔ یہ اس طور پر نہیں لیے جارہے ہیں جس طرح اہل حرب کے اموال لے لیے جاتے ہیں۔

اس کی مثال قائل کے اس قول کی طرح ہے جو وہ اپنے مخاطب سے کہے: "میں تمھاری ضروریات کا ضامن ہوں" اس سے قائل کی مراد یہ ہوتی ہے کہ میں ان ضروریات کو پورا کرنے کی کوشش کرتا رہوں گا یہاں تک کہ یہ پوری ہوجائیں۔ ایک شاعر اپنی اونٹنی کی تعریف میں کہتا ہے۔

بتلک اسلی حاجۃ ان ضمنتہا وابری ھمًّا کان فی الصدر داخلا

اگر میں کسی ضرورت اور حاجت کو پورا کرنے کا ارادہ کرلوں تو اس اونٹنی کی وجہ سے میں اس ضرورت کی طرف سے بے غم اور بے فکر ہوجاتا ہوں اور دل میں جگہ پانے والے غم سے نجات پا لیتا ہوں۔

شاعر کے الفاظ "ان ضمنتہا" کے متعلق اہل لغت کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے "اگر میں کسی حاجت کو پورا کرنے کا قصد اور ارادہ کرلوں۔"

ایک اور پہلو سے غور کیجیے، ہم اپنے مخالف کے اس قول کو تسلیم کرلیتے ہیں کہ وہ روایت درست ہے

جس میں ضمان یعنی تاوان کا ذکر ہے۔ اس صورت میں ہم یہ کہیں گے کہ اس روایت میں اختلافی نکتے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (عاریۃ مضمونۃ) آپ نے یہ فرما کر اپنے قبضے میں لی ہوئی تمام زرہوں کو قابلِ ضمانت قرار دیا۔

یہ چیز ہوبہو ان زرہوں کی واپسی کی ضمانت کی مقتضی ہے۔ ان کی قیمت کے ضمان یعنی تاوان کی مقتضی نہیں ہے کیونکہ آپ نے یہ نہیں فرمایا تھا کہ "میں ان کی قیمت کا ضامن ہوں، یعنی ان کی قیمت کا تاوان بھر دوں گا۔" ایک لفظ کو اس کے معنی سے ہٹا کر کسی دلالت کے بغیر مجازی معنی کی طرف لے جانا درست نہیں ہوتا۔

نیز ہمارے مخالف کی جانب سے فقرے میں ایک پوشیدہ لفظ کے اثبات کا دعویٰ بھی درست نہیں ہو سکتا کیونکہ اس پر فقرے میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ وہ پوشیدہ لفظ "ضمان القیمۃ" ہے یعنی قیمت کا تاوان۔ دلالت کے بغیر اس پوشیدہ لفظ کا اثبات درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عاریت کے طور پر لی ہوئی ان زرہوں میں چند کو جب غائب پایا تو آپ نے صفوان سے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو ہم ان گمشدہ زرہوں کا تاوان بھرنے کے لیے تیار ہیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ زرہیں ضیاع کی صورت میں قیمت کے تاوان کی ضمانت کے تحت نہیں لی گئی تھیں۔

اگر قیمت کے ضمان پر اتفاق کی صورت ہوتی تو آپ صفوان سے ہرگز یہ نہ کہتے کہ "اگر تم چاہو تو ہم ان گم شدہ زرہوں کی قیمت کا تاوان بھر دیں گے" جب کہ تاوان کی شرط کی صورت میں آپ کو لازمی طور پر تاوان بھرنا ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ضیاع کی بنا پر تاوان واجب نہیں ہوا اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفوان کی خواہش اور رضامندی کی صورت میں تبرع کے طور پر اسے تاوان دینے کا ارادہ کیا تھا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی غزوۂ حنین کے موقعہ پر عبداللہ بن ربیعہ سے تیس ہزار کا قرض لیا تھا۔ پھر آپ نے جب یہ قرض انھیں واپس کرنا چاہا تو انھوں نے لینے سے انکار کر دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "قرض واپس لے لو، کیونکہ قرض کا بدلہ قرض کی ادائیگی اور حمد ہے۔" اگر گم شدہ زرہوں کا تاوان لازم ہوتا تو آپ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ اگر تم چاہو تو ہم ان کا تاوان ادا کر دیں گے۔

پھر صفوان کا یہ جواب کہ "مجھے تاوان لینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ آج میرے دل میں

جس قدر ایمان ہے وہ پہلے نہیں تھا" اس پر دلالت کرتا ہے کہ صفوان گم شدہ زرہوں کی قیمت کا تاوان لینے کا ارادہ ہی نہیں رکھتے تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان زرہوں کی قیمت کا تاوان بھرنے کی کوئی شرط نہیں تھی کیونکہ جس چیز کا تاوان بھرنا ضروری ہوتا ہے اسلام اور کفر کی صورت میں اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

ہمارے ایک شیخ کا قول ہے کہ صفوان چونکہ حربی تھا اس لیے اس کے ساتھ ایسی شرط لگانا درست تھا کیونکہ ہمارے اور اہل حرب کے درمیان معاملات کی صورت میں ایسی شرطیں درست ہوتی ہیں جو ہمارے آپس کے معاملات میں درست نہیں ہوتیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اہل حرب کے آزاد مردوں کو بطور گروی رکھ لینا درست ہے جبکہ ہمارے لیے کسی آزاد مسلمان کو رہن کے طور پر رکھ لینا درست نہیں ہے۔ ابوالحسن کرخی اس تاویل کو تسلیم نہیں کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اہل حرب کے لیے ناقابل ضمانت چیزوں میں ضمان یعنی تاوان کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ہم ودیعتوں اور مضاربت کی صورتوں اور ان جیسی چیزوں کے اندر ان کے ساتھ ضمان کی شرط لگائیں گے تو یہ شرط درست نہیں ہوگی۔ جو لوگ عاریت کے ضمان کے قائل ہیں انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے شعبہ اور سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے نقل کیا ہے، انھوں نے حسن سے، انھوں نے حضرت سمرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (علی الید ما اخذت حتی تودیہ، جو چیز تم نے لی وہ ہاتھ پر رہے گی حتیٰ کہ تم اسے واپس کردو)

اس روایت میں بھی اختلافی نکتے پر کوئی دلالت نہیں ہے اس میں تو صرف لی ہوئی چیز کی واپسی کے وجوب کا ذکر ہے، ضائع یا ہلاک ہوجانے کی صورت میں قیمت کے تاوان کا ذکر نہیں ہے۔ ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ اس پر عاریت کی واپسی ضروری ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں اور اختلافی نکتے سے اس کا کوئی تعلق بھی نہیں۔ واللہ اعلم۔

انصاف کے ساتھ فیصلے کرنے کے متعلق اللہ کا حکم

قول باری ہے (وَاِذَا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النَّاسِ اَنْ تَحْکُمُوْا بِالْعَدْلِ اور جب تم لوگوں کے درمیان فیصلے کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلے کرو) نیز قول باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ اللہ تعالیٰ عدل واحسان کا حکم دیتا ہے)

نیز فرمایا (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا وَلَوْ کَانَ ذَا قُرْبٰی اور جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو خواہ وہ رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن موسٰی بن ابی عثمان نے، انھیں عبید بن حباب الحلبی نے، انھیں عبدالرحمان بن ابی الرجال نے اسحاق بن یحییٰ بن طلحہ بن عبیداللہ سے، انھوں نے ثابت الاعرج سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(لا تزال ھذہ الامۃ بخیر ما اذا قالت صدقت واذا حکمت عدلت واذا استرحمت رحمت۔ یہ امت اس وقت تک ٹھیک ٹھاک رہے گی جب تک اس میں یہ صفات باقی رہیں گی کہ جب بولے گی تو سچ بولے گی، جب فیصلہ کرے گی تو انصاف کرے گی اور جب اس سے رحم کی درخواست کی جائے گی تو رحم کرے گی۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسٰی نے، انھیں عبدالرحمٰن المقری نے کھمس بن الحسن سے، انھوں نے عبداللہ اسلمی سے کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے بدزبانی کی، حضرت ابن عباسؓ نے اس سے فرمایا: "تم میرے ساتھ بدزبانی کرتے ہو جبکہ میرے اندر تین اچھائیاں موجود ہیں۔ میں قرآن کی ایک آیت پر پہنچتا ہوں پھر خدا کی قسم میری یہ تمنا ہوتی ہے کہ اس آیت کے جن معانی ومطالب کا مجھے علم ہو گیا ہے تمام لوگوں کو بھی ان کا علم ہو جائے۔

میں مسلمانوں کے کسی حاکم کے متعلق جب یہ سنتا ہوں کہ وہ انصاف سے فیصلہ کرتا ہے تو مجھے

اس کی خوشی ہوتی ہے جبکہ شائد مجھے کبھی بھی اس کے پاس اپنا کوئی مقدمہ لے کر جانے کی نوبت ہی نہ آئے۔ اس طرح میں جب سنتا ہوں کہ مسلمانوں کے فلاں علاقے میں بارش ہوئی ہے تو مجھے مسرت ہوتی ہے حالانکہ میرے پاس اپنے کوئی مویشی نہیں ہیں"۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں حارث بن ابی اسامہ نے، انھیں ابوعبید قاسم بن سلام نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے حماد بن ابی سلمہ سے، انھوں نے حمید سے، انھوں نے حسن سے کہ "اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا عہد لیا ہے۔ اپنی خواہشات کی پیروی نہ کریں اللہ سے ڈریں لوگوں سے نہ ڈریں اور اللہ کی آیات کو ذرا ذرا سے معاوضے لے کر فروخت نہ کریں۔

پھر یہ آیت تلاوت کی (یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰی۔ اے داؤد! ہم نے تمھیں زمین میں اپنا خلیفہ مقرر کیا ہے۔ پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو اور خواہشات کی پیروی نہ کرو) تا آخر آیت۔

نیز یہ ارشاد باری بھی ہے (اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِیْهَا هُدًی وَّنُوْرٌ یَحْكُمُ بِهَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوْا۔ ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی۔ سارے نبی، جو مسلم تھے، اسی کے مطابق فیصلہ کرتے تھے) تا قول باری (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰیٰتِیْ ثَمَنًا قَلِیْلًا وَمَنْ لَّمْ یَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ تم لوگوں سے نہ ڈرو بلکہ مجھ سے ڈرو اور میری آیات کو ذرا ذرا سے معاوضے لے کر بیچنا چھوڑ دو، جو لوگ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہی کافر ہیں)۔

اُولی الامر کی اطاعت کا بیان

ارشاد باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ۔ اے ایمان لانے والو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اولی الامر کی تاویل میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ حضرت ابن عباس (ایک روایت کے مطابق) حسن، عطا اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو فقہ یعنی دین کی سمجھ اور علم رکھنے والے ہوں۔

حضرت ابن عباس (ایک اور روایت کے مطابق) اور حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد جہاد پر جانے والے فوجی دستوں کے سالار ہیں، یہ بھی درست ہے کہ آیت میں یہ تمام لوگ مراد ہوں کیونکہ اولی الامر کا اسم ان سب کو شامل ہے۔

امرائے جیوش لشکروں اور فوجی دستوں اور دشمن سے حرب وضرب کی تدابیر سے تعلق رکھنے والے معاملات کے نگران اور ذمہ دار ہوتے ہیں جبکہ علماء شریعت کی حفاظت اور معاملات وامور کے جواز اور عدم جواز کی پاسبانی کے فرائض سرانجام دیتے ہیں۔

اس لیے لوگوں کو امراء اور حکام کی اس وقت تک اطاعت کا حکم دیا گیا اور ان کی بات ماننے کے لیے کہا گیا جب تک وہ عدل وانصاف سے کام لیتے رہیں۔ رہ گئے علماء تو وہ عادل ہوتے ہیں ان کی شخصیتیں پسندیدہ ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ وہ لوگوں کو بتاتے اور جو کچھ کرتے ہیں اس میں ان کی دینداری اور دیانت داری پر لوگوں کو پورا بھروسا ہوتا ہے۔

یہ بات اس قول باری کی نظیر ہے (فَاسْئَلُوْا اَھْلَ الذِّکْرِ اِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ۔ اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے پوچھو) ایک قول یہ بھی ہے کہ اس جگہ اولی الامر سے امراء یعنی ارباب بست وکشاد مراد

لینا زیادہ واضح ہوگا کیونکہ اس سے پہلے انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کا دن گزر چکا ہے۔ یہاں لوگوں کو خطاب ہے جو احکام و قوانین کی تنفیذ کے ذمہ دار ہیں۔ یعنی حکام اور قضاۃ اس پر اولوالامر کی اطاعت کے حکم کو عطف کیا گیا۔

اس سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اولوالامر سے مراد وہ ارباب بست و کشاد ہیں جو لوگوں پر حکومت کرتے ہیں۔ جب تک یہ انصاف پر قائم رہیں اور لوگوں کی نظروں میں پسندیدہ رہیں۔ ان کی اطاعت ضروری ہے۔ لیکن اس میں کوئی امتناع نہیں کہ اولوالامر کے دونوں طبقوں یعنی فوجی دستوں کے امرا اور علماء کی اطاعت اور فرمانبرداری کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہو۔

کیونکہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کرنے کے حکم کا پہلے گزر جانا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ اولی الامر کی اطاعت کے حکم کو صرف امراء تک محدود کر دیا جائے، کسی اور کو اس میں شامل نہ کیا جائے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من اطاع امیری فقد اطاعنی جس نے میرے مقرر کردہ امیر کی اطاعت کی اس نے گویا میری اطاعت کی)

زہری نے محمد بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں خیف کے مقام پر کھڑے ہو کر فرمایا (نضر اللہ عبداً اسمع مقالتی فوعاھا ثم اداھا الی من لم یسمعھا فرب حامل فقہ لا فقہ لہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ ثلاث لا یغل علیھن قلب مومن اخلاص العمل للہ تعالیٰ، وقال بعضھم وطاعۃ ذوی الامر، وقال بعضھم والنصیحۃ لاولی الامر ولزوم جماعۃ المسلمین فان دعوتھم تحیط من وراءھم۔ اللہ تعالیٰ اس شخص کو ترو تازہ اور سرسبز و شاداب رکھے جس نے میری بات سنی اور اسے یاد رکھا اور پھر ان لوگوں تک پہنچا دیا جو اسے سن نہ سکے تھے کیونکہ بعض دفعہ دین کی ایک بات کو دوسروں تک پہنچانے والا ایسا ہوتا ہے جسے خود اس بات کی سمجھ نہیں ہوتی اور بعض دفعہ وہ اس بات کو ایسے انسان تک لے جاتا ہے جو اس سے بڑھ کر سمجھدار ہوتا ہے۔

تین باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق ایمان والے کسی دل میں کوئی کھوٹ اور ملاوٹ نہیں ہوتی۔ اول اللہ کے لیے اخلاص، دوم اولوالامر کی اطاعت اور بعض راویوں کے الفاظ میں اولوالامر کے لیے خیر خواہی، سوم مسلمانوں کی جماعت سے وابستگی اس لیے کہ مسلمانوں کی دعا انھیں اپنے حفاظتی گھیرے میں لیے ہوتے ہوتی ہے)

اس روایت میں زیادہ واضح بات یہی ہے کہ آپ نے اولوالامر سے امراء مراد لی ہے۔ آیت

زیر بحث کے ساتھ ہی ارشاد باری ہے (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ، اگر کسی معاملے میں تمھارا اختلاف ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو)

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اولوالامر سے مراد فقہاء ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ پھر اس قول باری میں اولوالامر کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ متنازع فیہ معاملہ کو کتاب اللہ اور سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف لوٹائیں اور اس کا حل ان دونوں مآخذ کی روشنی میں تلاش کریں کیونکہ عوام الناس اور غیر اہل علم طبقے کا یہ مرتبہ نہیں ہو سکتا جس کا ذکر آیت میں کیا گیا ہے۔

اس لیے کہ انھیں اس بات کا پتہ ہی نہیں ہوتا کہ متنازع فیہ معاملے کو کتاب وسنت کی روشنی میں کس طرح حل کیا جاتا ہے اور نئے مسائل کے لیے ان سے کس طرح استدلال ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں علماء کو خطاب ہے۔

بعض اہل علم نے امامت کے متعلق روافض کے مذہب کا ابطال قول باری (اَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ) سے کیا ہے۔ کیونکہ اولوالامر سے مراد یا تو فقہاء ہوں گے یا امراء یا امام جس کے یہ دعویدار ہیں۔

اگر اس سے فقہاء اور امراء مراد ہوں تو پھر امام مراد لینا باطل ہو جائے گا۔ فقہاء اور امراء سے غلطی سرزد ہونے، نسیان، سہو واقع ہونے اور تغیر و تبدیل کا امکان ہے لیکن ہمیں ان کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات عقیدۂ امامت کی بنیاد کو باطل کر دیتی ہے کیونکہ روافض کے ہاں امام کے لیے معصوم ہونا شرط ہے۔ یعنی اس سے غلطی سرزد نہیں ہو سکتی۔ نسیان، سہو اور تغیر و تبدیل سے وہ مبرا ہوتا ہے۔

آیت سے امام معصوم مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سلسلۂ خطاب میں یہ فرمایا (فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) اگر کوئی امام ہوتا جس کی اطاعت فرض ہوتی تو متنازع فیہ معاملے میں اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے اور تنازعہ اور اختلاف کو ختم کرانے میں وہی آخری سند کی حیثیت رکھتا ہے لیکن نئے پیدا شدہ مسائل میں اختلاف کی صورت میں امام معصوم کی بجائے کتاب وسنت کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیا گیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ ان کا عقیدۂ امامت باطل ہے۔

اس لیے کہ اگر کسی واجب الطاعۃ امام کا وجود ہوتا تو قول باری کے الفاظ یہ ہوتے "

امام کی طرف لوٹاؤ" کیونکہ روافض کے نزدیک کتاب وسنت کی تاویلات اور معانی و مفاہیم کی تعیین میں امام کا قول، قولِ فیصل ہوتا ہے۔

لیکن آیت میں جب سالارانِ عساکر اور فقہاءِ امت کی اطاعت اور نئے پیدا شدہ مسائل میں اختلاف رائے کو امام کی بجائے کتاب وسنت کی طرف راجع کرنے کا حکم دیا گیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مختلف فیہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں امام معصوم واجب الطاعت نہیں ہے نیز یہ کہ ہر فقیہ کو مختلف فیہ مسئلے میں کتاب وسنت کے نظائر سے استدلال کرنے کی اجازت ہے۔

اس باطل فرقے کا خیال یہ ہے کہ قول باری (وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ) سے حضرت علی مراد ہیں۔ لیکن یہ تاویل سراسر غلط ہے کیونکہ اولی الامر گروہ اور جماعت کی شکل میں ہوں گے جبکہ حضرت علی ایک فرد واحد ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگوں کو اولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا تھا اور اس زمانے میں حضرت علیؓ امام نہیں تھے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں امراء اور عمال اولی الامر تھے اور ان کی طاعت بھی اس وقت تک لازم تھی جب تک وہ لوگوں کو معصیت کے ارتکاب کا حکم نہ دیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد بھی امراء وعمال کی اطاعت اور ان کی اتباع کے لیے یہی شرط ہے کہ معصیت کے اندر ان کی پیروی اور اطاعت مسلمانوں پر لازم نہیں ہے۔

قول باری ہے (فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ) کے متعلق مجاہد، قتادہ، میمون بن مہران اور سدی سے مروی ہے کہ اللہ اور رسول کی طرف لوٹانے سے مراد کتاب وسنت کی طرف لوٹانا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اندر اور آپ کی وفات کے بعد متنازع فیہ معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کے وجوب میں عموم ہے۔

کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ مختلف فیہ معاملے کو اس حکم کی طرف لوٹایا جائے جو منصوص ہو اور جس کا ذکر اس کے اسم اور معنی کے ساتھ ہوا ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ معاملے کو اس حکم کی طرف لوٹایا جائے جو نصاً تو ثابت نہ ہو رہا ہو لیکن اس پر دلالت موجود ہو اور قیاس اور نظائر کی مدد سے اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہو۔ آیت میں وارد لفظ کا عموم ان دونوں صورتوں کو شامل ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ جب کسی معاملے میں ہمارے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو جائے

تو اسے کتاب وسنت کے منصوص حکم کی طرف لوٹایا جائے۔ اگر مختلف فیہ مسئلے کے متعلق ان دونوں ماخذوں میں کوئی حکم موجود ہو لیکن اگر کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو تو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا واجب ہوگا۔

کیونکہ ہمیں ہر حالت میں معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کا حکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس عمل کے لیے کسی خاص حالت یا صورت کی تخصیص نہیں فرمائی ہے البتہ مضمون کلام اور اس کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ کتاب وسنت کی طرف ایسے مختلف فیہ معاملات ہی لوٹائے جا سکیں گے جس کے متعلق کوئی منصوص حکم موجود نہ ہو کیونکہ نص کی موجودگی میں کسی مسئلے کے اندر اس حکم کے سوا کسی اور حکم کا احتمال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ایسے مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رائے نہیں ہوتا جب کہ عربی زبان کے وہ رموز آشنا تھے اور کلام میں احتمال اور غیر احتمال کی صورتوں سے پوری طرح واقف تھے اس لیے آیت کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ مختلف فیہ مسئلے کو کتاب وسنت میں پائے جانے والے اس کے نظائر کی طرف لوٹایا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اختلاف رائے ختم کر کے کتاب وسنت کے فیصلے کے سامنے سر تسلیم خم کر دیا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مختلف فیہ مسئلے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کے سلسلے میں تمام مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (یَاۤ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ) اگر اس کی تاویل وہی ہے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے تو آیت کے معنی یہ ہوں گے "اے ایمان والو! کتاب اللہ اور اس کے نبی کی سنت کی پیروی کرو اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو" جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو شخص ایمان لے آتا ہے تو ایمان پر اس کے عقیدے کے اندر اللہ اور اس کے رسول کے احکام کے التزام کا عقیدہ بھی موجود ہوتا ہے۔

اس لیے معترض کی تاویل کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ قول باری (فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔ نیز آیت کی ابتدا میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کا حکم گزر چکا ہے اس لیے قول باری (فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) کو اسی مفہوم پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا جس کا اظہار خطاب کے شروع میں ایک دفعہ ہو چکا ہے۔

بلکہ اس نئے مفہوم اور فائدے پر محمول کرنا ضروری ہوگا اور نیا مفہوم یہ ہے کہ ایسا مسئلہ جس کا مفہوم منصوص نہیں ہے اس میں اختلاف رائے کی صورت میں اسے منصوص علیہ مسئلے کی طرف

لوٹایا جائے۔

دوسرے الفاظ میں ہر مختلف فیہ مسئلے میں کتاب وسنت کے اندر اس کے نظائر سے حکم تلاش کیا جائے، نیز آیت میں لفظ کے عموم کے تحت یہ دلالت بھی ہے کہ ہم تمام مختلف فیہ مسائل کو کتاب و سنت کی طرف لوٹانے کے پابند ہیں اور دلیل کے بغیر کسی مسئلے کو کتاب وسنت سے باہر نہیں لے جا سکتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے دوران کسی مسئلے میں اختلاف رائے کی صورت میں صحابہ کرام اس آیت کے حکم کے مخاطب تھے اور یہ بات معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں نئے پیدا ہونے والے مسائل کے احکام کے سلسلے میں ان حضرات کے لیے اپنی رائے سے کام لینے اور قیاس کرنے کی گنجائش نہیں تھی بلکہ ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بات مان لینا اور آپ کے حکم کی پیروی کرنا فرض تھا۔ قیاس کے ذریعے معاملے کو لوٹانے کے تکلف کی ضرورت نہیں تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ منصوص احکامات پر عمل کیا جائے اور غیر منصوص باتوں پر غور کرنے اور اجتہاد سے کام لینے کے تکلف سے گریز کیا جائے۔

اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات سرے سے غلط ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کے اندر بھی رائے سے کام لینے اور اجتہاد کو بروئے کار لانے نیز نئے پیدا شدہ مسائل کو ان کے منصوص نظائر کی طرف لوٹانے کا سارا عمل دو صورتوں میں جائز سمجھا جاتا تھا، ایک صورت میں جائز نہیں قرار دیا جاتا تھا۔

جواز کی پہلی صورت وہ تھی جب صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دور چلے جاتے جس طرح آپ نے حضرت معاذ بن جبل کو یمن کی طرف روانہ کرتے ہوئے ان سے پوچھا تھا کہ "اگر کوئی مقدمہ پیش ہوگا تو اس کا فیصلہ کس طرح کرو گے"؟ حضرت معاذؓ نے جواب میں عرض کیا تھا کہ میں کتاب اللہ کے مطابق اس کا فیصلہ کروں گا"۔

آپؐ نے فرمایا: "اگر کتاب اللہ میں وہ حکم نہ ملا تو کیا کرو گے"؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: میں اللہ کے نبی کی سنت کے مطابق اس کا فیصلہ کروں گا"۔ آپؐ نے پھر پوچھا: "اگر اس کا حکم کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں نہ ملا تو پھر کیا کرو گے"؟ حضرت معاذؓ نے جواب دیا: "تو پھر اپنے غور و فکر اور سوچ بچار سے کام لوں گا اور اس میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کروں گا"۔

یہ سن کر آپؐ نے حضرت معاذؓ کے سینے پر ہاتھ مارتے ہوئے فرمایا (الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ لما یرضی رسول اللہ۔ للہ الحمد کہ اس نے اللہ کے رسول کے رسول اور پیغامبر

کو اس طریق کار کی توفیق عطا کی جس سے اللہ کا رسول راضی ہے۔)

یہ ایک صورت تھی جس کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجتہاد کرنے والے سے کام لینے کا جواز تھا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی صحابی کو اپنے سامنے ایک مسئلے پر غور کرنے اور نئے مسئلے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانے کا حکم دیتے تاکہ غور و فکر کرنے والے صاحب کی صلاحیتوں کا اندازہ لگ جائے اور یہ معلوم ہو جائے کہ یہ صاحب اس کام کے لیے موزوں ہیں یا نہیں، اگر ان سے غلطی ہوتی اور غور و فکر کی راہ سے وہ ہٹ جاتے تو آپ انھیں سیدھی راہ پر لگا دیتے اور انھیں ہدایات بھی دیتے۔

آپ صحابہ کرام کو اس بات کی تعلیم دیتے تھے کہ میرے دنیا سے اٹھ جانے کے بعد نئے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے تم پر اجتہاد واجب ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اس طریقے سے اجتہاد کی گنجائش موجود رہی۔

جیسا کہ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی ہے۔ انھیں اسلم بن سہل نے، انھیں محمد بن خالد بن عبداللہ نے، انھیں ان کے والد نے حفص بن سلیمان سے، انھوں نے کثیر بن شنظیر سے، انھوں نے ابوالعالیہ سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر سے کہ ایک دفعہ دو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنا جھگڑا لے کر آئے۔ آپ نے حضرت عقبہؓ سے فرمایا: عقبہ ان کے جھگڑے کا فیصلہ کرو"۔

حضرت عقبہؓ نے عرض کیا: "حضور! آپ کی موجودگی میں میں ان کے جھگڑے کا فیصلہ کروں!"

آپ نے فرمایا: "فیصلہ کرو، اگر درست فیصلہ کرو گے تو تمھیں دس نیکیاں ملیں گی اور اگر غلطی کرو گے تو ایک نیکی کے مستحق ٹھہرو گے۔" اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سامنے اس طریقے پر اجتہاد کرنے کی اباحت کر دی جو ہم نے بیان کیا ہے۔

ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت معاذؓ اور حضرت عقبہؓ کو اجتہاد کرنے کا حکم اس قول باری (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) کی بنیاد پر صادر ہوا تھا اس لیے کہ اگر ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے کوئی ایسا حکم مل جائے جو اس مفہوم و معنی کے موافق ہو جس کا قرآن میں ورود ہو چکا ہو تو ہم ایسے حکم کو قرآن کے ذریعے دیا جانے والا حکم تصور کریں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی ابتدا نہیں سمجھیں گے۔

مثلاً آپ کا چور کو قطع ید اور زانی کو کوڑوں کی سزا دینا اور اسی قسم کے دوسرے احکام۔ اس

لیے معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نئے مسائل کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش نہیں تھی اور مختلف فیہ معاملے کو کتاب وسنت کی طرف لوٹانا واجب تھا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اختلاف اور تنازعہ کو ترک کر کے اس چیز کو تسلیم کر لینا ضروری تھا جو کتاب وسنت میں منصوص ہوتی۔

تیسری صورت جس کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہ تھی وہ یہ تھی کہ کوئی شخص آپ کی موجودگی میں کسی حکم کو جاری کرانے اور اپنی رائے پر ڈٹے رہنے کی نیت سے اجتہاد کرتا، اس طریقے پر اجتہاد نہ کرتا جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی واجب ہے

قول باری ہے (وَاَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ۔ اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو) نیز فرمایا (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِیُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰہِ۔ ہم نے جو بھی رسول بھیجا وہ اس لیے بھیجا کہ اللہ کی اجازت سے اس کی پیروی کی جائے)

نیز فرمایا (وَمَنْ یُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰہَ۔ جو شخص رسول کی پیروی کرتا ہے وہ اللہ کی پیروی کرتا ہے) نیز ارشاد ہوا (فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَہُمْ ثُمَّ لَا یَجِدُوْا فِیْ اَنْفُسِہِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا۔ نہیں، اے محمد! تمہارے رب کی قسم یہ کبھی مومن نہیں ہو سکتے جب تک کہ اپنے باہمی اختلافات میں یہ تم کو فیصلہ کرنے والا نہ مان لیں، پھر جو کچھ تم فیصلہ کرو اس پر اپنے دلوں میں بھی کوئی تنگی محسوس نہ کریں، بلکہ سر تسلیم خم کر لیں) اللہ جل شانہ نے ان آیات کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کے وجوب کی پوری طرح تاکید کر دی اور یہ واضح کر دیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طاعت اللہ کی طاعت ہے جس سے یہ بات از خود معلوم ہو گئی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی اللہ کی نافرمانی ہے۔

قول باری ہے (فَلْیَحْذَرِ الَّذِیْنَ یُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِہٖ اَنْ تُصِیْبَہُمْ فِتْنَۃٌ اَوْ یُصِیْبَہُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ۔ ان لوگوں کو جو پیغمبر کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں اس بات سے ڈرتے رہنا چاہیے کہ کہیں کسی آزمائش کی گرفت میں نہ آ جائیں یا کوئی دردناک عذاب انہیں آ نہ لے) اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت پر وعید سنائی اور آپ کے حکم کی مخالفت کرنے والے، آپ کے فیصلے کو تسلیم نہ کرنے والے اور اس میں شک کرنے والے کو دائرہ ایمان سے خارج قرار دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (فَلَا وَرَبِّکَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْکَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَہُمْ ثُمَّ لَا

یَجِدُوا فِیٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَیْتَ وَیُسَلِّمُوا تَسْلِیْمًا) آیت میں لفظ حرج کے معنی شک کے بیان کیے گئے ہیں۔ مجاہد سے اس معنی کی روایت کی گئی ہے۔

حرج کے اصل معنی تنگی کے ہیں۔ اس سے یہ مراد لینا بھی جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کو اس طرح تسلیم کر لیا جائے کہ اس کے وجوب تسلیم کے بارے میں کوئی شک نہ ہو اور نہ دل میں اس سے کوئی تنگی پیدا ہو بلکہ کھلے دل کے ساتھ اور پورے یقین و بصیرت کے ساتھ اسے مان لیا جائے۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس شخص نے اللہ یا اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اوامر میں سے کسی امر اور حکم کو ٹھکرا دیا وہ دائرہ اسلام سے خارج ہے خواہ اس نے شک کی بنا پر اسے ٹھکرا دیا ہو یا قبول نہ کرنے کی بنا پر یا تسلیم کرنے سے باز رہنے کی بنا پر اس نے ایسا کیا ہو۔

یہ بات صحابہ کرام کے اس موقف کی صحت کی موجب ہے جو ان حضرات نے مانعین زکوٰۃ پر ارتداد کا حکم لگانے، انھیں قتل کرنے اور ان کے اہل وعیال کو جنگی قیدی بنا لینے کے بارے میں اختیار کیا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ جو شخص نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے اور آپ کے احکامات کو تسلیم نہیں کرتا وہ اہل ایمان میں سے نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اللہ کی اطاعت ہے تو رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا امر اللہ کا امر کیوں نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کو اللہ کی اطاعت قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اس لحاظ سے اللہ کی اطاعت کے ساتھ موافقت ومطابقت رکھتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر اللہ کے اوامر پیش نظر ہوتے ہیں۔

جہاں تک امر کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ کہنے والا کسی سے کہے "افعل" (فلاں کام کرلے) اس مفہوم کے تحت یہ درست نہیں ہوگا کہ دو امر کرنے والوں سے ایک امر صادر ہو جس طرح دو کہنے والوں سے ایک قول اور دو کام کرنے والوں سے ایک کام صادر ہونا درست نہیں ہوتا۔

جنگ کی تیاری ہر وقت ضروری ہے

قول باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا خُذُوْا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوْا ثُبَاتٍ اَوِ انْفِرُوْا جَمِیْعًا۔ اے ایمان والو! مقابلہ کے لیے ہر وقت تیار رہو، پھر جیسا موقع ہو الگ الگ دستوں کی شکل میں نکلو یا اکٹھے ہو کر) ایک قول ہے کہ ثبات کے معنی جماعتوں کے ہیں۔ اس کا واحد ثبۃ ہے۔

ایک قول ہے کہ ثبۃ اس ٹولی یا دستے کو کہتے ہیں جو دوسری ٹولیوں اور دستوں سے الگ تھلگ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا کہ دشمن کے مقابلہ کے لیے الگ الگ دستوں کی شکل میں اس طرح نکلیں کہ ایک دستہ ایک سمت روانہ ہو جائے اور دوسرا دستہ دوسری سمت یا سب مل کر ایک ساتھ نکل پڑیں۔

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ضحاک اور قتادہ سے یہی روایت ہے۔ قول باری (خُذُوا حِذْرَکُمْ) کے معنی ہیں" اپنے ہتھیار لے لو" ہتھیار کو حذر کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ اس کے ذریعے خوف اور ڈر سے بچاؤ حاصل کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ معنی بھی محتمل ہے" اپنے ہتھیار لے کر اپنے دشمنوں کو خوف زدہ کرو" جس طرح قول باری ہے (وَلْیَاْخُذُوْا حِذْرَھُمْ وَاَسْلِحَتَھُمْ) انھیں چاہیے کہ مقابلہ کے لیے تیار رہیں اور اپنا اسلحہ لے لیں)

اس آیت میں دشمنوں سے قتال کی غرض سے اسلحہ لے لینا اور ہتھیار بند ہو جانے اور موقع کی مناسبت سے پھر الگ الگ دستوں کی شکل میں یا اکٹھے ہو کر چل پڑنے کا حکم ہے۔ نفور گھبراہٹ کو کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص گھبرا جائے تو کہا جاتا ہے" نفر نفورًا" (فلاں شخص گھبرا گیا)۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی چیز سے گھبرا کر کسی شخص کی طرف چلا جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے (گھبرا کر اس کی طرف چلا گیا)

آیت کا مفہوم ہے" اپنے دشمنوں سے قتال کرنے کے لیے چل پڑو" نفر اس گروہ اور جماعت کو کہتے ہیں جس کی گھبراہٹ کے اندر پناہ حاصل کی جاتی ہے۔ دشمن کے خلاف جنگ کی طرف بلانے کے لیے دی جانے والی صدا کو نفیر کہتے ہیں۔ فیصلے کے لیے کسی کے پاس جانے کو منافرہ کہتے ہیں کیونکہ معاملات میں اختلافات پیدا ہو جانے کی صورت میں اسی کا سہارا لیا جاتا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ منافرہ کی اصل یہ ہے کہ لوگ حاکم سے جا کر پوچھتے کہ مجلس اور مجمع میں ہم میں سے کون زیادہ غالب ہے۔ اس آیت کے بارے میں نسخ کی روایت کی گئی ہے۔ ابن جریج اور عثمان بن عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (فَانْفِرُوْا ثُبَاتٍ اَوِ انْفِرُوْا جَمِیْعًا) کی تفسیر کے سلسلے میں روایت کی ہے" گروہوں اور دستوں کی صورت میں"۔

سورۂ براءۃ میں ارشاد ہے (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا ہلکے پھلکے اور بوجھل چل پڑو) تا آخر آیت۔ نیز ارشاد ہے (اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا۔ اگر نہیں نکلو گے تو اللہ تعالیٰ تمھیں دردناک عذاب دے گا)

ابن عباسؓ کا قول ہے کہ درج بالا آیات کو اس قول باری نے منسوخ کر دیا (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ. اہل ایمان کو نہیں چاہیے کہ وہ سب کے سب نکل پڑیں یہ کیوں نہ ہو کہ ہر گروہ میں سے ایک حصہ نکل کھڑا ہوا کرے) اور ایک حصہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ٹھہرا رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں رہنے والے لوگ وہ ہوں گے جو دین میں سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں گے اور جب ان کے بھائی غزوات سے واپس آئیں گے تو انھیں اللہ کا خوف دلائیں گے تاکہ وہ بھی اللہ کی کتاب میں نازل ہونے والے احکامات اور حدود کے بارے میں محتاط ہو جائیں۔

قول باری ہے (اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ. جو لوگ صاحب ایمان ہیں وہ اللہ کے راستے میں قتال کرتے ہیں) ایک قول کے مطابق (فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) کے معنی ہیں" اللہ کی طاعت میں" کیونکہ یہی طاعت اللہ کی جنت میں جو اس نے اپنے دوستوں کے لیے تیار کر رکھی ہے، ثواب کا باعث بنے گی۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے مراد اللہ کا دین ہے جو اس نے مقرر کیا ہے تاکہ یہ دین انھیں اللہ کے ثواب اور اس کی رحمت تک پہنچا دے۔ اس صورت میں عبارت کی ترتیب یوں ہوگی" فی نصرۃ دین اللہ تعالیٰ (اللہ تعالیٰ کے دین کی نصرت میں قتال کرتے ہیں۔

طاغوت کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ شیطان ہے۔ یہ قول حسن اور شعبی کا ہے۔ ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اس سے مراد کاہن ہے۔ یعنی غیب کی باتیں بتلانے والا۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کی اللہ کے سوا پرستش کی جائے۔

قول باری ہے (اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا. یقین جانو کہ شیطان کی چالیں حقیقت میں نہایت کمزور ہیں) کید اس کوشش اور دوڑ دھوپ کو کہتے ہیں جو صورت حال کو بگاڑنے کے لیے حیلہ سازی کے ذریعے اور نقصان پہنچانے کی غرض سے کی جائے۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (اِنَّ كَيْدَ الشَّيْطٰنِ كَانَ ضَعِيْفًا) اس لیے فرمایا کہ شیطان نے ان کافروں سے کہا تھا کہ مسلمانوں کے مقابلہ میں یہ غالب آئیں گے اس لیے یہ کمزور کہلایا۔ ایک قول ہے کہ اسے ضعیف کے اسم سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ مسلمانوں کے لیے اللہ کی نصرت کے مقابلے میں اپنے دوستوں کے لیے اس کی نصرت بہت کمزور ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللّٰهِ لَوَجَدُوْا فِيْهِ اخْتِلَافًا كَثِيْرًا. اگر یہ قرآن اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتا تو لوگ اس میں بہت زیادہ اختلاف پاتے۔

اختلاف کی تین صورتیں ہیں: تناقض کی صورت میں اختلاف جس میں ایک چیز کا ثبوت دوسری چیز کے فساد کو لازم کر دے۔

تفاوت کی صورت میں اختلاف جس میں ایک حصہ تو فصاحت و بلاغت کی بلندیوں کو چھو رہا ہو اور دوسرا حصہ انتہائی گھٹیا اور پست ہو۔ اختلاف کی یہ دونوں صورتیں قرآن سے منفی ہیں اور یہ چیز اس کے اعجاز کے دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔

کیونکہ جب فصحاء اور بلغاء کا کوئی کلام طویل ہو جائے جس طرح قرآن کی طویل سورتیں ہیں تو ایسی صورت میں اس طویل کلام میں فصاحت و بلاغت کا یکساں معیار برقرار نہیں رہتا اور اس میں عدم یکسانیت کی بنا پر وہ تفاوت پیدا ہو جاتا ہے جس کا ہم نے ابھی ابھی ذکر کیا ہے تلاؤم کی صورت میں اختلاف جس میں پورے کا پورا کلام لفظی اور معنوی حسن کے لحاظ سے ایک دوسرے کے متناسب ہو۔

مثلاً قراتوں اور آیات کی مقداروں کے لحاظ سے اختلاف نیز ناسخ اور منسوخ کے احکام میں اختلاف۔ اس آیت میں استدلال بالقرآن پر ابھارا گیا ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے کیونکہ اس میں اس حق پر مختلف پیرایوں میں دلائل موجود ہیں جس کا اعتقاد رکھنا اور جس پر عمل کرنا ہم سب کے لیے ضروری ہے۔

مسائل پر اجتہاد و استنباط

قول باری ہے (وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ۔ اگر یہ اس خبر کو رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آجائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں)

حسن، قتادہ اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اولوالامر سے مراد اہل علم و فقہ ہیں۔ سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد امراء و عمال ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے دونوں مذکورہ بالا گروہ مراد لینا درست ہے کیونکہ اولوالامر کا اسم ان دونوں پر واقع ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اولوالامر تو وہ لوگ ہوتے ہیں جن کے ہاتھوں میں لوگوں کے معاملات

کو سنبھالنے اور انہیں درست رکھنے کے اختیارات ہوتے ہیں۔ اہلِ علم کے ہاتھوں میں اس قسم کے اختیارات نہیں ہوتے تو ان کا شمار اولوالامر میں کیسے ہو سکے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اولوالامر وہ لوگ ہیں جو لوگوں پر اختیارات رکھنے کی بنا پر ان کے معاملات کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔

فقہاء کو بھی اولوالامر کہا جا سکتا ہے کیونکہ انہیں اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا علم ہوتا ہے اور دوسروں پر ان کے قول کو تسلیم کرنا لازم ہوتا ہے اس بنا پر انہیں اولوالامر کے نام سے موسوم کرنا درست ہے۔

جیسا کہ دوسری آیت میں ارشاد ہے (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۔ تاکہ باقی لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کرتے رہیں اور تاکہ اپنی قوم والوں کو جب وہ ان کے پاس واپس آئیں ڈراتے رہیں عجب کیا کہ وہ محتاط رہیں) اللہ تعالیٰ نے فقہاء کے انذار پر محتاط رویہ اختیار کرنا لازم قرار دیا اور جنہیں انذار کیا جا رہا ہے ان پر ان کے قول کو قبول کرنا ضروری قرار دیا اس بنا پر ان حضرات پر اولوالامر کے اسم کا اطلاق درست ہو گیا۔

امراء اور اعیانِ سلطنت کو بھی اولوالامر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لیے کہ یہ ان لوگوں پر اپنے احکامات نافذ کرنے کے اختیارات رکھتے ہیں جن پر انہیں بالادستی اور حکومت حاصل ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ) استنباط استخراج کو کہتے ہیں اسی سے استنباط المیاہ والعیون (پانی نکالنا چشمے کھودنا) ماخوذ ہے۔ اس لیے استنباط کا اسم ہر اس چیز پر محمول ہوتا ہے جو کہیں سے اس طرح نکالی جائے کہ آنکھوں سے نظر آ جائے یا دلوں میں اس کی معرفت حاصل ہو جائے۔

شریعت میں استنباط استدلال اور استعلام کی نظیر ہے۔ اس آیت کے اندر حوادث یعنی پیش آنے والے نئے امور کے احکامات معلوم کرنے کے لیے قیاس سے کام لینے اور اپنی رائے اور اجتہاد کو بروئے کار لانے کے وجوب پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں پیش آمدہ واقعات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور صحابہ کی موجودگی میں آپ کی طرف لوٹانے کا اور آپ کی وفات کے بعد یا صحابہ کرام کی آپ سے دوری کی صورت میں علماء کی طرف

لوٹانے کا حکم دیا۔ لوٹانے کا یہ حکم لامحالہ ان امور سے تعلق رکھتا ہے جو منصوص نہیں ہیں کیونکہ منصوص احکامات اور امور میں کسی استنباط کی ضرورت اور حاجت پیش نہیں آتی۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کے احکامات میں سے کچھ تو وہ ہیں جو منصوص طریقے سے بیان ہوئے ہیں اور کچھ وہ ہیں جو نصوص کے اندر موجود ہیں اور ہمیں اس بات کا مکلف بنایا گیا ہے کہ ہم استدلال و استنباط کے ذریعے ان احکامات کے علم تک رسائی حاصل کریں۔

اس طرح اس آیت میں کئی معانی اور احکامات موجود ہیں۔ ایک یہ کہ پیش آمدہ مسائل میں سے بہت سے ایسے ہوتے ہیں جن کے احکام منصوص صورتوں میں موجود ہوتے ہیں اور بہت سے مسائل کے احکامات مدلول یعنی دلالت کی صورتوں میں ہوتے ہیں۔

دوم یہ کہ علماء کی یہ ذمہ داری ہے کہ جس مسئلے کا حکم منصوص نہ ہو اسے اس کے نظائر کی طرف لوٹا کر جو منصوص ہوں حکم کا استنباط کریں اور اس کی معرفت تک رسائی حاصل کریں۔ سوم یہ کہ عوام الناس پر یہ لازم ہے کہ پیش آمدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں علماء کی تقلید کریں۔

چہارم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم احکام کے استنباط اور ان کے دلائل سے استدلال کے مکلف تھے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے معاملات کو آپ کی طرف نیز اولوالامر کی طرف لوٹانے کا حکم دیا پھر فرمایا (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) اس میں استنباط و استدلال کے حکم کے ساتھ صرف اولوالامر کو مخصوص نہیں کیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس بھی اس حکم میں شامل تھی۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ استنباط کرنے اور استدلال کے ذریعے احکام کی معرفت تک رسائی حاصل کرنے کا کام سب کے ذمے لگایا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں استنباط کے سلسلے میں دیا گیا حکم پیش آمدہ مسائل کے احکام استنباط سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق صرف دشمن سے خوف اور امن کے معاملے تک محدود ہے کیونکہ قول باری ہے۔

(وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) اس کا تعلق صرف ان افواہوں سے ہے جو منافقین پھیلایا کرتے تھے۔

اللہ نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان افواہوں پر کان نہ دھریں اور انھیں حضور صلی اللہ علیہ اور سمجھدار لوگوں تک پہنچا دیں تاکہ توقف رہے اس کی افواہوں کی صورت میں یہ افواہیں مسلمانوں

اعصاب پر سوار ہو جائیں اور امن و سکون کی افواہوں کی صورت میں مسلمان مطمئن ہو کر بیٹھ نہ رہیں اور جہاد کی تیاری نیز کافروں سے ہوشیار رہنے کے عمل کو ترک نہ کر دیں۔

اس لیے آیت میں احکام حوادث کے استنباط کے جواز کے سلسلے میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ قول باری (وَاِذَا جَاءَھُمْ اَمْرٌ مِّنَ الْاَمْنِ اَوِالْخَوْفِ) صرف دشمنوں کے معاملے تک محدود نہیں ہے۔

کیونکہ امن اور خوف کا تعلق ان احکامات سے بھی ہو سکتا ہے جن پر مسلمان عمل پیرا ہوتے ہیں کہ ان میں مباحات کیا ہیں اور ممانعات کیا ہیں اور ان میں جائز کون کون سے احکامات ہیں اور ناجائز کون سے ہیں۔

ان تمام باتوں کا امن اور خوف سے تعلق ہے اور آیت میں امن اور خوف کے ذکر سے یہ دلالت حاصل نہیں ہوتی کہ ان کا دائرہ صرف ان افواہوں تک محدود ہے جو دشمن کی طرف سے امن اور خوف کے سلسلے میں اڑائی جاتی تھیں بلکہ ان کا تمام معاملات سے تعلق ہونا درست ہے۔

اس حکم کے ذریعے عوام الناس پر یہ پابندی لگا دی گئی کہ وہ پیش آمدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں اپنی طرف سے اباحت یا ممانعت یا ایجاب یا نفی وغیرہ کی کوئی بات نہ کریں بلکہ ان پر ان امور کو اللہ کے رسول ؐ اور اولو الامر کی طرف لوٹا دینا لازم کر دیا گیا تاکہ وہ منصوص احکام کے نظائر کے ذریعے استدلال کر کے ان امور کے احکامات مستنبط کر لیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر ہم معترض کی یہ بات تسلیم کر لیں کہ آیت کا نزول دشمن سے تعلق رکھنے والے امن اور خوف کے معاملے تک محدود ہے پھر بھی ہماری ذکر کردہ بات پر اس کی دلالت قائم رہے گی۔

وہ اس طرح کہ جب جہاد کے لیے نیز دشمن کی چالوں کی توڑ کے لیے حکمت عملی استنباط کرنے کا جواز ہے کہ حالات کے مطابق کبھی صرف احتیاطی تدابیر اختیار کر لی جائیں، کبھی حملہ کرنے میں پہل کر لی جائے اور کبھی پیچھے ہٹ کر دفاعی مورچوں کو مضبوط بنا لیا جائے اور یہ ساری کارروائیاں اس بنا پر کی جائیں کہ اللہ نے ہمیں ان کا حکم دیا ہے اور اس سلسلے میں سوچ بچار کا معاملہ اولو الامر کی آراء اور اجتہاد کے حوالے کر دیا ہے۔

تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ان معاملات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیا جانا بھی واجب ہے جو جنگی تدبیروں، کافروں کے خلاف جنگی کارروائیوں اور دشمن

کی جالوں کے توڑ کے سلسلے میں پیش آسکتی ہیں۔ ان احکامات کے سلسلے میں اجتہاد در عبادات نیز فروعی مسائل کے سلسلے میں پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد اور نظائر سے استدلال میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ ان تمام کا اللہ کے احکام سے تعلق ہے۔

البتہ اجتہاد و استنباط کی ممانعت اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ مثلاً ایک شخص صرف بیع وشراء کے مسائل میں اجتہاد و استنباط سے کام لینے کو تو مباح سمجھتا ہو لیکن نکاح وطلاق کے مسائل میں اس کے جواز کا قائل نہ ہو نماز کے مسائل میں اس کا قائل ہو اور حج و مناسک کے مسائل میں اس سے کام لینا درست نہ سمجھتا ہو۔ اصطلاح میں اسے خلف القول کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور کوئی یہ کہے کہ استنباط کا دائرہ صرف قیاس اور اجتہاد رائے تک محدود نہیں بلکہ اس میں اس دلیل سے استدلال بھی داخل ہے جس میں لغت کے لحاظ سے صرف ایک معنی کا احتمال ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو دلیل ایسی ہو جس میں لغت کے لحاظ سے صرف ایک معنی کا احتمال ہو، اس کے بارے میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ صرف لفظ کے ذریعے اس کا مفہوم اخذ کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ استنباط کے ذیل میں نہیں آتی بلکہ یہ شریعت کے خطاب سے سمجھ میں آجانے والی بات اور مفہوم کے ضمن میں آتی ہے۔

ہم بھی اسے تسلیم کرتے ہیں مثلاً قول باری (وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ۔ ماں باپ کو اُف تک بھی نہ کہو) اس میں ماں باپ کو مار پیٹ کرنے، برا بھلا کہنے اور ان کی جان لینے وغیرہ کی نہی پر دلالت موجود ہے۔ یہ صورت ایسی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف رائے پیدا نہیں ہو سکتا۔

اگر معترض کے نزدیک صرف ایک معنی کی حامل دلیل سے مراد اس قسم کے دلائل خطاب مراد ہیں تو ایسی دلیل میں کوئی اختلاف پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس میں استنباط کی ضرورت پیش آتی ہے۔

اگر دلیل سے معترض کی مراد یہ ہو کہ ایک چیز کا خصوصیت کے ساتھ جب ذکر ہو جائے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس چیز کے ماسوا دوسری تمام چیزوں کا حکم مذکورہ حکم سے مختلف ہو گا تو ایسے ہم دلیل تسلیم نہیں کرتے۔ ہم نے اصول فقہ میں اس بحث پر پوری روشنی ڈالی ہے۔

اگر مذکورہ بالا صورت میں دلیل نام کی کوئی چیز ہوتی تو صحابہ کرام کی نظروں سے یہ پوشیدہ نہ رہتی اور پیش آمدہ واقعات کے احکام معلوم کرنے کے سلسلے میں اس سے ضرور استدلال کیا جاتا

اگر صحابہ کرام یہ طریق کار اختیار کرتے تو ان سے یہ چیز بکثرت منقول ہوتی اور اس میں کوئی خفا باقی نہ رہتا۔

لیکن چونکہ صحابہ کرام سے اس سلسلے میں کوئی بات منقول نہیں ہے اس لیے یہ چیز معترض کے قول کے بطلان اور سقوط پر دلالت کرتی ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر معترض کی ذکر کردہ صورت استدلال کی کوئی صورت ہوتی تو بھی یہ ان احکامات میں استنباط کے ایجاب سے مانع نہ ہوتی جن تک رسائی کا ذریعہ صرف رائے اور قیاس ہے۔

کیونکہ ہر واقعہ اور پیش آمدہ مسئلہ کے اندر معترض کی بیان کردہ دلالت کا وجود نہیں ہوتا جبکہ ہمیں ایسے تمام واقعات اور مسائل کے احکامات معلوم کرنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے بارے میں نص موجود نہیں ہوتی اس لیے بعض حوادث یعنی پیش آمدہ واقعات میں ہم معترض کی بیان کردہ دلیل کی صورت نہیں پائیں گے۔ ہم پر قیاس اور اجتہاد کے ذریعے ان کے احکامات معلوم کرنا لازم ہوگا کیونکہ ہمیں ان احکامات تک رسائی کا قیاس اور اجتہاد کے سوا اور کوئی ذریعہ ہاتھ نہیں آئے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرما دیا (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ) اور دوسری دلیل قیاس اپنے مدلول کے علم تک ہمیں نہیں پہنچا سکتی کیونکہ قیاس کرنے والا اپنے بارے میں غلطی اور خطا کے جواز کو تسلیم کرتا ہے اور قطعی علم کے حصول کا قائل نہیں ہوتا کہ جو حکم اس نے اپنے قیاس اور اجتہاد کے ذریعے اخذ کیا ہے اللہ کے نزدیک بھی وہی حق ہے۔

تو اس پورے بیان سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ آیت میں جس استنباط کا ذکر ہے وہ قیاس اور اجتہاد کے ذریعے کیا جانے والا استنباط نہیں ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ قیاس کرنے والے کو اس بات کی قطعیت حاصل نہیں ہوتی کہ اس کا قیاس عنداللہ حق ہے۔ ہم اس کے قائل نہیں ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جس حکم تک رسائی کا ذریعہ اجتہاد ہو اس کے متعلق مجتہد کی قطعی رائے یہ ہونی چاہیے کہ وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں جس حکم تک پہنچا ہے اللہ کے نزدیک بھی وہی حق ہے۔

ہمارے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد کے علم میں یہ بات ہوتی ہے کہ اجتہاد کے ذریعے حکم تک رسائی کا فرمان اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملا ہے۔ اس لیے پیش آمدہ واقعات

کہ احکامات کے استنباط کا یہ طریق کار اس علم کا موجب ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے ذریعے جس نتیجے پر پہنچا ہے اور جو حکم لازم ہوا ہے وہ درست ہے۔

یہ آیت امامت کا عقیدہ رکھنے والوں کے مذہب کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ دین کا ہر حکم منصوص ہوتا تو امام معصوم اس سے آگاہ ہوتا اور استنباط کی ضرورت ہی ختم ہو جاتی اور معاملات کو اولوالامر کی طرف لوٹانے کی بات بھی ساقط ہو جاتی بلکہ ان معاملات کو امام کی طرف لوٹانا واجب ہوتا جونص کی بنا پر ان کی صحت اور عدم صحت کی پرکھ کر لیتا۔

سلام اور اس کا جواب

قول باری ہے (وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا. اور جب کوئی احترام کے ساتھ تمہیں سلام کرے تو اس کو اس سے بہتر طریقے کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اسی طرح) اہل لغت کے نزدیک تحیت کے معنی ملک یعنی سلطنت اور مالک بنانے کے ہیں شاعر کا یہ شعر اسی معنی میں ہے۔

اسیر بہ الی النعمان حتّٰی انیخ علی تحیتہ بجند

میں اس اونٹ پر بادشاہ نعمان کی طرف جا رہا ہوں یہاں تک کہ میں اس کی سلطنت کے اندر جند کے مقام پر اپنا اونٹ بٹھاؤں گا یعنی قیام کروں گا۔

شاعر نے 'علی تحیتہ' کہہ کر نعمان کی سلطنت مراد لی ہے۔ اہل عرب کے قول 'حیاک اللہ' کے معنی 'ملکک اللہ' (اللہ تجھے مالک بنا دے) کے ہیں۔ سلام کو بھی تحیت کے نام سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ عرب کے لوگ جب ایک دوسرے سے ملتے تھے تو 'حیاک اللہ' کہتے تھے پھر اسلام آنے کے بعد اس کی بجائے سلام کا لفظ استعمال ہونے لگا اور سلام کا لفظ 'حیاک اللہ' کے قائم مقام ہو گیا۔

حضرت ابوذرؓ کا قول ہے کہ میں پہلا شخص تھا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تحیۃ اسلام کے الفاظ میں سلام کیا تھا، میں نے آپ سے کہا تھا" السلام علیکم ورحمۃ اللہ"

نابغہ ذبیانی کا ایک مصرعہ ہے۔

؏۔ یحیون بالریحات یوم السباسب۔

سباسب (عیسائیوں کی عید) کے دن انہیں گلدستے پیش کر کے سلام کیا جاتا ہے یعنی انہیں

گلدستے پیش کیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے "حیاک اللہ" اس کے اصل معنی وہ ہیں جو ہم نے بیان کئے ہیں یعنی ملکک اللہ۔

اگر ہم قول باری (وَاِذَا حُیِّیْتُمْ بِتَحِیَّةٍ فَحَیُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا) کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کریں تو اس سے ایک بات معلوم ہوگی کہ جو شخص کسی کو کسی بدل کے بغیر ایک چیز کا مالک بنا دے گا تو وہ اس چیز کو اس وقت تک واپس لے سکتا ہے جب تک بدلے کے طور پر اسے کچھ نہ دے دیا جائے۔

یہ چیز ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو جو اس کا محرم رشتہ دار نہ ہو بطور ہبہ کوئی چیز دے دے تو اس کا بدلہ ملنے سے پہلے پہلے اسے واپس لے سکتا ہے لیکن اس کے بعد وہ واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے ہبہ کرکے دو باتوں میں سے ایک واجب کر دی تھی، ثواب یعنی بدلہ یا دی ہوئی چیز کی واپسی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہبہ کرکے واپس لے لینے کے متعلق روایت ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری نے، انھیں ابن وہب نے انھیں اسامہ بن زید نے، انھیں عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(مثل الذی یسترد ما وھب کمثل الکلب یقئ فیاکل قیئہ۔ فاذا استرد الواھب فلیوقف ولیعرف بما استرد ثم لیدفع الیہ ما وھب۔ اس شخص کی مثال جو اپنی ہبہ کی ہوئی چیز واپس مانگ لیتا ہے اس کتے جیسی ہے جو پہلے قے کرتا ہے اور پھر اپنی قے کو چاٹ جاتا ہے اگر ہبہ کرنے والا اپنی چیز واپس مانگے تو پہلے اسے اس حرکت کی کراہت سے واقف کرایا جائے اور اس کے علم میں یہ بات لائی جائے اس کے بعد اس کی دی ہوئی چیز اسے واپس کردی جائے)

ابوبکر بن ابی شیبہ نے روایت کی ہے، انھیں وکیع نے ابراہیم بن اسماعیل نے مجمع سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الموھب احق بھبتہ مالم یثب منھا۔ ہبہ کرنے والا ہبہ میں دی ہوئی چیز کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جب تک اسے اس کا بدلہ نہ مل جائے)

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یحل لرجل یعطی عطیۃ او یھب ھبۃ فیرجع فیھا الا الوالد فیما یعطی ولدہ ومثل الذی یعطی العطیۃ ثم یرجع فیھا کمثل الکلب یاکل فاذا شبع قاء ثم عاد فی قیئہ. کسی شخص کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ کوئی چیز عطیہ یا ہبہ کے طور پر دے کر واپس لے لے البتہ باپ اپنے بیٹے کو دی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے۔ جو شخص عطیہ دے کر واپس لے لیتا ہے اس کی مثال اس کتے کی طرح ہے جو کھاتا رہتا ہے یہاں تک کہ جب شکم سیر ہو جاتا ہے تو قے کر دیتا ہے اور پھر اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے)

یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو ہبہ کے رجوع کی صحت پر اور دوسری اس حرکت کی کراہت پر، نیز اس پر بھی کہ یہ حرکت انتہائی بداخلاقی اور کمینگی کی بات ہے کیونکہ آپ نے اس حرکت کے مرتکب کو اس کتے کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اپنی قے کو چاٹ جاتا ہے۔

یہ چیز ہماری بیان کردہ بات پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ ایسے شخص کو کتے کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جب وہ اپنی قے کو چاٹ لے اور یہ بات واضح ہے کہ کتے کے لیے یہ حرکت حرام نہیں ہے اس لیے اس کے ساتھ جس شخص کو تشبیہ دی ہے اس کے لیے بھی یہ حرکت حرام نہیں ہوگی۔

دوسری یہ کہ اگر رجوع فی الہبہ کسی حال میں بھی درست نہ ہوتا تو رجوع کرنے والے کو اس کتے کے مشابہ قرار نہ دیا جاتا جو اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے کیونکہ ایسی چیز کو جو کسی حال میں بھی وقوع پذیر نہیں ہوتی کسی ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دینا درست نہیں ہوتا جس کا وجود میں آنا صحیح ہوتا ہے۔ یہ بات رجوع فی الہبہ کی صحت پر دلالت کرتی ہے اگرچہ یہ حرکت انتہائی قبیح اور مکروہ ہے۔

غیر ذی رحم محرم کو ہبہ کر کے واپس لے لینے کی روایت حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت فضالہ بن عبیدؓ سے منقول ہے جس کی مخالفت میں کسی صحابی سے کوئی روایت منقول نہیں ہے سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ آیت زیر بحث سلام کا جواب دینے کے بارے میں ہے۔ ان میں حضرت جابر بن عبداللہ شامل ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ السلام علیکم کہنا تطوع یعنی نفل ہے لیکن سلام کا جواب دینا فرض ہے پھر حسن نے اس موقعہ پر زیر بحث آیت کا ذکر کیا تھا۔ پھر اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ صرف اہل اسلام کے لیے ہے یا اہل اسلام اور اہل کفر سب کے لیے عام ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ یہ صرف اہل اسلام کے لیے خاص ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم نخعی اور قتادہ کا قول

ہے کہ یہ دونوں کے لیے عام ہے۔

حسن کا قول ہے کہ کافر کے سلام کے جواب میں صرف لفظ "وعلیکم" کہا جائے گا اور "ورحمۃ اللہ" نہیں کہا جائے گا کیونکہ کافر کے لیے بخشش کی دعا کرنا جائز نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "یہود کو سلام کرنے میں پہل نہ کرو" اگر وہ تمہیں سلام کرنے میں پہل کریں تو جواب میں صرف "وعلیکم" کہہ دو۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سلام کا جواب دینا فرض کفایہ ہے۔ اگر پوری جماعت سے ایک شخص سلام کا جواب دے دے تو یہ کافی ہو جائے گا۔

قول باری (بِاَحْسَنَ مِنْهَا) سے اگر سلام کا جواب دینا مراد ہو تو اس کا مطلب دعا میں اضافہ ہوگا یعنی جب کوئی شخص کسی کو السلام علیکم کہے گا تو جواب میں یہ شخص اسے "وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ" کہے گا اور اگر سلام کرنے والا السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہے گا تو جواب دینے والا "وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ" کہے گا۔

منافقین کے بارے میں رویہ

قول باری ہے (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللّٰهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا پھر یہ تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ منافقین کے بارے میں تمہارے درمیان دو رائیں پائی جاتی ہیں حالانکہ جو برائیاں انھوں نے کمائی ہیں ان کی بدولت اللہ انھیں الٹا پھیر چکا ہے)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت ایک گروہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس نے مکہ میں اسلام کا اظہار کیا تھا لیکن یہ لوگ مسلمانوں کے خلاف مشرکین کی امداد کرتے تھے۔ قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کا نزول ایک گروہ کے بارے میں ہوا تھا جس نے مدینہ منورہ پہنچ کر اسلام کا اظہار کیا تھا پھر مکہ واپس جا کر شرک کا اعلان کر دیا تھا۔

زید بن ثابت کا قول ہے یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو جنگ اُحد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہیں گئے تھے اور پیچھے رہ گئے تھے۔ انھوں نے یہ کہا تھا کہ اگر ہمیں معلوم ہوتا کہ کوئی جنگ ہونے والی ہے تو ہم تمہارے ساتھ چلتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلسلہ آیت میں اس آخری تاویل کے خلاف دلالت موجود ہے۔ اس

سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ مکہ کے رہنے والے تھے کیونکہ قول باری ہے (فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ اَوْلِيَاءَ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ۔ جب تک یہ اللہ کی راہ میں ہجرت کر کے نہ آ جائیں ان میں سے کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ)

قول باری (اَرْكَسَهُمْ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ "رَدَّهُمْ (اللہ نے انھیں پھیر دیا) قتادہ کا قول ہے کہ اللہ نے انھیں ہلاک کر دیا۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ نے انھیں اوندھا یعنی ذلیل کر دیا۔ کسائی کا قول ہے کہ (رکسھم) اور (ارکسھم) دونوں ہم معنی ہیں اور مفہوم یہ ہے کہ اللہ نے انھیں کفر کے حکم یعنی ذلت اور رسوائی کی طرف واپس کر دیا۔

ایک قول ہے کہ انھیں گرفتاری اور قتل کی طرف لوٹا دیا کیونکہ انھوں نے نفاق پر رہنے کے بعد ارتداد کا اظہار کیا تھا۔ اسلام سے ارتداد کے اظہار کے باوجود انھیں نفاق کی صفت سے اس لیے موصوف کیا گیا کہ انھیں دراصل اس بات کی طرف منسوب کیا گیا جس پر وہ پہلے سے قائم تھے یعنی انھوں نے اپنے دلوں میں کفر چھپا رکھا تھا۔ اس تفسیر کی روایت حسن سے کی گئی ہے۔

نحویوں کا قول ہے کہ ایک چیز کو حرف تعریف یعنی الف اور لام کے ساتھ معرفہ کی صورت میں اس حالت کے ساتھ موصوف کرنا درست ہوتا ہے جس پر یہ چیز کبھی تھی۔ مثلاً آپ یہ کہتے ہیں ھذہ العجوز ھی الشابۃ تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ بڑھیا وہ ہے جو کبھی جوان تھی۔ اس موقعہ پر "ھذہ شابۃ" کہنا درست نہیں ہو گا۔

اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے گروہ منافقین کے احوال مسلمانوں کے سامنے کھول کر رکھ دیے کہ یہ لوگ تمھارے سامنے تو اسلام کا اظہار کرتے ہیں لیکن جب اپنے لوگوں میں جاتے ہیں تو کفر اور ارتداد کا اعلان کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کے متعلق حسن ظن رکھنے اور ان کے دفاع میں جھگڑنے سے منع کر دیا۔

قول باری ہے (وَدُّوْا لَوْ تَكْفُرُوْنَ كَمَا كَفَرُوْا فَتَكُوْنُوْنَ سَوَاءً۔ وہ تو یہ چاہتے ہیں کہ جس طرح وہ خود کافر ہیں اسی طرح تم بھی کافر ہو جاؤ تاکہ تم اور وہ سب یکساں ہو جائیں) اس سے گروہ منافقین مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس گروہ کے دلوں میں چھپی ہوئی خواہشات اور اعتقادات کو واضح کر دیا تاکہ مسلمان ان سے حسن ظن نہ رکھیں بلکہ ان کی دشمنی پر یقین کریں اور ان سے اپنی برأت اور بیزاری کا اظہار کریں۔

قول باری ہے (فَلَا تَتَّخِذُوْا مِنْهُمْ اَوْلِيَاءَ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ

لہٰذا ان میں سے کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ جب تک کہ وہ اللہ کی راہ میں ہجرت کرکے نہ آجائیں) یعنی ۔۔ واللہ اعلم ۔۔ جب تک وہ مسلمان ہوکر ہجرت نہ کرلیں کیونکہ ہجرت اسلام لانے کے بعد ہی ہوتی ہے۔ یہ لوگ اگرچہ مسلمان ہوجائیں پھر بھی ہمارے اور ان کے درمیان موالات ہجرت کے بعد ہی قائم ہوگی۔

یہ قول باری اس آیت کی طرح ہے (مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا جب تک یہ ہجرت کرکے نہ آجائیں اس وقت تک تمہارے اور ان کے درمیان کوئی موالات نہیں) یہ صورت اس وقت تک تھی جب تک ہجرت فرض رہی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا (انا بریٔ من کل مسلم اقام بین اظہر المشرکین وانا بریٔ من کل مسلم اقام مع مشرک۔ میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرکین کے درمیان قیام پذیر ہے۔ میں ہر اس مسلم سے بری الذمہ ہوں جو کسی مشرک کے ساتھ اقامت گزیں ہے) عرض کیا گیا: "اللہ کے رسول! وہ کیوں؟" آپ نے فرمایا (لا تتراءی ناراھما مسلمان اور مشرک کے گھروں میں جلنے والی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آئے) یعنی اس صورت میں مسلمان مشرک کے ساتھ اقامت گزیں نہیں کہلائے گا۔ اس طرح ہجرت فرض رہی حتیٰ کہ مکہ فتح ہوگیا پھر اس کی فرضیت کا حکم منسوخ ہوگیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا (لا ھجرۃ ولکن جھاد ونیۃ واذا استنفرتم فانفروا۔ اب ہجرت نہیں، لیکن جہاد اور ہجرت کی نیت باقی ہے اور جب تمہیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا جائے تو نکل پڑو)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مؤمل بن الفضل نے، انھیں ولید نے اوزاعی سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عطاء بن یزید سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ ایک بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہجرت کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا:

"اللہ کے بندے! ہجرت کی بات تو بڑی زبردست ہے یہ بتاؤ تمہارے پاس اونٹ ہیں؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے پھر پوچھا: "تم ان اونٹوں کی زکوٰۃ ادا کرتے ہو؟" اس نے

پھر اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: "پھر تم سمندروں کے پار رہ کر بھی اعمال کرتے رہو تو اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال میں سے کوئی چیز نہیں گھٹائے گا"۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترکِ ہجرت کی اباحت کردی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں یحییٰ نے اسماعیل بن ابی خالد سے، انھیں عامر نے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ "مجھے کوئی ایسی بات بتائیے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہو"۔ حضرت ابن عمروؓ نے فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے (المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ والمھاجر من ھجر ما نھی اللہ عنہ۔ مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں اور مہاجر وہ ہے جس نے اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی باتوں سے کنارہ کشی اختیار کی"۔

حسن سے مروی ہے کہ آیت کا حکم ہر اس شخص کے حق میں ثابت ہے جو دارالحرب میں قیام پذیر ہو۔ حسن کی رائے میں دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے کی فرضیت بحالہ باقی ہے۔

قول باری ہے (فَخُذُوْھُمْ وَاقْتُلُوْھُمْ انھیں پکڑ کر قتل کر ڈالو) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "اگر یہ لوگ ہجرت کرنے سے روگردانی کریں تو انھیں پکڑ کر قتل کر ڈالو"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان کی مراد ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ یہ ہے کہ اگر یہ لوگ ایمان اور ہجرت دونوں سے روگردانی کریں کیونکہ قول باری (حَتّٰی یُھَاجِرُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) دونوں باتوں یعنی ایمان اور ہجرت کو متضمن ہے اور قول باری (فَاِنْ تَوَلَّوْا) ان دونوں باتوں کی طرف راجع ہے۔ نیز جو شخص اس وقت مسلمان ہو جاتا لیکن ہجرت نہ کرتا تو اسے قتل کرنا واجب نہیں ہوتا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (فَاِنْ تَوَلَّوْا) سے مراد یہ ہے کہ اگر وہ لوگ ایمان لانے اور ہجرت کرنے سے روگردانی کریں تو انھیں پکڑ لو اور ان کی گردنیں اڑا دو۔

قول باری ہے (اِلَّا الَّذِیْنَ یَصِلُوْنَ اِلٰی قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَبَیْنَھُمْ مِّیْثَاقٌ۔ البتہ وہ منافق اس حکم سے مستثنیٰ ہیں جو کسی ایسی قوم سے جا ملیں جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہے)۔

ابوعبیدہ کا قول ہے کہ (یَصِلُوْنَ) کے معنی ہیں۔ ینتسبون الیھم (ان کی طرف نسبت بیان کرتے ہوں) جیسا کہ اعشیٰ کا شعر ہے۔

اذا اتصلت قالت الابکر بن وائل   وبکر سبتھا والانوف رواغم

جب اپنی نسبت بیان کرتی ہے تو بکر بن وائل قبیلے کا نام لیتی ہے حالانکہ اسی قبیلے نے

اسے گرفتار کیا تھا اور اس کے لوگوں کو ذلت سے دوچار ہونا پڑا۔

زید الخیل کا شعر ہے۔

؎ اذا اتصلت تنادی یاٰل قیس — وخصت بالدعاء بنی کلاب

جب اپنی نسبت بیان کرتی ہے تو آل قیس کی دہائی دیتی ہے اور بنو کلاب کو خصوصیت کے ساتھ پکارتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں انتساب کبھی رشتہ داری کی بنا پر اور کبھی معاہدہ اور ولاء کی بنا پر۔ اور اس انتساب میں ایسے شخص کا داخل ہونا بھی درست ہے جو معاہدے میں شریک ہو گیا ہو۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان صلح کے معاہدے کے اندر ہوا تھا کہ بنو خزاعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اور بنو کنانہ قریش کے ساتھ معاہدے میں داخل ہو گئے تھے۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قول باری (اِلَّا الَّذِیۡنَ یَصِلُوۡنَ اِلٰی قَوۡمٍ بَیۡنَکُمۡ وَبَیۡنَھُمۡ مِّیۡثَاقٌ) تا قول باری (فَمَا جَعَلَ اللّٰہُ لَکُمۡ عَلَیۡھِمۡ سَبِیۡلًا۔ تو اللہ نے تمھارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے) نیز قول باری (لَا یَنۡھٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیۡنَ لَمۡ یُقَاتِلُوۡکُمۡ فِی الدِّیۡنِ وَلَمۡ یُخۡرِجُوۡکُمۡ مِّنۡ دِیَارِکُمۡ اَنۡ تَبَرُّوۡھُمۡ وَتُقۡسِطُوۡۤا اِلَیۡھِمۡ۔ اللہ تمھیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تمھیں تمھارے گھروں سے نہیں نکالا) پھر ان آیات کو قول باری (بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوۡلِہٖۤ اِلَی الَّذِیۡنَ عٰھَدۡتُّمۡ مِّنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ۔ اعلان برأت ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین کو جن سے تم نے معاہدے کیے تھے) تا قول باری (وَنُفَصِّلُ الۡاٰیٰتِ لِقَوۡمٍ یَّعۡلَمُوۡنَ۔ اور ہم جاننے والوں کے لیے اپنے احکام واضح کیے دیتے ہیں)

سدی کا قول ہے (اِلَّا الَّذِیۡنَ یَصِلُوۡنَ اِلٰی قَوۡمٍ بَیۡنَکُمۡ وَبَیۡنَھُمۡ مِّیۡثَاقٌ) کا مفہوم ہے مگر وہ لوگ جو ایسی قوم میں جا کر داخل ہو جاتے ہیں کہ ان کے اور تمھارے درمیان امان کا معاہدہ ہوتا ہے اس صورت میں ان لوگوں کو بھی امان حاصل ہو جائے گی"۔

حسن کا قول ہے کہ یہ بنو مدلج کے لوگ تھے ان کے اور قریش کے درمیان معاہدہ تھا اور

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان جب معاہدہ ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو بنو مدلج کے سلسلے میں ان تمام باتوں سے روک دیا جو قریش کے سلسلے میں ممنوع تھیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب امام المسلمین کسی کافر قوم کے ساتھ کوئی معاہدہ کرے گا تو لا محالہ اس معاہدے میں وہ تمام لوگ از خود داخل ہو جائیں گے جو اس قوم کے ہلت شیباء ہوں گے اور اس کے ساتھ رشتہ داری یا معاہدہ یا ولاء کی بنا پر ان کی نسبت ہوگی اور ان کی طرف سے اسے مدد بھی دی جاتی ہوگی۔

لیکن جن لوگوں کا تعلق کسی دوسری قوم سے ہوگا تو وہ اس معاہدے میں اس وقت تک داخل نہیں ہوں گے جب تک معاہدے میں اس کی شرط نہیں رکھی جائے گی۔ اگر معاہدے میں کسی اور قبیلے یا قوم کے داخلے کی شرط رکھی جائے گی تو معاہدہ طے پا جانے کے بعد وہ قبیلہ بھی اس میں داخل شمار کیا جائے گا جس طرح قریش کے معاہدے میں بنو کنانہ داخل ہو گئے تھے۔

جو لوگ اس حکم کے منسوخ ہونے کے قائل ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ مشرکین سے معاہدہ اور صلح کی بات اب منسوخ ہو چکی ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ مشرکین کو جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) اور بات بھی اس طرح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام اور اہل اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تھا اس لیے انہیں یہ حکم دیا گیا کہ مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی چیز قبول نہ کریں۔

قول باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ اور گھیرو اور ہر گھر میں ان کی خبر لینے کے لیے بیٹھو۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوۃ دیں تو انہیں چھوڑ دو)

مشرکین عرب کے سلسلے میں یہ حکم ثابت اور باقی ہے اس کے ذریعے ان کے ساتھ صلح، معاہدہ امن اور انہیں کفر اور شرک پر باقی رہنے دینے کی بات منسوخ ہو گئی۔ اہل کتاب کے بارے میں بھی یہ حکم ہے ہم ان کے ساتھ اس وقت تک جنگ جاری رکھیں جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا جزیہ دینا قبول نہ کر لیں۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ان لوگوں کے ساتھ قتال کرو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے) تا قول باری (حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں) اس لیے امام کو یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے ادیان کے پیروکاروں کو جزیہ لیے بغیر کفر پر برقرار رہنے دے۔

جہاں تک مشرکین عرب کا تعلق ہے تو وہ صحابہ کرام کے زمانے تک مسلمان ہو چکے تھے اور جو مرتد ہو گئے تھے ان میں سے مسلمانوں کے ہاتھوں کچھ قتل ہو گئے تھے اور باقی ماندہ لوگ اسلام کی طرف لوٹ آئے تھے۔ اہل کفر سے جزیہ کی شرط کے بغیر نیز مسلمانوں کی ذمہ داری کے تحت اس شرط کے ساتھ آئے بغیر کہ ان پر ہمارے احکامات کا نفاذ ہوگا معاہدہ کرنے کے حکم کی منسوخی کے متعلق یہی درست توجیہ ہے۔

یہ حکم اس صورت حال کے بعد بھی باقی رہے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا تھا اور اہل اسلام کے ہاتھوں تمام مشرکین کو مغلوب کر دیا تھا جس کی بنا پر مسلمانوں کو اب معاہدہ کرنے اور صلح کے لیے قدم اٹھانے کی ضرورت باقی نہیں رہی تھی۔

البتہ اگر کوئی ایسا وقت آپڑے کہ مسلمان کافروں کا مقابلہ کرنے سے عاجز ہو جائیں یا کافروں کی طرف سے انھیں اپنی یا اپنے اہل و عیال کی جانوں کو خطرہ لاحق ہو جائے تو اس میں ان کے ساتھ صلح کرنے اور جنگ نہ کرنے کا معاہدہ کرنے کا اقدام جائز ہوگا بشرطیکہ انھیں اس سلسلے میں کافروں کو جزیہ وغیرہ کی صورت میں کچھ دینا نہ پڑے کیونکہ صلح اور معاہدہ کرنے کی ممانعت اس وجہ سے تھی کہ دشمن کے مقابلہ میں ان کا پلہ بھاری تھا اور انھیں غلبہ حاصل تھا۔

امن کا معاہدہ کرنے کی اباحت اسلام کے ابتدائی دور میں موجود تھی اور درج بالا سبب کی بنا پر اس کی ممانعت ہو گئی تھی اس لیے جب یہ سبب باقی نہیں رہے گا اور دشمن سے ان کی جان و مال کو خطرہ لاحق ہو جائے گا تو اس صورت میں کافروں سے امن کا معاہدہ کرنے کے جواز کا حکم لوٹ آئے گا۔

اس حکم کی مثال ذوی الارحام کی بنا پر دوستی کے معاہدہ کے تحت توارث کے منسوخ ہو جانے کے حکم جیسی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ مرنے والا اگر کوئی وارث پیچھے نہ چھوڑے تو دوستی کے معاہدے کی بنا پر توارث کا حکم لوٹ آئے گا۔

قول باری ہے (اَوْ جَآءُوْكُمْ حَصِرَتْ صُدُوْرُهُمْ اَنْ يُّقَاتِلُوْكُمْ اَوْ يُقَاتِلُوْا قَوْمَهُمْ۔ اسی طرح وہ لوگ بھی مستثنیٰ ہیں جو تمہارے پاس آتے ہیں اور لڑائی سے دل برداشتہ ہیں نہ تم سے لڑنا چاہتے ہیں نہ اپنی قوم سے)

حسن اور سدی نے کہا: "ان کا سینہ تمہارے خلاف جنگ کرنے سے تنگ ہو گیا تھا۔"

حصر کے معنی تنگی کے ہیں، اسی سے "المحصر فی القراۃ" (تلاوت کرتے کرتے رک جانا) ماخوذ ہے اس لیے کہ اس کے لیے تلاوت کے راستے تنگ ہو جاتے ہیں یعنی اسے معلوم نہیں ہوتا کہ آگے کیسے چلوں اور کہاں سے چلوں "المحصور فی حبس" (قید خانے وغیرہ میں بند پڑا ہوا شخص) بھی اسی سے بنا ہے۔

ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ہلال بن عویمر اسلمی وہ شخص تھا جو لڑائی سے دل برداشتہ ہو گیا تھا نہ مسلمانوں سے لڑنا چاہتا تھا نہ اپنی قوم سے۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ کر رکھا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو لوگ لڑائی سے دل برداشتہ ہو گئے تھے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دوستی کا معاہدہ کرنے والے مشرکین تھے۔ وہ اپنی قوم کے ساتھ مل کر مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے سے دل برداشتہ تھے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا معاہدہ تھا۔

دوسری طرف وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر اپنے عزیزوں اور ہم قبیلہ لوگوں کے خلاف تلوار اٹھانا بھی نہیں چاہتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے اپنے ہاتھ روک لینے کا حکم دیا جب یہ مشرکین سے الگ تھلگ رہیں اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں شریک نہ ہوں خواہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر مشرکین کے خلاف جنگ نہ بھی کریں۔

بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ یہ مسلمان لوگ تھے جو مشرکین کے خلاف ان کے ساتھ رشتہ داری کی بنا پر جنگ میں شریک ہونا پسند نہیں کرتے تھے۔ لیکن ظاہر آیت اور اس کی تفسیر میں مروی اقوال اس تاویل کے حق میں نہیں ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں مسلمانوں نے کبھی مسلمانوں کے خلاف جنگ میں حصہ نہیں لیا تھا اور نہ ہی انہیں کبھی اپنے ہم عقیدہ لوگوں کے خلاف جنگ کرنے کا حکم ہی دیا گیا تھا البتہ یہ ہوا تھا کہ بعض دفعہ مسلمان مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگی کارروائیوں میں حصہ نہیں لے سکے تھے اور پیچھے رہ گئے تھے۔

قول باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقٰتَلُوْكُمْ اللہ چاہتا تو ان کو تم پر مسلط کر دیتا اور وہ بھی تم سے لڑتے) یعنی اگر تم ان کے خلاف جنگ کرتے اور تمہاری طرف سے ان پر ظلم ہوتا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ مسلمان نہیں تھے۔

قول باری ہے (فَاِنِ اعْتَزَلُوْكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوْكُمْ وَاَلْقَوْا اِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا

جَعَلَ اللّٰہُ لَکُمْ عَلَیْہِمْ سَبِیْلًا۔ لہٰذا اگر وہ تم سے کنارہ کش ہو جائیں اور لڑنے سے باز رہیں اور تمھاری طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ نے تمھارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے)

یہ آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے کیونکہ اہل اسلام کی یہ باتیں نہیں ہو سکتیں اس لیے یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے۔ ان کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معاہدہ تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ اگر یہ لوگ مسلمانوں اور مشرکین کے خلاف جنگ کرنے سے کنارہ کش رہیں تو ان پر ہاتھ نہ اٹھایا جائے نیز انھیں اپنی مشرک قوم کے خلاف جنگ کرنے پر مجبور بھی نہ کیا جائے۔

آیت میں تسلیط یعنی مسلط کر دینے کا جو ذکر آیا ہے اس کی دو توجیہیں ہیں ایک تو یہ کہ ان کے دلوں کو تقویت دی جاتی تاکہ وہ تم سے قتال کرتے۔ دوسری یہ کہ اپنی مدافعت میں ان کے لیے قتال کی اباحت کر دی جاتی۔

قول باری ہے (سَتَجِدُوْنَ اٰخَرِیْنَ یُرِیْدُوْنَ اَنْ یَّاْمَنُوْکُمْ وَیَاْمَنُوْا قَوْمَھُمْ۔ ایک اور قسم کے لوگ تمھیں ملیں گے جو چاہتے ہیں کہ تم سے بھی امن میں رہیں اور اپنی قوم سے بھی۔

مجاہد کا قول ہے کہ یہ آیت مکہ کے کچھ لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جب یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو مسلمان ہو جاتے اور پھر قریش کے پاس واپس جا کر بتوں کے سامنے جھک جاتے۔ اس سے ان کا مقصد یہ ہوتا کہ یہاں بھی امن میں رہیں اور وہاں بھی۔ مسلمانوں کو ایسے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا اگر یہ اس رویے سے کنارہ کشی اختیار نہ کریں اور اپنی اصلاح نہ کریں۔

اسباط نے سدی سے ذکر کیا کہ یہ آیت نعیم بن مسعود اشجعی کے بارے میں نازل ہوئی وہ مسلمانوں اور مشرکین دونوں کے اندر امن میں رہتا اور ادھر کی باتیں اُدھر اور اُدھر کی باتیں اِدھر پہنچاتا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو ایمان کا اظہار کرتے اور جب اپنی قوم میں واپس جاتے تو کفر کا اظہار کرتے کیونکہ قول باری ہے (کُلَّمَا رُدُّوْا اِلَی الْفِتْنَۃِ اُرْکِسُوْا فِیْھَا۔ مگر جب کبھی فتنہ کا موقع پائیں گے اس میں کود پڑیں گے) فتنہ سے یہاں مراد شرک ہے اور قول باری (اُرْکِسُوْا فِیْھَا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ

اس سے پہلے اسلام کا اظہار کرتے تھے۔

اللہ نے اہل ایمان کو ان لوگوں سے بھی ہاتھ روک لینے کا حکم دیا جب یہ مسلمانوں سے الگ تھلگ رہ کر ان کی طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں جس طرح اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان لوگوں پر بھی ہاتھ اٹھانے سے روک دیا جو ایسی قوم سے جا ملیں جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو اور ان لوگوں سے بھی جو لڑائی سے دل برداشتہ ہو کر ہمارے پاس آجائیں۔

جس طرح اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (لَا یَنْھٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ وَلَمْ یُخْرِجُوْکُمْ مِّنْ دِیَارِکُمْ اَنْ تَبَرُّوْھُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَیْھِمْ اللہ تمہیں ان لوگوں کے ساتھ حسن سلوک اور انصاف کرنے سے نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا۔

نیز ارشاد ہوا (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ۔ اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے صرف ان لوگوں کے خلاف جنگ کرنے کے حکم کو مخصوص کر دیا جو ہمارے خلاف جنگ کرتے ہیں، ان لوگوں کے خلاف نہیں جو ہمارے خلاف جنگ نہیں کرتے۔

پھر اس حکم کو اپنے اس قول (اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ۔ مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو) سے منسوخ کر دیا جیسا کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے اس روایت کا پہلے ذکر کیا ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ آیات منسوخ نہیں ہوئیں اور مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہے کہ جو کفار ان کے خلاف جنگ نہ کریں وہ بھی ان کے خلاف ہتھیار نہ اٹھائیں کیونکہ جو لوگ ہم سے الگ تھلگ رہ کر ہمارے خلاف جنگ کرنے سے باز رہیں ان کے خلاف ان آیات میں جنگ کرنے کی نہی کے حکم کے منسوخ ہونے کی بات ثابت نہیں ہوتی۔

جن لوگوں سے جہاد کی فرضیت کے حکم کے باقی نہ رہنے کی روایت منقول ہے۔ ان میں ابن شبرمہ اور سفیان ثوری شامل ہیں۔ اس بحث پر ہم اس کے مقام میں پہنچ کر ان شاء اللہ روشنی ڈالیں گے۔ یہاں تو صرف اتنی بات ہے کہ ان آیات میں ان کافروں کے خلاف جنگ کرنے کی ممانعت ہے جو ہمارے خلاف جنگ کرنے سے باز رہیں۔

ہمیں فقہاء میں سے کسی کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ وہ ان مشرکین کے خلاف جنگ کی ممانعت

کے قائل ہوں جو ہمارے خلاف جنگ کرنے سے کنارہ کش ہوں۔ اختلاف صرف ان کے خلاف ترک قتال کے جواز کے اندر ہے، ممانعت کے اندر نہیں۔

اس لیے سب کا اس پر اتفاق ہو گیا ہے کہ ایسے لوگوں کے خلاف قتال کی ممانعت منسوخ ہو چکی ہے جن کی خصوصیات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قتلِ خطا کا بیان

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا۔ کسی مومن کا یہ کام نہیں ہے کہ دوسرے مومن کو قتل کرے اِلّا یہ کہ اس سے چوک ہو جائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مقام میں لفظ "کان" کے معنی میں اختلاف ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ فقرے کا مفہوم یہ ہے: "اللہ کے حکم اور اس کے امر میں یہ نہیں تھا" دوسرے حضرات کا قول ہے: "اس کے لیے قتل کے جواز کا سبب نہیں تھا"

کچھ اور حضرات کا قول ہے: ماضی میں بھی اس کے لیے یہ نہیں تھا جیسا کہ اب نہیں ہے"۔ اسی طرح لفظ "اِلّا" کے معنی کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے اور "لکن" کے معنوں میں ہے۔ مفہوم یہ ہے "لیکن ایک مومن دوسرے مومن کو کبھی خطا اور چوک کی بنا پر قتل کر دیتا ہے۔ اگر ایسا واقعہ ہو جائے تو اس کا حکم یہ ہے"۔ یہاں اِلّا کا وہی مفہوم ہے جو نابغہ کے اس شعر میں ہے۔

وقفت فیها اصیلالا اسائلها عیت جوابا وما بالربع من احد

میں محبوبہ کے مسکن کے کھنڈر پر دن ڈھلے جا کھڑا ہوا اور بار بار اس سے پوچھتا رہا لیکن یہ کھنڈر میرے سوال کا جواب دینے سے عاجز رہا اور اس مسکن میں اب کوئی بھی نہیں تھا۔

الا الاواری لأیا ما ابینها والنوی کالحوض بالمظلومة الجلد

وہاں جانوروں کو باندھنے کی رسیاں تھیں بڑی دیر تک دیکھتے رہنے کے بعد میں انھیں بمشکل پہچان سکا۔ اس کے علاوہ اس مسکن کے چاروں طرف چو بچہ کھدا ہوا دیکھا جو اس حوض کے مانند تھا جسے کسی سخت اور پتھریلی زمین میں بڑی مشکل سے کھود لیا گیا ہو۔

بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ استثناء صحیح ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بعض حالات

میں مومن کے لیے دوسرے مومن کو غلطی اور چوک کی بنا پر قتل کر دینے کی گنجائش ہے مثلاً ایک مومن دوسرے مومن کو ایسی حالت میں پاتا ہے کہ اس پر مشرکین کی نشانیاں اور علامتیں ہوتی ہیں یا وہ اسے مشرکین کے علاقے میں دیکھتا ہے اور اسے بھی مشرک سمجھ بیٹھتا ہے۔ ایسی صورت میں اگر وہ اسے قتل کر دیتا ہے تو یہ قتل خطا شمار ہوگا۔

جیسا کہ زہری نے عروہ بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ حضرت حذیفہ بن الیمان احد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ کافروں سے برسرپیکار تھے۔ مسلمانوں کو ان کے والد کے متعلق غلط فہمی ہوگئی اور انھیں دشمن کا آدمی سمجھ لیا گیا۔

مسلمانوں نے ان پر تلواروں سے حملہ کر دیا حضرت حذیفہؓ چلاتے رہ گئے کہ یہ میرے والد ہیں لیکن حملہ کرنے والے مسلمان ان کی بات سمجھ نہ سکے اور وہ ان کے ہاتھوں قتل ہو گئے حضرت حذیفہؓ نے اس موقعہ پر صرف اتنا ہی کہا: "اللہ تم لوگوں کو معاف کر دے وہ ارحم الراحمین ہے"۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر ہوئی تو آپ کی نظروں میں حضرت حذیفہ کی نیکی کی اور زیادہ قدر و منزلت ہو گئی۔

ایک قول یہ ہے کہ (اِلَّا خَطَأً) کے معنی ہیں" ولا خطا" کیونکہ جنگ اور قتال کی حالت میں بھی مومن کا قتل مباح نہیں ہوتا اس لیے استثناء کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کرنا درست نہیں ہے لیکن اس قول میں کوئی وزن نہیں ہے۔ اس کے دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ عربی زبان کے محاورات میں الا کبھی ولا کے معنوں میں استعمال نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قول کے قائل نے جس بات کا انکار کیا ہے یعنی قتل خطا کی اباحت کا امتناع کہ قتل خطا کی اباحت کا وجود ہی نہیں ہے تو اس کا امتناع کیسا. یہ بات قتل خطا کے حظر یعنی ممانعت میں بھی موجود ہے اس لیے کہ اگر خطأً یہ فعل واقع ہو گیا تو اس کی اباحت درست نہیں ہوگی کیونکہ قاتل کے نزدیک اس کا قتل خطا ہونا ہی مسلّم نہیں ہے۔ جب اس کی اباحت درست نہیں ہوگی تو اس کی ممانعت اور اس سے نہی بھی درست نہیں ہوگی اور اس طرح کا کوئی مفہوم باقی نہیں رہے گا۔

کسی نے آیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ قول باری (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا) قاتل کے لیے سزا کے ایجاب کو متضمن ہے اس لیے کہ فقرے میں نہی کا اطلاق اس کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قاتل گناہ کا مستحق قرار پائے گا۔

پھر فرمایا (اِلَّا خطاً) یعنی خطا کی صورت میں اس کے مرتکب کو گناہ نہیں ہوگا۔ اب حرف استثناء کو صرف گناہ کے استحقاق کے مفہوم پر داخل کر کے قتل خطا کے مرتکب کو اس سے خارج کر دیا گیا ہے۔ فقرے میں استثناء اپنی جگہ استعمال ہوا ہے اور اسے اس کے معنی سے ہٹایا نہیں گیا ہے۔ استثناء کا دخول صرف اس گناہ کے استحقاق پر ہوا ہے جو قتل کی بنا پر لازم ہو جاتا ہے پھر اس نے قتل خطا کے مرتکب کو خارج کر دیا گیا ہے۔ استثناء قاتل سے سرزد ہونے والے فعل پر داخل نہیں ہوا کہ اس سے یہ لازم آجائے کہ فقرے کے الفاظ میں جس بات کی ممانعت کی گئی تھی اِلّا کے ذریعے اس کی اباحت ہو گئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ توجیہ درست ہے اور اس کی گنجائش موجود ہے۔ جن لوگوں نے یہ توجیہ کی ہے کہ استثناء سے اس شخص کو خطاً قتل کر دینے کی اباحت ظاہر ہوتی ہے جسے قاتل مشرک سمجھتا ہو تو اس سلسلے میں یہ بات واضح ہے کہ اگر اس کا نام اباحت ہے تو قاتل کے لیے یہ فعل اس وقت ہی درست ہو گا جب اسے مشروط حالت کے تحت بروئے کار لایا جائے گا اور وہ یہ کہ قاتل بھی اسے قتل خطا سمجھ رہا ہو۔

اب یہ بات قابل غور ہے کہ اس مسلمان کا قتل جو دشمن کے علاقے اور اس کی جگہ میں ہو قصداً قتل کہلائے گا۔ قاتل کے نزدیک یہ قتل خطا نہیں ہوگا بلکہ اس کے نزدیک قتل عمد ہوگا جس کی بنیاد یہ ہو گی کہ ایسے آدمی کو قتل کر دینے کا اسے حکم ملا ہے۔

اس لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ آیت میں یہ قتل مراد ہو اس لیے کہ اباحت کے قول کے اس قائل کے مطابق اباحت کی شرط نہیں پائی گئی اور وہ شرط یہ ہے کہ قاتل بھی اسے قتلِ خطا سمجھتا ہو۔

قائل کو اس پر غور کرنا چاہیے کہ اگر وہ کسی سے یہ کہے "لاتقتلہ عمداً (اسے قصداً قتل نہ کرو) تو قائل یعنی مخاطب کے نزدیک اس فقرے کا مفہوم یہ ہو گا کہ اسے اس قتل کے ارتکاب سے روکا گیا ہے جو صفت عمد کے ساتھ متصف ہو۔ اسی طرح کسی سے یہ کہا جائے (اسے تلوار سے مت قتل کرو) تو اس کا بھی مفہوم ہو گا کہ فقرے میں اس قتل کی ممانعت ہے جو تلوار کے ذریعے کیا جائے۔

اسی طرح قول باری (اِلَّا خَطَأً) کا مفہوم ہے کہ جب اسے قتل خطا کی اباحت کا مقتضی تسلیم کر لیا جائے تو ضروری ہے اباحت کی شرط بھی پائی جائے اور وہ یہ کہ قاتل بھی اسے قتل خطا

سمجھتا ہو لیکن اس شرط کا پایا جانا محال ہے اس کے وقوع کا کوئی جواز نہیں کیونکہ قتل خطا ہوتا ہی وہ قتل ہے جس میں قاتل کو اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ اس سے خطا ہوتی ہے۔ اب جس حالت اور کیفیت کا اسے علم ہی نہ ہو اس کے ساتھ ممانعت اور اباحت کے حکم کا متعلق ہونا درست ہی نہیں ہوتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قتل کی چار صورتیں ہوتی ہیں۔ قتل عمد، قتل خطا، قتل شبہ عمد اور ایسا قتل جو نہ عمد ہو، نہ خطا اور نہ ہی شبہ عمد۔

قتل عمد وہ قتل ہے جس میں کسی ہتھیار سے جان بوجھ کر مقتول پر وار کیا گیا ہو اور وار کرنے والے کو اس وار کے مقصد کا بھی پوری طرح علم ہو۔

قتل خطا کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مثلاً کسی مشرک یا پرندے وغیرہ پر تیر چلانے کا ارادہ ہو لیکن تیر کسی مسلمان کو جا لگے۔ دوسری یہ کہ قاتل مقتول کو مشرک سمجھ کر قتل کر ڈالے اور اس غلط فہمی کی وجہ یہ ہو کہ مقتول نے مشرکوں والا لباس پہن رکھا ہو یا وہ اہل شرک کے علاقے میں رہتا ہو۔ پہلی صورت خطا فی الفعل کی ہے اور دوسری صورت خطا فی القصد کی ہے۔

شبہ عمد وہ قتل ہے جس میں ہتھیار کے سوا کسی اور چیز مثلاً پتھر، لاٹھی وغیرہ سے جان بوجھ کر وار کرے اور قتل کر دے۔ فقہاء کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم ان شاء اللہ اس کے مقام پر کریں گے۔

ایسا قتل جو نہ عمد ہو، نہ شبہ عمد اور نہ ہی خطا، وہ بے خیال اور غیر متوجہ انسان نیز سوئے ہوئے انسان کا ارتکاب قتل ہے۔ اس لیے کہ قتل عمد میں بعینہ ارادہ قتل ہوتا ہے۔ قتل خطا میں بھی فعل قتل مقصود ہوتا ہے لیکن خطا بعض دفعہ فعل اور بعض دفعہ قصد اور ارادے میں واقع ہو جاتی ہے سبے خیال انسان یعنی ساہی کا ارتکاب قتل قصد اور ارادے سے عاری ہوتا ہے اس لیے وہ عمد اور خطا کے دائرہ میں نہیں آتا تاہم دیت اور کفارہ کے لحاظ سے اس کا حکم قتل خطا جیسا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتل کے حکم کے ساتھ اس صورت کو بھی ملحق کر دیا گیا ہے جو حقیقت میں قتل کی صورت نہیں ہوتی نہ عمداً اور نہ ہی غیر عمد مثلاً کنواں کھودنے والا یا راستے میں پتھر رکھنے والا جس میں گر کر یا جس سے ٹکرا کر کوئی شخص ہلاک ہو جائے۔ یہ شخص حقیقت میں قاتل نہیں ہوتا کیونکہ مرنے والے انسان کی ہلاکت میں اس کا کوئی ہاتھ نہیں ہوتا۔

کیونکہ ہم سے سرزد ہونے والا فعل یا تو براہ راست سرزد ہوتا ہے یا بالواسطہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ کنواں کھودنے والے اور پتھر رکھنے والے انسان کا کنویں میں گر جانے والے اور پتھر سے ٹکرا جانے والے انسان کے سلسلے میں کوئی فعل نہیں ہوتا نہ تو بلا واسطہ اور نہ ہی بالواسطہ۔ اس لیے وہ حقیقت میں قاتل نہیں ہوتا۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس پر دیت بھی عائد نہ ہو لیکن فقہاء کا دیت کے وجوب پر اتفاق ہے۔ ارشاد باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ. جس نے کسی مومن کو خطأً قتل کر دیا تو ایک مسلمان مملوک کا آزاد کرنا اور مقتول کے اہل کو دیت حوالے کرنا ہے) آیت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ دیت کس پر واجب ہے۔ قاتل پر یا اس کے عاقلہ پر

دیت کی عاقلہ پر ذمہ داری

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قتل خطا کی دیت کا عاقلہ پر ایجاب کے سلسلے میں متواتر احادیث مروی ہیں اور اس پر فقہاء کا بھی اتفاق ہے۔ حجاج نے حکم سے روایت کی ہے انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجرین و انصار کے درمیان ایک تحریر لکھوائی تھی جس میں مرقوم تھا کہ وہ اپنی اپنی دیتیں ادا کریں گے اور درست طریقے سے اپنے اپنے قیدی چھڑائیں گے اور مسلمانوں کے درمیان اصلاح کریں گے۔

ابن جریج نے ابو الزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریری حکم نامہ بھیجا تھا کہ ہر بطن یعنی قبیلے کی شاخ پر اس کی دیت واجب ہے۔ آپ نے پھر یہ مراسلہ بھیجا کہ یہ بات جائز نہیں کہ ایک شخص کا آزاد کردہ غلام آقا کی اجازت کے بغیر اپنی ولاء کا تعلق کسی اور شخص سے جوڑ دے۔

مجالد نے شعبی سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ بنو ہذیل کی ایک عورت نے اپنے ہی قبیلے کی دوسری عورت کو قتل کر دیا۔ دونوں عورتوں کے شوہر اور بیٹے موجود تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتولہ کی دیت قاتلہ کی عاقلہ پر ڈال دی اور اس کے شوہر اور لڑکے پر کوئی چیز عائد نہ کی اس پر مقتولہ کی عاقلہ نے کہا کہ اس کی میراث ہمیں ملنی چاہیے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا، میراثها لزوجها وولدها۔ نہیں، اس کی میراث اس کے

شوہراور بیٹے کے لیے ہے۔ وہ عورت حاملہ تھی، اسے اسقاط ہوگیا۔ قاتلہ کے عاقلہ ڈر گئے کہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بچے کا تاوان بھی ان پر نہ ڈال دیں۔

انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ اسقاط کی بنا پر پیدا ہونے والے جنین نے نہ کچھ کھایا نہ پیا نہ رویا اور نہ ہی آواز نکالی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ زمانۂ جاہلیت کی سجع بندی ہے"۔ آپ نے اس جنین کے تاوان کے طور پر ایک غرّہ یعنی ایک غلام یا ایک لونڈی دینے کا فیصلہ دیا تھا، جس شخص کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عقل یعنی دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا وہ کہنے لگا: کیا ہم اس کی بھی دیت ادا کریں جس نے نہ کھایا، نہ پیا، نہ رویا اور نہ ہی کوئی آواز نکالی، اس جیسا خون باطل ہوگیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یہ شاعرانہ بات ہے۔ اس کی دیت ایک غلام یا لونڈی ہے"۔ عبدالواحد بن زیاد نے مجالد سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنین میں قاتل کے عاقلہ پر ایک غرہ یعنی غلام یا لونڈی لازم کردی۔

اعمش نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصبہ پر خونبہا کی ادائیگی لازم کردی تھی۔ ابراہیم نخعی نے روایت کی ہے کہ حضرت صفیہ کے آزاد کردہ غلاموں کی ولاء کے متعلق حضرت علیؓ اور حضرت زبیرؓ اپنا مقدمہ حضرت عمرؓ کے پاس لے کر گئے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت زبیرؓ کے حق میں میراث اور حضرت علیؓ پر اس کی دیت کا فیصلہ دیا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے ان لوگوں کے متعلق مروی ہے جنھیں مقتول کی لاش ملی تھی کہ اس کی دیت بیت المال پر ہوگی۔ حضرت عمرؓ سے ایک مقتول کے متعلق جو وداعہ اور ایک اور قبیلے کے علاقے کے وسط میں پڑا ملا تھا۔ آپ نے عاقلہ پر دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں کہ آپ نے قتل خطا میں عاقلہ پر دیت واجب کردی تھی۔ فقہاء امصار اور سلف کا بھی اس پر اتفاق ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قول باری (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى۔ ہر شخص اپنے اعمال کا خود ذمہ دار ہوگا اور کوئی کسی کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یوخذ الرجل بجریرۃ ابیہ ولا بجریرۃ اخیہ۔ کوئی شخص اپنے باپ یا بھائی کے جرم کی بنا پر ماخوذ نہیں ہوگا۔

آپ نے حضرت ابو رمثہ سے فرمایا تھا (لا یجنی علیک ولا تجنی علیہ اس کے جرم کی سزا تم نہیں بھگتو گے اور تمہارے جرم کی سزا یہ نہیں بھگتے گا) عقل انسانی کا بھی تقاضا یہی ہے کہ ایک انسان کو کسی اور کے جرم کی بنا پر نہ پکڑا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا آیت میں عاقلہ پر وجوب دیت کی نفی نہیں ہے۔ اس میں کسی کو کسی دوسرے کے جرم پر پکڑنے کی نفی ہے۔ عاقلہ پر دیت کے ایجاب میں مجرم کے جرم کی بنا پر ان کے ماخوذ ہونے کا مفہوم موجود نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک دیت تو دراصل قاتل پر عائد ہوتی تھی لیکن عاقلہ کو قاتل کے ساتھ مل کر دیت کا بوجھ اٹھانے کا حکم اس لیے دیا گیا کہ وہ اس کی دستگیری کر سکیں۔ یہ مفہوم ہرگز نہیں کہ اس کے اس جرم کی سزا اور اس کا گناہ انھیں لازم آئے گا۔ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کے اموال میں فقراء کے حقوق رکھے ہیں۔ اس کی یہ وجہ نہیں کہ اغنیاء نے کوئی جرم یا گناہ کیا ہے جس کی پاداش میں ان پر مالی بوجھ ڈالا گیا ہے بلکہ یہ سب کچھ اس وجہ سے ہے کہ وہ غریبوں کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کر سکیں اور ان کی دست گیری کر سکیں۔

اسی طرح ہر ممکن صورت سے صلہ رحمی اور والدین کے ساتھ نیکی کا حکم دیا گیا ہے۔ ہمدردی اور غمخواری کا جذبہ ابھارنے اور آپس کے تعلقات کو بہتر بنانے کی خاطر ان باتوں کی ترغیب دی گئی ہے۔ اسی طرح قاتل کے ساتھ غمخواری کرنے اور اس کا بوجھ بٹانے کی خاطر عاقلہ کو دیت کا بوجھ مل کر برداشت کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس میں عاقلہ یا قاتل پر طاقت سے زیادہ بوجھ برداشت کرنے کا کوئی پہلو نہیں ہے۔ ہر ایک کو زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم تک کس کے حساب سے دینے پڑتے ہیں۔ اگر وظائف حاصل کرنے والوں کے رجسٹروں میں ان کے ناموں کا اندراج ہوگا تو یہ رقم وہیں منہا کر لی جائے گی اور اس کی ادائیگی میں تین سال تک کی مہلت بھی مل جاتی ہے اس طرح جس بات کی انھیں ترغیب دی گئی ہے وہ مکارم اخلاق میں داخل ہے۔

عربوں میں اسلام سے پہلے بھی دیت کا بوجھ مل جل کر برداشت کرنے کا رواج تھا اور یہ چیز ان کے اچھے افعال اور مکارم اخلاق میں شمار ہوتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق دنیا میں میری بعثت کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ میں عمدہ اخلاق کی تکمیل کر دوں) اس لیے دیت کا بوجھ مل جل کر برداشت کرنے کا فعل عقلی طور پر بھی مستحسن ہے اور اخلاق عادات کی رو سے بھی پسندیدہ ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یوخذ الرجل بجریرۃ ابیہ ولا بجریرۃ اخیہ) نیز (ولا یجنی علیک ولا تجنی علیہ) عاقلہ پر وجوب دیت کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ ہم آیت کی توجیہ میں بیان کر آئے ہیں۔ نہ ہی اس میں کسی کو کسی کی حرکت پر ملامت کا پہلو ہے اور نہ ہی کرے کوئی اور بھرے کوئی " کا مفہوم ہے۔

عاقلہ پر دیت کے وجوب کی کئی مستحسن اور قابل قبول وجوہات ہیں۔ اول جس طرح اللہ تعالیٰ نے اغنیاء کے اموال میں فقراء کے لیے صدقات کا وجوب فرما دیا ہے اسی طرح اس کی گنجائش ہے کہ قاتل سے قتل کا فعل سرزد ہوئے بغیر اللہ تعالیٰ اس کے عاقلہ پر شروع ہی سے اس کے لیے مال کے ایجاب کا حکم لگا دے۔

دوم عاقلہ پر دیت کا بوجھ دستگیری کرنے اور ہاتھ بٹانے کے تصور کی بنیاد پر کیا گیا ہے اسی لیے ہمارے اصحاب نے اس دیت کا بوجھ ان لوگوں پر ڈالا ہے جن کے ناموں کا سرکاری طور پر اندراج اس قاتل کے نام کے ساتھ دیوان یعنی وظائف کے رجسٹر میں ہوگا۔ دیت کا بوجھ اس کے رشتہ داروں پر نہیں ڈالا جائے گا اس لیے کہ قاتل کے اہل دیوان اس کی مدد کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جنگ کے موقعہ پر وہ ایک دوسرے کی مدد کرنے، ایک دوسرے کی حمایت کرنے اور اپنی عزت و آبرو کی مدافعت میں ایک دوسرے کا ساتھ دیتے ہیں چونکہ یہ لوگ جنگ اور دفاع کی صورت میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں اس لیے انھیں دیت کا بوجھ اٹھانے میں بھی ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کا حکم دیا گیا تاکہ جنگ میں جس طرح ایک دوسرے کی یکساں طور پر مدد کرتے ہیں اسی طرح دیت کا بوجھ بھی یکساں طور پر اٹھائیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ عاقلہ پر دیت کے وجوب سے ان کے درمیان پہلے سے پیدا شدہ بغض و عداوت اور کینہ کا خاتمہ ہو جائے گا اور یہ چیز آپس کی الفت و محبت اور تعلقات کی بہتری کا سبب بن جائے گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دو شخصوں کے درمیان نفرت و عداوت موجود ہو اور پھر ایسا ہو جائے کہ ان میں سے ایک شخص دوسرے پر لازم ہونے والی ذمہ داری کو اپنے سر لے لے تو اس سے دونوں کے درمیان پایا جانے والا کینہ ختم ہو جائے گا، آپس میں محبت پیدا ہو جائے گی اور تعلقات درست ہو جائیں گے۔

مثلاً کوئی شخص ان دونوں میں سے کسی کو نقصان پہنچانا چاہے اور دوسرا شخص اس کی پوری حمایت کرے اور اس کی مدافعت کرے تو اس سے دلوں کا کینہ اور بغض ختم ہو کر اس کی جگہ ایک دوسرے

کی مدد، تعاون اور اچھے تعلقات کا جذبہ پیدا ہو جائے گا۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر اس موقعہ پر ایک شخص قاتل پر عائد ہونے والی دیت کا بوجھ اٹھا لیتا ہے تو اس سے اس بات کا امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ وقت پڑنے پر قاتل بھی اس پر عائد ہونے والی دیت کا بوجھ اٹھا لے گا۔ اس طرح دیت کے سلسلے میں اس شخص کے تعاون کا اقدام ضائع نہیں جائے گا بلکہ اس کا ایک خوش گوار اثر یہ ہو گا کہ وقت پڑنے پر قاتل بھی اس شخص کے لیے ایسے ہی اقدامات کرے گا۔

یہ وہ وجوہات ہیں جو عقل کی نظروں میں مستحسن ہیں اور ان کی کوئی تردید نہیں کر سکتا۔ البتہ ان میں صرف ان لوگوں کو کیڑے نظر آتے ہیں جن کے ذہنوں میں الحاد ہوتا ہے اور نہ صرف قلتِ علم و معرفت اور تنگ نظری کے شکار ہوتے ہیں بلکہ غور و فکر کی نعمت سے بھی محروم ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی توفیق و ہدایت سے نوازا ہے اس پر اس کا لاکھ لاکھ شکر ہے۔

قتلِ خطا کی دیت کے وجوب کے لیے تین سالوں کی مدت کے متعلق اختلافِ رائے نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر وہ دیت جو صلح کے بغیر واجب ہو گئی ہو اس کی مدت تین سال ہے۔

اشعث نے شعبی سے اور حکم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ سرکاری طور پر وظائف دینے کا کام سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت کے زمانے میں لازم کر دیا۔ اور ان وظائف میں تین سالوں کے دوران دیت کی پوری رقم کی وصولی کو بھی لازم کر دیا، آپ نے دو ثلث اور نصف دیت کے لیے دو سال کا عرصہ مقرر کیا اور اس سے کم کے لیے ایک سال کا عرصہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے یہ بات بکثرت منقول ہوئی ہے اور سلف میں سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہیں کیا۔ فقہاء امصار نے بھی اس پر اتفاق کیا اس لیے یہ اجماع بن گیا اور اب اس کے خلاف چلنے کی گنجائش باقی نہیں رہی۔

عاقلہ کے بارے میں فقہاء کی آراء

عاقلہ کے متعلق فقہاء امصار کا اختلاف ہے کہ اس کا اطلاق کن لوگوں پر ہو گا۔ امام ابوحنیفہ اور ہمارے دوسرے تمام اصحاب کا قول ہے کہ قتلِ خطا میں دیت عاقلہ پر واجب ہو گی اور اس کی مدت فیصلے کی تاریخ سے لے کر تین سالوں تک ہو گی۔ اگر قاتل اہلِ دیوان میں سے ہے تو اہلِ دیوا

اس کے عاقلہ ہوں گے۔ ان کے وظائف میں سے اس حساب سے دیت کی وصولی ہوگی کہ ان میں سے ہر ایک کو پوری دیت میں سے زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم ادا کرنے پڑیں۔

اگر ہر شخص کے حصے میں آنے والی رقم اس سے زائد ہوگی تو اہل دیوان کے ساتھ اس ادائیگی میں ان قبائل کو بھی شامل کر لیا جائے گا جو نسب کے لحاظ سے ان سے سب سے زیادہ قریب ہوں گے۔ اگر قاتل اہل دیوان میں سے نہیں ہوگا تو اس کے عاقلہ پر تین سالوں کی مدت کے اندر دیت کی ادائیگی لازم کر دی جائے گی۔ قاتل سے جو سب سے قریب ہوگا اس کی باری پہلے آئے گی اور بقیہ رشتہ داروں کے لیے بھی "الاقرب فالاقرب" کا یہی اصول اپنایا جائے گا۔ ادائیگی کی مدت کی ابتدا قاضی کے فیصلہ سنانے کے دن سے شروع ہوگی۔

دیت کی وصولی کا طریق کار یہ ہوگا کہ ہر سال کے شروع میں تہائی دیت فی کس تین یا چار درہم کے حساب سے وصول کیا جائے گا۔ اس رقم میں اضافہ نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی یہ حد قائم رکھنے کے لیے بوقت ضرورت نسب کے لحاظ سے قریب ترین قبائل کو بھی اس کی ادائیگی میں حصہ دار بنا لیا جائے گا۔

محمد بن الحسن کا قول ہے کہ حلیف پر لازم ہونے والی دیت اس کے حلفا ادا کریں گے اور اس کی قوم اس پر عائد ہونے والی دیت ادا نہیں کرے گی۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ دیت کی ادائیگی میں اہل دیوان دوسرے تمام عاقلہ سے بڑھ کر ذمہ دار نہیں ہوتے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دیت کا بوجھ قبائل پر ڈالا جائے گا۔ مالدار پر اس کے حساب سے اور اس سے کم مال رکھنے والے پر اس کے حساب سے حتیٰ کہ ایک شخص کے حصے میں زیادہ سے زیادہ ڈیڑھ سو درہم کی رقم آ جائے۔ امام مالک سے منقول ہے کہ یہ رقم ان کے سرکاری وظائف سے وصول کی جائے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ جس سال قتل کا وقوعہ پیش آیا ہوگا اس سال تہائی دیت وصول کی جائے گی لیکن یہ وصولی مردوں کو وظائف ملنے کے موقعہ پر کی جائے گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ دیت کی ادائیگی کا لزوم مردوں پر ان وظائف میں ہوگا جو لڑائی میں شرکت کے قابل افراد کو دیے جاتے ہیں۔ لیث کا قول ہے کہ عقل یعنی دیت کا لزوم قاتل کے ساتھ ساتھ اس قوم پر بھی ہوگا جن کے ساتھ قاتل سرکاری وظائف حاصل کرتا ہے۔ قاتل کی اپنی قوم پر اس کا لزوم نہیں ہوگا۔ اگر اس قوم میں ایسے لوگ موجود نہیں ہوں گے جو دیت کا بوجھ اٹھا سکتے ہوں تو ان کے ساتھ ان کے قریب ترین قبائل کو شامل کر لیا جائے گا۔

المزنی نے اپنی کتاب "المختصر" میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ دیت کی ادائیگی کا وجوب رشتہ داروں پر ہوتا ہے، اہل دیوان اور حلیفوں پر نہیں ہوتا۔ رشتہ داروں میں یہ ترتیب رکھی جائے گی کہ اس کے باپ کی طرف سے، پھر دادا کی طرف سے، پھر پردادا کی طرف سے اس کے رشتہ داروں سے "الاقرب فالاقرب" کے اصول کے تحت رقم وصول کی جائے گی۔ اگر مذکورہ بالا رشتہ دار بعض حصہ ادا کرنے سے قاصر رہیں تو ان کے موالی یعنی انھیں آزاد کرنے والے یہ باقی ماندہ حصہ ادا کریں گے۔

اگر موالی بھی اس سے عاجز رہیں تو ان کے عاقلہ اگر ہوں گے تو ادائیگی کریں گے۔ اگران کے رشتہ دار نہیں ہوں گے اور نہ ہی موالی اعلیٰ یعنی آزاد کرنے والے آقا موجود ہوں گے تو موالی اسفل یعنی ان کے آزاد کردہ غلام ادائیگی کا بوجھ اٹھائیں گے۔ جو شخص مالدار ہوگا وہ نصف دینار کی ادائیگی کا بوجھ اٹھائے گا اور جو اس سے کمتر ہوگا وہ ربع دینار کا بوجھ اٹھائے گا کسی پر نصف دینار سے زائد یا ربع دینار سے کم رقم لازم نہیں کی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (علی کل بطن عقولہ) نیز (لا یتولی مولی قوم الا باذنہم) "الاقرب فالاقرب" کے اعتبار کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔ نیز یہ کہ اس معاملے میں مجرم کے قریب وبعید رشتہ دار سب یکساں ہیں۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے سلمہ بن نعیم سے، جبکہ ان کے ہاتھوں ایک مسلمان کا نا فرکے شبہ میں قتل ہوگیا، فرمایا تھا: "تم پر اور تمھاری قوم پر دیت ہے"۔

حضرت عمرؓ نے اس معاملے میں قریب وبعید کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا یہ چیز اس معاملے میں قریب وبعید کی یکسانیت نیز انھیں لازم آنے والے فی کس حصے کے اعتبار سے ان کی یکسانیت پر دلالت کرتی ہے اور اس معاملے میں غنی اور فقیر کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

یہ بات اس پر بھی دال ہے کہ قاتل بھی دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ شامل ہوگا۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (علیك وعلی قومك الدیۃ) زمانہ جاہلیت میں لوگ نصرت اور مدد کی بنیاد پر ایک دوسرے پر عائد ہونے والی دیتیں بھرتے تھے۔ پھر اسلام کا زمانہ آگیا اور یہ معاملہ اسی طرح چلتا رہا۔ پھر حضرت عمرؓ نے اپنے دور خلافت میں انتظامی اصلاحات کے تحت دواوین یعنی رجسٹر بنوائے جن میں تمام لوگوں کے ناموں کا اندراج کر دیا اور ایک جھنڈے اور فوجی دستے کے تحت آنے والے افراد کو ایک ہاتھ یعنی ایک بازو قرار دیا۔

پھران پر یہ ذمہ داری ڈال دی کہ ان کے مقابلہ میں آنے والے دشمنوں سے سب مل کر جنگ کریں گے۔ اس طرح یہ لوگ جھنڈوں اور دواوین کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مدد کرتے اور ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھرتے۔ اگر کوئی شخص اہل دیوان میں سے نہ ہوتا پھر دیت کا لزوم قبائل پر ہوتا کیونکہ اس صورت میں قبائل کی بنیاد پر ایک دوسرے کی مدد ہوتی۔

اس لحاظ سے زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام دونوں میں ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت کی ادائیگی کا سبب ایک ہی تھا یعنی نصرت اور مدد۔ جب زمانۂ اسلام میں مدد اور نصرت کی بنیاد جھنڈوں اور دواوین پر رکھی گئی تو لوگ اسی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھرتے رہے کیونکہ اس صورت میں ان کی یہ نصرت قبیلے کی بنیاد پر نصرت سے اخص تھی۔ پھر جھنڈوں اور دواوین کی عدم موجودگی میں قبائل کے ذریعے ایک دوسرے کی مدد کرتے اس لیے اسی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت بھی بھریں گے۔

عقل یعنی دیت کی ادائیگی نصرت کے تابع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عورتیں عقل میں داخل نہیں ہوتیں کیونکہ ان کی ذات میں نصرت کے معنی نہیں پائے جاتے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقل کے سلسلے میں نصرت کا اعتبار درست ہے۔ رہا حلف کی بنا پر عقل کا اعتبار تو اس سلسلے میں وہ روایت بطور دلیل پیش کی جاتی ہے جسے سعد بن ابراہیم نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

(لا حلف فی الاسلام، وایما حلف کان فی الجاھلیۃ فلم یزدہ الاسلام الا شدۃ

اسلام میں کوئی حلف نہیں، زمانۂ جاہلیت میں جو حلف اور معاہدہ ہوا تھا اسلام نے اسے اور پختہ کر دیا ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت کے حلف اور معاہدے کو برقرار رکھا۔ اہل جاہلیت کے نزدیک نصرت اور عقل کے معاملوں میں حلف کی حیثیت قرابت جیسی ہوتی تھی۔ پھر اسلام نے اسے اور پختہ کر دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (مولی القوم من انفسھم وحلیفھم منھم، کسی قوم کا آزاد کردہ غلام ان میں سے ہی ہے اور ان کا حلیف بھی ان میں سے ہے) ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سواروں نے ایک مشرک پر حملہ کر کے اسے پکڑ لیا تھا اور پھر آپ نے اسے مسجد نبوی کے ایک ستون کے ساتھ باندھ دیا تھا اس شخص نے جب یہ پوچھا کہ مجھے کس جرم کی پاداش میں یہاں قید کیا گیا ہے تو آپ نے جواب دیا تھا "تمہارے حلیفوں کے جرم کی پاداش میں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف اسلام کی نفی کر دی ہے کیونکہ آپ کا ارشاد ہے (لا حلف فی الاسلام) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حلف کی نفی کا مفہوم یہ ہے کہ ذوی الارحام کی موجودگی میں حلف کی بنا پر ایک دوسرے کی وراثت حاصل نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حلف کی بنا پر ایک دوسرے کو وارث قرار دیتے تھے اور ذوی الارحام کو نظر انداز کر دیتے تھے۔ لیکن نصرت اور عقل کے سلسلے میں حلف کا حکم بحالہ باقی اور ثابت ہے اسی طرح ولاء بھی ثابت اور باقی ہے اس کی بنیاد پر ایک دوسرے پر لازم ہونے والی دیت کی ادائیگی کی جائے گی۔

اس کی دلیل وہ روایتیں ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گزشتہ سطور میں نقل کی گئی ہیں۔ ہمارے اصحاب نے ہر شخص پر زیادہ سے زیادہ تین یا چار درہم لازم کیے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مقدار کے لزوم پر سب کا اتفاق ہے۔ اس سے زائد مقدار میں اختلاف ہے اس کے لزوم کی کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے یہ لازم نہیں ہوگا۔

دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ قاتل بھی داخل ہوگا۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، ابن شبرمہ لیث اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے کہ قاتل داخل نہیں ہوگا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ قاتل بھی داخل ہوگا اور عاقلہ کے ساتھ یہ بھی دیت بھرے گا۔ سلف سے اس قول کی مخالفت میں کوئی روایت نہیں ہے۔ عقلی طور پر بھی یہ ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ دیت کا لزوم بنیادی طور پر قاتل پر ہوتا ہے اور عاقلہ صرف قاتل کی دستگیری اور اس کی مدد کی بنیاد پر دیت کی ادائیگی کرتے ہیں۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ عاقلہ کو صرف متیقن مقدار لازم ہو جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عاقلہ کو ان کے ایک فرد کے حصے کے سوا باقی حصے لازم ہیں لیکن اس میں اختلاف ہے کہ دیت کی وہ کون سی مقدار ہے جو ان کے ایک فرد کے حصے میں آتی ہے آیا اس حصے کو بھی عاقلہ کو برداشت کرنا ہوگا؟ اس لیے ضروری ہے کہ وہ حصہ عاقلہ کو لازم نہ ہو۔ کیونکہ عاقلہ پر اس کے لزوم کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

ویسے ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ عاقلہ دیت کی ادائیگی صرف قاتل کی طرف سے کرتا ہے اس لیے قاتل کی اپنی ذات کی طرف سے اس کی ادائیگی بطریق اولیٰ ہونی چاہیے اس لیے اسے بھی اس میں داخل ہونا چاہیے۔ نیز اگر مجرم قاتل کے علاوہ کوئی اور ہوتا تو قاتل دیت کی ادائیگی میں عاقلہ کے ساتھ شامل ہوتا تاکہ عاقلہ کا بوجھ کچھ ہلکا ہو جائے اب جبکہ وہ خود مجرم ہو تو عاقلہ

پر بوجھ ہلکا کرنے کی غرض سے ان کے ساتھ اسے بطریق اولیٰ داخل ہونا چاہیے کیونکہ ایک دوسرے کی مدد اور دستگیری کے لحاظ سے ان سب کا درجہ یکساں ہے۔

قول باری ہے (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ایک مومن گردن آزاد کرنا ہے) امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ قتل کے کفارہ میں ایک غلام بچے کو آزاد کرنا بھی درست ہے جبکہ اس کے والدین میں سے ایک مسلمان ہو۔

عطاء کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، شعبی اور ابراہیم سے منقول ہے کہ صرف اسی غلام کا آزاد کرنا درست ہوگا جو نماز پڑھتا اور روزے رکھتا ہو، یعنی بالغ ہو۔ کفارۂ ظہار میں اس کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔

پہلے قول کی صحت پر قول باری (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) دلالت کرتا ہے اس لیے کہ آزاد کیا جانے والا بچہ "رقبۂ مومنہ" ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ یھودانہ وینصرانہ ہر پیدا ہونے والا بچہ فطرت یعنی فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے ماں باپ اسے یہودی اور نصرانی بنا دیتے ہیں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے کی پیدائش کے وقت اس پر فطرت پر ہونے کا حکم ثابت کر دیا اس لیے لفظ کے مطلق ہونے کی بنا پر اس بچے کا جواز واجب ہو گیا۔ اس پر قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً) بھی دلالت کرتا ہے، آیت میں وارد لفظ بالغ مومن کی طرح نابالغ بچے کو بھی شامل ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قول باری (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) کا عموم بچے کو بھی شامل ہو۔

اللہ تعالیٰ نے صوم و صلوٰۃ کی شرط نہیں لگائی اس لیے اس مطلق لفظ پر اس شرط کی زیادتی جائز نہیں ہوگی کیونکہ نص پر زیادتی اس کے نسخ کی موجب ہوتی ہے۔ اگر کوئی غلام مسلمان ہو جاتا اور اس کا آقا اسے نماز اور روزے کے اوقات کی آمد سے پہلے اپنے کفارہ میں آزاد کر دیتا تو اس کا کفارہ ادا ہو جاتا کیونکہ اس غلام میں اسم ایمان کا وجود حاصل ہو چکا تھا اس لیے بچے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ وہ بھی اسم ایمان کے اطلاق میں داخل ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اسلام لانے کے بعد آزاد ہونے والا غلام کفارہ کے لیے اس وقت تک جائز نہیں ہوگا جب تک وہ نماز نہ پڑھ چکا ہو اور روزے نہ رکھ چکا ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مسلمانوں کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مسلمان ہونے والے غلام پر نماز یا روزے کے وقت کی آمد سے پہلے ایمان کے اسم کا اطلاق

درست ہے۔

اس لیے معترض نے ایمان کے ساتھ نماز اور روزے کے افعال ادا کرنے کی شرط کہاں سے لگائی جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں باتوں کی شرط نہیں لگائی ہے۔ نیز معترض آیت میں اس مفہوم کا کیوں اضافہ کر رہا ہے جو آیت میں موجود نہیں ہے اور نص جس چیز کی اباحت کر رہا ہے معترض اس کی کیوں ممانعت کر رہا ہے جب کہ اس کے پاس اس سلسلے میں کوئی نص موجود نہیں جو اس ممانعت کا موجب بن سکتا ہو۔

معترض کے اعتراض سے نسخ قرآن کا ایجاب لازم آتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے توارث نماز جنازہ اور قاتل پر دیت کے وجوب کے لحاظ سے بچے کا حکم بالغ مرد کے حکم جیسا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ کفارہ کے جواز کے لحاظ سے اس کا حکم بھی بالغ مرد کے حکم کی طرح ہو کیونکہ بچہ بھی ایسا مکمل غلام ہے جس پر ایمان کا حکم لگا ہوا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) حقیقتاً ایک ایسے بالغ غلام کا متقضی ہے جو ایمان کا اعتقاد بھی رکھتا ہو ایسے غلام کا متقضی نہیں جس پر ایمان کا حکم تو لگا ہو لیکن اسے ایمان کا کوئی اعتقاد نہ ہو۔ دوسری طرف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس غلام کی یہ صفت ہو وہ آیت میں مراد ہے۔

اس لیے اس کے ساتھ آیت کے اندر اس غلام کا دخول نہیں ہوگا جس پر اس صفت ایمان کا مجازی طور پر اطلاق ہوتا ہو۔ یعنی ایسا بچہ جس کا ابھی کوئی اعتقاد ہی نہ ہو۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل خطا کے کفارہ میں غیر بالغ غلام کو آزاد کر دینا جائز ہے جبکہ وہ نماز پڑھتا اور روزے رکھتا ہو ایسے غلام میں کسی نے بھی حقیقت کی صورت میں ایمان کے وجود کی شرط نہیں لگائی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جس بچے کی عمر سات برس کی ہو جائے اسے تعلیم کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا حالانکہ ایمان کے متعلق اس کا اعتقاد درست صورت میں نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام میں حقیقت کی صورت میں ایمان کے وجود کی شرط کا اعتبار غلط اور ساقط ہے۔

جب سلف کے اتفاق کی بنا پر یہ بات ثابت ہوگئی تو ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ ہر اس فرد میں ایمان کے وجود کا اعتبار کرنا درست ہوگا جسے ایمان کی علامت اور نشانی لاحق ہو جائے چاہے یہ علامت

اسے جس طرح بھی لاحق ہوا اس سے کوئی بحث نہیں۔ بچے کے والدین میں سے اگر ایک مسلمان ہوگا تو بچے کو یہ علامت لاحق ہوجائے گی اس لیے کفارہ میں ایسے غلام بچے کو آزاد کرنا درست ہوگا۔

قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ یَّصَّدَّقُوْا۔ اِلّا یہ کہ مقتول کے وارثین خونبہا معاف کر دیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے ـــــ واللہ اعلم ـــــ کہ مقتول کے اولیاء قاتل کو خونبہا اور دیت کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دیں۔ ابراء کے اس عمل کو صدقہ کا نام دیا گیا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمہ قرض ہو اور وہ مقروض سے کہہ دے کہ میں نے قرض تجھ پر صدقہ کر دیا تو اس سے مقروض قرض کی ادائیگی سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ مقروض کی طرف سے اسے قبول کرنا برأت کی صحت کے لیے ضروری نہیں ہوگا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب تک مقروض اس بخشش کو رد نہ کر دے اس وقت تک برأت کا حکم باقی رہے گا۔ زفر کا قول ہے کہ جب تک مقروض اسے قبول نہیں کرے گا اس وقت تک قرض سے اس کی برأت نہیں ہوگی۔

زفر کے نزدیک صدقہ کا بھی یہی حکم ہے انھوں نے اسے اعیان کے ہبہ کی حیثیت دی ہے کہ جب تک وہ شخص جسے ہبہ کیا جا رہا ہے اسے قبول نہ کر لے اس وقت تک کسی عین کا ہبہ درست نہیں ہوگا۔

ظاہر آیت ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں قبول کر لینے کی شرط نہیں ہے۔ نیز یہ کہ دین قرض دینے والے کا اپنا حق ہوتا ہے اس لیے اپنے حق کا اسقاط اسی طرح درست ہوتا ہے جس طرح قتل عمد میں قاتل کو معاف کر دینا اور اپنے غلام کو آزاد کر دینا درست ہوتا ہے اور اس کی صحت کے لیے دوسرے فریق کا قبول کر لینا ضروری نہیں ہوتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر مقروض برأت کو رد کر دے گا اور اسے قبول نہ کرے گا تو اس صورت میں قرض پھر سے اس کے ذمہ عائد ہو جائے گا۔ دوسرے حضرات کے نزدیک قرض پھر سے عائد نہیں ہوگا انھوں نے اسے عتق اور قتل عمد معاف کر دینے کے حکم میں رکھا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں آزاد کردہ غلام پر پھر سے غلامی لاحق نہیں ہوتی اور قتل عمد میں قاتل قابل گردن زدنی نہیں رہتا۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ قرض سے برأت کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قرض خواہ مقروض سے کسی چیز مثلاً کپڑے وغیرہ پر مصالحت کر لے تو مقروض بری الذمہ ہو جائے گا لیکن اگر مقروض کے قبضے میں آنے سے پہلے ہی وہ کپڑا ضائع ہو جائے تو

برأت باطل ہو جائے گی اور قرض دوبارہ عائد ہو جائے گا

اس کے برعکس عتق اور خون کی معافی ایک دفعہ واقع ہو جانے کے بعد کسی حالت میں بھی فسخ نہیں ہوتے۔ تملیک کے لفظ کے ساتھ بھی قرض سے برأت واقع ہو جاتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ صدقہ بھی تملیک کے الفاظ میں سے ایک لفظ ہے۔

اور آیت میں لفظ صدقہ سے برأت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے۔ اس کی حیثیت اعیان جیسی نہیں ہوتی۔ جب ابراء کے لفظ کے ساتھ کوئی شخص کسی کو ان اعیان کا مالک بنا دیتا ہے تو وہ ان کا مالک نہیں بنتا۔

مثلاً کوئی شخص کسی سے یہ کہے: "میں نے تمہیں اس غلام سے بری الذمہ قرار دیا" ان الفاظ کی بنا پر وہ شخص اس غلام کا مالک نہیں بنے گا خواہ دوسرا شخص اس برأت کو قبول بھی کیوں نہ کرلے۔ لیکن اگر وہ یہ کہے: "تم پر میرا جو قرض ہے وہ میں نے تمہیں صدقہ کر دیا" یا یوں کہے "تم پر میرا جو قرض ہے وہ میں نے تمہیں ہبہ کر دیا" تو ان فقروں کے ذریعے برأت درست ہو جائے گی۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کا کسی دوسرے کے ذمہ قرض ہو اور وہ مالدار ہو پھر وہ مقروض سے کہے: "میں نے تم پر اپنا قرضہ صدقہ کر دیا" تو مقروض اس قرض سے بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں غنی اور فقیر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

زیر بحث آیت کے سلسلے میں یہ دلالت بھی حاصل ہوتی ہے کہ اولیاء اور ورثاء کو لفظ اہل سے تعبیر کیا جاتا ہے کیونکہ قول باری (فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ اور مقتول کے وارثوں کو خونبہا ادا کرے) اس کے معنی ہیں خونبہا اس کے ورثاء کو ادا کیا جائے۔

محمد بن الحسن کا قول ہے کہ ایک شخص اگر کسی کے اہل کے لیے وصیت کرتا ہے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ اس سے مراد اس کی بیویاں ہوں لیکن میں نے قیاس کو ترک کر کے اس وصیت ان تمام افراد کے حق میں قرار دیا ہے جو اس شخص کے عیال میں داخل ہوں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل کے اسم کا اطلاق بیوی پر نیز ان تمام لوگوں پر ہوتا ہے جو شخص کے گھر میں اس کے ساتھ رہتے ہوں۔ اسی طرح ایک شخص کے پیروکاروں اور اس کے رہنے والے لوگوں پر بھی اہل کا اسم محمول ہوتا ہے۔

ارشاد باری ہے (إِنَّا مُنَجُّوكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ۔ ہم تمہیں اور تمہارے کو بچانے والے ہیں مگر تمہاری بیوی) یہاں لفظ اہل کا اطلاق ان تمام لوگوں پر ہوا جو

لوط علیہ السلام کے اہل منزل تھے یعنی آپ کی اولاد اور ان کے علاوہ وہ تمام افراد جو آپ کے ساتھ گھر میں سکونت پذیر تھے۔

نیز ارشاد ہے (فَاَنْجَیْنٰهُ وَاَهْلَهٗۤ اَجْمَعِیْنَ۔ ہم نے انھیں اور ان کے اہل کو سب کو بچا لیا) اسی طرح لفظ اہل کا اطلاق ان لوگوں پر بھی ہوتا ہے جو دین کے اندر کسی کے پیروکار ہوں جیسا کہ قول باری ہے

(وَنُوْحًا اِذْ نَادٰی مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنَا لَهٗ وَنَجَّیْنٰهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِیْمِ۔ اور نوح کو جب انھوں نے اس سے پہلے پکارا تھا ہم نے ان کی پکار کا جواب دیا اور ایک بڑے کرب سے انھیں رہائی دلائی) اللہ تعالیٰ نے دین کے اندر حضرت نوح علیہ السلام کے متبعین کو ان کے اہل کے نام سے موسوم کیا۔

حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے کے متعلق فرمایا (اِنَّهٗ لَیْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهٗ عَمَلٌ غَیْرُ صَالِحٍ۔ وہ تمھارے اہل میں سے نہیں ہے اس کا عمل غیر صالح ہے) اس لیے اسم اہل مختلف معانی پر محمول ہوتا ہے۔

کبھی اہل کا اطلاق کر کے اس سے آل مراد لیا جاتا ہے اور آل وہ ہوتے ہیں جو اس کے باپ کی طرف سے اس کے رشتہ دار ہوتے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ آل نبی، اہل بیت نبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ان دونوں کے معنی ایک ہیں۔

قتل شبہ عمد

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک اصول یہ ہے کہ ہر وہ قتل جو کسی ہتھیار یا ہتھیار جیسی چیز کے ذریعے ہو مثلاً بانس کی چھال یا پتھر کی دھار یا کسی دھار دار چیز کے ذریعے جو ہتھیار کی طرح کام کرتی ہو یا آگ میں جلانے کے ذریعے قتل کی یہ تمام صورتیں خالص قتل عمد ہیں ان میں قصاص واجب ہوگا۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا ہمیں علم نہیں ہے

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ان چیزوں کے ماسوا لاٹھی اور پتھر کی ضرب سے کسی کو قتل کر دینا خواہ پتھر چھوٹا ہو یا بڑا وہ شبہ عمد کہلاتا ہے۔ اسی طرح پانی میں ڈبو کر مار دینا بھی شبہ عمد ہے۔ اس میں عاقلہ پر دیت مغلظہ ہے اور قاتل پر کفارہ ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک دیت کو مغلظہ بنانا صرف اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے ہوگا ان کی تعداد کے لحاظ سے نہیں۔ نیز جان لینے سے کم درجے کا نقصان شبہ عمد نہیں ہوگا بلکہ جس چیز سے بھی اس نے ضرب لگا کر نقصان پہنچایا ہوگا اس پر اس کا قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ قصاص لینا ممکن ہو۔

اگر قصاص لینا ممکن نہیں ہوگا تو اس پر دیت مغلظہ واجب ہوگی۔ اگر دیت اونٹوں کی شکل میں ہوگی تو جتنے اونٹ واجب ہوں گے انھیں قسطوں میں ادا کرے گا۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا اصول یہ ہے کہ شبہ عمد قتل کی وہ صورت ہے جس کی وجہ سے عام طور پر قتل کا وقوعہ نہیں ہوگا مثلاً ایک طمانچہ مارنا یا کوڑے کی ایک ضرب لگانا وغیرہ۔ اگر قاتل اس فعل کی تکرار کرتا رہے اور اس کا مجموعہ کسی کو قتل کرنے کے لیے کافی سمجھا جاتا ہو گا تو ایسی صورت میں یہ قتل عمد ہوگا اور تلوار کے ذریعے اس کا قصاص لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی کو پانی میں اس طرح ڈبوئے رکھا کہ مرنے والے کو اس سے نکلنے

ناممکن ہو گا تو یہ بھی قتل عمد شمار ہو گا۔ عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے البتہ انھوں نے شبہ عمد کی دیت قاتل کے مال میں واجب کی ہے۔

ابن شبرمہ کا قول ہے کہ جو قتل شبہ عمد کی صورت میں ہو گا اس کی دیت کا وجوب قاتل کے مال میں ہو گا۔ دیت کی ابتدا اس کے مال سے کی جائے گی اور دیت کی مقدار مکمل کرنے کے لیے اس کا سارا مال بھی لیا جا سکے گا اگر اس کا سارا مال کفایت نہیں کرے گا تو دیت کا باقی ماندہ حصہ اس کے عاقلہ پر لازم آئے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو لاٹھی مارے یا اس پر پتھر پھینکے یا عمداً ضرب لگائے اگر ان صورتوں کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے گی تو یہ قتل عمد ہو گا اور اس میں قصاص واجب ہو گا۔

قتل عمد کی یہ بھی صورت ہے کہ دو شخصوں کے درمیان گرما گرمی ہو جائے اور ایک کی طرف سے دوسرے کو ضرب لگائی جائے۔ ضرب لگانے والا جب اس جگہ سے واپس ہو تو اس وقت مضروب زندہ ہو لیکن اس کے بعد مر جائے۔ اس میں قسامہ واجب ہو گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ قتل شبہ عمد باطل ہے۔ قتل کی صرف دو قسمیں ہیں۔ عمد اور خطا۔ اشجعی نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو لاٹھی یا پتھر یا اپنے ہاتھ سے ضرب لگائے اور مضروب مر جائے تو اس میں دیت مغلظہ لازم آئے گی۔ قصاص لازم نہیں آئے گا۔

قتل عمد وہ قتل ہے جس کا ارتکاب کسی ہتھیار کے ذریعے کیا جائے اس میں قصاص واجب ہو گا۔ انسانی جان لینے کی صورتیں قتل عمد، قتل شبہ عمد اور قتل خطا کی شکل میں ہو سکتی ہیں۔ زخم میں یا تو عمد ہوتا ہے یا خطا۔

فضل بن دکین نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے لکڑی یا ہڈی کی دھاردار نوک بنا کر کسی آزاد آدمی کے پیٹ میں چبھو دی اور اسے زخمی کر دیا تو یہ شبہ عمد کی صورت ہو گی اس میں قصاص نہیں ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سفیان ثوری سے منقول یہ قول شاذ ہے اور اہل علم کا قول اس کے خلاف ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ شبہ عمد میں دیت ہے جو مجرم کے مال سے ادا کی جائے گی۔ اور اگر اس کے مال سے دیت کی مقدار پوری نہیں ہو گی تو عاقلہ پر اس کی ادائیگی لازم آئے گی۔

شبہ عمد کی صورت یہ ہے کہ کوئی کسی کو لاٹھی یا کوڑے کی ایک ضرب لگائے اور مضروب مر جائے۔ اگر اس نے دوبارہ ضرب لگائی اور مضروب اسی جگہ مر گیا تو یہ قتل عمد ہو گا اور اس کے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیا جائے گا۔ قتل خطا میں دیت عاقلہ پر لازم آئے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کسی نے کسی کو لاٹھی سے ایک ضرب لگائی اور پھر لاٹھی بلند کر کے دوسری ضرب سے اسی جگہ اسے قتل کر دیا تو اس پر قصاص لازم آئے گا اگر اس نے دوسری ضرب لگائی لیکن مضروب کی فوری موت واقع نہیں ہوئی بلکہ بعد میں اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ شبہ عمد ہو گا اس میں قصاص لازم نہیں آئے گا بلکہ عاقلہ پر دیت لازم آئے گی۔ قتل خطا میں بھی عاقلہ پر دیت لازم آئے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ قتل عمد وہ قتل ہے جس کا ارتکاب عمداً کیا جائے۔ اگر کسی نے کسی کو اپنی انگلی سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہو گئی تو قاتل کو مقتول کے ولی کے حوالے کر دیا جائے گا۔ قتل خطا میں عاقلہ پر دیت لازم ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ لیث کے نزدیک قتل شبہ عمد کی کوئی صورت نہیں ہے۔ قتل یا تو خطأ ہو گا یا عمداً۔ مزنی نے اپنی کتاب المختصر میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی پر تلوار یا پتھر یا نیزے کی انی یا جسم کو پھاڑ ڈالنے والی کوئی دھار دار چیز سے ضرب لگائے یا اس کی جلد یا گوشت کو نشانہ بنائے اور اس طرح اسے زخمی کر دے خواہ زخم چھوٹا ہو یا بڑا اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو قاتل پر قصاص لازم آئے گا۔

اگر اس نے پتھر سے سر کچل دیا یا مسلسل اس کا گلا دباتا رہا یا مسلسل کوڑے برساتا رہا یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی یا اسے کسی چیز کے اندر بند کر کے اوپر سے ڈھکنا لگا دیا اور کھانے پینے کو کچھ نہ دیا اسے سخت گرمی یا سردی میں ایسی شکل میں کوڑے لگاتا رہا جس سے اغلباً موت واقع ہو جاتی ہو اور اس طرح مضروب مر گیا تو قاتل پر قصاص لازم آئے گا۔

اگر اس نے مقتول کو کسی ستون یا خیمے کے بانس یا پتھر سے مارا ہو جس سے اس کا سر نہ کچلا گیا ہو یا تلوار کی دھار سے ضرب لگائی ہو لیکن مقتول زخمی نہ ہوا ہو یا اسے کنارے کے قریب ہی دریا یا سمندر میں پھینک دیا ہو اور وہ اسے اچھی طرح تیرنا آتا ہو یا کوئی ایسی حرکت کی ہو جو اغلباً جان لیوا نہیں ہوتی۔ ان صورتوں میں اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو قاتل پر قصاص لازم نہیں آئے گا البتہ عاقلہ پر دیت مغلظہ لازم آئے گی۔

قتل شبہ عمد کے ثبوت کی دلیل وہ روایت ہے جسے ہشیم نے خالد الحذاء سے انھوں نے قاسم بن ربیعہ بن جوشن سے، انھوں نے عقبہ بن اوس السدوسی سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فتح مکہ کے دن خطبہ دیا اور اپنے خطبے میں ارشاد فرمایا:

(الا ان قتیل خطأ العمد بالسوط والعصا والحجر فیہ الدیۃ مغلظۃ مائۃ من الابل منھا اربعون خلفۃ فی بطونھا اولادھا۔ لوگو! سن لو، خطأ عمد (شبہ عمد) کا مقتول جسے کوڑا، لاٹھی یا پتھر مار کر قتل کر دیا گیا ہو اس کی دیت مغلظ ہوگی، یعنی سو اونٹ جن میں سے چالیس حاملہ اونٹنیاں ہوں گی)

ابراہیم نے عبید بن فضلہ خزاعی سے، انھوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو خیمے کے بانس کے ساتھ ضرب لگائی جس سے اس کی موت واقع ہوگئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ کے عصبہ پر دیت کی ادائیگی اور مقتولہ کے جنین کے بدلے ایک غرہ یعنی غلام یا لونڈی دینے کا فیصلہ سنایا۔

یونس نے ابن شہاب زہری سے، انھوں نے سعید بن المسیب اور ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ہذیل کی دو عورتیں آپس میں لڑ پڑیں۔ ایک نے دوسری کو ایک پتھر دے مارا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی، ساتھ ہی اس کا جنین بھی ہلاک ہوگیا۔ لوگ یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر آئے۔ آپ نے فیصلہ دیا کہ مقتولہ کے جنین کی دیت ایک غلام یا باندی ہے اور مقتولہ کی دیت قاتلہ کے عاقلہ پر لازم کر دی۔

درج بالا روایتوں میں سے ایک کے مطابق خیمے کے بانس سے ضرب لگائی گئی تھی اور دوسری روایت کے مطابق پتھر مارا گیا تھا۔ ابو عاصم نے ابن جریج سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں سے قسم دے کر جنین کی دیت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے بارے میں پوچھا۔ حمل بن مالک بن نابغہ نے عرض کیا کہ میں اپنی دو بیویوں کے درمیان تھا۔ ایک نے دوسری کو بیلن یا خیمے کے بانس سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہوگئی۔ ساتھ ہی اس کا جنین بھی ہلاک ہوگیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ دیا کہ جنین کی دیت میں ایک غلام یا لونڈی دی

جائے گی اور زانیہ کو قتل کر دیا جائے گا۔

حجاج بن محمد نے ابن جریج سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے ابوعاصم اور حجاج نے ابن جریج سے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ "آپ نے اس عورت کو قتل کردینے کا حکم دیا"۔

اس حدیث کو ہشام بن سلیمان المخزومی نے ابن جریج سے روایت کی ہے، انھوں نے ابن دینار اور سفیان بن عیینہ سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے ان کی سند کے ساتھ روایت کی ہے۔ اس میں ابن دینار اور سفیان بن عیینہ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔

جبکہ ابوعاصم اور حجاج نے یہ ذکر کیا کہ آپ نے اس عورت کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس طرح اس واقعہ کے سلسلہ میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث مضطرب ہو گئی۔ سعید نے قتادہ سے انھوں نے ابوالملیح سے انھوں نے حمل بن مالک سے روایت کی ہے کہ ان کی دو بیویاں تھیں، ایک نے دوسری کو ایک پتھر دے مارا۔ وہ پتھر اس کے دل پر لگا، وہ حاملہ تھی، اس کا حمل گر گیا۔ اور وہ مر گئی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک جب یہ معاملہ پہنچا تو آپ نے فیصلہ دیا کہ قاتلہ کے عاقلہ پر دیت واجب ہے اور جنین کی دیت میں ایک غلام یا لونڈی دی جائے۔ قاتلہ پر قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں حمل بن مالک کی روایت میں اختلاف اور تضاد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے بعینہٖ اسی واقعہ کے سلسلہ میں بعض میں قصاص کا ذکر ہے اور بعض میں نہیں ہے۔

حمل بن مالک جن کی ذات سے اس واقعہ کا تعلق ہے ان کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ کے عاقلہ پر دیت واجب کر دی تھی۔ اس طرح حمل بن مالک کے واقعہ میں روایات کے اندر تضاد پیدا ہو گیا جس کی بنا پر یہ روایات ساقط ہو گئیں۔

اور نفی قصاص کے بارے میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتیں باقی رہ گئیں جن کی کوئی روایت معارض نہیں ہے۔ ابومعاویہ نے حجاج سے، انھوں نے قتادہ سے انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (قتیل السوط والعصا شبہ العمد۔ کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیا جانے والا مقتول شبہ عمد ہے)

شبہ عمد کو قتل کی ایک ایسی قسم قرار دینا جو قتل خطا کے علاوہ ہے۔ اس پر ہمارے نزدیک سلف کا اتفاق ہے، اس بارے میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں، ان کے درمیان صرف شبہ عمد کی کیفیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

امام مالک کا یہ کہنا کہ "میں قتل خطا اور قتل عمد کے سوا اور کسی قسم کے قتل کو نہیں جانتا" تو ان کا یہ قول جملہ سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ شریک نے ابو اسحاق سے، انھوں نے عاصم بن ضمرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: شبہ عمد لاٹھی اور بھاری پتھر کے ذریعے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں قصاص نہیں ہے۔"

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "تم میں سے کوئی شخص قصداً اپنے بھائی (گوشت کو کھا جانے والی چیز) یعنی لاٹھی جیسی کسی چیز سے ضرب لگاتا ہے اور پھر کہتا ہے کہ مجھ پر کوئی قصاص نہیں۔ میرے پاس کوئی شخص جس نے یہ حرکت کی ہو جب لایا جائے گا تو میں اس سے قصاص لے لوں گا۔" لاٹھی سے ضرب لگا کر ہلاک کر دینا حضرت عمرؓ کے نزدیک قتل عمد تھا کیونکہ اس جیسی ضرب سے انسان عموماً ہلاک ہو جاتا ہے جیسا کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے۔

شبہ عمد پر صحابہ کرام کے اجماع کو جو چیز واضح کرتی نیز یہ بتاتی ہے کہ یہ قتل کی تیسری قسم ہے نہ محض عمد ہے اور نہ محض خطا، وہ قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمروں کے متعلق صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا اختلاف ہے۔ پھر شبہ عمد کی دیت میں اونٹوں کی عمروں کے متعلق بھی یہ حضرات مختلف الرائے ہیں۔ نیز یہ کہ شبہ عمد کی دیت قتل خطا کی دیت کے مقابلہ میں زیادہ ثقیل ہے۔

ان حضرات میں حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمانؓ، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں۔

ان تمام حضرات نے شبہ عمد کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کو قتل خطا کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کی بہ نسبت زیادہ عمروں والے اونٹ ثابت کیا ہے جیسا کہ ہم اسے ان شاء اللہ بعد میں بیان کریں گے۔ اس کی بنا پر شبہ عمد کا ثبوت مل گیا۔

جب ہم نے مذکورہ بالا روایات اور اتفاق سلف کے ذریعہ شبہ عمد کا ثبوت مہیا کر دیا۔ اگرچہ اس کی کیفیت میں ان حضرات کا اختلاف ہے تو اب اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم

اس کا اعتبار بھی کریں۔

ہم نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے پایا ہے کہ "شبہ عمد لاٹھی اور بڑے پتھر کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتا ہے" یہ بات سب کے علم میں ہے کہ شبہ عمد ایک شرعی اسم ہے اور توقیف کے سوا اس کے اثبات کا کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ لغت میں قتل کی کسی نوعیت پر اس اسم کا اطلاق نہیں ہوتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضرت علیؓ نے توقیف یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور آگاہی کے ذریعے ہی بڑے پتھر سے قتل کو شبہ عمد کا نام دیا ہے نیز آپ نے حجر عظیم یعنی بڑے پتھر کا اس لیے ذکر کیا ہے کہ آپ کے نزدیک قصاص کے سقوط میں بڑا اور چھوٹا پتھر دونوں یکساں ہیں۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے۔ انھیں العمری نے، انھیں عبدالرحمٰن بن عبداللہ الرقی نے، انھیں ابن المبارک نے سلیمان تیمی اور خالد الحذاء سے، انھوں نے قاسم بن ربیعہ سے، انھوں نے عقبہ بن اوس سے، انھوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا فیہ مائۃ من الابل منہا اربعون خلفۃ فی بطونہا اولادھا۔ خطاء عمد کا مقتول وہ ہے جو کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیا گیا ہو، اس کی دیت ایک سو اونٹ ہیں جن میں سے چالیس حاملہ اونٹنیاں ہوں) اس روایت میں کئی معانی ہیں۔

ایک تو یہ کہ آپ نے خطاء عمد کے قتل، قتل عمد اور قتل خطا کے علاوہ کوئی اور قسم قرار دیا اور یہ قسم شبہ عمد ہے۔

دوسری یہ کہ کوڑے اور لاٹھی سے قتل کیے جانے والے کی دیت واجب کردی اور یہ فرق نہیں رکھا کہ اس جیسی لاٹھی یا اس جیسے کوڑے سے کسی کا قتل ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ نیز یہ فرق بھی نہیں کیا کہ مقتول کو پے در پے ضرب لگا کر قتل کیا گیا ہے یا ایک ہی ضرب سے اس کا کام تمام کر دیا گیا ہے۔

تیسری یہ کہ آپ نے کوڑے اور لاٹھی کا ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے حالانکہ کوڑے کی مار سے اکثر حالات میں موت واقع نہیں ہوتی جبکہ لاٹھی کی ضرب سے ہو جاتی ہے۔ یہ بات اس پر

دلالت کرتی ہے کہ دیت کے ایجاب میں ان دونوں کے حکم کا یکساں ہونا واجب ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں عقبہ بن مکرم نے، انھیں یونس بن بکیر نے، انھیں قیس بن الربیع نے ابوحصین سے، انھوں نے ابراہیم بن بنت النعمان بن بشیر سے انھوں نے حضرت نعمان بن بشیر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (کل شیء سوی الحدید خطأ ولکل خطأ ارش۔ دھار والے آلے کے سوا کسی بھی چیز سے کیا جانے والا قتل، قتل خطا ہے اور ہر قتل خطا میں دیت ہے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن یحییٰ بن سہل بن محمد العسکری نے، انھیں محمد بن المثنیٰ نے، انھیں یوسف بن یعقوب ضبعی نے، انھیں سفیان ثوری اور شعبہ نے جابر جعفی سے، انھوں نے ابوعازب سے، انھوں نے نعمان بن بشیر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل شیء خطأ الا السیف۔ تلوار کے سوا کسی بھی چیز سے کیا جانے والا قتل، قتل خطا ہے) نیز فرمایا (وفی کل خطأ ارش۔ اور ہر قتل خطا میں دیت ہے)

ایک اور پہلو سے اس پر غور کیا جائے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کسی نے کسی کو چھوٹی چھری سے زخمی کر دیا تو قصاص کے وجوب کے لحاظ سے اس چھوٹی چھری اور بڑے چھرے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا اس لیے یہ ضروری ہے کہ قصاص کے سقوط کے لحاظ سے چھوٹے اور بڑے پتھر اور لکڑی کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں حکم کا تعلق آلۂ قتل کے ساتھ ہوتا ہے اور آلۂ قتل ہتھیار ہوتا ہے یا وہ چیز ہوتی ہے جو ہتھیار کی طرح کام کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (قتیل خطأ العمد) کی گزشتہ سطور میں روایت کی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے قتل عمد، قتل خطا نہ ہو اور قتل خطا، قتل عمد نہ ہو۔ یہ چیز اس حدیث کے فساد پر دلالت کرتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کو "خطأ العمد" کا نام دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم میں قتل خطا ہے لیکن فعل کے لحاظ سے یہ قتل عمد ہے اور یہ ایک درست معنی ہے کیونکہ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عمد ہونے کی بنا پر دیت مغلظہ واجب ہوگی اور قتل خطا کے حکم میں ہونے کی بنا پر قصاص کا حکم ساقط ہو

جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی، مقتولین کے سلسلے میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا ہے) نیز (اَلنَّفْسُ بِالنَّفْسِ جان کے بدلے جان) اور ایجاب قصاص پر مشتمل دوسری تمام آیتیں بڑے پتھر کے ذریعے قتل کرنے والے مجرم سے قصاص لینے کے حکم کو واجب کرتی ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ آیات قتل عمد میں قصاص کو واجب کرتی ہیں اور اعتراض میں مذکورہ صورت قتل عمد نہیں ہے۔ تاہم اس کے باوجود یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ آیات کا ورود بنیادی طور پر قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں ہوا ہے اور ہماری مذکورہ روایات کا ورود قتل کی ان صورتوں کے بارے میں ہوا ہے جن میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس لیے آیات و احادیث اپنے اپنے مورد کے لحاظ سے الگ الگ دائروں میں قابل عمل ہیں اور ایک کے ذریعے دوسرے پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہے۔

نیز قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِیَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰی اَھْلِہٖ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شبہ عمد کو خطأ عمد کے مقتول کے نام سے موسوم کیا جب آپ نے اس پر خطأ کے لفظ کا اطلاق کر دیا تو ضروری ہو گیا کہ اس میں کبھی دیت ہو۔

اگر اختلاف رائے رکھنے والے حضرات حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے استدلال کریں جس میں کہا گیا ہے کہ دو عورتیں لڑ پڑیں۔ ایک نے دوسری کو خیمے کے ستون سے ضرب لگائی اور اس کی موت واقع ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتلہ پر قصاص واجب کر دیا تھا تو اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے گزشتہ سطور میں اس حدیث کے الفاظ میں اضطراب کو واضح کر دیا تھا نیز یہ بھی بیان کر دیا تھا کہ قصاص کی بجائے دیت کے ایجاب کے سلسلے میں حمل بن مالک کی روایت اس کے معارض ہے۔

اگر اس روایت سے قصاص ثابت ہو بھی جائے تو اس کا تعلق صرف ایک خاص واقعہ کے ساتھ ہو گا اور اس کے حکم کا ڈنڈے کے ذریعے واقع ہونے والے ہر قتل کے لیے عموم نہیں ہو گا۔ اس روایت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ خیمے کے ڈنڈے میں لوہے کی کوئی پتری لگی ہو اور مقتولہ کو لکڑی کی بجائے یہی پتری لگی ہو جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصاص واجب کر دیا ہو۔

اگر ان حضرات کا استدلال اس روایت سے ہو جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک یہودی نے

ایک لونڈی کا سر ایک پتھر سے کچل دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی کا سر بھی پتھر سے کچلنے کا حکم دیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ پتھر سخت قسم کا ہو جیسے مروہ کہتے ہیں اس کی دھار چاقو کی طرح اثر کرتی ہے۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔

نیز عبدالرزاق نے روایت کی ہے، انھیں معمر نے ایوب سے یہ روایت بیان کی ہے، انھوں نے ابو قلابہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ ایک یہودی نے انصار کی ایک لونڈی سے زیور ہتھیانے کے لیے اسے قتل کر کے نہر میں پھینک دیا تھا اور اس کا سر بھی پتھر سے کچل دیا تھا۔ یہودی پکڑا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے سنگسار کر دیا جائے چنانچہ اسے سنگسار کر کے ہلاک کر دیا گیا۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قصاص کے طور پر کسی کو رجم نہیں کیا جاتا۔ نیز اس میں یہ بھی امکان ہے کہ یہودی امن لے کر اس علاقے میں آیا ہو اور پھر لونڈی کو قتل کر کے اپنے علاقے میں بھاگ گیا ہو پھر وہ بطور حربی پکڑا گیا ہو کیونکہ یہودیوں کے علاقے مدینہ منورہ سے قریب تھے۔

اسے حربی ہونے کی بنا پر پتھروں سے مار مار کر قتل کر دیا گیا ہو جس طرح بنو عرینہ کے ان لوگوں کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر دی گئی تھیں جو چرواہے کو قتل کرنے کے بعد مسلمانوں کے اونٹ بھگا کر لے گئے تھے، ان کے ہاتھ پاؤں بھی کاٹ ڈالے گئے تھے اور تڑپ تڑپ کر مرنے کے لیے انھیں چھوڑ دیا گیا تھا۔ پھر مثلہ کر کے قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا تھا۔

فصل

اگر جان لینے سے کم تر جرم کیا جائے تو اس میں آلۂ جرم کی جہت سے شبہ عمد نہیں ہوتا۔ اگر کسی نے کسی کو پتھر یا دھار دار چیز سے زخمی کر دیا تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور اگر قصاص لینا ممکن نہ ہو تو دیت کے مغلظ ہونے کی جہت سے ایسا جرم شبہ عمد ہوتا ہے۔

جان لینے سے کم تر جرم میں شبہ عمد کا اس لیے ثبوت نہیں ہے کہ قول باری ہے وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ اور زخموں میں قصاص ہے) نیز فرمایا (السِّنُّ بِالسِّنِّ۔ دانت کے بدلے دانت) اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا کہ آیا یہ زخم کسی دھار دار چیز سے پہنچایا گیا یا اس کے سوا کسی اور چیز سے۔

دوسری طرف، حدیث کا ورود قتل کے سلسلے میں صرف خطأ عمد (شبہ عمد) کے اثبات میں ہوا ہے۔ خطاء عمد ایک شرعی اسم ہے اس کا اثبات توقیف یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور ہدایت کے سوا کسی اور ذریعے سے جائز نہیں ہوتا اور جان لینے سے کم تر جرم کے سلسلے میں شریعت کی طرف سے شبہ عمد کی کوئی ہدایت وارد نہیں ہوئی۔ فقہاء نے اس نوعیت کے جرم میں دیت مغلظہ کا اثبات کیا ہے۔ بشرطیکہ قصاص ممکن نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جرم کی حیثیت بھی شبہ عمد جیسی ہے اس لیے کہ ارتکاب جرم میں قصد اور ارادہ کو دخل ہوتا ہے۔

حضرت عمر (اللہ ان کے چہرے کو ہمیشہ شاداب رکھے) سے مروی ہے کہ آپ نے قتادہ مدلجی پر جب کہ اس نے بیٹے کو تلوار پھینک ماری تھی اور اس طرح اسے قتل کر دیا تھا، سو اونٹوں کی دیت مغلظہ کے لزوم کا فیصلہ دیا تھا۔ یہ ایسا عمد تھا جس میں قصاص ساقط ہو گیا تھا اسی طرح جان لینے سے کم تر جرم میں جب کہ وہ عمداً ہوا ور قصاص ساقط ہو گیا ہو۔ اس میں متاثر ہونے والے عضو کی دیت کے حصے کا ایجاب پوری دیت مغلظہ میں ہو گا۔

اس کے ساتھ ہی ہمیں ان زخموں میں قصاص کے ایجاب کے متعلق فقہاء کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں جن میں قصاص ممکن ہو خواہ زخم جس سے چاہے لگا یا گیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس باب میں قتل خطا اور قتل شبہ عمد کا ذکر کیا ہے جبکہ قتل عمد کا ذکر ہم سورۂ بقرہ میں کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اونٹوں میں دیت کی مقدار

دیت کی مقدار کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں۔ اور یہ سو اونٹ ہیں۔ سہل بن ابی حثمہ کی حدیث اس سلسلے کی ایک روایت ہے جو خیبر کے مقام پر پائے جانے والے مقتول کے بارے میں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی دیت سو اونٹ مقرر کی تھی۔

سفیان بن عیینہ نے علی بن زید بن جدعان سے روایت کی ہے، انھوں نے قاسم بن ربیعہ سے، اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ مکرمہ میں ہمیں خطبہ دیا تھا۔ آپ نے فرمایا تھا (الا ان قتیل خطأ العمد بالسوط والعصا فیہ الدیۃ مغلظۃ مائۃ من الابل اربعون خلفۃ فی بطونہا اولادھا) حضرت عمرو بن حزم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مکتوب تحریر فرمایا تھا اس میں درج تھا۔ "جان کے اندر سو اونٹ ہیں۔"

عمرو بن دینار نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا میں سو اونٹوں کی دیت مقرر کی تھی۔ علی بن موسیٰ القمی نے ذکر کیا ہے کہ ہمیں یعقوب بن شیبہ نے روایت بیان کی، انھیں قیس بن حفص نے، انھیں فضل بن سلیمان نمیری نے، انھیں غالب بن ربیعہ بن قیس نمیری نے، انھیں قرہ بن دعموص نمیریؓ نے کہ میں اور میرے چچا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، میں نے عرض کیا۔

حضور! اس شخص (میرے چچا) پر میرے باپ کی دیت واجب ہے، آپ اسے یہ دیت مجھے دے دینے کا حکم دیں۔" آپ نے یہ سن کر میرے چچا سے فرمایا: اسے اس کے باپ کی دیت دے دو۔" میرے چچا نے میرے والد کو زمانہ جاہلیت میں قتل کر دیا تھا۔ میں نے آپ سے پھر عرض کیا: حضور! اس دیت میں میری ماں کا بھی کوئی حق ہے؟ آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ اس کی

دیت میں سو اونٹ دیے گئے تھے۔

یہ روایت کئی احکام پر مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ دیت میں مسلمان اور کافر دونوں یکساں ہیں۔ کیونکہ اس میں بتایا گیا ہے کہ یہ قتل زمانۂ جاہلیت میں وقوع پذیر ہوا تھا۔ دوسرا یہ کہ عورت کو اپنے شوہر کی دیت میں وراثت کا حق ہے۔ تیسرا حکم یہ ہے کہ دیت سو اونٹوں کی ہوتی ہے۔ اس بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قتل خطا کی دیت میں اونٹوں کی عمریں

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ علقمہ اور اسود نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ قتل خطا کی دیت میں سو اونٹوں کی پانچ ٹکڑیاں کی جائیں گی، جس کی تفصیل یہ ہے:

بیس حقے (اونٹنی کا بچہ جو چوتھے سال میں ہو، یہ سواری کے قابل ہوتا ہے) بیس جذعے (اونٹنی کا بچہ جو پانچویں سال میں ہو) بیس بنت مخاض (اونٹنی کا مادہ بچہ جو دوسرے سال میں ہو) بیس ابن مخاض (نر بچہ جو دوسرے سال میں ہو) اور بیس بنت لبون (مادہ بچہ جو تیسرے سال میں ہو) حضرت عمرؓ سے بھی پانچ ٹکڑیوں کے متعلق اسی طرح کی روایت ہے۔

عاصم بن ضمرہ اور ابراہیم نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ قتل خطا کی دیت میں دی جانے والے سو اونٹوں کی چار ٹکڑیاں ہوں گی جس کی تفصیل یہ ہے پچیس حقے، پچیس جذعے، پچیس بنت مخاض اور پچیس بنت لبون۔ جس طرح زکوٰۃ میں ادا کیے جانے والے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے چار قسمیں ہیں۔ اسی طرح دیت میں ادا کیے جانے والے اونٹوں کی یہی چار قسمیں ہیں۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ قتل خطا میں تیس بنت لبون، تیس بیس ابن لبون اور بیس بنت مخاض ہیں۔ ان دونوں حضرات سے جذعہ کی جگہ حقہ بھی مروی

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار یعنی ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی اس پر اتفاق ہے کہ قتل خطا کی دیت میں دیے جانے والے اونٹوں کی پانچ صنفیں ہوں گی البتہ ہر صنف کی عمروں کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس بنت لبون بیس حقے اور بیس جذعے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ بیس بنت مخاض، بیس ابن

بیس بنت لبون، بیس حقہ اور بیس جذعہ۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن داؤد بن توبہ التمار نے، انھیں عمرو بن محمد الناقد نے، انھیں ابو معاویہ نے، انھیں حجاج بن ارطاۃ نے زید بن جبیر سے، انھوں نے خشف بن مالک سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل خطا کی دیت کی پانچ ٹکڑیاں بنائی تھیں۔

اس خبر پر عمل پیرا ہونے کے سلسلے میں فقہاء کا اتفاق اس کی صحت پر دال ہے تاہم اس میں عمروں کی کیفیت بیان نہیں ہوئی۔ ہمیں منصور نے ابراہیم سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے قتل خطا کی دیت کے پانچوں اصناف بیان کرتے ہوئے ان کی عمروں کا بھی ذکر کیا جو ہمارے اصحاب کے قول سے مطابقت رکھتی ہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دیت کے اونٹوں کے جن پانچ اصناف کا ذکر کیا ہے ان کی عمریں یہی تھیں۔ کیونکہ اس بات کی کوئی گنجائش نہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک چیز کی روایت کریں اور پھر خود اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کسی اور چیز پر عمل پیرا ہو جائیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس روایت میں ایک راوی خشف بن مالک مجہول ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس راوی کی روایت پر فقہاء کا عمل پیرا ہونا اور دیت کے سواونٹوں کی پانچ صنفیں مقرر کرنا اس کی سلامت روی اور روایت کے عمل میں اس کی استقامت پر دال ہے۔ نیز قتل خطا کی دیت میں جن لوگوں یعنی ہمارے اصحاب نے تیسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو لبون کی جگہ دوسرے سال والے نر اور مادہ بچے بنو مخاض کا قول کیا ہے ان کا قول اولیٰ ہے کیونکہ ابن لبون کی حیثیت بنت مخاض کی طرح ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، فان لم توجد ابنة مخاض فابن لبون (اگر بنت مخاض میسر نہ ہو تو اس کی جگہ ابن لبون دے دیا جائے) اس لیے بیس ابن لبون اور بیس بنت مخاض واجب کیے جانے کی صورت میں جو امام شافعی اور امام مالک کا مسلک ہے اس کی حیثیت یہ ہو گی کہ گویا انھوں نے چالیس بنت مخاض واجب کر دیے ہیں اور یہ بات درست نہیں ہے۔

نیز بنو لبون، بنو مخاض سے بڑھ کر ہوتے ہیں اس لیے بنو مخاض کی جگہ بنو لبون جو کہ بنات مخاض سے بھی بڑھ کر ہوتے ہیں ان کا اثبات صرف توقیف یعنی نقلی دلیل کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (فی المدینۃ مائۃ من الابل) کا تقاضا ہے کہ جس تعداد پر اسم ابل کا اطلاق ہوتا ہے وہی جائز ہے اس لیے دلالت کے بغیر اضافے کا اثبات نہیں ہو سکتا۔

ہمارے اصحاب کا مسلک اس بارے میں بیان کردہ اقوال سے کم از کم قول کے مطابق ہے اس لیے وہ ثابت ہو گیا اور چونکہ اس سے زائد پر دلالت موجود نہیں ہے اس لیے وہ ثابت نہیں ہو گا۔ نیز عمروں کی کیفیت کے متعلق حضرت ابن مسعودؓ سے ہمارے اصحاب کے قول کی موافقت میں روایت منقول ہے اور جو صحابہ کرام پانچ صنفوں کے قائل ہیں ان میں سے کسی سے بھی اس روایت کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔

جبکہ امام شافعی اور امام مالک کے قول کی موافقت میں کسی صحابی سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اس کی روایت صرف سلیمان بن یسار سے ہے اس لیے ہمارے اصحاب کا قول اولیٰ ہو گا، کیونکہ تمام فقہاء امصار کا ان پانچ صنفوں کے اثبات پر اتفاق ہے اور ان پانچ صنفوں کے متعلق ہمارے اصحاب کا جو مسلک ہے اس کی کیفیت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کی رو سے ثابت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو لبون کا ایجاب دوسرے سال والے نر اور مادہ بچوں بنو مخاض کی نسبت اولیٰ ہے اس لیے کہ زکوٰۃ میں بنو لبون لیے جاتے ہیں اور بنو مخاض نہیں لیے جاتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زکوٰۃ میں ابن لبون بدل کے طور پر لیا جاتا ہے۔

اسی طرح ہمارے نزدیک ابن مخاض بھی بدل کے طور پر لیا جاتا ہے۔ اس لیے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ نیز دیتوں کو زکوٰۃ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارے مخالف کے نزدیک قتل شبہ عمد کی دیت میں چالیس حاملہ اونٹنیاں واجب ہوتی ہیں جبکہ زکوٰۃ میں ایسی اونٹنیاں واجب نہیں ہوتیں۔

شبہ عمد کی دیت میں اونٹوں کی عمریں

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے قتل شبہ عمد کی دیت کے متعلق روایت ہے کہ سو اونٹوں کی چار صنفیں ہوں گی جس کی تفصیل یہ ہے پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقے اور پچیس جذعے۔ جس طرح زکوٰۃ میں اونٹوں کی عمروں کی کیفیت ہے یہاں بھی اسی طرح ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ شبہ عمد میں تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس گابھن اونٹنیاں جو پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی ہوں۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے کہ تیس بنت لبون، تیس حقے اور چالیس حاملہ اونٹنیاں جو پانچویں سال میں ہوں۔

ابو اسحاق نے عاصم بن ضمرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے شبہ عمد کی دیت کے متعلق روایت کی ہے کہ تینتیس حقے، تینتیس جذعے اور چونتیس گابھن اونٹنیاں جو عام طور پر پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی عمروں والی ہوں۔ شبہ عمد کی دیت کے متعلق فقہاء امصار میں اختلاف رائے ہے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ شبہ عمد کی دیت کی چار ٹکڑیاں ہوں گی، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ امام محمد کا قول ہے کہ قتل شبہ عمد کی دیت کی تین ٹکڑیاں ہوں گی۔ تیس حقے، تیس جذعے اور چالیس گابھن اونٹنیاں جو عام طور پر پانچ سال سے لے کر سات سال تک کی ہوں۔

یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور ان حضرات سے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے — اسی طرح کی روایت ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اس شخص پر دیت مغلظہ لازم آئے گی جو اپنے بیٹے کو تلوار پھینک مارتا ہے

اور اس طرح اسے قتل کر دیتا ہے اس پر دیت مغلظہ کی صورت میں تیس حِقّے، تیس جذعے اور چالیس گابھن اونٹنیاں لازم آئیں گی۔

اگر دادا نے اپنے پوتے کو اس طرح قتل کر دیا ہو تو اس کا حکم بھی باپ کے حکم کی طرح ہو گا۔ اگر باپ نے بیٹے کا ہاتھ کاٹ ڈالا ہو اور اس کی موت واقع نہ ہوتی ہو تو اس میں دیت مغلظہ کا نصف لازم آئے گا۔ امام مالک کا یہ قول بھی ہے کہ سونے چاندی والوں سے بھی دیت مغلظہ وصول کی جائے گی۔

اس کی صورت یہ ہو گی کہ تیس حقوں، تیس جذعوں اور چالیس گابھن اونٹنیوں کی قیمت کا اندازہ لگایا جائے گا۔ پھر قتل خطا کی دیت کے اونٹوں کی پانچ صنفوں یعنی بیس بنت مخاض، بیس ابن لبون، بیس بنت لبون، بیس حقوں اور بیس جذعوں کی قیمت لگائی جائے گی پھر ان دونوں دیتوں کی قیمتوں کا فرق نکالا جائے گا اور اسی کی مقدار چاندی کا اضافہ کر دیا جائے گا۔

امام مالک کا قول ہے کہ تمام زمانوں میں سونے چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کا تعین اونٹوں کی قیمتوں کی کمی بیشی کے لحاظ سے ہو گا۔ اگر دیت مغلظہ دیت خطا کے دوگنا ہو جائے گی تو اسی مقدار سے اس پر چاندی کا اضافہ کر دیا جائے گا۔ قتل شبہ عمد کی چاندی کی دیت کے متعلق سفیان ثوری کا قول ہے کہ اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے قتل خطا اور قتل شبہ عمد کی دیتوں کے مابین فرق کی جو مقدار ہے اس کے مطابق چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت میں اضافہ کر دیا جائے گا جس طرح امام مالک نے فرمایا ہے، حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قتل خطا کی دیت پانچ صنفیں ہیں جیسا کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور اس کے حق میں دلائل پیش کیے ہیں۔ اس کے بعد فقہاء کے درمیان قتل شبہ عمد کی دیت کی صنفوں میں اختلاف رائے ہو گیا۔

بعض کا قول ہے کہ اس کی چار صنفیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ تین ہیں۔ پہلا قول اولیٰ ہے کیونکہ دوسرے قول میں دیت کسی دلالت کے بغیر اور زیادہ مغلظہ بن جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الدیۃ مائۃ من الابل) سب کے جواز کا موجب ہے۔ اب چار صنفیں کر کے دیت کو مغلظہ بنانے پر تو سب کا اتفاق ہے لیکن اس پر تغلیظ بین تین صنفیں سو کے اضافہ ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر حدیث اس کی نفی کرتا ہے۔ اس بنا پر ہم اس کا

اثبات نہیں کریں گے۔

نیز گابھن اونٹنیوں کے اثبات سے تعداد میں اضافے کا اثبات لازم آتا ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان گابھن اونٹنیوں کے بچے پیدا ہوں گے تو تعداد سو سے بڑھ جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قاسم ابن ربیعہ کی روایت ہو انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ اس میں قتل شبہ عمد کی دیت سو اونٹ مقرر کی گئی ہے۔ جن میں سے چالیس گابھن اونٹنیاں ہوں گی۔ قتل شبہ عمد کے اثبات میں اس سے استدلال کیا گیا ہے۔ کیا اس سے اسنان یعنی اونٹوں کی عمروں کا بھی اثبات نہیں ہوگیا؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت سے ہم نے قتل شبہ عمد کا اس بنا پر اثبات کیا ہے کہ صحابہ کرام نے بھی شبہ عمد کے اثبات میں اسی روایت کو استعمال کیا تھا اگر اونٹوں کی عمر کا ثبوت ہوتا تو یہ بات مشہور ہوتی۔ نیز بات اگر اس طرح ہوتی تو اس بارے میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف رائے نہیں ہوتا جس طرح شبہ عمد کے اندر اختلاف رائے نہیں ہے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ایک روایت کئی معانی پر مشتمل ہو جن میں سے بعض تو ثابت ہو جائیں اور بعض اس وجہ سے ثابت نہ ہوسکیں کہ یا تو اصل کے لحاظ سے ہی یہ ثابت نہیں یا یہ کہ ان پر نسخ وارد ہوچکا ہے۔

سونے اور چاندی میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلظہ بنانے کا جہاں تک تعلق ہے تو اس میں دو باتوں میں ایک ضرور ہوگی یا تو اصل میں دیت اونٹوں کی صورت میں واجب ہوتی تھی اور ان کی جگہ سونا اور چاندی اس بنا پر قابل قبول ہیں کہ یہ ان اونٹوں کی قیمتیں ہیں اور یا تو دیت اصل میں سونے، چاندی یا اونٹوں میں سے کسی ایک کی صورت میں واجب ہوتی تھی اور اس میں یہ صورت نہیں تھی کہ ان اصناف ثلثہ میں بعض کو بعض کا بدل قرار دیا گیا تھا۔

اگر اونٹ ہی دیت میں واجب ہوتے تھے اور دراہم و دنانیر یعنی چاندی سونا ان اونٹوں کے بدل کے طور پر قبول کیے گئے ہیں تو اس صورت میں امام مالک کے اس قول کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا جس کے مطابق دیت شبہ عمد یعنی دیتِ مغلظہ اور دیتِ خطا کے مابین فرق کو سونے اور چاندی کی دیت کی صورت میں ان میں اضافہ کرکے واجب کردیا جائے گا۔ بلکہ یہ کہنا ضروری ہوگا کہ دیت دینے والے پر ان اونٹوں کی قیمت واجب ہوگی

جو دیت مغلظہ کے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے ہوں گے۔ اسی طرح دیت خطا میں بھی ان اونٹوں کی قیمتوں کا اعتبار کرنا چاہیے جو دیت خطا کے اونٹوں کی عمروں کے حساب سے ہوں گے۔

نیز یہ کہ ہم دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے اندر ایک محدود مقدار کا اعتبار نہ کریں یعنی یوں نہ کہا جائے کہ دراہم کی صورت میں دیت کی مقدار دس ہزار درہم یا بارہ ہزار درہم ہے اور دینار کی صورت میں ایک ہزار ہے بلکہ ہر زمانے میں اونٹوں کی قیمت کو دیکھا جائے۔ اگر ان کی قیمت چھ ہزار ہو تو اس میں کوئی اضافہ کیے بغیر اتنی ہی رقم دیت دینے والے پر واجب کر دی جائے اور اگر پندرہ ہزار ہو تو پندرہ ہزار ہی واجب کر دی جائے۔

یہی صورت دینار یا سونے کی دیت میں بھی اختیار کی جانی چاہیے جب سونے چاندی کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے متعلق سلف کے دو ہی اقوال ہیں یعنی دراہم کی صورت میں دس یا بارہ ہزار اور دینار کی صورت میں ایک ہزار تو گویا سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اس مقدار میں اضافہ کرنے یا اس میں کمی کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ دراہم و دنانیر خود دیتیں ہیں کسی کے بدل نہیں ہیں۔ جب بات اس طرح ہے تو پھر دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کو مغلظہ بنانا دو وجوہ سے درست نہیں ہوگا۔ ایک تو یہ کہ دیت کو مغلظہ بنانے کی صورت یہ ہے کہ یا تو اس سلسلے میں شریعت کی طرف سے آگاہی اور رہنمائی حاصل ہو چکی ہو جسے توقیف کہا جاتا ہے اس پر سب کا اتفاق ہو چکا ہے۔

اب دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کو مغلظہ بنانے کے لیے درج بالا دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت موجود نہیں ہے یعنی نہ توقیف ہے اور نہ ہی اتفاق۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اونٹوں کی صورت میں دیت کو ان اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے مغلظہ بنایا جاتا ہے تعداد کے لحاظ سے مغلظہ نہیں بنایا جاتا۔ اب اگر دراہم و دنانیر کی صورت میں دیت کو اس طرح مغلظہ بنا لیا جائے کہ ان کے اوزان بڑھا دیے جائیں تو اس کی وجہ سے خروج عن الاصول لازم آئے گا۔

ایک اور وجہ بھی موجود ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دراہم و دنانیر کو اونٹوں کی قیمت کے طور پر دیت میں نہیں دیا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ عاقلہ اگر دراہم والے ہوں تو قاضی انھیں دیت میں دراہم ادا کرنے کا حکم دے گا اگر دنانیر والے ہوں تو دینار ادا کرنے کا حکم دے گا۔ اگر اونٹ ہی اصل ہوتے اور دراہم و دنانیر ان اونٹوں کے بدل ہوتے تو قاضی کے لیے یہ فیصلہ دینا

درست نہ ہوتا کہ دراہم یا دنانیر دیت میں ادا کیے جائیں اور ادائیگی کی مدت تین سال ہوگی۔ کیونکہ یہ دین کے بدلے دین کی شکل ہوگی۔

جب یہ بات جائز ہوگئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ دراہم و دنانیر خود دیتیں ہیں اور اونٹوں کے بدل نہیں ہیں۔ دراہم و دنانیر کی صورت میں ادا ہونے والی دیت مغلظ نہیں ہوسکتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے سونے کی صورت میں دیت کی مقدار ایک ہزار دینار مقرر کیا تھا۔

چاندی کی صورت میں روایات کے اندر اختلاف ہے۔ اہل مدینہ کی روایت کے مطابق بارہ ہزار درہم اور اہل عراق کی روایت کے مطابق دس ہزار درہم ہیں۔ حضرت عمرؓ نے یہ مقدار مقرر کرتے وقت دیت شبہ عمد اور دیت خطا میں کوئی فرق نہیں کیا اور صحابہ کرام کے سامنے یہ فیصلہ ہوا اور کسی کی طرف سے بھی اس سے اختلاف کا اظہار نہیں کیا گیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ سونے چاندی کی صورت میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلظ بنانے کی بات ساقط اور غلط ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کے درمیان اونٹوں کی عمروں کے لحاظ سے دیت کو مغلظ بنانے کی کیفیت کے اندر اختلاف ہے کیونکہ اونٹوں میں عمروں کے لحاظ سے دیت کو مغلظ بنانا واجب ہے۔ اگر سونے اور چاندی میں بھی دیت کو مغلظ بنانا واجب ہوتا تو صحابہ کرام کے درمیان اس بارے میں بھی اختلاف رائے ہوتا جس طرح اونٹوں کی صورت میں ہوا ہے۔

اب جبکہ اس بارے میں ان حضرات کے اختلاف رائے کی کوئی روایت منقول نہیں ہے صرف سونے کی دیت کے بارے میں ایک ہزار دینار اور چاندی کی دیت کی متعلق دس ہزار یا بارہ ہزار درہم کی روایت منقول ہے جس میں اضافے یا کمی کی کوئی شرط مذکور نہیں ہے تو اس سے گویا یہ بات ثابت ہوگئی کہ صحابہ کرام کا اونٹوں کے سوا کسی اور صورت میں ادا کی جانے والی دیت کو مغلظ بنانے کی نفی پر اجماع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے جو اصول بیان کیا ہے اگر اس کا تعلق اونٹوں سے ہوتا تو غالباً یہ درہموں کی صورت میں دیت کی ادائیگی کے لیے قاضی کا فیصلہ قرض کے بدلے قرض کا موجب ہوتا یہ بالکل اسی طرح جیسے فقہاء کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے ایک متوسط درجے کے غلام کے بدلے نکاح کر لے پھر اگر وہ درہموں کی صورت میں غلام کی قیمت عورت کو پیش کر دے۔

تو اسے قبول کر لیا جائے گا اور یہ دین کے دین کی بیع نہ ہو گی۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر کسی نے غلام کے بدلے کسی سے نکاح کر لیا ہو تو ہمارے نزدیک قاضی اسے درہم ادا کرنے کا فیصلہ نہیں سنائے گا بلکہ اس سے یہ کہے گا کہ اگر تم چاہو تو اپنی بیوی کو ایک متوسط درجے کا غلام دے دو اور اگر چاہو تو درہموں کی شکل میں اس کی قیمت دے دو۔

اس لیے جو بات ہم نے کہی ہے اس میں دین کے بدلے دین کی بیع لازم نہیں آتی۔ دیت کے سلسلے میں اگر قاضی نے عاقلہ پر درہموں کی شکل میں ادائیگی کا فیصلہ لازم کر دیا ہو تو ان سے اونٹ قبول نہیں کیے جائیں گے۔

علاوہ ازیں غلام کی قیمت کا اس وقت اعتبار کیا جائے گا جبکہ شوہر درہموں کی صورت میں اس کی قیمت ادا کرے گا لیکن دیت کی صورت میں جب درہموں میں اس کی ادائیگی کا ارادہ کرے گا تو اونٹوں کی قیمتوں کا اعتبار نہیں کیا جائے گا خواہ اونٹوں کی یہ قیمت کم ہو جائے یا زیادہ۔

حرم کے اندر اور اشہر حرم یعنی حج کے مہینوں میں قتل ہو جانے والے انسان کی دیت کے متعلق سلف کے مابین اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام محمد زفر، ابن ابی لیلیٰ اور امام مالک کا قول ہے کہ دیت اور قصاص کے وجوب کے لحاظ سے حرم کے اندر اور حرم سے باہر نیز حج کے مہینوں اور دیگر مہینوں میں قتل کا حکم یکساں ہے۔

اوزاعی سے جب ان دونوں صورتوں کے متعلق سوال کیا گیا کہ آیا ان میں دیت کو مغلظہ بنایا جائے گا یا نہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ اگر کوئی شخص حرم کے اندر یا حج کے مہینے میں قتل کر دیا جائے تو دیت میں اس کے تہائی حصے کا اضافہ کر دیا جائے گا اور قتل شبہ عمد کی صورت میں اونٹوں کی عمروں کا حساب بڑھا دیا جائے گا۔

مزنی نے اپنی کتاب المختصر میں امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ قتل شبہ عمد میں دیت مغلظہ لازم آئے گی اور کہا کہ اس قتل میں دیت عاقلہ کے ذمہ ہو گی، زخموں کا بھی یہی حکم ہے نیز حج کے مہینے اور مکہ مکرمہ میں نیز رشتہ دار کی صورت میں قتل اور زخم کے اندر دیت مغلظہ لازم آئے گی۔

حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے مکہ معظمہ میں قتل ہو جانے والی ایک عورت کے خون بہا کے طور پر ایک دیت اور تہائی دیت کا فیصلہ دیا تھا۔ ابراہیم نخعی نے اسود سے روایت کی ہے کہ ایک شخص بیت اللہ کے قریب قتل ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ سے اس بارے

میں دریافت کیا تو آپ نے جواب میں کہا کہ اس کی دیت بیت المال سے ادا کی جائے گی۔

حضرت علیؓ نے اس مقتول کے لیے ایک دیت سے زائد کو ضروری نہیں سمجھا اور حضرت عمرؓ نے آپ کی مخالفت نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ کا کلمی ارشاد ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ۔ یہ حکم حدودِ حرم کے اندر اور اس سے باہر رونما ہونے والے قتل کے لیے عام ہے۔

نیز کفارہ کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق حرم سے ہے یا حل یعنی حرم کے باہر کے علاقے سے۔ جبکہ یہ خالص اللہ کا حق ہوتا ہے اس لیے دیت کا بھی اسی طرح ہونا واجب ہو گیا کیونکہ دیت ایک آدمی کا حق ہے اور حرم یا حج کے مہینے کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اس لیے کہ حرم اور شہر حرم کی حرمت خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

اگر خون بہا یا جرمانے کے لزوم میں حرم اور شہر حرم کی حرمت کا کوئی اثر ہوتا تو کفارہ پر بھی جو کہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس کا بطریق اولیٰ اثر ہوتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (الا ان قتیل خطأ العمد قتیل السوط والعصا فیه مائة من الابل) بھی دلالت کرتا ہے۔ آپ نے حرم اور حل میں کوئی فرق نہیں فرمایا۔ حضرات تابعین کرام سے اس بارے میں اختلاف رائے منقول ہے۔

سعید بن المسیب، عروہ بن الزبیر، ابوبکر بن عبدالرحمٰن، خارجہ بن زید، عبیداللہ بن عبداللہ اور سلیمان بن یسار سے منقول ہے کہ حرم اور غیر حرم میں دیت کا حکم یکساں ہے۔ شہر حرام کا بھی یہی حکم ہے۔ قاسم بن محمد اور سالم بن عبداللہ سے منقول ہے کہ جو شخص حرم میں قتل ہو جائے تو اس کی دیت میں ایک تہائی کے برابر اضافہ کر دیا جائے گا۔

اونٹوں کے سوا دیت کی ادائیگی

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ دیت اونٹوں، دراہم ودینار کی صورت میں ادا کی جا سکتی ہے۔ درہموں کی مقدار دس ہزار اور دینار کی ایک ہزار ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک دیت صرف اونٹوں اور سونے یا چاندی کی صورت میں ادا کی جا سکتی ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ سونے کی مقدار ایک ہزار دینار ہے اور چاندی کی مقدار بارہ ہزار درہم ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اہل شام اور اہل مصر سونے والے اور اہل عراق چاندی والے ہیں اور صحراؤں میں رہنے والے اونٹوں والے ہیں۔

امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ دیت میں اونٹوں والوں سے صرف اونٹ، چاندی والوں سے صرف چاندی اور سونے والوں سے صرف سونا قبول کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کی مقدار دس ہزار درہم، سونے کی ایک ایک ہزار دینار اور اونٹوں کی ایک سو اونٹ ہیں۔ جن لوگوں کے پاس گائیں ہوں گی وہ دو سو گائیں، جن کے پاس بکریاں ہوں گی وہ دو ہزار بکریاں اور جن کے پاس کپڑوں کے جوڑے ہوں گے وہ دو سو یمنی جوڑے ادا کریں گے۔

دیت کے اندر بکریوں اور گایوں میں صرف وہی جانور قبول کیے جائیں گے جو ثنی ہوں یعنی (گائے دو سال کی اور بکری ایک سال کی) یا اس سے زائد عمر کے ہوں گے اور کپڑوں کے جوڑوں کی صورت میں صرف یمنی جوڑے قبول کیے جائیں گے جس میں ہر جوڑے کی قیمت پچاس یا اس سے زائد درہم ہو گی۔

ابن ابی لیلیٰ سے مروی ہے، انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے، انھوں نے عبیدہ سلمانی سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ آپ نے سونے والوں پر ہزار دینار، چاندی والوں

پر دس ہزار درہم، گائے والوں پر دو سو گائیں، بکری والوں پر دو ہزار بکریاں، کپڑے والوں پر دو سو جوڑے اور اونٹ والوں پر ایک سو اونٹ مقرر کیے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دیت درحقیقت جان کی قیمت ہے۔ اور تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی ایک متعین مقدار ہے جس پر نہ اضافے کی گنجائش ہے اور نہ ہی کمی کی۔ نیز اسے اجتہاد رائے کے حوالے نہیں کیا گیا ہے۔ جس طرح تلف شدہ اشیاء کی قیمتوں اور مہر مثل کی مقدار کے تعین میں اجتہاد رائے سے کام لیا گیا ہے۔ دس ہزار درہم کے اثبات پر سب کا اتفاق ہے اور اس سے زائد میں اختلاف ہے۔ اس لیے دس ہزار سے زائد کا اثبات صرف توقیف کے ذریعے جائز ہو سکتا ہے۔

ہشیم نے یونس سے، انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت میں دیے جانے والے سو اونٹوں کی قیمت فی اونٹ بارہ سو کے حساب سے بارہ ہزار درہم لگائی تھی جب کہ حضرت عمرؓ سے دیت میں دس ہزار درہم کی روایت موجود ہے۔ یہ ممکن ہے کہ جن لوگوں نے آپ سے بارہ ہزار کی روایت نقل کی ہے انھوں نے دس درہم کو چھ مثقال کے ہم وزن لیا ہو جو دس درہم سات مثقال کے ہم وزن ہونے کی صورت میں دس ہزار درہم بن جاتے ہوں۔

حسن نے اس روایت میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے چاندی کی صورت میں دی جانے والی دیت کی مقدار کا حساب اونٹوں کی قیمت سے لگایا ہے لیکن اس بنا پر نہیں کہ دیت میں اونٹ اصل ہوتے ہیں۔

اس روایت کے علاوہ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت کو چاندی کی صورت میں مقرر کیا تھا یعنی دیت میں چاندی یا درہم ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ عکرمہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے دیت کے سلسلے میں دس ہزار درہم کی روایت کی ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے محمد بن مسلم طائفی نے عمرو بن دینار سے انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المدیۃ اثنا عشر الفا۔ دیت کی رقم بارہ ہزار درہم ہے) یا اس روایت سے جسے ابن ابی نجیح نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے دیت میں بارہ ہزار درہم کا فیصلہ سنایا تھا۔

نافع بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے اور شعبی نے حارث سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ان روایات کے سلسلے میں یہ جواب دیا جائے گا کہ عکرمہ کی حدیث

کو ابن عیینہ وغیرہ عمرو بن دینار سے، وہ عکرمہ سے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں۔ اس سلسلۂ روایت میں حضرت ابن عباسؓ کا ذکر نہیں ہے اس طرح یہ روایت مرسل ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ اس حدیث کو موصول قرار دینے میں ایک راوی محمد بن مسلم سے غلطی ہوئی ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ ساری روایتیں درست بھی ہو جائیں تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ بارہ ہزار درہم اس حساب سے بنتے ہوں کہ دس درہم چھ مثقال کے ہم وزن ہوں۔ جب یہ احتمال پیدا ہو جائے تو احتمال کی بنا پر اضافے کا اثبات جائز نہیں ہوتا اور دس ہزار کا اثبات ہو جائے گا جس پر سب کا اتفاق ہے۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دینار کی صورت میں دیت کی مقدار ایک ہزار ہے دوسری طرف شریعت میں ہر دس درہم کو ایک دینار کی قیمت بنایا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ زکوٰۃ بیس مثقال سونے اور دو سو درہم میں واجب ہوتی ہے۔

اس طرح دو سو درہموں کو بیس دینار کے بالمقابل نصاب قرار دیا گیا۔ گویا ہر دس درہم ایک دینار کے بالمقابل ہو گئے۔ اس لیے یہ چاہیے کہ دیت کے اندر بھی ہر دینار کے بالمقابل دس درہم رکھے جائیں۔

امام ابوحنیفہ نے تین اصناف یعنی اونٹ، سونا اور چاندی کے علاوہ کسی اور جانور یا چیز کو دیت کے لیے مقرر نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دیت جان کی قیمت ہوتی ہے اور قیاس کا تقاضا تھا کہ اس کی روایت درہم و دینار کی شکل میں کی جائے جس طرح تمام دوسری تلف شدہ اشیاء کی قیمتیں ان سکوں میں ادا کی جاتی ہیں لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جان کی قیمت اونٹوں کی شکل میں ادا کرنے کا حکم دیا تو امام ابوحنیفہ نے اس روایت پر عمل پیرا ہو کر ان کے سوا کسی اور صورت میں دیت کی ادائیگی کو واجب نہیں کیا۔ واللہ اعلم۔

اہلِ کفر کی دیتیں

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، عثمان البتی، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ کافر کی دیت، مسلمان، یہودی، عیسائی، معاہد اور ذمی کی دیت کی طرح ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے اور ان کی عورتوں کی دیت اس کا نصف ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ یہودی اور عیسائی کی دیت ایک دیت کا تہائی ہے۔ مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہے اور عورتوں کی دیت اس سے آدھی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دیتوں میں مسلمانوں کے ساتھ ان کی مساوات کی دلیل یہ قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا) تا قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ) دیت مال کی ایک معلوم مقدار کا نام ہے جو ایک آزاد کی جان کے بدل کے طور پر ادا کی جاتی ہے۔

اسلام سے پہلے اور اسلام آنے کے بعد دیتیں لوگوں میں متعارف اور معلوم تھیں۔ مومن کو خطأً قتل کر دینے کی صورت میں قول باری کے اندر کلام ان ہی دیات کی طرف راجع ہوا پھر جب قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ) کا اس پر عطف ہوا تو دیت سے مراد بھی وہی دیت ہوئی جس کا ابتدا میں ذکر ہوا تھا کیونکہ یہ اگر مراد نہ ہوتی تو یہ دیت نہ کہلاتی اس لیے کہ دیت جان کے بدل کی ایک معلوم مقدار کا نام ہے جس میں نہ اضافہ ہو سکتا ہے نہ کمی۔

لوگ اس سے قبل ہی دیتوں کی مقداروں کے متعلق جانتے تھے۔ انھیں مسلمان اور کافر کی دیتوں کے درمیان کسی فرق کا علم نہیں تھا۔ اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ آیت میں کافر کے لیے جس دیت کا ذکر ہے یہ وہی دیت ہو جس کا مسلمان کے لیے ذکر ہوا ہے اور قول باری (فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ) اس کی طرف راجع ہو جس طرح مسلمان کے لیے دیت کے ذکر سے یہ سمجھا گیا تھا کہ اس سے مراد وہی دیت ہے جو لوگوں کے درمیان معلوم ومتعارف تھی۔

اگر بات اس طرح نہ ہوتی تو پھر یہ لفظ مجمل ہوتا اور اسے بیان وتفصیل کی ضرورت ہوتی جب کہ اس کی ضرورت پیش نہیں آئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ) اس پر دلالت نہیں کرتا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہوتی ہے جس طرح اس کی اس پر بھی دلالت نہیں ہے کہ عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہوتی ہے۔ اور یہ بات عورت کو اس حکم سے خارج نہیں کرتی کہ اس کی بھی پوری دیت ہو۔

اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جو نکتہ اٹھایا ہے وہ دو وجوہ کی بنا پر غلط ہے۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں صرف مرد کا ذکر کیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً) پھر فرمایا (وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ)

جس طرح اس ارشاد کا تقاضا ہے کہ مسلمان کے لیے پوری دیت ہو اسی طرح یہ معاہد کے لیے بھی کمال دیت کا مقتضی ہے کیونکہ لفظ کے لحاظ سے دونوں ایک جیسے ہیں اور اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ لوگوں میں دیت کی مقدار متعارف ومعلوم تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عورت کی دیت پر دیت کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اس کو دیت کا نام علی الاطلاق شامل نہیں ہوتا بلکہ مقید صورت میں شامل ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عورت کی دیت کے لیے مطلق لفظ دیت نہیں کہا جاتا بلکہ "عورت کی دیت" کہا جاتا ہے۔ جبکہ علی الاطلاق لفظ دیت صرف اس دیت پر محمول ہوتا ہے جو لوگوں میں معلوم ومتعارف تھی اور وہ تھی پوری دیت

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ) میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ مومن مقتول مراد ہو جس کا تعلق مسلمانوں سے معاہدہ رکھنے والی قوم سے ہو، یہاں ایمان کا اس لیے ذکر نہیں ہوا کہ اس سے پہلے دو قسم کے مقتولوں کے سلسلے میں اس کا ذکر

ہو چکا تھا اس لیے تیسرے قسم کے مقتول کے لیے اسے ضروری سمجھا نہ گیا اور پہلے دو کے ساتھ اس کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کئی وجوہ کی بنا پر یہ تاویل غلط ہے اول یہ کہ خطاب کی ابتدا میں خطاً قتل ہونے والے مومن اور اس کے حکم کا ذکر ہے۔ اس میں جو عموم ہے وہ تمام اہل ایمان کی شمولیت کا مقتضی ہے اِلّا یہ کہ کسی دلیل کی بنا پر بعض صورتیں مخصوص ہو جائیں اس لیے آیت کے سیاق میں اس حکم کے لیے مومن کے ذکر کا اعادہ درست نہیں جب کہ آیت کا اول حصہ اسے اور اس کے غیر دونوں کو شامل ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں وہ مومن مراد نہیں ہے جس کا تعلق اس قوم سے ہو جس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو۔ دوم یہ کہ جب اس مقتول کو ایمان کے ذکر سے مقید نہیں کیا گیا تو سب کے لیے اس کے حکم کا اجرا واجب ہو گیا یعنی اہل ایمان اور ہم سے معاہدہ کرنے والی قوم کے کفار سب اس میں شامل ہو گئے۔

اس لیے دلالت کے بغیر اس حکم کو صرف اہل ایمان کے ساتھ خاص کر دینا اور اہل کفر کو اس میں شامل نہ کرنا درست نہیں ہے۔ سوم یہ کہ علی الاطلاق یہ کہا گیا ہے کہ مقتول کا تعلق معاہدین سے ہو جو اس بات کا مقتضی ہے کہ مقتول بھی اپنی قوم کی طرح ایک کافر معاہد ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب کوئی شخص کسی کے متعلق یہ کہے کہ "فلاں شخص کا تعلق اہل ذمہ سے ہے" تو اس سے جو مفہوم سمجھ میں آئے گا وہ یہی ہوگا کہ یہ شخص بھی اہل ذمہ جیسا ذمی ہے۔ ظاہر قول باری (وَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيْثَاقٌ) اس مفہوم کا موجب ہے کہ مقتول بھی اپنی قوم جیسا معاہد ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کا حکم بیان کرنا چاہا جو مومن ہونے کے ساتھ ساتھ مشرکین کا رشتہ دار بھی ہو تو فرمایا (فَاِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ۔ اگر مقتول کا تعلق تمہاری دشمن قوم سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو ایک مومن غلام آزاد کرنا ہوگا)

یہاں مقتول کے ذکر کو لفظ ایمان سے مقید کر دیا گیا۔ اسے اگر مطلق رکھا جاتا تو اس سے یہی مفہوم ہوتا کہ مقتول اپنی قوم جیسا کافر شخص ہے۔

چہارم یہ کہ اگر معترض کی تاویل درست ہوتی تو اس صورت میں مقتول کے خاندان کو دیت حوالے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ اس کے اہل خاندان کافر ہوتے جو اس کے وارث نہیں

بن سکتے تھے۔ اس طرح مذکورہ بالا تمام وجوہ معترض کی اس تاویل کے فساد اور دیت کی مساوات کی مقتضی ہیں۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے محمد بن اسحاق نے داؤد بن الحصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب قول باری (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ) تا آخر آیت کا نزول ہوا تو اس وقت صورت حال یہ تھی کہ اگر بنو نضیر بنو قریظہ کے کسی شخص کو قتل کر دیتے تو نصف دیت ادا کرتے اور اگر بنو قریظہ بنو نضیر کے کسی شخص کو ہلاک کر دیتے تو پوری دیت ادا کرتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کے حکم میں ان سب کو یکساں قرار دے دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ روایت کے الفاظ "ادوا الدیۃ" (دیت ادا کر دیتے) نیز "سوی بینھم فی الدیۃ" (آپ نے دیت کے حکم میں ان سب کو یکساں قرار دے دیا) میں اس دیت کی طرف اشارہ ہے جو پہلے سے معلوم تھی اور جس کے ذکر کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی تھی یعنی پوری دیت اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کو نصف دیت کی طرف لوٹا دیا ہوتا تو روایت کے الفاظ یہ ہوتے کہ آپ نے نصف دیت کے حکم میں ان دونوں قبیلوں کو یکساں قرار دے دیا۔ دیت میں یکساں قرار دینے کے الفاظ نہ ہوتے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (فی النفس مائۃ من الابل) یہ حکم کافر اور مسلمان دونوں کو عام ہے۔ مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو عامر کے دو مقتولوں کی دیت دو آزاد مسلمانوں کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا جب کہ یہ دو مقتول مشرک تھے۔

محمد بن عبدوس نے روایت بیان کی ہے کہ انھیں علی بن الجعد نے، انھیں ابوبکر نے یہ سنایا ہے کہ میں نے نافع کو حضرت ابن عمرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کرتے سنا ہے کہ آپ نے ایک ذمی کی دیت ایک مسلمان کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔

یہ دونوں روایتیں مسلمان اور کافر کی دیتوں کی مساوات کی موجب ہیں کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا مقتولین کی دیت کی ادائیگی کا حکم آیت (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ) کے بموجب دیا ہوگا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ دیت مسلمان کی دیت کی طرح تھی اور چونکہ آیت میں

دیت کی مقدار بیان نہیں ہوئی ہے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اقدام آیت میں مذکورہ دیت کے لیے بیان اور وضاحت کی حیثیت کا حامل ہوگا اور یہ اصول ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل کسی وارد حکم کے بیان اور وضاحت کی حیثیت کا حامل ہو تو اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے ہیثم سے، انھوں نے ابو الہیثم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سب کے سب اس بات کے قائل تھے کہ معاہد کی دیت کی تعداد وہی ہے جو ایک آزاد مسلمان کی دیت ہے۔

ابراہیم بن سعد نے ابن شہاب زہری سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ یہودیوں اور نصرانیوں کی دیت جب وہ معاہد ہوتے مسلمان کی دیت کے برابر قرار دیتے تھے۔

سعید بن ابی ایوب نے بیان کیا ہے کہ انھیں یزید بن ابی حبیب نے روایت کی ہے کہ انھیں جعفر بن عبداللہ بن الحکم نے خبر دی ہے کہ رفاعہ بن سموءل نامی یہودی شام میں قتل ہوگیا حضرت عمرؓ نے اس کی دیت میں ایک ہزار دینار دینے کا حکم دیا تھا۔

محمد بن اسحاق نے ابان بن صالح سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت کی طرح ہے۔ علقمہ، ابراہیم نخعی مجاہد، عطاء اور شعبی کا بھی یہی قول ہے۔

زہری نے سالم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان نے ایک کافر معاہد کو قتل کر دیا۔ حضرت عثمانؓ نے اس پر ایک مسلمان کی دیت کے برابر دیت کے لزوم کا فیصلہ دیا۔

یہ تمام روایات اور سلف کے مذکورہ بالا اقوال جو ظاہر آیت کے موافق ہیں۔ دیتوں کے مسئلے میں مسلمان اور کافر کے درمیان مساوات کے موجب ہیں۔ سعید بن مسیب سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا: "یہودی اور نصرانی کی دیت کی مقدار چار ہزار درہم ہے اور مجوسی کی دیت کی مقدار آٹھ سو درہم ہے۔"

سعید کا قول ہے کہ حضرت عثمانؓ نے معاہد کی دیت کی مقدار کے سلسلے میں چار ہزار درہم کا فیصلہ دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دیتوں کے سلسلے میں ان حضرات سے اس کے خلاف بھی روایات منقول ہیں جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے۔

اس مسئلے میں ہم سے اختلاف رکھنے والے حضرات کا اس روایت سے استدلال ہے جو عمرو بن شعیب نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے موقع پر مکہ میں داخل ہوئے تو آپ نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔"

اسی طرح اس روایت سے بھی استدلال ہے جو عبداللہ بن صالح نے بیان کی ہے، انھیں ابن لہیعہ نے یزید نے ابی حبیب سے، انھوں نے ابوالخیر سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (دیة المجوس ثمان مائة مجوسیوں کی دیت کی رقم کی مقدار آٹھ ہزار ہے)

ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ مکہ مکرمہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبے کو وہ صحابہ کرام بھی سن رہے تھے جن سے ہم نے دیت کی مقدار کی روایت کی ہے۔ اگر مذکورہ بالا روایت کی بات درست ہوتی تو ان صحابہ کرام کو بھی یہ ضرور معلوم ہوتی جس کے نتیجے میں یہ حضرات اس بات کو چھوڑ کر کسی اور بات کو قبول نہ کرتے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ"معاہد کی دیت مسلمان کی دیت کی طرح ہے" نیز آپ نے بنو عامر کے دو مقتولوں کی دیت دو آزاد مسلمانوں کی دیت کے برابر ادا کرنے کا حکم دیا تھا یہ روایت اولی ہے کیونکہ اس میں ایک زائد بات کا اظہار ہے۔

جب دو روایتوں میں تعارض ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ بات اولی ہو گی جس کا ظاہر کتاب اللہ مقتضی ہو گا اور جس کی موافقت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایتیں نقل کی گئی ہوں گی اور وہ یہ ہے کہ (الدیة مائة من الابل) اس میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے اس لئے دیتوں میں ان دونوں کا یکساں ہونا واجب قرار پایا۔

رہ گئی حضرت عقبہ بن عامرؓ سے منقول روایت جو مجوسیوں کی دیت کے متعلق ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے ایک راوی ابن لہیعہ کی بنا پر یہ روایت انتہائی ضعیف ہے اور اس جیسی روایت قابل استدلال نہیں ہے، ابن لہیعہ سے عبداللہ بن صالح نے جو روایتیں کی ہیں وہ خصوصی طور پر انتہائی ضعیف ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَدِیَۃٌ مُّسَلَّمَۃٌ اِلٰٓی اَھْلِہٖ) کو مسلمان کی دیت پر عطف کر کے بھی مسلمان اور کافر کی دیتوں میں مساوات کی دلالت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس کی مثال ایسی ہے جس طرح کوئی یہ کہے "من قتل عبداً فعلیہ قیمتہ و من استھلک ثوباً فعلیہ قیمتہ" (جس نے کوئی غلام قتل کر دیا اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی اور جس نے کوئی کپڑا استعمال کر لیا اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی) اور ظاہر ہے کہ اس قول کی دونوں قیمتوں کی یکسانیت اور مساوات پر ہرگز دلالت نہیں ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ دیت مال کی ایک مقدار کا نام ہے جو ایک آزاد انسان کی جان کا بدل قرار پاتی ہے۔ یہ مقدار لوگوں کے نزدیک متعارف و معلوم تھی یعنی ایک سو اونٹ۔ اس لیے جب بھی دیت کے اسم کا اطلاق کیا جائے گا اس سے یہی مقدار مفہوم ہوگی۔

اس لیے آیت میں لفظ دیت کے اطلاق نے اس مفہوم کی خبر دی پھر ماقبل میں مذکورہ دیت پر اس کا عطف بھی اسی مفہوم کا مقتضی ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ میں مذکور لفظ اس مفہوم کو بیان کرنے میں یکساں ہیں کہ یہ دیت کامل ہے۔ واللہ اعلم۔

ایک مسلمان جو دارالحرب میں مقیم ہوتا ہے اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے پہلے ہی قتل کردیا جاتا ہے

ارشادِ باری ہے (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ اگر مقتول کا تعلق تمہاری دشمن قوم سے ہو اور وہ مومن ہو تو ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے)۔

اسرائیل نے سماک سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اگر مقتول شخص مومن ہو اور اس کی قوم کافر ہو تو اس کی کوئی دیت نہیں ہوگی لیکن ایک مومن غلام آزاد کیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ صورت اس شخص پر محمول ہوگی جو دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور پھر ہماری طرف سے ہجرت کرنے سے قبل ہی قتل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اس سے یہ مفہوم لینا درست نہیں ہے کہ ایک شخص دارالاسلام میں قتل ہو جائے اور اس کے کافر خویش و اقارب موجود ہوں اس کی وجہ یہ ہے کہ اہلِ اسلام میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل کی اس صورت کے اندر قاتل پر دیت لازم ہوگی جو بیت المال کو ادا کی جائے گی۔ نیز یہ کہ مقتول کے خویش و اقارب کا کافر ہونا اس کی دیت کے سقوط کا موجب نہیں ہوگا کیونکہ اس کی وراثت سے ان لوگوں کی محرومیت کی بنا پر انھیں مردہ تصور کیا جائے گا۔

عطاء بن السائب نے ابو یحییٰ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے مذکورہ بالا آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ایسا ہوتا کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر مسلمان ہو جاتا اور پھر اپنی قوم میں واپس جا کر ان کے ساتھ ہی رہنے لگتا، پھر وہ کسی معرکہ میں مسلمانوں کے ہاتھوں غلطی سے قتل ہو جاتا اس صورت میں قاتل کے لیے ایک غلام آزاد کرنا لازم ہو جاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ایک شخص دارالاسلام میں مسلمان ہوجائے تو دارالحرب کی طرف اس کی واپسی اس کی دیت کو ساقط نہیں کرتی جیسا کہ دوسرے تمام مسلمانوں کا معاملہ ہوتا ہے۔ اس لیے کہ مقتول اور مشرکین کے مابین پائی جانے والی قرابت اور رشتہ داری کا اس کی دیت کی قیمت کے اسقاط میں کوئی دخل نہیں ہوتا جس طرح دوسرے تمام اہل اسلام کا معاملہ ہوتا ہے کہ اگر وہ امان لے کر دارالحرب میں داخل ہوجائیں تو ان میں سے کسی کے قتل ہوجانے کی صورت میں دیت ساقط نہیں ہوتی بلکہ قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے۔

اس سلسلے میں ابوعیاض سے جو روایت ہے وہ حضرت ابن عباس سے منقول روایت جیسی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ مسلمان ہے جو کافروں کے درمیان رہتا ہو اور اسے کوئی مسلمان قتل کردے اور قاتل کو اس کے متعلق کوئی علم نہ ہو۔ اس صورت میں ایک غلام آزاد کیا جائے گا اور دیت واجب نہیں ہوگی۔ یہ بات اس صورت پر محمول ہے کہ وہ شخص دارالاسلام کی طرف ہجرت کرنے سے پہلے قتل ہوجائے۔

مغیرہ نے ابراہیم سے اس آیت کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد وہ مومن ہے جو قتل ہوجاتا ہے اور اس کی قوم مشرک ہوتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا کوئی معاہدہ نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں قاتل ایک غلام آزاد کرے گا۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کا معاہدہ ہو تو اس صورت میں قاتل اس کی دیت ان رشتہ داروں کو ادا کرے گا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ معاہدے میں شریک ہوں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی تاویل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتول کے رشتہ دار کافر ہونے کی بنا پر اس کے وارث نہیں ہوسکیں گے تو وہ اس کی دیت کیسے لے سکیں گے اور اگر اس کی قوم اہل حرب یعنی مسلمانوں سے برسرپیکار ہو اور یہ خود دارالاسلام کا باشندہ ہو تو اس صورت میں اس کی دیت بیت المال کے لیے واجب ہوگی جس طرح ایک مسلمان دارالاسلام میں قتل ہوجائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کی دیت بیت المال کو ادا کی جاتی ہے۔

ایک مسلمان دارالحرب میں رہتا ہو اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے پہلے قتل ہوجائے اس کے متعلق فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کا مشہور روایت کی رو سے۔

نیز امام محمد کا قول ہے کہ ایک حربی اگر مسلمان ہوجائے اور ہماری طرف ہجرت کرنے سے

پہلے دار الحرب میں امن لے کر جانے والے کسی مسلمان کے ہاتھوں قتل ہو جائے تو قتل خطا کی صورت میں قاتل پر کفارہ کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

اگر دو مسلمان امن لے کر دار الحرب میں داخل ہو جائیں اور ایک کے ہاتھوں دوسرا قتل ہو جائے تو قتل عمد اور قتل خطا دونوں صورتوں میں قاتل پر دیت عائد ہوگی اور قتل خطا کی صورت میں کفارہ بھی ادا کرنا پڑے گا۔ اگر یہ دونوں قیدی بن کر دار الحرب پہنچ جائیں اور پھر ایک کے ہاتھوں دوسرا قتل ہو جائے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قتل خطا میں قاتل پر صرف کفارہ لازم آئے گا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ قاتل پر قتل خطا اور عمد دونوں میں دیت لازم ہوگی بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ ایک حربی دار الحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور ہماری طرف آنے سے پہلے کسی مسلمان کے ہاتھوں قتل ہو جاتا ہے تو قاتل پر استحساناً دیت لازم ہوگی۔

اگر وہ تو مسلم مسلمان کے کھودے ہوئے کنوئیں میں گر کر یا اس کے بنائے ہوئے پرنالے کے نیچے دب کر ہلاک ہو جاتا ہے تو ان صورتوں میں وہ کوئی تاوان ادا نہیں کرے گا۔ لیکن یہ روایت نہ صرف امام ابو یوسف کے مشہور قول کے خلاف ہے بلکہ خلاف قیاس بھی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب کوئی شخص دار الحرب میں مسلمان ہو جائے اور پھر ہمارے ملک میں آنے سے پہلے قتل ہو جائے تو قتل خطا کی صورت میں قاتل پر دیت اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔

امام مالک کا قول ہے کہ آیت (فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) کا تعلق اس صلح کے ساتھ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مکہ کے درمیان ہوئی تھی کیونکہ جو شخص ہجرت نہیں کرتا وہ وارث قرار نہیں پاتا۔

لوگ ہجرت کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے تھے۔ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن وَلَايَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۔ جو لوگ ایمان لے آئے اور ہجرت نہیں کی تو جب تک وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں ان سے تمہارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے اسی طرح ہجرت نہ کرنے والے مسلمان کے کوئی ورثاء نہ ہوتے جو اس کی وراثت کے مستحق قرار پاتے اس لیے مقتول ہونے کی صورت میں اس کی دیت واجب نہ ہوتی)

پھر یہ حکم قول باری (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ) کی بنا پر منسوخ

ہو گیا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ جو شخص دشمن کی سرزمین میں مقیم رہے خواہ اس نے دین اسلام کیوں نہ قبول کر لیا ہو۔ لیکن قدرت کے باوجود وہ مسلمانوں کے علاقے کی طرف نقل مکانی نہیں کرتا تو اس کے بارے میں احکامات وہی ہوں گے جو مشرکین کے متعلق ہیں۔

اور جب کوئی حربی مسلمان ہو کر اہل حرب کے علاقے میں مقیم رہے جبکہ اسے نقل مکانی کی قدرت حاصل ہو تو یہ مسلمان نہیں کہلائے گا اور اس کی جان و مال پر وہی احکام نافذ ہوں گے جو اہل حرب کی جان و مال پر نافذ ہوتے ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ جب کوئی مسلمان دارالحرب میں چلا جائے تو خواہ وہ اسلام سے ارتداد اختیار نہ بھی کرے۔ دارالاسلام کی سکونت ترک کرنے کی بنا پر وہ مرتد شمار ہو گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب کوئی مسلمان کسی مسلمان کو جنگ یا حملے کے دوران دارالحرب میں قتل کر دے اور اسے اس کے اسلام کے متعلق کوئی علم نہ ہو تو ایسی صورت میں قاتل پر نہ تو دیت لازم آئے گی اور نہ ہی قصاص۔ البتہ اسے کفارہ ادا کرنا ہو گا خواہ وہ مسلمان قیدی کی صورت میں وہاں ہو یا امن لے کر وہاں گیا ہو یا وہاں مسلمان ہو گیا ہو لیکن اگر قاتل کو اس کے مسلمان ہونے کا علم ہوا اور پھر وہ اسے قتل کر دے تو اس صورت میں اس سے قصاص لیا جائے گا۔

فقہاء کے ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں مقتول سے مراد یا تو وہ حربی ہے جو دارالحرب میں مسلمان ہو جاتا ہے اور پھر ہماری طرف ہجرت کر کے چلے آنے سے پہلے ہی قتل ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے یا اس سے مراد وہ مسلمان ہے جس کی اہل حرب کے ساتھ رشتہ داریاں ہوں اس لیے کہ قول باری (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ) میں ان دونوں معانی کا احتمال موجود ہے یعنی یہ مقتول اہل دارالحرب سے بھی ہو سکتا ہے اور دارالحرب کا رشتہ دار بھی ہو سکتا ہے۔

اگر ہم ظاہر آیت کو اس کی اصلی حالت پر رہنے دیتے ہیں تو اس مسلمان مقتول کی دیت ضرور ساقط کر دیتے جو دارالاسلام میں قتل ہوتا اور دارالحرب میں اس کے رشتہ دار موجود ہوتے اس لیے کہ ظاہر آیت کا یہی تقاضا ہے لیکن چونکہ اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا شخص اگر دارالاسلام میں قتل ہو جائے تو دارالحرب میں اس کے رشتہ داروں کی موجودگی اس کی دیت یا قصاص کے سلسلے میں عائد ہونے والے حکم کو ساقط نہیں کرتی۔

اس لیے آیت سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ اس سے مراد وہ مسلمان مقتول ہے جو دارالحرب کا باشندہ ہو اور ابھی تک ہجرت کر کے ہمارے علاقے میں پہنچ نہ گیا ہو۔ اس کے قاتل پر قتل خطا کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا دیت لازم نہیں آئے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے مقتول کے سلسلے میں کفارہ واجب کیا ہے دیت واجب نہیں کی۔ کیونکہ کسی نص میں کسی اور نص کے بغیر اضافہ جائز نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نص میں اضافہ اس کے نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے قول باری (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ) کی بنا پر دیت کیوں واجب نہیں کی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زیر بحث آیت میں مذکور اس مومن سے مراد وہ مومن لینا ہرگز درست نہیں ہے جس کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہوا ہے۔

اس لیے کہ اس میں دیت اور غلام کی آزادی دونوں کا ایجاب ہے۔ اس لیے اس پر عطف کر کے یہ شرط لگانا ممتنع ہے کہ وہ اہل دار الحرب میں سے ہو پھر اس میں ہم غلام آزاد کرنا واجب کر دیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے اول خطاب میں شروع ہی سے دیت کے ساتھ اسے بھی واجب کر دیا ہے۔

نیز قول باری (فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ) نئے سرے سے ایک کلام کی ابتدا ہے جس کا خطاب میں پہلے ذکر نہیں گزرا ہے اس لیے کہ یہ کہنا درست نہیں: "اعط ھذا رجلا وان کان رجلا فاعطہ ھذا" (یہ چیز کسی آدمی کو دے دو اور اگر آدمی ہو تو یہ چیز اسے دے دو) یہ ایک فاسد کلام ہے جسے کوئی حکیم اور دانا انسان اپنی زبان سے ادا نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ زیر بحث آیت میں مذکور مومن جسے پہلے مومن پر معطوف کیا گیا ہے وہ خطاب کے اول حصے میں داخل نہیں ہے۔

اس پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہناد بن السری نے، انھیں ابو معاویہ نے اسماعیل سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ خثعم کی طرف مسلمانوں کی ایک فوج روانہ کی۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے سجدہ میں پڑ کر اپنے آپ کو بچانے کی کوشش کی لیکن انھیں قتل کرنے کا سلسلہ تیز رہا۔

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب پہنچی تو آپ نے ان مقتولین کی آدھی دیتیں ادا کرنے کا حکم دیا اور ساتھ ہی فرمایا (انا بریٔ من کل مسلم یقیم بین اظھر المشرکین میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جس نے مشرکین کے درمیان سکونت اختیار کر رکھی ہو) صحابہ نے عرض کیا اللہ کے رسول! وہ کس طرح؟ آپ نے فرمایا (لا تتراءی نارا ھما) مسلمان اور مشرک کے گھروں میں جلنے والی آگ کی روشنی ایک دوسرے کو نظر نہ آئے گویا جب فاصلہ اتنا ہوگا تو سمجھا جائے گا کہ مسلمان مشرک کے ساتھ اقامت گزیں نہیں ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن علی بن شعیب نے، انھیں ابن عائشہ نے، انھیں حماد بن سلمہ نے حجاج سے، انھوں نے اسماعیل سے، انھوں نے قیس سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(من قام مع المشرکین فقد برئت منہ الذمۃ او قال لا ذمۃ لہ۔ جو مسلمان مشرکین کے ساتھ قیام پذیر ہو اس سے ہم بری الذمہ ہیں یا یوں فرمایا اس سے ہماری ذمہ داری ختم ہوگئی۔

اس حدیث کے ایک راوی ابن عائشہ کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو مسلمان ہو جانے کے بعد بھی مشرکین کے ساتھ قیام پذیر ہوتا ہے۔ اگر ان مشرکین پر مسلمانوں کے حملے کے دوران وہ قتل ہو جائے تو اس کی دیت نہیں ہوگی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اس سے ہماری ذمہ داری ختم ہوگئی"۔

اس روایت کے الفاظ (انا بریٔ منہ) اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایسے آدمی کے خون کی کوئی قیمت نہیں ہے جس طرح اہل حرب کے خون کی مسلمانوں پر کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی روایت کے بموجب آدھی دیت ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔

اس کی ایک وجہ یا تو یہ ہو سکتی ہے کہ جس مقام پر ان لوگوں کو قتل کیا گیا تھا اس کے متعلق یہ شک تھا کہ آیا یہ دارالاسلام کے علاقے کے اندر ہے یا دارالحرب کے۔ یا یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تبرع اور نیکی کے طور پر ایسا کرنے کا حکم دیا ہو اس لیے کہ اگر پوری دیت واجب ہوتی تو آپ نصف دیت ادا کرنے کا ہرگز حکم نہ دیتے۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں شیبان نے، انھیں سلیمان بن المغیرہ نے، انھیں حمید بن ہلال نے کہ میرے پاس ابوالعالیہ اور میرے ایک دوست دونوں آئے۔ ہم اٹھ کر بشر بن عاصم لیثی کے پاس پہنچے۔ ابوالعالیہ نے ان سے خطاب

کر کے فرمایا کہ ان دونوں کو حدیث سنائیے۔

اس پر بشر نے کہا، مجھے یہ روایت عقبہ بن مالک لیثی نے سنائی ہے، ان کا تعلق بشر کے خاندان سے تھا۔ روایت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دستہ روانہ کیا۔ اس نے ایک گروہ پر حملہ کر دیا۔ اس گروہ میں سے ایک آدمی الگ ہو گیا، مسلمانوں کے دستے کا ایک آدمی تلوار لے کر اس کے پیچھے چل پڑا۔ جب اس نے تلوار لہرائی تو پیچھے رہ جانے والا شخص کہنے لگا کہ میں مسلمان ہوں۔

لیکن اتنی دیر تک مسلمان کی تلوار کی وار اس پر پڑ چکی تھی، چنانچہ وہ قتل ہو گیا۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں لائی گئی تو آپ نے سخت کلمات فرمائے۔ قاتل نے یہ سن کر عرض کیا کہ اس نے صرف قتل سے بچنے کے لیے یہ الفاظ کہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر کئی دفعہ اس شخص کی طرف سے اپنا چہرہ مبارک دوسری طرف کر لیا۔ اس وقت چہرے پر ناگواری کے آثار واضح طور پر نظر آ رہے تھے اور پھر فرمایا:

(ان اللہ ابی علی ان اقتل مؤمناً۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ میرے ہاتھ سے کوئی مسلمان قتل ہو جائے) آپ نے یہ فقرہ تین بار دہرایا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کے ایمان کی خبر دے دی لیکن قاتل پر دیت واجب نہیں کی اس لیے کہ مقتول حربی تھا اس نے اسلام لانے کے بعد ہماری طرف ہجرت نہیں کی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں حسن بن علی اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یعلی بن عبید نے اعمش سے، انھوں نے ابوظبیان سے، انھیں حضرت اسامہ بن زید نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ جہینہ کے علاقے کے ایک مقام حرقات کی طرف ہمیں ایک دستے کے ساتھ روانہ کیا۔

دشمنوں نے ہمارے مقابلے کی ٹھانی لیکن بھاگ کھڑے ہوئے۔ ہمیں ان کا ایک آدمی ہاتھ آ گیا، جب ہم نے اسے قابو کر لیا تو اس نے کلمہ پڑھنا شروع کر دیا لیکن ہم نے اسے مار مار کر ہلاک کر دیا۔ جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا

(من لک بلا الہ الا اللہ یوم القیامۃ، قیامت کے دن اس مقتول کے پڑھے ہوئے کلمہ لا الہ الا اللہ کا تمہاری طرف سے کون ذمہ اٹھائے گا)

میں نے عرض کیا کہ اس نے ہمارے ہتھیاروں سے ڈر کر یہ کہا تھا۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا
(افلا شققت عن قلبہ حتی تعلم من اجل ذلک قالھا ام لا، من لک بلا الہ الا اللہ یوم القیامۃ۔
پھر تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھا کہ تمھیں معلوم ہو جاتا کہ اس نے اپنے بچاؤ کی خاطر یہ کہا تھا یا بچاؤ کی خاطر نہیں کہا تھا۔ قیامت کے دن اس کے لا الہ الا اللہ کا تمھاری طرف سے کون ذمہ اٹھائے گا؟)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ کلمات بار بار دہراتے رہے حتٰی کہ میری یہ تمنا ہوئی کہ کاش! میں آج ہی مسلمان ہوا ہوتا!! یہ روایت بھی ہمارے قول پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہؓ پر کوئی چیز واجب نہیں کی۔

یہ روایت امام شافعی پر حجت ہے ان کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی دوسرے مسلمان کو دار الحرب کے اندر یہ جانتے ہوئے قتل کر دے گا کہ وہ مسلمان ہے، اس پر قصاص واجب ہوگا۔

اس حدیث میں مذکورہ واقعہ اس قول کے خلاف ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقتول کے مسلمان ہونے کی خبر دی لیکن حضرت اسامہؓ پر نہ تو دیت واجب کی اور نہ ہی قصاص۔
رہ گیا امام مالک کا یہ قول کہ آیت (فَاِنْ کَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّکُمْ) میں اس شخص کا ذکر ہے جس نے مسلمان ہونے کے بعد ہجرت نہ کی ہو اور اب یہ حکم قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔

تو یہ کسی دلالت کے بغیر قرآن کے ایک ثابت حکم کے نسخ کا محض دعویٰ ہے جبکہ ہجرت کی بنا توارث کے حکم کی منسوخی اور رشتہ داری کی بنا پر اس کا اثبات اس حکم کے نسخ کا موجب نہیں بن سکتا بلکہ یہ حکم از خود ثابت و قائم ہے۔ میراث کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔
علاوہ ازیں ہجرت کی بنا پر توارث کے حکم کے نافذ العمل ہونے کے دوران ایسے رشتہ دار بھی ہوتے تھے جو ہجرت نہ کرنے کے باوجود بھی ایک دوسرے کے وارث بن جاتے تھے۔ ہجرت صرف مہاجر اور غیر مہاجر کے درمیان میراث کے خاتمے کا عمل کرتی تھی۔ رہ گئے وہ لوگ جو ہجرت کر کے نہیں آئے تھے وہ دوسرے اسباب کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔
اگر صورت حال امام مالک کے قول کے مطابق ہوتی تو پھر مقتول کی دیت اس کے ان رشتہ داروں کو ادا کرنا واجب ہوتا جو ہجرت کر کے نہیں آئے تھے۔ کیونکہ یہ بات تو واضح ہے

کہ جو لوگ ہجرت کر کے نہیں آئے تھے ان کی میراث یونہی بے کار پڑی رہنے نہیں دی جاتی تھی کہ اس کا مستحق ہی کوئی نہ ہو۔

جب اللہ تعالیٰ نے ہجرت سے قبل قتل ہو جانے والے کی دیت نہ تو اس کے مہاجر رشتہ داروں کو دینا واجب کیا اور نہ ہی غیر مہاجر رشتہ داروں کو تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ مقتول ابھی تک اہل حرب کے حکم میں تھا اور اس لیے اس کے خون کی کوئی قیمت نہیں تھی قول باری (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ) سے بھی یہی بات معلوم ہو رہی ہے کہ جب تک وہ ہجرت کر کے تمہارے پاس نہ آ جائے اس وقت تک اس کا شمار اہل حرب میں سے ہو گا اور وہ اپنے پہلے حکم پر باقی رہے گا جو یہ ہے کہ اس کے خون کی کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اگرچہ اس کا خون بہانا ممنوع ہی کیوں نہ ہو۔

اس کے خون کی بے قیمت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کافروں اور مشرکوں کی طرف اس کی نسبت بعض دفعہ اس طرح درست ہو جاتی ہے کہ وہ ان کے علاقے کا ہوتا ہے خواہ ان کے ساتھ اس کی کوئی رشتہ داری نہیں ہوتی ہے لیکن ایک شہر یا ایک گاؤں یا ایک گوشہ ان سب کے یکجا ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام لانے کے بعد بھی اس شخص کی نسبت ان ہی لوگوں کی طرف کی اس لیے کہ وہ ان کے علاقے کا باشندہ تھا اور اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس کے خون کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

حسن بن صالح کا یہ قول کہ مسلمان جب دارالحرب میں چلا جائے تو وہ مرتد ہو جاتا ہے، کتاب اللہ اور اجماع امت کے خلاف ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا) اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو دارالحرب میں مقیم رہنے کے باوجود اسلام لانے پر مسلمان قرار دیا اور ہم پر ان کی نصرت واجب کر دی۔ چنانچہ فرمایا (وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ) اور اگر وہ تم سے دین کے معاملے میں مدد کے طلب گار ہوں تو تم پر ان کی مدد ضروری ہے) اگر حسن بن صالح کی بات درست ہوتی تو مسلمان تاجروں کے لیے امان لے کر دارالحرب میں داخل ہونا جائز نہ ہوتا اور اگر وہ داخل ہو جاتے تو مرتد قرار پاتے حالانکہ یہ کسی اہل علم کا قول نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل اور عبدان المروزی نے، انھیں قتیبہ بن سعید نے، انھیں حمید بن عبدالرحمن

نے اپنے والد سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے حضرت جریر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (اذا ابق العبد الی المشرکین فقد حل دمہ۔ جب کوئی غلام بھاگ کر مشرکین کے پاس چلا جائے تو اس کا خون حلال ہو جائے گا)

تو ہم کہیں گے کہ ہمارے نزدیک یہ روایت اس صورت پر محمول ہے جب کوئی غلام اسلام سے ارتداد اختیار کر کے مشرکین سے جا ملے، اس لیے کہ غلام کا اپنے آقا کے پاس سے بھاگ کھڑا ہونا اس کے خون کو مباح نہیں کرتا اور دار الحرب میں جا نکلنا ایسا ہی ہے جس طرح کوئی مسلمان تاجر امان کے ساتھ وہاں داخل ہو جائے۔ اس لیے دار الحرب میں جا نکلنا اس کے خون کو مباح نہیں کرے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جو مسلمان دار الحرب میں کسی مسلمان کو قتل کر دے اور اسے مقتول کے متعلق کچھ علم نہ ہو اس پر کچھ لازم نہیں ہو گا اور اگر اسے مقتول کے مسلمان ہونے کا علم ہو گا تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ امام شافعی کے اس قول میں تناقض ہے کیونکہ جب یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ ایسے شخص کے خون کی قیمت ہے تو قتل عمد اور قتل خطا کے حکم میں اس لحاظ سے فرق نہیں ہو گا کہ دونوں صورتوں میں اس کے خون کا بدل واجب ہو گا یعنی عمد کی صورت میں قصاص اور خطا کی صورت میں دیت۔

لیکن جب خطا کی صورت میں قاتل پر کوئی چیز عائد نہیں ہو گی تو پھر عمد کا بھی یہی حکم ہو گا۔ گزشتہ سطور میں ہم نے جو دلائل بیان کیے ہیں ان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اسلام لانے کے بعد دار الحرب میں قیام پذیر انسان کے خون کی ہماری طرف ہجرت کر کے آ جانے سے پہلے کوئی قیمت نہیں ہوتی اور وہ اس حربی کے حکم پر باقی رہتا ہے اگرچہ اس کے خون بہانے کی ممانعت ہوتی ہے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب نے ایسے شخص کو حربی جیسی حیثیت دے دی یعنی اس کے مال کو تلف کرنے والا کوئی تاوان نہیں بھرے گا اس لیے کہ اس کی جان کی حرمت اس کے مال کی حرمت سے بڑھ کر ہے۔ جب اس کی جان تلف کرنے والے پر کوئی تاوان نہیں تو اس کا مال تلف کرنے والے پر بطریق اولیٰ کوئی تاوان نہیں ہونا چاہیے اور اس جہت سے اس کا مال حربی کے مال کی طرح ہو گا۔

اسی بنا پر امام ابو حنیفہ نے ایسے شخص سے اس طریقے پر لین دین کو جائز قرار دیا ہے جس

طریقے پر دار الحرب میں حربی سے لین دین کیا جاتا ہے یعنی ایک درہم کے بدلے دو درہم وغیرہ۔
دار الحرب میں قید کے اندر پڑے ہوئے شخص کو امام ابو حنیفہ نے اس شخص جیسا قرار دیا ہے جو وہاں مسلمان ہو کر ہجرت کرنے سے پہلے رہتا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں قیدی کی اقامت امان کے تحت نہیں ہوتی بلکہ وہ وہاں مقہور و مغلوب ہوتا ہے۔

جب یہ دونوں اس جہت سے یکساں ہو گئے تو ان کے قاتل سے تاوان کے سقوط کا حکم بھی یکساں رہے گا اور ان دونوں کے لحاظ سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم۔

قتل کی قسمیں اور ان کے احکامات

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتل کی چار قسمیں ہیں۔ واجب، مباح، ممنوع اور وہ جو نہ واجب ہو، نہ مباح اور نہ ہی ممنوع۔ پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق ہمارے خلاف برسرپیکار اہل حرب کے اس قتل سے ہے جو میدانِ جنگ میں ان کے گرفتار ہونے یا امان حاصل کرنے یا معاہدہ ہونے سے قبل وقوع پذیر ہوتا ہے۔

اس قتل کا دائرہ صرف مردوں تک محدود ہوتا ہے اس میں وہ عورتیں نہیں آتیں جو جنگوں میں حصہ نہیں لیتی ہیں اور نہ ہی بچے آتے ہیں جن میں ہتھیار اٹھانے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اسی طرح ان لوگوں کو قتل کرنا بھی واجب ہے جو مسلح بغاوت پر اتر آئیں اور قتل و غارت گری شروع کر دیں اور پھر توبہ کرنے سے پہلے امام المسلمین کے ہاتھ آ جائیں۔

اسی طرح باغیوں کو جب وہ مسلمانوں سے برسرپیکار ہو جائیں قتل کرنا واجب ہے نیز اس شخص کا قتل بھی ہم پر واجب ہے جو کسی بے گناہ انسان کی جان لینے کے درپے ہو جائے۔ اسی طرح جادوگر کا قتل، محصن زناکار کا رجم کے ذریعے قتل اور ہر اس شخص کا قتل جو حد اور سزا کے طور پر ہو۔ یہ تمام صورتیں واجب قتل کے تحت آتی ہیں۔

مباح قتل کی صورت وہ قتل ہے جو کسی مقتول کے ولی کے حق میں قصاص لینے کی بنیاد پر واجب ہوتا ہے۔ ولی کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ قاتل کو یا تو قتل کر دے یا اسے معاف کر دے۔ اس صورت میں قتل مباح ہوتا ہے واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اہل حرب اگر ہمارے قابو میں آ جائیں تو امام المسلمین کو اختیار ہوتا ہے کہ انہیں تہ تیغ کر دے یا ان کی جان بخشی کر دے۔ اسی طرح دار الحرب میں داخل ہونے والا شخص جسے کسی حربی کو قتل کر دینا یا اسے گرفتار کر لینا ممکن ہو وہ اسے قتل بھی کر سکتا ہے اور اگر چاہے تو گرفتار بھی کر سکتا ہے۔

ممنوع قتل کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت وہ ہے جس میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں کسی مسلمان کے خون سے اپنا ہاتھ رنگ لے اور اس میں کوئی شک وشبہ نہ ہو کہ اس نے عمداً اس فعل کا ارتکاب کیا ہے تو اس میں قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ دوسری صورت وہ ہے جس پر قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ قتل شبہ عمد ہے۔

نیز باپ کا اپنے بیٹے کو قتل کر دینا، اسی طرح امن لے کر دارالاسلام میں آنے والے حربی کا، نیز معاہد کا اور شبہ کی بنیاد پر کسی کا قتل بھی اس میں شامل ہے۔ قتل کی ان تمام صورتوں میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور دیت واجب ہوتی ہے۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ اگر دارالحرب میں کوئی شخص مسلمان ہو جائے اور ہماری طرف ہجرت کر کے آنے سے پہلے قتل کر دیا جائے تو قاتل پر نہ قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ دیت۔

اسی طرح امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اگر دارالحرب میں کوئی مسلمان قیدی قتل ہو جائے تو قاتل پر کوئی چیز عائد نہیں ہوتی، اگر کوئی آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ قتل کی یہ تمام صورتیں ممنوع ہیں اور ان میں قاتل پر تعزیر کے سوا اور کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔

قتل کی چوتھی قسم جو نہ واجب ہوتی ہے، نہ مباح اور نہ ہی ممنوع۔ اس کی صورتیں یہ ہیں۔ کوئی کسی کو غلطی سے قتل کر دے، یا بھول کر اس کی جان لے لے یا کوئی دیوانہ یا بچہ کسی کو ہلاک کر دے یا نیند کی حالت میں کوئی کسی کو مار ڈالے۔ قتل کی اس چوتھی قسم کا حکم ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے۔

قول باری (وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ۔ اگر مقتول کا تعلق اس قوم سے ہو جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خونبہا دیا جائے گا اور ایک مومن غلام آزاد کرنا ہو گا)

حضرت ابن عباسؓ، شعبی، قتادہ اور زہری کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ ذمی ہے جو خطأً قتل ہو جائے۔ اس کے قاتل پر دیت اور کفارہ دونوں چیزیں واجب ہوں گی۔ یہی ہمارے اصحاب کا بھی قول ہے۔ ابراہیم، حسن اور جابر بن زید کے قول کے مطابق آیت سے مراد یہ ہے کہ اگر قتل ہو جانے والا مسلمان اس قوم سے تعلق رکھتا ہو جس کے ساتھ تمہارا معاہدہ ہو تو دیت ادا کی جائے گی اور غلام آزاد کیا جائے گا۔

یہ حضرات ذمی کے قاتل پر کفارہ کے وجوب کے قائل نہیں ہیں۔ امام مالک کا یہی مسلک ہے۔ ہم نے گذشتہ صفحات میں واضح کر دیا ہے کہ ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں مذکور مقتول سے وہ کافر شخص مراد ہے جس کا مسلمانوں کے ساتھ معاہدہ ہو نیز یہ کہ اس مقام پر کسی دلالت کے بغیر ایمان کی شرط کو مضمر ماننا درست نہیں ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل دارالحرب میں سے کسی مومن کے قتل کا حکم بیان کرنا چاہا تو ایمان کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ)۔

اللہ تعالیٰ نے اس مقتول کو ایمان کے وصف سے متصف بیان کیا اس لیے کہ اگر اس مقتول کے ذکر کو ایمان کی شرط سے مطلق رکھا جاتا تو اطلاق کا تقاضا یہ ہوتا کہ مقتول کافر ہو اور اس کا تعلق ہماری دشمن قوم سے ہو۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کافر معاہد کے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے۔ یہ بات آیت سے اخذ ہوتی ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری قرار پایا کہ زیر بحث آیت میں مقتول سے کافر معاہد مراد لیا جائے۔ واللہ اعلم۔

کیا قتل عمد میں کفارہ واجب ہوتا ہے

ارشادِ باری ہے (وَ مَنۡ قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَاً فَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ مُّؤۡمِنَةٍ) اس آیت میں قتل خطا میں کفارہ کے ایجاب کا حکم منصوص ہے۔ قتل عمد کا ذکر اس قولِ باری (کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الۡقِصَاصُ فِی الۡقَتۡلٰی) میں ہوا۔

نیز فرمایا (اَلنَّفۡسُ بِالنَّفۡسِ) اور اس حکم کو قتل عمد کے ساتھ خاص کر دیا۔ جب قتل عمد اور قتل خطاء دونوں میں ہر ایک کا بعینہٖ ذکر ہوا اور ہر ایک کے حکم کو نصاً بیان کر دیا گیا تو اب ہمارے لیے اس منصوص حکم کے دائرے سے باہر نکل کر اس میں کسی قسم کا اضافہ کرنے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی کیونکہ منصوص احکامات کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا بالکل درست نہیں ہے۔

ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے لیکن امام شافعی کا قول ہے کہ قتل عمد کے مرتکب پر کفارہ بھی لازم ہے۔ ظاہر ہے کہ قتل عمد میں کفارہ کے اثبات سے نص کے حکم میں اضافہ لازم آئے گا جبکہ نص کے حکم میں صرف ایسے حکم کے ذریعے اضافہ ہو سکتا ہے جو خود بھی منصوص ہو اور اس میں پہلے حکم کو منسوخ کر دینے کی صلاحیت ہو۔

نیز کفارات کے احکامات کا قیاس کے ذریعے اثبات جائز نہیں ہے۔ ان کے اثبات کا ذریعہ یا تو توقیف ہے یا اتفاق امت ہے نیز جب اللہ تعالیٰ نے دونوں قسم کے مقتولوں میں سے ہر ایک کا حکم منصوص طریقے سے بیان فرما دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی فرما دیا (مَنۡ اَدۡخَلَ فِیۡ اَمۡرِنَا مَا لَیۡسَ مِنۡہُ فَھُوَ رَدٌّ۔)

(جو شخص ہماری شریعت میں ایسی چیز داخل کر دے گا جو اس میں سے نہ ہو اس چیز کو رد کر دیا جائے گا) اس بنا پر جو شخص قتل عمد کے مرتکب پر کفارہ واجب کرے گا وہ ایسی چیز داخل

کرنے والا قرار پائے گا جس کا شریعت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتلِ خطا میں کفارہ واجب ہے تو قتلِ عمد میں بطریقِ اولیٰ واجب ہونا چاہیئے اس لیے کہ قتلِ خطا کے مقابلے میں قتل عمد زیادہ گھناؤنا فعل ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کفارہ کا لزوم اور استحقاق گناہ کی بنا پر نہیں ہوا تھا کہ اس میں گناہ کی شدت کا اعتبار کیا جاتا کیونکہ قتلِ خطار کا مرتکب گنہگار نہیں ہوتا اس لیے اس کفارہ میں گناہ کا اعتبار ساقط ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول جانے والے پر سجدۂ سہو واجب کر دیا ہے اور عامد یعنی جان بوجھ کر خلاف نماز حرکت کرنے والے پر سجدۂ سہو واجب نہیں ہے، حالانکہ دوسرے کی حرکت پہلے کی حرکت کے مقابلے میں زیادہ سخت ہے۔

اگر شوافع اس حدیث سے استدلال کریں جسے ضمرہ نے ابراہیم بن ابی عیلہ نے عریف بن الدیلی سے اور انہوں نے حضرت واثلہ بن الاسقعؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس ایک قتل کے سلسلے میں تشریف لائے تھے جس کا ارتکاب ہمارے ایک آدمی نے کیا تھا اور اس طرح اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کرلی تھی۔

آپ نے ہم سے فرمایا تھا کہ "قاتل کی طرف سے غلام آزاد کردو۔ اللہ تعالیٰ اس غلام کے ہر عضو کے بدلے قاتل کے ایک عضو کو جہنم کی آگ سے آزاد کر دے گا۔" اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث کی ابن المبارک اور ابراہیم بن ابی عیلہ کے بھائی ہانی بن عبدالرحمٰن نے بھی ابو عیلہ سے روایت کی ہے لیکن اس میں "اوجب بالقتل" (یعنی ایک آدمی کو قتل کر کے اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کرلی تھی) کے الفاظ نہیں ہیں۔

مذکورہ بالا راوی ضمرہ بن ربیعہ کے مقابلے میں فن روایت کے لحاظ سے اثبت ہیں۔
علاوہ ازیں اگر اس حدیث کا ثبوت ضمرہ کی روایت کے مطابق ہو جائے پھر بھی مخالف کے قول کے حق میں اس کی دلالت نہیں ہوگی۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ روایت کے الفاظ "اوجب النار بالقتل" دراصل راوی کے وضاحتی الفاظ ہیں اس لیے کہ راوی نے اس مفہوم کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے" یعنی بالقتل" (حضرت واثلہؓ کی مراد یہ ہے کہ اس شخص نے ایک آدمی کو قتل کر کے اپنے لیے جہنم کی آگ واجب کرلی تھی)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس غلام سے کفارۂ قتل کے سلسلے میں آزاد کیا جانے والا غلام مراد لیتے تو آپ "مومن غلام" فرماتے۔ جب آپ نے غلام میں ایمان کی شرط نہیں لگائی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس کی آزادی کا کفارۂ قتل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

نیز آپ نے قاتل کے رشتہ داروں کو اس کی طرف سے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا جبکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ رشتہ داروں پر اس کی طرف سے غلام آزاد کرنا واجب نہیں ہوتا۔ نیز کفارہ میں کسی غیر کا قاتل کی طرف سے غلام آزاد کرنا قاتل کے کفارہ کے لیے کفایت نہیں کرتا۔

قولِ باری ہے (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ) اللہ تعالیٰ نے قتل کے کفارہ میں آزاد کیے جانے والے غلام کو ایمان کی صفت سے متصف کیا ہے۔ اس لیے اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اسی صفت سے موصوف غلام ہی کفارۂ قتل کے لیے درست ہوگا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مومن غلام کافر غلام کی بہ نسبت افضل ہوتا ہے کیونکہ ایمان کی صفت فرض کفارہ کی ادائیگی میں شرط بن گئی ہے۔ اس طرح اگر کسی نے مومن غلام آزاد کرنے کی نذر مانی ہو تو اس کے لیے کافر غلام آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا کیونکہ نذر ماننے والے اپنی نذر کو ایسی صفت کے ساتھ مقرون کر لیا ہے جو تقربِ الٰہی کے مفہوم پر مشتمل ہے۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ مسلمانوں کو صدقہ دینا کافر ذمیوں کو صدقہ دینے سے افضل ہے خواہ یہ نفلی صدقہ کیوں نہ ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے کفارۂ قتل کے روزوں میں تتابع یعنی مسلسل روزہ رکھنے کو ایک زائد صفت قرار دیا ہے۔ اس لیے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ امکانی حد تک اس صفت کے بغیر رکھے جانے والے روزے کفارہ کے لیے کفایت نہیں کریں گے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے اپنے اوپر ایک مہینے کے مسلسل روزے واجب کر لیے ہوں اس کے لیے ناغہ کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ اس نے ان روزوں کو ایسی صفت کے ساتھ واجب کر لیا تھا جس میں قربت یعنی تقرب الٰہی کا پہلو تھا۔ اس لیے یہ روزے اس صفت کے ساتھ واجب ہو گئے جس کے ساتھ اس نے ان کی نذر مانی تھی۔

قولِ باری ہے فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (جسے یہ میسر نہ ہو وہ لگا

مہینوں کے مسلسل روزے رکھے گا)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ جب کوئی شخص چاند کے حساب سے روزے رکھے گا تو اس میں دنوں کی کمی کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا یعنی مہینہ خواہ انتیس کا ہو یا تیس کا اس کے دو ماہ پورے ہو جائیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرؤیته وا فطروا لرؤیته فان غُمّ علیکم فعدوا ثلاثین، چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو۔ اگر چاند نظر نہ آئے تو تیس دن شمار کر لو) آپ نے چاند کے حساب سے مہینے کا اعتبار کا حکم دیا اور چاند نظر نہ آنے کی صورت میں تیس دن کے حساب کا امر فرمایا۔

اگر کسی نے کفارہ کے روزے کے مہینے کے درمیان سے ابتدا کر لی ہو تو وہ دوسرے مہینے کا چاند کے حساب سے اعتبار کرے گا اور پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کا گنتی کے حساب سے اعتبار کر کے تیس دن پورے کرے گا۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد کا یہی قول ہے۔ امام ابویوسف نے امام ابوحنیفہ سے ایک روایت کی ہے کہ چاند کے حساب سے مہینے کا اس وقت ہی اعتبار درست ہوگا جب روزہ رکھنے والا مہینے کی ابتدا سے چاند دیکھ کر روزہ رکھنا شروع کرے گا۔

حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے لیکن پہلی بات زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ قول باری (فَسِیۡحُوۡا فِی الۡاَرۡضِ اَرۡبَعَۃَ اَشۡھُرٍ، مشرکو، زمین میں چار مہینوں تک چلو پھرو) کی تفسیر میں مروی ہے کہ ان چار مہینوں سے ذوالحجہ کے باقی ماندہ دن، محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الثانی کے باقی دن مراد تھے۔ اس میں تین مکمل مہینوں کا چاند کے حساب سے اعتبار کیا گیا اور نامکمل مہینے کا دنوں کے حساب سے اعتبار کیا گیا۔

قول باری (فَصِیَامُ شَھۡرَیۡنِ مُتَتَابِعَیۡنِ) کے سلسلے میں یہ بات واضح ہے کہ ہمیں حسب امکان تتابع کا مکلف بنایا گیا ہے۔ دوسری طرف عادۃً یہ بات موجود ہے کہ عورت کا کوئی مہینہ حیض کے بغیر نہیں گذرتا اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ بنت جحش سے فرمایا تھا (تحیضی فی علم اللہ ستاً او سبعاً کما تحیض النساء فی کل شھر۔

اپنے آپ کو اللہ کے علم کے مطابق ہر ماہ چھ یا سات دن حائضہ سمجھو اور جس طرح ہر ماہ عورتیں حیض کے دوران عورتیں طریقہ اختیار کرتی ہیں تم بھی وہی طریقہ اختیار کرو) آپ نے

یہ بتایا کہ عورتوں کو ہر ماہ ایک حیض گذارنے کی عادت ہوتی ہے۔

جب صوم تتابع کے سلسلے میں ہمیں حسب امکان مکلف بنایا گیا ہے اور اگر عورت کے لیے دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ بات اس کی طاقت سے باہر ہوگی کہ وہ ایسے دو ماہ مسلسل روزے رکھے جس میں حیض نہ آئے۔ اس صورت میں ایام حیض کا حکم ساقط ہو جائے گا لیکن تتابع کا حکم منقطع نہیں ہوگا اور اس کے ایام حیض کی وہی حیثیت ہوگی جو روزوں کے دوران راتوں کی ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے تتابع منقطع نہیں ہوتا۔

امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ابراہیم سے مروی ہے کہ اس صورت میں عورت نئے سرے سے روزے شروع کرے گی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا دو مہینوں کے دوران بیمار پڑھ جائے گا اور روزہ نہیں رکھے گا تو اسے نئے سرے سے روزہ رکھنا ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایسی صورت میں وہ روزے جاری رکھے گا اور یہ روزے اس کے لیے کافی ہو جائیں گے۔ ہمارے فقہاء نے حیض اور مرض کے درمیان فرق رکھا ہے کہ مرد کے لیے عادۃً مرض کے بغیر دو ماہ مسلسل روزہ رکھنا ممکن ہے جبکہ عورت کے لیے عادۃً حیض کے بغیر دو ماہ مسلسل روزے رکھنا ممکن نہیں ہے۔ ایک اور وجہ سے ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ یہ کہ مرض کا پیدا ہو جانا روزہ چھوڑنے کا موجب نہیں ہوتا بلکہ یہ کام خود روزہ دار اپنے فعل اور ارادے سے کرتا ہے جبکہ حیض روزے کے منافی ہوتا ہے۔ اس میں عورت کے اپنے فعل کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اس لیے حیض روزے کے دوران آنے والی رات کے مشابہ ہوگیا اور جس طرح رات کی وجہ سے تتابع منقطع نہیں ہوتا اسی طرح حیض کی وجہ سے تتابع منقطع نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (تَوْبَةً مِّنَ اللّٰهِ، یہ اللہ سے اس گناہ پر توبہ کرنے کا طریقہ ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ " اللہ سے توبہ کرنے کے لیے وہ کام کرو جو اللہ نے واجب کیے ہیں تاکہ اللہ تعالیٰ تمہارے ان گناہوں کی توبہ قبول کرلے جن کا تم نے ارتکاب کیا ہے " ایک قول یہ ہے کہ آیت قتل کے فعل کے ساتھ خاص ہے۔

ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں " یہ اللہ کی طرف سے اس کی رحمت اور کشادہ دلی کا مظاہرہ ہے " جس طرح ایک اور مقام پر فرمایا (فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ) اس کا مفہوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے کشادگی پیدا کردی اور تمہیں سہولت بخشی۔

قولِ باری ہے۔ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ۔

اے ایمان لانے والو! جب تم اللہ کی راہ میں جہاد کے لیے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کرو اور جو تمھاری طرف سلام سے تقدیم کرے اسے فوراً نہ کہہ دو کہ تو مومن نہیں ہے۔ اگر تم دنیوی فائدہ چاہتے ہو تو اللہ کے پاس تمہارے لیے بہت سے اموالِ غنیمت ہیں تا آخر آیت۔

روایت کے مطابق اس آیت کا سببِ نزول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک مہم پر بھیجے ہوئے فوجی دستے نے ایک شخص کو دیکھا جس کے ساتھ کچھ بھیڑ بکریاں تھیں اس شخص نے سلام کرنے کے بعد کلمہ طیبہ ’’لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ‘‘ پڑھا لیکن ایک مسلمان نے اس کا سر تن سے جدا کر دیا جب یہ دستہ واپس آیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ کی اطلاع دی گئی آپ نے اس شخص سے پوچھا کہ تم نے اسے کیوں قتل کیا جبکہ وہ مسلمان ہو چکا تھا۔

اس نے عرض کیا کہ مقتول نے صرف اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ پڑھا تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ’’تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا؟‘‘ اس کے بعد آپ نے اس کی دیت اس کے وارثوں کو بھجوا دی اور اس کی بھیڑ بکریاں بھی واپس کر دیں۔ حضرت ابن عمرؓ اور عبداللہ بن ابی حدرد کا قول ہے کہ یہ شخص محلم بن جثامہ تھے جنہوں نے عامر بن اضبط اشجعی کو قتل کر دیا تھا۔

ایک روایت میں ہے کہ قاتل کی چند دنوں بعد موت واقع ہو گئی تھی۔ جب انہیں دفن کیا گیا تو زمین نے انہیں باہر پھینک دیا۔ تین مرتبہ اس طرح ہوا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ملی تو آپ نے فرمایا: ’’زمین تو ان لوگوں کو بھی قبول کر لیتی ہے جو اس سے بھی بدتر ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے تمھیں یہ دکھانا چاہا کہ اس کے نزدیک خون کی کس درجہ اہمیت اور قدر و قیمت ہے‘‘۔ پھر آپ نے حکم دیا کہ لاش پر پتھر ڈال دیے جائیں۔

محلم بن جثامہ کے متعلق یہ واقعہ مشہور رہے ہم نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے مروی حدیث کا پچھلے صفحات میں ذکر کیا تھا جس میں ہے کہ انہوں نے ایک مہم کے دوران ایک شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے اپنی زبان سے کلمہ طیبہ ادا کیا تھا، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ملی تو آپ نے اس پر ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے ان سے فرمایا تھا:

کلمہ طیبہ پڑھ لینے کے بعد تم نے اسے قتل کر دیا؟" جب انہوں نے عرض کیا کہ اس نے صرف اپنی جان بچانے کی خاطر کلمہ کا اقرار کیا تھا تو آپ نے فرمایا: "پھر تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا؟ قیامت کے دن اس کے پڑھے ہوئے کلمہ کی تمہاری طرف سے کون ذمہ داری اٹھائے گا؟"

اسی طرح ہم نے حضرت عقبہ بن مالک لیثی کی روایت کردہ حدیث کا بھی ذکر کیا ہے جو اسی مفہوم پر مشتمل ہے، مقتول نے کہا تھا کہ میں مسلمان ہوں لیکن اس کے باوجود اسے قتل کر دیا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات کو انتہائی طور پر ناپسند کرتے ہوئے فرمایا تھا: (ان اللہ ابیٰ ان اقتل مؤمنا، اللہ تعالیٰ کو ہرگز یہ بات پسند نہیں کہ میں کسی مسلمان کی جان سے لوں)۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں قتیبہ بن سعید نے، انہیں لیث نے ابن شہاب سے، انہوں نے عطاء بن یزید لیثی سے، انہوں نے عبیداللہ بن عدی بن الخیار سے، انہوں نے حضرت مقداد بن الاسودؓ سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ: "حضور، اگر کسی کافر سے میری مڈبھیڑ ہو جائے اور وہ اپنی تلوار سے میرا ایک ہاتھ کاٹ ڈالے پھر ایک درخت کی آڑ میں میری زد سے نکل جائے اور کہے کہ میں اللہ کے سامنے جھک گیا، کیا اس کے بعد میں اسے قتل کر سکتا ہوں؟" آپ نے جواب میں فرمایا: "اسے قتل نہیں کر سکتے۔" میں نے عرض کیا: "حضور! اس نے میرا ہاتھ کاٹ ڈالا تھا۔" آپ نے پھر فرمایا: "اسے قتل نہ کرو، اگر تم اسے قتل کر دو گے تو اس صورت میں اقرار اسلام سے پہلے جس مقام پر وہ تھا وہاں تم پہنچ جاؤ گے اور وہ تمہارے مقام پر آجائے گا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حارث بن ابی اسامہ نے، انہیں ابوالنضر ہاشم بن القاسم نے، انہیں المسعودی نے قتادہ سے۔ انہوں نے ابومجلز سے، انہوں نے ابوعبیدہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا شرع احدکم الرمح الی الرجل فان کان سنانہ عند ثغرۃ نحرہ فقال لا الہ الا اللہ فلیرفع عنہ الرمح۔

تم میں سے جب کوئی شخص کسی کافر کی طرف نیزہ بلند کرے اور نیزے کی انی اس کے حلقوم تک پہنچ جائے اور وہ شخص کلمہ پڑھ لے تو اسے اپنا نیزہ اس سے ہٹا لینا چاہیے۔

حضرت ابوعبیدہؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کلمہ طیبہ کو ایک مسلمان کے لیے امان کا

ذریعہ اور اس کی جان اور مال کے لیے بچاؤ اور حفاظت کا سبب بنا دیا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے جزیہ کو کافر کے لیے امان کا ذریعہ اور اس کے جان و مال کے لیے بچاؤ کا سبب قرار دیا ہے۔

یہ روایت ان احادیث کے ہم معنی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ مروی ہیں۔ (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ، وفی بعضھا، وان محمدا رسول اللہ، فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ۔

مجھے اس وقت تک لوگوں سے قتال کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ کلمہ طیبہ کا اقرار نہ کر لیں، بعض حدیث میں یہ الفاظ بھی ہیں، اور جب تک وہ یہ اقرار نہ کر لیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، جب وہ کلمہ کا اقرار کر لیں گے تو وہ مجھ سے اپنی جان اور اپنے مال محفوظ کر لیں گے، البتہ ان کی جان و مال پر اگر کوئی حق عائد ہو جائے تو وہ الگ بات ہے اور ان کا حساب وکتاب اللہ کے ذمے ہوگا)۔

اس حدیث کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت جریر بن عبداللہؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد جب عرب کے کچھ لوگوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت ابوبکرؓ نے ان سے قتال کا ارادہ کر لیا تو اس موقعہ پر ان حضرات نے حضرت ابوبکرؓ کو یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم) حضرت ابوبکرؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ حدیث میں "الا بحقھا" کے الفاظ بھی ہیں اور ان مانعین زکوٰۃ کے خلاف اقدامات "الا بحقھا" کے ذیل میں آتے ہیں۔

اس حدیث کی صحت پر صحابہ کرام کا اتفاق ہوگا اور یہ حدیث اس قولِ باری (وَلَا تَقُوْلُوا لِمَنْ اَلْقٰی اِلَیْکُمُ السَّلٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا، اور جو شخص فرمانبرداری اختیار کر لے اسے یہ نہ کہو کہ تو مومن نہیں ہے) کے ہم معنی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اسلام کا اظہار کرنے والے کے ایمان کی صحت کا فیصلہ کر دیا ہے اور ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم ایسے شخص پر مسلمانوں کے احکام جاری کریں خواہ اس کے دل میں اس کے خلاف عقیدہ کیوں نہ ہو اس سے زندیق کی توبہ قابلِ قبول ہونے پر جب وہ اسلام کا اظہار کرے استدلال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے زندیق اور غیر زندیق میں جب ان کی طرف سے اسلام کا اظہار ہو جائے کوئی فرق نہیں رکھا۔

نیز یہ اس بات کا بھی موجب ہے کہ جب کوئی شخص کلمہ طیبہ پڑھ لے یا اپنی زبان سے کہے کہ میں مسلمان ہوں تو پھر اس پر حکم اسلام جاری کیا جائے گا۔ اس لیے کہ قول باری (لِمَنْ اَلْقٰی اِلَیْکُمُ السَّلَمَ) کا مفہوم ہے کہ جو شخص اسلام کی طرف دعوت کے جواب میں فرمانبرداری اختیار کرتے ہوئے سر تسلیم خم کر دے اسے یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے۔

لیکن اگر "السلام" کی قرأت کی جائے تو مفہوم ہو گا "جو شخص تحیۃ اسلام یعنی "السلام علیکم" کہے" اسلامی سلام کا اظہار ایک شخص کے اسلام میں داخل ہونے کی علامت سمجھی جاتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جس نے اسلام کا اقرار کرنے والے شخص کو قتل کر دیا تھا فرمایا تھا "تم نے اس کے اسلام لانے کے بعد اسے قتل کر دیا"

یہی بات آپ نے اس شخص سے بھی فرمائی تھی جس نے کلمہ طیبہ پڑھنے والے شخص کو ہلاک کر دیا تھا۔ آپ نے اسلامی سلام کا اظہار کرنے والے پر مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا تھا۔

امام محمد بن الحسن نے "السیر الکبیر" میں لکھا ہے کہ اگر ایک یہودی یا عیسائی یہ کہہ دے کہ میں مسلمان ہوں تو ایسا کہنے سے وہ مسلمان نہیں ہو جائے گا کیونکہ یہ سب لوگ یہی کہتے ہیں۔ کہ ہم مسلمان ہیں، ہم مومن ہیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ہمارا دین بھی ایمان یعنی اسلام ہے۔ اس لیے ان کے اس قول میں یہ دلیل نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہیں۔

امام محمد نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی مشرک کو قتل کرنے کے لیے اس پر حملہ آور ہو جائے اور اس وقت وہ مشرک یہ کہے" میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں" تو یہ مسلمان سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کا کلمہ پڑھنا اس کے مسلمان ہونے کی دلیل ہے، البتہ اگر وہ اس قول سے پھر جائے تو اس صورت میں اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد نے یہودی کو اس کے اس قول پر کہ" میں مسلمان یا مومن ہوں" مسلمان قرار نہیں دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہود اسی طرح کہتے ہیں، وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اصل ایمان اور اسلام وہ ہے جس پر ہم عمل پیرا ہیں۔ اس لیے ان کا یہ کہنا ان کے مسلمان ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

یہود و نصاریٰ کی حیثیت ان مشرکین جیسی نہیں ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے۔ اس لیے کہ وہ سب کے سب بت پرست تھے۔ اس لیے ان کا اقرار توحید اور

ان میں سے کسی کا یہ کہنا کہ میں مسلمان ہوں یا میں مومن ہوں، گویا بت پرستی چھوڑ کر اسلام میں داخل ہونے کی علامت اور نشان ہوتا تھا۔ اس لیے ان کے اس اقرار و اظہار کو کافی سمجھ لیا جاتا تھا کیونکہ ایک مشرک کو اسی وقت اس اقرار و اظہار کا حوصلہ ہوتا تھا جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرتے ہوئے آپ پر ایمان لے آتا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

(امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ، فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم) اس قول سے آپ کی مراد مشرکین تھے۔ یہود نہیں تھے کیونکہ یہود "لا الہ الا اللہ" کا کلمہ پڑھا کرتے تھے۔ اسی طرح عیسائی بھی اس کلمۂ توحید کے قائل تھے۔

اگرچہ تفصیل میں جا کر توحید کے برعکس بات کرتے ہوئے "ایک میں تین" کے عقیدے کا اظہار کرتے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ "لا الہ الا اللہ" کا قول عرب کے مشرکین کے اسلام کا نشان تھا۔ کیونکہ وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت اسلام کو قبول کرتے ہوئے نیز آپ کی دعوت کی تصدیق کرتے ہوئے اعتراف توحید کرتے تھے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشادِ باری ہے (اِنَّھُمْ اِذَا قِیْلَ لَھُمْ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ یَسْتَکْبِرُوْنَ، اور یہ لوگ ایسے ہیں کہ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو بڑائی اور تکبر کا اظہار کرتے ہیں) یہود و نصاریٰ کلمۂ توحید کے اطلاق میں مسلمانوں کی موافقت کرتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے سلسلے میں مسلمانوں کی مخالفت کرتے تھے۔ اس لیے اگر کوئی یہودی یا عیسائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا اظہار کرے گا تو وہ مسلمان سمجھا جائے گا۔

حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی یہودی یا نصرانی اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دے لیکن یہ اقرار نہ کرے کہ میں اسلام میں داخل ہوں اور نہ ہی یہودیت یا عیسائیت سے اپنی برأت کا اظہار کرے تو صرف گواہی دینے کی بنا پر وہ مسلمان نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں: "میرا خیال ہے کہ میں نے امام محمد کی بھی اسی قسم کی تحریر کہیں دیکھی ہے۔ البتہ امام محمد نے "السیر الکبیر" میں جو کچھ لکھا ہے وہ حسن بن زیاد کی اس روایت کے خلاف ہے۔"

حسن کی اس روایت میں کہی گئی بات کی وجہ یہ ہے کہ ان یہود و نصاریٰ میں سے ایسے لوگ بھی ہیں جو اس کے قائل ہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں لیکن وہ تمہاری طرف رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ کچھ تو اس کے قائل ہیں کہ بے شک محمد (صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں لیکن ان کی ابھی تک بعثت نہیں ہوئی ہے۔ عنقریب ہونے والی ہے۔

اس لیے اگر ان میں سے کوئی شخص یہودیت یا نصرانیت پر قائم رہتے ہوئے اللہ کی وحدانیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی گواہی دے گا تو اس کی یہ گواہی اس کے مسلمان ہونے کی دلیل نہیں بن سکے گی جب تک وہ یہ نہ کہے کہ میں اسلام میں داخل ہوتا ہوں یا میں یہودیت یا عیسائیت سے اپنی برأت کا اظہار کرتا ہوں۔

اگر ہم قول باری (وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا) کو اس کے ظاہر پر رہنے دیں تو اس کی اس بات پر دلالت نہیں ہوگی کہ اطاعت و فرمانبرداری کا اظہار کرنے والے پر مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اس سے یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے کہ ایسے شخص سے نہ اسلام کی نفی کرو اور نہ ہی اثبات لیکن اس بارے میں تحقیق کر کے معلوم کرو کہ اس قول سے اس کی کیا مراد ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا جب تم اللہ کے راستے میں جہاد کے لیے نکلو تو دوست دشمن میں تمیز کر لیا کرو اور جو شخص سلام میں سبقت کرے اسے یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے ظاہر لفظ جس امر کا مقتضی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں تحقیق و تفتیش کا حکم دیا گیا ہے اور علامت ایمان کی نفی کرنے سے روکا گیا ہے۔ ایمان کی علامت کی نفی کی ممانعت میں ایمان کے اثبات اور اس کے حکم کا وجود نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب ہمیں کسی شخص کے ایمان کے بارے میں جس کے حالات سے ہم ناواقف ہوں شک ہو جاتا ہے تو ہمارے لیے اس پر ایمان یا کفر کا حکم لگانا جائز نہیں ہوتا الا یہ کہ تحقیق و تفتیش کر کے ہم اس کی اصلیت معلوم کر لیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ہمیں ایسی کوئی خبر سنائے جس کی صداقت یا عدم کا ہمیں کوئی علم نہ ہو تو ہمارے لیے اس کی تکذیب جائز نہیں ہوگی۔

لیکن ہماری ترک تکذیب ہماری طرف سے اس کی تصدیق کی علامت نہیں ہوگی۔ آیت

کے مقتضیٰ کی بھی یہی صورت ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ اس میں نہ تو ایمان کا اثبات ہے اور نہ ہی کفر کا اس میں تو صرف تحقیق و تفتیش کا حکم ہے۔ یہاں تک کہ ہمیں اس کی اصلیت معلوم ہو جائے۔

البتہ جن روایات کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ ایسے شخص پر ایمان کا حکم لگانا واجب کر رہی ہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اقتلت مسلمًا وقتلتہ بعد ما اسلم ، تم نے ایک مسلمان کو قتل کر دیا ! تم نے اسے اس کے اسلام لانے کے بعد قتل کر دیا !)

نیز آپ کا ارشاد ہے (امرتُ ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا) آپ نے کلمۂ توحید کے اظہار کرنے والے پر اسلام یعنی مسلمان ہونے کا حکم لگا دیا۔ اسی طرح حضرت عقبہ بن مالک رضی اللہ عنہ لیثی کی روایت میں آپ کے الفاظ ہیں (ان اللہ تعالیٰ ابی علیّ ان اقتل مؤمنًا)

آپ نے اس کلمہ طیبہ کے اظہار پر اس شخص کو مومن قرار دے دیا۔ روایت میں ہے کہ زیر بحث آیت کا نزول بھی اسی جیسے کسی واقعہ کے سلسلے میں ہوا تھا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت کی مراد یہ ہے کہ جو شخص اس کلمہ کا اظہار کرے اس پر ایمان کے اثبات کا حکم دیا جائے۔

منافقین بھی اس کلمہ کے اظہار کے ذریعے اپنی جان و مال کے بچاؤ کا سامان کر لیتے تھے حالانکہ اللہ تعالیٰ کو ان کے اعتقادِ کفر کا علم تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی ان میں سے بہت سوں کے نفاق سے واقف تھے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ زیر بحث آیت اسلامی سلام کہنے والے پر اسلام کا حکم لگانے کی مقتضی ہے۔

قولِ باری ہے (تَبْتَغُوْنَ عَرَضَ الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا) اس سے مراد مالِ غنیمت ہے۔ دنیاوی متاع یعنی ساز و سامان کو عرض کا نام دیا گیا اس لیے اس ساز و سامان کی بقاء کی مدت بہت قلیل ہوتی ہے جیسا کہ اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اظہار اسلام کرنے والے شخص کو قتل کر کے اس کا سارا مال لے لیا تھا۔

قول باری ہے (اِذَا ضَرَبْتُمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) اس سے اللہ کے راستے میں سفر مراد ہے۔ قول باری (فَتَبَیَّنُوْا) کی قرأت ثاء اور نون کے ساتھ ہوئی ہے یعنی (فَتَثَبَّتُوْا)۔

ایک قول ہے کہ تاء اور نون کے ساتھ قرأت ہی مختار قرأت ہے کیونکہ تثبت یعنی تحقیق وجستجو تبین یعنی حقیقت حال معلوم کرنے کے لیے ہوتی ہے اور یہ تثبت اس کا سبب ہوتا ہے۔

قولِ باری ہے (کَذٰلِکَ کُنۡتُمۡ مِّنۡ قَبۡلُ ، تم بھی اس سے پہلے ایسے ہی تھے) حسن کا قول ہے: "ان جیسے کافر" سعید بن جبیر کا قول ہے "تم بھی اپنی قوم کے اندر رہتے ہوئے اپنا دین مخفی رکھنے پر مجبور تھے جس طرح یہ لوگ اپنا دین مخفی رکھنے پر مجبور ہیں۔

قولِ باری ہے (فَمَنَّ اللّٰهُ عَلَیۡکُمۡ ، اللہ نے تم پر احسان کیا) یعنی دینِ اسلام عطا کر کے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (بَلِ اللّٰهُ یَمُنُّ عَلَیۡکُمۡ اَنۡ هَدٰىکُمۡ لِلۡاِیۡمَانِ) بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر یہ احسان جتلاتا ہے کہ اس نے تمھیں ایمان کی ہدایت دی) ایک قول ہے" اللہ تعالیٰ نے تمھیں غلبہ عطا کر کے تم پر احسان کیا حتیٰ کہ اپنا دین ظاہر کرنے کے قابل ہو گئے۔

شوقِ جہاد میں سرشار ہونے کی فضیلت

قولِ باری ہے (لَا یَسۡتَوِی الۡقٰعِدُوۡنَ مِنَ الۡمُؤۡمِنِیۡنَ غَیۡرُ اُولِی الضَّرَرِ وَالۡمُجٰهِدُوۡنَ فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰهِ ، ماسوائے معذوروں کے گھر بیٹھ رہنے والے اہلِ ایمان اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے مسلمان یکساں نہیں ہیں) تا آخر آیت۔

اس سے مراد یہ ہے کہ مجاہدین کو قاعدین پر فضیلت حاصل ہے۔ اس میں جہاد کی ترغیب وتحریض ہے، مجاہدین فی سبیل اللہ کو اجر وثواب کا جو مرتبہ حاصل ہے وہ جہاد سے بیٹھ رہنے والوں کو حاصل نہیں ہوگا۔ اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ اجر وثواب کی بلندی کا دارو مدار عمل کی بلندی پر ہے آیت کے ابتداء میں یہ بیان فرمایا کہ یہ دونوں گروہ مرتبے میں یکساں نہیں ہیں پھر اس فضیلت کی تفصیل اس ارشاد کے ذریعے واضح کر دی کہ (فَضَّلَ اللّٰهُ الۡمُجٰهِدِیۡنَ بِاَمۡوَالِهِمۡ وَاَنۡفُسِهِمۡ عَلَی الۡقٰعِدِیۡنَ دَرَجَةً ، اللہ تعالیٰ نے بیٹھ رہنے والوں کی بہ نسبت جان و مال سے جہاد کرنے والوں کا درجہ بڑا رکھا ہے) آیت

آیت میں لفظ 'غیر' کو مرفوع اور منصوب پڑھا گیا ہے۔ مرفوع تو اس بنا پر کہ یہ 'القاعدین' کی صفت ہے اور منصوب اس بنا پر کہ یہ حال ہے۔ ایک قول ہے کہ اس میں رفع مختار قرأت ہے اس لیے کہ لفظ 'غیر' میں استثناء کے معنی کے مقابلے میں صفت کے معنی زیادہ غالب

ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس میں دونوں صورتیں جائز ہوتی ہیں۔

ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ استثنار کی صورت میں 'غیر' کا لفظ کل سے بعض کے اخراج کا موجب ہوتا ہے۔ مثلاً "جاءنی القوم غیر زید" (میرے پاس زید کے سوا ساری قوم آئی) صفت کی صورت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ اس لیے آپ یہ کہتے ہیں "جاءنی رجل غیر زید" میرے پاس ایک شخص آیا جو زید نہیں تھا) اس جملے میں 'غیر' صفت واقع ہوا ہے جبکہ پہلے جملے میں یہ استثناء کے معنی دے رہا ہے۔ اگرچہ دونوں صورتوں میں یہ نفی کے معنوں کی تخصیص کر رہا ہے۔

قول باری ہے (وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى۔ اگرچہ ہر ایک کے لیے اللہ نے بھلائی ہی کا وعدہ فرمایا ہے) یعنی — واللہ اعلم — اہل ایمان میں سے مجاہدین اور قاعدین دونوں کو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کافروں سے جہاد فرض کفایہ ہے۔ ہر شخص پر یہ فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قاعدین کے ساتھ بھی بھلائی کا وعدہ فرمایا ہے جس طرح مجاہدین کے ساتھ اس کا وعدہ کیا ہے اگرچہ مجاہدین کو ملنے والا ثواب زیادہ عظیم و جلیل ہے۔

اگر ایک گروہ کی طرف سے فریضۂ جہاد ادا کرنے کی صورت میں باقی ماندہ لوگوں کے لیے جہاد سے بیٹھ رہنا مباح نہ ہوتا تو قاعدین سے ثواب کا وعدہ نہ ہوتا۔ اس میں ہماری مذکورہ بات کی دلیل موجود ہے کہ فریضۂ جہاد ہر شخص پر ذاتی لحاظ سے متعین نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَفَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجٰهِدِيْنَ عَلَى الْقٰعِدِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا دَرَجٰتٍ مِّنْهُ مگر اللہ کے ہاں مجاہدوں کی خدمات کا معاوضہ بیٹھ رہنے والوں سے بہت زیادہ ہے۔ ان کے لیے اللہ کی طرف سے بڑے درجے ہیں) یہاں اللہ تعالیٰ نے (دَرَجٰتٍ مِّنْهُ) فرمایا اور آیت کی ابتدا میں (دَرَجَةً) فرمایا۔

اس سلسلے میں ابن جریج سے مروی ہے کہ مجاہدین کو اہل الضرر یعنی معذوروں پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہے اور غیر اہل الضرر پر انہیں کئی درجے فضیلت ہے اور ان کے لیے اجر عظیم بھی ہے۔ ایک قول ہے کہ پہلے صورت جہاد بالنفس کی ہے کہ اس میں مجاہدین کو ایک درجہ فضیلت حاصل ہوتی ہے اور دوسری صورت جہاد بالنفس والمال کی ہے کہ اس میں کئی درجے فضیلت ہے۔
ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلی صورت میں مدح، تعظیم اور دینی لحاظ سے شرف اور بلندی کا درجہ مراد ہے اور دوسری صورت میں جنت کے درجے مراد ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ اہلِ ضرر اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کے ہم پلہ ہیں اس لیے کہ آیت میں استثناء کا معنی بھی موجود ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں دونوں گروہوں کی یکسانیت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

کیونکہ استثناء کا ورود اس موقعہ پر ہوا ہے جس میں آیت کا ورود جہاد کی ترغیب و تحریض کے لیے ہوا تھا۔ اہلِ ضرر کو اس سے مستثنیٰ کر دیا گیا کیونکہ ایسے لوگوں کو جہاد کا حکم ہی نہیں دیا گیا، ان کا استثناء اس لحاظ سے نہیں ہوا کہ مجاہدین کے ساتھ ان کا الحاق کر دیا گیا۔

اپنے اوپر ظلم کرنے والے

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَفّٰھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ ظَالِمِیْٓ اَنْفُسِھِمْ قَالُوْا فِیْمَ کُنْتُمْ جو لوگ اپنے نفس پر ظلم کر رہے تھے ان کی روحیں جب فرشتوں نے قبض کیں تو ان سے پوچھا کہ یہ تم کس حال میں مبتلا تھے؟) تا آخر آیت۔

ایک قول کے مطابق مفہوم ہے "ہم موت کے وقت ان کی روحیں قبض کر لیں گے"۔ حسن کا قول ہے "ہم انہیں جہنم کی طرف اٹھائیں گے۔" ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول منافقین کے ایک گروہ کے بارے میں ہوا جو ڈر کی بنا پر مسلمانوں کے سامنے ایمان کا اظہار کرتا تھا اور جب اپنی قوم میں پہنچ جاتا تو کفر کا اظہار کرتا۔ یہ گروہ مدینہ ہجرت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تھا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بیان فرما دیا کہ یہ لوگ اپنے نفاق، کفر اور مدینہ کی طرف ہجرت نہ کر کے اپنے اوپر ظلم کر رہے ہیں۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں ہجرت فرض تھی اگر یہ بات نہ ہوتی تو ترک ہجرت پر ان کی مذمت نہ کی جاتی۔ نیز اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوتی ہے کہ اہلِ کفر بھی شرائع اسلام کے مکلف ہیں اور ان کے ترک پر انہیں سزا ملے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہجرت نہ کرنے پر ان منافقین کی مذمت کی ہے۔

یہ اس قول باری کی نظیر ہے (وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْھُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِہٖ جَھَنَّمَ۔ مگر جو شخص رسول کی مخالفت پر کمر بستہ ہو اور اہل ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے درآنحالیکہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں

جھونکیں گے) اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کی روش کو ترک کرنے پر ان کی اس طرح مذمت کی جس طرح ترک ایمان پر۔

اس کے ذریعے اجماع کے حجت ہونے کی صحت پر بھی دلالت ہوگئی۔ اس لیے کہ اگر یہ بات لازم نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کے ترک پر ان کی مذمت نہ کرتا اور اس چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت پر کمربستگی کے ساتھ مقرون نہ کرتا۔ یہ بات مشرکین کے درمیان قیام کرنے کی نہی پر بھی دلالت کرتی ہے کیونکہ قول باری ہے (اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا۔ کیا اللہ کی زمین کشادہ نہیں تھی کہ تم اس میں ہجرت کر جاتے) یہ بات مشرکین کی سرزمین سے کسی بھی اسلامی سرزمین کی طرف ہجرت کر جانے پر دلالت کرتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، ضحاک اور سدی سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول مکہ کے ایک گروہ کے بارے میں ہوا تھا جو ہجرت کرنے سے پیچھے رہ گئے تھے اور انھوں نے مشرکین سے اپنی محبت اور لگاؤ کا اظہار کیا تھا ان میں سے ایک گروہ ظاہراً ارتداد کی بنا پر بدر کے مقام پر قتل ہو گیا تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ان لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا جو کمزوری اور ضعف کی بنا پر ہجرت نہ کر سکے تھے اور مکہ ہی میں بیٹھ رہے تھے چنانچہ ارشاد ہوا (اِلَّا الْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَآءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ حِيْلَةً وَّلَا يَهْتَدُوْنَ سَبِيْلًا فَاُولٰٓئِكَ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّعْفُوَ عَنْهُمْ۔ ہاں جو مرد، عورتیں اور بچے واقعی بے بس ہیں اور نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں پاتے. بعید نہیں کہ اللہ انھیں معاف کر دے) یعنی انھیں دار الہجرت مدینے کی طرف نکلنے کا کوئی راستہ اور ذریعہ نہیں ملتا۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ کی طرف سے عسیٰ کا مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ امر واجب ہے، ایک قول ہے کہ عسیٰ کے تحت جو بات کہی جاتی ہے اس کی حیثیت دعاے کی ہوتی ہے۔ کیونکہ شک کی بنیاد پر اس امر کی اللہ تعالیٰ خبر نہیں دیتا۔ ایک قول یہ ہے کہ اس امر میں شک بندوں کی طرف سے ہوتا ہے اس لیے اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ "بندو! تم اللہ کی ذات سے امیدوار اس کی رحمت کی طمع کرتے رہو۔

ہجرت کی فضیلت

قول باری ہے (وَمَنْ يُّهَاجِرْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ يَجِدْ فِي الْاَرْضِ مُرٰغَمًا كَثِيْرًا وَّسَعَةً

جو کوئی اللہ کی راہ میں ہجرت کرے گا وہ زمین میں پناہ لینے کے لیے بہت جگہ اور بسر اوقات کے لیے بڑی گنجائش پائے گا۔

ایک قول ہے کہ مراغم سے اللہ نے ہجرت کے لیے کافی گنجائش اور بہت جگہ مراد لی ہے اس لیے کہ رغم کے اصل معنی ذلت اور عاجزی کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں" فعلت ذٰلک علی المرغم من فلان" یعنی میں نے یہ کام فلاں شخص سے عاجز اور مجبور ہونے کی بنا پر کیا ہے۔ رغام مٹی کو کہتے ہیں کیونکہ مٹی ہر اس شخص کو میسر ہوتی ہے جو اسے حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے خواہ وہ کتنا ہی حقیر کیوں نہ ہو۔ محاورہ ہے" ارغم اللہ انفہ" یعنی اللہ اسے ذلیل کرنے کے طور پر اس کی ناک خاک آلود کر دے۔

ارشاد باری ہے (وَمَنْ یُّھَاجِرْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ یَجِدْ فِی الْاَرْضِ مُرَاغَمًا کَثِیْرًا وَّ سَعَۃً) یعنی وہ زمین میں بڑی کشادگی اور سہولت پائے گا جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے (ھُوَالَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِیْ مَنَاکِبِھَا وَکُلُوْا مِنْ رِّزْقِہٖ وَاِلَیْہِ النُّشُوْرُ۔

اللہ کی ذات وہ ہے جس نے زمین کو تمہارے لیے مسخر کر دیا سو تم اس کے راستوں پر چلو پھرو اور اللہ کی دی ہوئی روزی میں سے کھاؤ پیو اور اسی کے پاس زندہ ہو کر جانا ہے) مراغم اور ذلول دونوں الفاظ متقارب المعنی ہیں۔ مراغم کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ اقدام ہے جس کے ذریعے کوئی شخص ہجرت کے راستے میں رکاوٹ بننے والے شخص کو مغلوب کرلے۔

قول باری (سَعَۃً) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، ربیع بن انس اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے رزق میں کشائش مراد ہے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد دین کے اظہار میں کشادگی اور گنجائش ہے اس لیے کہ مشرکین کی طرف سے مسلمانوں کے دین کے معاملے میں اس قدر تنگی پیدا کر دی گئی تھی کہ انھوں نے مسلمانوں کو کھلم کھلا اس کے اظہار سے بھی روک دیا تھا۔

قول باری ہے (وَمَنْ یَّخْرُجْ مِنْ بَیْتِہٖ مُھَاجِرًا اِلَی اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ یُدْرِکْہُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ اَجْرُہٗ عَلَی اللّٰہِ۔ اور جو اپنے گھر سے اللہ اور رسول کی طرف ہجرت کے لیے نکلے اور پھر راستے ہی میں اسے موت آجائے اس کا اجر اللہ کے ذمے واجب ہو گیا) آیت میں اس شخص کے لیے اجر کے واجب ہوجانے کی خبر دی گئی ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کے لیے نکلے خواہ اس کی ہجرت مکمل نہ بھی ہو سکے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص کسی عبادت اور تقرب الٰہی کے کام کی نیت سے نکلے گا تو خواہ وہ یہ کام سرانجام دینے سے پیچھے ہی کیوں نہ جائے اللہ تعالیٰ اسے اس کی نیت کا

کوشش کے مطابق ضرور بدلہ دے گا۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے ہجرت کے ارادے سے نکلنے والے شخص کے لیے اجر واجب کر دیا خواہ اس کی ہجرت کی تکمیل نہ بھی ہو سکی ہو۔

اس میں امام ابویوسف اور امام محمد کے قول کی صحت پر دلالت موجود ہے کہ اگر ایک شخص حج کے ارادے سے گھر سے نکل پڑے اور راستے میں اس کی وفات ہو جائے اور اس نے مرنے سے پہلے کسی کو اس کی طرف سے حج کرنے کی وصیت کی ہو تو وہ شخص اس جگہ سے حج کا سفر شروع کرے گا جہاں اس وصیت کرنے والے کی موت واقع ہوئی تھی۔

اسی طرح میت کی طرف سے یا اس شخص کی طرف سے جس پر خود حج کرنا فرض نہ ہو حج کرنے والا اسی جگہ سے حج کا عمل شروع کرے گا جہاں حج کا ارادہ کرنے والے کی موت واقع ہوتی ہوگی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مرنے والے کے لیے اس کے سفر اور اخراجات کی مقدار اجر فرض کر دیا۔

اب چونکہ اس اجر کا حساب مرنے والے کے نامۂ اعمال میں لکھا جائے گا اس لیے صرف یہ بات ضروری ہوگی کہ اس کے حج کا باقی ماندہ حصہ اس کی طرف سے ادا کر دیا جائے۔ اس میں یہ بھی دلالت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میں اگر نماز یا حج کے سوا کسی اور کام کے لیے گھر سے نکلوں تو میرا غلام آزاد ہے"۔

پھر وہ نماز یا حج کے ارادے سے گھر سے نکلے لیکن نہ نماز پڑھے اور نہ ہی حج کرے بلکہ کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو جائے تو اس صورت میں وہ اپنی قسم میں حانث نہیں ہوگا یعنی اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ ابتداء میں اس کا گھر سے نکلنا نماز یا حج کے لیے تھا جو اس کی نیت کے ساتھ مقرون تھا۔

جس طرح وہ شخص جو رضائے الٰہی کی خاطر ہجرت کی نیت سے گھر سے نکلا ہوا دار الہجرت تک پہنچنے میں موت اس کے آڑے آ گئی ہو اس سے اس کے گھر سے نکلنے کا وہ حکم باطل نہیں ہوگا جو ابتدا ہی میں اس کے اس خروج کو لاحق ہو گیا تھا یعنی دار الہجرت تک پہنچ نہ پا سکنے کے باوجود بھی وہ مہاجر ہی شمار ہوگا۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاعمال بالنیات، ولکل امرئ ما نوی، فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ، ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امرأۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔

تمام اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے اور ہر انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت

کی ہوگی، اس لیے جس شخص کی اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کی نیت کی ہوگی۔ اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی، اور جس شخص کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے شادی کرنے کے لیے ہوگی اس کی ہجرت اسی چیز کے لیے ہوگی جس کی خاطر اس نے ہجرت کی ہوگی

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ احکام کے اعمال نیتوں سے متعلق ہوتے ہیں اس لیے ہجرت کی نیت سے جو شخص گھر سے نکلے گا وہ مہاجر شمار ہوگا اور اگر غزو یعنی جہاد کی نیت سے نکلے گا تو غازی کہلائے گا۔

بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ غازی کی اگر راستے میں وفات ہو جائے تو مال غنیمت میں اس کا حصہ واجب ہوگا جو اس کے ورثاء کو مل جائے گا۔ لیکن اس آیت کی اس قول پر دلالت نہیں ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ کسی مال کا کسی کے لیے غنیمت بننے کے حکم کا تعلق اس بات پر موقوف ہے کہ وہ شخص دشمن کے اس مال کو اپنے قبضے میں کر لے، قبضے میں آنے سے پہلے وہ مال مال غنیمت نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ۔ جان لو کہ جو چیز بھی تم غنیمت کے طور پر حاصل کرو گے اس میں اللہ کے لیے پانچواں حصہ ہوگا) اس لیے جو شخص مال غنیمت حاصل کرنے سے پہلے وفات پا جائے گا اسے گویا کوئی مال غنیمت حاصل نہیں ہوگا اس لیے مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔

اور قول باری (فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ) کی اس کے حصے کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص جہاد کی نیت سے اپنے گھر سے نکلے اور دار الحرب تک پہنچنے سے قبل ہی دار الاسلام میں اس کی وفات ہو جائے، اسے مال غنیمت میں کوئی حصہ نہیں ملے گا البتہ اللہ کے ذمے اس کا اجر واجب ہو جائے گا جس طرح اس شخص کا اجر اللہ کے ذمے واجب ہو جاتا ہے جو ہجرت کی نیت سے گھر سے نکلا ہو لیکن دار الہجرت پہنچنے سے قبل اس کی وفات ہو گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم
مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

احکام القرآن

جلد چہارم

ازعلامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد چہارم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
	ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
	اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

فہرست مندرجات

(احکام القرآن جلد چہارم)

سفر میں نماز کا حکم	۱
فصل	۱۱
ڈرائیور کیسے قصر کریں	۱۳
صلوٰۃ الخوف کا بیان	۱۵
مغرب کی نماز کے متعلق اختلاف رائے کا بیان	۳۰
معرکہ کار زار گرم ہونے کے دوران نماز کی ادائیگی کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے کا بیان	۳۲
اوقات نماز کا بیان	۳۸
فجر کی نماز کا وقت	۴۴
ظہر کی نماز کا وقت	۴۶
عصر کی نماز کا وقت	۵۷
مغرب کی نماز کا وقت	۶۰
فصل	۶۳
شفق کے متعلق قول	۶۷
عشاء کی نماز کا وقت	۷۴
بیوی اور اس کے شوہر کے درمیان مصالحت	۸۸
بیویوں میں پورا پورا عدل کرو	۹۱
حاکم پر واجب ہے کہ وہ مقدمہ کے فریقین کے درمیان انصاف کرے	۹۴
جج یا گواہوں کی طرف سے مقدمہ میں سچائی سے پہلو نہ بچایا جائے	۹۶
مومنوں کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا	۹۷
مرتد سے توبہ کا مطالبہ	۹۸
مومنوں کے علاوہ کفار سے مدد نہ لی جائے	۱۰۵
عزت کفار کے پاس نہیں ہے	۱۰۵

کفار کی ہم نشینی سے گریز کیا جائے جب کہ وہ اسلام کا مذاق اڑائیں	۱۰۸
اسلام کا تمسخر اڑانے والوں میں بیٹھے رہو تو تم بھی انہی کی کی طرح ٹھہر جاؤ گے	۱۰۹
ولیمہ ' جنازہ وغیرہ میں منکرات سے بیزاری کا اظہار کیا جائے	۱۰۹
بانسری کی آواز پر کانوں میں انگلیاں ٹھونس لی گئیں	۱۱۰
شوہر مرتد ہو جائے تو بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی	۱۱۱
ذکر قلیل کیا ہے	۱۱۳
مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار کو دوست نہ بناؤ	۱۱۴
مظلوم کی آہ سے بچو	۱۱۵
غلو فی الدین کیا ہے ؟	۱۱۸
کلمہ اللہ سے کیا مراد ہے	۱۱۸
سورہ المائدۃ	۱۲۰
پابندی عہد و معاہدہ	۱۲۱
عقود کی چھ اقسام	۱۲۵
نذر کی تین اقسام	۱۳۱
کون سے جانور حلال ہیں	۱۳۲
تین چیزیں صریحاً حرام ہیں	۱۴۸
جگر اور تلی یہ دو خون مستثنیٰ ہیں	۱۴۹
غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ بھی حرام ہے	۱۵۰
اباحت و ممانعت جمع ہو جائیں تو ممانعت کو پیش نظر رکھ کر حکم لگایا جائے گا	۱۵۴
خیالات ائمہ	۱۵۶
ذکواۃ یعنی شرعی ذبح کی شرط	۱۵۸
مچھلی کا تذکیہ	۱۵۸
ذبح کی چار رگیں ہیں	۱۵۸

فصل	۱۶۴
جو جانور مقدور میں ہوں ان کا آلہ ذبح	۱۶۴
فصل	۱۶۵
جو جانور مقدور سے باہر ہوں ان کا حکم	۱۶۵
فصل	۱۷۱
شکاری جانوروں کے بارے میں حکم	۱۷۵
اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف آراء کا ذکر	۱۸۴
اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنا	۲۱۰
نماز کے لئے طہارت کا بیان	۲۲۱
فصل	۲۳۰
طہارت کے مزید مسائل	۲۳۰
نیت کے بغیر وضو کا بیان	۲۳۴
نیت کی فرضیت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر	۲۳۶
فصل	۲۴۶
وضو میں چہرے کی حد بندی	۲۴۶
داڑھی دھونا اور اس کا خلال کرنا	۲۴۹
پاؤں دھونے کا بیان	۲۶۵
فصل	۲۷۱
کعبین یعنی ٹخنوں پر تحقیق	۲۷۱
جماعت میں ٹخنے سے ٹخنہ اور کندھے سے کندھا ملانا	۲۷۲
موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف کا ذکر	۲۷۳
جرابوں پر مسح کرنے پر اختلاف ائمہ	۲۸۰
پگڑی پر مسح	۲۸۱
وضو میں اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھونا	۲۸۴
کانوں کا مسح	۲۸۸

گدی سر کے تابع ہے فرض مسح کی جگہ نہیں ہے	۲۹۳
فصل	۳۰۰
وضو سے پہلے بسم اللہ فرض ہے یا نہیں	۳۰۰
فصل	۳۰۳
آیا ترک استنجاء سے نماز جائز ہے	۳۰۳
فصل	۳۰۸
آیا وضو میں ترتیب اعضاء ضروری ہے	۳۰۸
غسل جنابت کا بیان	۳۲۰
تیمم کا بیان	۳۲۷
پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں تیمم کا وجوب	۳۴۳
پانی کی عدم موجودگی میں نجس کپڑے کو کاٹنا نہیں چاہئے	۳۴۴
ایک تیمم سے دو فرض نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں	۳۶۷
اگر متیمم دوران نماز پانی پالے تو کیا کرے	۳۷۱
فصل	۳۷۸
تیمم کی کیفیت کا بیان	۳۸۰
تیمم کن چیزوں کے ساتھ کیا جائے	۳۸۵
فصل	۳۹۴
اجتہاد و استنباط	۳۹۴
مسائل وضو کا خلاصہ کلام	۳۹۵
گواہی اور انصاف قائم کرنا	۴۰۶
نصاری کی حقیقت	۴۱۲
کفر کی تشریح	۴۱۲
ارض مقدس	۴۱۳
لفظ جبار کی تشریح	۴۱۴
خوف کے ہوتے ہوئے حق گوئی کی عظمت	۴۱۵

قوم موسیٰ کا جنگی تعاون سے انکار	۴۱۶
انسان اپنے نفس کا کہاں تک مالک ہے	۴۱۶
ابو بکرؓ کے احسانات کا حضورؐ نے اعتراف فرمایا	۴۱۷
تحریم بمعنی بندش وغیرہ	۴۱۷
ہابیل اور قابیل کی قربانی	۴۱۸
مردوں کی تدفین	۴۳۰
فسادی بھی قابل گردن زدنی ہے	۴۳۱
قاتل گروہ سے قصاص لینا واجب ہے	۴۳۲
اس آیت سے اجتہادی مسائل کا خلاصہ	۴۳۳
محاربین کی حد یعنی سزا	۴۳۵
اس بارے میں اختلاف کا ذکر	۴۴۲
رہزنی اور قتل و غارت گری کی سزا	۴۵۶
فصل	۴۵۹
محارب کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے لئے مقدار مال کیا ہو؟	۴۵۹
فصل	۴۶۰
اجتماعی حملے میں بعض نے قتل اور بعض نے لوٹ مار کی ہو تو کیا حکم ہوگا؟	۴۶۰
چور کے لئے قطع ید کی سزا کا بیان	۴۶۱
کتنے مال سرقہ پر سزا ہو گی؟	۴۶۲
فصل	۴۷۰
چوری کس مقام سے کی جائے تو سزا ہو گی	۴۷۱
کفن چور کا قطع ید	۴۷۴
آیا قبر کفن کے لئے حرز ہے؟	۴۷۶
چور کا ہاتھ کس جگہ سے کاٹا جائے	۴۷۸
چور کا پاؤں کس جگہ سے کاٹا جائے	۴۸۰

ان چیزوں کا بیان جن کے چرانے پر قطع ید نہیں ہوتا	۴۸۹
ان چیزوں کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر	۴۹۰
پرندوں کی چوری پر سزا	۴۹۵
بیت المال سے چوری پر سزا	۴۹۶
شراب کی چوری پر کیا حکم ہے ؟	۴۹۶
کسی چیز کی دو کیفیتیں ہوں تو حکم بدل جاتا ہے	۴۹۷
چوری کا اقبال جرم ایک بار کافی ہے یا نہیں	۴۹۷
رشتہ دار کا مال چرانے کا بیان	۵۰۴
اس مسئلے میں اختلاف رائے کا ذکر	۵۰۵
خاوند یا بیوی ایک دوسرے کا مال چرالیں تو ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں	۵۰۵
والدین کا مال چرانے پر سزا کا کیا حکم ہو گا	۵۰۵
دوست کا مال چرانے پر سزا	۵۰۶
جس چیز کی چوری پر قطع ید ہو چکی ہو اس چیز کو دوبارہ چرا لینے والے کا حکم	۵۰۸
چور اگر مال مسروقہ کو باہر لے جانے سے پہلے پکڑ لیا جائے تو اس کا حکم	۵۱۱
قطع ید کے بعد چور کا تاوان بھرنا	۵۱۲
رشوت کا حکم	۵۱۴
رشوت کے بارے میں حضرت عمرؓ کی رائے	۵۱۵
سحت حضرت علیؓ کی نظر میں	۵۱۵
حکمرانوں کو تحفے دینا رشوت کے زمرے میں آتے ہیں	۵۱۵
حضورؐ نے رشوت کے متعلقین پر لعنت فرمائی	۵۱۶
رشوت قبول کرنا حرام ہے	۵۱۶
رشوت کا دلال بھی لعنتی ہے	۵۱۶
رشوت لے کر فیصلہ کرنے والا حاکم دوہرا مجرم ہے	۵۱۷

جانی مظلوم کے لئے نرمی کا پہلو	۵۱۸
حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کا رشوت سے پرہیز	۵۱۹
اہل کتاب کے درمیان فیصلے کرنا	۵۲۱
حضورؐ نے مسلمانوں کو یہود کی طرح سود خوری سے منع کر دیا	۵۲۵
اہل کتاب کے اصول نکاح کو نہ چھیڑا جائے	۵۲۶
پہلی آیت کفر والی مسلمانوں کے لئے ہے جو احکام الٰہی کے مطابق فیصلے	۵۳۴
نہیں کرتے	۵۳۴
یہ کفر و شرک جحود والا ہے	۵۳۴
قصاص کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے کا ذکر	۵۳۸
یہود و نصاریٰ سے دوستی کی ممانعت	۵۴۷
اس آیت میں خلفاء راشدین کی دلالت موجود ہے	۵۵۰
نماز میں عمل قلیل کا بیان	۵۵۳
اذان کا بیان	۵۵۶
حضورؐ نے تقیہ نہیں کیا	۵۶۳
گزند پہنچانے والے وہ دشمنان رسول جنہیں حضور تک رسائی نصیب نہیں ہو سکی	۵۶۳
اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کی تحریم کا بیان	۵۷۰
اسراف اور تکبر سے بچ کر سب حلال چیزیں کھائی اور پہنی جا سکتی ہے	۵۷۲
قسموں کا بیان	۵۷۴
قسم کی دو اقسام	۵۷۶
منبر رسول پر غلط قسم کھانے والا جہنمی ہے	۵۷۷
فصل	۵۸۱
فصل	۵۸۴
قسم کا کفارہ کتنا ہے ؟	۵۸۷

شراب کی تحریم	۵۹۸
جو شخص بلا ضرورت شراب کو حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے	۶۰۲
احرام والے انسان کے لیے شکار کا حکم	۶۱۳
ایسے جانور جنہیں محرم مار سکتا ہے	۶۱۷
فصل	۶۳۱
نئے پیش آمدہ امور پر اجتہاد کرنا جائز ہے	۶۳۳
فصل	۶۴۰
فصل	۶۴۲
سمندر کا شکار	۶۴۶
آبی جانوروں کی اباحت کے بارے میں اختلاف رائے کا ذکر	۶۴۹
مینڈک سے دوا تیار کرنا حضورؐ نے منع فرمایا	۶۵۱
محرم کا غیر محرم کے کئے ہوئے شکار کا گوشت کھالینا	۶۵۳
امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بیان	۶۶۸
حجاج ایک ظالم حکمران تھا	۶۷۳
مذکورہ آیت کی مزید تشریحات	۶۷۴

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے' اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص کی تفسیر احکام القرآن کی چوتھی جلد پیش خدمت ہے۔ چوتھی جلد کے بیشتر مسائل عبادات' عائلی زندگی' حدود' گواہی اور انصاف کے قیام جیسی اہم مباحث پر مشتمل ہیں' مثلاً اوقات نماز' نماز خوف' سفر میں نماز کے احکام' نماز میں عمل قلیل' اذان' طہارت کے مسائل' ذبیحہ کے احکام و مسائل' عہد کی پابندی کفار سے مدد طلب کرنا' کفار سے دوستی اور ان سے تعلقات قائم کرنا' انصاف کا قیام' گواہوں کا معیار' اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنا' اہل کتاب کے درمیان فیصلے کرنا' شکار سے متعلق مسائل' اجتہاد و استنباط' ارتداد سے متعلق مسائل' حد حرابہ' حد سرقہ' نصاب سرقہ' بیت المال سے چوری' رشتہ دار کے مال کی چوری' سزا کا طریقہ' شراب کی حرمت' رشوت کا حکم' رشوت لے کر فیصلے دینے کی سزا' غیر شرعی قانون کے تحت فیصلے دینا' قسم کے متعلق مسائل اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر وغیرہ کے متعلق تفصیلی ہدایات۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہوگی۔

(ڈاکٹر محمود احمد غازی)

ڈائریکٹر جنرل

شریعہ اکیڈمی

سفر میں نماز کا حکم

ارشاد باری ہے (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا ۔ اور جب تم لوگ سفر کے لیے نکلو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر نماز میں اختصار کر دو (خصوصاً) جبکہ تمھیں اندیشہ ہو کہ کافر تمھیں ستائیں گے) اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور قصر کو دو باتوں کی بنا پر مباح کر دیا ہے۔ ایک تو سفر یعنی زمین میں قدم مارنے (سفر کرنے) کی بنا پر اور دوسری خوف کی بنا پر۔

آیت میں مذکور قصر کے مفہوم کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضر کی نماز چار رکعتیں اور سفر کی نماز دو رکعتیں اور خوف کی نماز ایک رکعت تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے فرض کی ہے۔

یزید الفقیر نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ صلوۃ الخوف ایک ایک رکعت ہے مجاہد سے مروی ہے کہ چار کی تعداد قصر کر کے دو کر دی گئی ہے۔ ابن جریج نے طاؤس سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ نماز میں قصر خوف اور قتال کی صورت میں ہوتی ہے نماز ہر حالت میں پڑھے گا خواہ سوار ہو پیدل۔

رہ گئی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور لوگوں یعنی صحابۂ کرام نے سفر میں جو دو رکعتیں پڑھی ہیں تو وہ قصر نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق جو اس روایت کے علاوہ ہے جس کا ذکر ہم نے قصر کے سلسلے میں کیا ہے، قصر صرف حدود یعنی صفت صلوٰۃ میں ہے نیز یہ کہ تم تکبیر کہتے ہوئے اپنا سر ذرا جھکا لوگے اور اشارہ سے کام لوگے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کی رو سے سب سے اولیٰ اور مناسب تاویل وہ ہے جو حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ قصر نماز کی صفت یعنی ادائیگی کے طریقے کے

اندر ہوتی ہے یعنی رکوع اور سجود ترک کر کے اشارے سے کام لیا جاتا ہے اور قیام ترک کر کے سواری پر سوار ہو کر نماز ادا کی جاتی ہے۔ نماز کے اندر پاؤں سے چلنے کو بھی قصر کا نام دینا درست ہے۔ کیونکہ جب خوف کی حالت نہ ہو اس صورت میں نماز کے اندر پاؤں سے چلنے کی بنا پر نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ سے صلوٰۃ الخوف کے متعلق ایک رکعت کی جو روایت ہے وہ اس پر محمول ہے کہ مقتدی امام کے ساتھ صرف ایک رکعت پڑھے گا کیونکہ امام لوگوں کے دو گروہ بنائے گا جو گروہ امام کے ساتھ ہو گا وہ ایک رکعت پڑھ کر دشمن کے سامنے چلا جائے گا پھر دوسرا گروہ آ کر امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھے گا، اور امام سلام پھیر دے گا اس طرح ہر گروہ امام کے ساتھ ایک ایک رکعت پڑھے گا اور پھر ایک رکعت خود ادا کرے گا۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت کہ نماز کی صفت میں قصر ہوتی ہے اس روایت کی مخالف نہیں ہوگی کہ صلوٰۃ الخوف ایک رکعت ہوتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایتیں ہیں جو صلوٰۃ الخوف میں آپ کے طریق کار کو بیان کرتی ہے اگرچہ ان روایات میں بیان کردہ صورتوں میں بڑا اختلاف ہے۔

تاہم یہ تمام روایتیں دو رکعتوں کی موجب ضرور ہیں۔ ان میں سے کوئی روایت ایسی نہیں ہے جس میں یہ بیان ہو کہ آپ نے صلوٰۃ الخوف ایک رکعت پڑھی ہے۔ البتہ ان روایات میں یہ بات ضرور بیان کی گئی ہے کہ ہر گروہ کے لیے امام کے ساتھ ایک رکعت ہے اور صرف اس ایک رکعت پر انحصار کیے بغیر دوسری رکعت کو خود ادا کرنا ہوتا ہے۔ اگر صلوٰۃ الخوف صرف ایک رکعت ہوتی تو اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی اقتداء میں نماز ادا کرنے والوں کی نماز کی کیفیتوں میں اختلاف نہ ہوتا۔

جب حضرت ابن عباسؓ اور دیگر صحابہ نے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا کی ہیں تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ خائف کی نماز کا فرض بھی غیر خائف کی نماز کے فرض کی طرح ہے نیز یہ کہ لوگوں کے لیے ایک ایک رکعت کی روایت اس معنی پر محمول ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک ایک رکعت پڑھی تھی اور ایک ایک رکعت خود ادا کی تھی جیسا کہ تمام روایات میں بیان کیا گیا ہے۔

آیت میں جس قصر کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد نماز کی صفت یعنی ادائیگی کے طریقے میں

قصر ہے یا اس سے مراد پاؤں سے چلنا اور دشمن کے مقابلہ میں اس طریقے پر آگے پیچھے ہونا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، نماز کی رکعتوں میں قصر نہیں ہے، نیز قصر کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کا مفہوم وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اس سے رکعتوں کی تعداد کی کمی مراد نہیں ہے۔

ان تمام باتوں کی دلیل وہ روایت ہے جس کے راوی مجاہد ہیں کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ میں اپنے ایک رفیق کے ہمراہ سفر پر نکلا تھا، سفر کے دوران میں تو نماز پوری پڑھتا تھا لیکن میرا رفیق قصر کرتا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ "دراصل قصر تم کرتے تھے اور تمہارا رفیق پوری نماز پڑھتا تھا" گویا حضرت ابن عباسؓ نے اسے یہ بتایا کہ رکعتوں کی تعداد میں قصر نہیں ہوتی نیز سفر کے اندر دو رکعتیں قصر نہیں ہیں۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے سفیان نے زبیر الیامی سے نقل کیا ہے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں حضرت عمرؓ سے کہ آپ نے فرمایا: "سفر کی نماز کی دو رکعتیں ہیں، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی نماز کی بھی دو دو رکعتیں ہیں، تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ کے مطابق نمازوں کی یہ صورتیں قصر نہیں ہیں بلکہ یہ پوری نمازیں ہیں۔

اس میں سفر کے اندر صلوٰۃ الخوف بھی داخل ہے کیونکہ حضرت عمرؓ نے نماز کی ان صورتوں کا ذکر کرکے یہ بتا دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہ قصر نمازیں نہیں ہیں بلکہ پوری نمازیں ہیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ زیر بحث آیت میں مذکور قصر کا مفہوم وہ ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ نماز کی رکعتوں کی تعداد میں کمی مراد نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت یعلی بن امیہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ سے دریافت کیا تھا کہ اب نمازیں قصر کیسے ہوسکتی ہے جبکہ دشمن کے خوف سے اب ہمیں امن نصیب ہوگیا ہے اور دوسری طرف ارشاد باری ہے (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا)۔

حضرت عمرؓ نے یہ سن کر فرمایا تھا کہ جس بات سے تمہیں تعجب ہوا ہے مجھے بھی ہوا تھا پھر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا جس پر آپ نے یہ فرمایا تھا (صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته۔ یہ ایک صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم پر کیا ہے اس لیے اس کا صدقہ قبول کرلو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر دلالت

کرتا ہے کہ آیت میں مذکور قصر سے مراد رکعتوں کی تعداد میں قصر ہے اور صحابہ کرام نے آیت سے یہی مفہوم اخذ کیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے یعنی نماز کی رکعتوں کی تعداد میں قصر اور نماز کی صفت یعنی ادائگی کے طریقے میں قصر جیسا کہ گزشتہ سطور میں ہم نے بیان کیا ہے، اس لیے اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت یعلیٰؓ کے خیال میں وہ بات گزری ہو جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے اور حضرت عمرؓ نے حالت امن میں قصر کے حکم کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ہو، نہ یہ کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا ہو کہ آیت میں مذکور قصر تعداد کے اندر ہے اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں وہ جواب دیا ہو جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے۔

بلکہ اس کی گنجائش ہے کہ حضرت عمرؓ نے آیت کے مفہوم کا حوالہ دیے بغیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ہو کہ اب ہم کیسے قصر کر سکتے ہیں جبکہ ہمیں امن نصیب ہو چکا ہے۔ ہماری اس توضیح کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تمام غزوات کے دوران قصر کرتے رہے پھر آپ نے حج کے سفر میں قصر کیا تھا جب کہ وہ امن کا زمانہ تھا اور مشرکین سے قتال اختتام کو پہنچ گیا تھا۔

پھر آپ نے فرمایا تھا (صدقۃ تصدق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدقتہ) اس سے آپ کی مراد یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے خوف اور امن دونوں حالتوں میں سفر کے اندر دو رکعتوں کی فرضیت ساقط کر دی ہے اور اب صرف دو رکعتوں کی فرضیت باقی رہ گئی ہے۔

حضرت عمرؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر کی نماز کے متعلق روایت کی ہے کہ یہ پوری نماز ہوتی ہے، قصر نماز نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابتدا میں یہ خیال کیا ہو کہ خوف کی بنا پر قصر رکعتوں کی تعداد میں ہوتی ہے لیکن جب آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا کہ (صلوٰۃ السفر رکعتان تمام غیر قصر) تو آپ کو اس کا علم ہو گیا کہ آیت میں مذکور قصر سے مراد نماز کی ادائیگی کے طریقہ میں قصر ہے، رکعتوں کی تعداد میں قصر نہیں ہے۔

جب ہماری مذکورہ بالا توضیح کی روشنی میں یہ بات درست ہو گئی کہ قصر سے مراد وہ مفہوم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو اس کے بعد آیت میں مسافر کے فرض پر کوئی دلالت موجود نہیں

ہو گی اور نہ ہی اس بات کی دلالت پائی جائے گی کہ مسافر کو پوری نماز پڑھنے اور قصر کرنے کے درمیان اختیار ہے کیونکہ آیت میں سرے سے اس کا ذکر ہی نہیں ہے۔

مسافر کے فرض نماز کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد کا قول ہے کہ مسافر کے لیے صرف دو رکعتیں فرض ہیں۔ البتہ مغرب کی تین رکعتیں فرض ہیں۔ اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں اور دو رکعتوں کے بعد قعدہ نہیں کیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اگر اس نے تشہد کی قعدہ اولیٰ کر لیا تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی جس طرح اس شخص کی نماز مکمل ہو جاتی ہے جس نے فجر کی نماز ایک سلام کے ساتھ چار رکعتیں پڑھ لی ہوں۔

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ حماد بن ابی سلیمان کا قول ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں تو وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس نے عمداً چار رکعتیں پڑھ لی ہوں تو سفر مختصر ہونے کی صورت میں نماز لوٹائے گا لیکن اگر سفر طویل کھنچ لے تو چار رکعتیں پڑھ لینے کی صورت میں اعادہ نہیں کرے گا۔

ان کا قول ہے کہ اگر چار رکعتیں پڑھنے کی نیت سے نماز شروع کرے گا تو اسے نئے سرے سے نماز کی ابتدا کرنی ہو گی جس میں وہ دو رکعتوں کی نیت کرے گا۔ اگر دو رکعتیں پڑھنے کے بعد تشہد پڑھے گا اور اس کے دل میں چار رکعتیں پوری کرنے کا خیال آنے پر چار رکعتیں پڑھ لے گا تو اس صورت میں وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ اگر مسافر نے دو رکعتوں کی بنیاد پر نماز شروع کر لی ہو پھر چار پڑھنے کی نیت کر لے اور دو رکعتوں کے بعد اس کی نیت بدل جائے اور وہ سلام پھیر لے تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لی ہوں تو جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے اسے اعادہ کرنا ہو گا۔ لیکن اگر وقت نکل جائے تو اعادہ نہیں کرے گا۔ ان کا قول ہے کہ اگر مسافر چار کی نیت کے ساتھ فرض نماز شروع کرے پھر دو رکعتیں پڑھنے کے بعد اس کی نیت بدل جائے اور وہ سلام پھیر لے تو اس کی یہ نماز درست نہیں ہو گی۔

اگر ایک مسافر مسافروں کی امامت کر رہا ہو اور دو رکعتوں کے بعد وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو اور مقتدیوں کی طرف سے سبحان اللہ کہہ کر اسے قعدہ میں واپس آنے کے اشارے کے باوجود وہ نہ بیٹھے تو مقتدی بیٹھ کر تشہد پڑھیں گے اور اس کی پیروی نہیں کریں گے۔

اوزاعی کا قول ہے کہ مسافر دو رکعتیں پڑھے گا۔ اگر وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو گا اور

اسے پورا کرے گا تو وہ اس تیسری رکعت کو کالعدم قرار دے کر سجدۂ سہو کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مسافر کے لیے دو رکعتیں پڑھنے کی گنجائش نہیں ہے الّا یہ کہ وہ احرام کے ساتھ قصر کی نیت بھی کر لے۔ اگر احرام کے ساتھ قصر کی نیت نہیں کرے گا تو وہ اصل فرض کے مطابق چار رکعتیں پڑھے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سابقہ سطور میں یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت کے اندر رکعتوں کی تعداد میں قصر کرنے کا کوئی حکم موجود نہیں ہے۔ دوسری طرف لوگوں کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امن اور خوف کی دونوں حالتوں کے اندر اپنے تمام سفروں کے دوران قصر کیا تھا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسافر پر دو ہی رکعتیں فرض ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یہی ہے اور اس کے ذریعے آپ نے آیت میں اللہ کی مراد کی وضاحت فرما دی تھی۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ میں نے امن کی حالت میں قصر کرنے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا تھا۔

جواب میں آپ نے یہ فرمایا تھا (صدقۃ تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ) ہم پر اللہ کا صدقہ نماز کی دو رکعتوں کی اسقاط کی صورت میں ہوا ہے اور یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ دو رکعتیں ہی فرض ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (فاقبلوا صدقتہ) اس بات کو واجب کر دیتا ہے۔ کیونکہ امر وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ جب ہمیں قصر کرنے کا امر ہے تو اتمام یعنی پوری نماز پڑھنے کی ممانعت ہو گئی۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ مسافر کی نماز دو رکعتیں ہیں یہی اس کی مکمل نماز ہے، یہ قصر نہیں ہے۔ یہ بات تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کہلوائی گئی ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ بتا دیا کہ دو رکعتیں فرض ہیں اور یہ قصر نہیں ہے بلکہ یہ مکمل نماز ہے جس طرح آپ نے فجر، جمعہ، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی نمازوں کے متعلق دو دو رکعتوں کا ذکر کیا اور اس بات کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دی۔

اس نسبت کی بنا پر حضرت عمرؓ کے قول کی حیثیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول جیسی ہو گئی کہ سفر کی نماز دو رکعت ہے۔ یہ مکمل نماز ہے، قصر نہیں ہے۔ یہ چیز قصر اور اتمام کے درمیان اختیار کی نفی کرتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر نکلتے

تو واپسی تک دو رکعتیں پڑھتے رہتے۔ علی بن زید نے ابونضرہ سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں حج ادا کیا تھا آپ مدینہ واپسی تک دو رکعتیں پڑھتے رہے۔

مکہ مکرمہ میں اٹھارہ دن آپ کا قیام رہا آپ وہاں بھی دو رکعتیں پڑھتے تھے، آپ نے اہل مکہ کو چار رکعتیں پڑھنے کا حکم دیا تھا اور فرمایا تھا کہ "ہم مسافر لوگ ہیں"۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "میں سفر کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہا۔ آپ نے دو رکعتوں سے زائد نہیں پڑھی، میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ہمراہ بھی رہا۔ ان حضرات نے بھی دو سے زائد نہیں پڑھی حتیٰ کہ انھیں اللہ نے اپنے پاس بلا لیا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ اللہ کے رسول کی ذات میں تمھارے لیے بہترین نمونہ موجود ہے" بقیہ بن الولید نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابان بن عبداللہ نے خالد بن عثمان سے، انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (صلوٰۃ المسافر رکعتان حتی یؤب الی اھلہ او یموت۔ مسافر کی نماز دو رکعت ہے یہاں تک کہ وہ گھر لوٹ آئے یا اس کی وفات ہو جائے)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: "میں نے منیٰ کے مقام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دو رکعتیں پڑھی ہیں، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ بھی دو رکعتیں ہی پڑھی ہیں"۔

مورق العجلی کا قول ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے سفر کی نماز کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "دو دو رکعتیں، اور جو شخص اس بارے میں سنت کی مخالفت کرے گا وہ کافر ہو گا" سفر کے اندر دو رکعتوں کی ادائیگی اور اس سے زائد کی نفی کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے یہ متواتر روایتیں ہیں۔

ان میں دو طرح سے اس بات پر دلالت موجود ہے کہ یہی دو رکعتیں مسافر پر فرض ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ کتاب اللہ میں نماز کا فرض مجمل ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل جب بیان کے طور پر وارد ہو تو وہ آپ کے قولی بیان کی طرح ہوتا ہے اور ایجاب کا مقتضی ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سفر کے اندر دو رکعت پڑھنا آپ کی طرف سے اس بات کا بیان

ہے کہ اللہ کی مراد بھی یہی ہے۔ جس طرح نمازِ فجر، نمازِ جمعہ اور باقی ماندہ تمام نمازوں کی ادائیگی کے متعلق آپ کا عمل بیان کی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ کی مراد یہ ہوتی کہ مسافر کو پوری نماز پڑھنے اور قصر کرنے کے مابین اختیار ہے کہ وہ جس طرح چاہے کرے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ درست نہ ہوتا کہ آپ اپنے بیان کو صرف ایک پہلو یعنی قصر تک محدود رکھتے اور دوسرے پہلو یعنی اتمام کا ذکر نہ کرتے اور اتمام کے سلسلے میں آپ کا بیان قصر کے سلسلے میں آپ کے بیان کے ہم وزن ہوتا۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہمارے لیے قصر کا بیان آگیا، اتمام کا نہ آیا تو اس سے ہمیں یہ دلالت حاصل ہوئی کہ قصر ہی اللہ کی مراد ہے، اتمام مراد نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے کی رخصت کے سلسلے میں اللہ کی مراد دو باتوں میں سے ایک تھی یعنی یا تو روزہ چھوڑ دے یا روزہ رکھ لے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کا بیان کبھی روزہ رکھنے کی صورت میں وارد ہوا اور کبھی افطار یعنی روزہ چھوڑنے کی صورت میں۔ نیز حضرت عثمانؓ نے جب منیٰ میں چار رکعتیں پڑھیں تو صحابہ کرام نے اسے ناپسند کیا اور اس پر تنقید کی۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ دو دو رکعتیں پڑھی ہیں پھر تمہاری راہیں مختلف ہوگئیں، میری تمنا ہے کہ ان چار رکعتوں میں سے میرے حصے میں دو رکعتیں آجائیں جو اللہ کے ہاں قبول ہونے والی ہوں۔" حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "سفر کی نماز دو رکعت ہے جو شخص سنت کی مخالفت کرے گا وہ کافر ہوگا۔"

حضرت عثمانؓ کا قول ہے "میں پوری نماز اس لیے پڑھتا ہوں کہ میں نے اس شہر یعنی مکہ مکرمہ میں اپنا گھر بسا لیا ہے اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ سنا ہے کہ من تاھل ببلد فھو من اھلہ جو شخص کسی شہر میں اپنا گھر بسا لیتا ہے وہ اس شہر کا باشندہ ہو جاتا ہے۔"

حضرت عثمانؓ نے اتمام کی ممانعت میں صحابہ کرام کی مخالفت نہیں کی، بلکہ آپ نے یہ عذر پیش کیا کہ میں مکہ معظمہ میں گھر آباد کرچکا ہوں اس لیے میں اب اس شہر کے باشندوں میں سے ہوں۔ اہل مکہ کے متعلق ہمارا بھی یہی قول ہے کہ وہ قصر نہیں کریں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سفر میں دو رکعتیں فرض کی ہیں اور حضر میں چار رکعتیں۔

حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ سب سے پہلے نماز کی فرضیت دو دو رکعتوں کی صورت میں ہوئی۔ پھر حضر یعنی اقامت کی حالت کی نماز میں اضافہ کر دیا گیا اور سفر کی حالت کی نماز کو بحالہ

باقی رہنے دیا گیا۔ حضرت عائشہؓ نے یہ بیان کر دیا کہ مسافر پر دراصل دو رکعتیں فرض ہیں اور مقیم پر چار رکعتیں فرض ہیں جس طرح فجر اور ظہر کی نمازوں کی فرضیت ہے اس لیے مسافر کی نماز میں اسی طرح اضافہ جائز نہیں جس طرح دوسری نمازوں میں اس کا جواز نہیں ہے۔

عقلی طور پر یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مسافر کے لیے آخری دو رکعتوں کے ترک کا جواز ہے اور ان دونوں رکعتوں کا کوئی بدل نہیں ہے۔ اگر مسافر ان دونوں کی بھی ادائیگی کر لیتا ہے تو وہ گویا نئے سرے سے ابتدا کر کے ان کی ادائیگی کرتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں رکعتیں نفل ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ اس کے نماز کی یہ صورت نفل نماز کی صورت ہے۔ وہ یہ کہ نمازی کو نفل نماز کی ادائیگی اور اس کے ترک کے درمیان اختیار ہوتا ہے اور ترک کی صورت میں اس کا کوئی بدل نہیں ہوتا۔

جن حضرات نے مسافر کے لیے قصر اور اتمام کے مابین اختیار ہونے کا قول کیا ہے انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کی راوی حضرت عائشہ ہیں۔ ان کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصر بھی کیا ہے اور اتمام بھی۔ یہ روایت درست ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے ادائیگی میں قصر کیا ہے اور حکم میں اتمام کیا ہے جس طرح حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ "سفر کی نماز دو رکعت ہے۔ یہ مکمل نماز ہے، قصر نہیں ہے۔ یہ بات تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے کہلوائی گئی ہے۔"

ان حضرات کا استدلال یہ بھی ہے کہ اگر مسافر مقیم کے پیچھے نماز پڑھے گا تو اس پر اتمام لازم ہوگا یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اصل کے اعتبار سے اسے اختیار ہوتا ہے لیکن یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لیے امام کی نماز میں دخول فرض کو بدل دیتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جمعہ کے روز عورت اور غلام پر چار رکعتوں کی فرضیت ہوتی ہے لیکن اگر یہ دونوں جمعہ کی نماز کی جماعت میں شامل ہو جائیں گے تو دو رکعتیں پڑھیں گے۔

یہ چیز اس پر دلالت نہیں کرتی کہ نماز جمعہ میں داخل ہونے سے پہلے ان دونوں کو چار اور دو کے درمیان اختیار تھا۔ ہم نے اپنی تصنیفات میں اس مسئلے پر متعدد مقامات میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

ایک مسافر مقیم امام کی نماز باجماعت میں اگر شامل ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہوگا اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے کہ وہ مقیم کی نماز ادا کرے گا خواہ تشہد کے اندر وہ امام کے ساتھ آکر شامل کیوں نہ ہوا ہو۔ سفیان

ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر امام کے ساتھ اسے ایک پوری رکعت نہ ملے تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔ پہلے قول پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ (ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا) نماز کا جتنا حصہ تمہیں باجماعت مل جائے وہ پڑھ لو اور جو رہ جائے اسے پورا کرلو) بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں (وما فاتکم فاقضوا) اور جو رہ جائے اس کی قضا کرلو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے ساتھ رہ جانے والے نماز کے حصے کو قضا کرنے کا حکم دیا اس لیے جس شخص کی چاروں رکعتیں رہ گئی ہوں وہ بھی ان کی قضا کرے گا۔

نیز امام کی نماز کے آخری حصے میں اس کی شمولیت درست ہوتی ہے۔ اور اگر امام کو سہو لاحق ہو گیا ہو تو اس پر بھی سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے اور اگر خود اسے سہو لاحق ہو جائے تو امام کی وجہ سے اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوتا، اس لیے اتمام کے لحاظ سے بھی اس پر امام کی نماز کا حکم لازم ہوگا۔ نیز اگر مسافر اس حالت میں اقامت کی نیت کرے گا تو اس پر اتمام صلوٰۃ لازم ہو جائے گا۔

اسی طرح امام کی نماز میں اس کے دخول کے ساتھ اس پر اس کا اتمام لازم ہوگا تشہد میں امام کی نماز میں اس کی شمولیت کی وہی حیثیت ہے جو نماز کی ابتدا میں اس کی شمولیت کی ہے جس طرح تشہد میں اقامت کی نیت کا وہی حکم ہے جو نماز کی ابتدا میں اقامت کی نیت کا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مسافر کے لیے نماز کی قصر کے سلسلے میں جن دلائل پر ہم پچھلی سطور میں بحث کر آئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ہر قسم کے مسافر کی نماز دو رکعت ہے خواہ کسی بھی مقصد کے تحت کوئی سفر کیوں نہ کر رہا ہو یعنی یہ تجارتی نوعیت کا سفر ہو یا کوئی اور سفر۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں مروی آثار میں سفر کی کسی صورت میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

اعمش نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص بحرین کی طرف تجارت کی غرض سے سفر کیا کرتا تھا اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کتنی رکعت پڑھا کروں۔ آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ دو رکعتیں پڑھا کرو۔

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ دونوں حضرات طائف کی طرف جب گئے تھے تو قصر پڑھتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ صرف حج یا جہاد کے سفر میں قصر کرو۔ عطاء سے مروی ہے کہ میرے خیال میں صرف وہی شخص قصر کرے جو اللہ کے راستے میں سفر کر رہا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج یا جہاد کے سفر میں قصر کیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج یا جہاد کے سوا اور کسی مقصد کے لیے کبھی سفر نہیں کیا تھا لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ قصر صرف حج یا جہاد کے سفر تک محدود ہے۔

حضرت عمرؓ کا یہ قول کہ تمھارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سفر کی نماز دو رکعت ہے۔ اس میں سفر کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صدقة تصدق اللہ بہا علیکم فاقبلوا صدقتہ) بھی سفر کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔

اسی طرح آپ کا اہل مکہ سے یہ فرمانا کہ "تم اپنی نماز پوری کرلو ہم مسافر لوگ ہیں"۔ اور یہ نہ فرمایا کہ ہم لوگ حج کے سفر میں ہیں۔ اس بات کی دلیل ہے کہ قصر کا حکم تمام مسافروں کے لیے عام ہے۔ چونکہ اس حکم کا تعلق سفر کے ساتھ ہے اس لیے ضروری ہے کہ سفر کی تمام صورتوں کے لحاظ سے اس حکم میں کوئی فرق نہ کیا جائے جس طرح موزوں پر تین دنوں تک مسح کرنے کا حکم ہے۔

جو لوگ قول باری (وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ) کی تاویل میں کہتے ہیں کہ اس سے مراد رکعتوں کی تعداد میں قصر ہے وہ بھی سفر کی تمام صورتوں میں قصر کے لیے اس کے عموم سے استدلال کرتے ہیں جبکہ مسافر کو دشمن کا خوف لاحق ہو۔

پھر جب یہ بات صلوٰۃ الخوف میں اس صورت کے اندر ثابت ہے جب اس کا سفر تقرب الٰہی کے سوا کسی اور کام کے لیے ہو تو سفر کی تمام صورتوں میں اس بات کا ثابت ہونا واجب ہے اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے اور ہم نے یہ بیان کر دیا ہے قصر رکعتوں کی تعداد کے اندر نہیں ہوتی۔

ہم نے سفر کی تمام صورتوں میں قصر کے حکم کا جو ذکر کیا ہے بشرطیکہ سفر تین دنوں کا ہو، وہ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص شکار کے لیے سفر کر رہا ہے جبکہ شکار ہی اس کا ذریعہ معاش ہو تو وہ قصر کرے گا لیکن اگر شوق پورا کرنے کی غرض سے گھر سے نکلا ہو تو مجھے اس کا قصر کرنا پسند نہیں ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی گناہ کی خاطر سفر کرے گا تو قصر نہیں کرے گا اور نہ ہی موزوں پر مسافروں کی طرح تین دنوں تک مسح کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سورۂ بقرہ میں بیان کر دیا تھا کہ یہ بات مضطر یعنی وہ شخص جس پر اضطراری کیفیت طاری ہو اس کے بارے میں ہے۔

ڈرائیور کیسے قصر کریں

کشتی کے ملاح کے متعلق اختلاف رائے ہے کہ آیا وہ کشتی کے اندر قصر پڑھے گا یا نہیں۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب وہ کشتی میں سفر پر ہو گا تو قصر پڑھتا رہے گا یہاں تک کہ وہ اپنے گاؤں کے قریب پہنچ جائے پھر وہ پوری نماز پڑھے گا۔

امام مالک اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کشتی کے اندر ہی

اس کا بسیرا ہو اور بال بچوں کے ساتھ اس میں رہتا ہو تو کشتی کرائے پر دینے کی صورت میں وہ قصر پڑھے گا اور اس مقام پر واپس پہنچ کر پوری نماز پڑھے گا جہاں سے اس نے کشتی کرائے پر دی تھی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کشتی اس کا ٹھکانہ اور گھر ہو اور اس کے سوا اس کا کوئی ٹھکانہ نہ ہو تو وہ اس کشتی میں مقیم کی حیثیت کا حامل ہوگا اس لیے کشتی میں رہتے ہوئے اتمام کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ملاح کا مالک سفینہ ہونا اسے سفر کے حکم سے خارج نہیں کرتا، جس طرح اونٹوں کا مالک اونٹوں کے ساتھ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتا رہتا ہے اس کی یہ حالت اسے سفر کے حکم سے خارج نہیں کرتی۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں روزے کے احکام بیان کرتے وقت سفر کی مدت کے بارے میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

ہمارے اصحاب نے سفر میں قصر کے لیے تین دن تین راتوں کی مدت کی شرط مقرر کی ہے سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک نے اس کے لیے اڑتالیس میل کی شرط رکھی ہے۔ اگر میلوں کا حساب نہ ہو سکے تو پھر ایک دن ایک رات کی مسافت کی شرط ہے جو قافلے والے طے کرتے ہیں۔

لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کے نزدیک ایک پورے دن کی شرط ہے۔ امام شافعی کے نزدیک چھیالیس ہاشمی میلوں کی شرط ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے تین دنوں کی روایت منقول ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے ایک دن ایک رات کی روایت منقول ہے۔

اس مدت کے بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے ہے جس میں وہ اتمام کرے گا۔ ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے کہ مسافر اگر پندرہ دنوں کی اقامت کی نیت کرے گا تو اتمام صلوٰۃ کرے گا۔ اگر اس سے کم دنوں کی نیت ہو تو قصر کرے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب چار دنوں کے لیے اقامت کی نیت کرے گا تو نماز پوری پڑھے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر تیرہ دنوں کی نیت کرے گا تو اتمام کرے گا اور اگر اس سے کم کی نیت ہو تو قصر کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر مسافر کا گزر اس شہر سے ہو جس میں اس کے اہل و عیال رہتے ہوں اور وہ اپنا سفر جاری رکھے تو جب تک وہ وہاں دس دنوں تک قیام نہیں کرے گا، قصر کرتا رہے گا۔ اگر وہ وہاں دس دن یا اس سے زائد قیام کرے گا تو نماز پوری پڑھے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

ذی الحجہ کی چار تاریخ کی صبح کو مکہ معظمہ پہنچے تھے اس طرح وہاں سے نکلنے تک آپ کا قیام چار دنوں سے زیادہ رہا اور آپ قصر پڑھتے رہے۔ یہ چیز چار دنوں کی مدت کے اعتبار کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔

نیز امام ابو حنیفہ نے عمر بن ذر سے روایت کی ہے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا: جب تم کسی شہر میں مسافر بن کر پہنچو اور تمھارے دل میں وہاں پندرہ دنوں کے قیام کی نیت ہو تو پوری نماز ادا کرو اور اگر تمھیں پتہ نہ ہو کہ کب کوچ کروگے تو قصر پڑھو۔ سلف میں سے کسی سے بھی اس روایت کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اس لیے اس کی حجیت ثابت ہو گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ عطاء خراسانی نے سعید بن المسیب سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص سفر کی حالت میں کسی جگہ چار دن قیام کا ارادہ کر لے تو وہ پوری نماز ادا کرے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہشیم نے داؤد بن ابی ہند کے واسطے سے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ مسافر جب پندرہ دن یا رات کی اقامت کرلے گا تو وہ پوری نماز پڑھے گا اور اس سے کم کی صورت میں قصر کرے گا۔

اگر ہم سعید بن المسیب کی ان دونوں روایتوں کو ایک دوسرے کی متعارض قرار دیں تو یہ دونوں روایتیں ساقط ہو جائیں گی اور یوں سمجھ لیا جائے گا کہ ان سے اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں ہے اور اگر تعارض کے بغیر ان سے روایت کا ثبوت ہو جائے تو اس کا حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے خلاف ہونا درست نہیں ہوگا۔

نیز اقامت اور سفر کی مدتوں کا تعین قیاس کے ذریعے نہیں ہو سکتا۔ اس کا تعین یا تو توقیف کے ذریعے ہو سکتا ہے یا اتفاق امت کے ذریعے۔ پندرہ دنوں کی مدت پر امت کا اتفاق موجود ہے اور اس سے کم کی مدت مختلف فیہ ہے اس لیے یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ پندرہ دنوں کا قیام اقامت صحیحہ ہے اور اس سے کم کی مدت ثابت نہیں ہو سکے گی۔

اسی طرح سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دنوں کا سفر درست سفر ہے جس کے ساتھ قصر کا حکم متعلق ہوتا ہے اور اس کے ساتھ روزہ چھوڑنے کا حکم بھی متعلق ہوتا ہے۔ اس سے کم کی مدت مختلف فیہ ہے اس لیے وہ ثابت نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم۔

صلوٰۃ الخوف کا بیان

قول باری ہے (وَاِذَا کُنْتَ فِیْھِمْ فَاَقَمْتَ لَھُمُ الصَّلٰوۃَ فَلْتَقُمْ طَائِفَۃٌ مِّنْھُمْ مَّعَکَ۔ اور اے نبی! جب تم مسلمانوں کے درمیان ہو اور (حالت جنگ میں) انھیں نماز پڑھانے کے لیے کھڑے ہو تو چاہیے کہ ان میں سے ایک گروہ تمھارے ساتھ کھڑا ہو) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف مختلف صورتوں میں منقول ہے۔ اس لیے فقہاء امصار کا اس بارے میں اختلاف رائے ہو گیا ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ایک گروہ امام کے ساتھ کھڑا ہو گا اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے کھڑا ہو گا۔ امام پہلے گروہ کو ایک رکعت دو سجدوں کے ساتھ پڑھائے گا اور اس کے بعد یہ لوگ اپنے دوسرے ساتھیوں کی جگہ چلے جائیں گے پھر دشمن کے سامنے کھڑا ہونے والا دوسرا گروہ آئے گا۔

امام اسے ایک رکعت دو سجدوں کے ساتھ پڑھائے گا۔ امام تو سلام پھیر دے گا اور مقتدی واپس اپنی جگہ چلے جائیں گے۔ پھر دشمن کے مقابلے پر کھڑا ہونے والا گروہ آئے گا اور آکر ایک رکعت قرأت کے بغیر ادا کرے گا اور تشہد کے بعد سلام پھیر دے گا۔ یہ گروہ پھر دشمن کے سامنے چلا جائے گا اور دوسرا آکر قرأت اور دو سجدوں کے ساتھ ادا کرے گا۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر دشمن مسلمانوں کی صفوں اور قبلہ کے درمیان صف آرا ہو تو امام تمام لوگوں کو دو گروہوں میں تقسیم کر دے گا۔ تمام لوگ امام کے ساتھ تکبیر کہیں گے اور رکوع کریں گے لیکن سجدہ کرتے وقت پہلی صف امام کے ساتھ سجدے میں جائے گی اور دوسری صف دشمن کے سامنے کھڑی رہے گی جب یہ لوگ سجدہ کر کے اٹھ کھڑے ہوں گے تو دوسری صف والے سجدے میں جائیں گے۔

جب یہ لوگ سجدے سے فارغ ہو جائیں گے تو سیدھے کھڑے ہو جائیں گے پھر اگلی صف والے پیچھے آ جائیں گے اور پچھلی صف والے آگے چلے جائیں گے۔ اس کے بعد امام سب کو دوسری رکعت اس طرح پڑھائے گا جس طرح پہلی رکعت پڑھائی تھی۔ اگر دشمن قبلے کی پچھلی طرف ہو تو امام کے ساتھ ایک صف ہوگی جس کا منہ قبلے کی طرف ہوگا اور دوسری صف کا رخ دشمن کی طرف ہوگا۔

امام کے ساتھ سب تکبیر کہیں گے اور رکوع کریں گے۔ پھر امام کی ساتھ والی صف دو سجدے کرے گی اور اس کے بعد یہ لوگ واپس جا کر دشمن کی طرف رخ کر کے کھڑے ہو جائیں گے پھر دوسری صف والے آکر دو سجدے کریں گے اس کے بعد امام سب کو دوسری رکعت پڑھائے گا۔

سب کے سب امام کے ساتھ رکوع میں جائیں گے اور امام کے ساتھ والی صف کے لوگ سجدہ کریں گے پھر یہ لوگ دشمن کے سامنے جا کھڑے ہوں گے اور دوسرے لوگ آکر امام کے ساتھ سجدہ کریں گے اور سجدے سے فارغ ہو جائیں گے پھر امام سب کے ساتھ سلام پھیر دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف سے صلوٰۃ الخوف کے بارے تین روایتیں منقول ہیں ایک روایت تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے قول کی مطابقت میں ہے۔

دوسری روایت ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق ہے جب دشمن قبلے کی سمت موجود ہو۔ اگر دشمن غیر قبلہ کی سمت میں موجود ہو تو اس صورت میں روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ کے قول کے ساتھ ہے۔

امام ابو یوسف سے تیسری روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک امام صلوٰۃ الخوف نہیں پڑھائے گا بلکہ یہ نماز دوسری نمازوں کی طرح پڑھی جائے گی اور اسے دو امام پڑھائیں گے۔

سفیان ثوری سے امام ابو حنیفہ کے قول کی مطابقت میں روایت منقول ہے۔ ان سے ابن ابی لیلیٰ کے قول کی مطابقت میں بھی روایت منقول ہے، ثوری نے کہا ہے کہ اگر تم اس طرح بھی پڑھ لو تو جائز ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ امام ایک گروہ کی امامت کرے گا اور دوسرا گروہ دشمن کے مقابلے میں کھڑا رہے گا۔ امام پہلے گروہ کو دو سجدوں کے ساتھ ایک رکعت پڑھائے گا اس کے بعد امام کھڑا رہے گا اور اس کے ساتھ والا گروہ خود دوسری رکعت ادا کرے گا اور تشہد کے بعد سلام پھیر لے گا۔ پھر یہ لوگ دشمن کے سامنے چلے جائیں گے اور دوسرے گروہ کی جگہ کھڑے ہو جائیں گے۔

اس کے بعد دوسرا گروہ آجائے گا امام انھیں دو سجدوں کے ساتھ ایک رکعت پڑھائے گا اس کے بعد یہ لوگ تشہد پڑھیں گے اور پھر امام سلام پھیر دے گا، یہ لوگ کھڑے ہو کر خود باقیماندہ دوسری رکعت پوری کریں گے۔

ابن قاسم کہتے ہیں کہ امام مالک کا قول ہے کہ امام اس وقت تک سلام نہیں پھیرے گا جب تک دوسرا گروہ اپنی رکعت پوری نہیں کرلے گا اس کے بعد امام ان کے ساتھ سلام پھیرے گا۔

امام مالک کا یہ قول یزید بن رومان کی روایت کی بنا پر تھا۔ پھر امام مالک نے قاسم بن محمد کی روایت کی طرف رجوع کرلیا۔ اس روایت کے مطابق امام سلام پھیرے گا پھر دوسرا گروہ قیام کرے گا اور اپنی رکعت پوری کرے گا۔

امام شافعی نے امام مالک کی طرح قول کیا ہے البتہ انھوں نے یہ کہا ہے کہ امام اس وقت تک سلام نہیں پھیرے گا جب تک دوسرا گروہ اپنی رکعت خود مکمل نہیں کرلے گا۔ اس کے بعد امام سب کے ساتھ سلام پھیرے گا۔

حسن بن صالح کا قول امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح ہے البتہ انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ دوسرا گروہ جب امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھ لے گا اور اس کے بعد امام سلام پھیرلے گا تو یہ گروہ خود اس رکعت کی ادائیگی کرے گا جو اس نے امام کے ساتھ نہیں پڑھا تھا اس کے بعد یہ گروہ واپس چلا جائے گا اور پہلا گروہ آکر اپنی باقی ماندہ نماز کی ادائیگی کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صلوٰۃ الخوف کی کیفیت کے متعلق درج بالا تمام اقوال میں ظاہر قرآن کی موافقت کے لحاظ سے سب سے بڑھ کر اگر کوئی قول ہے تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول باری ہے (وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ)۔

اس ضمن میں یہ بات موجود ہے کہ دوسرا گروہ دشمن کے سامنے موجود رہے گا اس لیے کہ ارشاد ہے (وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ اور انھیں اپنا اسلحہ اپنے ہاتھوں میں رکھنا چاہیے) اس حکم سے وہ گروہ مراد لینا بھی درست ہے جو دشمن کے سامنے موجود رہتا ہے اور وہ گروہ بھی مراد ہوسکتا ہے جو نماز میں مصروف ہے۔

لیکن اولیٰ اور مناسب بات یہ ہے کہ اس سے مراد دشمن کے سامنے موجود گروہ مراد لیا جائے اس لیے کہ یہ گروہ تمام پڑھنے والے گروہ کی حفاظت پر مامور ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات

بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تمام لوگ امام کے ساتھ نماز میں شامل نہیں ہوں گے اگر سب کے سب امام کے ساتھ ہوتے تو پھر قرآن کے بیان کے مطابق صرف ایک گروہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نہ ہوتا بلکہ تمام کے تمام لوگ آپ کے ساتھ نماز میں شریک ہوتے ، یہ بات آیت کے خلاف ہے۔

پھر ارشاد ہوا (فَاِذَا سَجَدُوْا فَلْيَكُوْنُوْا مِنْ وَّرَائِكُمْ جب یہ سجدہ کر لیں تو تمہارے پیچھے پہنچ جائیں۔ امام مالک کے مسلک کے مطابق پہلے اپنی نماز پوری کریں گے اور نماز پوری کرنے کے بعد دوسروں کے پیچھے چلے جائیں گے جبکہ آیت میں اللہ کا حکم یہ ہے کہ سجدہ کرنے کے بعد ہی وہ دوسروں کے پیچھے پہنچ جائیں یہ بات ہمارے قول کے موافق ہے۔

پھر ارشاد ہوا (وَلْتَاْتِ طَآئِفَةٌ اُخْرٰى لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ۔ پھر دوسرا گروہ آجائے جس نے نماز نہیں پڑھی تھی وہ آکر تمہارے ساتھ نماز پڑھ لے) یہ بات دو معنوں پر دلالت کرتی ہے اول یہ کہ امام بنیادی طور پر تمام مسلمانوں کے دو گروہ بنائے گا۔ ایک گروہ تو اس کے ساتھ رہے گا اور ایک گروہ دشمن کے مقابلے میں کھڑا ہو گا جس طرح امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔

اس لیے کہ قول باری ہے (وَلْتَاْتِ طَآئِفَةٌ اُخْرٰى) ہمارے مخالف کے مسلک کے مطابق یہ گروہ تو امام کے ساتھ ہو گا اس کے پاس نہیں آئے گا۔ دوسری وجہ یہ قول باری ہے (لَمْ يُصَلُّوْا فَلْيُصَلُّوْا مَعَكَ) یہ قول نماز کے ہر جز کی نفی کرتا ہے جب کہ ہمارے مخالف کا کہنا ہے کہ سب کے سب امام کے ساتھ نماز شروع کریں گے اس صورت میں وہ نماز کے کسی نہ کسی حصے کی ادائیگی کر لیں گے۔ جب کہ یہ بات آیت کے خلاف ہے۔

ہم نے آیت کے معنی کے یہ وجوہ جو ذکر کیے ہیں وہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے مسلک کے موافق ہیں۔ ہمارا یہ مسلک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت سنت کے موافق بھی ہے۔ نیز اصول کے بھی مطابق ہے۔ وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انما جعل الامام لیوتم به فاذا رکع فارکعوا واذا سجد فاسجدوا امام اس لیے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے اس لیے کہ جب وہ رکوع میں جائے تو تم بھی رکوع میں جاؤ اور جب وہ سجدے میں جائے تو تم بھی سجدے میں جاؤ)

نیز فرمایا (انی امرؤ قد بدنت فلا تبادرونی بالرکوع ولا بالسجود۔ میں ایسا شخص ہوں جس کا جسم فربہی کی بنا پر بھاری ہو چکا ہے اس لیے رکوع اور سجدے میں مجھ سے سبقت کرتے

کی کوشش نہ کرو)

ہمارے مخالف کا مسلک یہ ہے کہ پہلا گروہ اپنی نماز پوری کر کے امام سے پہلے ہی نماز سے باہر ہو جائے گا جبکہ اصول کے لحاظ سے بات یہ ہے کہ مقتدی امام کی متابعت پر مامور رہے اس کے لیے امام سے پہلے نماز سے خروج درست نہیں ہے۔ نیز ممکن ہے کہ امام کو سہو لاحق ہو جائے جس کی بنا پر مقتدی کو بھی سہو لازم ہو جائے۔ اب جو لوگ امام سے پہلے نماز سے نکل چکے ہوں گے ان کے لیے سجدہ سہو کرنا ممکن نہیں ہوگا۔

یہ قول ایک اور جہت سے اصول کی مخالفت کر رہا ہے وہ یہ کہ مقتدی تو اپنی نماز کی ادائیگی میں مشغول رہے گا اور امام افعال صلوٰۃ چھوڑ کر قیام یا جلوس کی شکل میں ساکن رہے گا اور اس طرح افعال صلوٰۃ میں مقتدی امام کی مخالفت کا مرتکب ہوگا اور امام مقتدی کی خاطر افعال صلوٰۃ کو ترک کرنے کا مرتکب قرار پائے گا۔

یہ بات امامت اور اقتدا دونوں کے مفہوم کی منافی ہے، امام کو مقتدی کی خاطر افعالِ صلوٰۃ سے باز رہنا پڑے گا۔ یہ دونوں وجوہ بھی خارج عن الاصول ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ صلوٰۃ الخوف میں جس طرح مشی یعنی چلنے کا جواز ہے اسی طرح امام سے قبل پہلے گروہ کی نماز سے فراغت بھی جائز ہو سکتی ہے اور ممکن ہے کہ نازک حالات کے پیش نظر صلوٰۃ الخوف کی یہ خصوصیت ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نماز کے اندر مشی کی نظیر اصول میں موجود ہے وہ یہ کہ شکست کھا کر بھاگنے والا سوار بالاتفاق چلتے چلتے نماز پڑھ سکتا ہے۔

اس طرح ہماری اس بات کی اصل اور بنیاد ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس لیے مشی کی بنا پر صلوٰۃ الخوف کے فاسد نہ ہونے کا جواز نکل آیا۔ نیز ہمارے نزدیک یہ بات ثابت شدہ ہے کہ جس شخص کو نماز کے اندر حدوث لاحق ہو جائے، وہ نماز سے ہٹ کر وضو کرے گا اور نماز کے جس حصے میں اسے حدث لاحق ہو گیا تھا وہیں سے اگلا حصہ ادا کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت آئی ہے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(من قاء اورعف فی صلوتہ فلینصرف ولیتوضأ ولیبن علی ما مضی من صلوتہ جس شخص کو نماز کے اندر قے آ جائے یا اس کی نکسیر پھوٹ جائے تو وہ نماز سے ہٹ کر وضو کرے

اور اپنی نماز کا جس قدر حصہ مکمل کر چکا ہے اس سے آگے شروع کر دے۔

اسی طرح ایک انسان رکوع کرتا ہے اور پھر پاؤں سے چلتے ہوئے صف میں داخل ہو جاتا ہے اس صورت میں اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ جماعت شروع ہو گئی، حضرت ابوبکرؓ مسجد نبوی میں داخل ہوئے۔ اس وقت لوگ رکوع میں تھے آپ نے فوراً رکوع کیا اور چلتے ہوئے صف میں شامل ہو گئے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھا کر فارغ ہوئے تو آپ نے حضرت ابوبکرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا۔

(زادك الله حرصًا ولا تعد اللہ تعالیٰ نماز کے لیے تمہارے شوق اور حرص کو اور زیادہ بڑھا دے، تمہیں دوبارہ ایسا کرنے کی ضرورت نہیں ہے) آپؐ نے انھیں نئے سرے سے نماز پڑھنے کا حکم نہیں دیا۔ اس طرح اصول میں نماز کے اندر چلنے کے نظائر موجود ہیں لیکن امام سے پہلے نماز سے نکل آنے کی کوئی نظیر موجود نہیں ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہو گا۔

نیز نماز میں چلنے پر ہمارے اور امام مالک نیز امام شافعی کے مابین اتفاق ہے اور جب مشی فی الصلوٰۃ پر دلالت قائم ہو گئی تو ہم نے اسے تسلیم کر لیا۔ اس کے علاوہ دوسری بات کو اصول کی موافقت پر اس وقت تک محمول کرنا واجب ہے جب تک امام سے پہلے مقتدی کے خروج عن الصلوٰۃ کے جواز پر دلالت قائم نہ ہو جائے۔

ہماری بیان کردہ بات پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں یزید بن ذریع نے معمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کو ایک رکعت نماز پڑھائی اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے کھڑا رہا۔ پھر پہلے گروہ کے لوگ پلٹ کر دوسرے گروہ کی جگہ آ گئے اور دشمن کے سامنے کھڑے ہو گئے۔

دوسرا گروہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے پہنچ گیا اور آپ نے اسے دوسری رکعت پڑھائی پھر آپ نے سلام پھیر دیا۔ پھر یہ لوگ کھڑے ہو گئے اور نماز پوری کر لی۔ پھر پہلے گروہ نے اپنی نماز پوری کر لی۔

ابوداؤد نے کہا ہے کہ نافع اور خالد بن معدان نے بھی حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔ ابوداؤد نے مزید کہا ہے کہ مسروق اور یوسف بن مہران نے حضرت ابن عباسؓ سے یہی قول نقل کیا ہے۔ اسی طرح یونس نے حسن سے اور انھوں

نے حضرت ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اسی طرح نماز ادا کی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول کہ ان لوگوں نے ایک رکعت ادا کی اور ان لوگوں نے ایک رکعت ادا کی۔

یہ اس پر محمول ہے کہ انھوں نے اس طریقے پر ایک ایک رکعت ادا کی جس طریقے پر ادا کرنا جائز تھا وہ اس طرح کہ دوسرا گروہ پہلے گروہ کی جگہ پر لوٹ آیا۔ پھر پہلا گروہ آیا اور اس نے ایک رکعت پڑھ لی اور سلام پھیرنے کے بعد واپس چلا گیا، پھر دوسرا گروہ آیا اور ایک رکعت ادا کر کے سلام پھیر لیا۔

اس بات کو خصیف کی روایت میں بیان کیا گیا ہے جو انھوں نے ابو عبیدہ سے نقل کی ہے، انھوں نے حضرت عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو سلیم کی سیاہ پتھروں والی زمین میں صلوۃ الخوف ادا کی تھی، آپ قبلہ رخ کھڑے ہو گئے، دشمن کا رخ قبلے کی دوسری سمت تھا، آپ کے ساتھ ایک صف کھڑی ہو گئی، دوسری صف ہتھیار لے کر دشمن کے رخ کھڑی ہو گئی۔

آپ نے تکبیر کہی اور آپ کے ساتھ موجود صف والوں نے بھی تحریمہ باندھ لیا۔ پھر آپ رکوع میں گئے اور آپ کے ساتھ ان لوگوں نے بھی رکوع کیا، پھر یہ لوگ واپس ہوئے اور ہتھیار ہاتھوں میں لے کر دشمن کے سامنے کھڑے ہو گئے۔ دوسری صف والے اپنی جگہ سے چل کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ آ کر قیام میں شامل ہو گئے۔ آپ نے ان کے ساتھ رکوع و سجود کیا اس کے بعد آپ نے سلام پھیر دیا۔

آپ کے ساتھ دوسری رکعت پڑھنے والے چلے گئے اور پہلی صف والے واپس آ گئے، انھوں نے ایک رکعت پڑھ کر ہتھیار اٹھا لیے پھر دوسرے گروہ کے لوگوں نے آ کر ایک رکعت پڑھ لی، اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دو رکعتیں ہوئیں اور دونوں گروہوں کی ایک ایک رکعت ہوئی۔

اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ دوسرا گروہ پہلی رکعت ادا کرنے سے پہلے واپس چلا گیا تھا یعنی دوسرے گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسری رکعت ادا کی تھی اور پہلی رکعت ادا کرنے سے پہلے واپس محاذ پر چلا گیا تھا۔ یہ اس صورت کی وضاحت ہے جسے حضرت ابن عمرؓ نے اپنی روایت میں اجمالاً بیان کیا تھا۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جسے ابن فضیل نے خصیف سے، انھوں نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے نقل کیا ہے یہ مذکور ہے کہ دوسرے گروہ نے پہلے گروہ کی طرف سے باقیماندہ ایک رکعت کی ادائیگی سے پہلے ہی خود ایک رکعت ادا کر لی تھی۔

لیکن درست بات وہی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس لیے کہ پہلے گروہ کو ابتدا ہی سے نماز باجماعت مل گئی تھی اور دوسرے گروہ کو نہیں ملی تھی اس لیے دوسرے گروہ کے لیے پہلے گروہ سے قبل نماز سے خروج جائز نہیں ہوا۔

نیز پہلے گروہ کے لیے جب یہ حکم تھا کہ وہ نماز دو جگہوں پر ادا کرے تو دوسرے گروہ کے لیے بھی یہی حکم ہوگا کہ وہ دو مقامات پر اپنی نماز مکمل کرے ایک مقام پر نہیں۔ اس لیے کہ صلوٰۃ الخوف کی صورت یہی ہوتی ہے کہ وہ دو گروہوں پر مساوی طور پر منقسم ہوتی ہے۔

امام مالک نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے یزید بن رومان سے روایت کی ہے، انھوں نے اس کی روایت صالح بن خوات سے کی ہے اور صالح نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے ارسال کی صورت میں نقل کیا ہے۔ یعنی درمیان میں صحابی کا واسطہ موجود نہیں ہے۔ اس میں مذکور ہے کہ دوسرے گروہ نے دوسری رکعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ہی پڑھ لی تھی۔

اس بات کی روایت یزید بن رومان کے سوا اور کسی نے نہیں کی ہے۔ یزید کی اس روایت کے خلاف شعبہ نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے صالح بن خوات سے اور انھوں نے حضرت سہل بن ابی حثمہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں صلوٰۃ الخوف پڑھائی تھی، ایک صف آپ کے پیچھے کھڑی ہوگئی اور ایک صف دشمن کے سامنے کھڑی ہوگئی۔

آپ نے انھیں ایک رکعت پڑھائی پھر یہ لوگ چلے گئے اور دوسرے لوگ آگئے آپ نے انھیں ایک رکعت پڑھائی پھر لوگوں نے کھڑے ہوکر ایک ایک رکعت پڑھ لی۔ اس حدیث میں یہ مذکور ہے کہ پہلے گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خروج عن الصلوٰۃ کے بعد دوسری رکعت ادا کی۔

یہ روایت اس بنا پر اولیٰ ہے کہ ہم نے گزشتہ سطور میں ان دلائل کا ذکر کیا ہے جن کا تعلق اصول سے ہے اور جو اس روایت کے حق میں جاتے ہیں۔ یحییٰ بن سعید نے قاسم سے اور انھوں نے صالح سے یزید بن رومان کی نقل کردہ روایت بھی بیان کی ہے

امام مالک کی روایت میں جو انھوں نے یزید بن رومان سے نقل کی ہے یہ بھی مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ صلوٰۃ الخوف غزوہ ذات الرقاع کے موقعہ پر پڑھائی تھی یحییٰ

بن کثیر نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے جس میں حضرت جابرؓ نے یہ فرمایا کہ ہم غزوۂ ذات الرقاع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔

آپ نے ان میں سے ایک گروہ کو دو رکعتیں پڑھائیں پھر یہ لوگ چلے گئے اور دوسرے لوگ آ گئے آپ نے انھیں بھی دو رکعتیں پڑھائیں۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چار رکعتیں پڑھیں اور ہر گروہ نے دو رکعتیں پڑھیں۔ یہ بات یزید بن رومان کی روایت کے اضطراب کی نشاندہی کرتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف کی کئی اور صورتیں بھی نقل ہوئی ہیں۔ حضرت ابن مسعودؓ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ، حضرت حذیفہؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ کا اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گروہ کو ایک رکعت پڑھائی اس دوران دوسرا گروہ دشمن کی طرف رخ کیے کھڑا رہا پھر آپ نے دوسرے گروہ کو ایک رکعت پڑھائی۔

ان میں سے کسی نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی فراغت سے پہلے اپنی بقیہ نماز ادا نہیں کی۔ صالح بن خوات نے اس سلسلے میں جو روایت کی ہے اس کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے، ان سے آگے روایت کرنے والوں کے الفاظ میں اختلاف ہے۔

ابوعیاش زرقی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف کے سلسلے میں جو روایت کی ہے وہ اس مسلک کی عکاسی کرتی ہے جس کی ہم نے قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام ابویوسف سے حکایت کی ہے اس کا تعلق اس صورت سے ہے جبکہ دشمن کا قیام قبلے کی طرف ہو۔

ایوب اور ہشام نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی مفہوم کی روایت کی ہے۔ اسی طرح کی روایت داؤد بن حصین نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی کی ہے۔ اسی طرح عبدالملک نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے یہ روایت کی ہے۔

قتادہ نے حسن سے، انھوں نے حطان سے اور انھوں نے حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اسی طرح صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی۔ عکرمہ بن خالد نے مجاہد سے انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی روایت کی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ سے اس سلسلے میں ایک روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے تاہم اس بارے میں ان دونوں حضرات سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

اس بارے میں ایک اور نوعیت کی روایت بھی منقول ہے۔ ہمیں محمد ابن بکر نے یہ روایت سنائی ہے۔ انھیں ابو داؤد نے، انھیں حسن علی نے، انھیں ابو عبدالرحمٰن المقری نے، انھیں حیوہ بن شریح اور ابن ابی لہیعہ نے، انھیں ابو الاسود نے، انھوں نے عروہ بن الزبیر کو مروان بن الحکم سے یہ روایت بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ مروان نے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ پوچھا تھا کہ آیا انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کبھی صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا۔

پھر مروان کے پوچھنے پر کہ کب ادا کی تھی۔ آپ نے فرمایا تھا "غزوہ نجد کے سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز کے لیے کھڑے ہوئے۔ ایک گروہ آپ کے ساتھ کھڑا ہو گیا اور دوسرا گروہ دشمن کے سامنے قبلے کی طرف پشت کر کے کھڑا ہو گیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تکبیر تحریمہ کہی تو دونوں گروہوں نے آپ کے ساتھ ہی تحریمہ باندھ لیا۔

پھر آپ نے ایک دفعہ رکوع کیا اور آپ کے ساتھ گروہ نے بھی رکوع کیا پھر آپ سجدے میں گئے آپ کے ساتھ والے لوگ بھی سجدے میں چلے گئے اور دوسرے گروہ میں شامل لوگ دشمن کے سامنے قیام کی حالت میں رہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیام کیا اور آپ کے ساتھ والے لوگ کھڑے ہو گئے اور دشمن کے بالمقابل جا کر صف آرا ہو گئے۔

جو گروہ دشمن کے سامنے تھا وہ آگیا اور اس نے رکوع و سجدہ کیا۔ اس دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیام کی حالت میں رہے، جب یہ لوگ سجدے سے فارغ ہو کر قیام کی حالت میں آگئے تو آپ نے دوسری دفعہ رکوع کیا، یہ لوگ بھی آپ کے ساتھ رکوع میں چلے گئے، پھر آپ سجدے میں گئے اور یہ لوگ بھی آپ کے ساتھ ہی سجدے میں گئے۔

اس کے بعد دشمن کے مقابلے میں صف آرا لوگ آگئے انھوں نے رکوع اور سجدہ کیا اس دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم قعدہ میں بیٹھے رہے، جب یہ لوگ قعدہ کی حالت میں آگئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلام پھیرا اور آپ کے ساتھ تمام لوگوں نے سلام پھیر لیا۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں پڑھیں اور ہر ایک گروہ نے ایک ایک رکعت پڑھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ الخوف کی ایک اور صورت بھی مروی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے اس کی روایت کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عبیداللہ بن معاذ نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں الاشعث نے حسن سے، انھوں نے حضرت ابو بکرہؓ سے انھوں نے فرمایا کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز صلوٰۃ الخوف کی صورت میں پڑھائی۔ بعض لوگوں نے آپ کے پیچھے صف باندھ لی اور بعض نے دشمن کے بالمقابل صف سیدھی کر لی۔

آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر لیا۔ پھر یہ لوگ دشمن کے بالمقابل جا کر کھڑے ہو گئے اور دوسرے لوگ آپ کے پیچھے پہنچ گئے، آپ نے انھیں دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر دیا۔ اس طرح آپ کی چار رکعتیں ہوئیں اور آپ کے اصحاب کی دو دو رکعتیں حسن صلوٰۃ الخوف کی اسی صورت کا فتویٰ دیا کرتے تھے۔

ابو داؤد کہتے ہیں کہ یحییٰ بن کثیر نے ابوسلمہ سے، انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے، اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ سلیمان الیشکری نے نے بھی حضرت جابر بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس سے پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی تھی اور اس طرح آپ کی دو رکعتیں ہوئی تھیں اور ہر گروہ کی ایک ایک رکعت ہوئی تھی۔ ہمارے نزدیک یہ صورت اس پر محمول ہے کہ جماعت کی شکل میں ایک رکعت پڑھی گئی تھی اور اس کی ادائیگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں ہوئی تھی۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ اور امام ابو یوسف نے، جبکہ دشمن قبلے کی طرف ہو، ابو عیاش زرقی کی روایت کو اختیار کیا جس کا ہم نے پہلے تذکرہ کیا ہے۔

اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ الخوف مختلف طریقوں سے پڑھائی ہو جن کا ذکر مذکورہ بالا روایات میں موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک نماز تو تھی نہیں کہ اس کے بارے میں روایات کے اندر تضاد بیانی اور منافات پیدا ہو جائے بلکہ مختلف مقامات پر صلوٰۃ الخوف کی صورت میں کئی نمازیں پڑھی گئی تھیں۔

ابوعیاش کی روایت میں عسفان کے مقام پر اور حضرت جابرؓ کی روایت میں بطن النخل کے مقام پر اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں غزوۂ نجد کے موقعہ پر ان نمازوں کی ادائیگی ہوئی تھی۔ اس روایت میں یہ بھی ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع کے موقعہ پر یہ نماز ادا کی گئی تھی۔ بنو سلیم کی سیاہ پتھروں والی زمین میں اس کی ادائیگی کا ذکر آیا ہے۔

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض مقامات پر کئی نمازیں پڑھی گئیں، اس لیے کہ حضرت جابرؓ سے منقول روایات میں سے بعض کے اندر ان کا بیان ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر گروہ کو دو دو رکعتیں پڑھائی تھیں اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ یہ نماز آپ نے غزوہ ذات الرقاع میں پڑھائی تھی۔

ادھر صالح بن خوات کی روایت میں بھی مذکور ہے کہ آپ نے اسی غزوہ کے موقعہ پر یہ نماز پڑھائی تھی۔ یہ دونوں روایتیں اگرچہ ایک ہی مقام کا ذکر کرتی ہیں لیکن دونوں میں اس لحاظ سے اختلاف ہے کہ ایک میں نماز کی جس کیفیت کا ذکر ہے وہ دوسری روایت میں بیان کردہ کیفیت سے بالکل جدا ہے۔

اسی طرح ابو عیاش زرقی کی روایت میں ذکر ہے کہ آپ نے عسفان کے مقام پر یہ نماز پڑھائی تھی۔ دوسری طرف حضرت ابن عباسؓ نے بھی عسفان ہی کے مقام پر اس نماز کا ذکر کیا ہے لیکن نماز کی کیفیت کا ذکر کبھی اس طرح کرتے ہیں جو ابو عیاش کی روایت میں مذکور ہے اور کبھی اس سے مختلف کیفیت کا تذکرہ کرتے ہیں۔

ان آثار و روایات میں موجود اختلاف اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نمازوں کو مختلف طریقوں سے ادا کیا ہے جیسا کہ روایات کے اندر مذکور ہے، آپ نے ان کی ادائیگی میں وقت کے تقاضے، احتیاط اور دشمن کے مکر و فریب سے بچاؤ کے پہلوؤں کو مدنظر رکھا ہے اور وہ طریقہ اختیار فرمایا ہے جو چوکنا اور خبردار رہنے سے قریب تر تھا جسے بروئے کار لانے کا اللہ نے اس آیت میں حکم دیا ہے۔

(وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ ۔ وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِكُمْ وَأَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً ۔ اور وہ بھی چوکنا رہے اور اپنا اسلحہ لیے رہے کیونکہ کفار اس تاک میں ہیں کہ تم اپنے ہتھیاروں اور اپنے سامان کی طرف سے ذرا غافل ہو تو وہ تم پر یکبارگی ٹوٹ پڑیں)

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ان روایات کے اندر فقہاء کے مختلف اقوال کے لیے اجتہاد کی گنجائش پیدا ہو گئی ہے تاہم ہمارے نزدیک اولیٰ روایت وہ ہے جس میں ظاہر کتاب اللہ اور اصول کی موافقت پائی جاتی ہے۔

یہ کہنا بھی درست ہے کہ ان تمام صورتوں میں ایک صورت کا حکم باقی اور ثابت ہے

اور بقیہ تمام صورتیں منسوخ ہیں اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ تمام صورتیں ثابت اور غیر منسوخ ہیں تاکہ ان کا دائرہ وسیع ہو جائے ان میں آسانی پیدا ہو جائے اور اگر کوئی شخص ان میں سے کسی صورت کو بطور مسلک اختیار کرے تو اس کے لیے کوئی تنگی نہ ہو۔

اس میں گفتگو کا دائرہ صرف افضل صورت تک محدود رہ جائے گا۔ اس کی مثال روایات کا وہ اختلاف ہے جو اذان میں ترجیع، اقامت میں تثنیہ، تکبیرات عیدین اور تکبیرات تشریق اور اسی قسم کے دوسرے امور کے اندر ہے۔

ان امور میں فقہاء کی گفتگو اور بحث کا دائرہ صرف افضل صورت تک محدود ہوتا ہے اس لیے جو فقیہ بھی ان میں سے کوئی صورت بطور مسلک اختیار کر لیتا ہے اس کے خلاف سخت رویہ اپنایا نہیں جا سکتا۔ البتہ ہمارے نزدیک اولیٰ صورت وہ ہوتی ہے جو ظاہر کتاب اللہ اور اصول کے موافق ہو۔

حضرت جابرؓ اور حضرت ابو بکرہؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر گروہ کو دو رکعتیں پڑھائی تھیں، اس کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ آپ اس وقت مسافر نہیں تھے بلکہ مقیم تھے۔ اسی طرح ان دونوں حضرات کا یہ قول کہ آپ نے دو رکعتوں کے درمیان سلام پھیر دیا تھا اس سے یہ مراد لی جا سکتی ہے کہ تشہد کا سلام تھا قعدہ اخیرہ کا سلام نہیں تھا۔

اس لیے ظاہر روایت اس صورت کی جس طور پر مقتضی ہے ظاہر کتاب اللہ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ)۔

ان میں سے ایک گروہ تمہارے ساتھ کھڑا ہو اور اسلحہ لیے رہے۔ پھر جب وہ سجدہ کرے تو پیچھے چلا جائے جب کہ ظاہر حدیث اس کا موجب ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سجدے کے بعد اسی حالت میں نماز پڑھیں جس حالت میں وہ سجدے سے پہلے تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحرا میں کس طرح مقیم ہو سکتے تھے، یہ ذات الرقاع کا مقام تھا، یہاں اقامت کی کوئی صورت نہیں تھی اور نہ ہی یہ جگہ مدینہ منورہ سے قریب تھی۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ جب مدینہ منورہ سے نکلے ہوں تو آپ نے تین دنوں کے سفر کا ارادہ نہ کیا ہو اور آپ جہاں بھی پہنچتے ہوں وہاں ایک یا

دو دنوں کے سفر ہی کا ارادہ کرتے ہوں۔

اس طرح ہمارے نزدیک آپ کی حیثیت مقیم کی ہے کیونکہ آپ نے تین دنوں کے سفر کا ارادہ نہیں کیا تھا اگرچہ آپ صحرا میں تھے۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب فرض نماز دہرائی جاسکتی تھی اور ہمارے نزدیک اب یہ منسوخ ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت کے مطابق چار رکعتیں پڑھی ہوں گی تو یہ صلوٰۃ الخوف نہیں ہوگی بلکہ یہ نماز بھی تمام دوسری نمازوں کی طرح ہوگی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صلوٰۃ الخوف حالت امن میں پڑھی جانے والی تمام نمازوں سے مختلف ہوتی ہے۔

امام ابویوسف کا یہ قول کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب صلوٰۃ الخوف نہیں پڑھی جائے گی اور اگر کوئی ایسی صورت پیش آجائے تو پھر ایک امام نہیں پڑھائے گا بلکہ دو امام پڑھائیں گے، تو در اصل ان کا ذہن ظاہر قول باری (وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ) کی طرف گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس نماز کو اس صورت کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان موجود ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے اس طریقے پر نماز کی ادائیگی کی اباحت اس لیے کر دی تاکہ لوگوں کو آپ کی اقتدا میں نماز پڑھنے کی وہ سعادت اور فضیلت حاصل ہو جائے جو کسی اور کے پیچھے پڑھ کر کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس لیے آپ کے بعد اب دو اماموں کے ذریعے یہ نماز پڑھی جا سکتی ہے کیونکہ فضیلت کے اعتبار سے دوسرے امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا جو درجہ ہوگا پہلے امام کے پیچھے پڑھی گئی نماز کا بھی وہی درجہ ہوگا اس لیے ایک امام کے پیچھے پڑھنے کے لیے آتے جانے، قدموں سے چلنے اور قبلے کی طرف پیٹھ کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی کیونکہ یہ تمام افعال نماز کے منافی ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ) میں خطاب کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تخصیص اس بات کی موجب نہیں ہے کہ اس کا دائرہ صرف آپ کی ذات تک محدود ہے اور دوسرے لوگ اس سے خارج ہیں اس لیے کہ جس ذات نے (وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ) فرمایا اسی ذات کا یہ بھی ارشاد ہے۔

(فَاتَّبِعُوْهُ۔ رسول کی اتباع کرو) اس لیے جب ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک عمل کرتے

ہوئے دیکھا تو اب ہم پر اس عمل میں آپ کی اتباع لازم ہوگئی اور اتباع بھی اسی طریقے کے مطابق جس طریقے پر آپ نے وہ عمل سرانجام دیا تھا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ آپ ان کے اموال میں سے صدقہ یعنی زکوٰۃ وصول کریں کہ اس کے ذریعے آپ انہیں پاک کردیں) نے یہ واجب نہیں کیا کہ زکوٰۃ کی وصولی کا حکم صرف آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اور آپ کے بعد آنے والے ائمۃ المسلمین اس کی وصولی نہیں کرسکتے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ جب ایمان لانے والی عورتیں آپ کے پاس بیعت کرنے کی غرض سے آئیں) اسی طرح (وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ۔ اور آپ ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے آپ پر نازل فرمائی ہے)۔

اسی طرح (فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اگر یہ تمہارے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کردیں) ان آیات میں خطاب کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ تخصیص ہے لیکن آپ کے بعد آنے والے ائمۃ المسلمین اور خلفاء بھی آپ کے ساتھ اس حکم میں مراد ہیں۔

رہ گئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز کی فضیلت کے حصول کی بات تو یہ نماز میں چلنے پھرنے، قبلے کی طرف سے رخ موڑنے اور نماز کے بعض فرض افعال کو ترک کرنے کی اباحت کی علت نہیں بن سکتی ہے۔ اس لیے کہ جب یہ بات معلوم تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز کی ادائیگی فرض نہیں ہے۔ ــــ تو پھر یہ کہنا درست نہیں ہوسکتا کہ لوگوں کو فضیلت کے حصول کی خاطر ترکِ فرض کا حکم دیا گیا تھا جب بات اس طرح ہے تو پھر ادراک فضیلت کو اس حکم کی علت بنانا درست نہیں ہے اور جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی جائز تھی اسی طرح آپ کے بعد بھی آپ سے منقول طریقوں کے مطابق اس کی ادائیگی کا جواز درست ہے۔

صحابہ کی ایک جماعت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صلوٰۃ الخوف کی ادائیگی کا جواز منقول ہے۔ ان میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت سعید بن العاصؓ، حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ اور دوسرے حضرات شامل ہیں۔

دوسری طرف کسی صحابی سے کوئی ایسی روایت مروی نہیں ہے جو اس مسلک کے خلاف جاتی ہو، اس جیسی صورت حال کے تحت اجماع کا انعقاد ہو جاتا ہے جس سے اختلاف کی کسی کو گنجائش نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

مغرب کی نماز کے متعلق اختلاف رائے کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک، حسن بن صالح، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر مغرب کی نماز صلوٰۃ الخوف کی صورت میں پڑھی جائے گی تو امام پہلے گروہ کو دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کو ایک رکعت پڑھائے گا۔

البتہ امام مالک اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ دو رکعتیں پڑھا کر امام قیام کی صورت میں ٹھہرا رہے گا یہاں تک کہ لوگ تیسری رکعت پڑھ کر اپنی نماز مکمل کر لیں گے پھر جب دوسرا گروہ آجائے گا تو امام انھیں تیسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے گا اور اس کے ساتھ ایک رکعت پڑھنے والے کھڑے ہو کر باقی ماندہ دو رکعتیں پڑھ لیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر امام چاہے تو قعدہ کی صورت میں بیٹھا رہے یہاں تک کہ پہلا گروہ اپنی نماز مکمل کرے اور اگر چاہے تو قیام کی حالت میں ٹھہرا رہے۔ امام دوسرے گروہ سے اختتام صلوٰۃ پر ہی سلام پھیرے گا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایک گروہ امام کے پیچھے صف باندھ کر کھڑا ہو جائے گا اور دوسرا گروہ دشمن کے بالمقابل صف آرا رہے گا۔ امام انھیں ایک رکعت پڑھائے گا یہ لوگ محاذ پر چلے جائیں گے اور دوسرے لوگ آجائیں گے اور امام انھیں ایک رکعت پڑھائے گا۔ یہ لوگ قعدہ کریں گے۔ جب امام قیام کی حالت میں آجائے گا تو یہ لوگ پہلے لوگوں کی جگہ مورچوں پر پہنچ جائیں گے۔

جو واپس آکر رکوع اور سجدہ کریں گے اس دوران امام قیام کی حالت میں رہے گا اس لیے کہ امام کی قرأت ان کی قرأت ہوگی۔ پھر یہ لوگ قعدہ کریں گے پھر قیام کی حالت میں آکر امام کے ساتھ تیسری رکعت پڑھیں گے جب قعدہ کرلیں اور امام سلام پھیرے گا تو یہ لوگ مورچوں پر واپس

پہنچ جائیں گے اور وہاں موجود لوگ واپس آکر دو رکعتیں پڑھیں گے۔

اس مسلک کو اختیار کرتے ہوئے سفیان ثوری کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ امام پر دو گروہوں کے درمیان نماز میں تعدیل یعنی مساوات قائم رکھنا ضروری ہے اس طرح امام ہر گروہ کو ایک رکعت پڑھائے گا لیکن ثوری کے ذہن سے یہ بات اس وقت نکل گئی۔ جب انھوں نے پہلے گروہ کے لیے یہ گنجائش پیدا کر دی کہ وہ امام کے ساتھ پہلی اور تیسری رکعت ادا کرے گا جبکہ دوسرا گروہ امام کے ساتھ صرف دوسری رکعت ادا کرے گا۔ سفیان ثوری کا یہ بھی قول ہے کہ اگر امام مقیم ہو اور وہ ظہر کی نماز صلوۃ الخوف کی صورت میں پڑھائے تو اس صورت میں پہلے گروہ کو دو رکعتیں اور دوسرے گروہ کو دو رکعتیں پڑھائے گا۔

انھوں نے نماز کو لوگوں میں اس طریقے پر تقسیم نہیں کیا کہ ہر گروہ کے بالمقابل امام کے ساتھ ایک ایک رکعت آجائے۔ سفیان ثوری کا یہ مسلک ایک اور وجہ سے بھی اصول کے خلاف ہے وہ یہ کہ اس میں امام کے لیے قیام کی صورت میں کھڑا رہنے کا حکم ہے تا وقتیکہ پہلا گروہ دوسری رکعت سے فارغ نہ ہو جائے۔

یہ بات اصول کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے سابقہ سطور میں امام مالک اور امام شافعی کے مسلک پر بحث کرتے ہوئے بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

معرکہ کارزار گرم ہونے کے دوران نماز کی ادائیگی کے متعلق

فقہاء کے درمیان اختلاف رائے کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد نیز زفر کا قول ہے کہ جب معرکہ کارزار گرم ہو تو اس دوران نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ اگر نماز پڑھتے ہوئے نمازی نے قتال بھی شروع کر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ قتال کے دوران اگر رکوع اور سجود کی قدرت نہیں ہوگی تو اشارے سے نماز ادا کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر قتال کی وجہ سے رکوع کی قدرت نہیں ہوگی تو اس صورت میں ہر رکعت کے بدلے ایک تکبیر کہے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ نماز کے دوران اگر تلوار سے ضرب یا نیزے سے وار کرے گا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن اگر مسلسل شمشیر زنی یا نیزہ بازی کرے گا یا کوئی طویل عمل کرے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتال کی وجہ سے نماز کے باطل ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع پر صلوٰۃ الخوف ادا کی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ لیکن آپ نے غزوہ خندق کے موقع پر چار نمازیں نہیں پڑھیں یہاں تک کہ رات کا تہائی حصہ گزر گیا۔

پھر آپ نے یہ فرمایا (ملأ اللہ بیوتھم وقبورھم نارا کما شغلونا عن الصلوٰۃ الوسطی۔ اللہ تعالیٰ ان کے گھروں اور قبروں کو آگ سے اس طرح بھر دے جس طرح انھوں نے ہمیں صلوٰۃ الوسطیٰ سے مشغول رکھا) پھر آپ نے ان نمازوں کی اسی ترتیب سے قضا دی جس ترتیب سے یہ قضا ہوئی تھیں۔ آپ نے یہ بتایا کہ قتال نے آپ کو نماز کی ادائیگی سے مشغول رکھا۔ اگر قتال کے دوران نماز کی اجازت ہوتی تو آپ انھیں ہرگز ترک نہ کرتے جس طرح آپ نے

قتال نہ ہونے کی صورت میں خوف کی حالت کے اندر اسے ترک نہیں کیا۔ غزوۂ خندق سے پہلے ہی خوف کی حالت میں نماز فرض تھی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ ذات الرقاع میں صلوٰۃ الخوف پڑھی تھی۔

محمد بن اسحٰق اور واقدی دونوں نے بیان کیا ہے کہ غزوۂ ذات الرقاع غزوہ خندق سے پہلے ہوئی تھی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قتال نماز کے منافی ہے اور قتال کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی۔ نیز جب قتال ایسا فعل ہے جس کی وجہ سے خوف نہ ہونے کی حالت میں نماز درست نہیں ہوتی تو خوف کے اندر بھی اس کا حکم وہی ہونا چاہیے جو خوف نہ ہونے کی حالت میں ہے۔

جس طرح حدث، گفتگو اور اکل و شرب اور نماز کے منافی دوسرے افعال کا حکم ہے۔ خوف کی حالت میں نماز کے اندر قدموں سے چلنے کو صرف اس لیے مباح کر دیا گیا ہے کہ نماز کے اندر چلنا کسی بھی حالت میں نماز کے منافی نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اس پر سابقہ سطور میں روشنی ڈالی ہے۔ اس لیے نماز کے اندر چلنے کو جبکہ خوف کی حالت ہو، اس کے اصل پر محمول کیا جائے گا۔

قول باری ہے (فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ) اس میں یہ احتمال ہے کہ اسلحہ اٹھانے کا حکم ان لوگوں کو دیا جا رہا ہے جو امام کے ساتھ نماز میں شریک ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم ان لوگوں کے لیے ہے جو دشمن کے بالمقابل صف آرا ہوں۔ اس لیے کہ آیت میں دشمن کے بالمقابل صف آرا ہونے والے گروہ کے لیے ایک ضمیر موجود ہے اور آیت کے تسلسل میں اس کے لیے مذکورہ ضمیر قول باری (طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ) میں ظاہر ہوگیا ہے۔

ہماری اس بات پر ایک اور وجہ سے بھی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ اللہ نے امام کے ساتھ نماز پڑھنے والے گروہ کو ہتھیار رکھنے کا حکم دیا ہے اور یہ نہیں فرمایا کہ یہ لوگ چوکنا رہیں اس لیے کہ دشمن کے بالمقابل ایک گروہ موجود ہے جو ان کی حفاظت کر رہا ہے اور اس کا ہی چوکنا رہنا کافی ہے۔

پھر فرمایا (وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ) اس میں دو طرح سے اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قول باری (فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ

مِنْهُمْ مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ) میں وہ گروہ مراد ہے جو امام کے ساتھ نماز میں مشغول ہو۔ ایک تو یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے دوسرے گروہ کا ذکر کیا تو فرمایا (وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ) اگر یہ لوگ اسلحہ رکھنے پر شروع ہی سے مامور ہوتے تو ان کے لیے شروع ہی میں اس کے ذکر پر اکتفا کر لیا جاتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ارشاد باری ہے (وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ) اللہ تعالیٰ نے دوسرے گروہ کے لیے چوکنا رہنے اور اسلحہ اٹھائے رکھنے کے دونوں حکموں کو یکجا کر دیا کیونکہ پہلا گروہ دشمن کے سامنے پہنچ چکا تھا اور ابھی نماز کی حالت میں تھا۔ یہ صورت دشمن کو ان کے خلاف کارروائی کرنے کی ترغیب دینے کے لیے بہت موزوں تھی اس لیے کہ دونوں گروہ نماز کی حالت میں تھے۔

اس لیے یہ پوری صورت حال اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ) میں پہلا گروہ مراد ہے۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جو گروہ شروع سے دشمن کے سامنے صف آرا تھا وہ ابھی نماز میں داخل نہیں ہوا تھا۔

نماز میں اس کا دخول دوسری رکعت میں آکر شامل ہونے کے بعد ہوتا اسی لیے انھیں چوکنا رہنے اور اسلحہ اٹھائے رکھنے کے دونوں احکامات دیے گئے۔ اب جو گروہ دشمن کے سامنے تھا وہ نماز کی حالت میں تھا اس لیے دشمن کے دل میں ان پر حملہ کرنے کی خواہش کا شدت اختیار کر جانا ایک قدرتی امر تھا کیونکہ دشمن کے علم میں یہ بات تھی کہ یہ لوگ نماز کے اندر ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم عسفان کے مقام پر ظہر کی نماز سے فارغ ہوئے تو خالد بن الولید نے جو اس وقت مشرکوں کے سالار تھے اپنے آدمیوں سے کہا کہ "ان مسلمانوں کو ابھی ان کی حالت پر چھوڑ دو کیونکہ اس کے بعد ایسی نماز آنے والی ہے، یعنی عصر کی نماز، جو انھیں اپنی اولاد سے بھی زیادہ پیاری ہے، جب یہ لوگ اس نماز میں مصروف ہو جائیں گے تو ہم ان پر حملہ کر دیں گے"۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کی نماز صلوٰۃ الخوف کی صورت میں پڑھی تھی اور یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں چوکنا رہنے اور ہتھیار اٹھائے رکھنے کے دونوں احکامات دیے تھے۔ واللہ اعلم۔ جب نماز میں ہتھیار اٹھائے رکھنے کا جواز ہو گیا اور یہ نماز کی

حالت میں ایک گونہ عمل اور کام کی صورت تھی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ نماز میں عملِ قلیل قابلِ گرفت نہیں ہے۔

قولِ باری ہے (وَدَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ اَسْلِحَتِكُمْ وَاَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيلُونَ عَلَيْكُمْ مَيْلَةً وَاحِدَةً. کافر تو اس تاک میں ہیں کہ تم ذرا اپنے ہتھیاروں اور سامان کی طرف سے غافل ہو جاؤ اور پھر وہ یکبارگی تم پر ٹوٹ پڑیں)۔

اس میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ مشرکین کس بات کا عزم کیے بیٹھے تھے یعنی وہ اسی موقعہ کی تاک میں تھے کہ مسلمان نماز میں مشغول ہو جائیں تو ان پر یکبارگی حملہ کر دیا جائے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین کی اس نیت سے آگاہ کر دیا اور مسلمانوں کو ہشیار اور چوکنا رہنے کی ہدایت کر دی۔

قولِ باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ كَانَ بِكُمْ اَذًى مِنْ مَطَرٍ اَوْ كُنْتُمْ مَرْضٰى اَنْ تَضَعُوا اَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ. البتہ اگر تم بارش کی وجہ سے تکلیف محسوس کرو یا بیمار ہو تو اسلحہ رکھ دینے میں مضائقہ نہیں مگر پھر بھی چوکنے رہو۔

آیت میں اسلحہ رکھ دینے کی اباحت ہے کیونکہ بیماری کی حالت میں نیز کیچڑ اور گارے کی صورت میں اسلحہ اٹھائے رکھنے میں بڑی مشقت اور دقت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بارش کی وجہ سے تکلیف اور بیماری دونوں کو یکساں درجے پر رکھا ہے اور ان دونوں صورتوں میں اسلحہ رکھ دینے کی اجازت دے دی ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص کیچڑ اور گارے کے درمیان ہو اور نماز کا وقت آجائے اس کے لیے اشارے سے نماز ادا کرنا جائز ہے۔ جس طرح بیماری کی حالت میں اس کی اجازت ہے جبکہ اس کے لیے رکوع وسجود ممکن نہ رہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں جس کا ہم نے ذکر کیا ہے بارش کی وجہ سے تکلیف اور بیماری دونوں کو یکساں درجے پر رکھا ہے لیکن اس کے باوجود دشمن سے چوکنا رہنے کی ہدایت بھی فرمائی ہے۔

نیز یہ کہ وہ اپنے ہتھیاروں سے غافل نہ ہو جائیں اس لیے ان کے ہتھیار ان کے قریب ہی ہونے چاہئیں کہ اگر دشمن حملہ کر دے تو وہ اپنے ہتھیار اٹھا سکیں۔ (فَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِكُمْ. جب تم نماز سے فارغ ہو جاؤ تو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں اللہ کو یاد کرتے رہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسرے مقام پر مطلقاً ذکر کے الفاظ بیان فرمائے ہیں اور اس سے نماز مراد لی ہے۔ ارشاد ہے (اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِھِمْ۔ جو لوگ اللہ کو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے یاد کرتے ہیں)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے لوگوں کو مسجد کے اندر اونچی آواز میں ذکر کرتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا: "یہ ناپسندیدہ حرکت کیسی ہے؟" لوگوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ (اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِھِمْ)

یہ سن کر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: بھلے لوگو! اس سے مراد فرض نماز ہے۔ اگر تم فرض نماز کھڑے ہو کر پڑھ نہیں سکتے، تو بیٹھ کر پڑھ لو، اگر بیٹھ کر بھی نہیں پڑھ سکتے تو لیٹ کر پڑھ لو۔

اس آیت کے متعلق حسن سے منقول ہے کہ اس میں مریض کے لیے رخصت ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھ لے اگر بیٹھ کر نہیں پڑھ سکتا تو اپنے پہلو پر یعنی لیٹ کر پڑھ لے۔ اس لیے اس ذکر سے نفس نماز مراد ہے اس لیے کہ نماز بھی تو ذکر اللہ ہے اور نماز میں اذکار مسنونہ اور مفروضہ دونوں موجود ہیں۔

لیکن قول باری (فَاِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ) میں جس ذکر کا بیان ہے اس سے نماز مراد نہیں ہے۔ اس ذکر کی دو میں سے ایک صورت ہے یا تو ذکر بالقلب ہے یعنی اللہ کی عظمت، اس کے جلال اور اس کی قدرت پر غور و فکر کرنا۔

نیز اس کی مخلوقات و مصنوعات میں اس کی ذات و صفات اور کمال و جمال صنعت کی نشاندہی کرنے والے دلائل کا بغور جائزہ لینا اور یا ذکر باللسان ہے یعنی اس کی تسبیح و تقدیس اور تعظیم کے الفاظ اپنی زبان سے ادا کرنا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ترک ذکر کے سلسلے میں کسی کی معذرت قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ جس شخص کی عقل ماری گئی ہو وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ ذکر کی ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت اعلیٰ و اشرف ہے۔ اس ذکر سے نماز مراد نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز سے فراغت کے بعد اس ذکر کا حکم دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (فَاِذَا قَضَیْتُمُ الصَّلٰوۃَ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِکُمْ)

قول باری ہے (فَاِذَا اطْمَاْنَنْتُمْ فَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ

كِتَابًا مَّوْقُوْتًا ۔ اور جب اطمینان نصیب ہو جائے تو پوری نماز پڑھو۔ نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندیٔ وقت کے ساتھ اہل ایمان پر لازم کیا گیا ہے۔

حسن اور مجاہد نیز قتادہ سے مروی ہے کہ جب تم واپس اپنے اپنے وطن اور ٹھکانوں پر
٦ پہنچ جاؤ تو پوری نماز پڑھو اور قصر نہ کرو۔ سدی اور کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ تم پر نماز کے رکوع و سجود کو پوری طرح ادا کرنا لازم ہے جبکہ تم چل نہ رہے ہو اور نہ ہی سواریوں پر سوار ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے قول باری (وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ) میں قصر سے تعداد رکعات میں کمی مراد لی ہے۔ ـــــــ

انھوں نے قول باری (فَاِذَا اطْمَاْنَنْتُمْ فَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ) سے یہ مفہوم لیا ہے کہ خوف اور سفر ختم ہو جانے پر نماز کی رکعتوں کی تعداد پوری کرو۔ اور جن حضرات نے قصر سے نماز کی ادائیگی کی کیفیت میں کمی مراد لی ہے۔ ـــــــــــــــــــــــــــــــــــــــ

ـــــ مثلاً اشارے سے نماز کی ادائیگی یا نماز میں چلنے کی اباحت انھوں نے قول باری (فَاَقِيْمُوا
٧ الصَّلٰوةَ) کو معہود یعنی معلوم نماز کو اس طریقے پر ادا کرنے کے لیے حکم قرار دیا ہے جس طریقے پر خوف کی حالت طاری ہونے سے پہلے ادا کی جاتی تھی (واللہ اعلم)

اوقاتِ نماز کا بیان

ارشادِ ربانی ہے (اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰبًا مَّوْقُوْتًا) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نماز کے بھی اسی طرح اوقات ہیں جس طرح حج کے اوقات ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور عطیہ کا قول ہے کہ (مَوْقُوْتًا) کے معنی مفروضاً کے ہیں یعنی فرض شدہ۔

حضرت ابن مسعودؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ نماز کے قسط وار اوقات ہیں کہ جب ایک قسط گزر جاتی ہے تو دوسری قسط آجاتی ہے۔ زید بن اسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول باری فرض اور اس کے اوقات کے ایجاب پر مشتمل ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (کِتٰبًا) کے معنی فرض کے ہیں اور (مَوْقُوْتًا) کا مفہوم یہ ہے کہ نماز معلوم و معین اوقات میں فرض کی گئی ہے۔

اس آیت میں اوقاتِ نماز کا ذکر اجمالاً ہوا ہے لیکن دوسرے مواقع پر ان اوقات کو واضح طور پر بیان کر دیا ہے البتہ ان اوقات کے اوائل و اواخر کی تحدید نہیں کی ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ان کے حدود اور مقادیر بیان کر دیئے گئے ہیں۔

کتاب اللہ میں جن اوقات کا ذکر ہوا ہے ان میں ایک یہ آیت ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ۔ سورج کے ڈھل جانے سے لے کر رات کی تاریکی تک نماز قائم کرو) مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ (لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) کے معنی ہیں جب سورج وسطِ آسمان سے ڈھل جائے یہ ظہر کی نماز کے لیے وقت ہے۔

(اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ) کے معنی ہیں رات ظاہر ہو جائے یہ مغرب کی نماز کے لیے وقت ہے۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ سورج ڈھل جانے کو دلوک کہتے ہیں۔ ابووائل نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ غروبِ آفتاب کو دلوک کہتے ہیں۔ ابوعبدالرحمٰن سلمی سے

بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ان حضرات نے دلوک کے دو معنی لیے ہیں۔ ایک زوال آفتاب اور دوسرے غروب آفتاب تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرات سلف اس سے کبھی یہ معانی مراد نہ لیتے۔ لغت میں دلوک کے معنی میل یعنی جھکاؤ کے ہیں، اسی لیے دلوک شمس کے معنی سورج کا میلان یا جھکاؤ ہے۔

سورج کبھی ڈھلنے کی صورت میں جھک جاتا ہے اور کبھی غروب کی صورت میں۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ سورج کا جھکاؤ یا ڈھل جانا وقت کی ابتدا ہے اور رات کا ظاہر ہو جانا وقت کی انتہا اور اس کی غایت ہے اس لیے کہ قول باری ہے (اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ) حرف اِلٰی غایت کے معنی ادا کرتا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ ظہر کا وقت رات کے ظہور کے ساتھ متصل نہیں ہوتا۔

کیونکہ ان دونوں کے درمیان عصر کا وقت ہوتا ہے اس لیے زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں دلوک سے غروب مراد ہے اور غَسَقِ اللیل سے مراد تاریکی کا اکٹھا ہو جانا ہے اس لیے کہ مغرب کا وقت رات کی ظلمت کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور اس پر اس کی انتہا ہوتی ہے۔

تاہم اس کے باوجود زوال شمس کے معنی کا احتمال اپنی جگہ باقی ہے اس لیے کہ زوال شمس سے رات کے ظہور تک ان نمازوں ظہر، عصر اور مغرب کے اوقات ہیں۔ اس سے یہ مفہوم اخذ ہو سکے گا کہ زوال شمس سے ظہور لیل تک کسی نہ کسی نماز کا وقت ضرور ہوگا۔ اس طرح اس میں ظہر، عصر اور مغرب کی نمازیں داخل ہو جائیں گی۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے عشا کی نماز کا وقت مراد لیا جائے کیونکہ غایت بعض دفعہ ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے۔ جس طرح قول باری (وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ) میں مرافق یعنی کہنیاں وضو کے لیے دھونے کے حکم میں داخل ہیں۔

اسی طرح قول باری ہے (حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) یہاں تک کہ تم غسل کر لو) غسل نماز کی اباحت کی شرط میں داخل ہے۔ اگر دلوک کو زوال آفتاب کے معنوں پر محمول کیا جائے تو اس میں چار نمازیں آجائیں گی۔

پھر فرمایا (وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ) یہ فجر کی نماز ہے اور اس طرح یہ آیت پانچوں نماز کے اوقات

پر مشتمل ہوگی۔ یہ مفہوم بالکل واضح ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صبح کی نماز کا الگ سے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ صبح کی نماز اور ظہر کی نماز کے درمیان جو وقت ہے وہ فرض نمازوں کے اوقات میں شامل نہیں ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمایا کہ زوال شمس سے لے کر رات کی تاریکی تک ان نمازوں کا وقت ہے جو اس میں ادا کی جاتی ہیں اور فجر کا الگ سے ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ فجر اور ظہر کے درمیان وقت کا جو فاصلہ ہے وہ نماز کے اوقات میں داخل نہیں ہے۔

اس لیے آیت میں یہ احتمال ہے کہ اس میں دو نمازوں کے اوقات کا بیان مراد لیا جائے، اگر دلوک سے غروب مراد ہوگا تو آیت دو نمازوں یعنی مغرب اور فجر کے کی نشاندہی کرے گی، دلوک سے مغرب کی اور (وَ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ) سے فجر کی۔ آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے پانچوں نمازوں کے اوقات مراد لیے جائیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ظہر، مغرب اور فجر کے اوقات مراد لیے جائیں، وہ اس لیے کہ قول باری (الٰی غَسَقِ اللَّیْلِ) میں "مع غَسَقِ اللَّیْلِ" مراد لینے کی گنجائش موجود ہے یعنی "رات کے ظاہر ہونے کے ساتھ نماز قائم کرو"۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَ لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَھُمْ اِلٰٓی اَمْوَالِکُمْ) میں "مع اموالکم" کے معنی مراد ہیں۔

اس صورت میں غسق اللیل یعنی رات کا ظہور مغرب کی نماز کا وقت ہوگا۔ اس سے صلوٰۃ عتمہ یعنی عشاء کی نماز کا وقت مراد لینے کی بھی گنجائش ہے۔ لیث نے مجاہد سے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ فرمایا کرتے: دلوک شمس سے غسق اللیل کا عرصہ وہ ہوتا ہے جب سورج ڈھل جائے اور پھر چلتے چلتے غروب ہو جائے۔

مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے: دلوک شمس سے غسق اللیل کا عرصہ وہ ہوتا ہے جب سورج غروب ہو جائے اور اس کے بعد شفق کی سرخی بھی ختم ہو جائے۔ حضرت ابن مسعودؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ایک دن جب سورج غروب ہو گیا تو آپؓ نے فرمایا: "یہ غسق اللیل ہے"۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ 'غسق اللیل' کے معنی سورج کا چھپ جانا ہے۔

حسن کا قول ہے کہ غسق اللیل مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ غسق اللیل نماز عشا کا نام ہے۔ ابوجعفرؒ سے مروی ہے کہ غسق اللیل نصف شب کا

نام ہے۔

امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے، انھیں کسی بتانے والے نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت سنائی ہے کہ آپ کہا کرتے تھے " غَسَقِ اللَّيْلِ سے مراد رات کا اکٹھا ہو جاتا اور اس کی تاریکی کا چھا جانا ہے"۔ اس آیت میں اوقات نماز کے سلسلے میں یہ تمام احتمالات موجود ہیں جن کا ہم نے ان سطور میں ذکر کیا ہے۔

قول باری ہے (وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ دن کے دونوں کناروں اور رات کے کچھ حصوں میں نماز قائم کرو) عمرو بن حسن سے (طَرَفَيِ النَّهَارِ) کے متعلق روایت ہے کہ اول طرف سے فجر اور دوسری سے ظہر اور عصر کی نمازیں مراد ہیں اور (زُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ) سے مغرب اور عشا کی نمازیں مراد ہیں۔ اس قول کے مطابق یہ آیت پانچوں نمازوں کے اوقات پر مشتمل ہے۔

یونس نے حسن سے (طَرَفَيِ النَّهَارِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد فجر اور عصر کی نمازیں ہیں۔ لیث نے الحکم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ درج ذیل آیت نماز کے تمام اوقات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔

(فَسُبْحَانَ اللّٰهِ حِينَ تُمْسُونَ اللہ کی تسبیح کرو جب تم شام کرو) اس میں مغرب اور عشاء کے اوقات کا ذکر ہے (وَحِينَ تُصْبِحُونَ اور جب تم صبح کرو) اس میں فجر کی نماز کا وقت ہے۔ (وَعَشِيًّا دن کے آخری حصے میں) اس میں عصر کی نماز کا وقت مذکور ہے (وَحِينَ تُظْهِرُونَ اور جب تم دوپہر میں داخل ہو) اس میں ظہر کی نماز کا وقت مذکور ہے۔ حسن سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابورزین نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ اور طلوع وغروب شمس سے پہلے اپنے رب کی حمد کی تسبیح کرو) میں فرض نماز مراد ہے اور فرمایا کہ قول باری (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضٰى۔ اور اپنے پروردگار کی تسبیح کرتے رہو حمد کے ساتھ آفتاب کے طلوع سے پہلے اور اس کے غروب سے پہلے اور اوقات شب میں بھی تسبیح کرو اور دن کے بھی اول و آخر میں تاکہ تم خوش رہو) نماز کے اوقات کا احاطہ کیے ہوئے ہے

درج بالا تمام آیات میں نمازوں کے اوقات کا ذکر ہے، لیکن اوقات کی ان میں تحدید نہیں کی گئی ہے۔ صرف ایک مقام پر دلوک، کا ذکر ہے جسے اس وقت کی نماز کے لیے وقت کی ابتدا قرار دیا ہے۔ زوال اور غروب کے اوقات سب کو معلوم ہیں۔

قول باری (اِلٰی غَسَقِ اللَّیْلِ) میں ایسے لفظ کے ساتھ وقت کی انتہا کا بیان نہیں ہے جس میں کئی معانی کا احتمال نہ ہو اور قول باری (حِیْنَ تُمْسُوْنَ) سے اگر مغرب کا راستہ مراد ہو تو یہ سب کے لیے معلوم وقت ہوگا اسی طرح (تُصْبِحُوْنَ) ہے اس لیے کہ صبح کا وقت سب کے لیے معلوم و متعین ہے۔ اور قول باری (طَرَفَیِ النَّھَارِ) میں وقت کی تحدید پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ ظہر اور عصر مراد ہو کیونکہ دن کا وسط زوال کا وقت ہوتا ہے اس لیے دن کا جو حصہ نصف آخر میں ہوگا وہ ایک طرف یا کنارہ کہلائے گا اسی طرح نصف اول میں دن کا حصہ بھی ایک طرف یا کنارہ کہلائے گا۔ اس سے عصر کا وقت مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ دن کا آخری حصہ بھی دن کا ایک طرف یا کنارہ ہے۔ زیادہ بہتر یہی ہے کہ اس سے عصر کا وقت مراد لیا جائے، ظہر کا وقت مراد نہ لیا جائے اس لئے ایک چیز کی طرف یا تو اس کا ابتدائی حصہ ہوتا ہے یا انتہائی اور آخری حصہ یہ بات ذرا بعید ہے کہ جو حصہ وسط سے قریب ہو وہ طرف بن جائے تاہم عمرو کی روایت کے موجب حسن نے آیت کی تاویل میں ظہر اور عصر دونوں نمازوں کے اوقات مراد لیے ہیں۔ لیکن یونس نے ان سے عصر کے وقت کی روایت کی ہے۔ یہ روایت آیت کے مفہوم کے زیادہ قریب اور مناسب ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ طرف الثوب کپڑے کے اس حصے کو کہتے ہیں جو کنارے کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور کپڑے کے وسط سے متصل حصے کو طرف نہیں کہا جاتا۔ مذکورہ بالا آیات نمازوں کی تعداد پر بھی دلالت کرتی ہیں۔

اور قول باری (حَافِظُوْا عَلَی الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوۃِ الْوُسْطٰی نمازوں، خاص طور پر وسطی نماز کی نگہداشت کرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ فرض نمازوں کی تعداد کا مجموعہ طاق عدد ہے۔ کیونکہ جفت عدد میں وسط نہیں ہوتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں اور امت نے آپ کے قول و فعل سے جس بات کی روایت کی ہے وہ یہ ہے کہ پانچ نمازیں فرض ہیں۔

حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عبادہ بن الصامتؓ نے معراج کی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ کو اس موقعہ پر پچاس نمازوں کا حکم دیا گیا تھا پھر آپ بار بار اللہ تعالیٰ سے ان کی تعداد میں تخفیف کی استدعا کرتے رہے حتیٰ کہ پانچ نمازیں رہ گئیں۔

ہمارے نزدیک یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اختیار پر موقوف فرض تھا کیونکہ کسی فرض پر عمل پیرا ہونے کا موقعہ ملنے سے پہلے اس کا نسخ جائز نہیں ہوتا۔ ہم نے اصول الفقہ میں اس نکتے کی پوری وضاحت کی ہے۔ مسلمانوں کے درمیان پانچ نمازوں کی فرضیت کے سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ سلف کی ایک جماعت کا قول ہے کہ وتر واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے۔ آپ کے نزدیک وتر فرض نہیں ہے۔ کیونکہ فرض اس عمل کو کہتے ہیں جو ایجاب کے اعلیٰ ترین مرتبے پر ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں جو نمازوں کے اوقات کی تحدید کرتی ہیں۔ ان میں بعض پر تو امت کا اتفاق ہے اور بعض کے بارے میں آراء کا اختلاف ہے۔

فجر کی نماز کا وقت

فجر کی نماز کے وقت کی ابتدا میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، اس کی ابتدا فجر ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع کے ساتھ ہو جاتی ہے، صبح صادق کی روشنی افق میں عرضاً پھیلتی ہے۔ سلیمان التیمی نے ابو عثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

(لیس الفجران یقول ھکذا، وجمع کفہ حتّٰی یقول ھکذا، ومد اصبعیہ السبابتین
فجر اس طرح نہیں ہوتی، یہ کہتے ہوئے آپ نے مٹھی بند کر لی، جب تک کہ اس طرح نہ ہو جائے، یہ کہتے ہوئے آپ نے انگشت شہادت اور اس کی ساتھ والی انگلی دونوں کو پھیلا دیا)

قیس بن طلق نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا اکلوا واشربوا ولا یھیدن تکم الساطع المصعد فکلوا واشربوا حتّٰی یعترض لکم الاحمر، کھاؤ پیو، اور تمھیں افق میں عموداً ظاہر ہونے والی روشنی گھبراہٹ میں نہ ڈالے، اس لیے سحری کے طور پر کھانا پینا جاری رکھو حتّٰی کہ افق پر عرضاً سرخی ظاہر ہو جائے)۔

سفیان نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الفجر فجران، فجر یحل فیہ الطعام وتحرم فیہ الصلوٰۃ وفجر تحل فیہ الصلوٰۃ ویحرم فیہ الطعام۔ فجر کی دو قسمیں ہیں ایک وہ فجر ہے جس میں (روزہ رکھنے والے کے لیے) ابھی کھانا پینا حلال ہوتا ہے لیکن نماز حرام ہوتی ہے اور ایک فجر وہ ہے جس میں نماز حلال ہوتی ہے اور کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے)۔

نافع بن جبیر نے حدیث مواقیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو بیت اللہ کے پاس نماز پڑھائی تھی پہلے دن فجر کی نماز

اس وقت پڑھائی جب صبح روشن ہوگئی تھی اور روزہ دار کے لیے کھانا پینا ممنوع ہو گیا تھا۔ یہ فجر کا اول وقت تھا۔

اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں اور فقہاء امصار بھی اس پر متفق ہیں۔ فجر کی نماز کا آخری وقت تمام فقہائے کے نزدیک طلوع آفتاب تک ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ صبح کی نماز کا وقت وہ ہے جب اندھیرا چھایا ہوا ہو اور ستارے جھرمٹوں کی شکل میں نظر آرہے ہوں اور اس کا آخری وقت وہ ہے جب صبح کی روشنی پھیل جائے۔

امام مالک کے اس قول میں یہ احتمال ہے کہ شاید آپ نے مستحب وقت کا ذکر کیا ہو اور اسفار یعنی روشنی پھیل جانے کے بعد تک تاخیر کو مکروہ سمجھا ہو۔ آپ کا یہ قول اس پر محمول نہیں ہو سکتا کہ اگر کوئی شخص فجر کی نماز کی ادائیگی کو صبح کی روشنی پھیل جانے کے بعد تک اور طلوع آفتاب سے قبل تک موخر کر دے تو اس کی نماز فوت ہو جائے گی۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (وقت الفجر مالم تطلع الشمس۔ جب تک طلوع آفتاب نہ ہو جائے فجر کا وقت باقی رہتا ہے)۔

اعمش نے ابو صالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان للصلوٰۃ اولاً و اٰخراً وان اول وقت الفجر حین یطلع الفجر وان اٰخر وقتھا حین تطلع الشمس۔

ہر نماز کے وقت کا اول و آخر ہوتا ہے فجر کی نماز کے وقت کا اول اس گھڑی ہوتا ہے جب فجر طلوع ہو جائے اور آخر وقت اس گھڑی ہوتا ہے جب سورج طلوع ہو جائے حضرت ابوہریرہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من ادرک رکعۃ من صلوٰۃ الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد ادرکہا جس شخص نے سورج طلوع ہونے سے قبل فجر کی ایک رکعت پالی اس نے گویا فجر کی نماز پالی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کے وقت کے اس مقدار کو پالینے والے کو پوری نماز پالینے والا قرار دیا مثلاً اس وقت حائضہ حیض سے پاک ہو جائے، بچہ بالغ ہو جائے اور کافر مسلمان ہو جائے تو اسے فجر کی نماز ادا کرنی ہو گی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ طلوع شمس تک فجر کی نماز کا وقت باقی رہتا ہے۔

ظہر کی نماز کا وقت

ظہر کے وقت کی ابتدا سورج ڈھلنے کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے قول باری ہے (وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ اور بعد زوال بھی اور ظہر کے وقت بھی) نیز فرمایا (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ، سورج ڈھلنے پر نماز قائم کرو)

ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دلوک سے زوال شمس اور غروب شمس دونوں معانی کا احتمال ہے اور اسے دونوں معانی پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس طرح یہ آیت ظہر اور مغرب کی نمازوں کی ادائیگی کے حکم پر مشتمل ہے۔ نیز اس میں دونوں نمازوں کے وقت کی ابتدا کا بھی بیان ہے۔

سنت کی جہت سے حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو سعیدؓ، حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت بریدہ اسلمیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اوقات نماز کے ذکر پر مشتمل روایات موجود ہیں۔ جب حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ کو نماز پڑھائی تھی۔

ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب سورج ڈھل گیا تھا۔ ان میں سے ایک روایت میں ابتدا کا لفظ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، آپ نے فرمایا (اول وقت الظھر اذا زالت الشمس ظہر کے وقت کا اول یعنی اس کے وقت کی ابتدا اس گھڑی ہوتی ہے جب سورج ڈھل جائے)

یہ مشہور احادیث ہیں۔ طوالت سے بچنے کے لیے ہم نے ان کی اسانید اور ان کے الفاظ کا ذکر ترک کر دیا ہے۔ اس طرح ظہر کے وقت کی ابتدا کتاب وسنت اور اتفاق امت کی جہت سے معلوم و متعین ہے۔ اس کے آخر وقت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔

امام ابوحنیفہ سے اس بارے میں تین روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق ہر چیز کا سایہ اس کے دو چند سے کم ہو۔ دوسری روایت کے بموجب ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو جائے یہ حسن بن زیاد کی روایت ہے۔ تیسری روایت میں ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے دو چند ہو جائے یہ کتب اصول کی روایت ہے۔

امام ابویوسف، امام محمد، زفر، حسن بن زیاد، حسن بن صالح، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے مثل ہو جائے۔

امام مالک سے منقول ہے کہ ظہر اور عصر کا وقت غروب شمس تک رہتا ہے۔ ظہر کے آخر وقت کے بارے میں جو لوگ سایہ کے دو چند ہونے کے قائل ہیں ان کی طرف سے ظاہر قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ طَرَفَیِ النَّهَارِ) سے استدلال کیا گیا ہے۔

یہ آیت دو مثل یعنی دو چند سایہ ہو جانے کے بعد عصر کی نماز کی ادائیگی کی مقتضی ہے۔ اس لیے کہ وقت جس قدر غروب آفتاب سے قریب ہوتا جائے گا اسی قدر اس پر طرف کے اسم کا اطلاق اولیٰ ہوتا جائے گا اور جب عصر کا وقت مثلین سے شروع ہو گا تو اس سے ماقبل کا وقت ظہر کی نماز کا وقت ہو گا کیونکہ اعمش نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(ان اول وقت الظهر حين تزول الشمس واخر وقتها حين دخل وقت العصر ظہر کے وقت کی ابتدا زوال شمس کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کا آخر وقت وہ ہوتا ہے جب عصر کا وقت آجائے)

قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ اللَّيْلِ) کے ظاہر سے بھی اس قول کے حق میں دلیل پیش کی جا سکتی ہے۔ ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ دلوک کے اسم میں سورج ڈھلنے کے معنی کا بھی احتمال ہے۔ اگر اس سے یہی معنی مراد ہوں تو ظاہر قول باری غروب شمس تک وقت کے امتداد کا مقتضی ہو گا۔

تاہم یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مثلین کے بعد ظہر کا وقت باقی نہیں رہتا اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر مثلین تک ظہر کے وقت کا ثبوت واجب ہو گیا۔ سنت کی جہت سے اس قول کے حق میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "تم سے پہلے

گزر جانے والی امتوں کی مدتوں کے مقابلے میں تمھاری مدت اتنی ہے جتنی عصر کی نماز سے لے کر غروب آفتاب کے درمیانی عرصے کی مدت ہے۔

تمھاری اور تم سے پہلے گزر جانے والی دو اہل کتاب امتوں کی مثال اس شخص کی طرح ہے جس نے کچھ مزدور کرائے پر لیے ہوں۔ اس نے ان مزدوروں سے کہا کہ تم میں سے کون ہیں جو صبح سے لے کر دوپہر تک ایک قیراط (دینار کے دسویں حصے کا آدھا) کی اجرت پر کام کرے گا؟ یہودیوں کو اس عرصے میں کام کرنے کا موقعہ ملا۔

پھر اس شخص نے یہ کہا کہ دوپہر سے لے کر عصر تک ایک قیراط کی اجرت پر کام کرنے کے لیے کون تیار ہے؟ عیسائیوں کو اس کا موقعہ دیا گیا۔ پھر اس شخص نے یہ پوچھا کہ عصر سے لے کر مغرب تک دو قیراط کی اجرت پر کون کام کرے گا؟ یہ عرصہ تمھیں یعنی مسلمانوں کو کام کرنے کے لیے ملا۔

اس پر یہود و نصاریٰ غضبناک ہو گئے اور اس شخص سے کہنے لگے کہ ہمارے کام کی مدت زیادہ لیکن مزدوری کم ہے۔ اس پر اس شخص نے پوچھا۔ یہ بتاؤ تمھاری مقررہ اجرت میں کوئی کمی کی گئی ہے؟ انھوں نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ وہ شخص کہنے لگا "یہ میری مہربانی اور میرا فضل ہے میں جسے چاہوں دے دوں"۔

ہمارے دعوے پر یہ روایت دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپؐ نے فرمایا: "تم سے پہلے گزر جانے والی امتوں کی مدتوں کے مقابلے میں تمھاری مدت اتنی ہے جتنی عصر کی نماز سے لے کر غروب آفتاب کے درمیانی عرصے کی مدت ہے"۔ آپؐ نے اس ارشاد کے ذریعے دراصل مدت کے قصیر ہونے کی خبر دی ہے۔

ایک روایت کے مطابق آپ کا ارشاد ہے (بعثت انا والساعۃ کھاتین، وجمع بین السبابۃ والوسطی۔ میری بعثت اس وقت ہوئی جب قیامت آنے میں اتنی مدت رہ گئی جتنی یہ دونوں انگلیاں ہیں۔ یہ فرماتے ہوئے آپ نے انگشت شہادت اور درمیانی انگلی کو یکجا کر دیا۔)

ایک روایت میں ہے (کما بین ھذہ وھذہ جس طرح اس انگلی اور اس انگلی میں فرق ہے) آپ نے اس روایت میں یہ اطلاع دی ہے کہ دنیا کی مدت کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے وہ اس قدر ہے جس قدر شہادت کی انگلی درمیانی انگلی سے چھوٹی ہے۔ یہ مدت دنیا کی پوری

مدت کے ساتویں حصے کی آدھی یعنی ۱/۱۴ بنتی ہے۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے پہلی امتوں کی مدتوں کے مقابلے میں ہماری مدت کو اس کے قصیر ہونے کے لحاظ سے عصر کے وقت کے ساتھ تشبیہ دی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک مثل پر عصر کا وقت شروع نہیں ہوتا کیونکہ اگر یہ ایسا ہوتا تو امت مسلمہ کو ملنے والی مدت حدیث میں بیان شدہ مدت سے زیادہ ہوتی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ عصر کا وقت مثلین کے بعد شروع ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا طویل حدیث سے استدلال کی دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات مذکورہ میں ہمارے اور یہود و نصاریٰ کے عمل کی مدتوں کا ایک مثال کے ذریعے واضح فرمایا ہے نیز یہ بتایا کہ یہود و نصاریٰ ناراض ہو کر کہنے لگے کہ ہمارے عمل اور کام کی مدت زیادہ طویل ہے لیکن ہماری اجرت نسبتاً کم ہے۔

اگر عصر کا وقت ایک مثل پر ہو جائے تو نصاریٰ مسلمانوں کے مقابلے میں زیادہ مدت تک مزدوری کرنے والے نہیں بن سکیں گے بلکہ مسلمانوں کے عمل اور مزدوری کی مدت زیادہ ہو جائے گی کیونکہ ایک مثل سایہ اصلی سے لے کر غروب آفتاب کی مدت زوال شمس سے لے کر ایک مثل تک کی مدت سے زیادہ ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ عصر کا وقت ظہر کے وقت سے زیادہ قصیر اور مختصر ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث میں دونوں فریق یعنی یہود و نصاریٰ کے وقتوں کا مجموعہ مراد ہے جو مسلمانوں کو ملنے والے وقت سے زیادہ طویل ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر فریق کے وقت کی خبر اس کے بالمقابل علیحدہ علیحدہ دی ہے۔ آپ نے یہود و نصاریٰ کے وقتوں کے مجموعے کی خبر نہیں دی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ان لوگوں نے اعتراض یہ کیا تھا کہ ہمارے کام کی مدت زیادہ لیکن مزدوری کم ہے۔ ان دونوں کی مجموعی اجرت کم نہیں تھی کیونکہ ان دونوں کو مجموعی طور پر جتنی اجرت دی گئی تھی اس کی مقدار اتنی ہی تھی جتنی مسلمانوں کو ملنے والی اجرت کی مقدار تھی۔

اس پر عروہ کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے بشیر بن ابی مسعود سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت جبریلؑ دوسرے دن آپ کے پاس اس وقت آئے جب ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہوگیا تھا، انھوں نے آپ سے اٹھ کر ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا۔

اس روایت میں آپ نے یہ بتایا کہ حضرت جبریلؑ ایک مثل کے بعد آئے تھے اور آپ کو ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔ اگر ایک مثل کے بعد کا وقت عصر کا وقت ہوتا تو ظہر کی نماز اپنے وقت سے موخر قرار پاتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایتوں میں جو ان حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہیں کہ آپ نے حضرت جبریل کی اقتدا میں پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا تھا۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ مثل کے بعد ہی عصر کا وقت شروع ہو جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کے دروازے کے قریب، حضرت جبریلؑ کی امامت کے متعلق بتایا ہے یہ واقعہ ہجرت سے پہلے کا ہے۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دوسرے دن ظہر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جس گھڑی پہلے روز عصر کی نماز ادا کی تھی۔ یہ چیز اس بات کی موجب ہے کہ دونوں دنوں میں پڑھی جانے والی ظہر اور عصر کی نمازوں کا ایک ہی وقت تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی مراد اس سے یہ تھی کہ عصر کے وقت کی ابتدا گزشتہ دن ظہر کی نماز سے فراغت کے وقت ہوئی تھی تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام پہلے دن اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عصر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔ پھر حضرت جبریلؑ دوسرے دن اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا تھا اور انھوں نے آپ سے ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا اس طرح اس روایت کے مطابق آپ نے یہ خبر دی تھی کہ حضرت جبریلؑ کا آپ کے پاس آنا اور نماز کے لیے کہنا ایک مثل کے بعد وقوع پذیر ہوا تھا۔

یہ بات ان لوگوں کی تاویل کو ساقط کر دیتی ہے جنھوں نے اس کا وہ مفہوم بیان کیا ہے جس کا ذکر معترض نے کیا ہے۔ ایک طرف جب بات اس طرح تھی اور دوسری طرف حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کہ آپ نے فرمایا (وقت الظھر مالم یحضر وقت العصر ظہر کا وقت جب تک عصر کا وقت نہ ہو جائے باقی رہتا ہے) نیز حضرت ابو قتادہؓ کی آپ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (التفریط علی من

لم يصل الصلاة حتى يدخل وقت الاخرى' گویا ہی کی ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوتی ہے جس نے نماز نہ پڑھی یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا) تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی روایتوں میں وقت کے متعلق ہمارے بیان کے مطابق جو بات کہی گئی ہے وہ منسوخ ہو چکی ہے۔

نیز یہ ہجرت سے پہلے کی بات ہے۔ علاوہ ازیں اگر ان روایتوں میں مذکورہ بات کا حکم باقی اور ثابت بھی رہتا تو یہ ضروری ہوتا کہ آخر میں کیا جانے والا عمل پہلے عمل کے لیے ناسخ بن جاتا اور ان دونوں میں سے جو عمل آخر میں کیا جاتا وہ ثابت رہتا۔ آخر میں کیا جانے والا عمل یہ تھا کہ آپ نے دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل کے بعد پڑھی تھی اور یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ ایک مثل کے بعد کا وقت ظہر کا وقت ہوتا ہے۔

حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت میں جسے انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے، یہ مذکور ہے کہ اوقات صلوٰۃ کے متعلق ایک سائل کے جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دن عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب سورج ابھی بلند تھا اور اس میں زردی پیدا نہیں ہوئی تھی۔

اسی طرح سلیمان بن بریدہ کی روایت ہے جو انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب کہ سورج سفید اور بلند تھا یہ بات اس شخص کے متعلق نہیں کہی جا سکتی جس نے عصر کی نماز ایک مثل پہ پڑھی ہو۔

حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ آپ نے پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جبکہ سورج سفید اور بلند تھا یعنی سورج کی پوری چمک باقی تھی۔ اس روایت کو زہری کے جلیل القدر رفقاء نے عروہ سے نقل کیا ہے۔ ان میں امام مالک، لیث، شعیب اور معمر وغیرہ شامل ہیں۔

اسے ایوب نے عتبہ سے، انھوں نے ابو بکر بن عمرو بن حزم سے اور انھوں نے عروہ سے نقل کیا ہے۔ اس میں عروہ نے سائے کی مقداروں کو تقریباً اسی انداز سے بیان کیا ہے جو ہم نے سابقہ سطور میں بیان کیے ہیں۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث ان دو صورتوں میں روایت کی گئی ہے۔

ایک کے اندر یہ ذکر ہے کہ حضرت جبرئیل اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو گیا تھا۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ظہر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔ دوسرے دن اس وقت آئے تھے جب ہر چیز کا سایہ دو مثل ہو گیا تھا اور پھر انھوں نے آپ سے عصر کی نماز پڑھنے کے لیے کہا تھا۔

عروہ سے روایت کردہ زہری کی حدیث میں سائے کی مقدار کا ذکر نہیں ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھی تھی جبکہ سورج ابھی بلند تھا اور اس میں زردی پیدا نہیں ہوئی تھی۔

عصر کی تعجیل کے بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں۔ ایک مثل کے قائلین نے اپنے قول کے حق میں ان روایات سے بھی استدلال کیا ہے۔ لیکن ان روایات میں دونوں احتمالات موجود ہیں، یعنی ان حضرات کے مسلک کی بات بھی موجود ہے اور جو حضرات اس مسلک کے قائل نہیں ہیں ان کے حق میں بھی احتمال موجود ہے۔

اس لیے ایک مثل کے اثبات کے لیے ان جیسی روایات کو دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا کیونکہ جس دلیل میں دونوں احتمالات موجود ہوں وہ حجت اور سند نہیں بن سکتی۔ ان میں سے ایک حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز پڑھا دیتے اور اس کے بعد عوالی کی طرف کوئی جانے والا اگر چلا جاتا تو دیکھتا کہ ان لوگوں نے ابھی تک عصر کی نماز ادا نہیں کی ہے۔

زہری کا قول ہے کہ عوالی دو تین میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ابو واقد اللیثی نے ابو اروی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ منورہ میں عصر کی نماز پڑھتا اور پھر غروب آفتاب سے قبل ذوالحلیفہ پہنچ جاتا۔

اسامہ بن زید کی روایت میں ہے جو انھوں نے زہری سے نقل کی ہے۔ انھوں نے عروہ سے، انھوں نے بشیر بن ابی مسعود سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اس وقت پڑھاتے تھے جب سورج سفید اور بلند ہوتا، یعنی سورج کی چمک پوری طرح موجود ہوتی، نماز سے فارغ ہو کر ایک شخص غروب آفتاب سے پہلے چھ میل سفر کر کے ذوالحلیفہ پہنچ جاتا تھا۔

حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز سے فارغ

ہو جاتے جب سورج ابھی ان کے حجرے میں ہوتا یعنی حجرے میں ابھی دھوپ موجود ہوتی اور سایہ پڑنا شروع نہیں ہوتا۔ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ کے الفاظ ہیں کہ ابھی سایہ واپس نہیں ہوتا۔

۶ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات میں عصر کے وقت کی تحدید کے بارے میں کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔ ان روایات میں عوالی مدینہ اور ذوالحلیفہ تک سفر کا جو ذکر ہے اس سے وقت کی کسی متعین مقدار پر وقوف نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ سفر میں جتنا وقت لگتا ہے اس کا انحصار تیز رفتاری اور سست رفتاری پر ہوتا ہے۔

ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ حضور کے ارشاد (ابردوا بالظھر فان شدۃ الحر من فیح جھنم۔ ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھو کیونکہ گرمی کی شدت دراصل جہنم کی بھڑاس اور اس کا جوش ہے) سے یہ استدلال کرتے تھے کہ مثل کے بعد ظہر کا وقت ہوتا ہے۔

کیونکہ ابراد یعنی ٹھنڈا کر دینا ایک مثل کے وقت نہیں ہوتا بلکہ گرمیوں میں تپش کی انتہا
۷ اس وقت ہوتی ہے جب ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہوتا ہے۔ جو لوگ ایک مثل کے قائل ہیں وہ اس بات کا جواب یوں دیتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے بعد دوپہر کی گرمی میں ظہر کی نماز ادا کرتے تھے۔ اس وقت سایۂ اصلی بہت ہوتا ہے۔

چنانچہ جماعت کی صورت میں بعض صحابۂ کرام کو دھوپ میں کھڑا ہونا پڑتا اور بعض کو دھوپ سے بالکل قریب کھڑا ہونا پڑتا۔ حضرت خبابؓ کا بھی یہی قول ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم دھوپ کی تیزی کی شکایت کی لیکن آپ نے ہماری شکایت دور نہیں کی پھر فرمایا (ابردوا بالظھر) آپ نے لوگوں کو ظہر کی نماز ہر چیز کے سائے کے پلٹ جانے کے بعد پڑھنے کا حکم دیا۔

جو لوگ ایک مثل کے قائل ہیں ان کے نزدیک ابراد کا یہی مفہوم ہے جس کا حکم حضور صلی اللہ
۸ علیہ وسلم نے درج بالا حدیث میں لوگوں کو دیا تھا۔

امام مالک سے جو بات مروی ہے کہ ظہر اور عصر کا وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے اس کی بنیاد ان تمام روایات سے ہوتی ہے جو اوقات نماز کے سلسلے میں مروی ہیں اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابوسعیدؓ اور حضرت ابوموسیٰؓ وغیرہم کی روایات کی رو سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں دنوں میں نمازیں اول اور آخر

وقتوں میں ادا کی تھیں۔

پھر فرمایا تھا "ان دونوں وقتوں کے مابین نمازوں کے اوقات ہیں"۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (وقت الظهر مالم يحضر وقت العصر) حضرت ابوہریرہ کی روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں (وان اخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر) اس لیے کسی کو یہ بات جائز نہیں کہ وہ عصر کے وقت کو ظہر کے لیے بھی وقت قرار دے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح فرما دیا کہ ظہر کا آخری وقت اس گھڑی ہوتا ہے جس گھڑی عصر کا وقت داخل ہوتا ہے۔

لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ اوقات عملاً اور قولاً نقل کیے ہیں جس طرح انہوں نے آپ سے فجر، عشاء اور مغرب کے اوقات نقل کیے ہیں اور آپ کی ہدایت اور رہنمائی کی روشنی میں لوگوں نے یہ سمجھ لیا تھا کہ ہر نماز ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ وقت کسی اور نماز کا وقت نہیں ہو سکتا۔

آپ نے ابوقتادہ کی روایت میں فرمایا ہے (التفریط علی من لم یصل الصلوٰۃ حتی یجیئ وقت الاخری) اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کسی عذر کے بغیر اگر کوئی شخص ظہر کو نماز نہیں پڑھے گا حتیٰ کہ عصر کا وقت داخل ہو جائے تو وہ مفرط یعنی کوتاہی کرنے والا کہلائے گا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ظہر کے لیے مخصوص وقت ہے اور اسی طرح عصر کے لیے بھی، اور ہر ایک کے لیے مخصوص وقت دوسرے کے وقت سے مختلف اور الگ ہے اور زوال شمس سے لے کر غروب آفتاب تک کے اوقات دونوں نمازوں یعنی ظہر اور عصر کے اوقات ہوتے تو پھر اس بات کا جواز ہوتا کہ ایک شخص کسی عذر کے بغیر ظہر کے وقت میں عصر کی نماز بھی ادا کرلے۔

جب ظہر اور عصر کی ایک ساتھ ادائیگی کے لیے صرف میدان عرفات کو خصوصیت حاصل ہے اور اس کے سوا کسی عذر کے بغیر ان دونوں نمازوں کو اکٹھا کرنے کے عدم جواز پر سب کا اتفاق ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں میں سے ہر نماز اپنے وقت کے ساتھ مخصوص اور دوسرے سے الگ ہے۔

اگر اس مسلک کے قائلین قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیۡلِ) سے

اس بنا پر استدلال کریں کہ دلوک زوال آفتاب کا نام ہے۔ اور اس طرح زوال آفتاب سے لے کر غروب آفتاب تک سارا وقت ظہر کی نماز کے لیے ہے کیونکہ غسق اللیل کے معنی غروب آفتاب کے ہیں جیسا کہ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت اسی امر کی مقتضی ہے کہ زوال شمس سے لے کر غسق اللیل تک اس نماز ظہر کی ادائیگی کی اباحت ہونی چاہیے۔ لیکن سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے۔ اور یہ کہ کسی شخص کو زوال شمس سے رات پڑنے تک ظہر کی ادائیگی کے سلسلے میں اختیار نہیں دیا گیا ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں مراد کوئی اور نماز بھی ہے جس کی ادائیگی اس دوران کی جائے گی وہ نماز یا تو عصر کی نماز ہو گی یا مغرب کی۔ لیکن مغرب کی نماز مراد لینا آیت کے معنوں کے زیادہ قریب اور مناسب ہو گا کیونکہ اس کا وقت غسق اللیل کے ساتھ متصل ہوتا ہے جس کا مفہوم تاریکی کا اکٹھا ہو جانا ہے۔

اس طرح ترتیب کلام یہ ہو گی۔ سورج ڈھلنے کے وقت نماز قائم کرو اور رات کی تاریکی چھا جانے تک بھی نماز قائم کرو" اس صورت میں یہ دوسری نماز پہلی نماز سے مختلف ہو گی اور آیت میں اس قسم کی کوئی دلالت باقی نہیں رہے گی کہ ظہر کا وقت غروب آفتاب تک ہوتا ہے۔

امام شافعی نے بھی ایک پہلو سے اس مفہوم کے اندر امام مالک کی موافقت کی ہے۔ وہ اس طرح کہ امام شافعی کا قول ہے کہ جو شخص غروب شمس سے پہلے مسلمان ہو جائے گا اس پر ظہر کی ادائیگی بھی لازم ہو جائے گا۔ اگر حائضہ حیض سے پاک ہو جائے اور بچہ بالغ ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

امام شافعی نے اس سلسلے میں یہ موقف اختیار کیا ہے کہ زوال آفتاب سے لے کر غروب آفتاب تک اگرچہ ظہر کے نماز کے سلسلے میں کسی کو اختیار نہیں دیا جاتا اور اس طرح اختیار کا وقت نہیں بنتا لیکن ضرورت اور عذر کا وقت ضرور ہے اس لیے امام شافعی کے مسلک اور اصول کے مطابق سفر اور بیماری وغیرہ کی حالت میں ان دونوں نمازوں کی اکٹھی ادائیگی درست ہوتی ہے۔ مثلاً ظہر کو عصر کے وقت تک مؤخر کر دے یا عصر میں تعجیل کرتے ہوئے ظہر کے وقت میں اسے ادا کرے اور اس طرح ظہر کی ادائیگی کے ساتھ عصر کی ادائیگی بھی ہو جائے۔

اسی لیے امام شافعی نے ضرورت اور عذر کی حالت میں زوال آفتاب سے لے کر غروب

آفتاب تک کے وقت کو ان دونوں نمازوں کے لیے وقت قرار دیا ہے۔

اگر امام شافعی کا یہ اعتبار درست ہے تو اس سے ان پر یہ بات لازم آتی ہے کہ اگر کسی عورت کو ظہر کے اول وقت میں حیض آجائے تو امام شافعی کو یہ کہنا چاہیے کہ اس پر ظہر اور عصر دونوں نمازیں لازم ہوں گی جس طرح عصر کے آخری وقت میں حیض سے پاک ہونے کی صورت میں اس پر یہ دونوں نمازیں لازم ہو جاتی تھیں۔

جس عورت کو ظہر کے اول وقت میں حیض آگیا تھا اسے اتنا وقت تو مل گیا تھا کہ وہ ظہر اور عصر دونوں نمازوں کی اکٹھی ادائیگی کر سکے۔ اس لیے اس پر امام شافعی کے مذکورہ بالا اعتبار کی روشنی میں دونوں نمازیں لازم ہو جانی چاہیے تھیں جبکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام حالتوں کے اندر عصر کا وقت ظہر کے وقت سے الگ اور مختلف ہے۔ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص عصر کا وقت پالے تو اس پر ظہر کی نماز لازم نہیں ہوتی جب تک اسے ظہر کا وقت نہ مل جائے۔ واللہ اعلم۔

٦

عصر کی نماز کا وقت

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جہاں تک عصر کی ابتدا کا تعلق ہے تو ظہر کا وقت نکل جانے کے ساتھ ہی اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ظہر کے وقت کے خروج میں ائمہ کرام کے مابین اختلاف رائے کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کر دیا ہے اس لیے عصر کے وقت کی ابتدا کے سلسلے میں بھی اسی اختلاف رائے کو مدنظر رکھا جائے

تاہم فقہاء کے اقوال میں صحیح قول یہ ہے کہ ظہر اور عصر کے وقتوں کے درمیان ان کے سوا کسی اور نماز کے وقت کا واسطہ نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ سے یہ شاذ روایت ہے کہ ظہر کا آخری وقت وہ ہے جب ہر چیز کا سایہ اس چیز کی قامت کے دو چند سے کچھ کم ہو اور عصر کا کا اول وقت وہ ہے کہ جب سایہ دو چند ہو جائے۔

یہ روایت ان آثار کے بھی خلاف ہے جو اس طرف راہنمائی کرتی ہیں کہ جب تک عصر کا وقت نہ آ جائے اس وقت تک ظہر کا وقت ہوتا ہے۔ بلکہ حضرت ابوہریرہ سے مروی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (وَ آخر وقت الظهر حين يدخل وقت العصر)

ابوقتادہؓ کی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو ارشاد منقول ہوا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ نماز میں تفریط اور کوتاہی یہ ہے کہ ایک شخص کسی نماز کی ادائیگی کے بغیر بیٹھا رہے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آ جائے۔

امام ابوحنیفہ کا صحیح یا تو مثلین ہے یا ایک مثل ہے نیز یہ کہ عصر کا وقت داخل ہوتے ہی ظہر کا وقت نکل جاتا ہے۔

فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ عصر کا آخری وقت غروب آفتاب ہے۔ بعض

حضرات کا قول ہے کہ عصر کا آخری وقت وہ ہوتا ہے جب سورج میں زردی آجائے ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ غروب آفتاب عصر کی نماز کا آخری وقت ہوتا ہے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (من فاتته العصر حتی غابت الشمس فکانما وتر اهله وماله جس شخص سے عصر کی نماز رہ جائے یہاں تک کہ سورج غروب ہو جائے تو گویا اسے اس کے اہل وعیال کی ہلاکت اور مال و اسباب کے ضیاع کا نقصان پہنچ گیا)

اس حدیث میں آپ نے غروب آفتاب پر عصر کی نماز کے فوت ہو جانے کا حکم لگایا۔ حضرت ابوہریرہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے (من ادرک رکعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک۔

جس شخص کو غروب آفتاب سے پہلے پہلے عصر کی ایک رکعت پڑھنے کا موقعہ مل جائے تو گویا اسے پوری نماز پڑھنے کا موقعہ مل گیا) یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غروب آفتاب تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے۔

اگر کوئی شخص اس سلسلے میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کرے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اٰخر وقت العصر حین تصفر الشمس عصر کا آخر وقت وہ ہے جب سورج زرد ہو جائے)

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک آپ کا یہ ارشاد عصر کی تاخیر کی کراہت پر محمول ہے اور اس میں مستحب وقت کا بیان ہے جس طرح اعمش نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اٰخر وقت العشاء الاٰخرة نصف اللیل عشاء کا آخر وقت نصف شب ہے)

آپ کی اس سے مراد وقت مستحب ہے کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آدھی رات کے بعد کا وقت طلوع فجر تک عشاء کی نماز کا وقت ہے۔ اور اس دوران جس شخص کو مسلمان یا بالغ ہونے کی بنا پر عشاء کی نماز کا موقعہ مل جائے گا اس پر یہ نماز لازم ہو جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ (ان الرجل لیصلی الصلوٰة ولما فاته من وقتها خیر له من اهله وماله ایک شخص ایک نماز ادا کرتا ہے لیکن اس نماز کا

جو وقت اس کے ہاتھوں سے نکل چکا ہوتا ہے وہ اس کے اہل وعیال اور مال ودولت سے بہتر ہوتا ہے)

اس ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ اس وقت میں جس شخص کو نماز پڑھنے کا موقعہ مل جاتا ہے اس پر اس نماز کی فرضیت تو لازم ہو جاتی ہے لیکن اس وقت تک اس کی ادائیگی میں تاخیر مکروہ ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مزدلفہ کے مقام پر حاجی کے لیے صبح کی نماز میں اسفار مکروہ ہے۔ لیکن اسفار تک اس کی ادائیگی میں تاخیر کی کراہت اسے اس بات سے خارج نہیں کرتی کہ اسفار یعنی صبح کی روشنی پھیل جانے کی صورت میں فجر کی نماز کی ادائیگی کا وقت باقی نہیں رہتا۔

اسی طرح ان احادیث و آثار کا مفہوم ہے جن کے اندر سورج کے زرد ہو جانے کو عصر کا آخر وقت قرار دیا گیا ہے کہ اس زردی کی بنا پر عصر کے وقت کی وہ فضیلت فوت ہو جاتی ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل وعیال اور مال ودولت سے بہتر قرار دیا ہے۔

مغرب کی نماز کا وقت

غروب آفتاب کے ساتھ مغرب کے وقت کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اس میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ) دلوک کا اسم غروب آفتاب پر محمول ہے جس طرح ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

نیز ارشاد باری ہے (وَ زُلَفًا مِّنَ الَّیۡلِ) اس سے مراد رات کا وہ حصہ ہے جو دن کے وقت سے قریب ہوتا ہے۔ یہی مغرب کے وقت کی ابتدا ہے۔ واللہ اعلم۔ نیز قول باری ہے (فَسُبۡحٰنَ اللّٰهِ حِیۡنَ تُمۡسُوۡنَ)۔

ایک قول ہے کہ اس میں مغرب کی نماز کا وقت بیان ہوا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابو سعیدؓ وغیرہم کے واسطے سے اوقات صلوٰۃ کی جو روایتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں ان میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دونوں دن مغرب کی نماز اس وقت ادا کی تھی جب سورج غروب ہو چکا تھا۔

حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کا قول ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مغرب کی نماز اس وقت ادا کرتے تھے جب سورج پردوں میں چھپ جاتا تھا۔ شاذ قسم کے کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مغرب کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب نجم یعنی ستارہ طلوع ہو جاتا ہے۔

اس سلسلے میں ان لوگوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ابو تمیم الجیشانی نے حضرت ابو بصرہ الغفاریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں عصر کی نماز پڑھائی اور پھر فرمایا: تم سے پہلے گزر جانے والی امتوں پر بھی یہ نماز پیش کی گئی تھی لیکن انھوں نے اسے ضائع کر دیا تھا۔

اس لیے تم میں سے جو شخص اس نماز کی نگہداشت کرے گا اسے دوگنا اجر ملے گا۔

اس نماز کے بعد کوئی نماز نہیں یہاں تک کہ شاہد طلوع ہو جائے"۔ شاہد سے مراد نجم یعنی ستارہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شاذ روایت ہے، اسے مغرب کے وقت کی ابتدا کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ان اخبار متواترہ کی معارض قرار نہیں دیا جا سکتا جن کا مفہوم یہ ہے کہ غروب آفتاب کے ساتھ مغرب کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

صحابہ کی ایک جماعت سے بھی اس کی روایت موجود ہے جس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ شامل ہیں۔ حضرت ابوبصرہؓ کی روایت جس میں شاہد یعنی ستارے کے طلوع ہو جانے کا ذکر ہے۔

اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ وہ بھی مذکورہ روایات کی مخالف نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ بعض اوقات ستارہ غروب شمس کے بعد تاریکی گہری ہونے سے قبل ہی نظر آجاتا ہے۔ چونکہ عام طور پر یہ ہوتا تھا کہ غروب آفتاب کے بعد کوئی نہ کوئی ستارہ نظر آہی جاتا تھا اس لیے آپ نے طلوع نجم کے الفاظ سے سورج چھپ جانے کے مفہوم کی تعبیر کر دی۔

اگر مغرب کے وقت کے سلسلے میں ستارہ نظر آجانے کا اعتبار کیا جاتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ غروب آفتاب سے پہلے ستارہ نظر آجانے کی صورت میں مغرب کی نماز ادا کر لی جائے کیونکہ بعض اوقات غروب آفتاب سے پہلے بعض ستارے نظر آجاتے ہیں۔

جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے مغرب کی نماز کی ادائیگی درست نہیں ہوتی خواہ کوئی ستارہ کیوں نہ نظر آجائے۔ اس لیے شاہد یعنی ستارے کے طلوع کے ساتھ مغرب کے وقت کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

البتہ مغرب کے آخر وقت کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ امام ابویوسف، امام محمد، امام مالک، زفر، ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ مغرب کے وقت کا بھی اول و آخر ہے جس طرح دوسری نمازوں کے اوقات کا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ مغرب کا صرف ایک وقت ہے۔ پھر اول و آخر کے قائلین کے درمیان اس کے آخر وقت کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اس کا آخر وقت غروب شفق ہے۔ پھر شفق میں اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ شفق بیاض یعنی سفیدی کو کہتے ہیں۔ امام ابویوسف، امام محمد

ابنِ ابی لیلیٰ، امام مالک، ثوری، حسن بن الصالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ شفق سرخی کا نام ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مغرب اور عشاء کا وقت طلوعِ فجر تک رہتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شفق کے بارے میں سلف کے اندر بھی اختلاف رائے ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ سفیدی کا نام ہے اور بعض کا قول ہے شفق سرخی کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت شداد بن اوسؓ کا قول ہے کہ شفق سرخی کو کہتے ہیں۔

ہمیں ابو یعقوب، یوسف بن شعیب المؤذن نے روایت بیان کی، انھیں ابوعمران موسیٰ بن القاسم العصار نے اور حسین بن الفرج البزار نے، انھیں ہشام بن عبید اللہ نے، انھیں ہیاج نے اس راوی سے جس نے انھیں عطاء خراسانی سے روایت کی، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ شفق سرخی کو کہتے ہیں۔

ہشام نے کہا ہمیں ابوسفیان نے العمری سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی کہ سرخی کا نام شفق ہے۔ ہشام نے کہا ہمیں محمد بن الحسن نے ثور بن یزید سے، انھوں نے مکحول سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت شداد بن اوسؓ عشاء کی نماز سرخی غائب ہو جانے کے بعد پڑھتے تھے یہ دونوں حضرات اس سرخی کو شفق سمجھتے تھے

اس طرح ان حضرات سے شفق بمعنی سرخی منقول ہے جن حضرات سے شفق بمعنی سفیدی منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز شامل ہیں۔ ہمیں یوسف بن شعیب نے روایت بیان کی، انھیں ولید بن مسلم نے، انھیں عتبہ بن سعید الکلاعی نے، انھیں قتادہ نے سعید بن المسیب سے کہ حضرت عمرؓ نے یہ تحریر ارسال کی تھی کہ شفق کا غائب ہو جانا عشاء کے وقت کی ابتدا ہے اور شفق کا غائب ہونا اس وقت ہوتا ہے جب افق میں سفیدی نظر آتی ہے اور پھر یہ سفیدی غائب ہو جاتی ہے یہی عشاء کے وقت کی ابتدا ہے۔

ہشام نے کہا کہ ہمیں ابوعثمان نے خالد بن یزید سے روایت بیان کی ہے۔ انھوں نے اسماعیل بن عبید اللہ نے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن غنم سے، انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کہ شفق سفیدی کا نام ہے۔ ہشام نے کہا کہ ہمیں محمد بن الحسن نے اس راوی سے روایت بیان کی ہے جس نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ آپ کہا کرتے تھے "شفق سفیدی کو کہتے ہیں"۔

فصل

مغرب کے وقت کا اول و آخر ہے۔ نیز اس کے وقت کی تحدید صرف نماز پڑھنے کے فعل کے ساتھ نہیں ہوتی اس پر قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیۡلِ) دلالت کرتا ہے۔

ہم نے سلف میں سے ان حضرات کا قول نقل کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلوک بمعنی غروب ہے اور لفظ میں اس معنی کا احتمال موجود ہے اس لیے آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ مغرب کے وقت کا اول و آخر موجود ہو اس لیے کہ قول باری (اِلٰی غَسَقِ الَّیۡلِ) غایت ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ غَسَقِ الَّیۡلِ تاریکی کے اجتماع اور اس کے گہرے ہو جانے کو کہتے ہیں۔

اس لیے آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مغرب کا وقت غروب آفتاب سے لے کر تاریکی کے اجتماع اور اس کے گہرے ہونے تک ہے۔ اس بات میں ان حضرات کے قول کے بطلان کی وجہ موجود ہے جو مغرب کے لیے صرف ایک وقت کے قائل ہیں جس کی تحدید مصلی کے فعل صلاۃ سے ہوتی ہے۔

اعمش نے ابو صالح سے انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اول وقت المغرب حین تسقط الشمس وان آخر وقتھا حین یغیب الشمس۔ مغرب کے وقت کی ابتدا غروب آفتاب کے ساتھ ہوتی ہے اور اس کے وقت کی انتہا غروب شفق کے ساتھ ہوتی ہے۔

ابو بکرہ نے ابو موسیٰ اور انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں ذکر ہے کہ ایک سائل نے آپ سے نمازوں کے اوقات کے متعلق

دریافت کیا تھا، آپ نے اس کے جواب میں جو کچھ ارشاد فرمایا تھا اس کی آگے روایت کی گئی تھی۔

اس میں ذکر ہے کہ آپ نے پہلے روز مغرب کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب سورج غروب ہو گیا تھا اور دوسرے دن آخر وقت میں اس وقت پڑھی تھی جب غروب شفق ہونے والا تھا پھر آپ نے یہ فرمایا تھا: "ان دونوں وقتوں کے درمیان وقت ہے"۔

علقمہ بن مرثد نے سلیمان بن بریدہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے نماز کے وقت کے متعلق سوال کیا۔ آپ نے اس سے فرمایا: "ہمارے ساتھ نماز پڑھو" آپ نے مغرب کی نماز غروب آفتاب کے بعد پڑھی پھر دوسرے دن غروب شفق سے قبل مغرب کی نماز پڑھی۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں بھی یہی ذکر ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مغرب کے وقت کا اول و آخر ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں ہمام نے قتادہ سے، انھوں نے ابوایوب سے، انھوں نے عبداللہ بن عمروؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (وقت المغرب مالم یغب الشفق جب تک شفق غائب نہ ہو جائے مغرب کا وقت باقی رہتا ہے)

عروہ بن الزبیر نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مغرب کی نماز میں دو طویل سورتوں یعنی انعام اور اعراف میں سے طویل تر سورت المص (سورۂ اعراف) کی قرأت کرتے ہوئے سنا ہے۔

یہ چیز امتداد وقت پر دلالت کرتی ہے، اگر مغرب کے وقت کی تحدید تین رکعتوں کی ادائیگی کے ساتھ کی جاتی تو مغرب کی نماز میں سورۂ اعراف پڑھنے والا نمازی اس نماز کو اس کے وقت سے موخر کر دینے والا قرار پاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو سعیدؓ کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اوقات صلوٰۃ کے متعلق سائل کے جواب میں مغرب کی نماز دونوں دنوں میں ایک ہی وقت میں پڑھی تھی یعنی غروب آفتاب کے بعد۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ چیز ہماری مذکورہ بات کی معارض نہیں ہے

کیونکہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ نے مستحب وقت کے بیان کی خاطر ایسا کیا تھا۔ ہم نے جو روایتیں بیان کی ہیں ان میں اول اور آخر وقت کا ذکر ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بتایا گیا ہے کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان وقت ہے اس لیے یہ بات اولیٰ ہوگی کیونکہ اس بات کو اختیار کرکے دونوں روایتوں پر عمل ہو جائے گا۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ وہ روایت جس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دونوں دن مغرب کی نماز ایک ہی وقت میں ادا کی تھی اگر ہماری بیان کردہ روایتوں کی معارضت سے محفوظ بھی ہوتی پھر بھی اس میں یہ دلالت نہ ہوتی کہ اس وقت کے سوا مغرب کا اور کوئی وقت نہیں ہے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دونوں دن سورج میں زردی آنے سے پہلے عصر کی نماز ادا کر لینا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ عصر کے لیے اس کے سوا اور کوئی وقت نہیں ہے۔ اسی طرح دونوں دنوں میں نصف شب سے قبل عشا کی نماز کی ادائیگی اس پر دلالت نہیں کرتی کہ نصف شب کے بعد اس کی ادائیگی کا وقت باقی نہیں رہتا۔

عقل و قیاس کی رُو سے بھی ہماری بات کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ یہ کہ جب تمام فرض نمازوں کے اوقات کے اول و آخر ہیں اور ان کے اوقات کی تحدید ان نمازوں کی ادائیگی کی مدت کے ساتھ نہیں ہوتی تو یہ ضروری ہے کہ مغرب کی نماز کا بھی یہی حکم ہو۔

اس لیے جن حضرات نے مغرب کے وقت کی اس طرح تحدید کی ہے ان کی بات نہ صرف خارج عن الاصول ہے بلکہ اثر اور نظر دونوں کی مخالف بھی ہے۔ امام شافعی پر اس بارے میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ بیماری یا سفر کی بنا پر ایک ہی وقت میں مغرب اور عشا کی اکٹھی ادائیگی کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جس طرح ظہر اور عصر کی اکٹھی ادائیگی کے جواز کے بارے میں ان کا مسلک ہے۔ اگر مغرب اور عشاء کے درمیان ایسا وقت ہوتا جس کا ان دونوں نمازوں میں سے کسی کے ساتھ تعلق نہ ہوتا تو اس صورت میں ان دونوں نمازوں کو جمع کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح فجر اور ظہر کو جمع کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ان دونوں نمازوں کے درمیان ایسا وقت آجاتا ہے جس کا تعلق ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دونوں نمازوں کے وقتوں کا ایک دوسرے کے جوار یعنی قریب قریب

ہونا ان دونوں کو جمع کرنے کی علت نہیں ہے اس لیے کہ مغرب کو عصر کے ساتھ جمع نہیں کیا جاتا حالانکہ ان دونوں کے وقتوں میں جوار یعنی قرب موجود ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے امام شافعی پر یہ لازم نہیں کیا کہ وہ دونوں وقتوں کے جوار کو جمع کی علت بنائیں ہم نے تو ان پر صرف یہ لازم کیا ہے کہ دونوں وقتوں کے درمیان جوار یعنی قرب نہ ہو تو جمع بین الصلوتین نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہر ایسی دو نمازیں جن کے درمیان ایسا وقت موجود ہو جس کا ان دونوں میں سے کسی کے ساتھ تعلق نہ ہو، ان کی اکٹھی ادائیگی جائز نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

شفق کے متعلق قول اور اس کے لیے استدلال کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اہل علم میں شفق کے معنی میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ کچھ نے کہا کہ یہ سرخی ہے اور کچھ نے کہا کہ یہ سفیدی ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ شفق کا اسم ان دونوں معنوں پر مشتمل ہے اور لغت میں ان دونوں معنوں پر محمول ہوتا ہے۔

اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان حضرات نے اس کے یہ معنی بیان نہ کیے ہوتے کیونکہ ان حضرات کو اسموں کے لغوی اور شرعی معانی کا پورا پورا علم تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب لفظ قرء کے معنی میں اختلاف رائے ہو گیا بعض نے اس کے معنی حیض کے بیان کیے اور بعض نے طہر کے۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قرء کا اسم ان دونوں معنوں پر محمول ہوتا ہے۔

اس کے بعد ہمیں جس بات کی ضرورت ہے وہ یہ کہ آیت کے اندر ان دونوں معنوں میں سے جو مراد ہو اس پر ہم دلائل قائم کریں۔ ثعلب نحوی کے غلام ابو عمر نے ہمیں بتایا کہ ایک مرتبہ کسی نے ثعلب سے شفق کے معنی پوچھے اس نے جواب میں کہا سفیدی کو شفق کہتے ہیں۔ سائل کہنے لگا کہ سرخی کے معنی پر سفیدی کے معنی کے مقابلہ میں شواہد یعنی لغوی دلائل زیادہ ہیں۔ ثعلب یہ سن کر کہنے لگے کہ کسی دلیل یا شاہد کی وہاں ضرورت پڑتی ہے جہاں لفظ کے معنی میں خفا ہو۔ جہاں تک شفق بمعنی سفیدی کا تعلق ہے تو وہ لغت میں اس قدر واضح اور مشہور ہے کہ اسے کسی شاہد یا لغوی دلیل کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق شفق کے اصل معنی رقت اور باریکی کے ہیں، باریک کپڑے کو اسی بنا پر ثوب شفیق' کہا جاتا ہے اور اسی سے رقت قلب کو شفقت کا نام دیا جاتا ہے۔ جب شفق کے اصل معنی یہ قرار پائے تو بیاض کا مفہوم زیادہ خاص ہوگا، کیونکہ اس صورت میں یہ ان باریک اجزاء سے عبارت ہوگا جو سورج کی روشنی

سے باقی رہ گئے ہوں گے۔

سفیدی کے اندر یہ اجزاء سرخی کی نسبت زیادہ رقیق اور باریک ہوں گے جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں وہ ابوالنجم کا یہ شعر شاہد کے طور پر پیش کرتے ہیں:

حتی اذا الشمس اجتلاھا المجتلی   بین سماطی شفق مھول

فھی علی الافق کعین الاحول

یہاں تک کہ جب سورج کو رنگ برنگے شفق کے دو قطاروں کے درمیان روشن کرنے والے نے روشن کر دیا تو افق پر یہ سورج بھینگے شخص کی آنکھ کی طرح نظر آ رہا تھا۔

یہ بات واضح اور معلوم ہے کہ شاعر نے سرخی مراد لی ہے کیونکہ اس نے سورج کی یہ کیفیت غروب کے وقت کی بیان کی ہے۔

شفق بمعنی سفیدی کے لیے قول باری (فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ۔ میں شفق کی قسم کھاتا ہوں) سے استدلال کیا جاتا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس کے معنی نہار یعنی دن کے ہیں اس پر قول باری (وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ اور رات کی اور ان چیزوں کی جنھیں وہ سمیٹ لیتی ہے) دلالت کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے دن اور رات کی قسم کھائی ہے یہ چیز اس بات کی موجب ہے کہ شفق بمعنی سفیدی لیا جائے اس لیے کہ نہار یعنی دن کا اول حصہ وہ ہوتا ہے جب صبح کی سفیدی کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غروب آفتاب کے بعد باقی ماندہ سفیدی شفق ہے۔

قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ) کی بھی اسی معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ دلوک کا اسم غروب آفتاب پر محمول ہوتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے غَسَقِ الَّيْلِ کو اس کی غایت اور انتہا قرار دیا ہے۔

غَسَقِ الَّيْلِ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد تاریکی کا اجتماع ہے اور یہ بات اسی وقت ہوتی ہے جب سفیدی غائب ہو جاتی ہے کیونکہ جب تک سفیدی باقی رہتی ہے اس وقت تک تاریکی افق میں بکھری ہوئی شکل میں ہوتی ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مغرب کا وقت سفیدی کے غائب ہونے تک باقی رہتا ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ شفق سے مراد سفیدی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ غَسَقِ اللَّيْلِ غروب آفتاب کو کہتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مشہور روایت کے مطابق دلوک کے معنی غروب آفتاب کے ہیں۔

اب یہ تو محال ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک دلوک بمعنی غروب آفتاب ہے تو غَسَقِ اللَّيْلِ بھی غروب آفتاب کے معنوں پر محمول ہے کیونکہ قول باری (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ اللَّيْلِ) میں دلوک وقت کی ابتدا اور غَسَقِ اللَّيْلِ کو اس کی انتہا اور آخر قرار دیا گیا ہے۔

اور یہ بات محال ہے کہ جس وقت کو اللہ تعالیٰ نے ابتدا قرار دیا اسی وقت کو غایت اور انتہا قرار دے دے۔ جب اصل صورت اس طرح ہے تو لامحالہ یہ کہنا پڑے گا کہ اس راوی کو غلطی لگی ہے جس نے حضرت ابن مسعودؓ سے غَسَقِ اللَّيْلِ بمعنی غروب آفتاب کی روایت کی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے مشہور روایت یہ ہے کہ دلوک شمس کے معنی غروب آفتاب کے ہیں اور غَسَقِ اللَّيْلِ اس وقت کو کہتے ہیں جب شفق غائب ہو جائے۔

یہ روایت حضرت ابن مسعودؓ سے آیت کی تاویل کے سلسلے میں ثابت شدہ قول کی روشنی میں درست روایت ہے۔ لیث نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ دلوک شمس جب سورج ڈھل جائے اور غَسَقِ اللَّيْلِ جب سورج غروب ہو جائے۔

حضرت ابن عباسؓ سے یہ قول بعید نہیں ہے کیونکہ دلوک کی تاویل میں ان سے یہ ثابت ہے کہ اس کے معنی زوال شمس کے ہیں۔ تاہم امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے، داؤد نے کہا کہ مجھے ایک خبر دینے والے نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ خبر دی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے: "غَسَقِ اللَّيْلِ رات کے چھا جانے اور اس کی تاریکی کے گہرے ہو جانے کو کہتے ہیں"۔

یہ بات اس چیز کی نفی کرتی ہے کہ غَسَقِ اللَّيْلِ غروب آفتاب کا وقت بن جائے اس لیے کہ غروب کا وقت تاریکی کے اجتماع کا وقت نہیں ہوتا۔ ابوجعفر سے غَسَقِ اللَّيْلِ کے متعلق روایت ہے کہ یہ آدھی رات کا گزر جانا ہے۔ ابراہیم سے مروی ہے کہ غسق اللیل عشاء کے وقت کا نام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے لفظ کے ساتھ ان مذکورہ بالا معانی میں سے اجتماع ظلمت

اور سفیدی غائب ہو جانے کے معنی اولیٰ اور زیادہ مناسب ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر غَسَقِ اللَّیْلِ غروب آفتاب کے معنوں میں ہوتا تو وقت کے لیے مذکورہ غایت صرف رات کا وجود ہوتا۔

پھر تقدیر عبارت یعنی اس کی ترتیب کچھ اس طرح ہوتی "سورج کے زوال سے لے کر رات تک نماز قائم کرو" لیکن اس صورت میں رات کے ساتھ غسق کے ذکر کا فائدہ ساقط ہو جاتا۔ جب اس فقرے کے ہر لفظ کو ایک نئے فائدے اور معنی پر محمول کرنا واجب ٹھہرا تو پھر یہ ضروری ہو گیا کہ غَسَقِ اللَّیْلِ کے لفظ سے جس معنی کا افادہ ہوا ہے وہ نہیں نہ ہوتا اگر اللہ تعالیٰ اس آیت میں "الی اللَّیْلِ فرماتا۔

اس لیے غسق کے لفظ سے نئے معنی کا افادہ اسی وقت ہو گا جب وہ اجتماع ظلمت کا مفہوم ادا کرے گا۔ اگر وہ تاریکی کے اجتماع سے خالی رات کے مفہوم کو ظاہر کرے گا تو اس سے کسی نئے معنی کا افادہ نہیں ہو گا۔

شفق بمعنی سفیدی پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جسے بشیر بن ابی مسعود نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دن عشاء کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب افق تاریک ہو گیا تھا اور بعض دفعہ آپ اس نماز کو مؤخر کر کے پڑھتے تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ جمع ہو جائیں۔

حضرت ابو مسعودؓ نے اس روایت میں اوائل اوقات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز عشاء کی ادائیگی نیز اواخر اوقات میں آپ کی اس نماز کی ادائیگی کی خبر دی اور یہ بتایا کہ عشاء کے وقت کی ابتدا افق کی تاریکی کے ساتھ ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم ہے کہ اگر افق پر سفیدی کا حصہ ابھی باقی ہو تو اس پر تاریکی کے لفظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عشاء کے وقت کی ابتدا افق کی سپیدی غائب ہو جانے کے ساتھ ہوتی ہے۔ جو حضرات اس قول کو تسلیم نہیں کرتے ان کا کہنا ہے کہ حضرت ابو مسعودؓ کا یہ فرمانا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے دن اس وقت عشاء کی نماز پڑھائی جب افق تاریک ہو گیا تھا، افق میں سفیدی باقی رہنے کے منافی نہیں ہے۔

اس لیے انھوں نے صرف ایک افق کے تاریک ہو جانے کی اطلاع دی ہے تمام افقوں کی تاریکی کی اطلاع نہیں دی اگر ان کی مراد یہ ہوتی کہ سفیدی غائب ہو چکی تھی تو وہ کہتے کہ تمام

افق تاریک ہوگئے تھے۔ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ سفیدی باقی ہو اور اس سفیدی کی جگہ کو چھوڑ کر باقی تمام آفاق تاریک ہوں۔

جو لوگ شفق بمعنی سفیدی کے قائل ہیں وہ عروہ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز اس وقت پڑھتے جب افق میں یکسانیت ہو جاتی اور بعض دفعہ اسے مؤخر بھی کر دیتے تاکہ لوگوں کا اجتماع ہو جائے۔

اس فقرے میں بھی اسی مفہوم کا احتمال ہے جس کا پہلی روایت کے اندر احتمال تھا جس کے الفاظ یہ ہیں کہ آپ نے عشاء کی نماز اس وقت پڑھی تھی جب افق تاریک ہو گیا تھا۔

جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے ثور بن یزید نے سلیمان بن موسیٰ سے، انھوں نے عطا بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز کے اوقات دریافت کیے، آپ نے اسے فرمایا کہ میرے ساتھ نماز پڑھو۔

آپ نے پہلے دن شفق غائب ہونے سے پہلے عشا کی نماز پڑھی۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ یہ بات تو معلوم ہے کہ آپؐ نے سرخی غائب ہونے سے پہلے عشاء کی نماز نہیں پڑھی تھی اس لیے ضروری ہو گیا کہ انھوں نے سفیدی مراد لی ہو۔ جس صحابی نے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے شفق غائب ہو جانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھی تھی۔ ان کی یہ روایت حضرت جابرؓ کی اس روایت کی معارض نہیں ہے، اس لیے کہ پہلی روایت کا مفہوم یہ ہوگا کہ آپ نے شفق بمعنی سرخی کے غائب ہونے کے بعد عشا کی نماز ادا کی تھی۔

کیونکہ شفق کا اسم سرخی اور سفیدی دونوں پر محمول ہوتا ہے اس لیے شفق بمعنی سرخی لیا جائے تاکہ دونوں روایتیں ایک دوسرے کی معارض نہ ہوں بلکہ ان میں ہم آہنگی پیدا ہو جائے۔

جو لوگ شفق بمعنی سفیدی لیتے ہیں وہ حضرت جابرؓ کی روایت کو منسوخ مانتے ہیں جس طرح اوقاتِ صلوٰۃ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت منسوخ مانی جاتی ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے دوسرے دن ظہر کی نماز اس وقت ادا کی تھی جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھی تھی۔

جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں ان کا اس روایت سے بھی استدلال ہے جو حضور

صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (اول وقت المغرب اذا غربت الشمس وآخرہ غیبوبۃ الشفق۔ مغرب کے وقت کی ابتدا اس وقت ہوتی ہے جب سورج غروب ہو جائے اور اس کا آخر اس وقت ہوتا ہے جب شفق غائب ہو جائے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں (اذا غابت الشمس فھو وقت المغرب الی ان یغیب الشفق۔ جب سورج غروب ہو جائے تو یہی مغرب کا وقت ہے یہاں تک کہ شفق غائب ہو جائے)

ایک اور روایت میں ہے (وقت المغرب مالم یسقط ثور الشفق۔ مغرب کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک شفق کی تیزی اور جوش ختم نہ ہو جائے) ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس روایت کی بنا پر شفق کو سرخی کے معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔

لیکن جو لوگ شفق بمعنی سفیدی کے قائل ہیں وہ اس روایت کا یہ جواب دیتے ہیں کہ اس کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ شفق پوری طرح غائب ہو جائے اور یہ سفیدی ہو گی اس لیے اس روایت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ شفق بمعنی سفیدی ہے سرخی نہیں ہے۔ کیونکہ قد غاب الشفق (شفق غائب ہو چکا ہے) کہنا اسی وقت درست ہوتا ہے جب سورج پوری طرح ڈوب چکا ہو۔ یہ نہ ہو کہ بعض حصہ ڈوب چکا ہو اور بعض حصہ ابھی ڈوبنے والا ہو۔

جو لوگ شفق بمعنی سرخی کے قائل ہیں وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ سفیدی اور سرخی ایک ہی شفق نہیں ہوتیں بلکہ یہ دو شفق ہیں۔ شفق کا اسم ان دونوں میں سے اسے شامل ہو گا جو سب سے پہلے غائب ہوتا ہو۔

جس طرح فجر اول اور فجر ثانی یعنی صبح کاذب اور صبح صادق فجر کہلاتے ہیں حالانکہ یہ دونوں ایک فجر نہیں اس لیے فجر کا اسم علی الاطلاق دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ یہی حالت شفق کے اسم کی بھی ہے۔

شفق بمعنی سفیدی کے قائلین اس اثر سے بھی استدلال کرتے ہیں جس کی روایت حضرت نعمان بن بشیرؓ نے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چاند کی تیسری تاریخ کو چاند غروب ہو جانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھتے تھے اس روایت کا ظاہر سفیدی کے غائب ہونے کے مفہوم کا مقتضی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس اثر پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ غروب قمر کے اوقات موسم سرما اور موسم گرما کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں اور چاند کی تیسری تاریخ کو چاند غروب ہو جانے کے بعد بھی سفیدی کے باقی رہ جانے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اور اس میں یہ بھی گنجائش ہوتی ہے غروب قمر سے پہلے ہی سفیدی غائب ہو چکی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابن قتیبہ نے خلیل احمد نحوی سے نقل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے افق پر ابھرنے والی سفیدی کی پوری نگہداشت کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ کبھی غائب نہیں ہوتی بلکہ مسترہ ہو کر مطلع صبح کی طرف لوٹ آتی ہے۔

ابوبکر جصاص خلیل کی اس بات پر رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ خلیل کی یہ بات درست نہیں ہے۔ اس مسئلے سے ہمارا بھی واسطہ ہے۔ میں نے صحرا کے اندر گرمیوں کی راتوں میں جب کہ فضا بالکل صاف ہوتی اور آسمان پر کوئی بادل وغیرہ نہیں ہوتے افق پر ابھرنے والی اس سفیدی کی نگہداشت کی۔

میں نے دیکھا کہ چوتھائی رات گزر جانے کے بعد شفق کی یہ سفیدی غائب ہو گئی تھی جو شخص یہ معلوم کرنا چاہتا ہے وہ تجربہ کر کے دیکھ سکتا ہے کہ خلیل کی بات غلط ہے۔

شفق یعنی سفیدی پر اس بات سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ صبح کے وقت ہم طلوع شمس سے پہلے افق پر سرخی اور سفیدی کو ابھرتے ہوئے دیکھتے ہیں، یہ سرخی اور سفیدی دونوں کی دونوں ایک ہی نماز کے اوقات میں شمار ہوتی ہیں کیونکہ یہ دونوں دراصل سورج کی روشنی کا عکس ہوتی ہیں جبکہ ابھی سورج کا گولا افق سے نیچے ہی ہوتا ہے۔

اس لیے غروب آفتاب کے بعد افق میں ظاہر ہونے والی سرخی اور سفیدی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ یہ بھی ایک ہی نماز یعنی مغرب کی نماز کے اوقات میں شمار ہوں کیونکہ جس علت کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ صبح اور شام کے دونوں شفق میں موجود ہے۔

عشاء کی نماز کا وقت

عشاء کی نماز کا وقت شفق غائب ہوجانے کے ساتھ شروع ہوجاتا ہے۔ شفق کے بارے میں اہلِ علم کے مابین اختلاف رائے پر گزشتہ سطور میں روشنی ڈالی جاچکی ہے۔ عشاء کا مستحب اور پسندیدہ وقت نصف شب تک رہتا ہے۔

ایک روایت میں تہائی رات گزرنے تک رہتا ہے۔ نصف شب کے بعد تک اسے موخر رکھنا مکروہ ہے اور فجر ثانی کے طلوع کے ساتھ عشا کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ عشاء کا وقت غروب شفق سے شروع ہوکر تہائی رات تک رہتا ہے اور اس کے وقت میں زیادہ سے زیادہ گنجائش نصف شب تک ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شاید سفیان ثوری اور حسن بن صالح نے اپنے درج بالا قول سے مستحب وقت مراد لیا ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلوعِ فجر کے ساتھ اس کا وقت ختم ہوتا ہے۔ اس لیے جو شخص طلوعِ فجر سے پہلے بالغ ہو جائے یا اسلام لے آئے اس پر عشاء کی نماز لازم ہوجاتی ہے اگر حائضہ حیض سے پاک ہوجائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ. اس گروہ کے تعاقب میں کمزوری نہ دکھاؤ اگر تم تکلیف اٹھا رہے ہو تو تمھاری طرح وہ بھی تکلیف اٹھا رہے ہیں) تا آخر آیت۔

اس قول باری میں جہاد پر ابھارا گیا ہے۔ اس میں جہاد کرنے کا حکم ہے اور مشرکین کا تعاقب کرنے اور ان کے ساتھ پنجہ آزمائی میں کمزوری اور سستی دکھانے سے منع کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ ابتغاء کے معنی طلب اور تعاقب کے ہیں۔ جب آپ کسی چیز کی طلب میں اس کا

پیچھا کریں تو اس وقت آپ "بغیت وابتغیت" کا فقرہ استعمال کریں گے۔

وہن دل کی اس کمزوری اور بزدلی کو کہتے ہیں جو انسان دشمن کا مقابلہ کرتے وقت محسوس کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (اِنْ تَكُوْنُوْا تَاْلَمُوْنَ فَاِنَّهُمْ يَاْلَمُوْنَ كَمَا تَاْلَمُوْنَ) کے ذریعے مسلمانوں کو اپنے دلوں سے کمزوری اور بزدلی دور کرنے، جرأت پیدا کرنے اور دشمن کے خلاف پیش قدمی کرنے کی دعوت و ترغیب دی۔

اور انھیں یہ بتایا کہ جہاں تک قتال کے سلسلے میں تکلیفیں برداشت کرنے کا تعلق ہے اس میں تم اکیلے نہیں ہو بلکہ انھیں بھی یہی تکلیفیں برداشت کرنا پڑتی ہیں لیکن تمھیں ان پر ایک بات میں فضیلت حاصل ہے وہ یہ کہ تمھیں اللہ کی ذات سے جس ثواب و اجر کی امید ہے مشرکین اس کی امید نہیں کر سکتے۔

اس لیے تمھیں ان کی بہ نسبت زخموں کی تکلیفوں پر زیادہ صبر کرنا چاہیے اور زیادہ جرأت کا مظاہرہ کرنا چاہیے کیونکہ انھیں یہ فضیلت حاصل نہیں اور نہ ہی انھیں کسی اجر و ثواب کی توقع ہے۔

قول باری ہے (وَتَرْجُوْنَ مِنَ اللّٰهِ مَا لَا يَرْجُوْنَ اور تم اللہ سے اس چیز کے امیدوار ہو جس کے وہ امیدوار نہیں ہیں) اس کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے۔ ایک تو یہ کہ جب تم اللہ کے دین کی نصرت کرو گے اور اللہ کی طرف سے بھی تمھاری مدد اور نصرت کا وعدہ ہے۔ اور دوسری یہ کہ تمھیں آخرت کے ثواب اور جنت کی نعمتوں کے حصول کی امید ہے۔

اس لیے قتال کی تکالیف پر صبر کرنے اور زخموں کی اذیتیں برداشت کرنے کے لیے مسلمانوں کے اسباب و دواعی کافروں کے اسباب و دواعی سے بڑھ کر ہیں۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ کے جس ثواب کی تمھیں آرزو و تمنا ہے اس کی انھیں آرزو و تمنا نہیں ہے۔

حسن، قتادہ اور ابن جریج سے یہ تفسیر منقول ہے۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ تمھیں اللہ کا جو خوف ہے وہ انھیں نہیں ہے۔ جس طرح ایک اور مقام پر ارشاد ہے (مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا۔ تمھیں کیا ہوا کہ تم اللہ کی عظمت کے قائل نہیں ہو) یعنی تمھیں اللہ کی عظمت کا خوف نہیں ہے۔

بعض اہل لغت کا قول ہے کہ رجاء کا لفظ خوف کے معنوں میں استعمال نہیں ہوتا۔ البتہ نفی کے ساتھ اس کا یہ استعمال درست ہے۔ لیکن یہ ایسی بات ہے جو کسی دلالت کے

بغیر قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔

قول باری ہے اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَآ اَرٰىكَ اللّٰهُ۔ اے نبی! ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ تمہاری طرف نازل کی ہے تاکہ جو راہِ راست اللہ نے تمہیں دکھائی ہے اس کے مطابق لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو)

آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب اس لیے نازل کی ہے کہ اس کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جن احکامات و عبادات سے آگاہ کیا جائے آپ ان کی روشنی میں لوگوں کے درمیان فیصلے کریں۔

قول باری ہے (وَلَا تَكُنْ لِّلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْمًا تم بد دیانت لوگوں کی طرف سے جھگڑنے والے نہ بنو) روایت ہے کہ یہ آیت ایک شخص کے متعلق نازل ہوئی تھی جس نے ایک زرہ چرالی تھی۔

جب اسے چوری ظاہر ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تو اس نے یہ زرہ ایک یہودی کے گھر میں پھینک دی۔ جب یہ زرہ برآمد ہو گئی تو یہودی نے اس کی چوری سے انکار کیا لیکن اصل چور نے یہ ظاہر کیا کہ یہودی اس کا چور ہے۔ مسلمانوں کے ایک گروہ نے یہودی کے مقابلہ میں مسلمان کا ساتھ دیا جس کے نتیجے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا میلان بھی ان کی بات کی طرف ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو اصل چور کے بارے میں مطلع کر دیا اور یہودی کی برأت واضح کر کے آپ کو اس مخاصمت سے منع فرما دیا اور چور کا ساتھ دینے والوں کی طرف میلان کی بنا پر آپ کو استغفار کا حکم دیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک شخص کو جب تک کسی معاملے کی حقیقت کا علم نہ ہو جائے اس وقت تک حق کے اثبات یا نفی کے سلسلے میں کسی کی طرف سے اس کے لیے جھگڑنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس جیسی صورت حال پر اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی گرفت کی اور انھیں استغفار کا حکم دیا۔

یہ آیت اور اس کے مابعد کی آیت جس میں بد دیانت لوگوں کی طرف سے جھگڑنے کی نہی ہے اور اس سلسلے میں آخر تک جو کچھ ارشاد ہوا ہے یہ سب اس شخص کی حمایت کی نہی کی تاکید مزید ہے جس کے حق پر ہونے کا کوئی علم نہ ہو۔

قول باری (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللّٰهُ) سے ان لوگوں نے بعض دفعہ استدلال کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی بات اپنے اجتہاد سے نہیں فرماتے تھے بلکہ آپ کے تمام اقوال و افعال کا صدور نصوص کی بنا پر ہوتا تھا۔

نیز یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں۔ ان کا کام تو تمام تر وحی ہی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان دونوں میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی بات اپنے اجتہاد کی بنا پر نہیں فرماتے تھے۔

اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ جو باتیں اجتہاد کی بنا پر آپ سے صادر ہوئی تھیں اللہ تعالیٰ نے آپ کو ان سے آگاہ کر دیا تھا، ان کی رہنمائی کر دی تھی اور ان کے کر لینے کا بذریعہ وحی حکم بھیج دیا تھا اس لیے آیت میں احکام کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجتہاد کی نفی پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے

قول باری (وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی طرف سے مدافعت کی تھی اور یہ بھی گنجائش ہے کہ آپ نے مدافعت کا ارادہ کیا تھا اس لیے کہ آپ کا میلان مسلمانوں کی طرف تھا، یہودی کی طرف نہیں تھا۔

کیونکہ آپ کو یہ گمان نہیں تھا کہ مسلمان حق پر نہیں ہوں گے، اور جبکہ ظاہری طور پر زرہ بھی یہودی کے گھر سے برآمد ہوئی تھی تو یہودی پر چوری کی تہمت زیادہ مناسب تھی اور مسلمان کی اس سے برأت اولیٰ تھی۔

اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں فریق میں سے کسی ایک کی طرف میلان کا اظہار کرنے سے منع فرما دیا اگرچہ ایک فریق یہودی تھا اور دوسرا فریق مسلمان تھا۔ عدالتی فیصلوں کے سلسلے میں یہ بات ایک بنیاد اور اصل بن گئی کہ قاضی یا حاکم فریقین میں سے کسی کی طرف دوسرے کے خلاف کوئی میلان یا جھکاؤ نہ رکھے خواہ ان میں سے ایک فریق اس کے لیے قابل احترام ہو اور دوسرا فریق اس کے برعکس ہو۔

یہ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر مال مسروقہ کسی شخص کے ہاتھ میں نظر آ جائے

تو اس سے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اس شخص پر چوری کا حکم لگا دیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہودی کے پاس مال مسروقہ موجود ہونے کے باوجود اس پر چوری کا حکم لگانے سے منع فرما دیا تھا۔ کیونکہ یہودی یہ بات ماننے سے انکار کر رہا تھا کہ اس نے یہ زرہ اٹھائی ہے۔

یہ بات حضرت یوسف علیہ السلام کے اقدام کی طرح نہیں ہے جب آپ نے صاع یعنی پیالہ خود اپنے بھائی کے شتیلہ یعنی کجاوے میں رکھوا دیا تھا اور پھر اسی بنا پر بھائی کو پکڑ کر اپنے پاس محبوس کر دیا تھا۔ کیونکہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اس سلسلے میں جو کارروائی کی تھی وہ مصر کے لوگوں کے دستور کے مطابق جائز تھی، ان لوگوں کا دستور تھا کہ یہ چور کو غلام بنا لیا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ نے بھی اپنے بھائی کو اپنے پاس روک لیا تھا۔ آپ بھی اس دستور کو اپنا سکتے تھے لیکن آپ نے اسے غلام نہیں بنایا اور نہ ہی یہ کہا کہ یہ چور ہے۔ چور ہونے کی بات کسی اور شخص نے کہی تھی جس نے آپ کے بھائی کو چور سمجھا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے ظن اور خواہشات نفسانی کی بنا پر فیصلہ کرنے اور حکم لگانے سے منع فرما دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (اِجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ بہت سے گمانوں سے بچو، بعض ظن گناہ ہوتے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایاکم والظن فانہ اکذب الحدیث گمان سے بچو کیونکہ گمان سب سے بڑھ کر جھوٹ بات ہے)

قول باری ہے (وَلَا تَكُنْ لِّلْخَآئِنِيْنَ خَصِيْمًا) نیز ارشاد ہے (وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِيْنَ يَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ جو لوگ اپنے نفس سے خیانت کرتے ہیں تم ان کی حمایت نہ کرو) ان دونوں آیتوں کے مفہوم میں اس بات کی گنجائش ہے۔ یہودی کے گھر میں مسروقہ زرہ کی موجودگی کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذہن اس کے خلاف ہو گیا تھا، وہ اس کی بھی گنجائش ہے کہ آپ نے اس کا ارادہ کر لیا ہو۔

اس موقعہ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو یہودی کی بے گناہی کی خبر دے دی گئی اور ان مسلمانوں کی طرف سے یہودی کے ساتھ جھگڑنے سے آپ کو روک دیا گیا جو چور کی طرفداری کر رہے تھے۔ مسلمانوں کا یہ گروہ بد دیانت شخص کی بے گناہی کی گواہی دے رہا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا طلبگار تھا کہ آپ صحابہ سے خود اس شخص کی بے گناہی بیان کر دیں اور جو لوگ اس کے خلاف الزام لگا رہے تھے انھیں ڈانٹ دیں۔

اس صورت حال کے تحت یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کی حمایت کا

اظہار کیا ہے کیونکہ مذکورہ بالا گروہ کی طرف سے اس کی بے گناہی کی گواہی دی جا رہی تھی اور یہ کہا جا رہا تھا کہ اس جیسے شخص پر ایسا الزام نہیں لگ سکتا۔

اس موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے اس گروہ کے باطن کو اپنے ارشاد (وَلَوْ لَا فَضْلُ اللّٰہِ عَلَیْكَ
۴ وَرَحْمَتُہٗ لَھَمَّتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْھُمْ اَنْ یُّضِلُّوْكَ۔ اے نبیؐ! اگر اللہ کا فضل تم پر نہ ہوتا اور اس کی رحمت تمہارے شامل حال نہ ہوتی تو ان میں سے ایک گروہ نے تو تمہیں غلط فہمی میں مبتلا کرنے کا فیصلہ کر ہی لیا تھا) کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر آشکار کر دیا کہ یہ لوگ آپ سے اس خائن کی حمایت کا مطالبہ کر کے آپ کو غلط فہمی میں مبتلا کرنا چاہتے تھے۔

ایک قول یہ ہے کہ جس گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس چیز کا مطالبہ کیا تھا اور خائن کی حمایت کی تھی وہ مسلمان تھا اور اسے بھی اس خائن کی بددیانتی اور چوری کے بارے میں صحیح علم نہیں تھا، تاہم اس گروہ کے لیے یہ درست نہیں تھا کہ وہ یہودی کے گھر میں زرہ کی موجودگی کی وجہ سے اس پر چوری کا الزام لگا دیتا۔

۶ اگر یہ پوچھا جائے کہ ظاہری صورت حال کو دیکھتے ہوئے اس کے مطابق حاکم کا فیصلہ، جبکہ باطن اس کے برعکس ہو، کیسے غلط قرار دیا جا سکتا ہے کیونکہ حاکم پر تو صرف یہ ذمہ داری ہے کہ وہ ظاہری صورت حال کے مطابق فیصلہ صادر کر دے۔ باطن کی حالت کا اعتبار کرنا اس کی ذمہ داری کے دائرے میں نہیں آتا۔ اس سوال کا یہ جواب ہے کہ ظاہری صورت حال کے مطابق فیصلہ گمراہی نہیں کہلائے گا اور نہ ہی غلط متصور ہوگا۔

گمراہی یہ ہوگی کہ بددیانت انسان کے متعلق حقیقت حال معلوم کیے بغیر اس کی بے گناہی کا فیصلہ صادر کر دیا جائے۔ مذکورہ بالا واقعہ میں خائن کے حمائتیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی ہی صورت حال کے تحت غلط فہمی میں مبتلا کرنے اور صحیح سمت سے ہٹانے کی کوشش کی تھی۔

قول باری ہے (وَمَنْ یَّكْسِبْ خَطِیْٓئَةً اَوْ اِثْمًا ثُمَّ یَرْمِ بِہٖ بَرِیْٓـئًا فَقَدِ احْتَمَلَ
۵ بُھْتَانًا وَّاِثْمًا مُّبِیْنًا۔ اور جس نے کوئی خطا یا گناہ کر کے اس کا الزام کسی بے گناہ پر تھوپ دیا اس نے تو بڑے بہتان اور صریح گناہ کا بار سمیٹ لیا)

خَطِیْٓئَة اور اِثْم کے درمیان فرق کے متعلق ایک قول ہے کہ اگر کوئی غلط کام جان بوجھ کر کیا جائے تو وہ اِثْم کہلاتا ہے، اگر عمداً نہ کیا جائے تو وہ خطیئہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کا ایک ساتھ اس لیے ذکر کیا کہ ان دونوں کا حکم بیان ہو جائے اور یہ واضح کر دیا جائے

کہ خواہ یہ عمداً ہوا ہو یا عمد کے بغیر دونوں صورتیں یکساں ہیں۔

جو شخص کسی بے گناہ انسان پر کوئی الزام لگائے گا وہ بڑے بہتان اور صریح گناہ کا بار سمیٹ لے گا۔ کیونکہ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے پر ایسی بات کا الزام عائد کرے جس کا اسے علم نہ ہو۔

قول باری ہے (لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ۔ لوگوں کی خفیہ سرگوشیوں میں اکثر و بیشتر کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ ہاں اگر کوئی پوشیدہ طور پر صدقہ و خیرات کی تلقین کرے یا کسی نیک کام کے لیے یا لوگوں کے معاملات میں اصلاح کرنے کے لیے کسی سے کچھ کہے تو البتہ بھلی بات ہے)

اہل لغت کا قول ہے کہ نجویٰ اسرار یعنی خفیہ سرگوشی کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے واضح فرما دیا کہ لوگوں کی خفیہ سرگوشیوں میں اکثر و بیشتر کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ البتہ صدقہ و خیرات کرنے کے لیے کوئی شخص کسی کو خفیہ طور پر تلقین کرے یا نیکی کرنے کا حکم دے یا لوگوں کے درمیان معاملات کی اصلاح کے لیے خفیہ طور پر سلسلہ جنبانی کرے تو اس میں بھلائی ہو گی اور یہ خیر کی بات ہو گی۔

نیکی اور بھلائی کے کاموں کی تمام صورتیں معروف میں داخل ہیں کیونکہ عقل انسانی اسے تسلیم کرتی ہے۔ عقل انسانی اس حیثیت سے حق کا اعتراف کر لیتی ہے کہ وہ نہ صرف اسے تسلیم کرتی ہے بلکہ اس کا التزام بھی کرتی ہے۔

دوسری طرف عقل انسانی باطل کو اس حیثیت سے ناپسند کرتی ہے کہ وہ نہ صرف اس سے روکتی ہے بلکہ اس سے اپنی برأت اور لاتعلقی کا بھی اظہار کرتی ہے۔ ایک اور جہت سے بھی بھلائی کے کاموں کو معروف کا نام دیا گیا ہے۔

وہ یہ کہ اہل فضل اور اہل دین خیر اور بھلائی کی پوری شناخت رکھتے ہیں کیونکہ بھلائی ان لوگوں کا اوڑھنا بچھونا ہوتی ہے اور یہ اس سے پوری طرح آگاہ ہوتے ہیں لیکن یہ لوگ شر اور برائی سے واقف نہیں ہوتے جس طرح یہ بھلائی سے واقف ہوتے ہیں کیونکہ یہ برائی سے دامن کشاں ہوتے ہیں اور اس کا انھیں علم ہی نہیں ہوتا اسی لیے نیکی کے کاموں کو معروف اور برائی کے کاموں کو منکر کا نام دیا گیا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں سہل بن بکار نے، انھیں ابوالخلیل عبدالسلام نے عبیدہ ہجیمی سے وہ کہتے ہیں کہ حضرت ابو جری جابر بن سلیم کہتے ہیں

کہ میں اپنے اونٹ پر سوار ہو کر مکہ روانہ ہو گیا۔ مسجد کے دروازے پر اپنا اونٹ بٹھا کر اندر گیا تو وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے۔

آپ پر دو اونی چادریں تھیں جن میں سرخ لکیریں بنی ہوئی تھیں۔ میں نے جاتے ہی "السلام علیک یا رسول اللہ" کہا تو آپ نے جواب میں "وعلیک السلام" کہا پھر میں نے عرض کیا کہ ہم اہل بادیہ یعنی صحرانشین ایسے لوگ ہوتے ہیں جن میں جفا یعنی سختی، اور طبیعت کی خشکی ہوتی ہے۔

اس لیے آپ مجھے ایسے کلمات کی تلقین فرما دیجیے جو میرے لیے فائدہ مند ہو، اس پر آپ نے تین دفعہ "قریب ہو جاؤ" فرمایا۔ میں قریب ہو گیا، آپ نے فرمایا: "اپنی بات دوبارہ بیان کرو"۔ میں نے اپنی وہی بات دوبارہ بیان کر دی، اس پر آپ نے فرمایا: "اللہ سے ڈرتے رہو، بھلائی اور نیکی کے کسی کام کو بھی معمولی اور حقیر نہ سمجھو۔

اگرچہ اس کی یہ صورت کیوں نہ ہو کہ تم اپنے بھائی سے خندہ پیشانی سے ملو، اور یہ کہ تم اپنے ڈول کا باقی ماندہ پانی اس شخص کے برتن میں ڈال دو جو پانی کا طلبگار ہو، اگر کوئی شخص تمھیں عار دلانے کے لیے تمھاری اس کمزوری کو گالی کے طور پر استعمال کرے جس سے وہ واقف ہو تو تم اس کے جواب میں اس کی کمزوری کو گالی کے طور پر استعمال نہ کرو۔

کیونکہ اگر تم اس کی یہ بات برداشت کر لو گے تو اس کا تمھیں اجر ملے گا اور اس کے لیے گناہ کا بوجھ بنے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں یعنی مویشی وغیرہ تمھیں عطا کی ہیں انھیں برا بھلا نہ کہو"۔

الہجیمی کہتے ہیں "قسم ہے اس ذات کی جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پاس بلا لیا میں نے اس کے بعد کبھی کسی کو گالی نہیں دی، نہ کسی بکری کو اور نہ ہی کسی اونٹ کو"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن محمد بن مسلم الدقاق نے، انھیں ہارون بن معروف نے، انھیں سعید بن مسلمہ نے جعفر سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے دادا سے انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اصنع المعروف الی من ھو اھلہ والی من لیس اھلہ فان اصبت اھلہ فھو اھلہ وان لم تصب اھلہ فانت اھلہ۔

ہر شخص کے ساتھ نیکی کرو خواہ وہ اس کا اہل ہو یا نہ ہو۔ اگر تم نے کسی ایسے شخص کے ساتھ نیکی کی جو اس کا اہل تھا تو وہ اس کا اہل ہو جائے گا اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہو تو تم اس کے اہل ہو جاؤ گے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابوزکریا یحییٰ بن محمد الحمانی اور حسین بن اسحاق نے، ان دونوں کو شیبان نے، انھیں عیسیٰ بن شعیب نے، انھیں حفص بن سلیمان نے یزید بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے اپنے والد سے انھوں نے حضرت ابوامامہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(کل معروف صدقة واول اهل الجنة دخولا اهل المعروف صنائع المعروف تقی مصارع السوء۔ ہر نیکی اور بھلائی صدقہ ہے اور بھلائیاں کرنے والے سب سے پہلے جنت میں جائیں گے، بھلائی کے کام برے انجام سے انسان کو بچا لیتے ہیں۔)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ اور سعید بن محمد الاعرابی نے، ان دونوں کو محمد کثیر نے، انھیں سفیان ثوری نے سعید بن ابی سعید المقبری یعنی عبداللہ سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ

(انکم لا تسعون الناس باموالکم ولکن لیسعھم منکم بسط الوجه وحسن الخلق تمھارے اموال میں تو لوگوں کو دینے کی گنجائش نہیں ہوتی لیکن تمھارے اندر ان کے لیے خندہ روئی اور حسن اخلاق کی تو ضرور گنجائش ہونی چاہیے)

صدقہ کی کئی صورتیں ہیں، فقراء پر مال کا صدقہ کرنا جو کبھی زکوٰۃ کی شکل میں ہو سکتا ہے اور کبھی خیرات وغیرہ کی صورت میں، صدقہ کی ایک صورت یہ ہے کہ اپنی حیثیت اور جاہ کی بنیاد پر یا اپنی زبان کے ذریعے کسی مسلمان کی امداد کر دی جائے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (کل معروف صدقة ہر نیکی اور بھلائی صدقہ ہے) نیز آپ کا ارشاد ہے (علی کل سلامی من بنی آدم صدقة انسان کے جسم کے ہر جوڑ کا ایک صدقہ ہے۔)

نیز آپ کا ارشاد ہے کہ: "کیا تم میں سے کوئی شخص ابوضمضم جیسا کردار ادا کرنے سے بھی قاصر ہے؟" صحابہ نے عرض کیا کہ یہ ابوضمضم کون تھے؟ آپ نے فرمایا: گزشتہ زمانے کا ایک انسان تھا جس کی عادت یہ تھی کہ جب گھر سے نکلتا تو یہ دعا کرتا، اللہ! میں اپنی عزت و آبرو کو اس شخص پر صدقہ کرتا ہوں، جو اسے برا بھلا کہنے پر اتر آئے۔

اس طرح ابوضمضم نے لوگوں کی ایذا رسانی اس صورت میں برداشت کی کہ اپنی عزت و آبرو

کو ان پر صدقہ کر دیا۔

قول باری (اَوْ اِصْلَاحٍ بَیْنَ النَّاسِ) اس قول باری کی نظیر ہے (وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ و جدل پر اتر آئیں تو ان کے معاملات کی اصلاح کر دو)

نیز قول باری ہے (فَاِنْ فَاءَتْ فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَاَقْسِطُوْا اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِیْنَ پھر اگر وہ رجوع کرلے تو ان کے درمیان عدل کے ساتھ اصلاح کر دو اور انصاف کا خیال رکھو۔ بیشک اللہ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

نیز فرمایا (فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا اَنْ یُّصْلِحَا بَیْنَهُمَا وَالصُّلْحُ خَیْرٌ تو کوئی مضائقہ نہیں اگر میاں بیوی آپس میں مصالحت کرلیں، صلح بہر حال بہتر ہے)

نیز فرمایا (اِنْ یُّرِیْدَا اِصْلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰهُ بَیْنَهُمَا اگر دونوں ثالث اصلاح کا ارادہ کریں گے تو اللہ بھی ان کے درمیان موافقت کی صورت نکال دے گا)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابو العلاء نے، انھیں ابو معاویہ نے اعمش سے، انھوں نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے ام الدرداء سے انھوں نے حضرت ابو الدرداء سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصلوٰۃ والصدقۃ کیا میں تمھیں ایسا عمل نہ بتاؤں جس کا درجہ نماز، روزہ اور صدقے کے درجے سے بھی بڑھ کر ہے) لوگوں نے عرض کیا کہ ضرور بتائیے۔

اس پر آپ نے فرمایا (اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ لوگوں کے آپس کے تعلقات اور معاملات کو درست کرنا، آپس کے تعلقات اور معاملات کا بگڑنا ہلاکت ہوتا ہے) آیت زیر بحث میں مذکورہ افعال کی انجام دہی کو اللہ کی خوشنودی کے حصول کی خواہش اور جذبے کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا گیا ہے تاکہ یہ وہم پیدا نہ ہو کہ جو شخص لوگوں پر اپنی سرداری قائم کرنے اور اپنا حکم چلانے کی خاطر نیکی اور بھلائی کے یہ کام سر انجام دے گا وہ بھی آیت میں کیے گئے وعدے میں شامل ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْهُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ۔

اور جو شخص رسول کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہلِ ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے در آں حالیکہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو ہم اس کو اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا اور اسے جہنم میں جھونکیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت، آپ سے علیحدگی اور آپ کی دشمنی کی صورت یہ ہے کہ مخالفت کرنے والا ایک جانب ہو جو اس جانب کے ماسوا ہو جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُحَادُّوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کرتے ہیں) وہ اس طرح کہ مخالفت کرنے والا اس کنارے پر ہو جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم والے کنارے کے علاوہ ہو اس سے اعتقاد اور دین میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی اور آپ کی مخالفت مراد ہے۔

قولِ باری (مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْھُدٰی) کے ذریعے ڈانٹ میں اور تیزی پیدا کی گئی ہے، متعلقہ شخص کے رویے کی قباحت کو اور واضح کیا گیا ہے اور آیت میں مذکورہ وعید کی وجہ بیان کی گئی ہے کیونکہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت پر دلالت کرنے والے معجزات اور آیات کے ظہور کے بعد یہ معاندانہ رویہ اختیار کیا ہے۔

اس وعید کے سلسلے میں اہلِ ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلنے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کے ساتھ مقرون ذکر کیا ہے۔ یہ بات اجماع امت کی صحت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ وعید کا الحاق ان لوگوں کے ساتھ ہے جو اہلِ ایمان کی روش کو چھوڑ کر کوئی اور روش اختیار کر لیں۔

قول باری (نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی) کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے شخص سے بری الذمہ ہے اور اسے اللہ تعالیٰ ان بتوں کے حوالے کر دے گا جن کی طرف وہ پھر گیا تھا اور جن کا اس نے سہارا لیا تھا۔ اللہ تعالیٰ ایسے شخص کو اپنی نصرت اور معونت سے سرفراز نہیں کرے گا۔

قول باری ہے (وَلَاٰمُرَنَّھُمْ فَلَیُبَتِّکُنَّ اٰذَانَ الْاَنْعَامِ میں انہیں حکم دوں گا اور وہ میرے حکم سے جانوروں کے کان پھاڑیں گے) تبتیک تقطیع یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے بتکہ بُبَتِّکہ تبتیکا (اس نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے یا کر ڈالے گا)

اس مقام پر اس سے مراد بحیرہ (ایسی اونٹنی جو پانچ دفعہ بچے جن چکی ہو اور آخری بار اس کے ہاں نر بچہ پیدا ہو اس کا کان چیر کر اسے آزاد چھوڑ دیا جاتا تھا پھر نہ کوئی اس پر سوار ہوتا، نہ اس کا اُون اتارا جاتا، نہ اس کا دودھ پیا جاتا اور نہ اسے ذبح کیا جاتا اسے حق تھا کہ جس گھاٹ سے چاہے پانی پیے اور جس کھیت سے چاہے چرے) کا کان چیرنا ہے۔ قتادہ، عکرمہ اور سدی سے یہی مروی ہے۔

قول باری ہے (وَلَاُمَنِّيَنَّهُمْ میں انھیں آرزوؤں میں الجھاؤں گا) یعنی ۔ واللہ اعلم۔ شیطان ان لوگوں کو دنیا میں طویل زندگی گذارنے، اس کی نعمتوں سے لطف اندوز ہونے اور اس کی لذتوں سے بہرہ ور ہونے کی امید دلائے گا تاکہ یہ لوگ اس کی طرف جھک جائیں۔ ان کے دلوں میں دنیاوی زندگی کی چاہت پیدا ہو جائے اور پھر دنیا کو آخرت پر ترجیح دینے لگ جائیں۔

شیطان انھیں جانوروں کے کان پھاڑ دینے کا حکم دے گا تاکہ اس کے ذریعے وہ ان جانوروں کا گوشت اپنے اوپر نیز دوسروں کے لیے حرام کر دیں۔ ایسے جانور بحیرہ کہلاتے تھے اور عرب کے لوگ ان کا گوشت حرام سمجھتے تھے۔

قول باری ہے (وَلَاٰمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللّٰهِ، اور میں انھیں حکم دوں گا اور وہ میرے حکم سے خدائی ساخت میں ردوبدل کریں گے) آیت کے اس حصے کی تفسیر میں تین اقوال مروی ہیں۔ ابراہیم نخعی، مجاہد، حسن، ضحاک اور سدی کی حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ لوگ اللہ کے دین میں ردوبدل کریں گے اور حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیں گے۔

اس تفسیر کے لیے شاہد کے طور پر یہ قول باری پیش کیا گیا ہے (لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ اللہ کے خلق یعنی دین میں کوئی ردوبدل نہیں ہو سکتا یہ ہے سیدھا دین) شہر بن حوشب، عکرمہ اور ابو صالح نے حضرت انسؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد خصا یعنی خصی کرنا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد وشم یعنی ہاتھ میں گودنا ہے۔ قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ سواری کے جانوروں کو خصی کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے طاؤس اور عروہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس آیت میں خصی کرنے کی نہی ہے، آپ نے یہ فرمایا کہ میں صرف نر جانوروں کو خصی کرنے سے روکتا ہوں۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ چوپائے کو خصی کرنا مثلہ ہے۔ پھر آپ نے درج بالا آیت تلاوت کی۔ عبداللہ بن نافع نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کو خصی کرنے سے منع فرمایا ہے۔

قول باری ہے (وَاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرَاهِیْمَ حَنِیْفًا وَاتَّخَذَ اللّٰہُ اِبْرَاھِیْمَ خَلِیْلًا اور یکسو ہو کر ابراہیم کے طریقے کی پیروی کی، اس ابراہیم کے طریقہ کی جسے اللہ نے اپنا دوست بنا لیا تھا) یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (ثُمَّ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرَاھِیْمَ حَنِیْفًا پھر ہم نے تمھیں وحی کی کہ یکسو ہو کر ابراہیم کے طریقے کی پیروی کرو) یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی جو باتیں ثابت شدہ ہوں ہم پر ان کی پیروی لازم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت وہی ہو جائے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت تھی۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں داخل ہے۔ ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت دراصل حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت پر اضافے کی صورت ہے۔

اسی بنا پر شریعت ابراہیمی کا اتباع واجب ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں داخل ہے اس لیے جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا متبع ہو گا وہ ملت ابراہیمی کا بھی متبع کہلائے گا۔ حنیف کے مفہوم کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس کے معنی مستقیم کے ہیں۔ اس لیے جو شخص استقامت کے راستے پر چلے گا وہ حنیفیت پر گامزن متصور ہو گا۔

ٹیڑھے پاؤں والے کو تفاؤل یعنی اچھا شگون لینے کے طور پر احنف کہا جاتا ہے جس طرح ہلاکت خیز زمین کو مفازۃ (کامیابی) اور سانپ کے ڈسے ہوئے انسان کو سلیم (محفوظ، بچ جانے والا) کہا جاتا ہے۔

قول باری (وَاتَّخَذَ اللّٰہُ اِبْرَاھِیْمَ خَلِیْلًا) کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کے لیے حضرت ابراہیم کو چن لیا تھا اور اپنی سرگوشی کے لیے انھیں مخصوص کر لیا تھا یہ مرتبہ کسی اور کو عطا نہیں ہوا تھا۔ دوم یہ کہ خلیل کا لفظ خلۃ یعنی حاجت سے بنا ہے۔

اللہ کا خلیل وہ ہے جو صرف اسی کا ہی محتاج ہے اور اپنی حاجتوں کے لیے صرف اس کی طرف ہی رجوع کرتا ہے۔ اگر لفظ خلیل سے پہلا مفہوم مراد ہو تو یہ کہنا جائز ہو گا کہ حضرت

ابراہیم اللہ کے خلیل تھے اور اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیم کا خلیل تھا لیکن اگر دوسرا مفہوم مراد ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کو حضرت ابراہیم کا خلیل قرار دینا جائز نہیں ہوگا البتہ یہ کہنا درست ہوگا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام اللہ کے خلیل تھے۔

قول باری ہے (وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ۔ لوگ تم سے عورتوں کے معاملہ میں فتویٰ پوچھتے ہیں، کہو اللہ تمہیں ان کے معاملہ میں فتویٰ دیتا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ روایت کے مطابق آیت کا نزول اس یتیم لڑکی کے بارے میں ہوا ہے جو اپنے ولی کے زیر پرورش ہوتی ہے۔ ولی کو اس کے مال اور جمال میں رغبت ہوتی ہے۔ وہ اس سے نکاح کر لیتا ہے لیکن مہر کے تعین میں انصاف سے کام نہیں لیتا۔

آیت کے ذریعے لوگوں کو ایسی یتیم لڑکیوں کے ساتھ نکاح کرنے سے منع کر دیا گیا یا پھر نکاح کی صورت میں مہر کی وہ رقم ادا کریں جو ان لڑکیوں کے مرتبے اور حیثیت کے مطابق ہو۔

قول باری ہے (وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اور ساتھ ہی وہ احکام بھی یاد دلاتا ہے جو پہلے سے تم کو اس کتاب میں سنائے جا رہے ہیں یعنی وہ احکام جو یتیم لڑکیوں کے متعلق ہیں)

اس سے مراد وہ احکام ہیں جو اس سورت میں بیان کیے گئے ہیں یعنی یہ قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ۔ اور اگر تم یتیموں کے ساتھ بے انصافی کرنے سے ڈرتے ہو تو جو عورتیں تم کو پسند آئیں ان میں سے دو دو، تین تین، چار چار سے نکاح کر لو) ہم نے اس کے مقام پر اس کی پوری وضاحت کر دی ہے۔ واللہ الموفق۔

بیوی اور اس کے شوہر کے درمیان مصالحت

قول باری ہے (وَاِنِ امْرَاَۃٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِھَا نُشُوْزًا اَوْ اِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَیْھِمَا اَنْ یُّصْلِحَا بَیْنَھُمَا صُلْحًا جب کسی عورت کو اپنے شوہر سے بدسلوکی یا بے رخی کا خطرہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر میاں اور بیوی (کچھ حقوق کی کمی بیشی پر) آپس میں صلح کر لیں)

نشوز کے معنی میں ایک قول مروی ہے کہ اس سے مراد بیوی سے نفرت اور بغض کی بنا پر شوہر کا ہر دم اس پر سوار رہنا ہے۔ یعنی شوہر ہر گھڑی ڈانٹ ڈپٹ اور مار پیٹ سے کام لے۔ یہ لفظ 'نشز الارض' سے ماخوذ ہے جس کے معنی ابھری ہوئی اور بلند زمین کے ہیں۔

قول باری (اَوْ اِعْرَاضًا) کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر کسی ناراضگی کی بنا پر یا کسی اور بیوی کو اس پر ترجیح دے کر اس سے بے رخی برتے۔ اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کے لیے صلح کے عمل کو مباح کر دیا۔

حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو اپنے بعض حقوق میں کمی بیشی کے ذریعے صلح کر لینے کی اجازت دے دی ہے مثلاً بیوی اپنے مہر کے کچھ حصے سے دست بردار ہو جائے یا اپنی باری اپنی کسی سوکن کو دے دے۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ میاں بیوی جس بات پر بھی صلح کر لیں ان کی صلح درست ہو گی۔ سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ام المومنین حضرت سودہؓ کو خدشہ لاحق ہو گیا کہ کہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں طلاق نہ دے دیں۔

چنانچہ انھوں نے آپؐ سے عرض کیا کہ مجھے طلاق نہ دیں، مجھے اپنی زوجیت میں رہنے دیں اور میری باری عائشہؓ کو دے دیں، چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی کیا۔ اس پر مندرج بالا آیت نازل ہوئی۔ اس لیے میاں بیوی جس چیز پر بھی صلح کر لیں ان کی صلح جائز ہو گی۔

ہشام نے عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ آیت اس عورت کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو کسی کے عقد میں ہو۔ وہ شخص اسے طلاق دے کر کسی اور عورت سے نکاح کرنے کا خواہش مند ہو۔ بیوی اس سے یہ کہے کہ مجھے اپنی زوجیت میں رہنے دو اور طلاق نہ دو۔ تمھیں میرے نان ونفقہ اور باری کے سلسلے میں پوری آزادی ہے۔ قول باری (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) تا قول باری (وَالصُّلْحُ خَيْرٌ) کا یہ مفہوم ہے۔ حضرت عائشہؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ ام المومنین حضرت سودہؓ نے اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دی تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی باری میں حضرت عائشہؓ کے گھر میں شب باشی کرتے تھے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت متعدد بیویوں کی صورت میں ان کے مابین باریاں مقرر کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اور ایک بیوی کی صورت میں اس کے پاس رہنے کے وجوب پر بھی دال ہے۔ حضرت عمرؓ کے سامنے ایک شخص کعب بن سور نے اپنی بیوی کے متعلق اس رائے کا اظہار کیا کہ ہر چار دنوں میں سے ایک دن اس کا ہوگا۔ حضرت عمرؓ نے نہ صرف کعب کی یہ بات پسند کی بلکہ اسے بصرہ کا قاضی مقرر کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بات بھی جائز کر دی ہے کہ ایک عورت اپنی باری سے دست بردار ہو کر اسے اپنی سوکن کو دے دے۔ آیت کا عموم اس بات کا متقضی ہے کہ میاں بیوی کے درمیان اس شرط پر بھی صلح ہو سکتی ہے کہ بیوی اپنا مہر، نان ونفقہ اور باری نیز زوجیت کی بنا پر ملنے والے تمام حقوق سے دستبردار ہو جائے۔ اس میں اتنی بات ضرور ہے کہ بیوی کے لیے ماضی میں واجب ہونے والے نان ونفقہ سے دست برداری جائز ہوتی ہے۔

مستقبل کے نان ونفقہ سے شوہر کو بری الذمہ قرار دینا درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر بیوی شوہر کو ہمبستری سے بری الذمہ قرار دے دے تو اس کا یہ اقدام درست نہیں ہوگا بلکہ اسے یہ حق حاصل رہے گا کہ وہ شوہر سے اپنے حصے کی ہمبستری کا مطالبہ کرے۔ اگر بیوی خوشدلی کے ساتھ نان ونفقہ اور شب باشی کے مطالبے سے دست بردار ہو جائے تو اس کا یہ اقدام جائز ہوگا لیکن اگر مستقبل میں بھی وہ شوہر کو ان چیزوں سے بری الذمہ قرار دے دے تو پھر اس کا یہ اقدام درست نہیں ہوگا۔

یہ بات بھی جائز نہیں ہوگی کہ شوہر بیوی کی طرف سے باری یا ہمبستری کے حق سے دستبرداری

پر اسے اس کا کوئی معاوضہ ادا کرے کیونکہ یہ باطل طریقے سے مال کھانے کی صورت ہے یا یہ ایسا حق ہے جس کے بدلے کوئی معاوضہ لینا جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ حق نکاح کی موجودگی میں جو اس حق کے وجوب کا سبب ہے ساقط نہیں ہوتا۔

اس کی مثال ایسی ہے کہ بیوی اپنے شوہر کو مہر میں دیے جانے والے غلام کو اس کے حوالے کرنے کی ذمہ داری سے بری الذمہ قرار دے دے، بیوی کا یہ اقدام اس کے لیے درست نہیں ہوگا کہ عقدِ نکاح جو اس غلام کو بیوی کے حوالے کرنے کا موجب ہے اپنی جگہ موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہمارے اصحاب نے اس بات کے جواز کا فتویٰ دیا ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے عدت کے دوران نان و نفقہ نہ دینے کی شرط پر خلع کر سکتا ہے۔ اس طرح گویا انھوں نے شوہر کو ایسے نان و نفقہ سے بری الذمہ قرار دے دیا جو ابھی واجب نہیں ہوا جبکہ اس نان و نفقہ کو واجب کر دینے والا سبب یعنی عدت موجود ہے۔

اس لیے گزشتہ سطور میں آپ نے مستقبل کے نان و نفقہ سے عدم برأت کی جو بات کی ہے وہ یہاں آکر ٹوٹ گئی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا ہمارے اصحاب نے نان و نفقہ کی ادائیگی سے شوہر کی برأت کو جائز نہیں کیا۔

جہاں تک ایسے نان و نفقہ سے جو ابھی واجب نہیں ہوا یعنی مستقبل کے نان و نفقہ سے شوہر کی برأت کے انتزاع کا تعلق ہے اس کے لحاظ سے خلع حاصل کر لینے والی بیوی اور عقد میں موجود بیوی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ لیکن شوہر نے جب عدت کے دوران نان و نفقہ کی عدم ادائیگی کی شرط پر اس کا خلع قبول کر لیا تو گویا اس نے نان و نفقہ کی اس مقدار کو خلع کا معاوضہ قرار دیا جو عدت کی پوری مدت کے لیے اس پر واجب ہوتی۔

اگرچہ یہ مقدار پوری طرح معلوم و متعین نہیں ہے لیکن خلع میں دیا جانے والا معاوضہ اگر ایک حد تک نامعلوم اور غیر متعین ہو تو بھی درست ہو جاتا ہے۔ عقد خلع کی بنا پر یہ معاوضہ عورت کے زیر ضمانت ہوگا۔ پھر عدت کے نان و نفقہ کے طور پر مستقبل میں عورت کے لیے شوہر پر جو رقم واجب ہوگی یہ معاوضہ اس کا بدل بن جائے گا۔

آیت زیر بحث کی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر میاں بیوی اس شرط پر آپس میں صلح کر لیں کہ بیوی مہر کی پوری رقم یا اس کے کچھ حصے سے دستبردار ہو جائے گی یا مہر کی رقم کے اضافے کی شرط پر صلح ہو گئی ہو تو صلح کی یہ تمام صورتیں درست ہوں گی۔ کیونکہ آیت نے اس

معاملے میں کسی صورت کے حکم میں کوئی فرق نہیں رکھا اور تمام صورتوں میں صلح کر لینے کو جائز قرار دیا ہے۔

قول باری ہے (وَالصُّلْحُ خَيْرٌ۔ صلح بہرحال بہتر ہے) بعض اہل علم کا قول ہے کہ صلح کر لینا بے رخی کرنے اور بدسلوکی سے پیش آنے سے بہتر ہے۔ بعض کا قول ہے کہ صلح علیٰحدگی یعنی طلاق سے بہتر ہے۔ آیت میں اس بارے میں عموم کا امکان موجود ہے کہ میاں بیوی کے درمیان صلح ہر شرط اور صورت میں جائز ہے۔

البتہ اس سے وہ صورتیں خارج ہیں جو کسی دلیل کی بنا پر خاص ہو گئی ہیں۔ ناپسندیدگی کی بنا پر صلح نیز غیر متعین اور مجہول چیز پر صلح کے جواز پر بھی آیت کی دلالت ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (وَاُحْضِرَتِ الْاَنْفُسُ الشُّحَّ۔ نفس تنگ دلی کی طرف جلد مائل ہو جاتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ عورتوں کو ان کے شوہروں کے اموال میں سے جو حصے ملتے ہوں وہ انہیں دینے میں تنگ دلی کا مظاہرہ کرنا مراد ہے۔

حسن کا قول ہے کہ میاں اور بیوی میں سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کے حق کی ادائیگی کے سلسلے میں تنگی اور بخل کا جذبہ پیدا ہو جائے۔ شح بخل کو کہتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ کسی کے دل میں بھلائی اور خیر کو دوسرے تک پہنچنے سے روک رکھنے کا جذبہ اور حرص پیدا ہو جائے۔

بیویوں میں پورا پورا عدل کرو

قول باری ہے (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ۔ بیویوں کے درمیان پورا پورا عدل کرنا تمہارے بس میں نہیں ہے تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ لہٰذا ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو)

ابوعبیدہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد دلی محبت اور میلانِ طبعی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ حسن اور قتادہ سے بھی یہی مروی ہے۔ قول باری (فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ) میں مراد ــــ واللہ اعلم ــــ یہ ہے کہ اس میلان کا بالفعل اس طرح اظہار نہ کیا جائے کہ ایک بیوی سے پوری طرح منہ موڑ کر دوسری بیوی کا رخ کر لیا جائے۔ اس پر قول باری (فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ) دلالت کرتا ہے۔

1459 1

حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، حسن، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ اس بیوی کی کیفیت یہ ہو جائے کہ وہ نہ تو شوہر والی شمار ہو اور نہ ہی بن بیاہی۔ قتادہ نے نعضر بن انس سے، انھوں نے بشیر بن نہیک سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کانت لہ امراتان یمیل مع احداھما علی الاخری جاء یوم القیامۃ واحد شقیہ ساقط۔ جس شخص کی دو بیویاں ہوں اور وہ ایک کے مقابلہ میں دوسری کی طرف زیادہ میلان رکھتا ہو تو قیامت کے دن وہ اس حالت میں آئے گا کہ اس کے جسم کا ایک کنارہ جھک کر گرا ہوا ہوگا)

یہ روایت بھی دو بیویوں کے درمیان انصاف کے ساتھ باریاں مقرر کرنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے، نیز یہ کہ اگر شوہر انصاف نہیں کرسکتا تو علیحدگی بہتر ہے کیونکہ قول باری ہے (فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ۔ پھر یا تو سیدھی طرح عورت کو روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دیا جائے۔)

باری مقرر کرنے میں انصاف سے کام لینے کے وجوب اور ایک کو چھوڑ کر دوسری کی طرف میلان کو ترک کرنے کے ذکر کے بعد فرمایا (وَإِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِّن سَعَتِهِ۔ لیکن اگر زوجین ایک دوسرے سے الگ ہو ہی جائیں تو اللہ اپنی وسیع قدرت سے ہر ایک کو دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کر دے گا)

اس میں ہر ایک کو دوسرے کی طرف سے تسلی دی گئی ہے اور دل کا بوجھ ہلکا کیا گیا ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جلد ہی ہر ایک کو دوسرے کی محتاجی سے بے نیاز کر دے گا اگر دونوں نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب کردہ حقوق کی پامالی کے خوف سے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانے کا قصد کیا ہو۔

یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ تمام بندوں کا رزق اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ بندے اگر رزق کا ذریعہ بنتے بھی ہیں تو اس صورت میں بھی سبب پیدا کرنے والا اللہ ہی ہوتا ہے اور اس پر تمام تعریفوں اور حمد و ثنا کا وہی مستحق ہوتا ہے۔

حاکم پر واجب ہے کہ وہ مقدمے کے فریقین کے درمیان انصاف کرے

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ، اے ایمان لانے والو! انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو) تا آخر آیت۔

قابوس نے ابوظبیان سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قولِ باری (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ) کا یہ مفہوم ہے کہ دو شخص جو کسی معاملہ میں فریقین ہوں اور قاضی کی عدالت میں موجود ہوں، قاضی ایک کے ساتھ نہ صرف بے رخی برتے بلکہ اسے اس کے مطالبے اور حق سے بھی روکے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں محمد بن عبداللہ بن مہران الدینوری نے، انہیں احمد بن یونس نے، انہیں زہیر نے، انہیں عباد بن کثیر بن ابی عبداللہ نے عطاء بن یسار سے، انہوں نے ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لحظه واشارته ومقعده ولا يرفع صوته على احد الخصمين ما لم يرفع على الآخر۔

جو شخص مسلمانوں کے درمیان ان کے جھگڑوں کا فیصلہ کرنے کی آزمائش میں پڑ گیا (یعنی قاضی کے عہدے پر مامور ہو گیا) تو اسے چاہیے کہ اپنی نظر، اپنے اشارے اور اپنی نشست کے لحاظ سے ان کے درمیان انصاف سے کام لے، اور ایک فریق کے مقابلہ میں دوسرے فریق سے اونچی آواز میں گفتگو نہ کرے جب تک اتنی ہی اونچی آواز سے دوسرے فریق سے بھی گفتگو نہ کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ) سے حق و انصاف پر قائم رہنے کے سلسلے میں اللہ کے حکم کا اظہار ہو رہا ہے یہ حکم ہر شخص پر یہ امر واجب کرتا ہے کہ اس پر لوگوں کے لازم ہونے والے حقوق کی ادائیگی میں وہ اپنی ذات سے پورا پورا انصاف کرے یعنی لوگوں کے حقوق کی پوری طرح ادائیگی کرے۔

نیز مظلوم کو ظالم سے انصاف دلائے۔ اس کی دادرسی کرے اور ظالم کو ظلم کرنے سے روک دے کیونکہ یہ تمام باتیں انصاف قائم کرنے اور انصاف پر قائم رہنے کے اندر داخل ہیں۔ پھر اپنے قول (شُھَدَآءَ لِلّٰہِ) سے اس کی اور تاکید کر دی یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ اس صورت میں جبکہ انصاف تک رسائی گواہی کے راستے ہوتی ہو۔

اس لیے آیت کا یہ ٹکڑا ظالم کے خلاف گواہی قائم کرنے کے حکم کو بھی متضمن ہے جس نے مظلوم کا حق دبا رکھا ہے اور اسے دینے سے انکاری ہے تاکہ گواہی کے ذریعے ظالم کے قبضے سے مظلوم کا حق نکال کر اس کے حوالے کر دیا جائے۔

یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَلَا تَکْتُمُوا الشَّھَادَۃَ وَمَنْ یَّکْتُمْھَا فَاِنَّہٗ اٰثِمٌ قَلْبُہٗ، اور گواہی کو نہ چھپاؤ جو شخص گواہی چھپائے گا تو اس کی یہ حرکت اس بنا پر ہوگی کہ اس کا دل گنہگار ہے) آیت اس حکم کو بھی متضمن ہے کہ حق دار کا اقرار اور اعتراف کر لیا جائے۔

قول باری ہے (وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ) کیونکہ اپنی ذات کے خلاف گواہی دینے کا مفہوم یہ ہے کہ اگر فریق مخالف کا کوئی حق اس پر عائد ہوتا ہو تو وہ اس کا اقرار و اعتراف کرے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غیر کے حق کا اپنی ذات پر اقرار کرلے تو اس کا یہ اقرار جائز ہے بلکہ اگر حق دار اس اقرار کا اس سے مطالبہ کرے تو اس صورت میں اقرار کرنا اس پر واجب ہوگا۔

قول باری ہے (اَوِ الْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ) اس میں والدین اور رشتہ داروں پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی انسان اپنے والدین اور اپنے تمام رشتہ داروں کے خلاف گواہی دے تو اس کی یہ گواہی درست ہوگی۔

کیونکہ اس کے والدین، اس کے تمام رشتہ دار اور غیر رشتہ دار اس معاملے میں اس کے لیے یکساں ہیں۔ اگرچہ والدین کے خلاف اولاد کی گواہی کی بنا پر والدین قید میں بھی پڑ سکتے ہیں لیکن یہ بات عقوق الوالدین یعنی والدین کی نافرمانی کے ضمن میں نہیں آئے گی اور یہ بھی ضروری

نہیں ہوگا کہ والدین چونکہ اپنے خلاف اپنے بچوں کی گواہی کو ناپسند کرتے ہیں۔ اس لیے بچے ایسی گواہی سے باز رہیں۔

اس لیے کہ بچے اس طرح والدین کے خلاف گواہی دے کر اور انہیں ظلم سے باز رکھ کر ایک گونہ ان کی مدد کریں گے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اُنصر اخاك ظالماً او مظلوماً، اپنے بھائی کی مدد کرد خواہ وہ ظالم ہو یا مظلوم)

صحابہ نے عرض کیا کہ اگر ہمارا بھائی مظلوم ہوگا تو اس کی مدد کی بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن اگر ہمارا بھائی ظالم ہوگا تو اس کی مدد کیسی؟ آپ نے اس پر فرمایا (تردہ عن الظلم فذلك نصرك اياه، اسے ظلم سے روک دو۔ یہی تمھاری مدد ہوگی جو تم اسے پہنچاؤ گے)۔

آپ کا یہ ارشاد اس ارشاد سے ملتا جلتا ہے (لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق، خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی کسی قسم کی اطاعت نہیں)۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ بیٹا اپنے ماں باپ کی صرف حلال اور جائز کاموں میں فرمانبرداری کرے گا جس کام میں اللہ کی نافرمانی لازم آتی ہو اس میں وہ کسی صورت میں بھی ماں باپ کی فرمانبرداری نہیں کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو اپنے والدین کے خلاف گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ والدین اس بات کو ناپسند ہی کیوں نہ کریں۔

قول باری ہے (اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی بِھِمَا ، فریق معاملہ خواہ مال دار ہو یا غریب، اللہ تم سے زیادہ اس کا خیر خواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو) آیت میں ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ گواہی دیتے وقت ہم اس شخص کے فقر کو دیکھتے ہوئے اس پر ترس نہ کھائیں جس کے خلاف ہم گواہی دینے جا رہے ہوں۔

اللہ تعالیٰ مالداروں اور فقیروں میں سے ہر ایک پر نظر عنایت رکھنے اور خیر خواہی کرنے کا سب سے بڑھ کر حق دار ہے۔ اور ہر ایک کی ضروریات اور مصالح کو سب سے زیادہ جاننے والا ہے اس لیے تمھارے ذمہ تو صرف یہ ہے کہ اپنی معلومات اور علم کی بنیاد پر جو کچھ تمھارے پاس ہے اس کی گواہی دے دو۔

قول باری (فَلَا تَتَّبِعُوا الْھَوٰی اَنْ تَعْدِلُوْا ، لہذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو) یعنی خواہشات کی پیروی اور رشتہ داروں کی طرف میلان کی بنا پر انصاف کا دامن نہ چھوڑو۔

اس آیت کی نظیر یہ آیت ہے (اِنَّا جَعَلْنٰکَ خَلِیْفَۃً فِی الْاَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْھَوٰی ۔ اے داؤد! ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے اس لیے لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو اور خواہش نفس کی پیروی نہ کرو)۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ گواہ پر یہ ضروری ہے کہ وہ اس شخص پر گواہی دے جس کے ذمے فریق ثانی کا حق عائد ہوتا ہے اگرچہ گواہ کو اس کی تنگدستی اور مفلوک الحالی کا علم ہی کیوں نہ ہو۔ اسی طرح گواہ کے لیے یہ بات بھی منع ہے کہ وہ اس ڈر کے تحت گواہی سے باز رہے کہ کہیں قاضی اپنی لاعلمی کی بنا پر اسے جھوٹا گواہ تصور کر کے قید میں نہ ڈال دے۔

جج یا گواہوں کی طرف سے مقدمہ میں سچائی سے پہلو نہ بچایا جائے۔

قول باری ہے (وَاِنْ تَلْوُوْا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰہَ کَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرًا۔ اور اگر تم نے لگی لپٹی بات کہی یا سچائی سے پہلو بچایا تو جان رکھو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اس کی خبر ہے)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی قول کے مطابق یہ بات قاضی سے تعلق رکھتی ہے کہ اس کے سامنے مقدمے کے دونوں فریق پیش ہوتے ہیں تو وہ ان میں سے ایک سے بے رخی بھی کرے اور اسے اپنے حق اور مطالبے سے ہٹانے کی بھی کوشش کرے۔

لفظ 'لیّ' کے معنی ہٹانے اور دفع کرنے کے ہیں اسی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ماخوذ ہے (لیّ الواجد یحل عرضہ وعقوبتہ ۔ جس مقروض کے پاس قرض کی ادائیگی کے لیے رقم موجود ہو اور پھر وہ ٹال مٹول اور حیلے بہانے کرے اور ادائیگی سے باز رہے تو اس کا یہ رویہ اس کی عزت و آبرو کو حلال کر دیتا ہے اور اسے سزا کا مستحق بنا دیتا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ ایسے شخص کا ٹال مٹول کرنا اور حقدار کو اس کے حق سے ہٹائے رکھنا اسے درج بالا سزا کا مستحق بنا دیتا ہے۔ آیت زیر بحث میں قاضی مراد ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ قاضی کسی ایک فریق کو اس عدل و انصاف اور مساوات کے حق سے دور کر دے جو مقدمے کے سلسلے میں اسے ملنا چاہیے۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے گواہ مراد ہو، اس صورت میں یہ مفہوم ہوگا کہ گواہ گواہی دینے پر مامور ہے۔ اسے گواہی نہ دے کر حق دار کو اس کے حق سے دور نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی گواہی کے سلسلے میں کسی ٹال مٹول سے کام لینا چاہیے اور نہ ہی حق دار کی

طرف گواہی کے مطالبے پر اس سے پہلوتہی کرنا چاہیئے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں اگر آیت کا حکم حاکم اور گواہ دونوں کے لیے تسلیم کر لیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں دونوں کا احتمال ہے۔ اس لیے آیت سے یہ مفہوم اخذ ہو گا کہ اس میں مقدمہ کے فریقین کے درمیان نشست کے لحاظ سے، نیز نظر ڈالنے کے لحاظ سے مساوات قائم کرنے کا حکم ہے اور کسی ایک فریق کے ساتھ سرگوشی نہ کرتے نیز تنہائی اختیار نہ کرنے کا امر ہے۔ جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریقین میں سے کسی ایک کو نظر انداز کر کے دوسرے کی دعوت کرنے سے منع فرمایا ہے"۔

مومنوں کو ایمان لانے کا حکم دیا گیا

قول باری ہے (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ، اے ایمان لانے والو! ایمان لاؤ اللہ پر اور اس کے رسول پر) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے "اے وہ لوگو جو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے پہلے رسولوں پر ایمان لائے ہو، اللہ پر اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لاؤ۔ اور اس شریعت پر بھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کی طرف سے لے کر آئے ہیں"۔

اس لیے کہ جب یہ لوگ انبیاء سابقین پر ان نشانیوں کی بنا پر ایمان لائے تھے جو ان انبیاء کے ساتھ آئی تھیں تو اسی علت کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لانا ان پر لازم ہو گیا ہے۔

ایک اور جہت سے بھی ان کے لیے یہ لازم ہے کہ انبیاء سابقین کی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بشارت موجود ہے اب جبکہ یہ لوگ ان انبیاء پر ایمان لے آئے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان انبیاء نے جو خبریں دیں ان کی بھی انہوں نے تصدیق کی تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لائیں کیونکہ ان انبیائے کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی خبریں دی تھیں۔

اس طرح آیت کے ذریعے ان لوگوں پر حجت قائم کر دی گئی اور ان پر اتمام حجت ہو گیا آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں ان لوگوں سے خطاب ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان رکھتے ہیں۔ انہیں اس ایمان پر مداومت کرنے اور اس پر ثابت قدم رہنے کی تلقین کی گئی ہے۔ واللہ اعلم۔

مرتد سے توبہ کا مطالبہ کرنا

ارشادِ باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ ازْدَادُوْا كُفْرًا ،
رہے وہ لوگ جو ایمان لائے، پھر کفر کیا، پھر ایمان لائے پھر کفر کیا پھر اپنے کفر میں بڑھتے چلے گئے)

قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہود و نصاریٰ ہیں، یہود تورات پر ایمان لے آئے پھر اس کی مخالفت کر کے کفر کا ارتکاب کر لیا اسی طرح یہ لوگ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان لے آئے اور ان کی مخالفت کر کے کفر میں مبتلا ہو گئے۔

یہی حالت نصاریٰ کی تھی کہ وہ انجیل پر ایمان لے آئے اور پھر اس کی مخالفت کر کے کفر کا ارتکاب کر لیا، اسی طرح یہ لوگ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانے کے بعد ان کی مخالفت کر کے کفر میں پھنس گئے۔ پھر ان دونوں گروہوں نے قرآن مجید اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کر کے اپنے کفر میں اور اضافہ کر لیا۔

مجاہد کا قول ہے کہ آیت منافقین کے بارے میں ہے، پہلے یہ لوگ ایمان لے آئے پھر مرتد ہو گئے پھر ایمان لے آئے اور پھر مرتد ہو گئے اور اسی ارتداد کی حالت میں دنیا سے چل بسے

بعض حضرات کا قول ہے کہ اس سے اہلِ کتاب کا ایک گروہ مراد ہے اس گروہ نے اہلِ اسلام کو شک میں مبتلا کرنے کی غرض سے یہ طریقِ کار اختیار کیا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان کا اظہار بھی کرنا اور انکار و کفر کا بھی۔

اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے اس طریقِ کار کی اپنے اس قول میں وضاحت کر دی ہے۔
(وَقَالَتْ طَّآئِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ اٰمِنُوْا بِالَّذِیْٓ اُنْزِلَ عَلَى الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوْٓا اٰخِرَهٗ لَعَلَّهُمْ یَرْجِعُوْنَ ، اہلِ کتاب میں سے ایک گروہ کہتا ہے کہ اس نبی کے ماننے والوں پر جو کچھ نازل ہوا ہے اس پر صبح ایمان لاؤ اور شام کو اس سے انکار کر دو، شاید اس ترکیب

سے یہ لوگ اپنے ایمان سے پھر جائیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مرتد جب توبہ کرلے تو اس کی توبہ قبول کرلی جائے، اسی طرح زندیق کی توبہ بھی قابل قبول ہے۔ کیونکہ آیت میں زندیق یعنی بے دین اور باطنی طور سے کافر اور دوسرے کافروں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح بار بار کفر کے بعد توبہ قبول کرلینے اور ایمان کے اظہار پر اس کے مومن ہونے کے حکم میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

مرتد اور زندیق سے توبہ کا مطالبہ کرنے کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا اصل یعنی مبسوط میں یہ قول ہے کہ مرتد سے جب تک توبہ کا مطالبہ نہ کرلیا جائے اسے قتل نہیں کیا جائے۔ لیکن اگر کسی نے توبہ کا مطالبہ کرنے سے پہلے کسی مرتد کو قتل کر دیا تو اسے تاوان ادا کرنا نہیں پڑے گا۔

بشر بن الولید نے امام ابویوسف سے اس زندیق کے بارے میں جو اسلام کا اظہار کرتا ہو یہ روایت نقل کی ہے:" امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ میں مرتد کی طرح اس سے بھی توبہ کا مطالبہ کروں گا، اگر یہ مسلمان ہو جائے تو اسے جانے دوں گا اور اگر اسلام لانے سے انکار کرے تو اس کی گردن اڑا دوں گا"

امام ابوحنیفہ کی اس رائے پر امام ابویوسف تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:" ایک عرصے تک امام ابوحنیفہ اسی رائے پر قائم رہے لیکن جب آپ نے زنادقہ کی حرکتیں دیکھیں اور انہیں ان حرکتوں کا اعادہ کرتے ہوئے دیکھا تو آپ نے اپنی رائے بدل لی اور فرمایا کہ اب میری رائے یہ ہے اگر میرے پاس کوئی زندیق لایا جائے تو اس سے توبہ کا مطالبہ کیئے بغیر اس کی گردن اڑا دینے کا حکم دوں گا۔ اگر قتل ہونے سے پہلے پہلے وہ توبہ کرلے گا تو اسے جانے دوں گا"

سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے اور انہوں نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا" جب زندیق یہ دعویٰ کرے کہ اس نے توبہ کرلی ہے تو میں اسے محبوس کردوں گا یہاں تک کہ مجھے اس کی توبہ کی حقیقت کا علم ہو جائے"

امام محمد نے سیر کبیر میں امام ابویوسف سے اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ مرتد پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو فبہا ورنہ اسی جگہ اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ البتہ اگر وہ کچھ مہلت طلب کرے تو اسے تین دن کی مہلت دی جائے گی۔

امام محمد نے اس سلسلے میں کسی اختلاف کی نشاندہی نہیں کی ہے۔

ابو جعفر طحاوی نے کہا کہ انہیں سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے امام ابو یوسف سے فقہی اقوال کے نوادر ہیں جن کے متعلق ان کا بیان ہے کہ امام ابو یوسف نے انہیں اپنے امالی (شاگردوں کو زبانی طور پر لکھوائے گئے مسائل) میں شامل کر لیا تھا، درج ذیل قول نقل کیا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ "زندیق کو خفیہ طور پر قتل کر دو کیونکہ اس کی توبہ کی کوئی شناخت اور حقیقت نہیں ہوتی۔" امام ابو یوسف نے اس قول سے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ذکر کیا ہے کہ مرتد پر تین دفعہ اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر وہ اسلام قبول کر لے گا تو ٹھیک ہے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اگر اس نے خفیہ طور پر ارتداد اختیار کر لیا ہو تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا جس طرح زنادقہ کے قتل کا مسئلہ ہے۔ توبہ کا مطالبہ تو صرف ایسے شخص سے کیا جائے گا جو اپنے اس دین کا اظہار کرتا ہو جسے اس نے اسلام چھوڑ کر اپنا لیا تھا۔

امام مالک کا قول ہے کہ زنادقہ سے توبہ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ انہیں قتل کر دیا جائے گا۔ البتہ قدریہ (مسلمانوں کے ایک فرقے کا نام ہے جو خیر کی نسبت اللہ کی طرف کرتا تھا اور شر کی نسبت کسی اور کی طرف) فرقے سے تعلق رکھنے والوں سے توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔

امام مالک سے پوچھا گیا کہ ان سے توبہ کا کس صورت میں مطالبہ کیا جائے گا۔ آپ نے فرمایا: "ان سے کہا جائے گا کہ اپنے عقائد سے دست بردار ہو جاؤ، اگر وہ ایسا کر لیں گے تو فبہا ورنہ انہیں قتل کر دیا جائے گا، اگر یہ لوگ علم کا اقرار کر لیں گے تو انہیں قتل نہیں کیا جائے گا۔" امام مالک نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من غیر دینہ فاضربوا عنقہ، جو شخص اپنا مذہب تبدیل کرے اس کی گردن مار دو۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم ان لوگوں کے متعلق ہے جو اسلام سے دست بردار ہو جائیں۔ اور اس کا اقرار نہ کریں ان لوگوں کے متعلق نہیں ہے جو یہودیت سے نکل کر نصرانیت میں داخل ہو گئے ہوں یا نصرانیت سے نکل کر یہودیت کو گلے لگا لیا ہو۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب مرتد اسلام کی طرف لوٹ آئے تو اس کی گردن ماری نہیں جائے گی۔ یہ اچھا اقدام ہوگا کہ مرتد کو تین دن تک مہلت دے دی جائے یہ بات مجھے بہت پسند ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ مرتد سے توبہ کا مطالبہ ضرور کیا جائے گا خواہ اس نے اپنے طور پر سو مرتبہ کیوں نہ توبہ کر لی ہو۔ لیث کا قول ہے کہ لوگ ایسے لوگوں سے توبہ کا مطالبہ نہیں کرتے جو مسلمان گھرانے میں پیدا ہوئے ہوں اور پھر ان کے خلاف ارتداد کی گواہی قائم ہو گئی ہو۔ عادل گواہوں کی گواہی پر انہیں قتل کر دیا جائے گا خواہ انہوں نے توبہ کر لی ہو یا نہ کی ہو۔

امام شافعی کا قول ہے کہ مرتد سے ظاہری طور پر توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا اسی طرح زندیق سے بھی اگر توبہ نہیں کرے گا تو قتل کر دیا جائے گا۔ تین دفعہ توبہ کے مطالبہ کے سلسلے میں دو قول ہیں ایک تو حضرت عمرؓ کی روایت ہے۔ دوسرا قول یہ کہ اس میں تاخیر نہیں کی جائے گی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں کسی قسم کے نرم رویے کا حکم نہیں دیا۔ یہ ظاہر حدیث ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سفیان نے جابر سے اور انہوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ مرتد سے تین مرتبہ توبہ کا مطالبہ کیا جائے گا پھر انہوں نے آیت زیر بحث تلاوت کی۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے مرتد سے تین مرتبہ توبہ کا مطالبہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من بدل دینه فاقتلوه) اس میں اس سے توبہ کے مطالبے کا ذکر نہیں ہے۔

البتہ اس روایت میں اس بات کا جواز موجود ہے کہ اسے اس پر محمول کیا جائے کہ وہ قتل کا مستحق ہو چکا ہے اور یہ بات اسے اسلام کی دعوت دینے اور توبہ کی طرف راغب کرنے میں مانع نہیں ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ، اپنے رب کی راہ کی طرف حکمت اور عمدہ موعظت کے ذریعے بلاؤ)۔

نیز ارشاد باری ہے (قُلْ هٰذِهٖ سَبِیْلِیْٓ اَدْعُوْٓا اِلَی اللّٰهِ عَلٰی بَصِیْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ، اللہ نے دین اسلام کی طرف بلانے کا حکم دیا اور اس میں مرتد اور غیر مرتد کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ ظاہر آیت تمام کافروں کو دعوتِ اسلام دینے کی طرح مرتد کو بھی اس کی دعوت دینے کا مقتضی ہے۔ مرتد کو دعوتِ اسلام دینے کا مطلب اس سے توبہ کا مطالبہ ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ لِّلَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ ، آپ کافروں سے کہہ دیجیئے کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف کر دیئے جائیں گے) یہ حکم ایمان کی دعوت دینے کو بھی متضمن ہے۔ اس آیت سے زندیق سے توبہ کے مطالبے پر بھی استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ لفظ کا عموم اس کا متقاضی ہے۔

اسی طرح قولِ باری (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ كَفَرُوْا) نے زندیق اور غیر زندیق میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اس لیے ظاہر آیت اس کے اسلام کو قبول کر لینے کا متقاضی ہے

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (قُلْ لِّلَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ) میں مرتد سے قتل کا حکم دور ہو جانے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے سارے گناہ اگرچہ معاف ہو جائیں گے لیکن پھر بھی وہ واجب القتل ہوگا جس طرح محصن زانی تائب ہونے کے باوجود بھی رجم کر دیا جائے گا اور کسی شخص کا قاتل توبہ کرنے کے باوجود قابلِ گردن زدنی ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے کہ قولِ باری (اِنْ یَّنْتَهُوْا یُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ) اس کے گناہوں کی بخشش اور اس کی توبہ کی قبولیت کا مقتضی ہے کیونکہ اگر اس کی توبہ قابلِ قبول نہ ہوتی تو اس کے گناہوں کی بخشش بھی نہ ہوتی۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس سے توبہ کا مطالبہ درست ہے اور دنیا اور آخرت کے احکام کے لحاظ سے اس کی توبہ کی قبولیت بھی صحیح ہے۔ نیز کافر اس بنا پر قتل کا سزاوار ہوتا ہے کہ وہ کفر پر قائم رہتا ہے۔ لیکن جب وہ کفر کی حالت سے ایمان کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو اس سے وہ سبب زائل ہو جاتا ہے جو اس کے قتل کا موجب تھا اور اس کا خون بہانا ممنوع ہو جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص جو ارتداد کا کھلم کھلا اظہار کرتا ہے جب اسلام کا اظہار کر لیتا ہے تو وہ اپنے خون کو محفوظ کر لیتا ہے، یہی کیفیت زندیق کی بھی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اس مرتد کے متعلق روایت کرتے ہیں جو بھاگ کر مکہ پہنچ گیا تھا۔ اس نے وہاں سے اپنے لوگوں کو لکھا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کرو کہ میرے لیے توبہ کی کوئی گنجائش ہے۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (كَیْفَ یَهْدِی اللّٰهُ قَوْمًا كَفَرُوْا بَعْدَ اِیْمَانِهِمْ ، اللہ تعالیٰ ان

لوگوں کو کیسے ہدایت دے سکتا ہے جو ایمان لانے کے بعد کافر ہو گئے) تا قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ بَعْدِ ذٰلِکَ وَاَصْلَحُوْا ۔ مگر وہ لوگ جو اس کے بعد توبہ کر لیں اور اپنا رویہ درست کر لیں) اس مرتد کے رشتہ داروں نے اسے یہی لکھ بھیجا جس پر وہ واپس آکر مسلمان ہو گیا اس کے ظاہری قول پر توبہ کا حکم لگا دیا گیا اس لیے اس پر عمل کرتے ہوئے ایسے شخص کے باطن کو نظر انداز کر کے اس کے ظاہری قول پر حکم لگانا واجب ہو گیا۔

جو شخص یہ کہے کہ "جب ایک شخص باطنی طور پر کافر ہو ہیں اس کی توبہ کو نہیں پہچانتا" تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم اس کے باطنی اعتقاد کی حقیقت کا اعتبار کرنے کے مکلف نہیں ہیں کیونکہ ہمیں کسی کے باطن تک رسائی نہیں ہوتی اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے ہمیں کسی پر محض گمان کی بنیاد پر حکم لگانے کی ممانعت کر دی ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (اِجْتَنِبُوْا کَثِیْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ ۔ بہت سے گمانوں سے پرہیز کرو کیونکہ بعض گمان گناہ کے موجب ہوتے ہیں) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ کا ارشاد ہے (ایاکم والظن فانہ اکذب الحدیث ۔ گمان سے کام لینے سے بچو کیونکہ گمان سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے)۔

ارشاد باری ہے (وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهٖ عِلْمٌ ۔ جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو) نیز فرمایا (اِذَا جَآءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِیْمَانِهِنَّ ۔ جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان لو، اللہ تعالیٰ ان کے ایمان کے بارے میں بہتر جانتا ہے)۔

یہ بات واضح ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ ان عورتوں کے ضمائر اور اعتقادات کے متعلق حقیقی طور پر علم حاصل کر لیا جائے، بلکہ صرف یہ مراد ہے کہ ان کے قول کی بنا پر ان سے ایمان کا جو ظہور ہو جائے اس کا اعتبار کر لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو علم قرار دیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ دنیاوی احکام میں ضمائر یعنی دلوں میں پوشیدہ باتوں کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ اعتبار صرف قول کی بنا پر ظاہر ہونے والی باتوں کا کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَقُوْلُوْا لِمَنْ اَلْقٰی اِلَیْکُمُ السَّلٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ، جو شخص بڑھ کر تمہیں سلام کرے اس سے تم یہ نہ کہو کہ تو مسلمان نہیں ہے)۔

اس میں تمام کافروں کے لیے عموم ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ

بن زیدؓ سے جب انہوں نے اس شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے زبان سے کلمہ طیبہ کا اقرار کیا تھا، اور حضرت اسامہؓ نے اس کے اس کلمہ پڑھنے کو اپنی جان بچانے کے لیے ایک حیلہ پر محمول کیا تھا، فرمایا تھا (هَلَّا شققت عن قلبه، تم نے اس کا دل پھاڑ کر کیوں نہیں دیکھ لیا)۔

سفیان ثوری نے محمد بن اسحاق سے اور انہوں نے حارثہ بن مضرب سے روایت کی ہے۔ کہ حارثہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس گئے اور ان سے کہا کہ میرے دل میں عرب کے کسی شخص کے خلاف کوئی کینہ اور عداوت نہیں ہے۔ میرا گذر بنی حنیفہ کی مسجد کے پاس سے ہوا تو میں نے دیکھا کہ یہ لوگ مسیلمہ کذاب پر ایمان رکھتے ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ نے آدمی بھیج کر ان لوگوں کو اپنے پاس بلوایا اور ان سے توبہ کا مطالبہ کیا۔ ان میں ابن النواحہ واحد شخص تھا جس سے حضرت عبداللہؓ نے توبہ کرنے کو نہیں کہا اور یہ فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے: "ابن النواحہ، اگر تم ایلچی بن کر نہ آئے ہوتے تو میں تمہاری گردن اڑا دیتا"۔

پھر ابن النواحہ سے مخاطب ہو کر فرمایا: "آج تم قاصد بن کر نہیں آئے، لیکن یہ تو بتاؤ کہ تمہارا وہ اسلام کہاں گیا جس کا تم اظہار کرتے پھرتے تھے" ابن النواحہ نے یہ سن کر کہا کہ میں تو صرف تم لوگوں سے بچنے کے لیے اسلام کا اظہار کرتا تھا۔ حضرت عبداللہؓ نے قرظہ بن کعب کو بازار میں لے جا کر اس کی گردن اڑا دینے کا حکم دیا پھر فرمایا: "جو شخص چاہے ابن النواحہ کو بازار میں کٹی ہوئی گردن کے ساتھ دیکھ لے"۔

اس روایت سے وہ استدلال کرتے ہیں جو زندیق کی توبہ کی عدم قبولیت کے قائل ہیں اس لیے کہ حضرت عبداللہؓ نے ان تمام لوگوں سے توبہ کا مطالبہ کیا اور انہیں اس کی ترغیب دی۔ یہ لوگ کھلم کھلا اپنے کفر کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن آپ نے ابن النواحہ کو توبہ کی ترغیب نہیں دی اور نہ اس سے اس کا مطالبہ کیا کیونکہ اس نے یہ اقرار کر لیا تھا کہ وہ کفر چھپائے ہوئے تھا۔ وہ صرف اپنی جان بچانے کی خاطر اسلام کا اظہار کرتا تھا۔

ابن النواحہ کا قتل صحابۂ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا کیونکہ روایت میں اس کا بھی ذکر ہے کہ حضرت عبداللہ نے اس کے متعلق صحابۂ کرام سے مشورہ لیا تھا۔

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ کوفہ میں کچھ ایسے لوگ پکڑے گئے جو مسیلمہ کذاب پر ایمان رکھتے تھے۔ عبیداللہ نے ان کے متعلق حضرت عثمانؓ کو لکھا، حضرت

عثمانؓ نے جواب میں تحریر کیا کہ ان لوگوں پر دینِ حق پیش کرو اور ان سے کلمہ طیبہ پڑھنے کا مطالبہ کرو۔ جو شخص "لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ" پڑھ لے اور مسیلمہ کے دین سے بیزاری کا اظہار کرے اسے چھوڑ دو اور قتل نہ کرو۔ اور جو شخص مسیلمہ کے مذہب پر قائم رہے اسے قتل کر دو۔ کچھ لوگوں نے تو توبہ کا اظہار کیا اور لوگ مسیلمہ کے مذہب پر جمے رہے اور قتل کر دیئے گئے۔

مومنوں کے علاوہ کفار سے مدد نہ لی جائے

قولِ باری ہے (بَشِّرِ الْمُنَافِقِيْنَ بِاَنَّ لَهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا الَّذِيْنَ يَتَّخِذُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ منافقین کو خوش خبری سنا دو کہ ان کے لیے ایک دردناک عذاب تیار ہے یہ وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا دوست بناتے ہیں۔

ایک قول ہے کہ انہوں نے کافروں کو اپنا مددگار اور پشت پناہ بنا لیا تھا کیونکہ اس بات کا وہم ہو گیا تھا کہ مسلمانوں کے ساتھ عداوت اور دشمنی نیز ان کے ساتھ صف آرا ہونے کی بنا پر کافروں میں زبردست کھینی قوت و طاقت پیدا ہو گئی ہے اور ان کا اب بڑا دبدبہ ہے لیکن ان منافقین کو اللہ کے دین کا کچھ علم نہیں تھا اور اگر انہیں اس کا علم ہوتا تو وہ مسلمانوں کو اپنا دوست بناتے۔ آیت میں جن منافقین کا ذکر گیا ان کی یہ خصوصیت تھی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مسلمانوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ کافروں کے مقابلے کے لیے دوسرے کافروں سے مدد حاصل کریں کیونکہ انہیں غلبہ حاصل ہونے کی صورت میں کفر غالب آ جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا یہی مسلک ہے۔

عزت کفار کے پاس نہیں ہے

قولِ باری (اَيَبْتَغُوْنَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ ،کیا یہ لوگ عزت کی طلب میں ان کے پاس جاتے ہیں) ہمارے اصحاب کے درج بالا قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے اور یہ واضح کرتا ہے۔ کہ کافروں سے مدد لینا جائز نہیں ہے۔

اس لیے کہ جب انہیں غلبہ حاصل ہو گا تو اس صورت میں مدد کرنے والے کافروں کو بھی غلبہ حاصل ہو گا اور انہیں ابھرنے کا بھی موقعہ ملے گا جس کے نتیجے میں کفر کو پروان چڑھنے کے لیے زمین ہموار ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں منافقین کا ذکر ہے جو کافر تھے۔ اس سے مسلمانوں کے متعلق یہ استدلال کیسے ہو سکتا ہے کہ کافروں سے ان کی استعانت جائز نہیں ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ کافروں سے استعانت ممنوع ہے تو اس کے بعد اس حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ مدد حاصل کرنے والے کون لوگ ہیں، مسلمان ہیں یا غیر مسلم۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی فعل پر کسی قوم کی مذمت کر دے تو اس فعل کی قباحت مسلّم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد کسی بھی شخص کو اس کا ارتکاب جائز نہیں رہتا۔

البتہ اگر کوئی ایسی دلالت وجود میں آجائے جو اس کے جواز کی نشاندہی کرتی ہو تو یہ الگ بات ہو گی۔ ایک قول یہ ہے کہ عزت کے اصل معنی شدت اور سختی کے ہیں۔

اسی بنا پر سخت اور ٹھوس زمین کو عزاز کا نام دیا جاتا ہے۔ ایک محاورہ ہے "قد استعز المرض علی المریض" جو اس وقت بولا جاتا ہے جب مریض کا مرض شدت اختیار کر لے۔ اس سے یہ محاورہ بھی ہے "عزعلی کذا" (میرے لیے یہ کام مشکل ہو گیا ہے)۔

اسی طرح کسی چیز کی کمیابی پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے "عز الشئی" کیونکہ اس صورت میں اس چیز کا حصول بڑی دقت اور رجان جوکھوں کا کام ہو جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی معاملہ میں دوسرے شخص کے ساتھ سختی سے پیش آئے تو کہا جاتا ہے "عازہ فی الامر" (اس نے اس معاملے میں اس کے ساتھ بڑی سختی کی ہے)۔

اس طرح اگر بکری کے تھن کی تنگی کی بنا پر اس کا دوہنا بڑا کٹھن ہو جائے تو ایسی بکری کو "شاۃ عزوز" کہتے ہیں۔ عزت بمعنی قوت دراصل شدت کے اس معنی سے ماخوذ ہے۔ عزیز اس شخص کو کہتے ہیں جو بڑا قوی اور اپنے دفاع کی پوری صلاحیت رکھتا ہو کہ اس پر ہاتھ ڈالنا آسان نہ ہو۔

آیت اس حکم کو متضمن ہے کہ کفار کو اپنا دوست اور مددگار بنانا لیکن ان کے سہارے قوت وطاقت حاصل کرنا اور اس مقصد کے لیے ان کی طرف رجوع کرنا سب ممنوع ہے۔

ہمیں ایک شخص نے روایت کی ہے کہ جس پر روایت کے سلسلے میں کوئی انگشت نمائی نہیں کر سکتا، انہیں عبداللہ بن اسحاق بن ابراہیم الدوری نے، انہیں یعقوب بن حمید بن کاسب نے، انہیں عبداللہ بن عبداللہ اموی نے حسن بن الحر سے انہوں نے یعقوب بن

عتبہ سے۔ انہوں نے سعید بن المسیب سے، انہوں نے حضرت عمرؓ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(من اعتز بالعبید اذلہ اللہ، جس شخص نے غلاموں کے ذریعے عزت و قوت حاصل کی اللہ تعالیٰ اسے ذلیل کر دے گا) یہ ان لوگوں پر محمول ہے جو کافروں اور فاسقوں کے سہارے عزت و قوت حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس کے بالمقابل مسلمانوں کے سہارے عزت و قوت حاصل کرنا کوئی قابلِ مذمت بات نہیں ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَلِلّٰہِ الْعِزَّۃُ وَلِرَسُوْلِہٖ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ، اللہ، اس کے رسول اور اہلِ ایمان کے لیے عزت و غلبہ ہے)

قولِ باری (اَیَبْتَغُوْنَ عِنْدَھُمُ الْعِزَّۃَ فَاِنَّ الْعِزَّۃَ لِلّٰہِ جَمِیْعًا، کیا یہ لوگ عزت کی طلب میں ان کے پاس جاتے ہیں حالانکہ عزت تو ساری کی ساری اللہ ہی کے لیے ہے) میں کافروں کے سہارے قوت و عزت حاصل کرنے کی نہی کی مزید تاکید ہے اور یہ خبر دی گئی ہے کہ عزت صرف اللہ کو حاصل ہے، کافروں کو نہیں۔

اس مفہوم کو کئی صورتوں میں بیان کیا گیا ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور کی ذات کے لیے عزت کا اطلاق ممتنع ہے کیونکہ اللہ کی عزت اور قوت کے مقابلے میں کسی اور کی عزت اور قوت کی کوئی حیثیت ہی نہیں ہے اور نہ ہی وہ کسی شمار و قطار میں ہے اس لیے کہ اللہ کے مقابلے میں کسی اور کی عزت اور قوت اس قدر حقیر اور پست ہوتی ہے کہ اس پر اس لفظ کا اطلاق کسی طرح سجتا ہی نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کی تمام مخلوقات میں جسے بھی کوئی عزت و قوت حاصل ہے اس کا سرچشمہ اللہ کی ذات ہے اس نے ہی اسے یہ عزت و قوت بخشی ہے اس لیے تمام عزت و قوت کا دراصل مالک وہی ہے اس لیے کہ وہ خود اپنی ذات کے لحاظ سے عزیز یعنی قوی ہے اور اس کائنات میں جس کسی کی طرف عزت کا کوئی مفہوم اور کوئی صورت منسوب ہے اس کا منبع اور سرچشمہ بھی وہی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کفار اللہ کی نظروں میں ذلیل ہیں اس لیے ان سے عزت کی صفت منتفی ہو گئی ہے اور یہ عزت صرف اللہ کو حاصل ہے یا ان لوگوں کو جن کے متعلق اللہ کی طرف سے اس کی نسبت کی خبر دی گئی ہے یعنی اہلِ ایمان اس بنا پر کافروں کو اگر عزت

اور قوت کی کوئی صورت حاصل بھی ہوجائے پھر بھی وہ اس کے مستحق نہیں ہوتے کہ ان پر اس لفظ کا اطلاق کیا جاسکے۔

کفار کی ہم نشینی سے گریز کیا جائے جبکہ وہ اسلام کا مذاق اڑائیں

قول باری ہے (وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ ، اللہ اس کتاب میں تمھیں پہلے ہی حکم دے چکا ہے کہ جہاں تم سنو کہ اللہ کی آیات کے خلاف کفر بکا جارہا ہے اور ان کا مذاق اڑایا جارہا ہے وہاں نہ بیٹھو جب تک کہ لوگ دوسری بات میں نہ لگ جائیں)۔

آیت میں ان لوگوں کی مجالست اور ہم نشینی کی ممانعت ہے جو کھلم کھلا کفر بکتے ہوں اور اللہ تعالیٰ کی آیات کا استہزار کرتے اور مذاق اڑاتے ہوں۔ آیت میں لفظ حتّٰی کے اندر دو معنوں کا احتمال ہے۔ اول یہ کہ یہ کفر بکنے والوں کے ساتھ بیٹھنے کی ممانعت کی غایت اور انتہا کے معنی دے رہا ہے یعنی جب یہ لوگ کفر بکنا اور اللہ کی آیات کا مذاق اڑانا چھوڑ دیں گے تو ممانعت کا حکم بھی ختم ہوجائے گا اور ان کی ہم نشینی جائز ہوجائے گی۔

دوم یہ کہ کفر بکنے والے جب مسلمانوں کو دیکھتے تو کفر بکنا اور اللہ کی آیات کا مذاق اڑانا شروع کر دیتے، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کے ساتھ بیٹھا نہ کرو تاکہ وہ اپنے کفر کا اظہار نہ کریں اور کفر میں اور آگے نہ بڑھ جائیں نیز انہیں اللہ کی آیات کے مذاق اڑانے کا موقعہ بھی ہاتھ نہ آسکے اس لیے کہ یہ سب کچھ ان کے ساتھ تمھاری مجالست کی بنا پر ہوتا ہے۔

لیکن پہلا مفہوم زیادہ واضح ہے حسن سے مروی ہے کہ آیت اس صورت میں مجالست کی اباحت کی مقتضی تھی جب ایسے لوگ دوسری باتوں میں لگ جائیں۔ یہ اباحت بھی اب قول باری (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ، یاد آجانے کے بعد ظالم لوگوں کے ساتھ نہ بیٹھو) کی بنا پر منسوخ ہوچکی ہے۔

ایک قول ہے کہ اس سے مراد مشرکین عرب ہیں۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے مراد منافقین ہیں جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے مراد تمام ظالمین ہیں۔

اسلام کا تمسخر اڑانے والوں میں بیٹھے رہو تو تم بھی انہی کی طرح ٹھہرائے جاؤ گے

قول باری ہے (إِنَّكُمْ إِذًا مِّثْلُهُمْ ، اب اگر تم ایسا کرتے ہو تو تم بھی انہی کی طرح ہو) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں اول یہ کہ عصیان میں تم انہی ہی کی طرح ہو جاؤ گے اگرچہ تمھارا یہ عصیان کفر کے درجے تک نہیں پہنچے گا دوم یہ کہ اگر تم ایسا کرتے ہو تو تم ظاہری طور پر گویا ان کے اس حال پر اپنی رضامندی اور پسندیدگی کا اظہار کرتے ہو۔

جبکہ کفر اور اللہ کی آیات کے استہزار پر اپنی رضامندی اور پسندیدگی کا خاموش اظہار بھی کفر ہے لیکن جو شخص اس حالت سے نفرت کرتے ہوئے ان کے ساتھ بیٹھے گا وہ کفر میں مبتلا نہیں ہوگا اگرچہ ان کے ساتھ بیٹھے بغیر اس کا گذارہ نہ ہوتا ہو۔

آیت میں اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ منکر کے ارتکاب کی صورت میں اس کے مرتکب پر تنقید کرنا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا واجب ہے۔

اگر کسی شخص کے لیے ایسے شخص کی مجالست ترک کرنا یا اس نکر کو دور کرنا یا اس جگہ سے اٹھ کھڑا ہونا ممکن نہ ہو تو اس کے انکار اور ناپسندیدگی کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جب تک وہ شخص اس حالت میں رہے اس وقت تک اس سے کراہت کا اظہار کرتا رہے حتّٰی کہ اس کی اس حالت کا خاتمہ ہو جائے اور وہ کسی اور کام میں مصروف ہو جائے۔

ولیمہ، جنازہ وغیرہ میں منکرات سے بیزاری کا اظہار کیا جائے

اگر یہ پوچھا جائے کہ جس شخص کے سامنے کسی منکر کا ارتکاب ہو رہا ہو تو آیا اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ اس جگہ سے اتنی دور چلا جائے جہاں سے وہ نظر نہ آسکے اور نہ ہی اس کی آواز سنائی دے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس رویے کو اپنانے کے حق میں بھی ایک قول ہے بشرطیکہ اس طرح کرنے کی وجہ سے اس پر عائد ہونے والا کوئی حق ترک نہ ہو جائے مثلاً کوئی شخص گانے اور عیش وطرب کی باتوں سے دوری اختیار کرتے ہوئے باجماعت نماز کی ادائیگی کا تارک بن جائے یا جنازے کے ساتھ بین اور ماتم کی بنا پر اس کے ساتھ نہ جائے یا ولیمہ میں لہو ولعب کی بنا پر وہاں جانے سے پرہیز کرے وغیرہ وغیرہ۔

اگر دور چلے جانے میں یہ صورتیں پیش نہ آئیں تو اس کا منکرات سے دور چلے جانا بہتر

ہوگا لیکن اگر دوسری صورت ہو یعنی کسی حق کی ادائیگی کا معاملہ ہو تو ایسی صورت میں وہ منکر کی طرف دھیان نہیں دے گا بلکہ اس سے رو کتے ہوئے اور بیزاری کا اظہار کرتے ہوتے اپنے اوپر عائد ہونے والے حق کی ادائیگی کرے گا۔

کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان منافقین نیز کفر بکنے والوں اور اللہ کی آیات کا مذاق اڑانے والوں کی مجالست سے صرف اس لیے منع کیا ہے کہ اس طرح ایسے لوگوں سے اپنے انس کا اظہار ہوتا ہے اور ان کی مجلس میں ہونے والی باتوں میں ان کے ساتھ شرکت ہوجاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے اس شخص کے متعلق جو کسی دعوت ولیمہ میں شرکت کر رہا ہو اور وہاں لہو و لعب شروع ہوجائے فرمایا ہے کہ اسے وہاں سے نکل نہیں جانا چاہیئے، آپ نے مزید فرمایا کہ ایک دفعہ میرے ساتھ بھی ایسا ہی ہوا تھا۔

حسن سے روایت ہے کہ وہ ایک دفعہ ابن سیرین کے ساتھ ایک جنازہ میں گئے وہاں ماتم ہو رہا تھا، ابن سیرین واپس آ گئے اور حسن سے جب اس کا ذکر کیا گیا تو حسن نے کہا: "ہم جب کسی باطل چیز کو دیکھ کر اس سے بچنے کے لیے کسی حق بات سے بھی دست بردار ہو جاتے ہیں تو یہ باطل چیز ہمارے دین میں تیزی سے سرایت کر جاتی ہے اس لیے ہم واپس نہیں ہوئے"۔

حسن اس لیے واپس نہیں ہوئے کہ جنازے میں شرکت ایسا حق ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کا حکم بھی ملا ہے اس لیے کسی اور کی طرف سے ایک معصیت کے ارتکاب کی بنا پر اس حق کو چھوڑا نہیں جا سکتا۔

اسی طرح ولیمے میں شرکت کا معاملہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں شرکت کی ترغیب دی ہے۔ اس لیے کسی اور کی طرف سے معصیت کے ارتکاب کی بنا پر اس سے دست بردار ہونا جائز نہیں ہوگا بشرطیکہ شرکت کرنے والا اس معصیت کو ناپسند کرتا ہو۔

بانسری کی آواز پر کانوں میں انگلیاں ٹھونس لی گئیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن عبداللہ العزانی نے، انہیں ولید بن مسلم نے، انہیں سعید بن عبدالعزیز نے سلیمان بن موسیٰ سے، انہوں نے نافع سے کہ حضرت ابن عمرؓ کو بانسری کی آواز سنائی دی آپ نے اپنی انگلیاں کانوں میں دے دیں اور

راستے سے دور ہٹ گئے پھر نافع سے پوچھا کہ اب بانسری کی آواز آرہی ہے۔

نافع نے نفی میں جواب دیا تو آپ نے کانوں سے انگلیاں ہٹالیں اور فرمایا کہ میں ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جا رہا تھا آپ کو اس طرح بانسری کی آواز آئی آپ نے بھی اس طرح کیا جس طرح میں نے کیا تھا۔

حضرت ابن عمرؓ کا یہ اقدام بہتر پہلو کو اختیار کرنے کی بنا پر تھا تاکہ بانسری کی آواز کا اثر دل میں نہ گھر کر جائے اور طبیعت اسے سننے کی عادی نہ ہو جائے جس سے اس کی کراہت ہی دل سے نکل جائے، رہ گئی یہ بات کہ اس کی آواز سے پہلو تہی کرنا واجب ہو تو اس میں وجوب کا کوئی حکم نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ، اللہ نے کافروں کے لیئے مسلمانوں پر غالب آنے کی ہرگز کوئی سبیل نہیں رکھی ہے) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آخرت میں کوئی سبیل نہیں رکھی ہے۔ سدی سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے مسلمانوں پر غالب آنے کی ہرگز کوئی حجت اور دلیل نہیں رکھی ہے۔ یعنی کافروں نے مسلمانوں کو جس طرح قتل کیا تھا اور انہیں ان کے گھروں سے نکال دیا تھا، اس میں وہ ظالم تھے ان کے پاس اس کے حق میں کوئی دلیل اور حجت نہیں تھی۔

شوہر مرتد ہو جائے تو بیوی کو طلاق واقع ہو جائے گی

ظاہر آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر شوہر مرتد ہو جائے تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جائے گی اس لیے عقد نکاح کی بنا پر شوہر کو بیوی پر یہ بالادستی حاصل ہوتی ہے کہ وہ اسے اپنے گھر میں روک سکتا ہے، اس کی تادیب کر سکتا ہے اور اسے گھر سے نکلنے سے منع کر سکتا ہے اور عورت پر عقد نکاح کے تقاضوں کے مطابق اس کی اطاعت ضروری ہے جس طرح یہ قول باری ہے (اَلرِّجَالُ قَوّٰامُونَ عَلَى النِّسَآءِ ، مرد عورتوں پر قوام ہیں)۔

اس لیے ظاہر قول باری (وَلَنْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا) اس بات کا مقتضی ہے کہ شوہر کے ارتداد کی بنا پر دونوں میں علیحدگی ہو جائے اور اس طرح مرتد شوہر کی مسلم بیوی پر عقد نکاح کی وجہ سے حاصل شدہ بالادستی ختم ہو جائے۔ کیونکہ جب تک عقد نکاح باقی رہے گا س کے حقوق ثابت رہیں گے اور اس پر مرد کی بالادستی باقی رہے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری میں (عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ) کے الفاظ ہیں اس لیے عورتیں اس میں داخل نہیں ہوں گی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تذکیر کے لفظ کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا ہے۔ جس طرح یہ قولِ باری ہے إِنَّ الصَّلوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتَابًا مَّوْقُوْتًا۔ بے شک نماز ایسا فرض ہے جو پابندیٔ وقت کے ساتھ اہلِ ایمان پر لازم کیا گیا ہے) اس حکم میں مرد اور عورتیں دونوں مراد ہیں۔

اسی طرح یہ آیت ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ) اے ایمان لانے والو! اللہ سے ڈرو) اسی طرح اور دوسری آیتیں ہیں۔ اس آیت سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ اگر کافر ذمی کی بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر مسلمان نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی، حربی کے بارے میں بھی یہی استدلال ہے۔ کیونکہ ایسے شوہر کے تحت ایک مسلمان بیوی کا رہنا کبھی بھی جائز نہیں ہو سکتا۔ امام شافعی کے اصحاب اس آیت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر کوئی ذمی کسی مسلمان غلام کی خریداری کرے گا تو اس کی یہ خریداری باطل ہو گی کیونکہ خریداری کی وجہ سے ذمی کو مسلمان پر بالادستی حاصل ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی کے اصحاب نے جو بات کہی ہے وہ اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ خریداری وہ سبیل نہیں ہے جس کی آیت میں نفی کی گئی ہے اس لیے کہ خریداری ملکیت نہیں ہوتی ہے۔

ملکیت خریداری کے بعد پیدا ہوتی ہے اور پھر اس وقت وہ ذمی اس مسلمان غلام پر سبیل یعنی بالادستی حاصل کر لیتا ہے اس لیے آیت میں خریداری کی نفی نہیں ہے بلکہ سبیل اور بالادستی کی نفی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خریداری حصول سبیل پر منتج ہوتی ہے اس لیے جس طرح آیت میں سبیل کا انتفاء ہے اسی طرح خریداری کا انتفاء بھی واجب ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ صورتِ حال اس طرح نہیں۔ کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ کافر خریدار کا مسلمان غلام پر غلبہ اور سبیل منتفی ہو لیکن اس سبیل پر منتج ہونے والی خریداری جائز ہو۔

معترض نے آیت ہی سے خریداری کی نفی مراد لی ہے اب اگر وہ خریداری کی نفی کے لیے آیت میں سے کسی اور معنی اور مفہوم کا ضمیمہ لگائے گا تو اس سے اس پر لازم آئے گا کہ اس نے آیت سے ہٹ کر استدلال کیا ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ آیت خریداری کی

صحت کو مانع نہیں ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ کافر خریدار خریداری کی صحت کی بنا پر مسلمان غلام پر تسلط اور غلبہ یعنی سبیل کا مستحق قرار نہیں پاتا اس لیے کہ خریدار کو اس غلام سے خدمت لینے کی ممانعت ہوتی ہے اور وہ اس غلام میں صرف اتنا ہی تصرف کر سکتا ہے کہ اسے فروخت کرنے کے ذریعے اپنی ملکیت سے خارج کر دے اس لیے اسے اس پر بالادستی یعنی سبیل حاصل نہیں ہوتی

قولِ باری ہے (اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ یُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ ، یہ منافق اللہ کے ساتھ دھوکہ بازی کر رہے ہیں حالانکہ درحقیقت اللہ نے انہیں دھوکے میں ڈال رکھا ہے)۔

اس کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک یہ کہ لوگ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو ایمان کے اظہار کے ذریعے دھوکہ دے رہے ہیں تاکہ اپنی جانیں محفوظ کر لیں اور اموالِ غنیمت میں مسلمانوں کے ساتھ شامل ہو جایا کریں جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دھوکے بازی کی سزا دے کر انہیں دھوکے میں ڈال رکھا ہے اس سے ایک فعل کی جزا کو اس فعل سے موسوم کیا گیا ہے جیسا کہ کلام میں مزاوجت یعنی الفاظ کی تقریب کا طریقہ ہے۔

جس طرح یہ قولِ باری ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ ، جو شخص تمہارے ساتھ زیادتی کرے تم بھی اس کے ساتھ اسی طرح زیادتی کرو جس طرح اس نے تمہارے ساتھ زیادتی کی ہے)۔

دوسرا قول یہ ہے کہ منافقین کا طرزِ عمل اس شخص کے طرزِ عمل کی طرح ہے جو اپنے مالک کے ساتھ دھوکہ کر رہا ہو کیونکہ یہ لوگ ایمان کا اظہار کرتے ہیں اور باطن میں اس کے خلاف عقیدہ چھپائے ہوئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے بھی انہیں اس لحاظ سے دھوکے میں ڈال رکھا ہے کہ مسلمانوں کو ان کا ایمان قبول کر لینے کا حکم دے دیا ہے جبکہ خود ان منافقین کو یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے دلوں میں چھپے ہوئے کفر سے بخوبی آگاہ ہے۔

ذکرِ قلیل کیا ہے

قولِ باری ہے (وَلَا یَذْکُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا قَلِیْلًا ، اور خدا کو کم ہی یاد کرتے ہیں) کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ

نے ان منافقین کے ذکر اللہ کو قلیل کہا ہے کیونکہ یہ ذکر اللہ کی رضا کی خاطر نہیں بلکہ اور مقصد کے لیے ہوتا ہے اس لیے معنوی طور پر یہ قلیل ہے اگرچہ ظاہری طور پر اس کی کثرت ہے۔

قتادہ کا قول ہے کہ اسے قلیل کی صفت سے اس لیے موصوف کیا گیا ہے کہ یہ ریاکاری کے طور پر کیا جاتا ہے اس لیے یہ نہ صرف بے معنی اور حقیر ہے بلکہ اللہ کے ہاں ناقابل قبول ہے نیز یہ ان منافقین پر وبال ہے۔

ایک قول ہے اس سے مراد ذکر یسیر یعنی تھوڑا سا ذکر ہے وہ اس طرح کہ یہ منافقین لوگوں کو دکھلاوے کے طور پر جس قدر اللہ کا ذکر کرتے ہیں وہ اس سے کہیں کم ہے جس کا انہیں حکم دیا گیا جس طرح مسلمانوں کو ہر حال میں اللہ کو یاد کرنے کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے۔ (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِكُمْ، اللہ کو کھڑے ہوکر، بیٹھ کر اور لیٹ کر یاد کرو)۔

اللہ نے یہ بھی خبر دی ہے کہ منافقین نماز کے لیے کسمساتے ہوئے لوگوں کو دکھلاوے کے طور پر اٹھتے ہیں کسل اس کیفیت کو کہتے ہیں جو طبیعت میں کسی چیز کی طرف سے اس بنا پر بوجھل پن پیدا کر دیتی ہے کہ اس کی ادائیگی میں مشقت ہوتی ہے اور اسے سرانجام دینے کے لیے دل میں کمزور سا داعیہ اور جذبہ ہوتا ہے۔

چونکہ منافقین کے دلوں میں ایمان کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی اس لیے ان میں نماز کا داعیہ پیدا نہیں ہوتا تھا۔ صرف مسلمانوں سے ڈر کر اور انہیں دکھانے کی خاطر وہ نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔

مسلمانوں کو چھوڑ کر کفار کو دوست نہ بناؤ

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِيْنَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ اے ایمان لانے والو! مسلمانوں کو چھوڑ کر کافروں کو اپنا رفیق نہ بناؤ) کیونکہ ولی وہ شخص ہوتا ہے جو اپنے رفیق کی مدد کرے اور معاملات میں اس کا ہاتھ بٹا کر اس کی سرپرستی کرتا ہے۔

مومن اس لحاظ سے اللہ کا ولی ہوتا ہے کہ وہ اس کی اخلاص نیت کے ساتھ اطاعت کر کے اپنا رشتہ اس کے ساتھ جوڑتا ہے اور اللہ اہل ایمان کا اس لحاظ سے ولی ہوتا ہے کہ ان کی طاعت پر جزا دے کر ان کی سرپرستی کرتا ہے۔ آیت کافروں سے مدد لینے، ان کی معونت طلب کرنے، ان کی طرف جھکاؤ ظاہر کرنے اور ان پر بھروسہ کرنے کی نہی کی مقتضی ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ کافر کو کسی بھی لحاظ سے مسلمانوں کی سرپرستی کرنے کا استحقاق

نہیں ہوتا۔ خواہ وہ مسلمان اس کا اپنا بیٹا ہی کیوں نہ ہو باپ بیٹے کے سوا کوئی اور کیوں نہ ہو۔ اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ ایسے معاملات میں ذمیوں کی معونت حاصل کرنا جائز نہیں ہے جن کے ساتھ مسلمانوں کے امور میں تصرف کرنے اور ان پر حکومت کرنے کا تعلق ہو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَۃً مِّنْ دُوْنِکُمْ اے ایمان لانے والو! اپنی جماعت کے لوگوں کے سوا دوسروں کو اپنا رازدار نہ بناؤ) ہمارے اصحاب نے خرید و فروخت کے لیے کسی ذمی کو اپنا وکیل بنانے نیز مضاربت کے لیے اسے اپنا مال حوالے کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ یہ آیت ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

قول باری ہے (وَاَخْلَصُوْا دِیْنَھُمْ لِلّٰہِ، اور انہوں نے اپنے دین کو اللہ کے لیے خالص کر دیا) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ دین کا ہر وہ کام جو ثواب کی خاطر کیا جائے اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ خالص اللہ کی رضا کی خاطر کیا جائے، ریاکاری، دنیاوی منفعت اور معصیت کے شائبہ سے پاک ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ ہر وہ کام جو صرف ثواب کی خاطر کیا جاتا ہے، مثلاً نماز اذان اور حج وغیرہ اس پر کسی قسم کا دنیاوی معاوضہ لینے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

مظلوم کی آہ سے بچو

قول باری ہے (لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَھْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ، اللہ اس کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی بدگوئی پر زبان کھولے، اِلّا یہ کہ کسی پر ظلم کیا گیا ہو۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے: "اِلّا یہ کہ مظلوم اپنے ظالم کے لیے بد دعا کرے۔"

مجاہد سے ایک روایت ہے: "اِلّا یہ کہ مظلوم ظالم کی طرف سے ڈھائے جانے والے ظلم کی لوگوں کو اطلاع دے۔" حسن اور سدی کا قول ہے: "اِلّا یہ کہ مظلوم ظالم سے اپنا بدلہ لے لے۔" فرات بن سلیمان نے ذکر کیا ہے کہ عبدالکریم سے اس قول باری کے معنی پوچھے گئے تو انہوں نے کہا: "یہ وہ شخص ہے جو تمھیں برا بھلا کہتا ہے اور جواب میں تم بھی اسے برا بھلا کہہ دیتے ہو لیکن اگر وہ تمھارے خلاف افترا پردازی کرے تو تم اس کے خلاف افترا پردازی نہ کرو۔

یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِہٖ، اور وہ شخص جس پر ظلم ہوا ہو

اور وہ اپنا بدلہ لے لے" ابن عیینہ نے ابن ابی نجیح سے انہوں نے ابراہیم بن ابی بکر سے اور انہوں نے مجاہد سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس کا تعلق مہمانداری سے ہے۔ تم ایک شخص کے پاس جاؤ اور وہ تمہاری مہمانداری نہ کرے تو تمہیں اس کے متعلق اپنی زبان کھولنے کی رخصت ہے۔

مجاہد کے اس قول پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر آیت کی یہ تاویل ہے جس کا مجاہد نے ذکر کیا ہے تو ممکن ہے کہ اس کا تعلق اس زمانے سے ہو جب مہمانداری واجب ہوتی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ (الضیافۃ ثلاثۃ ایام فما زاد فھو صدقۃ، مہمانداری تین دنوں تک ہوتی ہے اس سے جو زائد ہو وہ صدقہ ہے)۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا تعلق اس شخص سے ہو جس کے پاس کھانے کے لیے کچھ بھی نہ ہو اور کسی اور سے اسے مہمان بنا لینے کی درخواست کرے لیکن وہ اس کی درخواست قبول نہ کرے اور اسے اپنا مہمان نہ بنائے۔ اس شخص کا یہ رویہ قابلِ مذمت ہے اور اس میں اس کے خلاف شکوہ کرنے کی اجازت ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ جو شخص کسی ایسے شخص کے متعلق برے کلمات کہے جس کی ظاہری حالت میں بھلائی اور پردہ پوشی موجود ہو۔ اسے اس طرزِ عمل سے روکنا اور اس پر ناپسندیدگی کا اظہار کرنا واجب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے یہ خبر دی ہے کہ اسے یہ بات ناپسند ہے اور جو بات اللہ کو ناپسند ہوتی ہے اللہ اس کا ارادہ نہیں کرتا۔

اس لیے ہم پر بھی واجب ہے کہ ہم اس بات کو ناپسند کریں اور اس سے روکیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِلَّا مَنْ ظُلِمَ) اس لیے جب تک کسی کا ظلم ہمارے سامنے ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک ہم پر یہ فرض ہے کہ اس کے متعلق برے کلمات کو ناپسند کریں اور اس سے روکیں۔

قول باری ہے (فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِیْنَ ھَادُوْا حَرَّمْنَا عَلَیْھِمْ طَیِّبٰتٍ اُحِلَّتْ لَھُمْ۔ غرض ان یہودی بن جانے والوں کے اسی ظالمانہ رویہ کی بنا پر ہم نے بہت سی وہ پاک چیزیں ان پر حرام کر دیں جو پہلے ان کے لیے حلال تھیں)۔

قتادہ کا قول ہے ان کے ظلم اور بغاوت کی انہیں یہ سزا دی گئی ہے کہ ان پر بہت سی چیزیں حرام کر دی گئیں اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ شرعی تحریم کے ذریعے ان کی ابتلاء اور آزمائش میں اور زیادہ سختی اور شدت پیدا کر دی گئی تھی، یہ سب کچھ ان کے ظلم کی سزا کے طور پر تھی اس لیے

کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ خبر دی کہ اس نے ان کے ظلم نیز اللہ کے راستے سے لوگوں کو روکنے کی سزا کے طور پر ان پر بہت سی پاک چیزیں حرام کر دیں۔

اس کی تفصیل اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بیان کی ہے (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ۔

جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی ان پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیئے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی، بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے۔ یہ ہم نے ان کی سرکشی کی سزا انہیں دی تھی)۔

قول باری (وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ، ان کی سود خوری کی بنا پر جبکہ انہیں اس سے منع کیا گیا تھا۔ اور لوگوں کے مال ناجائز طریقے سے کھانے کی بنا پر)۔

اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفار بھی شرائع کے مخاطب بنائے گئے ہیں اور ان شرائع کے وہ مکلف ہیں، نیز ان کے ترک پر وہ عقاب کے مستحق ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سود خوری پر ان کی مذمت کی ہے اور یہ بتایا کہ اس پر انہیں سزا بھی دی گئی ہے۔

قول باری ہے (لَٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ، مگر ان میں سے جو لوگ پختہ علم رکھنے والے ہیں) قتادہ سے مروی ہے کہ لفظ "لکن" یہاں استثناء کے معنی دے رہا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ لفظ الّا اور لفظ لکن کبھی نفی کے بعد ایجاب یا ایجاب کے نفی میں ایک جیسے ہوتے ہیں۔ الّا کا اطلاق کر کے اس سے لکن مراد لیا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً) اس کے معنی ہیں لیکن اگر وہ اسے خطاءً قتل کر دے تو ایک غلام آزاد کرنا ہو گا۔

اس جگہ الّا کو لکن کی جگہ لایا گیا۔ تاہم لکن حرف الّا سے اس چیز میں جدا ہے کہ الّا کے ذریعے کل میں سے بعض کو خارج کر دیا جاتا ہے اور لکن ایک کے بعد بھی ہو سکتا ہے مثلاً آپ یہ کہیں " ماجاءنی زید لکن عمرو" (میرے پاس زید نہیں آیا لیکن عمر آیا) لکن کی حقیقت استدراک یعنی ماقبل کے کسی بیان کی تلافی کرنا یا غلطی کی اصلاح کرنا ہے جبکہ الّا تخصیص کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

غلو فی الدین کیا ہے؟

قول باری ہے (یَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ، اے اہل کتاب! اپنے دین میں غلو نہ کرو) حسن سے مروی ہے کہ یہ یہود و نصاریٰ کو خطاب ہے کیونکہ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں اتنا غلو کیا کہ انہیں انبیاء کے درجے سے بلند کر کے الٰہ بنا لیا، یہودیوں نے بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مخالفت میں غلو کیا اور انہیں ان کے مرتبے اور درجے سے گرا دیا۔

اس طرح دونوں گروہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے معاملے میں غلو سے کام لیا۔
دین میں غلو کا مفہوم یہ ہے کہ حق کی حد سے تجاوز کیا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رمی جمار کے لیے کنکریاں پکڑانے کو کہا۔
حضرت ابن عباسؓ نے ان کنکریوں کو اپنی دونوں انگلیوں کے درمیان رکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف پھینکنا شروع کر دیا۔ آپ ان کنکریوں کو ہتھیلی پر رکھ کر الٹتے پلٹتے رہے اور فرماتے گئے (بمثلهن، بمثلهن، ایاکم والغلو فی الدین فانما هلك من قبلکم بالغلو فی دینهم، ان ہی جیسی کنکریاں، ان ہی جیسی کنکریاں، دین میں غلو کرنے سے بچو کیونکہ تم سے پہلی امتیں دین میں غلو کرنے کی بنا پر ہلاک ہو گئیں)۔
اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ "اللہ کا دین کوتاہی کرنے والے اور غلو کرنے والے کے درمیان ہے"۔

کلمۃ اللہ سے کیا مراد ہے؟

قول باری ہے (وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ، اور ایک فرمان تھا جو اللہ نے مریم کی طرف بھیجا اور اللہ کی طرف سے ایک روح تھی) اللہ تعالیٰ نے حضرت مسیح علیہ السلام کو کلمۃ اللہ کہا ہے اس کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اللہ کے کلمہ سے وجود میں آئے۔ اللہ کا کلمہ اس کا قول کُنْ فَيَكُونُ، ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے) ہے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا وجود میں آنا اس معتاد طریقے سے نہیں ہوا جو عام مخلوقات کے لئے رکھا گیا ہے یعنی جنسی ملاپ کے ذریعے۔
دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ بھی اسی طرح ذریعۂ ہدایت تھے جس طرح اللہ کا قول اور

اس کا کلمہ ذریعۂ ہدایت ہوتا تیسرا قول یہ ہے کہ وہ بشارت تھی جو انبیاء سابقین پر نازل ہونے والی کتابوں میں اللہ تعالیٰ نے آپ کے متعلق دی تھی۔

قولِ باری (وَرُوحٌ مِّنْهُ) اس لیے کہا کہ اللہ کے حکم سے حضرت جبریلؑ کے پھونک مارنے سے شکم مادر میں آپ جاگزیں ہوئے۔ نفخ یعنی پھونک مارنے کو بھی روح کہتے ہیں ذی الرمہ کا شعر ہے

ے فقلت له ارفعها الیك واحیها بروحك واقتته لها قیتة قدرا

میں نے اس سے کہا آگ اپنی طرف کر لو اور اسے آہستہ آہستہ پھونک مار کر جلاؤ اس طرح کہ اس کی چنگاریاں اڑ نہ جائیں اور آگ بجھ نہ جائے)۔

یہاں شاعر نے 'بروحك' کہہ کر 'بنفخك' (اپنی پھونک کے ذریعے) مراد لیا ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو روح کے نام سے اس لیے موسوم کیا کہ لوگ آپ کے ذریعے اسی طرح زندہ ہو جاتے تھے جس طرح روحوں کے ذریعے زندہ رہتے ہیں۔ اس معنی میں قرآن مجید کو اس قول باری (وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا، اور اسی طرح ہم نے آپ کی طرف وحی یعنی اپنا حکم بھیجا ہے)

ایک اور قول ہے کہ حضرت عیسیٰ بھی لوگوں کی ارواح کی طرح ایک روح تھے اللہ تعالیٰ نے ان کی عظمت اور شرف بیان کرنے کے لیے اپنی طرف ان کی نسبت کر دی جس طرح 'بیت اللہ' اور 'سماء اللہ' کا مفہوم ہے۔

قولِ باری ہے (يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا، اللہ تعالیٰ تمھارے لیے احکام کی توضیح کرتا ہے تاکہ تم بھٹکتے نہ پھرو) آیت کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ (اَنْ تَضِلُّوْا) بمعنی 'لِئَلَّا تَضِلُّوْا' ہے یعنی "تاکہ تم بھٹکتے نہ پھرو"۔ یہاں حرف 'لا' اسی طرح محذوف ہے جس طرح قسم کی صورت میں محذوف ہوتا ہے مثلاً آپ کہیں "واللہ ابرح قاعدًا" (بخدا، میں تو بیٹھا ہی رہوں گا) اس قول میں اصل ترکیب کے لحاظ سے فقرہ یوں ہے "واللہ لا ابرح قاعدًا" شاعر کا قول ہے۔

ع تاللہ یبقی علی الایام ذو حید

بخدا، زمانے کی گردشوں کے مقابلے میں تو جنگلی بیل بھی باقی نہیں رہتا (انسان کی کیا حقیقت ہے)

یہاں 'یبقی' کے معنی 'لا یبقی' کے ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ آیت کا مفہوم ہے "تمھاری گمراہی کو ناپسند کرنے کی بنا پر اللہ تعالیٰ تمھارے سامنے احکام کی توضیح کرتا ہے جس طرح قول ہے۔ (وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ، گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے پوچھو۔

سُورَةُ المَائِدَة

پابندیٔ عہد و معاہدہ

ارشادِ باری ہے (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ، اے ایمان لانے والو، بندشوں کی پوری پابندی کرو) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، مطرف، ربیع، ضحاک، سدی، ابن جریج اور ثوری کا قول ہے کہ اس مقام پر عقود سے عہود مراد ہے۔

معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد زمانہ جاہلیت میں کیے گئے معاہدے وغیرہ ہیں۔ حضرت جبیر بن مطعمؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔ (لاحلف فی الاسلام وایما حلف الجاھلیۃ فلم یزدہ الاسلام الا شدۃ، اسلام میں کوئی حلف نہیں۔ زمانہ جاہلیت میں کیے گئے حلف کو اسلام نے اور مضبوط کر دیا ہے)۔

ابن عیینہ نے عاصم الاحول سے نقل کیا ہے کہ میں نے حضرت انسؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے گھر کے احاطے میں بیٹھ کر مہاجرین و انصار کے درمیان مواخات کا معاہدہ کرایا تھا، ابن عیینہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرات انصار و مہاجرین کے درمیان صرف بھائی چارے کا رشتہ قائم کر دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَالَّذِینَ عَقَدَتْ أَیْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِیبَهُمْ، وہ لوگ جن سے تمہارے عہد و پیمان ہوں تو ان کا حصہ انہیں دو) مفسرین کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لوگ اسلام کے ابتدائی زمانے میں نسب کی بجائے حلف اور معاہدے کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے تھے۔

درج بالا آیت کا یہی مفہوم ہے یہاں تک کہ وہ وقت آ گیا جب اللہ تعالیٰ نے رشتہ داروں کو حلیف کے مقابلے میں اولیٰ قرار دیا اور فرمایا (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ، اور کتاب اللہ میں رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق

رکھتے ہیں بہ نسبت دوسرے مومنین اور مہاجرین کے)۔

اس طرح ایک دوسرے کی مدد اور وراثت پر مبنی حلف یعنی دوستی کا معاہدہ زمانۂ اسلام میں بھی باقی اور ثابت رہا۔ رہ گیا آپ کا یہ ارشاد کہ (لاحلف فی الاسلام) تو اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ کے نزدیک شاید وہ معاہدہ مراد ہو جو زمانۂ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی طرز کا ہو۔ کیونکہ اس زمانے میں یہ معاہدے بہت سی ایسی باتوں پر مشتمل ہوتے تھے جن کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں تھی۔

نیز یہ کہ آپ نے شاید حلف کی بنا پر توارث کا حکم منسوخ ہو جانے کے بعد یہ فرمایا ہو۔ زمانۂ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی کئی صورتیں تھیں، ایک صورت یہ تھی کہ معاہدے کی بنیاد ایک دوسرے کی مدد ہو مثلاً معاہدہ کرتے وقت ایک شخص دوسرے سے کہتا: "میرا خون تیرا خون ہے، مجھے گرانا تجھے گرانا ہے، تو میرا وارث ہوگا اور میں تیرا وارث ہوں گا"

اس طرح دو شخص اس بنیاد پر معاہدہ کر لیتے کہ ہر ایک دوسرے کی مدد کرے گا۔ اس کا دفاع کرے گا اور حق و باطل ہر امر میں اس کی حمایت کرے گا۔ ایسی شرطیں اسلام میں جائز نہیں ہیں۔ کیونکہ امر باطل میں بھی ایک دوسرے کی مدد اور حمایت کا سرے سے جواز ہی نہیں ہے اور نہ ہی اس امر کا کہ اپنی جائیداد رشتہ داروں سے سمیٹ کر اور انہیں اس سے محروم رکھ کر وراثت کے طور پر حلیف کی جھولی میں ڈال دے۔

زمانۂ جاہلیت میں ہونے والے معاہدوں کی ایک یہ صورت تھی جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں تھی۔ کبھی یہ لوگ ایک دوسرے کی حمایت اور ایک دوسرے کے دفاع کی بنیاد پر بھی معاہدے کرتے تھے۔ یہ لوگ اس قسم کے معاہدے کرنے پر مجبور تھے کیونکہ ان لوگوں کی زندگیوں میں اجتماعیت کا رنگ نہیں تھا نہ کوئی ہیئت حاکمہ تھی جو مظلوم کو ظالم سے اس کا حق دلاتی اور طاقتور کو کمزور کی ایذا رسانی سے باز رکھتی اس لیے ضرورت کے تحت وہ لوگ ایک دوسرے کے ساتھ دوستی اور امداد کے معاہدے کر لیتے اور اس طرح ایک دوسرے کے شر سے محفوظ رہتے اور ایک دوسرے کی پناہ میں زندگی بسر کرتے۔

زمانۂ جاہلیت کے معاہدوں میں یہی مقاصد کارفرما ہوتے، اسی بنا پر لوگوں کو جوار یعنی پڑوس کی ضرورت بھی پیش آتی تھی۔ اس کی صورت یہ ہوتی کہ کوئی شخص، یا گروہ یا کوئی قافلہ کسی قبیلے کے پڑوس میں آجاتا اور ان کی اجازت اور امان سے وہاں ڈیرے ڈال دیتا۔

اس صورت میں پھر اسے اس قبیلے کی طرف سے کسی قسم کی تکلیف یا نقصان پہنچنے کا اندیشہ ختم ہو جاتا۔ اس وضاحت کی روشنی میں اس بات کا امکان ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد (لاحلف فی الاسلام) سے اسی قسم کے معاہدے مراد لیے ہوں۔

اسلام کے ابتدائی زمانے میں بھی اس قسم کے معاہدوں کی ضرورت پیش آجاتی تھی کیونکہ مسلمانوں کے دشمنوں یعنی مشرکین مکہ، یہود مدینہ اور منافقین کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا، اہل اسلام کی کثرت ہو گئی، انہیں دشمنوں پر غلبہ نصیب ہوا اور وہ اپنی حفاظت آپ کرنے کے قابل ہو گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خبر دی کہ اب اس کے باہمی معاہدوں کی ضرورت باقی نہیں رہی۔

کیونکہ تمام مسلمان اب یکجان ہو گئے تھے اور دشمنوں کے مقابلے میں ان کی حیثیت اب ایک فرد واحد کی بن گئی تھی، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ایک دوسرے کی مدد اور ایک دوسرے کی حمایت واجب کر دی تھی۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، مومن مرد اور مومن عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے حمایتی اور سرپرست ہیں وہ نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہیں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَلْمُؤْمِنُوْنَ ید علی من سواھم، تمام اہل ایمان دوسروں کے مقابلے میں ایک ہاتھ یعنی ایک فرد واحد کی طرح ہیں) نیز آپ کا ارشاد ہے۔ (ثلاث لا یغل علیھن قلب مومن اخلاص العمل للہ والنصیحۃ لولاۃ الامر ولزوم جماعۃ المسلمین فان دعوتھم تحیط من ورائھم، تین باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق مومن کے دل میں کوئی کھوٹ نہیں ہوتا، اللہ کے لیے اخلاص عمل، حکمرانوں کے لیے خیر خواہی اور مسلمانوں کی جماعت سے وابستگی، مسلمانوں کی دعائیں ان کے پیچھے سے ان کا احاطہ کیے ہوئے ہوتی ہیں)۔

اس طرح حلف کی بنا پر ایک دوسرے کی مدد کا سلسلہ ختم ہو گیا اور اس کے ساتھ جوار کا مسئلہ بھی اختتام کو پہنچ گیا، اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم سے فرمایا تھا (لعلک ان تعیش حتٰی تری المراۃ تخرج من القادسیۃ الی الیمن بغیر جوار، شاید تمہاری عمر اتنی دراز ہو جائے کہ تم ایک عورت کو تنہا قادسیہ سے یمن تک جوار کے بغیر سفر کرتے ہوئے دیکھ سکو)

اسی بنا پر آپ نے فرمایا تھا (لاحلف فی الاسلام) رہ گیا آپ کا یہ ارشاد (وما کان من حلف

فی الجاهلیۃ فلم یزدہ الاسلام الا شدۃ) تو اس سے آپ کی مراد عہد کا پورا کرنا ہے۔ اس بات کو عقل انسانی بھی جائز قرار دیتی ہے اور اس کے نزدیک یہ ایک مستحسن امر ہے مثلاً وہ معاہدہ جو زبیر بن عبد المطلب نے کیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ایک معاہدہ جو ابن جدعان کے گھر کے احاطے میں طے پایا تھا اور جس میں میں بھی موجود تھا۔ مجھے یہ پسند نہیں کہ اس معاہدے سے غداری کے صلے میں مجھے سرخ اونٹ مل جائیں۔ بنو ہاشم، بنو زہرہ اور بنو تیم نے آپس میں یہ معاہدہ کیا تھا کہ وہ مظلوم کا اس وقت تک ساتھ دیتے رہیں گے جب تک گرمی کی وجہ سے اس کا جسم پسینے سے شرابور ہوتا رہے گا۔

یعنی جب تک اس کی دادرسی نہیں ہو جائے گی، اگر مجھے زمانۂ اسلام میں اس قسم کے معاہدے کی دعوت دی جاتی، تو میں اسے قبول کر لیتا۔" یہ معاہدہ حلف الفضول کے نام سے مشہور ہوا، ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس معاہدے کا ذکر فرمایا ہے وہ مظلوم کی حمایت اور زندگی کے گذران کے سلسلے میں ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی کرنے اور ایک دوسرے کی خبر گیری کے متعلق تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ آپ نبوت سے قبل اس معاہدے کے وقت موجود تھے اور اگر آپ کو زمانۂ اسلام میں اس جیسے معاہدے کی دعوت دی جاتی تو آپ ضرور اسے قبول کر لیتے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو اس کا حکم دیا ہے اور عقل انسانی کے نزدیک بھی یہ ایک مستحسن فعل ہے بلکہ شریعت کے ورود سے قبل عقل انسانی کے نزدیک ایسا اقدام واجب تھا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس ارشاد (لا حلف فی الاسلام) سے آپ کی مراد یہ ہے کہ اسلام میں ایسا معاہدہ نہیں ہو سکتا جسے شریعت مباح سمجھتی نہ ہو اور نہ ہی عقل انسانی اس کی اجازت دیتی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "میں مطیبین کے معاہدے میں موجود تھا اس وقت میں نوعمر تھا اور مجھے یہ پسند نہیں کہ اگر میں اس معاہدے کو توڑ دوں تو مجھے اس کے بدلے سرخ اونٹ مل جائیں۔

حلف المطیبین اس معاہدے کا نام ہے جو قریش کے درمیان ہوا تھا اور اس میں یہ طے پایا تھا کہ جو لوگ حرم کے اندر قتال کر کے اس کی بے حرمتی کے مرتکب ہوں گے ان کے خلاف مشترکہ طور پر اقدام کیا جائے گا۔ اس لیے آپ کے ارشاد (وما کان فی الجاهلیۃ فلم یزدہ الاسلام

الاشدۃ) سے مراد حلف المطیبین اور حلف الفضول جیسے معاہدے ہیں۔

نیز اس سے ہر ایسا معاہدہ اور باہمی عقد مراد ہے جسے پورا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اس سے وہ وعدہ مراد نہیں ہے جس کی بنیاد معصیت پر ہو اور شریعت میں جس کے جواز کی کوئی گنجائش نہ ہو۔ لغت میں عقد کے معنی باندھنے اور بندھن کے ہیں جب آپ رسی باندھ دیں اور اس میں گرہ ڈال دیں تو آپ کہیں گے" عقدت الحبل "(میں نے رسی باندھ دی) مستقبل کی قسم کو بھی عقد کا نام دیا جاتا ہے۔

ارشادِ باری ہے (لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا، مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو ان پر وہ تم سے ضرور مواخذہ کرے گا) معاہدے اور حلف کو بھی عقد کہا جاتا ہے۔

ارشادِ باری ہے (وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ، جن لوگوں سے تمھارے عہد وپیمان ہیں انہیں ان کا حصہ دو) ابو عبیدہ نے قولِ باری (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کی تفسیر میں کہا ہے اس سے مراد معاہدے اور قسمیں ہیں۔

حضرت جابرؓ سے (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کے سلسلے میں مروی ہے کہ یہ نکاح، بیع، حلف اور عہد کے عقود ہیں۔ زید بن اسلم نے اس میں اپنی طرف سے عقد شراکت اور عقد یمین کا بھی اضافہ کیا ہے۔ وکیع نے موسیٰ بن عبیدہ سے اور انہوں نے اپنے بھائی عبداللہ بن عبیدہ سے روایت کی ہے کہ عقود کی چھ قسمیں ہیں۔

عقود کی چھ اقسام

عقد یمین یعنی مستقبل کی قسم، عقد نکاح، عقد عہد، عقد بیع، عقد شراء اور عقد حلف یعنی معاہدہ۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ عقد اس اقدام کو کہتے ہیں جس کے تحت عقد کرنے والا کسی ایسے کام کی گرہ ڈال دیتا ہے جسے وہ خود سرانجام دینا چاہتا ہے یا کسی اور کے ذمے اس طرح لگا دیتا ہے کہ اس پر اس کام کو انجام دینا لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ لغت میں عقد کے معنی باندھنے کے ہیں۔

پھر اس معنی کو قسم اور بیع وشراء کے عقود وغیرہ کی طرف منتقل کر دیا گیا اس لیے اس لفظ سے اس بات کو پورا کرنے کا لزوم اور اس کا ایجاب مراد ہوتا ہے جس کا عاقد نے ذکر کیا ہے یہ

مفہوم عقد کی ان صورتوں کو شامل ہوتا ہے جن کے وقوع پذیر ہونے کا آنے والا وقت یعنی مستقبل میں انتظار کیا جاتا ہے اور انہیں نگاہ میں رکھا جاتا ہے۔

اس لیے بیع، نکاح، اجارہ اور معاوضوں پر مبنی تمام عقود کو عقود کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ اس قسم کا عقد کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک اسے پورا کرنے اور سرانجام دینے کا ذمہ اٹھاتا ہے۔ مستقبل کی قسم کو اس لیے عقد کہا جاتا ہے کہ قسم کھانے والا جس کام کے کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھاتا ہے اسے پورا کرنے کی ذمہ داری بھی لیتا ہے۔

شراکت اور مضاربت کو عقد کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ ہم نے جس طرح ذکر کیا ہے، اس میں بھی اس شرط کو پورا کرنے کا اقتضا رہوتا ہے جو آپس میں منافع تقسیم کرنے اور اپنے شریک کے لیے کام کرنے کے سلسلے میں فریقین میں سے ہر ایک کی طرف سے دوسرے کے لیے مقرر کی جاتی ہے اور ہر ایک اسے پورا کرنے کی ذمہ داری اٹھاتا ہے۔ عہد اور امان کی بھی یہی صورت ہے اس لیے کہ عہد کرنے والا اور امان دینے والا اسے پورا کرنا اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ شرط جسے کوئی انسان مستقبل میں کوئی کام کرنے کے سلسلے میں اپنے اوپر کر لیتا ہے، عقد کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔

یہی کیفیت نذر کی صورتوں کی بھی ہے، اسی طرح کوئی شخص اپنے اوپر کسی عبادت کی ادائیگی لازم کر لے یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو تو یہ بھی عقد کہلائے گی۔ لیکن اگر عقد کی کوئی ایسی صورت ہو جس کا مستقبل کے مفہوم سے کوئی تعلق نہ ہو یعنی اس کے وقوع کا انتظار نہ ہو بلکہ اس کا تعلق کسی ایسے امر سے ہو جو گذر چکا ہو اور وقوع پذیر ہو چکا ہو تو اسے عقد نہیں کہیں گے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دے تو اسے عقد کا نام نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اس سے یہ کہے کہ "جب تو گھر میں داخل ہو گی تو تجھے طلاق ہو جائے گی" تو اس کا یہ قول عقد یمین ہو گا۔ اگر کوئی یہ کہے "بخدا، میں گھر میں داخل ہوا تھا" تو اس صورت میں یہ عاقد نہیں کہلائے گا۔ لیکن اگر وہ یہ کہتا " میں کل صبح گھر میں ضرور داخل ہوں گا" تو اس صورت میں عاقد بن جاتا ہے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ماضی میں کسی چیز کا ایجاب درست نہیں ہوتا مستقبل میں درست ہو جاتا ہے۔ اگر وہ یہ کہتا " مجھ پر گھر میں گذشتہ کل داخل ہونا لازم ہے" تو یہ ایک

لغو اور بے معنی کلام ہوتا، اور اس کا وقوع پذیر ہوتا محال ہوتا۔ لیکن اگر وہ یہ کہتا "مجھ پر آنے والے کل میں گھر میں داخل ہونا لازم ہے" تو یہ ایجاب ہوتا اور اس پر عملدر آمد ہو جاتا۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ عقد کسی کام کی اس صورت کا نام ہے جس کے ساتھ مستقبل میں کوئی حکم لازم ہوتا ہو۔ مستقبل کی قسم کو اس لیے عقد کا نام دیا جاتا ہے کہ قسم کھانے والا اپنے اوپر قسم پر عمل پیرا ہونے کی بات لازم کر لیتا ہے یہ مفہوم ماضی کی صورت میں معدوم ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے" بخدا میں زید سے ضرور کلام کروں گا" تو یہ کہہ کر وہ زید سے کلام کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہتا ہے" بخدا، میں زید سے کلام نہیں کروں گا" تو اپنے اس قول کے ذریعے وہ کلام کرنے کی نفی کو اپنے اوپر لازم کر لیتا ہے اور قسم کے اندر جس کام کی نفی یا اثبات کا ذکر کرتا ہے اپنے اوپر اسے موکد کر دیتا ہے۔

اس تاکید کی بنا پر جو لفظ کے اندر موجود ہوتی ہے اس کے اس قول کو عقد کا نام دیا جاتا ہے اسے اس رسی کی گرہ کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے جو اس کے ہاتھ میں ہوتی ہے اور وہ اس گرہ کے ذریعے بندھن کو مضبوط کر دیتا ہے۔ اسی بنا پر نذر کو عقد اور قسم کا نام دیا گیا ہے۔ کیونکہ نذر ماننے والا اس نذر کو اپنے اوپر لازم کر دیتا ہے اور ایک کام کے کرنے یا نہ کرنے کی بات کو اپنے اوپر موکد کر لیتا ہے۔

لیکن جب خبر یعنی کہے ہوئے جملے کے مفہوم کو ماضی کی طرف موڑ دیا جائے گا تو اس صورت میں نہ یہ عقد کہلائے گا نہ اس میں ایجاب پایا جائے گا اور نہ ہی اس میں نذر کا مفہوم موجود ہوگا۔ یہ بات ہمارے بیان کردہ اس مفہوم کو واضح کر دیتی ہے کہ عقد وہی ہوتا ہے جو تاکید کی صورت میں ہو اور اپنے اوپر لازم کر لینے کے طور پر ہو۔ عقد کا تعلق مستقبل کے معنی اور مفہوم سے ہوتا ہے، ماضی سے نہیں ہوتا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد یعنی باندھنے کی ضد حل یعنی کھولنا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو بات وقوع پذیر ہو چکی ہے اسے اس کی متعلقہ کیفیت سے کھول کر علیحدہ کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا بلکہ ایسا کرنا از قبیل محال ہے۔

اس لیے جب حل یعنی کھولنا ماضی میں وقوع پذیر چیز کی ضد نہیں ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ عقد نہیں ہے۔ کیونکہ اگر یہ عقد ہوتا تو اس کی ضد حل کا بھی وجود ہوتا۔ جس کے ساتھ اسے موصوف کیا جا سکتا۔ جس طرح مستقبل سے تعلق رکھنے والے عقد کی صورت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ شوہر کا یہ قول" اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے" اور "جب

کل ہو گا تو تجھے طلاق ہے" عقد ہے لیکن اسے انتقاض اور فسخ لاحق نہیں ہوتا یہ عقد تو ہے لیکن اس کے نقیض یعنی حل کا وجود نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس عقد کے حل کا وجود اس طرح ممکن ہے کہ شرط کے وجود سے پہلے ہی اس عورت کی موت واقع ہو جائے اس عقد کو اس کی ضد حل کے ساتھ موصوف کیا جا سکتا ہے۔

اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "اس کوزے میں موجود پانی اگر میں نہ پیوں تو میرا غلام آزاد ہے تو کوزے میں پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں اس کی قسم کا انعقاد نہیں ہو گا۔ یہ عقد بھی نہیں ہو گا کیونکہ اس کے نقیض یعنی حل کا وجود نہیں ہے۔

لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر میں آسمان میں نہ چڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے" تو قسم کے انعقاد کے ساتھ ہی وہ حانث ہو جائے گا۔ کیونکہ اس عقد کا نقیض یعنی حل موجود ہے اگرچہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ وہ اپنی قسم کبھی پوری نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے اپنی قسم کی گرہ ایسی بات پر باندھی ہے جو اگرچہ معقول ہے لیکن وہم حد تک ہے۔ اس لیے کہ آسمان پر چڑھنا معقول اور متوہم ہے اور اس کا ترک بھی معقول اور ممکن ہے لیکن ایسے پانی کا پینا جو سرے سے موجود ہی نہ ہو اس کا توہم بھی محال ہے اس لیے یہ عقد نہیں ہے۔

قول باری (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) ان عہود کو پورا کرنے اور ان ذمہ داریوں کو نبھانے کے لزوم پر مشتمل ہے جو ہم حربیوں، ذمیوں اور خوارج وغیرہ کے ساتھ کرتے ہیں۔ اسی طرح اس میں نذر اور قسم کو پورا کرنے کا لزوم بھی موجود ہے۔

یہ اس قول باری کی نظیر ہے (

۔اللہ کے ساتھ کیئے گئے عہد کو پورا کرو جب تم عہد کرو، اور اپنی قسموں کو پختہ کرنے کے بعد نہ توڑو) نیز (وَاَوْفُوْا بِعَھْدِیْ اُوْفِ بِعَھْدِکُمْ ، میرے ساتھ کیئے گئے عہد کو پورا کرو میں تمہارے ساتھ کیئے گئے عہد کو پورا کروں گا) اللہ کے ساتھ کیا گیا عہد اس کے اوامر ونواہی ہیں۔ قول باری (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے " اللہ کے ان عقود کو پورا کرو جو اس نے حرام وحلال کے سلسلے میں کیئے ہیں۔ حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد عقود دین ہیں۔ یہ قول باری بیع وشرار کے عقود، نیز اجارہ اور نکاح کے عقود اور اس دائرے میں آنے والے تمام چیزوں کے عقود کو پورا کرنے کا مقتضی ہے۔

اس لیے جب کبھی کسی عقد کے جواز یا عدم جواز، کسی نذر کی صحت اور اس کے لزوم کے

بارے میں اختلاف رائے ہوجائے تو اس صورت میں اس قول باری سے استدلال درست ہوگا۔ کیونکہ اس کا عموم ان تمام کے جواز کا مقتضی ہے، اس ضمن میں کفالت، اجارہ اور بیع وشراء کی تمام صورتیں آتی ہیں۔

اس قول باری سے کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال کے جواز کے سلسلے میں استدلال بھی جائز ہے نیز کفالت کی ان صورتوں کو مستقبل کی شرطوں کے ساتھ مشروط کرنے کے جواز پر بھی اس قول باری سے استدلال درست ہے۔ کیونکہ آیت میں ان میں سے کسی صورت کے اندر فرق نہیں کیا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (المسلمون عند شروطھم) مسلمان اپنی شرطوں کی پاسداری کرتے ہیں) اس قول باری (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) کے ہم معنی ہے۔ اس میں ان تمام شرطوں کو پورا کرنے کے سلسلے میں عموم ہے جو کوئی انسان اپنے اوپر عائد کرلے جب تک ان میں سے کسی شرط کی تخصیص کے لیے کوئی دلالت قائم نہ ہوجائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب کوئی شخص اپنے اوپر کسی غیر کے لیے کوئی قسم یا نذر یا شرط لازم کرلے تو کیا اس کے لیے اسے پورا کرنا واجب ہوگا اور اس کا یہ عقد اس کی اپنی ذات پر منصور ہوگا اور اس بنا پر اس نے جو شرط رکھی ہے اور جو چیز واجب کی ہے وہ اس پر لازم ہوجائے گی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نذر کی تین صورتیں ہیں۔ نذر قربت یعنی ایسی نذر جس کا تعلق نیکی کے کسی عمل سے جو تقرب الٰہی کا ذریعہ بنتا ہو۔ نذر ماننے ہی یہ عمل اس پر واجب ہوجائے گا اگرچہ اصل کے اعتبار سے یہ عمل غیر واجب ہی کیوں نہ ہو کیونکہ قول باری ہے۔ (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ) نیز فرمایا (اَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ)

نیز ارشاد ہے (يُوْفُوْنَ بِالنَّذْرِ، وہ اپنی نذریں پوری کرتے ہیں) نیز فرمایا (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰهِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ۔ اے ایمان لانے والو! ایسی بات کیوں کہتے ہو جو کرتے نہیں، اللہ کو یہ بہت ناپسند ہے کہ ایسی بات کہو جو نہ کرو)۔

یہ بھی ارشاد ہے (وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتٰىنَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ فَلَمَّاۤ اٰتٰىهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ وَتَوَلَّوْا وَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ۔ ان میں سے ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ

سے یہ عہد کیا تھا کہ اگر ہمیں وہ اپنے فضل میں سے عطا کرے گا تو اس میں سے ہم خوب تصدق کریں گے اور خوب نیک کام کریں گے۔ پھر جب اللہ نے ان کو اپنے فضل میں سے دے دیا تو اس میں بخل کرنے اور روگردانی کرنے لگے اور وہ منہ پھیرے ہوئے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے اس نذر کو بعینہٖ پورا نہ کرنے پر ان کی مذمت کی۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کو اپنی نذر پوری کرنے کا حکم دیا تھا جس کا پس منظر یہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے زمانۂ جاہلیت میں ایک دن کے اعتکاف کی نذر مانی تھی، نیز آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (من نذر نذرًا اسماہ فعلیہ ان یفی بہ و من نذر نذرًا ولو یسمہ فعلیہ کفارۃ یمین ،جس شخص نے کوئی نذر مانی اور اسے متعین کر دیا اس پر اسے پورا کرنا لازم ہے اور جس شخص نے تعین کے بغیر مطلقاً نذر مانی اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا)۔

یہ اس نذر کا حکم ہے جو تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے والے کسی نیک عمل سے تعلق رکھتی ہو ایسی نذر کی صورت میں اسے بعینہٖ پورا کرنا لازم ہوگا۔ اس کی ایک اور قسم بھی ہے اس کا تعلق ایسے مباح کام سے ہے جس میں تقرب الٰہی کا پہلو موجود نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یہ نذر مانے گا تو اس پر اسے پورا کرنا لازم نہیں ہوگا اور نہ ہی یہ واجب ہوگی۔

اگر اس نذر میں وہ قسم کی نیت کرے گا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا جبکہ وہ اسے پورا نہ کرے۔ مثلاً کوئی یہ کہے " اللہ کے لیے مجھ پر زید کے ساتھ گفتگو کرنا، یا اس گھر میں داخل ہونا یا بازار تک چل کر جانا لازم ہے"۔

یہ امور مباح کا درجہ رکھتے ہیں اور نذر کی بنا پر لازم نہیں ہوتے۔ اس لیے کہ ہر ایسا عمل جو اصل کے اعتبار سے قربت یعنی تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے والی نیکی نہ ہو وہ ایجاب کی بنا پر قربت نہیں بنتا جس طرح وہ عمل جو اصل کے اعتبار سے واجب نہیں ہوتا نذر کی بنا پر واجب نہیں بنتا اگر اس نذر سے متعلقہ شخص کا ارادہ قسم کا ہو، تو یہ نذر قسم بن جائے گی اور حانث ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

اس کی تیسری قسم نذر معصیت کہلاتی ہے مثلاً کوئی یہ کہے " اللہ کے لیے مجھ پر فلاں شخص کا قتل یا شراب خوری یا فلاں شخص کا مال غصب کرنا لازم ہے"۔ یہ امور اللہ کی معصیت میں داخل ہیں۔ اس لیے نذر کی بنا پر ان کے لیے قدم بڑھانا جائز نہیں ہوگا۔ یہ امور اس کی نذر کے باوجود ممنوع رہیں گے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایسے مباح امور جو تقرب الٰہی کا ذریعہ نہیں بنتے ہیں نذر کی بنا پر واجب نہیں ہوتے جس طرح ممنوع فعل نذر کی بنا پر مباح نہیں بن جاتا اور نہ ہی واجب ہو جاتا ہے اگر اس نے نذر میں قسم کا ارادہ کر لیا ہو اور پھر حانث ہو گیا ہو تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لانذر فی معصیۃ اللہ وکفارتہ کفارۃ یمین، اللہ کی معصیت کی کوئی نذر نہیں، اس کا کفارہ قسم کے کفارے کی طرح ہے)۔

نذر کی تین اقسام ہیں

نذر کی یہ تین قسمیں ہیں۔ قسموں کا انعقاد بھی تین صورتوں یعنی قربت، مباح اور معصیت میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص تقرب الٰہی کا ذریعہ بننے والے کسی نیک کام کی قسم کھا بیٹھے تو اس قسم کی بنا پر وہ کام واجب نہیں ہوتا ہے۔ البتہ اسے اس قسم کو پورا کرنے کے لیے کہا جائے گا لیکن اگر اس نے قسم پوری کرنے کی بجائے توڑ دی تو اس پر کفارہ لازم ہو گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا: "مجھے یہ اطلاع ملی ہے کہ تم نے سارا زمانہ روزے رکھنے کی قسم کھائی ہے۔" حضرت ابن عمرؓ نے اثبات میں جواب دیا۔ جس پر آپؐ نے یہ فرمایا: "ایسا نہ کرو، بلکہ ہر ماہ تین روزے رکھ لیا کرو۔" انہوں نے عرض کیا کہ میرے اندر اس سے زیادہ دنوں کے روزوں کی طاقت ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پھر سمجھایا بالآخر اس پر رضامند کر لیا کہ ایک دن روزہ رکھیں اور ایک دن چھوڑ دیں۔

اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان کی قسم کی بنا پر ان پر صوم الدھر (ہمیشہ روزہ رکھنا) لازم نہیں ہوا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قسم کی بنا پر وہ کام لازم نہیں ہوتا جس کی قسم کھائی گئی ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہے کہ "بخدا میں کل ضرور روزہ رکھوں گا" اور پھر وہ روزہ نہ رکھے تو اس پر اس کی قضا لازم نہیں ہو گی۔ البتہ قسم کا کفارہ لازم ہو جائے گا۔

قسم کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مباح کام کی قسم کھا بیٹھے جس طرح پہلی صورت میں قسم کی وجہ سے اس پر اس کام کا کرنا لازم نہیں ہوتا تھا۔ اسی طرح دوسری صورت میں اس پر اس کا لزوم نہیں ہو گا۔ وہ اگر چاہے تو وہ کام کر لے گا اگر چاہے تو چھوڑ دے گا۔ البتہ حانث ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم ہو گا۔

تیسری قسم کسی معصیت کے ارتکاب کی قسم کھانا ہے۔ قسم کی بنا پر نہ صرف یہ کہ اس کے لیے یہ کام کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ قسم توڑ کر کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرا منھا فلیأت الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ، جو شخص کسی کام کی قسم کھا بیٹھے اور پھر دوسرا کام اسے بہتر نظر آئے تو اسے چاہیئے کہ وہ دوسرا کام کرلے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے)۔

نیز آپ نے فرمایا: "جب میں کسی کام کے کرنے کی قسم کھالیتا ہوں اور پھر دوسرا کام مجھے اس سے بہتر نظر آتا ہے تو میں وہ دوسرا کام کرلیتا ہوں اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دیتا ہوں۔

ارشادِ باری ہے (وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ یُّؤْتُوْٓا اُولِی الْقُرْبٰی وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاکِیْنَ وَالْمُهَاجِرِیْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَلْیَعْفُوْا وَلْیَصْفَحُوْا اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَکُمْ۔ اور جو لوگ تم میں سے بزرگی اور وسعت والے ہیں وہ قرابت والوں کو اور مسکینوں کو اور اللہ کے راستے میں ہجرت کرنے والوں کو کچھ دینے سے قسم نہ کھا بیٹھیں، چاہیئے کہ معاف کرتے رہیں اور درگذر سے کام لیتے رہیں کیا تم یہ نہیں چاہتے کہ اللہ تمہارے قصور معاف کرتا رہے)۔

مروی ہے کہ یہ آیت حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ آپ نے اپنے رشتہ دار مسطح بن اثاثہ کی مالی امداد بند کر دینے کی قسم کھالی تھی کیونکہ اِفک کے واقعہ میں مسطح کی طرف سے حضرت عائشہؓ کے متعلق کچھ بُرے کلمات کہے گئے تھے اور اس معاملے میں انہوں نے کچھ سرگرمی بھی دکھائی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کو اس قسم سے لوٹ جانے اور مسطح کی دوبارہ مالی امداد کرنے کا حکم دیا۔

کون سے جانور حلال ہیں

قولِ باری ہے (اُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیْمَةُ الْاَنْعَامِ، تمہارے لیے مویشی کی قسم کے سب جانور حلال کیے گئے ہیں) انعام کے بارے میں ایک روایت ہے کہ اس سے اونٹ، گائے، بیل اور بھیڑ بکریاں مراد ہیں۔

بعض کا قول ہے کہ انعام کے لفظ کا اطلاق اونٹوں پر ہوتا ہے خواہ صرف اونٹ ہی کیوں

نہ ہوں، گائے، بیل اور بھیڑ بکریوں پر اس لفظ کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب یہ اونٹوں کے ساتھ ہوں لیکن اگر صرف گائے بیل اور بھیڑ بکریاں ہوں تو ان پر اس لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔

حسن سے پہلا قول منقول ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ انعام کے لفظ کا ان تین اصناف پر اطلاق ہوتا ہے اور ہرنوں نیز نیل گایوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس میں کھر مارنے والے جانور داخل نہیں ہوتے کیونکہ انعام کا لفظ ' نعومۃ الوطء ' یعنی قدموں کی نرمی سے ماخوذ ہے۔

ترتیب تلاوت میں انعام سے صید یعنی شکار کو مستثنیٰ کرنا اس قول پر دلالت کرتا ہے ارشاد باری ہے (غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ ، لیکن احرام کی حالت میں شکار کو اپنے لیے حلال نہ کریں) قول باری (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَھَا لَکُمْ فِیْھَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَمِنْھَا تَاْکُلُوْنَ اور مویشی بھی اسی نے بنائے۔ ان میں تمہارے لیے گرم لباس بھی ہے اور دوسرے فائدے بھی ہیں اور ان میں سے تم کھاتے بھی ہو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ کھر مارنے والے جانور انعام میں داخل نہیں ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت میں انعام کا ذکر کرکے ان پر اس قول باری (وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْھَا وَزِیْنَۃً ، اور اس نے پیدا کیے گھوڑے اور خچر اور گدھے تاکہ تم ان پر سواری کرو اور زینت کے لیے بھی) کو عطف کیا اور ان جانوروں کا نئے سرے سے ذکر کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ جانور انعام یعنی مویشیوں میں داخل نہیں ہیں۔

حضرت ابن عباس ؓ سے مروی ہے کہ گائے کے پیٹ میں موجود جنین بھی مویشیوں میں داخل ہے۔ حضرت ابن عباس ؓ کی یہ بات درست ہے کیونکہ گائے انعام میں داخل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (بَھِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ) فرمایا اگرچہ تمام مویشی چوپائے ہوتے ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قول بمنزلہ اس قول کے ہے" احل لکم البھیمۃ التی ھی الانعام" (تمہارے لیے چوپائے حلال کر دیئے گئے جو مویشی ہیں) بھیمہ کو انعام کی طرف مضاف کر دیا گیا اگرچہ یہ اسی طرح ہے جیسے آپ کہیں" نفس الانسان" (نفس انسان)۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ اباحت عقود کو پورا کرنے کی شرط کے ساتھ جس کا آیت میں ذکر ہے مشروط کر دی گئی ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عقود کو پورا کرنا اباحت کی شرط نہیں قرار دی اور نہ ہی اس کا ذکر مجازات یعنی بدلے کے طور پر کیا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے لفظ ایمان کے ساتھ ہم سے خطاب فرمایا ہے۔ جیسا کہ ارشاد ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ)

یہ خطاب اباحت کو صرف اہلِ ایمان تک محدود کرنے کا موجب نہیں ہے بلکہ یہ اباحت جملہ مکلفین کو عام ہے خواہ وہ کافر ہوں یا اہلِ ایمان جس طرح ایک اور جگہ ارشاد ہے یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ فَمَا لَکُمْ عَلَیْھِنَّ مِنْ عِدَّۃٍ تَعْتَدُّوْنَھَا۔

اے ایمان لانے والو! تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لیے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو) یہ حکم اہلِ ایمان اور اہلِ کفر سب کے لیے عام ہے۔ اگرچہ لفظ کا ورود اہلِ ایمان سے خطاب کے ساتھ خاص ہے۔

اسی طرح ہر وہ چیز جسے اللہ نے مسلمانوں کے لیے مباح کر دیا ہے وہ تمام مکلفین کے لیے مباح ہے جس طرح ہر وہ چیز جو اللہ تعالیٰ نے لازم اور فرض کر دی ہے۔ اس کی فرضیت جملہ مکلفین کے لیے ہوتی ہے اِلّا یہ کہ ان میں سے بعض کی تخصیص کی کوئی دلیل موجود ہو۔ اس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ اہلِ کفر ترکِ شریعت پر اسی طرح سزا کے مستحق ہیں جس طرح ترکِ ایمان پر۔

اگر کوئی کہے کہ چوپایوں کی ذبح اس وقت تک ممنوع رہی جب تک اس کے متعلق سمعی دلیل وارد نہیں ہو گئی۔ اب جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو اور شریعت کے ذریعے ذبح کی اباحت کا قائل نہ ہو۔

اس پر اصل کے اعتبار سے ذبح کی ممانعت کا حکم باقی رہے گا۔ اس قول کے قائل کا کہنا ہے کہ کافروں پر خواہ وہ اہلِ کتاب ہوں یا کوئی اور، چوپایوں کی ذبح کی ممانعت ہے۔ اگر وہ چوپائے کو ذبح کریں گے تو عاصی قرار پائیں گے۔ اگرچہ اہلِ کتاب کا ذبیحہ ہمارے لیے مباح ہے۔ اس قائل کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ ملحد کو جانور ذبح کرنے کے بعد کھانے کی اجازت ہے لیکن اسے جانور ذبح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

اس سلسلے میں یہ کہا جائے گا کہ تمام اہلِ علم کے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ اہلِ کتاب اگر اپنے مذاہب کی بنا پر ذبح کا فعل سرانجام دینے پر عاصی قرار پاتے تو پھر ان کے ذبیحہ کا درست اور حلال نہ ہونا واجب ہوتا جس طرح مجوسی کا ذبیحہ حلال نہیں ہوتا۔ اسے اس کے اعتقاد کی بنا پر جانور ذبح کرنے سے روک دیا گیا ہے اس لیے اس کا ذبح کیا ہوا جانور حلال نہیں ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اہلِ کتاب میں سے کوئی شخص جانور ذبح کرکے عصیان کا مرتکب نہیں ہوتا، جانور کی ذبح اس کے لیے بھی اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لیے۔
اس قائل کا یہ کہنا ہے کہ "جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا اعتقاد نہ رکھتا ہو اور شریعت کے ذریعے ذبح کی اباحت کا قائل نہ ہو اس پر اصل کے اعتبار سے ذبح کی ممانعت کا حکم باقی رہے گا" درست نہیں ہے کیونکہ یہود اور نصاریٰ پر چوپایوں کے ذبح کی اباحت کے سلسلے میں انبیاء سابقین کی کتابوں کے ذریعے سمعی حجت اور دلیل قائم ہو چکی تھی۔
نیز قائل کی درج بالا بات اس کی ذبح کی صحت کو مانع نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھے تو ہمارے نزدیک وہ گنہگار ہوگا اور جو لوگ ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھنے کے جواز کے قائل ہیں ان کے لیے ایسے ذبیحہ کا کھانا درست ہوگا۔ اس طرح یہ بات ثابت ہوگئی کہ ذبح کرنے والے کا گنہگار ہونا اس کے ذبح کے عمل کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے۔
قولِ باری ہے (اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ، سوائے ان کے جو آگے چل کر تم کو بتائے جائیں گے) حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، قتادہ اور سدی سے اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد وہ قول ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ تم پر مردار، خون اور وہ تمام چیزیں حرام ہیں جن کی حرمت کا قرآن میں ذکر آیا ہے۔
بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ "سوائے اس صورت کے جو تمہیں بتائی جارہی ہے وہ یہ کہ تم احرام کی حالت میں شکار کا گوشت نہ کھاؤ" اس تفسیر کی رو سے اللہ تعالیٰ نے گویا یوں فرمایا "سوائے اس صورت کے جو تمہیں اسی سلسلۂ خطاب میں بتائی جارہی ہے"۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری (اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ) میں اس مفہوم کا احتمال ہے کہ "سوائے ان کے جن کی تحریم آچکی ہے" جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ اگر یہ مفہوم مراد لیا جائے تو اس صورت میں یہ لفظ مجمل نہیں ہوگا اس لیے کہ جس بات کی تحریم اس سے پہلے آچکی ہے وہ مجمل نہیں بلکہ معلوم ہوگی۔
اس بنا پر قولِ باری (اُحِلَّتْ لَکُمْ بَہِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ) میں مویشی قسم کے تمام چوپایوں کی اباحت کے لیے عموم ہوگا ماسوائے ان کے جن کی ان آیات نے تخصیص کردی جن کے اندر ان میں سے حرام جانوروں کی تحریم کا ذکر ہے اور اس اباحت کو ممانعت کی آیات پر مرتب قرار دیا جائے گا۔

جو یہ ہیں (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ) تا آخر آیت۔

قولِ باری (إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو" سوائے ان کے جن کی حرمت بیان کی جائے گی" اس صورت میں آیت کا اشارہ اس بات کی طرف ہو گا کہ آئندہ کسی وقت ان میں سے بعض جانور ہم پر حرام کر دیئے جائیں گے۔

تاہم یہ بات بھی آیت سے اس کے عموم کو سلب نہیں کرے گی۔ اس قولِ باری میں ایک اور معنی مراد کا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ مویشی قسم کے بعض چوپائے تم پر اس وقت حرام کر دیئے گئے ہیں۔ اس حرمت کی تفصیل بعد میں آئے گی۔

یہ بات قولِ باری (أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ) کے اجمال کی موجب ہے۔ اس لیے کہ اس حکم سے بعض جانور مستثنیٰ کر دیئے گئے ہیں اس بنا پر ہمارے نزدیک یہ قولِ باری مجہول المعنی ہو گا اور اس کے الفاظ اجمالاً اباحت اور ممانعت دونوں پر مشتمل ہوں گے اور اس کا حکم بیان اور تفصیل پر موقوف ہو گا۔

جب لفظ میں اجمال اور عموم دونوں کا احتمال ہو جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے تو ایسی صورت میں ہمارے لیئے اسے عموم کے معنوں پر محمول کرنا اولیٰ اور مناسب ترین بات ہو گی کیونکہ اس صورت میں اس کے حکم پر عمل کرنا ممکن ہو گا اور اس عموم سے وہ چیزیں اور جانور مستثنیٰ ہوں گے جن کی تحریم کا قرآن میں ذکر آیا ہے۔ یعنی مردار، خون اور خنزیر وغیرہ۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) مستقبل میں تلاوت یعنی بیان کا مقتضی ہے نہ کہ ماضی میں۔ اس لیے جن چیزوں کی تحریم اس سے پہلے آچکی ہو گی اس کا بیان اور اس کی تلاوت گویا ہو چکی اس بنا پر آیت میں تلاوت کو اس بیان پر محمول کرنا واجب ہو گا جو بعد میں آنے والی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے وہ تلاوت اور بیان مراد لینا جائز ہے جو ہو چکا ہو اور بعد میں آنے والا بیان مراد لینا بھی جائز ہے۔ اس لیے قرآن کی تلاوت صرف گذرے ہوئے حال تک محدود نہیں ہے کہ اس میں آنے والا حال شامل نہ ہو سکے بلکہ ہم پر مستقبل میں اس کی تلاوت اسی طرح ضروری ہے جس طرح ہم نے ماضی میں اس کی تلاوت کی ہے

اس لیے قرآن کے اس حصے کی جو اس سے پہلے نازل ہو چکا ہے مستقبل میں بھی تلاوت ممکن ہے اس صورت میں آیت کے اندر مذکورہ استثنار کا فائدہ یہ ہو گا کہ اس کے ذریعے مویشی قسم کے ان چوپایوں کے حکم کا باقی رہنا واضح ہو جائے گا جو اس سے پہلے حرام کر دیئے

گئے تھے نیز یہ کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا۔

لیکن اگر لفظ کو استثناء کے بغیر مطلق رکھا جائے گا۔ جب کہ اس سے پہلے بہت سے چوپایوں کی تحریم کا حکم آچکا ہو تو یہ چیز تحریم کے نسخ کو واجب کر دے گی اور تمام چوپایوں کی اباحت لازم ہو جائے گی۔

قول باری (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ۔ لیکن احرام کی حالت میں شکار کو اپنے لیے حلال نہ کریں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے آیت کو ان معنوں پر محمول کیا ہے "سوائے اس کے جو تمھیں بیان کیا جاتا ہے یعنی احرام کی حالت میں شکار کا گوشت کھانا" اس صورت میں (إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ) کے ذریعے شکار مستثنیٰ ہو گا جسے اللہ تعالیٰ نے احرام باندھنے والوں پر حرام کر دیا ہے۔

لیکن اس تاویل سے دوسرے استثناء یعنی (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) کے حکم کا اسقاط لازم آئے گا اور مفہوم کے اعتبار سے اس کی صورت یہ رہ جائے گی "سوائے اس کے جو تمھیں بیان کیا جاتا ہے۔ اور وہ ہے احرام والے پر شکار کی تحریم" اور یہ چیز آیت کی تاویل کے سلسلے میں بے سوچے سمجھے ایک بات اختیار کر لینے کے مترادف ہو گی۔

یہ بات اس چیز کی بھی موجب ہو گی کہ چوپایوں کی اباحت سے استثناء صرف شکار تک ہی محدود رہ جائے گا۔ جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ مردار چوپایہ بھی اباحت کے اس حکم سے مستثنیٰ ہے اس لیے یہ تاویل بے معنی ہو گی۔

پھر اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ قول باری (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) یا تو اس استثناء سے مستثنیٰ ہو جائے جو اس کے متصل ہے اس صورت میں یہ مفہوم ہو گا "سوائے اس کے جو تمھیں بیان کیا جاتا ہے مگر یہ کہ تم احرام کی حالت میں شکار اپنے لیے حلال سمجھو" اگر یہ مفہوم مراد ہوتا تو اس سے حالت احرام میں شکار کی اباحت لازم ہو جاتی۔

کیونکہ شکار ممنوع جانوروں اور چیزوں سے مستثنیٰ ہوتا اس لیے کہ اس صورت میں قول باری (إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ) کا مفہوم یہ ہوتا" شکار کے سوا ان جانوروں میں سے جن کا بیان ہو چکا اور اس کی تحریم بعد میں بیان کی جائے گی" یا (غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) کے معنی یہ ہو جائیں "عقود کی پابندی کرو احرام کی حالت میں شکار کو حلال نہ سمجھتے ہوئے اور تمھارے لیے مویشی قسم کے چوپائے حلال کر دیئے سوائے ان کے جو تمھیں بعد میں بیان کیے جائیں گے"

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰہِ اے ایمان والو! خدا پرستی کی نشانیوں کو بے حرمت نہ کرو) اس آیت کی تفسیر میں سلف سے کئی اقوال منقول ہیں۔

حضرت ابنِ عباسؓ سے مروی ہے کہ شعائر سے مراد مناسکِ حج ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ صفا، مروہ، قربانی کے جانور سب شعائر میں داخل ہیں۔ عطاء کا قول ہے کہ اس سے مراد اللہ کے فرائض ہیں جو اس نے اپنے بندوں کے لیے مقرر کیے ہیں۔

حسن کا قول ہے کہ اللہ کا سارا دین شعائر اللہ ہے۔ کیونکہ قولِ باری ہے (وَمَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ فَاِنَّھَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ، اور جو شخص اللہ کے شعائر کی تعظیم کرے گا تو یہ تعظیم دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے) آیت میں شعائر اللہ سے اللہ کا دین مراد ہے۔

ایک قول ہے کہ اس سے حرم کے نشانات مراد ہیں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو احرام کے بغیر ان سے آگے جانے کی ممانعت کر دی جب وہ مکہ میں داخل ہونا چاہیں۔ یہ تمام وجوہ آیت کے اندر محتمل ہیں۔

شعائر کی اصل یہ ہے کہ یہ اشعار سے ماخوذ ہے یعنی احساس کی جہت سے معلوم کرانا۔ "مشاعر البدن" یعنی حواس اسی سے ماخوذ ہے۔ مشاعر ان مقامات کو کہتے ہیں جنہیں علامتوں کے ذریعے واضح کیا گیا ہو۔ آپ کہتے ہیں "قد شعرت بہ" (میں نے اسے معلوم کر لیا) قولِ باری (لَا یَشْعُرُوْنَ) کے معنی 'لَا یَعْلَمُوْنَ' کے ہیں۔ یعنی وہ نہیں جانتے ہیں۔

شاعر کا لفظ بھی اسی سے ماخوذ ہے اس لیے کہ وہ اپنی فطانت سے ان چیزوں کا احساس کر لیتا ہے جو دوسرے نہیں کر سکتے۔ جب اس کی اصل وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو پھر شعائر علامات کو کہیں گے۔ اس کا واحد شعیرہ ہے جو اس علامت کو کہتے ہیں جس کے ذریعے کسی چیز کا احساس کیا جاتا ہے۔ اور اس کا علم حاصل ہوتا ہے۔

اس لیے قولِ باری (لَا تُحِلُّوْا شَعَآئِرَ اللّٰہِ) اللہ کے دین کے تمام معالم نشانات پر مشتمل ہیں یعنی وہ باتیں جو ہمیں اللہ وحدہٗ نے بتائی ہیں جن کا تعلق دین کے فرائض اور اس کے نشانات سے ہے اور ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم ان سے نہ تو تجاوز کریں، نہ ان سے پیچھے رک جائیں اور نہ ہی انہیں ضائع ہونے دیں۔

یہ مفہوم ان تمام معانی کو سمیٹ لے گا جو شعائر کی تاویل میں سلف سے منقول ہیں۔ یہ مفہوم اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ احرام کے بغیر حرم میں داخل ہونے کی ممانعت ہے نیز حرم

میں قتال کے ذریعے اس کے استحلال کی بھی ممانعت ہے اور یہاں پناہ لینے والوں کو قتل کرنا بھی ممنوع ہے۔

یہ چیز صفا اور مروہ کے درمیان سعی کے وجوب پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ یہ دونوں مقامات شعائر اللہ میں داخل ہیں۔ مجاہد سے روایت کے مطابق ان دونوں مقامات کا طواف حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں داخل تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ نے بھی ان کا طواف کیا تھا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ شعائر اللہ میں داخل ہیں۔

قولِ باری ہے (وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ) نہ حرام مہینوں میں سے کسی کو حلال کر لو) حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے حرام مہینے کو حلال کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ ان مہینوں میں سے کسی کے اندر قتال کیا جائے کیونکہ قولِ باری ہے (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ، لوگ آپ سے حرام مہینے کے متعلق پوچھتے ہیں کہ اس میں جنگ کرنا کیسا ہے)۔

پھر فرمایا (قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ، کہہ دو کہ اس میں جنگ کرنا بہت بڑا گناہ ہے) ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے اور ہم نے اس کے نسخ کے قائلین کے اقوال بھی بیان کر دیئے ہیں نیز یہ کہ قولِ باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ، مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کر دو) نے اس حکم کو منسوخ کر دیا ہے۔

لیکن عطار کا قول ہے کہ یہ حکم باقی ہے اور اب بھی اشہر حرم میں قتال کی ممانعت ہے۔ قولِ باری (وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ) کے معنی مراد کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے اشہر حرم مراد ہیں۔ عکرمہ کا قول ہے کہ اس سے ذوالقعدہ، ذوالحجہ، محرم اور رجب مراد ہیں۔

اس کی بھی گنجائش ہے کہ اس سے یہ تمام مہینے مراد ہوں اور اس کی بھی گنجائش ہے کہ لفظ کے اقتضار کی رو سے صرف ایک مہینہ مراد ہو اور لفظ کی دلالت کی جہت سے بقیہ مہینوں کا حکم از خود معلوم ہو جائے کیونکہ اشہر حرم سب کے سب ایک ہی حکم کے حامل ہیں۔ اس لیے جب ایک کا حکم بیان ہو جائے گا تو سب کے حکم پر از خود دلالت ہو جائے گی۔

قولِ باری ہے (وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ، نہ قربانی کے جانوروں پر دست درازی کرو اور نہ ان جانوروں پر ہاتھ ڈالو جن کی گردن میں نذر نیاز کی علامت کے طور پر پٹے پڑے ہوئے ہیں۔

ہدی ہراس ذبیحہ کو کہتے ہیں جس کے ذریعے تقرب الٰہی حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی طرح صدقات پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (المبتکر الی الجمعۃ کالمھدی بدنۃً ، جمعہ کی نماز کے لیے اوّل وقت پر جانے والا شخص ایک اونٹ قربانی کرنے والے کی طرح ہے)۔

پھر فرمایا: "اس کے بعد جانے والے کا درجہ گائے قربانی کرنے والے کی طرح ہے اس کے بعد والے کا درجہ بکری، اس کے بعد والے کا مرغی اور اس کے بعد والے کا درجہ انڈا قربانی کرنے والے کی طرح ہے۔" اس حدیث میں آپ نے مرغی اور انڈے کو ہدی کا نام دیا اور اس سے صدقہ مراد لیا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میرا یہ کپڑا ہدی ہے۔" تو اس پر اس کپڑے کو صدقہ کر دینا لازم ہوگا۔ تاہم ہدی کا اطلاق اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریوں کی تینوں اصناف پر ہوتا ہے جنہیں حرم میں لے جا کر ذبح کیا جائے۔

قولِ باری ہے (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ ، اور اگر کہیں گھر جاؤ تو جو قربانی میسر آئے اللہ کی جناب میں پیش کرو) سلف سے لے کر خلف تک اہلِ علم کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہدی کا کم سے کم درجہ بکری ہے۔

قولِ باری ہے (مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ ، مویشیوں میں سے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے اور یہ نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا) اسی طرح ارشاد ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَۃِ اِلَی الْحَجِّ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ ، جو شخص حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے وہ حسب مقدور قربانی دے)۔

تمام فقہاء کے نزدیک اس کا کم سے کم درجہ بکری ہے۔ ہدی کے اسم کا جب اطلاق ہوتا ہے تو اس کا مفہوم حرم کے اندر درج بالا اصناف ثلاثہ یعنی اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریوں کے ذبح کو شامل ہوتا ہے۔

قولِ باری (وَلَا الْھَدْیَ) سے مراد اس ہدی پر دست درازی کرنے کی ممانعت ہے جسے حرم میں ذبح کے لیے متعین کر لیا گیا ہو۔ احلال یعنی دست درازی سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے سوا اسے کسی اور مصرف میں لایا جائے۔

اس میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ جب ہدی کا مالک اسے بیت اللہ کی طرف لے

پہلے یا نذر وغیرہ کی صورت میں اس نے اس کی ذبح اپنے اوپر واجب کر لی ہو تو اب اس سے انتفاع کی ممانعت ہو جائے گی۔

اسی طرح اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ ہدی کے جانور کا گوشت کھانا ممنوع ہے خواہ یہ ہدی نذر کا ہو یا احصار کی بنا پر واجب ہوا ہو یا شکار کے بدلے میں دیا جا رہا ہو۔ ظاہر آیت تو تمتع اور قران کے ہدی کے گوشت کی بھی ممانعت کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ ہدی کا اسم ان دونوں قربانیوں کو بھی شامل ہے۔ لیکن چونکہ ان کے گوشت کے جواز پر دلالت قائم ہو گئی ہے اس بنا پر ان کا گوشت کھانا جائز ہے۔

قول باری (وَلَا الْقَلَآئِدَ) کے معنی ہیں: "اور ان جانوروں پر بھی ہاتھ نہ ڈالو جن کی گردنوں میں پٹے پڑے ہوئے ہیں"۔ قلائد کی تاویل میں سلف سے کئی اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ ہدی ہے یعنی قربانی کا جانور ہے جس کے گلے میں پٹہ پڑا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہدی کے بعض جانوروں کی گردنوں میں پٹے ڈالے جاتے ہیں اور بعض کو نہیں ڈالے جاتے۔ اونٹ اور گائے، بیل کو پٹے ڈالے جاتے ہیں اور بھیڑ بکریوں کو نہیں ڈالے جاتے۔ اللہ تعالیٰ نے ہدی یعنی قربانی کے جانور پر دست درازی کی ممانعت کر دی خواہ اس کے گلے میں پٹہ پڑا ہو یا نہ پڑا ہو۔

مجاہد کا قول ہے کہ جب لوگ احرام باندھ لیتے تو حرم کے درختوں کی چھال کا پٹہ بنا کر اپنی اور اپنے ہدی کی گردنوں میں ڈال لیتے تھے یہ چیز ان کے لیے امن کا پروانہ ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے اس شخص یا جانور پر ہاتھ ڈالنے کی ممانعت کر دی جس کی گردن میں اس طرح کا پٹہ پڑا ہو۔ تاہم انسانوں اور ہدی کے سوا دوسرے جانوروں کے بارے میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

قتادہ سے بھی حرم کے درختوں کی چھال کو پٹہ بنا کر انسانوں اور جانوروں کے گلے میں ڈالنے کے سلسلے میں اس قسم کی روایت ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ (وَلَا الْقَلَآئِدَ) سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے جانوروں کی گردنوں میں پڑے ہوئے پٹے صدقہ کر دیئے جائیں۔ اور ان سے کوئی فائدہ نہ اٹھایا جائے۔

حسن سے مروی ہے کہ ہدی کے جانور کے گلے میں جوتوں کا پٹہ ڈال دیا جائے گا۔ اگر یہ نہ ملے تو پرانی مشک کے وسط میں سوراخ کر کے اس کے گلے میں ڈالا جائے گا اور پھر اس کا صدقہ کر دیا جائے گا۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ اُون ہے جسے بٹ کر ہدی کے جانور

کے گلے میں ڈال دیا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہدی کے جانور کو پٹہ ڈالنا بھی قربت اور بندگی ہے اور اس کے ساتھ اس جانور کے ہدی بننے کا حکم متعلق ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جانور کے گلے میں پٹہ ڈال کر اسے حرم کی طرف لے جانے کا ارادہ کر لے تو اس سے وہ جانور ہدی بن جاتا ہے۔ اگرچہ اس نے الفاظ کے ذریعے اسے واجب نہ بھی کیا ہو۔

اس بنا پر جو جانور بھی اس صفت پہ پایا جائے گا وہ ہدی کہلائے گا اور اب نہ اس پر دست درازی ہو گی اور نہ ہی اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہو گی۔ اسے صرف ذبح کر کے اس کا گوشت صدقہ کر دینے کا عمل باقی رہ جائے گا۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایسے جانوروں کے پٹوں کا بھی صدقہ کر دیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں اس کا احتمال موجود ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے قربانی کے جو اونٹ یمن سے منگوائے تھے ان میں سے بعض کو آپ نے مکہ میں نحر یعنی ذبح کیا تھا اور بقیہ کو ذبح کرنے کے لیے آپ نے حضرت علیؓ کو حکم دیا تھا۔ حضرت علیؓ نے آپ سے یہ فرمایا تھا کہ ان پر پڑے ہوئے کپڑوں اور ان کی مہاروں کو صدقہ میں دے دیا جائے نیز ان میں سے کوئی چیز قصاب کو دینے سے بھی منع فرما دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ہم خود اپنے پاس سے قصاب کو اس کی اجرت دیں گے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ہدی کی سواری، اس کا دودھ دوہنا اور اس کے دودھ کو استعمال میں لانا منع ہے اس لیے کہ قول باری (وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ) ان تمام باتوں کو متضمن ہے اللہ تعالیٰ نے اس کے علاوہ اور مقام پر بھی قلائد کا ذکر اس انداز سے فرمایا ہے جو اس کی قربت یعنی قربانی اور تقرب الٰہی کا ذریعہ ہونے پر دلالت کرتا ہے نیز یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں۔

جیسا کہ ارشاد باری ہے (جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ اللہ نے مکان محترم کعبہ کو لوگوں کے لیے (اجتماعی زندگی کے) قیام کا ذریعہ بنایا اور ماہ حرام اور قربانی کے جانوروں اور قلادوں کو بھی اس کام میں معاون بنا دیا)۔

اگر قربانی کے جانوروں اور قلادوں یعنی پٹوں کے ساتھ حرمتوں اور ان حقوق کا تعلق نہ ہوتا جو صرف اللہ کے لیے ہیں جس طرح کہ ماہ حرام اور کعبۃ اللہ کے ساتھ ان کا تعلق ہے تو اللہ تعالیٰ انہیں ماہ حرام اور کعبہ کے ساتھ یکجا کر کے ان امور کی اطلاع نہ دیتا جو لوگوں کے مفادات

ان کی بھلائیوں اور ان کی اجتماعی زندگی کے قیام کے سلسلے میں ان شعائر میں موجود ہیں۔

حکم نے مجاہد سے روایت کی ہے سورۂ مائدہ میں سے صرف دو آیتیں منسوخ ہوئی ہیں ہیں ایک تو یہ آیت (لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللّٰهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ) اسے (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے اور دوسری آیت (فَاِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ) جسے (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے ماہ حرام میں قتال کی تحریم اور ان قلادوں کی منسوخی مراد ہے جو لوگ حرم کے درختوں کی چھال سے پٹے بنا کر اپنے اور اپنے جانوروں کے گلوں میں لٹکا لیتے تھے تاکہ انہیں امن حاصل ہو جائے۔ اس سے قربانی کے جانوروں کے قلادوں کی منسوخی مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم، صحابۂ کرام اور تابعین سے نقل متواتر کے ذریعے ثابت اور باقی ہے۔

مالک بن مغول نے عطار سے قولِ باری (وَلَا الْقَلَائِدَ) کی تفسیر کے سلسلے میں نقل کیا ہے کہ لوگ جب باہر جاتے تو حرم کے درختوں کی چھال کا قلادہ بنا کر گلے میں ڈال لیتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللّٰهِ)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بات کا امکان ہے کہ اہلِ جاہلیت کے عقائد کے مطابق جو لوگ ایسا کرتے اللہ تعالیٰ نے ان پر دست درازی کرنے سے منع فرما دیا ہو۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی لوگوں کو زمانۂ جاہلیت کی ان باتوں پر برقرار رہنے دیا گیا تھا جو عقل کے خلاف نہیں تھیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان میں سے جن باتوں کو منسوخ کرنے کا ارادہ فرمایا گیا ان کی منسوخی کا حکم بھیج دیا گیا۔

اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کو پر ہاتھ ڈالنے سے منع فرما دیا تھا۔ جنہوں نے حرم کے درختوں کی چھال قلادہ بنا کر اپنے گلوں میں ڈال رکھی تھی پھر یہ حکم اس بنا پر منسوخ ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو وہ جہاں کہیں بھی تھے امن عطا کر دیا تھا اور مشرکین کے قتل کا حکم دے دیا تھا الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جاتے۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) اس طرح مشرکین پر حرم کے درختوں کی چھال سے بنے ہوئے قلادوں کی بنا پر دست درازی کی ممانعت کا حکم منسوخ ہو گیا اور دوسری طرف مسلمانوں کو پرسکون صورت حال کی بنا پر ان قلادوں کی ضرورت نہیں رہی تھی۔

اس لیے اس حکم کے باقی رہنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی تھی اور صرف قربانی کے جانوروں کو قلائد پہنانے کا حکم باقی رہ گیا تھا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن ابی الربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں ثوری نے شعبی سے کہ سورۂ مائدہ میں صرف ایک آیت منسوخ ہوئی ہے جو یہ ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰہِ)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن ابی الربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے قتادہ سے قول باری (لَا تُحِلُّوْا شَعَائِرَ اللّٰہِ) تا آخر آیت کے متعلق بیان کیا کہ یہ منسوخ ہو چکی ہے۔

ایک شخص جب حج کے ارادے سے گھر سے چل پڑتا تو گلے میں ببول کی چھال کا پٹہ ڈال لیتا۔ پھر کوئی شخص اس سے تعرض نہ کرتا۔ جب حج سے واپس ہوتا تو بال کا بٹا ہوا قلادہ ڈال لیتا جس کی بنا پر کوئی اسے کچھ نقصان نہ پہنچاتا۔ اس زمانے میں مشرک کو بیت اللہ سے روکا نہیں جاتا تھا۔

چنانچہ مسلمانوں کو ماہ حرام میں قتال کرنے نیز بیت اللہ کے آس پاس تلوار اٹھانے سے روک دیا گیا تھا۔ پھر اس حکم کو قول باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ) نے منسوخ کر دیا۔

یزید بن زریع نے سعید سے، انہوں نے قتادہ سے قول باری (جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَۃَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیَامًا لِّلنَّاسِ وَالشَّھْرَ الْحَرَامَ وَالْقَلَائِدَ) کی تفسیر کے سلسلے میں یہ روایت بیان کی ہے کہ آیت میں مذکورہ امور یعنی بیت اللہ، ماہ حرام اور قلائد کو اللہ تعالیٰ نے زمانہ جاہلیت میں لوگوں کے لیے ایک دوسرے کی زد سے بچنے کے لئے رکاوٹیں بنا دی تھیں۔

چنانچہ حالت یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں ماہ حرام کے اندر ایک شخص کا اپنے باپ کے قاتل سے سامنا ہو جاتا تو وہ اس سے تعرض نہ کرتا اور نہ ہی اس کے قریب جاتا۔ اسی طرح اگر ایک شخص ہر قسم کے جرائم کر گزرتا اور پھر حرم میں آ کر پناہ لے لیتا تو نہ اسے کوئی پکڑتا اور نہ ہی اس کے پاس جاتا۔ اس طرح ایک شخص بھوک کی بنا پر جانوروں کی ہڈیاں اور پٹھے کھا رہا ہوتا اور پھر اس حالت میں اس کے پاس سے پٹے والے قربانی کے جانور گذرتے تو وہ انہیں کچھ نہ کہتا اور نہ ہی ان کے قریب جاتا۔

جب کوئی شخص بیت اللہ کے ارادے سے گھر سے نکلتا تو بال کا بٹا ہوا پٹہ اپنے گلے میں

ڈال لیتا جو اسے لوگوں کی دست درازیوں اور زیادتیوں سے محفوظ رکھتا اسی طرح جب اس کی واپسی ہوتی تو اذخر گھاس یا حرم کے درخت کی چھال اپنے گلے میں لٹکا لیتا اور اس طرح لوگوں کے ہاتھوں سے محفوظ ہو جاتا۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید اللہ نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے، معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے قول باری (یاایھا الذین آمنوا لا تحلوا شعائر اللہ) تا آخر آیت کی تفسیر میں فرمایا کہ مسلمان اور مشرکین اکٹھے بیت اللہ کا حج کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو کسی بھی شخص کو بیت اللہ میں آنے سے روکنے اور اس سے تعرض کرنے سے خواہ وہ مومن ہو یا کافر، منع فرما دیا پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (انما المشرکون نجس فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا، بے شک مشرکین نجس ہیں اس لیے اس سال کے بعد وہ حرم کے قریب نہ آئیں)۔

نیز فرمایا (ما کان للمشرکین ان یعمروا مساجد اللہ شاھدین علی انفسھم بالکفر مشرکین اس لائق ہی نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کریں جبکہ وہ خود اپنے اوپر کفر کی گواہی دے رہے ہوں)۔

اسحاق بن یوسف نے ابن عون سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حسن سے یہ بات پوچھی کہ آیا سورۂ مائدہ کی کوئی آیت منسوخ ہوئی ہے، انہوں نے اس کا جواب نفی میں دیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (ولا آمین البیت الحرام، نہ ان لوگوں کو چھیڑو جو مکان محترم کعبہ کی طرف جا رہے ہوں) میں حسن کے نزدیک اہل ایمان مراد ہیں کیونکہ اگر اس سے کفار مراد لیے جائیں تو درست نہیں ہوگا اس لیے کہ یہ بات قول باری (فلا یقربوا المسجد الحرام بعد عامھم ھذا) سے منسوخ ہو چکی ہے۔

نیز قول باری (ولا الشھر الحرام) میں ماہ حرام کے اندر قتال کی تحریم بھی منسوخ ہو چکی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ البتہ حسن کے نزدیک یہ حکم باقی ہے جیسا کہ عطار سے بھی روایت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (یبتغون فضلا من ربھم ورضوانا، جو اپنے رب کے فضل اور اس کی خوشنودی تلاش کرنے میں) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس سے تجارت میں منافع مراد ہے۔

جیساکہ قول باری ہے (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ، تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ سے حج کے اندر تجارت کے بارے میں پوچھا گیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ہم نے پہلے اس امر کا ذکر کر دیا ہے۔

مجاہد نے (يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے اجرت اور تجارت مراد ہے۔

قول باری ہے (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا، جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) مجاہد، عطاء اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت میں شکار کرنے کا حکم نہیں بلکہ تعلیم یعنی معلوم کرانا ہے کہ اگر کوئی احرام کھولنے والا شکار کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اور اگر نہ چاہے تو یہ اس کی مرضی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے ذریعے شکار کرنے پر لگی ہوئی پابندی اٹھا دی گئی ہے جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ، جب جمعہ کی نماز ادا کر لی جائے تو زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)۔

جب اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَذَرُوا الْبَيْعَ، اور خرید و فروخت چھوڑ دو) کے ذریعے بیع و شرا پر پابندی عائد کر دی تو پھر جمعہ کی ادائیگی کے بعد اپنے اس ارشاد کے ذریعے یہ پابندی ختم کر دی۔ قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) اس امر کو متضمن ہے کہ پہلے احرام موجود تھا کیونکہ احرام کھولنے کی بات اس وقت ہو سکتی ہے جب احرام پہلے موجود ہو۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَآئِدَ وَلَا آٰمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ) اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کام کو سرانجام دینے والا شخص حالت احرام میں ہو۔

جس سے یہ دلالت ہو گی کہ ہدی یعنی قربانی کے جانور کو ہانک کر لے چلنا اور اس کی گردن میں پٹہ ڈالنا احرام کا موجب ہے۔ قول باری (وَلَا آٰمِّيْنَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ کسی کے لیے احرام کے بغیر مکہ مکرمہ میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔

کیونکہ قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) اس امر کو متضمن تھا کہ جو شخص بیت اللہ کا ارادہ کرے اس پر احرام باندھنا ضروری ہے پھر وہ احرام کھول دے گا اور اس کے بعد اس کے لیے شکار بھی جائز ہو جائے گا۔

قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) میں احرام کے بعد احلال یعنی احرام کھولنا مراد ہے

اور حرم سے باہر آجانا بھی مراد ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدود حرم کے اندر شکار کی ممانعت کر دی تھی۔

چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (ولا ینفر صیدھا ، اور حرم کے اندر شکار کو بھگایا نہیں جائے گا) اس بارے میں سلف اور خلف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں احرام کھولنا اور حدودِ حرم سے باہر نکل آنا دونوں مراد ہیں۔

یہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جو شخص حلق کر کے احرام کھول دے اس کے لیے شکار کرنا جائز ہے اور طواف زیارت کا ابھی باقی ہونا شکار کے لیے مانع نہیں ہے۔

کیونکہ ارشادِ باری ہے (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) اور حلق کرانے والا احرام کھول چکا ہے۔ اس لیے کہ حلق یعنی سر مونڈنے کا یہ عمل احرام کھولنے کے لیے کیا گیا تھا۔

قولِ باری ہے (وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا، اور دیکھو، ایک گروہ نے جو تمھارے لیے مسجد حرام کا راستہ بند کر دیا ہے تو اس پر تمھارا غصہ تمھیں اتنا مشتعل نہ کر دے کہ تم بھی ان کے مقابلے میں ناروا زیادتیاں کرنے لگو)۔

حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ (وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ کے معنی "لَا یَحْمِلَنَّکُمْ" کے ہیں یعنی "تمھیں ابھار نہ دے"۔ اہلِ لغت کا کہنا ہے "جرمنی زید علی بُغْضِکَ" کے معنی ہیں "زید نے مجھے تمھاری عداوت پر ابھارا"۔

فراء کا قول ہے کہ اس کے معنی "لایکسبنکم" کے ہیں۔ کہا جاتا ہے "جرمت علی اھلی" (میں نے اپنے اہل و عیال کے لیے کمائی کی) نیز کہا جاتا ہے "فلان جریمة اھلہ" (فلاں شخص اپنے اہل و عیال کے لیے کاسب یعنی کمائی کرنے والا ہے) شاعر کا قول ہے:۔

جریمة ناھض فی رأس نیق تری لعظام ما جمعت صلیبا

یہ عقاب اپنے بچے کو جو اڑنے کے لائق ہوتا ہے پہاڑ کی چوٹی پر اپنے شکار کیے ہوئے پرندوں کا گوشت کھلاتا ہے اور ان پرندوں کی ہڈیاں باقی رہ جاتی ہیں جن سے گودا بہہ رہا ہوتا ہے)

جب کوئی شخص کاٹ ڈالنے کا عمل کرے تو کہا جاتا ہے (جرم، یجرم، جرماً قولِ باری شَنَاٰنُ قَوْمٍ کو نون کے زبر اور سکون دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس نے زبر کے ساتھ اس کی قرأت کی ہے اس نے اسے مصدر قرار دیا ہے اور ماضی، مضارع، مصدر اس طرح ہوں گے "شنئتہ، اشنأہ، شنآنا"۔

شنآن بغض کو کہتے ہیں گویا یوں فرمایا گیا "تمہیں کسی قوم کے ساتھ بغض اس پر نہ ابھارے......." اسی طرح حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ "کسی قوم کی عداوت" جس نے نون کے سکون کے ساتھ اس کی قرأت کی ہے اس کے نزدیک اس کے معنی بغیض یعنی سخت دشمنی رکھنے والے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مسلمانوں کو کافروں کی زیادتی کی بنا پر جو انہوں نے بیت اللہ میں انہیں جانے سے روک کر کی تھی، حق سے تجاوز کر کے ظلم وتعدی پر اتر آنے سے منع فرما دیا۔

اس کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (ادا الامانة الی من ائتمنك ولا تخن من خانك۔ جس شخص نے تمہارے پاس امانت رکھی اس کی امانت اسے واپس کر دو۔ اور جو شخص تمہارے ساتھ خیانت کرے تم اس کے ساتھ خیانت نہ کرو۔

قول باری ہے (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوٰى ، جو کام نیکی اور خدا ترسی کے ہیں ان میں سب سے تعاون کرو) ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ ہر اس کام میں تعاون کرنا واجب ہے جس میں اللہ کی طاعت ہو کیونکہ اللہ کی اطاعتوں کو بِرّ کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ، اور جو کام گناہ اور سرکشی کے ہیں ان میں کسی سے تعاون نہ کرو) آیت میں معاصی کے اندر دوسروں کے ساتھ تعاون کی نہی ہے۔

تین چیزیں صریحاً حرام ہیں

قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ ، تم پر مردار، خون اور سؤر کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے) تا آخر آیت۔ میتہ اس جانور کو کہتے ہیں جس کی روح ذبح کے عمل کے بغیر نکل چکی ہو، کیونکہ حلال جانور کے گوشت کی اباحت کے لیے ہم پر ذبح کی شرط عائد کی گئی ہے۔

خون اگر بہایا گیا ہو تو وہ حرام ہو گا کیونکہ قول باری ہے (قُلْ لَا اَجِدُ فِيْمَا اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَطْعَمُهٗ اِلَّا اَنْ يَكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَسْفُوْحًا، آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) ان سے کہہ دیں کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی ایسی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو) تا آخر آیت۔

جگر اور تلی یہ دو خون مستثنیٰ ہیں

ہم نے اس پر سورۂ بقرہ میں روشنی ڈالی ہے۔ بہائے ہوئے خون کے حرام ہونے کی یہ بھی دلیل ہے کہ تمام اہلِ اسلام کا جگر اور تلی کی اباحت پر اتفاق ہے حالانکہ یہ دونوں خون ہیں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (احلت لی میتتان ودمان، میرے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں) دو خون سے آپ کی مراد جگر اور تلی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو مباح کر دیا کیونکہ یہ بہائے ہوئے خون نہیں ہیں، یہ چیز ہر اس خون کی اباحت پر دلالت کرتی ہے جو بہایا ہوا نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گن کر دو خون کو مباح قرار دیا تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان کے ماسوا کی ممانعت ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ کسی چیز کو تعداد پر منحصر کر دینا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اس کے ماسوا کا حکم اس کے برعکس ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ان دونوں کے ماسوا ایسا خون بھی ہے جس کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یہ وہ خون ہے جو جانور کو ذبح کرنے کے بعد اس کے گوشت کے درمیان باقی رہ جائے اس طرح وہ خون بھی مباح ہے جو جانور کی رگوں میں رہ جائے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ دو خون کو عدد کے اندر محصور کر دینا اور خصوصیت کے ساتھ ان کا ذکر کر دینا اس کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کے علاوہ خون کی بقیہ تمام صورتوں کی ممانعت ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے جب (اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا) فرمایا پھر ارشاد ہوا (وَالدَّمَ) تو اس میں الف اور لام معہود کے لیے ہوگا اور یہ وہ خون ہوگا جو ایک خاص صفت کے ساتھ موصوف ہوگا اور وہ صفت یہ ہے کہ بہایا ہوا خون ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (احلت لی میتتان ودمان) قول باری (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا) کے مقتضیٰ کی تاکید کے طور پر وارد ہوا کیونکہ یہ دونوں خون بہائے ہوئے نہیں ہیں۔

اگر حدیث کا ورود اس معنی میں نہ ہوتا تو بہائے ہوئے خون تک تحریم کی تحدید پر آیت کی دلالت ہی کافی ہوتی، دوسرا کوئی خون اس میں داخل نہ ہوتا اور اس طرح جگر اور تلی غیر محرم رہتے۔

قول باری (وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ) سور کی چربی، اس کی ہڈیوں اور اس کے جسم کے سارے اجزار کی تحریم کو شامل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گوشت کے ساتھ ملی ہوئی چربی کو بھی لفظ کا اقتضار شامل ہے کیونکہ لحم کا اسم اسے بھی شامل ہوتا ہے۔

اس بارے میں فقہار کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے صرف گوشت کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ گوشت ہی سب سے زیادہ فائدے کی چیز ہوتا ہے۔ نیز جب سور کی تحریم مبہم تھی تو یہ بات اس کے تمام اجزار کی تحریم کی مقتضی ہے جس طرح مردار اور خون کا معاملہ ہے۔ ہم نے سور کے بال اور اس کی ہڈیوں کا حکم پہلے بیان کر دیا ہے۔

غیر اللہ کے نام کا ذبیحہ بھی حرام ہے

قول باری ہے (وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللهِ بِهِ، وہ جانور جو خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیا گیا ہو) ظاہر آیت ہر اس جانور کی تحریم کا مقتضی ہے جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اس لیے اہلال اظہار ذکر اور نام لینے کو کہتے ہیں۔ اس کی اصل نومولود کا استہلال ہے یعنی رونے کی آواز جو پیدائش کے وقت پیدا ہونے والے کے منہ سے نکلتی ہے

اسی سے اہلال المحرم (احرام باندھنے والے کا تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا) بھی ہے۔ اس لیے یہ لفظ اس جانور کی تحریم کو شامل ہوگا جس پر ذبح کرنے وقت بتوں کے نام لیے گئے ہوں جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں عربوں کا طریقہ تھا۔ نیز یہ اس جانور کی تحریم کو بھی شامل ہوگا جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو خواہ وہ کوئی نام ہو۔

یہ بات اس کی موجب ہے کہ اگر کسی جانور کو زید یا عمرو کے نام سے ذبح کیا جائے تو وہ ذبیحہ نہیں کہلائے گا یہ چیز اس بات کی بھی موجب ہے کہ بسم اللہ نہ پڑھنا بھی جانور کی تحریم کو واجب کر دیتا ہے۔ اس لیے کہ ذبیحہ پر زید کا نام لینے اور سرے سے بسم اللہ چھوڑ دینے کے درمیان کسی نے فرق نہیں کیا۔

قول باری ہے (وَالْمُنْخَنِقَةُ، اور وہ جو گلا گھٹ کر مر گیا ہو) حسن، قتادہ، سدی اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہیں جو شکاری کے لگائے ہوئے پھندے میں گھٹ کر مر جائے، اس معنی میں عبایہ بن رفاعہ کی حدیث ہے جو انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ذکوا بکل شیٔ الا السن والظفر، دانت

اور ناخن کے سوا ہر چیز سے جانور کو ذبح کر سکتے ہیں۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد وہ دانت اور ناخن ہیں جو اپنی جگہ قائم ہوں۔ اکھڑے ہوئے نہ ہوں۔ اپنی جگہ قائم دانت اور ناخن کے ذریعے ذبح کی صورت میں جانور گھٹ کر مر جانے والے جانور کے معنی میں ہو جائے گا۔

قول باری ہے (وَالْمَوْقُوْذَةُ ، وہ جانور جو چوٹ کھا کر مرا ہو) حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ ضحاک اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہے جسے لکڑی وغیرہ سے ضرب لگائی گئی ہو حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے۔ کہا جاتا ہے "وقذہ، یقذہ، وقذا" (جب کسی کو کوئی ایسی ضرب لگائی جائے کہ ہلاکت کے قریب پہنچ جائے)۔

موقوذہ میں ہر وہ جانور بھی داخل ہے جسے ذبح کے علاوہ کسی اور صورت سے ہلاک کر دیا گیا ہو۔ ابو عامر عقدی نے زہیر بن محمد سے روایت کی ہے، انہوں نے زید بن اسلم سے انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ جو جانور بندق درخت کے پھل کے ذریعے ہلاک کر دیا گیا ہو وہ موقوذہ ہے۔

شعبہ نے قتادہ سے، انہوں نے عقبہ بن صہبان سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خذف یعنی انگلیوں یا گوپھن کے ذریعے کنکر مارنے سے منع فرمایا ہے۔ آپ نے فرمایا (انھا لا تنکأ العدو ولا تصید الصید ولکنھا تکسر السن وتفقأ العین، یہ نہ تو دشمن کو زخمی کرتا ہے، نہ ہی کسی جانور کا شکار کرتا ہے لیکن دانت کو توڑ دیتا ہے اور آنکھ کو پھوڑ دیتا ہے)۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی انہیں ابوداؤد، انہیں محمد بن عیسیٰ نے انہیں جریر نے منصور سے، انہوں نے ابراہیم سے، انہوں نے ہمام سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، حضرت عدیؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اگر میں کسی جانور پر معراض (بغیر پر کے تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) چلاؤں اور وہ شکار کو لگ جائے تو کیا میں اس کا گوشت کھا سکتا ہوں؟ آپ نے فرمایا "جب تم معراض چلاؤ اور اس پر بسم اللہ پڑھ لو، وہ شکار کو لگ جائے اور اس کے جسم کو پھاڑ دے تو اس کا گوشت کھا لو لیکن اگر وہ عرضاً شکار کو لگ جائے اور شکار مر جائے تو اس کا گوشت نہ کھاؤ۔"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ہشیم نے

مجالد، زکریا اور ان کے علاوہ دوسروں سے، ان سب نے شعبی سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض کے ذریعے شکار کیے ہوئے جانور کے متعلق دریافت کیا، آپ نے فرمایا: "اگر شکار کو اس کی دھار لگ گئی ہو اور اس کے جسم کو پھاڑ گئی ہو تو اسے کھالو، اگر عرضاً لگی ہو اور جانور مر گیا ہو تو یہ وقیذ یعنی چوٹ کھا کر مر جانے والا جانور ہے اس کا گوشت نہ کھاؤ۔"

آپ نے اس جانور کو جسے بے پر کا تیر عرضاً لگا ہو اور زخم نہ ہوا ہو، موقوذہ قرار دیا خواہ اسے ذبح کرنے کی قدرت نہ بھی حاصل ہوئی ہو۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ شکار کے ذبح کی شرط زخم ہونا اور اس سے خون جاری ہونا ہے۔ خواہ اسے اس کے ذبح کی قدرت حاصل نہ بھی ہوئی ہو اور ذبیحہ کی تمام شرطیں پوری نہ بھی کر سکا ہو۔

قولِ باری (وَالْمَوْقُوذَةُ) کا عموم ان دونوں صورتوں کے لیے عام ہے۔ یعنی پہلی صورت جس میں ایسے جانور کو ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے اور دوسری صورت جس میں ذبح کرنے کی قدرت حاصل نہ ہو سکے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن محمد بن النضر نے، انہیں معاویہ بن عمر نے، انہیں زائدہ نے، انہیں عاصم بن ابی النجود نے، زر بن حبیش سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "لوگو! ہجرت کرو اور اخلاص نیت کے ساتھ ہجرت کرو، نیت کی درستی کے بغیر صرف ہجرت کرنے والوں کے ساتھ مشابہت اختیار نہ کرو، خرگوش کو لاٹھی یا پتھر مار کر شکار کرنے اور ذبح کیے بغیر کھا لینے سے بچو، البتہ اسے ذبح کر لو، تمہارے پاس ایسا کرنے کے لیے نیزے اور تیر ہیں۔"

قولِ باری ہے (وَالْمُتَرَدِّيَةُ ، وہ جانور جو بلندی سے گر کر مرا ہو) حضرت ابن عباسؓ حسن، ضحاک اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہیں جو کسی پہاڑ کی چوٹی سے یا کسی کنوئیں میں گر کر مر گیا ہو۔

مسروق نے حضرت ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ اگر تم پہاڑ پر موجود کسی جانور کو تیر مارو اور پھر وہ مر جائے تو اسے نہ کھاؤ کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ شاید اوپر سے نیچے لڑھکنے کی بنا پر وہ مر گیا ہو۔

اسی طرح اگر کسی پرندے پر تیر چلاؤ اور وہ تیر لگنے سے کسی کنوئیں میں گر پڑے تو

اسے نہ کھاؤ کیونکہ مجھے اندیشہ ہے کہ وہ ڈوب کر مر گیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب حضرت ابن مسعودؓ کی بیان کردہ پہلی صورت میں تیر لگنے کے علاوہ ایک اور سبب یعنی اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکنا بھی پایا گیا تھا اس لیے اس کا گوشت کھانے سے ممانعت کر دی گئی۔

دوسری صورت یعنی پانی میں ڈوب جانے کی بھی یہی کیفیت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس قسم کی روایت موجود ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن محمد بن اسماعیل نے انہیں ابن عرفہ نے، انہیں ابن المبارک نے عاصم الاحول سے، انہوں نے شعبی سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شکار کے متعلق پوچھا تھا تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا۔ (اذا رمیت بسھمک وسمیت فکل ان قتل الا ان تصیبہ فی الماء فلا تدری ایھما قتلہ۔

جب تم نے شکار پر تیر برسانے وقت بسم اللہ پڑھ لیا ہو اور پھر وہ تیر اسے لگا ہو جس کی وجہ سے وہ شکار ہلاک ہو گیا ہو تو اس کا گوشت کھا لو، لیکن اگر تمہیں تمہارا یہ شکار پانی میں پڑا ہوا ملا ہو تو اس کا گوشت نہ کھاؤ کیونکہ تم نہیں جانتے کہ تمہارے تیر اور پانی میں سے کون سی چیز اس کی ہلاکت کا سبب بنی ہے)۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جو کتے کے ذریعے شکار کیے ہوئے جانور کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (اذا ارسلت کلبک المعلم وسمیت فکل وان خالطہ کلب آخر فلا تاکل۔

جب تم شکار پر اپنے سدھائے کتے کو چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھ لو تو ایسے شکار کا گوشت کھالو، اگر تمہارے کتے کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی اس شکار کو پکڑنے میں شریک ہو گیا تو پھر شکار کا گوشت نہ کھاؤ)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شکار کے گوشت کی ممانعت کر دی جس کی ہلاکت میں تیر کے ساتھ ایک اور سبب بھی شامل ہو گیا تھا جس سے ذبح کے سوا اور ذریعے سے موت واقع ہونا عین ممکن تھا یعنی شکار کا پانی میں گر جانا یا شکاری کتے کے ساتھ کسی اور کتے کا شریک ہو جانا وغیرہ۔

حضرت ابن مسعودؓ نے پہاڑ پر سے نیچے کی طرف لڑھک کر آنے والے شکار کو کھانے کی ممانعت کی ہے کیونکہ اس کی ہلاکت کے اندر اباحت اور ممانعت کے دونوں اسباب اکٹھے ہو گئے تھے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے ممانعت کے سبب کا اعتبار کر کے اس کے مطابق حکم لگا دیا۔ اباحت کے سبب کا اعتبار نہیں کیا۔

اسی طرح اگر ایک مسلمان کسی مجوسی کے ساتھ مل کر کوئی شکار ہلاک کرتا یا ذبح کر لیتا ہے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

اباحت و ممانعت جمع ہو جائیں تو ممانعت کو پیشِ نظر رکھ کر حکم لگایا جائے گا

جن تمام صورتوں کا ہم نے اوپر بیان کیا ہے وہ اس فقہی اصول کی بنیاد ہیں کہ جب اباحت اور ممانعت دونوں کے اسباب کسی صورت کے اندر اکٹھے ہو جائیں گے تو ممانعت کے سبب کو سامنے رکھ کر اس صورت کے متعلق حکم لگایا جائے گا، اباحت کے سبب کو نظر انداز کر دیا جائے گا۔

قولِ باری ہے (وَالنَّطِیْحَةُ ، اور وہ جانور جو ٹکر کھا کر مرا ہو) حسن، ضحاک، قتادہ اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہے جسے کسی دوسرے جانور نے سینگ یا ٹکر ماری ہو جس کی بنا پر اس کی موت واقع ہو گئی ہو۔

بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ٹکر مارنے والا جانور ہے جو ٹکر مارنے کے بعد خود مر جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس لفظ کا اطلاق دونوں پر ہو سکتا ہے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ایک جانور دوسرے کو ٹکر مار کر خود ہلاک ہو جائے یا دوسرے کی ٹکر لگنے سے اس کی موت واقع ہو جائے۔

قولِ باری ہے (وَمَا اَکَلَ السَّبُعُ ، اور جسے کسی درندے نے پھاڑا ہو) اس کے معنی ہیں ایسا جانور جس میں سے درندے نے کھا لیا ہو اور اس بنا پر اس کی موت واقع ہو گئی ہو۔ یہاں گویا لفظ "حتی یموت" محذوف ہے جس جانور کو کوئی درندہ ہلاک کر کے اس کا کچھ حصہ کھا جاتا عرب کے لوگ اسے 'اکیلۃ السبع' (درندے کا کھایا ہوا کہتے ہیں) اس کے ڈھیر کے باقی رہ جانے والے حصے کو بھی یہی نام دیا جاتا تھا۔

ابو عبیدہ کا قول ہے کہ (وَمَا اَکَلَ السَّبُعُ) کے معنی یہ ہیں: "ایسا جانور جسے درندہ کھا جائے

اور اس کا کچھ حصہ باقی رہنے دے۔ ایسا جانور اس درندے کا شکار یعنی فریسہ کہلاتا ہے۔ اس آیت میں جن تمام صورتوں میں متعلقہ جانور کا گوشت کھانے سے روک دیا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس جانور کی اس کی بنا پر موت واقع ہو گئی ہو۔

زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ اس قسم کے تمام جانوروں کا گوشت کھا لیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے یہ تمام جانور حرام کر دیئے اور اس کے ذریعے یہ بتا دیا کہ ان اسباب کی بنا پر موت واقع ہو جانے کی صورت میں مرنے والے جانور کا گوشت حرام ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کی موت سے پہلے انسان نے ذبح کا عمل اس پر جاری نہ کیا ہو۔

قولِ باری ہے (اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) سوائے اس جانور کے جسے تم نے زندہ پا کر ذبح کر لیا ہو) یہ بات تو واضح ہے کہ آیت میں مذکور استثنار بعض صورتوں کی طرف ہے تمام صورتوں کی طرف نہیں۔ اس لیے کہ قولِ باری (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ) کی طرف استثنار کے راجع نہ ہونے کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

کیونکہ یہ صورتیں ایسی ہیں کہ شرعی ذبح کا عمل ان پر جاری نہیں ہو سکتا اور نہ ہی اس کا کوئی فائدہ ہو سکتا ہے جبکہ استثنار کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اس کا رجوع اس امر کی طرف ہوتا ہے جو اس سے متصل ہوتا ہے۔ اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ آیت میں وارد لفظ (اَلْمُنْخَنِقَةُ) سے قبل کے حصے کی طرف یہ راجع نہیں ہے۔ اس لیے ماقبل کے حصے میں عموم کا لفظ بحالہ باقی رہے گا اور استثنار اس حکم کی طرف راجع ہوگا جس کا ذکر قولِ باری (وَالْمُنْخَنِقَةُ) سے شروع ہوا ہے۔ کیونکہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حسن اور قتادہ سب سے مروی ہے کہ اگر آیت کے اس حصے میں مذکورہ کوئی جانور اس حالت میں مل جائے کہ اس کی آنکھوں کی پتلیاں حرکت کرتی ہوں نیز اس کی دم بھی ہل رہی ہو اور پھر اسے ذبح کر دیا جائے تو اس کا گوشت کھانا جائز ہوگا۔

بعض کا یہ قول بھی مروی ہے کہ استثنار قولِ باری (وَمَا اَكَلَ السَّبُعُ) کی طرف راجع ہے اس سے قبل کی طرف راجع نہیں ہے کیونکہ استثنار کے متصل یہی قول ہے لیکن یہ تاویل بےمعنی ہے اس لیے کہ سلف کا جس بات پر اتفاق ہے وہ اس کے خلاف ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر درندہ کسی چوپائے کے جسم کا ایک ٹکڑا نکال کر کھا جائے یا کوئی بکری پہاڑ سے نیچے کی طرف لڑھک جائے لیکن اس سے وہ قریب الموت نہ ہو پھر اس کا مالک اسے ذبح کر لے تو اس کے گوشت کی حلت کے بارے میں کوئی

اختلاف نہیں ہے۔

یہی حکم ٹکر مارنے یا کھانے والے جانور کا ہے اور اس کا بھی جس کا آیت میں اس کے ساتھ ذکر آیا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ استثناء ان تمام چیزوں کی طرف راجع ہے جن کا ذکر قول باری (وَالْمُنْخَنِقَةُ) سے شروع ہوا ہے۔

قول باری (اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) استثناء منقطع ہے جس کے معنی ہیں "لکن ما ذکیتم" (لیکن وہ جانور جنہیں تم نے ذبح کر لیا ہو) جس طرح یہ قول باری ہے (فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَآ اِيْمَانُهَآ اِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ، چنانچہ کوئی بستی ایمان نہ لائی کہ اس کا ایمان لانا اسے نفع پہنچاتا بجز قوم یونس کے) اس کے معنی ہیں "لکن قوم یونس" (لیکن قوم یونس)۔

اسی طرح قول باری ہے (طٰهٰ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰٓى اِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَنْ يَّخْشٰى، طٰہٰ۔ ہم نے آپ پر قرآن اس لیے نازل نہیں کیا کہ آپ تکلیفیں اٹھائیں بلکہ یہ تو نصیحت ہے اس کے لیے جو ڈرتا ہو) اس کے معنی ہیں "لکن تذکرۃ لمن یخشی" (لیکن یہ تو نصیحت ہے اس کے لیے جو ڈرتا ہو) قرآن مجید میں اس کے بہت سے نظائر ہیں۔

خیالات ائمہ۔

چوٹ کھا کر مر جانے والے جانور کی ذبح کے مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام محمد نے اصل یعنی مبسوط کے اندر لڑھک کر نیچے آجانے والے جانور کے متعلق لکھا ہے کہ اگر مرنے سے پہلے ذبح کر لیا گیا ہو تو اس کا کھانا جائز ہوگا، موقوذہ، نطیحہ اور اس جانور کا بھی یہی حکم ہے جسے درندے نے پھاڑ دیا ہو۔

امام ابو یوسف سے املا کے طور پر منقول ہے کہ جب جانور اس حال کو پہنچ جائے کہ اس میں وہ زندہ بچ نہیں سکتا تو موت سے پہلے ذبح کے باوجود بھی اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ اگر جانور ایک آدھ دن زندہ رہ جائے اور پھر اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت حلال ہوگا لیکن اگر وہ اتنی دیر تک زندہ رہا جتنی دیر تک ایک ذبح شدہ جانور زندہ رہتا ہے تو ذبح ہو جانے کے باوجود بھی اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

انہوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ ابو لؤلؤ کے ہاتھوں حضرت عمرؓ کو مہلک زخم آئے تھے لیکن اس حالت میں بھی آپ کے تمام عہود اور احکامات درست تسلیم کیے گئے۔ اگر کوئی شخص

حضرت عمرؓ کو اس حالت میں قتل کر دیتا تو اس پر قصاص واجب ہو جاتا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر جانور کو ایسی حالت میں ذبح کر لیا جائے کہ اس کی سانس آ جا رہی ہو اور آنکھوں سے دیکھ بھی رہا ہو تو اس کا گوشت کھایا جائے گا حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس کی حالت ایسی ہو جس کے ساتھ زندہ رہنے کا ہرگز کوئی امکان نہ ہو تو ذبح کیے جانے کے باوجود اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ جب اس میں زندگی کی رمق باقی ہو اور پھر اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت کھایا جائے گا۔ اگر شکار کیا ہوا جانور ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

لیث کا قول ہے کہ جب جانور زندہ ہو لیکن درندے نے اس کا پیٹ پھاڑ کر آنتیں وغیرہ باہر نکال دی ہوں تو اس کا گوشت کھایا جائے گا البتہ جو حصے اس کے دھڑ سے جدا ہو چکے ہوں وہ نہیں کھائے جائیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ درندے نے جب بکری کا پیٹ پھاڑ دیا ہو اور ہمیں یہ یقین ہو جائے کہ اگر اسے ذبح نہ کیا جائے تو یہ مر جائے گی پھر اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کا گوشت حلال ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) اس کی ذبح کا مقتضی ہے جب تک اس کے اندر زندگی باقی رہے۔ اس لیے اس جیسے زخمی جانور کے زندہ رہنے یا نہ رہنے کی صورت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا یا زیادہ عرصے یا کم عرصے تک زندگی کے امکان کے لحاظ سے بھی کوئی فرق نہیں ہو گا

اس طرح حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر ایسے جانور کے جسم کے کسی حصے میں حرکت موجود ہو اور اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کو ذبح کرنا درست ہو گا پھر فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ چوپایوں کو جب مہلک امراض لاحق ہو جائیں جن کی وجہ سے وہ لمبی یا مختصر مدت تک زندہ رہیں تو ان کی ذبح ان کا گوشت حلال کر دے گی اسی طرح اوپر سے نیچے لڑھک جانے والے جانور اور اسی قسم کے دوسرے جانوروں کا بھی یہی حکم ہو گا۔ واللہ اعلم۔

ذکاۃ یعنی شرعی ذبح کی شرط

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِلَّا مَا ذَکَّیۡتُمۡ) ایک اسم شرعی ہے جس پر کئی معانی کا ورود ہوتا ہے۔ ایک تو ذبح کا مقام اور کٹ جانے والے حصے اور رگیں، دوسرا ذبح کا آلہ۔ تیسرا مذہب، چوتھا یاد ہونے کی صورت میں بسم اللہ پڑھنا، یہ تمام معانی اس وقت مراد ہوں گے جب جانور پر قابو ہونے کی صورت میں اسے ذبح کیا جارہا ہو۔

مچھلی کا تذکیہ

مچھلی کی شرعی ذبح کسی خارجی سبب کی بنا پر موت واقع ہونے کے ساتھ ہو جاتی ہے لیکن جو مچھلی اپنی موت آپ مر جائے تو وہ مذکّیٰ نہیں ہوتی یعنی اسے کھانا درست نہیں۔ ہم نے سورۃ البقرہ میں مر کر پانی کی سطح پر آجانے والی مچھلی کے بارے میں بحث کرتے ہوئے اس پر روشنی ڈالی ہے جس جانور کو ذبح کرنا مقدور میں ہو اس کے ذبح کا مقام سینے کے اوپر کے حصے سے لے کر دونوں جبڑوں تک ہے۔ امام ابوحنیفہ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ حلق کے پورے حصے یعنی اوپر نیچے اور درمیان کے مقام پر ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ذبح کی چار رگیں ہیں

جن حصوں اور رگوں کا کٹ جانا واجب ہے وہ اوداج کہلاتے ہیں یہ چار ہیں، حلقوم نرخرہ، اور وہ دو رگیں جن کے درمیان حلقوم اور نرخرہ ہوتے ہیں۔ جب ذبح کرنے والا یہ چاروں اجزاء کاٹ دے گا تو ذکاۃ کا عمل سنت کے مطابق مکمل ہو جائے گا۔

لیکن اگر یہ عمل اس سے کم ہو اور اس نے ان چار اجزاء میں تین کو قطع کر دیا تو اس سلسلے

میں بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا "جب اکثر اوداج یعنی گردن کی اکثر رگیں کٹ جائیں تو اس کا گوشت کھایا جائے گا لیکن اگر تین کٹ جائیں تو بھی اس کا گوشت حلال ہوگا خواہ کسی جانب سے یہ قطع ہو جائیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے۔ پھر امام ابو یوسف نے اس کے بعد یہ بھی فرمایا کہ جب تک حلقوم، نرخرہ اور دو میں سے ایک رگ کٹ نہ جائے اس وقت تک اس کا گوشت نہ کھاؤ۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ شرعی ذکاۃ کے لیے گردن کی رگوں اور حلقوم کے کٹ جانے کی ضرورت ہوتی ہے اگر ان میں سے کوئی چیز کٹنے سے رہ جائے تو اس کا گوشت جائز نہیں ہوگا، امام مالک نے نرخرے کا ذکر نہیں کیا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر گردن کی رگیں کٹ جائیں اور حلقوم رہ جائے تو کوئی حرج نہیں۔

امام شافعی کا قول ہے کہ شرعی ذبح میں کم سے کم جس کا جواز ہے وہ حلقوم اور نرخرے کی قطع ہے۔ دونوں رگیں بھی کٹ جانی چاہئیں۔ کبھی انسان اور چوپائے کی یہ دونوں رگیں کھینچ لی جاتی ہیں لیکن پھر بھی یہ دونوں زندہ رہتے ہیں۔ اس لیے اگر یہ دونوں نہ کٹیں اور نرخرہ نیز حلقوم کٹ جائے تو ذبح جائز ہو جائے گی

ہم نے یہ کہا ہے کہ ذکاۃ یعنی شرعی ذبح کا مقام سینے کا بالائی حصہ یعنی لبہ ہے تو اس کی وجہ وہ روایت ہے جو ابو قتادہ الحرانی نے حماد بن سلمہ سے انہوں نے ابو العشراء سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکاۃ کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا (فی اللبۃ والحلق، سینے کے بالائی حصے اور حلق میں) پھر فرمایا (لو طعنت فی فخذھا اجزأ عنك، اگر تم اس کی ران میں نیزہ مارو تو بھی کافی ہوگا)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد سے یہ مراد لیا ہے ران میں نیزہ مارنا اس وقت کافی ہوگا جب جانور کی ذبح کے مقام پر قدرت نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہا کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ ذبح کرنے والے کو ان چار اجزاء کا قطع کر دینا جائز ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذکاۃ شرعی میں ان کا قطع ہونا شرط ہے۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو ان کو قطع کرنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ ان چاروں کو قطع

کرنے میں جانور کو زیادہ الم ہوتا ہے جس کی وجہ ایسی چیز ہے جو شرعی ذبح کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ذبح کرنے والے پر ان چاروں کو قطع کرنا ضروری ہے۔ تاہم امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر ان میں سے اکثر قطع ہوگئے تو ذبح جائز ہوجائے گی اگرچہ واجب کی حد تک پہنچنے میں کوتاہی لازم آئے گی۔

اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اکثر کو قطع کر دیا اور اس جیسے امور میں اکثر کو کُل کے قائم مقام سمجھ لیا جاتا ہے جس طرح اگر جانور کی دم اور اس کے کان کا اکثر حصہ کٹا ہوا ہو تو اسے قربانی کے لیے ناقابل قرار دینے کے مسئلے میں پوری دم اور کان کٹا سمجھ لیا جاتا ہے۔

امام ابویوسف نے ایک رگ، حلقوم اور نرخرہ کے قطع کو ذکاۃ کی صحت کی شرط قرار دیا ہے۔ جبکہ امام ابوحنیفہ نے ایک رگ، حلقوم اور نرخرہ میں سے ایک کو قطع کرنے اور حلقوم اور نرخرہ اور ایک رگ کو قطع کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے کیونکہ ذکاۃ کی صحت کے لیے ان چاروں کو قطع کرنے کا حکم ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں ہناد بن السری نے اور ابن المبارک کے آزاد کردہ غلام حسن بن عیسیٰ نے، ان دونوں نے ابن المبارک سے، انہوں نے معمر سے، انہوں نے عمرو بن عبداللہ سے، انہوں نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، (ابن عیسیٰ نے سند میں حضرت ابوہریرہؓ کے نام کا بھی اضافہ کیا ہے) دونوں صحابیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے شریطۃ الشیطان سے منع فرمایا ہے۔

(ابن عیسیٰ نے اپنی روایت میں ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے، وھی التی تذبح فیقطع الجلد ولا یفری الاوداج ثم تترک حتی تموت، یہ وہ جانور ہے جسے ذبح کرتے وقت صرف کھال کاٹ لی جائے لیکن اوداج قطع نہ کی جائیں پھر اسے چھوڑ دیا جائے کہ وہ تڑپ تڑپ کر جان دے دے)۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذبح کرنے والے کے لیے اوداج یعنی حلقوم، نرخرہ اور دو رگیں قطع کرنا ضروری ہے۔

امام ابوحنیفہ نے سعید بن مسروق سے روایت کی ہے، انہوں نے عبایہ بن رفاعہ سے اور انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ (کل ما انہر الدم وافری الاوداج ماخلا السن والظفر، دانت اور ناخن کے سوا ہر اس چیز سے جو خون بہا دے اور اوداج کو قطع کر دے یا پھاڑ دے)۔

ابراہیم نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذبحوا بکل ما افری الاوداج و ھراق الدم ما خلا السن والظفر، دانت اور ناخن کے سوا ہر اس چیز سے ذبح کرو جو اوداج کو قطع کر دے اور خون بہا دے)۔

یہ تمام روایات اس بات کی موجب ہیں کہ اوداج کو قطع کرنا ذکاۃ میں شرط ہے۔ اوداج کے اسم کا حلقوم، نرخرہ اور ان دونوں کے پہلو میں واقع دو رگوں پر اطلاق ہوتا ہے۔

فصل

جو جانور مقدور میں ہوں اُن کا آلۂ ذبح

آلۂ ذبح ہر وہ چیز ہے جو اوداج کو قطع کر دے اور خون بہا دے، ایسے آلہ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں، اس کے ذریعے ذکاۃ یعنی شرعی ذبح درست ہوتی ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب نے اکھڑے ہوئے ناخن، ہڈی، سینگ اور دانت سے ذبح کرنے کو مکروہ کہا ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (ما عدا ذلك فلا باس به) ان کے سوا دوسرے آلات کے ذریعے ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں) یہ روایت جامع صغیر میں مذکور ہے۔

امام ابو یوسف نے املاء میں کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی چھال کے ذریعے ذبح کرے اور اوداج کو قطع کر کے خون بہا دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر کسی لکڑی کے ذریعے یا میخ کے ذریعے یا چِری ہوئی لکڑی کے ذریعے یا سخت قسم کے پتھر کے ذریعے ذبح کرلے تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں، لیکن ہڈی، دانت اور ناخن کے ذریعے ذبح کرنا منع ہے اس بارے میں احادیث اور آثار موجود ہیں۔ اگر کسی شخص نے اپنے دانت یا ناخن کے ذریعے ذبح کیا تو ایسا ذبیحہ مردار ہوگا اور اس کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔ کتب اصول کے اندر ان کا قول ہے کہ اگر کسی نے اپنے دانت یا ناخن سے ذبح کیا تو وہ قاتل ہوگا ذابح نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ہر ایسی چیز جو خواہ ہڈی ہو یا کچھ اور، جانور کے گلے پر رکھ کر پھیرے اور اوداج کو قطع کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ دانت اور ناخن کے سوا ہر وہ چیز جو اوداج کو پھاڑ دے اور قطع کر دے اس کے ساتھ ذکاۃ کا عمل مکمل ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ سمندر کی سیپ سے جانور ذبح نہیں کیا جائے گا۔ حسن بن صالح

سینگ، دانت، ناخن اور ہڈی کے ذریعے ذبح کو مکروہ کہتے تھے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ہڈی، دانت، اور ناخن کے سوا ہر وہ چیز جو خون بہا دے، اس کے ساتھ ذبح کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام شافعی نے ناخن اور دانت کو اس سے مستثنیٰ کر دیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ناخن اور دانت سے ذبح کرنے کی ممانعت اس وقت ہوگی جب یہ دونوں چیزیں اپنے فطری مقامات پر قائم ہوں۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناخنوں کے متعلق فرمایا ہے کہ حبشیوں کی چھریاں ہیں، حبشہ کے لوگ ایسے ناخن کے ساتھ ذبح کرتے ہیں جو اپنے اصلی مقام پر موجود ہوتا ہے اور اکھڑا ہوا نہیں ہوتا۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس قسم کی ذبح دراصل گلا گھونٹنا ہے۔ ابوالبشر کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ سے سخت پتھر کے ذریعے ذبح کرنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اگر پتھر دھار دار ہو لیکن اوداج کو پھاڑ تو نہ سکے بلکہ اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دے تو ایسے ذبیحہ کا گوشت کھا لو۔ عکرمہ نے اس میں یہ شرط عائد کر دی کہ دھار دار پتھر اوداج کو پھاڑ نہ سکے لیکن اس کے ٹکڑے ٹکڑے ضرور کر دے۔ دانت اور ناخن جو اکھڑے ہوئے نہ ہوں ان کے ذریعے ذبح کی صورت میں اوداج کے نہ تو ٹکڑے ہوتے ہیں اور نہ ہی انہیں پھاڑا جاتا ہے اس لیے ان کے ذریعے ذبح درست نہیں ہوتی۔ لیکن دانت اور ناخن اگر اپنی جگہوں سے اکھڑ چکے ہوں اور پھر یہ اوداج کو پھاڑ دیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ تاہم ہمارے اصحاب نے ان کے ذریعے ذبح کو مکروہ کہا ہے کیونکہ یہ کند چھری کی طرح ہوتے ہیں اسی بنا پر انہوں نے سینگ اور ہڈی کے ذریعے ذبح کو مکروہ سمجھا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں مسلم بن ابراہیم نے، انہیں شعبہ نے خالد الحذاء سے، انہوں نے ابوقلابہ سے، انہوں نے ابوالاشعث سے اور انہوں نے حضرت شداد بن اوسؓ سے، انہوں نے فرمایا میں نے حضور صلی اللہ سے دو خصلتوں کے متعلق سنا ہے، آپ نے فرمایا: (ان اللہ کتب الاحسان علی کل شیٔ فاذا قتلتم فاحسنوا، قال غیر مسلم فاحسنوا القتلۃ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح ولیحد احدکم شفرتہ ولیرح ذبیحتہ۔ اللہ تعالیٰ نے ہر کام احسن طریقے سے سرانجام دینا لازم کر دیا ہے۔ اس لیے جب تم کسی کو قتل کرو تو احسن طریقے سے کرو۔ مسلم کے سوا دوسروں نے اس لفظ کا اضافہ کیا ہے، احسن طریقے سے قتل کرو، جب تم ذبح کرو تو احسن طریقے سے ذبح کرو، ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کر لے اور اپنے ذبیحہ کو راحت دے دے)۔

ہمارے اصحاب نے اکھڑے ہوئے دانت یا ہڈی یا سینگ یا اس جیسی کسی اور چیز سے ذبح کو اس لیے مکروہ سمجھا ہے کہ یہ کند چھری کی طرح ہوتی ہے اور اس سے جانور کو جو تکلیف ہوتی ہے ذکاۃ کی صحت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے انہیں حماد بن سلمہ نے سماک بن حرب سے، انہوں نے مری بن قطری سے، انہوں نے حضرت عدی بن حاتم سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا " اللہ کے رسول! اگر ہم سے کسی شخص کو کوئی شکار ہاتھ آجائے اور اسے ذبح کرنے کے لیے اس کے پاس چھری نہ ہو تو آپ کا کیا خیال ہے کہ کسی سخت پتھر سے یا لاٹھی کے کنارے سے اسے ذبح کرے؟"
اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس چیز سے چاہو خون کو بہنے دو اور اللہ کا نام لے لو"۔ نافع کی روایت ہے جو انہوں نے کعب بن مالک سے اور انہوں نے اپنے مالک سے کی اور انہوں نے اپنے والد سے کہ ایک سیاہ رنگ لونڈی نے سخت پتھر کے ذریعے بکری ذبح کرلی۔ حضرت کعبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا، آپ نے اس کا گوشت کھا لینے کی اجازت دے دی۔

سلیمان بن یسار نے حضرت زید بن ثابتؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی ہی روایت کی ہے۔ حضرت رافع بن خدیجؓ کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (ما انہر الدم و ذکر اسم اللہ علیہ فکلوا الا ما کان من سن و ظفر، ہر ایسا آلہ جو خون بہا دے، اس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس ذبیحہ کا گوشت کھالو، مگر جو جانور دانت یا ناخن کے ذریعے ذبح کیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھاؤ۔

فصل

جو جانور مقدور سے باہر ہوں ان کا حکم

اوپر جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے وہ ایسے جانور کے متعلق ہے جس کے ذبح کی قدرت ہو اس کی ذکاۃ میں ذبح کے مقام اور آلۂ ذبح کے سلسلے میں ان باتوں کا اعتبار کیا جائے گا جو ہم نے بیان کیے ہیں۔

لیکن جس جانور کی ذبح مقدور میں نہ ہو تو اس کی ذکاۃ اسے ایسی چیز مارنے کے ذریعے ہوگی جو اسے زخمی کر دے اور خون بہا دے یا اس پر شکاری کتا یا پرندہ چھوڑ کر ہوگی جو اسے زخمی کر دے۔ ایسی چیز سے اس کی ذبح نہیں ہوگی جو اس سے ٹکرا جائے یا اس کی ہڈی توڑ دے۔ لیکن اس چیز کی دھار نہ ہو اور دھار کے بغیر ہی وہ چیز اسے زخمی کر دے۔

اس بارے میں ہمارے نزدیک اس جانور کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے جو اصل کے اعتبار سے شکار کی طرح محفوظ اور ہمارے قابو سے باہر ہو، یا اصل کے اعتبار سے چوپایا ہو اور پھر اس میں جنگلی جانوروں والی عادات پیدا ہو گئی ہوں اور بدک کر ہمارے قابو سے باہر ہو گیا ہو یا ایسی جگہ گر گیا ہو جہاں اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو۔

البتہ اس سلسلے میں فقہاء کے اندر دو باتوں میں اختلاف رائے ہے ایک تو اس شکار کے بارے میں جسے کسی ایسی چیز سے مارا جائے جو اسے زخمی نہ کر سکے اور وہ مر جائے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر بے پروں والا تیر اسے عرضاً لگا ہو تو ذبح کیے بغیر اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ سفیان ثوری نے کہا ہے کہ اگر تم شکار کو پتھر یا بندوق یا درخت کا پھل مارو تو میں اسے مکروہ سمجھوں گا مگر یہ کہ تم اسے ذبح کر لو۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک پتھر اور بندق کے پھل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اوزاعی کا بے پروں والے تیر سے کیے ہوئے شکار کے متعلق قول ہے کہ اس کا گوشت کھا

لیا جائے گا خواہ وہ تیر اس شکار کے جسم میں گھس جائے اور گڑھا بن جائے یا نہ بنے۔

ثوری کا قول ہے کہ حضرت ابوالدرداءؓ، فضالہ بن عبیدؓ، ابن عمرؓ اور مکحول، اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر پتھر شکار کے جسم میں گھس جائے تو اس کا گوشت کھالو، بندوق درخت کا پھل ایسا نہیں کر سکتا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر تیر شکار کے جسم میں گھس جائے یا اس کی دھار سے اس کا جسم کٹ جائے تو شکار کا گوشت کھا لیا جائے گا۔ اگر بے پروں کے تیر کے بوجھ سے شکار زخمی ہو گیا تو وہ ذفیذ یعنی چوٹ کھا کر مرنے والا جانور شمار ہو گا۔ اگر شکاری جانوروں نے شکار کو پکڑ کر ہلاک کر دیا تو اس کے متعلق دو قول ہیں۔

ایک تو یہ کہ جب تک شکار زخمی نہ ہو گیا اس وقت تک اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیونکہ قول باری ہے (مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ، ان شکاری جانوروں میں سے جنہیں تم نے سدھایا ہو) دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا شکار حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شکاری کتا اگر شکار کو ٹکر مار کر ہلاک کر دے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

دوسری بات جس کے اندر فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے کہ ایسا جانور جو اصل کے اعتبار سے ہمارے قابو سے باہر اور محفوظ نہ ہو مثلاً کوئی اونٹ یا بیل، گائے وغیرہ بدک کر جنگلی جانوروں کی طرح ہو جائے یا کوئی جانور کنویں میں گر جائے تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس کی ذبح ممکن نہ ہو اور قابو سے باہر ہو تو اسے شکار کی طرح ہلاک کر دیا جائے گا اور وہ درست ذبیحہ ہو گا۔

سفیان ثوری اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایسے جانور کا گوشت اسی وقت حلال ہو گا جب اسے ذکاۃ کی تمام شرائط کے تحت ذبح کر دیا جائے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، علقمہ، اسود اور مسروق سے ہمارے اصحاب کے قول کی طرح اقوال منقول ہیں۔ اس سے پہلے ان آثار کا تذکرہ ہو چکا ہے جو ہمارے اصحاب کے قول کی تائید میں ہیں کہ شکار کی ذکاۃ کی شرط یہ ہے کہ اسے

دھار دار چیز سے زخمی کر دیا گیا ہو اسی طرح معراض یعنی بے پر کے تیر کے متعلق آثار کا ذکر ہوا ہے کہ اگر اس کی دھار شکار کو لگ جائے گی تو اس کا گوشت حلال ہوگا اور اگر عرضاً لگے گا تو گوشت کھایا نہیں جائے گا۔

کیونکہ اس صورت میں یہ شکار وقیذ ہوگا یعنی اس کی موت چوٹ کھا کر واقع ہوئی ہوگی۔ کیونکہ قول باری ہے (وَالْمَوْقُوذَةُ) اس لیے ہر ایسا شکار جو زخمی نہ کیا جا سکے وہ وقیذ ہے اور ظاہر کتاب اور سنت کی رو سے اس کا گوشت حرام ہے۔

قتادہ کی روایت میں ہے جو انہوں نے عقبہ بن صہبان سے کی ہے، اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خذف یعنی گوپھن یا انگلیوں کے درمیان کنکر رکھ کر مارنے سے منع فرمایا ہے۔ آپ نے فرمایا تھا کہ اس طرح پھینکا ہوا کنکر نہ تو دشمن کو زخمی کر سکتا ہے نہ شکار کر سکتا ہے البتہ دانت کو توڑ سکتا اور آنکھ کو پھوڑ سکتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس جیسی چیز سے لگا ہوا زخم ذکاۃ کا ہم معنی نہیں ہے کیونکہ اس میں دھار نہیں ہوتی ہے وہ زخم جو ذکاۃ کے حکم میں ہوتا ہے وہ صرف کسی دھار دار چیز سے لگتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے بے پروں والے تیر کے متعلق فرمایا کہ اگر اس کی دھار شکار کو لگے اور شکار کے جسم میں گھس جائے تو اس کا گوشت کھا لو اور اگر عرضاً لگے تو اس کا گوشت نہ کھاؤ۔ آپ نے اس حکم میں زخمی کرنے یا نہ کرنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس حکم میں آلے کا اعتبار کیا جائے گا اور ذکاۃ کی صحت کے حکم کے سلسلے میں آلے کا دھار دار ہونا ہی معیار ہے۔ اس طرح گوپھن یا انگلیوں کے ذریعے پھینکے ہوئے کنکر کے بارے میں آپ کا یہ ارشاد کہ " یہ شکار نہیں کر سکتا " اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر آلۂ شکار میں دھار نہیں ہوگی تو ذکاۃ کی صحت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اگر کوئی اونٹ یا اس جیسا اور کوئی جانور بدک جائے اور جنگلی جانوروں والی عادات پیدا کرے یا کوئی جانور کنوئیں میں گر جائے۔ تو اس کی حیثیت شکار کی طرح ہو جاتی ہے اور اس کی ذکاۃ کی وہی صورت ہوتی ہے جو شکار کی ہے۔

اس پر یہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں سفیان نے عمرو بن سعید بن مسروق سے، انہوں نے اپنے والد، انہوں نے

عبایہ بن رفاعہ سے انہوں نے حضرت رافع بن خدیجؓ سے وہ فرماتے ہیں کہ ہمارا ایک اونٹ بدک گیا اور بھاگ کر ہمارے قابو سے باہر ہو گیا ہم نے اس پر تیر چلائے پھر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا ۔

" ان اونٹوں میں اوابد یعنی وحشی اور بدک جانے والے ہوتے ہیں جس طرح جنگلی جانوروں میں ہوتے ہیں اس لیے اگر کوئی اونٹ بدک جائے اور بھاگ کر قابو سے باہر ہو جائے تو اسے ذبح کرنے کا یہی طریقہ اختیار کرو اور اس کا گوشت کھالو "

سفیان کہتے ہیں کہ اس روایت میں ایک راوی اسماعیل بن مسلم نے ان الفاظ کا بھی اضافہ کیا ہے کہ " ہم نے اس پر اس قدر تیر چلائے کہ اسے نڈھال کر دیا " یہ بات تیروں کے ذریعے ہلاک ہونے کی صورت میں اس کے گوشت کی اباحت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکاۃ کی شرط کے بغیر اس کی اباحت کر دی تھی ۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ، انہیں ابوداؤد نے ، انہیں احمد بن یونس نے ، انہیں حماد بن سلمہ نے ابوالعشراء سے ، انہوں نے اپنے والد سے ۔ وہ کہتے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا " اللہ کے رسول ! کیا ذکاۃ الا کی حصے یعنی لبہ کے بغیر اور کسی جگہ نہیں ہوتی ؟ " اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : " اگر تم اس کی ران پر نیزہ مارو گے تو یہ بھی کافی ہو گا "

یہ ارشاد اس صورت پر محمول ہے جبکہ اسے ذبح کرنا مقدور میں نہ ہو کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جس جانور کی ذبح مقدور کے اندر ہوتی ہے اس کی ران پر نیزہ مارنے سے ذبح کا عمل وقوع پذیر نہیں ہوتا ۔

عقلی نقطہ نظر سے ہمارے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ شکار پر تیر چلا کر اسے ہلاک کر دینا سب کے نزدیک اس کی ذکاۃ ہے اس صورت کو ذکاۃ قرار دینے والا سبب دو باتوں میں سے ایک ہو گا یا تو وہ ذبیحہ شکار کی جنس سے ہو گا یا اس کی ذبح مقدور سے باہر ہو گی ۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ شکار جب زندہ ہاتھ آجائے تو اس کی ذکاۃ ذبح کے سوا اور کسی صورت کے ذریعے نہیں ہو سکتی جس طرح اس جانور کی ذکاۃ کا مسئلہ جو شکار کی جنس میں سے نہ ہو ۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس حکم کا تعلق اس جانور کی ذکاۃ

سے نہیں ہے جو شکار کی جنس میں سے ہوتا ہے بلکہ حکم کا تعلق اس بات سے ہوتا ہے کہ اس کی ذبح کا اس صورت میں مقدور نہیں ہوتا جب وہ بدکا ہوا اور بھاگا ہوا ہو۔

اس لیے یہ ضروری ہو گیا۔ یہی حکم شکار کے سوا دوسرے جانوروں کی ذبح کو بھی لاحق ہو جائے جب وہ جانور اس حال کو پہنچ جائے اس لیے کہ دونوں میں مشترک علت پائی جاتی ہے جس کی بنا پر شکار کے جانور کو ہلاک کرنے کا یہ طریقہ ذکاۃ قرار پایا تھا۔

ایسا شکار جس کے جسم کا ایک حصہ قطع ہو کر الگ ہو جائے اس کے متعلق فقہار کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے کہ اگر اس کے دو برابر ٹکڑے ہو گئے ہوں تو دونوں ٹکڑے حلال ہوں گے اگر سر کی طرف سے تیسرا حصہ قطع ہو گیا ہو تو یہ حلال ہو گا لیکن اگر سرین کی طرف سے ایک تہائی کٹ کر علیحدہ ہو گیا ہو تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔ البتہ سر کی طرف باقیماندہ دو تہائی حصہ حلال ہو گا یہی ابراہیم نخعی اور مجاہد کا قول ہے۔

ابن ابی لیلیٰ اور لیث کا قول ہے کہ اگر شکار کا ایک حصہ قطع ہو گیا اور اسی ضرب سے شکار مر گیا تو دونوں حصے حلال ہوں گے امام مالک کا قول ہے کہ جب شکار کی کمر کاٹ دے یا اس کی گردن مار دے تو اس شکار کا سارا گوشت حلال ہو گا۔ لیکن اگر ران الگ کر دے تو ران نہیں کھائی جائے گی باقی حصہ کھایا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر اس کی سرین علیحدہ کر دے تو علیحدہ کیا ہوا حصہ نہیں کھایا جائے گا اور باقی ماندہ حصہ حلال ہو گا اور اگر درمیان سے اسے دو حصوں میں قطع کر دے تو سارا گوشت کھایا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اس کے دو ٹکڑے ہو گئے ہوں تو سارا گوشت کھایا جا سکے گا خواہ ایک ٹکڑا چھوٹا اور دوسرا بڑا ہو۔ اگر ایک ٹانگ یا ایک دست یا ایسا حصہ کاٹ کر علیحدہ کر دیا ہو جس کے بعد اس جانور کے لیے ایک گھنٹہ یا اس سے زائد وقت زندہ رہنا ممکن ہو اس کے بعد پھر اسے ہلاک کر دے تو اس صورت میں جسم سے علیحدہ ہو جانے والا حصہ جبکہ جانور ابھی زندہ ہو نہیں کھایا جائے گا اور جو حصے علیحدہ نہیں ہوئے ان کو استعمال میں لایا جائے گا اگر پہلی دفعہ قطع ہونے کے وقت جانور مر گیا ہو تو دونوں حصے کھائے جا سکیں گے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں ہاشم بن القاسم نے انہیں عبدالرحمٰن بن دینار نے زید بن اسلم سے، انہوں نے عطار بن یسار سے، انہوں نے ابو واقد رض سے کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم نے فرمایا۔

(ما قطع من البھیمۃ وھی حیۃ فھی میتۃ، چوپائے کا جو حصہ اس سے علیحدہ کر دیا گیا ہو جبکہ چوپایہ ابھی زندہ ہو تو اس کا یہ حصہ مردار ہو گا) آپ کا یہ حکم صرف اس قلیل حصے کو شامل ہو گا جو ذبح کے مقام کے علاوہ جسم کے کسی اور مقام سے علیحدہ ہو گیا ہو۔

اس لیے کہ اگر کسی نے شکار کی گردن میں ضرب لگا کر سر علیحدہ کر دیا ہو تو سارا شکار حلال ہو گا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جسم سے علیحدہ ہونے والا حصہ ذبح کے مقام کے علاوہ کسی اور جگہ سے علیحدہ ہوا ہو۔

اور یہ بات اس کے کم تر حصے کو شامل ہوتی ہے اس لیے کہ اگر اس نے آدھا حصہ کاٹ دیا ہو یا سر کی طرف سے تہائی حصہ الگ کر دیا ہو تو ان صورتوں میں وہ رگیں کٹ جائیں گی جنہیں ذبح کی صورت میں کاٹنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ گلے کی رگیں، حلقوم اور نرخرہ ہیں اس لیے سارا جانور ذبیحہ ہو جائے گا۔

لیکن اگر اس نے سرین کی طرف سے ایک تہائی حصہ الگ کر دیا ہو تو اس صورت میں وہ رگیں نہیں کٹیں گی جن کا کٹ جانا ذکاۃ میں شرط ہے۔ اس لیے جو حصہ علیحدہ ہو گیا ہو گا وہ مردار کے حکم میں ہو گا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ما بان من البھیمۃ وھی حیۃ فھو میتۃ) سر کے ساتھ متصل حصہ سارے کا سارا مذکّٰی ہوتا ہے جس طرح اگر اس کی ٹانگ قطع کر دے یا ذبح کے مقام کے علاوہ کسی اور جگہ سے اسے زخمی کر دے اور اس کے جسم کا کوئی حصہ الگ نہ ہو تو ذبح کے مقام پر ذکاۃ کا عمل متعذر ہونے کی بنا پر ان صورتوں میں ذکاۃ کا عمل مکمل ہو جائے گا۔

فصل

مذہب کا جہاں تک تعلق ہے تیر چلانے والے یا شکار پکڑنے والے کا مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا ضروری ہے۔ ہم اس پر آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔ تسمیہ کا مفہوم یہ ہے کہ ذبح کے وقت یا تیر چلانے وقت یا شکار پر کتے اور شکاری جانور چھوڑنے وقت اللہ کا نام لیا جائے بشرطیکہ شکاری کو اللہ کا نام لینا یاد ہو۔

لیکن اگر بھول جائے تو بسم اللہ نہ کہنے سے کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ اس پر بھی ہم اس کے مقام پر پہنچ کر مزید روشنی ڈالیں گے۔

قول باری ہے (وَمَا ذُبِحَ عَلَی النُّصُبِ ، اور وہ جانور جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو) مجاہد، قتادہ اور ابن جریج سے منقول ہے کہ نصب سے مراد وہ پتھر ہیں جو کھڑے کر دیئے جاتے اور ان کی پوجا شروع کر دی جاتی اور چڑھاوے چڑھنے لگتے اور جانور قربان کیئے جاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان آستانوں پر ذبح شدہ جانور کو کھانے سے منع فرما دیا اس لیئے کہ اس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہے۔

نصب اور صنم یعنی بت میں یہ فرق ہے کہ صنم کی صورت اور نقش و نگار ہوتے ہیں نصب میں ایسا نہیں ہوتا یہ تو کھڑے کیے ہوئے پتھر ہوتے ہیں وثن بھی نصب کی طرح ہوتے تھے۔

جس بت کی کوئی شکل نہ بنی ہو اس پر وثن کا اطلاق ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدیؓ بن حاتم سے فرمایا تھا جب یہ گلے میں صلیب لٹکا کر آپ کی خدمت میں آئے تھے کہ اس وثن کو گلے سے اتار کر پھینک دو۔ آپ نے صلیب کو وثن کا نام دیا یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نصب اور وثن کا اطلاق اس چیز پر ہوتا ہے جسے پوجا کی غرض سے نصب کر دیا گیا ہو۔ اگرچہ اس کی کوئی صورت نہ ہو اور نہ ہی کوئی نقش و نگار بنا ہو۔

زمانہ جاہلیت میں عرب کے بت پرست ان آستانوں پر ذبح ہونے والے جانوروں کا گوشت کھا لیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے مردار خنزیر اور آیت میں مذکورہ دوسری چیزوں کی تحریم کے ساتھ جنہیں عرب کے لوگ مباح سمجھتے تھے، ان جانوروں کو بھی حرام قرار دیا۔ ایک قول یہ ہے کہ آیت اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ میں استثناء سے آستانوں پر ذبح ہونے والے یہی جانور مراد ہیں۔

قول باری ہے (وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ، نیز یہ بھی تمہارے لیے ناجائز ہے کہ پانسوں کے ذریعے اپنی قسمت معلوم کرو) استقسام کی تشریح وتفسیر میں دو قول ہیں؛ اوّل یہ کہ پانسوں کے ذریعے اپنی قسمت کا حال معلوم کرنا۔ دوم۔ یہ کہ پانسوں کے ذریعے نکلنے والی بات کو اپنے اوپر حلف اور قسم کی طرح لازم کر لینا۔

استقسام بالازلام کی صورت یہ تھی کہ اہل جاہلیت کا دستور تھا کہ اگر ان میں سے کوئی سفر یا جنگ یا تجارت یا اسی طرح کے کسی کام پر جانے کا ارادہ کرتا تو پانسے پھیرتا یہ تین طرح کے ہوتے تھے، بعض پر یہ لکھا ہوتا "مجھے میرے رب نے حکم دیا ہے" بعض پر "میرے رب نے مجھے روکا ہے" لکھا ہوتا اور بعض پہ کچھ نہ لکھا ہوتا ایسے پانسے کو منیح کا نام دیا جاتا۔ اگر پہلی قسم کا پانسہ نکل آتا تو پانسہ پھیرنے والا اپنی ضرورت کی طرف چل پڑتا، اگر دوسری قسم کا پانسہ نکل آتا تو رک جاتا۔ اگر تیسری قسم کا پانسہ نکلتا تو دوبارہ پانسے پھیرتا حسن کا قول ہے کہ زمانہ جاہلیت کے لوگ تین قسم کے پانسے استعمال کرتے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ تمام اہل علم نے اس کی تاویل یہی کہا ہے۔ ازلام کی واحد زلم ہے جس کے معنی پانسے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کی ممانعت کر دی۔ زمانہ جاہلیت کے لوگ یہ کام کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے فسق قرار دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (ذٰلِكُمْ فِسْقٌ، یہ سب افعال فسق ہیں) یہ بات غلاموں کو آزاد کرنے کی خاطر ان میں قرعہ اندازی کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ یہ بعینہٖ استقسام بالازلام کے معنوں میں ہے اس لیے کہ اس میں قرعہ کے ذریعے نکلنے والی صورت کی پیروی کی جاتی ہے اور استحقاق کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اپنی موت کے وقت اپنے غلاموں میں سے دو یا چند غلاموں کو آزادی دے دیتا ہے اور یہ غلام اس کے تہائی ترکہ سے نہ نکل سکتے ہوں تو ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ آزادی کے استحقاق میں یہ سب مساوی ہیں۔

اب اگر قرعہ اندازی کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اس سے استحقاق کے بغیر بعض غلاموں کے لیے آزادی کا اثبات ہو جائے گا اور اس آزادی کے استحقاق میں ہم پلہ غلام کی محرومیت لازم آئے گی جس طرح پانسے پھیرنے والا ان کے ذریعے نکلنے والے اوامر و نہی کی صرف اس وجہ سے پیروی کرتا تھا کہ پانسے میں ایسا نکلا ہے اس پیروی کی اور کوئی وجہ نہ ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ غنائم کی تقسیم اور بیویوں میں سے غیر متعین مطلقہ بیوی کے اخراج کے سلسلے میں قرعہ اندازی جائز ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا مال غنیمت کی تقسیم میں قرعہ اندازی جنگ میں شریک مجاہدین کے دلوں کو خوش کرنے اور ان میں کسی کے ساتھ ترجیحی سلوک کی تہمت کو زائل کرنے کے لیے کی جاتی ہے۔

اگر سب لوگ قرعہ اندازی کے بغیر تقسیم غنائم پر مصالحت کر لیں تو پھر قرعہ اندازی کے بغیر یہ تقسیم جائز ہوتی ہے۔ جہاں تک آزادی دینے کا مسئلہ ہے اس میں ایک غلام کو ملنے والی آزادی کو دوسرے غلام کی طرف منتقل کر دینا جائز نہیں ہوتا۔ قرعہ اندازی کی صورت میں ایک غلام کو ملنے والی آزادی کو دوسرے غلام کی طرف منتقل کر دینا لازم آتا ہے۔ جبکہ آزادی کے استحقاق میں پہلا غلام دوسرے کے ہم پلہ ہوتا ہے

قول باری ہے (اَلْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْ دِيْنِكُمْ، آج کافروں کو تمھارے دین کی طرف سے پوری مایوسی ہو چکی ہے) حضرت ابن عباس اور سدی کا قول ہے کہ کافروں کو تمھارے مرتد ہو کر ان کے دین کی طرف لوٹ جانے کے معاملے میں مایوسی ہو گئی ہے۔ لفظ الیوم کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔

مجاہد کا قول ہے کہ اس سے حجۃ الوداع کا یوم عرفہ مراد ہے (فَلَا تَخْشَوْهُمْ، لہذا تم ان سے نہ ڈرو) یعنی تمھیں اب اس بات کا خوف نہیں ہونا چاہیے کہ کافر تم پر غالب آ جائیں گے۔

ابن جریج سے مروی ہے کہ حسن کا قول ہے: "الیوم سے وہ دن مراد ہے جو قول باری (اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ، آج میں نے تمھارے دین کو تمھارے لیے مکمل کر دیا ہے) میں مذکور ہے۔ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پورا مبارک زمانہ" حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ آیت یوم عرفہ کو نازل ہوئی یہ جمعہ کا دن تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یوم کے اسم کا اطلاق زمان یعنی وقت پر ہوتا ہے جیسا کہ یہ

قولِ باری ہے (وَمَنْ یُّوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ، اور جو شخص اس دن انہیں اپنی پیٹھ دکھائے گا) اس سے مراد یوم عرفہ اور یوم جمعہ کا کوئی وقت مراد ہے۔

قولِ باری ہے (فَمَنِ اضْطُرَّ فِیْ مَخْمَصَةٍ غَیْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ، البتہ کوئی شخص بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو) اضطرار اس تکلیف اور مضرت کو کہتے ہیں جو انسان کو بھوک وغیرہ کی بنا پر پہنچتی ہے اور اس مضرت سے بچنا ممکن ہوتا ہے۔ یہاں یہ مفہوم ہے کہ جس شخص کو بھوک کی مضرت پہنچے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب کسی انسان کو اپنی جان جانے یا کسی عضو کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ لاحق ہو جائے تو اس کے لیے ان حرام چیزوں کے استعمال کی اباحت ہو جاتی ہے۔

یہ بات قولِ باری (فِیْ مَخْمَصَةٍ) میں بیان کر دی گئی ہے، حضرت ابن عباسؓ، سدی اور قتادہ کا قول ہے کہ مخمصہ بھوک کو کہتے ہیں۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے ضرورت کے وقت ان چیزوں کے استعمال کی اباحت کر دی ہے جن کی تحریم اس آیت میں منصوص کر دی گئی ہے۔

قولِ باری (اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ) اور اس کے ساتھ ذکر شدہ قول کا مفہوم آیت میں مذکورہ محرمات کی طرف تخصیص کے راجع ہونے میں مانع نہیں ہوا۔ سورت کی ابتدا میں قولِ باری (اُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیْمَةُ الْاَنْعَامِ) کا خطاب مویشی قسم کے چوپایوں کی اباحت کو متضمن ہے۔

جبکہ قولِ باری (اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ غَیْرَ مُحِلِّی الصَّیْدِ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) میں احلال کی حالت میں شکار کی اباحت کا بیان ہے اور یہ (اُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیْمَةُ الْاَنْعَامِ) میں داخل نہیں ہے پھر اللہ نے اپنے قول (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ) تا آخر آیت کے اندر ہم پر حرام کردہ چیزوں کو بیان فرمایا پھر اس سے ضرورت کی حالت کی تخصیص کر دی اور یہ واضح فرما دیا کہ ضرورت کی حالت تحریم میں داخل نہیں ہے۔ رخصت کا یہ حکم حالت احرام میں شکار اور دوسری تمام محرمات کے لیے عام ہے۔ اس لیے مقتضائے آیت کے مطابق کسی شخص پر کبھی اضطراری حالت طاری ہو گی اور وہ ان محرمات میں سے کسی چیز کے لیے مجبور ہو جائے گا تو وہ چیز اس کے لیے حلال ہو جائے گی۔

قولِ باری (غَیْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ، سدی اور مجاہد کا قول ہے: "غیر معتمد علیہ" یعنی گناہ کا سہارا لیے بغیر، گویا یوں فرمایا: "گناہ کی طرف اپنی خواہش اور میلان کا سہارا لیے بغیر" وہ اس طرح کہ ضرورت باقی نہ رہنے کے بعد بھی

ان محرمات میں کسی چیز کو اپنے استعمال میں لے آئے۔

قولِ باری ہے (یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَھُمْ، قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّیِّبٰتُ، لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال کیا گیا ہے۔ کہو تمھارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں) طیبات کا اسم دو معنوں کو شامل ہے۔ اوّل لذیذ پاک چیز۔ دوم حلال چیز۔ یہ اس لیے کہ طیب کی ضد خبیث ہے اور خبیث حرام ہے اس لیے طیب حلال ہے اس کی اصلیت: لذت اندوزی ہے اس لیے حلال کو اس کے مشابہ قرار دیا گیا۔ اور وجہ شبہ یہ ہے کہ حلال اور طیب دونوں سے مضرت اور نقصان منتفی ہے۔

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الرُّسُلُ کُلُوْا مِنَ الطَّیِّبٰتِ، اے رسولو پاک چیزوں میں سے کھاؤ) یعنی حلال چیزوں میں سے، نیز قولِ باری ہے (وَیُحِلُّ لَھُمُ الطَّیِّبٰتُ وَیُحَرِّمُ عَلَیْھِمُ الْخَبٰٓئِثَ، اور وہ رسول ان کے لیے پاک چیزیں حلال اور خبائث کو ان پر حرام کرتا ہے)۔

اس آیت میں طیبات کو خبائث کے مقابلے میں لایا گیا اور خبائث اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزیں ہیں۔ قولِ باری ہے (فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ، عورتوں میں سے جو تمھیں پسند آئیں ان سے نکاح کرو)۔

اس آیت میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ عورتیں ہوں جو حلال کر دی ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ عورتیں ہوں جو تمھیں اچھی لگیں۔

قولِ باری (قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّیِّبٰتُ) میں یہ گنجائش ہے کہ اس سے مراد وہ چیزیں لی جائیں جنہیں تم پاک اور لذیذ سمجھو اور جن کے استعمال سے تمھیں دینی لحاظ سے کوئی ضرر نہ پہنچے اس صورت میں یہ ان حلال اشیاء کی طرف راجع ہو گا جن کے استعمال سے متعلقہ شخص پر کوئی گناہ اور کوئی الزام عائد نہیں ہوتا۔ اس میں یہ بھی گنجائش ہے اس کے ظاہر سے تمام لذیذ اشیاء کی اباحت پر استدلال کیا جائے اور ان سے صرف وہی چیزیں خارج ہوں جن کی تحریم کی دلالت موجود ہو۔

شکاری جانوروں کے بارے میں حکم

قولِ باری ہے (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ، اور جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھایا

ہم) ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں یعقوب بن غیلان عمانی نے، انہیں ہناد بن السری نے، انہیں یحییٰ بن زکریا، انہیں ابراہیم بن عبید نے، انہیں ابان بن صالح نے قعقاع بن حکیم سے انہوں نے سلمی سے، انہوں نے حضرت ابو رافعؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کتوں کو ہلاک کرنے کا حکم دیا تھا۔

لوگوں نے عرض کیا کہ آپ نے کتوں کو ہلاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ ان میں سے کس قسم کے رکھنا ہمارے لیئے حلال ہے؟ اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور ارشاد ہوا (قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ۔

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں عبد اللہ بن احمد بن حنبل اور ابن عبدوس بن کامل نے، ان دونوں کو عبید اللہ بن عمر الجشمی نے، انہیں ابو معشر النواء نے، انہیں عمرو بن بشیر نے، انہیں عامر شعبی نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے کہ جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کتوں کے ذریعے شکار کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے جواب دینے میں توقف کیا حتیٰ کہ آیت (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ نازل ہوئی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر حدیث اوّل اس بات کا مقتضی ہے کہ اباحت ان تمام شکاری جانوروں کو شامل تھی جنہیں ہم نے سدھایا ہو۔ یہ شکاری کتوں اور شکاری پرندوں سب کو شامل ہے۔ یہ چیز ان جانوروں اور پرندوں سے ہر قسم کے انتفاع کی موجب ہے۔ اس میں کتوں کی خرید و فروخت نیز شکاری جانوروں کی خرید و فروخت اور ان سے ہر قسم کے انتفاع کے جواز کی دلالت موجود ہے، سوائے اس انتفاع کے جس کی تخصیص کسی دلیل نے کر دی ہے۔ یعنی ان کے گوشت کا استعمال۔

بعض اہل علم نے سلسلۂ کلام میں حذف کا قول کیا ہے اور اس کا مفہوم یوں بیان کیا ہے۔ "قل احل لکم الطیبات من صید ما علمتم من الجوارح" (کہہ دو تمہارے لیے ان شکاری جانوروں کے پاکیزہ شکار کو حلال کر دیا گیا ہے جنہیں تم نے شکار کی تعلیم دی ہے)۔

انہوں نے اس مفہوم کے لیے حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت سے جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں اور جس کے مطابق انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کتے کے کیئے ہوئے شکار کے بارے میں دریافت کیا تھا اور اس پر آیت (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ) نازل ہوئی تھی، استدلال کیا ہے۔

انہوں نے حضرت ابو رافعؓ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کتوں کو قتل کرنے کا حکم دیا تو آپ سے پوچھا گیا کہ کس قسم کے کتے رکھنا حلال ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت کتوں اور کتوں کے کیئے ہوئے شکار دونوں سے فائدہ اٹھانے کے مفہوم پر مشتمل ہو۔

تاہم لفظ اپنے حقیقی معنی کے لحاظ سے خود کتوں سے انتفاع کا مقتضی ہے اس لیئے کہ قول باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ) ان جانوروں کی اباحت کا موجب ہے جنہیں ہم نے شکار کی تعلیم دی ہے۔ اس کلام میں شکار کے لفظ کو محذوف ماننے کے لیے دلالت کی ضرورت ہے۔

اور آیت کے مضمون میں ان کے کیئے ہوئے شکار کی اباحت کی دلیل موجود ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ، وہ جس جانور کو تمہارے لیئے پکڑ رکھیں اس کو بھی تم کھا سکتے ہو) آیت کو دو معنوں پر محمول کرنا اور اسے دو فائدوں کے لیے عمل میں لانا اسے صرف ایک معنی اور فائدے تک محدود کر دینے سے بہتر ہے۔

آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شکاری جانوروں کے شکار کی اباحت کے لیے ان جانوروں کا شکار کے سلسلے میں سدھایا ہوا ہونا شرط ہے کیونکہ قول باری ہے (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) نیز فرمایا (تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ، جن کو خدا کے دیئے ہوئے علم کی بنا پر تم شکار کی تعلیم دیا کرتے ہو)۔

جوارح یعنی شکاری جانوروں کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ وہ جانور ہیں جو اپنے مالکوں کے لیئے شکار حاصل کرتے ہیں۔ یہ کتے اور چیر پھاڑ کرنے والے پرندے ہیں جو دوسرے پرندوں کا شکار کرتے ہیں جوارح کی واحد جارح ہے اسی سے ہاتھ کو جارحہ کا نام دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے کمائی کی جاتی ہے۔

ارشاد باری ہے (مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ) یعنی جو تم کماتے ہو۔ اسی سے یہ قول باری ہے (أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ، کیا ان لوگوں نے جو گناہوں کی کمائی کرتے ہیں یہ گمان کیا ہے......) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر اس جانور کے ذریعے شکار کرنا جائز ہے جسے شکار کی تعلیم دی گئی ہو اس میں کچلی کے دانت والے تمام جانور اور چنگلوں والے تمام پرندے داخل ہیں۔

جوارح کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے مراد وہ جانور اور پرندے ہیں

جو کچلی کے دانت اور چنگل کے ذریعے زخمی کر دیتے ہیں، امام محمد نے زیادات میں کہا ہے۔ کہ اگر کتا شکار سے ٹکرا جائے اور اسے زخمی نہ کرے اور شکار اس ٹکر کی وجہ سے مر جائے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا کیونکہ وہ شکار کچلی کے دانت یا چنگل کے ذریعے زخمی نہیں ہوا تھا۔

آپ قولِ باری (وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ) کو نہیں دیکھتے یہ آیت اس جانور کے شکار کو حلال قرار دیتی ہے جو کچلی کے دانت یا چنگل کے ذریعے شکار کو زخمی کر دیتا ہے۔ جب اسم کا اطلاق ان دونوں چیزوں پر ہوتا ہے تو لفظ سے یہ دونوں چیزیں مراد لینے میں کوئی امتناع نہیں ہے

کو اسب سے وہ جانور مراد ہوں گے جو شکار کرنے کے ذریعے اپنے مالکوں کے لیے کمائی کرتے ہیں۔ اس میں شکاری جانوروں کے تمام اصناف یعنی کتے، چیتے، چیر پھاڑ کرنے والے پرندے اور دیگر جانور شامل ہو جائیں گے جو شکار کی تعلیم قبول کر لیتے ہیں اس سے یہ بھی حاصل ہو گا کہ ذکاۃ کی شرط یہ ہے کہ ہلاک شدہ شکار کو زخم لگے ہوں اور زخمی ہونا ہی اس کے شرعی ذبح یعنی ذکاۃ کی شرط ہے۔

یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ بے پَروں والے تیر کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں زخم مراد ہے۔ آپ نے فرمایا تھا: "اگر معراض یعنی بے پَر کا تیر اپنی دھار سے جسم میں پیوست ہو جائے تو اس کا گوشت کھالو اور اگر عرضاً لگے تو نہ کھاؤ"۔ ہمیں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا حکم ملے جو اس بات کے ہم معنی ہو جس کا وجود قرآن میں ہو تو اس صورت میں قرآن کی مراد کو اس حکم پر محمول کرنا واجب ہو گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کا منشا بھی یہی ہے۔

قولِ باری ہے (مُكَلِّبِينَ، تم نے سدھایا ہو) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول یہ کہ مکلب کتے کا مالک ہے جو اسے شکار کی تعلیم دیتا ہے اور اسے اس کے طریقے سکھاتا ہے دوم یہ کہ اس کے معنی ہیں " مضرین علی الصید " یعنی شکار پر بھڑکانے ہو جس طرح کتے بھڑکائے جاتے ہیں۔ " تکلیب " کے معنی تضریہ یعنی بھڑکانے کے ہیں۔

کہا جاتا ہے " کلب کلب " یعنی کتے کو لوگوں پر بھڑکایا گیا۔ قولِ باری (مُكَلِّبِينَ) میں کتوں کی تخصیص نہیں ہے، دوسرے شکاری جانور بھی اس میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ

تفرِبہ یعنی بھڑکانے کا عمل ان سب کے لیے عام ہے اس طرح اگر اس قولِ باری سے کتے کی تعلیم وتادیب مراد لی جائے تو یہ معنی بھی تمام شکاری جانوروں کے لیے عام ہوگا۔

شکرے اور باز کے شکار پر آرائے ائمہ

جس شکار کو کتوں کے علاوہ دوسرے شکاری جانور قتل کردیں اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ مروان العمری نے نافع سے، انہوں نے علی بن حسینؓ سے روایت کی ہے کہ شکرا یعنی چرغ اور باز ان شکاری جانوروں میں سے ہیں جنہیں سدھایا جاتا ہے۔ معمر نے لیث سے روایت کی ہے کہ مجاہد سے باز اور چیتے اور شکاری درندوں کے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یہ سب جوارح یعنی شکاری جانور ہیں۔

ابن جریج نے مجاہد سے قولِ باری (مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد پرندے اور کتے ہیں۔ معمر نے طاؤس کے بیٹے سے اور انہوں نے اپنے والد سے اس آیت کی تفسیر میں یہ نقل کیا ہے کہ جوارح سے مراد کتے ہیں نیز سدھائے ہوئے باز اور چیتے بھی مراد ہیں۔ اشعث نے حسن سے اس سلسلے میں نقل کیا گیا ہے کہ جوارح سے شکرا اور باز مراد ہیں اور چیتا بمنزلہ کتے کے ہے۔

صخر بن جویریہ نے نافع سے روایت کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ میں نے حضرت علیؓ کی ایک تحریر میں پڑھا ہے کہ باز کا مارا ہوا شکار کھانا درست نہیں ہے۔ ابن جریج نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ کا قول ہے کہ باز وغیرہ شکاری پرندے جو شکار پکڑیں اگر تم اسے ذبح کر لو تو اس کا گوشت کھا سکتے ہو، اگر ذبح نہ کر پاؤ تو اسے نہ کھاؤ۔

سلمہ بن علقمہ نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ شکرے کے مارے ہوئے شکار کو مکروہ سمجھتے تھے وہ یہ کہتے کہ قولِ باری (مُكَلِّبِيْنَ) سے صرف کتے مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا اقوال کی روشنی میں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ سلف میں سے بعض نے (مکلبین) کی تاویل وتفسیر صرف کتے کی ہے۔ بعض نے کتے وغیرہ مراد لیے ہیں۔ یہ بات تو واضح ہے کہ قولِ باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) کتوں اور شکاری پرندوں دونوں کو شامل ہے۔

پھر اس کے بعد قولِ باری (مُکَلِّبِیْنَ) میں احتمال ہے کہ اس سے کتے مراد لیے جائیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے وہ تمام شکاری جانور مراد لیے جائیں جن کا پہلے ذکر گذر چکا ہے ان میں شکاری کتے بھی شامل ہیں اس صورت میں (مُکَلِّبِیْنَ) کے معنی "مؤدبین" یا "مضرین" (ادب سکھانے والے، بھڑکانے والے) ہوں گے۔

پھر اس میں کتوں کی تخصیص باقی نہیں رہے گی دوسرے شکاری جانور بھی شریک ہوں گے۔ اس وضاحت کی روشنی میں ہم یہ کہیں گے کہ آیت کو عموم پر محمول کرنا واجب ہے اور احتمال کی بنا پر اس کی تخصیص درست نہیں ہے۔ ہمیں فقہاء امصار کے درمیان شکاری پرندے کے پکڑے ہوئے شکار کی اباحت کے متعلق کسی اختلاف کا علم نہیں ہے خواہ اس شکاری پرندے نے شکار کو ہلاک ہی کیوں نہ کر دیا ہو۔ پرندے کا کیا ہوا شکار کتے کے کیئے ہوئے شکار کی طرح ہے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث اور امام شافعی کا قول ہے کہ چنگل والے سدھائے ہوئے شکاری پرندوں اور کچلیوں والے سدھائے ہوئے درندوں کا کیا ہوا شکار درست ہے۔ ظاہر آیت بھی اس قول کی تائید میں ہے اس لیے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے شکاری جانوروں یعنی جوارح کے کیے ہوئے شکار کی اباحت کر دی ہے۔

یہ ان تمام جانوروں پر مشتمل ہے جو اپنی کچلیوں یا اپنے چنگلوں کے ذریعے شکار کو زخمی کر دیتے ہوں اور اپنے مالکوں کے لیے شکار کرنے کے ذریعے کمائی کرتے ہوں آیت کے اندر اس سلسلے میں کتے اور دوسرے جانور کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے۔

قولِ باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان جانوروں کے پکڑے ہوئے شکار کی اباحت کی یہ شرط ہے کہ یہ جانور سدھائے ہوئے ہوں۔ اگر یہ سدھائے ہوئے نہیں ہوں گے اور شکار کو پکڑ کر ہلاک کر دیں گے تو وہ مذکیٰ یعنی شرعی ذبیحہ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں خطابِ باری کا اندازِ بیان یہ ہے کہ شکار کی حالت کے متعلق سائلین کے سوال کے جواب میں اس کا ورود ہوا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے سدھائے ہوئے شکاری جانوروں کے کیئے ہوئے شکار کی مطلقاً اباحت کر دی اور یہ اندازِ بیان ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو اس اباحت کے تحت

آتی ہیں اور اطلاق جن پر مشتمل ہے اس لیے کہ سوال شکار کی تمام حلال صورتوں کے متعلق کیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں شکاری جانوروں کے بیان کردہ اوصاف کے ذریعے جواب کی تخصیص کر دی۔ اس لیے اب شکار کی صرف اسی صورت کو مباح سمجھا جائے گا جو آیت میں مذکورہ وصف پر مشتمل ہوگی۔

پھر ارشاد ہوا (تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ) حضرت سلمانؓ اور حضرت سعدؓ سے مروی ہے کہ اس تعلیم سے شکاری جانوروں کو شکار کے لیے بھڑکانا اور انہیں اس کا خوگر بنانا مراد ہے۔ شکاری جانور کو اپنے مالک سے اس قدر ہل جانے کا عادی بنا دیا جائے کہ شکار پر چھوڑے جانے کے بعد وہ اس کی طرف واپس لوٹ جائے اور اس سے چھوٹ کر بھاگ نہ جائے۔

حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن المسیب کا بھی یہی قول ہے انہوں نے یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ شکاری جانور شکار کو پکڑنے کے بعد اس میں سے کچھ نہ کھائے۔ لیکن ان کے علاوہ دوسرے حضرات سے مروی ہے کہ "ترک اکل" یعنی کچھ نہ کھانا بھی کتے کے سدھانے میں داخل ہے اور پکڑے ہوئے شکار کی اباحت کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ کتا اس شکار میں سے کچھ نہ کھائے اگر کتے نے کھا لیا تو وہ شکار حرام ہو جائے گا اور اس کا گوشت ناقابلِ استعمال ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت عدی بن حاتمؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا بھی قول ہے۔ ان سب حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ باز کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے خواہ باز اس میں سے کچھ کھا بھی لے۔ باز کی تعلیم صرف یہی ہے کہ جب تم اسے آواز دو تو تمہاری آواز سن کر فوراً تمہارے پاس آ جائے۔

اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف آراء کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ اگر کتا اپنے پکڑے ہوئے شکار میں سے کھالے تو اسے غیر معلم سمجھا جائے گا اور اس کا شکار درست نہیں ہوگا البتہ باز کے پکڑے ہوئے شکار کو کھالیا جائے گا خواہ اس نے اس میں سے کچھ کھا لیا ہی کیوں نہ ہو۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک، اوزاعی اور لیث کا قول ہے کہ خواہ کتا شکار میں سے کچھ کھا بھی لے شکار کے گوشت کا استعمال درست ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کتا کھالے تو شکار کا گوشت قابل استعمال نہیں ہوگا۔ نیز قیاس کے لحاظ سے باز کا بھی یہی حکم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے جن حضرات نے چیر پھاڑ کرنے والے شکاری پرندوں کے پکڑے ہوئے شکار کو جائز قرار دیا ہے وہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان شکاری پرندوں کا پکڑا ہوا شکار حلال ہے اس کا گوشت قابل استعمال ہے خواہ شکاری پرندے نے اس میں سے کچھ کھا کیوں نہ لیا ہو۔

ان میں حضرت سعدؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت سلمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور سعید بن المسیب شامل ہیں۔ البتہ ان حضرات کے درمیان کتے کے شکار کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عدی بن حاتمؓ اور حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اگر شکاری کتا اپنے شکار میں سے کچھ کھالے تو اس کا شکار نہیں کھایا جائے گا۔

حضرت سلمانؓ، حضرت سعدؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ شکار کھایا جائے گا خواہ کتے نے صرف اس کا ایک تہائی کیوں نہ چھوڑا ہو، حسن، عبید بن عمیر، عطاء، سلیمان بن یسار

اور ابن شہاب زہری کا یہی قول ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے بھی ایک روایت یہی ہے۔

ابوبکر جصاص ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کتے کے مزاج اور اس کی حالت سے یہ بات واضح ہے کہ اگر اسے پکڑے ہوئے شکار کو نہ کھانے کی تربیت دی جائے تو وہ اس تربیت کو قبول کر لیتا ہے۔ اس لیے اسے شکار نہ کھانے کی تعلیم اور تربیت دینا ممکن ہے اور اس کا شکار کے گوشت میں سے کچھ نہ کھانا اس کی تعلیم کی علامت ہے اور اس کے معلّم یعنی سدھائے ہوئے ہونے کی دلیل ہے۔ اس لیے اس کے پکڑے ہوئے شکار کی ذکاۃ کی صحت کے لیے اس میں سے کچھ نہ کھانا شرط قرار دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کچھ کھا لیا تو یہ اس شکار کی ذکاۃ کی صحت کے لیے مانع بن جائے گا۔

جہاں تک باز کا تعلق ہے تو اس کے متعلق یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اسے ترکِ اکل کی تعلیم نہیں دی جا سکتی کیونکہ اس کی تعلیم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اور یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ اسے ایسی بات سکھانے کا مکلف بنا دے جسے وہ سیکھ نہیں سکتا اور جس کی تربیت کو وہ قبول نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ترکِ اکل باز اور شکاری پرندوں کی تعلیم کا جزء نہیں ہے بلکہ یہ کتے کی تعلیم اور اس کی تربیت کا جزء ہے۔ کیونکہ وہ اسے قبول کرتا ہے اور اسے اس کی تربیت دینا ممکن بھی ہے۔ حضرت علیؓ اور دوسرے حضرات سے اس بارے میں جو بات مروی ہے کہ باز کا ہلاک شدہ شکار ناقابلِ استعمال ہے وہ شاید اس لحاظ سے ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ترکِ اکل تعلیم کی شرط ہے۔ لیکن یہ بات پرندوں میں ممکن نہیں ہے اس لیے پرندے نہ تو سدھائے جا سکتے ہیں اور نہ ہی ان کا ہلاک کردہ شکار پاک ہو سکتا ہے۔

البتہ ان حضرات کی یہ بات اس پر منتج ہوتی ہے کہ شکاری پرندوں کے متعلق تعلیم کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا پکڑا ہوا شکار پاک اور حلال ہو نہیں سکتا۔ اور اس لحاظ سے سدھایا ہوا اور نہ سدھایا ہوا پرندہ دونوں کی ایک حیثیت ہوتی ہے۔

آیت کی رو سے یہ بات درست نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام شکاری جانوروں کے لیے حکم کی تعمیم کر دی ہے اور انھیں سدھانے کی شرط لگا دی ہے۔ اس لحاظ سے اس نے کتے اور پرندے میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

اس لیے ان جانوروں کے متعلق عموم لفظ کا استعمال واجب ہے۔ اس لیے شکاری پرندوں میں سے بھی سدھائے ہوئے ہوں گے اور کتوں سے بھی، اگرچہ پرندوں اور کتوں کی تعلیم اور شکار کے لیے ان کی تربیت کے طریقے مختلف ہوں گے۔ کتوں اور ان جیسے دوسرے شکاری جانوروں کی تعلیم کے اندر یہ بات داخل ہوگی کہ وہ شکار کا کوئی حصہ خود نہ کھائیں۔

اسی طرح شکاری پرندوں کی تعلیم کے اندر یہ بات داخل ہوگی کہ جب مالک آواز دے تو فوراً آجائے۔ اس سے وہ مانوس ہوا اور اس سے بدک کر نہ بھاگے۔ اس طرح آیت میں جن شکاری جانوروں کا اجمالاً ذکر ہے تعلیم ان سب کو عام ہوگی۔

کتے اور اس جیسے شکاری جانوروں کے پکڑے ہوئے شکار کی ذکاۃ کی صحت کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ شکار میں سے کچھ نہ کھائیں۔ اس کی ایک دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری ہے (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ جس شکار کو وہ تمہارے لیے پکڑ رکھیں ان میں سے کھالو) کتا اگر کسی شکار کو پکڑ رکھے گا تو یہ معلوم کرنے کے لیے کہ آیا یہ شکار اس نے اپنے واسطے پکڑا ہے یا اپنے مالک کے واسطے۔ یہ دیکھا جائے گا کہ وہ اس سے کچھ کھاتا ہے یا نہیں۔

اگر پہلی صورت ہوگی تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے یہ شکار اپنے لیے پکڑا تھا۔ دوسری صورت اس بات کی دلیل ہوگی کہ اس نے اسے مالک کے لیے پکڑا تھا۔ گویا ان دونوں صورتوں میں ترکِ اکل ہی فرق کا باعث ہے۔ اگر ترکِ اکل کی شرط نہ ہوتی تو درج بالا آیت کا فائدہ زائل ہو جاتا۔

اب چونکہ ترکِ اکل اس بات کی علامت ہے کہ اس نے یہ شکار اپنے مالک کے لیے پکڑا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے پکڑے ہوئے شکار کی ہمارے لیے صرف اسی شرط کے ساتھ اباحت کی ہے تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ جو شکار وہ اپنی ذات کے لیے پکڑ رکھے گا وہ ہمارے لیے حلال نہیں ہوگی ہم پر اس کی ممانعت ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ باز بھی بعض دفعہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کا کچھ حصہ کھا جاتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ شکار ہمارے لیے پکڑتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پکڑ رکھنے کی شرط صرف کتوں اور ان جیسے شکاری جانوروں کے اندر ہے لیکن شکاری پرندوں کے لیے شکار کو اپنے مالک کی خاطر روک رکھنے کی شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم اس کی وجہ بحث کے آغاز میں بیان کر آئے ہیں۔

کتے کے متعلق یہ حکم کہ مالک کے لیے اس کے شکار پکڑنے کی علامت یہ ہے کہ وہ اس میں سے کچھ نہ کھائے اور جب کھا لے تو وہ اپنے لیے شکار پکڑنے والا سمجھا جائے گا۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ جب کتا اس میں سے کھا لے تو تم نہ کھاؤ کیونکہ اس صورت میں اس نے اپنے لیے یہ شکار پکڑا تھا۔"

حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتا دیا کہ کتے کے شکار کو منہ نہ لگانا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے یہ شکار مالک کے لیے پکڑا تھا۔ جب امساک کا اسم اس صورت کو شامل ہے جس کا حضرت ابن عباسؓ نے ذکر کیا ہے اور اگر اسے شامل نہ ہوتا تو آپ آیت کی تاویل میں یہ بات نہ کہتے تو اب آیت کو اسی معنی پر اس طرح محمول کرنا واجب ہے کہ گویا امساک کا لفظ اب اسی مفہوم کے لیے اسم بن گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ اس لیے دو وجوہ سے اس کی حجیت ثابت ہو گئی ایک تو یہ کہ یہ آیت کے معنی اور اس کی مراد کا بیان ہے اور دوسری یہ کہ سنت کی رو سے اس کی تحریم منصوص ہو گئی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں الحمیدی نے، انھیں سفیان نے، انھیں مجالد نے شعبی سے، انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سدھائے ہوئے کتے کے پکڑے ہوئے شکار کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت اسم اللہ فکل مما امسک علیک فان اکل منہ فلا تاکل فانما امسک علی نفسہ۔ جب تم اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑ دو اور چھوڑتے وقت اللہ کا نام لے لو، تو جو شکار وہ تمھارے لیے پکڑ رکھے اسے کھا لو اور جس میں سے وہ بھی کھا لے اسے نہ کھاؤ کیونکہ اس صورت میں اس نے یہ شکار اپنے لیے پکڑا تھا)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عبداللہ بن ابی السفر نے شعبی سے کہ عدی بن حاتمؓ نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے معراض (بے پروں والے تیر) کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (اذا اصاب بحدہ فکل واذا اصاب بعرضہ فلا تاکل فانہ وقیذ۔ اگر شکار کو اس کی دھار لگ جائے تو کھا لو اور عرضاً اسے لگے تو نہ کھاؤ اس لیے کہ یہ وقیذ یعنی چوٹ کھا کر مرنے والا

جانور ہوگا)

میں نے عرض کیا کہ میں اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑتا ہوں۔ اس کے بعد میں اس کے ساتھ ایک اور کتا بھی دیکھتا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا (فلا تاکل لا نک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی غیرہ) پھر نہ کھاؤ کیونکہ تم نے تو صرف اپنا کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھی تھی" اس حدیث سے قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) میں اللہ کی مراد ثابت ہوگئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصاً اس شکار کے گوشت کی نہی کردی جس میں سے کتے نے بھی کھا لیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حبیب المعلم نے عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے۔ انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمرؓو سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوثعلبۃ الخشنی سے فرمایا تھا (فکل مما امسک علیک الکلب۔ کتا تمھارے لیے جو شکار پکڑ رکھے اسے کھالو) ابوثعلبہؓ نے پوچھا "خواہ کتا اس شکار کا کچھ حصہ کھا جائے" آپ نے جواب دیا (وان اکل منہ، خواہ کتا اس میں سے کچھ کھا جائے)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ابوثعلبہؓ کی روایت میں یہ فقرہ غلط ہے۔ وہ اس لیے کہ ابوثعلبہؓ سے اس حدیث کی ابوادریس خولانی اور ابواسماء وغیرہما نے بھی روایت کی ہے اور ان دونوں نے اس روایت میں یہ فقرہ بیان نہیں کیا ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضرت ابوثعلبہؓ سے یہ روایت درست بھی ہو جائے پھر بھی حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت دو وجہ سے اولیٰ ہوگی۔

اول یہ کہ حضرت عدیؓ کی روایت ظاہر آیت (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) سے مطابقت رکھتی ہے۔ دوم یہ کہ ابوثعلبہؓ کی روایت میں اس شکار کے کھانے کی ممانعت نہیں ہے جس میں سے شکار کرنے والے کتے نے بھی کچھ کھا لیا ہو۔ اور یہ اصول ہے کہ جب دو روایتیں ایسی وارد ہوں کہ ایک میں ایک چیز کی ممانعت ہو اور دوسری کے اندر اس کی اباحت تو ممانعت والی روایت عمل کے لحاظ سے اولیٰ ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) کا مفہوم یہ ہے کہ شکاری کتا شکار کو ہلاک کرنے کے بعد مالک کے لیے اسے روکے رکھے، بعینہ مالک کے لیے اس کے امساک یعنی پکڑے رکھنے کا مفہوم بھی یہی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ہلاکت کے بعد شکار تو محبوس ہوگیا اب اس کے بعد کتے کے مالک کے لیے اسے

روکے رکھنے کے کوئی معنی نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کتے کا شکار کو قتل کر دینا ہی مالک کے لیے روکے رکھنا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بے معنی بات ہے کیونکہ اس مفہوم کی بنا پر آیت کے معنی یہ ہوں گے "تم وہ شکار نہ کھاؤ جسے شکاری جانوروں نے تمہارے لیے ہلاک کر دیا ہو" یہ مفہوم آیت کے فائدے کو ساقط کر دیتا ہے اس لیے کہ شکاری جانوروں کے ذریعے ہلاک ہونے والے شکار کی اباحت تو اس سے قبل کی آیت (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ) کے ضمن میں موجود ہے۔

اس آیت میں ان شکاری جانوروں کا کیا ہوا شکار مراد ہے جنہیں ہم نے اس مقصد کے لیے سدھایا ہو۔ یہ آیت اس شخص کے سوال کے جواب میں وارد ہوئی تھی جس نے مباح شکار کے متعلق پوچھا تھا۔ علاوہ ازیں امساک یعنی پکڑے رکھنا ہلاکت کے مفہوم سے عبارت نہیں ہے اس لیے کہ شکاری کبھی شکار کو ہمارے لیے زندہ حالت میں بھی روکے رکھتا ہے اور اسے ہلاک نہیں کرتا اس لیے امساک کا مفہوم اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ وہ شکار کو مالک کے آجانے تک پکڑے رکھے۔ مالک کے لیے شکار کو پکڑے رکھنے کی صورت یا تو یہ ہوگی کہ وہ شکار کو ہلاک کیے بغیر روکے رکھے گا یا ہلاک کرنے کے بعد روکے رکھے گا یا اسے ہلاک کرنے کے بعد اس کا کوئی حصہ نہیں کھائے گا۔

یہ بات تو واضح ہے کہ آیت میں امساک سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ شکار کو ہلاک کیے بغیر زندہ حالت میں روکے رکھے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں یہ مفہوم مراد نہیں ہے۔ رہ گئی یہ صورت کہ وہ شکار کو زندہ حالت میں روکے رکھے تو اس کا اس طرح روکے رکھنا شکار کی اباحت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر اس کے ہاتھوں ہلاک ہو جانے والے شکار کا کھانا حلال نہ ہوتا۔

یہ مراد لینا بھی جائز نہیں ہے کہ وہ شکار کو ہلاک کرنے کے بعد مالک کے لیے روکے رکھے خواہ اس میں سے کچھ کھالے کیونکہ یہ ایک بے معنی بات ہوگی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے اس کے امساک کو شکار کی اباحت کی شرط قرار دیا ہے اور اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کتا شکار کو ہلاک کرکے واپس ہو جائے اور اسے مالک کے لیے روکے نہ رکھے تو اس شکار کا کھانا جائز ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ آیت میں یہ مفہوم

مراد نہیں ہے، اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں امساک سے مراد ترک اکل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) شکاری کتے کے منہ سے بچے ہوئے باقی ماندہ حصے کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ کتے نے باقی ماندہ حصہ نہ کھا کر اسے ہمارے لیے روک رکھا ہے۔ البتہ جو حصہ اس نے کھا لیا وہ گویا اس نے ہمارے لیے نہیں روکا۔ باقی ماندہ کو اس نے روک لیا اس لیے ظاہر آیت اس کے یعنی شکار کے باقی ماندہ حصے کی اباحت کا مقتضی ہے کیونکہ اس پر آیت کا مفہوم صادق آتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ امساک کے مفہوم کے متعلق سلف سے دو قول منقول ہیں۔ ایک تو یہ کہ شکاری جانور اس شکار میں سے کچھ نہ کھائے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے اور دوسرا یہ کہ شکاری جانور شکار کو ہلاک کرنے کے بعد مالک کے لیے اسے روکے رکھے۔

سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ شکاری جانور کا شکار کے ایک حصے کو کھا جانے کے بعد باقی ماندہ حصے کو نہ کھانا امساک ہے۔ اس لیے یہ قول باطل ہوگیا۔

دوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اکل منہ فلا تاکل فانما امسک علی نفسہ اگر شکاری کتا شکار میں سے کچھ کھالے تو تم نہ کھاؤ کیونکہ اس صورت میں اس نے شکار کو اپنے لیے پکڑا تھا) آپ نے شکار کے باقی ماندہ حصے کے متعلق یہ نہیں فرمایا کہ شکاری جانور نے اسے ہمارے لیے پکڑ رکھا ہے۔

سوم یہ کہ اس صورت میں آیت کا مفہوم یہ ہو جائے گا جس شکار کو شکاری جانور نے ہلاک کر دیا اس میں سے کھالو" اور اس میں امساک کے ذکر کی گنجائش نہیں ہوگی کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ شکاری جانور نے شکار کا جو حصہ کھا لیا ہے ممانعت کے دائرے میں اس کے آنے کا کوئی جواز نہیں ہے۔

اس سے آیت میں (مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) کے ذکر کا فائدہ ساقط ہو جائے گا نیز شکاری جانور جب شکار کا کچھ حصہ کھا جائے گا تو اس سے ہمیں بات معلوم ہوگی کہ اس نے اپنے لیے یہ شکار کیا تھا اور اپنے لیے اسے پکڑے رکھا تھا، ہمارے لیے اس نے پکڑ نہیں رکھا تھا۔ پھر اگر وہ اس کا کچھ حصہ کھالے تو باقی ماندہ حصے کو نہ کھانے کی وجہ سے اس پر یہ مفہوم صادق نہیں آئے گا کہ اس نے یہ حصہ ہمارے لیے روکا تھا اس لیے کہ دراصل وہ باقی ماندہ حصہ بھی نہ

چھوڑتا اگر وہ سیر نہ ہو جاتا۔

پیٹ بھر جانے کی وجہ سے اس نے یہ حصہ چھوڑ دیا تھا اور اسے اس کی ضرورت نہیں رہی تھی۔ ہمارے لیے روکے رکھنے کی اس میں کوئی بات نہیں تھی۔ اس نے ابتدا ہی سے شکار کا ایک حصہ کھا لیا تھا یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ شکار کرنے کے بعد اس نے شکار کو ہمارے لیے نہیں پکڑا تھا۔ اس صورت حال کے تحت اس کی تعلیم کی صحت کے بارے میں ہمارے لیے غور کرنا ضروری ہو جائے گا، اس کی تعلیم تو یہ ہونی چاہیے تھی کہ وہ ہمارے لیے شکار کرے اور ہمارے لیے اسے پکڑے رکھے۔ جب وہ شکار کا ایک حصہ کھا جائے گا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ اسے سدھانے اور شکار کی تعلیم دینے کا کام ابھی نامکمل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کتا تو اپنے لیے شکار کرتا ہے اور اسے اپنے لیے پکڑے رکھتا ہے۔ مالک کے لیے پکڑے نہیں رکھتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شکار پر چھوڑتے کے وقت وہ شکم سیر ہو تو شکار پکڑتا ہی نہیں، شکار پر وہ اسی صورت میں جھپٹے گا کہ اس کا ایک حصہ خود کھالے۔

اس لیے شکار کا ایک حصہ کھا جانے سے تعلیم کی نفی نہیں ہوتی اور اس بات کی بھی نفی نہیں ہوتی کہ اس نے شکار کو ہمارے لیے نہیں پکڑے رکھا۔ اگر آپ کی بات کا اعتبار کیا جائے تو ہمیں کتے کی نیت اور اس کی پوشیدہ خواہش کے اعتبار کی ضرورت پیش آئے گی۔ یہ ایسی بات ہے جسے نہ ہم معلوم کر سکتے ہیں اور نہ ہی اس کے متعلق ہمیں کوئی واقفیت ہو سکتی ہے بلکہ ہم تو اس بارے میں شک بھی نہیں کر سکتے کہ اس کی نیت اور اس کا ارادہ اپنی ذات کے لیے تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا درست نہیں کہ کتا اپنی ذات کے لیے شکار کرتا اور شکار کو پکڑے رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو اس کی پٹائی اس حد تک نہ ہوتی کہ کھانا چھوڑ جائے، اور ترک اکل کی تعلیم ملنے کے باوجود وہ یہ بات نہ سیکھتا۔ جب وہ ترک اکل کی تعلیم ملنے پر کھانا چھوڑ دینے کی بات سیکھ جاتا ہے اور شکار میں سے کچھ نہیں کھاتا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب وہ کھانا چھوڑ جائے گا تو شکار کو ہمارے لیے روکنے والا بن جائے گا اور اللہ کی مقرر کردہ شرط تعلیم کے مطابق وہ معلّم یعنی سدھایا ہوا قرار پائے گا۔

اس صورت میں وہ اپنے مالک کے لیے شکار کرے گا اور اپنے مالک ہی کے لیے

شکار کو پکڑے رکھے گا۔ معترض کا یہ کہنا کہ اگر کتا اپنے مالک کے لیے شکار کرتا تو شکم سیری کی حالت میں بھی وہ یہ کام کرتا تو اس میں بات دراصل یہ ہے کہ شکم سیری کی حالت میں جب مالک اسے شکار پر چھوڑتا ہے تو وہ مالک ہی کے لیے شکار کرتا اور مالک ہی کے لیے شکار کو پکڑے رکھتا ہے۔ اگر وہ سدھایا ہوا ہو تو شکار پر چھوڑے جانے کی صورت میں وہ شکار پکڑنے سے باز نہیں رہتا۔

معترض کا یہ کہنا کہ وہ شکار پر اس صورت میں جھپٹتا ہے کہ اس میں سے خود کچھ کھالے، تو یہاں بھی یہ بات ہوتی ہے کہ وہ شکار کا ایک حصہ کھانا ضرور ہے مگر اس وقت جب کہ وہ شکار کو پہلے اپنے مالک کے لیے روک لیتا ہے۔

جہاں تک کتے کی پوشیدہ خواہش اور اس کی نیت کا تعلق ہے تو اسے اچھی طرح معلوم ہوتا ہے کہ شکار کی تعلیم ملنے اور اس کے سدھائے جانے کا کیا مقصد ہے۔ وہ اس مراد اور مقصد تک پہنچ جاتا اور اس سے آگاہ ہو جاتا ہے جس طرح گھوڑے کو یہ معلوم ہوتا ہے اسے ہنکانے اور اس پر چابک بلند کرنے کا کیا مقصد اور مراد ہے۔

کتے کو اس سلسلے میں جو تعلیم دی جاتی ہے وہ یہی ہوتی ہے کہ شکار کو نہ کھائے لیکن جب وہ شکار کو کھا لیتا ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نے اپنی ذات کے مقصد سے شکار پکڑا تھا، مالک کے مقصد سے شکار نہیں کیا تھا۔

اور ہم نے جو کچھ ذکر کیا ہے نیز یہ کہ کتے کی تعلیم کی تکمیل اس وقت ہوتی ہے جب وہ ترک اکل سیکھ جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ کتا واضح طور پر ایک پالتو جانور ہے وحشی جانور نہیں ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اسے اس لیے سدھایا جاتا ہے کہ وہ پالتو جانور بن جائے اور وحشی نہ رہے اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ اس کی تعلیم کی تکمیل ترک اکل پر ہو۔

اس کے برعکس باز بنیادی طور پر چیر پھاڑ کرنے والا وحشی پرندہ ہے اس لیے اس کی تعلیم اس طرح نہیں ہوسکتی کہ اس کی پٹائی ہوتی رہے حتیٰ کہ وہ کھانا چھوڑ دے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اسے اپنے مالک سے مانوس ہونے اور اس سے وحشت دور کرنے کی تعلیم دی جائے کہ جب اس کا مالک اسے آواز دے تو وہ اس کی آواز پر اس کے پاس پہنچ جائے۔ جب اس کے اندر یہ صفت پیدا ہو جائے گی تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنی

پہلی فطرت ترک کر دی ہے اور اس سے ہٹ گیا ہے۔

یہ بات اس کی تعلیم کی تکمیل کی علامت بن جائے گی۔ قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) میں ایک قول یہ ہے کہ اس میں حرف مِنْ تبعیض کا مفہوم ادا کر رہا ہے اور تبعیض کے معنی یہ ہوں گے کہ شکاری جانور ہمارے لیے جو شکار پکڑ رکھیں گے ان میں سے بعض ہمارے لیے مباح ہوں گے سب کے سب مباح نہیں ہوں گے جس شکار کو یہ شکاری جانور زخمی کر کے ہلاک کر دیں گے وہ مباح ہوگا اور جسے ٹکر مار کر زخمی کیے بغیر ہلاک کر دیں وہ مباح نہیں ہوگا۔

بعض کا قول ہے کہ یہاں حرف مِنْ زائد ہے اور تاکید کے معنی دے رہا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (يُكَفِّرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ) بعض نحویوں کا قول ہے کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ مثبت فقرے میں مِنْ زائدہ نہیں ہوتا صرف منفی اور استفہامی فقرے میں ہوتا ہے۔

قول باری (يُكَفِّرْ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ) ابتدائے غایت ہے یعنی" اللہ تعالیٰ تمہارے ان اعمال سیئہ کو بخش دے گا جن پر پردہ پڑا رہنا تمہیں پسند ہے۔" ان کے قول کے مطابق اس کے یہ معنی لینا بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہارے سیئات میں سے ان گناہوں کی بخشش کر دے گا جن کی تکفیر کا اس کی حکمت میں جواز نہیں۔ یہ معنی لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تمام مکلفین کو خطاب ہے۔

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جب شکاری کتا اپنے پکڑے ہوئے شکار میں سے کچھ کھا جائے اور اس نے اس سے پہلے بہت سے شکار پکڑے ہوں اور ان کے کسی حصے کو اس نے نہ کھایا ہو تو اس صورت میں اس کے پہلے کیے ہوئے تمام شکار حرام ہو جائیں گے اس لیے کہ جب اس نے شکار میں سے کھا لیا تو یہ ظاہر ہو گیا کہ ابھی تک معلّم نہیں بنا یعنی اس کے سدھانے اور سکھانے کا کام مکمل نہیں ہوا۔ ابتدا میں ترک اکل کی بنا پر سیکھ جانے کا جو حکم لگایا گیا تھا۔ وہ اجتہاد اور ظن غالب کی بنا پر تھا۔

اب شکار میں سے کھا لینے کی وجہ سے نفی تعلیم کا جو حکم لگایا جا رہا تھا وہ یقین کی بنا پر ہے۔ یقین کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔ بعض دفعہ شروع ہی سے کتا سدھائے بغیر شکار کو نہیں کھاتا۔ جس طرح دوسرے تمام درندے اپنے شکار کو ہلاک کر دینے کے بعد فوری طور پر اسے نہیں کھاتے، جب کتا اکثر اوقات شکار کو ہاتھ نہیں لگاتا تو اس پر ظن غالب کی بنیاد پر سیکھ جانے کا حکم لگایا جاتا ہے لیکن جب اس کے بعد وہ کھا

لیتا ہے تو اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ اس نے ابھی سیکھا نہیں ہے اس لیے اس کے کیے ہوئے سابقہ تمام شکار حرام ہو جاتے ہیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کتا تین مرتبہ کھانا چھوڑ دے ———— تو وہ سدھایا ہوا شمار ہوگا۔ اگر اس کے بعد اس نے بے شمار شکاریں سے کھا لیا تو اس کے یہ سابقہ شکار حرام نہیں ہوں گے۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ وہ تعلیم بھلا چکا ہو اس لیے صرف احتمال کی بنیاد پر اس کے وہ سابقہ شکار حرام قرار نہیں دیے جائیں گے جن پر اباحت کا حکم لگ چکا ہے۔

یہاں یہ مناسب ہے کہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کو اس پر محمول کیا جائے کہ کتے نے اس مدت کے دوران شکاریں سے کھا لیا تھا جس میں وہ اپنی تعلیم بھلا نہیں سکتا تھا۔ اگر شکار کو طویل مدت گزر چکی ہو اور اس کے بعد کتا شکار کر کے اس میں سے کھائے تو اس کے سابقہ شکاروں کو حرام قرار دینا نہیں چاہیے جب کہ مدت کی طوالت اتنی ہو کہ اس کے لیے اپنی تعلیم کو بھلا دینا ممکن نظر آتا ہو۔

اس وضاحت کے بعد امام ابو حنیفہ اور آپ کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان صرف یہ اختلافی نکتہ باقی رہ جائے گا کہ دونوں حضرات تعلیم کی شرط میں تین مرتبہ ترک اکل کا اعتبار کرتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی کوئی حد نہیں ہے۔ آپ تعلیم کے حصول میں صرف ظن غالب کا اعتبار کرتے ہیں۔ اگر ترک اکل کی وجہ سے ظن غالب یہ ہو جائے کہ اس پر سدھانے کا عمل مکمل ہو چکا ہے اور وہ اب تعلیم پا چکا ہے پھر تھوڑے عرصے کے بعد اسے شکار پر چھوڑا گیا ہو اور اس نے اس میں سے کھا لیا ہو تو اس پر ان شکاروں کے سلسلے میں غیر معلم ہونے کا حکم لگایا جائے گا جن میں سے اس نے کھایا نہیں تھا۔

لیکن ترک اکل کے بعد ایک مدت دراز گزر جانے پر اگر اسے شکار پر چھوڑا گیا ہو اور اس نے اس میں سے کھا لیا ہو تو ظن غالب یہی ہو گا کہ مدت کی طوالت کی وجہ سے وہ اپنی تعلیم بھلا چکا ہے۔ اس لیے اس کے کیے ہوئے سابقہ شکار حرام قرار نہیں دیے جا سکتے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ جب اس نے تین مرتبہ شکار کر کے اس میں سے کچھ نہ کھایا ہو اس کے بعد شکار پکڑ کر اس میں سے کچھ کھا لیا ہو تو چاہے مدت

طویل ہو یا مختصر اس کے سابقہ شکاروں کو حرام قرار نہیں دیا جائے گا۔ یہ ہے وہ نکتہ جس پر امام ابوحنیفہ کا اپنے دونوں شاگردوں کے ساتھ اختلاف ہے۔

قول باری ہے (وَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اس پر اللہ کا نام لو) حضرت ابن عباس، حسن اور سدی کا قول ہے کہ اس سے شکاری جانوروں کو شکار پر چھوڑتے وقت اللہ کا نام لینا مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول باری امر کے صیغے کے ساتھ مذکور ہے اور یہ ایجاب کا مقتضی ہے۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ اس اکل کی طرف راجع ہے جس کا ذکر قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) میں کیا گیا ہے اور یہ احتمال ہے کہ یہ ارسال کی طرف راجع ہے اس لیے کہ قول باری (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ) شکار پر سدھائے ہوئے شکاری جانور چھوڑنے کے معنی کو متضمن ہے، اس لیے بسم اللہ پڑھنے کے حکم کا اس کی طرف راجح ہونا جائز ہے۔ اگر اس میں یہ احتمال نہ ہوتا تو سلف اس کی یہ تاویل نہ کرتے۔

جب بات اس طرح ہے اور بسم اللہ پڑھنے کا حکم اس کے ایجاب کو متضمن ہے اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کھانے پر بسم اللہ پڑھنا واجب نہیں ہے اس لیے بسم اللہ پڑھنے کے حکم پر شکاری جانوروں کو شکار پر چھوڑتے وقت عمل کرنا واجب ہو گیا کیونکہ یہ مختلف فیہ ہے۔

اب جب ارسال کے وقت بسم اللہ پڑھنا واجب ہو گیا تو یہ ذکاۃ کی ایک شرط بن گیا جس طرح شکاری جانوروں کی تعلیم اس کی ایک شرط ہے، اور جس طرح یہ بھی ایک شرط ہے کہ چھوڑنے والا ایسا شخص ہو جس کی ذکاۃ شرعی لحاظ سے درست قرار دی گئی ہو اور جس طرح دھار دار آلے کے ذریعے شکار کو لگے ہوئے زخم سے خون بہا دینا بھی ایک شرط ہے۔

آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ جان بوجھ کر ترک تسمیہ پر ذکاۃ کا فساد لازم ہو جاتا ہے۔ یعنی شرعی طریقہ سے ذبح نہیں ہوتی اس لیے کہ امر کا ایجاب ناسی یعنی بھول جانے والے انسان کو لاحق نہیں ہوتا کیونکہ اسے امر کے ساتھ مخاطب بنانا درست نہیں ہوتا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر بھول کر بسم اللہ پڑھنا چھوڑ گیا ہو تو ذکاۃ کی صحت میں کوئی چیز رکاوٹ نہیں بنتی اس لیے کہ نسیان کی حالت میں وہ دراصل بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔ ہم ذبیحہ پر ایجاب تسمیہ کا قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) پر پہنچ کر تذکرہ کریں گے۔ انشاء اللہ

کتے کو شکار پر چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھنے کے متعلق روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عبداللہ بن ابی السفر سے، انھوں نے شعبی سے کہ حضرت عدی بن حاتمؓ نے فرمایا "میں نے شکار پر کتے کو چھوڑنے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا (اذا سمیت فکل والا فلا تاکل وان اکل منہ فلا تاکل فانما امسک علی نفسہ)

جب تم بسم اللہ پڑھ لو تو کھالو، ورنہ نہ کھاؤ، اور اگر کتا اس شکار میں سے کھالے تو بھی نہ کھاؤ کیونکہ اس نے اپنی ذات کے لیے شکار پکڑا۔ حضرت عدی نے عرض کیا: "میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اس کے ساتھ ایک اور کتا مل جاتا ہے"۔ آپؐ نے فرمایا (لا تاکل لانک انما سمیت علی کلبک) پھر نہ کھاؤ کیونکہ تم نے صرف اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی تھی)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدیؓ کو اس شکار کے کھانے سے منع کر دیا جس پر کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ نہیں پڑھی تھی اور اس سے بھی جس کے شکار میں اپنے کتے کے ساتھ دوسرا کتا بھی شریک ہوگیا ہو جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ شکار کی ذکاۃ کی صحت کی ایک شرط یہ ہے کہ اس پر شکاری جانور چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھی جائے۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ بسم اللہ پڑھنے کے وجوب کے لحاظ سے شکار پر شکاری جانور چھوڑنے کی حالت، جانور ذبح کرنے کی حالت کی طرح ہے۔

شکار کے سلسلے میں بہت سی باتوں کے اندر فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ اول مجوسی کے کتے کے ذریعے شکار کرنا جس کے متعلق ہمارے اصحاب، امام مالکؒ اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ مجوسی کا کتا اگر سدھایا ہوا ہو تو اس کے ذریعے شکار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگرچہ اسے سدھانے والا مجوسی ہو لیکن اسے شکار پر چھوڑنے والا مسلمان ہو۔

سفیان ثوری کا قول ہے مجوسی کے کتے کے ذریعے شکار کرنے کو میں مکروہ سمجھتا ہوں الا یہ کہ شکاری کتا اپنا شکار اس تعلیم کی بنا پر پکڑتا ہو جو اس نے مسلمان کے ہاتھوں حاصل کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ) مجوسی کے کتے

کے کیے ہوئے شکار کے جواز اور اس کے کھا لینے کی اباحت کا مقتضی ہے۔ آیت میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا گیا کہ اس کا مالک مسلمان ہو یا مجوسی۔ نیز شکاری کتا تو ایک آلے کی طرح ہوتا ہے جس طرح ذبح کرنے کی چھری یا تیر چلانے کی کمان ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ کتے کا حکم بھی اس لحاظ سے مختلف نہ ہو کہ اس کا مالک کون ہے۔ جس طرح ان تمام آلات کا حکم ہے جن کے ذریعے شکار کیا جاتا ہے۔ نیز شکار کے سلسلے میں کتے کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ شکار پر کتا چھوڑنے والے کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی مجوسی کسی مسلمان کے کتے کے ذریعے شکار کرے تو اس کا کھانا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان کسی مجوسی کے کتے کے ذریعے شکار کرے تو اس کا کھانا جائز ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّیِّبٰتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِیْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ) یہ بات ظاہر ہے کہ اس میں اہل ایمان سے خطاب ہے اس لیے یہ واجب ہوگا کہ شکار کی اباحت میں مسلمان کی تعلیم شرط قرار دی جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مجوسی کی دی ہوئی تعلیم یا تو مسلمان کی دی ہوئی تعلیم کی طرح ہوگی جس کی ذکاۃ کی اباحت میں شرط ہے یا مجوسی کی دی ہوئی تعلیم مسلمان کی دی ہوئی تعلیم سے کم ہوگی۔

اگر پہلی صورت ہوگی تو اس میں تعلیم پانے والے کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ حصولِ تعلیم کا اعتبار ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کتا ایک مسلمان کی ملکیت میں آ جائے اور اسے اسی طرح سدھایا گیا ہو جس طرح ایک مسلمان سدھاتا اور تعلیم دیتا ہے تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوگا۔ اس طرح گویا ملکیت کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ تعلیم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر مجوسی کی دی ہوئی تعلیم مسلمان کی دی ہوئی تعلیم سے کم ہوگی جس کی وجہ سے شکار کرتے وقت ذکاۃ کی بعض شرائط میں خلل واقع ہو جائے تو اس صورت میں یہ کتا سدھایا ہوا کتا نہیں کہلائے گا اور پھر اس کے کیے ہوئے شکار کی حلت کی ممانعت میں مجوسی اور مسلمان کی ملکیت کے حکم کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

رہ گیا قول باری (تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ) تو اس میں مسلمانوں کو خطاب ہے لیکن حصولِ تعلیم سے مقصد یہ ہے کہ کتے کو درست طریقے سے سدھایا گیا ہو۔ اگر مجوسی کتے کو

مسلمان کی دی ہوئی تعلیم کی طرح تعلیم دے دیتا ہے تو وہ بات حاصل ہو جاتی ہے جس کی آیت میں شرط لگائی گئی ہے۔ اس کے بعد مجوسی کی ملکیت کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔

اگر شکار زندہ ہاتھ آ جائے تو اس کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کتے کا کیا ہوا شکار یا تیر کے ذریعے حاصل ہونے والا شکار شکاری کے زندہ ہاتھ آ جاتا ہے اور پھر مر جاتا ہے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اگرچہ اسے ذبح کر لینے کی اس کو قدرت نہ بھی حاصل ہو سکے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اسے ذبح کر لینے کی اس کو قدرت حاصل نہ ہو سکے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ شکار حلال ہو گا خواہ اس کی موت شکاری کے ہاتھوں میں کیوں نہ واقع ہو گئی ہو۔ اگر اسے ذبح کر لینے کی قدرت حاصل ہوا اور پھر وہ اسے ذبح نہ کرے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا خواہ وہ اس کے ہاتھوں میں نہ بھی پہنچا ہو۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر شکاری کو اتنی قدرت ہو کہ شکار کو کتے سے لے کر ذبح کر لے اور پھر ذبح نہ کرے تو اس کا گوشت حلال نہیں ہو گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ جب اسے ذبح کرنا ممکن ہوا اور وہ ذبح نہ کرے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اور اگر اس کے ہاتھ آ جانے کے بعد اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہو حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو اس صورت میں وہ شکار حلال ہو گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر شکاری شکار کو کتے کے منہ میں پا کر اسے ذبح کرنے کے لیے اپنے موزے یا کمربند سے چھری نکالنے لگے اور اسی دوران شکار ہلاک ہو جائے تو اسے کھایا جائے گا۔ اگر اپنے خرجین یا تھیلے سے چھری لینے چلا جائے اور ذبح کرنے سے قبل ہی شکار مر جائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شکار جب زندہ اس کے ہاتھوں میں پہنچ جائے تو اس صورت میں ذبح اس کی ذکاۃ کی شرط ہو گی، ذبح کے امکان یا عدم امکان کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کا پکڑا ہوا شکار صرف اس بنا پر حلال ہوتا ہے کہ اس تک رسائی متعذر ہوتی ہے اور وہ ناممکن الحصول ہوتا ہے صرف کتے کے ذریعے وہ قابو میں آ سکتا ہے لیکن جب وہ شکاری کے ہاتھوں میں زندہ پہنچ جاتا ہے تو اس سے وہ سبب دور ہوتا ہے جس کی

بنا پر کتنے کے کیے ہوئے شکار کی اباحت ہوئی تھی اور اس کی حیثیت چوپایوں جیسی ہو جاتی ہے جنھیں موت کا خطرہ رہتا ہے۔

اس لیے ذبح کے ذریعے ہی اس کی ذکاۃ ہو سکے گی چاہے اس کی موت میں اتنا وقفہ ہو کہ اسے ذبح کرنے کی قدرت حاصل نہ ہو سکے یا قدرت حاصل ہو جائے۔ اصل بات یہ ہوتی ہے کہ شکار اس کے ہاتھوں میں زندہ موجود ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمام چوپایوں کی ذکاۃ ذبح کے ذریعے صرف اس لیے ہوتی ہے کہ انھیں ذبح کرنا انسان کے بس میں ہوتا ہے۔ اگر چوپایہ اپنی طبعی موت مر جائے تو یہ ذکاۃ نہیں کہلائے گی۔ اگر شکار زندہ ہاتھ نہ آتا تو کتنے یا تیر کے ذریعے لگا ہوا زخم اس کے لیے ذکاۃ قرار پاتا۔

اس لیے اگر وہ زندہ اس کے ہاتھ آجائے لیکن وہ اتنی دیر تک زندہ نہ رہے کہ اسے ذبح کر لیا جائے تو اس صورت میں وہ ذبیحہ یعنی مذکّٰی شمار ہوگا۔ کتے یا تیر کے ذریعے لگا ہوا زخم اس کی ذکاۃ کے لیے کافی ہوگا۔ اور اس کی حیثیت اس شکار جیسی ہو جائے گی جو موت کے بعد ہاتھ آیا ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی دو صورتیں ہیں: اول یہ کہ کتے نے اسے اس قدر زخمی کر دیا ہو کہ اس کی زندگی کی بس اتنی رمق باقی ہو جتنی ذبح شدہ جانور کے اندر ذبح کے فوراً بعد ہوتی ہے۔

اس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً کتے نے اس کی گردن کی رگیں، حلقوم اور نرخرہ کاٹ دیے ہوں یا اس کا پیٹ پھاڑ دیا ہو جس سے اس کی آنتیں وغیرہ باہر نکل آئی ہوں۔ اگر شکار کی یہ حالت ہو تو کتنے کا لگایا ہوا یہ زخم اس کے لیے ذکاۃ قرار دیا جائے گا خواہ اس کے بعد اس کی ذبح ممکن ہو یا ممکن نہ ہو۔ یہ وہ صورت ہوگی جس میں کتنے کا لگایا ہوا زخم اس شکار کی شرعی ذبح یعنی ذکاۃ کا کام دے جائے گا خواہ اس کے بعد اس کی ذبح ممکن ہو یا ممکن نہ ہو۔

اس صورت میں کتے کا لگایا ہوا زخم شکار کے لیے ذکاۃ بن جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کتنے یا تیر کے ذریعے لگایا ہوا زخم مہلک نہ ہو اور اس جیسے زخم کے ساتھ زندہ رہنا ممکن ہو لیکن شکاری کے ہاتھ آنے کے بعد اس کی موت واقع ہو گئی ہو اور اس نے اتنا وقت نہ لیا ہو کہ اسے ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہو سکتی تو اس صورت میں وہ شکار

مذکّی نہیں ہوگا یعنی اسے شرعی ذبیحہ قرار نہیں دیا جائے گا۔
اس لیے کہ کتے یا تیر سے لگے ہوئے اس زخم کی رعایت اور لحاظ اس وقت کیا جاتا جب شکاری کے ہاتھ میں آنے سے پہلے شکار کی موت واقع ہو جاتی اور اس کے لیے اسے ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا لیکن جب شکار زندہ اس کے ہاتھ آ جائے تو زخم کا اعتبار باطل ہو جائے گا اور اس کی حیثیت ان تمام چوپایوں کی طرح ہو جائے گی جنھیں زخم آتے ہیں۔
لیکن یہ زخم ان کے لیے ذکاۃ کا سبب نہیں بنتے۔ مثلاً اوپر سے لڑھک کر نیچے گر جانے والا جانور یا ٹکر کھا کر مر جانے والا چوپایہ وغیرہ۔ اس لیے اس صورت میں ذبح کے ذریعے ہی اس کی ذکاۃ ہوگی۔
اس شکار کے بارے میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے جو شکاری کی نظروں سے بھاگ کر اوجھل ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب شکار اور شکاری کتا دونوں شکاری کی نظروں سے اوجھل ہو جائیں اور وہ ان دونوں کی تلاش میں ان کے پیچھے رہے پھر اسے یہ دونوں اس حالت میں مل جائیں کہ شکار کتے کے ہاتھوں قتل ہو چکا ہو تو اس شکار کا گوشت حلال ہوگا۔
لیکن اگر شکاری نے ان کی تلاش ختم کر کے اپنا کوئی اور کام شروع کر دیا ہو اور پھر انھیں اس حالت میں تلاش کر لیا ہو کہ شکار ہلاک ہو چکا ہو اور کتا اس کے پاس موجود ہو تو ایسے شکار کا گوشت ہمارے نزدیک مکروہ ہوگا۔ تیر سے کیے ہوئے شکار کے متعلق بھی ہمارے اصحاب کی یہی رائے ہے جب تیر لگنے کے بعد شکار نظروں سے غائب ہو جائے۔
امام مالک کا قول ہے کہ اگر شکار نظروں سے غائب ہو جانے کے بعد اسی دن مل جائے تو کتے اور تیر دونوں صورتوں میں کیے گئے ایسے شکار کو کھایا جا سکے گا۔ اگرچہ شکار مردہ حالت میں کیوں نہ ملے بشرطیکہ اس کے جسم پر زخم کے نشانات موجود ہوں۔ لیکن اگر ایک رات گزر جائے اور پھر وہ شکار ہاتھ آئے تو اس صورت میں وہ حلال نہیں ہوگا۔
سفیان ثوری کا قول ہے کہ جب شکار پر تیر چلایا ہوا اور اس کے بعد ایک دن یا ایک رات وہ اس کی نظروں سے غائب رہا ہو تو ان کے نزدیک اس کا گوشت مکروہ ہو جائے گا۔
اوزاعی کا قول ہے کہ اگر شکار اسے اگلے دن مردہ صورت میں مل جائے اور اس کے جسم پر اپنا تیر بھی پیوست نظر آئے یا اس کے جسم پر تیر لگنے کا نشان موجود ہو تو وہ اس کا گوشت کھا سکتا ہے

امام شافعی کا قول ہے کہ شکار اگر نظروں سے غائب ہو جائے تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے "جو شکار تمھیں فوراً مل جائے اس کا گوشت کھا لو اور جو نظروں سے غائب ہو جائے اسے چھوڑ دو"۔

ایک روایت میں حضرت ابن عباسؓ کے الفاظ یہ ہیں: جو شکار ایک رات غائب رہنے کے بعد ملے اسے نہ کھاؤ" حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں دو لفظوں اصماء اور انماء کا ذکر ہوا ہے۔ پہلے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو اسی وقت فوری طور پر مل جائے اور دوسرے کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب ہو جائے۔

سفیان ثوری نے موسیٰ بن ابی عائشہ، انھوں نے عبداللہ بن ابی رزین سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے نظروں سے غائب ہو کر مر جانے والے شکار کا ذکر کرتے ہوئے اس کے گوشت کو ناپسند فرمایا اور اس سلسلے میں حشرات الارض کا بھی ذکر کیا۔

یاد رہے کہ روایت میں مذکور ابو رزین صحابی نہیں ہیں بلکہ یہ ابو وائل کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ اگر شکار زخمی ہونے کے بعد نظروں سے غائب ہو جائے اور شکاری اس کی تلاش میں تاخیر کر دے تو اس کا گوشت کھایا نہیں جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ زخمی ہونے کے بعد شکار نظروں سے غائب نہ ہوا اور شکاری کے لیے اسے ذبح کرنا ممکن ہو لیکن وہ اسے ذبح نہ کرے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو اس صورت میں اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

اگر شکاری اس کی جستجو ترک نہیں کرتا اور پھر اسے مردہ حالت میں پا لیتا ہے تو ہم یہ بات سمجھ لیتے ہیں کہ گویا شکاری کو اتنا موقعہ ہی نہیں ملا کہ اسے ذبح کر سکے۔ اس لیے کتے یا تیر کا اسے ہلاک کر دینا اس کے حق میں ذکاۃ یعنی شرعی ذبح کے مترادف ہو جائے گا لیکن اگر اس کی تلاش میں تاخیر اور سستی کرتا ہے تو اس صورت میں اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ اگر اسے فی الفور تلاش کرتا تو شاید اسے ذبح کر لیتا۔

اب جبکہ اس نے ایسا نہیں کیا حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ جب اس کی تلاش ترک نہ کرے اور اسے زندہ حالت میں پا لے تو یہ بات

یقینی ہو جائے کہ کتے کا اسے ہلاک کر دینا اس کی ذکاۃ نہیں ہے۔ اس لیے اس کا کھانا جائز نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عدی بن حاتم سے فرمایا (فان شارکہ کلب اخو فلا تاکل فلعلہ ان یکون الثانی قتلہ اگر اس کے ساتھ کوئی دوسرا کتا بھی شامل ہو جائے تو پھر اسے نہ کھاؤ۔ ہو سکتا ہے کہ اس دوسرے کتے نے اسے قتل کر دیا ہو) شارع علیہ السلام نے اس کے کھانے کی ایسی صورت میں ممانعت کر دی جبکہ دوسرے کتے کے ہاتھوں اس شکار کی ہلاکت کا جواز اور اس کی گنجائش پیدا ہو جائے۔

اسی طرح اگر شکار کے غائب ہونے کی صورت میں اس بات کی گنجائش تھی کہ اگر شکاری اس کی تلاش جاری رکھتا تو اس کی شرعی ذبح ہو جاتی لیکن چونکہ اس نے ایسا نہیں کیا اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے کیونکہ درج بالا حدیث میں بیان کردہ سبب کا اس صورت میں بھی جواز اور گنجائش موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ معاویہ بن صالح نے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر حضرمی سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ثعلبہ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ اگر ایک شخص تین دنوں کے بعد بھی گمشدہ شکار کو تلاش کرے تو اسے کھالے گا۔ اِلّا یہ کہ اس میں بدبو پیدا ہو چکی ہو۔

بعض طرق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ منقول ہیں (اذا ادرکتہ بعد ثلاث وسہمک فیہ فکلہ ما لم ینتن۔ جب تین دنوں کے بعد تمھارا شکار تمھیں مل جائے اور اس کے جسم میں تمھارا چھوڑا ہوا تیر پیوست ہو تو جب تک اس میں بدبو پیدا نہ ہو جائے اسے کھا سکتے ہو)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت کو مسترد کر دینے پر سب کا اتفاق ہے اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ کسی بھی فقیہ کا یہ قول نہیں ہے کہ جب شکاری کو اپنا شکار تین دنوں کے بعد مل جائے تو وہ اسے کھا سکتا ہے۔

دوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدبو نہ مارنے تک اس کے کھا لینے کی اباحت کر دی ہے جبکہ بو بدل جانے کا کسی کے ہاں بھی اعتبار نہیں ہے۔

سوم یہ کہ تمام اشیاء میں بو بدل جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا بلکہ حکم کا تعلق صرف

زکاۃ کے وجود اور عدم وجود کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر مدت کی تاخیر کے با وجود شکار کو شرعی طریقے پر ذبح کر دیا گیا ہو تو وہ پاک اور حلال ہوگا اور بو بدلنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا اگر اس کی شرعی ذبح نہ ہو سکتی ہو تو چاہے بو بدل جائے یا نہ بدلے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

محمد بن ابراہیم التیمی نے عیسیٰ بن طلحہ سے روایت کی، انھوں نے عمیر بن سلمہ سے، انھوں نے قبیلہ نہد کے ایک شخص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام روحاء سے گزر ہوا۔ وہاں ایک جنگلی گدھا مرا پڑا تھا جس کے جسم میں تیر پیوست تھا۔ آپ نے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے یہیں پڑا رہنے دو اس کا شکاری آکر اسے لے جائے گا۔ اس پر قبیلہ نہد کے ایک شخص نے جو اس روایت کا راوی ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ جنگلی گدھا میرے تیر کا نشانہ بنا ہے، آپ نے فرمایا "پھر اسے کھالو" ساتھ ہی آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ کو حکم دیا کہ اسے ساتھیوں میں تقسیم کر دیں، آپؐ کے ساتھ تمام لوگ حالت احرام میں تھے۔

بعض لوگوں نے اس واقعہ سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شکاری اپنے شکار کی تلاش میں تاخیر اور سستی کرلے اور بعد میں اسے اس کا شکار مل جائے تو وہ اس شکار کو کھا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس کے متعلق نہیں پوچھا تھا۔ اگر اس کی بنا پر حکم میں فرق پڑ سکتا تو آپؐ ضرور اس نہدی سے اس بارے میں سوال کرتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس واقعہ میں استدلال کے اندر مذکورہ بات کی کوئی دلیل نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ آپؐ نے اس گدھے کی ایسی حالت کا مشاہدہ کیا ہو جس سے یہ معلوم ہو گیا ہو کہ اس کے زخمی ہونے کی مدت طویل نہیں ہے۔ مثلاً آپؐ نے اس کے جسم سے تازہ خون بہتے ہوئے دیکھا ہو اور ساتھ تیر انداز یعنی شکاری بھی آگیا ہو۔ جس سے آپ کو یہ بات معلوم ہوگئی ہو کہ اس نے اس کی تلاش میں کوئی وقفہ نہیں ڈالا ہے اس لیے آپؐ نے اس سے اس کے متعلق کچھ نہیں پوچھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہشیم نے ابوہشیم سے روایت کی ہے، انھوں نے ابوالبشر سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ہم شکاری لوگ ہیں ہم میں کوئی اپنے شکار پر تیر چلاتا ہے اور وہ شکار ایک یا دو راتوں تک غائب رہتا ہے۔ پھر صبح ہونے پر شکاری اس کا پیچھا کرتا

ہے اور اسے تیر کے ساتھ شکار مل جاتا ہے، کیا یہ شکار اس کے لیے حلال ہوتا ہے؟ آپ نے جواب میں فرمایا (اذا وجدت سهمك فيه ولم تجد به اثر سبع وعلمت ان سهمك قتله فكله۔ جب تمھیں اپنا تیر شکار کے جسم میں پیوست مل جائے اور شکار کے جسم پر درندے وغیرہ کا کوئی نشان نہ ہو، نیز تمھیں یہ معلوم ہو جائے کہ تمھارے تیر سے ہی یہ ہلاک ہوا ہے تو پھر اسے کھالو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ چیز اس بات کی موجب ہے کہ اگر کئی راتیں گزر جانے کے بعد شکاری کو اپنا شکار مع تیر مل جائے اور اسے یہ علم ہو جائے کہ شکار اس کے تیر سے ہی ہلاک ہوا ہے تو وہ اسے کھالے، جبکہ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی اہل علم کا یہ قول ہو۔ اس لیے کہ اس میں صرف اس بات کا اعتبار کیا گیا ہے کہ شکار شکاری کے تیر سے ہی ہلاک ہوا ہے۔ نیز جب شکاری شکار کی تلاش میں تاخیر کردے گا تو اس کے بعد اسے پتہ نہیں چل سکے گا کہ شکار اس کے تیر سے ہی ہلاک ہوا ہے حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں یہ شرط عائد کی ہے کہ اسے اس بات کا علم حاصل ہو جائے۔ اس لیے جب اسے اس بات کا علم حاصل نہیں ہو سکے گا تو اس کے لیے اس کا نہ کھانا ضروری ہوگا۔

جب شکاری شکار کی تلاش میں تاخیر کردے گا اور کافی عرصہ گزر جائے گا تو اسے یہ معلوم ہی نہ ہو سکے گا کہ شکار اس کے تیر سے ہلاک ہوا ہے۔

ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن عباد نے، انھیں محمد بن سلیمان نے مشمول سے، انھوں نے عمرو بن تیم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم صحرا نشین لوگ ہیں اور سدھائے ہوئے کتوں اور تیروں کے ذریعے شکار کرتے ہیں۔ ان میں سے کون سے شکار ہمارے لیے حلال اور کون سے حرام ہیں۔

آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑو اور چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھ لو، تو تمھارا کتا جس شکار کو تمھارے لیے پکڑ رکھے اسے کھالو، خواہ کتے نے اس میں سے کھا لیا ہو یا نہ کھایا ہو اور خواہ اس نے اسے ہلاک کر دیا ہو یا ہلاک نہ کیا ہو اور جب تم شکار پر تیر چلاؤ تو اس کے بعد فوری طور پر اگر اسے پکڑ لو تو کھالو اور اگر وہ غائب ہو جائے تو نہ کھاؤ۔"

آپ نے اس شکار کے گوشت کی ممانعت کر دی جو غائب ہو گیا ہو۔ یہ اس شکار پر محمول ہو گا

جو شکاری کی نظروں سے غائب ہو گیا ہو اور شکاری نے اس کی تلاش میں تاخیر کر دی ہو۔ اس لیے کہ اگر شکاری اس کی تلاش میں رہے اور پھر وہ مل جائے تو اس کے کھا لینے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس روایت میں اس شکار کی اباحت ہے جس میں سے شکار کرنے والے کتے نے بھی کچھ کھا لیا ہو۔ یہ بات آپ کے مسلک کے خلاف جاتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عدی بن حاتمؓ کی روایت اس روایت کی معارض ہے۔ اس بارے میں گفتگو پہلے گزر چکی ہے۔

قول باری ہے (اَلْیَوْمَ اُحِلَّ لَکُمُ الطَّیِّبٰتُ آج کے دن تمام پاکیزہ چیزیں تمہارے لیے حلال کر دی گئی ہیں) اس میں یہ گنجائش ہے کہ "الیوم" سے مراد وہ دن ہو جس میں اس آیت کا نزول ہوا تھا اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے مراد وہ دن ہو جس کا دو جگہوں پر پہلے ذکر گزر چکا ہے۔

ایک مقام تو یہ آیت ہے (اَلْیَوْمَ یَئِسَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ دِیْنِکُمْ) اور دوسری آیت یہ ہے (اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ) ایک قول ہے اس سے مراد حجۃ الوداع کا یوم عرفہ ہے اور ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سارا دور اور زمانہ مراد ہے اس میں سلف کے مابین اختلاف رائے کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

طیبات سے اس مقام پر یہ مراد لینا درست ہے کہ اس میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو ہمیں اچھی اور پاکیزہ معلوم ہوں اور اس میں لذت کا احساس ہو۔ البتہ وہ چیزیں اس سے مستثنیٰ رہیں گی جن کی تحریم کا ان آیات اور دوسری آیتوں میں ذکر آ گیا ہے۔ اس طرح یہ لفظ تمام لذیذ اشیاء کی اباحت کے لیے عموم ہو گا البتہ وہ چیزیں اس سے خارج ہو جائیں گی جن کی ممانعت کی دلیل موجود ہو۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ طیبات سے وہ اشیاء مراد لی جائیں جو ہمارے لیے دوسری آیات کے ذریعہ مباح کر دی گئی ہیں۔

قول باری ہے (وَطَعَامُ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ حِلٌّ لَّکُمْ۔ اہل کتاب کا کھانا تمہارے لیے حلال ہے) حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حسن، مجاہد، ابراہیم، قتادہ اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے اہل کتاب کے ذبائح یعنی ان کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور مراد ہیں۔

ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ ان کے ذبائح ان کے طعام میں داخل ہیں۔

اگر ہم لفظ کو اس کے عموم پر رکھیں تو یہ اہل کتاب کے تمام کھانوں کو شامل ہو گا خواہ وہ ان کے ذبائح ہوں یا دوسرے کھانے۔

لیکن زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں خاص طور پر ذبائح مراد ہیں اس لیے کہ ان کے دوسرے تمام کھانوں مثلاً روٹی، زیتون کا تیل اور دوسری روغنیات وغیرہ کے سلسلے میں ان کے تیار کرنے والوں کے لحاظ سے حکم کے اندر کوئی فرق نہیں ہو گا اور اس بارے میں کسی پر کوئی شک بھی نہیں ہوتا۔ خواہ یہ کھانا اس کتابی نے خود تیار کیا ہو یا کسی مجوسی یا کتابی سے اسے تیار کرایا ہو۔ مسلمانوں کے درمیان اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر ان کھانوں میں سے کوئی کھانا پاک اور مزکّٰی نہ ہو تو اس کی ممانعت کے ایجاب کے حکم میں کھانا تیار کرنے والے کے لحاظ سے فرق نہیں ہو گا۔ یعنی خواہ اسے کسی مسلمان نے تیار کیا ہو یا کتابی نے، پاکیزہ نہ ہونے کی بنا پر اس کی ہر صورت میں ممانعت رہے گی۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے تیار کردہ کھانے کو خصوصیت کے ساتھ مباح قرار دیا تو یہ ضروری ہو گیا کہ اسے ان کے ذبائح پر محمول کیا جائے جن کے احکام اختلاف ادیان کی بنا پر مختلف ہو جاتے ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری کا زہر آلود گوشت کھا لیا جسے آپ کی طرف ایک یہودی عورت نے تحفے کے طور پر بھیجا تھا۔ آپ نے اس وقت یہ نہیں پوچھا تھا کہ آیا یہ بکری کسی مسلمان نے ذبح کی تھی یا کسی یہودی نے۔

عرب کے لوگوں نے اہل کتاب کا مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ان کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ عرب اور عجم میں سے جو شخص یہودی یا نصرانی ہو اس کا ذبیحہ حلال ہو گا بشرطیکہ اس نے اس پر اللہ کا نام لیا ہو۔ اگر عیسائی نے اس پر مسیح کا نام لیا ہو تو اس کا گوشت حلال نہیں ہو گا۔ اس بارے میں عرب اور عجم کے لوگوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اہل کتاب اپنی عبادت گاہوں کے لیے جو جانور ذبح کریں گے میں ان کا کھانا مکروہ سمجھوں گا اور جس پر مسیح کا نام لیا گیا ہو وہ کھایا نہیں جائے گا۔ اہل عرب اور اہل عجم اس معاملے میں یکساں ہیں۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ جس وقت کوئی کتابی کسی جانور کو ذبح کرے اور اس پر غیر اللہ کا نام لے تو میں اسے مکروہ سمجھوں گا۔ ابراہیم کا بھی یہی قول ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں مجھے علماء

سے روایت پہنچی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ ذبیحہ بھی حلال کر دیا ہے۔ جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ اہل کتاب ذبح کرتے وقت یہی کہیں گے یعنی غیر اللہ کا نام لیں گے۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر میں کسی نصرانی کو شکار پر اپنا کتا چھوڑتے وقت مسیح کا نام لیتے ہوئے سن لوں تو وہ شکار میں کھا لوں گا۔ اہل کتاب اپنی عبادت گاہوں کے لیے اور عید کے موقعوں پر جو جانور ذبح کرتے ہیں ان کے متعلق اوزاعی کا قول ہے کہ مکحول اس کے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ مکحول کہا کرتے کہ نزول قرآن سے پہلے اہل کتاب کے یہی ذبائح تھے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں انھیں حلال قرار دیا۔ لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔

ربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ بنو تغلب کے عرب عیسائیوں کے ذبائح میں کوئی خیر اور بھلائی نہیں ہوتی۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ جو لوگ نزولِ قرآن سے پہلے بت پرستوں کے خلاف ہو گئے تھے وہ بت پرستوں سے خارج ہیں۔ ان سے جزیہ لیا جائے گا خواہ وہ اہل عرب ہوں یا اہل عجم۔

جن لوگوں کے زمانے میں قرآن کا نزول ہوا اور وہ اس کے نزول سے قبل یہودیت یا عیسائیت قبول نہیں کر چکے تھے ان سے جزیہ نہیں لیا جائے گا انھیں یا تو اسلام قبول کرنا ہوگا یا پھر تلوار ان کا فیصلہ کرے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کی ایک جماعت سے عرب اہل کتاب کے متعلق قول منقول ہے ان میں سے کسی نے بھی نزول قرآن سے پہلے یا اس کے بعد یہودیت یا عیسائیت قبول کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ہمیں سلف اور خلف میں سے کسی کے بارے میں علم نہیں کہ اس نے عرب اور غیر عرب اہل کتاب کے متعلق اس قسم کا فرق روا رکھا ہو جو امام شافعی نے روا رکھا ہے۔ امام شافعی اپنے اس مسلک میں بالکل تنہا ہیں اور اہل علم کے اقوال سے ان کا قول خارج ہے۔

قول باری (لَاۤ اِکۡرَاہَ فِی الدِّیۡنِ، دین میں کوئی جبر نہیں) کی تفسیر میں سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ اگر انصار میں سے کسی عورت کا کوئی بچہ زندہ نہ بچتا تو وہ قسم کھا لیتی کہ اگر اس کا بچہ زندہ رہا تو وہ اسے یہودی بنا دے گی۔

جب بنو نضیر کو مدینے کی سرزمین سے جلا وطنی کا حکم دیا گیا تو اس وقت اس قبیلے میں انصار

کے بہت سے بچے موجود تھے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمارے ان بچوں کا کیا بنے گا اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَآ اِكْرَاهَ فِي الدِّيْنِ) سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ ان بچوں میں سے جس نے چاہا اسلام قبول کرلیا اور جو بنونضیر کے ساتھ رہنا چاہتے تھے وہ ان کے ساتھ رہ گئے۔

سعید بن جبیر کی اس روایت میں نزول قرآن سے پہلے اور اس کے بعد یہودیت قبول کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ عبادہ بن نسی نے عفیف بن الحارث سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ کے ایک عامل یعنی گورنر نے آپ کو یہ لکھا کہ سامرہ کے کچھ لوگ تورات پڑھتے اور یوم السبت مناتے ہیں (یہودیوں کے نزدیک ہفتے کا دن متبرک تھا) نیز مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونے پر بھی ان کا ایمان نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب میں انھیں لکھا کہ یہ لوگ اہل کتاب کی ایک جماعت ہیں۔

محمد بن سیرین نے عبیدہ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے حضرت علیؓ سے عرب عیسائیوں کے ذبائح کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا: "ان کے ذبائح حلال نہیں ہیں کیونکہ انھیں اپنے دین سے صرف شراب خوری کی حد تک لگاؤ ہے" عطاء بن السائب نے عکرمہ سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ آپ نے فرمایا:

بنو تغلب کے ذبائح کھالو اور ان کی عورتوں سے نکاح کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا (وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ انہی میں سے ہوجائے گا) اگر یہ لوگ صرف دوستی کی بنا پر انہی میں سے ہوتے تو پھر بھی یہ انہی میں سے ہوتے۔

ان حضرات میں سے کسی نے بھی نزول قرآن سے قبل اور اس کے بعد اہل کتاب کا مذہب اختیار کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس طرح گویا اس معاملے پر ان سب کا اجماع ہوگیا۔

جو لوگ نزول قرآن سے قبل اور اس کے بعد اہل کتاب کا مذہب اختیار کرنے والوں کے درمیان فرق کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر یہ آیت دلالت کرتی ہے (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ، وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ۔ اے ایمان والو! یہود اور نصاریٰ کو اپنا دوست مت بناؤ۔ ان میں سے بعض بعض کے دوست ہیں اور تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ انہی میں سے ہوجائے گا) یہ بات مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے نزول قرآن کے بعد

انھیں بتایا کہ جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ انہی میں سے ہو جائے گا۔ یہ چیز ایسے شخص کے کتابی بن جانے کی مقتضی ہے۔

کیونکہ یہود و نصاریٰ ہی اہل کتاب تھے، نیز یہ کہ ان کے ذبائح بھی حلال ہوں۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ، اور اہل کتاب کا کھانا تمھارے لیے حلال ہے)۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ بنی اسرائیل ہی اہل کتاب ہیں جو یہودیت اور نصرانیت اختیار کیے ہوئے تھے۔

ان کے سوا عرب اور عجم کے وہ لوگ اہل کتاب نہیں ہیں جنھوں نے ان کا دین اختیار کر لیا ہے۔ اس قول کے قائلین نے نزول قرآن سے پہلے اور اس کے بعد اہل کتاب کا دین اختیار کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

انھوں نے اپنے قول پر اس آیت سے استدلال کیا ہے (وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ہم نے بنی اسرائیل کو کتاب، سلطنت اور نبوت عطا کی تھی) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا کہ اس نے جن لوگوں کو کتاب عطا کی تھی وہ بنی اسرائیل تھے۔

ان لوگوں نے عبیدہ سلمانی کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے جو انھوں نے حضرت علیؓ سے نقل کی ہے کہ عربوں میں سے عیسائی بن جانے والوں کے ذبائح حلال نہیں ہیں کیونکہ انھیں اپنے مذہب سے صرف شراب نوشی کی حد تک لگاؤ ہے۔

ابوبکر جصاص ان دونوں استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں ان کے مسلک پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں تو صرف اتنا بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل کو کتاب عطا کی تھی لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ جو شخص ان کا دین اختیار کر لے وہ ان کے حکم میں ہو جاتا ہے۔

جبکہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ہے کہ ان کی ذبائح حلال ہیں۔ کیونکہ قول باری ہے (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) اگر یہ لوگ ولایت یعنی دوستی کی بنا پر ہی انہی میں سے ہو جاتے تو پھر بھی یہ انہی میں سے رہتے۔ اس کے متعلق حضرت علیؓ کا قول اور ان کے ذبائح کی ممانعت اس وجہ سے نہیں تھی کہ یہ لوگ غیر بنی اسرائیلی ہیں بلکہ اس وجہ سے تھی کہ یہ لوگ اس شریعت کے احکام پر نہیں چلتے تھے۔

کیونکہ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا تھا: "دین کے ساتھ ان کا لگاؤ صرف شراب پینے کی حد تک ہے"۔ آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ یہ بنی اسرائیل میں سے نہیں ہیں۔ اس لیے جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اہل کتاب صرف بنی اسرائیل ہیں خواہ غیر بنی اسرائیل ان کا مذہب کیوں نہ قبول کر لیں، وہ اہل کتاب نہیں ہوں گے۔ ان کا یہ قول ساقط اور رد کر دیے جانے کے قابل ہے۔

ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے، انھوں نے ابوعبیدہ سے، انھوں نے حذیفہ سے، انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، آپ نے مجھ سے فرمایا: "عدی! اسلام لے آؤ بچ جاؤ گے"۔ میں نے عرض کیا: "ہمارا ایک دین ہے"۔ آپ نے فرمایا: "مجھے تمھارے دین کے بارے میں تم سے بڑھ کر معلومات ہیں"۔ میں نے عرض کیا: "اچھا! آپ میرے دین کے متعلق مجھ سے بڑھ کر جانتے ہیں؟" آپ نے فرمایا: "ہاں! کیا تم رکوسی (عیسائیوں کا فرقہ) نہیں ہو؟" میں نے عرض کیا: "کیوں نہیں؟" آپ نے فرمایا: "کیا تم اپنی قوم کے سردار نہیں؟" میں نے عرض کیا: "کیوں نہیں"۔ آپ نے فرمایا: "کیا تم مرباع یعنی لوٹ کے مال میں سے چوتھائی وصول نہیں کرتے؟" میں نے کہا: "کیوں نہیں"۔ آپ نے فرمایا: "کیا یہ تمھارے دین میں حلال ہے؟" عدی کہتے ہیں یہ سن کر میں نے اپنی نظریں نیچی کر لیں اور ایک خفت سی محسوس کی۔

عبدالسلام بن حرب نے غطیف بن اعین سے روایت کی ہے، انھوں نے مصعب بن سعد سے، انھوں نے حضرت عدی بن حاتمؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ میرے گلے میں سونے کی صلیب لٹک رہی تھی۔ آپ نے فرمایا: "اس بت کو گلے سے اتار پھینکو"۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ انھوں نے اپنے کاہنوں اور راہبوں کو اللہ کے سوا اپنے ارباب بنا لیے)

میں نے عرض کیا: "ہم تو ان کی پرستش نہیں کرتے"۔ آپ نے فرمایا: "کیا یہ بات نہیں تھی کہ تمھارے یہ کاہن اور درویش اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کو تمھارے لیے حلال اور حلال کردہ اشیاء کو تمھارے لیے حرام قرار دیتے تھے، پھر تم بھی ان اشیاء کو حلال یا حرام کر لیتے۔ یہی ان کی پرستش ہے"۔

ان دونوں روایتوں میں ہمارے قول پر کئی طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم کی ان لوگوں کی طرف نسبت کی جو اپنے احبار و رہبان کو اپنے ارباب بنا لیتے تھے، اور ظاہر ہے کہ یہ یہود و نصاریٰ تھے۔ آپ نے عدی سے عربی

ہونے کی بنا پر عیسائیت کی نفی نہیں کی۔

پہلی روایت میں آپ نے عدی سے پوچھا تھا کہ کیا تم رکوسی نہیں ہو؟ یہ عیسائیوں کا ایک فرقہ ہے۔ عدی نے اثبات میں جواب دیا تھا۔ لیکن آپ نے مالِ غنیمت کا چوتھائی حصہ وصول کرنے کی بنا پر انھیں عیسائیت سے خارج نہیں کیا تھا۔ جبکہ ان کے مذہب میں مالِ غنیمت حلال نہیں ہوتا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر اہلِ مذاہب کی اختیار کردہ باتوں پر کوئی شخص عمل پیرا نہ رہے تو اس کی وجہ سے وہ شخص اس مذہب سے خارج نہیں ہوتا۔

یہ چیز اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عرب کے لوگ اور بنی اسرائیل اہلِ کتاب کا دین اختیار کرنے کے معاملہ میں یکساں ہیں اور ان کے احکام مختلف نہیں ہوتے، چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی سے یہ نہیں پوچھا کہ آیا انھوں نے نزولِ قرآن سے پہلے یا اس کے بعد عیسائیت قبول کی تھی اور یہ پوچھے بغیر آپ نے عیسائیوں کے ایک فرقے کی طرف ان کی نسبت کر دی تھی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نزولِ قرآن سے پہلے یا اس کے بعد عیسائیت یا یہودیت قبول کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

اہل کتاب عورتوں سے نکاح کرنا

قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) اور محفوظ عورتیں تمہارے لیے حلال کر دی گئی ہیں جن کا تعلق ان قوموں سے ہو جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مقام پر محصنات سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف رائے ہے۔ حسن، شعبی، ابراہیم اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے پاکدامن عورتیں مراد ہیں۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی معنی مراد ہیں۔

ہمیں یہ روایت جعفر بن محمد واسطی نے بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں محمد بن یزید صلت بن بہرام سے، انھوں نے شقیق بن سلمہ سے کہ حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودن سے نکاح کر لیا، حضرت عمرؓ نے انھیں لکھا کہ اسے چھوڑ دو۔ حضرت حذیفہؓ نے انھیں جواب میں لکھا کہ آیا یہ یہودن مجھ پر حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے اس کے جواب میں لکھا کہ یہ تم پر حرام تو نہیں ہے لیکن مجھے خطرہ ہے کہ اگر یہ سلسلہ چل نکلا تو پھر تم لوگ بدکار یہودی عورتوں سے نکاح کرنا شروع کر دو گے۔

ابوعبید کہتے ہیں کہ روایت میں مذکورہ لفظ مومسات سے بدکار اور بدچلن عورتیں مراد ہیں۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک احصان کا اطلاق پاکدامنی اور عفت پر ہوتا تھا۔ مطرف نے شعبی سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہودی اور عیسائی عورتوں کے احصان کے معنی یہ ہیں کہ وہ غسل جنابت کرتی ہو نیز اپنی شرمگاہ کی حفاظت بھی کرتی ہو یعنی بدکار نہ ہو۔ ابن نجیع نے مجاہد سے آیت زیر بحث کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ محصنات سے آزاد عورتیں مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتابی عورت سے نکاح کرنے کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف

کی صورتیں درج ذیل ہیں: پہلی صورت آزاد کتابی عورت سے نکاح جبکہ وہ ذمی بھی ہو۔ اس مسئلے میں سلف اور فقہائے امصار کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ صرف حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبیدہ نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے عبداللہ بن نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ آپ اہل کتاب کے کھانوں میں کوئی قباحت نہیں سمجھتے تھے لیکن ان کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھتے تھے۔

جعفر کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن صالح نے لیث سے، انھوں نے کہا کہ ہمیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی کہ جب آپ سے یہودی یا عیسائی عورت کے ساتھ نکاح کے متعلق سوال کیا جاتا تو آپ فرماتے: "اللہ تعالیٰ نے مشرک عورتوں سے نکاح کو حرام قرار دیا ہے اور مجھے تو اس سے بڑھ کر کوئی اور شرک نظر نہیں آتا کہ ایک عورت یہ کہے کہ عیسیٰ بن مریم میرے رب ہیں مگر وہ اللہ کے بندوں میں سے ایک بندے ہیں۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں علی بن معبد نے ابوالملیح سے روایت بیان کی۔ انھوں نے میمون بن مہران سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے عرض کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں اہل کتاب کی آبادی بھی ہے، کیا ہم ان کی عورتوں سے نکاح کر سکتے اور ان کے کھانے کھا سکتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہ سن کر مجھے تحلیل اور تحریم والی دونوں آیتیں سنا دیں۔

میں نے عرض کیا کہ یہ آیتیں تو مجھے بھی آتی ہیں اور میں بھی ان کی تلاوت کرتا ہوں۔ لیکن میں تو آپ سے ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے اور ان کے کھانے کے متعلق مسئلہ معلوم کرنا چاہتا ہوں۔ یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے دوبارہ تحلیل و تحریم کی آیتیں مجھے پڑھ کر سنا دیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ نے تحلیل کی یہ آیت پڑھی ہوگی (وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ مِنْ قَبْلِکُمْ) اور تحریم کی یہ آیت (وَلَا تَنْکِحُوا الْمُشْرِکٰتِ حَتّٰی یُؤْمِنَّ مشرک عورتیں جب تک ایمان نہ لے آئیں ان کے ساتھ نکاح نہ کرو)

حضرت ابن عمرؓ نے جب یہ دیکھا کہ دونوں آیتیں اپنے تسلسل اور سیاق و سباق کے لحاظ سے تحلیل اور تحریم کی متقاضی ہیں اس لیے آپ نے اس مسئلے میں سکوت اختیار کر لیا اور اس کی اباحت کے سلسلے میں کوئی قطعی رائے نہیں دی۔

کتابی عورت جو ذمی بھی ہو اس کے ساتھ نکاح کے جواز اور اباحت میں حضرت ابن عمرؓ

کے سوا تمام صحابہ متفق الرائے ہیں، ان حضرات نے قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) کو غیر اہل کتاب کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے حماد سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن جبیر سے یہودی اور عیسائی عورتوں کے ساتھ نکاح کا مسئلہ پوچھا۔ انھوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔

میں نے کہا کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) تو انھوں نے کہا کہ اس سے بت پرست اور مجوسی مراد ہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول بھی ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ ایک روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے نائلہ بنت الفرافصہ سے نکاح کیا تھا۔ ان کا تعلق بنو کلب سے تھا اور وہ مذہباً عیسائی تھیں۔ حضرت عثمانؓ نے اپنی مسلمان بیویوں کے ہوتے ہوئے ان سے نکاح کیا تھا۔

حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ کے متعلق منقول ہے کہ انھوں نے شام کی ایک یہودی عورت سے نکاح کیا تھا۔ حضرات تابعین سے ایسے نکاح کی اباحت نقل کی جاتی ہے جن میں حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی نیز دوسرے حضرات شامل ہیں۔ قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ) دو میں سے ایک معنی پر محمول ہوگا۔ یا تو اس کا اطلاق کتابی عورتوں کے دخول کا مقتضی ہوگا یا یہ صرف بت پرست عورتوں تک محدود ہوگا اور کتابی عورتیں اس میں داخل نہیں ہوں گی۔ اگر لفظ کا اطلاق سب کو شامل ہو جائے تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) اس حکم کی تخصیص کر دے گا اور قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) اس پر مرتب ہوگا۔ اس لیے کہ جب ہمارے لیے دو آیتوں پر خاص پر عام کی ترتیب کی صورت میں عمل کرنا ممکن ہو تو ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا اور یقینی دلیل کے بغیر عام کی وجہ سے خاص کو منسوخ مان لینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ) کا اطلاق صرف بت پرست عورتوں کو شامل ہو جیسا کہ ہم دوسرے مقامات پر بیان کر آئے ہیں تو اس صورت میں قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کا حکم ثابت رہے گا کیونکہ قرآن میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے جو اس کے نسخ کی موجب بن رہی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ) سے صرف وہ عورتیں مراد ہیں جو پہلے کتابی تھیں پھر اسلام لے آئیں جیسا کہ دوسری آیت میں ارشاد باری ہے (لَیْسُوْا سَوَاءً مِنْ اَھْلِ الْکِتَابِ اُمَّۃٌ قَائِمَۃٌ یَتْلُوْنَ اٰیَاتِ اللّٰہِ اٰنَاءَ اللَّیْلِ وَھُمْ یَسْجُدُوْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ یہ سب ایک جیسے نہیں ہیں۔ اہل کتاب میں سے ایک گروہ ایسا ہے جو سیدھی راہ پر قائم ہے، رات کے اوقات میں اللہ تعالیٰ کی آیات تلاوت کرتا ہے اور سجدے کرتا ہے نیز اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتا ہے) نیز فرمایا (وَاِنَّ مِنْ اَھْلِ الْکِتَابِ لَمَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ وَمَا اُنْزِلَ اِلَیْھِمْ اور اہل کتاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ پر، اس کتاب پر جو تم پر نازل ہوئی اور اس کتاب پر جو ان پر نازل ہوئی ایمان لاتے ہیں)

ان دونوں آیتوں میں وہ لوگ مراد ہیں جو اہل کتاب تھے اور پھر مسلمان ہو گئے۔ اسی طرح قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ) میں بھی وہ عورتیں مراد ہیں جو پہلے اہل کتاب تھیں اور پھر مسلمان ہو گئیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔

اول یہ کہ اہل کتاب کے لفظ کا اطلاق یہود و نصاریٰ کے دونوں گروہوں پر ہوتا ہے، مسلمانوں اور دوسرے تمام کافروں پر نہیں ہوتا۔ کسی مسلمان پر یہ اطلاق نہیں ہوتا کہ یہ اہل کتاب ہے جس طرح یہ اطلاق نہیں ہوتا کہ یہ یہودی یا عیسائی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (فَاِنَّ مِنْ اَھْلِ الْکِتَابِ لَمَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰہِ) تو ان پر اہل کتاب کے اسم کا اس طرح اطلاق کیا کہ اس کے فوراً بعد ایمان کا ذکر کر کے اس اسم کو ایمان کے ساتھ مقید کر دیا۔

اسی طرح آیت (مِنْ اَھْلِ الْکِتَابِ اُمَّۃٌ قَائِمَۃٌ یَتْلُوْنَ اٰیَاتِ اللّٰہِ اٰنَاءَ اللَّیْلِ وَھُمْ یَسْجُدُوْنَ۔ میں ان کی یہ صفت بیان کرنے کے بعد کہ وہ اہل کتاب ہیں ان کے ایمان کا بھی ذکر کر دیا۔

ہم (ابوبکر جصاص) نے پورے قرآن میں یہی دیکھا ہے کہ اہل کتاب کے لفظ کا جہاں کہیں بھی تقیید کے بغیر اطلاق ہوا ہے۔ وہاں اس سے یہود و نصاریٰ مراد لیے گئے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ) میں مومنات کا ذکر کیا ہے اور یہ لفظ ان تمام مومنات کو شامل ہے جو پہلے مشرکات یا کتابیات تھیں اور پھر مسلمان

ہوگئی تھیں۔

جو عورتیں بچپن سے ہی مسلمات تھیں ان پر ایسی مومنات کا عطف درست نہیں جو پہلے اہل کتاب تھیں۔ اس لیے قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کو ان کتابی عورتوں پر محمول کرنا واجب ہے جو مسلمان نہیں ہوئی تھیں۔ نیز اس سلسلے میں اگر ہمارے مخالف کی پیش کردہ تاویل کی گنجائش نکل بھی آئے تو ہمارے لیے دلالت کے بغیر ظاہر آیت سے کسی اور معنی کی طرف مڑ جانا درست نہیں ہے۔

ہمارے پاس کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جو آیت کو اس کے ظاہر سے ہٹانے کی موجب بن سکے۔ نیز اگر آیت کو مخالف کے بیان کردہ معنی پر محمول کیا جائے تو اس سے اس کے فائدے کا زائل ہو جانا لازم آئے گا۔ اگر اس سے مومن عورت مراد لی جائے تو اس کے ذکر کا کیا فائدہ ہوگا جب کہ آیت میں مومن عورتوں کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔

نیز جب یہ بات معلوم ہے کہ قول باری (وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ) میں ایسے اہل ایمان کا طعام مراد نہیں جو اہل کتاب تھے بلکہ اس سے یہود و نصاریٰ کا طعام مراد ہے تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) سے بھی کتابی عورتیں مراد ہوں گی۔ مومن عورتیں مراد نہیں ہوں گی۔

اہل کتاب عورتوں سے نکاح کی تحریم کے قائلین قول باری (وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ تم کافر عورتوں سے تعلقات کو باقی مت رکھو) سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات حربی عورت کے بارے میں ہے۔ جب اس کا شوہر مسلمان ہو کر ہماری طرف آ جائے یا حربی مرد کے متعلق ہے جس کی بیوی مسلمان ہو کر اسے چھوڑ کر چلی آئے۔

آپ قول باری (وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا۔ اور جو کچھ تم نے خرچ کیا ہے وہ ان کافروں سے مانگو اور جو کچھ ان کافروں نے خرچ کیا ہے وہ تم سے مانگ لیں) کو نہیں دیکھتے۔ نیز اگر استدلال والی آیت میں عموم مراد لے لیا جائے تو قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) سے اس کی تخصیص ہو جائے گی۔

کتابی عورتوں سے نکاح کے سلسلے میں ایک اور جہت سے اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب اہل کتاب مسلمانوں سے برسر پیکار ہوں تو ان کی عورتوں سے نکاح حلال نہیں ہوگا۔ اس موقعہ پر آپ نے آیت (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)

تا (وَهُمْ صَاغِرُونَ) کی تلاوت بھی فرمائی۔

حکم کا قول ہے کہ جب میں نے ابراہیم سے اس کا تذکرہ کیا تو انھیں یہ بات بڑی پسند آئی۔ حضرت ابن عباسؓ کے سوا ان صحابہ میں سے جن کے اقوال ہم نے اس ضمن میں بیان کیے ہیں کسی نے بھی حربی اور ذمی عورتوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ جبکہ ظاہر آیت ان تمام سے نکاح کے جواز کا مقتضی ہے کیونکہ محصنات کا اسم ان سب کو شامل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کے قول کی تائید میں یہ قول باری پیش کیا جا سکتا ہے (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ تم کبھی ایسے لوگ نہیں پاؤ گے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھنے کے باوجود ان لوگوں سے دوستی کرتے ہوں اور اللہ اور اس کے رسول کی دشمنی پر کمربستہ ہوں)

نکاح دوستی اور مودت کو واجب کر دیتا ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً۔ اللہ نے تم ہی میں تمھارے لیے جوڑے پیدا کیے تاکہ تمھیں ان سے سکون حاصل ہو اور اس نے تمھارے درمیان الفت و محبت اور رحمت پیدا کر دی) اس لیے مناسب یہی ہے کہ حربی عورتوں کے ساتھ نکاح کی ممانعت ہو جائے۔

اس لیے کہ قول باری (يُوَادُّوْنَ مَنْ حَادَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ) کا اطلاق اہل حرب پر ہی ہوتا ہے کیونکہ یہ لوگ اس سرے پر ہوتے ہیں جو ہمارا نہیں ہوتا۔ ہمارے نزدیک یہ بات کراہت پر محمول ہوگی۔ ہمارے اصحاب سرزمین کفار اہل کتاب کے ساتھ نکاح وغیرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

بنو تغلب کی عورتوں سے نکاح کے معاملے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے نکاح کا عدم جواز منقول ہے کیونکہ آپ کے قول کے مطابق بنو تغلب کے عیسائیوں کا عیسائیت کے ساتھ صرف شراب خوری کی حد تک لگاؤ ہے۔

ابراہیم اور جابر بن زید کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ لوگ صرف ولایت اور دوستی کی بنا پر اہل کتاب میں سے ہوتے تو پھر بھی یہ انہی میں سے ہوتے۔

کتابی لونڈی سے نکاح کے بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ ہم نے سورۂ نساء میں فقہاء کے اختلاف رائے کا ذکر کر دیا ہے جو اس مسئلے میں ان کے درمیان ہے۔ جن حضرات نے قول باری

(وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ) سے آزاد عورتیں مراد لی ہے انھوں نے نکاح کی اباحت کو آزاد کتابی عورتوں تک محدود رکھا ہے اور جن حضرات نے محصنات سے پاکدامن اور عفیف خواتین مراد لی ہے انھوں نے کتابی لونڈیوں کے ساتھ نکاح کی اباحت کر دی ہے۔

مجوسیوں کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ سلف میں تقریباً تمام حضرات اور فقہاء کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ یہ لوگ اہل کتاب میں شامل نہیں ہیں۔ کچھ تھوڑے سے حضرات اس کے قائل ہیں کہ مجوسی بھی اہل کتاب ہیں۔ ان کے اہل کتاب میں سے نہ ہونے کی دلیل یہ قول باری ہے (وَهَٰذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَن تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَىٰ طَائِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا۔ یہ مبارک کتاب جو ہم نے نازل کی ہے، اس کی پیروی کرو تاکہ تم پر رحم کیا جائے اور تم یہ نہ کہہ سکو صرف ان دو گروہوں پر کتاب کا نزول ہوا تھا جو ہم سے پہلے گزر چکے ہیں)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بات بتائی کہ اہل کتاب کے دو گروہ ہیں۔ اگر مجوس اہل کتاب ہوتے تو پھر گروہوں کی تعداد تین ہو جاتی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ فلاں پر میرے دو جُبّے واجب ہیں تو وہ اس سے زائد تعداد کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی یہ کہے کہ آج میری ملاقات دو آدمیوں سے ہوئی تو اس کا یہ قول دو سے زائد کی نفی کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مشرکین کی بات نقل کی ہے اور ہو سکتا ہے کہ اس بارے میں مشرکین کو غلطی لگ گئی ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین سے یہ قول نقل نہیں کیا۔ بلکہ اس کے ذریعے ان کے عذر کو ختم کر دیا تاکہ وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ ہم سے پہلے صرف دو گروہوں پر کتاب کا نزول ہوا تھا اور ہم ان کی پڑھائی سے غافل رہ گئے تھے۔

اس لیے یہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ ان کے ذریعے قرآن کے بارے میں مشرکین کے عذر کو ختم کر دینے کے سلسلے میں ان پر حجت قائم کر دی گئی ہے۔ ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ مجوس انبیاء سابقین پر نازل شدہ کتابوں میں سے کسی کتاب کو اپناتے نہیں ہیں۔ وہ تو صرف زرتشت کی کتاب پڑھتے ہیں۔ زرتشت نبوت کا ایک جھوٹا دعویدار گزرا ہے اس لیے یہ اہل کتاب نہیں ہو سکتے۔

ان کے اہل کتاب میں سے نہ ہونے پر یحییٰ بن سعید کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے

جعفر بن محمد سے نقل کی ہے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ فرمایا تھا کہ مجھے نہیں معلوم کہ میں ان مجوسیوں کے ساتھ کیا سلوک کروں، یہ اہل کتاب نہیں ہیں"۔ اس پر حضرت عبدالرحمٰن بن عوف نے کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ان کے ساتھ اہل کتاب والا طریقہ اختیار کرو۔

حضرت عمرؓ نے صراحت کے ساتھ یہ فرما دیا کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف اور دیگر صحابہؓ نے اس بات کی مخالفت نہیں کی۔ البتہ حضرت عبدالرحمٰنؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کر دی کہ ان کے ساتھ وہی طریقہ اختیار کرو جو تم اہل کتاب کے ساتھ اختیار کرتے ہو۔ اگر مجوس اہل کتاب ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرمانے کی ضرورت پیش نہ آتی کہ ان کے ساتھ اہل کتاب جیسا معاملہ کرو۔

بلکہ آپ یہ فرماتے کہ یہ لوگ اہل کتاب ہیں۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے ہجر کے علاقے کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا اور فرمایا تھا کہ ان کے ساتھ وہی معاملہ کرو جو اہل کتاب کے ساتھ کرتے ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مجوس اہل کتاب نہیں ہیں تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول (سنوا بھم سنۃ اھل الکتاب ان کے ساتھ وہی رویہ اختیار کرو جو اہل کتاب کے ساتھ کرتے ہو) کے ذریعے ان کے متعلق کیوں وہی حکم دیا جو اہل کتاب کے متعلق دیا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حکم کی یکسانیت کا صرف جزیہ کی حد تک تعلق ہے۔ یہ بات ایک اور روایت میں بھی بیان کی گئی ہے۔

سفیان نے قیس بن مسلم سے روایت کی ہے۔ انھوں نے حسن بن محمد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں کو تحریری طور پر دعوت اسلام دی اور فرمایا کہ "اگر تم مسلمان ہو جاؤ تو تمہارے وہی حقوق ہوں گے جو ہمارے ہیں اور تم پر وہی فرائض عائد ہوں گے جو ہم پر ہیں۔ لیکن جو شخص اسلام کی دعوت قبول نہیں کرے گا اس پر جزیہ عائد ہوگا۔ ان کے ذبائح نہیں کھائے جائیں گے اور نہ ہی ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح کیا جائے گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حسن، سعید بن المسیب، ابو رافع اور عکرمہ سے مجوسیوں کے کیے ہوئے شکار کو کھانے کی ممانعت مروی ہے۔ یہ چیز اس حقیقت کی موجب ہے کہ ان حضرات کے نزدیک مجوس اہل کتاب نہیں تھے۔

مجوسیوں کے اہل کتاب نہ ہونے پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روم کے بادشاہ کو ان الفاظ میں خط لکھ کر اسلام کی دعوت دی تھی (یَا اَھْلَ الْکِتٰبِ تَعَالَوْا اِلٰی کَلِمَۃٍ سَوَآءٍ بَیْنَنَا وَبَیْنَکُمْ۔ اے اہل کتاب! اس کلمہ کی طرف آؤ جو ہمارے اور تمھارے درمیان یکساں ہے) لیکن جب آپ نے شہنشاہ ایران کسریٰ کو دعوت نامہ تحریر کیا تو اس میں اس کی نسبت اہل کتاب کی طرف نہیں کی۔

قول باری (الٓمّٓ، غُلِبَتِ الرُّوْمُ۔ الٓمّٓ رومی مغلوب ہوگئے) کی تفسیر میں مروی ہے کہ مسلمان اہل روم کے غلبہ کے اس بنا پر خواہشمند تھے کہ وہ اہل کتاب تھے۔ اس کے برعکس قریش ایرانیوں کے غلبہ کے تمنائی تھے کیونکہ وہ سب کے سب غیر اہل کتاب تھے۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اسی بنا پر قریش کے ساتھ شرط باندھی تھی۔ اس سلسلے میں پیش آنے والا واقعہ مشہور ہے۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مجوس اہل کتاب تھے لیکن اس کے بعد یہ کتاب ان کے ہاتھوں سے نکل گئی تھی۔ یعنی وہ اپنی کتاب بھلا بیٹھے تھے۔ اسی بنا پر یہ حضرات ان مجوسیوں کو اہل کتاب قرار دیتے ہیں لیکن یہ بات درست نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی ثبوت ہے۔ اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے پھر بھی یہ اہل کتاب نہیں ہو سکتے کیونکہ کتاب تو ان کے ہاتھوں ضائع ہو چکی ہے اور یہ اب تک اللہ کی کسی کتاب کو اپنا نہیں سکے۔

صابئین کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ اہل کتاب ہیں یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ یہ اہل کتاب ہیں۔ امام ابویوسف اور امام محمد انھیں اہل کتاب قرار نہیں دیتے۔ ابوالحسن کرخی فرمایا کرتے تھے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک جو صابئین اہل کتاب میں سے ہیں یہ وہ لوگ ہیں جنھوں نے دین مسیحی اختیار کر رکھا ہے اور انجیل بھی پڑھتے ہیں۔ البتہ وہ صابئین جو ستارہ پرست ہیں اور حران کے علاقے میں بستے ہیں ان کے اہل کتاب ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس زمانے میں جو لوگ صابئین کے نام سے پہچانے جاتے ہیں ان میں کوئی بھی اہل کتاب نہیں ہے۔ ان سب کا مذہب ایک ہے۔ یعنی وہ لوگ جو حران کے علاقے میں بستے ہیں اور وہ جو واسط شہر کے نواح میں بطائح کے علاقے میں رہتے ہیں۔ ان کے عقیدے کی بنیاد سات ستاروں کی تعظیم اور ان کی پرستش ہے۔ انھوں نے ان ستاروں کو اپنے معبود بنا رکھے ہیں۔

بنیادی طور پر یہ سب بت پرست ہیں۔ البتہ جب سے ان پر ایرانیوں کا غلبہ ہو گیا تھا اور انھوں نے ان کی حکومت ختم کر دی تھی، اس وقت سے پھر انھیں ظاہری طور پر بت پرستی کی جرأت نہیں ہوئی کیونکہ ایرانیوں نے انھیں اس سے منع کر دیا تھا۔ یہ لوگ دراصل نبطی تھے اور عراقیوں کے درمیان آباد ہو گئے تھے۔ اسی طرح رومی، شامی اور اہل جزیرہ بھی صابئین تھے۔ لیکن جب قسطنطین نے عیسائیت قبول کر لی تو اس نے ان سب کو بزور شمشیر عیسائی بنا لیا تھا۔ اس وقت سے بت پرستی ختم ہو گئی اور یہ لوگ ظاہری طور پر عیسائیوں کے ساتھ رل مل گئے تھے۔ تاہم ان میں سے بہت سے ایسے بھی تھے جنھوں نے اپنا آبائی مذہب تبدیل نہیں کیا تھا اور خفیہ طور پر بتوں کی پوجا کرتے رہے تھے۔

پھر جب اسلام کا غلبہ ہو گیا تو یہ لوگ عیسائیوں کے ساتھ شامل ہو گئے اور مسلمان ان کے اور عیسائیوں کے درمیان امتیاز نہ کر سکے اس لیے کہ یہ لوگ چھپ کر بت پرستی کرتے اور اپنے عقائد کو چھپائے رکھتے۔ یہ لوگ اپنے عقائد کو پوشیدہ رکھنے میں سب سے آگے تھے۔ ان کے بچے ذرا بھی سمجھدار ہو جاتے تو یہ لوگ انھیں مختلف طریقوں اور حیلوں سے اپنے عقائد چھپائے رکھنے کی تربیت دیتے تھے۔

ان لوگوں سے اسماعیلی فرقے نے کتمان مذہب کا سبق سیکھا ہے اور فرقے کی دعوت کی انتہا بھی ان مجوسیوں کے مذہب پر جا کر ہوتی ہے۔ ان تمام مجوسیوں کا اصل عقیدہ سات ستاروں کی پرستش اور ان ستاروں کے نام پر اصنام پرستی ہے۔ اس بارے میں ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔

البتہ حران کے علاقے میں بسنے والے صابئین اور بطائح کے علاقے میں رہنے والے صابئین کے درمیان بعض مذہبی امور میں کچھ اختلافات پائے جاتے ہیں۔ لیکن ان میں اہل کتاب کوئی نہیں ہے۔

میرے خیال میں صابئین کے متعلق امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انھوں نے ان کے کسی گروہ کو دیکھا ہو گا جو اپنے آپ کو عیسائی ظاہر کرتے ہوں گے اور انجیل بھی پڑھتے ہوں گے۔ ان لوگوں نے تقیہ کے طور پر دین مسیح اختیار کر رکھا ہو گا۔ جس کی بنا پر امام ابو حنیفہ نے انھیں عیسائی قرار دے دیا ہو گا۔

ورنہ اکثر فقہا ان جیسے عقائد رکھنے والوں پر جزیہ عائد کرنے کے قائل نہیں ہیں۔ ان

کے نزدیک ان جیسے لوگوں سے صرف اسلام قبول کیا جائے گا یا پھر تلوار سے ان کا فیصلہ کیا جائے گا۔

صابئین میں سے جن لوگوں کے عقائد وہ ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں ان کے متعلق تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ اہل کتاب نہیں ہیں۔ ان کے ذبائح حلال نہیں اور ان کی عورتوں سے نکاح بھی درست نہیں۔

نماز کے لیے طہارت کا بیان

قول باری ہے (یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ
اے ایمان لانے والو! جب تم نماز کے لیے اٹھو تو چاہیے کہ اپنے چہرے دھولو) تا آخر آیت۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت نماز کے لیے اٹھنے کے بعد وجوب طہارت کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کے لیے اٹھنے کو طہارت کے عمل کے لیے شرط قرار دیا ہے، نحوی لحاظ سے جزا کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ شرط سے متاخر ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ "اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق" تو اس صورت میں گھر کے اندر داخل ہونے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو گی۔

جب کسی سے یہ کہا جائے کہ "جب زید سے تمہاری ملاقات ہو تو اس کا اکرام کرو"، تو اس صورت میں قائل کا یہ قول ملاقات کے بعد اکرام کا موجب ہے۔ اس بارے میں اہل لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہی مفہوم لفظ کا مقتضیٰ اور اس کی حقیقت ہے۔

سلف سے لے کر خلف تک اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز کے لیے اٹھنا طہارت کے ایجاب کا سبب نہیں ہے بلکہ طہارت کا وجوب اس کے سوا کسی اور سبب کے ساتھ متعلق ہے۔ اس لیے نماز کی خاطر اٹھنے کے بعد ایجاب طہارت کے لیے اس لفظ میں عموم نہیں ہے، کیونکہ حکم کا تعلق قیام الی الصلوٰۃ کے ساتھ نہیں بلکہ ایک ضمیر یعنی پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے۔ لفظ کے اندر بھی کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نماز کے لیے اٹھنے کے بعد طہارت کے وجوب کی تکرار کی موجب بن سکے۔

اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے کہ حکم کا تعلق ایک پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہے جو عبارت میں مذکور نہیں ہے بلکہ اس پر کسی اور لفظ کے ذریعے دلالت حاصل

کرنے کی ضرورت ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عربی زبان میں حرف اِذا تکرار کو واجب نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ایک شخص کسی دوسرے سے یہ کہتا ہے "جب زید گھر میں داخل ہو تو اسے ایک درہم دے دینا" تو گھر میں ایک دفعہ داخل ہونے پر زید ایک درہم کا مستحق ہو جاتا ہے لیکن دوسری مرتبہ داخل ہونے پر وہ کسی چیز کا مستحق نہیں ہوتا۔

اسی طرح جب ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے "جب تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق" تو گھر میں ایک دفعہ داخل ہونے پر اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ دوسری دفعہ داخل ہوگی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ نماز کے لیے قیام کی تکرار کی وجہ سے طہارت کے وجوب کی تکرار پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی توجیہ کی بنا پر یہ ضروری قرار پایا کہ ایک شخص آیت کے حکم کے تحت صرف ایک ہی دفعہ وضو کرلے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ واضح کردیا ہے کہ آیت اس وقت تک طہارت کے ایجاب کے سلسلے میں خود مکتفی نہیں ہو سکتی جب تک اس کی عبارت میں پوشیدہ لفظ کی مراد کو بیان نہ کر دیا جائے۔

اس لیے معترض کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ آیت سے تو صرف ایک ہی مرتبہ وضو کرنا لازم ہوتا ہے کیونکہ آیت معنی کے لحاظ سے مجمل ہے اسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے۔ پس جس وقت بیان وارد ہو جائے گا ایجاب طہارت کے سلسلے میں اسے ہی مراد قرار دیا جائے گا۔ اور اسی کے ساتھ ایک دفعہ یا تکرار کی صورت میں بیان مراد کے منشا اور تقاضے کے مطابق حکم کا تعلق ہوگا۔

اگر آیت کا لفظ ایسا عموم ہوتا جو اس امر میں حکم کا مقتضی قرار پاتا جس کے بارے میں اس کا ورود ہوا ہے اور اسے بیان کی ضرورت نہ ہوتی تو اس صورت میں بھی آیت لفظی جہت سے قیام الی الصلوٰۃ کے وقت طہارت کی تکرار کی موجب نہ ہوتی۔ بلکہ صرف معنی کی جہت سے جس کے ساتھ وجوب طہارت کو متعلق کیا گیا ہے، یہ تکرار کی موجب ہوتی۔ اور وہ معنی ہے حدث نہ کہ قیام الی الصلوٰۃ۔

ہمیں اس شخص نے روایت بیان کی ہے جس پر روایت کے سلسلے میں مجھے کوئی اعتراض نہیں، انھیں ابو مسلم کرخی نے، انھیں ابو عاصم نے سفیان سے، انھوں نے علقمہ بن مرثد سے، انھوں نے

سلیمان بن بریدہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن ایک وضو سے پانچ نمازیں ادا کیں اور موزوں پر مسح کیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے عرض کیا: "اللہ کے رسول! آپ نے آج ایک ایسا کام کیا جو اس سے پہلے نہیں کرتے تھے۔"

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں نے عمداً ایسا کیا ہے۔"

ہمیں ایک ایسے شخص نے روایت بیان کی جس کی روایت پر مجھے کوئی اعتراض نہیں، انھیں محمد بن یحیٰی الذہلی نے، انھیں احمد بن خالد الوہبی نے، انھیں محمد بن اسحٰق نے محمد بن یحیٰی حبان سے، انھوں نے عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے یحیٰی بن حبان کہتے ہیں کہ میں نے عبداللہ سے پوچھا کہ آیا آپ کے خیال میں حضرت ابن عمرؓ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے خواہ با وضو ہوتے یا نہ ہوتے۔

وہ کہنے لگے مجھے اسماء بنت زید بن الخطاب نے بیان کیا کہ انھیں عبداللہ بن حنظلہ بن ابی عامر الغسیل نے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دیا گیا تھا خواہ آپ باوضو ہوتے یا نہ ہوتے لیکن یہ حکم جب آپ کے لیے مشقت کا سبب بن گیا تو آپ کو ہر نماز کے وقت مسواک کرنے کا حکم ملا اور وضو کرنے کا حکم ختم کر دیا گیا الا یہ کہ آپ کو حدث لاحق ہوتا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہر نماز کے لیے وضو کرنے کی اپنے اندر طاقت محسوس کرتے تھے اس لیے موت تک وہ اس پر عمل پیرا رہے۔ پہلی روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ طہارت کی موجب نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے لیے وضو کی تجدید نہیں کی تھی اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کی عبارت میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس کے ساتھ ایجاب طہارت کا حکم متعلق ہوتا ہے۔

دوسری روایت میں یہ بیان ہوا کہ وہ پوشیدہ لفظ حدث ہے کیونکہ راوی کے الفاظ ہیں: "ووضع عنه الوضوء الا من حدث" (وضو کرنے کا حکم ختم کر دیا گیا الا یہ کہ حدث لاحق ہو چکا ہو)

آیت کی عبارت میں پوشیدہ لفظ حدث ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے سفیان نے جابر سے اور انھوں نے عبداللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے نقل کی ہے، انھوں نے عبداللہ بن علقمہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب پانی بہاتے یعنی پیشاب کرتے تو ہماری گفتگو کے جواب میں گفتگو نہ کرتے، ہم آپ کو سلام کہتے آپ پھر بھی کلام نہ فرماتے حتیٰ کہ گھر میں داخل ہو جاتے اور پھر نماز کے وضو کی طرح وضو فرماتے۔

جب رخصت کی آیت (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ
تا آخر آیت نازل ہوئی تو ہم نے اس کے متعلق آپ سے گفتگو کی - یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ یہ آیت
حدث کی صورت میں نماز کے لیے اٹھنے پر وضو کے ایجاب کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے"۔

ہمیں اس شخص نے روایت بیان کی جس پر مجھے کوئی اعتراض نہیں ہے، انھیں محمد بن علی
بن زید نے بتایا کہ سعید بن منصور نے انھیں روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں
ایوب نے عبداللہ بن ابی ملیکہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
بیت الخلاء سے باہر آئے۔ آپ کے سامنے کھانا رکھا گیا اور ایک نے عرض کیا کہ وضو کا پانی نہ لادوں
اس پر آپ نے فرمایا (اِنَّمَا اُمِرْتُ بالوضوءِ اذا قمت الی الصلوٰۃ مجھے اس وقت وضو کرنے
کا حکم دیا گیا ہے جب میں نماز کے لیے اٹھوں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ لوگوں نے آپ سے حدث
لاحق ہونے کی صورت میں کھانے کے وقت وضو کرنے کے متعلق پوچھا تھا۔ آپ نے انھیں بتایا کہ
حدث کی صورت میں نماز کے لیے اٹھنے کے وقت وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ابو معشر المدنی نے سعید بن ابی سعید المقبری سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ
سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لولا ان اشق علی امتی لامرت لکل صلوٰۃ بوضوء و
مع کل وضوء بسواک۔ اگر یہ بات نہ ہوتی میرے اس حکم سے امت مشقت میں پڑ جاتی تو میں ہر
نماز کے لیے وضو کا اور ہر وضو کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا)

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت ہر نماز کے لیے وضو کے ایجاب کی مقتضی نہیں
اس دلالت کے دو وجوہ ہیں اول یہ کہ اگر آیت اس بات کی موجب ہوتی تو آپ یہ نہ فرماتے کہ
(لامرت فی کل صلوٰۃ بوضوء)

دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے بتا دیا کہ اگر آپ وضو کا حکم دے دیتے تو آپ کے حکم
سے نہ کہ آیت کی رو سے ہر نماز کے لیے وضو واجب ہو جاتا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آیت میں
ہر نماز کے لیے وضو کے وجوب کا پہلو موجود نہیں تھا۔

امام مالک بن انس نے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں زید بن اسلم سے روایت کی ہے
کہ "جب تم بستر سے اٹھو یعنی نیند سے بیدار ہو" طہارت کے بغیر سلام کا جواب دینا بھی ممنوع تھا۔
قتادہ نے حسن سے، انھوں نے ابو ساسان حضین سے اور انھوں نے حضرت مہاجر بن امیہؓ سے

روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا آپ اس وقت وضو کر رہے تھے۔ میں نے سلام کیا، جب آپ وضو سے فارغ ہوئے تو فرمایا (ما منعنی ان اردعلیک السلام الا انی کنت علی غیر وضوء میں نے تمہارے سلام کا جواب اس لیے نہیں دیا کہ میں باوضو نہیں تھا)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلی بن منصور نے، انھیں محمد بن ثابت العبدری نے، انھیں نافع نے کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے ساتھ کسی ضرورت کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کے پاس گیا۔ جب آپ حضرت ابن عباسؓ کے ساتھ کام ختم کر چکے تو بعد میں اس دن جو گفتگو ہوئی اس میں درج ذیل بات بھی شامل تھی۔

"ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینے کی ایک گلی سے گزر رہے تھے آپ ابھی قضائے حاجت سے فارغ ہوئے تھے۔ ایک شخص نے آپ کو سلام کیا۔ آپؐ نے اس کے سلام کا جواب نہیں دیا بلکہ ایک دیوار پر اپنی ہتھیلیاں مار کر چہرے کا مسح کیا پھر دوسری دفعہ دیوار پر ہتھیلیاں مار کر دونوں بازوؤں کا کہنیوں سمیت مسح کیا، پھر اس شخص کے سلام کا جواب دیا اور ساتھ ہی فرمایا کہ "میں نے صرف اس لیے جواب نہیں دیا کہ میں باوضو نہیں تھا۔" یا یہ فرمایا: "میں طہارت پر نہیں تھا۔"

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ سلام کا جواب دینے میں بھی طہارت شرط تھی۔ تاہم اس میں یہ گنجائش ہے کہ شاید یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہو اس لیے کہ آپ سے کوئی ایسی روایت منقول نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ آپؐ نے طہارت کے بغیر سلام کا جواب دینے سے منع فرمایا ہو۔

اس معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب آپ کو یہ اندیشہ ہوا کہ کہیں سلام کا جواب نہ رہ جائے تو آپؐ نے تیمم کر کے سلام کا جواب دے دیا اس لیے کہ سلام کے جواب میں تاخیر جواب نہ دینے کے مترادف ہے، جواب وہی ہوتا ہے جو فوری طور پر دیا جائے۔ جس طرح ایک شخص کو اگر یہ اندیشہ ہو کہ وضو میں مصروف ہو جانے کی صورت میں اس سے عید یا جنازے کی نماز رہ جائے گی تو اس کے لیے وضو کی بجائے تیمم کر لینا جائز ہوتا ہے۔

اس میں یہ بھی گنجائش ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حکم منسوخ ہو چکا ہو اور یہ بھی گنجائش ہے کہ وفات تک آپ پر یہ حکم لازم رہا ہو۔

حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق روایت ہے کہ یہ تمام حضرات ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے۔ یہ روایت اس پر محمول ہے کہ ان حضرات کا وضو استحباب کے طور پر ہوتا تھا۔ حضرت سعد سے ان کا یہ قول مروی ہے "جب تم وضو کرلو تو جب تک وضو ٹوٹ نہ جائے نماز پڑھتے رہو"۔ ابن ابی ذدیب نے حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام شعبہ سے روایت کی ہے کہ عبید بن عمیر ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور قول باری (اذا قمتم الی الصّلوٰۃ) کا یہی مفہوم لیتے تھے، حضرت ابن عباسؓ کو جب اس بات کا پتہ چلا تو آپ نے اسے ناپسند کیا۔

ہر نماز کے لیے حدوث کے بغیر وضو کے ایجاب کی نفی کی تائید میں حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو موسیٰؓ حضرت جابر بن عبداللہ، عبیدہ السلمانی، ابوالعالیہ، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور حسن بصری سے روایتیں منقول ہیں۔ فقہاء کے مابین اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تجدید وضو یعنی تازہ وضو کرنے کی فضیلت میں بہت سی احادیث منقول ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جو ہمیں ایک ثقہ شخص نے سنائی ہے۔ انھیں محمد بن زید نے۔ انھیں سعید نے، انھیں سلام الطویل نے زید العمی سے، انھوں نے معاویہ بن قرہ سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وضو کے لیے پانی منگوایا، اور ایک ایک مرتبہ وضو کے تمام اعضاء دھوئے اور پھر فرمایا (ھذا وظیفۃ الوضوء، وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ۔ یہ وظیفۂ وضو ہے، یعنی وضو کا معین عمل، یہ اس شخص کا وضو ہے جس کی کوئی نماز اس کے بغیر اللہ قبول نہیں کرتا) پھر آپ ایک گھڑی باتیں کرتے رہے اور اس کے بعد پانی منگوا کر وضو کیا، اس دفعہ آپ نے ہر عضو دو دو مرتبہ دھویا اور فرمایا (ھذا وضوء من توضا بہ ضاعف اللہ لہ الاجر مرتین۔ یہ وضو ایسا ہے کہ اس کے کرنے والے کو اللہ تعالیٰ دو مرتبہ اجر عطا کرے گا)

پھر کچھ دیر تک گفتگو فرماتے رہے اور اس کے بعد پانی منگوا کر وضو کیا۔ اس مرتبہ ہر عضو تین تین مرتبہ دھویا اور فرمایا (ھذا وضوئی ووضوء النبیین من قبلی یہ میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے) آپ سے یہ قول بھی مروی ہے (الوضوء علی الوضوء نور علی نور۔ وضو ہوتے ہوئے وضو کرنا نور علیٰ نور ہے)

آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (لولا ان اشق علی امتی لامرتھم بالوضوء عند کل صلوٰۃ۔

اگر یہ بات میری امت کو مشقت میں مبتلا کرنے کی باعث نہ ہوتی تو میں انہیں ہر نماز کے لیے وضو کرنے کا حکم دے دیتا)

یہ تمام روایات ہر نماز کے لیے وضو کے استحباب پر دلالت کرتی ہیں خواہ پہلے سے ایک شخص کا وضو باقی کیوں نہ ہو۔ سلف سے ہر نماز کے لیے تجدید وضو کی جو روایات منقول ہیں انہیں بھی اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے وضو کیا اور موزوں پر مسح کرنے کے بعد فرمایا: "یہ اس شخص کا وضو ہے جسے حدث لاحق نہ ہوا ہو۔" حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کی روایت کی۔

درج بالا وضاحتوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) ہر نماز کے لیے وضو کا موجب نہیں ہے اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آیت اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل نہیں بلکہ اس کی عبارت میں ایک پوشیدہ لفظ بھی ہے جس کے ساتھ ایجاب طہارت کا حکم متعلق ہے اور یہ آیت ایک مجمل فقرے کی مانند ہے جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے نیز اس کے عموم سے صرف ان ہی صورتوں میں استدلال درست ہو سکتا ہے جن کے لیے اس کی مراد کی تائید میں دلیل موجود ہے۔

نوم یعنی نیند کی وجہ سے وضو کے ایجاب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کی حد تک روایات منقول ہیں۔ یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کے لیے قیام وضو کا موجب نہیں ہے اس لیے کہ جب نیند کی وجہ سے وضو واجب ہو جائے گا تو پھر اس کے بعد قیام الی الصلوٰۃ وضو کا موجب نہیں ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب نیند کی وجہ سے وضو واجب ہو جائے تو اس کے بعد اگر اس نے وضو نہ کیا ہو تو کسی اور حدث کی وجہ سے اس پر دوسرا وضو واجب نہیں ہوگا۔

اگر قیام الی الصلوٰۃ وضو کا موجب ہوتا تو نماز کے ارادے سے اٹھنے پر نیند کے سبب وضو واجب نہ ہوتا۔ جس طرح کسی دو اسباب میں سے ہر سبب اگر موجب وضو ہو اور ایک شخص پہلے سبب کی بنا پر وضو کرلے تو دوسرے سبب کی بنا پر اس پر وضو واجب نہیں ہوگا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ "مِنَ النَّوْمِ" وہ لفظ ہے جو آیت میں پوشیدہ ہے اس لیے اس کی عبارت اس طرح ہوگی۔ "جب تم نیند سے اٹھ کر نماز کے لیے چلو۔" جیسا کہ زید بن اسلم سے یہ قول منقول ہے۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ وضو واجب کر دینے والی نیند سے مراد وہ معتاد نیند ہے جس سے بیدار ہونے پر یہ کہنا درست ہو سکتا ہو کہ "فلاں شخص نیند سے اٹھا ہے۔" اس لیے جو

شخص بیٹھے بیٹھے یا رکوع اور سجدے کی حالت میں سو گیا ہو اس کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ یہ نیند سے اٹھا ہے۔ وضو کی موجب اس نیند کا اطلاق لیٹ کر سو جانے والے پر ہوتا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ نیند حدث نہیں ہے۔ اس کی وجہ سے طہارت صرف اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس حالت میں حدث لاحق ہونے کا غلبہ ہوتا ہے۔

اس تاویل کی صورت میں آیت ہوا خارج ہونے کی وجہ سے طہارت کے وجوب پر دلالت کرے گی۔ اگر بات ہمارے بیان کے مطابق درست ہے تو پھر آیت کے ضمن میں نیند اور ریح خارج ہونے کی بنا پر ایجاب وضو پر دلالت موجود ہے۔ اس سے پیشاب پاخانے کی وجہ سے وضو کا ایجاب بھی مراد لیا گیا ہے۔ جو آیت میں ایک پوشیدہ لفظ کی بنا پر ہے اس لیے کہ ایجاب وضو کا حکم اس قول باری میں مذکور ہے (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے فارغ ہو کر آیا ہو)

غائط پست زمین کو کہتے ہیں۔ لوگ حوائج ضروریہ سے فراغت کے لیے اس کا رخ کرتے تھے۔ یہ بات پیشاب، پاخانہ، سلسل البول، مذی، دم استحاضہ اور ان تمام امور کی وجہ سے ایجاب وضو پر مشتمل ہے جن سے فراغت کے لیے ایک انسان دوسرے انسانوں کی نگاہوں سے اوٹ میں چلا جاتا ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو جانے اور قضائے حاجت کو ان سے چھپانے کے لیے پست مقام پر چلے جاتے تھے۔ جسم سے خارج ہونے والی ان اشیاء کے اختلاف کی وجہ سے جنہیں عادۃً لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھا جاتا ہے، اس طریق کار میں کوئی فرق نہیں پڑتا، ان اشیاء میں سلسل البول، مذی اور استحاضے کا خون وغیرہ سب شامل ہیں۔

یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تمام اشیاء حدث کے اندر داخل ہیں اور آیت میں پوشیدہ لفظ ان سب پر مشتمل ہے۔

سلف اور فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص ٹیک لگائے بغیر بیٹھے بیٹھے سو جائے اس پر وضو واجب نہیں ہوتا۔ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات عشاء کی نماز میں تاخیر کر دی حتیٰ کہ لوگوں کو نیند آ گئی۔ جب لوگ بیدار ہوئے تو حضرت عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوئے اور آپؐ سے نماز کے لیے کہا۔ آپ باہر تشریف لائے اور نماز پڑھائی، اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ لوگوں نے دوبارہ وضو کیا تھا۔

حضرت انسؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم مسجد نبوی میں آ کر جماعت کا انتظار کرنے لگتے

کچھ لوگوں کو تو اونگھ آجاتی اور کچھ لوگ سو جاتے لیکن ہم وضو کا اعادہ نہ کرتے"۔ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص پر سونے کی وجہ سے اس وقت تک وضو واجب نہیں ہوتا جب تک وہ پہلو کے بل زمین پر لیٹ نہ جائے اس بارے میں فقہاء کے اختلاف کا ہم نے دوسری جگہ ذکر کر دیا ہے۔

امام ابو یوسف نے محمد بن عبداللہ سے روایت کی ہے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز ادا کرتے اور وضو نہ کرتے، آپؐ سے اس بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا (انی لست کاحدکم، انہ تنام عیناى ولا ینام قلبی لو احدثت لعلمتہ میں تمھاری طرح نہیں ہوں، میری آنکھوں کو نیند آجاتی ہے لیکن میرا دل بیدار رہتا ہے اگر مجھے حدث لاحق ہوتا تو مجھے اس کا پتہ چل جاتا)

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نیند فی نفسہ حدث نہیں ہے، اس کی وجہ سے ایجاب وضو اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس حالت میں یہ عین ممکن ہے کہ سونے والے کو کوئی حدث لاحق ہو گیا ہو اور اسے اس کا احساس نہ ہو سکا ہو۔ کیونکہ لوگوں کی عام حالت اسی طرح کی ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ قول مروی ہے کہ (العین وکاء السہ فاذا نامت العین استطلق الوکاء آنکھ سرین کا بندھن ہے۔ جب آنکھ لگ جائے تو بندھن کھل جاتا ہے)

چونکہ نیند کے اندر جسم ڈھیل ہونے کی وجہ سے اکثر حدث لاحق ہو جاتا ہے اس لیے نیند کو حدث کا حکم لگا دیا گیا لیکن یہ بات صرف نوم معتاد کے اندر ہوتی ہے جس میں سونے والا اپنا پہلو زمین سے لگا دیتا ہے اور لیٹ جانے کے بعد اسے اس کی کوئی خبر نہیں ہوتی کہ جسم سے کیا چیز خارج ہوتی اور اسے کون سا حدث لاحق ہوا۔

لیکن اگر وہ بیٹھا ہوا ہو یا بلا ضرورت نماز کی کسی حالت مثلاً قیام، رکوع یا سجدہ کے اندر ہو تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اس لیے کہ ان احوال کے اندر انسان کو کچھ نہ کچھ شعور اور احساس رہتا ہے۔ اگر اس حالت میں کوئی حدث لاحق ہو جائے تو اسے اس کا پتہ چل جاتا ہے۔

یزید بن عبدالرحمٰن نے قتادہ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے ابو العالیہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (لیس علی من نام ساجداً وضوء حتی یضطجع فاذا اضطجع استرخت مفاصلہ۔ جو شخص سجدے کی حالت میں سو جائے اس پر وضو لازم نہیں ہوتا جب تک لیٹ نہ جائے جب لیٹ جائے گا تو اس کے مفاصل یعنی جوڑ ڈھیلے پڑ جائیں گے۔

فصل

طہارت کے مزید مسائل

ارشاد باری ہے (اذا قمتم الی الصلوٰۃ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گزشتہ سطور میں ہمارے بیان کے مطابق آیت کے اندر پوشیدہ لفظ موجود ہے یعنی "القیام من النوم" یا "ارادۃ القیام" نیند سے قیام، یا قیام کا ارادہ) یعنی نماز کے ارادے سے حدث کی حالت میں قیام وغیرہ۔

اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ حدث کی تمام صورتوں سے پاک ہونا نماز پر مقدم ہے۔ صلوٰۃ کا لفظ اسم جنس ہے اور یہ نماز کی تمام صورتوں کو شامل ہے خواہ وہ فرض نمازیں ہوں یا نوافل، اس لیے یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ طہارت نماز کی صحت کی ایک شرط قرار دی جائے خواہ وہ جس قسم کی بھی۔ کیونکہ آیت نے نماز کی کسی صورت میں بھی کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد سے اس کی تاکید بھی کی ہے چنانچہ آپ نے فرمایا (لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طھور۔ اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا)

قول باری (فاغسلوا وجوھکم اپنے چہرے دھو لو) غسل یعنی دھونے کے ایجاب کا مقتضی ہے، غسل کسی جگہ سے پانی گزارنے کا نام ہے بشرطیکہ وہاں نجاست نہ لگی ہو۔ اگر نجاست لگی ہو تو اس کا غسل پانی یا اس جیسی کوئی اور چیز گزار کر اسے دور کرنے کے ذریعہ ہوگا۔

قول باری (فاغسلوا وجوھکم) کا مقصد کسی جگہ سے پانی گزارنا ہے کیونکہ اس جگہ پہ ایسی نجاست نہیں لگی ہوتی ہے جسے دور کرنا ضروری ہو۔ اس لیے دھونے والے پر اس جگہ کو ہاتھ سے ملنا ضروری نہیں ہے۔ اس پہ یہ ضروری ہے کہ پانی اس طرح ڈالا جائے کہ اس کا گزر اس جگہ سے ہو جائے۔

اس مسئلے میں اختلاف کی تین صورتیں ہیں۔ امام مالک کا قول ہے کہ وضو کرنے والے پہ اس جگہ سے پانی گزارنا اور اسے اپنے ہاتھ سے ملنا ضروری ہے۔ ورنہ یہ غسل نہیں کہلائے گا۔

ہمارے اصحاب اور عامۃ الفقہاء کا یہ قول ہے کہ بس پانی بہا دیا جائے، ہاتھ سے ملنا ضروری نہیں ہے۔ ہشام نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر وضو کی جگہ پر پانی اس طرح لگا لے جیسے تیل لگایا جاتا ہے تو بھی کافی ہوگا۔

— جو لوگ وضو کی جگہ پر پانی بہانے کے ساتھ اسے ہاتھ سے ملنا بھی ضروری سمجھتے ہیں ان کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ غسل کسی جگہ سے اسے ملے بغیر پانی گزارنے کا نام ہے۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اگر جسم پر نجاست لگی ہو اور اس پر مسلسل پانی بہا کر اسے دور کر دیا جائے تو یہ غسل کہلائے گا خواہ ہاتھ سے اسے ملا نہ بھی گیا ہو۔ جب ملے بغیر پانی گزارنے کی وجہ سے اس پر غسل کا اطلاق ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے بھی (فَاغْسِلُوا) کے ذریعے غسل کا حکم دیا ہے تو وضو کرنے والا جب اس پر پانی بہا دے گا۔

آیت کے مقتضیٰ اور اس کے موجب پر اس کا عمل مکمل ہو جائے گا اس لیے کہ جو شخص اس جگہ کو ہاتھ سے ملنے کی شرط لگائے گا وہ غسل یعنی دھونے کے مفہوم میں ایسی چیز کے اضافے کا سبب بنے گا جو اس کا جز نہیں ہے۔ جبکہ نص میں اضافہ جائز نہیں ہوتا الّا یہ کہ اس جیسا کوئی نص موجود ہو جس کے ذریعے اس نص کے نسخ کا جواز پیدا ہو سکتا ہو۔

نیز جب اس جگہ پر کوئی ایسی چیز نہ لگی ہو جسے دلک یعنی ملنے کے ذریعے دور کیا جا سکتا ہو تو اس صورت میں اس جگہ کو ملنے اور اس پر ہاتھ پھیرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور نہ ہی اس عمل کی کوئی حیثیت ہے۔ اس صورت میں اگر اس جگہ پر صرف پانی بہا دے یا اس پر ہاتھ پھیر کر اسے ملے تو اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ تمام اصول کے اندر طہارت کے لیے ایک جگہ کو ہاتھ سے ملنے کے عمل کی کوئی حیثیت نہیں ہے اس لیے اس اختلافی مسئلے میں بھی اس کی کوئی حیثیت نہیں ہونی چاہیے۔

اگر کوئی کہے کہ جب غسل یعنی دھونے کا حکم اس مقصد کے لیے نہیں ہے کہ وضو کی جگہ میں لگی ہوئی کوئی چیز دور کر دی جائے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ غسل ایک امر تعبدی ہے اس لیے غسل میں جب پانی گزارنا شرط ہے تو اس جگہ کو اپنے ہاتھ سے ملنا بھی شرط ہونا چاہیے ورنہ پانی گزارنے اور بہانے کی بات بے معنی ہوگی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اصول کے اندر ایک مقام سے نجاست کو دھونے کے سلسلے میں اس پر پانی گزارنے کے عمل کی حیثیت ثابت ہو چکی ہے لیکن اس مقام کو دلک کرتے

یعنی ہاتھ سے ملنے کے عمل کی کوئی حیثیت ثابت نہیں ہوئی بلکہ نجاست کے ازالے کے سلسلے میں دلک یعنی ہاتھ سے ملنے کا حکم ساقط الاعتبار رہے۔ اس لیے کہ اگر اس کا کوئی حکم ہوتا تو نجاست کے ازالے میں اس کا اعتبار اولیٰ ہوتا۔ اس لیے حدث کی طہارت کے اندر بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیے۔

جو لوگ ان اعضاء کے مسح کے جواز کے قائل ہیں جنھیں وضو کے اندر دھونے کا حکم دیا گیا ہے ان کا یہ قول ظاہر آیت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں بعض اعضاء کے دھونے اور بعض کے مسح کی شرط عائد کی ہے۔ اس لیے جن اعضاء کے دھونے کا حکم ہے ان کا مسح کافی نہیں ہوگا کیونکہ غسل اس امر کا مقتضی ہے کہ اس جگہ پر پانی گزارا اور بہایا جائے۔ اگر یہ عمل نہیں ہوگا تو وہ شخص غاسل یعنی دھونے والا نہیں کہلائے گا۔

دوسری طرف مسح اس عمل کا مقتضی نہیں ہے وہ تو صرف پانی کے لگ جانے کے مفہوم کا مقتضی ہے پانی کا گزارنا اس کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ اس لیے غسل کو ترک کر کے مسح کا قائل ہو جانا درست نہیں ہے۔ اگر غسل سے مراد مسح ہی ہوتا تو آیت میں ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کا فائدہ باطل ہو جاتا۔

اگر ان دونوں کے درمیان فرق کرنا واجب ہے تو پھر یہ بھی واجب ہوگا کہ مسح غسل کے علاوہ کوئی اور چیز تسلیم کی جائے۔ اس لیے جب کوئی شخص وضو کرنے کے لیے جسم سے پانی لگائے گا اور اسے دھوئے گا نہیں تو اس کا یہ عمل کافی نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے وہ کام سرانجام ہی نہیں دیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وضو کے اندر سر کے مسح میں وضو کرنے والے کے لیے بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا ضروری نہیں ہوتا بلکہ بالوں کی ظاہری سطح کا مسح کرنا ضروری ہوتا ہے جبکہ غسل جنابت میں بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔ اگر غسل اور مسح دونوں کا مفہوم ایک ہو جائے تو غسل جنابت میں بالوں کا مسح ہی کافی ہو جاتے۔ جس طرح وضو میں یہ کافی ہوتا ہے۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ غسل میں جس چیز کی شرط ہے مسح اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اعضائے وضو میں کوئی ایسی نجاست نہ لگی ہو جو دھونے کے ساتھ زائل ہو سکتی ہو تو اس صورت مقصود پانی لگانا ہوتا ہے اس لیے ان اعضاء کو دھوے

اور انہیں پانی لگانے یعنی مسح کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ چیز تو ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے وہ اس طرح کہ جب ایسی کوئی نجاست موجود نہ ہو جس کی وجہ سے غسل یعنی دھونا واجب ہوتا ہے تو اس صورت میں غسل کا وجوب ایک تعبدی امر ہوگا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر غسل اور مسح میں فرق کر دیا ہے۔ اس لیے ہم پر اس امر کی پیروی اس کے مقتضیٰ اور موجب کے مطابق لازم ہوگی اس لیے غسل کے عمل کو چھوڑ کر کوئی اور عمل اختیار کرنا جائز نہیں ہوگا۔ وضو کے اندر جن اعضا کو دھونے کا حکم ہے ان میں دھونے کے عمل کا ہمارے لیے امر تعبدی ہونا ایسا ہی ہے جیسا اس عضو کے مسح کا جس کے متعلق مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے نقط کے حکم کو ترک کر کے کسی اور حکم کو اختیار کرنے کے سلسلے میں نظر اور قیاس سے کام لینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ وضو کرنے والے کے بازو کا کوئی حصہ خشک رہ جائے اور اس نے اس کا مسح کر لیا، اور اس پر ہاتھ پھیر لیا تو وضو جائز ہو جاتا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ پورے عضو کا مسح اس طرح جائز ہے جس طرح اس کے ایک حصے کا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ خشک حصہ اگر یکجا ہو تو وہ مغسول یعنی دھوئے ہوئے حصے کے حکم میں ہوتا ہے لیکن اگر متصل اور یکجا نہ ہو تو اس کا مسح بالاجماع جائز نہیں ہوتا۔

اس کے اندر یہ دلالت موجود ہے کہ مسح غسل یعنی دھونے کے قائم مقام نہیں ہوتا، نیز معترض سے یہ کہا جائے گا کہ اگر وضو کے سلسلے میں ہم پر یہ چیز لازم آئے گی تو غسل جنابت کے سلسلے میں اس جیسی بات تم پر بھی لازم آ جائے گی۔ واللہ اعلم۔

نیت کے بغیر وضو کا بیان

قول باری (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) غسل یعنی دھونے کے عمل کے وجود کے ساتھ نماز کے جواز کا مقتضی ہے خواہ اس کے ساتھ نیت ہو یا نہ ہو۔ یہ اس لیے کہ غسل ایک اسم شرعی ہے جس کے معنی لغت کے لحاظ سے قابل فہم ہیں یعنی وضو کے اعضاء سے پانی گزارنا۔ یہ بات نیت سے عبادت نہیں ہے اس لیے جس نے اس میں نیت کی شرط عائد کر دی اس نے گویا نص میں اضافہ کر دیا ہے اور یہ بات دو وجوہ سے فاسد ہے۔

اول یہ کہ یہ آیت کے نسخ کی موجب ہے اس لیے کہ آیت نے تو طہارت کے لیے دھونے کے عمل کے وجود پر نماز کی ادائیگی مباح کر دی ہے اور اس میں نیت کی کوئی شرط عائد نہیں کی ہے۔ اس لیے جو شخص وضو کی نیت کے بغیر نماز کی ممانعت کرے گا وہ آیت کو منسوخ کرنے کا موجب ہوگا اور یہ بات اسی صورت میں درست ہو سکتی ہے جب اس جیسا کوئی اور نص موجود ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ نص کا اپنا حکم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسا حکم ملحق کرنا جائز نہیں جس کا اس کے ساتھ تعلق نہ ہو جس طرح اس کے کسی جز کا ساقط کر دینا جائز نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز کی صحت میں نیت شرط ہے لیکن الفاظ میں اس کا ذکر ضروری نہیں ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ کی بنا پر جائز ہے اول یہ کہ صلوٰۃ کا لفظ ایک مجمل اسم ہے جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ یہ خود کسی حکم کا موجب نہیں بن سکتا جب تک اس کا بیان وارد نہ ہو جائے۔

چونکہ ایجاب نیت کے ساتھ بیان وارد ہو گیا اس لیے ہم نے نیت کو واجب قرار دیا لیکن وضو میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ایک شرعی اسم ہے جس کے معنی ظاہر اور جس کی مراد واضح ہے اس لیے ہم جب بھی اس کے ساتھ ایسا مفہوم ملحق کر دیں گے جو اسم کے مدلول

کا جزء نہ ہو گا اس سے نص میں اضافہ لازم آئے گا ۔ اور نص میں اضافہ صرف اس جیسے نص کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نماز میں نیت کے ایجاب پر سب کا اتفاق ہے ۔

اگر صلاۃ کا اسم عموم ہوتا اور مجمل نہ ہوتا تو اس اتفاق کی بنا پر اس کے ساتھ نیت کا الحاق جائز ہوتا ۔ اس لیے یہ ایسا مجمل ہے جس میں اجماع کی جہت سے نیت کا اثبات ایک نہایت ہی مناسب بات ہے ۔

نیت کی فرضیت کے متعلق فقہا کے اختلاف کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ ہر ایسی طہارت جو پانی کے ذریعے حاصل کی جائے وہ نیت کے بغیر درست ہو جاتی ہے۔ لیکن تیمم نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ نیت کے بغیر وضو درست ہو جاتا ہے تیمم کی نیت کے متعلق اوزاعی سے روایت محفوظ نہیں ہے۔

امام مالک، لیث اور امام شافعی کا قول ہے کہ وضو اور غسل نیت کے بغیر درست نہیں ہوتے۔ اسی طرح تیمم کا بھی حکم ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ وضو اور تیمم دونوں نیت کے بغیر درست ہو جاتے ہیں۔ ابوجعفر طحاوی کا کہنا ہے حسن بن صالح کے علاوہ کسی اور سے نیت کے بغیر تیمم درست ہو جانے کا قول منقول نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سابقہ سطور میں نیت کے بغیر وضو کے جواز پر آیت کی دلالت کا ذکر کر دیا ہے اور قول باری (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا اور نہ جنابت کی حالت میں جب تک غسل نہ کر لو الا یہ کہ رستہ سے گزرتے ہو) نیت کے بغیر غسل جنابت کے جواز پر دلالت کر رہا ہے۔ اسی طرح قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ) بھی نیت کے بغیر وضو کے جواز پر دال ہے جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر آئے ہیں۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَھُوْرًا اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا) طہور کے معنی مطہر یعنی پاک کرنے والے کے ہیں۔ اس لیے جس جگہ بھی پانی کا وجود ہو جائے اس میں پاک کرنے کی صفت کا پایا جانا ضروری ہے۔ اگر ہم اس میں نیت کی شرط بھی عائد کر دیں تو اس صورت میں ہم پانی سے اس کی اس صفت کو سلب کر

بلیں گے جس کے ساتھ اللہ نے اسے موصوف کیا ہے یعنی پاک کرنے کی صفت۔

اس لیے نیت کے ساتھ مشروط ہونے کی صورت میں پانی بذاتہ مطہر تو نہیں رہے گا البتہ کسی اور چیز کی شرکت سے اس میں تطہیر کی یہ صفت پیدا ہو گی۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں کسی اور چیز کی شرکت کے بغیر اسے تطہیر کی صفت عطا کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نیت کی شرط کا ایجاب اسے مطہر ہونے کی اس صفت سے خارج نہیں کرتا جس کے ساتھ اللہ نے اسے موصوف کیا ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (جعلت لی الارض مسجدًا وطھورًا۔ میرے لیے ساری روئے زمین مسجد بنا دی گئی ہے اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دی گئی ہے)

اسی طرح آپ ﷺ کا ارشاد ہے (التراب طھور المسلم ما لم یجد الماء۔ مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک مٹی اس کے لیے مطہر ہوتی ہے) مٹی کا مطہر ہونا تیمم میں نیت کو شرط قرار دینے سے مانع نہیں ہوا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مٹی کو طھور (پاک کرنے والا) بطور مجاز کہا گیا ہے اسے نماز کی اباحت کے سلسلے میں دراصل پانی کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مٹی نہ تو حدث کا ازالہ کرتی ہے اور نہ ہی نجاست کو دور کرتی ہے جس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی کہ اسے بطور مجاز اور استعارہ طہور کہا گیا ہے۔

ایک اور جہت سے غور کریں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (التراب طھور المسلم) کے باوجود تیمم کے اندر نیت کے اثبات کو شرط قرار دینا درست ہے لیکن وضو میں ایسا کرنا درست نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قول باری (فَتَیَمَّمُوْا) نیت کی ایجاب کا مقتضی ہے اس لیے کہ لغت میں تیمم کے معنی قصد کے ہیں جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا درج بالا ارشاد بطریق آحاد وارد ہوا ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ خبر کو آیت پر مرتب قرار دیا جائے یعنی آیت کو مقدم اور روایت کو موخر رکھا جائے اس لیے کہ خبر واحد کی بنا پر آیت کے حکم کو ترک کرنا کسی حالت میں بھی درست نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ آیت کی بنا پر خبر کے حکم میں اضافہ درست ہوتا ہے۔

قول باری (وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَھُوْرًا) کی حیثیت اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ نص قرآنی میں اضافہ صرف اسی وقت درست ہوتا ہے جب کوئی اس جیسا نص موجود

ہو جس کے ذریعے اس نص کا نسخ جائز ہو سکتا ہو۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے۔ اِذْ یُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّیُطَهِّرَکُمْ بِهٖ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کردے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بات واضح فرما دی کہ نیت کے بغیر تطہیر کا عمل وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تا آخر آیت طہارت کی فرضیت کا مقتضی ہے اس لیے جس صورت میں بھی فرضیت کا وجود ہو گا اس کی صحت کے لیے نیت کی شرط لازم ہو گی اس لیے کہ کسی فعل کا فرض کی صورت میں ادا ہونا صرف نیت کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے کیونکہ فرض کی ادائیگی کی صحت کے لیے دو نیتوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک تو عبادت اور تقرب الٰہی کی نیت اور دوسری فرض کی نیت۔

اس لیے جب کوئی شخص نیت نہیں کرے گا تو فرضیت کی صحت نہیں پائی جائے گی اور اس صورت میں اس کا کیا ہوا فعل اس پر عائد شدہ فرض کے لیے کفایت نہیں کرے گا کیونکہ اس نے وہ کام نہیں کیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو بات معترض نے بیان کی ہے اس کا وجوب ان فرائض میں ہوتا ہے جو مقصود بالذات ہوتے ہیں اور کسی اور فرض کی ادائیگی کے لیے سبب نہیں ہوتے لیکن جو فرائض ایسے ہوں جنہیں کسی اور فرض کی صحت کے لیے شرط قرار دیا گیا ہو ان میں درد دام کی بنا پر معترض کی کہی ہوئی بات کا وجوب نہیں ہوتا۔ وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کوئی دلالت موجود ہو جو نیت کو اس فعل کے ساتھ مقرون کر دے۔

اللہ تعالیٰ نے جب طہارت کو نماز کی صحت کے لیے شرط قرار دیا اور طہارت فی نفسہٖ فرض نہیں ہے اس لیے کہ جس انسان پر نماز کی فرضیت نہیں اس پر طہارت کی فرضیت بھی نہیں ہوتی۔ مثلاً وہ مریض جس پر کئی دنوں تک بے ہوشی کا دورہ پڑا رہے یا جس طرح حیض اور نفاس والی عورتیں ہوتی ہیں۔

دوسری طرف قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) ہے۔ نیز یہ ارشاد بھی ہے (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا) ان دونوں آیات میں اللہ تعالیٰ نے طہارت کو ایک اور فرض کی ادائیگی کے لیے شرط کی حیثیت دے دی لیکن خود طہارت کو فی نفسہٖ مامور یعنی مفروض قرار نہیں دیا۔

اس لیے جو شخص طہارت کی صحت کے لیے نیت کے وجوب کا قائل ہے اسے اس کے سوا کوئی اور دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ بہت سی باتیں ایسی ہیں جو فرائض کے اندر شرطوں کی حیثیت رکھتی ہیں لیکن خود فرائض کے ضمن میں نہیں آتیں۔ بلکہ ان میں اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ وہ کسی اور ذات کے فعل کی نتائج ہوں۔ مثلاً وقت کو لے لیجیے۔ نماز کی ادائیگی کی صحت کے لیے نماز کے وقت کا ہونا شرط ہے لیکن وقت کے معاملے نمازی کا کوئی دخل نہیں۔

اسی طرح عقل و بلوغ کا معاملہ ہے۔ یہ دونوں باتیں ایک شخص کے مکلف ہونے کی صحت کے لیے شرطیں ہیں۔ لیکن ان دونوں باتوں میں خود مکلف کا اپنا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ایسی چیز سے متعلق امر کا ورود جسے کسی اور فعل کی صحت کے لیے شرط کی حیثیت دی گئی ہو، طاعت کے طور پر اس کے وقوع کا مقتضی نہیں ہوتا اور نہ ہی اس میں نیت کی ایجاب کا تقاضا کرتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ اور اپنے کپڑے پاک رکھیں) میں اگرچہ نجاست سے کپڑوں کو صاف رکھنے کا حکم ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے ان کی تطہیر کے لیے نیت کی شرط کو واجب قرار نہیں دیا۔ کیونکہ نجاست دور کرنا فی نفسہٖ مفروض نہیں ہے بلکہ یہ کسی اور فرض کی ادائیگی کے لیے شرط ہے۔

گویا آیت کے مفہوم کو ان الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ "صرف پاک کپڑوں میں اور ستر عورت کے ساتھ نماز ادا کرو۔" اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ امام شافعی ہمارے ساتھ اس مسئلے میں متفق ہیں کہ اگر ایک شخص طہارت کی نیت کے ساتھ بارش میں بیٹھ جائے اور پانی اس کے تمام اعضاء تک پہنچ جائے تو یہ اس کے غسل کے لیے کافی ہو گا جبکہ اس غسل میں اپنا کوئی فعل شامل نہیں ہو گا۔

اگر یہ فی نفسہٖ مفروض ہوتا تو اس کا یہ غسل اس وقت تک درست نہ ہوتا جب وہ خود اس میں کردار ادا نہ کرتا یا کسی اور کو اس کا حکم دیتا اس لیے کہ فرض عمل کا یہی حکم ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم فی نفسہٖ فرض شدہ یعنی مفروض عمل نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود نیت کے بغیر یہ درست نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیت کا ایجاب صرف ان فرائض تک محدود نہیں جو بالذات ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی کیونکہ اس

بات کو ہم نے حکم کے لیے علت کی حیثیت نہیں دی کہ معترض تیمم کی مثال دے کر ہم پر اس کا مناقضہ ثابت کر دے گا۔

ہم نے تو صرف یہ بیان کیا ہے کہ اگر اس چیز کے بارے میں جس کی خصوصیت ہم نے درج بالا سطور میں بیان کی ہے، امر کا ورود ہو جائے تو نیت کے ایجاب کو اس میں شرط قرار دینے کا مقتضی نہیں ہوتا، البتہ اس امر کے سوا کوئی اور دلالت موجود ہو جو نیت کو شرط قرار دینے کی مقتضی ہو تو اس صورت میں ایسا ہو سکتا ہے۔ اس وضاحت سے ہم نے صرف ان لوگوں کا استدلال ساقط کر دیا ہے جو نیت کے ایجاب کے سلسلے میں امر کے ورود کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔

تیمم کے لفظ کے ضمن میں نیت کے ایجاب کی بات موجود ہے کیونکہ لغت میں تیمم قصد کے معنوں کے لیے اسم ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ اور تم خبیث یعنی بری چیز کا قصد نہ کرو کہ اس میں سے اس کی راہ میں خرچ کرنے لگو) یہاں (لَا تَيَمَّمُوْا) کے معنی لا تقصدوا (قصد نہ کرو) کے ہیں۔ شاعر کا شعر ہے:۔

سه ولن يلبث العصران يوم و ليلة اذا طلبا ان يدركا ما تيمما

دن اور رات کے دو زمانے ایسے ہیں کہ جب کسی چیز کی طلب میں ہوں تو انھیں فوراً اپنے مقصد کے حصول میں کامیابی ہو جاتی ہے۔

ایک اور شاعر کہتا ہے:۔

سه فان تك خيلي قد اصيب صميمها فعمداً على عين تيممت مالكا

اگر میرے خالص اور اصل سوار میدان جنگ میں کھیت رہے تو مجھے اس کا کوئی غم نہیں کیونکہ میں نے قبیلہ مالک کے لوگوں کو ایک چشمے پر جان بوجھ کر گھیرے میں لینے کا قصد کیا تھا۔

اعشیٰ کا شعر ہے:۔

سه تيممت قيساً وكم دونه من الارض من مهمه ذي شزن

میں نے قیس تک پہنچنے کا قصد کیا لیکن درمیان میں کس قدر جنگل بیابان اور سخت زمین واقع ہے۔

شاعر نے تیممت کہہ کر قصد کے معنی لیے ہیں۔ جب کہ آیت کے لفظ سے قصد کا ایجاب ثابت ہوتا ہے اور قصد اس نیت کو کہتے ہیں جو امر شدہ کام کو سرانجام دینے کے لیے کی جاتی ہے اس لیے ہم نے تیمم کی صحت کے لیے نیت کو شرط قرار دیا۔

تیمم میں نیت واجب کر کے آیت میں ایسے اضافے کو شامل کر دیا جو اس میں موجود تو ہے لیکن مذکور نہیں ہے۔ جہاں تک غسل کا تعلق ہے اس کے اندر نیت کے معنی ادا کرنے والا کوئی مفہوم موجود نہیں ہے۔ اگر غسل میں نیت کو شرط قرار دے دیا جائے تو اس سے آیت کے مفہوم میں ایسا اضافہ لازم آتا ہے جو اس مفہوم میں شامل نہیں ہے اور یہ چیز درست نہیں ہوتی۔

وضو اور تیمم میں نیت کے لحاظ سے فرق کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ تیمم کبھی وضو کی جگہ کیا جاتا ہے اور کبھی غسل کی جگہ۔ دونوں حالتوں میں اس کی کیفیت یکساں ہوتی ہے۔ اس بنا پر نیت کی ضرورت پیش آئی تاکہ ان دونوں کے حکموں کے مابین خط امتیاز کھینچ دیا جائے اس لیے کہ نیت کی شرط ہونی اس لیے ہے کہ افعال کے احکام کے مابین تمیز کیا جا سکے۔

جب تیمم کا حکم مختلف ہوتا ہے یعنی کبھی یہ وضو کی جگہ آتا ہے اور کبھی غسل کی جگہ تو اس میں نیت کی ضرورت پڑ گئی تاکہ غسل کی جگہ آنے والے تیمم اور وضو کی جگہ آنے والے تیمم میں فرق کیا جا سکے۔

رہ گیا غسل تو اس کا حکم نہ تو اپنی ذات کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے اور نہ ہی اپنے سبب کے لحاظ سے اس لیے اس میں نیت کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی اور نہ ہی غسل کی مختلف صورتوں کے درمیان امتیاز کرنے کی حاجت پیش آئی کیونکہ غسل کے حکم میں مقصود غسل کے عمل کو واقع کرنا ہوتا ہے۔

جس طرح کوئی یہ حکم دے کہ "اپنے بدن یا کپڑوں سے نجاست دور کیے بغیر نماز نہ پڑھو" یا "ستر عورت کے بغیر نماز ادا نہ کرو" ان فقروں میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نیت کے ایجاب کی مقتضی ہو۔

گزشتہ سطور میں نیت کے سلسلے میں ہم نے جو گفتگو کی ہے اس پر سنت کی جہت سے وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے حضرت رفاعہ بن رافعؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔ اس روایت کے مطابق آپ نے ایک بدو کو نماز پڑھنا سکھایا تھا۔ نیز آپ نے فرمایا تھا (لا تتم صلوٰۃ امرئٍ حتی یضع الطھور مواضعہ فیغسل وجھہ ویدیہ ویمسح براسہ ویغسل رجلیہ۔ کسی شخص کی نماز اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ طہارت کو اس کے مقامات پر نہ رکھ دے۔ یعنی اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے، سر کا مسح کرے اور دونوں پیر دھوئے)

آپ کے ارشاد کے الفاظ (حتی یضع الطهور مواضعه) اس پر دلالت کرتے ہیں کہ نیت کے بغیر وضو جائز ہے۔ اس لیے کہ مقاماتِ طہور یعنی اعضائے وضو معلوم ہیں اور قرآن میں ان کا ذکر آچکا ہے۔ گویا آپ نے یوں فرمایا: "کسی شخص کی نماز مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ ان اعضاء کو دھو نہ لے۔"

اسی طرح آپ کا یہ ارشاد (فیغسل یدیه ورجلیه) بھی نیت کے بغیر وضو کے جواز کو واجب کرتا ہے اس لیے آپ نے اس میں نیت کی شرط نہیں لگائی۔ ظاہر الفاظ اس بات کا مقتضی ہے کہ جس طریقے سے بھی وہ ان اعضاء کو دھوئے گا اس کا وضو ہو جائے گا۔

ایک اور جہت سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے وہ یہ کہ اعرابی کا نماز اور طہارت کے احکام سے ناواقف ہونا بالکل واضح ہے۔ اگر طہارت میں نیت شرط ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے اس کی اطلاع دیے بغیر جانے نہ دیتے۔ یہ بات اس کی واضح ترین دلیل ہے کہ نیت طہارت کی شرائط اور اس کے فرائض میں داخل نہیں ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے ام المومنین حضرت ام سلمہؓ کو غسل جنابت کے سلسلے میں فرمایا تھا (انما یکفیك ان تحثی علی راسك ثلاث حثیات وعلی سائر جسدك فاذا انت قد طهرت۔ تمہارے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ اپنے سر اور پورے جسم پر تین دفعہ پانی ڈالو۔ اس کے بعد تم پاک ہو جاؤ گی) اس ارشاد میں آپ نے نیت کی شرط نہیں لگائی۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے بارے میں بیان کیا ہے کہ آپ نے وضو کیا اور اعضائے وضو کو صرف ایک ایک مرتبہ دھویا اور پھر فرمایا (هذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ الا به یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا) آپ نے اس فعل کی طرف اشارہ کیا جس کا مشاہدہ ہوا تھا نیت کی طرف اشارہ نہیں کیا جو پوشیدہ ہوتی ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا درست بھی نہیں ہوتا۔

آپ نے اس وضو کے ساتھ نماز قبول ہونے کی خبر بھی دے دی اور فرمایا (اذا وجدت الماء فامسسه جلدك جب تمہیں پانی ملے تو اسے اپنی جلد کے ساتھ لگاؤ) نیز فرمایا (ان تحت کل شعرۃ جنابه فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ۔ ہر بال کے نیچے ناپاکی ہوتی ہے اس لیے بالوں کو تر کرو اور چہرے کو صاف کرو) عقلی طور پر بھی غسل جنابت کی طرح وضو طہارت

ہے جو پانی کے ذریعے حاصل ہے۔

نیز یہ ایسا ذریعہ ہے جس سے اداۓ صلوٰۃ کی صحت تک رسائی ہوتی ہے۔ لیکن کسی اور چیز کا بدل نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ غسلِ جنابت، سترِ عورت اور پاک جگہ پر نماز کے لیے کھڑے ہونے کے مشابہ ہو گیا۔ اس پر تیمم لازم نہیں ہوتا کیونکہ یہ کسی اور چیز کا بدل ہوتا ہے۔

اگر نیت کی شرط کے قائلین قولِ باری (وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ۔ انہیں صرف یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کے لیے فرمانبرداری کو خالص کر کے اس کی عبادت کریں) سے استدلال کریں جو ایجابِ نیت کا مقتضی ہے کیونکہ ایجابِ نیت اخلاص کا کم سے کم درجہ ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پہلے یہ ثابت کیا جانا چاہیے کہ آیا وضو عبادت ہے یا اس کا تعلق دین سے ہے۔

کیونکہ یہ کہنا درست ہے کہ عبادات وہ امور ہیں جو تعبد کے اندر مقصود بالذات ہوتے ہیں لیکن ایسے امور جو مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ کسی اور فرض کی خاطر ان کا حکم دیا جاتا ہے، یا یہ شرط یا ذریعے کے طور پر سرانجام پاتے ہیں ان کو عبادت کا اسم شامل نہیں ہوتا۔

اگر طہارت کے اندر نیت کا تارک اللہ کے لیے اخلاص کا اظہار کرنے والا نہ ہوتا تو نجاست کو دھونے اور سترِ عورت کرنے کے اندر نیت کے تارک پر بھی حکم لگانا واجب ہوتا۔ جب یہ بات درست نہیں کہ ان کاموں کے اندر نیت کے تارک کو غیر مخلص قرار دیا جائے کیونکہ اسے نماز کی خاطر ان کاموں کا حکم ملتا ہے تو پھر طہارت کے اندر نیت کے تارک کا غیر مخلص ہونا بھی درست نہیں ہونا چاہیے۔

نیز جو شخص اسلام کا عقیدہ اختیار کر لیتا ہے وہ عبادات بجا لانے میں اللہ کے لیے مخلص ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ نیت میں اللہ کے ساتھ کسی اور کو شامل نہیں کرتا۔ اس لیے کہ اخلاص کی ضد اشتراک ہے۔ اس لیے جب وہ اللہ کے ساتھ کسی اور کو شامل نہیں کرتا تو وہ نفسِ عقیدۂ ایمان کی بنا پر اپنی تمام عبادات میں اس وقت تک مخلص ہوتا ہے جب تک وہ اللہ کے ساتھ کسی اور کو شریک اور شامل نہیں کرتا۔

ان حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (انما الاعمال بالنیات۔ تمام اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہوتا ہے) سے بھی استدلال کیا ہے لیکن اختلافی نکتہ پر اس حدیث سے

استدلال درست نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ عمل نیت پر موقوف ہوتا ہے جب کہ نیت نہ ہونے کے باوجود عمل کا وجود ہو جاتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے حقیقی معنوں کا ارادہ نہیں کیا بلکہ آپ نے اس سے پوشیدہ معنی مراد لیے ہیں جو الفاظ میں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اس حدیث کے عموم سے استدلال کرنے والے غفلت اور کوتاہئ فہم کے شکار ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں عمل کا حکم مراد ہے یعنی عمل کے حکم کا دارومدار نیت پر ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدیث میں حکم کا لفظ موجود نہیں ہے اس لیے اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ اگر ظاہر لفظ سے استدلال ترک کر دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا کسی فائدے سے خالی ہونا جائز نہیں ہوتا اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ آپ نے اس سے نفس عمل مراد نہیں لیا ہے تو پھر یہ واجب ہے کہ اس سے عمل کا حکم مراد لیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے عمل کی فضیلت مراد لی ہو، عمل کا حکم مراد نہ لیا ہو۔ جب دونوں باتوں کا احتمال پیدا ہو گیا تو اس صورت میں اس کے معنی مراد کے اثبات کے لیے کسی دوسرے ذریعے سے دلالت کی ضرورت ہو گی اور اس سے استدلال ساقط ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہاں دونوں معنی مراد ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ان دونوں معنوں کا محتمل پوشیدہ لفظ حدیث کے الفاظ میں مذکور نہیں ہے جس کی بنا پر یہ کہا جا سکے کہ ان میں دونوں معنوں کا احتمال ہے۔ یہ بات تو صرف اس صورت میں کہی جاتی ہے جب الفاظ میں اس کا ذکر ہو اور اس میں کئی معانی کا احتمال ہو۔ اس وقت یہ کہا جاتا ہے کہ لفظ کا عموم ان تمام معانی کو شامل ہے۔

لیکن جس چیز کا الفاظ میں ذکر نہ ہو بلکہ وہ پوشیدہ ہو اور الفاظ سے اس کی تعبیر نہ کی گئی ہو اس صورت میں کسی کے لیے یہ کہنا درست نہ ہو گا کہ "میں اسے عموم پر محمول کرتا ہوں" اس لیے دونوں معنوں کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اگر فضیلت مراد لی جائے تو حدیث کا مفہوم یہ ہو گا "عمل کی فضیلت کا دارومدار نیت پر ہے"۔ یہ بات عمل کے حکم کے اثبات کی مقتضی ہو گی تاکہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے اس سے فضیلت کی نفی کرنا درست ہو جائے۔ اگر

اس سے عمل کا حکم مراد لیا جائے گا تو پھر عمل کی فضیلت مراد لینا جائز نہیں ہو گا جبکہ اصل ہی منتفی ہو۔

اس لیے ایک ہی لفظ سے یہ دونوں معنی مراد لینا جائز نہیں ہو گا کیونکہ اس کی گنجائش نہیں ہے کہ ایک ہی لفظ اصل کی نفی اور کمال کی نفی دونوں کے معنی ادا کرے۔ نیز یہ بھی درست نہیں ہے کہ خبر احاد کے ذریعے قرآن کے حکم میں اضافہ کر دیا جائے جیسا کہ ہم اس کی پہلے وضاحت کر آئے ہیں یاد رہے کہ زیر بحث حدیث خبر واحد ہے۔

فصل

وضو میں چہرے کی حد بندی

قول باری ہے (وُجُوهَكُمْ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ چہرے کی حد کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ پیشانی کے بالوں سے ٹھوڑی کے نیچے تک اور ایک کان کی لَو سے دوسرے کان کی لَو تک ہے۔ ابوالحسن کرخی نے ابوسعید البردعی سے اس قول کی حکایت کی ہے۔ اس مفہوم کے متعلق ہمیں فقہاء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ ظاہر اسم بھی اسی مفہوم کا مقتضی ہے۔

کیونکہ چہرے کو وجہ کا اس لیے نام دیا گیا ہے کہ یہ کھلا ہوتا اور ایک چیز کے سامنے آتا اور اس کے بالمقابل ہوتا ہے۔ ہم نے چہرے کی جس حد بندی کا ذکر ہے اسی کے مطابق ایک انسان کا چہرہ دوسرے انسان کے سامنے آتا اور اس کے بالمقابل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حد بندی کی بنا پر دونوں کان بھی چہرے کا حصہ ہونا چاہئیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے اس لیے کہ دونوں کان پگڑی یا ٹوپی وغیرہ کی وجہ سے چھپ جاتے ہیں جس طرح انسان کا سینہ چھپا رہتا ہے حالانکہ جب وہ ظاہر ہوتا ہے تو اپنے بالمقابل چیز یا انسان کے سامنے ہوتا ہے۔

ہم نے چہرے کے جس مفہوم کا ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا واجب نہیں ہے کیونکہ منہ اور ناک کا اندرونی حصہ چہرے کا جزو نہیں ہے اس لیے کہ وہ اس شخص کے سامنے نہیں ہوتے جو ان کے بالمقابل ہوتا ہے۔

جب آیت ان دونوں اندرونی حصوں کو دھونا واجب نہیں کرتی اور صرف ہمارے سامنے اور بالمقابل آنے والے حصے کے غسل کو واجب کرتی ہے، تو جو لوگ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے وجوب کے قائل ہیں وہ فرض کے حکم میں ایسی بات کا اضافہ کرتے ہیں جو اس میں سے نہیں ہے۔ ایسا اقدام جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس سے اس کے نسخ کا وجوب لازم آتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (بالغ فی المضمضۃ والاستنشاق الا ان تکون صائما۔ اگر تم روزے دار نہ ہو تو اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے عمل میں خوب مبالغہ کرو)

نیز اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد آپ کا یہ قول (ھذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ الا بہ یہ وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ نماز قبول نہیں کرتا) مضمضہ اور استنشاق کی فرضیت کو لازم کر دیتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس روایت میں یہ منقول ہے کہ آپ نے اعضائے وضو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد فرمایا (ھذا وضوء لا یقبل اللہ الصلوٰۃ الا بہ) اس میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ آپ نے کلی کی تھی اور ناک میں پانی ڈالا تھا۔ اس میں تو صرف آپ کے وضو کے عمل کا ذکر ہے اور بس۔

جبکہ وضو ان اعضاء کے دھونے کا نام ہے جو اللہ کی کتاب میں مذکور ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اس وضو میں مضمضہ اور استنشاق نہ کیا ہو۔ اس لیے کہ آپ کے پیش نظر یہ بات تھی کہ لوگوں کو فرض وضو بتلا دیں جس کے سوا کوئی اور وضو کافی نہیں ہوتا۔ اس لیے اس حدیث کے اندر مضمضہ اور استنشاق کے وجوب پر جس کا معترض قائل ہے، کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اگر آپ سے مضمضہ اور استنشاق کا عمل ثابت بھی ہو جاتا تو بھی آیت کے حکم میں اضافہ کرنے کا جواز پیدا نہ ہوتا۔ اسی طرح آپ کے پہلے ارشاد (بالغ فی المضمضۃ والاستنشاق الا ان تکون صائما) کے ذریعے اضافہ کے اثبات کے سلسلے میں آیت کے مفہوم میں دخل اندازی جائز نہیں ہے کیونکہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کے حکم میں اضافہ جائز نہیں ہوتا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابو عمیرہ محمد بن الحسن بن العلاء نے انھیں عبدالاعلیٰ نے، انھیں یحییٰ بن میمون بن عطاء نے، انھیں ابن جریج نے عطاء سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت دریافت کی تو آپ نے جواب دیا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پانی کا برتن لایا گیا۔ آپؐ نے اس سے اپنے ہاتھوں پر ایک مرتبہ پانی انڈیلا، ایک مرتبہ چہرۂ مبارک دھویا، ایک مرتبہ دونوں بازو دھوئے، ایک مرتبہ سر کا مسح کیا اور ایک مرتبہ اپنے دونوں پاؤں دھوئے اور پھر فرمایا (ھذا الوضوء الذی افترض اللہ علینا۔ یہ وہ وضو ہے جو اللہ نے ہم پر فرض کر دیا ہے)

پھر آپ نے دوبارہ اسی طرح کیا اور فرمایا (من ضاعف ضاعف اللہ لہ) جو شخص دو مرتبہ ایسا کرے گا اللہ تعالیٰ بھی اسے دوگنا دے گا۔

پھر آپ نے تیسری دفعہ یہی عمل لوٹایا اور فرمایا (ھذا وضوء نا معشر الانبیاء فمن زاد فقد اساء) یہ ہم گروہ انبیاء کا وضو ہے، جو شخص اس میں اضافہ کرے گا وہ بُرا کرے گا۔ حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی جو کیفیت بیان کی وہ مضمضہ اور استنشاق کے بغیر تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض وضو کے بیان کا ارادہ کیا تھا اگر مضمضہ اور استنشاق بھی فرض ہوتا تو آپ اسے بھی ضرور ادا کرتے۔

داڑھی دھونا اور اس کا خلال کرنا

قول باری ہے (وَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَكُمۡ) ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ چہرہ انسان کے رُو کو کہتے ہیں جو تمھارے سامنے آتا ہے۔ اس لیے یہ احتمال ہے کہ داڑھی بھی انسان کے چہرے کا ایک حصہ ہو۔ اس لیے کہ یہ بھی اس انسان کے سامنے آجاتی ہے جو تمھارے بالمقابل کھڑا ہوتا ہے اور اکثر احوال میں ڈھکی ہوئی نہیں ہوتی ہے۔

جس طرح چہرے کا باقی حصہ ڈھکا ہوا نہیں ہوتا بلکہ کھلا ہوتا ہے۔ اسی طرح جب کسی انسان کی داڑھی آجاتی ہے تو کہا جاتا ہے "خرج وجھہ" (اس کا چہرہ نکل آیا) اس بنا پر اس میں کوئی امتناع نہیں کہ داڑھی کو چہرے کا حصہ تسلیم کر لیا جائے۔ اس صورت میں درج بالا قول باری وضو میں اسے بھی دھونے کا مقتضی ہوگا۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ داڑھی چہرے کا حصہ نہ قرار دیا جائے اور انسان کے بشرے یعنی ادھوڑی کا صرف وہی حصہ چہرہ کہلائے جو تمھارے سامنے کھلا ہو، ڈھکا ہوا نہ ہو۔ اس میں وہ بال داخل نہ ہوں جو داڑھی کی شکل میں انسان کے چہرے پر اُگے ہوتے ہیں جنھیں اگر صاف کر دیا جائے تو چہرے کا یہ حصہ سامنے آجائے۔

جو لوگ پہلے قول کے قائل ہیں وہ اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ بشرے کے ظہور کے اس پر بالوں کا اُگ آنا اسے چہرے سے خارج نہیں کرتا۔ جس طرح سر کے بال سر کا حصہ ہوتے ہیں قول باری ہے (وَامۡسَحُوۡا بِرُءُوۡسِكُمۡ اپنے سروں کا مسح کرو) اگر کوئی شخص سر کی چمڑی تک پانی پہنچائے بغیر سر کے بالوں کا مسح کرے تو اس کا مسح مکمل ہو جائے گا اور سب کے نزدیک ——— وہ آیت کے مقتضی پر عمل پیرا تسلیم کر لیا جائے گا۔

اسی طرح چہرے پر بالوں کا اُگ آنا اس حصے کو چہرے سے خارج نہیں کرتا۔ لیکن جو لوگ

ڈاڑھی کو چہرے کا حصہ تسلیم نہیں کرتے وہ سر کے بال اور ڈاڑھی کے بال میں اس طرح فرق کرتے ہیں کہ سر کے بال بچے کی پیدائش کے وقت سے سر پر اگے ہوتے ہیں۔ اس لیے ان بالوں کی وہی حیثیت ہوگی جو ابرو کی ہے اور ان میں مشترک بات یہی ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس عضو کا حصہ ہوتا ہے جس پر یہ اگا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس داڑھی کے بال پیدائش کے وقت موجود نہیں ہوتے بلکہ بعد میں اُگتے ہیں۔ اس لیے یہ چہرے کا حصہ نہیں ہو سکتے۔

وضو میں ڈاڑھی دھونے، اس کا مسح کرنے اور اس کے بالوں کا خلال کرنے کے متعلق سلف سے اختلاف رائے منقول ہے۔ اسرائیل نے جابر سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے قاسم مجاہد، عطاء اور شعبی کو اپنی اپنی داڑھیوں کا مسح کرتے یعنی ان پر پانی لگاتے دیکھا ہے۔ طاؤس سے بھی یہی مروی ہے۔ جریر نے زید بن عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے ابن ابی لیلیٰ کو وضو کرتے دیکھا ہے یعنی انھیں داڑھی کا خلال کرتے یعنی داڑھی کے بالوں میں انگلیاں پھیرتے نہیں دیکھا۔ اس موقع پر ابن ابی لیلیٰ کہا کرتے کہ میں نے حضرت علیؓ کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے۔

یونس کہتے ہیں کہ میں نے ابوجعفر کو ڈاڑھی کا خلال کرتے نہیں دیکھا۔ ان تمام حضرات کے نزدیک گویا داڑھی دھونا واجب نہیں تھا۔ ابن جریج نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اپنی داڑھی کے بالوں کو ان کی جڑوں تک تر کرتے تھے اور اپنی انگلیاں بالوں کی جڑوں تک داخل کر دیتے یہاں تک کہ داڑھی کے بالوں سے کثرت سے قطرے ٹپکتے رہتے۔

عبید بن عمیر، ابن سیرین، سعید بن جبیر سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ان تمام حضرات سے داڑھی دھونے کی بات منقول ہے لیکن ان سے یہ بات ثابت نہیں کہ وہ اسے واجب بھی سمجھتے تھے جس طرح چہرے کا دھونا واجب یعنی ضروری ہے۔

حضرت ابن عمرؓ طہارت کے معاملے میں کچھ متشدد واقع ہوئے، وضو اور غسل میں آپ اپنی آنکھوں میں بھی پانی داخل کرتے اور ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے۔ لیکن آپ کا یہ عمل استحباب کے طور پر تھا وجوب کے طور نہیں تھا۔

فقہاء امصار کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ داڑھی کا خلال واجب نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے داڑھی کا خلال کیا تھا۔ حضرت انسؓ

نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم داڑھی کا خلال کیا کرتے تھے اور یہ فرماتے کہ مجھے میرے رب نے اس کا حکم دیا ہے۔

حضرت عثمانؓ اور حضرت عمارؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے وضو کے اندر داڑھی کا خلال کیا تھا۔

حسن نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ، دو دفعہ یا تین دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو نہیں کرایا، یعنی میں نے کئی دفعہ آپ کو وضو کرایا ہے میں نے ہر دفعہ آپ کو اپنی انگلیوں سے داڑھی کا خلال کرتے دیکھا ہے۔ آپ انگلیاں یوں جوڑ لیتے جس طرح کنگھی کے دندانے ہوتے ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت کے بیان میں بہت سی دوسری روایات بھی منقول ہیں۔ ان میں داڑھی کے بالوں کے خلال کا ذکر نہیں ہے۔ ایک حدیث عبد خیر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، اسی طرح عبداللہ بن زید اور ربیع بنت معوذ وغیرہم کی روایتیں ہیں ہر ایک نے یہی ذکر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین مرتبہ چہرۂ مبارک دھویا تھا۔ ان حضرات نے تخلیل لحیہ کا کوئی ذکر نہیں کیا۔

آیت کی رو سے تخلیل لحیہ کا ایجاب یا اسے دھونے کو لازم قرار دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ آیت نے تو صرف چہرہ دھونا لازم کیا ہے، اور چہرہ اس حصے کا نام ہے جو تمہارے سامنے ظاہر ہو اس لیے داڑھی کا اندرونی حصہ چہرہ نہیں کہلائے گا مثلاً منہ اور ناک کا اندرونی حصہ چونکہ چہرے میں داخل نہیں سمجھا جاتا اس لیے وضو میں وجوب کے طور پر ان دونوں کی تطہیر نہیں کی جاتی۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے داڑھی کا خلال یا اسے دھونے کی بات روایتوں سے ثابت ہے تو اسے استحباب پر محمول کیا جائے گا وجوب پر نہیں جس طرح کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا استحباب پر محمول ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جب آیت میں داڑھی دھونے یا اس کا خلال کرنے کے وجوب پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے تو ہمارے لیے خبر واحد کی بنا پر آیت کے معنوں میں اضافہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔ وہ تمام روایتیں اخبار آحاد کی صورت میں منقول ہوئی ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی داڑھی کو خلال کرنے کا ذکر ہے ان کے ذریعے نص قرآنی میں اضافہ

درست نہیں ہے۔

نیز خلال کرنا دھونے کے مترادف نہیں ہے اس لیے آیت کی بنا پر اس کا وجوب ثابت نہیں ہوگا۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تخلیل لحیہ ثابت ہوگیا تو اس کے ساتھ یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ داڑھی دھونا واجب نہیں ہے اس لیے کہ اگر غسل لحیہ واجب ہوتا تو آپ دھونا چھوڑ کر خلال پر اکتفا نہ کرتے۔

تخلیل لحیہ اور مسح لحیہ کے مسئلے میں ہمارے اصحاب کے درمیان بھی اختلاف رائے ہے المعلی نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو حنیفہ سے وضو میں تخلیل لحیہ کے متعلق سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ داڑھی کا خلال نہیں کرے گا۔ اس کے لیے بالوں کی سطح پر اپنا ہاتھ پھیر لینا کافی ہوگا۔

اس لیے کہ وضو کے مقامات صرف وہی ہیں جو ظاہر اور کھلے ہوں اور بالوں کا خلال وضو کے مواضع اور مقامات نہیں ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے لیکن امام یوسف کہتے ہیں کہ میں تو داڑھی کا خلال کرتا ہوں۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے ان کے نوادر کے ضمن میں یہ روایت کی ہے کہ داڑھی کے ظاہری حصے کا مسح کیا جائے گا۔ خواہ وہ عریض کیوں نہ ہو۔ اگر وضو کرنے والے نے ایسا نہیں کیا اور نماز پڑھ لی تو نماز کا اعادہ کرے گا۔

ابن شجاع نے حسن سے اور انھوں نے زفر سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص وضو میں چہرہ دھونے لگے تو اسے اپنی داڑھی پر سے بھی پانی گزار دینا چاہیے۔ اگر داڑھی کے تہائی یا چوتھائی حصے کو پانی لگ جائے تو کافی ہو جائے گا لیکن اگر اس سے کم مقدار کو پانی لگا ہو تو وضو جائز نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کا بھی یہی قول ہے اور حسن نے بھی یہی مسلک اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ وضو کرنے والا جب اپنا چہرہ دھولے تو اگر داڑھی کے کسی حصے کو بھی پانی نہ لگائے اس کا وضو مکمل ہو جائے گا۔

ابن شجاع کا کہنا ہے کہ وضو کرنے والے پر جب داڑھی کا دھونا لازم نہیں ہے تو داڑھی اگنے کی سادی جگہ چہرے کا حصہ قرار پائے گی جس طرح سر کی حیثیت ہے کہ اس کا دھونا واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے جس طرح سر کا مسح واجب ہے اسی طرح داڑھی کا مسح بھی واجب ہوگا۔ اور سر کے مسح کی طرح چوتھائی داڑھی کا مسح کافی ہو جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ داڑھی یا تو چہرے کا حصہ ہوگی یا چہرے کا حصہ نہیں ہوگی۔ پہلی صورت میں اسے دھونا بھی اسی طرح واجب ہوگا جس طرح چہرے کی اس چمڑی کا جس پر بال اگے نہیں ہوتے۔ دوسری صورت میں آیت کے رُو سے نہ اس کا دھونا ضروری ہوگا اور نہ ہی اس کا مسح لازم ہوگا۔ جب اسے نہ دھونے پر سب کا اتفاق ہوگیا تو یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ داڑھی چہرے کا حصہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر وہ چہرے کا حصہ ہوتی تو اس کا دھونا واجب ہوتا۔ جب اسے دھونے کا حکم ساقط ہوگیا تو اس کے مسح کا ایجاب جائز نہیں ہوگا اس سے آیت میں اضافے کا اثبات لازم آتا ہے۔

جس طرح مضمضہ اور استنشاق کا ایجاب بھی اسی لیے درست نہیں ہے کہ اس سے بھی نص کتاب میں اضافہ لازم آتا ہے۔ اگر اس کا مسح واجب ہوتا تو اس سے ایک ہی عضو یعنی چہرے میں دھونے اور مسح کرنے کے دونوں افعال کا اثبات لازم آتا۔ جبکہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہ بات اصول کے خلاف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض اوقات ایک ہی عضو میں دھونے اور مسح کرنے کے افعال کا اجتماع ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کے ہاتھ کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو اور اس نے ہڈی جوڑنے کی خاطر اس حصے پر پلستر چڑھایا ہوا ہو جسے جبیرہ کہتے ہیں تو اس صورت میں جبیرہ پر مسح فرض ہوگا اور باقی حصے کا دھونا لازم ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت ضرورت اور عذر کی بنا پر واجب ہوتی ہے جبکہ داڑھی کے اُگے ہوئے بالوں کے لیے دھونے کا عمل ترک کر کے مسح کرنے کے سلسلے میں کوئی ضرورت یا عذر نہیں ہوتا۔ چہرہ ان تمام اعضاء کی طرح ہے جن کی طہارت اللہ تعالیٰ نے واجب کر دی ہے۔ اس لیے اس میں بلا ضرورت دھونے اور مسح کرنے کے افعال کا جمع ہو جانا جائز نہیں ہوگا۔

یہ چیز امام ابو یوسف کے اس قول کی مقتضی ہوگی جس میں کہا گیا ہے کہ داڑھی دھونے اور اس پر مسح کرنے کی فرضیت ساقط ہے البتہ وضو کرتے وقت اس پر پانی گزارنا مستحب ہوگا۔

قول باری ہے (وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ اور ہاتھوں کو کہنیوں تک) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یَدْ کے اسم کا اطلاق بازو پر کندھے سے ہوتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمار

نے کندھے تک تیمم کیا اور فرمایا کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کندھوں تک تیمم کیا تھا۔

اس لیے قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِّنْهُ اپنے چہروں اور ہاتھوں کا پاک مٹی سے مسح کرو) لغت کی جہت سے کسی نے حضرت عمار کی اس بات پر اعتراض نہیں کیا، بلکہ حضرت عمار خود اہل لغت تھے اور ان کے نزدیک یَدْ کا عضو کندھے تک تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اسم یَدْ اس عضو کو کندھے تک شامل ہے۔

جب اسم کے اطلاق کا یہ تقاضا تھا اور دوسری طرف تحدید کا ذکر ہو گیا اور کہنی کو اس کی انتہا قرار دیا گیا تو دو وجوہ کی بنا پر کہنی کا ذکر اس سے ماوراء حصے کی اسقاط پر محمول ہوگا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ لفظ کا عموم کہنی کو بھی شامل ہے اس لیے لفظ کو کہنیوں کے لیے استعمال کرنا واجب ہوگا کیونکہ اس کے سقوط کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ غایت بعض دفعہ مغیا میں داخل ہوتی ہے اور بعض دفعہ داخل نہیں ہوتی۔ جن مواقع پر غایت مغیا میں داخل ہے وہ مثلاً یہ ہیں (وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ۔ جب تک وہ حیض سے پاک نہ ہو جائیں ان کے قریب نہ جاؤ) اس میں ہمبستری کی اباحت کے لیے طہر کے وجود کو شرط قرار دیا۔ اس طرح غایت یعنی طہر کا وجود مغیا یعنی مقاربت کی ممانعت میں داخل ہو گیا۔

اسی طرح قول باری ہے (حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ۔ جب تک وہ طلاق دینے والے شوہر کے سوا کسی اور سے نکاح نہ کر لے) کسی اور سے نکاح کے وجود کو پہلے شوہر سے نکاح کی اباحت کے لیے شرط قرار دیا گیا۔ حرف حتّٰی اور حرف الٰی دونوں غایت کا مفہوم ادا کرتے ہیں۔ جن مواقع پر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ان میں سے مثلاً ایک یہ ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ۔ پھر روزے کو رات تک پورا کرو) ظاہر ہے کہ رات روزے کے اوقات سے خارج ہے۔

آیت زیر بحث میں بھی صورت حال یہی ہے۔ چونکہ اس عضو میں حدث کا ہونا یقینی امر ہے اس لیے اس کا ارتفاع کسی یقینی امر کے ذریعے ہی ہو سکتا ہے اور وہ یقینی امر دونوں کہنیوں کا دھونا ہے اس لیے کہ کہنیوں کو غایت قرار دیا گیا ہے اور غایت کا معاملہ اس لحاظ سے مشکوک ہے آیا غایت مغیا میں داخل ہے یا نہیں۔ اس لیے حدث کے ارتفاع کو یقینی

بنانے کے لیے کہنیوں کو دھونے کے حکم میں داخل قرار دیا جائے گا۔

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جب آپ وضو کرتے ہوئے کہنیوں تک پہنچتے تو ان پر پانی پھیرتے۔ ہمارے نزدیک آپ کا یہ عمل وجوب کی بنا پر تھا۔ اس لیے کہ اس عمل کا ورود بیان کے طور پر ہوا ہے۔

کیونکہ قول باری (اِلَى الْمَرَافِقِ) میں دونوں احتمالات موجود تھے کہ یہ دھونے کے حکم میں داخل ہیں اور داخل نہیں بھی ہیں اس بناء پر یہ مجمل بن گیا تھا اور اسے بیان و تفصیل کی ضرورت پیش آگئی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل جس کے راوی حضرت جابرؓ ہیں اس مجمل کے بیان کے طور پر وارد ہوا اس لیے اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔

کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل ہیں اس پر ہمارے تمام اصحاب کا اتفاق ہے۔ البتہ زفر اس بات کے قائل ہیں کہ یہ دھونے کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ٹخنوں کے مسئلے میں بھی ہمارے بقیہ اصحاب سے زفر کا یہی اختلاف ہے۔

قول باری ہے (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ۔ اور اپنے سروں کا مسح کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سر کے مسح کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان یہ اختلاف رائے ہے کہ آیا اس کے کتنے حصے کا مسح فرض ہے۔ ہمارے اصحاب سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت تو چوتھائی سر ہے اور دوسری روایت تین انگلیوں کی مقدار ہے۔ مسح کی ابتدا پیشانی کی طرف سے کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ سر کے پچھلے حصے سے مسح کی ابتدا کی جائے گی۔ اوزاعی اور لیث کا قول ہے کہ سر کے اگلے حصے سے مسح کیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ پورے سر کا مسح فرض ہے لیکن اگر تھوڑا سا حصہ رہ جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے، انھوں نے اس بعض حصے کی تحدید نہیں کی۔ قول باری (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ) سر کے بعض حصے کے مسح کا مقتضی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حروف معانی کے افادہ کے لیے موضوع ہوتے ہیں اس لیے جب ہمارے لیے ان حروف کے ضمن میں موجود فوائد کے لیے ان کا استعمال ممکن ہو تو انھیں ان فوائد کے لیے استعمال کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر بعض مواقع میں صلۂ کلام کے طور پر ان کا دخول جائز ہوتا ہے اور ان کے اپنے کوئی

معانی نہیں ہوتے۔ مثلاً حرف "من" کو لے لیجیے۔ اس کے کئی معانی ہیں جن میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یہ تبعیض کے معنی دیتا ہے۔ بعض دفعہ یہ کلام میں داخل ہوتا ہے لیکن زائد ہوتا ہے یعنی اس کے اپنے کوئی معنی نہیں ہوتے اور کلام میں اس کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے۔

لیکن جب تک اس کے کسی معنی کا فائدہ حاصل کے طور پر اس کا استعمال ممکن ہو، نیز یہ اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہو سکے اس وقت تک ہمارے لیے اس کا الغاء یعنی اسے بے معنی قرار دینا جائز نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت میں حرف باء تبعیض کے معنی دیتا ہے اگرچہ یہ کہنا بھی درست ہے کہ آیت میں اس کا وجود ملغی یعنی کسی معنی کے بغیر ہے۔ یہ تبعیض کے معنی دیتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب آپ مسحت بیدی بالحائط (میں نے ہاتھ سے دیوار کا مسح کیا) کہتے ہیں تو اس سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ دیوار کے بعض حصے کا مسح ہوا ہے ساری دیوار کا نہیں۔ لیکن آپ نے اگر "مسحت الحائط" کہا ہوتا تو اس سے یہ بات سمجھ میں آتی کہ پوری دیوار کا مسح کیا گیا ہے۔ صرف بعض حصے کا نہیں۔

ان دونوں مثالوں سے کلام میں حرف باء داخل کرنے اور نہ داخل کرنے کا معنوی فرق واضح ہو گیا۔ عرف اور لغت کے لحاظ سے یہ فرق بالکل واضح ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو ہمارے لیے قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) کو سر کے بعض حصے کے مسح پر محمول کرنا واجب ہو گیا تاکہ ہم اس حرف کو اس سے حاصل ہونے والے معنوی فائدے کا پورا پورا دے سکیں اور اسے زائد یعنی بے فائدہ قرار نہ دیں کہ کلام میں اس کا دخول اور عدم دخول دونوں یکساں قرار پائے۔

حرف باء اگرچہ الصاق کے معنی ادا کرنے کے لیے کلام میں داخل ہوتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں کتبت بالقلم (میں نے قلم سے لکھا) یا "مررت بزید" (میں زید کے پاس سے گزرا) لیکن الصاق کے معنی ادا کرنے کے لیے کلام میں اس کا دخول اس کے ساتھ ساتھ تبعیض کے معنی ادا کرنے کے منافی نہیں ہے۔

ہم دونوں میں اسے استعمال کر سکتے ہیں۔ یعنی زیر بحث آیت میں یہ حرف سر کے اس بعض حصے کے لیے الصاق کے معنی میں مستعمل ہوگا جس کی طہارت فرض کی گئی ہے۔ تبعیض کے معنی ادا کرنے پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے عمر بن علی بن مقدم نے اسماعیل بن حماد سے نقل کی ہے، انھوں نے اپنے والد حماد سے اور انھوں نے ابراہیم سے کہ قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) کی رو سے اگر ایک شخص سر کے بعض حصے کا مسح کر لیتا ہے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا۔

ابراہیم نے مزید کہا کہ اگر آیت کے الفاظ وَامْسَحُوْا رُءُوْسَكُمْ ہوتے تو پھر سارے سر کا مسح لازم ہو جاتا۔ ابراہیم نے یہ کہہ کر دراصل یہ بات بتائی ہے کہ حرف باء تبعیض کے معنی ادا کر رہا ہے۔ ابراہیم اہل زبان تھے اس لیے اس بارے میں ان کی رائے قابل قبول ہے۔

آیت زیر بحث میں حرف باء تبعیض کے معنی ادا کر رہا ہے اور یہی معنی مراد ہیں اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ اگر سر کا کچھ حصہ مسح ہونے سے رہ جائے تو سب کے نزدیک مسح درست ہو جائے گا۔ اس حرف کو تبعیض کے معنوں میں استعمال کرنے کا اس کے سوا اور کوئی مفہوم نہیں ہے۔

ہمارے مخالف نے سر کے اکثر حصے کے مسح کو واجب قرار دے کر گویا اسے تبعیض کے معنوں میں استعمال کر لیا ہے اور اس سے وہ اپنا پہلو بچا نہیں سکا ہے۔ البتہ اس کا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ مسح سے رہ جانے والا حصہ مقدار میں اسی قدر ہونا چاہیے جس کا وہ دعویدار ہے۔

جب سب کے اتفاق سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ پورے سر کا مسح مراد نہیں ہے بلکہ بعض حصہ مراد ہے تو اب اس مقدار کو ثابت کرنے کے لیے جس کی ہمارے مخالف نے تحدید کی ہے کسی دلالت کی ضرورت پیش آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حرف باء اگر تبعیض کے معنی ادا کرتا تو یہ فقرہ درست نہ ہوتا "مسحت براسی کلہ" (میں نے سارے سر کا مسح کیا) جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے "مسحت ببعض راسی کلہ" اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے گزشتہ سطور میں یہ واضح کر دیا ہے کہ اس حرف کے حقیقی معنی اور اس کا مقتضیٰ اطلاق کی صورت میں تبعیض کا ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ اس کے ملغیٰ یعنی بے فائدہ ہونے کا بھی احتمال موجود ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ "مسحت براسی کلہ" تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس نے حرف باء یہاں ملغیٰ مراد لیا ہے لیکن جب فقرے کی ساخت یہ نہ ہو گی تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ حرف باء یہاں اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے جس طرح حرف مِنْ تبعیض کے لیے ہوتا ہے یہی اس کے حقیقی معنی ہیں۔

لیکن بعض دفعہ یہ کلام میں صلہ کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور اس صورت میں ملغیٰ ہوتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (مَا لَكُمْ مِنْ اِلٰهٍ غَيْرُهٗ تمہارے لیے اس کے سوا اور کوئی الٰہ نہیں) نیز (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوْبِكُمْ تمہارے گناہ معاف کر دے گا) لیکن اس بنا پر یہ لازم نہیں

آتا کہ ہم ہر مقام پر اسے کسی دلالت کے بغیر ملغیٰ قرار دیں۔

سر کے ایک حصے کے مسح کے جواز پر، جیسا کہ ہمارا قول ہے، سلف کی ایک جماعت سے روایت منقول ہے۔ ان میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں۔ نافع نے ان سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنے سر کے اگلے حصے کا مسح کیا تھا۔ حضرت عائشہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ سر کے جس جانب بھی مسح کر لو کافی ہو جائے گا۔ ابراہیم نخعی نے بھی یہی کہا ہے۔

جو لوگ بعض حصے کے مسح کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے قول کی صحت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین الکرخی نے سنائی ہے، انھیں ابراہیم الحربی نے، انھیں محمد بن الصباح نے، انھیں ہشیم نے، انھیں یونس نے ابن سیرین سے، انھیں عمرو بن وہب نے، ان کا قول ہے کہ میں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ دو باتیں ایسی ہیں جن کے متعلق مجھے کسی سے پوچھنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ میں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ میں آپ کے ساتھ ایک سفر میں تھا، آپ تقضائے حاجت کے لیے سواری سے اترے، پھر واپس ہو کر وضو کیا اور اپنی پیشانی اور عمامہ کے دونوں جانب سر کا مسح کیا۔

سلیمان التیمی نے بکر بن عبداللہ المزنی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت مغیرہ کے ایک بیٹے سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا، اپنی پیشانی کا مسح کیا اور اپنا ہاتھ پگڑی پر رکھا یا یوں کہا کہ پگڑی کا مسح کیا۔

ہمیں عبیداللہ بن الحسین نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن سلیمان الحضرمی نے، انھیں کردوس بن ابی عبداللہ نے، انھیں المعلّٰی بن عبدالرحمٰن نے، انھیں عبدالحمید بن جعفر نے عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا آپ نے اپنی پیشانی اور سر کے کناروں کے درمیان ایک دفعہ مسح کیا۔

درج بالا سطور میں ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے کتاب وسنت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضرورت کے تحت پیشانی کے مسح پر اقتصار کیا ہو یا آپ نے حدث کی بنا پر یہ وضو نہ کیا ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ضرورت کے تحت ہوتی تو صحابہ کرام اسے ضرور نقل کرتے جس طرح دوسری صورتیں آپ سے منقول ہیں۔

یہ کہنا کہ آپ نے حدث کی بنا پر یہ وضو نہیں کیا تھا ایک ساقط تاویل ہے۔ اس لیے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت میں یہ ذکر موجود ہے کہ آپؐ نے قضائے حاجت کے بعد وضو کیا تھا جس میں اپنی پیشانی کا مسح کیا تھا۔ اگر پیشانی کے مسح کے متعلق اس تاویل کی گنجائش ہوتی تو موزوں پر مسح کے سلسلے میں بھی اسی تاویل کی گنجائش ہوتی اور یہ کہا جا سکتا کہ آپ نے ضرورت کے تحت موزوں پہ مسح کیا تھا یا آپ کا یہ وضو حدث کی بنا پر نہیں تھا۔

جو لوگ سارے سر کے مسح کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کے اگلے اور پچھلے دونوں حصوں کا مسح کیا تھا۔ اگر سر کے ایک حصے کا مسح فرض ہوتا تو آپ سارے سر کا مسح نہ فرماتے اور سارے سر کا مسح کرنے والا لازمی طور پر حد سے تجاوز کرنے والا کہلاتا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے وضو کے اعضاء تین تین دفعہ دھوئے اور فرمایا (من زاد فقد اعتدی و ظلم) جو شخص اس سے زائد دفعہ دھوئے گا وہ حد سے تجاوز کرے گا اور ظالم قرار پائے گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ سر کے بعض حصے کا مسح تو فرض ہو اور سارے سر کا مسح مسنون ہو۔ جس طرح اعضاء وضو کو ایک دفعہ دھونا فرض ہے اور تین تین دفعہ دھونا مسنون ہے۔ اس لیے فرض کی مقدار سے زائد مرتبہ اعضاء دھونے والا حد سے تجاوز کرنے والا نہیں کہلائے گا بشرطیکہ وہ اس کے ذریعے سنت کو اپنا لے۔

جس طرح موزوں کے بالائی حصوں کے بعض جز کا مسح تو فرض ہے لیکن اگر کوئی شخص ان کے ظاہر اور باطن یعنی بالائی اور زیریں دونوں حصوں کا مسح کر لے تو وہ حد سے تجاوز کرنے والا قرار نہیں پائے گا۔

یا جس طرح نماز میں ہمارے نزدیک ایک آیت کی قرأت فرض ہے اور ہمارے مخالفین کے نزدیک سورہ فاتحہ فرض ہے لیکن سب کے نزدیک سورۃ فاتحہ کے ساتھ کچھ اور قرأت مسنون ہے یا جس طرح غسل جنابت میں ظاہری چہرے کا دھونا فرض ہے لیکن اس کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا مسنون ہے۔ سر کا مسح فرض ہے لیکن اس کے ساتھ کانوں کا مسح مسنون ہے یا جس طرح ہمارے مخالفین کا قول ہے کہ سر کے اکثر حصے کا مسح فرض ہے اور تھوڑا سا حصہ چھوڑ دینا جائز ہے۔

اگر کوئی شخص سارے سر کا مسح کر لے تو وہ حد سے تجاوز کرنے والا نہیں کہلائے گا، بلکہ

درست کام کرنے والا قرار پائے گا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ سر کے بعض حصے کا مسح فرض ہے اور پورے سر کا مسح مسنون ہے۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ تین انگلیوں کی مقدار مسح فرض ہے۔ یہ اصل یعنی مبسوط کی روایت ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق اس کی مقدار چوتھائی سر ہے۔ تین انگلیوں کی مقدار مقرر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہمارے گزشتہ بیان کی روشنی میں سر کے بعض حصے کے مسح کی فرضیت ثابت ہوگئی اور آیت میں اس بعض کی مقدار کا ذکر نہیں ہے تو ہمیں اس کی مقدار معلوم کرنے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کی ضرورت پیش آگئی۔

جب آپ سے یہ روایت کی گئی کہ آپ نے پیشانی کا مسح کیا تھا تو آپ کا یہ عمل بیان کے طور پر وارد ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عمل بیان کے طور پر وارد ہو تو اسے وجوب پر محمول کیا جاتا ہے جس طرح رکعتوں کی تعداد اور اس کے افعال کے سلسلے میں آپ کا عمل بیان کے طور پر وارد ہوا اور اسے وجوب پر محمول کیا گیا۔

چنانچہ ہمارے اصحاب نے پیشانی کی مقدار تین انگلیاں مقرر کیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے پیشانی اور سر کے کنارے کے درمیان مسح کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ آپ نے دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا۔ آپ پہلے دونوں ہتھیلیوں کو سامنے کی طرف لے آئے اور پھر پیچھے کی طرف لے گئے۔ اس لیے یہی واجب ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مفروض عمل کو ترک نہیں کرتے تھے اور اس بات کی گنجائش ہے کہ آپ نے ایک غیر مفروض عمل اس بنا پر کیا ہو کہ یہ مسنون ہے۔

جب آپ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے ایک حالت میں صرف پیشانی کے مسح پر اقتصار کیا اور دوسری حالت میں پورے سر کا احاطہ کر لیا تو ہم ان دونوں روایتوں پر عمل کریں گے، پیشانی کی مقدار کو فرض قرار دیں گے کیونکہ آپ سے یہ مروی نہیں کہ آپ نے کبھی پیشانی سے کم مقدار کا مسح کیا تھا۔ اور پیشانی سے زائد مقدار کو مسنون کہیں گے۔

نیز اگر پیشانی سے کم مقدار کا مسح فرض ہوتا تو آپ کسی نہ کسی حالت میں اس پر ہی اقتصار کرتے تاکہ اس کے ذریعے مفروض مقدار بیان ہو جاتی جس طرح آپ نے بعض احوال میں پیشانی کی مقدار پر اقتصار کیا تھا۔ جب آپ سے اس سے کم مقدار کا مسح مروی نہیں ہے تو یہ

اس پر دلالت کرتا ہے کہ پیشانی کی جگہ کی مقدار فرض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اگر بیان کے طور پر وارد ہوتا تو پھر پیشانی کی جگہ پر فرض مسح ضروری ہوتا۔ سر کے کسی اور حصے میں اس کی ادائیگی نہ ہوتی۔ جس طرح آپ نے پیشانی کی جگہ کو مقدار کے لیے بیان قرار دیا کہ اس سے کم کی مقدار جائز نہیں۔ لیکن دوسری طرف جب سر کے بعض حصے کے مسح کی فرضیت کے قائلین اس بات پر متفق ہو گئے کہ پیشانی کے مسح کو ترک کر کے سر کے کسی اور حصے کا مسح کیا جا سکتا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل پیشانی کی مقدار مسح کا موجب نہیں ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ظاہر عمل اسی بات کا متقاضی ہوتا اگر یہ دلالت قائم نہ ہو جاتی کہ پیشانی کو چھوڑ کر سر کے کسی حصے کا مسح پیشانی کے مسح کے قائم مقام ہے اس لیے پیشانی کے مسح کے اندر فرض کی تعیین واجب نہیں ہوئی۔ اور مسح کی مقدار کے بارے میں آپ کے عمل کا حکم اسی طرح باقی رہا جس طرح عمل کے ذریعے آپ کا ظاہر بیان متقاضی تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ) سر کے بعض حصے کے مسح کا مقتضی تھا تو ظاہر آیت کے رو سے سر کے جس حصے کا بھی مسح ہو جاتا وہ کافی ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب سر کا بعض حصہ مجہول تھا تو یہ مجمل کے حکم میں ہو گیا اور معترض کی بیان کردہ توجیہ سے یہ اجمال کے حکم سے خارج نہیں ہو سکا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِھِمْ صَدَقَۃً) اور (وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ) نیز (اَلَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) یہ سب فقرے مجمل ہیں اس لیے کہ جب ان کا ورود ہوا تھا اس وقت ان کی مقداریں مجہول تھیں۔

اب کسی کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ان مقادیر پر واقع ہونے والے اسم کا اپنی طرف سے اعتبار کر لے، ٹھیک اسی طرح قول باری (بِرُءُوسِکُمْ) اگرچہ سر کے بعض حصے کے مسح کا متقاضی ہے لیکن یہ بعض حصہ چونکہ ہمارے لیے مجہول تھا اس لیے اسے مجمل قرار دینا اور اس کے حکم کو شریعت کی طرف سے وارد ہونے والے بیان پر موقوف رکھنا واجب ہو گیا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف اس سلسلے میں جو عمل وارد ہوا وہ اللہ تعالیٰ کی اس سے مراد کا بیان بن گیا۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ تمام اعضائے وضو میں

جب مفروض حصوں کی مقداروں کا تعین کر دیا گیا تو اس سے لازم ہو گیا سر کے مسح کی مقدار کا بھی تعین ہو جائے کیونکہ سر بھی اعضائے وضو میں داخل ہے۔

اس دلیل کے ذریعے امام مالک اور امام شافعی کے خلاف حجت قائم کی جا سکتی ہے اس لیے کہ امام مالک سر کے اکثر حصے کا مسح واجب قرار دیتے ہیں اور قلیل حصے کے ترک کو جائز سمجھتے ہیں جس کی بنا پر مفروض حصے کا مقدار کے لحاظ سے مجہول ہونا لازم آتا ہے جبکہ امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ ہر وہ مقدار جائز ہے جس پر مسح کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو۔ اس قول سے بھی مقدار کا مجہول ہونا لازم آتا ہے۔

دوسری طرف ہمارے اصحاب نے تین انگلیوں کی جو مقدار مقرر کی ہے وہ مجہول نہیں بلکہ معلوم ہے اسی طرح ایک اور روایت کے مطابق چوتھائی سر کی مقدار کی بھی یہی کیفیت ہے۔ ہمارا یہ موقف اعضائے وضو کے حکم کے عین مطابق ہے جس کی رو سے ان اعضاء میں مفروض مقدار مجہول نہیں بلکہ معلوم ہے جب کہ ہمارے مخالفین کا قول اعضائے وضو کے مفروض حکم کے خلاف ہے۔

اس کی بھی گنجائش ہے زیر بحث مسئلہ میں ہماری ذکر کردہ بات کو دلیل کی ابتدا تسلیم کر لی جائے اور اس میں پیشانی کی مقدار کا اعتبار نہ کیا جائے اور ہم یوں کہیں کہ جب دوسرے تمام اعضائے وضو کا اعتبار کرتے ہوئے مسح کی مفروض مقدار کا تعین بھی ضروری ہو گیا، لیکن ہمارے سوا کسی نے اس کا تعین نہیں کیا اور ہم نے اس کی مقدار تین انگلیاں یا چوتھائی سر مقرر کی تو اسی مقدار کا مفروض ہونا ضروری قرار پایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو اس بات سے کیوں انکار ہے کہ اس کی مقدار تین بال ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات محال ہے اس لیے کہ تین بالوں کا مسح ممکن ہی نہیں ہے بجز اس کے کہ دوسرے بال بھی اس کی زد میں آ جائیں، اور یہ بات تو درست ہی نہیں کہ مفروض مقدار ایسی ہو جس پر اقتصار ممکن ہی نہ ہو۔

نیز تین انگلیوں کی مقدار کو موزوں کے مسح پر قیاس کیا گیا ہے، موزوں پر مسح کی مقدار کا تعین انگلیوں کے ذریعے ہوا ہے اور سنت کا ورود بھی اسی کے ساتھ ہوا ہے۔ اور یہ مسح بھی پانی کے ذریعے ہوا ہے۔ ان باتوں کو مدنظر رکھتے ہوئے یہ ضروری ہو گیا سر کے مسح کی بھی یہی کیفیت ہو۔

چوتھائی سر کے مسح کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مفروض مسح سر کے بعض حصے کا ہوتا ہے۔ اور ایک بال کا مسح اس کے لیے کافی نہیں ہوتا تو اس صورت میں اس مقدار کا اعتبار کرنا واجب ہوگیا جسے اسم کا اطلاق شامل ہوتا ہے جب اسے شخص کی نسبت سے دیکھا جائے، یہ مقدار ربع یعنی چوتھائی ہے اس لیے کہ آپ کہتے ہیں "رأیتُ فلاناً" (میں نے فلاں شخص کو دیکھا) وہ حصہ جو آپ سے متصل ہوتا ہے اور آپ کی روایت کے ذیل میں آتا ہے چوتھائی ہوتا ہے۔

اور اس پر فلاں کے اسم کا اطلاق کیا جاتا ہے اسی لیے فقہاء نے چوتھائی کا اعتبار کیا سر مونڈنے کے مسئلے میں بھی فقہاء نے چوتھائی سر کا اعتبار کیا ہے۔ اگر احرام والا شخص چوتھائی سر مونڈ لے تو اس کا احرام کھل جاتا ہے اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک چوتھائی سے کم مونڈنے پر احرام نہیں کھلتا۔ اسی بنا پر اگر کسی شخص نے حالت احرام میں یہ حرکت کی تو ہمارے اصحاب اس پر دم یعنی جرمانہ کے طور پر قربانی دینا لازم قرار دیتے ہیں۔

ایک انگلی سے سر کے مسح کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد کا قول ہے کہ تین انگلیوں سے کم کے ساتھ مسح درست نہیں ہوتا۔ خواہ وہ ایک انگلی کے ساتھ مسح کرے یا دو انگلیوں کے ساتھ۔ اور انہیں سر پر اس طرح کھینچے کہ وہ چوتھائی سر پر پھر جائیں۔ یہ مسح جائز نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری، زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسا مسح جائز ہے تاہم زفر کے نزدیک چوتھائی سر کا اعتبار ہے کہ اس سے کم کا مسح درست نہیں ہوتا۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ مسح کی فرضیت کی ادائیگی میں پانی کو ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہوتا۔

اس لیے کہ اس میں مسح والے حصے کو پانی کے ساتھ مس کرنا مقصود ہوتا ہے اس پر پانی گزارنا مقصود نہیں ہوتا۔ اس لیے جب مسح کرنے والا اپنی ایک انگلی یا دو انگلیاں مسح کے مقام پر رکھتا ہے تو اس کی انگلیوں میں لگے ہوئے پانی سے اس مقام کی حد تک مسح کا عمل ختم ہو جاتا ہے۔

اب اس انگلی کو مسح کے دوسرے مقام پر لگانا درست نہیں رہتا اس لیے پانی تو پہلے ہی مقام کے اندر استعمال میں لایا جا چکا تھا۔ دھوئے جانے والے اعضاء میں ایسی بات نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ ان اعضاء کو اگر وہ پانی کے ساتھ مس کر دے گا اور اس پر پانی نہیں گزارے گا تو اس کا

یہ عمل درست نہیں ہوگا۔ اس پر دھونے کا مفہوم اسی وقت وجود میں آئے گا جب اس عضو پر پانی گزرے اور اس کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہو جائے۔

اسی لیے عضو کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف انتقال کی صورت میں وہ پانی مستعمل نہیں کہلاتا۔ مسح کی صورت میں اگر موضع مسح کو پانی کے ساتھ مس کرنے پر اقتصار کر لیا جاتا اور اسے گزارا نہ جاتا تو یہ عمل جائز ہو جاتا۔ جب ادائے فرض کی صحت کے سلسلے میں مسح کے عضو پر پانی گزارنے کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے اس پانی کو عضو کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہوا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک شخص اگر اپنے سر پر اس طرح پانی بہائے کہ وہ پانی تین انگلیوں کی مقدار سر کے حصے سے گزر جائے تو اس کا یہ عمل مسح کے لیے کافی ہو جائے گا حالانکہ اس صورت میں پانی مسح کے عضو کے ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہوا، جب آپ کے نزدیک یہ صورت درست ہے تو آپ اس صورت کو کیوں درست قرار نہیں دیتے۔ جس میں مسح کرنے والا اپنی ایک انگلی کو چوتھائی سر پر گزار کر مسح کر لیتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت اس لیے جائز نہیں کہ پانی انڈیلنے اور بہانے کو دھونا کہتے ہیں اسے مسح نہیں کہتے۔ دھونے کے اندر پانی کا ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل ہونا درست ہوتا ہے لیکن اگر کوئی شخص ایک حصے پر اپنی انگلی رکھ دیتا ہے تو یہ مسح کہلائے گا اب اس کے لیے اسی انگلی سے دوسرے حصے کے مسح کا جواز باقی نہیں رہے گا۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ پانی انڈیلنے اور پانی سے دھونے کی صورت میں بہنے والا پانی عضو کے اس پورے حصے میں پھیل جاتا ہے جس کا دھونا فرض ہوتا ہے مسح کی صورت میں ایک انگلی پر لگے ہوئے پانی میں مسح والے عضو کے پورے حصے میں پھیلنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس میں صرف ایک انگلی کی مقدار کا پانی لگا ہوتا ہے۔

جب مسح کرنے والا اس انگلی کو ایک حصے سے دوسرے حصے کی طرف منتقل کرے گا تو وہ مستعمل پانی کو دوسری جگہ استعمال کرنے والا قرار پائے گا اس بنا پر اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔

پاؤں دھونے کا بیان

قول باری ہے (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ اپنے سروں کا مسح کرو اور ٹخنوں تک اپنے پیر دھو لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، حسن، عکرمہ، حمزہ اور ابن کثیر نے قول باری (وَاَرْجُلِكُمْ) کو مجرور پڑھا ہے اور اسے پیروں کے مسح پر محمول کیا ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ، ابراہیمؒ ضحاک، نافع، ابن عامر، کسائی اور عاصم نے بروایت حفص اسے منصوب پڑھا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک پیروں کو دھونا فرض ہے۔

حسن بصری سے مسح کی روایت میں مستند بات یہ ہے کہ مسح کے ساتھ پورے پیروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ سلف میں جو حضرات پیروں پر مسح کے قائل ہیں ان میں سے مجھے ایک بھی ایسا یاد نہیں جس نے حسن بصری کی طرح پورے پیروں یا اس کے بعض حصوں کے مسح کی شرط لگائی ہو۔

البتہ کچھ لوگوں کا یہ قول ضرور ہے کہ پیروں کے بعض حصوں کا مسح بھی جائز ہے۔ فقہائے امصار کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت میں پیروں کا دھونا مراد ہے۔ مجرور اور منصوب کی یہ دونوں قرأتیں قرآن میں نازل ہوئیں، اور امت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انہیں حاصل کرکے آنے والے لوگوں کی طرف منتقل کر دیا۔

اہل لغت کا بھی اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ دونوں قرأتوں میں سے ہر ایک کے اندر مسح کا احتمال بھی ہے جبکہ اسے (بِرُءُوْسِكُمْ) پر عطف کر دیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس اعضاء پر جن کے دھونے کا حکم آیا ہے اسے عطف کرکے اس پر بھی دھونے کا حکم عائد کر دیا جائے۔

وہ اس طرح کہ قول باری (وَاَرْجُلَکُمْ) کو اگر منصوب پڑھا جائے تو اس صورت میں یہ مراد لینا جائز ہے کہ اپنے پیر دھوؤ" اور یہ بھی جائز ہے کہ اسے (بِرُءُوْسِکُمْ) پر عطف کر کے اس سے مسح مراد لیا جائے اگرچہ یہ خود منصوب پڑھا جائے۔ اس صورت میں لفظ پر اس کا عطف نہیں ہوگا معنی پر ہوگا اس لیے کہ جس چیز کا مسح کیا جائے گا وہ مفعول بہ قرار پائے گا جس طرح شاعر کا قول ہے:۔

سہ معاوی اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحدیدا

اے معاویہ! ہم بھی انسان ہیں اس لیے ہمارے ساتھ گفتگو کا لہجہ ذرا نرم رکھو۔ ہم کوئی پہاڑ یا لوہا نہیں ہیں کہ تمھاری گرمی سردی برداشت کرتے رہیں۔

شعر میں حدید کا لفظ منصوب ہے اور معنی کے لحاظ سے لفظ الجبال پر معطوف ہے۔ قول باری (وَاَرْجُلَکُمْ) کی مجرورہ قرأت کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کا ماقبل (بِرُءُوْسِکُمْ) پر عطف ہو اور اس سے مسح مراد لیا جائے اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ غسل یعنی دھونے کے مفہوم پر عطف ہو۔ اس صورت میں یہ محاورت یعنی پڑوس کی بنا پر مجرور ہوگا۔

جس طرح یہ قول باری ہے (یَطُوْفُ عَلَیْھِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُوْنَ) اس کے بعد فرمایا (وَحُوْرٌ عِیْنٌ) اور اسے محاورت کی بنا پر مجرور کر دیا جبکہ معنی کے لحاظ سے اس کا لفظ الولدان پر عطف ہے۔ اس لیے کہ حوریں چکر لگانے والی ہوں گی، ان کے گرد چکر نہیں لگایا جائے گا۔

یا جس طرح شاعر کا یہ شعر ہے:۔

سہ فھل انت ان ماتت اتانک راکب الی ال بسطام بن قیس فخاطب

اگر تمھاری بیوی مر جائے تو کیا تم اپنی گدھی پر سوار ہو کر بسطام بن قیس کے خاندان میں پہنچ جاؤ گے اور پیغام نکاح دو گے؟

یہاں شاعر نے لفظ خاطب کو محاورت کی بنا پر مجرور کر دیا جبکہ یہ راکب جو مرفوع ہے، اس پر معطوف ہے اور پوری نظم کا قافیہ مجرور ہے۔ اس کے اگلے شعر کو دیکھیے۔

سہ فنل مثلھا فی مثلھم او فلمھم علی دارمی بین لیلی و غالب

اور پھر ان جیسے لوگوں میں اس جیسی خاتون سے نکاح کرے یا میہ (عورت کا نام) کے گھر میں بیٹھ کر جو لیلیٰ اور غالب کے گھروں کے درمیان ہے، انھیں برا بھلا کہہ۔

ہماری درج بالا وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ دونوں قرأتوں میں سے

ہر ایک کے اندر مسح کرنے اور دھونے کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے یہاں تین صورتوں میں سے ایک صورت ضرور تسلیم کرنی ہو گی۔ یا تو آیت زیر بحث میں مسح اور غسل دونوں مراد ہیں اس صورت میں وضو کرنے والے پر مسح کرنا اور دھونا دونوں باتیں لازم آئیں گی یا پھر ان دونوں میں سے ایک مراد ہو اور وضو کرنے والے کو ان میں سے کسی پر عمل کرنے کا اختیار دے دیا جائے چاہے تو مسح کر لے اور چاہے تو پاؤں دھو لے، وہ جو بھی کرے گا اس سے وضو کے اندر مفروض حکم پر عمل ہو جائے گا یا یہ کہ ان دونوں میں ایک بعینہ مراد ہو، اختیار نہ ہو۔

اب پہلی صورت تو درست نہیں ہو سکتی اس لیے کہ سب کا اس کے خلاف اتفاق ہے۔ دوسری صورت بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں تخییر کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی اس پر کوئی دلالت موجود ہے۔ اس کے باوجود بھی اگر تخییر کا اثبات جائز ہوتا تو اس میں لفظ جمع مذکور نہ ہونے کے باوجود جمع کا اثبات بھی جائز ہو جاتا۔

اس وضاحت سے تخییر کا بطلان ثابت ہو گیا۔ جب مذکورہ بالا دونوں صورتیں منتفی ہو گئیں تو اب تیسری صورت ہی باقی رہ گئی یعنی مسح اور غسل میں سے ایک بعینہ مراد ہے۔ ان میں تخییر نہیں ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان میں سے کونسا مراد ہے تو اسے معلوم کرنے کے لیے ہمیں دلیل تلاش کرنے کی ضرورت پڑ گئی۔

ان میں سے غسل لینا مراد ہے مسح مراد نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وضو کرنے والا جب پاؤں دھولے گا تو فرضیت بجا لائے گا اور معنی مراد پر عمل کر لے گا، نیز یہ کہ ترک مسح پر وہ ملامت کا نشانہ نہیں بنے گا، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں غسل یعنی دھونا مراد ہے۔

ایک اور جہت سے اس پر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ لفظ ترکیب کلام میں اس طرح واقع ہے کہ اس میں دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا احتمال ہے اور ساتھ اس پر بھی اتفاق ہے کہ دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے، صرف ایک معنی مراد لیا جا سکتا ہے۔ اس صورت حال کے تحت یہ لفظ مجمل کے حکم میں ہو جائے گا جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت پیش آئے گی۔

اس لیے جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے قول یا فعل کی شکل میں اس کا بیان وارد ہو جائے گا تو ہمیں اس سے یہ معلوم ہو جائے گا کہ اللہ کے نزدیک بھی یہی معنی اور صورت مراد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً و فعلاً غسل یعنی پیر دھونے کا بیان

وارد ہو چکا ہے، آپ سے فعلاً اس کا ورود ان روایات کے ذریعے ہوا ہے جن کا درجہ مستفیض اور متواتر روایت کے برابر ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو میں اپنے پیر دھوئے ہیں۔

اور امت کے اندر بھی اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس طرح آپ کا یہ عمل بیان کے طور پر وارد ہوا ہے اور آپ کا کوئی عمل جب بیان کے طور پر وارد ہو تو اسے وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت زیر بحث میں پیر دھونا ہی اللہ کی مراد ہے۔

قولی طور پر اس کا ورود اس حدیث کے ذریعے ہوا ہے جس کے راوی حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہم ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چند لوگوں کو دیکھا کہ ان کی ایڑیاں خشک ہیں۔ وضو کا پانی انھیں نہیں لگا ہے۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا (ویل للاعقاب من النار۔ ان ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی وجہ سے بربادی ہے)۔

نیز فرمایا (اسبغوا الوضوء۔ پوری طرح وضو کرو) اسی طرح روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا تو اعضاء وضو کو ایک ایک مرتبہ دھویا اور پاؤں دھونے کے بعد فرمایا (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ۔ یہ اس شخص کا وضو ہے جس کی نماز اللہ تعالیٰ اس کے بغیر قبول نہیں کرے گا)

پہلی حدیث میں آپ کا قول (ویل للاعقاب من النار) ایسی وعید ہے جس کا مستحق صرف وہی شخص ہو سکتا ہے جس نے فرض ترک کر دیا ہو۔ یہ بات پورے پیر کو دھونے کی موجب ہے اور اس سے ان لوگوں کا قول باطل ہو جاتا ہے جو پیر کے ایک حصے کی طہارت کے جواز کے قائل ہیں۔

اسی طرح آپ کا ارشاد (اسبغوا الوضوء) اور پیر دھو لینے کے بعد آپ کا قول (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ) دونوں پیروں کو پورے طور پر دھونے کے موجب ہیں اس لیے کہ وضو غسل یعنی دھونے کے لیے اسم ہے جو وضو والے عضو سے پانی گزارنے کا مقتضی ہے۔ لیکن مسح اس کا مقتضی نہیں ہوتا۔

دوسری روایت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی نماز کو قبول نہیں کرتا جو وضو میں پیر دھوئے بغیر پڑھی گئی ہو۔ اگر اس صورت میں مسح کا جواز بھی ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے

بیان کیے بغیر نہ رہتے کیونکہ مسح بھی اللہ کے نزدیک اسی طرح مراد ہوتا جس طرح غسل مراد ہے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مسح کرنا آپ کے پیر دھونے کے ہم پلہ ہوتا لیکن جب آپ سے مسح کا عمل پیر دھونے کے عمل کی طرح منقول نہیں ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ کے ہاں مسح مراد نہیں ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، دونوں قراتیں دو آیتوں کی طرح ہیں کہ ایک میں مسح کا حکم ہے اور دوسری میں دھونے کا حکم۔ اس لیے کہ دونوں قراتیں ان دونوں باتوں کی محتمل ہیں۔ اس لیے اگر دو آیتیں اس طرح وارد ہوتیں کہ ایک مسح کو واجب کرتی اور دوسری غسل کو تو بھی غسل کو چھوڑ کر مسح کو اختیار کرنا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ غسل کی صورت میں زیادہ کام سرانجام دیا جاتا جس کی غسل والی آیت متقضی ہے۔

اس صورت حال کے تحت ان دو باتوں میں سے ایک بات پر عمل واجب ہوتا جس کا فائدہ زیادہ ہوتا اور جس کا حکم زیادہ عام ہوتا۔ اور ظاہر ہے کہ یہ بات غسل یعنی پیر دھونے کی صورت میں پائی جاتی ہے اس لیے کہ پیر دھونا مسح کو بھی شامل ہے لیکن مسح میں دھونا نہیں پایا جاتا۔

نیز جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ) کے ذریعے پیروں کی تحدید کر دی جس طرح (وَاَیْدِیَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ) کے ذریعے بازوؤں کی تحدید کر دی تو اس سے پیروں اور بازوؤں دونوں کے استیعاب یعنی حکم کے اندر پوری طرح سمیٹ لینے پر اسی طرح دلالت حاصل ہوئی جس طرح کہنیوں تک بازوؤں کے ذکر سے دونوں بازوؤں کو دھونے کے حکم میں احاطہ کرنے پر دلالت حاصل ہوئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے وضو فرمایا اور اپنے قدموں اور جوتوں پر مسح کیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو وجوہ کی بنا پر اس بارے میں اخبار آحاد کو قبول کرنا جائز نہیں ہے:

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس سے آیت کے موجب یعنی غسل کے حکم میں اعتراض کی صورت پیدا ہوتی ہے، جیسا کہ ہم پہلے دلائل کے ساتھ وضاحت کر آئے ہیں کہ آیت میں اللہ کی مراد غسل یعنی پیروں کا دھونا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس جیسے مسئلے میں اخبار آحاد قابل قبول نہیں ہیں اس لیے کہ لوگوں کو کثرت سے اس مسئلے کی ضرورت پیش آتی ہو گی جس کی بنا پر اس بارے میں کثرت سے روایت ہونی چاہیے۔

حضرت علیؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے قول باری (وَاَرْجُلَکُمْ) کی نصب کے ساتھ قرأت کی تھی اور یہ فرمایا تھا کہ اس سے پیروں کا دھونا مراد ہے۔ اگر آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح کے جواز اور مسح پر اقتصار کی بات پہنچی ہوتی تو آپ ہرگز یہ نہ کہتے کہ اللہ کی مراد پیروں کا دھونا ہے۔

نیز حضرت علیؓ کی جس روایت میں مسح کا ذکر ہے اس میں آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ فقرہ نقل کیا تھا کہ (ھذا وضوء من لم یحدث یہ اس شخص کا وضو ہے جسے حدث لاحق نہ ہوا ہو) یہ شعبہ کی روایت ہے جو انھوں نے عبدالملک بن میسرہ سے کی ہے۔ انھوں نے نزال بن سبرہ سے کہ حضرت علیؓ نے اپنی بیٹھک یا گھر کے صحن کی مسجد میں ظہر کی نماز ادا کی، پھر جب عصر کا وقت آ گیا تو آپ نے پانی کا کوزہ منگوا کر دونوں ہاتھ، چہرہ اور بازو دھوئے اور پھر سر اور پیروں پر مسح کیا اور فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اسی طرح وضو کرتے ہوئے دیکھا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت یہ فرمایا تھا (ھذا وضوء من لم یحدث) جس شخص کو حدث لاحق نہ ہو وہ اگر پیروں پر مسح کرے تو اس کے جواز میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ نیز آیت زیر بحث میں جب غسل اور مسح دونوں کا احتمال ہے تو ہم نے دو حالتوں کے اندر اس پر بطور دو عمل کیا۔ جب پیروں میں موزے ہوں تو اس حالت میں مسح پر عمل کیا اور جب پیر موزوں کے بغیر ہوں تو اس حالت میں غسل یعنی دھونے پر عمل کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم کی صورت میں سر کے مسح کی فرضیت کی طرح پیروں کی فرضیت بھی ساقط ہو جاتی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سر کی طرح پیر بھی مسح کے تحت آتے ہیں، دھونے کے حکم کے تحت نہیں آتے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اس سے لازم آئے گا کہ آیت میں دھونا مراد ہی نہ ہو۔

حالانکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وضو کرنے والے نے اگر پیر دھو لیے تو اس نے فرض پر عمل کر لیا۔ اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پیروں کو دھونے کی روایات کے اندر امت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھا جائے وہ یہ کہ جنابت کی حالت میں پانی نہ ملنے پر تیمم کرنے کی صورت میں پورے جسم کو دھونے کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور صرف دو عضو پر تیمم کا عمل جسم کے تمام اعضاء کو دھونے کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ تیمم کا عمل دونوں پیروں کو دھونے کے قائم مقام بن جائے اگرچہ ان پر تیمم واجب نہیں ہوتا۔

فصل

کعبین یعنی ٹخنوں پر تحقیق

کعبین یعنی ٹخنوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے جمہور اصحاب اور اہل علم کا قول ہے کہ قدم اور پنڈلی کے جوڑ پر دونوں ابھری ہوئی ہڈیوں کو ٹخنے کہا جاتا ہے۔ ہشام نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ ٹخنہ پاؤں کے اس جوڑ کو کہتے ہیں جو قدم کی پشت کی طرف تسمہ باندھنے کی جگہ ہوتا ہے۔

لیکن پہلی بات درست ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاَرْجُلَکُمْ اِلَی الْکَعْبَیْنِ) یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ٹانگ میں دو ٹخنے ہوتے ہیں۔ اگر ہر ٹانگ میں ایک ٹخنہ ہوتا تو قول باری میں کعبین یعنی تثنیہ کی بجائے کعاب یعنی جمع کا لفظ استعمال ہوتا۔

جس طرح یہ قول باری ہے (اِنْ تَتُوْبَآ اِلَی اللّٰہِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُکُمَا۔ اے دونوں (بیویو) اگر تم اللہ کے سامنے توبہ کرلو تو تمھارے دل (اسی طرف) مائل ہو رہے ہیں) چونکہ ہر ایک کے اندر ایک دل تھا اس لیے جمع کے لفظ کے ساتھ دلوں کی اضافت ان دونوں کی طرف کر دی۔ جب اللہ تعالیٰ نے تثنیہ کے لفظ کے ساتھ دونوں ٹخنوں کی اضافت ٹانگوں کی طرف کی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ہر ٹانگ میں دو ٹخنے ہوتے ہیں۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں ایک ثقہ راوی نے سنائی، انھیں عبداللہ بن محمد شیرویہ نے، انھیں اسحٰق بن راہویہ نے، انھیں الفضل بن موسیٰ نے یزید بن زیاد بن ابی الجعد سے، انھوں نے جامع بن شداد سے اور انھوں نے طارق بن عبداللہ المحاربی سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ذی المجاز کے بازار میں دیکھا تھا۔ اس وقت آپ نے سرخ جبہ پہن رکھا تھا اور یہ فرما رہے تھے (ایھا الناس قولوا لا الٰہ الا اللّٰہ تفلحوا۔ اے لوگو! اللہ کی وحدانیت اور اس کی معبودیت کا اقرار کرلو فلاح پا جاؤ گے)

میں نے ایک شخص کو آپ کے پیچھے چلتا ہوا دیکھا جو آپ کو پتھروں سے مار رہا تھا جس کی وجہ سے آپ کے دونوں ٹخنے اور ایڑی کے اوپر کے دونوں پٹھے خون آلود ہو گئے تھے، وہ شخص ساتھ ساتھ یہ کہتا جاتا تھا کہ لوگو! اس کی بات نہ مانو، یہ (نعوذ باللہ) جھوٹا ہے "میں نے لوگوں سے پوچھا یہ شخص کون ہے؟ لوگوں نے کہا کہ یہ عبدالمطلب کے بیٹے ہیں۔ پھر میں نے پوچھا یہ شخص جو ان کے پیچھے پیچھے جا رہا ہے اور پتھر مار رہا ہے، کون ہے؟ لوگوں نے بتایا کہ یہ عبدالعزیٰ ابولہب ہے۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ٹخنہ اس ہڈی کا نام ہے جو قدم کی جانب میں ابھری ہوئی ہوتی ہے اس لیے کہ اگر چلنے والے کے پیچھے پتھر مارے جائیں تو وہ قدم کی پشت پر نہیں لگیں گے۔

جماعت میں ٹخنے سے ٹخنہ اور کندھے سے کندھا ملانا

ثقہ راوی نے بیان کیا کہ ہمیں عبداللہ بن محمد بن شیرویہ نے روایت بیان کی، انھیں اسحٰق نے، انھیں وکیع نے، انھیں زکریا بن ابی زائدہ نے قاسم الجدلی سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت نعمان بن بشیر کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا لتسوون صفوفکم اولیخالفن اللہ بین قلوبکم او وجوھکم تم ضرور اپنی صفیں سیدھی کر لو ورنہ اللہ تعالیٰ تمھارے دلوں میں (یا یہ فرمایا تمھارے چہروں میں) عدم توازن پیدا کر دے گا)

حضرت نعمانؓ مزید فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں نے لوگوں کو دیکھا کہ ہر شخص اپنے ساتھ کھڑے ہوئے دوسرے شخص کے ٹخنے سے ٹخنا اور کندھے سے کندھا ملا کر کھڑا ہوتا۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ٹخنے کے وہی معنی ہیں جو ہم نے بیان کیے ہیں۔ واللہ اعلم۔

موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں اختلاف کا ذکر

ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، حسن بن صالح، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات موزوں پر مسح کرے گا۔ امام مالک اور لیث بن سعد سے مروی ہے کہ اس کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ ایک شخص جب وضو کی حالت میں موزے پہن لے تو جب تک اس کی مرضی ہو مسح کرتا رہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اس معاملے میں مقیم اور مسافر دونوں یکساں ہیں۔ اصحاب مالک کا قول ہے کہ ان کا صحیح مسلک یہی ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ بھی روایت کی ہے کہ مسافر مسح کرے گا اور مقیم مسح نہیں کرے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انھوں نے موزوں پر مسح کی تضعیف کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے موزوں پر مسح کی بات ایسی روایات سے ثابت ہو چکی ہے جو تواتر اور استفاضہ کی حد تک پہنچ چکی ہیں اور ان کی حیثیت یہ ہے کہ یہ علم کی موجب ہیں۔ اسی بنا پر امام ابو یوسف کا قول ہے کہ سنت کے ذریعے قرآن کا حکم صرف اسی صورت میں منسوخ ہو سکتا ہے اگر اس سنت کا ورود اسی طرح ہوا ہو جس طرح موزوں پر مسح کی سنت استفاضہ کی شکل میں وارد ہوئی ہے۔

جہاں تک ہمیں معلوم ہے کسی صحابی نے موزوں پر مسح کی بات رد نہیں کی اور نہ ہی کسی کو اس بارے میں کوئی شک تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح کیا تھا۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مسح کے وقت کے متعلق اختلاف تھا کہ آیا یہ سورۂ مائدہ کے نزول سے قبل شروع ہوا یا اس کے نزول کے بعد۔

مقیم کے لیے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لیے تین دن تین رات کی تحدید کے ساتھ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح کی روایت کرنے والوں میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، صفوانؓ بن عسال، خزیمہ بن ثابتؓ، عوف بن مالکؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ شامل ہیں۔ وقت کی تحدید کے بغیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح کی روایت کرنے والوں میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، حضرت جریر بن عبداللہ البجلیؓ، حضرت حذیفہ بن الیمانؓ، حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ، حضرت سہل بن سعدؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت ثوبانؓ شامل ہیں، ان کے علاوہ عمرو بن امیہ نے اپنے والد سے، اور سلیمان بن بریدہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔

اعمش نے ابراہیم سے، انھوں نے ہمام سے، انھوں نے حضرت جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کرتے وقت موزوں پر مسح کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اعمش کہتے ہیں کہ ابراہیم کہا کرتے تھے کہ لوگ حضرت جریرؓ کی اس روایت کو بہت پسند کرتے تھے اس لیے کہ حضرت جریرؓ سورۂ مائدہ کے نزول کے بعد اسلام لائے تھے۔

چونکہ موزوں پر مسح کی روایتیں استفاضہ کی صورت میں وارد ہوئی ہیں اور راویوں کی تعداد اس قدر زیادہ ہے کہ اتنی بڑی تعداد کا جھوٹ پر متفق ہو جانا، یا سہو اور غفلت کا شکار ہو جانا ممتنع ہے اس لیے آیت کے حکم کے ساتھ ساتھ ان روایتوں پر عمل کرنا بھی واجب ہے۔

ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ آیت وضو میں پیروں کے مسح کا بھی احتمال موجود ہے اس لیے ہم نے پیروں پر مسح کے حکم پر اس حالت میں عمل کیا جب پیروں میں موزے ہوں اور پیر دھونے کے حکم پر اس حالت میں عمل کیا جب پیروں میں موزے نہ ہوں۔

اس لیے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ مائدہ کے نزول سے پہلے یا نزول کے بعد مسح کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر آپ نے آیت وضو کے نزول سے پہلے مسح کیا تھا تو آیت مسح کے حکم پر مرتب قرار پائے گی اور اس حکم کو منسوخ نہیں کرے گی۔ اس لیے کہ آیت میں اس معنی کا بھی احتمال ہے جو موزے پہننے کی حالت میں مسح کے حکم کی موافقت کو واجب کر دیتا ہے۔

نیز یہ کہ اگر آیت میں حدیث کی موافقت کا احتمال موجود نہ بھی ہوتا تو اس حدیث کی بنا پر آیت کے حکم کا مخصوص ہو جانا بھی جائز ہوتا۔ اور اس طرح پیروں کو دھونے کا حکم اس حالت کے ساتھ خاص ہو جاتا جب پیروں میں موزے نہ ہوتے، موزے ہونے کی صورت کے ساتھ

اس حکم کا کوئی تعلق نہ ہوتا۔

اگر آیت مسح پر مقدم ہوتی تو مسح کا جواز صرف اس بنا پر باقی رہتا کہ یہ اس معنی کے موافق ہے جس کا آیت کے اندر احتمال موجود ہے۔ یہ بات نسخ قرار نہیں دی جاتی بلکہ آیت کی مراد کے لیے بیان ثابت ہوتی۔ اگرچہ اس جیسی روایت کے ذریعے آیت کا نسخ بھی جائز ہے کیونکہ اس کے اندر تواتر کی صفت پائی جاتی ہے اور لوگوں کے درمیان اس کی اشاعت بھی ہو چکی تھی۔

جب موزوں پر مسح کا ثبوت ہو گیا تو مقیم اور مسافر کے لیے اس کے وقت کی اس طرح تحدید بھی ثابت ہو گئی جس طرح ہم سابقہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے کہ ان احادیث سے بھی توقیت یعنی مدت اور وقت کی تحدید ثابت ہو گئی ہے جو مسح علی الخفین کے متعلق علی الاطلاق وارد ہوئی ہیں۔

اگر توقیت باطل ہو جائے تو مسح بھی باطل ہو جائے گا اور اگر مسح ثابت ہو جائے تو توقیت بھی ثابت ہو جائے گی۔

اگر ہمارے مسلک کے مخالفین اس سلسلے میں حضرت عمرؓ کی اس روایت سے استدلال کریں جس میں ذکر ہے کہ عقبہ بن عامرؓ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو انھیں موزوں پر مسح کرتے ہوئے ایک جمعہ گزر چکا تھا، آپ نے اس موقعہ پر ان سے فرمایا کہ "ایسا کر کے تم نے سنت کو پا لیا ہے"۔

اسی طرح وہ روایت بھی ہے جس کے راوی حماد بن زید ہیں، انھوں نے کثیر بن شنظیر سے اور انھوں نے حسن بصری سے کہ کسی نے ان سے سفر میں موزوں پر مسح کے متعلق سوال کیا تو وہ فرمانے لگے "ہم لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے۔ یہ حضرات موزوں پر مسح کی توقیت نہیں کرتے"۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ کو، جب انھوں نے موزوں پر مسح کے سلسلے میں حضرت سعدؓ پر اعتراض کیا تھا، یہ فرمایا تھا۔ "بیٹے! تمہارے چچا یعنی حضرت سعدؓ تم سے بڑھ کر دین کی سمجھ رکھتے ہیں۔ مقیم کے لیے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لیے تین دن تین رات تک مسح ہے"۔

اسی طرح سوید بن غفلہ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ مسافر کے لیے تین دن تین رات اور مقیم کے لیے ایک دن ایک رات تک کا مسح ہے۔ حضرت عمرؓ سے ہماری ذکر کردہ توقیت کے

مطابق وقت کی تحدید ثابت ہو چکی ہے۔ اس لیے حضرت عقبہ بن عامرؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ "تم نے ایسا کر کے سنت کو پا لیا ہے"۔ اس میں احتمال ہے کہ آپ کی مراد اس سے یہ ہو کہ "تم نے مسح کرنے میں سنت پر عمل کیا ہے"۔

حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ عقبہؓ نے ایک جمعہ مسح کیا تھا یہ اس پر محمول ہے کہ انھوں نے جائز طریقے پر ایک جمعہ مسح کیا تھا جس پر کوئی شخص یہ کہے کہ "میں ایک ماہ تک موزوں پر مسح کرتا رہا"۔ تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ "میں ایک ماہ تک جائز طریقے سے موزوں پر مسح کرتا رہا"۔

اس لیے کہ حضرت عمرؓ کی روایت میں یہ بات واضح ہے کہ اس سے یہ مفہوم مراد نہیں ہے کہ عقبہؓ نے ہمیشہ جمعہ تا جمعہ موزوں پر مسح کیا تھا اور کبھی ناغہ نہیں کرتے تھے بلکہ اس سے یہ مراد ہے کہ وہ اس وقت مسح کرتے تھے جب انھیں مسح کرنے کی ضرورت پیش آتی تھی۔ اسی طرح انھوں نے اس سے وہ وقت مراد لیا ہے جس میں مسح جائز ہوتا ہے۔

جس طرح آپ کہتے ہیں "میں نے مکہ مکرمہ میں ایک ماہ تک جمعہ کی نمازیں پڑھی ہیں"۔ تو اس سے آپ کی مراد یہ ہوگی کہ ان اوقات میں پڑھی ہیں جن میں جمعہ کی نماز ادا کرنا جائز ہوتا۔

حسن بصری کا یہ قول کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ سفر کیا تھا اور یہ حضرات موزوں پر مسح کے لیے کسی وقت کی پابندی نہیں کرتے تھے۔ اس سے ان کی مراد — واللہ اعلم — یہ ہو سکتی ہے کہ یہ حضرات بعض دفعہ دو یا تین دنوں کے درمیان موزے اتار دیتے تھے اور مسلسل تین دنوں تک ان پر مسح نہیں کرتے تھے۔

جس طرح لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے موزے تین دنوں تک اتارے بغیر رہنے نہیں دیتے تھے اس لیے اس روایت میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ حضرات تین دن سے زائد مدت تک موزوں پر مسح کرتے تھے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت خزیمہ بن ثابتؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں آپ نے فرمایا "مسافر تین دن تین رات اور مقیم ایک دن ایک رات تک موزوں پر مسح کرے گا"۔ راوی کہتے ہیں "اگر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مدت میں اضافہ کے طلب گار ہوتے تو آپ اضافہ کر دیتے"۔

اسی طرح حضرت ابو عمارہ کی روایت میں ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ! میں موزوں پر مسح کروں؟" آپ نے اثبات میں جواب دیا، پھر عرض کیا:

"ایک دن تک"۔ آپ نے فرمایا: "بے شک دو دنوں تک کرتے رہو۔" پھر عرض کیا: تین دنوں تک کروں؟ تو آپ نے فرمایا: ہاں، بلکہ جب تک چاہو۔"

ایک روایت میں ہے کہ آپ نے مدت بڑھاتے بڑھاتے سات دن تک انہیں مسح کرنے کی اجازت دے دی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت خزیمہؓ کی روایت کے یہ الفاظ کہ "اگر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس مدت میں اضافہ کے طلب گار ہوتے تو آپ اضافہ کر دیتے۔" دراصل راوی کا اپنا گمان اور خیال ہے۔ جبکہ گمان کی بنا پر کوئی مسئلہ ثابت نہیں ہوتا۔

حضرت ابو عمارہؓ کی روایت کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ قوی نہیں بلکہ ضعیف روایت ہے۔ اس کی سند میں اختلاف ہے۔ اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "بلکہ جب تک چاہو" کا یہ مفہوم لیا جائے گا وہ تین دنوں تک جتنی دفعہ چاہیں مسح کر سکتے ہیں۔

نیز توقیت کے بارے میں دوسری قوی روایات پر اس جیسی شاذ روایات کے ذریعے اعتراض نہیں کیا جا سکتا جس میں کئی معانی کا احتمال موجود ہے اور دوسری طرف کثرت سے ایسی روایات موجود ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی توقیت کو ثابت کرتی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب موزوں پر مسح کا جواز ثابت ہو گیا تو قیاس اور نظر کا تقاضا ہے کہ سر کے مسح کی طرح یہ بھی غیر موقت ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس کسی مسئلے کے متعلق اثر یعنی روایت موجود ہو تو اس میں نظر اور قیاس کی کوئی مداخلت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی کوئی گنجائش ہی ہوتی ہے۔

اگر توقیت پر مشتمل روایات ثابت ہیں تو ان کے ہوتے ہوئے نظر ساقط ہے اور اگر یہ روایات ثابت نہیں تو پھر ان کے اثبات پر گفتگو ہونی چاہیے۔ دوسری طرف روایات مستفیضہ کی بنا پر توقیت کا ثبوت ہو چکا ہے اور اسے رد کرنا ممکن نہیں رہا ہے۔ عقلی طور پر بھی سر کے مسح اور موزوں پر مسح کے درمیان فرق واضح ہے وہ یہ کہ سر کا مسح فی نفسہ فرض ہے اور کسی غیر کا بدل نہیں۔

اس کے برعکس مسح علی الخفین غسل الرجلین کا بدل ہے جبکہ اصل کی بھی گنجائش ہوتی ہے اور بدل کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کا صرف اسی مقدار کا بدل ہونا جائز ہو گا جس کا تعین توقیت کی شکل میں کر دیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جبیرہ پر مسح کا جواز توقیت کے بغیر ہوا ہے جبکہ یہ مسح غسل یعنی دھونے

کے عمل کا بدل ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امام ابو حنیفہ کے مسلک کے مطابق یہ سوال ساقط ہے۔ اس لیے کہ وہ جبیرہ پر مسح کو واجب قرار نہیں دیتے بلکہ ترک مسح ان کے نزدیک مستحب ہے اور اس سے وضو میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے قول پر بھی یہ اعتراض لازم نہیں ہوتا کیونکہ ان کے نزدیک یہ مسح ضرورت کے تحت کیا جاتا ہے۔ جس طرح تیمم ضرورت کے وقت کیا جاتا ہے جبکہ مسح علی الخفین بلا ضرورت بھی جائز ہے اس لیے مسح کی دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوگئیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کو اس پر کیا اعتراض ہو سکتا ہے اگر موزوں پر مسح کا جواز صرف سفر کی حالت تک محدود رکھا جائے اس لیے کہ اس بارے میں منقول روایات کا تعلق سفر کی حالت سے ہے اس لیے حضر کی حالت میں اس کا جواز نہیں ہونا چاہیے۔

کیونکہ ایک روایت کے مطابق حضرت عائشہؓ سے جب حضر کی حالت میں موزوں پر مسح کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے کہا کہ یہ مسئلہ علی (رضی اللہ عنہ) سے جا کر پوچھو کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر میں یہ رہا کرتے تھے۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضر کی حالت میں موزوں پر مسح نہیں کیا کیونکہ اگر آپ ایسا کرتے تو حضرت عائشہؓ سے یہ بات پوشیدہ نہ رہ سکتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مسافر کے لیے مسح کی توقیت کے متعلق پوچھا گیا ہو اور آپ نے یہ کہہ کر سائل کو حضرت علیؓ کی طرف بھیج دیا ہو کہ ان سے جا کر پوچھ لو کیونکہ اکثر سفروں میں وہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے تھے۔

نیز حضرت عائشہؓ ان راویوں میں سے ایک ہیں جنھوں نے مسافر اور مقیم دونوں کے مسح کی توقیت کی روایت کی ہے۔ نیز وہ روایات جن میں مسافر کے لیے مسح کی توقیت کا ذکر ہے ان میں مقیم کے لیے بھی توقیت مذکور ہے۔ اس لیے اگر توقیت مسافر کے لیے ثابت ہوگی تو مقیم کے لیے بھی ثابت ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ حضر کی حالت میں پاؤں دھونا ثابت ہے۔ اسی طرح آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (ویل للاعقاب من النار) خشک رہ جانے والی

ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی بنا پر بربادی ہے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان تمام روایات کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب پیروں میں موزے نہ ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے تخفیف کا یہ حکم سفر کی حالت کے ساتھ مخصوص ہو حضر کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو جس طرح نماز میں قصر کرنے، روزہ رکھنے اور تیمم کر لینے کے احکامات تخفیف کے طور پر سفر کی حالت کے ساتھ مختص ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے مقیم یا مسافر کے لیے قیاس کے طور پر مسح کی اباحت نہیں کی ہے بلکہ آثار اور روایات کی بنا پر ہم اس کی اباحت کے قائل ہوئے ہیں۔ یہ آثار اور روایات سفر اور حضر دونوں میں یکساں طور پر مسح علی الخفین کی متقاضی ہیں۔ اس لیے اس بارے میں قیاس سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

مسح علی الخفین کے سلسلے میں ایک اور جہت سے بھی اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص پاؤں دھو کر موزے پہن لے اور حدث لاحق ہونے سے قبل وضو کی تکمیل کرے تو اس کے لیے حدث کی صورت میں ان موزوں پر مسح جائز ہوگا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک سے بھی یہی قول منقول ہے۔

طحاوی نے امام مالک اور امام شافعی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وضو کی تکمیل کے بعد اگر موزے پہن لے گا تو ان پر مسح کر سکتا ہے ورنہ نہیں۔ ہمارے اصحاب کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ (یمسح المقیم یوماً ولیلۃ والمسافر ثلاثۃ ایام ولیالیہا) آپ نے وضو کی تکمیل سے قبل اور تکمیل کے بعد موزے پہن لینے میں کوئی فرق نہیں کیا۔

شعبی نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا میں آپ کے موزے اتارنے کے لیے جھکا، آپ نے فرمایا (مہ، فانی ادخلت القدمین الخفین وھما طاھرتان۔ رکو، میں نے پیروں میں یہ موزے اس وقت ڈالے ہیں جب پاؤں پاک تھے) اس کے بعد آپ نے موزوں پر مسح کر لیا۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ "جب تم ایسی حالت میں موزے پہنو جب پاؤں پاک ہوں تو ان پر مسح کر لو۔" جو شخص اپنے پاؤں دھولے گا تو دوسرے تمام اعضا کی طہارت کی تکمیل سے پہلے اس کے دونوں پاؤں پاک ہو جائیں گے جس طرح کہا جاتا ہے "فلاں نے اپنے دونوں پاؤں دھو لیے" یا جس طرح کہا جاتا ہے "فلاں شخص نے ایک رکعت پڑھ لی" خواہ ابھی اس کی

نماز مکمل نہ ہوتی ہو۔

نیز جو حضرات اس صورت کو جائز قرار نہیں دیتے وہ وضو کرنے والے کو موزے اتارنے اور پھر پہننے کا حکم دیں گے۔ اگر مسح تک یہ موزے اس کے پیروں میں رہیں تو اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ مسلسل پہنے رہنے کی وہی حیثیت ہے جو ابتدائی طور پر پہننے کی ہے۔

جرابوں پر مسح کرنے پر اختلاف ائمہ

جرابوں پر مسح کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام شافعی نے اسے جائز قرار نہیں دیا البتہ اگر مجلّد ہوں یعنی ان پر چمڑا چڑھا ہو تو پھر ان پر مسح جائز ہوگا۔ طحاوی نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ جراب اگر مجلّد بھی ہوں ان پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالک کے بعض اصحاب نے یہ روایت نقل کی ہے کہ اگر جراب موزوں کی طرح مجلّد ہوں تو ان پر مسح کرنا درست ہوگا۔

سفیان ثوری، امام ابو یوسف، امام محمد اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر جراب موٹے ہوں تو مجلّد نہ ہونے کے باوجود بھی ان پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے سابقہ بیانات کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ آیت وضو میں پاؤں دھونا مراد ہے۔

اگر موزوں پر مسح کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ روایات منقول نہ ہوتیں تو ہم مسح کے جواز کے قائل نہ ہوتے۔ جب اس بارے میں صحیح روایات منقول ہوئیں اور آیت کے ساتھ ساتھ ان روایات پر عمل کرنے کی بھی ہمیں ضرورت پیش آ گئی تو ہم نے ان پر اس طریقے سے عمل کیا جو اس پہلو سے آیت کے مطابق تھا کہ آیت میں بھی مسح کا احتمال موجود ہے اور باقی صورتوں کو آیت کے مقتضیٰ اور اس کی مراد پر چھوڑ دیا۔ چونکہ جرابوں پر مسح کے جواز کے بارے میں اس پیمانے پر روایات منقول نہیں ہوئیں جس پیمانے پر موزوں پر مسح کے سلسلے میں منقول ہوئیں تو ہم نے آیت کی مراد میں پاؤں دھونے کے حکم کو باقی رکھا اور اس حکم کو وہاں سے منتقل نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ نے اپنی جرابوں اور جوتوں پر مسح کیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں احتمال ہے کہ شاید جرابیں مجلّد تھیں، اس بنا پر اختلافی

نکتے کے بارے میں اس روایت کے اندر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں لفظ کا عموم نہیں ہے بلکہ یہ ایک عمل کی حکایت ہے جس کی حالت کا ہمیں صحیح علم نہیں ہے۔
نیز یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے یہ وضو حدث لاحق ہونے کی بنا پر نہ کیا ہو بلکہ وضو پہ وضو کیا ہو جس طرح آپ نے ایک دفعہ پیروں پر مسح کرنے کے بعد فرمایا تھا (
یہ اس شخص کا وضو ہے جسے حدث لاحق نہ ہوا ہو)
عقلی اور قیاسی طور پر اگر دیکھا جائے تو سب کا اس پر اتفاق ہے کہ پاؤں کو اگر کسی چیز سے لپیٹ دیا جائے اور لفافے کی شکل بن جائے تو اس پر مسح کا جواز ممتنع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ عادۃً لوگ اس طرح لپٹی ہوئی چیز کے ساتھ چلتے پھرتے نہیں ہیں۔ جرابوں کی بھی یہی کیفیت ہے کہ انھیں پہن کر لوگ چلتے پھرتے نہیں۔ اس لیے ان پر مسح کا جواز بھی ممتنع ہے۔
لیکن اگر یہ مجلد ہوں تو ان کی حیثیت موزوں کی طرح ہوتی ہے اور انھیں پہن کر چلا پھرا جا سکتا ہے۔ اور یہ جرموق کی طرح ہوتی ہیں جسے موزے کے اوپر اس کی حفاظت کے لیے پہنتے ہیں (عوام اپنی زبان میں اسے کالوش کہتے ہیں)
آپ دیکھ سکتے ہیں کہ جراب جب مکمل طور پر مجلد ہو تو اس پر مسح کے جواز کے بارے میں سب کا اتفاق ہے۔ اگر جراب چلنے پھرنے اور دوسرے تصرف کے اندر موزوں کی طرح ہوں تو خواہ یہ مکمل طور پر مجلد ہوں یا ان کا بعض حصہ مجلد ہو تو اس سے مسح کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

پگڑی پر مسح

عمامہ یعنی پگڑی پر مسح کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ پگڑی پر مسح جائز نہیں ہے اور نہ ہی دوپٹے پر۔
سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ پگڑی پر مسح جائز ہے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) ہے اس کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ سر کے ساتھ پانی لگایا جائے، اب جو شخص پگڑی پر مسح کرے گا وہ اپنے سر کا مسح کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ اس لیے اس مسح کے ساتھ اس کی نماز جائز نہیں ہوگی۔
نیز سر کے مسح کے متعلق تواتر کے ساتھ آثار مروی ہیں۔ اگر عمامہ پر مسح کا جواز ہوتا تو اس

کے متعلق بھی اسی پیمانے پر آثار منقول ہوتے جس پیمانے پر مسح علی الخفین کے متعلق منقول ہیں۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ عمامہ پر مسح کی روایات منقول نہیں تو دو وجوہ سے اس پر مسح جائز نہیں ہوگا۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ آیت سر کے مسح کی مقتضی ہے اس سے ہٹنا صرف اسی صورت میں جائز ہو سکتا ہے جب اس کے متعلق ایسی روایات موجود ہوں جو علم کی موجب بنتی ہوں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو پگڑی پر مسح کی عام ضرورت تھی۔ اس لیے اس کے جواز کے لیے صرف متواتر روایات قابل قبول ہوں گی۔ نیز حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے وضو کرتے ہوئے اعضاء وضو ایک ایک دفعہ دھو کر فرمایا (هذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ یہ اس شخص کا وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ اس کی کوئی نماز قبول نہیں کرتا)

یہ بات معلوم ہے کہ آپ نے سر کا مسح کیا تھا اس لیے کہ عمامہ پر مسح کو وضو نہیں کہا جاتا۔ پھر آپ نے نماز کے جواز کی نفی کر دی الا یہ کہ اس طرح وضو کیا گیا ہو۔ حضرت عائشہؓ کی روایت بھی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کرتے ہوئے اعضاء وضو ایک ایک مرتبہ دھو کر اور سر کا مسح کرنے کے بعد فرمایا (ھذا الوضوء الذی افترض اللہ علینا یہ وہ وضو ہے جسے اللہ نے ہم پر فرض کر دیا ہے)

اس ارشاد کے ذریعے آپ نے یہ بتا دیا کہ پانی کے ساتھ سر کا مسح کرنا ہم پر فرض کر دیا گیا ہے اس لیے اس کے بغیر نماز درست نہیں ہوگی۔

اگر پگڑی پر مسح کے جواز کے قائلین اس روایت سے استدلال کریں جو حضرت بلالؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے موزوں اور پگڑی پر مسح کیا تھا، اسی طرح راشد بن سعد نے حضرت ثوبانؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جنگی مہم روانہ کی۔ اس میں شریک مجاہدین کو سردی لگ گئی جب یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس واپس آئے تو آپ نے انھیں پگڑیوں اور سر پر بندھی ہوئی پٹیوں پر مسح کرنے کا حکم دیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان روایات کی اسانید میں اضطراب ہے۔ ان کے راویوں میں ایسے لوگ موجود ہیں جو مجہول الحال ہیں۔ اگر ان کی اسانید اضطراب سے پاک بھی ہوتیں تو بھی ان

جیسی روایات کو آیت کے مقابلہ میں پیش کرنا جائز نہ ہوتا۔

ہم نے مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت میں یہ واضح کر دیا ہے کہ اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں کہ "آپ نے اپنی پیشانی اور پگڑی کا مسح کیا" بعض میں ہے "کہ آپ نے اپنی پگڑی کے کنارے کا مسح کیا" اور بعض میں یہ ہے کہ "آپ نے عمامہ پر اپنا ہاتھ رکھا" اس طرح حضرت مغیرہؓ نے یہ بتایا کہ آپ نے پیشانی پر مسح کر کے فرضیت کی ادائیگی کر لی اور پگڑی کا بھی مسح کر لیا، ہمارے نزدیک یہ صورت جائز ہے۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ جس بات کی حضرت بلالؓ نے روایت کی ہے وہ حضرت مغیرہؓ کی روایت میں واضح کر دی گئی ہے۔ رہ گئی حضرت ثوبانؓ کی روایت تو اسے بھی حضرت مغیرہؓ کی روایت کے معنی پر محمول کیا جائے گا کہ لوگوں نے دراصل سر کے بعض حصوں اور پگڑی کا مسح کیا تھا۔ واللہ اعلم۔

وضو میں اعضائے وضو کو ایک ایک مرتبہ دھونا

قول باری ہے (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) تا آخر آیت، اس کا ظاہر لفظ ان اعضا کو ایک دفعہ دھونے کا مقتضی ہے۔ کیونکہ اس میں تعداد کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے یہ تکرار فعل کا موجب نہیں ہوگا۔ اس بنا پر جو شخص ان اعضا کو ایک مرتبہ دھو لے گا وہ فرض ادا کرلے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ان ہی معنوں میں روایات منقول ہیں۔

ان میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایک مرتبہ اعضائے وضو کو دھونے کے بعد فرمایا (ھذا الوضوء الذی افترض اللہ علینا یہ وہ وضو ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ہم پر فرض کر دیا ہے)

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے ایک ایک مرتبہ یہ اعضاء دھوئے، حضرت ابو رافعؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین تین مرتبہ بھی اعضائے وضو دھوتے ہیں اور ایک ایک مرتبہ بھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نصاً جو کچھ بیان کیا ہے وہ فرض وضو ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ وضو میں بہت سے افعال مسنون بھی ہیں جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جاری کیا ہے۔

ہمیں عبداللہ بن الحسن نے روایت بیان کی، انھیں ابو مسلم نے، انھیں ابوالولید نے، انھیں زائدہ نے، انھیں خالد بن علقمہ نے عبدالخیر سے کہ حضرت علیؓ فجر کی نماز پڑھنے صحن یا بیٹھک میں آگئے پھر آپ نے غلام سے پانی لانے کے لیے کہا، غلام ایک برتن اور ایک طشت لے آیا۔

عبدالخیر کہتے ہیں کہ ہم بیٹھے ہوئے آپ کی طرف دیکھ رہے تھے، آپ نے اپنے دائیں ہاتھ میں پانی کا برتن پکڑا اور بائیں ہاتھ پر جھکا دیا پھر دونوں کف دست دھو لیے، پھر دائیں ہاتھ سے

برتن پکڑ کر بائیں ہاتھ پر انڈیلا اور دونوں کف دست دھو لیے، اس طرح تین دفعہ اپنی دونوں ہتھیلیاں دھولیں۔ پھر اپنا دایاں ہاتھ برتن میں ڈال کر چلو بھر لیا اور کلی کی نیز ناک میں بھی پانی ڈالا اور بائیں ہاتھ سے ناک صاف کی، تین مرتبہ ایسا ہی کیا، پھر تین مرتبہ اپنا چہرہ دھویا، پھر دایاں ہاتھ کہنی سمیت تین مرتبہ دھویا، پھر بایاں ہاتھ کہنی سمیت تین مرتبہ دھویا، پھر دونوں ہاتھ برتن میں ڈال کر انھیں پوری طرح تر کر لیا، پھر برتن سے ہاتھ نکال کر لگے ہوئے پانی سمیت دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، پھر دائیں ہاتھ سے دائیں قدم پر پانی ڈال کر اسے بائیں ہاتھ سے تین مرتبہ دھویا، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں قدم پر پانی ڈال کر بائیں ہاتھ سے اسے تین مرتبہ دھویا، پھر ایک چلو بھر کر نوش جان کر لیا اور فرمایا: جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو دیکھنا پسند کرتا ہو وہ اس وضو کو دیکھ لے - یہی آپ کا وضو تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی جو کیفیت بیان کی یہی ہمارے اصحاب کا بھی مسلک ہے۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ حضرت علیؓ نے سب سے پہلے برتن سے پانی انڈیل کر اپنے دونوں ہاتھ تین مرتبہ دھولیے، ہمارے اصحاب اور دوسرے تمام فقہاء کے نزدیک یہ مستحب ہے، واجب نہیں ہے - اگر کوئی شخص ہاتھ دھوئے بغیر برتن میں ڈال لے تو اس سے پانی فاسد نہیں ہوگا بشرطیکہ ہاتھوں میں کوئی نجاست وغیرہ نہ لگی ہو۔

حسن بصری سے منقول ہے کہ اگر کوئی شخص ہاتھ دھوئے بغیر پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دے گا تو وہ اس پانی کو بہا دے گا اور اس سے وضو نہیں کرے گا، حسن کے اس قول کی کچھ لوگوں نے متابعت کی ہے جو لائق اعتناء نہیں ہیں۔

بعض اصحاب حدیث سے یہ بات نقل کی جاتی ہے کہ انھوں نے دن کی نیند اور رات کی نیند میں فرق کیا ہے، اس لیے کہ رات کی نیند کے دوران بعض دفعہ جسم سے کپڑا ہٹ جاتا ہے اور ہاتھ کا استنجا کی جگہ پڑ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے لیکن دن کی نیند کے دوران جسم سے کپڑا نہیں ہٹتا اور جسم برہنہ ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جس طرح کیفیت بیان کی گئی ہے اس کی بنا پر دن اور رات کی نیند کے فرق کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ یہ روایت اس بات کی مقتضی ہے کہ پہلے دونوں ہاتھ دھو لینا وضو کی سنت ہے۔ اس لیے

کہ حضرت علیؓ نے فجر کی نماز ادا کرنے کے بعد حاضرین کی تعلیم کی خاطر وضو کیا تھا اور ہاتھوں کو برتن میں ڈالنے سے پہلے انھیں دھو لیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیغسل یدیہ قبل ان یدخلھما الاناء ثلاثاً فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ تم میں سے کوئی جب نیند سے بیدار ہو تو پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے تین مرتبہ دھولے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری ہے)

محمد بن الحسن نے کہا ہے کہ لوگ پتھروں کے ٹکڑوں سے استنجی کرتے تھے۔ اس لیے کسی کو اس بات کا اطمینان نہیں ہوتا تھا کہ نیند کے دوران اس کا ہاتھ استنجی کی جگہ نہ پڑ گیا ہو اور پسینے وغیرہ کی تری اس کے ہاتھ کو نہ لگ گئی ہو۔ اس لیے اس نجاست سے احتیاط کرنے کا حکم دیا گیا جو ممکن ہے کہ استنجی کی جگہ سے اس کے ہاتھ کو لگ گئی ہو۔

تاہم فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ ایک مستحب حکم ہے۔ حسن بصری کا جو قول ہم نے نقل کیا ہے وہ ایک شاذ قول ہے اور ظاہر آیت اس کے ایجاب کی نفی کرتا ہے۔ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ)

ظاہر آیت پانی کے برتن میں ہاتھ داخل کرنے کے بعد دونوں ہاتھوں اور چہرے کو دھونے کے وجوب کا مقتضی ہے۔ لیکن جو شخص پہلے دونوں کف دست کو دھو لینے کے وجوب کا قائل ہے وہ آیت میں ایسے مفہوم کا اضافہ کر رہا ہے جو آیت کا جز نہیں ہے۔ یہ اقدام صرف اس وقت درست ہوتا ہے جب اس جیسا کوئی نص موجود ہو یا اس پر امت کا اتفاق ہو۔ آیت میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جو نیند سے بیدار ہوئے ہوں یا پہلے ہی سے بیدار ہوں۔

اس کے ساتھ یہ روایت بھی ہے کہ آیت کا نزول ان لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جو نیند سے بیدار ہوئے تھے، تاہم آیت کا تمام صورتوں میں اعضائے وضو کو دھونے کے جواز پر اطلاق ہوا ہے۔ اور اس میں کسی صورت کے اندر پہلے دونوں ہتھیلیوں کو دھونے کی قید نہیں ہے۔

عطاء بن یسار نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ نے لوگوں سے فرمایا:

"کیا تم یہ بات پسند کرو گے کہ میں تمھیں دکھاؤں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کس طرح وضو کرتے تھے؟" لوگوں نے اثبات میں جواب دیا، اس پر آپ نے برتن میں پانی منگایا اور دائیں ہاتھ سے چلو بھر کر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا۔ پھر ایک چلو پانی لے کر دایاں ہاتھ دھو لیا پھر ایک چلو لے کر

بایاں ہاتھ دھولیا (تا آخر حدیث) اس روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ نے دونوں ہاتھ دھونے سے پہلے انھیں برتن میں داخل کر دیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ برتن میں ہاتھ داخل کرنے سے پہلے انھیں دھولینا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتوں میں ہاتھ پہلے دھونے کا جو ذکر ہے وہ استحباب پر محمول ہے بلکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت تو واضح طور سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے ایجاب مراد نہیں ہے۔ صرف اس بات سے احتیاط کا ارادہ کیا گیا تھا کہ کہیں اس کا ہاتھ استنجا کی جگہ پر نہ پڑ گیا ہو۔

یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے واضح ہے کہ (فانہ لایدری این باتت یدہ) اس میں آپ نے یہ بتایا کہ نجاست کا ہاتھ میں لگ جانا کوئی یقینی امر نہیں ہے۔ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ نیند سے پہلے اس کا ہاتھ پاک تھا۔ اس لیے اسے اس کے اصل پر رکھتے ہوئے پاک تسلیم کیا جائے گا جس طرح اس شخص کو باوضو تسلیم کیا جاتا ہے جسے اپنے وضو کے ہونے کا یقین ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے یہ حکم دیا کہ شک پیدا ہو جانے کی صورت میں طہارت کے یقینی امر پر بنا کرے اور شک کا اعتبار کر دے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نیند سے بیدار ہو کر برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھ دھو لینے کا حکم آپ نے استحباب کے طور پر دیا تھا، یہ حکم وجوب کے طور پر نہیں تھا۔

ابراہیم نخعی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے رفقاء کے سامنے جب حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت بیان ہوتی، یعنی ایک شخص جب نیند سے بیدار ہو تو برتن میں اپنا ہاتھ ڈالنے سے پہلے اسے دھولے، تو وہ کہتے "ابوہریرہؓ تو بہت زیادہ باتونی تھے وہ اوکھلی (پتھر کا بنا ہوا برتن جس کے اندر کافی پانی کی گنجائش ہوتی ہے) کی صورت میں کیا کرتے ہوں گے (یعنی اوکھلی کو جھکا کر پانی انڈیلنا تو ناممکن تھا پھر وہ پہلے ہاتھ کیسے دھوتے ہوں گے)

اشجعی نے بھی حضرت ابوہریرہؓ سے یہی بات پوچھی تھی کہ حضرت! اوکھلی کی صورت میں آپ کیا کریں گے؟ تو انھوں نے جواب میں فرمایا تھا: "میں چال اور پھندے سے اللہ کی پناہ میں آتا ہوں"۔ حضرت ابن مسعودؓ کے رفقاء نے حضرت ابوہریرہؓ کی جس بات کو ناپسند کیا تھا وہ ان کا یہ عقیدہ تھا کہ وضو شروع کرنے سے پہلے اور برتن میں ہاتھ ڈالنے سے قبل ہاتھ دھونا

واجب ہے۔

اس لیے کہ یہ بات سب کو معلوم تھی کہ مدینہ منورہ میں جو ادھی یا بدھائی تھی اس سے سب لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اور آپ کے بعد بھی وضو کرتے تھے لیکن کسی شخص نے وہاں وضو کرنے سے منع نہیں کیا جبکہ اس سے وضو ہاتھ ڈال کر ہی کیا جا سکتا تھا۔

اس لیے حضرت عبداللہ کے رفقاء نے اس اعتقاد کو ناپسند کیا کہ پہلے ہاتھ دھونا واجب ہے حالانکہ لوگ اس ادھلی میں ہاتھ ڈال ڈال کر چلو بھرتے تھے اور کوئی کسی کو اس سے روکتا نہیں تھا، حضرت عبداللہ کے رفقاء نے ہمارے خیال کے مطابق روایت کا انکار نہیں کیا تھا صرف وجوب کے اعتقاد کو ناپسند کیا تھا۔

کانوں کا مسح

دونوں کان کے مسح کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کانوں کا تعلق سر کے ساتھ ہے اس لیے سر کے مسح کے ساتھ ان دونوں کا بھی مسح کیا جائے گا۔ امام مالک، ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک سے اشہب نے یہ روایت کی ہے۔ ابن القاسم نے بھی امام مالک سے یہی روایت کی ہے لیکن اس میں یہ اضافہ کیا ہے کہ ان دونوں کا نئے پانی سے مسح کیا جائے گا۔

حسن بن صالح نے کہا ہے کہ کانوں کا نچلا حصہ چہرے کے ساتھ دھویا جائے گا اور اوپر کے حصے کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ نئے پانی کے ساتھ ان دونوں کا مسح کیا جائے گا۔ ان دونوں کا مسح الگ سنت کے طور پر مستقلاً کیا جائے گا۔ ان کا تعلق نہ تو چہرے کے ساتھ ہے اور نہ ہی سر کے ساتھ۔

اس بات کی دلیل کہ دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے اور سر کے مسح کے ساتھ ان کا بھی مسح کیا جائے گا وہ روایت ہے جو ہمیں عبیداللہ بن الحسین نے بیان کی ہے، انھیں ابومسلم نے، انھیں ابوعمر نے حماد بن زید سے، انھوں نے سنان بن ربیعہ سے، انھوں نے شہر بن حوشب سے، انھوں نے حضرت ابوامامہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا۔ آپ نے تین دفعہ اپنے کف دست دھوئے، پھر اپنا چہرہ مبارک اور اپنے بازو تین تین دفعہ دھوئے پھر سر اور کانوں

کا مسح کیا اور فرمایا (الاذنان من الراس دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے حدیث سنائی، انھیں احمد بن النضر بن بحر نے، انھیں عامر بن سنان نے، انھیں زیاد بن علاقہ نے عبدالحکم سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاذنان من الراس ما اقبل منهما وما ادبر۔ دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے ان کے سامنے کا حصہ بھی اور ان کا پچھلا حصہ بھی)

حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی روایت کی ہے پہلی حدیث ہمارے اصحاب کے قول پر دو وجوہ سے دلالت کرتی ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ حضرت ابوامامہؓ نے یہ بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر اور کانوں کا مسح کیا۔ یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ آپ نے ایک ہی پانی سے دونوں کا مسح کیا تھا اس لیے کسی روایت کے بغیر نئے پانی کے اثبات کا کوئی جواز نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاذنان من الراس) اس ارشاد سے آپ کی مراد یا تو یہ تھی کہ آپ ہمیں سر کے ساتھ لگے ہوئے کانوں کا موقع ومحل بتانا چاہتے تھے یا آپ کی مراد یہ تھی کہ کان سر کے تابع ہیں اور سر کے ساتھ ان کا بھی مسح کیا جاتا ہے۔

پہلی صورت تو اس لیے درست نہیں ہے کہ یہ بات واضح اور بین ہے اور مشاہدہ کی بنا پر سب کو معلوم ہے۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام فائدے سے خالی نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ ایک معلوم اور واضح چیز کا موقع ومحل بتانا بے فائدہ ہوتا ہے اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دوسری صورت مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ممکن ہے کہ آپ یہ بتانا چاہتے ہوں کہ سر کی طرح کانوں کا مسح کیا جاتا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ سر اور کان دونوں کو ایک حکم کے تحت اکٹھا کر دینا اس حکم کے اطلاق کا موجب نہیں ہے کہ یہ دونوں سر کا حصہ ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست نہیں ہے ٹانگیں چہرے کا حصہ ہیں اس لیے کہ ان دونوں کو بھی چہرے کی طرح دھویا جاتا ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپ کے ارشاد (الاذنان من الراس) سے مراد یہ ہے کہ کان سر کے جز کی طرح ہیں اور اس کے تابع ہیں۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھا جائے۔ وہ یہ کہ حرف 'من' تبعیض کے لیے آتا ہے الا یہ کہ کسی اور معنی کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے۔

اس بنا پر آپ کے ارشاد (الاذنان من الرأس) کے حقیقی معنی یہ ہوں گے کہ دونوں سر کا بعض یعنی حصہ ہیں۔ اگر یہ بات اس طرح ہو جائے تو یہ واجب ہو گا کہ سر کے ساتھ ان دونوں کا ایک ہی پانی سے مسح کیا جائے جس طرح سر کے تمام ابعاض یعنی حصوں کا ایک ہی پانی سے مسح کیا جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا اذا مسح المتوضی برأسه خرجت خطایاہ من رأسه حتی تخرج من تحت اذنیه۔ واذا غسل وجهه خرجت خطایاہ من تحت اشفار عینیه۔ جب وضو کرنے والا اسے سر کا مسح کرتا ہے تو اس کے گناہ سر سے نکل کر اس کے کانوں کے نیچے سے جھڑ جاتے ہیں اور جب وہ اپنا چہرہ دھوتا ہے تو اس کے گناہ اس کی آنکھوں کی پلکوں کے نیچے سے خارج ہو جاتے ہیں)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کانوں کی سر کی طرف اضافت کی جس طرح آنکھوں کو چہرے کا حصہ قرار دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "دس باتیں فطرت ہو یعنی سنت سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں سے پانچ سر کے اندر ہیں" آپ نے اس ضمن میں مضمضہ اور استنشاق کا ذکر فرمایا لیکن اس سے یہ دلالت حاصل نہیں ہوئی کہ یہ دونوں باتیں سر کے حکم میں داخل ہیں۔

یہی بات آپ کے ارشاد (الاذنان من الرأس) کے اندر بھی پائی جاتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ منہ اور ناک سر میں سے ہیں۔ بلکہ صرف یہ فرمایا "پانچ باتیں سر کے اندر ہیں"۔ اور پھر سر کے اندر کی جانے والی ان پانچ باتوں کو بیان کر دیا۔

ہم یہ کہتے ہیں ان سب کا مجموعہ سر کہلاتا ہے اور ہمارا قول ہے کہ آنکھیں بھی سر کے اندر ہیں۔ اسی طرح منہ اور ناک بھی سر کے اندر ہیں۔ ارشاد باری ہے (لَوَّوْا رُءُوسَهُمْ۔ اپنے سر پھیر لیتے ہیں) اس سے مراد ان تمام کا مجموعہ ہے۔ علاوہ ازیں معترض نے جو نکتہ اٹھایا ہے وہ ہمارے حق میں جاتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس عضو کو سر کا نام دیا جو اس مجموعے پر مشتمل ہے تو کانوں کا سر میں سے ہونا ضروری ہو گیا۔

کیونکہ یہ مجموعہ دونوں کانوں پر بھی مشتمل ہے اور یہ کہ دلالت کے بغیر اس مجموعے میں سے کوئی

چیز خارج نہیں کی جا سکتی۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ) اور یہ بات معلوم تھی کہ اس سے چہرہ مراد نہیں ہے اگرچہ وہ سر کے اندر ہے بلکہ اس سے مراد صرف وہ حصہ ہے جو کانوں سے اوپر اوپر ہے۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاذنان من الرأس) اس ارشاد کے ذریعے یہ بات بتلا دی گئی کہ کانوں کا اس سر سے تعلق ہے جس کا مسح کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لیا تھا۔

الربیع بنت معوذ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر اور کنپٹیوں کا مسح کیا۔ یہ چیز کانوں کے مسح کے لیے نیا پانی لینے کی مقتضی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معترض کا یہ کہنا کہ آپ نے کانوں کے لیے نیا پانی لیا ہوگا تو یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ کسی قابل اعتماد ذریعے سے مروی ہوئی ہو۔

اگر یہ بات درست بھی تسلیم کر لی جائے تو معترض کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اگر کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے تو آپ نے نئے سرے سے جو پانی لیا تھا یہ وہی پانی ہو سکتا ہے جو آپ نے سارے سر کے مسح کے لیے لیا ہوگا۔ اس صورت میں کہنے والے کے ان دونوں قول میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ آپ نے دونوں کانوں کے لیے نیا پانی لیا تھا اور آپ نے سر کے لیے نیا پانی لیا تھا جبکہ دونوں کانوں کا سر کے ساتھ تعلق ہے اور سر کے لیے لیا ہوا پانی کانوں کے لیے بھی کافی ہو۔

الربیع بنت معوذ کے اس قول میں کہ آپ نے سر کا مسح کیا پھر کانوں کا مسح کیا، اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ آپ نے کانوں کے لیے نئے سرے سے پانی لیا تھا اس لیے کہ مسح کا ذکر کانوں کے لیے پانی کی تجدید کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ مسح کا اسم پانی نہ ہونے کی صورت میں بھی اس عمل پر واقع ہوتا ہے۔

یہ روایت اس روایت کی طرح ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے دو دفعہ ایک ہی پانی سے سر کا اس طرح مسح کیا کہ دونوں ہتھیلیوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لے آئے اور پھر انھیں پیچھے کی طرف لے گئے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ آپ ہتھیلیوں کو آگے کی طرف اور پھر پیچھے کی طرف لے گئے اور اس عمل سے پانی کی تجدید واجب نہیں ہوتی۔

اسی طرح کانوں کا معاملہ تھا کیونکہ بیک وقت سر کے ساتھ کانوں کا مسح ممکن نہیں ہے۔

جس طرح سر کے اگلے اور پچھلے حصوں کا بیک وقت مسح ممکن نہیں۔ اس لیے سر کے مسح کے بعد کانوں کے مسح کے ذکر کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ ان کے لیے نیا پانی لیا گیا ہوگا اور سر اس میں شامل نہیں ہوا ہوگا۔

اگر مخالفین حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت سے استدلال کریں جس کے مطابق سجدے کی حالت میں یہ فرمایا کرتے تھے (سجد وجھی للذی خلقہ وشق سمعہ وبصرہ میرا چہرہ اس ذات کے سامنے سجدہ ریز ہو گیا جس نے اسے پیدا کیا اور اس میں سمع و بصر یعنی سننے اور دیکھنے کی راہیں پیدا کیں)

آپ نے سمع کو چہرے میں سے قرار دیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپؐ نے وجہ سے وہ عضو مراد نہیں لیا جو اس نام سے موسوم ہے بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ انسان کا سارا پا اللہ کے آگے سجدہ ریز ہوتا ہے صرف چہرہ نہیں۔

جس طرح یہ ارشاد باری ہے (کُلُّ شَیْءٍ ھَالِكٌ اِلَّا وَجْھَہٗ۔ ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے مگر اس کا چہرہ) اس سے مراد ذات باری ہے۔ نیز حدیث میں سمع کا ذکر ہے اور کان سمع نہیں ہیں۔ اس لیے اس میں کانوں کے حکم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ شاعر کا قول ہے:۔

؎ الی ھامۃ قد وقر الضرب سمعھا ولیست کاخری سمعھا لم یوقر

ایسی کھوپڑی کی طرف جس کی سماعت کو ضرب نے بوجھل یا بہرا کر دیا ہے اور یہ کھوپڑی کسی اور کھوپڑی کی طرح نہیں ہے جس کی سماعت کو بوجھل یا بہرا نہ کر دیا گیا ہو۔

شاعر نے سمع کی اضافت کھوپڑی کی طرف کی ہے۔ سر کے ساتھ کانوں کا مسح تابع کے طور پر کیا جاتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اصول کے لحاظ سے جو بھی مسنون ہوتا ہے وہ فرض مسح کے تابع کے طور پر کیا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ موزوں پر مسح کا سنت طریقہ یہ ہے کہ پاؤں کی انگلیوں کے کناروں سے پنڈلی کی جڑ کی طرف مسح کیا جائے حالانکہ فرض مسح صرف اس کے ایک حصے کا ہوتا ہے یعنی ہمارے قول کے مطابق تین انگلیوں کی مقدار اور مخالفین کے قول کے مطابق اتنا حصہ جس پر مسح کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو۔

عبد خیر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے آپ نے سر کے اگلے اور پچھلے حصے کا مسح کیا پھر فرمایا کہ تمہارے سامنے میں نے وضو کیا ہے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو ہے۔ عبداللہ بن زید المازنی اور مقدام بن معدیکرب نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں ہاتھوں سے سر کا

مسح کیا تھا۔ دونوں ہاتھوں کو آگے پیچھے لے گئے تھے۔ سر کے اگلے حصے سے ابتدا کی اور پھر دونوں ہاتھوں کو سر کے پچھلے حصے یعنی گدی تک لے گئے پھر انھیں اسی جگہ پر واپس لے آئے جہاں سے مسح کی ابتدا کی تھی۔

یہ بات تو معلوم ہے کہ قفا یعنی گُدی فرض مسح کی جگہ نہیں ہے اس لیے کہ کانوں سے نیچے کی جانب کے مسح سے فرضیت کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ آپ نے صرف فرض مسح کے تابع کے طور پر اس مقام کا مسح کیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب کان فرض مسح کی جگہیں نہیں ہیں تو منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کے ساتھ ان کی مشابہت ہو گئی۔ اس لیے مضمضہ اور استنشاق کی طرح ان کے لیے بھی نیا پانی لیا جائے گا۔ اس لیے ان کا مسح مستقلاً الگ سنت کے طور پر ہو گا۔

گُدی سر کے تابع ہے فرض مسح کی جگہ نہیں ہے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ گُدی فرض مسح کی جگہ نہیں ہے۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تابع کے طور پر سر کے ساتھ اس کا بھی مسح کیا ہے۔ کانوں کا معاملہ بھی اسی طرح ہے۔ رہ گیا مضمضہ اور استنشاق تو ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ سنت ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ منہ اور ناک کے اندرونی حصے کسی بھی صورت میں چہرے کا جُز نہیں بنتے اس لیے یہ اس کے تابع نہیں قرار دیے جائیں گے۔

اس لیے ان کی خاطر نئے سرے سے پانی لیا گیا۔ لیکن کان اور گُدی چونکہ سب کے سب سر سے تعلق رکھتے ہیں اگر فرض مسح کے مواقع نہیں ہیں۔ اس لیے مسح کے اندر وہ سر کے تابع قرار پائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کانوں کا تعلق اگر سر کے ساتھ ہوتا تو احرام باندھنے والا شخص ان کا حلق کرا کے احرام کھول دیتا نیز جب محرم احلال کے ارادے سے حلق کراتا تو سر کے ساتھ ان کا حلق بھی مسنون ہوتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کانوں کا مونڈنا مسنون قرار نہیں دیا گیا اور انھیں مونڈنے پر احرام نہیں کھلتا۔ اس لیے کہ عادۃً کانوں میں بال نہیں ہوتے۔ حلق سر میں مسنون ہے جہاں عادۃً بال موجود ہوتے ہیں۔

چونکہ کانوں میں بال کا وجود شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اس لیے کانوں کے حلق کا حکم ساقط ہو گیا لیکن مسح کے سلسلے میں حکم ساقط نہیں ہوا نیز ہم تو اس بات کے قائل ہیں کہ کان سر کے تابع ہیں

اصل اور مستقل نہیں ہیں جیسا کہ ہم پچھلے سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ہم سر کے بغیر صرف ان دونوں کے مسح کو جائز قرار نہیں دیتے تو پھر ہم پر یہ کیسے لازم آسکتا ہے کہ ہم حلق کے اندر انھیں اصل اور مستقل قرار دیں۔

حسن بن صالح کا یہ قول کہ کانوں کے نچلے حصے چہرے کے ساتھ دھوئے جائیں گے اور اوپر والے حصوں کا سر کے ساتھ مسح کیا جائے گا، ایک بلا وجہ بات ہے۔ اس لیے کہ اگر ان کے نچلے حصے غسل کے تحت آتے تو ان کا چہرے کے ساتھ تعلق ہوتا۔ پھر ان کا دھونا واجب ہوتا۔ پھر جب حسن بن صالح کانوں کے اوپر والے حصوں کا سر کے ساتھ مسح کے سلسلے میں ہمارے موافق ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ان کا تعلق سر کے ساتھ ہے۔

نیز ہمیں کوئی عضو ایسا نہیں ملا کہ اس کا ایک حصہ چہرے کے ساتھ تعلق رکھتا ہو اور دوسرا حصہ سر کے ساتھ۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے کانوں سے نچلے حصوں کا مسح کرے گا تو اس کا فرض مسح پورا نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ گدی سے تعلق رکھتے ہیں اور فرض مسح کے مقامات سے ان کا تعلق نہیں ہے۔ اس لیے ان کا مسح کافی نہیں ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص کے سر کے بال بڑھ کر کندھوں پر پڑ رہے ہوں اور وہ شخص سر کی بجائے ان بالوں کا مسح کرلے تو اس کا یہ مسح درست نہیں ہوگا۔ اور سر کے مسح کی کفایت نہیں کرے گا۔

وضو کے عمل میں تفریق کرنے یعنی وقفہ ڈال کر ایک وضو مکمل کرنے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ تفریق جائز ہے۔

ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر اس نے وضو کی تکمیل میں طوالت اختیار کرلی یا وضو کے دوران کسی اور کام میں مشغول ہوگیا تو نئے سرے سے وضو شروع کرے گا۔ ہمارے قول کی صحت کی دلیل یہ قول باری ہے (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تاآخر آیت۔ آیت کی رو سے کوئی شخص اعضائے وضو کو دھونے کا عمل جاہے جس طرح بھی کرے وہ فرض سے سبکدوش ہوجائے گا۔ اگر ہم پے درپے ادائیگی اور ترکِ تفریق کی شرط عائد کریں گے تو اس سے نص کے مفہوم میں اضافے کا اثبات لازم آئے گا جو اس کے نسخ کا باعث بنے گا۔

اس پر قول باری (مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) اللہ تعالیٰ

نہیں چاہتا کہ تمھارے لیے کوئی تنگی پیدا ہو جائے لیکن وہ تمھیں پاک کرنا چاہتا ہے) حرج تنگی کو کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کا مقصد طہارت کا حصول اور تنگی کی نفی ہے۔

ہمارے مخالفین کے قول کے نتیجے میں حرج کا اثبات ہوتا ہے جو آیت میں مذکور طہارت کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں پیدا ہو جاتا ہے۔ اس پر قول باری (وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ اور اللہ تعالیٰ تم پر آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ وہ تمھیں پاک کر دے)

اس آیت میں یہ بتایا گیا کہ پانی کے ذریعے تطہیر ہو جاتی ہے۔ اس میں موالات کی کوئی شرط عائد نہیں کی گئی۔ اس لیے ظاہر آیت کی رُو سے جس صورت میں بھی اسے استعمال کیا جائے گا یہ مطہر یعنی پاک کر دینے والا بن جائے گا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا اور ہم نے آسمان سے طہور پانی اتارا) طہور کے معنی مطہر یعنی پاک کرنے والا کے ہیں اس لیے جس طرح بھی وہ ملے اس کے لیے اس حکم کا ہونا واجب ہوگا۔ اگر ہم تفریق کی وجہ سے اعضائے وضو دھو لینے کے باوجود حصولِ طہارت کی ممانعت کر دیں تو اس کی بنا پر ہم پانی سے مطہر ہونے کی وہ صفت سلب کر لیں گے جس کے ساتھ اللہ نے اسے موصوف کیا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد بن ابی الشوارب نے، انھیں مسدد نے، انھیں ابوالاحوص نے، انھیں محمد بن عبیداللہ نے حسین بن سعد سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے غسل جنابت کرنے کے بعد فجر کی نماز پڑھی ہے۔ جب سورج کی روشنی پھیل گئی تو میں نے اپنے بازو کو دیکھا کہ ناخن کے برابر اس کا ایک حصہ خشک رہ گیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا: "اگر تم اس جگہ پر ہاتھ پھیر لیتے اور اس کا مسح کر لیتے تو تمھارے لیے کافی ہو جاتا۔"

اس روایت کی رُو سے آپ نے اس شخص کو کافی وقت گزر جانے کے باوجود اس خشک جگہ پر ہاتھ پھیر لینے کی اجازت دے دی تھی اور اسے نئے سرے سے نہانے کا حکم نہیں دیا تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور دوسرے حضرات نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے کچھ لوگوں کی ایڑیاں چمکتی ہوئی دیکھیں یعنی وضو کے دوران وہ خشک رہ گئی تھیں۔ آپؐ نے یہ دیکھ کر فرمایا (ویل للاعقاب من النار، اسبغوا الوضوء، خشک رہ جانے والی ایڑیوں کے لیے جہنم کی آگ کی وجہ سے

بربادی ہے، وضو پوری طرح کرو)

اس پر حضرت رفاعہ بن رافعؓ کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (لاتتم صلوۃ احدکم حتی یضع الوضوء مواضعہ تم میں سے کسی شخص کی نماز اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ وضو کو وضو کے مقامات پر نہ رکھ دے) یعنی جب تک پوری طرح وضو نہ کرے۔

اگر کوئی شخص وضو کے افعال میں تفریق کرتا اور وقفہ ڈال کر انھیں پورا کرتا ہے تو وہ درج بالا حدیث کے حکم سے خارج نہیں ہوتا اس لیے کہ اس نے وضو کو وضو کے مقامات پر رکھ دیا ہے یعنی وضو کی تکمیل کر لی ہے۔ آخر وضو کے مقامات تو اس کے وہی اعضاء ہی ہیں جن کا قرآن میں ذکر آیا ہے، لیکن اس میں موالات اور ترک تفریق کی شرط عائد نہیں کی گئی ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ الفاظ دلالت کرتے ہیں جو ایک اور طریق سے مروی ہیں۔ آپؐ نے فرمایا (حتّٰی یسبغ الوضوء فیغسل وجھہ و یدیہ و یمسح براسہ ویغسل رجلیہ یہاں تک کہ وہ پوری طرح وضو کرے، اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے، سر کا مسح کرے اور اپنے دونوں پاؤں دھوئے)۔

اس روایت میں پے درپے افعال وضو سرانجام دینے کا ذکر نہیں ہے اس لیے وضو کرنا دونوں صورتوں میں درست ہو گا خواہ وضو کے افعال کے درمیان وقفہ ڈال دے یا خواہ مسلسل اور پے درپے کر گزرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب قول باری (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَاَيْدِيَكُمْ) امر کی صورت میں ہے جو فوری طور پر عمل درآمد کا مقتضی ہے اس لیے فی الفور اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ جب وہ اس طرح اس کی ادائیگی نہیں کرے گا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا اس امر پر عمل ہی نہیں کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امر کا علی الفور ہونا اسے ٹھہر کر بروئے کار لانے کی صحت میں مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص سرے سے ہی وضو کا تارک ہوتا ہے اگر ایک مدت گزار کر وہ وضو کر لیتا ہے تو اس کا وضو درست ہوتا اور فاسد نہیں ہوتا ہے۔ یہی صورت حال ان تمام اوامر کی ہے جو کسی وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتے۔

اگر ایک شخص ایسے اوامر پر اس وقت عمل نہیں کرتا جب ان کا ورود ہوتا ہے تو ٹھہر کر ان

پر عمل کرنے کی صورت میں اس کا عمل فاسد نہیں ہوتا اور نہ ہی درمیان میں وقفے کا آجانا اس عمل کی صحت کے لیے مانع ہوتا ہے۔ اس مفہوم کی بنیاد پر مذکورہ بالا قول باری کا ہمارے قول کی صحت کی دلیل بننا اولیٰ ہے۔

وہ اس طرح کہ اس عضو کا دھو لینا جیسے فوری طور پر دھو لیا گیا ہے۔ ہم اور ہمارے مخالفین سب کے نزدیک درست ہے۔ اب باقی اعضاء کے نہ دھونے سے دھوئے ہوئے عضو کے حکم میں کوئی تبدیلی آنی نہیں چاہیے اور نہ ہی اس کا اعادہ ہونا چاہیے اس لیے کہ اسے اعادے کا حکم دینے کر علی الفور کے مفہوم کو باطل کر دینا لازم آتا ہے۔

اور ساتھ ہی اس پر وقفہ کے ساتھ فعل سرانجام دینے کا ایجاب بھی لازم آتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ اسے اس حکم پر برقرار رکھا جائے کہ اس نے ابتدا ہی میں علی الفور ایک عضو کو دھو لینے کا جو کام سرانجام دیا تھا وہ درست تھا۔

جو لوگ وضو میں موالات کے قائل ہیں وہ حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضائے وضو ایک ایک مرتبہ دھو کر فرمایا (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ)۔

ان حضرات کا کہنا ہے کہ حدیث کے بیان کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے وضو کا یہ عمل پے در پے کیا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صرف ایک دعویٰ ہے لیکن یہ کہاں سے پتہ چلا کہ آپ نے یہ وضو موالات اور متابعت کے طور پر کیا تھا۔

اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ نے اپنا چہرہ دھو لیا ہو اور کچھ ساعتوں کے بعد اپنے بازو دھوئے ہوں اور اسی طرح باقی اعضا بھی ٹھہر ٹھہر کر دھوئے ہوں تاکہ دیکھنے والوں کو یہ بتایا جا سکے کہ وضو کے افعال کو ٹھہر ٹھہر کر اور متفرق طور پر کرنا جائز ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ وضو پے در پے کیا تھا تو بھی آپ کا مذکورہ بالا قول تتابع کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ آپ کے ارشاد کا یہ لفظ (ھذا وضوء) دھونے کے عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ دھونے کے عمل کے زمانے اور مدت کی طرف اشارہ نہیں کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وضو کے بعض اجزا بعض کے ساتھ متعلق ہو گئے۔ حتیٰ کہ مجموعے کے بغیر بعض کے لیے کوئی حکم درست نہیں ہوتا، تو وضو نماز کے لیے مشابہ ہو گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اصول حج کی صورت میں ٹوٹ جاتا ہے اس لیے کہ حج کے بعض افعال بھی بعض

کے ساتھ معلق ہوتے ہیں۔

مثلاً آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص وقوف عرفہ نہیں کرتا تو اس کا احرام اور پہلے سے کیا ہوا طواف دونوں باطل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح حج کے بعض افعال بعض کے ساتھ معلق ہوتے ہیں لیکن اس صورت حال کی وجہ سے اس شخص پر حج کے افعال پے در پے کرنا واجب نہیں ہوتا۔

نیز وضو میں بعض اعضاء کو دھونے کے سلسلے میں ایک حکم ثابت ہوتا ہے لیکن وہ حکم دوسرے اعضاء کے لیے ثابت نہیں ہوتا مثلاً آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وضو کرنے والے کے بازو کو کوئی عذر لاحق ہو جاتا ہے تو اس سے طہارت یعنی دھونے کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ نماز کے اندر یہ بات نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس کے تمام افعال ایک دوسرے کے ساتھ اس طرح معلق ہوتے ہیں کہ جس حالت میں ان افعال کی ادائیگی ممکن ہوتی ہے اس میں یا تو سارے افعال ساقط ہو جاتے ہیں یا سارے ثابت رہتے ہیں۔

اس لیے معترض نے جس زاویے سے نماز کے ساتھ وضو کی مشابہت کا ذکر کیا ہے وہ غلط ثابت ہو گیا۔ ہاں البتہ اس حیثیت سے کہ بعض اعضاء طہارت کا سقوط جائز ہو گیا اور بعض باقی رہ گئے وضو کی نماز، زکوٰۃ اور دوسری عبادات کے ساتھ مشابہت ہو گئی۔ جب ان سب کا وجوب کسی پر یکجا ہو جائے، پھر اس کے لیے ان کی تفریق جائز ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ غلط ثابت ہو گا۔ وہ یہ کہ نماز میں کسی فصل کے بغیر افعال کو پے در پے ادا کرنا اس لیے لازم ہوتا ہے کہ نمازی تحریمہ کے ذریعے نماز میں داخل ہوتا ہے اور نماز کے افعال کی بنا پر اس تحریمہ کے بغیر درست نہیں ہوتی جس کے ساتھ وہ نماز میں داخل ہوا ہے۔ اس لیے جس وقت نمازی گفتگو کے ذریعے یا کسی اور فعل کی وجہ سے تحریمہ کو باطل کر دے گا تو اس کے لیے تحریمہ کے بغیر نماز کے باقی ماندہ افعال کو جاری رکھنا درست نہیں ہو گا۔

اس کے برعکس طہارت یعنی وضو میں کسی تحریمہ کی ضرورت نہیں ہوتی۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ وضو کے دوران ایک شخص کے لیے گفتگو کرنا، نیز دوسرے تمام افعال درست ہوتے ہیں اور ان سے اس کا وضو باطل نہیں ہوتا۔

جن لوگوں نے وضو کے بارے میں درج بالا بات کہی ہے انھوں نے وضو کے تمام سے پہلے

صرف عضو کے خشک نہ ہونے کی شرط لگائی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ رفع کے حکم میں عضو کے خشک ہو جانے کا کوئی اثر اور دخل نہیں ہوتا۔ یعنی اگر ایک عضو خشک بھی ہو جائے تب بھی وضو کا عمل مکمل ہو جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ وضو کرنے کے بعد اگر سارے اعضاء خشک ہو جائیں تو اس سے طہارت یعنی وضو ختم نہیں ہوتا بلکہ باقی رہتا ہے۔ اسی طرح اگر بعض اجزاء خشک ہو جائیں تو اس سے وضو میں کوئی نقص پیدا نہیں ہوتا۔ ایک اور پہلو سے بھی معترض کی بات غلط ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ اگر نماز کے ساتھ وضو کی مشابہت درست بھی ہو جاتی اور نماز پر وضو کو قیاس کرنا درست بھی ہو جاتا تو بھی اس مسئلے میں یہ طریق کار درست نہ ہوتا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ قیاس کے ذریعے نص میں اضافہ کرنا درست نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے اس مسئلے میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے غور کیجیے۔ اگر ایک شخص دھوپ میں بیٹھ کر وضو کر رہا ہو اور اعضائے وضو پے در پے دھو رہا ہو لیکن گرمی کی وجہ سے دوسرا عضو دھونے سے پہلے اگر پہلا عضو خشک ہو جائے تو یہ صورت حال اس کے وضو کے بطلان کی موجب نہیں بنتی۔ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب درمیان میں وضو کا عمل چھوڑے رکھنے کی وجہ سے دوسرے عضو کو دھونے تک پہلا عضو خشک ہو چکا ہو۔

فصل

وضو سے پہلے بسم اللہ فرض ہے یا نہیں

قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ) تا آخر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ وضو کے لیے بسم اللہ پڑھنا فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو کو دھونے کے ساتھ نماز کی اباحت کر دی اور تسمیہ کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ ہمارے اصحاب اور تمام فقہاء امصار کا یہی قول ہے۔

بعض اصحاب الحدیث سے یہ منقول ہے کہ ان کے نزدیک وضو میں بسم اللہ پڑھنا فرض ہے اگر جان بوجھ کر کوئی شخص تسمیہ ترک کر دے گا تو اس کا وضو نہیں ہو گا۔ اگر بھول کر چھوڑ دے گا تو وضو ہو جائے گا۔ ترک تسمیہ کے جواز پر قول باری (وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَھُوْرًا۔ اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا) دلالت کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے طہارت کی صحت کو وضو کے فعل کے ساتھ معلق کر دیا اور اس کے لیے تسمیہ کو شرط کے طور پر ذکر نہیں کیا۔ اب جو شخص تسمیہ کی شرط عائد کرے گا وہ ان آیات کے حکم میں ایسی چیز کا اضافہ کر دے گا جو ان آیات میں موجود نہیں ہے اور اعضائے وضو دھو لینے کی بنا پر نماز کے جواز اور اس کی اباحت کی نفی کر دے گا۔

سنت کی جہت سے حضرت ابن عمرؓ کی وہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اعضائے وضو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد یہ کہا (ھٰذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلاۃ الا بہ) آپ نے اس میں تسمیہ کا ذکر نہیں کیا۔

حضرت رفاعہ بن رافعؓ کی روایت کے مطابق آپ نے ایک بدو کو نماز کے لیے وضو کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا (لا تتم صلوۃ احدکم حتّٰی یسبغ الوضوء فیغسل وجھہ و یدیہ)

تاآخر حدیث، اس میں آپ نے تسمیہ کا ذکر نہیں کیا۔ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت عبداللہ بن زیدؓ وغیرہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی کیفیت بیان کی ہے لیکن ان میں سے کسی نے تسمیہ کی فرضیت کا ذکر نہیں کیا۔ سب نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح وضو کیا تھا۔

اگر وضو میں تسمیہ فرض ہوتا تو یہ حضرات اس کا ضرور ذکر کرتے اور اس بارے میں تواتر کے ساتھ اسی پیمانے پر روایات منقول ہوتیں جس پیمانے پر دوسرے اعضاءِ وضو کی طہارت کی فرضیت کے سلسلے میں روایات منقول ہیں کیونکہ لوگوں کو عمومی طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔

اگر حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے استدلال کیا جائے جس میں انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے (لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ جو شخص وضو میں اللہ کے نام کا ذکر نہیں کرتا اس کا وضو نہیں ہوتا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نص قرآن میں اضافہ جائز نہیں ہوتا۔ اس میں اضافہ صرف ایسے نص کے ذریعے ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے اس نص کا منسوخ ہو جانا جائز ہوتا ہو۔

اس لیے معترض کا یہ سوال دو وجوہ سے ساقط ہے۔ پہلی وجہ تو وہ ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا دوسری وجہ یہ ہے کہ ان مسائل میں اخبار آحاد قابل قبول نہیں ہیں جن میں عموم بلویٰ ہو یعنی لوگوں کو روزانہ ان سے سابقہ پڑتا ہو۔ اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس میں یہ احتمال موجود رہے گا کہ آپ نے اس سے نفی کمال مراد لی ہے ——— نفی اصل مراد نہیں لی ہے۔ جس طرح آپ کا یہ ارشاد ہے (لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد ومن سمع النداء فلم یجب فلا صلوٰۃ لہ، مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں جا کر ہوتی ہے اور جو شخص اذان کی آواز سن کر نماز کے لیے مسجد میں نہیں جاتا اس کی نماز نہیں ہوتی) اور اسی طرح کی دوسری روایات۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وضو حدث کی وجہ سے باطل ہو جاتا ہے تو اس کی ابتدا میں بسم اللہ پڑھنے کی ضرورت کے لحاظ سے یہ نماز کی طرح ہو گیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا غلط ہے کہ حدث نماز کو باطل کر دیتا ہے، ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہوتا اس لیے کہ حدث لاحق ہونے کے باوجود نماز کا باقی رہنا جائز ہے۔

ایسا شخص وضو کرے گا اور اس کے بعد نماز وہیں سے شروع کر دے گا جہاں حدث لاحق

ہونے کی وجہ سے نماز چھوڑ کر وضو کرنے کے لیے چلا گیا تھا۔ نیز نماز کی ابتدا میں اللہ کے ذکر کی حاجت کی یہ علت نہیں ہے کہ حدث نماز کو باطل کر دیتا ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں قرات فرض ہوتی ہے اور قرأت کے لیے بسم اللہ پڑھی جاتی ہے۔

نیز ہم وضو کو نجاست کے دھونے پر اس لحاظ سے قیاس کرتے ہیں کہ یہ بھی طہارت ہے۔ اس لیے نجاست دھونے کے لیے جس طرح بسم اللہ پڑھنا ضروری نہیں اسی طرح وضو کے لیے بھی بسم اللہ پڑھنا ضروری نہیں۔ نیز ہمارے مخالفین اس نکتے پر ہم سے متفق ہیں کہ بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینا طہارت یعنی وضو کی صحت کے لیے مانع نہیں ہوتا۔ اس موافقت کی بنا پر ہمارے مخالفین کا قول دو وجوہ سے باطل ہو گیا۔

ایک وجہ یہ ہے کہ تحریمہ کے ذکر کا جان بوجھ کر یا بھول کر چھوڑ دینا نماز کے بطلان میں یکساں حکم رکھتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تسمیہ فرض ہوتا تو نسیان کی بنا پر ساقط نہ ہوتا۔ اس لیے کہ طہارت کی صحت کے لیے تسمیہ شرط ہوتا جس طرح طہارت کی دوسری تمام شرائط کا حکم ہے۔

فصل

آیا ترکِ استنجا سے نماز جائز ہے؟

قول باری (اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡھَکُمۡ) تا آخر آیت۔ اس پر دلالت کرتا ہے کہ استنجا فرض نہیں ہے اور ترک استنجاء کے باوجود نماز جائز ہے بشرطیکہ نجاست اپنی جگہ سے آگے نہ پھیل گئی ہو۔ قضائے حاجت کے بعد مٹی کا ڈھیلا یا پانی استعمال کرنا استنجا کہلاتا ہے۔

استنجا کے مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے استنجا کے بغیر نماز جائز ہو جائے گی اگرچہ ترک استنجا بری بات ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی نے سرے سے استنجا نہ کیا تو اس کی نماز جائز نہیں ہوگی۔ ظاہر آیت پہلے قول کی صحت پر دلالت کر رہی ہے۔ اس کی تفسیر میں یہ مروی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے "جب تم نماز کے لیے اٹھو اور تم حدث کی حالت میں ہو"۔

سلسلہ آیت میں یہ فرمایا (اَوۡ جَآءَ اَحَدٌ مِّنۡکُمۡ مِّنَ الۡغَآئِطِ اَوۡ لٰمَسۡتُمُ النِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُوۡا مَآءً فَتَیَمَّمُوۡا) یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت سے فارغ ہو کر آئے یا تم نے عورتوں کو لمس کیا ہو، پھر تمہیں پانی نہ ملے تو تیمم کرو) یہ آیت ہمارے قول پر دو وجوہ سے دلالت کرتی ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدث والے شخص پر اعضائے وضو کا دھونا واجب کیا گیا ہے اور اس کے ساتھ نماز کی اباحت کر دی گئی ہے۔ استنجاء کو فرض قرار دینے کی صورت میں آیت سے اباحت کا جو پہلو نکلتا ہے وہ ختم ہو جاتا ہے۔ یہ چیز نسخ کو واجب کر دیتی ہے۔

کسی آیت کو منسوخ کرنا صرف اس نقل متواتر کے ذریعے جائز ہوتا ہے جو علم کی موجب بنتی ہو۔ استنجا کے ایجاب میں یہ چیز نامعلوم اور غیر موجود ہے۔

اس کے باوجود سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ آیت غیر منسوخ ہے اور اس کا حکم ثابت

اور قائم ہے۔ اس پر سب کا اتفاق استنجا کی فرضیت کے قائلین کے قول کو باطل کر دیتا ہے۔

دوسری وجہ اس قول باری کی دلالت ہے (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) تا آخر آیت۔

اللہ تعالیٰ نے رفع حاجت سے آنے والے شخص پر تیمم واجب کر دیا۔ آیت کے الفاظ رفع حاجت سے کنایہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے استنجا کے بغیر صرف تیمم کی بنیاد پر ایسے شخص کے لیے نماز کی اباحت کر دی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ استنجا فرض نہیں ہے۔

سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس کے راوی علی بن یحییٰ بن خلاد ہیں، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے چچا حضرت رفاعہ بن رافعؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا تتم صلوٰۃ احد کم حتی یغسل وجھہ و یدیہ ویمسح برأسہ ویغسل رجلیہ) آپ نے ترک استنجا کے باوجود ان اعضا کے دھو لینے پر نماز کی اباحت کر دی۔

اس پر الحصین الحرانی کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے انھوں نے ابو سعید سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من استجمر فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج ومن اکتحل فلیوتر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج، جو شخص ڈھیلے استعمال کرے اسے چاہیے کہ ان کی تعداد طاق رکھے جو شخص ایسا کرے گا وہ بہت اچھا کرے گا اور جو شخص ایسا نہیں کرے گا تو اس میں کوئی گناہ نہیں۔ جو شخص سرمہ لگائے اسے چاہیے کہ طاق مرتبہ سلائی پھیرے، جو شخص ایسا کرے گا وہ بہت اچھا کرے گا اور جو شخص ایسا نہیں کرے گا تو اس میں کوئی گناہ نہیں) آپ نے گناہ کی نفی کر دی اس لیے یہ حدیث ڈھیلے استعمال کرنے کی عدم فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حرج یا گناہ کی نفی اس شخص کے لیے کی گئی ہے جو ڈھیلوں کی بجائے پانی استعمال کرتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے ایک تو یہ کہ آپ نے استجمار یعنی ڈھیلے استعمال نہ کرنے کی اجازت دے دی تھی اور پانی کے استعمال کا کوئی ذکر نہیں کیا تھا۔

اس لیے اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس سے ڈھیلے چھوڑ کر پانی سے استنجا کرنا مراد ہے تو وہ کسی دلالت کے بغیر حدیث کی تخصیص کرتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معترض کی بات قبول کر لی جائے تو اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کے ارشاد کا فائدہ ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ یہ تو سب کو معلوم ہے کہ ڈھیلے استعمال کرنے کی بہ نسبت پانی سے استنجا کرنا افضل ہے۔ اس لیے افضل طریقے کو اختیار کرنے والے سے گناہ کی نفی کر دینے کی بات کم از کم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے تو ناممکن بلکہ محال ہے اس لیے کہ یہ کلام کو بے موقع استعمال کرنے کی ایک بہت ہی بھونڈی شکل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت سلمانؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تین سے کم پتھر یعنی ڈھیلے استعمال کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (فلیستنج بثلاثۃ احجار تین پتھروں یعنی ڈھیلوں سے استنجا کرنا چاہیے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا امر وجوب پر محمول ہوتا ہے اس لیے گزشتہ حدیث میں آپ کے قول (فلا حرج) کو ایسی صورت پر محمول کیا جائے گا جس سے امر کے ایجاب کا سقوط لازم نہ آئے۔ وہ صورت یہ ہوگی کہ آپ نے ایسے شخص سے گناہ کی نفی کر دی جس نے طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال نہ کیے ہوں بلکہ ان کی تعداد جفت کر دی ہو۔

آپ نے ایسے شخص سے گناہ کی نفی نہیں کی جو سرے سے ڈھیلے استعمال ہی نہیں کرتا یا آپ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جس میں ایک شخص ڈھیلے چھوڑ کر پانی سے استنجا کر لیتا ہے۔

آپ کے قول کو ان صورتوں پر محمول کرنے کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ امر کا مقتضیٰ یعنی ایجاب کا مفہوم باقی رہ جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم تو دونوں صورتوں کو جمع کر لیتے اور ان دونوں پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ ایک صورت دوسرے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتی۔ ہم آپ کے استنجا کے امر اور ترک استنجا کی نہی کو استحباب پر محمول کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ آپ کے ارشاد (و من لا فلا حرج) ایجاب کی نفی پر محمول کرتے ہیں۔

لیکن اگر معترض کا بیان کردہ مفہوم لیا جائے تو اس کی وجہ سے ان دونوں صورتوں میں سے ایک کا بالکلیہ اسقاط لازم آ جائے گا۔ خاص طور پر جب کہ (فلا حرج) کی ہماری روایت آیت کے متضمن معنی کے موافق بھی ہے یعنی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ترک استنجا کے باوجود نماز کی ادائیگی کا جواز موجود ہے۔

استنجا کرنا فرض نہیں ہے اور اس کے بغیر بھی نماز کا جواز ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر پانی موجود ہونے کے باوجود ایک شخص ڈھیلوں سے استنجا کر لیتا ہے یا بلا ضرورت

پانی چھوڑ کر ڈھیلے استعمال کر لیتا ہے تو سب کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جاتی ہے۔

اگر استنجا فرض ہوتا تو پھر ڈھیلوں کی بجائے پانی سے کرنا واجب ہوتا جس طرح جسم میں کسی جگہ بہت زیادہ لگی ہوئی نجاست کو صاف کرنے کا مسئلہ ہے کہ اگر اس نجاست کو ڈھیلو کے ذریعے دور کر دیا جائے اور پانی سے صاف نہ کیا جائے تو نماز درست نہیں ہوگی۔ بشرطیکہ پانی دستیاب ہو۔ اس مسئلے میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تھوڑی مقدار میں لگی ہوئی نجاست قابلِ معافی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ کے نزدیک خشک منی کو کپڑے سے کھرچ دینے کی صورت میں کپڑا پاک ہو جاتا ہے لیکن یہ چیز کثیر مقدار میں لگی ہوئی منی کے ساتھ نماز کے جواز پر دلالت نہیں کرتی۔ اسی طرح استنجا کی جگہ اس حکم کے ساتھ مخصوص ہے کہ اگر ڈھیلوں کے ذریعے اس جگہ سے نجاست کا ازالہ کر دیا جائے تو نماز جائز ہو جائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے منی کے سلسلے میں جواز کا جو حکم لگا دیا ہے اگرچہ منی بھی نجس ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فی نفسہ اس کے حکم میں شدت نہیں بلکہ نرمی ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ منی کپڑے کے جس حصے میں بھی لگ جائے اسے وہاں سے کھرچ کر صاف کر دینا جائز ہے۔

لیکن جہاں تک جسم انسانی کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں پانی یا مائع یعنی بہنے والی شے کے بغیر منی کی نجاست کا ازالہ جائز نہیں ہے اور اس بارے میں اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اسی طرح استنجا کی جگہ میں لگی ہوئی نجاست کا حکم ہے کہ اس کے ازالے کے متعلق حکم کے اندر شدت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے استنجا کی جگہ میں لگی ہوئی نجاست اور بدن کے کسی حصے میں لگی ہوئی نجاست کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اسی طرح اگر ہم سے یہ پوچھا جائے کہ ذی جرم نجاست یعنی ایسی نجاست جو جسم رکھتی ہو اگر موزے میں لگی ہوئی ہو تو خشک ہو جانے پر اسے اگر زمین پر رگڑ کر دور کر دیا جائے تو موزہ پاک ہو جائے گا لیکن اس قسم کی نجاست اگر بدن کو لگ جائے تو دھوئے بغیر پاک نہیں ہوگی۔

تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ ان دونوں صورتوں کے حکم میں انسانی جسم اور موزے کے جسم کی حالتوں میں اختلاف کی وجہ سے فرق پڑا ہے۔ اس لیے کہ موزے کا جرم یا جسم چکنا ہوتا

ہے اور اس پر لگی ہوئی نجاست کی رطوبت کو اپنے اندر جذب نہیں کرتا ہے۔ جبکہ نجاست کا جرم یا جسم کمزور اور درمیان سے متخلخل یا پوپلا ہوتا ہے اور موزے پر لگی ہوئی رطوبت کو جذب کر لیتا ہے۔ اس لیے اگر اسے کھرچ دیا جائے تو بہت تھوڑی مقدار میں موزے پر باقی رہ جاتا ہے جو قابل نظر انداز ہوتا ہے۔

اس لیے رگڑنے، کھرچنے اور دھونے کے احکامات کا تعلق یا تو نفس نجاست کے ساتھ اس کی نرمی اور سختی کی بنا پر ہوتا ہے یا اس چیز کے ساتھ ہوتا ہے جسے نجاست لگ گئی ہو اور پانی کے بغیر اسے زائل کر دینے کا امکان ہوتا ہے جس طرح تلوار کے بارے میں ہمارا قول ہے کہ اگر اسے خون لگ جائے تو خون پونچھ دینے سے تلوار پاک ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ تلوار کا جسم نجاست کو اپنے اندر جذب نہیں کرتا ہے۔ اس لیے اگر اس کی سطح پر لگی ہوئی نجاست کو صاف کر دیا جائے تو اس پر قلیل مقدار میں نجاست لگی رہ جائے گی جس کا کوئی حکم نہیں ہوگا اور اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی۔

فصل

آیا وضو میں ترتیبِ اعضا ضروری ہے؟

قول باری (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تا آخر آیت سے ان لوگوں کے قول کے بطلان پر استدلال کیا جاتا ہے جو وضو میں ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں، اسی قولِ باری سے وضو کے افعال کی تقدیم و تاخیر کے جواز پر بھی استدلال کیا جاتا ہے، وضو کرنے والے کو اس تقدیم و تاخیر کا اختیار رہتا ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، لیث بن سعد اور اوزاعی کا یہی قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ چہرہ دھونے سے پہلے بازو دھولینا یا بازوؤں سے پہلے پاؤں دھولینا جائز نہیں ہے۔ اس قول کی بنا پر امام شافعی، اجماعِ سلف اور اجماعِ فقہاء سے کٹ کر رہ گئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ اور حضرت ابوہریرہ سے یہ قول مروی ہے کہ جب میں وضو مکمل کرلوں تو مجھے اس کی پرواہ نہیں ہوتی کہ میں نے اپنے کس عضو سے وضو کی ابتدا کی تھی۔

جہاں تک ہمیں علم ہے سلف اور خلف میں سے کسی بھی فرد سے امام شافعی جیسا قول منقول نہیں ہے۔ قول باری (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تا آخر آیت تین وجوہ سے ترتیب کی فرضیت کے سقوط پر دلالت کرتا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ظاہر آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اعضا کے دھولینے پر نماز کا جواز ہوجاتا ہے اور ترتیب کی شرط نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ آیت میں مذکورہ حرف واؤ اہل لغت کے نزدیک ترتیب کا موجب نہیں ہے۔ مبرد اور ثعلب دونوں نے یہی بات کہی ہے۔

انھوں نے مزید کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے "رَأَيْتُ زَيْدًا وَعَمْرًا (میں نے زید اور عمرو کو دیکھا) تو اس کے اس قول کی وہی حیثیت ہوگی اگر وہ یہ کہے رأيت الزيدين يا رأيتهما (میں نے دونوں زید کو دیکھا یا میں نے دونوں کو دیکھا) اہل لغت کی اسی طرح کہنے کی عادت ہوتی

ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی کا یہ فقرہ سن لے۔" رایتُ زیداً و عمروًا تو وہ کبھی یہ نہیں سوچے گا کہ کہنے والے نے عمرو سے پہلے زید کو دیکھا ہے بلکہ یہ ممکن ہوگا کہ اس نے دونوں کو ایک ساتھ دیکھ لیا ہو یا زید سے پہلے عمرو کو دیکھا ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہے۔ فقہاء کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے۔" میں اگر گھر میں داخل ہوگیا تو میری بیوی کو طلاق، میرا غلام آزاد اور مجھ پر صدقہ لازم"، پھر وہ گھر میں داخل ہو جائے تو اس پر یہ تینوں چیزیں بیک وقت لازم ہو جائیں گی۔ ایسا نہیں ہوگا کہ ایک چیز دوسری چیز سے پہلے لازم ہوگی۔

یہی صورت حال یہاں بھی ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (لا تقولوا ماشاء اللہ و شئتُ ولکن قولوا ما شاء اللہ ثم شئتُ۔ یہ نہ کہو کہ جو اللہ نے اور میں نے چاہا بلکہ یوں کہو جو اللہ نے چاہا پھر میں نے چاہا) اگر حرف واؤ ترتیب کا موجب ہوتا تو یہ حرف ثُمّ کے قائم مقام ہو جاتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دونوں کے درمیان فرق کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں ترتیب کا ایجاب نہیں ہے تو جو شخص اس کے ایجاب کی بات کرے گا وہ آیت کا مخالف شمار ہوگا اور آیت میں ایسے مفہوم کا اضافہ کرنے والا بن جائے گا جو آیت کا جزء نہیں ہے۔ یہ بات ہمارے نزدیک آیت کے نسخ کی موجب بنتی ہے اس لیے کہ آیت جس چیز کی اباحت کی مقتضی ہے وجوب ترتیب کا قائل اس کی ممانعت کر رہا ہے۔ جبکہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت میں نسخ نہیں ہے۔

اس لیے ترتیب کے بغیر وضو کے افعال کی ادائیگی کا جواز ثابت ہوگیا دوسری وجہ قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) کی دلالت ہے۔ فقہاء امصار کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پاؤں دھونے کے حکم میں داخل ہے اور معنی کے لحاظ سے یہ قول باری (وَأَيْدِيَكُمْ) پر معطوف ہے۔

اور آیت کی ترتیب کچھ اس طرح ہے۔ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ (اپنے چہرے، اپنے بازو اور ٹانگیں دھولو اور اپنے سروں کا مسح کرو) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس تاویل پر الفاظ کی ترتیب مراد نہیں ہے بلکہ معنی کی ترتیب مراد ہے۔ تیسری وجہ آیت کے تسلسل میں یہ قول باری ہے (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ

مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ۔ اللہ تعالیٰ تمہارے اوپر کوئی تنگی لانا نہیں چاہتا بلکہ وہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے) یہ تفصیل دو وجوہ سے ترتیب کے سقوط پر دلالت کرتی ہے، ایک تو یہ کہ طہارت اور وضو کے جس امر تعبدی کی ہم پر ذمہ داری ڈالی گئی ہے اس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے ہم پر تنگی ڈالنے کی نفی کر دی ہے۔ جبکہ ترتیب کے ایجاب میں تنگی کا اثبات ہے نیز کشادگی اور فراخی کی نفی ہے۔

دوسری وجہ یہ قول باری ہے (وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں بتا دیا کہ ان اعضا کو دھونے کے ذریعے طہارت کا حصول اس کی مراد ہے، تو ترتیب کی غیر موجودگی میں حصول طہارت اسی طرح ہے جس طرح ترتیب کی موجودگی میں اس کا حصول ہے۔ کیونکہ اللہ کی مراد تو ان اعضاء کا دھونا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پہلی تفصیل کے مطابق ہم آپ کی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا۔ لیکن آیت اس کے ایجاب کی مقتضی ہے اس لیے حرف فاء تعقیب کے معنی ادا کرتا ہے یعنی ایک چیز دوسری چیز کے پیچھے آئے، اہل لغت کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تو آیت کے الفاظ کے تقاضے کے مطابق نماز کے لیے قیام کے متصل جو کام ہونا چاہیے وہ چہرے کا دھونا ہے پھر جب چہرہ دھونے میں ترتیب لازم ہو گی تو تمام اعضا میں بھی لازم ہو جائے گی۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ کی بنا پر غیر واجب ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ) کے متعلق سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ اس لیے کہ حقیقی معنی کا یہ تقاضا ہے کہ نماز کے لیے قیام کے بعد وضو کا ایجاب ہوتا ہے کیونکہ وضو کو قیام الی الصلوٰۃ کے لیے شرط کے طور پر ذکر کیا گیا ہے۔ اس لیے قیام کے ذکر کا اطلاق کر کے دوسرے معنی مراد لیے ہیں۔

اس میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس پر ہم گزشتہ ابواب میں روشنی ڈال آئے ہیں۔ اس بنا پر جس لفظ کی یہ کیفیت ہو تو دلالت قائم ہوئے بغیر اس سے استدلال درست نہیں ہو گا کیونکہ اس صورت میں وہ مجاز ہو گا جب حرف فاء داخل ہونے کی وجہ سے چہرہ دھونے کا ایجاب

اس امر پر مرتب نہیں ہوگا جو آیت میں مذکور ہے کیونکہ جس امر پر چہرہ دھونے کا ترتب ہوگا وہ دلالت پر موقوف ہے تو معترض کا سوال ساقط ہو جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم معترض کے اس قول کو تسلیم کرلیں کہ لفظ کے مقتضیٰ کے مطابق ترتیب کا اعتبار کرلیا جائے تو ہم اس سے یہ کہیں گے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہے تو اس صورت میں آیت کی ترتیب کچھ یوں ہوگی "اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا هذہ الاعضاء (جب تم نماز کے لیے جاؤ تو ان اعضاء کو دھولو) اس طرح تمام اعضاء کا دھونا قیام الی الصلوٰۃ پر مرتب ہوگا، صرف چہرہ خاص نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ حرف واؤ جمع کے لیے آتا ہے۔ اس طرح گویا ان اعضاء کا مجموعہ حرف فاء کے ذریعے قیام الی الصلوٰۃ پر معطوف ہوگا۔ اس صورت میں ترتیب پر تو اس کی دلالت نہیں ہوگی بلکہ یہ اسقاط ترتیب کا مقتضی ہوگا۔

ترتیب کے سقوط پر قول باری (وَاَنۡزَلۡنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوۡرًا) بھی دلالت کرتا ہے۔ طھور کے معنی مطہر کے ہیں یعنی پاک کرنے والا، اس لیے جس جگہ بھی پانی ملے اسے مطہر ہونا چاہیے اور اس کے اندر پوری طرح وہ صفت موجود ہونی چاہیے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اسے موصوف کیا ہے۔

اب جو شخص ترتیب کو واجب قرار دے گا وہ پانی کی اس صفت کو اس سے سلب کرے گا۔ الّا یہ کہ پانی کے اندر اس صفت کو سلب کرنے والی کوئی اور وجہ پیدا ہوگئی ہو۔ ترتیب کی بنا پر اس صفت کو سلب کرلینا درست نہیں ہے۔

ترتیب کی عدم فرضیت پر سنت کی جہت سے وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے حضرت رفاعہ بن رافعؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے جس میں آپ نے ایک بدو کو وضو کرنا سکھایا تھا اور اس سے فرمایا تھا (لاتتم صلوٰۃ احد من الناس حتّٰی یضع الوضوء مواضعہ ثم یکبر ویحمد اللہ کسی شخص کی نماز اس وقت تک پوری نہیں ہوسکتی جب تک وہ وضو کو اس کے مقامات پر نہ رکھے پھر اللہ اکبر کہے اور اللہ کی حمد و ثنا کرے) تا آخر حدیث۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ جب کوئی شخص وضو کو اس کے مقامات میں رکھ دے گا تو اس کا وضو جائز ہو جائے گا۔ وضو کے مقامات وہ اعضاء وضو ہیں جن کا آیت وضو کے اندر ذکر ہوا ہے۔ آپ نے ان اعضاء کو دھو لینے پر نماز کی اجازت دے دی اور ان کے دھونے

میں کسی ترتیب کا ذکر نہیں کیا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان اعضاء کو دھو لینا وضو کی تکمیل کا موجب ہے۔ اس لیے کہ دھونے والے شخص نے اس کے ذریعے وضو کو اس کے مقامات میں رکھ دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب وضو کرنے والے نے ان اعضا کے دھونے میں ترتیب کا لحاظ نہیں رکھا تو گویا اس نے وضو کو اس کے مقامات میں نہیں رکھا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا غلط ہے۔ اس لیے کہ وضو کے مقامات معلوم ہیں اور کتاب اللہ میں مذکور بھی ہیں۔

اس لیے جس طور پر بھی یہ اعضاء دھولیے جائیں وضو کو اس کے مواضع میں رکھنے کا عمل مکمل ہو جائے گا اور اس عمل کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق اس کی طہارت کی تکمیل ہو جائے گی۔

نظر اور قیاس کی جہت سے ہمارے قول پر یہ بات دلالت کرتی ہے اگر کوئی شخص بازو دھونے میں کہنی سے ابتدا کر کے ہاتھ کے گٹے کی طرف لے جائے تو اس کے وضو کے جواز پر سب کا اتفاق ہے۔ حالانکہ قول باری ہے (وَاَیۡدِیَکُمۡ اِلَی الۡمَرَافِقِ) لفظ کے حقیقی معنی کے مقتضی کے لحاظ سے جو چیز مرتب ہے جب اس میں ترتیب واجب نہیں ہوئی تو جس چیز کی ترتیب کا لفظ تقاضا ہی نہیں کرتا اس کا جائز ہو جانا زیادہ مناسب بات ہے۔

یہ ایک ایسی واضح دلالت ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی علت کے ذکر کی ضرورت نہیں جو ان دونوں صورتوں کی جامع بنتی ہو۔ اس لیے کہ ہمارے بیان کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ وضو میں ترتیب مقصود نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو لفظ جس چیز کی ترتیب کا مقتضی تھا اس کا مرتب ہونا اولیٰ ہوتا۔ نیز اس طرح بھی قیاس کرنا درست ہے کہ کہنی اور ہاتھ کا گٹا دونوں اعضائے وضو میں۔ جب ایک میں ترتیب ساقط ہو گئی تو دوسرے میں ترتیب کا ساقط ہونا بھی واجب ہو گیا۔

نیز جب نماز اور زکوٰۃ میں ترتیب واجب نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لیے یہ جائز ہے کہ ایک کا سقوط ہو جائے اور دوسری کی فرضیت باقی رہے تو وضو کے اندر ترتیب کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس میں بھی یہ جائز ہے کہ کسی بیماری کی بنا پر دونوں پیروں کو دھونے کا حکم ساقط ہو جائے اور چہرے وغیرہ کے دھونے کی فرضیت باقی رہے۔ نیز جب اعضائے وضو کو دھونے کے اندر اکٹھا کر لینا کوئی امر محال نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ ان کے دھونے میں

ترتیب کا وجود نہ ہو جس طرح تمام نماز اور زکوٰۃ میں ترتیب کا وجوب نہیں ہوتا۔

حضرت عثمانؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اس طرح وضو کیا کہ پہلے چہرہ، بازو اور پاؤں دھوئیے اور اس کے بعد سر کا مسح کیا، پھر فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح وضو کرتے دیکھا ہے۔"

اگر ترتیب کے قائلین اس روایت سے استدلال کریں جس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضا ئے وضو ایک ایک مرتبہ دھونے کے بعد فرمایا (ھذا وضوء من لایقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ) تو اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ترتیب پر دلالت کرتی ہو۔

یہ زید العمی کی روایت ہے جو انھوں نے معاویہ بن قرہ سے نقل کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اعضائے وضو ایک ایک دھونے کے بعد درج بالا جملہ ارشاد فرمایا۔ اسی روایت میں یہ بھی ذکر ہے کہ آپؐ نے پھر وضو کیا اور اس مرتبہ اعضائے وضو دو دو دفعہ دھوئے، اس کے بعد زید العمی نے پوری روایت بیان کی لیکن یہ ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترتیب کے ساتھ اعضائے وضو دھوئے تھے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آپ نے پہلے دونوں بازو دھوئے ہوں اس کے بعد چہرہ دھویا ہو یا اس سے پہلے سر کا مسح کر لیا ہو، جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ آپ نے ترتیب کے ساتھ اعضائے وضو دھوئے تھے اس کے لیے کسی روایت کے بغیر اس کا اثبات ممکن نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث سے ترک ترتیب کے معنی نکالنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ آپ خود اس بات کے قائل ہیں کہ ترتیب مستحب ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مستحب کو ترک کر کے مباح کو اختیار کر لینا جائز ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعلیم کے طور پر یہ وضو غیر مرتب طریقے پر کیا ہو۔

جس طرح آپ نے مغرب کی نماز ایک دفعہ مؤخر کر کے پڑھی تھی اور یہ بات تعلیماً کی گئی تھی جبکہ برس کے بارہ مہینے مغرب کی نماز میں تعجیل مستحب ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب آپ نے ترتیب کے ساتھ وضو نہیں کیا تھا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ غیر مرتب طریقے سے وضو کرنا واجب ہو جائے۔ کیونکہ آپ نے فرمایا تھا (ھذا وضوء من لا یقبل اللہ لہ صلوٰۃ الا بہ۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم یہ بات قبول کر لیتے اور اس کے ساتھ یہ کہتے کہ لفظ اس طریقے سے وضو کی ادائیگی کے وجوب کا مقتضی ہے جس کی طرف معترض نے اشارہ کیا ہے یعنی ترتیب کے بغیر، لیکن ہم نے ایک دلالت کی بنا پر جو معترض کے سوال کو ساقط کر دیتی ہے وضو کی ترتیب کے ساتھ ادائیگی کو جائز قرار دیا، تو بھی ہماری بات درست ہوتی۔

لیکن ہم تو یہاں یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (ھذا وضوء) میں اشارہ اعضائے وضو دھونے کی طرف ہے نہ کہ ترتیب کی طرف۔ اس بنا پر اس میں ترتیب کو کوئی دخل نہیں ہے۔

اگر یہ حضرات اس روایت سے استدلال کریں جس میں منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوہ صفا پر چڑھ کر فرمایا (نبدأ بما بدأ اللہ بہ، ہم بھی اسی جگہ سے سعی کی ابتدا کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے ابتدا کی ہے) اس میں حکم اور لفظ دونوں کی ترتیب کا عموم ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ ترتیب کا موجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضرین سے اسے بیان کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی جبکہ وہ سب اہل زبان تھے۔

اس حدیث کے الفاظ میں صفا اور مروہ کے درمیان ترتیب پر کوئی دلالت نہیں ہے تو دوسری باتوں میں ترتیب پر اس کی کس طرح دلالت ہو سکتی ہے کیونکہ حدیث میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے اس کام کی خبر دی ہے جو آپ کرنا چاہتے تھے یعنی صفا سے سعی کی ابتدا، اور جو کام آپ کرنے کا ارادہ رکھتے تھے اس کی خبر دینا وجوب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

جس طرح آپ کا کوئی کام کر لینا وجوب کا مقتضی نہیں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اگر آپ کا یہ ارشاد وجوب کا مقتضی ہوتا تو اس ایجاب کا دائرہ صرف اس کام تک محدود ہوتا جس کی آپ نے خبر دی اور پھر اسے سرانجام دے دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (نبدأ بما بدأ اللہ بہ) دراصل اس بات کی اطلاع ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لفظاً جس امر کے ساتھ ابتدا کی ہے معنی کے لحاظ سے بھی اس کے ساتھ ہی ابتدا ہوئی ہے۔ اس لیے کہ اگر بات اس طرح نہ ہوتی تو آپ یہ نہ فرماتے کہ (نبدأ بما بدأ اللہ بہ) آپ نے یہ کہہ کر صفا سے سعی کی ابتدا مراد لی ہے۔

یہ چیز اس امر کو متضمن ہے کہ آپ نے دراصل یہ بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کے اندر بھی اسی طریقے سے ابتدا کی ہے جس طریقے سے الفاظ یعنی قول باری (إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ بے شک صفا اور مروہ اللہ کے شعائر میں سے ہیں) میں کی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے خیال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں پھر آپ فرماتے "نبدأ بالفعل بما بدأ اللہ به في اللفظ (جس چیز کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے لفظاً ابتدا کی ہے ہم فعلاً اس کے ساتھ ابتدا کرتے ہیں) اس صورت میں یہ کلام درست اور مفید مطلب قرار دیا جاتا۔

نیز ہمارے نزدیک اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آپ نے لفظ کی ترتیب کے ذریعے فعل کی ترتیب کا ارادہ کیا ہو لیکن اس سے کسی دلالت کے بغیر ترتیب کے ایجاب کا مفہوم لینا درست نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حرف ثم کے حقیقی معنی تراخی کے ہیں لیکن بعض دفعہ کلام کے اندر یہ حرف واؤ کے معنی بھی ادا کر جاتا ہے مثلاً قول باری ہے (ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا پھر وہ شخص ایمان لانے والوں میں سے ہو) یہاں معنی ہیں "اور وہ شخص ایمان لانے والوں میں سے ہو"

اسی طرح قول باری ہے (ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ پھر اللہ گواہ ہے) یہاں معنی ہیں "اور اللہ گواہ ہے" جس طرح حرف "أو" کبھی حرف واؤ کے معنوں میں آتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے۔ (إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا اگر وہ دولت مند یا فقیر ہو) اس کے معنی ہیں "اگر وہ دولت مند اور فقیر ہو)

اسی طرح زیر بحث آیت میں حرف واؤ سے ترتیب کے معنی مراد لینے میں کوئی امتناع نہیں لیکن اس صورت میں حرف واؤ مجاز ہو گا اور اسے کسی دلالت کے بغیر اس معنی پر محمول کرنا درست نہیں ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ایک مرتبہ یہ پوچھا گیا کہ آپ حج سے پہلے عمرہ کر لینے کا کیسے حکم دیتے ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ اللہ کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) اس کے جواب میں حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا "تم لوگ آیت میراث میں کس طرح قرأت کرتے ہو۔ وصیت کو دین سے پہلے یا دین کو وصیت سے پہلے" لوگوں نے کہا کہ قرأت میں وصیت کو پہلے پڑھتے ہیں۔ آپ نے پوچھا: پھر عملی طور پر تم کس چیز سے ابتدا کرتے ہو" لوگوں نے کہا دین سے" یہ سن کر آپ نے فرمایا: یہی تمہارے سوال کا جواب ہے"

اگر اہلِ عرب کی زبان میں فعل کے اندر وہی ترتیب نہ ہوتی جو لفظ کے اندر ہے تو لوگ حضرت ابن عباس سے یہ سوال نہ کرتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سائل کے قول سے کس طرح استدلال درست ہو سکتا ہے جب کہ وہ اس آیت سے ناواقف نظر آتا ہے جس میں ترتیب موجود ہے اور اس کے متعلق اہلِ لغت کے درمیان کوئی اختلاف نہیں وہ آیت یہ قول باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ جو شخص حج کی آمد تک عمرہ ادا کرنے کا فائدہ اٹھالے)

یہ الفاظ لامحالہ عمرہ پر حج کی ادائیگی کی ترتیب اور حج پر عمرہ کی تقدیم کو واجب کرتے ہیں۔ جو شخص اس بات سے جاہل ہو تو قول باری (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) میں الفاظ کے حکم کے متعلق اس کی جہالت کا کوئی شکوہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر معترض کو یہ کہاں سے معلوم ہو گیا کہ سائل اہلِ زبان تھا، ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی نومسلم عجمی ہو اور اہلِ زبان سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

اب معترض خود ہی فیصلہ کرے کہ کونسی بات اولیٰ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول کہ لفظ کی ترتیب فعل کی ترتیب کی موجب نہیں ہے یا اس سائل کا قول۔ اگر ترتیب کے قائلین کے قول کو ساقط کرنے کے لیے حضرت ابن عباسؓ کے اس قول کے سوا اور کوئی دلیل نہ ہوتی پھر بھی آپ کا یہ قول ہی اس کے لیے کافی ہو جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے (ابدءوا بما بدأ اللہ بہ جس چیز سے اللہ نے ابتدا کی ہے تم بھی اسی سے ابتدا کرو) اور قول باری ہے (اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْاٰنَهُ. فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهُ یہ تو ہمارے ذمہ ہے اس کا جمع کر دینا اور اس کا پڑھوانا، اس لیے جب ہم اسے پڑھنے لگیں تو آپ اس کے تابع ہو جایا کیجیے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد امر کی صورت میں ہے جو اس چیز سے ابتدا کرنے کا مقتضی ہے جس سے اللہ نے لفظاً اور حکم دونوں میں ابتدا کی ہے اور قول باری (فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهُ) میں اسی ترتیب سے اتباع کے عموم کا لزوم ہے جس ترتیب سے الفاظ کا ورود ہوا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد صفا اور مروہ کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ حاضرین میں سے بعض نے پورا واقعہ درست طریقے سے نقل کر دیا اور بعض نے صرف سبب کے ذکر کو یاد رکھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (ابدءوا بما بدأ اللہ بہ) کو روایت کر دینے پر اکتفا کر لیا۔

اب ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ اسے دو الگ الگ روایت قرار دیں اور اسے دو الگ الگ

حالتوں کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ثابت کریں الا یہ کہ کوئی دلالت موجود ہو جو اس کی موجب بن رہی ہو۔ نیز ہم بھی اسی چیز سے ابتدا کرتے ہیں جس کے ساتھ اللہ نے ابتدا کی ہے۔

ہمارے اور مخالفین کے درمیان بحث تو اس پر چل رہی ہے کہ الفاظ کے اندر جس چیز کے ساتھ ابتدا کی گئی ہو کیا فعل کے اندر بھی اللہ کی وہی مراد ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم یہ ثابت کر دیں کہ حکم کے اندر بھی ترتیب اللہ کی مراد ہے تاکہ ہم بھی اس کے ساتھ ابتدا کریں۔

قول باری (فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ) کا بھی یہی جواب ہے۔ اس لیے کہ پڑھنے میں اتباع کا مفہوم یہ ہے کہ ہم قرآن کی ابتدا اس کی ترتیب، اس کے نظام اور تسلسل کے مطابق کریں۔ ہم پر یہ واجب ہے کہ ہم قرآن کے حکم کی جمع اور ترتیب وغیرہ کے سلسلے میں اس کی مراد و منشا کے مطابق ابتدا کریں۔

لیکن معترض جب ایسے امور میں ترتیب کو واجب کرتا ہے جن میں قرآن کی مراد ترتیب کی مقتضی نہیں ہوتی تو ایسا کر کے وہ (فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ) پر عمل پیرا نہیں ہوتا۔ یاد رہے کہ لفظ کی ترتیب فعل کی ترتیب کو واجب نہیں کرتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن تالیفِ الفاظ اور حکم دونوں کا نام ہے اس لیے ہم پر دونوں باتوں میں اس کی اتباع لازم ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قرآن دراصل اس چیز کا نام ہے جس کی تلاوت کی جائے خواہ حکم ہو یا خبر اس لیے ہم پر تلاوت کے اندر اس کی اتباع واجب ہے۔

لیکن لفظ کی ترتیب کے مطابق فعل کی ترتیب مراد لینا تو اس کا مرجع دراصل وہ امر ہوتا ہے جو لغت اور زبان کا مقتضی ہو لیکن لغت میں لفظ کی ترتیب کے مطابق اس فعل کی ترتیب کا ایجاب نہیں ہوتا جس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قرآن مجید کا ایک بڑا حصہ احکام لے کر نازل ہوا پھر اس کے بعد دوسرے احکام بھی نازل ہوئے۔

لیکن تلاوت کی تقدیم نازل شدہ احکامات پر پہلے احکام کی تقدیم کی موجب نہیں بنی اور ہمیں معلوم ہے کہ نظم قرآن اور سورتوں نیز آیتوں کی ترتیب میں کوئی تغیر و تبدل سرے سے جائز ہی نہیں لیکن یہ چیز ان آیات میں بیان کردہ احکامات میں اس ترتیب کی موجب نہیں ہے جو ترتیب ان آیات کی تلاوت کی ہے۔ اس وضاحت سے معترض کے سوال کا سقوط کھل کر سامنے آگیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے حرف واؤ کے ذریعے ترتیب کا اثبات کیا ہے۔ اگر کوئی شخص

اپنی بیوی سے کہے "انت طالق وطالق وطالق" (تجھے طلاق، طلاق اور طلاق ہے) جبکہ ابھی دخول نہ ہوا ہو یعنی خلوت صحیحہ کا موقعہ میسر نہ آیا ہو تو اس صورت میں آپ پہلی طلاق کا اثبات کر دیتے ہیں اور پھر دوسری اور تیسری طلاق کو واقع نہیں کرتے۔

اس طرح آپ حرف واؤ کو لفظ کے حکم کے مطابق مرتب تسلیم کرتے ہیں اسی طرح قول باری (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) تا آخر آیت میں ان اعضاء کا نظام تلاوت کی ترتیب کے مطابق ایجاب ترتیب آپ پر لازم آتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق کے مسئلے میں ہم نے معترض کی ذکر کردہ وجہ کی بنا پر کہ حرف واؤ ترتیب کا مقتضی ہے دوسری طلاق سے قبل پہلی واقع نہیں کی۔ ہم نے دوسری طلاق سے قبل پہلی طلاق صرف اس بنا پر واقع کی کہ شوہر نے یہ طلاق کسی شرط کے ساتھ مشروط کیے بغیر اور کسی وقت کی طرف اس کی نسبت کیے بغیر دی تھی۔ اس صورت میں دی گئی طلاق کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ واقع ہو جاتی ہے اور اس میں کسی اور حالت کا انتظار نہیں کیا جاتا۔ جب پہلی طلاق واقع ہو گئی اور واقع بھی اس وجہ سے ہوئی کہ اس نے الفاظ میں اس کے ساتھ ایقاع کیا تھا، پھر دوسری طلاق واقع کر دی تو یہ دوسری طلاق اس پر اس وقت واقع ہوتی جب وہ اس کی زوجیت سے نکل چکی تھی، اس لیے یہ دوسری طلاق اس پر واقع نہیں ہوتی۔

دوسری طرف قول باری (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) کے ذریعے چہرے کا دھونا بازو دھونے سے قبل واقع نہیں ہوا اور نہ ہی بازو کا دھونا سر کے مسح سے پہلے وجود میں آیا اس لیے کہ اعضائے وضو میں سے بعض کا دھو لینا بے فائدہ ہوتا ہے اور تمام اعضاء دھو لینے کے بعد ہی اسے کوئی حکم لاحق ہوتا ہے۔ اس طرح تمام اعضا کا ایک ساتھ دھو لینا لفظ کے حکم کے تحت واجب قرار پایا اس لیے لفظ ترتیب کا مقتضی نہیں ہوا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر پہلی، دوسری اور تیسری طلاق کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیتا اور یوں کہتا: "انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار" (تجھے طلاق، طلاق، طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو گھر میں داخلے کے بغیر ان میں سے کوئی طلاق واقع نہ ہوتی۔ اس لیے کہ شوہر نے ہر طلاق کے ساتھ دخول کی وہی شرط عائد کی تھی جو دوسری کے ساتھ لگائی تھی جس طرح اعضائے وضو میں سے ہر عضو کے دھونے کے ساتھ دوسرے اعضاء دھونے کی شرط لگی ہوئی ہے۔

اہل علم کا اس شخص کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے جو اپنی بیوی سے کہے "ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق" (اگر تو اس گھر میں اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق)

عورت دوسرے گھر میں داخل ہوئی پھر پہلے گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جائے گی اور شوہر کا "ھذہ ھذہ" کا قول اس بات کا موجب نہیں ہو گا کہ جس شرط کے ساتھ شوہر نے طلاق پڑ جانے کو مشروط کیا ہے اسے پورا کرنے کے لیے بیوی کا پہلے گھر میں پہلے داخل ہونا ضروری ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا یقبل اللّٰہ صلوٰۃ احدکم حتی یسبغ الوضوء فیغسل وجھہ ثم یدیہ ثم یمسح راسہ ثم یغسل رجلیہ۔ اللہ تعالیٰ تم میں سے کسی کی نماز اس وقت تک قبول نہیں کرے گا جب تک وہ پوری طرح وضو نہ کرے، پہلے اپنا چہرہ دھوئے، پھر دونوں بازو پھر سر کا مسح کرے اور پھر پاؤں دھوئے) حرف ثُمَّ ترتیب کا مقتضی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات کا قائل یا تو جاہل ہے یا جان بوجھ کر کذب بیانی کر رہا ہے، میرا غالب گمان یہ ہے کہ قائل جان بوجھ کر کذب بیانی سے کام لے رہا ہے اس لیے کہ یہ روایت وہی ہے جسے علی بن یحییٰ بن خلاد نے اپنے والد اور انھوں نے اپنے چچا رفاعہ بن رافع سے نقل کی ہے۔

یہ حدیث کئی اور طرق سے بھی روایت ہوئی ہے، لیکن کسی ایک میں بھی معترض کی ذکر کردہ ترتیب مذکور نہیں ہے اور نہ ہی اعضائے وضو کو ایک دوسرے پر حرف ثُمَّ کے ذریعے عطف کیا گیا ہے۔ اس روایت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے (یغسل وجھہ ویدیہ ویمسح براسہ ورجلیہ الی الکعبین۔

ایک سند کے واسطے سے روایت کے الفاظ یہ ہیں (حتی یضع الطھور مواضعہ) یہ الفاظ ترک ترتیب کے جواز کے مقتضی ہیں۔ جہاں تک اعضائے وضو کو حرف ثُمَّ کے ذریعے ایک دوسرے پر عطف کرنے کا تعلق ہے تو کسی نے بھی اس کی روایت نہیں کی ہے اور نہ ہی کسی ضعیف یا قوی سند کے واسطے یہ روایت ہوئی ہے۔

علاوہ ازیں اگر حدیث کے ذریعے یہ بات مروی بھی ہوتی تو اسے قرآن کے بالمقابل پیش کر کے اس کے ذریعے نص قرآنی میں اضافہ اور اس کے نسخ کا ایجاب جائز نہ ہوتا اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن میں ترتیب کا ایجاب نہیں ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے ترتیب کا اثبات ہمارے بیان کردہ اسباب کی بنا پر جائز نہیں ہو گا۔

غسل جنابت کا بیان

قول باری (وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا، اگر تم جنابت کی حالت میں ہو تو اچھی طرح پاک ہو جاؤ) ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جنابت ایک شرعی اسم ہے جو غسل کے بغیر نماز کی ادائیگی، قرآن کی قرأت قرآن کو چھونے اور مسجد میں داخل ہونے سے اجتناب کے لزوم کے معنی ادا کرتا ہے جس شخص کو ان امور سے اجتناب کا حکم مل جائے گا اور غسل پر اس کا خاتمہ موقوف ہو گا اسے جنبی کہا جائے گا جنابت کی حالت اس وقت طاری ہوتی ہے جب مادۂ منویہ شہوت کے ساتھ کود کر خارج ہو یا کسی انسانی فرج یا دبر میں عضو تناسل کو داخل کیا گیا ہو، فاعل اور مفعول دونوں پر جنابت کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

اگرچہ حیض اور نفاس کی وجہ سے بھی ان باتوں کی ممانعت ہو جاتی ہے جن کی جنابت کی وجہ سے ہوتی ہے لیکن جنابت کا حکم اس لحاظ سے حیض اور نفاس کے حکم سے جدا ہوتا ہے کہ ان دونوں حالتوں کی موجودگی میں ہمبستری ممنوع ہوتی ہے اور جب تک یہ دونوں حالتیں موجود ہوں اس وقت تک غسل کرنے کے باوجود طہارت حاصل نہیں ہوتی جبکہ جنبی غسل کر کے پاک ہو جاتا ہے اور جنابت کی حالت اسے ہمبستری سے بھی نہیں روکتی ۔

جنابت کی حالت والے کو جنبی کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس پر غسل کرنے تک درج بالا امور سے اجتناب کرنا لازم ہوتا ہے۔ غسل کرنے کا عمل اسے بہرحال پاک کر دیتا ہے۔ لفظ جنب اسم ہے اور اس کا اطلاق ایک پر اور جمع پر بھی ہوتا ہے ۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنی ساخت کے لحاظ سے مصدر ہے جس طرح لوگ کہتے ہیں "رجل عدل" اور "قوم عدل" نیز "رجل زور" اور "قوم زور" جبکہ یہ لفظ زیارت سے ماخوذ ہے اس طرح لفظ جنب سے یہ افعال ماخوذ ہیں "اجنب الرجل، وتجنب واجتنب" "آدمی دور ہو گیا، اس نے پہلو بچایا، اس نے اجتناب کیا" اس کا مصدر "الجنابة" اور "الاجتناب" ہے آیت

ہیں جس جنابت کا ذکر ہے اس سے دوری اور اجتناب مراد ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے۔

قول باری ہے (وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ، اور پڑوسی رشتہ دار سے اور اجنبی ہمسایہ سے) یعنی ایسا ہمسایہ جو نسب کے لحاظ سے بعید ہو۔ اس طرح شریعت میں جنابت مذکورہ بالا امور سے اجتناب کے لزوم کے لیے اسم بن گیا جبکہ اس کے اصل معنی کسی چیز سے دور رہنے کے ہیں یہ صوم کے لفظ کی طرح ہے جو شریعت میں چند امور سے رکے رہنے کے لیے اسم بن گیا ہے۔

جبکہ لغت میں اس کے اصل معنی صرف امساک یعنی رکے رہنے کے ہیں۔ لیکن شریعت میں یہ لفظ اور اس کے نظائر دوسرے اسمار شرعی جنہیں لغوی معنوں سے شرعی معنوں کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے، ان امور کے ساتھ مختص ہیں جن پر ان کا اطلاق سب کے علم میں ہے۔

اس لیے ان اسمار سے وہی معانی سمجھ میں آتے ہیں جن پر شریعت میں ان کے احکام کا استقرار عمل میں آچکا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر طہارت واجب کر دی ہے جس کے اندر جنابت کی علامت کا وجوب ہو جائے۔

چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) ایک دوسری آیت میں ارشاد ہوا۔ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا، جب تم نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ۔ نماز اس وقت پڑھنی چاہیے جب تم جانو کہ کیا کہہ رہے ہو اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الّا یہ کہ راستے سے گذرتے ہو)۔

نیز فرمایا (وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ، اور تم پر پانی اتارتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کر دے اور تم سے شیطان کی گندگی دور کر دے)۔

روایت ہے کہ لوگوں کو جنابت لاحق ہو گئی اللہ تعالیٰ نے بارش برسائی جس کے ذریعے انہوں نے احتلام کے اثر کو دور کر دیا۔ غسلِ جنابت میں جسم کے ہر اس حصے تک پانی پہنچانا فرض ہے جسے تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (فَاطَّهَّرُوا) میں عموم ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسنون غسل کی کیفیت بیان فرمادی ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی ہے۔ انہیں علی بن محمد بن عبدالملک نے، انہیں محمد بن مسدد نے، انہیں عبداللہ بن داؤد نے اعمش سے، انہوں نے سالم سے کریب سے، کریب نے بیان کیا کہ انہیں حضرت ابن عباسؓ نے اپنی خالہ حضرت میمونہؓ سے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے غسلِ جنابت

کی خاطر پانی رکھا، آپ نے اپنے دائیں ہاتھ پر برتن کو ٹیڑھا کیا اور دو یا تین دفعہ اسے دھویا پھر بائیں ہاتھ سے اپنی شرمگاہ پر پانی ڈالا پھر زمین پر رگڑ کر دھولیا، پھر کلی کی، اور ناک میں پانی ڈالا اور اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھ دھوئے۔ پھر اپنے سر اور جسم پر پانی بہایا، پھر اس جگہ سے ہٹ کر اپنے پیر دھو لیے، میں نے آپ کو تولیہ پکڑایا، آپ نے تولیہ نہیں لیا اور جسم سے پانی جھاڑنا شروع کر دیا۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک بھی غسل جنابت کی یہی کیفیت ہے۔ غسل جنابت میں وضو فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) جب جنابت والا شخص غسل کر لیتا ہے تو پاک ہو جاتا ہے اور آیت کے حکم سے بھی عہدہ برآ ہو جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔ (وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا) اللہ تعالیٰ (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَأَنْتُمْ سُكَارٰى) تا قول باری نے وضو کے بغیر غسل کی اباحت کر دی۔

اس لیے جو شخص غسل کے باوجود اس کی صحت کے لیے وضو کی شرط عائد کرے گا وہ آیت کے اندر ایسی بات کا اضافہ کر دے گا جو آیت کی جز نہیں ہے۔ اور یہ بات کسی طرح بھی درست نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم اس پر کئی مقامات میں روشنی ڈال آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَإِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) تا آخر آیت۔ اس میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جو نماز کے لیے اٹھیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جنابت والا انسان جب اپنا سارا جسم دھولے گا تو وہ اعضائے وضو کو بھی دھونے والا شمار ہوگا اور آیت کے حکم سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ وہ وضو کرنے والا نیز غسل کرنے والا کہلائے گا۔ اگر اس نے غسل سے پہلے الگ سے وضو نہ بھی کیا تو غسل کے اندر اس کا وضو بھی ہو گیا اس لیے غسل کی صورت وضو سے زیادہ عام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل سے پہلے وضو فرمایا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا عمل استحباب پر دلالت کرتا ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے اس لیے کہ آپ کا ظاہر فعل ایجاب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

غسل جنابت میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی فرضیت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، لیث بن سعد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اس غسل میں یہ دونوں باتیں فرض ہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ فرض نہیں ہیں۔

قول باری (وان کنتم جنبا فاطھروا) جسم کے ان تمام حصوں کی تطہیر کے ایجاب کے لیے عموم ہے۔ جنہیں تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے اس لیے ان میں سے کسی حصے کو چھوڑ دینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جو شخص کلی نہ کرے اور نہ ناک میں پانی ڈالے اور اس کے بغیر غسل کر لے وہ طہارت حاصل کرنے والا کہلائے گا اور آیت نے اس پر جو عمل فرض کیا تھا اسے پورا کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں وہ اپنے جسم کے بعض حصوں کو پاک کر لینے والا کہلائے گا پورے جسم کو پاک کرنے والا نہیں شمار ہوگا۔

جبکہ آیت کا عموم پورے جسم کی تطہیر کا مقتضی ہے۔ اس لیے جسم کے بعض حصوں کو پاک کر کے وہ لفظ کے عموم کے موجب پر عمل کرنے والا نہیں بنے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (اقتلوا المشرکین، مشرکین کو قتل کر دو) تمام مشرکین کے لیے عموم ہے۔ اگرچہ مشرکین کا اسم صرف تین مشرکوں کو شامل ہے اس لیے کہ جمع کے اسم کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے یہی کیفیت قول باری (فاطھروا) کی بھی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ جس طرح یہ جائز نہیں کہ کوئی شخص مشرکین سے قتال کے سلسلے میں صرف تین مشرکوں سے نبرد آزما ہو جائے اور صرف تین میں ہی آیت کے حکم کو اس بنا پر منحصر سمجھے کہ مشرکین کا اسم جمع صرف تین کو ہی شامل ہوتا ہے۔

یہ اس لیے جائز نہیں کہ عموم تمام مشرکین کو شامل ہے۔ اسی طرح قول باری (فاطھروا) بھی پورے جسم کی طہارت کے لیے عموم ہے اس لیے جسم کے بعض حصوں پر اقتصار کر لینا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا) مضمضہ اور استنشاق کے بغیر غسل کے جواز کا مقتضی ہے کیونکہ اس طرح غسل کرنے والے پر مغتسل کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قول باری (فاطھروا) منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کی تطہیر کا مقتضی ہے تو ہم پر یہ واجب ہے کہ ان دونوں آیتوں پر اس آیت کے تحت عمل پیرا ہوں جس کا حکم زیادہ عام اور جس کا فائدہ زیادہ وسیع ہو۔

یہ بات جائز نہیں کہ ان دونوں پر اس آیت کے تحت عمل کیا جائے جس کا حکم زیادہ خاص ہو اس لیے کہ اس صورت میں کسی دلالت کے بغیر تخصیص لازم آئے گی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کلی کر لے اور ناک میں پانی ڈال لے وہ بھی مغتسل نہا لینے والا

کہلائے گا اس لیے پہلی آیت میں اغتسال کے ذکر سے دوسری آیت (وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا) کے مقتضیٰ کی نفی نہیں ہوتی۔

سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے۔ حارث بن وجیہ نے مالک بن دینار سے روایت کی ہے، انہوں نے محمد بن سیرین سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تحت کل شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ، ہر بال کے نیچے ناپاکی ہے اس لیے بالوں کو تر کرو اور جلد کی سطح کو صاف کرو)۔

حماد بن سلمہ نے عطا بن السائب سے روایت کی ہے، انہوں نے زاذان سے انہوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ترک موضع شعرۃ من جنابۃ لم یغسلھا فعل بھا کذا وکذا من النار، جس شخص نے غسل جنابت کے اندر بال بھر جگہ بھی دھوئے بغیر چھوڑ دی ہو جہنم کی آگ میں اس جگہ کو فلاں فلاں سزا دی جائے گی حضرت علیؓ فرماتے ہیں "یہی وجہ ہے کہ مجھے اپنے بالوں سے دشمنی ہوگئی ہے"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن النضر بن بحر اور احمد بن عبداللہ بن سابور العمری نے، ان سب کو برکۃ بن محمد الحلبی نے، انہیں یوسف بن اسباط نے سفیان ثوری سے، انہوں نے خالد الحذاء سے، انہوں نے ابن سیرین سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی کے لیے تین مرتبہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا فرض قرار دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (تحت کل شعرۃ جنابۃ فبلوا الشعر وانقوا البشرۃ، دو وجوہ سے ہمارے قول پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک تو یہ کہ ناک میں بال بھی ہوتے ہیں اور جلد بھی جبکہ منہ میں صرف جلد ہوتی ہے اس لیے حدیث ناک اور منہ کے اندرونی حصوں کو دھونے کے وجوب کی مقتضی ہے۔ حضرت علیؓ کی روایت بھی ناک کے اندرونی حصے کے دھونے کو واجب کرتی ہے اس لیے کہ ناک کے اندر بال ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آنکھ میں بھی تو بال ہوتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے جبکہ حکم کا تعلق ان باتوں کے ساتھ ہوتا ہے جو زیادہ عام اور اکثر پیش آنے والی ہوں شاذ و نادر چیزوں کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔

علاوہ ازیں ہم نے اس حکم سے اجماع کی بنا پر آنکھوں کی تخصیص کر دی ہے۔ تاہم تخصیص کی وجہ دلالت پر بحث کرنا دراصل زیر بحث مسئلے سے باہر نکل جانے کے مترادف ہے۔

دوسری طرف جب تک تخصیص کی دلالت قائم نہیں ہو جاتی اس وقت تک حکم کا عموم اپنی جگہ محفوظ رہے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ غسل جنابت کرتے وقت اپنی آنکھوں میں پانی ڈالا کرتے تھے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا فعل وجوب کے طور پر نہیں ہوتا تھا۔

طہارت کے معاملے میں آپ نے اپنے اوپر ایسے امور لازم کر رکھے تھے جنہیں خود واجب نہیں سمجھتے تھے اور اس معاملے میں تکلیفیں جھیلنے کے عادی تھے۔ مثلاً آپ ہر نماز کے لیے وضو کرتے تھے اور اسی طرح احتیاطاً بہت سے دوسرے افعال کرتے، وجوب کے طور پر نہیں کرتے تھے۔ یوسف بن اسباط کی جس روایت کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ مضمضہ اور استنشاق کی فرضیت کے ایجاب پر نص ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دفعہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو فرض قرار دیا ہے جبکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر حدیث تین دفعہ کی فرضیت کا مقتضی ہے لیکن دو دفعہ کی فرضیت کے سقوط پر دلالت قائم ہو چکی ہے اور لفظ کا حکم صرف ایک مرتبہ کے لیے باقی رہ گیا ہے۔

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ غسل جنابت میں جسم کے ان ظاہر و باطن حصوں کو دھونا فرض ہے جنہیں تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔

اس کی وجہ وہ دلالت ہے جو اس بات کی مقتضی ہے کہ نہانے والے پر اپنے بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا فرض ہے اس لیے کہ نجاست لگنے کی صورت میں انہیں بھی تطہیر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔ اس علت کی بنا پر منہ اور ناک کے داخلی حصوں کی تطہیر بھی نہانے والے پر لازم ہو گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس علت کی بنا پر آنکھوں کے اندرونی حصے کی تطہیر بھی ضروری ہو گی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آنکھوں کے اندرونی حصے کو نجاست لگ جائے تو اس کی تطہیر لازم نہیں ہوتی۔ ابوالحسن اسی طرح کہا کرتے تھے نیز آنکھوں کے داخلی حصے میں بشرہ یعنی چمڑی اور جلد نہیں ہوتی جبکہ جنابت میں جلد کی تطہیر ضروری ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب آنکھوں کا داخلی حصہ آنکھوں کا باطن ہے اور غسل جنابت میں اس کی تطہیر ضروری نہیں ہوتی تو اس سے یہ لازم ہو گیا کہ منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کی تطہیر بھی ضروری اور فرض قرار نہ دی جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آنکھوں کا داخلی حصہ آنکھوں کا باطن کہلاتا ہے یوں گویا اگر معترض باطن سے وہ حصہ مراد لیتا ہو جس پر دو پلکیں بند ہوتی ہیں تو یہ بات بغلوں کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے اس لیے بغل کا حصہ وہ ہوتا ہے جس پر بازو جسم کے بالمقابل حصے سے چپکا ہوا ہوتا ہے۔ اور غسلِ جنابت میں ان کی تطہیر کے لزوم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

ہم نے غسلِ جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کو واجب قرار دیا ہے۔ اس سے ہم پر وضو میں بھی ان کے ایجاب کا لزوم عائد نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ ہے کہ ایجابِ وضو کی آیت صرف چہرہ دھونے کی مقتضی ہے اور چہرہ اس حصے کو کہتے ہیں جو تمہارے سامنے آتا ہو اس لیے چہرہ دھونے کا حکم منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کو شامل نہیں ہے۔

جبکہ غسلِ جنابت کی آیت نے پورے جسم کی تطہیر لازم کر دی ہے اور اس میں کوئی تخصیص نہیں کی ہے اس لیے ہم نے ان دونوں آیتوں پر اسی طرح عمل کیا جس طرح یہ وارد ہوئی تھیں۔

نظر اور قیاس کی جہت سے ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ وضو میں ظاہر کا دھونا فرض ہے۔ باطن کا نہیں اس کی دلالت یہ ہے کہ وضو میں ہم پر بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا لازم نہیں ہوتا اس لیے منہ اور ناک کے اندرونی حصوں کی تطہیر لازم نہیں۔ جبکہ جنابت میں بشرہ یعنی چمڑی اور جلد کے باطن کی تطہیر بھی ضروری ہوتی ہے۔ اس کی بنیاد اس دلالت پر ہے کہ اس پر بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا لازم ہوتا ہے۔

اس بنیاد پر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (عشر من الفطرۃ خمس فی الرأس وخمس فی البدن، دس باتیں سنت میں سے ہیں، پانچ سر میں اور بقیہ پانچ پورے جسم میں ہیں) کی تاویل کرتے ہیں۔ آپ نے سر والی پانچ باتوں میں مضمضہ اور استنشاق کا ذکر کیا ہے۔ ہم اس قول کو طہارتِ صغریٰ یعنی وضو میں اس پر محمول کرتے ہیں کہ یہ مسنون ہیں اور وضو اور غسلِ جنابت کے درمیان اسی بنا پر فرق کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تیمم کا بیان

قولِ باری ہے (وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ۔ اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی رفع حاجت سے آیا ہو یا تم نے عورتوں کا لمس کیا ہو تو پاک مٹی سے تیمم کرلو)۔

یہ آیت اس مریض کے حکم پر جسے پانی استعمال کرنے کی صورت میں نقصان کا اندیشہ ہو اور اس مسافر کے حکم پر مشتمل ہے جسے پانی نہ ملے اور جنابت یا حدث لاحق ہو جائے۔ اس لیے کہ قولِ باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) میں حدث کے حکم کا بیان ہے کیونکہ غائط پست زمین کا نام ہے جہاں لوگ رفع حاجت کے لیے جاتے تھے۔

اس لیے یہ لفظ حدث سے کنایہ ہوگا اور قولِ باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) پانی نہ ملنے کی صورت میں جنابت کے حکم کو بیان کرتا ہے، انشاء اللہ ہم اس استدلال پر مزید روشنی ڈالیں گے۔

ظاہر قولِ باری (اِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى) اپنے عموم کی بنا پر تمام مریضوں کے لیے تیمم کی اباحت پر دلالت کرتا اگر بعض مریض مراد لینے پر دلالت قائم نہ ہو جاتی چنانچہ حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ اس سے چیچک میں مبتلا مریض اور ایسے مریض مراد ہیں جن کے لیے پانی کا استعمال نقصان دہ ہوتا ہے۔

تاہم اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس مریض کو پانی کا استعمال نقصان نہ پہنچائے پانی کی موجودگی میں اس کے لئے تیمم مباح اور جائز نہیں ہے۔ مریض کے لیے تیمم کی اباحت اس مفہوم کو متضمن نہیں ہے کہ پانی موجود نہ ہو بلکہ اس مفہوم کو متضمن ہے کہ پانی کے استعمال سے اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰى اَوْ عَلٰى سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ

فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا)۔

اللہ تعالیٰ نے پانی کی عدم موجودگی کی شرط لگائے بغیر مریض کے لیے تیمم کی اباحت کردی۔ پانی کی عدم موجودگی دراصل مسافر کے لیے شرط ہے مریض کے لیے نہیں۔ اس لیے کہ اگر پانی کی عدم موجودگی کو مریض کے لیے تیمم کی اباحت کی شرط قرار دی جائے تو اس کے نتیجے میں مریض کے ذکر کا فائدہ ساقط ہو جائے گا اس لیے کہ اگر پانی کی عدم موجودگی مریض اور مسافر کے لیے تیمم کی اباحت اور نماز کے جواز کی علت ہوتی تو پانی کی عدم موجودگی کے ذکر کے ساتھ مریض کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ تیمم کی اباحت اور اس کی ممانعت کے سلسلے میں بیماری کو کوئی دخل نہ ہوتا اس لیے کہ تیمم کی اباحت کا حکم اس صورت میں پانی کی غیر موجودگی کے ساتھ متعلق ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ سفر کی حالت کا ذکر جائز ہو گیا اگرچہ تیمم کے حکم کا تعلق سفر کے ساتھ نہیں بلکہ پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ ہے اس لیے کہ مسافر کو پانی ملنے کی صورت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہوتا تو اس میں پھر کوئی امتناع نہیں کہ مریض کے لیے تیمم کی اباحت پانی کی عدم موجودگی کی حالت پر موقوف کردی جائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا مسافر کا صرف اس لیے ذکر ہوا کہ عام حالات اور اکثر اوقات کے اندر سفر میں پانی معدوم ہوتا ہے۔ اس لیے سفر کا ذکر دراصل اس حالت کا اظہار ہے جس میں اکثر اوقات اور عام حالات میں پانی موجود نہیں ہوتا۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا قطع فی الثمر حتی یاویہ الجرین، جب تک درخت کا پھل کھلیان میں نہ پہنچ جائے اس وقت تک اسے چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ آپ کے ارشاد کا مقصد یہ نہیں ہے کہ اگر یہی پھل کسی کوٹھڑی یا مکان کے احاطے میں رکھ دیئے جائیں تو ان کا حکم بھی یہی ہو گا۔

بلکہ آپ کا مقصد یہ ہے کہ درخت میں لگے ہوئے پھل پختگی کی حالت کو پہنچ جائیں۔ کھانے کے قابل ہو جائیں اور جلد خراب نہ ہو سکتے ہوں اور پھر وہ محفوظ مقام پر پہنچا دیئے جائیں۔ کھلیان ان کے لیے محفوظ مقام ہوتا ہے اس لیے آپ نے اس کا ذکر کر دیا۔ یا جس طرح آپ کا یہ ارشاد ہے (فی خمس وعشرین بنت مخاض، پچیس اونٹوں کی زکوٰۃ میں ایک بنت مخاض دی جائے گی) آپ کی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ اونٹنی کا جو مادہ بچہ زکوٰۃ میں دیا جائے اس کی ماں کو دردِ زہ ہو اور وہ بچہ جننے والی ہو بلکہ اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ اس مادہ بچے کا ایک سال پورا

ہو چکا ہو اور اس وقت وہ دوسرے سال میں ہو۔

چونکہ عام حالات میں دوسرے سال کے دوران اس بچے کی ماں دوسرا بچہ جننے والی ہوتی ہے اس لیے آپ نے بنت مخاض کے لفظ سے اس کی تعبیر کی۔ اسی طرح زیر بحث آیت میں پانی کی غیر موجودگی کے ساتھ مسافر کے ذکر کا وہ فائدہ ہے جس کی طرف ہم نے درج بالا سطور میں اشارہ کیا ہے۔ مریض کے ساتھ یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ پانی کی عدم موجودگی کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے مراد وہ ضرر اور نقصان ہے جو پانی کے استعمال کی وجہ سے مریض کو پہنچ سکتا ہے۔

آیت کے لفظ کا عموم مریض کے لیے ہر حالت میں تیمم کے جواز کا مقتضی ہوتا۔ اگر سلف سے یہ مروی نہ ہوتا اور اس پر فقہاء کا اختلاف نہ ہوتا کہ ایسی بیماری جس کے ہوتے ہوئے پانی کا استعمال نقصان دہ نہیں ہوتا، اس میں مریض کے لیے تیمم جائز نہیں ہوتا ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جس شخص کو غسل کرنے کی صورت میں ٹھنڈ لگ جانے کا خدشہ ہو اسے تیمم کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ ایسے شخص کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

حضرت عمرو بن العاصؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے پانی موجود ہونے کے باوجود ٹھنڈ لگ جانے کے خدشے کے پیش نظر تیمم کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کے اس فعل کو جائز قرار دیا تھا اور اس کی تردید نہیں فرمائی تھی۔ فقہاء اس پر متفق ہیں کہ سفر کی حالت میں ٹھنڈ لگ جانے کے اندیشے کے پیش نظر پانی موجود ہونے کے باوجود مسافر کو تیمم کر لینے کی اجازت ہے۔

اس لیے قیام کی حالت میں بھی اسی حکم کا ہونا واجب ہے، کیونکہ اس حالت میں بھی وہ علت موجود ہوتی ہے۔ جو سفر کی حالت میں تیمم کی اباحت کا سبب بنتی ہے۔ اور جس طرح سفر اور حضر کے اندر بیماری کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا اسی طرح ٹھنڈ کی وجہ سے پانی کے استعمال کی صورت میں ضرر پہنچنے کے اندیشے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

قول باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) میں حرف اَوْ حرف واؤ کے معنوں میں ہے۔ عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگی " وان کنتم مرضٰی او علی سفر وجاء احد منکم من الغائط " (اور اگر تم بیمار ہو یا سفر کی حالت میں ہو اور تم میں سے کوئی رفع حاجت کر کے آیا ہو) یہ بات مریض اور مسافر کی طرف راجع ہو گی جس وقت انہیں حدث لاحق ہو گیا ہو اور نماز کا وقت بھی آپہنچا ہو۔

ہم نے قول باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) میں حرف اَوْ کو حرف واؤ کے معنوں

میں اس لیے لیا ہے کہ اگر یہ معنی نہ لیے جائیں تو رفع حاجت سے آنے والا شخص مریض اور مسافر کے علاوہ تیسرا شخص ہوگا۔ اس صورت میں مریض اور مسافر پر وجوب طہارت کا تعلق حدث نہیں ہوگا جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ مریض اور مسافر کو تیمم کا حکم صرف اس وقت ملتا ہے جب انہیں حدث لاحق ہو چکا ہو۔

اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ قول باری (اَوْ جَآءَ) "وجاء احد منکم" کے معنی میں لیا جائے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَاَرْسَلْنٰهُ اِلٰی مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ یَزِیْدُوْنَ، اور ہم نے اسے ایک لاکھ یا اس سے زائد کی طرف رسول بنا کر بھیجا) یہاں لفظ اَوْ حرف واؤ کے معنوں میں ہے یعنی "وَیزیدون"۔

اسی طرح قول باری ہے (اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰی بِهِمَا، اگر وہ غنی یا فقیر ہو تو اللہ ان کا تم سے بڑھ کر خیال رکھنے والا ہے) اس کے معنی ہیں "غَنِیًّا وَّ فَقِیْرًا"۔

قول باری ہے (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا) آیت میں ذکر شدہ لفظ ملامست کے معنی کے تعین میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو موسیٰؓ، حسن بصری، عبیدہ اور شعبی کا قول ہے کہ یہ لفظ جماع اور ہمبستری سے کنایہ ہے۔ یہ حضرات اس شخص پر وضو لازم نہیں کرتے جو اپنی بیوی کو لمس کر لیتا ہے۔

حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کے نزدیک اس سے لمس بالید یعنی ہاتھ لگانا مراد ہے یہ دونوں حضرات عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب کر دیتے تھے اور جنبی کے لیے تیمم کے قائل نہیں تھے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ صحابہ میں سے جو حضرات ملامست سے جماع مراد لیتے ہیں وہ عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب نہیں کرتے اور جو حضرات اس سے ہاتھ لگانا مراد لیتے ہیں وہ عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب کر دیتے ہیں اور جنابت کی حالت میں تیمم کے قائل نہیں ہیں۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان بھی اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ مس مرأۃ یعنی عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو واجب نہیں ہوتا خواہ شہوت کے تحت ہاتھ لگایا گیا ہو یا شہوت کے بغیر۔ امام مالک کا قول ہے کہ شہوت کے تحت لذت اندوزی کی خاطر ہاتھ لگانے پر وضو واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر بیوی سے یہ کہے گا کہ تیرے بالوں کو طلاق تو بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کسی نے شہوت میں آکر اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا تو اس پر وضو واجب ہوگا۔ اگر اس نے شہوت کے بغیر ایسا کیا ہو تو اس پر وضو لازم نہیں ہوگا لیث بن سعد کا قول ہے اگر شوہر نے لذت اندوزی کی خاطر کپڑوں کے اوپر سے بھی بیوی کو مس کر لیا ہو تو اس پر وضو کرنا لازم ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی نے عورت کے جسم کو ہاتھ لگا دیا ہو تو اس پر وضو لازم ہو جائے گا خواہ اس نے یہ کام شہوت میں آکر کیا ہو یا شہوت کے بغیر کیا ہو۔

اس بات کی دلیل کہ عورت کو ہاتھ لگانا خواہ جس صورت میں بھی ہو حدث کا موجب نہیں ہوتا۔ وہ روایت ہے جس کی راوی حضرت عائشہؓ ہیں اور مختلف طرق سے یہ روایت منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعض ازواج کی تقبیل کی پھر وضو کیے بغیر نماز ادا کر لی جس طرح یہ مروی ہے کہ آپ روزے کی حالت میں بھی ازواج مطہرات کی تقبیل کر لیتے تھے۔

یہ دونوں باتیں ایک ہی روایت میں منقول ہیں اس لیے اسے اس معنی پر محمول کرنا درست نہیں ہے کہ آپ اپنی بعض ازواج کی دوپٹے یا لباس کے اوپر سے تقبیل کر لیتے تھے۔ اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ دلالت کے بغیر لفظ کو مجازی معنی پر محمول کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ اس لفظ کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ جب آپ نے تقبیل کی ہوگی تو جلد سے مس ہوا ہوگا۔

ہمارے مخالف نے جس تقبیل کی بات کی ہے وہ دوپٹے کی تقبیل ہو سکتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ پھر اس بات کو نقل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی ازواج مطہرات کے درمیان کوئی خفگی یا نفرت وغیرہ تو نہیں تھی کہ وہ آپ سے پردے میں رہتی ہوں اور آپ صرف ان کی اوڑھنیوں کا لمس کر پاتے ہوں۔

حضرت عائشہ کی روایت ہے آپ فرماتی ہیں "میں نے ایک رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہاتھ سے تلاش کیا تو میرا ہاتھ آپ کے تلوے پر پڑا آپ اس وقت سجدے میں تھے اور یہ دعا مانگ رہے تھے (اعوذ بعفوك من عقوبتك وبرضاك من سخطك ، اے اللہ میں تیری سزا سے تیرے عفو اور تیری ناراضگی سے تیری رضا کی پناہ میں آتا ہوں" اگر حضرت عائشہ کا ہاتھ لگ جانے کی وجہ سے آپ کو حدث لاحق ہو جاتا تو آپ اپنا سجدہ جاری نہ رکھتے۔ اس لیے کہ حدث لاحق ہونے کی صورت میں سجدے کی حالت میں آپ کا باقی رہنا نہیں ہوتا۔

حضرت ابو قتادہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امامہ بنت العاص کو اٹھائے ہوئے نماز پڑھ رہے تھے، آپ جب سجدے میں جاتے تو بچی کو زمین پر بٹھا دیتے اور جب

سجدے سے فارغ ہوتے تو اسے اٹھا لیتے۔ ظاہر ہے کہ نماز کے دوران آپ کا ہاتھ ضرور بچی کے جسم سے لگتا ہو گا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عورت کو ہاتھ لگانے سے حدث لاحق نہیں ہوتا۔ یہ روایات ان لوگوں پر حجت ہیں جو لمس کو حدث قرار دیتے ہیں خواہ یہ لمس شہوت کے تحت ہو یا شہوت کے بغیر ہو۔

ان روایات سے ان لوگوں کے خلاف استدلال نہیں کیا جا سکتا جن کے نزدیک شہوت کے تحت لمس کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں بتایا کہ یہ لمس شہوت کے تحت ہوا تھا۔ امامہ کو آپ کا لمس تو یقیناً شہوت کے تحت نہیں ہوا تھا۔

ان دونوں گروہوں کے خلاف جو چیز بطور حجت پیش کی جا سکتی ہے وہ ہے کہ عورتوں کو شہوت کے تحت لمس کرنا عموم بلوی کی شکل میں تھا یعنی اکثر و بیشتر صورتوں میں شہوت کے تحت ہی عورتوں کا لمس کیا جاتا تھا اور یہ بات پیشاب پاخانے وغیرہ کے عموم بلوی سے بھی زیادہ عام تھی اگر لمس حدث کا سبب ہوتا جس طرح پیشاب پاخانے کی صورت میں حدث لاحق ہو جاتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کو اس کی اطلاع دیئے بغیر نہ رہتے کیونکہ عوام الناس کو اکثر یہ صورت پیش آتی تھی اور لوگوں کو اس کے حکم کے متعلق بتا دینا ایک عام ضرورت تھی۔ اس جیسے معاملہ میں یہ طریق کار بالکل درست نہیں ہوتا کہ کچھ لوگوں کو اس کے حکم سے واقف کرانے پر اقتصار کر لیا جاتا اور دوسروں کو اس سے ناواقف رکھا جاتا۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں کوئی ہدایت اور رہنمائی ہوتی تو صحابہ کرام عمومی طور پر اس سے واقف ہوتے جب صحابہ کی ایک جماعت سے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے یہ مروی ہے کہ لمس کی بنا پر وضو واجب نہیں ہوتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی اطلاع یا ہدایت نہیں دی گئی تھی اور اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ عورت کو لمس کرنے کی بنا پر وضو واجب نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ پر بھی اس جیسی بات لازم آتی ہے۔ آپ کا مخالف کہہ سکتا ہے اگر لمس میں وضو واجب نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے سب کو اس کی اطلاع دے دی جاتی کہ اس سے وضو واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس معاملے میں عموم بلوی تھا یعنی عام طور پر لوگوں کو اس سے سابقہ پڑتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا لمس کی بنا پر وضو کی نفی کرنے

کے لیے یہ بات یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کی اطلاع ضروری نہیں تھی جس طرح وضو کے اثبات کے لیے یہ ضروری تھی۔ یہ اس لیے کہ یہ بات معلوم ہے کہ اصل کے لحاظ سے لمس کی بنا پر وضو واجب نہیں تھا اس لیے ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو اس بات پر رہنے دیا ہو جو ان کے علم میں تھی یعنی لمس کی بنا پر وضو کا وجوب نہیں ہوتا۔

جب اللہ تعالیٰ نے لمس میں ایجاب وضو کا حکم دے دیا تو اب یہ بات درست نہیں رہی کہ آپ لوگوں کو اس کی اطلاع دیئے بغیر رہ جاتے جبکہ آپ کو اس کا علم تھا کہ لوگوں کا اس بارے میں یہ رویہ ہے کہ وہ وضو کے ایجاب کی نفی کے قائل ہیں اگر آپ انہیں اس کی اطلاع نہ دیتے تو اس سے بات لازم آتی کہ لوگوں کو اس چیز پر قائم رہنے دیا جائے جو اس امر کے خلاف ہے جس کا انہیں حکم دیا گیا ہے۔

لیکن جب ہم اجل صحابہ کرام کو دیکھتے ہیں کہ انہیں یہ معلوم نہیں کہ عورت کو چھونے سے وضو لازم ہو جاتا ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی تھی۔

اگر کہا جائے کہ یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اگر اس بارے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی تو ہم ظاہر قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) پر اکتفا کر لیں اس لیے کہ اس کے حقیقی معنی ہاتھ یا جسم کا کوئی حصہ لگانے کے ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں دونوں معنوں میں سے کسی ایک پر نص نہیں ہے اس لیے کہ اس میں لمس اور ہمبستری دونوں معنوں کا احتمال ہے۔

یہی وجہ ہے کہ ملامست کے معنی کے متعلق سلف میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا اور یہ معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش نکل آئی کہ کون سے معنی مراد ہیں۔ اس لیے یہ بات واضح ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے وضو کے ایجاب کے سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی جبکہ لوگوں کو عام طور پر اس ہدایت کی ضرورت تھی۔ نیز حضرت علیؓ، حضرت ابن عباس اور حضرت ابوموسیٰؓ کی تاویل کے مطابق ملامست سے مراد جماع یعنی ہمبستری ہے اور حضرت عمرؓ نیز حضرت ابن مسعودؓ کی تاویل کے مطابق اس سے لمس بالید مراد ہے۔

ان روایتوں کے مطابق اس لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے۔ دوسری طرف جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہوئی کہ آپ نے بعض ازواج کی تقبیل کی اور پھر وضو

کیئے بغیر نماز ادا کر لی تو اس لفظ سے اللہ کی مراد کی وضاحت ہو گئی۔

ایک اور وجہ کی بنا پر بھی یہ دلالت ہوتی ہے کہ ملامست سے ہمبستری مراد ہے وہ یہ کہ ملامست کے حقیقی معنی اگرچہ لمس بالید ہیں لیکن اس کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے تو اس سے جماع کے معنی مراد لینا واجب ہو گیا جس طرح وطی کے حقیقی معنی قدموں سے چلنے کے ہیں لیکن جب اس لفظ کی نسبت عورتوں کی طرف جائے تو اس سے جماع کے سوا اور کوئی مفہوم اخذ نہیں کیا جا سکتا ملامست کے سلسلے میں بھی یہی بات ہے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ ، اگر تم اپنی بیویوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو) اس سے مراد یہ کہ ہمبستری کرنے سے پہلے انہیں طلاق دے دو۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جنبی کو تیمم کرنے کا حکم دینا ان روایات سے ثابت ہے جو استفاضہ کی حد تک پہنچتی ہیں۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی ایسا حکم وارد ہو جائے جس پر آیت میں موجود لفظ مشتمل ہو تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ اس سلسلے میں آپ سے صادر ہونے والا فعل بھی کتاب اللہ کی بنا پر صادر ہونے والا فعل تسلیم کر لیا جائے۔ جس طرح آپ نے جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا اور کتاب اللہ میں بھی ایسا لفظ موجود تھا جو ہاتھ کاٹنے کا مقتضی تھا تو اس عمل کے متعلق یہی سمجھا جائے گا کہ آپ نے آیت کی بنا پر ایسا کیا تھا۔

اسی طرح شریعت کے وہ تمام احکامات ہیں جن پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل کیا اور ظاہر کتاب بھی ان احکامات کو متضمن تھا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ملامست سے ہمبستری مراد ہے تو اس سے لمس بالید کا مفہوم منتفی ہو گیا جس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ سلف کا شروع سے ہی اس پر اتفاق ہے کہ اس سے دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ نے جب اس لفظ کی تفسیر جماع سے کی تو ان حضرات نے لمس بالید سے نقض وضو کو واجب نہیں کیا۔

دوسری طرف حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے جب اس کی تفسیر لمس بالید سے کی تو انہوں نے جنبی کے لیے تیمم کو جائز قرار نہیں دیا اس طرح تمام حضرات اس بات پر متفق ہو گئے کہ اس لفظ سے ان دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہے۔ اب جو شخص اس لفظ سے ان دونوں معنوں کے مراد ہونے کا قائل ہو گا وہ اتفاق صحابہ کے دائرے سے خارج ہو جائے گا۔

نیز وہ صحابہ کرام کے اس اجماع کی مخالفت کا مرتکب ہوگا کہ اس لفظ سے دونوں معنوں میں سے ایک مراد ہے۔

حضرت ابن عمرؓ سے جو یہ مروی ہے کہ شوہر کا اپنی بیوی کی تقبیل ملامست کی ایک صورت ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ آپ دونوں معنوں کے قائل تھے اور آیت سے دونوں معنی مراد لیتے تھے بلکہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس سلسلے میں آپ کا مسلک بھی وہی تھا جو حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا تھا۔ اس روایت میں تو یہ بات بتائی گئی ہے کہ لمس صرف لمس بالید تک محدود نہیں ہے، لمس تقبیل کے علاوہ ہم آغوشی اور ہم بستری وغیرہ کے ذریعے بھی ہو سکتا ہے۔

ایک اور وجہ سے بھی یہ دلالت ہو رہی ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد لینا درست نہیں ہے وہ یہ کہ ہمارے مخالفین کے نزدیک لمس بالید صرف وضو کا موجب ہوتا ہے اور جماع غسل کا موجب، لیکن ایک ہی عموم کے ساتھ دو مختلف حکموں کا متعلق ہو جانا جائز نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) کے لفظ میں عموم ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ اس کے ایسے دو چور آ جائیں جن میں سے ایک کا ہاتھ دس درہم کی مقدار چیز چرانے پر قطع کر دیا جائے اور دوسرے کا ہاتھ پانچ درہم کی مقدار چرانے پر کاٹا جائے۔ جب ہماری وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں جماع مراد ہے۔ اور یہ غسل کی موجب ہے تو اب اس مفہوم میں لمس بالید کا دخول منتفی ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ لفظ سے لمس بالید اور جماع مراد لینے کی صورت میں لفظ کے موجب کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اس لیے کہ ان دونوں صورتوں میں تیمم کا وجوب ہوتا ہے جس کا ذکر آیت میں آیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تیمم تو ایک بدل اور متبادل صورت ہے اور اصل پانی کے ذریعے حاصل ہونے والی طہارت ہے۔

اب یہ بات محال ہے کہ بدل یعنی تیمم کا ایجاب اصل یعنی پانی کے ذریعے حاصل ہونے والی طہارت کے وجوب کے بغیر کر دیا جائے۔ اس لیے یہ کسی طرح درست نہیں ہو سکتا کہ آیت میں مذکور لمس ایک حالت میں تو وضو کا موجب بن جائے اور دوسری حالت میں غسل کا۔

نیز اگرچہ تیمم کی ادائیگی کی صورت ایک ہوتی ہے لیکن اس کا حکم مختلف ہوتا ہے اس لیے کہ ایک تیمم تو پورے جسم کو دھونے کے قائم مقام ہوتا ہے جبکہ دوسرا تیمم بعض اعضاء کے

دھونے کے قائم مقام بنتا ہے، پہلی صورت جنابت کے اندر تیمم کی ہے اور دوسری صورت حدث کے اندر تیمم کی ہے۔

اس لیے یہ جائز نہیں کہ ایک ہی لفظ دونوں معنوں پر مشتمل تسلیم کر لیا جائے۔ جب لفظ ان دونوں میں سے ایک معنی کا موجب مان لیا جائے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اس لفظ کے ذریعے اس معنی پر نص کر دیا اور گویا یہ فرما دیا کہ لمس جماع ہے اس لیے اب اس لفظ کے مفہوم میں لمس بالید داخل نہیں ہو سکے گا۔

ایک اور وجہ سے بھی یہ دلالت ہو رہی ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے وہ یہ کہ اگر لمس سے ہمبستری مراد لی جائے تو یہ لفظ اس مفہوم کے لیے کنایہ ہوگا اور اگر لمس بالید ہو تو یہ لفظ اس مفہوم کے لیے صریح ہوگا۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ ان دونوں حضرات نے فرمایا! " لمس جماع ہے لیکن کنایہ کی صورت میں ہے"۔ یہ بات تو کسی صورت میں بھی درست نہیں ہو سکتی کہ ایک حالت میں ایک لفظ کنایہ بھی ہو اور صریح بھی

ایک اور جہت سے بھی اس میں امتناع ہے وہ یہ کہ جماع مجاز اور لمس بالید حقیقت ہے یہ بات کسی صورت میں بھی درست نہیں ہو سکتی کہ ایک ہی حالت میں ایک لفظ حقیقت بھی ہو جائے اور مجاز بھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ لمس کے اندر عموم کیوں نہ لے لیا جائے اس لیے کہ جماع کے اندر بھی لمس ہوتا ہے۔ اس طرح یہ لفظ دونوں معنوں یعنی لمس بالید اور جماع کے لیے حقیقت بن جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے ممتنع ہے:

ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ لمس کا لفظ جماع سے کنایہ ہے۔ یہ دونوں حضرات اس قائل سے بڑھ کر لغت کا علم رکھنے والے تھے۔ اس لیے قائل کا یہ قول باطل ہو گیا کہ یہ لفظ ان دونوں معنوں کے لیے صریح ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جو گذشتہ سطور میں ہم نے بیان کی ہے کہ ایک ہی عموم کا اپنے تحت آنے والی کس صورت کے متعلق دو مختلف حکموں کا مقتضی ہونا ممتنع ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ اگر لمس سے جسمانی طور پر مَس کرنا مراد ہو تو عورت کو مَس کرنے ہی جماع سے پہلے نقض طہارت وقوع پذیر ہو جاتا ہے اور آیت میں مذکورہ تیمم واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ عورت کے جسم کو مَس کرنے سے پہلے جماع کا وقوع پذیر ہونا محال ہوتا ہے۔ اس صورت میں جماع آیت

میں مذکورہ تیمم کا موجب نہیں بنے گا کیونکہ یہ تیمم تو جماع سے پہلے عورت کے جسم کو مس کرنے کی بنا پر واجب ہو چکا ہے۔

ملامست سے جماع مراد ہے لمس بالید نہیں اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ارشادِ باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ) تا قولِ باری (وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّھَّرُوْا) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے پانی کے وجود کی صورت میں حدث کا بیان فرما دیا۔ پھر اس پر (وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ) تا قولِ باری (فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا طَیِّبًا) کا عطف کیا اور پانی کی غیر موجودگی میں حدث کے حکم کے ذکر کا اعادہ کیا۔

اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ قولِ باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) کو جماع پر محمول کیا جائے تاکہ آیت حدث کی دونوں صورتوں پر مشتمل ہو جائے اور پانی کی موجودگی اور غیر موجودگی کی صورتوں میں ان دونوں کا حکم بیان ہو جائے۔ اگر آیت سے لمس بالید مراد لے لیا جائے تو پھر تیمم کا ذکر صرف حدث کی حد تک محدود رہے گا، جنابت کی صورت اس میں داخل نہیں ہو گی۔ نیز پانی کی غیر موجودگی میں جنابت کا حکم نہیں معلوم ہو سکے گا۔

اس لیے آیت کو دو فائدوں پر محمول کرنا اسے صرف ایک فائدے تک محدود کر دینے سے بہتر ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ملامست سے جماع مراد ہے تو اس سے لمس بالید مراد لینا منتفی ہو گیا جیسا کہ ہم نے واضح کر دیا ہے کہ ایک ہی لفظ سے یہ دونوں معنی مراد لینا ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ملامست کو لمس بالید پر محمول کرنے کی صورت میں یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ لمس حدث ہے لیکن اگر ملامست کو جماع کے معنوں تک محدود کر دیا جائے تو یہ بات معلوم نہیں ہو سکے گی۔ اس لیے درج بالا سطور میں آپ کے بیان کردہ اصول کے مطابق کہ آیت کو دو فائدوں پر محمول کرنا اولیٰ ہے، ملامست کو دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ لمس حدث ہے اور یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ جنبی کے لیے تیمم کر لینا جائز ہے۔ اگر اس لفظ کو دونوں معنوں پر محمول کرنا اس وجہ سے جائز نہیں کہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں معنی مراد نہیں ہیں اور ایک لفظ کا بیک وقت حقیقت اور مجاز ہونا یا کنایہ اور صریح ہونا ممتنع ہے تو لفظ کو لمس بالید پر محمول کر کے نیز اسے اس کے حقیقی معنوں میں استعمال کر کے ایک نئے فائدے کے اثبات کے ذریعے ہم آپ کے ہم پلہ ہو گئے ہیں۔

اب ذرا یہ بتائیں کہ جنبی کے لیے تیمم کی اباحت کے ذریعے جس فائدے کا اثبات آپ نے

کیا ہے وہ کس طرح اس شخص کے ثابت کردہ فائدے سے بڑھ کر ہو گیا جو اس نے لمس بالید کو حدث ثابت کر کے کیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ) پانی کی موجودگی میں حدث کی صورتوں کا حکم بیان کرتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ جنابت کے حکم پر یہ نص بھی ہے۔

اس لیے بہتر صورت یہ ہے کہ قول باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) تا قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) کے سلسلہ ترتیب میں جو بات کہی گئی ہے وہ پانی کی غیر موجودگی میں حدث اور جنابت دونوں کے حکم کا بیان بن جائے جس طرح اس آیت کی ابتدا میں پانی کی موجودگی کی صورت میں حدث اور جنابت دونوں کے حکم کو بیان کر دیا گیا ہے۔

آیت کا موضوع حدث کی تفصیلات بیان نہیں کرتا ہے۔ اس کا موضوع تو حدث کی صورتوں کے احکام بیان کرنا ہے۔ اگر آپ لمس کو حدث کے بیان پر محمول کریں گے تو آپ سے اس کے مقتضی اور اس کے ظاہر سے ہٹا دیں گے۔ اسی بنا پر جو ہم نے بیان کیا وہ معترض کی بیان کردہ تاویل سے بہتر ہے۔

ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ اگر لمس کو جماع کے معنوں میں محمول کیا جائے تو اس سے دو باتیں معلوم ہوں گی اول۔ پانی کی عدم موجودگی میں جنبی کے لیے تیمم کی اباحت۔ دوم۔ مرد اور عورت کی شرمگاہوں کا ایک دوسرے سے مل جانا غسل کا موجب ہے خواہ انزال نہ بھی ہوا ہو۔ اس لیے آیت کو ایک ہی فائدے تک محدود رکھنے کی بجائے اسے جماع پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ وہ ایک ہی فائدہ یہ ہے کہ لمس حدث ہے۔ آیت کے جو معنی ہم نے بیان کیے ہیں اس کے حق میں ایک اور دلیل یہ ہے کہ آیت کی دو طرح سے قرأت کی گئی ہے "لَامَسْتُمْ" اور "لَمَسْتُمْ"۔ پہلی قرأت کی بنا پر تو اس کے ظاہر سے مراد لامحالہ ہمبستری ہے دوسرا کوئی مفہوم نہیں اس لیے کہ باب مفاعلہ کے صیغے میں بیان کردہ فعل کے لیے دو شخصوں کا ہونا ضروری ہے البتہ چند صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں مثلاً یہ قول "قاتله الله" یا "جازاه الله" یا "عافاه الله" وغیرہ (اللہ اس سے جنگ کرے، یا اللہ اسے بدلہ دے یا اللہ اسے عافیت دے وغیرہ وغیرہ) یہ گنتی کے چند فقرے ہیں ان پر دوسرے فقروں کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ مفاعلہ کی اصل یہ ہے کہ وہ دو کے درمیان سرانجام پاتا ہے مثلاً یہ قول "قاتله" یا "ضاربه" یا "سالمه" یا "صالحه" وغیرہ جب لفظ کی حقیقت یہ ہو تو جماع پر اسے محمول کرنا واجب ہو

گا جو مرد اور عورت کے درمیان سرانجام پاتا ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ کسی شخص یا کپڑے وغیرہ کو ہاتھ لگائیں تو آپ یہ نہیں کہیں گے "لامست الرجل" یا "لامست الثوب" اس لیے کہ لمس کا یہ فعل آپ نے یک طرفہ طور پر سرانجام دیا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اَوۡ لٰمَسۡتُمُ) کے معنی ہیں "او جامعتم النساء" (یا تم نے عورتوں سے ہمبستری کی ہو) اس بنا پر اس لفظ کے حقیقی معنی جماع کے ہوں گے۔

جب یہ بات درست ہوگئی اور اس کے ساتھ (اَوۡ لَمَسۡتُمُ) کی قرأت میں لمس بالید اور جماع دونوں کا احتمال ہے تو اس صورت میں اسے اس تاویل پر محمول کرنا واجب ہوگا جس میں صرف ایک معنی کا احتمال پایا جاتا ہو۔ اس لیے کہ جس لفظ میں صرف ایک معنی کا احتمال ہوتا ہے وہ محکم کہلاتا ہے اور جس میں دو معنوں کا احتمال ہوتا ہے وہ متشابہ کہلاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ حکم دیا ہے کہ ہم متشابہ کو محکم پر محمول کریں اور اسے محکم کی طرف لوٹائیں۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (هُوَ الَّذِیۡۤ اَنۡزَلَ عَلَیۡكَ الۡكِتٰبَ مِنۡهُ اٰیٰتٌ مُّحۡكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الۡكِتٰبِ وَ اُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ) اللہ کی ذات نے آپ پر کتاب نازل کی ہے اس میں محکم آیات ہیں جو کتاب کی اصل ہیں اور کچھ متشابہ آیات بھی ہیں) تا آخر آیت (جب اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کی بنیاد قرار دیا تو گویا اس نے متشابہ کو محکم پر محمول کرنے کا حکم دے دیا اور اس شخص کی مذمت فرمائی جو متشابہ کی اس طرح پیروی کرتا ہے کہ اسے محکم کی طرف لوٹائے بغیر خود اس کے حکم پر انحصار کر لیتا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہوا (فَاَمَّا الَّذِیۡنَ فِیۡ قُلُوۡبِهِمۡ زَیۡغٌ فَیَتَّبِعُوۡنَ مَا تَشَابَهَ مِنۡهُ، لیکن وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ ان آیات کی پیروی کرتے ہیں جو متشابہات ہیں) اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قول باری (اَوۡ لَمَسۡتُمُ) جب دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے تو یہ متشابہ ہے اور قول باری (اَوۡ لٰمَسۡتُمُ) زبان کے لحاظ سے ایک معنی تک محدود ہونے کی بنا پر محکم ہے اس لیے متشابہ کے معنی کا اس پر مبنی ہونا واجب قرار پایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب آیت کی دو قرأت ہیں جن کا آپ نے ذکر کیا۔ ایک قرأت صرف ایک معنی کا احتمال رکھتی ہے وہ (اَوۡ لٰمَسۡتُمُ) کی قرأت ہے جبکہ دوسری قرأت لمس بالید اور جماع دونوں کا احتمال رکھتی ہے تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ ہم دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار دیں اس لیے کہ ایک میں جماع سے کنایہ ہے ہم اسے جماع کے معنوں میں استعمال کریں۔ اور

صرف لمس بالید کے لیے صریح ہے اس لیے ہم اسے صرف لمس بالید کے معنوں میں استعمال کریں اور اس سے جماع مراد نہ لیں۔

اور اس طرح دونوں لفظوں میں سے ہر ایک اپنے اپنے مقتضیٰ یعنی کنایہ اور صریح میں استعمال ہو گا کیونکہ ایک لفظ ایک ہی حالت میں حقیقت اور مجاز یا صریح اور کنایہ میں استعمال نہیں ہوتا اس کے ساتھ یہ بھی ہو گا کہ گویا ہم نے دونوں قرأتوں کے حکم کو دو فائدوں کے لیے استعمال کیا اور دونوں قرأتوں کو صرف ایک فائدے تک محدود نہیں رکھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے اس لیے سلف جو صدرِ اوّل سے ہی آیت کی مراد میں اختلافِ رائے رکھتے ہیں انہیں ان دونوں قرأتوں کا علم تھا کیونکہ ایک لفظ کی دو قرأت اسی وقت ہوتی ہیں جب ان کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرام کو ہدایت دی گئی ہو۔ جب صحابہ کرام ان دونوں قرأتوں سے واقف تھے لیکن انہوں نے ان دونوں کے سلسلے میں اس تاویل کا اعتبار نہیں کیا جس کا معترض نے اعتبار کیا ہے۔

اور جو حضرات لمس کی بنا پر وضو کے ایجاب کے قائل ہیں انہوں نے بھی ان دونوں قرأتوں سے استدلال نہیں کیا تو ہمیں اس سے معترض کے قول کے بطلان کا علم ہو گیا۔ علاوہ ازیں ان حضرات نے ان دونوں قرأتوں کو دو معنوں پر محمول بھی نہیں کیا بلکہ اس پر اتفاق کیا کہ اس لفظ سے دو معنوں میں سے ایک مراد ہے اور ان دونوں معنوں یعنی جماع اور لمس بالید کے متعلق اختلاف رائے رکھنے والے حضرات میں سے ہر گروہ نے اسے اس معنی پر محمول کیا جو دوسرے گروہ کے محمول کیے ہوئے معنی سے مختلف تھا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ دونوں قرأتیں چاہے جس صورت سے بھی وارد ہوئی ہیں ان دونوں معنوں کے مجموعے کی مقتضی نہیں ہیں اور نہ ہی ان میں سے ہر قرأت انفرادی طور پر دونوں باتوں کی مقتضی ہے۔ ان حضرات نے ان دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار نہیں دیں کہ اس کی بنا پر ہر آیت کو اس کے بالمقابل معنی میں استعمال کرنا واجب ہو جائے نیز اسے اس کے مقتضیٰ اور موجب پر محمول کرنا ضروری قرار دیا جائے۔

ابو الحسن کرخی اس کا ایک اور جواب دیا کرتے تھے وہ یہ کہ دو قرأتوں کی صورت دو آیتوں کی صورت سے مختلف ہوتی ہے اس لیے کہ دو قرأتوں کا حکم ایک ہی حالت میں لازم نہیں ہوتا بلکہ اس وقت لازم ہوتا ہے جب ایک قرأت دوسری قرأت کے قائم مقام بنا دی جائے۔ اگر ہم ان

دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار دے دیں تو پھر تلاوت کے اندر ان دونوں کو جمع کر دینا ــــــ نیز مصحف اور تعلیم کے اندر ان دونوں کو اکٹھا کر دینا واجب ہو گا اس لیے کہ دوسری قرأت بھی قرآن کا ایک حصہ ہو گی اور قرآن کے کسی حصے کو ساقط کر دینا جائز نہیں ہوتا اور اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ صرف ایک قرأت پر اقتصار کرنے والا پورے قرآن پر اقتصار کرنے والا نہیں کہلائے گا بلکہ وہ قرآن کے بعض حصوں پر اقتصار کرنے والا بن جائے گا۔ اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ مصاحف میں پورا قرآن جمع نہیں ہے۔

یہ سب باتیں اس صورتِ حال کے خلاف ہیں جسے تمام اہلِ اسلام اپنائے ہوئے ہیں اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دو قرأتیں حکم کے لحاظ سے دو آیتیں نہیں ہوتیں بلکہ ان کی اس لحاظ سے قرأت کی جاتی ہے کہ ایک کو دوسری کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے ان کی اس لحاظ سے قرأت نہیں کی جاتی کہ ان کے احکام کو بھی جمع کر دیا جاتا ہے۔ بلکہ جس طرح ان دونوں قرأتوں کو جمع نہیں کیا اور مصحف میں انہیں ایک ساتھ لکھا نہیں جاتا۔ اسی طرح ان کے احکام کو بھی یکجا نہیں کیا جاتا۔

لمس حدث نہیں ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جو چیز حدث ہوتی ہے اس کے حکم میں مردوں اور عورتوں کے درمیان فرق نہیں ہوتا۔ اگر کوئی عورت کسی عورت کو ہاتھ لگا دے تو یہ حدث نہیں ہو گا۔ اس طرح اگر کوئی مرد کسی مرد کو ہاتھ لگا دے تو یہ حدث نہیں ہو گا۔ اس بنا پر اگر کوئی مرد کسی عورت کو ہاتھ لگا دے تو اسے بھی حدث نہیں ہونا چاہیے۔

ہماری اس بات پر دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ہم نے یہ دیکھ لیا ہے کہ حدث کی صورتوں میں مردوں اور عورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ ایک چیز جو مرد کے لیے حدث ہوتی ہے وہ عورت کے لیے بھی حدث ہوتی ہے اس طرح جو چیز عورت کے لیے حدث ہوتی ہے وہ مرد کے لیے بھی حدث ہوتی ہے۔ اس لیے جو شخص اس لحاظ سے مرد اور عورت کے درمیان فرق کرے گا اس کا قول خارج عن الاصول ہو گا۔

ایک اور جہت سے اسے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ اگر عورت، عورت کو ہاتھ لگائے یا مرد مرد کو چھوئے تو اس کے حدث نہ ہونے کی علت یہ ہے کہ یہ مباشرت تو ہے یعنی ایک کے جسم کا دوسرے کے جسم کے ساتھ لگنا تو پایا گیا لیکن اس میں جماع موجود نہیں ہے۔ اس لیے مرد کا عورت کو ہاتھ لگانے کی صورت میں اس علت کی بنا پر حدث لاحق نہ ہونے کا حکم لگنا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ نے اس صورت میں وضو واجب کر دیا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی سے برہنہ ہم آغوش ہو جائے جس کے نتیجے میں عضوِ تناسل میں انتصاب کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ ظاہر ہے عورت کو ہاتھ سے چھونے اور اپنے جسم سے چھونے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امام ابوحنیفہ نے اس صورت میں صرف ہم آغوشی اور مباشرت کی بنا پر وضو واجب نہیں کیا بلکہ اس وقت وضو واجب کیا جب مرد اور عورت دونوں کی شرمگاہیں ایک دوسرے سے مل جائیں لیکن دخول نہ ہو۔

امام محمد نے امام ابوحنیفہ سے یہی روایت کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان جب جنسی جذبات کے اس مرحلے پر پہنچ جاتا ہے تو اس کے عضوِ تناسل سے کوئی نہ کوئی چیز مذی یا وَدی وغیرہ کی شکل میں خارج ہو ہی جاتی ہے۔ اگرچہ اسے جنسی طلاطم میں تھپیڑے کھاتے ہوئے اس کا احساس تک بھی نہیں ہوتا۔

اسی لیے امام ابوحنیفہ نے احتیاطاً اس پر وضو واجب کر دیا اور اس کیفیت پر حدث کا حکم لگا دیا۔ جس طرح نیند کے اندر اکثر احوال میں حدث لاحق ہو ہی جاتا ہے اس لیے نیند پر حدث کا حکم عائد کر دیا گیا اس لیے درج بالا کیفیت اور صورت میں امام ابوحنیفہ کی طرف سے وضو کا ایجاب عورت کو ہاتھ لگانے کی بنا پر نہیں کیا گیا۔ واللہ اعلم۔

پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں تیمم کا وجوب

قولِ باری ہے (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا ، اگر تمھیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پانی کے وجود کی شرط ایک مختلف فیہ بات ہے البتہ ہمارے اصحاب کا جس چیز پر اتفاق ہے وہ یہ ہے کہ پانی کے وجود کا مفہوم اس کی اس مقدار کا استعمال ہے جو اس کی طہارت یعنی وضو کے لیے کافی ہو اور اسے کسی نقصان کا اندیشہ بھی نہ ہو۔

اس لیے اگر اس کے پاس پانی موجود ہو لیکن اسے پیاس کا اندیشہ لاحق ہو یا اسے کثیر رقم خرچ کرنے پر پانی دستیاب ہوتا ہو تو ان صورتوں میں وہ تیمم کرے گا۔ اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ پانی کی دستیابی پر کثیر رقم صرف کر دے۔ البتہ اگر اسے پانی اس قیمت پر مل جائے جس پر ضرورت کے بغیر فروخت ہو رہا ہو تو پھر اسے خرید لے لیکن اگر اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو نہ خریدے۔

ہمارے تمام اصحاب نے پانی کے وجود کی یہ شرط مقرر کی ہے کہ اس کی مقدار اتنی ہو کہ اس سے پورا وضو ہو سکتا ہو۔ اگر اسے یہ علم ہو کہ کجاوے میں پانی موجود ہے تو آیا یہ اس کے وجود کی شرط ہے یا نہیں اس بارے میں اختلاف رائے ہے ہم عنقریب اس پر روشنی ڈالیں گے۔

پانی کی تلاش کے وجوب میں بھی اختلاف رائے ہے۔ اور آیا ایک شخص پانی تلاش کر لینے سے پہلے پانی نہ پانے والا قرار دیا جا سکتا ہے؟ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس پانی ہو لیکن اسے ڈر ہو کہ اس پانی کے استعمال کے بعد اسے پیاس کا سامنا کرنا پڑے گا تو ایسا شخص پانی نہ پانے والا شمار ہو گا جس کے ذریعے اللہ کی طرف سے اس پر وضو فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے پانی استعمال کرنے کی بنا پر ضرر کا اندیشہ لاحق ہو

جائے گا تو وہ وضو چھوڑ کر تیمم کرنے میں معذور سمجھا جائے گا جس طرح مریض کو معذور سمجھا جاتا ہے۔

قول باری ہے (مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ، اللہ تعالیٰ تمہارے لیے کوئی تنگی پیدا نہیں کرنا چاہتا وہ تو تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے)۔ اللہ تعالیٰ نے حرج یعنی تنگی کی نفی کردی اگر پیاس کا خدشہ لاحق ہو تو اس صورت میں پانی کے استعمال کا حکم دینا اس شخص کے لیے سخت ترین تنگی پیدا کر دینے کے مترادف ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے تنگی کی مطلقاً نفی کردی ہے۔

نیز یہ بھی فرمایا (يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی پیدا کرنا چاہتا ہے تنگی اور مشکلات پیدا کرنا نہیں چاہتا۔ یہ تو عسر یعنی تنگی اور سختی کی ایک صورت ہے کہ پانی استعمال کرے جس کے نتیجے میں اسے ضرر پہنچنے یا جان جانے کا اندیشہ ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص پانی پینے پر مجبور ہو جائے اور اوپر سے نماز کا وقت آجائے اور اس کے پاس وضو کرنے کے لیے اس کے سوا اور کوئی پانی نہ ہو تو وہ اس پانی کو پی لینے اور وضو کے لیے استعمال نہ کرنے کا پابند ہوگا۔ اسی طرح اگر نئے سرے سے پانی استعمال کرنے پر اسے پیاس کا خدشہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ حسن اور عطاء سے اس شخص کے بارے میں یہی قول منقول ہے۔ جسے پیاس کا خدشہ لاحق ہو۔

ہم نے جو یہ شرط لگائی ہے کہ اگر اسے پانی قیمت دے کر دستیاب ہو لیکن وہ قیمت اسی سطح کی ہو جس پر ضرورت کے بغیر پانی فروخت ہوتا ہو تو پھر وضو کے لیے اسے خرید سکتا ہے ورنہ نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی عام قیمت سے جو زائد رقم وہ خرچ کرے گا اسے وضو کی خاطر تلف کرنے کا کوئی استحقاق حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس کے بالمقابل کوئی بدل حاصل نہیں ہوگا اس طرح وہ اپنا مال ضائع کرنے کا مرتکب قرار پائے گا۔

مثلاً ایک شخص ایک درہم کو دس درہم میں خریدتا ہے تو وہ اپنے نو درہم ضائع کرنے والا شمار ہوگا۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔

پانی کی عدم موجودگی میں نجس کپڑے کو کاٹنا نہیں چاہیئے

اگر کسی شخص کے کپڑے پر نجاست لگی ہو جسے دور کرنے کے لیے اس کے پاس پانی نہ ہو

تو نماز کی خاطر اس جگہ سے کپڑا کاٹ کر علیحدہ کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا بلکہ اسے اجازت ہو گی کہ اس نجاست کے ساتھ نماز ادا کرلے کیونکہ نجاست کی جگہ سے کپڑا کاٹ کر علیحدہ کر لینے میں اسے نقصان پہنچے گا۔ یہی صورت مہنگے داموں وضو کے لیے پانی خریدنے کی ہے۔

البتہ اگر اسے عام قیمت پر پانی مل رہا ہو تو پھر اس کے لیے پانی خرید کر وضو کرنا ضروری ہوگا۔ تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عام قیمت پر پانی خریدنے کی صورت میں مال کا کوئی ضیاع نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ جو دام وہ لگائے گا اس کے بدل کے طور پر ایک چیز اس کی ملکیت میں آ جائے گی یعنی وہ پانی جو وہ پیسے دے کر خرید رہا ہے اس لیے اس پر لازم ہوگا کہ اس قیمت پر پانی خرید کر اس سے وضو کر لے۔

اگر کسی کے پاس اتنا پانی ہو جو اس کے وضو کے لیے کافی نہ ہو تو اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اس صورت میں وہ تیمم کرے گا اور اس پر اس پانی کا استعمال ضروری نہیں ہوگا اسی طرح اگر وہ جنابت کی حالت میں ہو اور اس کے پاس صرف وضو کرنے کی مقدار پانی ہو اور غسل کے لیے یہ کفایت نہ کرتا ہو تو اس صورت میں بھی وہ تیمم کرے گا۔

امام مالک اور اوزاعی کا قول ہے کہ جنبی اس پانی کو شروع میں استعمال نہیں کرے گا بلکہ تیمم کرے گا لیکن اس کے بعد اگر اسے حدث لاحق ہو جائے اور اس کے پاس وضو کی مقدار پانی موجود ہو تو بھی تیمم کرے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس صورت میں وہ اس موجود پانی سے وضو کرے گا جب تک اسے اس مقدار میں پانی نہ ملے جو اس کے غسل کے لیے کافی ہو۔

امام شافعی کا قول ہے اس پر اتنے اعضاء کا دھونا لازم ہوگا جتنے اعضاء کو وہ اپنے پاس موجود پانی سے دھو سکتا ہو پھر وہ تیمم بھی کرے گا۔ اس کے سوا اور کوئی صورت اس کے لیے جائز نہیں ہوگی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا) یہ آیت دو باتوں میں سے ایک کے وجوب کی مقتضی ہے۔ وضو کا وجوب جب پانی موجود ہو یا مٹی کا وجوب جب پانی موجود نہ ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کو اسی شرط کے ساتھ واجب ٹھہرایا ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے شخص پر تیمم کرنا فرض ہے اور اس کی نماز تیمم کے

بغیر درست نہیں ہو گی ۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ پانی وہ پانی نہیں ہے جس کے ساتھ طہارت حاصل کرنا فرض قرار دیا گیا ہے اس لیے کہ اگر ایسا پانی موجود ہوتا تو پھر نماز کی صحت تیمم کے فعل کی ادائیگی پر موقوف نہ کر دی جاتی ۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) اس کے ذریعے پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کی اباحت کر دی لیکن آیت میں پانی کو اسم نکرہ کی صورت میں ذکر کیا جس کی بنا پر یہ لفظ پانی کے ہر جز کو شامل ہو گا خواہ وہ وضو کے لیے کافی ہو یا ناکافی ہو اس لیے اتنی مقدار میں جو وضو کے لیے ناکافی ہو پانی کی موجودگی کی صورت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہو گا

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس تاویل کے فساد کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسے شخص پر تیمم کرنا فرض ہے خواہ وہ پانی استعمال کیوں نہ کر لے اگر آیت کی رُو سے اس مقدار پانی کے استعمال کا وہ پابند ہوتا تو اس کے ساتھ اس پر تیمم کرنا لازم نہ ہوتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر تیمم کرنا اس صورت میں واجب قرار دیا ہے جب اس مقدار میں پانی موجود نہ ہو جس کے ذریعے اس کی نماز درست ہو سکتی ہے ۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم بھی ایسے شخص کے تیمم کو صرف اسی صورت میں جائز قرار دیتے ہیں جب پانی استعمال کر لینے کے بعد اس کے پاس پانی باقی نہ بچے ، ایسی صورت میں وہ تیمم کرے گا ۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر یہ بات اس طرح ہوتی جس طرح معترض نے بیان کیا ہے تو وہ شخص اپنے پاس موجود پانی استعمال کر کے تیمم سے بے پروا ہو جاتا اور اسے تیمم کرنے کی ضرورت باقی نہ رہتی ۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پانی کے استعمال کے بعد اس پر تیمم کرنا لازم ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس کے پاس جو ناکافی پانی موجود ہے یہ وہ پانی نہیں ہے جس کے ذریعے اس پر وضو کرنا فرض کیا گیا ہے اور نہ ہی یہ پانی وہ ہے جس کی عدم موجودگی میں تیمم کی اباحت کی گئی ہے ۔ نیز نماز کے جواز کے لیے اس پانی کا وجود اس کے عدم کی طرح ہو گیا تو اب اس کی حیثیت یہ ہو گئی کہ گویا یہ موجود ہی نہیں ہے اس لیے اس پانی کے مالک کے لیے تیمم جائز ہو گیا ۔

نیز جب یہ جائز نہیں کہ ایک پیر تو دھو لیا جائے اور دوسرے پیر پر چڑھے ہوئے موزے پر مسح کر لیا جائے تاکہ مسح دھونے کے عمل کا بدل بن جائے اس طرح غسل اور مسح کو جمع کرنا جائز

نہیں ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ اس علت کی بنا پر ایک شخص کے لیے بعض اعضا کو دھونا اور بعض کا تیمم کر لینا بھی جائز نہ ہو نیز تیمم حدث کو دور نہیں کرتا جس طرح مسح پیروں پر سے حدث کو دور نہیں کرتا اسی لیے حدث کو رفع کرنے والی اور رفع نہ کرنے والی چیز کو مسح میں یکجا کر دینا درست قرار نہیں پاتا۔

ٹھیک اسی طرح اعضائے وضو کے اندر غسل اور تیمم کو اس بنا پر جمع کر دینا درست نہیں ہے کہ یہ دونوں چیزیں وضو کے فرض میں داخل ہیں۔ نیز تیمم تمام اعضاء کے دھونے کا بدل بنتا ہے اس لیے یہ جائز نہیں کہ تیمم بعض اعضاء میں بدل کے طور پر وقوع پذیر ہو جائے اور بعض اعضاء میں بدل کے طور پر وقوع پذیر نہ ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تیمم تو کبھی غسل کے قائم مقام ہوتا ہے اور کبھی وضو کے۔

علاوہ ازیں وہ ان اعضاء کے قائم مقام ہوتا ہے جن کا دھونا حدث کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک شخص پر ان اعضا کو دھونا واجب کر دیں جن کا دھونا ممکن ہو اور اس کے ساتھ باقیماندہ اعضاء کا تیمم لازم کر دیں تو اس صورت میں تیمم یا تو بعض اعضاء کے غسل کا قائم مقام ہو گا یا تمام اعضاء کے دھونے کا قائم مقام قرار پائے گا۔

اگر تیمم ان اعضاء کے قائم مقام ہو جائے گا جو دھوئے نہ جا سکتے ہوں تو اس صورت میں بعض اعضاء کی طہارت کی صورت میں واقع ہو گا لیکن یہ ایک محال امر ہے اس لیے کہ تیمم میں تبعض نہیں ہوتا یعنی اس کے بعض حصوں کو بعض سے جدا نہیں کیا جا سکتا جب یہ صورت باطل ہو گئی تو صرف ایک صورت باقی رہ گئی وہ یہ کہ تیمم تمام اعضاء کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس صورت میں بعض اعضاء کو دھونے والا اور بعض کا تیمم کرنے والا شخص دھوئے ہوئے اعضاء میں متوضی یعنی وضو کرنے والا اور متیمم دونوں قرار پائے گا جبکہ ایسا ہونا محال ہے اس لیے کہ دھوئے ہوئے عضو سے حدث تو دھونے کی بنا پر زائل ہو جاتا ہے اس لیے تیمم اس کے قائم مقام بن نہیں سکتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ وجوب کے اندر غسل اور تیمم دونوں کا جمع ہونا جائز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں امام شافعی اس شخص کا اس پانی سے اپنا چہرہ اور دونوں بازو دھونا لازم کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ وہ ان دونوں اعضاء کا تیمم بھی کرے گا اس طرح تیمم ان دونوں اعضاء اور باقی ماندہ دو اعضاء کے قائم مقام ہو جائے گا۔ اس طرح امام شافعی نے چہرہ اور

دونوں بازوں میں دو طہارت لازم کر دی ہے
ان دونوں دھوئے ہوئے اعضاء میں تیمم کس طرح طہارت بن جائے گا جبکہ طہارت بن کر بھی وہ رفع حدث نہیں کر سکتا اور تیمم کے وجود کے ساتھ حدث کا حکم باقی رہتا ہے اس لیے تیمم کا وقوع پذیر ہونا کیسے جائز ہو گا جبکہ وہ ان اعضاء سے بھی رفع حدث نہیں کر سکتا جن میں یہ وقوع پذیر ہوا ہے۔
اگر یہ کہا جائے کہ جب آپ یہ بات کہیں گے تو آپ پر یہی اعتراض عائد ہو جائے گا۔ یہ بات اس صورت میں پیش آئے گی جبکہ ایک شخص ناکافی پانی سے بعض اعضاء دھوئے گا اس لیے کہ اس صورت میں اس پر تیمم لازم آئے گا اور یہ تیمم پورے اعضاء وضو کی طہارت بن جائے گا۔
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہم پر لازم نہیں آتی اس لئے کہ ہم پانی ناکافی ہونے کی صورت میں اس شخص پر اس کا استعمال واجب نہیں کرتے اس لیے اگر وہ شخص اس ناکافی پانی کو استعمال بھی کر لیتا ہے تو اس کا حکم ساقط ہو جائے گا جبکہ معترض اس کے استعمال کو واجب قرار دیتا ہے جس طرح ہم تمام اعضاء کے وضو کے لیے کافی پانی کی موجودگی میں اس پانی کا استعمال واجب قرار دیتے ہیں۔
معترض کے قول کی روشنی میں جو شخص اپنے اعضاء دھولے گا وہ گویا اس شخص کے حکم میں ہو جائے گا جس نے وضو کر لیا ہو اور اپنے وضو کی تکمیل بھی کر لی ہو۔ اس لیے اس صورت میں تیمم کا کسی عضو کے قائم مقام بننا جائز نہیں ہو گا۔
اگر معترض یہ کہے کہ آپ کے نزدیک بھی وضو اور تیمم دونوں کو یکجا کرنا درست ہے اور اس صورت میں یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی بھی نہیں ہوتے یہ صورت اس شخص کو پیش آتی ہے جسے گدھے کا جوٹھا پانی مل جائے اور اس کے سوا اس کے پاس اور کوئی پانی نہ ہو۔
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ وضو اور تیمم میں سے ایک چیز اس کے لیے طہارت بنے گی۔ دونوں چیزیں طہارت نہیں بنیں گی۔ اس لیے ہم نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ وہ وضو اور تیمم میں سے جس چیز کے ساتھ ابتدا کرنا چاہے کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک گدھے کے جوٹھے پانی کے متعلق شک ہوتا ہے۔ اس لیے شک کی بنا پر طہارت کی فرضیت ساقط نہیں ہو گی۔ اس لیے جب وہ ان دونوں چیزوں کو یکجا کر لے گا تو فرض ان میں سے ایک

چیز ہو گی۔ جس طرح سب کا یہ قول ہے کہ اگر ایک شخص پانچ فرض نمازوں میں سے ایک کو ادا کرنا بھول گیا ہو لیکن اسے یہ بھی معلوم نہ ہو کہ رہ جانے والی کون سی نماز ہے اس صورت میں وہ پانچوں نمازیں پڑھے گا تاکہ یقینی طور پر اس نماز کی ادائیگی ہو جائے جو اس سے رہ گئی تھی حالانکہ اس پر صرف ایک نماز لازم تھی پانچوں نمازیں لازم نہیں تھیں۔

یہی صورت زیر بحث مسئلے کے اندر بھی ہے جبکہ معترض کا خیال ہے کہ اس مسئلے کی صورت میں وضو اور تیمم دونوں فرض ہیں نیز جب تیمم پانی کا بدل ہے جس طرح روزہ غلام آزاد کرنے کا بدل ہے لیکن روزے اور غلام کے بعض حصوں کی آزادی کو یکجا کرنا جائز نہیں اسی طرح تیمم اور پانی کو یکجا کرنا جائز نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ نابالغ لڑکی کو طلاق ہو جانے پر اس کی عدت مہینوں کے حساب سے ہوتی ہے اگر ان مہینوں کے اختتام سے پہلے اسے حیض آجائے تو عدت کے لیے حیض گذارنا واجب ہو گا۔ اسی طرح حیض والی عورت اگر ایک حیض گذارنے کے بعد آئیسہ ہو جائے یعنی اس کا حیض ہمیشہ کے لیے بند ہو جائے اور وہ سن ایاس کو پہنچ جائے تو پھر گذرے ہوئے حیض کے ساتھ باقی عدت مہینوں کے حساب سے گذارنا واجب ہو گا۔

اس طرح ان صورتوں میں حیض اور مہینوں کے درمیان جمع لازم آگیا اور ان دونوں کو یکجا کر دیا گیا اسی طرح وضو اور تیمم بھی یکجا ہو سکتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عدت کے اختتام سے پہلے اگر معترض کی ذکر کردہ صورتیں پیش آجاتی ہیں تو پھر گذرا ہوا زمانہ عدت کے اندر شمار ہونے سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ معترض دھوئے ہوئے اعضاء کو طہارت سے خارج نہیں کرتا۔ اس طرح تیمم کی صورت میں بھی معترض کا یہی رویہ ہے۔

اس بنا پر معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ باطل ہو گیا اس مسئلے کی ایک اور دلیل بھی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (التراب طھور المسلم مالم یجد الماء، ایک مسلمان کو جب تک پانی نہ مل جائے اس وقت تک مٹی اس کے لیے طہارت کا ذریعہ ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا یہ حصہ (مالم یجد الماء) دلالت کی بنیاد ہے۔ یہاں 'الماء' میں الف لام داخل کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ یہ جنس ماء کے استغراق کے معنی دے رہا ہے یا یہ معہود کے معنی ادا کر رہا ہے۔

اگر پہلی صورت مراد ہو تو عبارت کا مفہوم کچھ اس طرح ہو گا" مٹی طہارت کا ذریعہ بنی رہے گی

جب تک وہ ساری دنیا کا پانی حاصل نہ کرے گا" اگر اس سے معہود اور متعین پانی نہیں ہے جس کی طرف کلام کا رخ پھیرا جا سکے سوائے اس پانی کے جس کے ذریعے طہارت یعنی وضو کی تکمیل ہو سکتی ہو۔ ہمارے اس مسئلے میں اس پانی کا وجود نہیں پایا گیا اس لیے ظاہر خبر کی روشنی میں تیمم جائز ہو گیا۔

کجاوے میں پانی کی موجودگی کا علم آیا پانی کے وجود کی شرط ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص سفر کی حالت میں کجاوے کے اندر پانی رکھ کر بھول گیا ہو اور وہ تیمم کر کے نماز ادا کر لے تو نماز کی ادائیگی ہو جائے گی۔ اور نہ ہی وقت کے اندر اس نماز کا اعادہ کرے گا اور نہ اس کے بعد۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر وقت کے دوران اسے یاد آ گیا تو وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے گا۔ لیکن وقت گزر جانے کے بعد اس کا اعادہ نہیں کرے گا۔ امام ابویوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ یاد آ جانے پر وہ بہر صورت نماز کا اعادہ کرے گا۔

اس مسئلے کی بنیاد قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا) ہے۔ ناسی یعنی بھول جانے والا، بھولی ہوئی چیز کا واجد یعنی رکھنے اور پانے والا نہیں کہلائے گا۔ اس لیے کہ اس چیز کے استعمال تک رسائی کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ اس لیے اس پانی کی حیثیت یہ ہو گئی کہ گویا نہ اس کے سامنے پانی موجود ہے اور نہ ہی اس کے کجاوے میں۔ نیز قول باری ہے (لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا۔ اے ہمارے رب! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر بیٹھیں تو ہمارا مواخذہ نہ کر) یہ بات بھولی ہوئی چیز کے حکم کے سقوط کی مقتضی ہے۔

نیز قول باری ہے (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) اور ظاہر ہے کہ یہ خطاب بھولے ہوئے انسان کی طرف متوجہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ بھولے ہوئے انسان کو مکلف قرار دینا درست نہیں ہوتا جب ایسا انسان اعضاء دھونے کا پابند اور مکلف نہیں تو پھر وہ تیمم کرنے کا لامحالہ پابند ہے۔ کیونکہ امکان کی صورت میں دونوں چیزیں یعنی وضو اور تیمم اس سے ساقط نہیں ہو سکتیں۔ اس طرح اس کے لیے تیمم کا جواز ثابت ہو گیا۔

نیز فقہاء کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک شخص کسی جنگل بیابان میں ہو اور وضو کے لیے پانی تلاش کرنے کے باوجود اسے پانی نہ ملے پھر وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔ اس کے بعد اسے کسی ڈھکے ہوئے کنویں کا علم ہو جائے تو اس صورت میں اس پر نماز کا اعادہ واجب

نہیں ہوگا۔

پانی کے وجود کا حکم اس لحاظ سے مختلف نہیں ہوتا کہ وہ اس کی ملکیت میں ہو یا نہریں ہو یا کنوئیں میں۔ جب کنوئیں کے اندر پانی کے بارے میں اس کی ناواقفیت اسے وجود کے حکم سے خارج کر دیتی ہے تو اسی طرح کجاوے میں موجود پانی کے متعلق اس کی ناواقفیت اسے وجود کے حکم سے خارج کر دے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ وضو کرنا یا نماز پڑھنا بھول جانا ان دونوں باتوں کے سقوط کا سبب نہیں بنتا اسی طرح پانی کے بارے میں بھول جانا پانی کے سقوط کا سبب نہیں بن سکتا، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (رفع عن امتی الخطاء والنسیان میری امت سے خطا اور نسیان کی بنا پر ہونے والی کوتاہیاں معاف کر دی گئی ہیں) ظاہری طور پر اس کے سقوط کا مقتضی ہے۔

ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جس شخص پر ہم نے یاد آجانے کی صورت میں وضو یا نماز لازم کر دی ہے وہ ایک اور فرض ہے جو پہلے فرض کے علاوہ ہے۔ پہلا فرض تو ساقط ہوگیا۔ ہم نے بھول جانے والے انسان پر نماز اور بھولے ہوئے وضو کی ادائیگی کسی اور دلالت کی بنا پر لازم کی ہے۔ ورنہ نسیان قضا کو بھی اس سے ساقط کر دیتا اگر یہ دلالت موجود نہ ہوتی۔

نیز اکیلے نسیان کا فرض کے سقوط میں کوئی اثر نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ کوئی اور سبب نہ مل جائے مثلاً سفر جو پانی کی غیر موجودگی کی حالت شمار ہوتا ہے۔ جب اس کے ساتھ نسیان بھی شامل ہو جائے تو یہ دونوں باتیں پانی کے حکم کے سقوط کے لیے عذر بن جائیں گی لیکن وضو یا نماز کا بھول جانا تو اس کے ساتھ کوئی اور سبب شامل نہیں ہوا کہ یہ دونوں مل کر ان فرائض کے سقوط کے لیے عذر بن سکیں۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہم نے نسیان کو بدل کی طرف منتقل ہونے کے لیے عذر قرار دیا ہے، اصل فرض کے سقوط کے لیے عذر قرار نہیں دیا ہے۔ لیکن جن مسائل کا معترض نے ذکر کیا ہے ان میں اصل فرض کا اسقاط ہے بدل کی طرف انتقال نہیں ہے اس لیے یہ دونوں باتیں ایک دوسرے سے مختلف ہوگئیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول جانے والا پانی کو پانے والا سمجھا جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پانی کا کجاوے میں موجود ہونا پانی کے وجود کا مفہوم

ادا نہیں کرنا جبکہ اس کے استعمال تک رسائی کا امکان نہ ہو اور ساتھ ہی ساتھ کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کے پاس اگر پانی موجود ہو لیکن اسے استعمال میں لے آنے کے بعد اسے پیاس کا سامنا کرنے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم جائز ہو جاتا ہے حالانکہ وہ پانی کا واجد یعنی پانے والا ہوتا ہے۔ اس لیے ناسی یعنی بھول جانے والا انسان پانی کے وجود سے زیادہ دور ہوتا ہے اس لیے اس کے استعمال تک اس کی رسائی متعذر ہوتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کے کجاوے میں پانی موجود ہو اور وہ کسی نہر کے کنارے کھڑا ہو تو اسے پانی کا پانے والا شمار کیا جائے گا اگرچہ وہ اس پانی کا مالک نہیں ہے۔ اسے پانی کا پانے والا اس لیے شمار کیا جائے گا کہ اس پانی کے استعمال تک اس کی رسائی ممکن ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ پانی کے وجود کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ضرر کے لاحق ہونے کے اندیشے کے بغیر اس پانی کے استعمال تک اس کی رسائی ممکن ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص کے کجاوے میں پانی موجود ہو لیکن کوئی مانع اسے اس پانی سے روک دے تو ایسی صورت میں اس کے لیے تیمم جائز ہو جائے گا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ پانی کے وجود کی وہی شرط ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی اس کے استعمال تک کسی ضرر کے بغیر رسائی ممکن ہو۔ ملکیت کی اس میں شرط نہیں ہے۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ اس شخص کے متعلق آپ کا کیا فتویٰ ہے جس کے کپڑے میں نجاست لگی ہو اور وہ کجاوے میں رکھے ہوئے پانی کو بھول گیا ہو، وہ کپڑے سے نجاست دور کیے بغیر اگر نماز پڑھ لے تو کیا اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا اس مسئلے کے متعلق ہمارے اصحاب سے کسی روایت کے محفوظ ہونے کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ کے قول کا قیاس یہ کہتا ہے کہ اس کی نماز ہو جائے گی۔ اسی طرح ابوالحسن کرخی کہا کرتے تھے کہ جو شخص اپنے کجاوے میں کپڑے رکھ کر بھول گیا ہو اور اس نے برہنہ جسم نماز ادا کر لی ہو تو اس کی نماز ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص کے آس پاس پانی نہ ہو اور وہ پانی کی تلاش نہ کرے تو آیا یہ شخص پانی کا نہ پانے والا قرار دیا جائے گا؟ اس بارے میں فقہا کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اسے پانی ملنے کی توقع نہ ہو اور کسی نے اس کی راہنمائی بھی نہ کی ہو تو اس پر پانی

کی تلاش واجب نہیں ہے اس لیے وہ تیمم کرے گا۔ اور تیمم اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر پانی کی تلاش لازم ہے۔ اگر تلاش سے پہلے وہ تیمم کرلے گا تو اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر پانی ملنے کی پوری توقع ہو یا کسی بتانے والے نے اسے پانی کی جگہ کا پتہ بتا دیا ہو اگر وہ جگہ ایک میل یا اس سے زائد فاصلے پر واقع ہو تو اس پر اس جگہ پہنچنا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ وہاں جانے کی صورت میں اسے مشقت برداشت کرنے اور نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے وہاں جانے کی بنا پر وہ اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جائے گا اور ان سے پیچھے رہ جائے گا اس کے ساتھی اس سے آگے نکل جائیں گے۔

اگر فاصلہ ایک میل سے کم ہوگا تو وہ وہاں پہنچ کر پانی سے وضو کرے گا بشرطیکہ چوروں یا درندوں کی وجہ سے اسے اپنی جان اور اپنے مال و متاع کے ضیاع کا خطرہ نہ ہو نیز ساتھیوں سے بچھڑ جانے کا اندیشہ بھی نہ ہو۔ ہمارے اصحاب نے ایسے شخص کے متعلق جو یہ کہا ہے کہ اس کے لیے تیمم جائز ہے اور پانی کی تلاش ضروری نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص درحقیقت پانی نہ پانے والا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً) اور یہ شخص اس آیت کا مصداق ہے۔

اگر ہمارے مخالفین یہ کہیں کہ کوئی شخص پانی تلاش کرنے کے بعد ہی پانی نہ پانے والا قرار دیا جا سکتا ہے تو ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ وجود کا مفہوم تلاش کا مقتضی نہیں ہے قول باری ہے (فَهَلْ وَجَدْتُّمْ مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا کیا تم نے اس چیز کو سچ پا لیا جس کا تمہارے رب نے تم سے وعدہ کیا تھا) اللہ تعالیٰ نے اس چیز پر وجود کے لفظ کا اطلاق کیا جس کی انھوں نے طلب اور تلاش نہیں کی تھی۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من وجد لقطة فلیشهد ذوی عدل جس شخص کو کوئی گری پڑی چیز ملے اس پر دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لے) اس ارشاد کی رو سے وہ شخص اس کا واجد قرار دیا گیا اگرچہ اس نے اس کی طلب اور تلاش نہیں کی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں فرمایا (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ جس شخص کو غلام میسر نہ ہو وہ لگاتار دو مہینے روزے رکھے) اس کے معنی یہ ہیں کہ غلام اس کی ملکیت میں نہ ہو اور نہ ہی اس کی قیمت کی مقدار رقم کا وہ مالک ہو، یہ مفہوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر غلام کی تلاش اور طلب واجب کر دی ہے۔

اس لیے جب وجود کا مفہوم طلب اور تلاش کے بغیر پایا جاتا ہے تو ایسا شخص جس کے اردگرد پانی نہ ہو اور نہ ہی اسے اس کا علم ہو تو وہ پانی کا واجد یعنی پالینے والا قرار نہیں دیا جائے گا جب لفظ کا اطلاق ایسے شخص کو شامل ہوتا ہے تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم اس اطلاق میں طلب اور تلاش کی فرضیت کا اضافہ کردیں اس لیے کہ اس کے نتیجے میں آیت کے حکم میں ایک اضافی مفہوم کا الحاق لازم آتا ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (جعلت لی الارض مسجدا وطھورا میرے لیے پوری روئے زمین مسجد بنا دی گئی ہے اور اسے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا گیا ہے) نیز آپ کا ارشاد ہے (التراب طھور المسلم مالم یجد الماء ایک مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک مٹی اس کی طہارت کا ذریعہ ہے)

آپ نے حضرت ابوذر سے فرمایا تھا (التراب کافیک ولو الی عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدک مٹی تمہارے لیے کافی ہے خواہ دس سال کیوں نہ گزر جائیں پھر جب تمہیں پانی مل جائے تو اسے اپنے جسم سے مس کرلو) وجود طلب اور تلاش کا مقتضی نہیں ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ایک شخص کسی ایسی چیز کا واجد یعنی پانے والا کہلاتا ہے جو اس کے پاس اس کی طلب اور تلاش کے بغیر پہنچ جائے خواہ وہ پانی ہو یا کوئی اور چیز۔

اس شخص کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ "ھذا واجد الرقبة (یہ غلام کا واجد یعنی رکھنے والا ہے) جب اس کے پاس غلام موجود ہو خواہ اس نے اس کی طلب نہ بھی کی ہو۔

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ آپ کیوں اس سے انکار کرتے ہیں کہ ایک شخص جس چیز کی طلب نہ کرے اور وہ چیز اسے مل جائے تو اس کے متعلق یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ وہ فلاں چیز کا واجد ہے یعنی وہ چیز اس کے پاس موجود ہے۔ لیکن ایک چیز کی طلب اور تلاش کے بغیر کسی کو غیر واجد کہنا درست نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب وجود طلب کا مقتضی نہیں ہے اور طلب یعنی تلاش وجود کے مفہوم کی شرط بھی نہیں ہے تو نفی وجود بھی اسی کی طرح ہوگا اس لیے جس چیز پر وجود کا اطلاق درست ہوگا اس کے عدم پر بھی وہ اطلاق جائز ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست ہے۔ "ھو غیر واجد لالف دینار" (وہ ہزار دینار کا واجد نہیں ہے) خواہ اس سے پہلے اس کی طرف سے ہزار دینار کی طلب اور جستجو نہ بھی ہوئی

اگر اس کا مال ضائع ہو جائے تو یہ کہنا جائز ہو گا کہ "اسے یہ مال نہیں ملا" خواہ اس کی طرف سے اس کی طلب نہ بھی ہوئی ہو۔

جس طرح یہ کہنا درست ہے "وہ فلاں چیز کا واجد یعنی پانے والا ہے" خواہ اس کی طرف سے اس چیز کی طلب نہ بھی ہوئی ہو اس لیے وجود اور اس کی نفی اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ ان میں سے ہر ایک پر اسم کے اطلاق کا تعلق طلب یا جستجو اور تلاش کے ساتھ نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ہم نے ان میں سے اکثر کو کسی عہد کا پابند نہیں پایا ہم نے تو ان میں سے اکثر کو فاسق ہی پایا) اس آیت میں وجود یعنی پانے کا اطلاق جس طرح نفی کی صورت میں ہوا اسی طرح اثبات کی صورت میں بھی ہو گیا۔ جبکہ دونوں صورتوں میں طلب معدوم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کسی شخص کے ساتھی کے پاس پانی ہو اور وہ اس سے پانی طلب کیے بغیر تیمم کر لے تو اس کا تیمم درست نہیں ہو گا جب تک وہ اس سے پانی طلب نہ کرے اور اس کا رفیق اسے پانی دینے سے انکار نہ کرے، یہ بات طلب کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اس بات کی مزید تاکید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی رات حضرت ابن مسعودؓ سے فرمایا تھا "کیا تمھارے پاس پانی ہے؟" اس طرح آپ نے ان سے پانی طلب کیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک شخص کا اپنے رفیق سے پانی طلب کرنا تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس کی نماز تیمم کے ساتھ جائز ہو جائے گی خواہ اس نے پانی طلب نہ بھی کیا ہو۔ لیکن امام ابویوسف اور امام محمد کے قول کے مطابق اس کی نماز جائز نہیں ہو گی۔ جب تک وہ اس سے پانی طلب نہ کرے اور وہ پانی دینے سے انکار نہ کر دے۔

ہمارے نزدیک یہ اس پر محمول ہے کہ جب اسے اس بات کی امید ہو کہ اس کا رفیق پانی اس کے لیے صرف کر دینے پر تیار ہو جائے گا۔ اگر اسے یہ امید نہ ہو تو اس کے لیے پانی کی طلب ضروری نہیں۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جب ایک شخص کو اپنے قرب میں پانی کی موجودگی کا علم ہو یا کسی بتانے والے نے اسے یہ بتا دیا ہو، ایسی صورت میں تیمم کرنا جائز نہیں ہو گا اس لیے کہ اس جیسی صورت میں غالب گمان یقین کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

جس طرح اسے اس بات کا غالب گمان ہو کہ اگر وہ نہر پر پہنچ جائے، جبکہ نہر اس کے

قریب ہو، تو اسے درندہ پھاڑ ڈالے گا یا کوئی ڈاکو اسے پکڑ لے گا۔ اس صورت میں اس کے لیے تیمم جائز ہو جائے گا لیکن اگر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ نہر پہ پہنچ کر وہ زندہ سلامت رہے گا تو پھر اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ بات ان لوگوں کے لیے استدلال کے طور پر فائدہ مند نہیں جو طلب کے ایجاب کے قائل ہیں۔

رہ گئی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ان سے پانی کی طلب نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت علیؓ کو پانی کی تلاش میں بھیجنا تو آپ کا یہ فعل وجوب کی بنا پر نہیں تھا۔ ہمارے نزدیک یہ مستحب ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استحباب کی بنا پر یہ کیا تھا۔ نیز جو شخص جنگل بیابان میں ہو اور اس کے آس پاس پانی نہ ہو اور نہ ہی اسے پانی ملنے کی توقع ہی ہو ایسا شخص، یا تو واجد کہلائے گا یا غیر واجد۔

اگر یہ واجد ہوگا تو اس صورت میں طلب اور تلاش کی بات ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ اسے ایسی چیز کی طلب کا مکلف بنانا درست نہیں ہوگا جس کا وہ واجد یعنی حاصل کر لینے والا ہے۔ اگر وہ غیر واجد ہوگا تو اس کا تیمم قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا) کی رو سے جائز ہو جائے گا نیز اس کا یہ عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی رو سے بھی جائز ہوگا کہ (التراب طهور المسلم مالم یجد الماء)۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب تیمم کے جواز کی شرط پانی کی عدم موجودگی ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس کا تیمم اس وقت تک جائز نہ ہو جب تک اسے اس کی شرط کے وجود کا یقین نہ ہو جائے جس طرح نماز کے جواز کی شرط وقت کا آپہنچنا ہے، جب تک وقت کے دخول کا اسے یقین نہ ہو جائے اس وقت تک نماز کی ادائیگی اس کے لیے جائز نہیں ہوگی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ دونوں صورتوں میں فرق کی بنیاد یہ ہے کہ اس جیسی جگہ یعنی جنگل بیابان میں بنیادی طور پر پانی معدوم ہوتا ہے۔ اس جگہ پر جانے والے انسان کو بھی اس کا یقین ہوتا ہے۔ اسے صرف یہ نہیں معلوم ہوتا کہ آیا کسی دوسری جگہ پانی موجود ہے ؟ یا اگر وہ تلاش کرے گا تو پانی اسے مل جائے گا یا نہیں ؟

اس بنا پر اس کے لیے ضروری نہیں کہ وہ ایسی چیز کی بنا پر اپنے پہلے یقین سے ہٹ جائے جس کے متعلق وہ کچھ نہیں جانتا اور اس کے متعلق اسے شک ہوتا ہے۔ نماز کا وجوب بھی موجود نہیں ہوتا اس لیے شک کی بنا پر نماز کی ادائیگی اس کے لیے اس وقت تک درست نہیں ہوتی جب تک

اسے وقت کے وجود کا یقین نہ آ جائے۔ اس جہت سے دونوں صورتیں یکساں ہیں کہ ان میں اس یقین پر بنا کی جاتی ہے جو اصل اور بنیاد ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) اس کی رُو سے اس پر اعضائے وضو دھونا ہمیشہ واجب ہوگا اور اس کے لیے پانی تک رسائی ہر ممکن طریقے سے ضروری ہوگی۔ اس لیے اگر تلاش کے ذریعے پانی تک رسائی ممکن ہو تو اس کی تلاش اس پر فرض ہو جائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس ذات باری کا یہ حکم ہے (فَاغْسِلُوا) اسی ذات کا یہ قول بھی ہے (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) اس لیے اعضائے وضو دھونے کا وجوب پانی کے وجود کو متضمن ہے اور تیمم کا جواز پانی کی عدم موجودگی کو متضمن ہے اور زیر بحث حالت میں وہ لامحالہ پانی کا نہ پانے والا ہے۔ اس لیے اس کے لیے تیمم جائز ہوگا۔

مخالف کا گمان صرف یہ ہے کہ اگر وہ پانی تلاش کرے گا تو ممکن ہے کہ پانی اسے مل جائے لیکن ہم یہ کہیں گے کہ تیمم کی اباحت کی شرط وجود میں آ گئی ہے یعنی پانی کی موجودگی نہیں ہے اسے ترک کر دینا اس کے لیے درست نہیں ہوگا اس لیے کہ ممکن ہے پانی مل جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ ملے۔

مخالف نے جو بات کی ہے وہ اس وقت لازم ہوتی اگر اسے پانی ملنے کی توقع ہوتی اور اس کے وجود کا اسے غالب گمان ہوتا یا کسی بتانے والے نے اسے اس کا پتہ بتایا ہوتا۔ لیکن جب ان میں سے کوئی صورت نہ پائی جائے تو پھر آیت کی شرط اس طریقے سے پوری ہو جائے گی جو تیمم کو مباح اور جائز کر دے گی اس لیے کسی کو اس شرط کے اسقاط اور اس کے سوا کسی اور سبب یا مفہوم کے اعتبار کی اجازت نہیں ہوگی۔

ہمارے اصحاب نے اجتہاد کے طور پر پانی کے استعمال کے لزوم کے لیے ایک میل سے کم فاصلے کا اندازہ مقرر کیا ہے اگر اسے اس فاصلے کے اندر پانی کی جگہ کا علم ہو جائے اور اس کے وجود کے بارے میں اس کا گمان غالب ہو تو پھر تیمم نہ کیا جائے۔

ان حضرات نے ایک میل یا اس سے زائد فاصلے پر پانی کے استعمال کو اس لیے واجب قرار نہیں دیا ہے نیز میل وہ پیمانہ ہے جس کے ذریعے مسافتوں کی پیمائش ہوتی ہے اور عادۃً ایک میل سے کم فاصلے کی پیمائش نہیں ہوتی۔ اس لیے ان حضرات نے اس مسئلے میں ایک میل یا اس سے زائد فاصلے

کا پیمانہ مقرر کیا اور اس سے کم فاصلے کو نظر انداز کر دیا جس طرح ہم نے امام ابو یوسف کے اس قول کے متعلق کہا ہے کہ ان کے نزدیک " الکثیر الفاحش " کا اندازہ یہ ہے کہ اس کی لمبائی ایک بالشت اور چوڑائی ایک بالشت ہو۔ اس لیے کہ ایک مربع بالشت ہی وہ کم سے کم مقدار ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی سطح اور جسم کی پیمائش کی جاتی ہے۔

عادۃً اس سے کم کی مقدار کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے (امام ابو یوسف کا یہ قول جسم یا کپڑے پر لگی ہوئی نجاست کے تعین کے سلسلے میں ہے)

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جب آپ سفر کی حالت میں پانی سے دو یا تین غلوہ (وہ فاصلہ جو ایک تیر پوری طاقت سے چلائے جانے پر طے کرے۔ فرلانگ) یعنی دو یا تین فرلانگ کے فاصلے پر ہوتے تو تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے اور پانی کی طرف رُخ نہ کرتے۔

سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ چرواہے اور پانی کے درمیان دو یا تین میل کا فاصلہ ہو اور نماز کا وقت آجائے تو وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے۔ حسن اور ابن سیرین کا قول ہے کہ جس شخص کو وقت کے اندر پانی کی دستیابی کی امید ہو وہ تیمم نہیں کرے گا۔

اس شخص کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے جسے پانی تو مل جائے لیکن یہ اندیشہ ہو کہ اگر وضو میں لگ گیا تو نماز کا وقت نکل جائے گا آیا یہ شخص وضو کی بجائے تیمم کر سکتا ہے؟ ہمارے اصحاب سفیان ثوری، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے اگر کوئی شخص مقیم یا مسافر شہر کے حدود میں ہو اسے خطرہ ہو کہ اگر وضو میں لگ جائے گا تو نماز کا وقت نکل جائے گا، اسے بہر حال وضو کرنا پڑے گا، اس کے لیے تیمم کا کوئی جواز نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو وہ وضو کی بجائے تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر وضو میں لگ جانے کی صورت میں وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو تو تیمم کر کے نماز ادا کر لے اور وقت نکل جانے کے بعد وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لے۔

اس مسئلے میں قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) بنیاد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پانی کی موجودگی کی صورت میں اس کا استعمال واجب قرار دیا اور پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں اس حکم کو مٹی کی طرف منتقل کر دیا اس لیے پانی کی موجودگی کی صورت میں اس حکم کو مٹی کی طرف منتقل کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ آیت کے خلاف ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو کو دھونے کا حکم دیا تو اس کے لیے بقائے وقت اور ادائے صلوٰۃ وغیرہ کی قید نہیں لگائی۔

اس لیے یہ حکم وقت کے اندر اور وقت کے بعد کے لحاظ سے مطلق ہے اور کسی قسم کی شرط یا قید سے مشروط اور مقید نہیں ہے۔ قول باری ہے (لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا) اللہ تعالیٰ نے جنابت کی حالت میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا اور یہ حکم دیا کہ پہلے غسل کر و اس کے بعد نماز ادا کرو۔ اس حکم میں نماز کے وقت کے باقی ہونے یا نہ ہونے کا کوئی ذکر نہیں کیا۔

سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر سے فرمایا تھا (التراب کافیك ولو الی عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك) اس ارشاد کی رو سے جب بھی ایک شخص کو پانی مل جائے اس پر اس کا استعمال واجب ہو جائے گا خواہ اسے نماز کا وقت نکل جانے کا خوف ہو یا نہ ہو اس لیے کہ قول باری (فَاغْسِلُوْا) میں عموم ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (التراب طهور المسلم ما لم یجد الماء) اس لیے جب ایک شخص کو پانی مل جائے گا تو پھر مٹی اس کے لیے طہارت کا ذریعہ نہیں رہے گی۔ اس لیے تیمم کے ساتھ اس کی نماز درست نہیں ہوگی۔ نظر اور قیاس کی جہت سے بھی یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ طہارت کی فرضیت وقت کی فرضیت سے بڑھ کر مؤکد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کے بغیر نماز کبھی درست نہیں ہو سکتی جب کہ وقت نکل جانے کے بعد بھی قضا نماز پڑھی جا سکتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ وضو میں مصروف ہونے کی بنا پر وقت نکل جانے کے اندیشے کی صورت میں تیمم کر کے نماز ادا کر لینا چاہیے تاکہ وقت کی فضیلت حاصل ہو جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا شخص وقت کی فضیلت کو کس طرح حاصل کر سکتا ہے جب کہ وہ نماز ہی پڑھنے والا شمار نہ ہو رہا ہو اس لیے کہ وہ طہارت کے بغیر نماز کی ادائیگی کر رہا ہے۔ اس لیے اس کا پڑھنا اور نہ پڑھنا دونوں یکساں ہیں۔

اگر معترض یہ کہے کہ تیمم طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ یہ اس وقت ذریعہ بنتا ہے جب پانی موجود نہیں ہوتا ہے۔ لیکن پانی کی موجودگی میں یہ طہور نہیں ہوتا۔ جس طرح ارشاد باری ہے اور جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی شرط عائد کی ہے۔

اس بنا پر معترض کو سب سے پہلے یہ چاہیے کہ وہ اس بات کی کوئی دلالت پیش کرے کہ پانی کی موجودگی میں بھی جبکہ اس کے استعمال کی وجہ سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہ ہو۔ مٹی طہور

ہوتی اور تیمم جائز ہوتا ہے پھر اس دلالت پر اپنے اس مسلک کی بنا کرے کہ وضو کیے بغیر تیمم کر کے وقت کے اندر نماز پڑھ لینے والا وقت کی فضیلت حاصل کر لیتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ مسافر کے لیے تیمم کی اباحت صرف اس لیے کی گئی ہے کہ اسے نماز کے وقت کے اندر نماز پڑھنے کا موقعہ مل جائے، پانی کی عدم موجودگی کی بنا پر تیمم کی اباحت نہیں ہوئی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر بات اس طرح ہوتی تو پھر پانی کی عدم موجودگی کی حالت میں ایک شخص کے لیے اول وقت میں تیمم کرنا جائز نہ ہوتا اس لیے کہ نماز کے اول وقت میں اسے نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہ ہوتا جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اول وقت میں تیمم کر کے نماز کی ادائیگی جائز ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم کے جواز کی شرط نماز کے وقت کے فوت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ پانی کی عدم موجودگی اگر تیمم کی شرط ہوتی تو پھر مریض کے لیے نیز اس شخص کے لیے جسے پیاس کا خطرہ ہوتا پانی کی موجودگی کی صورت میں تیمم جائز نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم ایسی صورت میں تیمم کے جواز کے اس لیے قائل ہیں کہ وجود ماء کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کے لیے کسی ضرر کے اندیشہ کے بغیر اس کا استعمال ممکن ہو۔ نیز اس کے استعمال کے لیے اسے کسی مشقت کا سامنا بھی نہ کرنا پڑے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کا ذکر کیا ہے جس میں درج بالا امر کی طرف رہنمائی موجود ہے۔ پانی کا موجود نہ ہونا علی الاطلاق شرط ہے اور اس کے استعمال کی وجہ سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا خوف بھی ایک شرط ہے۔ دوسری طرف معترض نے وقت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ آیت کی طرف توجہ کی ہے نہ حدیث کی طرف جبکہ قرآن و حدیث دونوں معترض کے قول کے بطلان کا فیصلہ سنا رہے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ خوف کی حالت میں نماز کی ادائیگی کے اندر آنے جانے، اور قبلے کے رخ سے ہٹ کر چلنے نیز سوار ہو کر نماز ادا کرنے کا جواز صرف وقت کے اندر نماز ادا کرنے کی خاطر ہے یعنی اس میں صرف ادراک وقت کو مد نظر رکھا گیا ہے یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ وقت فوت ہو جانے کے اندیشے کی صورت میں تیمم کر کے نماز کے جواز میں وقت کا اعتبار واجب ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ خائف کی نماز کی درج بالا شکلوں میں اباحت صرف خوف کی بنا پر ہے وقت کی بنا پر نہیں۔ اور نہ ہی کسی اور سبب کی بنا پر جبکہ خوف موجود ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اول وقت میں صلوٰۃ الخوف ادا کر لینا جائز ہے باوجودیکہ غالب گمان یہ ہو کہ وقت نکل جانے سے پہلے دشمن میدان سے واپس ہو جائے گا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صلوٰۃ الخوف کی اباحت خوف کے سبب ہوتی ہے، ادراک وقت کے لیے نہیں ہوتی۔ جبکہ تیمم کی اباحت پانی کی عدم موجودگی کی بنا پر ہوتی ہے۔ تیمم کے ساتھ صلوٰۃ الخوف کی مماثلت اس بات میں ہے کہ جب پانی موجود نہ ہو تو تیمم کرنا جائز ہوتا ہے لیکن جب پانی مل جائے تو اس کی حیثیت خوف زائل ہو جانے کی حالت کی طرح ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں نماز صرف اسی طریقے سے جائز ہوتی ہے جس طریقے سے امن کی حالت میں پڑھی جاتی ہے۔

صلوٰۃ الخوف کی وہی حیثیت ہے جو مسافر کے لیے روزہ چھوڑنے اور موزوں پر مسح کرنے کی ہے، اس رخصت کا تعلق ایک مخصوص حالت کے ساتھ ہوتا ہے وقت فوت ہو جانے کے اندیشے کے ساتھ نہیں ہوتا۔ نیز اگر کسی شخص سے وضو میں مشغولیت کی بنا پر نماز کا وقت فوت ہو جائے تو اس کے لیے ایک دوسرا وقت موجود ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ (من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذلک وقتھا۔ جو شخص نیند یا نسیان کی وجہ سے کسی نماز سے رہ جائے تو یاد آنے پر وہ نماز ادا کرے، یہی اس نماز کا وقت ہے) آپ نے یہ بتا دیا کہ نماز فوت ہو جانے کی صورت میں جس وقت بھی نماز یاد آجائے وہ اس نماز کا وقت ہوگا جس طرح اس سے پہلے گزر جانے والا وقت اس نماز کا وقت تھا۔

جب اصل وقت فوت ہو جانے کے باوجود نماز کا وقت موجود رہتا ہے خواہ قضا ہی کی شکل میں کیوں نہ ہو، تو پھر اس اندیشے کی بنا پر کہ نماز اپنے اصل وقت سے فوت ہو کر قضا کے وقت میں پہنچ جائے گی پانی کے ساتھ ترک طہارت جائز نہیں ہو سکتا۔

فوت شدہ نماز اور وقت کے اندر ادا کی جانے والی نماز کے درمیان ترتیب کے وجوب پر امام مالک ہمارے ساتھ متفق ہیں نیز یہ کہ فوت شدہ نماز اس نماز سے بڑھ کر وقت کے ساتھ خاص ہوتی ہے جو اپنے وقت کے اندر ادا کی جا رہی ہو حتیٰ کہ کوئی شخص اگر فوت شدہ نماز ادا کرنے سے پہلے وقتی نماز پڑھنا شروع کر دے تو اس کی یہ نماز جائز نہیں ہوگی۔

اگر وقت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ کسی شخص کے لیے تیمم کی اباحت کا سبب بن سکتا تو وقت نکل جانے کے بعد بھی اس کے لیے تیمم کی اباحت واجب ہوتی اس لیے کہ اصل وقت فوت ہو جانے

کے بعد پر آنے والا وقت اس نماز کے لیے وقت ہوتا ہے اور نمازی کے لیے اس وقت سے اسے موخر کرنے کی گنجائش نہ ہوتی۔

اس سے امام مالک پر یہ بات لازم آتی ہے کہ جس شخص کی کوئی نماز رہ گئی ہو وہ اسے کسی بھی وقت تیمم کر کے فوت شدہ نماز ادا کرنے کی اجازت دے دیں اس لیے فوت شدہ نماز ادا کرنے کی خاطر ایک شخص کا وضو میں مشغول ہو جانا نماز کو اس وقت سے موخر کرنے کا موجب بن جائے گا جس کے اندر وہ اسے ادا کرنے کا پابند ہے اور جس سے موخر کرنے کی اسے ممانعت ہے۔

جب اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ پانی استعمال کرنے میں مشغولیت کی بنا پر اس وقت کے نکل جانے کے خوف کی وجہ سے جس میں وہ فوت شدہ نماز پڑھنے کا پابند ہے، تیمم کر کے نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے، تو اس سے یہ بات درست ہو گئی کہ پانی کے ساتھ وضو چھوڑ کر تیمم کر لینے میں وقت کو کوئی دخل نہیں ہے۔

رہ گیا لیث بن سعد کا یہ قول کہ وقت کی تنگی کی صورت میں ایک شخص تیمم کر کے وقت کے اندر نماز ادا کرے گا پھر وضو کر کے وقت گزر جانے کے بعد نماز کا اعادہ کر لے گا تو یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ یہ تو واضح ہے کہ اس طرح پڑھی ہوئی نماز کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی تو پھر اسے پڑھنے کا حکم دینا ایک بے معنی بات ہے اسی طرح وضو کے فرض کو موخر کر دینا ایک لغو حرکت ہے جبکہ اس فرض کو مقدم کرنا نمازی پر لازم ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی گندی جگہ میں محبوس ہو جہاں اسے نہ پانی مل سکتا ہو اور نہ ہی پاک مٹی تو ایسا شخص نماز کس طرح پڑھے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب تک اسے پانی حاصل کرنے کی قدرت نہ ہو وہ نماز نہیں پڑھے گا، بشرطیکہ وہ شہر کے اندر ہو۔ سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔

امام ابو یوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ نماز پڑھ لے گا لیکن اس صورت حال سے نکل جانے کے بعد ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔ امام ابو حنیفہ اور ان کے ہم مسلک حضرات کی دلیل یہ قول باری ہے (اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا) تا قول باری (فلم تجدوا ماءً فتیمموا)

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طھور (اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) جو شخص وضو یا تیمم کے بغیر نماز پڑھتا ہے وہ طہارت کے بغیر نماز پڑھتا ہے اس کی پڑھی ہوئی نماز درست نماز نہیں کہلا سکتی۔ اس لیے ہمارا اسے

ایک ایسے فعل کا جو نماز نہیں کہلا سکتا اس بنا پر حکم دینا یہ معنی ہو گا کہ اس پر نماز فرض ہے۔

امام ابو یوسف نے یہ کہا ہے کہ وہ اشارے سے نماز پڑھے گا پھر اس کا اعادہ کرے گا۔ انھوں نے اشارے سے پڑھی جانے والی نماز کو کوئی حیثیت نہیں دی اور اس کے اعادے کا حکم دے دیا۔ اگر اس کی پڑھی ہوئی یہ نماز حقیقتہً نماز ہوتی تو اس کے اعادے کا حکم نہ دیتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص نماز میں رکوع اور سجدے کی قدرت نہ رکھتا ہو وہ اشارے سے نماز پڑھتا ہے اور اسے اس نماز کے اعادے کے لیے نہیں کہا جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب کوئی شخص کسی صاف ستھرے مکان میں محبوس ہو جہاں اسے پانی میسر نہ ہو تو امام ابو یوسف ایسے شخص کو تیمم کر کے نماز پڑھنے اور پھر نماز لوٹا لینے کا حکم دیتے ہیں اس طرح تیمم کر کے نماز پڑھ لینے سے اعادے کا وجوب اس سے ساقط نہیں ہوا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حسن بن ابی مالک نے امام یوسف سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ایسا شخص نہ تیمم کرے گا اور نہ ہی نماز پڑھے گا یہاں تک کہ وہ اس جگہ سے نکل آئے۔ اس طرح اس اصل پر مسئلے کا تسلسل قائم رہا۔ مبسوط میں ذکر ہے کہ وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے گا اور پھر ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔

مبسوط میں اس مسئلے کے متعلق کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ یہ صرف امام ابو یوسف کا قول ہو۔ اگر یہ سب کا قول ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تیمم کر کے نماز صرف ایک حالت میں درست ہوتی ہے اور وہ پانی کی عدم موجودگی کی حالت ہے یا ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو۔ مذکورہ بالا شخص چونکہ پانی کی دستیابی سے محروم ہوتا ہے اس لیے وہ تیمم کر سکتا ہے۔

قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایسے شخص کو اس مسافر کی طرح سمجھا جائے جس کے قریب ہی پانی ہو لیکن اسے درندے یا چوروں کا خطرہ لاحق ہو۔ اس صورت میں اس کے لیے تیمم کر کے نماز ادا کر لینا جائز ہوتا ہے اور نماز لوٹانا اس کے لیے ضروری نہیں ہوتا۔

قیاس کا تقاضا تو یہی تھا لیکن امام ابو حنیفہ نے قیاس ترک کر کے اسے اعادے کا حکم دیا۔ اور سفر اور حضر کے درمیان فرق رکھا اس لیے کہ حضر کی حالت میں پانی موجود ہوتا ہے لیکن اس کی دستیابی میں کوئی آدمی رکاوٹ بن جاتا ہے لیکن اس جیسی صورت میں کسی آدمی کی دخل اندازی فرض کو ساقط نہیں کرتی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی کو نماز پڑھنے سے زبردستی روک دے یا رکوع اور

سجدے سے منع کردے اور وہ شخص اشارے سے نماز ادا کرلے تو اس صورت میں وہ اس نماز کا اعادہ کرے گا۔ اگر رکاوٹ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہو مثلاً بے ہوشی طاری ہوگئی ہو یا اسی طرح کوئی اور صورت پیش آگئی ہو تو اس سے فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔

اگر وہ شخص بیمار ہو تو رکوع اور سجدہ اس سے ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی بجائے اشارے سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیدا ہونے والی رکاوٹ اور کسی آدمی کی پیدا کردہ رکاوٹ میں فرق آگیا۔ سفر کی حالت کا بھی یہی حکم ہے۔

چونکہ اس حالت میں پانی کا وجود ہوتا ہے اس لیے کسی آدمی کے روکنے کی وجہ سے اس کے استعمال کی فرضیت ساقط نہیں ہوگی۔ اسی لیے اسے تیمم کرکے نماز پڑھ لینے اور پھر اس نماز کے اعادے کا حکم دیا گیا

امام ابوحنیفہ سے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ محبوس شخص کو نماز پڑھنے کا اس لیے حکم نہیں دیا گیا کہ ایسی نماز کی کوئی حیثیت نہیں اس لیے اسے اس کی ادائیگی کا حکم دینا بے معنی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ اس محرم کو جس کے سر پر بال نہ ہوں اور وہ احرام کھولنے کا ارادہ کرے، اپنے سر پر استرہ پھیرنے کا حکم دیتے ہیں تاکہ اس طرح سر مونڈنے والے محرم کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جائے اگرچہ حقیقتہً اس نے حلق یعنی سر مونڈنے کا عمل نہیں کیا۔

آپ اس محبوس کو جسے نہ وضو کرنے کی قدرت ہے اور نہ تیمم کی، نماز پڑھنے کا کیوں حکم نہیں دیتے تاکہ نماز پڑھنے والوں کے ساتھ اس کی مشابہت قائم ہو جائے اگرچہ حقیقتہً وہ نماز پڑھنے والا نہیں کہلا سکتا۔ یا جس طرح آپ گونگے کو استحباب کے طور پر تلبیہ کے ساتھ اپنی زبان ہلاتے رہنے کا حکم دیتے ہیں جبکہ وہ حقیقتہً تلبیہ کہنے سے عاری ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں باتوں کے مابین فرق کرنے والا سبب یہ ہے کہ مناسک حج کے افعال اس خصوصیت کے حامل ہوتے ہیں کہ بعض حالات کے اندر دوسرا آدمی ان افعال کی ادائیگی میں اصل آدمی یعنی محرم کے قائم مقام ہو جاتا ہے اور اس صورت میں اس دوسرے انسان کا فعل اصل آدمی کے فعل کی مانند سمجھا جاتا ہے۔

اس لیے یہ جائز ہے کہ گنجے انسان کے سر پر استرہ پھیرنا حلق کے قائم مقام ہو جائے جس طرح کوئی دوسرا آدمی اس کی طرف سے حج کرنے کی صورت میں اپنے سر کا حلق کرا لیتا ہے اور اس کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے آدمی کا اس کی طرف سے تلبیہ کہنا امام ابوحنیفہ کے

نزدیک اس وقت کافی ہو جاتا ہے جب اس پر بے ہوشی وغیرہ کا دورہ پڑ گیا ہو۔ اس لیے اگر محرم گونگا ہو تو تلبیہ کہنے کے لیے اپنی زبان ہلاتے رہنا مستحب قرار دیا گیا اگرچہ حقیقۃً وہ تلبیہ کہنے سے عاری ہوتا ہے۔

لیکن نماز کی صورت ایسی ہے کہ اس کے افعال کی ادائیگی میں کوئی کسی کا قائم مقام نہیں بن سکتا اور یہ بھی جائز نہیں ہوتا کہ وہ ایسے افعال ادا کرے جو نماز کے افعال نہیں کہلا سکتے اور مقصد یہ ہو کہ ان کے ذریعے نمازیوں کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جائے۔

اس لیے ان افعال کو ادا کرنا اور ادا نہ کرنا دونوں یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور بے معنی ہیں اس لیے ان افعال کی ادائیگی کو مستحب قرار نہیں دیا گیا۔

اگر ہمارے مخالفین اس روایت سے استدلال کریں جس میں ذکر ہے کہ حضرت عائشہ کا ہار گم ہو گیا تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ لوگوں کو ہار تلاش کرنے کی غرض سے بھیج دیا۔ ان لوگوں نے وضو اور تیمم کے بغیر نماز ادا کی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع بھی دی، پھر آیت تیمم نازل ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل پر نکیر نہیں کی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ان حضرات نے اس طرح نماز ادا کی تھی اس وقت آیت تیمم نازل نہیں ہوئی تھی اور تیمم واجب نہیں ہوا تھا۔ نیز ان حضرات کو نماز کے اعادے کا حکم بھی نہیں دیا گیا تھا۔ اس لیے مناسب بات تو یہ ہے کہ اس واقعہ سے یہ استدلال کیا جائے کہ جب ایک شخص کو پانی اور مٹی نہ ملے اور وہ وضو اور تیمم کے بغیر نماز پڑھ لے تو اس پر نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوتا۔

لیکن جب ہمارے مخالفین ایسے شخص کو اعادے کا حکم دیتے ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ زیر بحث لوگوں کا حکم ان حضرات کے حکم سے مختلف ہے نیز یہ حضرات پانی سے محروم تھے لیکن مٹی سے محروم نہیں تھے جبکہ ہمارے مخالفین ان جیسے لوگوں کے بارے میں اس حکم کے قائل نہیں ہیں۔

نماز کے وقت کے دخول سے پہلے تیمم کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص پانی نہ پائے اس کے لیے نماز کا وقت آنے سے پہلے تیمم کر لینا جائز ہے اور وقت آجانے پر وہ اس تیمم کے ساتھ فرض نماز ادا کر سکتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دخول وقت سے پہلے تیمم جائز نہیں ہے۔

ہماری دلیل یہ قول باری ہے (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا) پانی نہ ملنے کی صورت میں حدث لاحق ہونے پر تیمم کا حکم دیا اور وقت کے دخول سے قبل کی حالت اور دخول کے بعد کی حالت میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

نیز فرمایا (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) ہم نے کتاب کی ابتدا میں اس پر دلیل قائم کر دی تھی کہ آیت کے معنی ہیں" جب تم قیام الی الصلوٰۃ کا ارادہ کرو اور تمھیں حدث لاحق ہو" پھر اس حکم پر تیمم کے حکم کو عطف کیا اور اس حالت میں اس کی اباحت کر دی جس میں پانی ملنے کی شرط پر وضو کا حکم دیا تھا۔

نیز جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) اور اس آیت کے سوا دوسری آیت میں نماز پر طہارت کی تقدیم کا حکم دیا اور طہارت دو صورتوں پر مشتمل تھی پانی کی صورت میں جبکہ اس کا وجود ہو اور مٹی کی صورت میں جبکہ پانی موجود نہ ہو، تو یہ چیز دخول وقت پر تیمم کو مقدم کرنے کے جواز کی مقتضی ہو گئی تاکہ تیمم کرنے والا اول وقت میں آیت کی شرط کے مطابق نماز ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (التراب طهور المسلم مالم يجد الماء) اسی طرح حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے آپ کا یہ ارشاد (التراب كافيك ولو الى عشر حجج) آپ نے اپنے اس ارشاد میں نماز کے وقت کے دخول سے قبل اور بعد کی حالت میں کوئی فرق نہیں کیا۔ بلکہ تیمم کے جواز کو پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ معلق کر دیا۔ وقت کے ساتھ معلق نہیں کیا۔

اگر قول باری (اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) سے ہمارے استدلال کی نسبت یہ کہا جائے کہ یہ قول باری اس قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ) پر معطوف ہے اور اس میں ایک پوشیدہ لفظ بھی موجود ہے۔ اس لیے عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہو گی" اذا قمتم الی الصلوٰۃ وجاء احد منکم من الغائط (جب تم نماز کے لیے اٹھو اور تم سے کوئی شخص رفع حاجت سے آیا ہو) اور ظاہر ہے یہ صورت دخول وقت کے بعد ہی ہو سکتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ قول باری (اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ) کے معنی" اذا اردتم القيام وانتم محدثون "کے ہیں۔ یہ فقرہ حدث لاحق ہونے کی

صورت میں ایجاب وضو کا مفہوم ادا کرنے میں خود مکتفی یعنی خود کفیل ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے پانی نہ پانے والے کا حکم ایک جملہ مستانفہ کے ذریعے بیان کیا۔

ارشاد ہوا (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ) تا قول باری (فَتَيَمَّمُوا) یہ جملہ بھی خود کفیل ہے اور اپنے مفہوم کو خود ادا کر رہا ہے اس کے ساتھ کسی اور جملے کو ملانے کی ضرورت نہیں ہے۔ جس کلام کی یہ صورت ہو اس کے ساتھ کوئی اور فقرہ ملانا اور اس کی تضمین کرنا درحقیقت اس کلام کی تخصیص کرنے کے مترادف ہے اور یہ عمل دلالت کے بغیر درست نہیں ہوتا۔

اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ تیمم کی اباحت کے لیے رفع حاجت سے واپسی کی شرط کو اپنی جگہ برقرار رہنے دیا جائے اور اس کے ساتھ کسی اور فقرے یا حالت کی تضمین نہ کی جائے۔ نیز جس طرح نماز کے وقت کی آمد سے پہلے وضو کر لینا درست ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ تیمم کا بھی یہی حکم ہو اس لیے کہ اس کے ذریعے جو طہارت حاصل ہوئی ہے اس کے بعد نماز پڑھنے تک کوئی حدث لاحق نہیں ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ استحاضہ والی عورت نماز کے وقت سے پہلے کیے گئے وضو کے ذریعے نماز ادا نہیں کر سکتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اس لیے کہ اگر اس نے زوال سے پہلے وضو کر لیا ہو تو وہ اس وضو کے ساتھ ظہر کا وقت نکلنے تک نماز ادا کر سکتی ہے۔

لیکن اگر اس نے ظہر کے وقت کے اندر وضو کیا ہو تو اس سے عصر کی نماز نہیں پڑھ سکتی کیونکہ وضو کرنے کے بعد بھی سیلانِ خون موجود تھا اور وقت کی صورت میں اسے حدث کے باوجود نماز کی ادائیگی کی رخصت تھی جب وقت نکل جانے کے ساتھ رخصت بھی ختم ہو گئی تو آنے والے حدث کے لیے اس پر وضو واجب ہو گیا۔

ایک تیمّم سے دو فرض نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں

ایک تیمم کے ساتھ دو فرض نمازوں کی ادائیگی کے جواز میں اختلاف رائے ہے۔ سفیان ثوری حسن بن صالح، لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ ایک دفعہ تیمم کرنے کے بعد جتنی نمازیں پڑھنا چاہے پڑھ سکتا ہے یہاں تک کہ حدث لاحق ہو جائے یا پانی میسر آ جائے۔ ابراہیم نخعی، حماد بن ابی سلمہ اور حسن بصری کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایک تیمم سے دو فرض نمازیں نہیں پڑھ سکتا۔ نیز نفل نماز کے تیمم سے فرض نماز نہیں پڑھ سکتا البتہ فرض پڑھنے کے بعد اسی تیمم سے نفل پڑھ سکتا ہے۔ شریک بن عبداللہ کا قول ہے کہ ہر نماز کے لیے تیمم کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر فرض نماز کے لیے تیمم کرے گا اور ایک تیمم سے فرض، نفل اور نماز جنازہ پڑھ سکتا ہے۔

ہمارے قول کی صحت کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (التراب کافیك ولو الی عشر حجج فاذا وجدت الماء فامسسه جلدك، ابوذر! مٹی تمہارے لیے کافی ہے خواہ دس سال کا عرصہ کیوں نہ گزر جائے پھر جب تمہیں پانی مل جائے تو اسے اپنی جلد کے ساتھ مس کرو) نیز آپ نے فرمایا (التراب طهور المسلم مالم یجد الماء مسلمان کو جب تک پانی نہ ملے اس وقت تک مٹی اس کی طہارت کا ذریعہ ہے)

آپ نے مٹی کو طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ قرار دیا اور اسے نماز کی ادائیگی کے ساتھ موقت نہیں کیا آپ کا ارشاد (ولو الی عشر حجج) تاکید کے طور پر ہے اس سے حقیقت وقت مراد نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (ان تستغفر لهم سبعین مرة فلن یغفر اللہ لهم اگر آپ ان کے لیے ستر دفعہ بھی بخشش طلب کریں گے اللہ انہیں نہیں بخشے گا) یہاں مذکورہ عدد کا تعین اور اس کی تحدید مراد نہیں ہے بلکہ بخشش کی نفی کی تاکید مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں حدث کا ذکر نہیں کیا حالانکہ وہ بھی تیمم کے لیے ناقض ہوتا ہے اس لیے نماز کی ادائیگی کی بھی یہی صورت ہونی چاہیے کہ تیمم کرکے نماز ادا کرنے کے بعد تیمم ختم ہو جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدث کی وجہ سے تیمم کا ختم ہو جانا اس حدیث کے سامعین کو معلوم تھا اس لیے اس کے ذکر کی ضرورت پیش نہیں آئی۔ آپ نے اپنے ارشاد میں اس چیز کا ذکر فرمایا جو لوگوں کو معلوم نہیں تھی اور پھر یہ فرما کر اسے اور مؤکد کر دیا کہ پانی ملنے تک تیمم باقی رہتا ہے۔

نیز ابتدا میں تیمم کے ذریعے نماز کی اباحت کا سبب پانی کا دستیاب نہ ہونا تھا اب نماز پڑھنے کے بعد بھی پانی دستیاب نہیں ہے اس لیے اس کے تیمم کو بھی باقی رہنا چاہیے، چونکہ ہر صورت میں سبب ایک ہے اس لیے ابتدا اور بقا کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے کیونکہ پانی کی عدم موجودگی ہی دونوں صورتوں میں سبب ہے۔

نیز جب موزوں پر مسح غسل یعنی پاؤں دھونے کا بدل تھا جس طرح تیمم غسل اعضاء کا بدل ہے پھر سب کے نزدیک ایک مسح سے دو نمازیں پڑھی جا سکتی ہیں تو پھر ایک تیمم سے دو نمازوں کی ادائیگی بھی جائز ہونی چاہیے۔ نیز تیمم کرنے والا جب نماز سے فارغ ہو جاتا ہے تو اس کا تیمم یا تو باقی ہو گا یا ٹوٹ چکا ہو گا۔ اگر ٹوٹ چکا ہو گا تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ پھر اس تیمم کے ساتھ نفل نماز بھی ادا نہ کرے اس لیے کہ طہارت کے لحاظ سے فرض اور نفل نمازوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اگر اس کا تیمم باقی ہو گا تو پھر اس کے ساتھ اگلی فرض نماز کی ادائیگی بھی جائز ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فرض کی بہ نسبت نفل کا معاملہ ہلکا ہوتا ہے حتیٰ کہ نفل نماز سواری پر بھی جائز ہوتی ہے اور اگر بلا ضرورت قبلے کی طرف سے رُخ پھر بھی جائے اس صورت میں بھی اس کا جواز ہوتا ہے لیکن فرض کی ادائیگی اس طرح جائز نہیں ہوتی ہاں ضرورت کے تحت اس کا جواز ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگرچہ اس جہت سے فرض اور نفل نمازوں میں فرق ہے لیکن اس بات کے اندر کوئی فرق نہیں ہے کہ ہر ایک کے لیے طہارت شرط ہے۔ اس لیے جب اس تیمم کے ساتھ نفل نماز جائز ہے جس کے ساتھ فرض نماز ادا کی گئی ہو تو اس کے ساتھ دوسری فرض نماز بھی جائز ہونی چاہیے۔ جہاں تک سواری پر سوار ہو کر یا قبلہ کی طرف سے رُخ ہٹا کر نفل کے جواز کا تعلق ہے تو ضرورت کے وقت فرض نماز بھی اسی طرح ادا کی جا سکتی ہے لیکن جہاں تک طہارت کا معاملہ ہے اس میں بنیادی طور پر فرض اور نفل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جو لوگ اس مسلک کے مخالف ہیں انھوں نے قول باری (اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡهَكُمۡ) تا قول باری (فَلَمۡ تَجِدُوۡا مَآءً فَتَيَمَّمُوۡا) سے استدلال کیا ہے۔ یہ آیت ہر شخص کے لیے تجدید طہارت کی مقتضی ہے جو نماز کے لیے اٹھے، اس لیے عموم کی رو سے ہر نماز کے لیے تیمم کی تجدید واجب ہو گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ قول باری (اِذَا قُمۡتُمۡ) لغت کے لحاظ سے تکرار طہارت کی مقتضی نہیں ہے۔ ہم نے اس پر گزشتہ صفحات میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ قول باری پانی کے بار بار استعمال کا مقتضی نہیں ہے۔ اسی طرح تیمم کی صورت بھی ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں تیمم کو واجب کیا ہے جس میں اگر

پانی موجود ہوتا تو اس کا استعمال واجب ہوتا۔ پھر تیمم کو پانی کا بدل قرار دیا اس لیے تیمم کا وجوب بھی اسی طرح ہونا چاہیے جس طرح اصل یعنی پانی کے استعمال کا وجوب ہوا تھا۔
جہاں تک اس کے سوا دوسری حالت کا تعلق ہے تو آیت میں اس کے اندر تیمم کے ایجاب کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اگر اس وقت پانی موجود ہوتا تو ایک نماز ادا کرنے کے بعد دوسری نماز کے لیے تجدید طہارت لازم ہوتی۔ اس لیے تیمم کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ دوسری نماز کے لیے اس کی تجدید لازم نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم حدث کو رفع نہیں کرتا اس لیے اس کی حیثیت پانی جیسی نہیں ہوسکتی جس کے ذریعے حدث رفع ہوجاتا ہے۔ جب تیمم کرنے کے باوجود حدث باقی رہتا ہے تو اس کی تجدید بھی واجب ہوگئی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدث کا باقی رہنا تیمم کے تکرار کے ایجاب کی علت نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو اس علت کی بنا پر ہمیشہ نماز میں داخل ہونے سے پہلے تیمم کا تکرار واجب ہوتا۔

لیکن جب یہ جائز ہے کہ حدث باقی رہنے کے باوجود تیمم کے ذریعے پہلی نماز کی ادائیگی درست ہوجاتی ہے تو دوسری نماز کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے اگر تیمم بعینہٖ اس حدث کی وجہ سے کیا گیا ہے جس کی خاطر تیمم کرنے والا اپنے اوپر تیمم واجب کرتا ہے، اس پر یہ ایجاب ایک دفعہ واقع ہوچکا ہے اس لیے دوسری دفعہ اس کا واقع ہونا واجب نہیں ہوگا۔ نیز یہ علت موزوں پر مسح کی صورت میں ٹوٹ جاتی ہے کیونکہ مسح کے باوجود پاؤں میں حدث باقی رہتا ہے لیکن اس مسح کے ساتھ کئی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں۔

اسی طرح یہ علت اس صورت میں بھی منتقض ہوجاتی ہے جس میں ہمارے مخالف فرض کی ادائیگی کے بعد اسی تیمم سے نفل کی ادائیگی کی بھی اجازت دے دیتے ہیں حالانکہ اس صورت میں حدث موجود ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ تیمم کو استحاضے والی عورت کی طرح کیوں نہیں قرار دیتے کہ جب نماز کا وقت نکل جاتا ہے تو ایسی عورت کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ استحاضے والی عورت کو ملی ہوئی اس رخصت کے وقت کا تعین نماز کے وقت کے ساتھ کیا گیا ہے۔

جبکہ ہمیں کسی ایسے اہل علم کے متعلق معلوم نہیں کہ اس نے تیمم کے وقت کا تعین نماز کے وقت کے ساتھ

گیا ہو اس لیے یہ قیاس فاسد ہے ۔ علاوہ ازیں استحاضے والی عورت اور تیمم کرنے والے انسان کی صورت ایک جیسی نہیں ہے اس لیے کہ ایسی عورت کا وضو کرنے کے بعد بھی حدث باقی رہتا ہے اور اسے اس حدث کے ساتھ وقت کی صورت میں نماز کی رخصت ہوتی ہے اس لیے جب وقت نکل جائے گا تو رخصت بھی ختم ہو جائے گی اور وہ اس حدث کی بنا پر پھر وضو کرے گی جو اس کی طہارت کے بعد وجود میں آگیا۔ جبکہ تیمم کرنے والے کے لیے تیمم کے بعد حدوث کا وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کی طہارت باقی رہے گی۔

اگر متیمم دوران نماز پانی پائے تو کیا کرے

اگر تیمم کرنے والے کو دوران نماز پانی مل جائے تو اس صورت کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور زفر کا قول ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ وہ نماز توڑ کر وضو کرے گا اور پھر سے نماز شروع کرے گا۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ نماز جاری رکھے گا اور اس کی نماز درست ہو جائے گی۔ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن سے مروی ہے کہ اگر نماز شروع کرنے سے پہلے بھی اسے پانی مل جائے تو اس پر وضو لازم نہیں ہو گا اور تیمم کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے گا لیکن یہ قول نہ صرف شاذ ہے بلکہ سنت اور اجماع کے بھی مخالف ہے۔ ہمارے قول کی صحت کی دلیل یہ ارشاد باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا)

اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے غسل اعضا واجب کر دیا جبکہ پانی موجود ہو۔ اور پھر پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں اس وجوب کو مٹی کی طرف منتقل کر دیا اس لیے جب پانی موجود ہو گا ظاہر آیت کی رو سے وہ اس کے استعمال کا مخاطب بنے گا۔ علاوہ لفظ کی حقیقت قیام الی الصلوٰۃ کے بعد غسل اعضا کے وجوب کی متقضی ہے۔ اس لیے نماز میں داخل ہو جانا پانی کے استعمال کے لزوم مانع نہیں بن سکتا۔

نیز اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانی کی موجودگی میں غسل اعضاء کی فرضیت کا آیت میں دیا گیا حکم نماز میں داخل ہونے کے بعد بھی اس پر قائم رہتا ہے اس لیے کہ اگر نمازی حدث کی بنا پر اپنی نماز فاسد کر لیتا ہے تو اس پر آیت کی رو سے پانی کا استعمال لازم ہو جاتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نماز میں داخل ہونے کی بنا پر غسل اعضا کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوئی۔

اسی طرح آیت کے حکم کا خطاب بھی اس کی طرف متوجہ رہا۔ اس لیے آیت کے حکم کی رو سے پانی کا استعمال اس پر واجب ہوگیا کیونکہ اس کے استعمال کی فرضیت اس پر باقی رہی۔ نیز قول باری (اذا قمتم الی الصلوٰۃ) سے یا تو وہ حالت مراد ہے جس میں نماز کا اس طرح وجود ہو کہ اس کا ایک جزادا ہو چکا ہو یا حدث کی حالت میں قیام الی الصلوٰۃ کا ارادہ مراد ہے۔

اگر اس سے نماز کے ایک جز کا وجود مراد ہے تو یہ بات پانی کے استعمال کے لزوم کی مقتضی ہے۔ جب ایک جز ادا کرنے کے بعد پانی کا وجود ہو جائے اس لیے کہ آیت کا اقتضا بھی یہی ہے۔ اگر دوسری صورت مراد ہو اور اس چیز کو پانی کے استعمال کے لزوم کی شرط قرار دی جائے تو یہ شرط وجود میں آگئی اس لیے پانی کا استعمال اس کے لیے ضروری ہوگیا۔ تیمم کرنے اور نماز میں داخل ہونے کی بنا پر یہ چیز اس سے ساقط نہیں ہوگی اس لیے کہ اس چیز کے ساتھ اس کے مکلف ہونے کا سبب موجود ہے دراصل پانی کی عدم موجودگی اس کی فرضیت کو ساقط کرنے والی تھی اس لیے جب بھی پانی موجود ہو جائے گا تو اس کے استعمال کے لزوم کی شرط واپس آجائے گی اور اس کے ساتھ طہارت لازم ہو جائے گی۔

اس پر قول باری (لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاری حتی تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابری سبیل حتی تغتسلوا) بھی دلالت کرتا ہے۔ اگر ایک شخص جنابت کی حالت میں ہو اور تیمم کرکے نماز شروع کر چکا ہو اور پھر اسے پانی میسر آجائے تو قول باری (لا تقربوا الصلوٰۃ) تا قول باری (حتی تغتسلوا) کی رو سے اس پر اس کا استعمال لازم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ خطاب کے تسلسل میں یہ قول باری بھی ہے (وان کنتم مرضی او علی سفر) تا قول باری (فلم تجدوا ماءً فتیمموا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر اس کی شرط کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ تیمم پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں واجب ہوگا اور غسل اعضا پانی کی موجودگی کی صورت میں واجب ہوگا۔

پانی کی موجودگی کی صورت میں غسل اعضا کا اسقاط جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ظاہر آیت اس کی موجب ہے۔ آیت میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے کہ پانی کی موجودگی نماز میں داخل ہونے سے قبل ہوئی تھی یا داخل ہونے کے بعد۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (التراب طهور المسلم مالم یجد الماء) آپ نے مٹی کو پانی کی عدم موجودگی کی شرط پر طہور قرار دیا جب پانی کا وجود ہو جائے گا تو مٹی طہارت کا سبب بننے کے حکم سے خارج ہو جائے گی خواہ پانی کا وجود دوران نماز ہو یا کسی اور حالت میں اس لحاظ سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں

کیا گیا ہے۔

جب پانی کو دیکھ کر اس کی طہارت باطل ہو جائے گی تو پھر اس کے لیے اپنی نماز جاری رکھنا جائز نہ ہوگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الماء طھور المسلم پانی مسلمان کی طہارت کا ذریعہ ہے) نیز فرمایا (اذا وجدت الماء فامسسہ جلدک جب تمھیں پانی مل جائے تو اسے اپنی جلد کے ساتھ مس کر لو) بعض طرق میں ہے (فامسسہ بشرتک اور اسے اپنے چہرے کے ساتھ مس کر لو) اس ارشاد کی دو وجوہ سے ہمارے قول پر دلالت ہو رہی ہے۔

ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم نے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (التراب طھور المسلم مالم یجد الماء) اس ارشاد کے ذریعے آپ نے اس حالت کی اطلاع دی جس میں مٹی طہارت کا ذریعہ بن جاتی ہے اور وہ پانی کی عدم موجودگی کی حالت ہے۔ آپ نے نماز میں داخل ہونے سے قبل کی حالت اور داخل ہونے کے بعد کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ جب آپ نے پانی کی عدم موجودگی کی حالت کے ساتھ مٹی کی طہارت کو خاص کر دیا کسی اور حالت کے ساتھ نہیں۔ تو جب ایک شخص پانی کی موجودگی میں نماز پڑھتا چلا جائے گا وہ طہارت کے بغیر نماز ادا کرنے والا شمار ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (فاذا وجدت الماء فامسسہ جلدک) آپ نے اس میں نماز میں داخل ہونے سے پہلے اور داخل ہونے کے بعد کی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے جب اسے پانی میسر آ جائے تو دونوں حالتوں میں اس پر اس کا استعمال لازم ہو جائے گا۔ آپ کے ظاہر قول کا یہی تقاضا ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ کسی شخص کو اگر تیمم کرنے کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی میسر آ جائے تو اب وہ نماز شروع نہیں کر سکتا۔ جس طرح یہ چیز نماز کی ابتدا کرنے میں مانع ہے اسی طرح نماز جاری رکھنے میں بھی مانع ہو جائے گی۔ جس طرح حدث کا وجود نماز شروع کرنے میں مانع ہوتا ہے اور نماز جاری رکھنے میں بھی مانع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نماز شروع کرنے والے جاری رکھنے کے لیے طہارت شرط ہوتی ہے۔

نیز ایک شخص کا نماز کے اندر ہوتا اس کے لیے طہارت کے لزوم سے مانع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر نماز کے اندر اسے حدث لاحق ہو جائے تو اس پر طہارت لازم ہو جاتی ہے اسی طرح یہ صورت اس کے لیے ان تمام فرائض کے لزوم سے مانع نہیں ہوتی جو نماز کی شرطیں ہیں مثلاً برہنہ کے لیے

کپڑوں کا وجود اور آزاد ہو جانے والی لونڈی کے لیے سر ڈھانپنے کا لزوم اور موزوں پر مسح کے وقت کا گزر جانا وغیرہ اس لیے یہ بھی واجب ہے کسی شخص کا نماز کے اندر ہونا پانی میسر آجانے پر اس کے لیے لزوم طہارت سے مانع نہ ہو۔

نیز جب پانی کی موجودگی میں تیمم کے ساتھ تحریمہ جائز نہیں ہوتا کیونکہ اس صورت میں وہ نماز کا ایک جز پانی کی موجودگی کے باوجود تیمم کے ذریعے ادا کرتا ہے اور یہ جائز نہیں، بعینہٖ یہی صورت نماز میں داخل ہونے کے بعد بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ یہ صورت اس کے لیے نماز جاری رکھنے سے بھی مانع بن جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز کے اندر حدث لاحق ہونے کی صورت میں وضو کر لینے پر آپ کے نزدیک باقی ماندہ نماز کو جاری رکھنا جائز ہوتا ہے اور اسے نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ اگر اس نے حدث لاحق ہونے کے بعد طہارت سے پہلے نماز کا کوئی حصہ ادا کر لیا تو اس کی ساری نماز باطل ہو جائے گی ہم اسے صرف وضو کر لینے کی صورت میں باقی ماندہ نماز کو جاری رکھنے کی اجازت دیتے ہیں جب کہ معترض اسے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے سے پہلے ہی باقی ماندہ نماز جاری رکھنے کی اجازت دیتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تیمم کی صورت میں نماز شروع کرنے سے پہلے کی حالت اور نماز شروع کرنے کے بعد کی حالت میں اس وجہ سے اختلاف ہے کہ نماز شروع کر لینے کے بعد پانی کی تلاش کی فرضیت اس سے ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ نماز کے اندر ہونا تلاش کی فرضیت کے منافی ہوتا ہے لیکن نماز شروع کرنے سے پہلے پانی کی تلاش کی فرضیت اس پر قائم رہتی ہے اور اسی بنا پر نماز کی ابتدا کرنے سے پہلے پانی میسر آجانے پر اس کے لیے وضو کرنا لازم ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا غلط ہے کہ تیمم کرنے والے کے لیے نماز شروع کرنے سے پہلے پانی کی تلاش کی فرضیت قائم رہتی ہے۔ اس پر ہم سابق میں سیر حاصل بحث کر آئے ہیں، اس کے باوجود اگر ہم اسے تسلیم بھی کر لیں تو معترض کے اصل پر اس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ وہ یہ کہ پانی کی تلاش کی فرضیت کا باقی رہنا معترض کے نزدیک نماز شروع کرنے کی صحت سے مانع ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص تلاش کے باوجود پانی نہ ملنے پر تیمم کر لیتا ہے تو اس صورت میں پا

تو پانی کی تلاش اس پر باقی رہتی ہے یا اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔

اگر پہلی صورت ہو تو پھر ضروری ہے کہ اس کا نماز شروع کر لینا درست قرار نہ دیا جائے کیونکہ معترض کے مطابق تلاش کی فرضیت کا باقی رہنا نماز کی صحت کے لیے منافی ہوتا ہے۔ اور معترض کے اصل پر یہ صورت تیمم کی صحت کی بھی منافی ہوتی ہے۔ اگر دوسری صورت ہو تو پھر معترض کے اصول کے مطابق تیمم کر لینے کے بعد نماز شروع کرنے سے قبل پانی میسر آ جانے کی صورت میں اس پر اس کے استعمال کا لزوم واجب نہ ہو۔

جس طرح ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن سے اس قول کی حکایت کی گئی ہے۔ جب معترض نے تیمم کر لینے کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی میسر آ جانے کی صورت میں اس پر پانی کا استعمال لازم کر دیا حالانکہ پانی کی تلاش کی فرضیت اس سے ساقط ہو چکی تھی تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ پانی کی تلاش کی فرضیت کا سقوط پانی میسر آ جانے کی صورت میں اس کے ترک استعمال کے جواز کی علت نہیں ہے۔

نیز سب لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر نابالغ لڑکی طلاق حاصل کرنے کے بعد ایک ماہ عدت گزارے اور پھر اسے حیض آ جائے تو اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہو جائے گی اس لیے کہ مہینے حیض کا بدل ہوتے ہیں اور یہ صرف حیض نہ آنے کی صورت میں عدت کی مدت قرار دیے جاتے ہیں جس طرح تیمم پانی کی عدم موجودگی میں طہارت قرار دیا جاتا ہے۔ جب تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض آنے کی صورت میں بھی عدت کی مدت ہوتا ہے اور اس لحاظ سے وجوب عدت سے پہلے اور وجوب عدت کے بعد حیض کی دونوں حالتیں یکساں ہوتی ہیں۔ تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ نماز شروع کرنے سے قبل اور شروع کرنے کے بعد پانی میسر آ جانے کا حکم بھی اسی طرح یکساں ہو جائے۔

نیز جب تیمم کو پانی کا بدل قرار دے دیا گیا تو اب یہ جائز نہیں رہا کہ مبدل عنہ یعنی پانی کے میسر آ جانے پر اس کا حکم باقی رہ جائے جس طرح بدل کی دوسری تمام صورتوں میں اصل موجود ہونے پر بدل کا حکم باقی نہیں رہتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حج تمتع کرنے والے کو اگر تین دن روزہ رکھنے کے بعد ہدی یعنی قربانی کا جانور مل جائے اور وہ احرام بھی کھول چکا ہو تو اصل موجود ہونے کے باوجود اس کے لیے باقی ماندہ سات دنوں کا روزہ رکھنا بھی جائز ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ تین روزے ہدی کا بدل ہوتے ہیں اس لیے کہ ان کے ذریعے وہ احرام کھول لیتا ہے، باقی ماندہ سات روزے ہدی کا بدل نہیں ہوتے اس لیے کہ احرام کھول لینے کا عمل ان سات روزوں سے پہلے ہی واقع ہو چکا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز کی حالت طہارت کی حالت کی طرح نہیں ہوتی اس لیے اس پر پانی کا استعمال لازم نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر نماز کے دوران مسح کا وقت ختم ہو جانے پر اس کے لیے پیر دھونا لازم نہیں ہونا چاہیے اور نہ ہی استحاضے والی عورت پر نماز کے اندر خون بند ہو جانے کی صورت میں وضو لازم ہونا چاہیے۔ اسی طرح نماز کے اندر حدث لاحق ہونے کی صورت میں طہارت کا لزوم نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کریں (فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا نمازی اپنی نماز نہ چھوڑے جب تک وہ ہوا خارج ہونے کی آواز نہ سن لے یا اس کی بو محسوس نہ کرے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد آپ کے کلام کی ابتدا نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ متصل فقرہ یہ ہے (اذا وجد احدکم حرکۃ فی دبرہ جب تم میں سے کوئی شخص اپنے مقعد میں کوئی حرکت محسوس کرے تو اپنی نماز نہ چھوڑے جب تک وہ ہوا خارج ہونے کی آواز نہ سن لے یا اس کی بو محسوس نہ کرے)

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (ان الشیطان یخیل الی احدکم انہ قد احدث فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا شیطان ایک شخص کے دل میں یہ خیال پیدا کر دیتا ہے کہ اسے حدث لاحق ہو گیا ہے ایسی صورت میں وہ اپنی نماز نہ چھوڑے جب تک ہوا خارج ہونے کی آواز نہ سن لے یا اس کی بو محسوس نہ کرے)

بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں (لا وضوء الا من صوت او ریح وضو صرف ہوا خارج ہونے کی آواز سن کر یا اس کی بو محسوس کر کے واجب ہوتا ہے) لیکن معترض کی بیان کردہ روایت (فلا ینصرف حتی یسمع صوتا او یجد ریحا) کو کسی نے اس طرح روایت نہیں کی کہ آپ کے ارشاد کی ابتدا اس سے ہوئی ہے۔ اسے اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس شخص کے متعلق ہے جسے حدث لاحق ہونے کے بارے میں شک ہو۔ اس لیے یہ درست نہیں ہوگا کہ ہم اسے ان لوگوں پر چسپاں کر دیں جنھیں حدث کے متعلق شک نہ لاحق ہوا ہو اور اسے پانی میسر آ گیا ہو۔

علاوہ ازیں آپ کا ارشاد (لا وضوء الا من صوت او ریح) اس کا ظاہر پانی میسر آنے پر وضو کے ایجاب کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ وہ حدث جس کی بنا پر طہارت واجب ہوئی تھی وہ ابھی تیمم کی وجہ سے رفع نہیں ہوئی۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ ایک شخص اگر تیمم کر کے جنازے یا عید کی نماز میں شامل ہو گیا ہوا ور

پھر اسے پانی میسر آ جائے تو اس کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور نماز جاری رکھنا جائز نہیں ہوگا اور پانی کا استعمال ممکن ہونے پر اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لحاظ سے ان دونوں نمازوں اور نفل نمازوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

معترض نے استدلال کے طور پر جو روایت بیان کی ہے اس کا ایک اور جواب یہ ہے کہ یہ روایت مجمل ہے اس کے ذریعے ایجاب درست نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس دنیا کی ہر آواز یا بو مراد نہیں لی ہے بلکہ اس سے ایسی آواز اور بو مراد لی ہے جس کی خاص صفت ہے لیکن نفس لفظ سے معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ کیا ہے۔

اس لیے اسے کسی دلالت پر موقوف رکھنا ضروری ہے اگر مخالفین اس سے عموم مراد لیں تو اس کی دلالت ہمارے حق میں ہوگی اس لیے کہ جب نمازی پانی کی آواز سنے گا تو ظاہر روایت کی رو سے اس پر وضو واجب ہو جائے گا اس لیے کہ روایت میں مختلف آوازوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

فصل

قول باری (اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡھَکُمۡ) تا آخر آیت سے نبیذ تمر (کھجور سے بنا ہوا مشروب) کے ساتھ وضو کے جواز پر استدلال کیا گیا ہے۔ اس استدلال کی دو وجوہ ہیں: اول یہ قول باری ہے (فَاغۡسِلُوۡا وُجُوۡھَکُمۡ) اس میں تمام مائعات یعنی بہنے والی چیزوں کے لیے عموم ہے اس لیے ان مائعات سے اعضائے وضو دھونے والا غاسل کہلاتا ہے۔

البتہ ان سے وہ مائعات خارج ہیں جن کے متعلق دلالت قائم ہو چکی ہو۔ نبیذ تمر ان میں سے ایک ہے جنھیں آیت کا عموم شامل ہے۔ دوم قول باری (فَلَمۡ تَجِدُوۡا مَآءً فَتَیَمَّمُوۡا) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں تیمم کی اباحت کی ہے جب پانی کا کوئی جز بھی دستیاب نہ ہو اور پانی نام کی کوئی شے بھی نہ ملتی ہو۔ اس لیے کہ آیت میں لفظ 'ماء' نکرہ کی صورت میں وارد ہوا ہے جو پانی کے ہر جز کو شامل ہے۔ خواہ وہ کسی اور چیز کے ساتھ ملا ہوا ہو یا خالص شکل میں ہو۔ نبیذ تمر کو پانی کہنے میں کسی کو امتناع نہیں ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو پھر ظاہر آیت کی رو سے نبیذ تمر کی موجودگی میں تیمم جائز نہیں ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کی آیت کے نزول سے پہلے مکہ مکرمہ میں اس کے ساتھ وضو فرمایا تھا۔ اس آیت کے نزول سے پہلے پانی کے ساتھ وضو کرنے کا حکم کسی بدل کی طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نبیذ تمر میں پانی کا حکم باقی رہا، پانی کے بدل کے طور پر نہیں۔ اس لیے کہ آپ نے اس وقت اس کے ساتھ وضو فرمایا تھا جب طہارت صرف پانی میں محدود تھی۔ اس میں کوئی اور چیز داخل نہیں ہوئی تھی۔ ہم نے اس مسئلے پر اپنی کتابوں کے اندر کئی مواقع پر بحث کی ہے۔

یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اس نبیذ

سے جس میں نشہ کی کیفیت نہ پیدا ہوئی ہو اس شخص کے لیے وضو ہے جسے پانی نہ ملے"۔ عکرمہ کا قول ہے "نبیذ وضو ہے جب تمہیں اس کے سوا وضو کرنے کے لیے کچھ اور نہ ملے"۔ ابو جعفر الرازی نے ربیع بن انس سے اور انھوں نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے ساتھ سمندری سفر کیا تھا، ان حضرات کے پاس موجود پانی ختم ہو گیا تو انھوں نے نبیذ سے وضو کر لیا اور سمندر کے نمکین پانی کو استعمال کرنا پسند نہیں کیا"۔

المبارک بن فضالہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ نبیذ سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں خیال کرتے تھے۔ ان صحابہ کرام اور تابعین عظام سے نبیذ کے ساتھ وضو کا جواز مروی ہے اور دوسرے حضرات سے ان حضرات کے اس مسلک کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ نبیذ تمر کے ساتھ وضو کرنے کے سلسلے میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات منقول ہیں:

پہلی روایت جو مشہور ہے اس کے مطابق نبیذ سے وضو کر لیا جائے گا اور تیمم نہیں کیا جائے گا۔ زفر کا بھی یہی قول ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس کے ساتھ وضو بھی کیا جائے گا اور اس کے ساتھ تیمم کر لیا جائے گا۔ امام محمد کا یہی قول ہے۔ نوح کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ نے نبیذ کے ساتھ وضو کرنے کے قول سے رجوع کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ ایسی صورت میں وضو کرنے کی بجائے تیمم کیا جائے گا۔

امام مالک، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ نبیذ کے ساتھ وضو نہیں کیا جائے گا بلکہ تیمم کر لیا جائے گا۔ حسن بن زیاد نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ نبیذ کے ساتھ وضو کر لیا جائے گا اور تیمم نہیں کیا جائے گا۔ المعلی نے بھی ان سے یہی روایت کی ہے۔ حمید بن عبدالرحمٰن الرؤاس کا۔ جو حسن بن صالح کے رفیق تھے، قول ہے کہ پانی کی موجودگی میں اگر کوئی شخص چاہے تو نبیذ تمر کے ساتھ وضو کر سکتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، اور حضرت امامہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کی روایت کی ہے۔ حضرت عبداللہؓ سے یہ روایت کئی طرق سے ہوئی ہے جن کا ہم نے کئی موقعوں پر ذکر کیا ہے۔

تیمم کی کیفیت کا بیان

قول باری ہے (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ پاک مٹی سے تیمم کرو اور اس سے اپنے چہروں اور بازوؤں کا مسح کرو) تیمم کی کیفیت کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ تیمم دو ضرب کا نام ہے۔ ایک ضرب چہرے کے لیے اور ایک ضرب کہنیوں تک دونوں بازوؤں کے لیے۔ مٹی پر ایک دفعہ دونوں ہاتھ مارے گا اور ہتھیلیوں کو مٹی پر آگے پیچھے حرکت دے گا پھر دونوں ہاتھ جھاڑ کر ان کے ساتھ اپنے چہرے کا مسح کرے گا۔ پھر اپنے دونوں کف دست دوبارہ مٹی پر مارے گا اور انہیں آگے پیچھے لے جائے گا پھر انہیں مٹی سے ہٹا کر جھاڑے گا۔ اور ہر کف دست سے دوسرے بازو کے ظاہر و باطن کا کہنی تک مسح کرے گا۔

امام مالک، سفیان ثوری، لیث اور امام شافعی ہمارے ساتھ اس پر متفق ہیں کہ تیمم میں دو ضرب ہوتے ہیں۔ ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب بازوؤں کے لیے۔ حضرت جابر اور حضرت ابن عمر سے اسی طرح کی روایت ہے۔ امام مالک کے بعض اصحاب نے ان سے یہ روایت کی ہے کہ اگر صرف ایک ضرب کے ذریعے کوئی تیمم کر لیتا ہے تو اس کا تیمم جائز ہو جائے گا۔

امام مالک سے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کہ تیمم کرنے والا کہنیوں تک تیمم کرے گا۔ اگر اس نے کوع یعنی انگوٹھے کی طرف بند دست کے کناروں تک تیمم کر لیا تو تیمم نہیں لوٹائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ چہرے اور دونوں بند دست کے لیے ایک ہی ضرب کافی ہے۔ عطاء سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ زہری کا قول ہے کہ دونوں بازوؤں کا بغلوں تک مسح کرے گا۔

ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ تیمم کے لیے دو دفعہ ہاتھ مارے گا ہر دفعہ ہاتھ مار کر اپنے چہرے بازوؤں اور کہنیوں کا مسح کرے گا۔ ابوجعفر طحاوی کا کہنا ہے کہ ہمیں ان دونوں حضرات

کے سوا اور کسی کا قول نہیں ملا جس کی رو سے ہر ضرب کے ساتھ چہرے، دونوں بازوؤں اور کہنیوں کا مسح کیا جائے گا۔"

ہمارے اصحاب کے قول کی دلیل وہ احادیث ہیں جنھیں حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور الاسلعؓ نے تیمم کی صفت اور کیفیت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہیں کہ تیمم دو ضرب یعنی دو دفعہ ہاتھ مارنے کا نام ہے، ایک ضرب چہرے کے لیے اور دوسری ضرب کہنیوں تک بازوؤں کے لیے۔ حضرت عمارؓ سے اس سلسلے میں روایات کے اندر اختلاف ہے۔ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ نے حضرت عمارؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ چہرے اور بازوؤں کے لیے ایک ہی ضرب ہے۔

عبیداللہ بن عبداللہ نے حضرت ابن عباسؓ، انھوں نے عمارؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو ضرب کی روایت کی ہے۔ یہ روایت اولیٰ ہے اس لیے کہ اس میں ایک زائد بات منقول ہے اور زائد بات پر مشتمل روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ نیز جس طرح وضو میں دونوں اعضاء کو دھونے کے لیے ایک ہی پانی پر اکتفا نہیں کیا جاتا بلکہ ہر عضو کے لیے نئے سرے سے پانی لینا ضروری ہوتا ہے اسی طرح تیمم کا بھی حکم ہے اس لیے کہ وضو اور تیمم دونوں طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ اگرچہ ایک میں طہارت مسح کی صورت میں ہوتی ہے اور دوسرے میں اعضاء دھونے کی صورت میں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ موزوں پر مسح کرنے کے لیے ہر پاؤں کے لیے نئے سرے سے پانی لینے کی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ یہ دھونے کی صورت نہیں ہوتی ہے۔ ہم نے کہنیوں تک تیمم کی بات کی ہے۔ اس کی وجہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ اسی طرح الاسلعؓ کی روایت ہے۔ ان دونوں حضرات نے ان روایتوں میں یہ بتایا ہے کہ تیمم کہنیوں تک ہوتا ہے۔

البتہ تیمم کی کیفیت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت عمارؓ کی روایتوں میں اختلاف ہے شعبی نے عبدالرحمٰن بن ابزیٰ سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اوفوا التیمم الی المرفقین کہنیوں تک تیمم پورا کرو)

شعبی کے علاوہ دوسرے حضرات نے سعید بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تیمم کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے مجھے چہرہ اور دونوں کف دست کے لیے ایک دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے کے لیے کہا

شعبہ نے سلمٰی بن کہیل سے، انھوں نے ذر بن حبیش سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابزیٰ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے اس کی روایت کی ہے کہ انھوں نے دونوں ہاتھ مٹی پر مار کر ان پر پھونک ماری اور پھر ان کے ذریعے اپنے چہرے اور کہنیوں تک اپنے کفِ دست یعنی بازوؤں کا مسح کر لیا۔

مسلمہ نے ابو مالک سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابزیٰ سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمارؓ جنابت سے تیمم کے لیے مٹی میں لوٹ پوٹ گئے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے ان سے فرمایا (انما یکفیک ان تقول ھٰکذا تمھارے لیے اس طرح کر لینا کافی تھا) یہ فرما کر آپ نے دونوں ہاتھوں کو زمین پر مارا پھر ان پر پھونک ماری پھر ان کے ذریعے اپنے چہرۂ مبارک اور نصف بازوؤں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کر لیا۔

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ جب یہ اپنے دوسرے رفقاء کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں تھے تو ان حضرات نے مٹی پر چہرے کے مسح کے لیے ایک ضرب لگائی تھی اور کندھوں اور بغلوں تک بازوؤں کے مسح کے لیے دوسری ضرب لگائی تھی۔ حضرت عمارؓ سے مروی روایات میں یہ اختلاف ہے اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ کندھوں اور بغلوں تک مسح کا حکم ثابت نہیں ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عمارؓ نے اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کی بلکہ اپنے ذاتی فعل کو بیان کیا ہے تو اس سے کندھوں تک تیمم ثابت نہیں ہوا تاہم اس کے لیے احتمال کے طور پر ایک وجہ موجود ہے اور وہ یہ کہ شاید حضرت عمارؓ نے اس معاملے میں حضرت ابوہریرہؓ کا مسلک اختیار کیا ہو جو وضو میں بازوؤں کو بغلوں تک دھونے کے قائل تھے۔ ان کا یہ عمل مبالغے کے طور پر تھا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا (انکم الغر محجلون من آثار الوضوء فمن اراد ان یطیل غرتہ فلیفعل۔ وضو کے اثر سے تمھاری پیشانیاں اور ہاتھ پاؤں چمک رہے ہوں گے اس لیے جو شخص اپنی پیشانی کی چمک طویل کرنا چاہے اسے ایسا کر لینا چاہیے)

یہ سن کر حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا تھا میں اپنی پیشانی کی چمک کو طویل کرنا پسند کرتا ہوں۔ اس روایت کے علاوہ حضرت عمارؓ کی وہ روایتیں باقی رہ گئیں جن کی نسبت انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی تھی۔ ان میں چہرے دونوں کفِ دست اور کہنیوں تک نصف بازو کا ذکر ہے۔ اس لیے جن لوگوں نے حضرت عمارؓ سے کہنیوں تک کی روایت کی ہے ان کی روایت دوسری

کے مقابلہ میں اولیٰ ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ دوسروں کی روایات کے مقابلہ میں زائد ہے اور زائد امر پر مشتمل روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت کندھوں تک دونوں بازوؤں کی مقتضی ہے اس لیے کہ یہ دونوں اس اسم کے تحت آتے ہیں۔ اس بنا پر دلیل کے بغیر اس میں سے کوئی حصہ خارج نہیں ہوگا۔ کہنیوں سے اوپر والے حصوں کے خارج ہونے پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ اس لیے تیمم کا حکم کہنیوں تک باقی رہ گیا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ابن عمرؓ اور اسلعؓ کی حدیث میں کہنیوں تک تیمم کا ذکر ہے اور ان دونوں حضرات سے اس روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ زہری کا یہ قول کہ بغلوں تک دونوں ہاتھوں کا مسح کرے گا ایک شاذ قول ہے۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے اس کی روایت نہیں کی ہے۔

ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا یہ قول کہ ہر ضرب کے ساتھ چہرے اور دونوں بازوؤں کا مسح کرے گا تو ان تمام روایات کے مخالف ہے جو تیمم کی کیفیت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ اس لیے کہ بعض روایات میں دو ضرب منقول ہیں ایک چہرے کے لیے اور دوسری کہنیوں تک بازوؤں کے لیے۔ اس میں چہرے کے لیے ضرب کو دونوں بازوؤں اور دونوں بازوؤں کے لیے ضرب کو چہرے کے لیے ضرب قرار نہیں دیا گیا۔

بعض روایات میں ہے کہ چہرے اور بازوؤں کے لیے ایک ہی ضرب ہے۔ اس لیے ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح دونوں کا قول ان دونوں قسم کی روایتوں کے حکم سے خارج ہے۔ علاوہ ازیں یہ خلاف اصول بھی ہے۔ اس لیے کہ تیمم مسح ہے۔ اس لیے موزوں پر نیز سر پر مسح کی طرح اس مسح کی تکرار بھی مسنون نہیں۔ اگر تکرار مسنون ہوتی تو دھوئے جانے والے اعضاء کی طرح تین دفعہ مسنون ہوتی۔

ہمارے اصحاب نے تیمم کی کیفیت کے متعلق یہ کہا ہے کہ مسح کرنے والا اپنے دونوں ہاتھ مٹی پر رکھ کر آگے پیچھے لے جائے گا تاکہ مٹی انگلیوں کے درمیان داخل ہو جائے اور پوری طرح دونوں کف دست کو لگ جائے۔ ہمارے اصحاب نے دونوں کف دست کو جھاڑ دینے کا بھی قول کیا ہے اس کی وجہ اعمش کی وہ روایت ہے جو انھوں نے سفیان سے، انھوں نے ابو موسیٰ سے کی کہ حضرت عمارؓ نے تیمم کرنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا (انما یکفیک ان تصنع ھکذا تمھارے لیے اس طرح کرنا کافی تھا)

پھر آپ نے اپنا ہاتھ زمین پر مار کر دکھایا تھا۔ عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کی روایت میں جو انھوں نے

حضرت عمارؓ سے کی تھی مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین پر اپنا ہاتھ مارا تھا اور دونوں کف دست پر پھونک ماری تھی۔ الاسلع کی روایت میں ہے کہ آپ نے ہر دفعہ اپنے ہاتھ جھاڑ دیے تھے۔ آپ کا دونوں کف دست پر پھونک مارنا اور ہاتھ جھاڑ دینا اپنے دست مبارک سے مٹی دور کرنے کے لیے تھا۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ تیمم میں یہ مقصد نہیں ہوتا کہ چہرے تک مٹی پہنچائی جائے یا چہرے پر مٹی لگ جائے۔ اس لیے کہ اگر عضو پر مٹی لگ جانا مقصود ہوتا تو آپ اپنے ہاتھ نہ جھاڑتے۔

تیمم کن چیزوں کے ساتھ کیا جائے

قول باری ہے (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا. پاک مٹی سے تیمم کرو) جن چیزوں کے ساتھ تیمم جائز ہے ان کے متعلق فقہا کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ہر اس چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس میں سے ہو یعنی مٹی، ریت، پتھر، ہڑتال، چونے کا پتھر، سرخ مٹی، اور سنگ مردہ (ایک مرکب کا نام جو ٹین یعنی رانگا اور سیسہ سے مل کر بنتا ہے۔ نیز ان کے مشابہ اور چیزیں۔

یہی امام محمد اور زفر کا قول ہے۔ اسی طرح سرمہ اور پکی اینٹ جسے کوٹ دیا گیا ہو، کے ساتھ بھی ان دونوں حضرات کے قول کے مطابق تیمم جائز ہے۔ امام محمد نے اس کی روایت کی ہے۔ حسن بن زیاد نے بھی امام ابوحنیفہ سے اس کی روایت کی ہے۔ اگر کسی نے بورق (بورہ ارمنی، ایک قسم کا نمک) یا راکھ یا نمک وغیرہ کے ساتھ تیمم کر لیا تو ان سب کے نزدیک یہ تیمم جائز نہیں ہوگا۔ سونا اور چاندی کا بھی ان حضرات کے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ تیمم صرف مٹی یا ریت کے ساتھ جائز ہے۔ اگر کسی نے چٹان یا دیوار پر ہاتھ مار اور تیمم کر لیا تو تیمم جائز ہو جائے گا خواہ ان پر مٹی نہ بھی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے۔ امام ابویوسف کے قول کے مطابق اس صورت میں تیمم جائز نہیں ہوگا۔

المعلی نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ اگر کسی نے ایسی زمین پر ہاتھ مارا جس پر مٹی نہ ہو تو اس کے ساتھ اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا ایسی زمین کی حیثیت دیوار کی طرح ہوگی۔ یہ امام ابویوسف کا دوسرا قول ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ ہڑتال اور چونا اور دان جیسی چیزوں نیز ہر اس چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی مٹی کی جنس میں سے ہو۔ اینٹ پر تیمم نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ سنگریزوں اور پہاڑ کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ ہڑتال اور چونے وغیرہ کے بارے میں بھی امام مالک کے اصحاب نے ان سے جواز کی روایت نقل کی ہے۔ امام مالک کا یہ بھی

قول ہے کہ اگر کسی نے برف پر تیمم کیا جبکہ برف زمین کے ساتھ نہ لگی ہو تو بھی تیمم جائز ہو گا۔ اسی طرح خشک گھاس پر بشرطیکہ پھیلی ہوئی ہو تو تیمم جائز ہے۔ اشہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ برف کے ساتھ تیمم نہیں ہو گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مٹی کے ساتھ جو اس کے ہاتھ سے لگ جائے تیمم کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) اور صعید زمین کا نام ہے تو آیت ہر اس چیز کے ساتھ تیمم کے جواز کی مقتضی ہو گئی جو زمین کی جنس میں سے ہو۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمر نے ثعلب سے اور انھوں نے ابن الاعرابی سے خبر دی ہے صعید زمین، مٹی، تیر اور راستے کو کہتے ہیں۔ اس لیے ہر وہ چیز صعید ہے جو زمین کی جنس میں سے ہو۔ اور ظاہر آیت کے رُو سے اس کے ساتھ تیمم جائز ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے صعید طیب کے ساتھ تیمم کی اباحت کی ہے اور ارض طیب وہ زمین ہے جہاں کوئی چیز اگتی ہو، گچ اور ہڑتال وغیرہ میں کوئی چیز اگ نہیں سکتی۔ اس لیے یہ چیزیں طیب یعنی پاک نہیں کہلا سکتیں۔

قول باری ہے (وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ۔ اور ستھری سرزمین میں اس کے رب کے حکم سے نباتات خوب اگتے ہیں) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طیب سے مراد طاہر اور مباح ہے جس طرح یہ قول باری ہے (كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ۔ ان پاکیزہ چیزوں میں سے کھاؤ جو ہم نے تمھیں رزق کے طور پر دی ہیں)

اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت کے ذریعے پاک مٹی کے ساتھ تیمم واجب کر دیا، ناپاک مٹی کے ساتھ نہیں قول باری (وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ) میں وہ زمین مراد ہے جو کلراٹھی اور شور زدہ نہ ہو۔ اس لیے کہ آگے ارشاد ہوا (وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا۔ اور جو زمین بری ہوتی ہے وہ پیداوار دیتی ہے لیکن بہت کم) اس کلراٹھی زمین کے ساتھ تیمم کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے جہاں اتنی پیداوار نہیں جتنی دوسری زمینوں میں۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ طیب سے مراد وہ معنی نہیں جس کا معترض نے ذکر کیا ہے۔

ابوظبیان نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ صعید بنجر کو کہتے ہیں یا یوں فرمایا کہ صعید بنجر زمین کو کہتے ہیں۔ ابن جریج کہتے ہیں: "میں نے عطاء سے قول باری (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) کے متعلق پوچھا تو انھوں نے فرمایا: تمھارے ارد گرد سب سے پاکیزہ جگہ۔"

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً میرے لیے پوری روئے زمین سجدہ گاہ اور طہارت کا ذریعہ بنا دی گئی ہے۔ آپ کا یہ ارشاد دو وجوہ سے ہماری ذکر کردہ بات پر دلالت کرتا ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ نے بتا دیا کہ زمین طہور یعنی پاک اور پاک کر دینے والی ہے اس لیے اس روایت کے مقتضیٰ کے بموجب ہر وہ چیز پاک کرنے والی ہوگی جو زمین کی جنس میں سے ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کے جن حصوں کو مسجد یعنی سجدہ گاہ قرار دیا ہے ان کو ہی طہور یعنی طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بھی بنا دیا ہے۔ اور جن چیزوں کا ذکر ہوا یعنی مٹی، چونا، ریت وغیرہ وہ سب زمین کی جنس میں سے ہیں اور زمین مسجد یعنی سجدہ گاہ ہے اس لیے آیت کے عموم کے رُو سے ان چیزوں کے ساتھ تیمم جائز ہوگا۔

عمرو بن دینار نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ کچھ بدو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا: اللہ کے رسول، ہم لوگ ان ریگزاروں میں ہوتے ہیں، ہمیں تین تین چار چار مہینوں تک پانی نہیں ملتا ہمارے ساتھ حیض ونفاس والی عورتیں بھی ہوتی ہیں اور جنابت والے بھی ہوتے ہیں" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا (علیکم بارضکم تم اپنی زمین سے کام لو)

آپ نے اس ارشاد کے ذریعے ہر اس چیز کے ساتھ تیمم کے جواز کی خبر دی جو زمین کی جنس میں سے ہو ہم نے آیت اور اس حدیث کے عموم کی بنا پر پتھر اور دیوار کے ساتھ تیمم کو جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ وہ بھی زمین کی جنس میں سے ہیں۔ زمین مختلف انواع کی چیزوں پر مشتمل ہوتی ہے، انواع کا یہ اختلاف ان چیزوں کو صعید کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

قول باری ہے (فَتُصْبِحَ صَعِيْدًا زَلَقًا۔ پھر یہ ہو جائے گی چکنی سپاٹ) یعنی ایسی چکنی سپاٹ زمین جس پر کوئی چیز نہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یحشر الناس عراۃ حفاۃ فی صعید واحد لوگوں کو برہنہ اور سر پاؤں سے ننگے ایک سپاٹ زمین پر اٹھایا جائے گا) یعنی ایسی ہموار اور سپاٹ زمین جس پر کوئی چیز نہیں ہوگی۔

جس طرح یہ قول باری ہے ___________

پھر زمین کو چٹیل میدان چھوڑ رکھے گا کہ اس میں نہ تو کوئی ناہمواری دیکھے گا اور نہ کوئی بلندی) اس لیے اس زمین میں جس پر مٹی ہو اور جس پر مٹی نہ ہو تیمم کے جواز میں اس لحاظ سے کوئی فرق

نہیں پڑے گا کہ ان پر علی الاطلاق ارض کا نام واقع ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پکی اینٹ اگرچہ زمین کی جنس میں سے ہوتی ہے لیکن بھٹے میں پک جانے کی وجہ سے وہ زمین کی طبع اور اس کی جنس سے منتقل ہو جاتی اور اس میں مٹی کی خاصیت بدل جاتی ہے۔ وہ اس پانی کی طرح ہو جاتی ہے جس میں خوشبو یات اور رنگوں کی آمیزش ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ کوئی اور جنس بن جاتا ہے اس پر پانی کے لفظ کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا یا جس طرح شیشہ ہوتا ہے، اس لیے پکی اینٹ کے ساتھ تیمم جائز نہیں ہونا چاہیے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جس پانی کا حوالہ دیا ہے اس کے ساتھ تیمم صرف اس لیے جائز نہیں ہوتا کہ اس پر دوسری چیزیں اس قدر غالب آ جاتی ہیں کہ وہ پانی نہیں رہتا اور اس سے یہ نام زائل ہو جاتا ہے لیکن پکی اینٹ کے ساتھ کوئی ایسی چیز نہیں ملتی جو اس پر غالب آ کر اسے زمین کی حد اور اس کی جنس سے خارج کر دیتی ہو اس میں صرف بھٹے میں جلائے جانے کی وجہ سے سختی پیدا ہو جاتی ہے جس کی بنا پر وہ پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ تیمم کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔

حضرت ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیوار پر ہاتھ مار کر تیمم کر لیا تھا اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے اپنے ہاتھوں کو مٹی پر رکھتے وقت انھیں جھاڑ لیا تھا نیز یہ بھی کہ آپ نے ہاتھوں پر پھونک ماری تھی۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ تیمم میں اس چیز پر ہاتھ رکھنا مقصود ہوتا ہے جو زمین کی جنس میں سے ہوتی ہے۔ یہ مقصد نہیں ہوتا کہ اس چیز کا کچھ حصہ چہرے اور بازوؤں کو بھی ضرور لگ جائے۔ اگر یہ مقصد ہوتا تو آپ ہاتھ میں مٹی اٹھا کر اور چہرے پر مل دینے کا حکم دیتے جس طرح وضو کے اندر ہاتھ میں پانی لے کر چہرے اور بازوؤں وغیرہ کو دھونے کا حکم ہے، تاکہ پانی چہرے پر پہنچ جائے۔

جب آپ نے ہاتھ میں مٹی لینے کا حکم نہیں دیا بلکہ آپ نے اپنے ہاتھ جھاڑ دیے اور ان پر پھونک بھی ماری تو ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ تیمم میں چہرے اور بازوؤں پر مٹی لگانا مقصود نہیں ہوتا۔

اگر کہا جائے کہ قول باری (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) اس امر کا مقتضی ہے کہ جس چیز کے ساتھ تیمم کیا جائے اس کا کچھ حصہ تیمم والے اعضاء کو بھی لگ جانا چاہیے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت سے نیت کے وجوب کی تاکید کا مفہوم معلوم ہوا

ہے اس لیے کہ حرف من کبھی غایت کی ابتدا کے مفہوم کو بیان کرنے کے لیے آتا ہے جس طرح آپ کہیں خرجت من الکوفة یا ھذا کتاب من فلان الی فلان (میں کوفہ سے نکلا یا یہ فلاں کی طرف سے فلاں کے نام خط ہے)

اس بنا پر اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ پاک مٹی کو لینے کی ابتدا زمین سے ہونی چاہیے یہاں تک کہ وہ چہرے اور بازوؤں تک پہنچ جائے اور اس دوران کوئی ایسی بات نہ ہو جو مٹی لینے اور مسح کرنے کے درمیان وقفہ ڈال دے۔ اور اس طرح نیت کا حکم منقطع ہو جائے تو اس کی تجدید کی ضرورت پڑ جائے۔

اس کی مثال اس قول کی طرح ہے "توضأت من النھر (میں نے دریا سے وضو کیا) یعنی پانی لینے کی ابتدا دریا سے کی اور بلا کسی فصل کے وہ پانی اعضائے وضو تک پہنچ گیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی برتن میں دریا سے پانی لے کر وضو کرے تو اس وقت اس کا یہ فقرہ درست نہیں ہوگا کہ اس نے دریا سے وضو کیا ہے۔

قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) میں یہ بھی احتمال ہے کہ حرف من تبعیض کے معنی ادا کر رہا ہو یعنی مٹی کا بعض حصہ۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ مٹی کے جس بعض حصے سے بھی تم اپنے چہرے اور بازوؤں کا مسح کر دگے درست ہوگا، اس طرح یہ حکم اطلاق اور توسع پر مبنی ہوگا۔

رہ گیا سونا، چاندی اور موتی اور اس جیسی چیزیں تو ان کے ساتھ تیمم جائز نہیں اس لیے کہ یہ چیزیں زمین کی جنس میں سے نہیں ہوتیں۔ بلکہ یہ زمین کے اندر دبے ہوئے خزانے ہوتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب رکاز کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (ھو الذھب والفضة اللذان خلقھما اللہ تعالیٰ فی الارض یوم خلقت۔ رکاز سونا اور چاندی کو کہتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے زمین کی پیدائش کے دن سے اس کے اندر پیدا کر دیا تھا) موتی صدف سے نکلتا ہے اور صدف یعنی سیپ پانی کا جانور ہے۔

راکھ لکڑی وغیرہ سے بنتی ہے اس لیے یہ چیزیں زمین کی جنس میں سے نہیں ہوتیں اور نہ ہی زمین کے جوہر سے ان کا تعلق ہوتا ہے۔ برف اور خشک گھاس آٹے اور دانوں یعنی غذائی اجناس کی طرح ہیں اس لیے ان کے ساتھ تیمم جائز نہیں کیونکہ یہ زمین کی جنس میں سے نہیں اور انھیں صعید کا نام نہیں دیا جاتا۔ جو چیز کسی اور چیز سے بدل کے طور پر مقرر کی گئی ہو اسے شریعت کی طرف سے کسی ہدایت کے بغیر کسی تیسری چیز سے بدل لینا جائز نہیں ہوتا۔

اللہ تعالیٰ نے جب صعید کو پانی کا بدل بنا دیا تو اب ہمارے لیے شریعت کی طرف سے رہنمائی اور ہدایت کے بغیر اسے کسی اور چیز سے بدل لینا جائز نہیں ہوگا۔ اگر برف اور خشک گھاس پر تیمم کی خاطر ہاتھ مارنا درست ہوتا تو اس کپڑے پر بھی درست ہوتا جس پر کوئی گرد و غبار نہ ہوا اور پھر اس کے ساتھ تیمم کر لینا جائز ہوتا۔ اسی طرح روئی اور دانوں یعنی غذائی اجناس پر ہاتھ مار کر تیمم کر لینا درست ہوتا۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (جعلت لی الارض مسجداً وطھوراً)۔

نیز فرمایا (وترابھا لنا طھورا اس کی مٹی ہمارے لیے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دی گئی ہے) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر برف اور خشک گھاس زمین کے ساتھ لگی ہوئی ہو تو اس صورت میں اس کے ساتھ تیمم کا جواز ممتنع ہوگا۔ اگر اس صورت میں اس کے ساتھ تیمم جائز ہوتا تو مٹی کے وجود کی وجہ سے جائز ہو جاتا۔ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ مٹی کے ساتھ تیمم ایک بدل ہے اس لیے اس کی بدلیت کسی اور چیز کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ برف زمین کے ساتھ لگی ہوئی نہ ہو تو وہ ہڑتال، چونے کے پتھر اور گیرو کی طرح ہوگی جبکہ تیمم کرنے والے اور زمین کے درمیان یہ چیزیں حائل ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہڑتال اور اس طرح کی دوسری چیزیں زمین کی جنس سے ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ تیمم کا جواز ہوتا ہے خواہ ان پر مٹی ہو یا نہ ہو۔

نیز ہڑتال وغیرہ ہمارے اور زمین کے درمیان حائل نہیں ہوتے بلکہ اکثر احوال میں ان کے اور ہمارے درمیان زمین حائل ہوتی ہے اس لیے یہ چیزیں کس طرح برف اور خشک گھاس کے مشابہ ہو سکتی ہیں۔ اگر کسی نے کپڑے یا نمدے کے گرد و غبار کے ساتھ تیمم کر لیا جبکہ پہلے اس نے اس کپڑے اور نمدے کو جھاڑ لیا ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کا تیمم جائز ہوگا لیکن امام ابویوسف اسے تسلیم نہیں کرتے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے یا نمدے پر لگا ہوا غبار زمین کی جنس میں سے ہے اور اس کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ کپڑے پر ہے یا زمین پر جس طرح پانی کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ دریا میں ہے یا کوزے میں اور نہ کپڑے کے نچوڑے جانے کی صورت میں۔

امام ابویوسف کا یہ استدلال ہے کہ یہ چیز علی الاطلاق مٹی نہیں کہلاتی اس لیے اس کے ساتھ تیمم

جائز نہیں۔ اسی بنا پر ان کے نزدیک جس زمین پر مٹی نہ ہو اس کے ساتھ تیمم جائز نہیں اور انھوں نے اپنے اس اصول کے مطابق ایسی زمین کو پتھر قرار دیا ہے۔

قتادہ نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے برف کی سل پر جو انھیں کہیں سے مل گئی تھی، نماز ادا کی تھی، آپ کے رفقاء نے تیمم کرنے کا ارادہ کیا لیکن انھیں کہیں بھی مٹی نظر نہیں آئی۔ آپ نے ان سے فرمایا کہ اپنے کپڑے یا سواری کی زین کو جھاڑ لو اور اس کے ساتھ تیمم کرلو۔

ہشام بن حسان نے حسن سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: جب کسی شخص کو پانی نہ ملے اور زمین کی مٹی تک بھی (برف وغیرہ کی تہہ کی وجہ سے) نہ پہنچ سکے تو اپنا ہاتھ نمدے یا زین پر مار کر تیمم کرلے۔

قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت چہرے اور بازوؤں کے بعض حصوں کے مسح کا مقتضی ہے جیسا کہ ہم نے قول باری (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) کی تفسیر میں بیان کیا ہے۔ حرف با تبعیض کا مقتضی ہے تاہم فقہاء اس پر متفق ہیں کہ چہرے اور بازوؤں کے تھوڑے حصوں پر مسح کرلینا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ان اعضاء کے زیادہ حصوں پر مسح کرنا ضروری ہے۔

ابوالحسن کرخی نے ہمارے اصحاب کی طرف سے یہ بیان کیا ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے تیمم کے مقامات میں سے تھوڑا یا زیادہ حصہ چھوڑ دیا تو تیمم جائز نہیں ہوگا۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اگر تھوڑا سا حصہ رہ گیا تو تیمم ہو جائے گا۔ یہ روایت امام ابوحنیفہ کے مسلک کی رُو سے اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ ان کا مسلک اس پتھر کے ساتھ تیمم کے جواز کا قائل ہے جس پر کوئی گرد و غبار نہ ہو۔ اور تیمم کرنے والے پر پتھر کے ذریعے اپنی انگلیوں کا خلال بھی ضروری نہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر تھوڑا سا حصہ رہ بھی جائے تو اس سے تیمم میں کوئی نقص نہیں پیدا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اور لوگ پرانے گھر یعنی خانہ کعبہ کا خوب خوب طواف کریں) اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پورے بیت اللہ کو طواف کے گھیرے میں لینا واجب ہے اور اس کا کوئی حصہ بھی چھوڑنا جائز نہیں ہے (مذکورہ بالا آیت ابوالحسن کرخی کی بیان کردہ بات کی دلیل ہے۔ یعنی تیمم کرنے والے کے ضروری ہے کہ اعضائے تیمم کا پورا احاطہ کرے۔ اگر مصنف اس آیت کا ذکر ابوالحسن کرخی کے قول کے ساتھ کر دیتے تو مناسب ہوتا۔ محشی)

قول باری ہے (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ اللہ تعالیٰ تمہارے لیے تنگی پیدا کرنے کا ارادہ نہیں کرتا لیکن وہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے) ابوبکر جصاص

کہتے ہیں کہ حرج تنگی کو کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے ہمارے بیتے تنگی پیدا کرنے کے ارادے کی نفی کر دی ہے تو اس سے مختلف فیہ سمعی احکام میں تنگی کی نفی اور توسع کے اثبات کے لیے ظاہر آیت سے استدلال کی پوری گنجائش موجود ہے۔ ظاہر آیت سے ان لوگوں پر حجت قائم کی جا سکتی ہے جو ان احکام میں حرج اور تنگی پیدا کرنے والا مسلک اختیار کرتے ہیں۔

یہ آیت قول باری (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ اللہ تعالیٰ تمھارے لیے آسانی چاہتا ہے وہ تمھارے لیے سختی کا ارادہ نہیں کرتا) کی نظیر ہے۔ قول باری (وَلٰکِنْ یُّرِیْدُ لِیُطَهِّرَکُمْ) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ اول گناہوں سے پاک کرنا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا توضأ العبد فغسل وجهه خرجت ذنوبه من الوجه و اذا غسل یدیه خرجت ذنوبه من یدیه۔ جب بندہ وضو کرتا ہے اور اپنا چہرہ دھوتا ہے تو اس کے چہرے کے تمام گناہ جھڑ جاتے ہیں اور جب بازو دھوتا ہے تو بازو سے تمام گناہ جھڑ جاتے ہیں) تا آخر حدیث۔

جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَیْتِ وَیُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیْرًا۔ اے اہل بیت رسول! اللہ تو یہ چاہتا ہے کہ تم سے (گناہوں کی) گندگی دور کر دے اور تمھیں پوری طرح پاک کر دے) آیت زیر بحث میں گناہوں سے تطہیر کا احتمال ہے اور حدث، جنابت اور نجاست سے تطہیر کا بھی احتمال ہے۔

جس طرح ارشاد باری ہے (وَاِنْ کُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا) نیز یہ بھی ارشاد ہے (وَیُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّیُطَهِّرَکُمْ بِهٖ وَیُذْهِبَ عَنْکُمْ رِجْزَ الشَّیْطٰنِ اللہ تعالیٰ تم پر آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمھیں پاک کر دے اور تم سے شیطان کی گندگی دور کر دے) یہ آیت جنابت سے طہارت اور نجاست سے طہارت کے معنوں پر مشتمل ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَثِیَابَکَ فَطَهِّرْ اور اپنے کپڑوں کو پاک کرو) جب آیت زیر بحث دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے تو اسے دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اس لیے اس سے حدث سے تطہیر اور گناہوں سے تطہیر دونوں باتیں مراد ہوں گی۔ جب اس سے حصول طہارت مراد ہے تو آیت وضو میں ترتیب کے اعتبار اور نیت کی فرضیت کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب تیمم کے ذکر کے فوراً بعد تطہیر کا ذکر فرمایا تو پھر اسے تیمم میں نیت کے سقوط پر دلالت کرنا چاہیے جس طرح یہ وضو میں نیت کے سقوط پر دلالت کرتا ہے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب لفظ تیمم اپنے مقتضیٰ اور مدلول کے لحاظ سے نیت کے احضار کا متقاضی ہے تو ہمیں اس سے یہ بات معلوم ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اس چیز یعنی نیت کے اسقاط کا ارادہ نہیں فرمایا جس پر یہ لفظ مشتمل ہے اس کے برعکس وضو اور غسل نیت کے مقتضی نہیں ہیں۔ اس لیے ان میں آیت کے عموم کا اعتبار واجب ہے۔

علاوہ ازیں قول باری (مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُّرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) ایسا کلام ہے جو اپنا مفہوم ادا کرنے میں خود کفیل ہے اور اس کے لیے اسے کسی اور ضمیمہ کو اپنے ساتھ ملانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے ان تمام امور کے لیے اس کے عموم کا اعتبار درست ہے جن پر اس کلام کی دلالت ہو رہی ہے۔ البتہ جن امور کی تخصیص کی دلیل قائم ہو جائے وہ اس کے عموم سے خارج ہو جائیں گے۔

فصل

اجتہاد واستنباط

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کے اندر مذکورہ احکام کے سلسلے میں جہاں تک ہمارے علم کی رسائی ہوئی وہ ہم نے بیان کر دیے۔ اسی طرح آیت کے ضمن میں موجود ان دلائل کا بھی تذکرہ ہو گیا جن سے مختلف معانی پر روشنی پڑتی ہے۔ اسی طرح آیت میں احتمال کی ان وجوہ کا بھی ذکر ہو گیا جن کی طرف اختلاف رائے رکھنے والے حضرات گئے ہیں اور سلف نیز فقہاء امصار میں سے ان وجوہ کے قائلین کا بھی ہم نے ذکر کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو ایسے الفاظ کا جامہ پہنا کر نازل فرمایا جن میں ان معانی کے احتمالات اور احکام پر دلالت کی صورتیں موجود ہیں اور پھر ہمیں ان کے اعتبار اور ان سے استدلال کا حکم دے دیا۔ چنانچہ قول باری ہے (لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ تو وہ ایسے لوگوں کے علم میں آ جائے جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کر سکیں)

نیز ارشاد ہوا (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ہم نے تمہاری طرف ذکر یعنی قرآن نازل کیا تاکہ تم لوگوں سے وہ احکام بیان کرو جو ان کی طرف نازل کیے گئے ہیں اور شاید کہ وہ غور و فکر کریں) اللہ تعالیٰ نے ہمیں ذکر یعنی قرآن میں غور و فکر کرنے پر ابھارا۔

نیز درست نتائج اخذ کرنے اور معانی کی گہرائیوں میں اترنے کی تحریک پیدا کی۔ ہمیں سوچ سمجھ سے کام لینے کا حکم دیا تاکہ ہم قرآنی احکام کے ادراک کی سعی میں ایک دوسرے سے سبقت لے جائیں اور اہل نظر علماء و مستنبطین کی صف میں شامل ہو جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایسی آیتیں نازل فرمائیں جن میں احکام کی مختلف وجوہ کے لیے احتمالات موجود تھے اور ان کے معانی تک رسائی کا سماع کے سوا اور کوئی وسیلہ نہیں تھا۔

ایسی آیات نازل فرما کر اللہ تعالیٰ نے ان احکام کی جستجو اور طلب کے لیے اجتہاد کی گنجائش پیدا فرمادی اور یہ اشارہ کر دیا کہ اجتہاد کی وادی میں قدم رکھنے والا ہر شخص نہ صرف وہی بات کہنے کا مکلف ہے جس پر اس کی رائے اور نظر آ کر ٹھہر گئی ہو اور اپنے اجتہاد کے نتیجے میں وہ اس کا قائل ہو گیا ہو بلکہ وہ خود بھی اس پر پختہ یقین رکھنے والا ہو۔

اللہ تعالیٰ ہر مجتہد سے یہی چاہتا ہے، کیونکہ ہمارے لیے ایک طرف اللہ کی مراد معلوم کرنے کا سماع کے سوا اور کوئی ذریعہ نہیں تھا۔ دوسری طرف بطریق نظر ہر مجتہد کے لیے یہ بات جائز تھی کہ وہ اس حکم کی بجا آوری کرے جس پر اس کے اجتہاد نے اسے پہنچا دیا ہو۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ آیاتِ قرآنی کے الفاظ میں مختلف معانی کے احتمالات کی موجودگی ہر مجتہد کے لیے اس احتمال کو مشروع کر دے جس پر اس کے نزدیک آیت کا مضمون دلالت کرتا ہو اور جو خطاب کے ضمن میں موجود نیز اس کا مقتضیٰ ہو۔

ذرا اسی آیتِ وضو پر غور کیجیے، یہ آیت اپنے مضمون اور مقتضیٰ کے لحاظ سے کتنے لطیف معانی، کس قدر کثیر فوائد اور استنباط کی کتنی وجوہ اور اقسام پر مشتمل ہے۔ یہ قرآن کے اعجاز کی ایک دلیل ہے۔ اس لیے کہ کوئی انسان ایسا کلام پیش کرنے کی ہرگز طاقت نہیں رکھتا، اس لیے یہ امر محال ہے۔

مسائل وضو کا خلاصۂ کلام

سابقہ صفحات میں جن امور پر تفصیلی روشنی ڈالی گئی تھی ہم یہاں ان کا اختصار پیش کرتے ہیں تاکہ مختصر اور محدود ہونے کی بنا پر قارئین کے فہم سے زیادہ قریب ہو جائے۔ ہم اللہ سے توفیق کے طلبگار ہیں۔

قول باری (اِذَا قُمۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ) میں سب سے

۱- پہلا حکم وہ ہے جس کا لفظ میں احتمال موجود ہے یعنی ارادہ قیام الی الصلوٰۃ۔

۲- دوسرا حکم قیام الی الصلوٰۃ کے بعد اعضائے وضو کو دھونے کا ایجاب۔ آیت کے الفاظ کے حقیقی معنی اس حکم کے مقتضی ہیں۔

۳- تیسرا حکم نیند سے بیدار ہو کر قیام الی الصلوٰۃ کا ہے۔ آیت میں اس حکم کا اس بنا پر احتمال ہے کہ یہ آیت اسی حالت کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔

۴ - چوتھی بات یہ کہ آیت اس نیند سے بیدار ہونے پر ایجاب وضو کی مقتضی ہے جو عادۃً نیند ہوتی ہے اور جس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ فلاں شخص نیند سے اٹھا ہے۔

۵ - پانچویں بات یہ کہ ہر نماز کے لیے وضو کے ایجاب کا بھی احتمال ہے اور آیت میں یہ بھی احتمال موجود ہے کہ ایک دفعہ وضو کر کے کئی نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں جب تک حدث لاحق نہ ہوجائے۔

۶ - چھٹی بات یہ ہے کہ آیت میں اس کا احتمال موجود ہے کہ (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) سے "اذا اردتم القیام وانتم محدثون" (جب تم قیام الی الصلوٰۃ کا ارادہ کرو اور تمھیں حدث لاحق ہو) کے معنی لیے جائیں۔

۷ - ساتویں بات یہ کہ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اعضائے وضو پر پانی گزارنے پر وضو کا جواز ہوجاتا ہے انھیں ہاتھ سے ملنے کی کوئی ضرورت نہیں تاہم جو حضرات ہاتھ سے ملنے کو ضروری سمجھتے ہیں ان کے حق میں بھی آیت کے اندر احتمال موجود ہے۔

۸ - آٹھویں بات یہ کہ آیت اپنے ظاہر کے لحاظ سے اعضائے وضو پر پانی بہانے کے ایجاب پر دلالت کرتی ہے۔ پانی کے ساتھ ان اعضا کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم بیان کرآتے ہیں۔ اس طرح جو حضرات پورے اعضائے وضو میں مسح کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر بھی آیت دلالت کرتی ہے۔

۹ - نویں بات یہ کہ نیت کے بغیر وضو درست ہوجاتا ہے۔

۱۰ - دسویں بات یہ کہ چہرہ دھونے کے سلسلے میں قول باری (وُجُوْھَکُمْ) کی بنا پر آیت کی صرف اتنے ہی حصے کے دھونے کی فرضیت پر دلالت ہو رہی ہے جو وضو کرنے والے کے چہرے میں سے ہمارے سامنے آتا ہو اس لیے کہ وجہ یعنی چہرہ کہتے اس حصے کو ہیں جو تمھارے سامنے آجائے نیز یہ کہ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا وضو کے اندر واجب نہیں ہیں۔

۱۱ - گیارھویں بات یہ کہ آیت داڑھی کے خلال کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ داڑھی کا اندرونی حصہ چہرے میں شامل نہیں ہے۔

۱۲ - بارھویں بات یہ کہ آیت وضو میں بسم اللہ پڑھنے کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

۱۳ - تیرھویں بات یہ کہ بازوؤں کے دھونے میں کہنیوں کے داخل ہونے پر بھی اس کی دلالت ہے۔

۱۴ - چودھویں بات یہ کہ آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ کہنیاں دھونے کے حکم میں داخل نہ ہوں۔

۱۵ - پندرھویں بات یہ کہ سر کے بعض حصے کے مسح پر آیت دلالت کرتی ہے۔

۱۶- سولھویں بات یہ کہ آیت میں پورے سر کے مسح کے وجوب کا بھی احتمال موجود ہے۔

۱۷- سترھویں بات یہ کہ آیت میں سر کے بعض حصے کے مسح کا احتمال موجود ہے خواہ وہ بعض حصہ سر کا جو بھی حصہ ہو۔

۱۸- اٹھارویں بات یہ کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ سر کے فرض مسح میں صرف تین بالوں کا مسح جائز نہیں ہے اس لیے کہ کسی ایسے حکم کا کسی کو مکلف بنانا جائز نہیں ہوتا جس پر اقتصار ممکن ہی نہ ہوتا ہو۔

۱۹- انیسویں بات یہ کہ آیت میں دونوں پاؤں دھونے کے وجوب کا احتمال موجود ہے۔

۲۰- بیسویں بات یہ کہ جو لوگ پاؤں کا مسح کے ذریعے احاطہ کر لینے کے ایجاب کے قائل ہیں ان کے قول کے لیے بھی آیت میں مسح کے جواز پر دلالت موجود ہے۔

۲۱- اکیسویں بات یہ کہ جو لوگ قول باری (الی الکعبین) کی بنا پر پاؤں کے بعض حصوں کے مسح کو جائز قرار دیتے ہیں ان کے قول کے بطلان پر آیت دلالت کر رہی ہے۔

۲۲- بائیسویں بات یہ کہ اعضائے وضو میں دھونے اور مسح کرنے کے عمل کو یکجا کرنے کے عدم ایجاب پر آیت دلالت کر رہی ہے نیز یہ کہ ان میں سے ایک واجب ہے۔ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

۲۳- تئیسویں بات یہ کہ موزہ پہننے کی حالت میں آیت موزوں پر مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور موزے نہ ہونے کی صورت میں پاؤں دھونے کے وجوب پر اس کی دلالت ہے۔

۲۴- چوبیسویں بات یہ کہ آیت موزوں پر مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے جب ایک شخص پاؤں دھو کر موزے پہن لے اور حدث لاحق ہونے سے پہلے وضو مکمل کرلے۔ اس لیے کہ آیت جس طرح مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے اسی طرح تمام احوال میں اس کے جواز پر بھی اس کی دلالت ہے، البتہ وہ صورتیں اس سے خارج ہوں گی جن کے بارے میں دلالت قائم ہوگئی ہو۔

۲۵- پچیسویں بات یہ کہ جو لوگ جرموق (موزوں پر ان کی حفاظت کے لیے پہنی جانے والی چیز اسے کالوش بھی کہا جاتا ہے) پر مسح کے جواز کے قائل ہیں ان کے قول پر بھی آیت کی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ آیت موزوں پر مسح کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور موزوں نیز جرموقوں پر مسح کرنے والے کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنے پیروں کا مسح کیا ہے جس طرح آپ موزے چڑھائے ہوئے انسان کے بارے میں یہ فقرہ کہہ سکتے ہیں کہ قد ضرب

دجلیہ" (میں نے اس کے پیروں پر ضرب لگائی ہے)

۲۶- چھبیسویں بات یہ کہ جرابوں پر مسح کے جواز پر بھی آیت کی دلالت ہے، اس قول کے لیے کہ آیت میں جرابوں پر مسح مراد نہیں ہے دلیل پیش کرنے کی ضرورت ہے۔

۲۷- ستائیسویں بات یہ کہ سر کے مسح میں سر کے ساتھ ہاتھ لگنا ضروری ہے آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے پگڑی اور دوپٹے پر مسح کا جواز آیت کی رُو سے ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر پگڑی پر مسح کے بطلان پر دلالت ہو رہی ہے تو قول باری (وَاَرْجُلَكُمْ) کی بنا پر موزوں کے مسح کے بطلان پر بھی اس کی دلالت ہو رہی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب آیت میں غسل اور مسح دونوں کا احتمال ہے اور ہمارے لیے ان دونوں پر عمل ممکن بھی ہے اس لیے ہم نے دو حالتوں کے اندر ان دونوں پر عمل کیا ہے۔ اگرچہ ایک پر عمل بطور مجاز ہے تاکہ ان دونوں میں سے کسی کا سقوط لازم نہ آئے۔ اس کے برعکس قول باری (وَامْسَحُوْا بِرُءُوْسِكُمْ) میں ہمیں مجازی معنی لینے کی کوئی ضرورت نہیں تھی اس لیے ہم نے وہاں مسح کے حقیقی معنوں پر عمل کیا ہے۔

۲۸- اٹھائیسویں بات یہ کہ وضو میں اعضاء ایک ایک مرتبہ دھونے پر آیت دلالت کرتی ہے، ایک سے زائد مرتبہ دھونا تطوع یعنی نفل ہوگا۔

۲۹- انتیسویں بات آیت سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ استنجا فرض نہیں ہے، اس کے بغیر بھی نماز جائز ہوتی ہے جو لوگ ہوا خارج ہونے پر بھی استنجا کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر بھی آیت دلالت کرتی ہے۔

۳۰- تیسویں بات یہ کہ وضو کے برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے ہاتھوں کو دھونا فرض نہیں ہے جو لوگ اس کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دھوئے بغیر اپنے ہاتھ برتن میں ڈال دیے تو اس پانی سے وضو جائز نہیں ہوگا آیت میں اس قول کے خلاف دلالت موجود ہے۔

۳۱- اکتیسویں بات یہ ہے کہ کانوں کا مسح فرض نہیں ہے۔ آیت میں ان لوگوں کے قول کی تردید بھی موجود ہے جن کے نزدیک صرف کانوں کا مسح کافی ہے، سر کے مسح کی ضرورت نہیں ہے۔

۳۲- بتیسویں بات یہ ہے کہ آیت وضو کے افعال کو وقفہ ڈال کر ادا کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے نیز اعضائے وضو جس طرح بھی دھوئے جائیں اس کے ساتھ نماز کی اباحت ہو جاتی ہے۔

۳۳۔ تینتیسویں بات یہ کہ جو لوگ وضو میں ترتیب کے وجوب کے قائل ہیں آیت میں ان کی تردید کی دلالت موجود ہے۔

۳۴۔ چونتیسویں بات یہ کہ آیت غسل جنابت کے ایجاب کی مقتضی ہے۔

۳۵۔ پینتیسویں بات یہ کہ جو لوگ لفظ جنابت سے اجتناب کے معنی لیتے ہیں آیت اس پر دلالت کرتی ہے یہ لفظ اس معنی کا بھی مقتضی ہے کیونکہ لفظ جنابت میں ان چیزوں سے مجانبت یعنی پہلو بچانے کا مفہوم شامل ہے جن سے یہ لفظ پرہیز کرنے کا مقتضی ہوتا ہے یہ چیزیں وہ ہیں جن کے احکامات اس آیت کے سوا دوسری آیتوں میں بیان کر دیے گئے ہیں۔

۳۶۔ چھتیسویں بات یہ کہ غسل کے اندر پورے جسم کو دھونے کے عمل میں داخل کرنے نیز کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے وجوب پر آیت کی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا)

۳۷۔ سینتیسویں بات یہ کہ جب جسم پاک ہو جائے تو نماز کی اباحت ہو جاتی ہے اس میں وضو فرض نہیں ہوتا۔

۳۸۔ اڑتیسویں بات یہ کہ پانی کی عدم موجودگی میں جب حدث لاحق ہو جائے تو تیمم واجب ہو جاتا ہے۔

۳۹۔ انتالیسویں بات یہ کہ مریض کو اگر پانی استعمال کرنے میں ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہوتا ہے۔

۴۰۔ چالیسویں بات یہ کہ غیر مریض کے لیے ٹھنڈ لگ جانے کے اندیشے کی صورت میں تیمم کرنا جائز ہے اس لیے کہ مرض کی حالت میں تیمم کے جواز کا سبب آسانی سے سمجھ میں آجانے والی بات یعنی ضرر لاحق ہونے کا خوف ہے اور یہی سبب ٹھنڈ لگ جانے کے اندیشے کے اندر بھی پایا جاتا ہے۔

۴۱۔ اکتالیسویں بات یہ کہ جنبی کے لیے تیمم کے جواز پر آیت کی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) میں لفظ ملامست ہمبستری کے معنوں کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

۴۲۔ بیالیسویں بات یہ کہ آیت میں عورت کو ہاتھ لگانے پر وضو کے ایجاب کا بھی احتمال ہے اس لیے کہ درج بالا آیت جماع اور مس یا لید دونوں معنوں کی محتمل ہے۔

۴۳۔ تینتالیسویں بات یہ کہ آیت کی دلالت کی رو سے اگر کسی شخص کو اپنے پاس موجود پانی کو وضو کے لیے استعمال کر لینے کی صورت میں پیاس کا سامنا کرنے کا اندیشہ ہو تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز

ہے اس لیے کہ ایسا شخص اس انسان کی طرح ہوتا ہے جسے پانی کے استعمال سے ضرر اور نقصان کا اندیشہ ہوتا ہے یعنی بیمار اور زخمی انسان۔

۴۴۔ چوالیسویں بات یہ کہ جو شخص اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا ہو اس کے لیے تیمم کے جواز پر آیت دلالت کرتی ہے اس لیے کہ ایسا شخص پانی کا واجد یعنی پانے اور حاصل کرنے والا نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ نے پانی کے استعمال کی شرط اس وقت رکھی ہے جب پانی موجود ہو۔

۴۵۔ پینتالیسویں بات یہ کہ آیت کی دلالت کی رو سے جس شخص کے پاس وضو کے لیے ناکافی پانی موجود ہو تو اس پر اس پانی کا استعمال واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اعضائے وضو کو دھونے کا حکم دیا ہے پھر فرمایا ہے (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) یعنی اتنا پانی جو ان اعضا کو دھونے کے لیے کافی ہو۔ نیز یہ کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے شخص پر تیمم فرض ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی آیت میں وضو کے لیے ناکافی پانی مراد ہی نہیں ہے۔

۴۶۔ چھیالیسویں بات یہ کہ آیت میں ان لوگوں کے استدلال کے لیے بھی احتمال موجود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) میں پانی کے ہر جزء کی عدم موجودگی کا ذکر ہے اس لیے کہ ماء کے لفظ کو نکرہ کی صورت میں لایا گیا ہے۔ اس بنا پر جب پانی کا ہر جزء غیر موجود ہوگا تو پھر تیمم کا جواز ہوگا اگر اسے تھوڑا سا بھی پانی مل جائے تو صرف تیمم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ اعضاء بھی دھوئے گا اور باقی ماندہ اعضاء کا تیمم بھی کرے گا۔

۴۷۔ سینتالیسویں بات یہ کہ پانی کی تلاش اور طلب کے سقوط پر بھی آیت دلالت کرتی ہے اور اس سے طلب کو واجب قرار دینے والوں کے قول کا ابطلان ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وجود اور عدم دونوں طلب کے مقتضی نہیں ہوتے۔ اس لیے طلب کے موجب آیت میں ایسے مفہوم کا اضافہ کر رہے ہیں جو آیت کے مفہوم کا جزء نہیں۔

۴۸۔ اڑتالیسویں بات یہ کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو وضو میں مصروفیت کی بنا پر نماز کا وقت نکل جانے کا اندیشہ ہو اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے لیے پانی موجود ہے اور اللہ تعالیٰ کا اسے حکم ہے کہ پانی موجود ہونے پر وضو کرے چنانچہ ارشاد ہے (فَاغْسِلُوا) اس میں وقت کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

۴۹۔ انچاسویں بات یہ کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص محبوس ہو اور اسے پانی نہ ملے اور نہ ہی پاک مٹی تو وہ نماز نہیں پڑھے گا اس لیے کہ اللہ نے اسے آیت میں پانی اور پاک

مٹی میں سے ایک چیز استعمال کرنے کا حکم دیا ہے۔

۵۰۔ پچاسویں بات یہ کہ آیت میں محبوس کے لیے تیمم کے جواز کا احتمال ہے جب اسے پاک مٹی مل جائے۔

۵۱۔ اکاونویں بات یہ کہ نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے تیمم کر لینا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تیمم کو کسی وقت کے اندر منحصر نہیں کیا بلکہ اپنے قول (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) کے ذریعے تیمم کے حکم کو پانی کی عدم موجودگی کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔

۵۲۔ باونویں بات یہ کہ آیت دلالت کرتی ہے کہ ایک تیمم کے ساتھ کئی فرض نمازیں ادا کی جا سکتی ہیں جب تک حدث لاحق نہ ہو جائے یا پانی نہ مل جائے۔ چنانچہ ارشاد ہے (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) پھر اسی سیاق خطاب میں یہ فرمایا (فَتَيَمَّمُوا) اس میں تیمم کے ساتھ اسی طرح نماز پڑھنے کا حکم دیا جس طرح وضو کے ساتھ۔ جب آیت ہر نماز کے لیے وضو کی تکرار کی مقتضی نہیں ہے تو وہ ہر نماز کے لیے تیمم کی تکرار کی بھی مقتضی نہیں ہے۔

۵۳۔ ترپنویں بات یہ کہ جب تیمم کرنے والے کے لیے نماز کے دوران پانی کا وجود ہو جائے تو اس پر وضو لازم ہو گا اس لیے کہ ارشاد باری ہے (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا) مذکورہ بالا امر پر آیت کی دلالت کی ہم نے پچھلے صفحات میں وضاحت کر دی۔

۵۴۔ چونویں بات یہ کہ تیمم میں چہرے اور دونوں بازوؤں کا مسح کیا جائے گا اور مسح کے ساتھ ان اعضاء کا احاطہ کیا جائے گا۔

۵۵۔ پچپنویں بات یہ کہ مسح کہنیوں تک کیا جائے گا اس لیے کہ قول باری (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) دونوں کہنیوں کا مقتضی ہے اور ان سے اوپر کا حصہ دلیل کی بنا پر مسح اور غسل کے حکم سے خارج ہوا ہے۔

۵۶۔ چھپنویں بات یہ کہ تیمم ہر اس چیز کے ساتھ جائز ہے جو زمین کی جنس میں سے ہو اس لیے کہ قول باری ہے (فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا) اور صعید زمین کو کہتے ہیں۔

۵۷۔ ستاونویں بات یہ کہ ناپاک مٹی سے تیمم باطل ہوتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (طَيِّبًا) اور ناپاک چیز طیب نہیں ہوتی۔

۵۸۔ اٹھاونویں بات یہ کہ تیمم میں نیت کرنا فرض ہے، اس کی دو وجوہ ہیں اول یہ کہ تیمم کے معنی قصد کے ہیں اور دوم یہ قول باری ہے (فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ) ہم نے

پہلے بیان کیا ہے کہ اس قول باری کی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ تیمم کی ابتدا زمین سے ہو گی یہاں تک کہ کسی انقطاع کے بغیر چہرے تک پہنچ جائے گا اس لیے کہ تیمم کرنے والے کا کسی اور عمل میں لگ جانا تیمم کو منقطع کر دے گا اور نئے سرے سے تیمم کرنے کا موجب ہو گا۔

۵۹۔ انسٹھویں بات یہ کہ آیت میں اس کا احتمال ہے کہ مٹی کا کچھ حصہ اس کے چہرے اور بازوؤں کو لگ جائے اس لیے کہ قول باری (مِنْهُ) میں حرف مِنْ تبعیض کے لیے ہے۔

۶۰۔ ساٹھویں بات یہ کہ جو لوگ برف اور خشک گھاس پر تیمم کے جواز کے قائل ہیں آیت ان کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ یہ دونوں چیزیں صعید یعنی مٹی کی جنس میں سے نہیں ہیں۔

۶۱۔ اکسٹھویں بات یہ کہ قول باری (اَوْجَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) سبیلین یعنی فرج و قضیب اور مقعد سے نکلنے والی چیز پر طہارت کے ایجاب پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ کہ استحاضے کا خون سلسل البول اور مذی وغیرہ وضو کے موجب ہیں اس لیے کہ غائط پست زمین کو کہتے ہیں جہاں لوگ قضائے حاجت کے لیے جاتے ہیں۔

۶۲۔ باسٹھویں بات یہ کہ قول باری (فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ) ہر قسم کے مائع کے ساتھ وضو کے جواز پر دلالت کرتا ہے، سوائے ان مائعات کے جن کی کسی دلیل نے تخصیص کر دی ہو، اس لیے نبیذ تمر کے ساتھ وضو کے جواز پر اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے حسن بن صالح نے سرکے اور اس جیسی چیز کے ساتھ وضو کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ اس قول باری سے اس پانی کے ساتھ تیمم کے جواز پر بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس کے ساتھ کوئی پاک چیز مل گئی ہو لیکن وہ پانی پر غالب نہ آ گئی ہو مثلاً عرق گلاب، دودھ، سرکہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں۔

۶۳۔ تریسٹھویں بات یہ کہ قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا) نبیذ کے ساتھ وضو کے جواز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ نبیذ بھی پانی ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس وقت تیمم کرنے کی اجازت دی ہے جب پانی کا کوئی جز موجود نہ ہو اس لیے لفظ ماء کو اسم نکرہ کی صورت میں بیان کیا ہے۔ اس قول سے وہ لوگ بھی استدلال کر سکتے ہیں جو اس پانی کے ساتھ وضو کے جواز کے قائل ہیں جس کی نسبت کسی اور چیز کی طرف کر دی گئی ہو مثلاً شوربا کا سرکہ وغیرہ کیونکہ ان چیزوں میں بہر حال پانی ہوتا ہے۔

۶۴۔ چونسٹھویں بات یہ کہ جو لوگ مستحاضہ کو ایک وضو کے ساتھ دو فرض نمازیں پڑھنے کی اجازت نہیں دیتے آیت ان کے حق میں اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگلی فرض نماز کے لیے اسے دوبارہ وضو کرنا ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) اور اس کی تفسیر میں یہ معنی مروی ہیں" اذا قمتم وانتم محدثون " (جب تم حدث کی حالت میں نماز کے لیے اٹھو) مستحاضہ حدث کی حالت میں ہوتی ہے اس لیے کہ وضو کے بعد اسے استحاضے کے خون کی صورت میں حدث لاحق ہو جاتا ہے۔

۶۵۔ پینسٹھویں بات یہ کہ آیت ایک تیمم کے ساتھ دو فرض نمازوں کی ادائیگی کے جواز کے امتناع پر دلالت کرتی ہے جس طرح مستحاضہ کے متعلق اس کی دلالت ہے اس لیے کہ تیمم حدث کو رفع نہیں کرتا اس لیے جب تیمم کرنے والا نماز کے ارادے سے اٹھے گا تو وہ حدث کی حالت میں ہوگا۔

۶۶۔ چھیاسٹھویں بات یہ کہ پانی کی عدم موجودگی میں اول وقت میں تیمم کے جواز پر آیت دلالت کرتی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ سورج ڈھلنے یا چھپنے پر نماز قائم کرو) نیز ارشاد ہوا (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَیَمَّمُوْا) اللہ تعالیٰ نے سورج کے ڈھلنے یا چھپنے پر نماز پڑھنے کا حکم دیا اور پانی کی موجودگی میں وضو کا اور عدم موجودگی میں تیمم کو نماز پر مقدم کرنے کا امر فرمایا۔ یہ بات اول وقت اور وقت سے قبل تیمم کے جواز کی مقتضی ہے جس طرح یہ وقت سے پہلے اور اول وقت میں وضو کے جواز کی مقتضی ہے۔

۶۷۔ سڑسٹھویں بات یہ کہ آیت حضر کی حالت میں محبوس کے لیے تیمم کے جواز اور اس کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے جواز دونوں کے امتناع پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَاِنْ کُنْتُمْ مَّرْضٰٓی اَوْ عَلٰی سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ) تا قول باری (فَتَیَمَّمُوْا صَعِیْدًا) اللہ تعالیٰ نے تیمم کی اباحت میں دو باتوں کی شرط عائد کر دی ایک بیماری اور دوسری مسافرت جبکہ پانی میسر نہ ہو۔ اس لیے اگر انسان مسافر نہیں ہوگا بلکہ مقیم ہوگا مگر حبس اور قید کی وجہ سے اسے پانی دستیاب نہ ہو رہا ہو تو تیمم کے ساتھ اس کی نماز جائز نہیں ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا شخص پانی کا واجد اور حاصل کرنے والا نہیں کہلا سکتا اگرچہ وہ مقیم کیوں نہ ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ شخص کی کیفیت بالکل یہی ہوتی ہے مگر

اللہ تعالیٰ نے جواز تیمم کے لیے دو باتوں کی شرط عائد کی ہے۔ ایک سفر جس کے اندر اکثر احوال میں پانی دستیاب نہیں ہوتا اور دوسری پانی کی عدم موجودگی مسافر کے لیے تیمم کی اباحت اور اس کے ساتھ نماز کی ادائیگی کا جواز صرف پانی کی موجودگی متعذر ہونے کی بنا پر کیا گیا ہے اس لیے کہ سفر کی حالت اس کے اس عذر کی موجب ہوتی ہے۔

حضر کی حالت اس کی موجب نہیں ہوتی اس لیے کہ اکثر احوال میں حضر کے اندر پانی موجود ہوتا ہے اب مجبوس کو ـــــــ اگر پانی میسر نہیں تو اس میں کسی آدمی کے فعل یعنی اس کے رکاوٹ بننے کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں عادت کو کوئی دخل نہیں ہوتا جبکہ عادت یعنی اکثر احوال میں حضر کے اندر پانی کی عدم موجودگی نہیں ہوتی۔

۶۸۔ اڑسٹھویں بات یہ کہ قول باری (مَا يُرِيدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ) ہر اس چیز کی نفی پر دلالت کرتا ہے جو حرج اور تنگی کی موجب بنتی ہو۔ اس کے ساتھ ان لوگوں کے خلاف استدلال کیا جا سکتا ہے جو اختلافی مسئلوں میں تنگی پیدا کرنے کے مسلک کو اپنائے ہوئے ہیں۔

یہ آیت تیمم کے جواز پر دلالت کرتی ہے جب تیمم کرنے والے کے پاس صرف اس قدر پانی ہو جو اس کے پینے کے کام آسکتا ہو اور اس کے ساتھ وضو کر لینے کی صورت میں اسے پیاس کا سامنا کرنے کا اندیشہ ہو جس کی بنا پر اس نے اسے پینے میں استعمال کرنے کے لیے رکھ لیا ہو۔ اس لیے کہ اس کے اس طرز عمل سے حرج اور تنگی کی نفی ہوتی ہے اس لیے اس صورت میں تیمم کرنا جائز ہے۔ اسی طرح آیت ترتیب کے ایجاب، پے در پے وضو کے افعال کی ادائیگی نیز نیت اور اسی طرح کے دوسرے امور کے ایجاب کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔

۶۹۔ انہترویں بات یہ کہ قول باری (وَلٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اصل مقصد تو طہارت کا حصول ہے خواہ جس طریقے سے بھی حاصل ہو جائے یعنی ترتیب ہو یا نہ ہو، افعال وضو پے در پے ادا کیے گئے ہوں یا نہ کیے گئے ہوں، نیت کا وجوب ہوا ہو یا نہ ہوا ہو وغیرہ وغیرہ۔

۷۰۔ سترویں بات یہ کہ قول باری (فَاطَّهَّرُوا) اس پر دلالت کرتا ہے طہارت کے حصول کے لیے پانی کا اندازہ مقرر کرنے کی بات ساقط الاعتبار ہے اس لیے اصل مقصد تو تطہیر یعنی طہارت حاصل کرنا ہے نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صاع پانی سے جو غسل فرمایا تھا اس کا اعتبار ضروری نہیں ہے۔

۱۷- اکیسویں بات یہ کہ قول باری (فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اس سے پانی کے ساتھ مسح کرنا مراد ہے اس لیے مسح فی نفسہ پانی کا مقتضی نہیں ہوتا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہاں پانی کے ساتھ مسح کرنا مراد ہے۔

الغرض اس ایک آیت کی مختلف معانی اور احکام پر دلالتوں کی یہ صورتیں ہیں۔ ان میں سے کچھ تو منصوص ہیں اور کچھ احتمالات کے درجے میں ہیں۔ ان سب کا تعلق طہارت کے مسئلے کے ساتھ ہے جسے نماز پر مقدم کیا جاتا ہے اور جو نماز کی ایسی شرط ہے جس کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔

ہم یہاں اس امر کا اعتراف کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ آیت زیر بحث میں بہت سے ایسے دلائل اور احتمالات باقی رہ گئے ہیں جو ہمارے علم کی رسائی سے باہر ہیں۔ جب کبھی کوئی صاحب توفیق اور باہمت عالم ان کی تلاش و جستجو کے درپے ہوگا اور گہری نظر سے ان کا مطالعہ کرے گا یہ دلائل اور احتمالات اس کے ادراک میں جلوہ گر ہو جائیں گے۔ واللہ الموفق۔

گواہی اور انصاف قائم کرنا

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰہِ شُھَدَآءَ بِالْقِسْطِ اے لوگو! جو ایمان لائے ہو اللہ کی خاطر راستی پر قائم رہنے والے اور انصاف کی گواہی دینے والے بنو) اس کے معنی ہیں ان تمام معاملات میں جن پر قائم رہنا تم پر لازم ہے یعنی امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور منکرات سے اجتناب وغیرہ تم اللہ کی خاطر حق اور راستی پر قائم رہنے والے بن جاؤ، اسی کا نام اللہ کی خاطر حق پر قائم رہنا ہے۔

قول باری (شُھَدَآءَ لِلّٰہِ بِالْقِسْطِ) میں قسط کے معنی عدل کے ہیں۔ شہادت کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس سے مراد لوگوں کے حقوق کے سلسلے میں دی جانے والی گواہیاں ہیں جن سے یہ مروی ہے یہ قول باری اس آیت کی طرح ہے (کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری ذات پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو)۔

ایک قول ہے کہ اس سے وہ گواہی مراد ہے جو لوگوں کے خلاف ان کے معاصی پر دی جاتی ہے جس طرح یہ قول باری ہے (لِتَکُوْنُوْا شُھَدَآءَ عَلَی النَّاسِ تاکہ تم لوگوں پر گواہ بن جاؤ) اس میں آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ تم ان اہل عدالت میں سے بن جاؤ جن کے متعلق اللہ کا حکم ہے کہ وہ قیامت کے دن لوگوں پر گواہ بنیں گے۔

ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ گواہی ہے جو اللہ کے اوامر کے بارے میں دی جاتی ہے کہ یہ برحق ہیں۔ درج بالا تمام معانی کا یہاں مراد ہونا درست ہے اس لیے کہ لفظ کے اندر ان سب کا احتمال موجود ہے۔

قول باری ہے (وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا کسی گروہ کی دشمنی تم کو

اتنا مشتعل نہ کر دے کہ انصاف سے پھر جاؤ) ایک روایت ہے کہ آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں ہوا تھا جب آپ ایک دیت کے سلسلے میں ان لوگوں کے پاس تشریف لے گئے اور پھر ان لوگوں نے آپ کی جان لینے کی ٹھان لی تھی۔

حسن کا قول ہے کہ آیت کا نزول قریش کے بارے میں ہوا تھا جب ان لوگوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام سے روک دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کا ذکر اسی سورت میں اپنے اس قول کے اندر کیا ہے (وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ اَنْ صَدُّوْکُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اَنْ تَعْتَدُوْا۔ ایک گروہ نے جو تمہارے لیے مسجد حرام کا راستہ بند کر دیا ہے تو اس پر تمہارا غصہ تمہیں اتنا مشتعل نہ کر دے کہ تم بھی ان کے مقابلہ میں ناروا زیادتیاں کرنے لگ جاؤ) حسن نے اسے پہلی آیت کے معنوں پر محمول کر دیا۔

بہتر بات یہی ہے کہ آیت کا نزول قریش کے سوا دوسروں کے بارے میں مان لیا جائے تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ آیت زیر بحث کے ضمن میں حق پرست اور باطل پرست دونوں کے ساتھ عدل کرنے کا حکم موجود ہے اور یہ ہدایت ہے کہ کافروں کا کفر اور ان کا ظلم وستم ان کے ساتھ عدل کرنے کی راہ میں حائل نہ ہو جائے۔

نیز یہ کہ ان کے خلاف جنگ کرنے اور انھیں تہ تیغ کرنے میں اس حد سے تجاوز نہ کیا جائے جس کے وہ مستحق ہیں اور اس کا دائرہ صرف ان کے خلاف ہتھیار اٹھانے، انھیں گرفتار کرنے اور غلام بنانے تک محدود رکھا جائے، ان کا مثلہ نہ کیا جائے اور نہ ہی انھیں اذیتیں دی جائیں۔ نہ ہی انھیں صدموں سے دوچار کرنے اور دکھی بنانے کے ارادے سے ان کی اولاد اور عورتوں کو قتل کیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت عبداللہ بن رواحہؓ کو اہل خیبر کے پھلوں کی پیداوار کا اندازہ لگانے کے لیے ان کی طرف بھیجا تھا اور انھوں نے زیورات وغیرہ جمع کر کے حضرت عبداللہؓ کو اس نیت سے دینے کا ارادہ کیا تھا کہ وہ پیداوار کا تخمینہ لگانے میں کچھ تخفیف کر دیں تو آپ نے ان لوگوں سے یہی کہا تھا "یہ حرام ہے۔ تم اپنے اس ساز وسامان کی وجہ سے میرے لیے بندروں اور سوروں سے بھی زیادہ ناپسندیدہ ہو، لیکن تمہاری یہ حرکت میرے لیے تمہارے ساتھ انصاف سے پیش آنے کی راہ میں حائل نہیں ہوگی۔" یہ سن کر ان یہودیوں نے کہا تھا: "زمین وآسمان کا قیام اسی انصاف کی بدولت ہے۔"

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ. انصاف تقویٰ سے زیادہ قریب ہے) جبکہ یہ معلوم ہے کہ انصاف خود تقویٰ ہے تو پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کو خود اس کی ذات سے قریب قرار دیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کے معنی ہیں، انصاف اس بات سے زیادہ قریب ہے کہ تم تمام سیئات سے اجتناب کر کے متقی بن جاؤ۔ اس طرح مذکورہ عدل تمام امور میں انصاف کرنے اور تمام معاصی سے اجتناب کرنے کا داعی بن جائے گا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ عدل جہنم کی آگ سے بچنے کا اقرب ذریعہ ہے۔

قول باری (هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ) میں ضمیر هُوَ اس مصدر کی طرف راجع ہے جس پر فعل (اِعْدِلُوْا) دلالت کرتا ہے۔ گویا یوں فرمایا "عدل تقویٰ سے زیادہ قریب ہے"۔ جس طرح کوئی شخص یہ کہے "من كذب كان شرًّا له" (جو شخص جھوٹ بولے گا تو یہ اس کے لیے برا ہوگا) یعنی جھوٹ بولنا اس کے لیے برا ہوگا۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا۔ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل سے پختہ عہد لیا تھا اور ان میں بارہ نقیب مقرر کیے تھے) اس مقام پر نقیب سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے حسن کا قول ہے کہ اس سے ضمین یعنی کفیل اور ذمہ دار مراد ہے۔ قتادہ کہتے ہیں کہ اس سے وہ شخص مراد ہے جو اپنی قوم کا نگران ہو۔

ایک قول ہے کہ لفظ نقیب نقب سے ماخوذ ہے جس کے معنی بڑے سوراخ کے ہیں۔ کسی کو نقیب القوم اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ ان کے احوال پر نظر رکھتا ہے اور ان کے پوشیدہ خیالات و امور سے مطلع رہتا ہے۔ اسی مفہوم کی بنا پر قوم کے معاملات کی دیکھ بھال کرنے والوں کے سردار کو نقیب کہا جاتا ہے۔

حسن کا قول ہے کہ نقیب کفیل اور ذمہ دار کو کہتے ہیں انھوں نے اس سے یہ مراد لی ہے کہ نقیب اس کا ذمہ دار ہوتا تھا کہ وہ اپنے متعلقہ لوگوں کے احوال، ان کے امور، ان کے صلاح و فساد اور ان کی استقامت اور کج روی سے باخبر رہ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع فراہم کرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار پر بارہ نقیب اسی معنی میں مقرر فرمائے تھے۔ ربیع بن انس کا قول ہے کہ امین کو نقیب کہتے ہیں۔

قتادہ کا یہ قول کہ اس سے نگران مراد ہے حسن کے قول سے قریب ہے۔ اس لیے کہ نقیب اپنے متعلقہ لوگوں پر امین ہوتا ہے اور ان کی سرگرمیوں پر نظر رکھتا اور ان کے معاملات کی نگرانی کرتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نقیبوں کا دو باتوں کی بنا پر تقرر فرمایا تھا۔ ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے لوگوں کے احوال اور ان کے امور سے رابطہ رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاعات ملتی رہیں تاکہ آپ اپنی صوابدید کے مطابق ان کے متعلق تدابیر اختیار کریں۔

دوسری بات یہ تھی کہ جب لوگوں کو اس کا علم ہوتا کہ ان پر ایک نگران نقیب کی صورت میں مقرر ہے تو وہ سلامت روی سے زیادہ قریب ہو جاتے کیونکہ انھیں معلوم ہو جاتا کہ ان کے تمام معاملات حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیے جائیں گے۔

نیز یہ کہ ہر شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے معاملات اور ضروریات کے سلسلے میں براہ راست مخاطب ہونے سے جھجکتا تھا اس لیے اس کی طرف سے نقیب اس کی معروضات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیتا تھا۔ یہ جائز نہیں کہ نقیب ان کے کیے ہوئے وعدوں اور میثاق کو پورا کرنے کا قائم اور ذمہ دار بن جاتا اس لیے کہ یہ معاملہ ایسا ہے کہ اس میں نقیب کی ضمانت درست نہیں ہوتی نہ ہی ضمین یہ کام کر سکتا اور نہ ہی اسے قائم رکھ سکتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ نقیب پہلے معنی پر محمول ہوتا ہے۔

اس آیت میں خبر واحد یعنی ایک آدمی کے ذریعے دی گئی خبر کو قبول کر لینے کی دلالت موجود ہے اس لیے کہ ہر گروہ اور قوم پر نقیب اس لیے مقرر کیا جاتا تھا کہ وہ ان کے حالات کی اطلاع حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا وقت کے امام المسلمین تک پہنچا دے۔ اگر اس ایک فرد کی دی گئی خبر قابلِ قبول نہ ہوتی تو اسے اس منصب پر مقرر کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کی رو سے بارہ افراد کی دی گئی خبر قابلِ قبول ہو سکتی ہے ایک فرد کی نہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بارہ افراد بنی اسرائیل کی پوری قوم پر نقیب نہیں بنائے گئے تھے بلکہ ہر نقیب صرف اپنی قوم اور اپنے قبیلے کا نقیب مقرر کیا گیا تھا۔ بنی اسرائیل کے دوسرے قبیلوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا۔

قول باری ہے (وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارٰى نَحْنُ اَبْنٰٓؤُا اللّٰهِ وَاَحِبَّآؤُهٗ ۔ یہود و نصاریٰ کہتے ہیں کہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ بات یہودیوں کی ایک جماعت نے کہی تھی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اللہ کی سزاؤں سے ڈرایا تھا، انھوں نے جواب میں کہا تھا کہ آپ ہمیں نہ ڈرائیں کیونکہ ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں۔

سدی کا قول ہے کہ یہودیوں کا یہ خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یعقوب کو یہ وحی بھیجی تھی کہ

تمھارا بیٹا درحقیقت وہی ہوگا جو سب سے پہلے پیدا ہوگا یعنی وہ تمھاری طرح ہوگا اور تم سب سے قریب ہوگا۔ حسن کہتے ہیں کہ یہودیوں نے آیت میں مذکورہ اس معنی کی بنا پر کہی تھی کہ بیٹا باپ سے قریب ہوتا ہے یعنی یہود کا خیال یہ تھا کہ وہ لوگ اللہ سے قریب ہیں۔ نصاریٰ کے متعلق کہا گیا ہے کہ انجیل کے مطابق جب حضرت مسیح علیہ السلام نے ان سے فرمایا کہ میں اپنے اور تمھارے باپ کی طرف جا رہا ہوں تو انھوں نے اس سے یہ مفہوم اخذ کر لیا کہ وہ سب کے سب اللہ کے بیٹے ہیں۔

ایک قول یہ ہے عیسائیوں نے جب یہ کہا کہ مسیح (علیہ السلام) اللہ کے بیٹے ہیں تو انھوں نے یہ کہنا شروع کر دیا کہ ہم اللہ کے بیٹے ہیں یعنی ان میں سے کسی نے یہ کہا کہ دوسرے لوگ بھی اس کے ہم زبان بن گئے، اس تاویل کی بنا پر آیت میں نقل کردہ ان کے قول کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ کا بیٹا (حضرت عیسیٰ علیہ السلام) ہم میں سے ہے۔

ان کا یہ قول اہل عرب کے اس محاورے کے مطابق ہے کہ ھذیل شعراءٌ (قبیلہ ہذیل شاعر ہے) اس کا مفہوم یہ ہے کہ قبیلہ ہذیل میں سے شعراء ہیں۔ یا یہ جملہ کہ نی دھط مسیلمۃ (وہ مسیلمہ کے گروہ میں ہے)

قول باری ہے (قُلْ فَلِمَ یُعَذِّبُکُمْ بِذُنُوبِکُمْ۔ اے نبی! کہہ دیں کہ وہ پھر تمھیں تمھارے گناہوں پر سزائیں کیوں دیتا ہے) آیت میں ان کے مذکورہ بالا دعوے کی تردید اور ان کی زبان سے ہی اس کی تکذیب ہے۔ اس لیے کہ انھیں اس بات کا کہ گناہوں پر انھیں سزائیں ملتی ہیں، اور یہ بات واضح ہے کہ مشفق باپ اپنے بیٹے کو کبھی سزا نہیں دیتا۔

قول باری ہے (وَجَعَلَکُمْ مُلُوکًا اور تمھیں ملوک یعنی فرمانروا بنایا) حضرت عبداللہ بن عمرؓ زید بن اسلم اور حسن کا قول ہے کہ ملک اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کا اپنا گھر بیوی اور نوکر چاکر ہوں، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ملک اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے پاس اتنی پونجی اور اتنا سامان ہو جس کی وجہ سے وہ کام کرنے کی تکلیف اٹھانے اور معاش کے لیے مشقتیں برداشت کرنے سے بچ جائے۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ انھیں من وسلویٰ (بنی اسرائیل کو ان کی دشت گردی کے دوران ملنے والی غذائی خوراک) سر پر سایہ کرنے والے بادل اور بارہ چشمے بہانے والے چٹان کی بنا پر ملوک قرار دیا گیا۔ دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ مال و دولت کی بنا پر انھیں ملوک کہا گیا۔ حسن کا قول ہے کہ انھیں ملوک کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ جب انھوں نے اپنے آپ کو

مصر کے قبطیوں سے چھڑا لیا جنھوں نے انھیں غلام بنا رکھا تھا تو اپنی ذات کے آپ مالک ہو گئے۔ سدی کا قول ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی ذات اور اپنے اہل وعیال نیز اپنے مال کا مالک تھا۔ قتادہ کہتے ہیں کہ بنی اسرائیل پہلے لوگ تھے جنھوں نے نوکر چاکر رکھے تھے۔

قول باری ہے (یُحَرِّفُونَ الْکَلِمَ مِنْ مَوَاضِعِہٖ اور ان کا حال یہ ہے کہ الفاظ کا الٹ پھیر کر کے بات کو کہیں سے کہیں لے جاتے ہیں) وہ دو طرح سے کلام اللہ کی تحریف کرتے تھے۔ ایک تو غلط تاویل کر کے اور غلط مفہوم لے کر اور دوسری الفاظ میں الٹ پھیر کر کے، جو چیز کلام یا کتاب کی صورت میں لوگوں کے اندر عام ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچ جائے اس کے الفاظ میں الٹ پھیر ناممکن ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ایسی بات پر تمام لوگوں کا متفق ہو جانا ممتنع ہوتا ہے۔

لیکن جس کتاب کی لوگوں کے درمیان اشاعت نہ ہوئی ہو بلکہ اس کا علم صرف ایک خاص طبقے تک محدود ہو جس سے الٹ پھیر اور تغیر و تبدل متوقع بھی ہو اس صورت میں ایسی کتاب کے الفاظ اور معانی میں الٹ پھیر کا پورا امکان ہوتا ہے اور یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ اصل الفاظ کی جگہ اپنے الفاظ نہ رکھ دیے گئے ہوں۔

لیکن ایسی کتاب جو عام لوگوں کے ہاتھوں میں ہو اور لوگوں میں اس کی اشاعت بھی ہوئی ہو اس میں غلط تاویلات کے ذریعے ہی تحریف ہو سکتی ہے جس طرح فرقہ جبریہ اور فرقہ قدریہ نے متشابہ آیات کے وہ معنی پہنائے جن سے ان کے باطل عقائد کی تائید ہوتی تھی اور ان سے ایسے مفاہیم اخذ کرنے کا دعویٰ کیا جو ان کے اعتقادات کے مطابق ہوتے انھوں نے متشابہ آیات کو محکم آیات کے معانی پر محمول کرنے کی کوشش نہیں کی۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ جو کتاب عام لوگوں تک پہنچ گئی ہو اور عوام الناس کے درمیان پھیل گئی ہو اس کے الفاظ میں الٹ پھیر کے ذریعے تحریف واقع ہونا ممکن نہیں ہوتا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تحریف صرف اسی صورت میں واقع ہو سکتی ہے جب سب لوگ اس پر متفق ہو جائیں۔

لیکن لوگوں کا ایسی بات پر متفق ہو جانا جبکہ ان کے خیالات ایک دوسرے سے مختلف اور ان کے علاقے ایک دوسرے سے دور ہوں، ناممکن ہوتا ہے جس طرح تمام مسلمانوں کا قرآن کے الفاظ میں کسی قسم کے الٹ پھیر پر متفق ہو جانا ناممکن ہے۔

اگر یہ بات ممکن ہوتی تو پھر جھوٹی احادیث اور بے بنیاد روایات گھڑنے پر بھی ان کا اتفاق ہو سکتا تھا اور اگر ایسا ہو جاتا تو احادیث و روایات کے ذریعے دین کی کسی بات کا بھی صحیح

علم ہم تک نہ پہنچ سکتا۔ اس اضطرار کی بنا پر اس قول کا بطلان سب کے علم میں ہے۔

نصاریٰ کی حقیقت

قول باری ہے (وَمِنَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّا نَصَارٰی اَخَذْنَا مِیْثَاقَھُمْ اور ان لوگوں سے ہم نے عہد لیا تھا جو یہ کہتے ہیں کہ ہم نصاریٰ ہیں)

حسن سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (قَالُوْا اِنَّا نَصَارٰی) فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ "ہم نصاریٰ میں سے ہیں" تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ان لوگوں نے نصرانیت کے عقائد گھڑے تھے اور اپنے آپ کو اس نام سے موسوم کیا تھا۔ یہ لوگ ان لوگوں کے طریقے پر نہیں چلتے تھے جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں ان کی پیروی کرتے اور حواری کہلاتے تھے۔

یہی حواری حقیقت میں نصاریٰ تھے۔ شام کے ایک گاؤں ناصرہ کی طرف ان کی نسبت تھی بعد میں آنے والے لوگوں نے جو درحقیقت نصرانیت کے پرستار تھے ان لوگوں کی طرف اپنی نسبت کی اگرچہ وہ ان لوگوں میں سے نہیں تھے۔ اس لیے کہ وہ لوگ توحید پرست اور اہل ایمان تھے اور یہ لوگ مشرک اور تثلیث پرست تھے۔

اللہ تعالیٰ نے کئی اور مقامات پر ایسے لوگوں کے لیے لفظ نصاریٰ کا اطلاق کیا ہے لیکن یہ اطلاق ان کی حقیقت حال کی حکایت کے طور پر نہیں تھا مثلاً یہ قول باری ہے (وَقَالَتِ النَّصَارٰی الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰہِ۔ اور نصاریٰ نے کہا کہ مسیح اللہ کے بیٹے ہیں) اسی طرح اور مواقع پر بھی اس کا اطلاق ہوا ہے، اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اسی نام سے پہچانے جاتے تھے اور یہ نام ان کی نشانی اور علامت بن گیا تھا۔

کفر کی تشریح

قول باری ہے (لَقَدْ کَفَرَ الَّذِیْنَ قَالُوْا اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الْمَسِیْحُ ابْنُ مَرْیَمَ قُلْ فَمَنْ یَّمْلِکُ مِنَ اللّٰہِ شَیْئًا اِنْ اَرَادَ اَنْ یُّھْلِکَ الْمَسِیْحَ ابْنَ مَرْیَمَ، یقیناً کفر کیا ان لوگوں نے جنھوں نے کہا کہ مسیح ابن مریم ہی خدا ہے، اے محمدؐ! ان سے کہو کہ اگر خدا مسیح ابن مریم کو ہلاک کر دینا چاہے تو کس کی مجال ہے کہ اس کو اس ارادے سے باز رکھ سکے)۔

ان لوگوں کو کفر کا نشان اس لیے لگ گیا کہ انھوں نے یہ بات اس بنا پر کہی تھی کہ وہ اسے

اپنا دین سمجھتے تھے، انھیں اس کا اعتقاد تھا اور اس کی صحت کا اقرار کرتے تھے۔ اس لیے کہ اگر وہ یہ بات دوسرے لوگوں کے عقیدے کی حکایت کے طور پر کہتے اور خود اس کا انکار کرتے تو کافر قرار نہ دیے جاتے۔

کفر چھپا لینے اور پردہ ڈال دینے کو کہتے ہیں۔ ہم نے ان کی جو بات نقل کی ہے اس میں دو وجوہ سے ڈھانپ لینے اور چھپا لینے کے معنی پائے جاتے ہیں۔ ایک تو نعمت کا انکار کر کے کفرانِ نعمت کرنا کہ نعمت عطا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہے لیکن اس نعمت کو کسی اور کی طرف منسوب کر دینا جس کی الوہیت کے یہ دعوے دار تھے۔

دوسری یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات سے جاہل ہونے کی بنا پر اس کا انکار کر دینا۔ اللہ کی ذات سے جاہل کافر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس جہل کی بنا پر اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں کا حق ضائع کر دیتا ہے اور اس طرح اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی ہے جو ان نعمتوں کی نسبت غیر اللہ کی طرف کرتا ہے۔

قول باری (فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللّٰهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ) کے معنی ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ مسیح ابن مریم اور ان کی ماں کو ہلاک کرنے کا ارادہ کر لیتا تو اللہ کو اپنے اس ارادے سے باز رکھنے کی مجال کس کو ہوتی۔

یہ قول حضرت مسیح علیہ السلام کے الٰہ نہ ہونے کی واضح ترین اور بیّن ترین دلیل ہے اس لیے کہ اگر حضرت مسیح علیہ السلام الٰہ ہوتے تو وہ اللہ کو اس ارادے سے باز رکھ سکتے لیکن جب حضرت مسیح علیہ السلام اور دوسری تمام مخلوقات اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ سب پر موت اور ہلاکت کا ورود ممکن ہے تو یہ بات درست ہو گئی کہ حضرت مسیح علیہ السلام الٰہ نہیں ہیں کیونکہ تمام لوگ الٰہ نہیں ہیں اور حضرت مسیح علیہ السلام فنا، موت اور ہلاکت کے جواز کے لحاظ سے دوسرے لوگوں کی طرح ہیں۔

ارضِ مقدس

قول باری ہے (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ۔ اے برادرانِ قوم! اس مقدس سرزمین میں داخل ہو جاؤ جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دی ہے) حضرت ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ اس سے مراد سرزمین بیت المقدس ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ سرزمین

طور ہے۔ قتادہ کہتے ہیں کہ یہ ارض شام ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد دمشق ہے، فلسطین اور اردن کے کچھ حصے ہیں۔

مقدسہ مطہرہ کو کہتے ہیں اس لیے کہ تقدیس کے معنی تطہیر کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسے ارض مقدس اس لیے کہا کہ اسے بہت سی شرکیات سے پاک رکھا گیا تھا اور اس سرزمین کو انبیاء اور اہل ایمان کا مسکن اور جائے قرار بنا دیا گیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ارض مقدس کے لیے فرمایا (کَتَبَ اللّٰہُ لَکُمْ) جبکہ اسی سرزمین کے لیے یہ بھی فرمایا (فَاِنَّھَا مُحَرَّمَۃٌ عَلَیْھِمْ۔ یہ سرزمین ان کے لیے حرام کر دی گئی ہے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ابن اسحاق سے مروی ہے کہ یہ سرزمین ان یہودیوں کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ہبہ اور تحفہ تھی پھر اللہ تعالیٰ نے ان پر اس سرزمین کو حرام کر دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مناسب بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سرزمین کو انھیں اس شرط پر عطا کیا تھا کہ یہ لوگ اللہ کی اطاعت اور اس کے اوامر کی فرماں برداری کی راہ پر گامزن رہیں لیکن جب یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی پر کمربستہ ہو گئے تو اللہ نے ان پر یہ سرزمین حرام کر دی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگرچہ اس امر کا ورود عموم کی صورت میں ہوا ہے لیکن اسے خصوص پر محمول کیا جائے گا۔

لفظ جبّار کی تشریح

قول باری ہے (اِنَّ فِیْھَا قَوْمًا جَبَّارِیْنَ۔ وہاں تو بڑے زبردست لوگ رہتے ہیں) ایک قول یہ ہے کہ لفظ جبّار "اجبار علی الامر" (کسی بات پر مجبور کرنا) سے نکلا ہے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر پلستر چڑھانے کو "جبر العظم" اس لیے کہتے ہیں کہ پلستر یا جبیرہ کے ذریعے اس ہڈی کو ٹھیک ہو جانے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

خون رائیگاں جانے اور خونبہا لازم نہ ہونے کو جبار کہا جاتا ہے اس لیے کہ اس کے اندر بھی زبردستی کے معنی پائے جاتے ہیں۔ لمبے کھجور کے درخت کو جس تک ہاتھ نہ پہنچ سکے جبارۃ کہا جاتا ہے اس لیے کہ وہ بھی جبار انسان کی طرح ہوتا ہے۔ جبار انسان اس شخص کو کہا جاتا ہے جو لوگوں کو اپنے مقصد اور مطلب پر مجبور کر دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ جبار مدح کی صفت ہے اور غیر اللہ کے لیے صفت ذم ہے۔ اس

لیے کہ غیر اللہ ایسی چیز کی بنا پر بڑا بنتا ہے جو اس کی اپنی نہیں ہوتی بلکہ اللہ کی دی ہوئی ہوتی ہے، جب عظمت اور بڑائی صرف اللہ کی ذات کے لیے ہے وہی جبار اور صاحب عظمت ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

جب اللہ کے لیے جبار کی صفت کا اطلاق کیا جائے تو اس کے معنی ہوں گے اللہ تعالیٰ عارف باللہ کو اپنی ذات میں بتا کی تعظیم کی دعوت دیتا ہے۔ جبار اور قہار میں یہ فرق ہے کہ قہار کے اندر اس شخص پر غلبہ پالینے کے معنی پائے جاتے ہیں جو اللہ کی نافرمانی کر کے اس کے ساتھ دشمنی کرتا ہو یا دشمنی کرنے والے کے حکم میں ہو۔

خوف کے ہوتے ہوئے حق گوئی کی عظمت

قول باری ہے (قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِيْنَ يَخَافُوْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمَا اُدْخُلُوْا عَلَيْهِمُ الْبَابَ. ان ڈرنے والوں میں سے دو شخص ایسے بھی تھے جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمت سے نوازا تھا انھوں نے کہا کہ "ان جباروں کے مقابلہ میں دروازوں کے اندر گھس جاؤ")

قتادہ سے مروی ہے کہ قول باری (یَخَافُوْنَ) سے مراد یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ سے ڈرتے تھے، لیکن دوسرے اہل علم کا قول ہے کہ وہ لوگ ان جباروں سے ڈرتے تھے لیکن اس خوف اور ڈرنے نے انھیں کلمۂ حق کہنے سے باز نہیں رکھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان دو مردِ حق کی تعریف کی، یہ چیز خوف اور ڈر کے موقعہ پر کلمۂ حق کہنے کی فضیلت اور اس کی شرف منزلت پر دلالت کرتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یمنعن احدکم مخافۃ الناس ان یقول الحق اذا رآہ وعلمہ فانہ یبعد من الرزق ولا یدنی من اجل۔ تم میں سے کسی کو لوگوں کا خوف کلمۂ حق کہنے سے باز نہ رکھے جب وہ حق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لے اور اس کا علم اسے حاصل ہو جائے اس لیے کہ بات نہ اسے ملنے والے رزق سے دور کر سکتی ہے اور نہ ہی آنے والے اجل سے قریب کر سکتی ہے)

آپؐ نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا تھا (وان لا یاخذک فی اللہ لومۃ لائم اور یہ کہ کسی ملامت گر کی ملامت اللہ کے بارے میں تمہارے راستے کی رکاوٹ نہ بننے پائے) جب آپؐ سے افضل ترین جہاد کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (کلمۃ حق عند سلطان جائر ظالم سلطان کے سامنے

کلمۂ حق کہنا افضل ترین جہاد ہے۔)

قوم موسیٰ کا جنگی تعاون سے انکار

قول باری ہے (قَالُوْا یٰمُوْسٰی اِنَّا لَنْ نَّدْخُلَهَآ اَبَدًا مَّا دَامُوْا فِیْهَا فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَآ اِنَّا هٰهُنَا قٰعِدُوْنَ۔ انھوں نے پھر یہی کہا کہ اے موسیٰ! ہم تو وہاں کبھی نہ جائیں گے جب تک وہ وہاں موجود ہیں، بس تم اور تمھارا رب، دونوں جاؤ اور لڑو ہم یہاں بیٹھے ہیں۔)

قول باری (فَاذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے یہ بات بطور مجاز کہی تھی یعنی "تم جاؤ اور تمھارا رب تمھاری مدد کرے گا"

دوسرے یہ کہ ذہاب یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو جانا اپنے حقیقی معنوں پر محمول ہے۔ اس صورت میں قائل کے اس قول کو اس کے کفر اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو جسم اور جسمانیات کے مشابہ قرار دینے پر محمول کیا جائے گا۔ یہ معنی کلام کے مفہوم کے مدنظر اولیٰ ہے اس لیے کہ یہ کلام ان لوگوں کی تردید اور ان کی جہالت پر اظہار تعجب کے موقعہ میں وارد ہوا ہے۔

کبھی مجازاً یہ فقرہ کہا جاتا ہے "قاتلہ اللہ" اور اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ کی اس کے ساتھ عداوت اس شخص کی عداوت کی طرح ہے جو اس سے برسرپیکار ہو اور اپنے اقتدار اور تسلط کے دبدبے کی بنا پر اس پر چھایا ہوا ہو۔

انسان اپنے نفس کا کہاں تک مالک ہے

قول باری ہے (قَالَ رَبِّ اِنِّیْ لَآ اَمْلِكُ اِلَّا نَفْسِیْ وَاَخِیْ۔ اس پر موسیٰ نے کہا "اے میرے رب! میرے اختیار میں کوئی نہیں مگر میری اپنی ذات یا میرا بھائی) یہ بات مجازاً کہی گئی ہے اس لیے کہ کوئی انسان نہ اپنی ذات کا حقیقۃً مالک ہوتا ہے اور نہ ہی اپنے آزاد بھائی کا۔ یہ اس لیے کہ ملک کے اصل معنی قدرت کے ہیں۔

اور یہ بات محال ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنی ذات پر یا اپنے بھائی پر قدرت رکھتا ہو پھر ملک کے اسم کا تصرف کے معنوں پر اطلاق کیا گیا اور اس طرح مملوک کو اس شخص کے حکم میں کر دیا گیا جو پوری طرح قابو میں ہو۔ اس لیے کہ قابو پانے والا انسان یعنی آقا اپنے مملوک کو اسی طرح اپنے

اشاروں پر چلاتا ہے جس طرح اس شخص کو جو پوری طرح اس کے قابو میں ہوتا ہے۔

اس جگہ آیت کے معنی ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کر دیا کہ وہ اس کی اطاعت میں اپنی ذات کو جس رُخ پر چاہیں چلا سکتے ہیں۔ آپ نے اپنے بھائی پر بھی اس کا اطلاق کیا اس لیے کہ آپ کے بھائی آپ کے حکم پر چلتے اور آپ کی بات پر قائم رہتے تھے۔

ابوبکرؓ کے احسانات کا حضورؐ نے اعتراف فرمایا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ما احدٌ من علی بنفسہ وذات یدہ من ابی بکر کسی شخص نے اپنی جان اور اپنے مال کے ساتھ ابوبکر (رضی اللہ عنہ) سے بڑھ کر مجھ پر احسان نہیں کیا) یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ رو پڑے اور عرض کیا: "اللہ کے رسول! میں اور میرا مال سب کچھ آپ کے لیے ہے" یعنی آپ مجھے جس طرف موڑیں گے میں مڑ جاؤں گا اور میرے مال میں آپ جو تصرف کریں گے وہ جائز ہوگا۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا تھا (انت ومالک لابیک تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے) آپ نے یہاں ملکیت کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے تھے۔

تحریم بمعنی بندش وغیرہ

قول باری ہے (فَاِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً يَتِيْهُوْنَ فِي الْاَرْضِ۔ اچھا تو وہ ملک چالیس سال تک ان پر حرام ہے یہ زمین میں مارے مارے پھریں گے) اکثر اہل علم کا قول ہے کہ یہ تحریم انھیں روک دینے کی صورت میں تھی اس لیے کہ جس جگہ یہ شام کرتے تھے وہیں ان کی صبح ہوتی تھی۔

اس مقام کی مساحت چھ فرسخ یا اٹھارہ میل تھی۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ یہ بھی درست ہے کہ یہ تحریم تعبد کے طور پر تھی یعنی اسے بجالانا ان پر لازم تھا۔ اس لیے کہ تحریم کے اصل معنی بندش اور منع کے ہیں۔

قول باری ہے (وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ اور ہم نے موسیٰ پر دائیوں کی بندش پہلے ہی کر رکھی تھی) یہاں تحریم سے مراد بندش ہے۔

شاعر ایک گھوڑے کی توصیف کرتے ہوئے کہتا ہے۔

مہ حالت لتصرعنی فقلت لها اقصری   انی امرؤ صرعی علیک حرام

یہ گھوڑا مجھے نیچے گرانے کے لیے مڑا تو میں نے اس سے کہا کہ ٹھہر جاؤ، میں تو ایسا شخص ہوں جسے نیچے گرا دینا تمھارے لیے حرام یعنی ممنوع ہے۔

شاعر کی مراد یہ ہے کہ میں شہسوار ہوں، تمھارے لیے مجھے نیچے گرا دینا ممکن نہیں ہے تحریم کے اصل معنی تو یہی ہیں، پھر اس تحریم کو اس تحریم کے ہم معنی بنا دیا گیا جو تعبد کے طور پر ہوتی اس لیے کہ تحریم تعبد میں اللہ تعالیٰ حکماً ایک شخص پر کسی چیز کی بندش لگا دیتا ہے اور پھر تحریم شدہ چیز کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے جو ممنوع کی ہوتی ہے۔ کیونکہ اس چیز کے بارے میں اللہ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ وہ وقوع پذیر نہ ہو جس طرح ممنوع چیز وقوع پذیر نہیں ہوتی۔

قول باری (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ وَالدَّمُ تم پر مردار اور خون حرام کر دیے گئے ہیں) میں تحریم حکم اور تعبد کے طور پر ہے، حقیقۃً منع کرنے اور بندش لگانے کے طور پر نہیں ہے۔ ایک چیز میں تحریم تعبد اور تحریم منع کا اجتماع محال ہوتا ہے۔

اس لیے ممنوع شے کی نہ بندش درست ہوتی ہے اور نہ ہی اباحت اس لیے یہ چیز مقدور کے اندر نہیں ہوتی۔ جبکہ حظر یعنی بندش اور اباحت کا تعلق ہمارے افعال کے ساتھ ہوتا ہے ہمارا ہر فعل وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہمارے مقدور میں ہوتا ہے۔ اگر یہ ہمارے مقدور میں نہ ہو تو اس کا ہم سے وقوع پذیر ہونا ناممکن ہوتا ہے۔

ہابیل وقابیل کی قربانی

قول باری ہے (وَاتْلُ عَلَیْھِمْ نَبَاَ ابْنَیْ اٰدَمَ بِالْحَقِّ اِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا اور ذرا ان کو آدم کے دو بیٹوں کا قصہ بھی بے کم و کاست سنا دو، جب ان دونوں نے قربانی کی) حضرت ابن عباس، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہ دونوں حضرت آدم علیہ السلام کے صلبی بیٹے تھے، ہابیل اور قابیل۔ ہابیل مومن تھا جبکہ قابیل کافر تھا۔ ایک قول ہے کہ وہ ایک برا انسان تھا۔

حسن کا قول ہے کہ یہ دونوں بنی اسرائیل میں سے تھے اس لیے قربانی قبول ہونے کی نشانی بنی اسرائیل سے پہلے نہ تھی۔ قربان یا قربانی اس کار خیر کو کہتے ہیں جس میں اللہ کی رحمت سے قرب مقصود ہوتا ہے۔ قربان قرب سے فعلان کے وزن پر ہے جس طرح فرقان کا لفظ فرق سے

ہے۔ باعدوان کا لفظ عدو سے اور کفران کا لفظ کفر سے بنا ہے۔

ایک قول ہے کہ دونوں بھائیوں میں سے ایک کی قربانی اس لیے قبول نہیں ہوئی کہ اس نے اپنے بدترین مال سے قربانی پیش کی تھی۔ جبکہ دوسرے نے اپنے بہترین مال سے قربانی دی تھی۔ اس لیے اس کی قربانی قبول ہو گئی۔ ایک قول یہ ہے کہ اس کی قربانی اس لیے رد کر دی گئی کہ وہ فاجر تھا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ صرف پرہیزگاروں کی پیش کردہ قربانیاں قبول کرتا ہے۔

ایک قول ہے کہ قربانی کی قبولیت کی علامت یہ تھی کہ ایک آگ آتی اور مقبول قربانی کو کھا جاتی لیکن نامقبول قربانی کو چھوڑ جاتی۔ اسی امر کا ذکر اس قول باری میں ہوا ہے (حَتّٰی یَاْتِیَنَا بِقُرْبَانٍ تَاْکُلُهُ النَّارُ۔ یہاں تک کہ وہ ہمارے پاس ایسی قربانی لے کر آئے جسے آگ آکر کھا جائے)

قول باری ہے (لَئِنْ بَسَطْتَ اِلَیَّ یَدَکَ لِتَقْتُلَنِیْ مَا اَنَا بِبَاسِطٍ یَّدِیَ اِلَیْکَ لِاَقْتُلَکَ اگر تو مجھے قتل کرنے کے لیے ہاتھ اٹھائے گا تو میں تجھے قتل کرنے کے لیے ہاتھ نہ اٹھاؤں گا) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اس کے معنی ہیں کہ اگر تو مجھے قتل کرنے میں پہل کرے گا تو میں پہل نہیں کروں گا۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جب تو میرے قتل کا قصد وارادہ کرے گا تو میں اپنا دفاع نہیں کروں گا۔

روایت ہے کہ اس نے دھوکے سے قتل کر دیا تھا۔ جب وہ نیند میں تھا اس پر ایک بڑا پتھر لڑھکا دیا جس سے اس کا سر پاش پاش ہو گیا۔ حسن اور مجاہد سے یہ روایت ہے کہ ان پر یہ فرض کر دیا گیا تھا کہ جب کوئی کسی کے قتل کا ارادہ کرے تو وہ اسے ایسا کر لینے دے اور اپنا دفاع نہ کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عقلی طور پر اس کا جواز ہے کہ اس جیسے حکم کا ورود بطور عبادت ہوا ہو۔ اگر پہلی تاویل لی جائے تو اس میں اس بات کے جواز پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جو شخص کسی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے وہ اپنے دفاع میں اسے قتل نہ کرے۔ اس میں صرف یہ بات ہے کہ وہ اپنی طرف سے اقدام قتل میں پہل نہ کرے۔

اگر دوسری تاویل لی جائے تو یہ لامحالہ منسوخ ہے۔ ممکن ہے کہ بعض انبیاء متقدمین کی شریعت کے ذریعے اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا نسخ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ذریعے عمل میں آیا ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں یہ حکم اب باقی نہیں ہے، نیز یہ کہ جس شخص کو کوئی شخص قتل کر دینے کا ارادہ کرے اس پر واجب ہے کہ بس چلنے پر وہ اسے قتل کر دے اس کے بیے اسے قتل نہ کرنے کی بس چلنے کی حد تک کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ۔ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں برسرپیکار ہو جائیں تو ان دونوں کے درمیان صلح کرادو، اس کے بعد اگر ایک گروہ دوسرے کے ساتھ زیادتی پر اتر آئے تو سرکشی کرنے والے گروہ کے خلاف قتال کرو یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئیں)۔

اللہ تعالیٰ نے باغی گروہ کے خلاف قتال کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس سے بڑھ کر کوئی بغاوت نہیں ہو سکتی کہ ایک انسان ناحق دوسرے انسان کی جان کے درپے ہو جائے۔ یہ آیت ناحق کسی انسان کی جان کے درپے ہو جانے والے کو قتل کر دینے کی مقتضی ہے۔

قول باری ہے (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ قصاص لینے کے اندر تمھارے لیے زندگی ہے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ قصاص یعنی قاتل کو قتل کر دینے کے حکم کے ایجاب میں ہمارے لیے زندگی ہے۔ اس لیے کہ ناحق کسی کے قتل کے درپے ہو جانے والے کو جب یہ علم ہو گا کہ اس سے قصاص لیا جائے گا تو وہ قتل کے فعل سے باز رہے گا۔

یہی بات اس صورت میں بھی موجود ہے جس میں ناحق قتل کے درپے ہونے والے شخص کو قتل کر دیا جائے کیونکہ اس طرح ایک بے گناہ شخص کی جان بچ جاتی اور اسے زندگی مل جاتی ہے ارشاد باری ہے (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ، ان کے خلاف جنگ کرو حتی کہ فتنہ باقی نہ رہے) اللہ تعالیٰ نے فتنہ ختم کرنے کے لیے قتل کا حکم دیا۔ کسی کی ناحق جان لینے کا ارادہ کرنا بھی فتنہ اور فساد کی ایک صورت ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی انھیں اسماعیل بن فضل نے، انھیں حسین بن حریث نے، انھیں الفضل بن موسیٰ نے معمر سے، انھوں نے عبداللہ بن طاؤس سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من شھر سیفہ ثم وضعہ فدمہ ھدر۔ جس شخص نے اپنی تلوار بلند کی اور پھر کسی کی جان لے لی تو اس کا خون رائیگاں جائے گا) یعنی اس قاتل کو کوئی اگر قتل کر دے تو اس کا کوئی خون بہا ادا نہیں

کیا جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حد استفاضہ کو پہنچنے والی روایات میں منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (من قتل دون نفسہ فھو شھید ومن قتل دون اھلہ فھو شھید ومن قتل دون مالہ فھو شھید۔ جو شخص اپنی جان کا دفاع کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے، جو شخص اپنے اہل وعیال کا دفاع کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے اور جو شخص اپنے مال کا دفاع کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے)

عبداللہ بن الحسین نے عبدالرحمن الاعرج سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ارید مالہ فقاتل فقتل فھو شھید جس شخص کا مال لوٹنے کی کوشش کی جائے اور وہ مقابلہ کرتے ہوئے مارا جائے تو وہ شہید ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ جو شخص اپنی جان، اپنے اہل وعیال اور اپنے مال کا دفاع کرتے ہوئے مارا جائے وہ شہید ہوتا ہے۔ ایک شخص کی اپنے مال کے دفاع میں اس وقت جان جاتی ہے جب وہ مال کی حفاظت کی تمام تر مقابلہ کرتا ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے حضرت ابوسعید خدری سے فرمایا تھا (من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ فان لم یستطع فبقلبہ و ذالک اضعف الایمان تم میں سے جو شخص کسی منکر یعنی برائی کو دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ کے ذریعے بدل ڈالے اگر وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا تو اپنی زبان کے ذریعے اسے بدلے یعنی اس کے خلاف آواز اٹھائے اور اگر وہ اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا تو کم از کم اسے دل سے برا سمجھے یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے برائی کو طاقت کے ذریعے بدل ڈالنے کا حکم دیا اور اگر قتل کے بغیر اس برائی کو بدل ڈالنا ممکن نہ ہو تو ظاہر حدیث کا مقتضی ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے، اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر کسی نے ناحق کسی کو قتل کرنے کی نیت سے تلوار اٹھائی تو مسلمانوں پر اسے قتل کرنا واجب ہے۔

اسی طرح جس شخص کے قتل کا ارادہ کیا جائے اس کے لیے قتل کے درپے انسان کو قتل کر دینا جائز ہے۔ خارجیوں نے جب لوگوں کو قتل کرنے کا ارادہ کیا تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انھیں تہ تیغ کیا۔ آپ کے ساتھ دیگر صحابہ کرام بھی تھے اور اس معاملے میں سب کو آپ سے اتفاق تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایات منقول ہیں جن میں ایسے لوگوں کو قتل کر دینا واجب قرار دیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس کی حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت انسؓ نے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے:

(سیکون فی امتی اختلاف وفرقۃ فیھم قوم یحسنون القول ویسیئون العمل یمرقون من الدین کما یمرق السھم من الرمیۃ طوبی لمن قتلھم وقتلوہ، عنقریب میری امت میں جھگڑے کھڑے ہوں گے اور تفرقہ پھیلے گا، ان میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو باتیں تو بڑی اچھی کریں گے لیکن ان کے اعمال بُرے ہوں گے۔ دین سے وہ اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر نشانے سے پار نکل جاتا ہے۔ خوش بختی ہے اس شخص کے لیے جو ایسے لوگوں کو قتل کرے یا ان کے ہاتھوں قتل ہو جائے)۔

ایسی بہت سی مشہور روایات ہیں۔ سلف نے ان روایات کو نہ صرف قبول کیا بلکہ ان جیسے لوگوں کے خلاف جنگ کو نیز ان کے قتل کو واجب سمجھتے ہوئے ان پر عمل پیرا بھی ہوئے۔

ابوبکر بن عیاش نے روایت بیان کی، انھیں ابوالاحوص نے سماک سے، انھوں نے قابوس بن ابوالمخارق سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ ایک شخص نے عرض کیا: اللہ کے رسولؐ! ایک شخص میرا مال لوٹنے کے لیے میرے پاس آتا ہے، میں اس کے ساتھ کیا سلوک کروں؟

آپؐ نے فرمایا: ''اسے اللہ کی یاد دلاؤ'' عرض کیا: ''اگر وہ اللہ کو یاد نہ کرے'' فرمایا: ''تو پھر اس کے مقابلہ کے لیے ارد گرد رہنے والے مسلمانوں سے مدد طلب کرو'' عرض کیا: ''اگر میرے ارد گرد مسلمان نہ ہوں تو کیا کروں؟'' فرمایا: ''اس کے خلاف سلطان سے مدد لو'' عرض کیا: ''اگر سلطان مجھ سے دور ہو تو کیا کروں؟'' فرمایا: ''پھر اپنے مال کے دفاع میں مقابلہ کرو یہاں تک کہ اپنا مال محفوظ کر لو یا تمھاری جان چلی جائے اور تم آخرت میں شہید کہلاؤ''۔

کچھ بے علم اور ناسمجھ لوگ اس مسئلے کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی کے قتل کا ارادہ کرے تو اسے اس ارادے سے باز رکھنے کے لیے قتل کی زد میں آنے والا شخص نہ اسے قتل کرے اور نہ ہی اپنی جان کے دفاع میں اسے کچھ کہے حتیٰ کہ اس کے ہاتھوں اپنی جان گنوا بیٹھے۔ انھوں نے اس آیت سے یہی مفہوم اخذ کیا ہے۔ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ آیت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے یہ پتہ چل سکے کہ قتل کی زد میں آنے والا شخص قاتل کو اس کے ارادے سے باز رکھنے کے لیے کچھ نہ کرے اور اپنی جان کے دفاع میں موقع ملنے پر اسے قتل نہ کرے۔

آیت تو صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ قتل کے فعل میں پہل نہ کرے۔ جس طرح حضرت ابن عباسؓ سے اس کی یہ تفسیر مروی ہے۔ اگر ان لوگوں کے دعوے پر آیت کی دلالت ثابت بھی ہو جائے تو ہم نے قرآن وسنت اور مسلمانوں کے اتفاق کی روشنی میں جو بات بیان کی ہے اس کے ذریعے یہ حکم منسوخ سمجھ لیا جائے۔

وہ بات یہ ہے کہ تمام لوگوں پر یہ واجب ہے کہ ایک بے گناہ کی جان بچانے کے لیے قتل کے ارادے سے آنے والے شخص کو اس سے دور کر دیں خواہ اس میں اس کی جان ہی کیوں نہ لینی پڑے اس گروہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی چند احادیث کا وہ مفہوم بیان کیا ہے جو ان کے دعوے کی تائید کرتا ہے۔

ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جس کی روایت حضرت ابو موسیٰ اشعری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے آپ کا ارشاد ہے (اذا تواجہ المسلمان بسیفیھما فقتل احدھما صاحبہ فالقاتل والمقتول فی النار۔ جب دو مسلمان اپنی اپنی تلوار سے کر ایک دوسرے کے مقابلے پر اتر آئیں اور ایک کے ہاتھوں دوسرا قتل ہو جائے تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے) عرض کیا گیا کہ قاتل کا جہنم میں جانا تو سمجھ میں آنے والی بات ہے لیکن مقتول کیوں جہنم میں جائے گا؟ ارشاد ہوا (انہ اراد قتل صاحبہ۔ اس نے بھی تو دوسرے کے قتل کا ارادہ کیا تھا) علی بن زید بن جدعان نے حسن سے اور انھوں نے حضرت سعد بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان استطعت ان تکون عبد اللہ المقتول فافعل ولا تقتل احدًا من اھل القبلۃ۔ اگر تم اللہ کے مقتول بندے بن سکو تو بن جاؤ لیکن تمہارے ہاتھوں قبلے کی طرف رخ کرنے والا کوئی شخص یعنی مسلمان قتل نہ ہونے پائے)۔

حسن نے احنف بن قیس سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں نے حضرت ابوبکرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ ارشاد سنا ہے کہ (اذا التقی المسلمان بسیفیھما فالقاتل والمقتول فی النار۔ جب دو مسلمان اپنی اپنی تلوار لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ پر اتر آئیں تو قاتل اور مقتول دونوں جہنم میں جائیں گے) میں نے عرض کیا کہ قاتل کے جہنم رسید ہونے کی بات تو سمجھ میں آتی ہے مقتول کیوں جہنم میں جائے گا؟

ارشاد ہوا (انہ کان حریصًا علیٰ قتل صاحبہ۔ اس لیے کہ اس نے بھی اپنے ساتھی کی جان لینے کی ٹھانی ہوئی تھی) معمر نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

ان ابنی آدم ضربا مثلا لھذہ الامۃ فخذوا بالخیر منھما۔ آدم کے دو بیٹوں نے اس امت کے لیے ایک مثال قائم کر دی ہے اب تم اس بیٹے کے رویے کو اپناؤ جو ان دونوں میں سے بھلا تھا)

معمر نے ابو عمران الجونی سے روایت کی ہے انھوں نے عبداللہ بن الصامت سے اور انھوں نے حضرت ابو ذرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "ابوذر! اس وقت کیا کرو گے جب اس شہر مدینہ میں قتل کا بازار گرم ہو گا؟" حضرت ابوذرؓ نے عرض کیا: "پھر میں بھی اپنے ہتھیار باندھ لوں گا۔" ارشاد ہوا: "پھر تو تم بھی ان غلط کاروں کے ساتھ شامل سمجھے جاؤ گے۔" عرض کیا: "اللہ کے رسول! پھر مجھے کیا کرنا چاہیے؟"

ارشاد ہوا: "اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ تلوار کی چمک تمھاری آنکھوں کو چکا چوند کر دے گی تو اپنے کپڑے کا ایک پلو چہرے پر ڈال لینا اور چپ چاپ قتل ہو جانا تاکہ تمھارا قاتل قیامت کے دن تمھارا اور اپنا دونوں کا بوجھ اٹھائے ہوئے آئے۔" ان لوگوں نے درج بالا آثار سے اپنے دعوے پر استدلال کیا ہے حالانکہ ان آثار و روایات میں ان کی تائید میں کوئی دلالت نہیں ہے۔

پہلی حدیث جس کے راوی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ ہیں اس کا درست مفہوم یہ ہے کہ جب دو مسلمان عصبیت اور فتنہ و فساد پھیلانے والے لوگوں کی طرح از روئے ظلم ایک دوسرے پر تلوار کھینچ لیں تو پھر قاتل اور مقتول دونوں کا انجام جہنم ہو گا۔

حضرت سعد بن مالکؓ کی حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمانوں کی آپس کی خانہ جنگی اور فتنہ و فساد کے زمانے میں قتل و قتال سے اپنا ہاتھ روک لیا جائے اور شبہ کی بنا پر کسی کی جان نہ لی جائے۔ اگر کسی نے کسی ایسے شخص کو قتل کر دیا جو واقعی قتل ہونے کا مستحق تھا تو یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نفی نہیں فرمائی ہے۔

معمر نے حسن سے حضرت آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں کے متعلق جو روایت نقل کی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ قتل کے فعل میں پہل نہ کی جائے، رہ گئی یہ بات کہ اپنی جان کے دفاع میں قتل کی نیت سے آنے والے شخص کو اس فعل سے روکنا اور باز رکھنا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع نہیں فرمایا۔

اگر یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کریں جس میں آپؐ نے فرمایا لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلث کفر بعد ایمان، وزنا بعد احصان وقتل نفس

یعنی نفس کسی مسلمان کا خون صرف ان تین باتوں میں سے ایک کی بنا پر حلال ہو سکتا ہے۔ یا تو ایمان لانے کے بعد کافر اور مرتد ہو گیا ہو یا صفت احصان کے حصول کے بعد اس نے زنا کا ارتکاب کر لیا ہو یا ناحق کسی کی جان لے لی ہو۔

اس روایت کی رو سے قتل کا ارادہ کرنے والا جب تک قتل کے فعل کا ارتکاب نہ کرے اس وقت تک اسے قتل کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف مذکورہ بالا تین اسباب کے سوا کسی اور وجہ سے اس کے قتل کی نفی کر دی ہے۔ جو شخص قتل کے ارادے سے آئے اس نے ابھی تک قتل نہیں کیا اس لیے وہ قتل کیے جانے کا مستحق قرار نہیں پائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس حدیث میں داخل ہے جو از روئے ظلم کسی کی جان لینے کے درپے ہو۔ اس لیے کہ اس نے ایک شخص کو قتل کرنے کا ارادہ کر لیا تھا ہم نے اسے صرف اس ارادے کی بنا پر قتل کر دیا تاکہ وہ ایک بے گناہ شخص کی جان نہ لے سکے اور اس طرح ہم نے اسے قتل کر کے اپنا مقصد حاصل کر لیا۔

اگر یہ معاملہ اس گروہ کے مسلک کے مطابق ہوتا یعنی از روئے ظلم قتل کے ارادے سے آنے والے شخص پر ہاتھ اٹھانے کی ممانعت ہوتی۔ یہاں تک کہ اسے ایک بے گناہ کے خون سے ہاتھ رنگنے کا موقع مل جائے اور وہ اس گھناؤنے فعل کا ارتکاب کر کے چلتا بنے تو پھر یہی طریق کار دوسری تمام محظورات کے سلسلے میں اپنانا واجب ہوتا یعنی جب کوئی فاجر انسان ان محظورات میں سے کسی فعل مثلاً زناکاری، زبردستی کسی کے مال پر قبضہ وغیرہ کے ارتکاب کا ارادہ کرتا تو اسے ایسا کرنے کی کھلی چھٹی دے دی جاتی، جس کے نتیجے میں ایک طرف امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا سارا عمل ٹھپ ہو جاتا۔

تو دوسری طرف فاسق و فاجر اور ظالم قسم کے لوگوں کو اوپر آنے کا موقعہ مل جاتا اور اس طرح شریعت کے آثار و نشانات مٹ کر رہ جاتے۔ میں نہیں سمجھتا اسلام اور اہل اسلام کو اس مسلک کی وجہ سے جتنا نقصان پہنچا شاید ہی کسی اور مسلک سے پہنچا ہو۔

اسی باطل مسلک نے فاسق و فاجر لوگوں کو مسلمانوں کے معاملات پر چھا جانے اور ان کے شہروں اور علاقوں پر تسلط جمانے کا موقعہ فراہم کیا حتیٰ کہ ان لوگوں نے اپنی من مانی کی اور اللہ کے احکام کے نفاذ کو چھوڑ کر اپنے احکامات جاری کیے۔

اس کے نتیجے کے طور پر سرحدات کی حفاظت کا کام بھی ٹھپ ہو گیا اور دشمنوں کو مسلمانوں

کے علاقوں پر قبضہ کرنے کا موقعہ مل گیا کیونکہ عوام الناس اس مسلک کی طرف مائل ہو گئے تھے اور اس کے نتیجے میں باغی گروہ کے خلاف صف آرا ہونے، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنے سے کنارہ کش ہو گئے تھے اور حد یہ کہ انھوں نے اپنے حاکموں کو ان کی غلط روی پر ٹوکنا بھی چھوڑ دیا تھا۔ بس اللہ ہی سے مدد کی درخواست ہے۔

اس بارے میں جمہور کے قول کی صحت پر نیز اس پر کہ از روئے ظلم قتل کے ارادے سے آنے والا شخص قتل کا مستحق ہوتا ہے بلکہ تمام مسلمانوں پر اسے قتل کر دینے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

یہ قول باری دلالت کرتا ہے (مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا۔ اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا تو اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔

آیت کے مضمون میں زمین کے اندر فساد مچانے والے انسان کے قتل کی اباحت کا حکم موجود ہے اور حرمت والی بے گناہ جان پر ہاتھ ڈالنا فساد فی الارض کی بھیانک ترین صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظلم کی بنا پر جب کوئی شخص کسی کی جان کے درپے ہو جانے تو وہ قتل کا مستحق قرار پاتا ہے اور اس کا خون جائز ہو جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابن رستم نے امام محمد سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ نقب لگانے والے چور کو قتل کر دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من قتل دون مالہ فھو شھید جو شخص اپنے مال کے دفاع میں مارا گیا وہ شہید ہے) ایسا شخص صرف اس وجہ سے شہید ہے کہ اسے حتی الامکان مقابلہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس حکم کو متضمن ہے کہ موقعہ ملنے کی صورت میں مال کے مالک پر اس نقب زن کو قتل کر دینا واجب ہے۔ اسی طرح اس شخص کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے جس کے دانت اکھیڑنے کا کوئی ارادہ کرے اور یہ شخص ایسی جگہ پر ہو جہاں کسی اور کو اپنی مدد کے لیے بلا بھی نہ سکتا ہو تو اس صورت میں اپنے دانتوں کے دفاع میں وہ اسے قتل کر سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دانت اکھیڑنے کا معاملہ مال چھین لینے سے بڑھ کر ہے۔ جب ایک شخص اپنے مال کی حفاظت کی خاطر حملہ آور کو قتل کر سکتا ہے تو دانتوں کی حفاظت کی خاطر حملہ آور

کو قتل کر دینا اولیٰ ہوگا۔

قول باری ہے (اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ تَبُوْءَ بِاِثْمِیْ وَاِثْمِكَ۔ میں چاہتا ہوں کہ میرا اور اپنا گناہ تو ہی سمیٹ لے) حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حسن، مجاہد، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ "میرے قتل کا گناہ اور تیرا گناہ جو تو نے میرے قتل سے پہلے کیا تھا" دوسرے حضرات کا قول ہے "تیرا گناہ جس کی وجہ سے تیری قربانی قبول نہیں ہوئی"۔ آیت میں مراد یہ ہے۔

میں چاہتا ہوں کہ تو میرے اور اپنے گناہوں کی سزا سمیٹ لے، اس لیے کہ اثم یعنی گناہ کی حقیقت یہاں مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ کسی کو یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی طرف سے یا کسی اور کی طرف سے اللہ کی نافرمانی کا ارادہ کرے جس طرح یہ جائز نہیں کہ وہ کسی کو اللہ کی نافرمانی کا حکم دے۔ 'تبوء' کے معنی 'ترجع' (لوٹنے) کے ہیں۔ جب کوئی شخص اپنے ٹھکانے یعنی گھر کی طرف لوٹ آتا ہے تو اس موقعہ پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے "باء فلان" (فلاں شخص واپس آگیا)

"باؤ بغضب اللہ" کے معنی ہیں "رجعوا" یعنی وہ لوگ اللہ کا غضب لے کر لوٹے۔ 'بواء' کے معنی ہیں "قصاص کے ساتھ لوٹنا"۔ اسی طرح محاورہ ہے۔ "وھم فی ھذا الامر بواء" (وہ لوگ اس معاملے میں یکساں ہیں) اس فقرے میں 'بواء' کے معنی 'سواء' کے ہیں۔ ایسے لوگوں کے متعلق یہ فقرہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ سب کے سب اس بارے میں ایک ہی رخ پر لوٹتے اور رجوع کرتے ہیں

قول باری ہے (فَطَوَّعَتْ لَهٗ نَفْسُهٗ قَتْلَ اَخِيْهِ۔ آخر کار اس کے نفس نے اپنے بھائی کا قتل اس کے لیے آسان کر دیا) مجاہد کا قول ہے "اس کے نفس نے اپنے بھائی کے قتل کا معاملہ بڑے مسجع اور منقش انداز میں پیش کیا۔

قتادہ کا قول ہے "اس کے نفس نے اپنے بھائی کا قتل اس کے سامنے مزین کر کے پیش کیا" ایک قول ہے۔ اس کے نفس نے اپنے بھائی کے قتل کے معاملے میں اس کی مساعدت کی" تمام اقوال میں ایک معنی مشترک ہے وہ یہ کہ اس نے بخوشی اس قتل کا ارتکاب کیا تھا اس کام کو اس نے ناپسند نہیں کیا تھا۔

ایک قول ہے کہ عرب کہتے ہیں "طاع لھذہ الظبیۃ اصول الشجر" یا "طاع لفلان" (درختوں کی جڑیں اس ہرنی کے لیے خود بخود فرمانبردار ہوگئیں، یا وہ فلاں شخص کا فرمانبردار ہوگیا) یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی کسی کے پاس بخوشی آیا ہو۔ "انطاع"

کے معنی ہیں "انقاد" (فرمانبردار ہو گیا)۔

اسی مفہوم کی بنا پر محاورے میں "طوّعت لہ نفسہ" کہا جاتا ہے "اطاعتہ نفسہ" نہیں کہا جاتا۔ اس لیے کہ لفظ "اطاع" اطاعت کرنے والے کے ارادے کا مقتضی ہے جو وہ امر اور حکم کے مفہوم کو بجا لانے کے لیے کرتا ہے، یہ بات حضرت آدم علیہ السلام کے اس بیٹے کے دل میں موجود نہیں تھی جس نے اپنے بھائی کو قتل کیا تھا۔ لیکن "طوع" کے لفظ میں یہ مفہوم پایا نہیں جاتا۔ اس لیے کہ یہ لفظ کسی امر اور حکم کا مقتضی نہیں ہوتا۔

نیز یہ جائز بھی نہیں کہ کوئی شخص اپنی ذات کو کسی کام کا امر کرے یا کسی کام سے رک جانے کا حکم دے اس لیے کہ امر اور نہی میں اصل بات یہ ہے کہ امر یا نہی کرنے والا مرتبے میں اس سے اونچا ہو جسے یہ امر یا نہی کر رہا ہے۔

لیکن کبھی یہ درست ہوتا ہے کسی انسان کی طرف ایسے فعل کی نسبت کر دی جائے جو اس کی ذات کو شامل ہو کسی اور کی طرف متعدی نہ ہو مثلاً آپ یہ کہیں "حرك نفسہ" یا "قتل نفسہ" (اس نے اپنے آپ کو ہلایا یا اس نے اپنے آپ کو قتل کر دیا) جس طرح یہ کہنا درست ہے "حرك غيرہ" یا "قتل غيرہ" (اس نے دوسرے شخص کو ہلایا یا دوسرے شخص کو قتل کر دیا)

قول باری ہے (فَاَصْبَحَ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ پس وہ ان لوگوں میں شامل ہو گیا جو نقصان اٹھانے والے ہیں) یعنی اس نے اسے قتل کر کے اپنی ذات کا نقصان اٹھایا۔ قول باری ہے (اِنَّ الْخٰسِرِيْنَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ وَاَهْلِيْهِمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ۔ بے شک نقصان اٹھانے والے لوگ وہ ہیں جو قیامت کے دن اپنی جانوں اور اپنے اہل و عیال کا نقصان اٹھائیں گے۔

قول باری (فَاَصْبَحَ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ) میں کوئی دلالت نہیں کہ قتل کا یہ وقوعہ رات کے وقت ہوا تھا بلکہ اس سے ایک مبہم وقت مراد ہے ہو سکتا ہے کہ یہ رات کا وقت ہو اور ہو سکتا ہے کہ دن کا وقت ہو۔ جس طرح شاعر کا قول ہے۔

اصبحت عاذلتی معتلہ — مجھے ملامت کرنے والی عورت بیمار پڑ گئی۔

یہاں صرف دن کا وقت مراد نہیں ہے رات کا وقت بھی مراد ہو سکتا ہے۔ ایک اور شاعر کہتا ہے۔

۵ بکرت علی عواذلی   یلحیننی والومھنہ

میری ملامت گر عورتوں نے میری کھال تارنی شروع کردی یعنی بہت زیادہ ملامت شروع کردی اور اس کے جواب میں میں بھی انھیں صلواتیں سناتا رہا۔

یہاں شاعر نے لفظ بکرت سے دن کا ابتدائی حصہ یعنی سویرا مراد نہیں لیا، اس لفظ سے دن کا آخری حصہ یا کوئی اور حصہ بھی مراد ہو سکتا ہے۔ عرب کے لوگ عام طور پر ایسے الفاظ کا اطلاق کرکے مبہم وقت مراد لیتے تھے۔

مُردوں کی تدفین

قول باری ہے (فَبَعَثَ اللّٰہُ غُرَابًا یَّبْحَثُ فِی الْاَرْضِ لِیُرِیَہٗ کَیْفَ یُوَارِیْ سَوْءَۃَ اَخِیْہِ پھر اللہ نے ایک کوا بھیجا جو زمین کھودنے لگا تاکہ اسے بتائے کہ اپنے بھائی کی لاش کیسے چھپائے)

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، مجاہد، سدی، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اسے معلوم نہیں تھا کہ اس لاش کو کیسے ٹھکانے لگائے حتیٰ کہ ایک کوا نمودار ہوا جس نے زمین کھود کر ایک مردہ کوے کو دفنانا شروع کر دیا۔

اس میں حسن بصری کے اس قول کے بطلان کی دلیل موجود ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے بیٹوں سے بنی اسرائیل کے دو افراد مراد ہیں۔ اس لیے کہ اگر یہ بات ایسی ہوتی تو مردے کو دفنانے کی بات اسے اس واقعہ سے پہلے معلوم ہوتی اس لیے کہ لوگوں میں یہ رسم اور عادت موجود تھی۔ مردوں کو دفنانے کا یہی طریقہ تھا۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَمَاتَہٗ فَاَقْبَرَہٗ۔ پھر اسے مار دیا اور قبر میں اتار دیا) یعنی دفنا دیا نیز قول باری ہے (اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ کِفَاتًا اَحْیَآءً وَّ اَمْوَاتًا۔ کیا ہم نے زمین کو زندوں اور مردوں کے جمع کرنے کی جگہ نہیں بنا دی)۔

قول باری (سَوْءَۃَ اَخِیْہِ) کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک "اپنے بھائی کی لاش" اس لیے کہ اگر وہ اس لاش کو اس طرح پڑی رہنے دیتا یہاں تک کہ اس میں تعفن پیدا ہو جاتا تو اس پر "سوأۃ" کے لفظ کا اطلاق ہوتا۔ دوسری تفسیر ہے "بھائی کی شرمگاہ" یہاں دونوں مفہوم مراد لینا درست ہے اس لیے کہ لفظ میں دونوں کا احتمال ہے۔

سوءۃ کے اصل معنی نکرہ یعنی ناپسندیدگی کے ہیں۔ اگر کوئی شخص ایسا کام کرے جو دوسرے کو ناپسند ہو اور اسے برا لگے تو اس موقعہ پر یہ کہا جاتا ہے "ساءہ، یسوءہ، سوءًا" اللہ تعالیٰ نے

یہ واقعہ منصوص طور پر اس لیے بیان کیا کہ ہم اس سے عبرت حاصل کریں اور قاتل بھائی نے جو رویہ اختیار کیا تھا اس سے پرہیز کریں۔

حسن سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے (ان اللہ ضرب لکم ابنی آدم مثلاً، فخذوا من خیرھما ودعوا شرھما۔ اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے آدم کے دو بیٹوں کی مثال بیان کی ہے اس لیے ان میں سے جو بھلا تھا اس کا طریقہ اختیار کر لو اور برے کا طریقہ چھوڑ دو۔

قول باری ہے (فَاَصْبَحَ مِنَ النّٰدِمِیْنَ اس کے بعد وہ اپنے کیے پر بہت پچھتایا) ایک قول ہے کہ اسے قتل کے فعل پر ندامت ہوئی جو تقرب الٰہی کے سوا کسی اور مقصد کے تحت وقوع پذیر ہوا تھا۔ اسے اس کی سزا کا بھی خوف پیدا ہو گیا۔

اس کا پچھتاوا اس بنا پر تھا کہ جس مقصد کے تحت اس نے اس فعل کا ارتکاب کیا تھا وہ مقصد بھی اسے حاصل نہ ہو سکا اور اس کے ساتھ ساتھ اسے ماں باپ کی طرف سے نقصان بھی اٹھانا پڑا۔ اگر وہ اپنے کیے پر اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق ندامت کا اظہار کرتا تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کر لیتا اور اس کا یہ گناہ معاف کر دیتا۔

قول باری ہے (مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ اسی وجہ سے ہم نے بنی اسرائیل پر یہ فرمان لکھ دیا تھا) تا آخر آیت۔ اس میں اس بات کا اظہار ہے جس کے سبب بنی اسرائیل پر وہ فرمان لکھ دیا تھا جس کا ذکر آیت کے اندر ہے۔ یہ اس لیے تھا کہ بنی اسرائیل کے لوگ آپس میں ایک دوسرے کو قتل نہ کریں۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ بعض اوقات نصوص ایسے معانی لے کر وارد ہوتے ہیں جن کا احکام کے اثبات کے سلسلے میں دوسری چیزوں کے اندر بھی اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے اس میں قیاس کے اثبات کی دلیل موجود ہے نیز یہ کہ ان معانی کا اعتبار بھی واجب ہے جن کے ساتھ احکام کو معلق کر دیا گیا ہے اور جنھیں ان احکام کے لیے علل اور نشانات کا درجہ دے دیا گیا ہے۔

فسادی بھی قابل گردن زدنی ہے

قول باری ہے (مَنْ قَتَلَ نَفْسًاۢ بِغَیْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِی الْاَرْضِ، جس نے کسی انسان کے

خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کر دیا) یہ اس پر دلالت کرتا ہے جو شخص جان کے بدلے کسی کی جان لے لے اس پر کوئی گرفت نہیں۔ نیز یہ کہ جو شخص ناحق کسی کی جان لے لے وہ سزائے موت یعنی قتل کا مستوجب ہے اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ زمین میں فساد پھیلانے کے اندر وہ سبب موجود ہے جس کی بنا پر فسادی قابل گردن زدنی قرار دیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا۔ اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا) اس کی تفسیر میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس فعل کے مرتکب پر پڑنے والے بوجھ کی سنگینی کا اظہار ہے۔

ایک اور وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انسانوں کے ہر قاتل کا گناہ اس پر پڑے گا اس لیے کہ قتل کا ارتکاب کر کے اس نے دوسروں کے لیے اس بھیانک جرم کی راہیں کھول دیں اور اس فعل کو آسان بنا دیا اس لیے اس کی حیثیت یہ ہو گئی کہ گویا قتل کے ہر جرم میں اس کی شرکت ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما من قاتل ظلما الا وعلی ابن آدم کفل من الاثم لانہ سن القتل، جو شخص بھی ظلماً کسی کو قتل کرے گا اس کے گناہ کا ایک حصہ آدم کے قاتل بیٹے کے سر ڈالا جائے گا اس لیے کہ اس نے ہی قتل کا طریقہ جاری کیا تھا)

آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (من سن سنۃ حسنۃ فلہ اجرھا واجر من عمل بھا الی یوم القیامۃ ومن سن سنۃ سیئۃ فعلیہ وزرھا ووزر من عمل بھا الی یوم القیامۃ جس شخص نے کسی نیکی کی ابتدا کی اسے اس کا اجر ملے گا اور قیامت تک اس نیکی پر عمل کرنے والوں کا اجر بھی اسے ملتا رہے گا۔ اسی طرح جس شخص نے کسی برائی کی ابتدا کی اس پر اس کے گناہ کا بوجھ پڑے گا اور قیامت تک اس برائی پر چلنے والے لوگوں کے گناہوں کا بوجھ بھی اس پر ڈالا جائے گا

تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ تمام لوگوں پر مقتول کے ولی کی معاونت لازم ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ سب مل کر قاتل سے بدلہ لے لیتے ہیں۔ اس طرح تمام لوگ قصاص لیے جانے تک اس معاملے میں مدعی کی حیثیت رکھتے ہیں اور یہ صورت بن جاتی ہے کہ قاتل نے گویا ان تمام لوگوں کے آدمیوں کو قتل کر دیا ہے۔

قاتل گروہ سے قصاص لینا واجب ہے

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک گروہ نے مل کر کسی کو قتل کر دیا تو اس پورے گروہ

سے قصاص لینا واجب ہوگا اس لیے کہ اس گروہ کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا اس نے تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔

قول باری (وَمَنْ اَحْیَاھَا فَکَاَنَّمَآ اَحْیَا النَّاسَ جَمِیْعًا اور جس نے کسی کو زندگی بخشی اس نے گویا تمام انسانوں کی زندگی بخش دی) مجاہد کا قول ہے کہ (مَنْ اَحْیَاھَا) کے معنی جس نے کسی کی زندگی ہلاک ہونے سے بچا لی"۔

حسن کا قول ہے "جس نے قصاص واجب ہو جانے کے باوجود قاتل کا خون معاف کر دیا"۔ دوسرے اہل علم کا قول ہے "ایسے طریقے سے کسی کی جان لینے سے باز رکھا جس میں اسے زندگی مل جائے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ احیاء یعنی زندگی بخش دینے سے یہ مراد ہے کہ مقتول کے ولی کی پوری معاونت کی جائے تاکہ وہ قاتل کو قتل کر کے مقتول کا قصاص لے لے۔ اس لیے کہ قصاص لینے میں زندگی ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ تمہارے لیے قصاص لینے میں زندگی ہے)۔

یہ بھی احتمال ہے کہ احیاء سے یہ مراد ہو کہ جو شخص از روئے ظلم کسی کی جان کے درپے ہو جائے اسے قتل کر دیا جائے۔ اس طرح قتل ہوتے ہوتے بچ جانے والے شخص کو زندگی مل جائے گی اور مذکورہ شخص کو قتل کرنے والے کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے تمام لوگوں کو زندگی بخش دی۔ اس لیے کہ یہ کارروائی دوسرے لوگوں کے لیے جو ناحق قتل کے درپے ہوں، اپنے فعل سے باز رہنے کا ذریعہ بن جائے گی اور اس بات میں تمام لوگوں کے لیے زندگی ہوگی۔ خواہ وہ قتل کا ارادہ رکھنے ہوں یا قتل کا نشانہ بننے والے ہوں۔

اس آیت سے اجتہادی مسائل کا خلاصہ

یہ آیت احکام پر کئی طرح کے دلائل کو متضمن ہے۔ ایک تو یہ آیت کی اس امر پر دلالت ہے کہ احکام ایسے معانی اور علل کے ساتھ وارد ہوتے ہیں جن کی موجودگی کا اعتبار واجب ہوتا ہے۔ یہ چیز قیاس کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ دوم جان کے بدلے جان لینے کی اباحت۔ سوم جس شخص نے ناحق کسی کی جان لی ہو وہ سزائے موت یعنی قتل کا مستوجب ہوتا ہے۔ چہارم جو شخص کسی مسلمان کو ظلماً قتل کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ قتل کا مستحق قرار پاتا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَیْرِ نَفْسٍ) جس طرح جان کے بدلے جان کے وجوب

پر دلالت کرتا ہے اسی طرح یہ اس شخص کے قتل کے وجوب پر بھی دلالت کرتا ہے جو کسی اور کو قتل کرنے کا قصد اور ارادہ کرلے اس لیے کہ اس کی زندگی تلف کرنے کے نفس کے ارادے کے ساتھ ہی وہ مقتول بن جاتا ہے۔ پنجم زمین میں فساد پھیلانے والا قتل کا مستحق ہوتا ہے۔ ششم قول باری (فَکَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِیْعًا) میں یہ احتمال ہے کہ اس قاتل کے بعد ہر آنے والے قاتل کا گناہ بھی اس کے سر ہوگا اس لیے کہ اس نے قتل کے برے کام کی بنیاد رکھی تھی اور دوسروں کے لیے اسے آسان کر دیا تھا۔ ہفتم تمام لوگوں پر مقتول کے ولی کی اعانت لازم ہے یہاں تک کہ سب مل کر قاتل سے اس کے خون کا بدلہ لے لیں۔ ہشتم آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک گروہ ایک شخص کو قتل کر دے تو پورے گروہ سے قصاص لینا واجب ہے۔ نہم قول باری (فَکَاَنَّمَا اَحْیَا النَّاسَ جَمِیْعًا) قاتل کو قتل کرنے پر مقتول کے ولی کی اعانت پر دلالت کرتی ہے۔ دہم، جو شخص کسی کو ظلماً قتل کرنے کی ٹھان لے اسے قتل کر دینے پر اس قول کی دلالت ہو رہی ہے۔

محاربین کی حد یعنی سزا

قول باری ہے (اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ یُّقَتَّلُوْا اَوْ یُصَلَّبُوْا اَوْ تُقَطَّعَ اَیْدِیْہِمْ وَاَرْجُلُہُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ، جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں ان کی سزا یہ ہے کہ قتل کیے جائیں یا سولی پر چڑھائے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا وہ جلاوطن کر دیے جائیں)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ) مجازی معنی پر محمول ہے حقیقی معنی پر نہیں اس لیے کہ اللہ سے لڑنا امر محال ہے۔ اس میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ جو لوگ طاقت پکڑ کر کھلم کھلا اسلحہ استعمال کرنے اور لوٹ مار کے لیے نکل آئیں انھیں محاربین کے نام سے موسوم کیا گیا اس لیے کہ ان کی حیثیت اس شخص جیسی ہے جو دوسرے لوگوں سے لڑنے بھڑنے پر کمربستہ ہو جائے اور ان کے لیے رکاوٹیں پیدا کر دے۔

انھیں برسرپیکار لوگوں کے مشابہ قرار دے کر محاربین کے نام سے موسوم کیا گیا جس طرح یہ ارشاد باری ہے (ذٰلِکَ بِاَنَّہُمْ شَاقُّوا اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ یہ (حکم قتال) اس لیے کہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی مخالفت کی) نیز فرمایا (اِنَّ الَّذِیْنَ یُحَادُّوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ دشمنی کرتے ہیں) مشاقت کے معنی یہ ہیں کہ فریقین میں سے ہر فریق دوسرے فریق کی مخالف جانب ہو۔

محادّت کے معنی یہ ہیں کہ ہر فریق دوسرے فریق سے علیحدگی کی بنا پر ایک کنارے پر ہو۔ یہ بات اللہ کی ذات کی نسبت سے محال ہے اس لیے کہ اس کی ذات مکان اور مکانیت سے ماوراء ہے اس لیے اس کے ساتھ نہ مشاقت ہو سکتی ہے اور نہ ہی محادّت نہ ہی اس کی ذات کے لیے مباینت

اور مفارقت کا جواز ہو سکتا ہے اس میں صرف باہم دشمنی رکھنے والے دو افراد کے ساتھ لفظی تشبیہ ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی مخالف جانب اور علیحدہ کنارے پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس کی نسبت مخالفت اور مباینت کے اظہار میں مبالغہ کے طور پر ہوئی ہے۔

اسی طرح قول باری (یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ) میں احتمال ہے کہ انھیں ان لوگوں کے مشابہ قرار دے کر جو دوسروں کے ساتھ مخالفت کا اظہار کرتے اور ان سے لڑتے ہیں، اس نام سے موسوم کر دیا گیا۔

محاربت کی یہ علامت صرف مذکورہ بالا گروہ کے ساتھ اس لیے خاص کر دی گئی کہ طاقت پکڑنے کے بعد یہ اللہ کے احکام کی مخالفت، قابل احترام چیزوں اور عورتوں کی بے حرمتی نیز اسلحہ کی نمائش کے لیے نکل آتا ہے۔ اللہ کی نافرمانی کرنے والے ہر شخص کو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا اس لیے کہ وہ طاقت اور قوت پکڑنے نیز لوٹ مار کرنے اور ڈاکے ڈالنے کے لحاظ سے اس درجے پر نہیں پہنچتا۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ان سے مراد وہ لوگ ہوں جو اللہ کے دوستوں اور اس کے رسول سے برسرپیکار ہوتے اور لڑتے ہیں جس طرح یہ ارشاد باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وہ لوگ جو اللہ کو اذیت پہنچاتے ہیں) یعنی اللہ کے دوستوں کو اذیت پہنچاتے ہیں۔)

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر یہ لوگ اللہ کے رسول سے برسرپیکار ہوتے تو اس بنا پر کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محاربت کا اظہار کیا ہے انھیں مرتد قرار دے دیا جاتا۔ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محاربت کے لفظ کا اس شخص پر اطلاق درست ہوتا ہے جو کھلم کھلا معصیت کا ارتکاب کر کے اپنے جرم کو انتہائی سنگین بنا دیتا ہے۔ اگرچہ وہ اہل ملت میں سے کیوں نہ ہو۔

اس کی دلیل وہ روایت ہے جسے زید بن اسلم نے اپنے والد سے نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذ کو روتے ہوئے دیکھا تو ان سے رونے کی وجہ پوچھی، حضرت معاذؓ نے جواب میں فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الیسیر من الریا شرک، من عادی اولیاء اللہ فقد بارز اللہ بالمحاربۃ تھوڑی سی ریاکاری بھی شرک ہے، جس شخص نے اللہ کے دوستوں سے دشمنی کی اس نے گویا اللہ تعالیٰ کو جنگ کے لیے للکارا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص پر محاربت کے اسم کا اطلاق کیا اور ارتداد کا ذکر نہیں جو شخص کسی مسلمان کا مال چھیننے کی غرض سے اس کے ساتھ لڑائی کرے گا وہ اللہ کے دوستوں دشمنی کا مرتکب ہوگا اور اس بنا پر اللہ تعالیٰ سے برسرپیکار قرار پائے گا۔

اسباط نے سدی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کے غلام صبیح سے، اور انھوں نے حضرت زید بن ارقم سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ اور حضرت حسنؓ و حضرت حسینؓ سے فرمایا (انا حرب لمن حاربتم وسلم لمن سالمتم جس کے ساتھ تم جنگ کروگے میری بھی اس کے ساتھ جنگ ہے اور جس کے ساتھ تم صلح کروگے میری بھی اس کے ساتھ صلح ہے)

اس طرح ان حضرات کے ساتھ جنگ کرنے والا اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرنے والا کہلانے کا مستحق ہو گیا اگرچہ وہ مشرک نہ بھی ہو۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قاطع الطریق یعنی رہزن پر بھی اس اسم یعنی محارب کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے اشعث نے شعبی سے اور انھوں نے سعد بن قیس سے نقل کیا ہے کہ حارثہ بن بدر نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کی اور زمین میں فساد برپا کرنے کے لیے تگ و دو کی لیکن قابو میں آنے سے پہلے توبہ کرلی۔ حضرت علیؓ نے بصرہ میں اپنے گورنر کو لکھا کہ حارثہ بن بدر نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ محاربت کی اور ہمارے قابو میں آنے سے پہلے توبہ کرلی اس لیے تم اس سے کوئی تعرض نہ کرو اور بھلائی سے پیش آؤ۔ حضرت علیؓ نے اس شخص پر محارب کے اسم کا اطلاق کیا، جبکہ یہ مرتد نہیں ہوا تھا اس نے صرف رہزنی کی تھی۔

یہ روایات اور ہمارے بیان کے مطابق آیت کا مفہوم اس بات کی دلیل ہیں کہ محارب کا اسم رہزنوں کو بھی لاحق ہوتا ہے اگرچہ یہ کافر اور مشرک نہ بھی ہوں۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ فقہائے امصار جن کا تعلق سلف سے بھی ہے اور بعد میں آنے والے حضرات یعنی خلف سے بھی، ان کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ یہ حکم مرتدین کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ان لوگوں کے بارے میں ہے جو رہزنی کرتے ہیں خواہ وہ اہل ملت میں سے کیوں نہ ہوں۔

بعض متاخرین سے جو کسی طرح قابل اعتنا نہیں ہیں یہ منقول ہے کہ یہ حکم مرتدین کے ساتھ خاص ہے۔ لیکن یہ قول نہ صرف ساقط اور رد کر دینے کے قابل ہے بلکہ یہ آیت اور سلف و خلف کے اجماع کے بھی خلاف ہے۔

ان لوگوں سے مراد ایسے رہزن ہیں جو ملت اسلام سے تعلق رکھتے ہوں اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ مگر جو لوگ توبہ کرلیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ، تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے)

یہ بات معلوم ہے کہ مرتدین اگر قابو میں آنے سے پہلے یا اس کے بعد توبہ کرلیں تو ان سے سزا ٹل جاتی ہے اس لحاظ سے ان کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر قابو میں آنے سے پہلے یا قابو میں آنے کے بعد ایسے لوگوں کی توبہ میں فرق رکھا ہے۔ نیز ایک شخص کے مسلمان ہوجانے سے وہ حد ساقط نہیں ہوتی جو سزا کے طور پر اس پر واجب ہوچکی ہو۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ان لوگوں سے راہزن مراد ہیں جن کا تعلق اہل ملت سے ہوتا ہے نیز یہ کہ قابو میں آنے سے پہلے ان کی توبہ ان سے سزا کو ساقط کردیتی ہے۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مرتد نفس ارتداد کی بنا پر قتل کا مستحق ہوجاتا ہے۔ اللہ اور اس کے رسول سے لڑنے کی بات کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ جبکہ آیت میں جن لوگوں کا ذکر ہے وہ محاربت یعنی اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کرنے کی بنا پر قتل کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں مرتدین مراد نہیں ہیں۔ نیز آیت میں ان لوگوں کی جلاوطنی کا ذکر ہے جو قابو میں آنے سے پہلے توبہ نہیں کرتے، جبکہ مرتد کو جلاوطن نہیں کیا جاتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت کا حکم اہل ملت یعنی مسلمانوں کے اندر جاری ہوگا۔

ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ کوئی شخص کفر کی بنا پر ہاتھ اور پاؤں کاٹے جانے کا سزاوار نہیں ہوتا نیز یہ کہ مرتدین میں سے کوئی قیدی اگر ہمارے ہاتھ آجائے تو اس پر اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر وہ مسلمان ہوجائے تو فبہا ورنہ اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ اس کے ہاتھ پاؤں کاٹے نہیں جائیں گے۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو ظاہر ہوگا کہ آیت نے محارب کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کو واجب قرار دیا ہے اور اس کے ساتھ کوئی اور سزا واجب نہیں کی ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ مرتد کو ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کے بعد چھوڑ دینا جائز نہیں بلکہ اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں اسے قتل کردیا جائے گا۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے ایک صورت میں صرف ہاتھ پاؤں کاٹنے تک سزا کو محدود رکھنا واجب کردیا ہے اس کے ساتھ کوئی اور سزا تجویز نہیں کی۔

ایک اور پہلو بھی ہے۔ سولی دینے کی سزا کا مرتدین کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ہے جو مرتدین کے علاوہ ہیں۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ

کافروں سے کہہ دیں کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کے سابقہ گناہ معاف کر دیے جائیں گے"۔
محاربین کے بارے میں ارشاد باری ہے (اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ) اللہ تعالیٰ نے محاربین سے سزا کے ٹل جانے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ قابو میں آنے سے پہلے توبہ کرلیں جبکہ کفر کی سزا کو توبہ کی بنا پر ساقط کردیا خواہ یہ توبہ قابو میں آنے سے پہلے یا بعد کی گئی ہو۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ نے محاربین سے مرتدین مراد نہیں لیا ہے۔ یہ تمام وجوہ اس شخص کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہیں جس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ آیت مرتدین کے ساتھ خاص ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قتادہ، عبدالعزیز بن صہیب اور دوسرے حضرات نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔ آپ نے ان سے فرمایا: اگر تم لوگ ہمارے اونٹوں کے گلوں کی طرف نکل جاتے اور ان کا دودھ اور پیشاب پی لیتے (تو تمھاری بیماری دور ہوجاتی)"
چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا، جب وہ صحتیاب ہوگئے تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ چرواہے کو قتل کر دیا اور کفر اختیار کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹوں کو بھی ہنکالے گئے۔ آپ نے ان کے پیچھے آدمی دوڑائے چنانچہ وہ پکڑے گئے آپ نے ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور ان کی آنکھیں پھوڑ دینے کا حکم دیا، اس کے بعد انھیں حرہ کے مقام پر چھوڑ دیا گیا جہاں وہ سب مرگئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عرینہ کے ان لوگوں کے متعلق روایات میں اختلاف ہے بعض راویوں نے حضرت انسؓ سے وہی روایت بیان کی ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ آیت کے نزول کا سبب یہی واقعہ ہے۔
کلبی نے ابو صالح سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آیت کا نزول ابو برزہ اسلمی کے ساتھیوں کے بارے میں ہوا تھا، ابو برزہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ امن کا معاہدہ کر رکھا تھا۔ اس کے ساتھیوں نے ایسے لوگوں کو لوٹ لیا جو اسلام لانے کے ارادے سے آرہے تھے، اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔
حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آیت قبیلہ عرینہ کے لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی لیکن

اس روایت میں ان کے ارتداد کا ذکر نہیں ہے۔ اوپر کی وضاحت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آیت یا قبیلہ عرینہ کے لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی یا امن کا معاہدہ کرنے والوں کے بارے میں اگر آیت کا نزول عرنیین کے بارے میں تھا اور یہ کہ وہ مرتد ہو گئے تھے تو پھر ان کے متعلق اس کا نزول اسے صرف ان کی ذات تک محدود کرنے کا موجب نہیں ہے۔

اس لیے کہ ہمارے نزدیک سبب کی کوئی حیثیت نہیں ہوتی بلکہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے الّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے جو حکم کو اس کے سبب تک محدود کر دے۔ ایک پہلو یہ بھی ہے کہ جن لوگوں نے کہا ہے کہ آیت عرنیین کے بارے میں نازل ہوئی۔ انھوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کے نزول کے بعد کچھ کیا ہو۔ آپ نے بس انھیں حرہ کے مقام پر چھوڑ دیا جہاں وہ مر گئے۔

اب یہ بات محال ہے کہ آیت ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کا حکم لے کر نازل ہو جن کے ہاتھ پاؤں پہلے ہی کٹ چکے تھے یا ان لوگوں کے قتل کا حکم لے کر آئے جو پہلے ہی قتل ہو چکے تھے اس لیے کہ یہ بات ناممکن ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں قبیلہ عرینہ کے لوگ مراد نہیں ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت ان تمام لوگوں کے لیے عام ہے جنھیں محاربین کا اسم شامل ہے اور یہ صرف مرتدین تک محدود نہیں ہے۔ ہمام نے قتادہ سے، انھوں نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ عرینہ والوں کا واقعہ حدود کے نزول سے پہلے پیش آیا تھا۔ اس طرح ابن سیرین نے یہ اطلاع دی کہ یہ واقعہ آیت کے نزول سے پہلے کا ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی آنکھیں پھوڑنے کا حکم دیا تھا اور یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بنا پر منسوخ ہو گیا تھا جس میں آپ نے مثلہ کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ نیز جب آیت کا نزول عرنیین کے واقعہ کے بعد ہوا تھا اور اس واقعہ کے سلسلے میں جن باتوں کا ذکر ہوا اس میں آنکھیں پھوڑنے کی بات کا ذکر نہیں تھا تو گویا آنکھیں پھوڑنے کا حکم آیت کی بنا پر منسوخ ہو گیا تھا اس لیے کہ اگر آنکھیں پھوڑنا بھی سزا میں داخل ہوتا تو اس کا ضرور ذکر ہوتا۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت عبادہؓ ہیں۔ اس میں ارشاد ہے (البکر بالبکر جلد مائة وتغریب عام والثیب بالثیب الجلد والرجم، اگر کنوارا کنواری کے ساتھ

بدکاری کا ارتکاب کرے تو ان کی سزا سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے۔ اور شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرے تو ان کی سزا کوڑے اور سنگساری ہے)

پھر اس کے بعد اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مأة جلدہ (زنا کار عورت اور زنا کار مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) اس طرح آیت میں مذکورہ سزا زنا کی حد بن گئی۔ اس کے سوا اور کوئی چیز اس کی حد مقرر نہیں ہوئی۔ جلا وطنی کی سزا آیت کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔

زیر بحث آیت عرنیین کے بارے میں نہیں ہے بلکہ ان کے واقعہ کے بعد نازل ہوئی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ آیت میں قتل اور سولی کی سزا کا ذکر ہے لیکن آنکھیں پھوڑنے کی سزا کا ذکر نہیں ہے۔ اب یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ آیت کا نزول ان لوگوں پر حکم جاری کرنے کے بعد ہوا اور آیت میں یہی لوگ مراد ہیں۔ اس لیے کہ اگر ایسی بات ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان پر آیت کا حکم جاری کرتے۔

لیکن جب سولی کی سزا نہیں دی گئی بلکہ ان کی آنکھیں پھوڑ دی گئیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آیت کا حکم اس واقعہ کے وقت موجود ہی نہیں تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کا حکم مرتدین تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ تمام محاربین کے لیے عام ہے۔

اس بارے میں اختلاف کا ذکر

سلف اور فقہائے امصار کے مابین آیت کے حکم کے متعلق کئی پہلوؤں سے اختلاف رائے ہے جن کا ہم ابھی ذکر کریں گے۔ پہلے ہم یہ بتاتے چلیں کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت کا حکم ان لوگوں پر بھی جاری ہو گا جو اہلِ ملت میں سے ہوں اور رہزنی کرتے ہوں۔

☆ حجاج بن ارطاۃ نے عطیہ العوفی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) تا آخر آیت کی تفسیر کے سلسلے میں نقل کیا ہے کہ جب کوئی شخص کسی سے لڑے اور اس کا مال چھین کر اسے قتل کر دے تو ایسے شخص کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیے جائیں گے اور پھر اسے قتل کر کے پھانسی پر لٹکا دیا جائے گا۔

اگر اس نے صرف قتل کیا ہو اور مال نہ چھینا ہو تو ایسی صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے قتل نہ کیا ہو صرف مال چھینا ہو تو اس کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سمتوں سے قطع کر دیے جائیں گے۔ اگر اس نے نہ قتل کیا ہو اور نہ ہی مال چھینا ہو تو ایسے شخص کو جلا وطن کر دیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ نے حماد سے روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے کہ ایک شخص رہزنی کرتا، مال لوٹتا اور لوگوں کے خون سے ہاتھ بھی رنگتا ہے تو ایسے شخص کے بارے میں امام المسلمین کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کے ہاتھ اور پاؤں مخالف سے کاٹ کر اسے قتل کر دے اور بعد ازاں سولی پر لٹکا دے اور اگر چاہے تو ہاتھ پاؤں کاٹے بغیر سولی پر لٹکا دے، اگر چاہے تو پھانسی دیے بغیر صرف اس کی گردن اڑا سکتا ہے۔

اگر اس نے صرف مال چھینا ہو اور کسی کی جان نہ لی ہو تو ایسی صورت میں اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے قطع کر دیے جائیں گے۔ اگر اس نے نہ مال چھینا ہو نہ ہی کسی کی جان لی ہو تو تعزیری سزا دے کر اسے جلا وطن کر دیا جائے گا۔ جلا وطنی کے معنی یہ ہیں کہ اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔

ایک روایت میں ہے کہ اسے سخت ترین سزا دے کر قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ نیک چلنی کی کیفیت اپنے اندر پیدا کر لے۔ ایک روایت کے مطابق حسن کا بھی یہی قول ہے۔ سعید بن جبیر، حماد، قتادہ اور عطا خراسانی کا بھی یہی قول ہے۔

یہ سلف کے ان حضرات کا قول ہے جنھوں نے آیت کے حکم کو اسی ترتیب سے جاری کیا جس ترتیب سے الفاظ میں اس کا ذکر ہوا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جب لوگ خروج کریں تو امام المسلمین کو اختیار ہے کہ ان سزاؤں میں سے جو بھی سزا وہ مناسب سمجھے انھیں دے دے خواہ انھوں نے نہ کوئی مال چھینا ہو اور نہ کسی کی جان لی ہو۔ سعید بن المسیب، مجاہد، حسن (ایک روایت کے مطابق) عطاء بن ابی رباح کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ محاربین نے اگر صرف جانیں لی ہوں گی اور مال وغیرہ لوٹا نہ ہوگا تو سزا میں ان کی گردنیں اڑا دی جائیں گی۔ اگر انھوں نے صرف مال چھینا ہوگا اور اس سے تجاوز نہ کیا ہوگا تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ دیے جائیں گے۔

ان دو صورتوں میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

لیکن ان لوگوں نے اگر مال بھی لوٹا ہو اور جان بھی لی ہو تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ امام المسلمین کو چار باتوں کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے گا تو ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر ان کی گردن اڑا دے گا اور اگر چاہے گا تو ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کے بعد انھیں سولی پر لٹکا دے گا، اگر چاہے گا تو صرف ان کی گردنیں اڑا دے گا اور اگر چاہے گا تو انھیں سولی پر چڑھا دے گا اور ہاتھ کاٹنے کی سزا ترک کر دے گا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے اگر ان لوگوں نے مال بھی چھینا ہو اور جان بھی لی ہو تو انھیں سولی پر چڑھایا جائے گا اور ان کی گردنیں اڑا دی جائیں گی، ان کے ہاتھ پاؤں قطع نہیں کیے جائیں گے۔ امام ابو یوسف سے املاءً یہ مروی ہے کہ امام المسلمین اگر چاہے گا تو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ کر اسے سولی پر لٹکا دے گا۔ سولی پر چڑھنے کی سزا معاف کرنے کی میں اجازت نہیں دیتا۔

رہزنوں کے متعلق امام شافعی کا قول ہے کہ اگر ان لوگوں نے جان بھی لی ہو اور مال بھی چھینا ہو تو انھیں قتل کر کے سولی پر لٹکا دیا جائے گا۔ اگر انھوں نے صرف جان لی ہو اور مال نہ چھینا ہو تو ایسی صورت میں انھیں قتل کر دیا جائے گا سولی پر لٹکایا نہیں جائے گا۔

اگر انھوں نے مال چھینا ہو اور کسی کی جان نہ لی ہو تو ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمتوں سے کاٹ ڈالے جائیں گے۔ لیکن اگر انھوں نے صرف لوگوں کو ہراساں کیا ہو تو انھیں جلاوطن کر دیا جائے گا۔ اگر وہ بھاگ کھڑے ہوں اور پھر پکڑے جائیں تو ان پر ان کے حسب حال سزائیں دی جائیں گی۔

البتہ اگر قابو میں آنے سے پہلے وہ تائب ہو جائیں تو ان سے حد ساقط ہو جائے گی لیکن انسانوں کے حقوق ساقط نہیں ہوں گے۔ یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ توبہ کی بنا پر اللہ تعالیٰ کے تمام حقوق ساقط ہو جائیں اور چوتھائی دینار یا اس سے زائد رقم چھیننے کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا اسے مل جائے۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب ایسا محارب پکڑا جائے جس نے خوف وہراس پھیلا رکھا ہو تو امام کو اختیار ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں سے کوئی بھی سزا اسے دے دے خواہ اس نے کسی کی جان لی ہو یا نہ لی ہو اور خواہ اس نے کوئی مال چھینا ہو یا نہ چھینا ہو۔

امام المسلمین کو اس بارے میں اختیار ہو گا وہ اپنے صوابدید کے مطابق اگر چاہے گا تو اسے قتل کر دے گا اور اگر چاہے گا تو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دے گا اور اگر چاہے گا تو جلاوطنی کی سزا دے دے گا، جلاوطنی کی سزا اسے قید میں ڈالنے کی صورت میں ——— دی جائے گی۔ اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کا اظہار کر دے۔

اگر محارب قابو میں نہ آئے اور خود تائب ہو کر چلا آئے تو اس سے محاربت کی سزائیں یعنی قتل سولی پر چڑھنا اور جلاوطنی تو معاف ہو جائیں گی لیکن لوگوں کے حقوق کے سلسلے میں اس کی گرفت کی جائے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جو شخص کسی کی جان لیتا ہے اور مال بھی چھین لیتا ہے اسے سولی پر لٹکا دیا جائے گا اور نیزوں کے زخم لگائے جائیں گے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے گی۔ لیکن جو شخص صرف قتل کا ارتکاب کرے گا اسے تلوار سے قتل کر دیا جائے گا۔

ابوالزناد کا قول ہے کہ محاربین کے بارے میں والی اور حاکم گردن اڑانے سولی پر چڑھانے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور جلاوطن کرنے کی جو سزا بھی تجویز کرے گا وہ درست ہو گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا حکم اسی ترتیب سے ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا یحل دم امرئی مسلم الا باحدی ثلاث،

کفر بعد ایمان و زنا بعد احصان و قتل نفس بغیر نفس. کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر صرف تین صورتوں میں سے ایک کے اندر، ایمان لانے کے بعد کافر ہو جانے کی صورت میں؛ صفت احصان حاصل کرنے کے بعد زناکاری کی صورت میں اور ناحق کسی کو قتل کرنے کی صورت میں)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے قتل کی نفی فرمادی جو ان تینوں صورتوں سے خارج ہو۔ آپ نے رہزنوں کی تخصیص نہیں کی اس لیے ایسے رہزنوں کے قتل کا انتفاء ہو گیا جنھوں نے کسی کی جان نہ لی ہو۔ جب ان کا قتل منتفی ہو گیا تو مال چھیننے کی صورت میں ان کے ہاتھ پاؤں کاٹنا واجب ہو گیا۔ ان مسئلوں میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ابراہیم بن طہمان نے عبدالعزیز بن رفیع سے روایت کی ہے، انھوں نے عبید بن عمیر سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث، زنا بعد احصان، ورجل قتل رجلا فقتل بہ ورجل خرج محاربا للہ ولرسولہ فیقتل او یصلب او ینفی من الارض۔ کسی مسلمان کا خون بہانا حلال نہیں مگر تین صورتوں میں سے ایک صورت کے اندر، صفت احصان حاصل کر لینے کے بعد زنا کی صورت میں، کسی شخص کی ناحق جان لینے کی صورت میں اور اس صورت میں کہ کوئی شخص اللہ اور اس کے رسول کا محارب بن کر خروج کرے، اسے یا تو قتل کر دیا جائے گا یا سولی پر لٹکا دیا جائے گا یا اس سرزمین سے جلا وطن کر دیا جائے گا)

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس حدیث کی روایت صحیح اسناد سے ہوئی ہے لیکن ان میں محارب کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ اس حدیث کی حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے لیکن اس میں محارب کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ دراصل صحیح روایت وہی ہے جس میں محارب کے قتل کا ذکر نہیں ہے۔ اس لیے کہ مرتد لامحالہ قتل کا مستحق ہوتا ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

ان حضرات کی روایت کی رو سے مرتد ان تینوں میں سے ایک ہے جن کا خون حلال کر دیا گیا ہے اس لیے ان مذکورہ لوگوں کے سوا اور کوئی باقی نہیں۔ محارب نے اگر کسی کی جان نہ لی ہو تو وہ ان سے خارج ہو گا۔

ان محارب کا ان میں داخل ہونا درست ہو جائے تو اس صورت میں مفہوم یہ ہو گا۔ محارب

اگر کسی کی جان لے چکا ہو تو اسے مذکورہ سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا مل جائے گی۔ تاکہ اس مفہوم کی بنا پر یہ روایت دوسری روایتوں کے مطابق بن جائے اور پھر اس روایت کا فائدہ یہ ہوگا کہ ایسے شخص کو سولی پر لٹکانے کے ذریعے قتل کرنے کا جواز ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت میں جلاوطنی کا بھی ذکر ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ اس لفظ سے فقرے کی ابتدا ہوئی اور اس میں "ان لم یقتل (اگر اس نے کسی کی جان نہ لی ہو) کے الفاظ پوشیدہ ہوں۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ باغی کو قتل کر دیا جاتا ہے اگرچہ اس نے کسی کی جان نہ بھی لی ہو، حالانکہ وہ روایت میں مذکورہ تینوں قسم کے افراد سے خارج ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر روایت اس کے قتل کی نفی کرتا ہے۔ ہم ایسے شخص کے قتل کا حکم سب کے اتفاق کی دلالت کی بنا پر دیتے ہیں۔ اس کے بعد محارب کے قتل کی نفی کے سلسلے میں روایت کا حکم عموم کی صورت میں باقی رہ جاتا ہے الا یہ کہ محارب کسی کی جان بھی لے چکا ہو۔ اس صورت میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے یہ روایت ان لوگوں کے بارے میں وارد ہوئی ہے جو اپنے سابقہ کسی فعل کی وجہ سے قتل کے مستحق ہو گئے ہیں اور اس پر قتل کا حکم قرار پا چکا ہو۔ مثلاً صفت احسان حاصل کرنے والا زناکار، مرتد اور قاتل وغیرہ۔ لیکن باغی شخص اس بنا پر قتل کا مستحق قرار نہیں پاتا اسے تو صرف چھٹکارا حاصل کرنے کی خاطر قتل کیا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک باغی اپنے گھر بیٹھ رہے اور برسر پیکار نہ بنے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا اگرچہ وہ بغاوت کرنے والوں جیسے خیالات اور عقائد کیوں نہ رکھتا ہو۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کا حکم اسی ترتیب سے ہے جو ہم نے بیان کی ہے، اس میں تخییر نہیں ہے۔ آیت میں ایک پوشیدہ لفظ ہے اور تخییر نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر محاربین نے مال چھینا ہو لیکن کسی کی جان نہ لی ہو تو امام المسلمین کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ انھیں ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا نہ دے اور صرف جلاوطن کر دے۔

اسی طرح اگر انھوں نے مال بھی لوٹا ہو اور جانیں بھی لی ہوں تو اس صورت میں امام المسلمین کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ ان سے قتل یا سولی کی سزا معاف کر دے۔ اگر معاملہ اس طرح ہوتا جس

طرح تخییر کے قائلین کہتے ہیں تو یہ تخییر اس صورت میں بھی ثابت ہوتی جس میں محاربین نے مال بھی چھینا ہو اور جان بھی لی ہو یا صرف مال چھینا ہو اور جان نہ لی ہو۔

لیکن جب ان صورتوں میں ہمارے بیان کردہ حکم پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں پوشیدہ الفاظ موجود ہیں جو یہ ہیں۔

ان یقتلوا ان قتلوا او یصلبوا ان قتلوا واخذوا المال، او تقطع ایدیھم وارجلھم من خلاف ان اخذوا المال ولم یقتلوا، او ینفوا من الارض ان خرجوا ولم یفعلوا شیئًا من ذٰلک حتی ظفر بھم۔

(انھیں قتل کر دیا جائے اگر انھوں نے قتل کیا ہو۔ یا انھیں سولی پر لٹکا دیا جائے اگر انھوں نے جان بھی لی ہو اور مال بھی چھینا ہو یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں اگر انھوں نے صرف مال چھینا ہو اور کسی کی جان نہ لی ہو، یا انھیں جلاوطن کر دیا جائے اگر انھوں نے خروج تو کیا ہو لیکن ابھی قتل و غارت گری میں ملوث نہ ہوئے ہوں کہ حکومت کے ہتھے چڑھ گئے ہوں)

تخییر کے قائلین ظاہر آیت زیر بحث اور ظاہر قول باری (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا) سے استدلال کرتے ہیں۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ زمین میں فساد چیانا فسادی کے قتل کے وجوب کے لحاظ سے کسی شخص کی جان لینے کے برابر ہے۔ محارب لوگ اپنے خروج کی بنا پر نیز طاقت پکڑنے اور خوف و ہراس پیدا کرنے کی وجہ سے فساد فی الارض کے مرتکب ہوتے ہیں خواہ انھوں نے کسی کی جان نہ بھی لی ہو یا کسی کا مال نہ بھی چھینا ہو۔

لیکن ان حضرات کے اس استدلال میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو تخییر کی موجب بنتی ہو جبکہ یہ دلالت قائم ہو چکی ہے کہ آیت میں پوشیدہ الفاظ موجود ہیں اور حکم کا تعلق ان پوشیدہ الفاظ کے ساتھ ہے۔ ظاہر آیت کے مقتضٰی کے ساتھ نہیں ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ اگر آیت تخییر کی موجب ہوتی اور اس میں پوشیدہ الفاظ نہ ہوتے تو امام المسلمین کے لیے اس صورت میں بھی اختیار باقی رہتا جس میں محاربین جان لینے اور مال لوٹنے کے دونوں جرائم کے مرتکب پائے گئے ہوں۔

اس صورت میں امام کو اختیار ہوتا کہ انھیں قتل اور قطع کی سزا کی بجائے جلاوطنی کی سزا دے دیتا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس صورت میں امام کے لیے قتل اور قطع کی سزا سے عدول کرنا جائز نہیں ہے تو پھر یہ کہنا درست ہے کہ آیت میں الفاظ پوشیدہ ہیں اور ترتیب کچھ اس طرح ہے:

"انھیں قتل کر دیا جائے اگر انھوں نے قتل کیا ہو یا انھیں سولی پر چڑھا دیا جائے اگر انھوں نے مال لوٹا ہو اور قتل بھی کیا ہو یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں اگر انھوں نے صرف مال چھینا ہو"

اگر کوئی یہ کہے کہ محاربین کو قتل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس نے کسی کو قتل کر دیا ہوا اسی طرح ہاتھ پاؤں کاٹنے کا وجوب اس حالت میں ہوتا ہے جب اس نے مال چھینا ہو اور ان سزاؤں کی بجائے جلاوطنی کی سزا جائز نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ناحق کسی کی جان لینا یہ خود ایسا جرم ہے جس کی سزا قتل ہے۔ خواہ قاتل محارب نہ بھی ہو۔

اسی طرح مال ہتھیانے کی سزا بھی قطع ید ہے اگر اس فعل کا مرتکب کوئی چور ہو۔ اس بنا پر اس صورت میں قتل اور قطع ید کی سزا سے عدول کر کے جلاوطنی کی سزا جائز نہیں ہوتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں محارب کو قتل اور قطع کی جو سزا دی جاتی ہے وہ قصاص کے طور پر نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس صورت میں اگر مقتولین کے اولیاء ان محاربین کو معاف بھی کر دیں تو ان کی معافی جائز نہیں ہوتی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مذکورہ بالا صورت میں یہ سزا حد کے طور پر دی گئی ہے اس لیے کہ اس نے محاربت کی بنا پر قتل کے اس فعل کا ارتکاب کیا تھا۔ اسی طرح قطع کی سزا اس لیے واجب ہوئی کہ اس نے محاربت کی بنا پر مال چھینا تھا اگر وہ کسی کو قتل نہ کرتا اور مال نہ چھینتا تو اسے قتل کرنا نیز اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دینا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس کا قتل اگر حد کے طور پر واجب ہوتا تو اس سزا کو چھوڑ کر جلاوطنی کی سزا دینا ہرگز جائز نہ ہوتا۔

یہی کیفیت قطع کی بھی ہوتی۔ جس طرح اگر یہ محاربین جان بھی لیتے اور مال بھی لوٹتے تو اس صورت میں قتل اور قطع کی سزا کو چھوڑ کر جلاوطنی کی سزا دینا جائز نہ ہوتا اس لیے کہ اس کا وجوب حد کے طور پر ہوا تھا۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ محارب صرف اسی صورت میں قتل کا مستحق ہوتا ہے جب اس نے کسی کی جان لی ہو اسی طرح اگر اس نے مال چھینا ہو تو وہ قطع کا مستحق ہوگا۔ اس بات میں اہم

مسئلے میں ایک نئی دلیل بننے کی صلاحیت موجود ہے اس لیے کہ جب قتل حد کے طور پر واجب ہوتا ہے تو اسے چھوڑ کر کسی اور سزا کو اختیار کرنا جائز نہیں رہتا۔

یہی بات قطع کی سزا کے اندر بھی ہے۔ جس طرح زانی اور چور کی سزاؤں میں ہوتا ہے۔

۶ جب امام المسلمین کے لیے اس صورت میں محارب کو قتل کرنے کی بجائے جلا وطنی کی سزا دینا جائز ہے۔

——— جب اس نے کسی کی جان نہ لی ہو تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ محارب نفس خروج کے ساتھ قتل کا مستحق نہیں ہوا تھا اسی طرح اگر وہ قتل کا ارتکاب کر لیتا تو قتل کی سزا سے اسے معافی نہ ملتی۔

اگر محارب نفس محاربت کی بنا پر قتل کا مستحق ہو جاتا تو اس سزا کو چھوڑ کر کسی اور سزا کو اختیار کرنا جائز نہ ہوتا۔ جس طرح جان لینے کی صورت میں قتل کی سزا کو چھوڑ کر اسے کوئی اور سزا دینا جائز نہیں ہوتا ہے۔

۷ قول باری ہے (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ) اس آیت میں ناحق کسی کو قتل کرنے اور زمین میں فساد پھیلانے کو یکساں درجہ دیا گیا ہے۔ اس فساد فی الارض سے وہ فساد اور گڑبڑ مراد ہے جس کے ساتھ جان لینا اور قتل کرنا بھی پایا جائے یا فساد کے اظہار کی حالت میں قتل کا وقوعہ پیش آ گیا ہو۔

اس صورت میں فسادی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے اسے قتل کر دیتے ہیں حالانکہ اس نے کسی کی جان نہیں لی ہوتی۔ اب بحث صرف اس صورت کے اندر ہے کہ جب محارب توبہ کرنے سے پہلے امام المسلمین کے قابو میں آ جائے تو اگرچہ اس نے کسی کی جان نہ بھی لی ہو، اسے قتل کرنا جائز ہو گا۔

اگر چھٹکارا حاصل کرنے کی خاطر اسے قتل کر دیا جائے تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے پلاوعین ممکن ہے کہ قول باری (أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ) میں یہی صورت مراد ہو۔

اس لیے کہ فساد فی الارض کی بنا پر اگر قتل کا استحقاق ہو جاتا تو اسے چھوڑ کر جلا وطنی کی سزا دینا جائز نہ ہوتا۔ جب سب کے نزدیک جلا وطنی کی سزا درست ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ وہ قتل کا مستحق نہیں ہوا تھا۔

اس بیان کی رو سے ان لوگوں کا قول درست ہو گیا جو آیت میں بیان شدہ سزاؤں کے

اندر ترتیب کے ایجاب کے قائل ہیں جس طرح ہم پہلے پر روشنی ڈال آئے ہیں۔

ایک اور پہلو بھی ہے مال چھیننے یا مال چھیننے کا ارادہ کر لینے پر سزائے موت تک پہنچنے کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا جبکہ یہ بات واضح ہو کہ محاربین صرف مال لوٹنے کی غرض سے باہر آئے ہیں، جب اصول کے اندر مال چھین لینے پر سزائے موت کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا تو مال لوٹنے کے ارادے کی صورت میں ایسے لوگوں کا بطور حد سزائے موت کا مستحق نہ ہونا اولیٰ ہوگا۔

[البتہ اگر محاربین لوگوں کی جانیں لینے کے جرم کے مرتکب پائے جائیں گے تو انھیں سزائے موت دے دی جائے گی۔ یہ سزا انھیں قتل کے ارتکاب کی وجہ سے حد کے طور پر دی جائے گی۔ ان کی یہ سزا قصاص کے طور پر نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ اصول میں قتل کرنے کی وجہ سے قاتل سزائے موت کا مستحق ہوتا ہے تاہم محارب نے فساد فی الارض کے مقصد کے تحت اس قتل کا ارتکاب کیا تھا تو اس سزا کا حکم اس لحاظ سے اور موکد ہو گیا کہ اسے حد کے طور پر یہ سزا دے دی گئی۔]

اور اس میں یہ لحاظ بھی رکھا گیا کہ حد کی صورت میں ہونے کی وجہ سے یہ سزا حق اللہ بن گئی اس لیے مقتول کے اولیاء کے معاف کر دینے پر بھی یہ سزا معاف نہیں ہوگی۔ اگر ان محاربین نے صرف مال لوٹا ہو اور کسی کے خون سے اپنا ہاتھ نہ رنگا ہو تو اس صورت میں ان کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جائیں گے اس لیے کہ آیت میں اس کا ذکر آیا ہے۔

اصول کے اندر مال چھیننے پر ہاتھ پاؤں کاٹ دینے کی سزا کا استحقاق ہو جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ پہلی چوری پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے لیکن اگر وہ دوبارہ چوری کرتا ہے تو اس کی ٹانگ کاٹ دی جاتی ہے۔

البتہ مال چھیننے کا عمل جب فساد فی الارض کے مقصد کے تحت کیا جائے تو اسی سزا میں اور سختی کر دی جاتی ہے اور فسادی یا محارب کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹ دیے جاتے ہیں۔ [اگر ایک شخص قتل بھی کرتا ہے اور مال بھی لوٹ لیتا ہے تو اسے سزا دینے میں امام المسلمین کو اختیار ہوتا ہے۔

اس اختیار کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رائے کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے جس کے مطابق امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسے شخص کو یہ سزا دی جائے گی کہ اس کے ہاتھ پاؤں مخالف سمت سے کاٹنے کے بعد سولی پر لٹکا کر اسے قتل کر دیا جائے گا۔

اس طرح امام المسلمین کو اسے یہ تینوں سزائیں بیک وقت دینے کا اختیار ہوگا اور یہ ایک حد شمار ہوں گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس صورت میں حد کے طور پر قتل کی سزا کا استحقاق ہوتا ہے۔ جس طرح قطع کی سزا حد کے طور پر واجب ہوتی ہے اس میں مقتول کے اولیاء کی طرف سے معاف کر دینے کی بھی گنجائش نہیں ہوتی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ دونوں سزائیں ایک ہی حد شمار ہوں گی۔ اس بنا پر امام المسلمین کو اختیار ہوگا کہ مجرموں پر ان دونوں سزاؤں کا بیک وقت نفاذ کر دے یا یہ کہ انھیں قتل کر دے۔ قتل کر دینے کی صورت میں ہاتھ پاؤں کاٹنے کی سزا خود اس میں داخل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ امام المسلمین اس بات کا پابند نہیں ہے کہ ان سزاؤں میں سے فلاں سزا پہلے دی جائے اس لیے اسے اختیار ہے کہ قتل اور قطع میں سے جو سزا پہلے دینا چاہے دے سکتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آپ اس طرح کیوں نہیں کرتے کہ ایسے مجرم کو قتل کی سزا دے کر قطع کی سزا ساقط کر دیتے جس طرح چور کی صورت میں آپ کرتے ہیں کہ اگر چور کے ہاتھوں کسی کا قتل بھی ہو گیا تو چور کو قتل کی سزا دے دی جائے گی اور اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قتل اور قطع کی دونوں سزائیں ایک ہی حد کی صورت میں ہوتی ہیں جس کا استحقاق ایک ہی سبب کی بنا پر ہوتا ہے وہ سبب یہ کہ محاربت کے مقصد کے تحت جان لی گئی اور مال لوٹا گیا۔

لیکن اعتراض کے اندر دی گئی مثال میں چوری اور قتل دو الگ الگ جرم تھے اس لیے دونوں کی سزاؤں کا سبب ایک دوسرے سے مختلف تھا، دوسری طرف ہمیں حتی الامکان حد کو ٹالے رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اسی بنا پر ہم نے قاتل چور پر پہلے قتل کی حد جاری کر دی تاکہ دوسری حد یعنی حد سرقہ جاری کرنے کی نوبت نہ آئے لیکن زیر بحث مسئلے میں ایک حد کو ٹالنے کی صورت نہیں ہے بلکہ یہ سزائیں ایک ہی حد کی صورت میں دی جا رہی ہیں اس لیے ہم پر یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے ایک حصے کو ساقط کر دیں اور ایک حصے کا نفاذ کر دیں۔

امام المسلمین کو یہ بھی اختیار ہے کہ ایسے مجرم کو سولی پر چڑھا کر قتل کر دے یا صرف قتل کر دینے پر اکتفا کر لے اس لیے کہ قول باری ہے (اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا)

ابو جعفر طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ آیت میں مذکور سولی کا حکم امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق

قتل کے بعد سولی دینے پر محمول ہے۔ ابوالحسن کرخی امام ابوحنیفہ سے نقل کرتے تھے کہ اسے سولی پر چڑھا دیا جائے گا پھر اس کے پیٹ میں نیزہ وغیرہ مار مار کر موت کے گھاٹ اتار دیا جائے گا۔ ابوالحسن کرخی فرماتے تھے کہ یہی طریقہ درست ہے ورنہ قتل کرنے کے بعد سولی پر لٹکانے کے کوئی معنی نہیں ہیں اس لیے کہ سولی پر چڑھانا خود ایک سزا ہے اور یہ بات مردہ انسان کے حق میں محال ہوتی ہے۔

- ان سے جب یہ سوال کیا گیا۔ قتل کرنے کے بعد دوسروں کی عبرت کے لیے لاش کو سولی پر لٹکانے میں کیا حرج ہے تو انھوں نے جواب میں کہا کہ سولی پر لٹکانا تعذیب اور سزا کے لیے عمل میں آتا ہے۔ اس لیے اسے اسی طریقے پر عمل لانا جائز ہو سکتا ہے جو شریعت کے اندر مقرر کیا گیا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے قتل اور پھانسی کی سزا تخییر کے طور پر مقرر فرما دیا ہے تو مجرم پر ان دونوں سزاؤں کو یکجا کر دینا کس طرح جائز ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب محارب کسی کی جان لے لے لیکن مال نہ لوٹے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے قتل کی وہ سزا تجویز کی جو سولی کی شکل میں نہ ہو۔

لیکن اگر اس نے جان بھی لی ہو اور مال بھی لوٹا ہو تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے سولی کی شکل میں قتل کی سزا مقرر کی ہے اور اس طرح جان لینے اور مال لوٹنے کی صورت میں قتل کی سزا کے اندر شدت پیدا کر دی گئی ہے۔

مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ محاربین کو پھانسی پر چڑھا کر ایک دن تک لٹکتا رہنے دیا جائے گا، جبکہ یحییٰ بن آدم کا قول ہے کہ تین دنوں تک لٹکتا رہے گا۔

جلاوطنی کی سزا کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام المسلمین جس جگہ مناسب سمجھے گا اسے قید میں ڈال دے گا۔ ابراہیم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے، ابراہیم سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جلاوطنی کی صورت یہ ہے کہ اس کا پیچھا کیا جائے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسے مجرم کو اس کے اپنے شہر سے جہاں اسے سزا ملی تھی دوسرے شہر میں جلاوطن کر کے قید میں ڈال دیا جائے گا۔

مجاہد اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جلاوطنی کی صورت یہ ہوگی کہ امام المسلمین اس پر حد جاری کرنے کے درپے ہو جائے گا یہاں تک کہ وہ خود دارالاسلام سے نکل کر دوسرے ملک میں چلا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ اس کا پیچھا کر کے جس شہر میں بھی وہ جائے اسے وہاں سے نکال دیا جائے تو یہ درحقیقت اسے اس شہر سے نکل لینے اور اس میں قیام سے روک دینے کے مترادف ہے جہاں وہ رہتا ہے۔

لیکن اس صورت میں اسے دوسرے شہر میں جا کر اپنی سرگرمیوں میں لگ جانے سے روکا نہیں گیا اس لیے یہ قول ایک بے معنی سی بات ہے۔ اسی طرح یہ بھی ایک بے معنی بات ہے کہ اسے اس کے اپنے شہر سے لے جا کر کسی اور شہر میں قید کر دیا جائے۔

اس لیے کہ حبس کے مفہوم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اسے حبس کی سزا اپنے شہر کے اندر قید کی صورت میں ملی ہے یا کسی اور شہر میں۔ اس لیے درست بات یہ ہے کہ اسے اپنے شہر کے اندر قید میں ڈال دیا جائے۔

نیز قول باری (اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ) کا مفہوم یا تو یہ ہے کہ اسے پوری روئے زمین سے جلا وطن کر دیا جائے، لیکن یہ صورت محال ہے اس لیے کہ پوری روئے زمین سے صرف اسے قتل کر کے ہی جلا وطن کیا جا سکتا ہے۔

جبکہ یہ واضح ہے کہ آیت میں جلا وطنی سے قتل مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جلا وطنی کے ساتھ قتل کا بھی ذکر ہوا ہے۔ یا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے اس سرزمین سے جلا وطن کر دیا جائے جہاں سے اس نے محاربہ کی صورت میں خروج کیا تھا، اسے قید میں نہ ڈالا جائے صرف جلا وطن کر دیا جائے۔

جبکہ دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ آیت میں اس کے ذکر سے مراد یہ ہے کہ اسے یہ سزا دے کر خوف و ہراس پھیلانے سے روک دیا جائے اور مسلمانوں کو اس کی اذیتوں سے بچا لیا جائے۔ لیکن اگر وہ اپنے شہر سے شہر بدر ہو کر دوسرے شہر میں آزادانہ نقل و حرکت کرے گا تو اس صورت میں مسلمانوں پر اس کی کج روی کا منحوس سایہ قائم رہے گا جب اس دوسرے شہر میں بھی اس کی سرگرمیاں حسب سابق جاری رہیں گی۔

یا آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اسے دارالاسلام سے جلا وطن کر دیا جائے۔ لیکن یہ صورت بھی ممتنع ہے اس لیے کہ کسی مسلمان کو دارالحرب کی طرف جلاوطن کر دینا جائز نہیں ہے، ایسا کرنے کے گویا اسے ارتداد کا موقعہ فراہم کر دیا جائے گا اور انجام کار وہ حربی بن جائے گا۔

[اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جلا وطنی کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ کے سوا جہاں اسے قید کر دیا

جائے اور اس کے لیے وہاں فتنہ وفساد پھیلانا ناممکن بنا دیا جائے پوری روئے زمین کو اس کے وجود سے پاک کر دیا جائے۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) یہ ان کے لیے دنیا میں ذلت اور رسوائی کا سامان ہے اور آخرت میں ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے) آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ محارب پر حد کا نفاذ اس کے گناہوں کا کفارہ نہیں بنے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ دنیا میں ان پر حد جاری ہونے کے بعد آخرت کی وعید باقی رہے گی۔

قول باری ہے (اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ مگر جو لوگ توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ، تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ بخشنے والا، رحم کرنے والا ہے)۔

آیت کا یہ حصہ ان لوگوں کے لیے استثنا ہے جو قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لیں اس جملے کے ذریعے انھیں ان لوگوں سے نکال دیا گیا ہے جن پر اللہ نے حد واجب کر دی اس لیے کہ استثناء میں بعض افراد کو اس مجموعے سے خارج کر دیا جاتا ہے جس میں یہ افراد شامل ہوتے ہیں۔

مثلاً یہ قول باری ہے (اِلَّا آلَ لُوْطٍ اِنَّا لَمُنَجُّوْهُمْ اَجْمَعِيْنَ اِلَّا امْرَاَتَهٗ آلِ لوط کے سوا، ہم ان سب کو بچا لینے والے ہیں مگر اس کی بیوی) اللہ تعالیٰ نے حضرت لوط علیہ السلام کے گھرانے کو ہلاک کیے جانے والوں کے مجموعے سے خارج کر دیا اور پھر استثناء کے ذریعے حضرت لوط علیہ السلام کی بیوی کو بچا لیے جانے والوں کے مجموعے سے خارج کر دیا۔

یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّآ اِبْلِيْسَ تمام فرشتوں نے سجدہ کیا مگر ابلیس نے نہیں کیا) اس آیت میں ابلیس کو سجدہ کرنے والوں کے مجموعے سے خارج قرار دیا گیا۔

اسی طرح آیت زیر بحث میں جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جنھوں نے قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لی ہو ان افراد کے مجموعے سے مستثنیٰ کر دیا جن پر اس نے حد واجب کر دی تھی تو گویا اس نے ان پر حد کے ایجاب کی نفی کر دی۔

اس بات کو اپنے قول (فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ) کے ذریعہ اور زیادہ موکد بنا دیا جس طرح یہ قول باری ہے (قُلْ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَّا قَدْ سَلَفَ۔

آپ کافروں سے کہہ دیں کہ اگر وہ باز آ جائیں تو ان کے پچھلے گناہ معاف کر دیے جائیں گے) اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان سے دنیا و آخرت دونوں کی سزائیں ساقط ہو جائیں گی۔

اگر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ چوری کے سلسلے میں ارشاد باری ہے (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ۔ جو ظلم کرنے کے بعد توبہ کر لے اور اپنی اصلاح کر لے تو بے شک اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے) لیکن اس کے باوجود چور کی توبہ حد کی سزا کو اس سے ساقط نہیں کرتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے چور کو اس مجموعے سے خارج نہیں کیا ہے جس پر اس نے حد کی سزا واجب کر دی تھی۔ بلکہ آیت کے ذریعے صرف یہ بتایا ہے کہ ان میں سے جو شخص توبہ کر لے گا تو اللہ اس کے لیے بڑا غفور و رحیم ہے۔

اس کے برعکس محاربین کی آیت میں استثناء کا ذکر ہے جو قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لینے والوں کو ان محاربین کے مجموعے سے نکالنے کا موجب ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے حد کی سزا واجب کر دی ہے۔

نیز قول باری (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ) کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ یہاں سے ایک نئے کلام کا آغاز ہوا ہے جو اپنے طور پر کسی اور فقرے کی تضمین سے مستغنی ہے۔ ہر ایسا کلام جو اپنے طور پر خود مکتفی ہو ہم دلالت کے بغیر کسی اور فقرے کے ساتھ اس کی تضمین نہیں کر سکتے۔

جبکہ قول باری (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ) اپنے مفہوم کو بیان کرنے کے لیے ماقبل کے جملے کا محتاج ہے اسی بنا پر ماقبل کے جملے کے ساتھ اس کی تضمین کر دی گئی۔ جب آیت میں مذکورہ حد ساقط ہو گئی تو آدمیوں کے حقوق یعنی قتل، جسموں پر لگنے والے زخم اور اموال کے تاوان وغیرہ کا وجوب ثابت ہو گیا۔

جب حد کا وجوب ہو جاتا ہے تو آدمیوں کے حقوق کا مال، جان اور زخموں کے سلسلے میں تاوان ساقط ہو جاتا ہے وہ اس لیے کہ جرم کی بنا پر واجب ہونے والی حد آدمیوں کے ان تمام حقوق کو ساقط کر دیتی ہے جو اس جرم سے متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً چور جب چوری کرتا ہے اور سزا میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے تو وہ چرائے ہوئے مال کا تاوان نہیں بھرتا۔

اسی طرح زانی پر جب حد زنا جاری کر دی جاتی ہے تو اس پر مہر کی رقم لازم نہیں آتی۔ نیز قاتل پر جب قصاص واجب ہو جاتا ہے تو اس پر مال کا تاوان لازم نہیں آتا۔ یہی صورت محاربین کی ہے۔

جب ان پر حد جاری کر دی جاتی ہے تو آدمیوں کے حقوق ساقط ہو جاتے ہیں۔
اس لیے محارب سے جب حد ساقط ہو جاتی ہے تو اس پر اس مال یا جان کا تاوان لازم ہو جاتا ہے جسے اس کے ہاتھوں نقصان پہنچا ہو۔ جس طرح چور سے اگر حد ساقط کر دی گئی ہو تو اس پر مال کا تاوان لازم ہو جاتا ہے یا زانی سے اگر حد کا سقوط ہو گیا ہو تو اس پر مہر کی رقم لازم ہو جاتی ہے۔

رہزنی اور قتل و غارتگری کی سزا

کس مقام پر رہزنی اور قتل و غارتگری کرنے کی صورت میں ایک شخص محارب قرار پاتا ہے اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جو شخص شہر کے اندر دن یا رات کے وقت ڈاکہ ڈالے یا رہزنی کرے یا مثلاً حیرہ سے لے کر کوفہ کے درمیان دن یا رات کے وقت وہ اس قسم کی سرگرمیوں میں ملوث ہو تو ایسی صورت میں وہ رہزن نہیں قرار پائے گا۔
ایک شخص اس وقت رہزن قرار پائے گا جب وہ صحرائی علاقوں میں یعنی شہری حدود سے باہر رہزنی کی وارداتوں میں ملوث پایا جائے۔ امام ابویوسف سے املاکی صورت میں مسائل لکھنے والوں نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلے میں شہری اور غیر شہری علاقے سب یکساں ہیں، اور ان مقامات پر رہزنی اور قتل و غارت کے مرتکب افراد محارب قرار دیے جائیں گے جس کے نتیجے میں ان پر حد قائم کی جائے گی۔
امام ابویوسف سے مروی ہے کہ ایسے چور جو شہری حدود میں واقع لوگوں کے گھروں پر رات کے وقت اچانک حملے کرتے ہیں انھیں رہزن قرار دیا جائے گا اور ان پر رہزنوں کے احکام جاری کیے جائیں گے۔
امام مالک سے منقول ہے کہ ایک شخص اس وقت محارب قرار دیا جائے گا جب وہ گاؤں سے کم از کم تین میل کے فاصلے پر رہزنی کرے گا۔ امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ محاربت کے معنی یہ ہیں کہ کسی جذبۂ انتقام کے بغیر صرف مال کی طلب میں قتال کیا جائے۔ اس قول میں امام مالک نے شہری حدود اور غیر شہری میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔
امام شافعی کا قول ہے کہ رہزن اور ڈاکو وہ لوگ ہیں جو ہتھیار لے کر لوگوں کی ناکہ بندی کریں اور پھر ان سے ان کا مال چھین لیں۔ اس میں شہر اور صحرا کا حکم یکساں ہے۔
ثوری کا قول ہے کہ کوفہ شہر میں ڈاکہ ڈالنے والا شخص محارب نہیں کہلائے گا جب تک وہ اس شہر کے حدود سے باہر اس فعل کا ارتکاب نہ کرلے۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا قطع

علی خائن ولا مختلس، خیانت کرنے والے نیز اچکے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اچکے کے ہاتھ کاٹنے کی نفی کر دی۔ مختلس وہ شخص ہوتا ہے جو کسی کی کوئی چیز اچک لیتا ہے۔ اس میں قوت پکڑنے کی بات نہیں ہوتی۔ اس بنا پر محاربین کے اندر قوت پکڑنے کی بات کا اعتبار واجب ہو گیا۔

نیز یہ کہ جب وہ ایسے مقام پر ہوں جہاں ان کے لیے زور پکڑنا ممکن نہ ہو اور جن لوگوں کے خلاف یہ کارروائی کرنے کا ارادہ کریں مسلمانوں کی طرف سے انہیں مدد بھی پہنچ سکتی ہو تو ایسی صورت میں وہ محارب نہیں کہلا سکتے۔ ان کی حیثیت اُچکے اور لٹیرے جیسی ہو گی۔ مگر ایک تنہا شخص اگر شہر کے اندر یہ حرکت کرے تو وہ اچکا اور غاصب قرار پائے گا اس پر رہزنوں کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

لیکن اگر کوئی گروہ صحرائی علاقے میں یعنی شہری حدود سے باہر زور پکڑے تو اس کے لیے گزرنے والے قافلوں وغیرہ کے اموال چھین لینا ممکن ہوتا ہے۔ جبکہ ان قافلے والوں کو بروقت مدد بھی نہیں پہنچائی جا سکتی۔ اس لیے ان کی حیثیت اچکے سے مختلف ہو گئی۔ نیز ان لوگوں سے بھی مختلف ہو گئی جن کے اندر زور پکڑنے کی بات نہیں پائی جاتی۔

اگر شہر اور غیر شہر کا حکم یکساں ہوتا تو پھر ایک تنہا شخص اور ایک پورے گروہ کے حکم کا یکساں ہونا بھی واجب ہوتا۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ شہری حدود کے اندر ایک تنہا شخص محارب نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس کے اندر زور پکڑنے کی بات موجود نہیں ہوتی۔

اسی طرح شہری حدود کے اندر ایک پورے گروہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے اس لیے کہ ان کے اندر بھی شہریوں کے خلاف زور پکڑ جانے کی بات موجود نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہی گروہ صحرائی علاقے میں ہو تو اس کے اندر یہ کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور اس پر صرف اسی صورت میں قابو پایا جا سکتا ہے کہ اس کا پیچھا کر کے اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے اس لیے ان کے حکم اور شہری حدود میں اس قسم کی کارروائی کرنے والوں کے حکم میں فرق پڑ گیا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب آپ کے ذکر کردہ سبب کا اعتبار ضروری ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ دس چوروں کا ایک گروہ اگر ہزار آدمیوں کا کوئی قافلہ روک لے تو یہ گروہ محارب نہ قرار پائے اس لیے کہ قافلے والے اس سے اپنا بچاؤ کر سکتے ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ چوروں کا یہ گروہ قوت پکڑنے اور باہر آ جانے کی بنا پر محارب بن گیا خواہ وہ قافلہ لوٹنے کا ارادہ رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو۔ اس کے بعد ان سے یہ حکم اس بنا پر زائل

نہیں سکتا کہ قافلے والے ان سے اپنا بچاؤ کر سکتے تھے۔ جس طرح شہر والوں کا ان سے اپنا بچاؤ کر لینا اس حکم کے ٹلنے کا سبب نہیں بن سکتا۔

امام ابویوسف نے شہری حدود میں چوریاں کرنے والوں پر محاربین کا حکم جاری کیا ہے اس لیے کہ شہری چور طاقت ور ہوتے ہیں، نیز شہریوں کے خلاف ان کی کارروائیاں محاربت کی بنا پر ہوتی ہیں اور مقصد مال چھیننا ہوتا ہے۔

اس لیے شہری حدود کے اندر اور شہر سے باہر کارروائیاں کرنے کی بنا پر ان کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا جس طرح زنا، سرقہ، تہمت اور قتل کی حدود کو واجب کرنے پر اسباب کا حکم ہے کہ خواہ یہ شہر کے اندر پائے جائیں یا باہر ہر صورت میں ان کے مرتکبین پر حد جاری ہو جاتی ہے۔

فصل

محارب کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے لیے مقدارِ مال کیا ہو؟

محارب کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے سلسلے میں ہمارے اصحاب نے چھینے ہوئے مال کی یہ مقدار بیان کی ہے کہ ان محاربین میں سے ہر ایک کے حصے میں کم از کم دس درہم آتے ہوں۔

امام شافعی نے حدِ سرقہ کی طرح یہاں بھی فی کس چوتھائی دینار کا اعتبار کیا ہے۔ جبکہ امام مالک نے کسی مقدار کا اعتبار نہیں کیا ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک صرف خروج کی بنا پر مال لوٹنے سے پہلے ہی ایسے لوگ اس سزا کے مستحق ہو جاتے ہیں۔

فصل

اجتماعی حملے میں بعض نے قتل اور بعض نے لوٹ مار کی ہو تو کیا حکم ہوگا؟

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر محاربین کے گروہ میں سے بعض افراد نے لوٹ مار اور قتل وغیرہ کا ارتکاب کیا ہو تو پورے ٹولے پر محاربین کا حکم جاری ہوگا اس لیے کہ محاربت اور طاقت وقوت حاصل کرنے کی کیفیت اس پورے ٹولے کی جتھا بندی کی بنا پر پیدا ہوئی تھی۔

جب وہ سبب یعنی طاقت وقوت پکڑ لینا جس کی وجہ سے ان کے ساتھ محاربت کا حکم متعلق ہوگیا وہ ان کی جتھا بندی کی بنا پر پیدا ہوا تھا تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ اس پورے ٹولے پر لگائے جانے والے حکم میں کوئی فرق نہ پڑے خواہ ان میں سے بعض نے لوٹ مار اور قتل وغارتگری کا ارتکاب کیا ہو اور باقی ماندہ افراد نے ان کا ساتھ دے کر ان کی پشت پناہی کی ہو۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی لشکر جب اہل حرب کافروں کا مال بطور غنیمت حاصل کرتا ہے تو اس لشکر میں شامل افراد کے درمیان اس کی تقسیم کے حکم میں اس لحاظ سے فرق نہیں پڑتا کہ ان میں سے کس نے قتال میں باقاعدہ حصہ لیا ہے اور کس نے لڑنے والے افراد کی معاونت اور پشت پناہی کی ہے اسی لیے ان میں سے اگر کسی نے مدمقابل کافر کو لاٹھی مار کر یا تلوار کی ضرب لگا کر قتل کر دیا ہو تو اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا اس لیے کہ جو شخص سرے سے نبرد آزما ہی نہ ہوا ہوگا اس پر بھی قتال میں عملی طور پر حصہ لینے والوں کا حکم جاری ہوگا۔

چور کے لیے قطع ید کی سزا کا بیان

قول باری ہے (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو)

سفیان نے جابر سے اور انھوں نے عامر سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ کی قرأت "فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا" ہے اور ابن عوف نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ان کی قرأت میں "فاقطعوا ایمانھما" ہے یعنی ان کے داہنے ہاتھ کاٹ دو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امت کے اندر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلی دفعہ چوری کا ارتکاب کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ قول باری (اَیْدِیَھُمَا) سے اللہ کی مراد ان کے داہنے ہاتھ ہیں۔

ظاہر لفظ دو شخصوں کے لیے ید یعنی ہاتھ کے اسم جمع ایدی پر مشتمل ہے اور اس پر دلالت کر رہا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ایک ایک ہاتھ مراد ہے جس طرح یہ قول باری (اِنْ تَتُوْبَا اِلَی اللّٰہِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوْبُکُمَا اے دونوں بیویو! اگر تم اللہ کی طرف توبہ کر لو تو تمھارے دل اس طرف مائل ہو رہے ہیں) جب ان دونوں میں سے ہر ایک کا صرف ایک دل تھا تو ان کی طرف جمع کے اسم کے ساتھ دلوں کی اضافت کر دی۔

اسی طرح یہاں بھی جب چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کی طرف ہاتھوں کی اضافت جمع کے لفظ کے ساتھ ہوئی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا صرف ایک ہاتھ مراد ہے اور یہ دایاں ہاتھ ہے۔

تیسری دفعہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹنے اور چوتھی دفعہ اس جرم کے ارتکاب پر دائیں ٹانگ کاٹنے کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہم عنقریب اس پر روشنی

ڈالیں گے (ان شاء اللہ)

اس آیت کی تخصیص کے متعلق امت کے اندر کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ اس لیے کہ سارق کے لفظ کا اطلاق نماز چور پر بھی ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان اسوأ الناس سرقۃ ھوالذی یسرق صلوتہ بدترین چور وہ ہے جو اپنی نماز چراتا ہے) عرض کیا گیا، وہ کیسے؟ ارشاد ہوا (لا یتم رکوعھا وسجودھا وہ اس طرح کہ ایسا شخص نماز کے اندر رکوع اور سجدہ پوری طرح ادا نہیں کرتا) اسی طرح اس لفظ کا اطلاق زبان چور پر بھی ہوتا ہے۔

لیث بن سعد نے روایت کی ہے، انھیں یزید بن ابی حبیب نے، ابوالخیر مرثد بن عبداللہ سے، انھوں نے ابورہم سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (اسرق السارق الذی یسرق لسان الامیر سب سے بڑا چور وہ ہے جو امیر یعنی حاکم کی زبان چرا لیتا ہے)

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں ہر چور مراد نہیں ہے۔ سرقہ ایک ایسا اسم ہے جس کے لغوی معنی اہل زبان کے ہاں لفظ کو سنتے ہی سمجھ میں آجاتے ہیں اور مزید کسی بیان اور وضاحت کی ضرورت نہیں ہوتی تھی۔ شریعت میں بھی اس کا یہی حکم ہے۔

قطع ید کا حکم اسی اسم کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے جس طرح بیع، نکاح، اجارہ اور دوسرے تمام امور ہیں جن کے معانی ان پر دلالت کرنے والے الفاظ کو سن کر ہی سمجھ میں آجاتے تھے، ان کے ساتھ وہ احکام معلق کر دیے گئے ہیں جن کے عموم کا ان الفاظ کے وجود کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے۔ الا یہ کہ تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

اگر ہم ظاہر قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) کو تنہا رہنے دیتے تو صرف اس اسم کی بنا پر حکم یعنی حد سرقہ کا اجرا ہو جاتا، صرف وہی صورتیں جن کی تخصیص کی دلیل قائم ہو جاتی۔

تاہم ہمارے نزدیک یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے سرقہ کے حکم کا تعلق اس اسم کے علاوہ ایک اور مفہوم کے ساتھ ہوگیا ہے جس کا حکم کے ایجاب میں اعتبار کرنا ضروری ہے اور وہ مفہوم ہے حرز اور مقدار یعنی چرائی ہوئی چیز کا محفوظ مقام میں ہونا اور ایک خاص مقدار یا اس سے زائد ہونا۔

کتنے مال سرقہ پر سزا ہو گی؟

جہاں تک مقدار کا تعلق ہے تو یہ اسم اس لحاظ سے مجمل ہے اور اس مقدار کے اثبات کے لیے

کسی اور ذریعے سے بیان کا محتاج ہے۔ اس لیے ہر مقدار کے اندر قطع ید کے ایجاب کے لیے اس اسم کے عموم کا اعتبار درست نہیں ہوگا۔

اس کے اجمال کی نیز اس کے عموم کے اعتبار کے امتناع کی دلیل وہ روایت ہے جو عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے انھیں معاذ بن المثنی نے انھیں عبدالرحمٰن بن المبارک نے، انھیں وہیب نے ابو واقد سے، انھیں عامر بن سعد نے اپنے والد حضرت سعدؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا تقطع ید السارق الا فی ثمن المجن، چور کا ہاتھ صرف اس صورت میں کاٹا جائے گا جبکہ چرائی ہوئی چیز کی مالیت ڈھال کی قیمت کے مساوی ہو) ابن لہیعہ نے ابو النضر سے روایت کی، انھوں نے عمرہ سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا تقطع ید السارق الا فیما بلغ ثمن المجن فما فوقھا) چور کا ہاتھ صرف اس صورت میں کاٹا جائے گا جب چرائی ہوئی چیز کی مالیت ڈھال کی قیمت یا اس سے زائد رقم کو پہنچتی ہو)

سفیان نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے عطاء سے، انھوں نے ایمن الحبشی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ادنیٰ ما یقطع فیہ السارق ثمن المجن کم سے کم مقدار جس کی وجہ سے چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا وہ ڈھال کی قیمت ہے)

ان روایات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایجاب قطع کے سلسلے میں آیت کا حکم ڈھال کی قیمت پر موقوف ہے۔ اس طرح ڈھال کی قیمت کی حیثیت یہ ہوگئی کہ گویا آیت کے ساتھ ہی اس کا ورود ہوا ہے اور یہ آیت کا ضمیمہ بن گئی ہے۔

اس طرح گویا آیت کے مفہوم کی ترتیب کچھ یوں ہوگئی ہے۔ "چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو جب چرائی ہوئی چیز کی مالیت ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے"۔

لفظ سرقہ بیان کا محتاج ہے اور حکم کے اثبات کے لیے خود مکتفی نہیں ہے۔ جس لفظ کی یہ کیفیت ہو اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہوتا۔ ایک اور وجہ بھی ہے جو اس جہت سے اس کے اجمال پر دلالت کرتی ہے، یہ وجہ ڈھال کی قیمت کی تعیین کے سلسلے میں سلف سے منقول روایات کی صورت میں ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمروؓ، ایمن الحبشی، ابو جعفر، عطاء، ابراہیم

اور دوسرے حضرات کے قول کے مطابق ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کے قول کے مطابق تین درہم، حضرت انسؓ، عروہ، زہری اور سلیمان بن یسار کے قول کے مطابق پانچ درہم تھی، حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ ڈھال کی قیمت ربع دینار ہے۔

یہ بات تو واضح ہے کہ ان حضرات نے تمام ڈھالوں کی قیمتیں نہیں لگائی ہیں۔ اس لیے کہ کپڑے اور دیگر سامان کی طرح ڈھال بھی مختلف اقسام کے ہوتے تھے اور اس لحاظ سے ان کی قیمتوں میں فرق پڑ جاتا تھا۔ اس لیے دس درہم کی مقدار کی تعیین لامحالہ اس ڈھال کی قیمت کے سلسلے میں ہوگی جس کی چوری پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کاٹ دیا تھا۔

اور یہ بات بھی واضح ہے کہ لوگوں کو اس ڈھال کی تقویم یعنی قیمت کی تعیین کی ضرورت اس وقت پیش نہیں آئی ہوگی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کاٹا ہوگا۔ اس لیے کہ کسی متعین چیز کی چوری پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سزا کے طور پر چور کا ہاتھ کاٹ دینا اس سے کم درجے کی چیز چرانے کی صورت میں قطع کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

جس طرح ڈھال چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دینا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ہاتھ کاٹنے کا حکم صرف ڈھال چرانے تک محدود ہے۔ دوسری چیزیں چرانے پر یہ سزا نہیں دی جا سکتی اس لیے کہ جو صورت پیش آئی تھی وہ ان صورتوں میں سے ایک تھی جنہیں عموم کا لفظ شامل تھا اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اقدام پیش آنے والے واقعہ کے حسب حال تھا۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل گویا آپ کی طرف سے اس بات کی رہنمائی اور ہدایت تھی کہ اس سے کم کی مقدار میں قطع ید نہیں ہے۔ نیز آیت میں مقدار کے بارے میں جو اجمال تھا اس کی تفصیل بھی اس کے ذریعے ہوگئی جس طرح ہماری روایت کردہ احادیث لفظی طور پر ڈھال سے کم قیمت کی مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔

اس بنا پر مقدار کے اثبات میں آیت کے عموم کا اعتبار کرنا درست نہیں رہا اور جس ڈھال کے چرانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قطع ید کیا تھا اس کی قیمت کی معرفت تک رسائی واجب ہو گئی۔ مقدار کے بارے میں آیت کا اجمال حرز (محفوظ جگہ) کی تمام صورتوں نیز قطع ید واجب کر دینے والی چیزوں کی جنس وغیرہ کے متعلق اجمال کا موجب نہیں ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ آیت ان باتوں کے لحاظ سے عموم ہو لیکن صرف مقدار کے بیان کے لحاظ سے مجمل ہو۔

جس طرح یہ قول باری ہے (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) یہ ان اموال کے لحاظ سے عام

ہے جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے لیکن صدقہ یعنی زکوٰۃ کی واجب مقدار کے لحاظ سے مجمل ہے۔

ہمارے شیخ ابوالحسن کہا کرتے تھے کہ آیت زیر بحث اس لحاظ سے مجمل ہے کہ اس میں حکم کو ایسے معانی کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے جن کا یہ لفظ لغت کے لحاظ سے مقتضی نہیں ہے۔ یہ معانی ہیں حرز اور مقدار، دوسری طرف قطع ید کے ایجاب میں جن معانی کا اعتبار کیا جاتا ہے اگر ان میں سے کوئی جز موجود نہ ہو تو اسم سرقہ کی موجودگی کے باوجود قطع ید واجب نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ لغت کے لحاظ سے سرقہ کا اسم پوشیدہ طور پر کسی چیز کو لے لینے کے معنی پر دلالت کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

اور اسی سے "سارق اللسان" اور "سارق الصلوٰۃ" کے الفاظ بنائے گئے ہیں اس میں پوشیدہ طور پر کوئی چیز لے لینے کے عمل کے ساتھ تشبیہ ہے۔ تاہم ان دونوں الفاظ کے اصل مفہوم پر ہم گزشتہ سطور میں روشنی ڈال آئے ہیں۔

جن معانی یعنی حرز اور مقدار کا ہم نے قطع ید کے ایجاب میں اعتبار کیا ہے ان پر دلالت کے لیے لغوی طور پر اسم سرقہ وضع نہیں ہوا تھا، ان معانی کا ثبوت تو شرعی طور پر ہوا ہے، اس لیے سرقہ کا اسم اب ایک اسم شرعی بن گیا اور اب اس کے لغوی معنی کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں رہا۔ صرف ان صورتوں میں اس کے عموم سے استدلال درست ہو سکتا ہے جن کے لیے دلالت قائم ہو جائے۔

اس مقدار اور مالیت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے جس کی بنا پر چور کا قطع ید واجب ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور ثوری کا قول ہے کہ دس درہم یا اس سے زائد چرانے پر یا دس درہم کے برابر مالیت کی کوئی چیز چوری کرنے پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔

امام ابویوسف اور امام محمد سے مروی ہے جب تک چرائی ہوئی چیز کی قیمت دس ڈھلے ہوئے دراہم کی مالیت کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک قطع ید نہیں ہو گی۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جب کوئی شخص لوگوں کے درمیان رائج دراہم میں سے دس درہم کی مالیت کے مساوی کوئی چیز چرا لے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

امام مالک، امام شافعی، لیث اور اوزاعی کا قول ہے کہ چوتھائی دینار یا اس سے زائد مالیت کی چیز چرانے پر ہی قطع ید ہو گی۔ امام شافعی کا یہ بھی قول ہے کہ جب درہم کی مالیت بڑھ جائے یہاں تک کہ دو درہم ایک دینار کے برابر ہو جائیں تو بھی ربع دینار کی مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید ہو گا۔ خواہ یہ نصف درہم کے مساوی کیوں نہ ہو۔

اگر درہم کی مالیت کم ہو جائے یہاں تک کہ سو درہم ایک دینار کے مساوی ہو جائیں تو بھی ربع دینار مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید ہوگا۔ اس صورت میں ربع دینار پچیس درہم کے مساوی ہوگا حسن بصری سے مروی ہے کہ ایک درہم مالیت کی چیز چرانے پر بھی قطع ید ہوگا۔

لیکن یہ ایک شاذ قول ہے جس کے خلاف تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔ حضرت انسؓ بن مالک عروہ بن الزبیر، زہری اور سلیمان بن یسار کا قول ہے کہ پانچ درہم مالیت کے سرقہ پر قطع ید ہوگا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ان دونوں حضرات کا قول ہے کہ پانچ درہم میں ہی قطع ید ہوگا۔ حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، ایمن الحبشیؓ ابوجعفر، عطاء اور ابراہیم کا قول ہے کہ دس درہم کی صورت میں ہی قطع ید ہوگا۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول ہے تین درہم میں قطع ید ہوگا۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ چوتھائی دینار میں قطع ید ہوگا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ چار درہم مالیت کی چیز چرانے پر ہی قطع ید گا۔

اس بارے میں جو بنیادی بات ہے وہ یہ کہ فقہائے سلف اور ان کے بعد آنے والوں سے جب بالاتفاق یہ بات ثابت ہوگئی کہ قطع ید صرف ایک مقدار مالیت کی چیز چرانے پر واجب ہوتی ہے۔ اگر مالیت اس مقدار سے کم ہو تو یہ سزا واجب نہیں ہوتی۔

اس قسم کی مقادیر کے اثبات کا ایک ہی ذریعہ ہے وہ ہے توقیف یعنی شریعت کی طرف سے رہنمائی اور اطلاع یا پھر اتفاق امت۔ دس درہم سے کم مقدار کے متعلق توقیف ثابت نہیں اور دس پر اتفاق کا ثبوت ہوگیا ہے اس لیے ہم نے یہ مقدار ثابت کردی، دس سے کم مقدار کے متعلق نہ تو توقیف کا ثبوت ہے اور نہ ہی اتفاق امت کا۔

قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) کے عموم سے استدلال درست نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے یہ بیان کردیا ہے کہ اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں ڈھال کی قیمت کے اعتبار کی توقیف اور اس پر امت کے اتفاق کے یکجا ہوجانے کی بنا پر یہ قول باری مجمل ہوگیا ہے۔ اس لیے اس کے عموم سے استدلال ساقط ہوگیا۔

اور دس درہم میں قطع کے اتفاق پر نیز اس سے کم مقدار میں قطع کی نفی پر آکر ٹھہر جانا واجب ہوگیا۔ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ ایسی روایات بھی منقول ہیں جو قطع ید میں دس درہم کے اعتبار کی موجب ہیں۔

ان میں سے ایک روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں نصر بن ثابت نے حجاج سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا قطع فیما دون عشرۃ دراھم، دس درہم سے کم میں قطع ید نہیں ہے۔ ہم نے سنن ابن قانع میں ایک حدیث دیکھی ہے جسے عبدالباقی بن قانع نے اپنی سند کے ساتھ زحر بن ربیعہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(لا تقطع الید الا فی دینار او عشرۃ دراھم ایک دینار یا دس درہم کی صورت میں ہی ہاتھ کاٹا جائے گا) عمرو بن شعیب کہتے ہیں کہ میں نے سعید بن المسیب سے کہا کہ عروہ، زہری اور سلیمان بن یسار کا قول ہے کہ پانچ درہم میں ہی ہاتھ کاٹا جائے گا"۔

اس پر سعید بن المسیب نے جواب دیا کہ "اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت دس درہم کی ہے۔ ابن عباسؓ، ایمن الحبشی اور عبداللہ بن عمرؓ نے یہی بات کہی ہے، انھوں نے مزید یہ بھی کہا ہے "ڈھال کی قیمت دس درہم تھی"۔

اگر ہمارے مخالفین حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال کریں جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال کے چرانے پر چور کا ہاتھ کاٹ دیا تھا اس ڈھال کی قیمت تین درہم تھی۔ حضرت عائشہؓ کی روایت سے جس کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(تقطع ید السارق فی ربع دینار، چوتھائی دینار میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایت میں اختلافی نکتے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں حضرات نے اس ڈھال کی قیمت کا اندازہ تین درہم لگایا تھا جبکہ دوسرے حضرات نے دس درہم لگایا تھا۔ اس لیے زائد رقم کو مقدم رکھنا اولیٰ ہوگا۔

رہ گئی حضرت عائشہؓ کی روایت تو اس کے مرفوع ہونے کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ایک قول ہے کہ اس بارے میں درست بات یہی ہے کہ روایت حضرت عائشہؓ پر جاکر ٹھہر گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی نسبت نہیں پہنچی ہے۔

حدیث کی اصطلاح میں دراصل یہ حدیث موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ ثقہ قسم

کے راویوں نے اس حدیث کی موقوف صورت میں روایت کی ہے۔ یونس نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ آپ کا ارشاد ہے:
(لا تقطع ید السارق الا فی ثمن المجن ثلث دینار او نصف دینار فصاعدا) چور کا ہاتھ صرف ڈھال کی قیمت یعنی دینار کی تہائی یا نصف دینار اور اس سے زائد مالیت کی چیز چرانے پر کاٹا جائے گا)
ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چور کا ہاتھ ڈھال کی قیمت سے کم مالیت والی چیز چرانے پر کاٹا نہیں جاتا تھا۔ اس زمانے میں ڈھال کی بھی قیمت ہوتی تھی۔ معمولی چیز چرا لینے پر ہاتھ کاٹا نہیں جاتا تھا۔"
یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ کے نزدیک جو بات تھی وہ یہ تھی کہ ڈھال کی قیمت کی مالیت والی چیز کا سرقہ قطع ید کا موجب ہے۔ اس بارے میں حضرت عائشہؓ کے پاس اس بات کے سوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی اور روایت نہیں تھی۔
اس لیے کہ اگر ان کے پاس اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سونا اور چاندی کی متعین مقدار کی کوئی بات ہوتی تو انھیں ڈھال کی قیمت کے ذکر کی ضرورت نہ ہوتی کیونکہ اس بات کا ادراک اجتہاد کی جہت سے ہوتا جبکہ نص کی موجودگی میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔
یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضرت عائشہؓ سے جو روایت مرفوعاً نقل ہوئی ہے اگر اس کا رفع ثابت ہو بھی جائے تو ڈھال کی قیمت کے سلسلے یہ حضرت عائشہؓ کا اپنا اجتہاد ہوگا جس کے ذریعے انھوں نے قیمت کا اندازہ لگایا ہوگا۔
حماد بن یزید نے ایوب سے روایت کی ہے، انھوں نے عبدالرحمن بن قاسم سے، انھوں نے عمرہ سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ چور کا ہاتھ ربع دینار یا اس سے زائد میں کاٹا جائے گا۔ ایوب کہتے ہیں کہ یہی روایت یحییٰ نے عمرہ سے بیان کی اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، لیکن یحییٰ نے اسے مرفوعاً بیان کیا، اس پر عبدالرحمن بن القاسم نے ان سے کہا کہ حضرت عائشہؓ تو اسے مرفوعاً بیان نہیں کرتی تھیں، اس پر یحییٰ نے اس روایت کو مرفوعاً بیان کرنا چھوڑ دیا۔
یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جن لوگوں نے اس روایت کو مرفوعاً بیان کیا ہے انھوں نے اسے صرف یحییٰ سے مرفوع کی صورت میں سنا تھا اور وہ بھی اس زمانے میں جب یحییٰ نے ابھی اسے مرفوعاً روایت کرنا ترک نہیں کیا تھا۔ پھر یہ بات بھی موجود ہے کہ اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو یہ ان روایات کی معارض ہوگی جنھیں ہم نے مختلف سندوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے نقل کیا ہے اور جو دس درہم سے کم مالیت کی چیز چرانے پر قطع ید کی نفی کرتی ہیں۔

اس صورت میں ہماری بیان کردہ روایت اولیٰ ہوگی اس لیے کہ اس کے مطابق دس درہم سے کم میں قطع کی ممانعت ہے جبکہ ہمارے مخالفین کی بیان کردہ روایت کے مطابق اس مقدار سے کم میں قطع کی اباحت ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ممانعت کی روایت اباحت کی روایت سے اولیٰ ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا لعن اللہ السارق یسرق الحبل فیقطع فیہ ویسرق البیضۃ فیقطع فیھا (چور پر خدا کی لعنت ہو وہ ایک رسی چرا لیتا ہے اس پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے، ایک بیضہ چرا لیتا ہے اور اس پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے)

اس حدیث سے بعض ناسمجھ لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ دس درہم سے کم مالیت کی چیز پر ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ اس روایت میں بیضہ اور رسی کا ذکر ہے اور یہ دونوں چیزیں عادۃً دس درہم سے کم قیمت کی ہوتی ہیں۔

حالانکہ بات اس طرح نہیں جس طرح ان ناسمجھ لوگوں نے سمجھا ہے۔ اس لیے کہ یہاں بیضہ سے مراد انڈا نہیں ہے بلکہ لوہے کی خود ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوہے کی خود چرانے پر جس کی قیمت اکیس درہم تھی چور کا ہاتھ کاٹ دیا تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ مرغی کے انڈے چرانے والے کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ جہاں تک رسی کا تعلق ہے تو وہ بعض دفعہ دس درہم کی بھی ہوتی ہے اور بعض دفعہ بیس کی اور بعض دفعہ اس سے بھی زائد کی ہو سکتی ہے۔

فصل

جہاں تک چرائی ہوئی چیز کا محفوظ جگہ میں ہونے کا تعلق ہے تو اس کی بنیاد وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا قطع علی خائن خیانت کرنے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا) حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔

یہ حدیث ان تمام چیزوں میں قطع کی نفی پر مشتمل ہے جن کے متعلق کسی انسان پر بھروسا اور اعتماد کر لیا جاتا ہے اور اسے امین سمجھ لیا جاتا ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص جب کسی کو اپنے گھر میں آنے جانے کی اجازت دے دے اور اس پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنا مال اس کی نظروں سے کسی محفوظ جگہ میں نہ رکھے تو اس مال کے چرانے پر اس شخص کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس لیے کہ حدیث کے لفظ میں عموم ہے۔

اس صورت میں اس شخص کی حیثیت مودع (جس کے پاس ودیعت یا امانت رکھی جائے) اور مضارب کی سی ہو جائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (لا قطع علی خائن) ارشاد فرما کر ودیعت اور مضاربت سے مکر جانے والے پر قطع ید کے وجوب کی نفی کر دی۔

امانتوں کی دوسری تمام صورتوں کا بھی یہی حکم ہے یہ حدیث عاریۃً کوئی چیز لے کر اس سے مکر جانے والے پر بھی قطع ید کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے کہ آپ نے ایک عورت کا ہاتھ کاٹ دیا تھا جو لوگوں سے چیزیں لے کر مکر جایا کرتی تھی۔

لیکن اس روایت میں عاریۃً چیز لینے والے شخص پر مکر جانے کی صورت میں قطع کے وجوب کی کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ حدیث میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے اس بنا پر اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا تھا کہ وہ عاریت میں لی ہوئی چیز سے مکر گئی تھی بلکہ اصل بات یہ ہے کہ عاریۃً چیزیں لے کر مکر جانے کی بات کا ذکر اس عورت کے تعارف کے طور پر کیا گیا ہے۔

چونکہ یہ اس کی عادت تھی اسی بنا پر یہی امر اس کی پہچان اور تعارف کا نشان بن گیا تھا اس روایت کی مثال اس حدیث جیسی ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے رمضان میں ایک ایسے شخص کو دیکھا کہ سینگی کے ذریعے دوسرے شخص کا خون چوس رہا ہے تو آپ نے دونوں کے متعلق فرمایا :
(افطر الحاجم والمحجوم سینگی لگانے والا اور جسے لگائی گئی دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) آپ نے ان دونوں کے تعارف اور شناخت کے طور پر حجامت یعنی سینگی لگانے کا ذکر کیا، افطار یعنی روزہ ٹوٹ جانا کسی اور وجہ کی بنا پر وقوع پذیر ہوا تھا۔

صحیح روایات میں مذکور ہے کہ قریش کو بنو مخزوم کی ایک عورت کے معاملے میں بڑی تشویش لاحق ہو گئی تھی جس نے چوری کا جرم کیا تھا۔ یہ وہی عورت ہے جس کا زیر بحث روایت میں اس عنوان سے ذکر آیا ہے کہ وہ لوگوں سے عاریۃً چیزیں لے لیتی اور پھر مکر جاتی۔ ان روایات میں یہ بیان ہوا ہے کہ آپ نے چوری کرنے کی بنا پر اس کا ہاتھ کٹوا دیا تھا۔

حرز کے اعتبار پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کے راوی عمرو بن شعیب ہیں۔ انہوں نے اپنے والد سے اور والد نے عمر کے دادا سے کہ آپ سے پہاڑ میں رہنے والی بکری کی چوری کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ "اس میں اسی جیسی بکری کا تاوان آئے گا اور سزا کے طور پر چور کو کوڑے لگائے جائیں گے لیکن اگر بکریاں رات گزارنے والے ٹھکانے پر پہنچ جائیں اور پھر کوئی وہاں سے جانور چرا لے اور اس کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا"

آپ نے درخت پر لٹکے ہوئے پھلوں کے متعلق فرمایا کہ جب تک یہ کھلیان میں نہ پہنچ جائیں اس وقت تک ان کی چوری کی سزا میں قطع ید نہیں ہوگی۔ جب پھل کھلیان میں پہنچ جائیں تو پھر چوری کی قطع ید ہوگی بشرطیکہ وہ ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے"

حرز کے اعتبار کے وجوب پر اس روایت کی دلالت پہلی روایت کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے اگرچہ ان میں سے ہر روایت حرز کے اعتبار کے وجوب پر دلالت کرنے میں خود کفیل ہے۔

فقہائے امصار کے درمیان قطع ید کے لیے حرز کی شرط کے بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اور یہ چیز سنت سے ثابت ہوئی ہے۔ جیسا کہ ہماری دی ہوئی تفصیل سے ظاہر ہے۔

چوری کس مقام سے کی جائے تو سزا ہوگی

ہمارے اصحاب کے نزدیک حرز سے مراد وہ جگہ یا مکان ہے جو رہائش نیز مال اور سازو سامان

وغیرہ کی حفاظت کے لیے تعمیر کیا گیا ہو۔ سوتی اور اونی خیموں نیز ڈیروں کا بھی یہی حکم ہے جن میں لوگ رہتے ہیں نیز جہاں اپنے مال ومتاع کو محفوظ کر لیتے ہیں۔

ایسے تمام مقامات اور عمارات حرز کہلائیں گی اگرچہ وہاں آس پاس یا ان کے اندر کوئی محافظ یا نگران نہ بھی موجود ہو۔ خواہ چور نے وہاں سے اس صورت میں چوری کی ہو کہ دروازہ کھلا رہ گیا تھا یا سرے سے اس کا دروازہ ہی نہیں تھا لیکن اینٹیں یا پتھر وغیرہ رکھ کر یا کچھ تعمیر کر کے رکاوٹ کھڑی کر دی گئی تھی۔

البتہ جو چیزیں کسی عمارت یا خیمے یا ڈیرے میں نہ رکھی گئی ہوں بلکہ کھلی جگہ میں ہوں تو وہ جگہ اس وقت تک حرز نہیں کہلائے گی جب تک اس کے پاس کوئی چوکیدار نہ ہو یا کم از کم اس سے اس قدر قریب ہو کہ وہاں سے اس کی نگرانی کر سکتا ہو پھر خواہ چوکیدار وہاں جاگ رہا ہو یا سو رہا ہو چوری کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

محافظ اور چوکیدار کی موجودگی اس جگہ کے لیے حرز بننے کی سبب ہے، خواہ وہ جگہ مسجد ہو یا صحرا، اس کی دلیل حضرت صفوان رضی اللہ عنہ کی روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ وہ مسجد میں سو رہے تھے اور ان کی چادر ان کے سر کے نیچے تھی، ایک شخص نے یہ چادر چرا لی اور پکڑا گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی قطع ید کا حکم دے دیا۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مسجد محفوظ جگہ یعنی حرز نہیں ہوتی لیکن اس واقعہ میں اسے حرز اس بنا پر قرار دیا گیا کہ صفوان رضی اللہ عنہ چادر کے پاس موجود تھے۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ محافظ خواہ جاگ رہا ہو یا نیند میں ہو، چوری کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا اس لیے کہ درج بالا واقعہ میں حضرت صفوان سو رہے تھے، ہمارے اصحاب کے نزدیک اس معاملے میں مسجد کا مسئلہ حمام یعنی عوامی غسل خانوں کی طرح نہیں ہے۔

اس لیے جو شخص حمام سے کوئی چیز چرا لے گا اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ سرائے نیز ایسی دکانوں کا بھی یہی حکم ہے جہاں لوگوں کو جانے کی عام اجازت ہو خواہ وہاں محافظ اور چوکیدار موجود کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمام کے مالک اور سرائے والے نیز دکاندار کی طرف سے چونکہ آنے جانے کا اذن عام ہوتا ہے اس لیے وہاں رکھی ہوئی چیزیں محفوظ قرار نہیں دی جا سکتیں اور انھیں وہاں آنے جانے والوں کی دسترس سے باہر نہیں سمجھا جا سکتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنے گھر میں کسی کو داخل ہونے کی اجازت دے دیتا ہے تو اس سے اس کا گھر حرز یعنی محفوظ جگہ کے حکم سے فی نفسہٖ خارج نہیں ہوتا لیکن اس کے باوجود اگر آنے والا شخص وہاں سے کوئی چیز چرا لیتا ہے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک مکان کی طرف سے اسے اس گھر میں داخل ہونے کی اجازت مل جاتی ہے تو گویا اس کی طرف سے اس پر اعتماد کا اظہار ہو جاتا ہے اور وہ اس آنے والے شخص سے اپنا مال ومتاع محفوظ نہیں کرتا۔

ٹھیک اسی طرح ہر وہ جگہ جہاں مالک کی اجازت سے داخل ہونا مباح اور جائز ہوتا ہے۔ وہ آنے والے شخص سے حرز یعنی محفوظ قرار نہیں دی جا سکتی۔ لیکن جہاں تک مسجد کا معاملہ ہے اس میں داخل ہونے کے لیے کسی انسان کی اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے اسے صحرا اور بیابان کی طرح قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس بنا پر محافظ کی موجودگی میں کوئی شخص اگر مسجد سے کوئی چیز چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

امام مالک سے منقول ہے کہ اگر حمام میں محافظ کی موجودگی کے اندر کوئی چوری کرے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص امام مالک کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹنا واجب ہے تو پھر اس دکان سے چوری کرنے والے کا ہاتھ بھی کاٹنا واجب ہونا چاہیے جس میں لوگوں کو داخل ہونے کی عام اجازت ہوتی ہے اس لیے کہ دکان کا مالک اس کی حفاظت اور نگرانی کرتا ہے۔

جبکہ یہ بات واضح ہے کہ مالک کی طرف سے داخلے کی عام اجازت کی بنا پر وہاں رکھا ہوا مال محفوظ جگہ میں رکھا ہوا مال قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے اس میں داخل ہونے والے ہر شخص کو قابل اعتماد اور امانت دار قرار دیا جائے گا اس لحاظ سے ایسے حمام اور دکان میں کوئی فرق نہیں ہو گا جہاں داخل ہونے کی عام اجازت ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ایسے سرائے اور دکان سے چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا جس میں داخل ہونے کی عام اجازت ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے چور کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوتی ہے جو ودیعت کے طور پر رکھی ہوئی چیزوں، عاریۃً لی ہوئی اشیاء اور مال مضاربت میں خیانت کر لیتا ہے۔

اس لیے کہ درج بالا سطور میں جن صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں اور ان صورتوں میں کوئی فرق

نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب سرائے یا دکان کے مالک نے آنے والے شخص پر اپنے مال کو اس سے محفوظ نہ کر کے اعتماد کر لیا اور اسے امین سمجھ لیا تو اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جس کے پاس کسی نے ودیعت رکھ کر اس پر اعتماد کر لیا۔

اس لیے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں رہا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص حمام سے کوئی چیز چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

کفن چور کا قطع ید

کفن چور کے قطع ید کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، ثوری، امام محمد اور اوزاعی کا قول ہے کہ کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ اور مکحول کا بھی یہی قول ہے زہری کا قول ہے کہ جس زمانے میں مروان مدینہ منورہ کے حاکم تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام صحابہ کرام اس پر متفق تھے کہ کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

البتہ اسے تعزیر کے طور پر سزا دی جائے گی۔ اس زمانے میں صحابہ کرام کی کثیر تعداد موجود تھی۔ امام ابو یوسف، ابن ابی لیلیٰ، ابو الزناد اور ربیعہ کا قول ہے کہ کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، شعبی، زہری، مسروق، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور عطاء سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ قبر حرز یعنی محفوظ جگہ نہیں ہوتی۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قبر میں دراہم وغیرہ مدفون ہوں اور انھیں کوئی چرائے تو چور کے ہاتھ نہ کاٹنے پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ وہ حرز یعنی محفوظ جگہ نہیں ہے۔ اس بنا پر کفن کی بھی یہی صورت ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ محفوظ جگہوں کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ سبزی فروش کی دکان پر بانس کی تیلیوں سے بنا ہوا پردہ یا چلمن دکان میں رکھی ہوئی چیزوں کے لیے حرز ہوتا ہے، اسی طرح اصطبل میں بندھے ہوئے جانوروں کے لیے اور مکان مال و متاع کے لیے حرز ہوتا ہے۔ جو چیزیں کسی کی حفاظت اور نگرانی میں ہوتی ہیں وہ شخص ان کے لیے حرز ہوتا ہے۔

اسی طرح ہر وہ چیز جس کے ذریعے عادۃً اشیاء کی حفاظت کی جاتی ہے وہ ان اشیاء کے لیے حرز ہوتی ہے۔ دوسری چیزوں کے لیے حرز نہیں ہوتی اس لیے اگر کوئی شخص اصطبل سے نقدی چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا لیکن اگر مویشی چرائے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس بنا پر

قبر میت کے کفن کے لیے حرز ہوتی ہے اگرچہ وہ وہاں مدفون نقدی کے لیے حرز نہیں ہوگی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو وجوہ سے یہ بات غلط ہے اول تو اس لیے کہ حرز کی صورتیں اگرچہ فی نفسہٖ مختلف ہوتی ہیں لیکن وہاں رکھی ہوئی چیزوں کے لیے حرز ہونے کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔

اس لیے اگر اصطبل وہاں بندھے ہوئے مویشیوں کے لیے حرز ہے تو وہ وہاں رکھے ہوئے کپڑوں اور نقدی کے لیے بھی حرز ہے جس کی بنا پر وہاں سے کوئی بھی چیز چرانے والے کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اسی طرح سبزی فروش کی دکان وہاں رکھی ہوئی تمام چیزوں یعنی سبزیوں، کپڑوں اور نقدی کے لیے حرز ہے۔

اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ اصطبل سے مویشی چرانے پر تو ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ وہ ان کے لیے حرز ہے اور نقدی چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر معترض کا اٹھایا ہوا نکتہ درست ہوتا تو یہ کفن چور کے قطع ید کے ایجاب کو مانع ہو جاتا اس لیے کہ قبر اس مقصد کے لیے نہیں کھودی جاتی کہ وہ کفن کے لیے حرز بن جائے اور کفن وہاں محفوظ کر دیا جائے۔ قبر تو میت کی تدفین اور اسے لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ کر دینے کے لیے کھودی جاتی ہے۔

جہاں تک کفن کا تعلق ہے تو وہ بالآخر بوسیدہ ہو کر مٹی میں مل جاتا ہے۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ کفن کا کوئی مالک نہیں ہوتا، اس بات کی دلیل یہ ہے کہ کفن میت کے پورے مال سے تیار کیا جاتا ہے اس لیے نہ تو وہ کسی کی ملکیت ہوتا ہے اور نہ ہی کسی پر وقف۔

جب کفن کا میت کے پورے مال سے تیار کیا جانا درست ہوتا ہے تو پھر اس سے یہ امر واجب ہو جاتا ہے کہ ورثاء اس کے مالک قرار نہ پائیں جس طرح انہیں میت کے قرض میں ادا کی ہوئی ان رقوم کا مالک تصور نہیں کیا جاتا جن کی ادائیگی میت کے پورے مال سے ہوتی ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ میت کے قرض کی ادائیگی سے پہلے اس کا کفن تیار کر لیا جاتا ہے۔ جب اس کے ورثاء قرض میں ادا کی ہوئی رقم کے مالک نہیں ہوتے تو کفن کا ان کی ملکیت میں نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

جب ورثاء کفن کے مالک نہیں ہوتے اور میت کی ملکیت میں ہونا بھی محال ہے تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ کفن چور کا ہاتھ نہ کاٹا جائے جس طرح بیت المال سے چوری کرنے والے نیز ایسی اشیاء کو چرانے والے کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا جن کے استعمال کی عام اجازت ہوتی ہے اور جن

کا کوئی مالک نہیں ہوتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ کفن کے مطالبہ کے لیے وارث کے خلاف مقدمہ قائم کرنے کا جواز اس بات کی دلیل ہے کہ وارث اس کا مالک ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بیت المال سے چرائی ہوئی اشیاء کا امام المسلمین سے مطالبہ کرنا جائز ہوتا ہے لیکن امام المسلمین ان اشیاء کا مالک نہیں ہوتا۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ قبر کے اندر کفن بوسیدہ ہو کر تلف ہو جانے کے لیے رکھا جاتا ہے، ذخیرہ کرنے اور باقی رکھنے کے لیے نہیں رکھا جاتا۔ اس لیے اس کی حیثیت گوشت، روٹی اور پانی جیسی ہو گئی جو اشیائے صرف ہیں، نہ کہ ذخیرہ کی جانے والی چیزیں۔

آیا قبر کفن کے لیے حرز ہے؟

اگر کوئی یہ کہے کہ قبر کفن کے لیے حرز ہے اس کی دلیل وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت عبادہ بن الصامتؓ ہیں۔ انھوں نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کیف انت اذا اصاب الناس موت یکون البیت فیہ بالوصیف، ابوذر! تمھاری اس وقت کیا کیفیت ہو گی جب لوگوں کو موت اس طرح آگھیرے گی کہ اس کے نتیجے میں قبر دہلیز یہ ہی بن جائے گی) انھوں نے عرض کیا: "اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں" اس پر ارشاد ہوا (علیک بالصبر اس وقت صبر کرنا تم پر لازم ہو گا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر کو بیت کے نام سے موسوم کیا، نیز حماد بن ابی سلیمان کا قول ہے کہ کفن چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اس لیے کہ وہ میت کے گھر میں داخل ہوا، علاوہ ازیں امام مالک نے ابوالرجال سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنی والدہ عمرہؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختفی اور مختفیہ یعنی کفن چور مرد اور کفن چور عورت پر لعنت بھیجی ہے۔

نیز حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اختفی میتا فکانما قتلہ۔ جس شخص نے میت کا کفن اتار لیا اس نے گویا اسے قتل کر دیا) اہل لغت کا قول ہے کہ کفن چور کو مختفی کہا جاتا ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجازاً قبر کو بیت یعنی مکان کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس لیے کہ اہل عرب کی لغت میں بیت کا اسم اس مکان کے لیے موضوع ہے جو ظاہراً زمین پر تعمیر کیا گیا ہو۔ اب قبر کو بیت کے نام سے موسوم کرنا تعمیر شدہ مکان کے ساتھ تشبیہ

سکے طور پہ ہے۔

علاوہ ازیں چور کی قطع ید کا حکم اس امر کے ساتھ متعلق نہیں ہے کہ اس نے کسی گھر سے چوری کی ہے الایہ کہ وہ گھر اس میں رکھی ہوئی چیزوں اور سامان کے لیے حرز کے طور پر تعمیر کیا گیا ہو۔ ہم یہ بات بیان کر آئے ہیں کہ قبر حرز نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مسجد کو بیت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے (فِيْ بُيُوْتٍ اَذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ، وہ ایسے گھروں میں ہیں جن کے لیے اللہ نے حکم دیا ہے کہ ان کا ادب کیا جائے اور ان میں اس کا نام لیا جائے) جب کوئی شخص مسجد میں کوئی چیز چرالے جبکہ اس چیز کا محافظ وہاں موجود نہ ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔

نیز اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ قبر میں دفن شدہ نقدی چرانے پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اگرچہ قبر بیت کے نام سے موسوم ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ چوری میں ہاتھ کاٹنے کی سزا کا تعلق اس امر سے نہیں ہے کہ اس نے کسی گھر سے چوری کی ہے۔

معترض نے دو حدیثوں کا حوالہ دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کے مطابق کفن چور پر لعنت کی گئی ہے اور لعنت کا سزاوار ہونا اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ اس کا ہاتھ کاٹنا بھی واجب ہے۔ اس لیے کہ غاصب، کاذب اور ظالم یہ سب کے سب لعنت کے سزاوار ہوتے ہیں لیکن ان کے ہاتھ کاٹ دینا واجب نہیں ہوتا۔

اسی طرح دوسری حدیث (من اختفی میتًا فکانّما قتلہ) بھی قطع ید کی موجب نہیں ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن چور کو قاتل کی طرح قرار دیا ہے۔ اگر اس حدیث کے مفہوم کو اس کے الفاظ کے حقیقی معنوں پر محمول کیا گیا تو پھر کفن چور کو قتل کر دینا واجب ہوگا جبکہ اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے اور قطع ید کے ساتھ اس کا کوئی تعلق بھی نہیں ہے۔

چور کا ہاتھ کس جگہ سے کاٹا جائے

قول باری ہے (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوا اَیْدِیَھُمَا) ید کے اسم کا اطلاق بازو پر کندھے تک ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمارؓ نے قول باری (فَامْسَحُوا بِوُجُوھِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ مِنْہُ) کی بنا پر کندھوں تک مسح کیا تھا۔ لغت کے لحاظ سے حضرت عمار نے کوئی غلط بات نہیں کی تھی، چونکہ اس بات کے خلاف سنت کا ورود ہو گیا تھا اس لیے یہ بات برقرار نہ رہ سکی۔ اس اسم کا اطلاق کف یعنی ہتھیلی کے جوڑ تک کے حصے پر بھی ہوتا ہے۔ قول باری ہے (اِذَا اَخْرَجَ یَدَہٗ لَمْ یَکَدْ یَرَاھَا، جب وہ اپنا ہاتھ نکالتا ہے تو قریب نہیں کہ اسے دیکھ لے) اس سے کہنی سے نیچے کا حصہ سمجھ میں آتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا (اَدْخِلْ یَدَکَ فِیْ جَیْبِکَ تَخْرُجْ بَیْضَاءَ مِنْ غَیْرِ سُوْءٍ، اپنا ہاتھ گریبان میں داخل کرو وہ بلا کسی عیب کے روشن ہو کر نکلے گا) یہ بات تو ممتنع ہے کہ آپ نے اپنا ہاتھ کہنیوں تک گریبان میں ڈالا ہو گا۔

اس پر قول باری (وَاَیْدِیَکُمْ اِلَی الْمَرَافِقِ) بھی دلالت کرتا ہے۔ اگر ید کے اسم کا اطلاق کہنیوں سے نچلے حصے پر نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ بازوؤں کے سلسلے میں کہنیوں تک کے حصے کا ذکر نہ کرتا۔ اس میں یہ بھی دلیل ہے کہ ید کے اسم کا اطلاق کوع یعنی انگوٹھے کی جانب بند دست کے کنارے تک ہوتا ہے۔ جب ید کا اسم اس عضو یعنی بازو کو ہتھیلی کے جوڑ تک، کہنی تک نیز کندھے تک شامل ہوتا ہے تو لفظ کا عموم کندھے سے قطع ید کا مقتضی ہے۔ الا یہ کہ کوئی دلیل قائم ہو جائے جو یہ بتا سکے کہ یہاں کندھے سے نیچے کا حصہ مراد ہے۔

یہاں یہ کہنا درست ہے کہ ید کا اسم جب کوع یعنی انگوٹھے کی جانب بند کنارے تک کو شامل ہے اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ ہاتھ کا ایک حصہ ہے بلکہ اس پر کسی قید کے بغیر ید کے

اسم کا اطلاق ہوتا ہے اگرچہ اس اسم کا اطلاق کبھی اس کے اوپر کے حصے پر کہنی تک بھی ہوتا ہے اور کبھی کندھے تک۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا) اصل کے اعتبار سے ہاتھ کاٹنے کی ممانعت تھی اس لیے جب ہم اسے ہتھیلی کے جوڑ سے کاٹ دیں گے تو آیت میں دیے گئے حکم سے عہدہ برآ ہوجائیں گے۔ اور پھر کسی دلالت کے بغیر اس سے اوپر کے حصے کو کاٹ دینا ہمارے لیے جائز نہیں ہوگا۔

جس طرح کوئی شخص کسی سے کہے اعط ھذا رجالاً (یہ چیز کچھ آدمیوں کو دے دو) وہ شخص وہ چیز تین آدمیوں کو دے دے تو حکم پر عمل درآمد مکمل ہو جائے کیونکہ رجال کا اسم تین آدمیوں کو شامل تھا اگرچہ یہ تین سے زائد کو بھی شامل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ تیمم کے اندر بھی آپ پر یہ بات لازم آتی ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَامْسَحُوْا بِوُجُوْھِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ مِنْہُ) آپ نے تیمم کے مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہا تھا کہ جب ید کا اسم بازو کو کہنی تک شامل ہے تو عموم اس کا مقتضی ہوگا اور دلیل کے بغیر اس سے کم مراد نہیں لیا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دو مختلف باتیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اصل کے اعتبار سے ہاتھ کاٹنے کی ممانعت تھی پھر ید کے اسم کا اطلاق اس عضو پر ہتھیلی کے جوڑ تک نیز کہنی تک ہوتا تھا اس لیے شک کی بنا پر زائد حصے کا کاٹنا ہمارے لیے جائز نہیں ہوا۔

دوسری طرف چونکہ اصل کے اعتبار سے حدث ہوتا ہے طہارت نہیں ہوتی اور نماز کی اباحت کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے حدث صرف اسی صورت میں زائل ہوگا جبکہ بازو کے اتنے حصے پر تیمم کیا جائے جس پر یقینی طور سے ید کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ صرف کہنی تک کا تیمم ہے۔

صدر اول سے سلف کے درمیان نیز فقہائے امصار کے مابین ہتھیلی کے جوڑ سے قطع ید کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ صرف خوارج نے اس سے اختلاف کیا تھا اور وہ کندھے سے قطع ید کرتے تھے اس لیے کہ ید کے اسم کا اطلاق کندھے تک ہوتا ہے۔ لیکن خوارج کا یہ اختلاف شاذ ہے اور کسی شمار و قطار میں نہیں ہے۔

محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا ہاتھ کوع یعنی انگوٹھے کی جانب بند دست (گٹے) کے کنارے سے قطع کیا تھا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے ہتھیلی کے جوڑ سے قطع ید کیا تھا۔ کلائی سے نیچے کے حصے پر ید کا اسم علی الاطلاق واقع نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ قول باری ہے (فَامْسَحُوْا

بِوُجُوھِکُمْ وَاَیْدِیْکُمْ مِنْہُ) کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے کہ تیمم کرنے والا ہتھیلی کے جوڑ سے نچلے حصے تک کے تیمم پر اقتصار کرے۔ البتہ اس سے اوپر کے حصے کے تیمم میں اختلاف ہے۔

چور کا پاؤں کس جگہ سے کاٹا جائے

پاؤں کس جگہ سے کاٹا جائے اس میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک چور کا پاؤں تلوے کے اس گہرے حصے سے کاٹ دیا تھا جو زمین سے نہیں لگتا ہے جسے خصر القدم کہتے ہیں۔

صالح السمان نے کہا ہے کہ میں نے اس شخص کو دیکھا تھا جسے حضرت علیؓ نے پاؤں کاٹنے کی سزا دی تھی اس کے پاؤں کی انگلیاں جڑ سے کٹی ہوئی تھیں، میں نے اس سے پوچھا "کس نے قطع کیا" تو اس نے جواب میں کہا: "سب سے اچھے انسان نے" یعنی حضرت علیؓ نے۔

ابو رزین کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے "جو شخص ان لوگوں کو دیکھ چکا ہے کیا وہ پاؤں اس طرح کاٹنے سے عاجز ہے جس طرح اس اعرابی نما انسان (حضرت علی رضی اللہ عنہ) نے کاٹا ہے۔ اس نے پاؤں کاٹا ہے اور کوئی غلطی نہیں کی، وہ پاؤں کاٹتا ہے اور ایڑی کو چھوڑ دیتا ہے۔"

عطاء اور ابو جعفر سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔ حضرت عمرؓ اور دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ پاؤں کو مفصل یعنی جوڑ سے کاٹ دیا جائے گا۔ فقہائے امصار کا بھی یہی قول ہے۔

قیاس اور نظر سے بھی اسی قول پر دلالت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قطع میں ہاتھ کو ہتھیلی کے ظاہری جوڑ سے کاٹا جائے گا یہ وہ حصہ ہے جو زند یعنی ہاتھ کے گٹے سے متصل ہوتا ہے۔ اسی طرح پاؤں کاٹنے میں بھی یہ ضروری ہے کہ ظاہری جوڑ سے قطع کر دیا جائے وہ حصہ ہے جو ٹخنے سے متصل ہوتا ہے۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ چور کے ہاتھ کا اتنا حصہ نہیں چھوڑا جائے گا جس کے ذریعے وہ کوئی چیز پکڑنے کے قابل ہو گا اسی لیے ہاتھ کی انگلیاں جڑ سے نہیں کاٹی گئیں کہ ہتھیلی رہ جائے، اور وہ کوئی چیز پکڑنے کے قابل ہو جائے۔

اس لیے پاؤں کاٹنے کے سلسلے میں اس کی ایڑی رہنے نہ دی جائے کہ پھر وہ چلنے پھرنے کے قابل رہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ کاٹنے کی سزا اس لیے دی تاکہ اس کے لیے کسی چیز کو پکڑنا

اور پکڑنے کی گنجائش باقی نہ رہے پھر پاؤں کاٹنے کا حکم اس لیے دیا کہ اسے چلنے سے روک دیا جائے اس بنا پر ایڑی کو باقی رکھنا جائز نہیں ہوگا جس کے سہارے وہ چل پھر سکے۔

جو لوگ پاؤں کو اس جوڑ سے کاٹنے کے قائل ہیں جو قدم کی پشت پر ہے ان کا ذہن اس مسئلے میں اس طرف گیا ہے کہ پاؤں کے اس جوڑ کی وہی حیثیت ہے جو ہاتھ کے اندر گٹے سے متصل جوڑ کی ہے۔

اس لیے کہ قدم کی پشت پر اس جوڑ اور پاؤں کی انگلیوں کے جوڑ کے درمیان اس کے سوا اور کوئی جوڑ نہیں ہے جس طرح ہاتھ میں گٹے کے متصل جوڑ اور ہاتھ کی انگلیوں کے جوڑ کے درمیان اس کے سوا اور کوئی جوڑ نہیں ہے۔ جب قطع ید میں انگلیوں کے جوڑ سے قریب ترین جوڑ کو کاٹنا واجب ہے تو اس طرح پاؤں کاٹنے میں انگلیوں کے جوڑ سے قریب ترین جوڑ سے کاٹنا واجب ہوگا۔

پہلا قول زیادہ واضح ہے۔ اس لیے کہ قدم کی پشت کا جوڑ اتنا واضح نہیں ہے جس قدر ٹخنے کا جوڑ واضح ہے یا جس طرح ہاتھ کے گٹے کا جوڑ واضح ہوتا ہے۔ جب ہاتھ کا وہ جوڑ کاٹنا واجب قرار پایا جو واضح ہوتا ہے تو پھر پاؤں کے قطع کے لیے بھی ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔

نیز جب قطع ید میں پورے ہاتھ کا احاطہ کر لیا جاتا ہے تو پھر پاؤں کا احاطہ بھی ضروری ہے نیز ٹخنے کے جوڑ تک پاؤں کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو گٹے کے جوڑ تک ہتھیلی کی ہے۔ اس لیے قطع کے حکم کے لحاظ سے دونوں میں یکسانیت ہونی چاہیے۔

پاؤں کاٹنے میں انگلیوں کو جڑوں سے کاٹ دینے پر اکتفا کر لینا، اس کے متعلق حضرت علیؓ سے صحیح روایات کی صورت میں کسی بات کا ثبوت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک شاذ قول ہے اور اتفاق امت کے دائرے سے خارج ہے۔ نیز قیاس اور نظر کے بھی خلاف ہے۔

بایاں ہاتھ اور دائیں ٹانگ قطع کرنے کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ نیز حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب کوئی شخص پہلی دفعہ چوری کرے گا تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اور اگر دوبارہ چوری کرے گا تو اس کی بائیں ٹانگ کاٹ دی جائے گی۔

حضرت عمرؓ نے اس معاملہ میں حضرت علیؓ سے مشورہ لینے کے بعد اپنے قول سے رجوع کر کے حضرت علیؓ کا قول اختیار کر لیا تھا۔ اگر چور تیسری مرتبہ چوری کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ مزید کوئی عضو کاٹا نہیں جائے گا۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر پھر چوری کرے گا تو دائیں ٹانگ کاٹ دی جائے گی، اگر اس کے بعد بھی اس جرم کا ارتکاب کرے گا تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا حتیٰ کہ توبہ کا اظہار کرے۔

حضرت ابوبکرؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ تاہم حضرت عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے اس مسئلے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ بائیں ٹانگ کے بعد بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور اس کے بعد دائیں ٹانگ کاٹی جائے گی اور اگر اس کے بعد بھی وہ اس جرم کا ارتکاب کرے گا تو اس کی گردن ماری نہیں جائے گی۔

حضرت عثمان بن عفان، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عمر بن عبدالعزیز سے منقول ہے کہ ان حضرات نے چور کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کے بعد اس جرم کے اعادے پر اسے قتل کر دیا تھا۔ سفیان نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے چوری کے بار بار ارتکاب پر ایک چور کا ہاتھ اور ٹانگ کاٹنے کے بعد دوسری ٹانگ کاٹنے کا ارادہ کیا اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ "قطع میں سنت قطع ید ہے"۔

عبدالرحمٰن بن یزید نے جابرؓ سے اور انھوں نے مکحول سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ "ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کے بعد چور کا دوسرا ہاتھ نہ کاٹو۔ لیکن اسے مسلمانوں کی ایذا دہی سے باز رکھنے کے لیے قید خانے میں ڈال دو"۔ زہری کا قول ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے قطع ید کے سلسلے میں ہاتھ اور پاؤں قطع کرنے کے بعد ارتکاب جرم کے اعادے کی صورت میں مزید کوئی عضو قطع نہیں کیا تھا۔

ابو خالد الاحمر نے حجاج سے، انھوں نے سماک سے اور انھوں نے اپنے بعض اصحاب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے چور کی سزا کے متعلق صحابہ کرام سے مشورہ کیا تھا، سب کا اس پر اتفاق تھا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اگر دوبارہ جرم کرے تو بائیں ٹانگ کاٹ دی جائے۔ اور اس کے بعد مزید کوئی عضو نہ کاٹا جائے۔

یہ روایت اس بات کی متقضی ہے کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہو گیا ہے اور اس کے خلاف چلنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے جن حضرات سے مشورہ کیا تھا وہ حضرات اس حیثیت کے مالک تھے کہ ان کے ذریعے اجماع کا انعقاد ہو جاتا ہے۔

سفیان نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت

نے ہاتھ اور پاؤں کاٹنے کے بعد دوسرا ہاتھ کاٹ دیا تھا، اس سزا کا تعلق اس حبشی سے ہے جو حضرت ابوبکرؓ کے ہاں مہمان کے طور پر ٹھہرا ہوا تھا اس نے حضرت اسماؓ کے زیورات چرا لیے تھے۔

یہ مرسل روایت ہے، یہ دراصل ابن شہاب زہری کی روایت ہے جو انھوں نے عروہ سے کی ہے اور عروہ نے حضرت عائشہؓ سے کہ ایک شخص حضرت ابوبکرؓ کی خدمت کرتا رہا۔ آپ نے اسے زکوٰۃ کی وصولی کے لیے جانے والے ایک شخص کے ساتھ کر دیا اور انھیں اس شخص کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی نصیحت بھی کی۔

یہ شخص ایک ماہ باہر رہنے کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے پاس واپس آیا تو اس کا ہاتھ کٹا ہوا تھا، زکوٰۃ کی وصولی کے لیے جلنے والے شخص نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا تھا، حضرت ابوبکرؓ کے استفسار پر اس نے بتایا کہ مصدق نے مجھے ایک فریضہ (زکوٰۃ کی رقم) میں خیانت کا مرتکب پا کر میرے ہاتھ کو کاٹ دیا۔

یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ کو بڑا غصہ آیا اور آپ نے فرمایا کہ میرے خیال میں وہ خود تیس سے زائد فرائض، یعنی زکوٰۃ کی رقموں میں خیانت کا مرتکب ہوگا، بخدا! اگر تو سچ کہہ رہا ہے تو میں ضرور اس سے تیرا قصاص لوں گا۔" اس کے بعد اس شخص نے اسماء بنت عمیس کے زیورات چرا لیے اور حضرت ابوبکرؓ نے اس پر قطع کی سزا جاری کر دی۔

حضرت عائشہؓ نے اس روایت میں یہ بتایا ہے کہ مصدق نے جب اس شخص کے ہاتھ کاٹ دیے تو حضرت ابوبکرؓ نے دوسری مرتبہ چوری کرنے پر اسے قطع کی سزا دی، یہ بائیں ٹانگ کاٹنے کے سوا اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ صحیح روایت ہے اور قاسم کی روایت کی معارض نہیں ہے۔ اگر دونوں روایتوں میں تعارض فرض کر لیا جائے تو دونوں روایتیں ساقط ہو جائیں گی اور اس روایت کے ذریعے حضرت ابوبکرؓ سے کوئی چیز ثابت نہیں ہوگی۔

اس طرح وہ روایتیں باقی رہ جائیں گی جنھیں ہم نے حضرت ابوبکرؓ سے نقل کیا ہے اور اس صورت میں بائیں ٹانگ کاٹنے تک یہ سزا محدود رہے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ خالد الحذاء نے محمد بن حاطب سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک ہاتھ اور ٹانگ کاٹنے کے بعد دوسرا ہاتھ بھی کاٹ دیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات چوری کی سزا کے سلسلے میں نہیں کہی گئی ہے ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ کسی قصاص سے تعلق رکھتا ہو۔

حضرت عمرؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے اس روایت کی بھی وہی توجیہ ہے جس کا ابھی ذکر کیا ہے۔ سلف کے اتفاق کی صورت میں جو چیز ہمارے سامنے آئی ہے وہ حد سرقہ میں ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے تک سزا کو محدود رکھنے کی بات ہے۔

ان حضرات سلف سے اس کے خلاف جو روایتیں ہیں انھیں دو صورتوں پر محمول کیا جائے گا یا تو ان کے ذریعے ٹانگ کاٹنے کے بعد چوری کے اعادے پر ہاتھ کاٹنے کا واقعہ نقل ہوا ہے یا دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کی بات بیان ہوئی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بیان نہیں ہوا کہ کسی کو یہ سزا چوری کی بنا پر دی گئی تھی۔ اس طرح ان روایتوں میں چوری کی سزا کے طور پر ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جانے پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جو حضرات سلف اس مسلک کے قائل تھے انھوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا جس طرح حضرت عمرؓ سے پہلے یہی قول منقول ہوا تھا اور پھر اس قول سے آپ کا رجوع بھی مروی ہو گیا۔

حضرت عثمانؓ سے یہ منقول ہے کہ آپ نے ایک شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کاٹنے کے بعد اس کی گردن بھی اڑا دی تھی لیکن اس روایت میں ہمارے مخالف کے قول پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے اس لیے کہ اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حد سرقہ میں اسے یہ سزا دی تھی۔ عین ممکن ہے کہ آپ نے قصاص کے طور پر اسے یہ سزا دی ہو۔ ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر قول باری (فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا) دلالت کرتا ہے۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ ہاتھوں سے دائیں ہاتھ مراد ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، حسن اور ابراہیم نخعی کی قرأت میں یہی الفاظ ہیں۔ جب آیت سارق اور سارقہ کے صرف ایک ایک ہاتھ کو شامل ہے تو اس پر اضافہ صرف توقیف یا اتفاق امت کے ذریعے جائز ہو سکتا ہے توقیف یعنی شریعت کی طرف سے اس کے متعلق کوئی رہنمائی موجود نہیں ہے۔ اور بائیں ٹانگ کاٹنے پر سب کا اتفاق ثابت ہو چکا ہے۔

لیکن تیسری مرتبہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹنے پر اختلاف پیدا ہو گیا ہے اس لیے اتفاق اور توقیف کی عدم موجودگی میں بایاں ہاتھ کاٹنا جائز نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ حدود کا اثبات صرف ان ہی دو باتوں میں سے ایک کے ذریعے جائز ہوتا ہے۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ ایک ہاتھ کاٹنے کے بعد دوبارہ چوری کے ارتکاب پر بایاں پاؤں کاٹ دینے پر امت کا اتفاق ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ بایاں ہاتھ سرے سے قطع کے حکم کے تحت آتا ہی نہیں۔ اس لیے کہ دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد بائیں ہاتھ کو چھوڑ کر ٹانگ کاٹنے کی علت اور وجہ یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں کی منفعت سرے سے ختم نہ ہو جائے۔ اب اگر بائیں ٹانگ کاٹنے کے بعد تیسری مرتبہ چوری کرنے پر بایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے تو اسی علت کی موجودگی کی بنا پر ایسا کرنا درست نہیں ہوگا اس لیے بایاں ہاتھ کاٹنا درست نہیں۔

ایک اور جہت سے اس پر غور کیجیے۔ وہ یہ کہ بایاں پاؤں کاٹنے کے بعد دایاں پاؤں اس لیے نہیں قطع کیا گیا کہ اس کی وجہ سے ایک شخص چلنے پھرنے کی منفعت سے یکسر محروم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لیے کہ اس کی وجہ سے ایک شخص چیزوں کو پکڑنے کی منفعت سے بالکلیہ محروم ہو جائے گا۔ پکڑنے کی منفعت کی وہی حیثیت ہے جو چلنے پھرنے کی منفعت کی ہے۔

ایک اور دلیل کی رُو سے بھی ہمارے اصحاب کا قول درست ہے وہ یہ کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ محارب کو خواہ مال لوٹنے کے سلسلے میں اس کا جُرم کتنا بڑا کیوں نہ ہو، صرف ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے کی سزا ملے گی اور اس سے زائد سزا اسے نہیں دی جائے گی تاکہ ہاتھ پاؤں سے فائدہ اٹھانے کی سہولت سے وہ یکسر محروم نہ ہو جائے، اس لیے چور کو بھی ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کاٹنے کی سزا سے زائد سزا نہیں ملنی چاہیے خواہ بار بار چوری کے ارتکاب کی بنا پر اس کا جرم کتنا عظیم کیوں نہ ہو گیا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَهُمَا) دونوں ہاتھ کاٹ دیے جانے کا متقضی ہے۔ اور اگر اتفاق امت نہ ہوتا تو ہم دوسری مرتبہ چوری کرنے پر بائیں ہاتھ کو چھوڑ کر بائیں ٹانگ کاٹنے کے قائل نہ ہوتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ آیت بایاں ہاتھ کاٹ دینے کی متقضی ہے۔

ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ آیت صرف ایک ہاتھ کاٹنے کی متقضی ہے۔ یہ بات اس طرح ثابت ہے کہ آیت میں جمع کے صیغے کی صورت میں ہاتھ کی اضافت دونوں مجرموں یعنی سارق اور سارقہ کی طرف کی گئی ہے۔ تثنیہ کی صورت میں اضافت نہیں ہوئی ہے۔ الفاظ کی یہ ترکیب چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت میں سے ہر ایک کا ایک ایک ہاتھ کاٹنے کی متقضی ہے۔ پھر سب کا اسی پر اتفاق ہے کہ ہاتھ سے دایاں ہاتھ مراد ہے۔

اس طرح گویا قول باری یہ ہو گیا "فاقطعوا ایمانهما" (ان دونوں کا دایاں ہاتھ کاٹ دو) اس سے یہ بات غلط ہو گئی کہ آیت کے الفاظ میں بایاں ہاتھ بھی مراد ہے اور اس طرح بایاں ہاتھ قطع کرنے

کے ایجاب پر آیت سے استدلال ساقط ہو جائے گا۔
علاوہ ازیں اگر آیت کے الفاظ میں اس مفہوم کا احتمال ہوتا جو معترض نے بیان کیا ہے تو اس صورت میں بھی امت کے اس اتفاق کی بنا پر کہ دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری مرتبہ چوری کے ارتکاب کی صورت میں بایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ یہ دلالت موجود ہوتی کہ بایاں ہاتھ مراد ہی نہیں ہے اس لیے کہ یہ کسی طرح جائز نہیں کہ منصوص امر کو چھوڑ کر کسی اور امر کی طرف رجوع کر لیا جائے۔
جو لوگ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں یعنی اطراف کی قطع کے قائل ہیں ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس کے راوی عبداللہ بن رافع ہیں، انھیں حماد بن ابی حمید نے محمد بن المنکدر سے اس کی روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا آپ نے اس کا ہاتھ کاٹ دینے کا حکم دیا۔
پھر وہی شخص چوری کے الزام میں دوبارہ لایا گیا تو آپ نے اس کی ٹانگ کاٹنے کا حکم دیا۔
پھر وہی شخص تیسری مرتبہ اسی الزام میں لایا گیا آپ نے اس کا دوسرا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ چوتھی دفعہ جب وہ لایا گیا تو آپ نے اس کی دوسری ٹانگ کٹوا دی اس طرح اس کے اطراف قطع کر دیے گئے۔
اس روایت کا ایک راوی حماد بن ابی حمید محدثین کے نزدیک ضعیف شمار ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس روایت میں اختصار ہے۔
اصل روایت وہ ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن عبید بن عقیل ہلالی نے، انھیں ان کے دادا نے مصعب بن ثابت بن عبداللہ بن الزبیر سے، انھوں نے محمد بن المنکدر سے، انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا تو آپؐ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ اس نے صرف چوری کی ہے یہ قتل کیسے ہو سکتا ہے؟ آپ نے فرمایا: "اچھا پھر اس کا ہاتھ کاٹ دو"۔
چنانچہ ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پھر وہی شخص دوسری مرتبہ اسی الزام میں آپؐ کے پاس لایا گیا تو آپؐ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا، لوگوں نے پھر عرض کیا کہ اس نے صرف چوری کی ہے، اس پر آپؐ نے قطع کا حکم دیا۔ پھر وہی شخص تیسری مرتبہ لایا گیا تو آپ نے پھر اسے قتل کرنے کا حکم دیا، لیکن جب لوگوں نے اپنی بات پھر دہرائی تو آپ نے قطع کا حکم دیا۔ پھر وہ شخص چوتھی مرتبہ لایا گیا۔ آپ نے پھر اسے قتل کر دینے کا حکم دیا لیکن لوگوں کی بات سن کر آپ نے قطع کا حکم دے دیا۔
جب سوء اتفاق سے پانچویں مرتبہ وہ شخص پکڑا گیا تو آپؐ نے پھر اسے قتل کرنے کا حکم دیا، حضرت

جابرؓ کہتے ہیں کہ ہم اس شخص کو لے گئے اور لے جا کر اسے قتل کر دیا۔ ابو معشر نے مصعب بن ثابت سے اس جیسے اسناد کے ساتھ یہ روایت کی ہے اور اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ:

ہم اسے لے کر مویشیوں کے باڑے میں آ گئے اور اس پر مویشی کھول دیے لیکن جب اس نے مویشیوں کے سامنے اپنے کٹے ہوئے ہاتھ پیر ہلائے تو مویشی ڈر کر بھاگ نکلے اس پر ہم نے اس پر پتھروں کی بارش کر دی یہاں تک کہ وہ مر گیا۔"

یزید بن سنان نے بھی اس واقعہ کی روایت کی ہے، انھیں ہشام بن عروہ نے محمد بن المنکدر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا۔ آپ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا، پھر دوبارہ اسی الزام میں وہ پکڑا گیا۔ آپ نے اس مرتبہ اس کی ٹانگ کٹوا دی۔ پھر تیسری مرتبہ وہ اسی الزام میں ماخوذ ہوا تو آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دے دیا۔

حماد بن سلمہ یوسف بن سعد سے، انھوں نے حارث بن الحاطب سے اس کی روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص نے چوری کی، آپ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا، لوگوں نے عرض کی کہ اس نے صرف چوری کی ہے۔ اس پر آپ نے اس کے قطع کا حکم صادر فرمایا چنانچہ اس حکم پر عمل درآمد ہو گیا۔

پھر اس شخص نے حضرت ابوبکرؓ کے عہد خلافت میں چوری کی اور پکڑا گیا آپ نے اس کے قطع کا حکم دیا، پھر اس نے تیسری مرتبہ چوری کی اور قطع کی سزا پائی، پھر اس نے چوتھی مرتبہ چوری کی اور سزا کے طور پر دو اپنے ہاتھ پاؤں سے محروم ہو گیا۔ اس بدبخت نے پھر پانچویں مرتبہ چوری کی اور پکڑا گیا، اس موقعہ پر حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: "اللہ کے رسول کو اس کے متعلق زیادہ علم تھا اسی لیے آپ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا تھا۔" پھر آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا چنانچہ اس کی گردن اڑا دی گئی۔

ہم نے مصعب بن ثابت کی جس روایت کا ذکر کیا ہے وہ حماد بن ابی حمید کی روایت کی اصل ہے۔ اس میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے پہلی مرتبہ چوری کرنے پر ہی اس شخص کو قتل کر دینے کا حکم دیا تھا جبکہ یہ بات واضح ہے کہ چوری کے ارتکاب پر کوئی شخص قتل کا سزاوار نہیں ہوتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کی قطع اس سزا کے طور پر نہیں تھی جو حد سرقہ میں واجب ہوتی ہے بلکہ یہ سزا تشدید اور مُثلہ کے طور پر تھی جس طرح قبیلہ عرینہ کے افراد کے متعلق مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کے ہاتھ پاؤں کاٹنے اور ان کی آنکھوں میں سلائیاں پھیر کر انھیں چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا حالانکہ ڈاکوؤں

اور رہزنوں کی آنکھوں میں سلائیاں پھیرنا اس کے جرم کی سزا کا جز نہیں ہے۔

جب مُثلہ یعنی ہاتھ پاؤں اور ناک کان کاٹنے کا طریقہ منسوخ کر دیا گیا تو اس کے ساتھ اس قسم کی سزا بھی منسوخ ہو گئی اور صرف ایک ہاتھ اور ایک ٹانگ کاٹنے تک سزا کو محدود کر دینا واجب ہو گیا۔ چاروں اعضاء کی قطع مثلہ کے طور پر تھی، حد کے طور پر نہیں تھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ لوگوں نے پہلے اس مجرم پر مویشی کھول دیے اور پھر پتھر برسا کر اس کا خاتمہ کر دیا حالانکہ حد سرقہ میں سزا کی یہ صورت کبھی نہیں ہوتی۔

ان چیزوں کا بیان جن کے چرانے پر قطع ید نہیں ہوتا

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا) کا عموم ان تمام لوگوں کی تمام اشیاء کی چوری کے سلسلے میں قطع ید کو شامل ہے جن پر اسم سارق یا سارقہ کا اطلاق ہو سکتا ہو اس لیے کہ آیت اگرچہ چرائی ہوئی چیز کی مقدار کے لحاظ سے مجمل ہے لیکن اس پہلو سے یہ عموم ہے۔

البتہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اقوال سلف اور فقہائے امصار کے اتفاق کی صورت میں یہ دلالت قائم ہو چکی ہے کہ یہ عموم مراد نہیں اور بہت سی اشیاء ایسی ہیں جنھیں چرانے والے پر سارق یا سارقہ کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے لیکن ان کے چرانے پر قطع ید کی سزا نہیں ملتی تاہم ان میں سے بہت سی چیزوں کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔

ان چیزوں کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ہر ایسی چیز جو بہت جلد خراب ہو جانے والی ہو اس کے چرانے پر قطع ید نہیں ہوگی مثلاً کھجور، انگور، مختلف رس دار ترپھل، گوشت، ایسی خوردنی شے جو باقی نہ رہ سکے، درختوں پر لگے ہوئے پھل اور گندم کی بالیوں میں موجود دانے خواہ ان کا کوئی محافظ موجود ہو یا نہ ہو۔

لکڑی چرانے پر کوئی قطع ید نہیں، البتہ ساج یعنی ساکھو نیز بانس کی چوری پر قطع ید ہوگی۔ مٹی، چونے کا پتھر، چونا یا گچ اور ہڑتال وغیرہ چرانے میں کوئی قطع ید نہیں ہے۔ اسی طرح پرندہ چرانے کا بھی یہی حکم ہے البتہ یاقوت اور زمرد کی چوری پر ہاتھ کاٹا جائے گا۔ شراب اور آلات ملاہی یعنی موسیقی اور اس قسم کے آلات کی چوری پر بھی کوئی قطع ید نہیں۔

امام ابویوسف کا قول ہے کہ ہر اس چیز کی چوری پر قطع ہوگی جو حرز یعنی محفوظ جگہ میں رکھی ہوئی ہو مگر مٹی، گیلی مٹی اور گوبر وغیرہ چرانے پر کوئی قطع ید نہیں ہوگی امام امالک کا قول ہے کہ پہاڑ میں رہنے والی بکری اور درختوں میں لگے ہوئے پھلوں میں کوئی قطع ید نہیں۔

البتہ جب یہی پھل کھلیان میں پہنچ جائیں اور انہیں کوئی چرالے تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص باہر پڑی ہوئی لکڑی چرالے جس کی مالیت قطع ید کی حد کو پہنچتی ہو تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ درختوں سے لگے ہوئے پھلوں اور کھجور کے درخت کے گوند یا اندر کے سفید گودے کی چوری پر قطع ید نہیں ہوگی اس لیے کہ یہ محفوظ نہیں ہوتے لیکن اگر انہیں محفوظ مقام پر رکھ دیا گیا ہو تو پھر چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا خواہ یہ کھجور تر حالت میں ہوں یا خشک ہو چکے ہوں۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ کسی شخص نے اگر درخت میں لگے ہوئے پھلوں کی چوری کی تو وہ چور

ہوگا اور اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

اس پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ امام مالک، سفیان ثوری اور حماد بن سلمہ نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے کہ مروان نے ایک غلام کی قطع ید کا ارادہ کیا جس نے کھجور کے کچھ چھوٹے پودے چرا لیے تھے۔ اس پر حضرت رافع بن خدیج نے اس سے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے یہ سنا ہے کہ (لا قطع فی ثمر ولا کثر، پھل اور شگوفوں کی چوری پر کوئی قطع ید نہیں ہے)۔

سفیان بن عیینہ نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے محمد بن حبان سے اور انھوں نے اپنے چچا واسع بن حبان سے اسی واقعے کی روایت کی ہے۔ اس روایت کی سند میں ابن عیینہ نے محمد بن حبان اور حضرت رافعؓ کے درمیان واسع بن حبان کو داخل کر دیا ہے۔ لیث بن سعد نے یحییٰ بن سعید سے اور انھوں نے محمد بن حبان سے اور انھوں نے اپنی پھوپھی سے اس واقعے کی روایت کی ہے۔

لیث نے اپنی روایت میں سند کے اندر محمد بن حبان اور حضرت رافعؓ کے درمیان محمد بن حبان کی ایک پھوپھی کو داخل کر دیا ہے جو مجہول الحال ہے۔ دراوردی نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے، انھوں نے ابومیمونہ سے اور انھوں نے حضرت رافع بن خدیج سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس جیسی روایت کی ہے۔ دراوردی نے محمد بن یحییٰ اور حضرت رافعؓ کے درمیان ابومیمونہ کو داخل کر دیا۔

اگر واسع بن حبان کی کنیت ابومیمونہ ہو تو پھر یہ ابن عیینہ کی روایت کی سند کے مطابق ہو جائے گا۔ اگر یہ واسع بن حبان کے علاوہ کوئی اور صاحب ہوں تو پھر مجہول الحال ہوں گے۔ تاہم فقہاء نے اس روایت کو قبول کر کے اس پر عمل کیا ہے۔

اس لیے ان کے عمل پیرا ہونے کی بنا پر اس روایت کی حجیت ثابت ہو گئی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لا وصیۃ لوارث) اس ارشاد کو نیز خریدار اور فروخت کنندہ کما ختلاف کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو جب اہل علم نے قبول کر لیا تو ان کی حجیت ثابت ہو گئی اور ان پر عمل پیرا ہونا لازم ہو گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا قطع فی ثمر ولا کثر) کے معنوں میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ اس سے مراد ہر وہ پھل ہے جو جلد خراب ہو جاتا ہے۔

لفظ کا عموم ان تمام پھلوں کو شامل ہے جو باقی رہ جاتے ہوں یا جو باقی نہ رہ سکتے ہوں اور درخت سے گر جاتے ہوں۔ ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر پھل میں پختگی آگئی ہو اور اب وہ جلد خراب ہونے والے نہ ہوں تو ایسے پھلوں کا چور قطع ید کا سزاوار ہوگا۔ اس طرح حدیث کے عموم سے مذکورہ بالا پھلوں کی تخصیص ہوگئی۔

یہ حدیث ان پھلوں کو چرانے پر قطع ید کی نفی کی بنیاد بن گئی جو جلد خراب ہو جانے والے ہوں۔ حسن نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا قطع فی طعام کھانے کی چیز چرانے پر قطع ید نہیں ہوگی) یہ حدیث ہر قسم کے طعام کی چوری کی صورت میں قطع ید کی نفی کرتی ہے۔ تاہم اس کے عموم سے ایسے طعام کی تخصیص کر دی گئی ہے جو جلد خراب نہ ہو جاتا ہو۔ یہ تخصیص دلیل کی بنا پر کی گئی ہے۔

امام ابو یوسف اور دوسرے حضرات جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (لا قطع فی ثمر ولا کثر) قطع ید کی نفی پر اس لیے دلالت کرتا ہے کہ وہاں حرز یعنی محفوظ جگہ نہیں ہوتی۔

لیکن اگر ان پھلوں کو محفوظ جگہ میں رکھ دیا جائے اور پھر انھیں کوئی چرالے تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، اور پھر ان پھلوں اور دوسری محفوظ چیزوں کا حکم یکساں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ تخصیص بلادلیل ہے اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (ولا کثر) بھی ان پھلوں کو چرانے پر قطع ید کی نفی کی بنیاد ہے۔ اس لیے کہ لفظ کَثَر کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک تو جمار یعنی کھجور کے درخت پر لگے ہوئے چربی کی طرح سفید گودا یا کھجور کے اندر کا گودا اور دوسرے معنی میں کھجور کے چھوٹے چھوٹے پودے۔

یہ لفظ ان دونوں معنوں پر محمول ہے۔ اگر اس سے پہلے معنی مراد ہوں یعنی جمار تو اس کے چرانے پر قطع ید کی نفی پر دلالت ہوگئی اس لیے کہ یہ جلد خراب ہو جاتا ہے۔ پھر یہ ان تمام پھلوں کے چرانے کے حکم کی بنیاد بن جائے گا جو اس کی طرح ہوں۔

اگر اس سے دوسرے معنی مراد ہوں تو یہ لکڑی چرانے پر قطع ید کی نفی پر دلالت کرے گا اس طرح ہم اس لفظ کے دونوں معنوں پر عمل پیرا ہو جائیں گے۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ ساکھو اور بانس کے سوا کسی اور لکڑی کے چرانے پر قطع ید نہیں ہے۔ آبنوس کی لکڑی کے متعلق امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اس کے چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ ساکھو، بانس اور آبنوس (ایک قسم کی سخت اور کالے رنگ کی لکڑی ہے) دارالاسلام میں مال کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے یہ دوسرے اموال کی طرح ہوں گے۔

دارالاسلام میں پائے جانے والے ساکھو، بانس اور آبنوس کو مال قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ صحیح ملکیتیں وہ ہوتی ہیں جو دارالاسلام میں پائی جائیں۔ دارالحرب میں پائی جانے والی ملکیت درست نہیں ہوتی اس لیے کہ دارالحرب دارالاباحت ہوتا ہے اور وہاں کے باشندوں کی ملکیتیں مباح ہوتی ہیں۔

اس لیے دارالحرب میں کوئی چیز کسی کی ملکیت میں ہو یا مباح ہو اس کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے ان چیزوں کے دارالحرب میں مباح ہونے کا اعتبار ساقط ہوگیا اور اس بنا پر دارالاسلام میں اس کے وجود کے حکم کا اعتبار کر لیا گیا۔

جب دارالاسلام میں لکڑی کی یہ قسمیں دوسرے اموال کی طرح مال کی صورت میں پائی گئیں جو اصل کے اعتبار سے مسلمانوں کے اموال ہونے کی بنا پر مباح نہیں ہوتے تو پھر ان کی یہ حیثیت بھی مسلمانوں کے مال کی طرح ہوگی اور ان کا چور قطع ید کا سزاوار ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ کھجور کے درخت بھی اصل کے اعتبار سے غیر مباح ہوتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بہت سی جگہوں میں کھجور کے درخت بھی اصل کے اعتبار سے مباح ہوتے ہیں جس طرح اور بہت سی جنسیں اصل کے لحاظ سے مباح ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض قبضہ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دیے جانے کی بنا پر ملکیت میں آ جاتی ہیں۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عبداللہ بن عمرو سے روایت کی ہے کہ قبیلہ مزینہ کا ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ پہاڑ پر رہنے والی چوری کے متعلق کیا فرماتے ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

"یہ بکری اس چور کے ذمہ ہوگی اور اسے اس جیسی بکری بھرنا پڑے گی، نیز سزا بھگتنی ہوگی۔ صرف ایسے مویشیوں کی چوری پر قطع ید ہوگی جو اپنے باڑھے میں ہوں گے، جب وہ اپنے باڑھے میں ہوں گے اور کوئی شخص ان کی چوری کر لے اور ان کی مالیت ڈھال کی قیمت کو پہنچ جائے تو اس میں قطع ید ہوگی۔ اور جس کی مالیت ڈھال کی قیمت کو نہیں پہنچے گی اسے چرانے کی صورت میں چور کو اس جیسا جانور تاوان میں دینا پڑے گا اور اسے سزا کے طور پر کوڑے بھی لگیں گے۔"

اس شخص نے عرض کیا: اللہ کے رسول! درختوں پر معلق پھلوں کے چور کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپؐ نے ارشاد فرمایا: "چور کے ذمے یہ پھل ہوں گے اور اتنے ہی پھل اسے بھرنے ہوں گے اور

اس کے ساتھ اسے سزا بھی دی جائے گی۔

درختوں پر معلق پھلوں کی چوری میں کوئی قطع ید نہیں ہوگی البتہ ان پھلوں میں قطع ید ہوگی جو کھلیان میں پہنچ چکے ہوں گے۔ اگر کسی نے کھلیان سے ڈھال کی قیمت کے مساوی مالیت کے پھل چرائے ہوں گے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا لیکن اگر پھل اتنی مالیت کے نہ ہوں گے تو اس صورت میں چور کو اتنے پھل تاوان میں بھرنے پڑیں گے اور سزا کے طور پر کوڑے بھی لگیں گے۔

حضرت رافع بن خدیج کی روایت کردہ حدیث میں پھلوں کی چوری کی صورت میں قطع ید کی یکسر نفی ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں صرف ان پھلوں کو چرانے کی صورت میں قطع ید کا حکم ہے جو کھلیان میں پہنچ چکے ہوں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (حتی یاویہ الجرین جب تک وہ کھلیان میں پہنچ نہ جائیں) کے اندر دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ حرز یعنی محفوظ جگہ میں پہنچ چکے ہوں۔

دوسرے یہ کہ ان الفاظ کے ذریعے پھلوں کی پختگی کی حالت اور جلد خراب نہ ہونے کی کیفیت کا اظہار ہے۔ اس لیے کہ اکثر حالات میں پھل جب تک پختہ نہ ہو جائیں انہیں توڑ کر کھلیان میں نہیں جایا جاتا، آپ کے الفاظ اس قول باری کی طرح ہیں (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ اور فصل کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو)

اللہ تعالیٰ نے اس سے کٹائی کا دن مراد نہیں لیا ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ فصل کی کٹائی کا وقت آجائے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یقبل اللہ صلوۃ حائض الا بخمار اللہ تعالیٰ کسی حیض والی یعنی بالغ عورت کی نماز دوپٹہ کے بغیر قبول نہیں کرتا) آپ نے یہ مراد نہیں لی ہے کہ حیض کا وجود ہو، بلکہ آپ نے بالغ ہو جانے کے بعد عورت کا حکم بیان فرمایا ہے۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (اذا زنی الشیخ والشیخۃ فارجموھما البتۃ، جب بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت زنا کا ارتکاب کریں تو انہیں ضرور رجم کر دو) یہاں آپ نے عمر اور سن مراد نہیں لیا بلکہ احصان مراد لیا ہے۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (فی خمس وعشرین بنت مخاض پچیس اونٹوں پر ایک بنت مخاض زکوٰۃ میں دی جائے گی) یہاں آپ نے یہ مراد لی ہے کہ زکوٰۃ میں دیا جانے والا اونٹ کا مادہ بچہ ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں داخل ہو گیا ہو۔ خواہ اس کی ماں دوسرا بچہ جننے کے لیے مخاض یعنی دردزہ میں مبتلا نہ بھی ہو۔

آپ کے اس ارشاد کی وجہ یہ ہے کہ اکثر احوال میں اس کی ماں دوسرا بچہ جنم دینے کے قریب پہنچ چکی ہوتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح آپ کا ارشاد (حتی یاویہ الجرین) بھی ہے۔ اس میں احتمال ہے کہ آپ نے اس سے پھلوں کی پختگی اور پکنے کے قریب پہنچ جانا مراد لیا ہو۔

اس بنا پر حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت کردہ حدیث (لا قطع فی ثمر ولا کثر) کی تخصیص جائز نہیں ہوگی۔ چونے کے پتھر وغیرہ چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا تو اس کی وجہ حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں تافہ یعنی معمولی چیز چرانے پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا تھا۔

اس بنا پر ہر وہ چیز جو معمولی ہوگی وہ اصل کے اعتبار سے مباح ہوگی اور اس کی چوری پر ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ مثلاً گچ یعنی چونا اور چونے کا پتھر وغیرہ معمولی چیزیں ہیں جو اصل کے اعتبار سے مباح ہیں اس لیے اکثر لوگ ان چیزوں کو اپنی جگہ پڑا رہنے دیتے ہیں حالانکہ انھیں ان چیزوں کو اٹھالے جانے کی قدرت ہوتی ہے۔

اس کے برعکس یاقوت اور جواہر معمولی چیزوں میں شمار نہیں ہوتے اگرچہ یہ بھی اصل کے لحاظ سے مباح ہونے ہیں بلکہ یہ بہت قیمتی اور غیر معمولی ہوتے ہیں، انھیں اپنی جگہ پڑا رہنے نہیں دیا جاتا بلکہ امکان کی صورت میں انھیں اٹھا لیا جاتا ہے اس لیے ان کی چوری پر قطع ید ہوگی۔

اگرچہ یہ اصل کے اعتبار سے مباح ہوتے ہیں جس طرح دوسرے تمام اموال کی چوری پر قطع ید ہوتی ہے۔ اس لیے قطع ید کی شرط دو اسباب کی بنا ختم ہوتی ہے۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ چرائی ہوئی چیز معمولی ہو اور دوسرے یہ کہ اصل کے اعتبار سے مباح ہو یعنی ہر کسی کے لیے اسے لے لینا جائز ہو۔

نیز چونا اور چونے کا پتھر ایسی چیزیں ہیں جنھیں ذخیرہ کر لینا مقصود نہیں ہوتا بلکہ انھیں استعمال میں لاکر ختم کر دینا مقصود ہوتا ہے۔ اس لیے ان چیزوں کی حیثیت روٹی اور گوشت وغیرہ جیسی ہوگئی۔ جبکہ یاقوت اور اس جیسی چیزیں مال ہوتی ہیں، انھیں ذخیرہ کرنا اور سنبھال کر رکھنا مقصود ہوتا ہے جیسے سونا اور چاندی سنبھال کر رکھے جاتے ہیں۔

پرندوں کی چوری پر سزا

پرندے چرانے پر ہاتھ نہیں کاٹا جاتا اس کی وجہ وہ روایت ہے جو حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ "پرندوں کی چوری میں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔" ان دونوں حضرات کے اس قول کی

کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی۔ نیز یہ پرندے اصل کے لحاظ سے مباح ہیں اس بنا پر یہ خشک گھاس اور لکڑی کی طرح ہیں۔

بیت المال سے چوری پر سزا

بیت المال سے چوری کرنے والے کی قطع ید کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، زفر امام ابویوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ بیت المال کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ حضرت علی، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کا یہی قول ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ قطع ید ہوگی۔

حماد بن ابی سلیمان کا بھی یہی قول ہے۔ سفیان نے سماک بن حرب سے اور انھوں نے ابن عبید بن الابرص سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک شخص لایا گیا جس نے مال غنیمت کے پانچویں حصے سے ایک خود (لوہے کی ٹوپی) چرائی تھی۔ آپ نے اس کی قطع ید کا حکم نہیں دیا اور فرمایا کہ اس خُمس میں اس شخص کا بھی حصہ ہے۔

وکیع نے المسعودی سے اور انھوں نے القاسم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے بیت المال سے چوری کر لی، اس کے متعلق حضرت سعدؓ نے حضرت عمرؓ کو لکھا تو آپ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ اس کا ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ بیت المال میں اس شخص کا بھی حصہ ہے۔

ہمیں کسی صحابی کے متعلق علم نہیں کہ ان کی طرف سے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا اظہار ہوا ہو۔ نیز جب چور اور دوسرے مسلمانوں کا بیت المال میں برابر کا حق ہے تو اس چور کی حیثیت اس چور جیسی ہو جائے گی جو ایسے مال میں چوری کرے جو اس کے اور کسی دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو۔ اس بنا پر ایسے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

شراب کی چوری پر کیا حکم ہے

اگر کوئی شخص کسی مسلمان یا ذمی کی شراب چرالے تو اس کی قطع ید کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کی شراب یا سؤر چرالے تو اس سے تاوان بھروا

لیا جائے گا اور مسلمان کو سزا دی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شراب ہمارے لیے مال کی حیثیت نہیں رکھتی البتہ ذمیوں کے لیے معاہدے اور ذمہ داری کی بنا پر اسے مال کی حیثیت سے رہنے دیا گیا ہے اس لیے اس کے چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

کسی چیز کی دو کیفیتیں ہوں تو حکم بدل جاتا ہے

اس لیے کہ جو چیز ایک حیثیت سے مال ہو اور ایک حیثیت سے مال نہ ہو تو اس کی کم سے کم حالت یہ ہوتی ہے کہ اس کی یہ کیفیت اور صفت اس کے چور سے حد سرقہ دور کرنے میں شک کا فائدہ دے جاتی ہے۔

جس طرح اس شخص کو شک کا فائدہ دے کر حد زنا سے بری کر دیا جاتا ہے جو اس لونڈی سے ہمبستری کر بیٹھتا ہے جو اس کے اور کسی اور شخص کے درمیان مشترک ہوتی ہے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، مسلمان کو شراب رکھنے اور پینے پر سزا ملتی ہے وہ اس کا پابند ہوتا ہے کہ شراب کو یا تو سرکہ میں تبدیل کرلے یا اسے بہا دے۔ اس لیے کہ جو شخص اس سے یہ شراب چوری کرلے گا تو وہ ایسی چیز سے اس کا قبضہ ختم کر دے گا جس پر قبضہ ختم کرنا خود اس مسلمان پر ضروری تھا اس لیے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

چوری کا اقبال جرم ایک بار کافی ہے یا نہیں

جو شخص ایک دفعہ چوری کا اقبال جرم کرلے اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، زفر، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کا قول ہے جو شخص ایک مرتبہ چوری کا اقبال جرم کرلے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ امام ابویوسف، قاضی ابن شبرمہ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ جب تک دو دفعہ اقبال جرم نہیں کرے گا اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ عبدالعزیز بن محمد دراوردی نے یزید بن خصیفہ سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ ایک چور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پکڑا ہوا لایا گیا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ اس شخص نے چوری کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سن کر فرمایا: "میرا خیال نہیں کہ اس نے چوری کی ہوگی" یہ سن کر چور نے کہا:

"ہاں، چوری کی ہے"۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے لے جا کر اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا اور اس حکم پر عمل درآمد ہو گیا۔

عبدالعزیز دراوردی کے علاوہ دوسرے راویوں نے بھی یزید بن خصیفہ سے اس حدیث کی روایت کی ہے لیکن ان کی اسناد میں حضرت ابوہریرہ کا ذکر نہیں ہے، ان راویوں میں سفیان ثوری ابن جریج اور محمد بن اسحاق شامل ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس حدیث کی سند خواہ متصل ہو یا منقطع اس کا حکم ثابت ہے اس لیے کہ جن حضرات نے اسے مرسل حدیث کی صورت میں روایت کی ہے، یعنی صحابی کے واسطے کے بغیر، ان کی یہ روایت ان لوگوں کی روایت کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے جنھوں نے اس کے سلسلۂ سند کو صحابی کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا دیا ہے۔

علاوہ ازیں اگر یہ حدیث مرسل بھی وارد ہوتی پھر بھی اس کا حکم ثابت ہو جاتا اس لیے کہ جہاں تک کسی حکم کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک مرسل اور موصول روایتیں اس لحاظ سے یکساں درجے کی ہوتی ہیں۔ غرض اس روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے ایک دفعہ اقبال جرم پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ بالا واقعے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہوں کی گواہی کی بنا پر اس کا ہاتھ کاٹ دیا تھا اس لیے کہ اس کو پکڑ کر لانے والوں نے آپ سے یہی عرض کیا تھا کہ اس شخص نے چوری کی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات اس طرح ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان لوگوں کی گواہی پر انحصار کر لیتے اور اس شخص کو انکار کی تلقین نہ فرماتے، جب ان لوگوں کے اس قول کے بعد کہ "اس شخص نے چوری کی ہے"۔ آپ نے یہ فرمایا (ما اخالہ سرق، میرا خیال نہیں کہ اس نے چوری کی ہو گی) اور اس وقت تک اس کا ہاتھ قطع نہیں کیا جب تک اس نے اقبال جرم نہیں کر لیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے گواہی کی بنا پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا تھا بلکہ اقبال جرم پر اس کا ہاتھ کاٹا تھا۔

اگر ہمارے مخالفین اس حدیث سے استدلال کریں جسے حماد بن سلمہ نے اسحاق سے، انھوں نے عبداللہ بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابوذرؓ کے آزاد کردہ غلام ابوالمنذر سے اور انھوں نے ابوامیہ مخزومی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا جس نے

چوری کا اعتراف کر لیا لیکن مال برآمد نہیں ہوا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما اخالک سرقت میرا خیال نہیں کہ تم نے چوری کی ہوگی) چور نے یہ سن کر کہا: "اللہ کے رسول! ہاں چوری کی ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یا تین دفعہ اپنا فقرہ دہرایا۔ اس نے ہر دفعہ یہی کہا کہ "میں نے چوری کی ہے۔" اس پر آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا جس پر عمل درآمد ہو گیا۔

اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ایک دفعہ اعتراف جرم پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔ یہ حدیث اسناد کے لحاظ سے پہلی حدیث سے زیادہ قوی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث میں اختلافی نکتے کا بیان نہیں ہے۔

وہ اس طرح کہ حدیث میں یہ مذکور نہیں ہے کہ چور نے دو یا تین دفعہ چوری کا اعتراف کیا تھا اس میں تو بس یہ ذکر ہے کہ چور کے اقرار سے پہلے آپ نے اپنا فقرہ اس کے سامنے دو یا تین دفعہ دہرایا تھا اور اس کے بعد اس نے اعتراف جرم کر لیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ چور نے اعتراف کر لیا تھا اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یہ فقرہ کہا تھا (ما اخالک سرقت) اور دو یا تین مرتبہ اس فقرے کا اعادہ فرمایا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دو یا تین دفعہ فقرہ دہرانے کے بعد اس نے اقبال جرم کر لیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور کے سامنے اقبال جرم کیا ہو اور یہ چیز اس کے لیے قطع ید کی موجب نہیں ہے۔

اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ اگر یہ بات ثابت بھی ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے پہلے اقبال جرم کے بعد اپنے فقرے کا اعادہ کیا تھا تو بھی اس بات پر دلالت نہیں ہو گی کہ اس کے پہلے اقرار سے قطع ید واجب نہیں ہوئی اس لیے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ قطع ید تو واجب ہو چکی تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش یہ تھی کہ اس کے اقرار کے اسقاط کا کوئی ذریعہ نکل آئے اس لیے آپ نے بار بار اپنا فقرہ دہرا کر اسے اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی تلقین فرمائی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما ینبغی لوال امر ان یوتی الحد الا اقامہ اس شخص کے لیے جسے والی اور حاکم مقرر کیا گیا ہو اس کے سوا اور کوئی بات مناسب

نہیں کہ اس کے پاس جب کسی مجرم کو اس غرض سے لایا جائے کہ اس پر حد جاری کی جائے تو فوراً اس پر حد جاری کر دے)

اگر اس شخص پر اس کے اقرار کی وجہ سے ابتدا ہی سے قطع ید واجب ہو جاتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اقرار سے رجوع کرنے کی تلقین میں مصروف نہ ہو جاتے بلکہ فوری طور پر اس پر حد جاری کر دیتے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قطع ید کا وجوب اس امر سے مانع نہیں ہوتا کہ امام المسلمین عجلت سے کام نہ لے کہ حقیقت کی جستجو کرتے ہوئے معاملے کی تہ تک پہنچ جائے، نیز اس پر یہ بھی لازم نہیں ہوتا کہ فوری طور پر مجرم کا ہاتھ کاٹ دے۔

اس لیے کہ ماعزؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے زنا کے ارتکاب کا چار مرتبہ اقرار کیا تھا لیکن آپ نے انھیں رجم کر دینے کا حکم نہیں دیا بلکہ اس معاملے کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش میں ان سے یہ کہتے رہے (لعلك لمست، لعلك قبلت شاید تم نے صرف ہاتھ لگایا ہو، شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہو)

پھر آپ نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ ماعزؓ کے خاندان والوں سے یہ بھی پوچھا کہ" اس کی عقل ٹھکانے تو ہے؟" کہیں اس پر دیوانگی تو طاری نہیں ہو گئی؟" آپ کی یہ پوچھ گچھ اس پر دلالت نہیں کرتی کہ چار دفعہ اقرار کی بنا پر اس پر رجم کی حد واجب نہیں ہوئی تھی۔

اس لیے معترض کی بیان کردہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ اس حدیث کی معارض بن جائے جس میں انھوں نے ذکر کیا ہے کہ آپ نے اس شخص کے قبال جرم کے بعد قطع ید کا حکم دے دیا تھا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی ایسی حد کے اجرا کے لیے قدم نہیں اٹھایا تھا جو ابھی واجب ہی نہیں ہوئی تھی لیکن اس میں کوئی امتناع نہیں کہ حقیقت حال معلوم کرنے نیز احتیاط برتنے اور معاملے کی تفتیش کی خاطر آپ نے واجب شدہ حد کے اجراء میں تاخیر کر دی ہو۔

ہماری اس توجیہ کی صحت پر ابن لہیعہ کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے یزید بن ابی سے نقل کی ہے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ثعلبہ انصاری سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت عمرو بن سمرہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور عرض کیا کہ" میں نے فلاں خاندان کا ایک اونٹ چرا لیا" یہ سن کر آپؐ نے ان لوگوں کی طرف پیغام بھیجا، انھوں نے جواب میں کہا کہ ہمارا ایک اونٹ گم ہو گیا ہے۔ اس پر آپؐ نے عمرو کی قطع ید کا حکم جاری کر دیا اور ان کا ہاتھ قلم کر دیا گیا۔ اس روایت

میں بھی اس بات کا ذکر ہے کہ آپ نے ایک دفعہ اقرار پر ان کا ہاتھ کاٹ دیا تھا۔

قیاس اور نظر کی جہت سے غور کرنے پر بھی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جس چیز کی چوری کا اقرار کر لیا گیا ہو وہ یا تو عین ہو گی یا غیر عین یعنی وہ ذوات القیم میں سے ہو گی (ناپ یا تول کے تحت آنے والی چیز نہ ہو گی مثلاً کوئی جانور یا برتن یا کپڑا وغیرہ) یا ذوات الامثال میں سے ہو گی (ناپ یا تول کے تحت آنے والی چیز ہو گی مثلاً گندم وغیرہ)

اگر وہ عین یعنی ذوات القیم میں سے ہو اور پہلی دفعہ اقرار کی بنا پر اس پر قطع ید واجب نہ ہو سکے تو پھر لامحالہ اس کا تاوان واجب ہو جائے گا اس لیے کہ چور کے پہلے اقرار کے ساتھ اس چیز میں آدمی کا حق ثابت ہو جائے گا اور اس کے بعد دوسری دفعہ اقرار تک توقف نہیں کیا جائے گا جب مسروقہ چیز پر اس شخص کی ملکیت ثابت ہو جائے گی جس کے حق میں چور نے اقرار کیا ہے اور دوسری طرف قطع ید ثابت نہیں ہو گی تو پھر اس کا تاوان چور پر عائد ہو گا اور عین کے حصول کی صورت میں قطع ید کی نفی ہو جائے گی۔

اگر چرائی ہوئی چیز غیر عین یعنی ذوات الامثال میں سے ہو گی تو چور کے پہلے اقرار کی بنا پر یہ چیز اس کے ذمہ دین یعنی واجب الادا دین بن جائے گی۔ اس کے ذمہ اس چیز کا دین بن جانا قطع ید کی نفی کر دے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب یہ بات جائز ہے کہ ایک چیز کو شروع ہی سے سرقہ کے طور پر لے لینے کا حکم قطع ید کے سلسلے میں تاوان کی نفی اور اس کے اثبات پر موقوف ہوتا ہے تو آپ نے تاوان لاحق ہونے کے سلسلے میں اس کے اقرار کے حکم کو قطع ید کے وجوب یا اس کے سقوط پر کیوں نہیں موقوف کیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک کسی چیز کو سرقہ کے طور پر لے لینا ہی قطع ید کا وجوب ہوتا ہے۔ اس لیے قطع ید کا حکم کسی اور چیز پر موقوف نہیں ہو گا۔ ایک چیز کو بطور سرقہ لے لینے کے بعد قطع ید کا سقوط ہی تاوان کا موجب ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب سرقہ گواہوں کی گواہی کی بنا پر ثابت ہو جاتا ہے تو اس کا حکم بھی اسی طرح ہوتا ہے۔

اب جب چور کا پہلا اقرار قطع ید کو واجب نہیں کرے گا تو اس اقرار کو تاوان کا موجب بن جانا چاہیے اور تاوان کا وجوب قطع ید کی نفی کر دے گا اس لیے کہ اس کا دوسرا اقرار اس تاوان کی نفی نہیں کر سکے گا جو پہلے اقرار کی بنا پر اس کے ذمے آگیا ہے اور قطع ید کی نفی کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی یہ تعلیل زنا کے اقرار کی صورت میں منتقض ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ زنا

کے سلسلے میں اس کا پہلا اقرار جب حد کا موجب نہیں ہو گا تو اس کی وجہ سے مہر کا ایجاب ضروری ہو جائے گا اس لیے کہ ملک کے بغیر جماع یا تو حد کا موجب ہوتا ہے یا مہر کا۔

جب حد منتفی ہو جائے گی تو مہر واجب ہو جائے گا۔ زانی کا دوسرا، تیسرا اور چوتھا اقرار اس مہر کو ساقط نہیں کر سکے گا جو شروع ہی سے پہلے اقرار کی بنا پر واجب ہو گیا تھا۔ یہ چیز زنا کے اندر اقرار کی تعداد کے اعتبار کو ساقط کر دیتی ہے۔ جب زنا میں اقرار کی تعداد کے اعتبار کا وجوب درست ہے حالانکہ اس کے ساتھ وہ علت بھی موجود ہے جو سرقہ میں اقرار کی تعداد کے اعتبار کو مانع ہے تو اس سے آپ کی تعلیل کا فساد اور بودا پن واضح ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس بات کا ہم نے ذکر کیا ہے اس سے تمہارے اس اعتراض کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ وہ یہ کہ زنا میں شبہ کی بنا پر حد کے سقوط کی صورت میں مہر واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ بضع یعنی نسوانی اعضائے جنس سے تلذذ کی قیمت یعنی مہر عقد نکاح یا شبہ عقد کی جہت سے لاحق ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہ تلذذ دونوں باتوں سے عاری ہو تو پھر مہر کا وجوب نہیں ہو گا۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ کوئی شخص اگر ایک مرتبہ زنا کے ارتکاب کا اقرار کر کے مر جائے یا ارتکاب زنا کا ثبوت گواہی وغیرہ کی شکل میں مل جائے اور حد جاری ہونے سے پہلے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس کے مال میں مہر کا وجوب نہیں ہو گا۔

اگر وہ شخص سرقہ کا ایک دفعہ اقرار کر کے مر جاتا تو سب کے نزدیک اس کا تاوان اس کے ذمے آتا اس طرح سب کے قول سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ ایک دفعہ اقرار کے ساتھ تاوان کا ایجاب ہو جاتا ہے اور زنا کے اقرار کے ساتھ حد لگے بغیر مہر کا سقوط ہو جاتا ہے۔

دوسرے حضرات نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو اعمش نے قاسم بن عبدالرحمٰن سے نقل کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ ایک شخص نے آپؓ کے پاس آکر چوری کے جرم کا دو مرتبہ اقرار کر لیا۔ حضرت علیؓ نے اس سے فرمایا کہ تم نے اپنی ذات کے خلاف دو گواہیاں دی ہیں۔ پھر آپ نے اس کا ہاتھ قلم کرا دیا اور اسے اس کی گردن کے ساتھ لٹکا دیا۔

لیکن اس روایت میں کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ حضرت علیؓ کا مسلک یہ ہے کہ دو مرتبہ اقرار کے بغیر قطع ید نہیں ہو سکتی۔ آپ نے تو صرف یہ فرمایا تھا کہ "تو نے اپنی ذات کے خلاف دو گواہیاں دی ہیں"۔ آپ نے یہ تو نہیں فرمایا کہ "اگر تو صرف ایک گواہی دیتا تو میں تیرا ہاتھ نہ کاٹتا" اس روایت سے یہ بات بھی معلوم نہیں ہوتی کہ جب تک اس شخص نے دو مرتبہ

اقرار نہیں کر لیا اس وقت تک آپ نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا۔

نظر اور قیاس کی جہت سے امام ابو یوسف کے قول کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ حد سرقہ جب ایسی حد ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے تو اس میں اقرار کی تعداد کا گواہی کی تعداد کے ساتھ اعتبار واجب ہو گا۔ جب اس میں کم سے کم تعداد دو گواہوں کی گواہی ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ کم سے کم تعداد جس کے ذریعے اقرار درست ہو سکتا ہے وہ بھی دو ہونی چاہیے جس طرح زنا میں اقرار کی اس تعداد یعنی چار کا اعتبار کیا گیا ہے جو گواہوں کی تعداد ہے۔

اس سے امام ابو یوسف پر یہ بات لازم آتی ہے کہ شرب خمر کے اندر بھی اقرار کی تعداد کا اعتبار کریں۔ میں نے ابو الحسن کرخی سے سنا تھا کہ انھیں شرب خمر کے سلسلے میں امام ابو یوسف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب تک شرابی دو دفعہ اقرار نہیں کرے گا اس وقت تک اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ جس طرح اس میں گواہوں کی تعداد بھی دو ہو۔

لیکن حد قذف کے سلسلے میں امام ابو یوسف پر یہ بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ حد قذف کا مطالبہ آدمی کا حق شمار ہوتا ہے جبکہ بقیہ تمام حدود اس طرح نہیں ہوتے۔ ہمارے نزدیک قیاس کی یہ صورت جس کے ذریعے درج بالا سطور میں امام ابو یوسف کے قول کے حق میں استدلال کیا گیا ہے، ناقابل قبول ہے۔

اس لیے کہ مقادیر کی تعیین قیاسات کے ذریعے نہیں ہوتی جبکہ مقادیر کا تعلق ان جیسے امور کے ساتھ ہو جو زیر بحث ہیں۔ ان کی تعیین کا طریقہ توقیف ہے یا پھر اتفاق امت۔

رشتہ دار کا مال چرانے کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقۡطَعُوۡۤا اَیۡدِیَہُمَا) ہر چور کی قطع ید کے ایجاب کے لیے عموم ہے اِلّا یہ کہ تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے جو اس نوع کی ہو جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

یا جس طرح ہم نے ابوالحسن کرخی سے نقل کیا ہے کہ یہ قول باری عموم نہیں ہے بلکہ یہ مجمل ہے جو اپنے حکم کے اثبات کے لیے ایسی دلالت کا محتاج ہے جو کسی اور ذریعے سے حاصل ہو جائے۔ ایک اور جہت سے اس پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ جس چیز کی تخصیص کا ثبوت پر سب کا اتفاق ہو چکا ہو اس کے عموم سے استدلال درست نہیں ہوتا۔

ہم نے اصول فقہ میں اس بات کی پوری وضاحت کر دی ہے۔ محمد بن شجاع کا مسلک بھی یہی ہے تاہم اگرچہ ہمارے نزدیک یہ قول باری عموم ہے لیکن اگر ہم اسے اس کے مقتضیٰ کے ساتھ رہنے دیں تو ذی رحم محرم (ایسا رشتہ دار جس کے ساتھ عقد نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے) کے سلسلے میں اس کی تخصیص کی دلالت واضح طور نظر آ سکتی ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف رائے کا ذکر

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص اپنے کسی محرم رشتہ دار کی چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ محرم رشتہ دار وہ ہوتے ہیں کہ اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کر لیا جائے تو ان کے درمیان اس رشتہ کی بنا پر عقد نکاح جائز نہ ہو۔

خاوند یا بیوی ایک دوسرے کا مال چرالیں تو ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟

ہمارے اصحاب کے نزدیک اگر بیوی شوہر کا مال چوری کرے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر شوہر بیوی کا مال چرالے تو اس پر قطع ید واجب نہیں ہوگی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ محرم رشتہ دار کا مال چرانے پر چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی کا مال چرائے گا یا بیوی شوہر کا مال چرائے گی اور چوری کی یہ واردات اس جگہ کے علاوہ کہیں اور کی گئی ہو جہاں یہ دونوں سکونت پذیر ہوں تو اس صورت میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا، خواہ وہ شوہر ہو یا بیوی۔ رشتہ داروں کے سلسلے میں بھی امام مالک کے نزدیک یہی مسئلہ ہے۔

والدین کا مال چرانے پر سزا کا کیا حکم ہوگا؟

عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جو شخص اپنے والدین کا مال چرائے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بشرطیکہ والدین کے پاس اس کا آنا جانا ہو۔ اگر والدین نے اسے آنے جانے سے منع کر رکھا ہو اور پھر وہ ان کا مال چرالے تو اس صورت میں اس کا ہاتھ قلم کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جو شخص اپنے والدین یا دادا نانا وغیرہ کی چوری کرے اس کا ہاتھ نہیں

کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر میاں بیوی ایک دوسرے کا مال چرالیں تو اس میں بھی قطع ید واجب نہیں ہو گی ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل یہ قول باری ہے (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم اپنے گھروں میں کھا لو یا اپنے آباء کے گھروں میں جا کر کھا لو) تا قول باری (أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ یا اس گھر سے جس کی کنجیوں کے تم مالک ہو)

اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکورہ اشخاص کے گھروں میں جا کر کھا لینے کی اباحت کر دی ہے اور یہ چیز ان گھروں میں گھر والوں کی اجازت کے بغیر دخول کی اباحت کی بھی مقتضی ہے۔ جب ان لوگوں کا ان گھروں میں داخلہ جائز ہے تو ان گھروں میں رکھی ہوئی چیزیں محفوظ جگہوں میں رکھی ہوئی چیزیں قرار نہیں پائیں گی۔

جبکہ قطع ید کا وجوب اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ محفوظ جگہ سے کوئی چیز چرا لی گئی ہو۔ نیز آیت میں مذکورہ اشخاص کا مال کھانے کی اباحت ان کا مال چرا لینے کی صورت میں قطع ید کو مانع ہے اس لیے کہ ان اموال میں چور کا بھی حق ہے جس طرح شریک اور حصہ دار وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔

دوست کا مال چرانے پر سزا

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (أَوْ صَدِيقِكُمْ یا اپنے دوست کے گھر سے کھا لو) لیکن اس کے باوجود اگر دوست دوست کی چوری کر لیتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت دوست کا مال چرانے پر قطع ید کی نفی کرتا ہے لیکن ہم نے سب کے اتفاق کی دلالت کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی گئی ہے اور اس کے سوا بقیہ تمام صورتوں کے لیے لفظ کی دلالت بحالہ باقی ہے۔ علاوہ ازیں ایک شخص جب اپنے دوست کا مال چرانے کا قصد کرتا ہے تو وہ حقیقت میں اس کا دوست نہیں رہتا۔

زیر بحث مسئلے کی ایک دلیل اور بھی ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہے کہ آیت میں مذکور اشخاص پر ضرورت کے وقت اس شخص کی کفالت واجب ہوتی ہے جو ان کا محرم رشتہ دار ہے اور اب اس نے ان کے مال میں چوری کا ارتکاب کیا ہے۔

اس ضرورت مند شخص کے لیے کسی بدل کے بغیر ان کے مال میں سے لے لینا جائز ہوتا ہے۔ اس لیے یہ شخص ان کا مال چرا کر بیت المال سے چوری کرنے والے کے مشابہ ہو گیا اس لیے کہ بیت المال میں ضرورت کے وقت چور کا حق بھی ثابت ہوتا ہے اور اس پر اس کا کوئی بدل بھی لازم نہیں آتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ضرورت کے وقت یہ حق تو اجنبی کے مال میں بھی ثابت ہو جاتا ہے لیکن مال چرانے کی صورت میں یہ چیز اس کی قطع ید سے مانع نہیں ہوتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی دو وجوہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ اجنبی کے مال میں یہ حق ضرورت کے وقت اور جان جانے کے خوف کی صورت میں ثابت ہوتا ہے۔

لیکن آیت میں مذکور رشتہ داروں کے مال میں یہ حق فقر اور کسب معاش سے معذور ہو جانے کی صورت میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اس لیے دونوں صورتیں ایک دوسری سے مختلف ہو گئیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اجنبی ضرورت کے وقت یہ مال کسی بدل کے مقابلہ میں لیتا ہے لیکن رشتہ دار کی صورت میں بدل کے بغیر ہی وہ ان کے مال کا مستحق ہو جاتا ہے جس طرح ایک شخص کسی بدل کے بغیر بیت المال کے مال کا مستحق ہو جاتا ہے۔

نیز جب جان کی حفاظت اور اعضائے جسمانی کے تحفظ کے لیے مال کے اندر استحقاق پیدا ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کی ضرورت پیش آ جائے۔

دوسری طرف اس چور کو اپنے رشتہ داروں کے مال کی ضرورت تھی تاکہ کسی اور کی چوری نہ کر کے وہ اپنے ہاتھ کو قطع ید کے حکم سے بچا کر زندہ رکھ سکے تو اس صورت میں اس کی حیثیت اس فقیر جیسی ہو گئی جو اپنے محرم رشتہ دار سے اس بنا پر اخراجات حاصل کرنے کا مستحق ہو جاتا ہے کہ اس کے ذریعے وہ اپنی جان زندہ رکھ سکے یا اپنے بعض اعضاء کو تلف ہونے سے بچا لے نیز ایسے شخص کو باپ پر بھی ہمارے ذکر کردہ معنی میں قیاس کیا جا سکتا ہے۔

جس چیز کی چوری پر قطع ید ہو چکی ہو اس چیز کو دوبارہ چرا لینے والے کا حکم

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص کوئی کپڑا وغیرہ چرا لے اور اسے قطع ید کی سزا بھی مل جائے وہی چور پھر اسی کپڑے کو دوبارہ چرا لے تو اس مرتبہ اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس مسئلے کی اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیاس کے ذریعے حدود کا اثبات جائز نہیں ہوتا اس کا طریقہ توقیف ہے یا پھر اتفاق امت۔

جب زیر بحث مسئلے میں ہمارے سامنے یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں تو اب قیاس کے سوا کسی اور ذریعے سے اس کا اثبات نہیں ہوسکتا۔ اور یہ چیز ہمارے نزدیک درست نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسری دفعہ چوری کرنے سے پہلے قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) کے اندر چوری کی سزا کے متعلق عموم موجود ہے، اس عموم کے تحت آپ نے دوسری مرتبہ چوری کرنے پر اس کا ہاتھ کیوں نہیں کاٹ دیا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا عموم دوسری چوری کو شامل نہیں ہے اس لیے کہ اگر قطع واجب ہو جائے تو یہ چوری پاؤں کاٹنے کی موجب ہے جبکہ آیت میں قطع ید کا حکم ہے۔ نیز قطع سرقہ کا وجوب سرقہ کے فعل اور عین یعنی چرائی ہوئی چیز دونوں سے متعلق ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب قطع کا سقوط ہوتا ہے تو عین کا تاوان واجب ہو جاتا ہے۔

جس طرح زنا کی حد کا جب وطی کے ساتھ تعلق ہوتا ہے تو حد کا سقوط وطی کے تاوان کا موجب ہوتا ہے۔ اسی طرح جب قصاص کے وجوب کا تعلق قتل نفس کے ساتھ ہوتا ہے تو قصاص کا سقوط جان کے تاوان کا موجب بن جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح سرقہ میں قطع کے سقوط پر عین کے تاوان کا وجوب اس سلسلے میں عین کے اعتبار کا موجب بن جاتا ہے۔

جب دو عین کے اندر سرقہ کا ایک فعل صرف ایک دفعہ قطع کا موجب ہوتا ہے یعنی اگر کوئی

شخص بیک وقت دو چیزیں چرا لے تو اس کی سزا میں صرف ایک دفعہ قطع ید ہوتی ہے۔ تو ایک عین کے اندر دو دفعہ سرقہ کے فعل کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے یعنی صرف ایک دفعہ قطع ید کا وجوب ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ قطع کے ایجاب میں فعل سرقہ اور عین یعنی چرائی ہوئی چیز میں سے ہر ایک کا اثر اور دخل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص جب کسی عورت کے ساتھ منہ کالا کر لے اور اس پر حد زنا جاری ہو جائے تو دوبارہ اسی عورت کے ساتھ زنا کے ارتکاب پر دوبارہ اس پر حد زنا جاری ہوتی ہے حالانکہ اس صورت میں ایک ہی عین (عورت) میں دو دفعہ فعل زنا وقوع پذیر ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حد زنا کے وجوب کے تعلق کے سلسلے میں عورت کی اپنی ذات کا کوئی اثر اور دخل نہیں ہوتا۔ بلکہ حد زنا کے وجوب کا تعلق وطی کے فعل کے ساتھ ہوتا ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حد ساقط ہو جاتی ہے وطی کا تاوان لازم آ جاتا ہے، عورت کی ذات کا تاوان بھرنا لازم نہیں آتا۔

لیکن سرقہ میں حد کے سقوط پر عین سرقہ یعنی چرائی ہوئی چیز کا تاوان لازم آ جاتا ہے یعنی چور سے وہ چیز رکھوالی جاتی ہے۔ نیز قطع ید کے بعد چور کے پاس موجود چیز جب مباح اور معمولی چیز کے حکم میں ہو جاتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس چیز کو اپنے مصرف میں لے آنے کی صورت میں اس پر اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ اسی چیز کو دوبارہ چرانے پر اسے قطع کی سزا نہ دی جائے۔

جس طرح ان چیزوں کی چوری پر قطع کی سزا نہیں دی جاتی جو اصل کے اعتبار سے مباح اور معمولی چیزیں شمار ہوتی ہیں اگرچہ وہ چیز لوگوں کی ملکیت ہوتی ہیں مثلاً مٹی، لکڑی، خشک گھاس اور پانی وغیرہ۔

اسی بنا پر فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے سوت چرا لی ہو اور اس کی سزا میں قطع ید ہو گئی ہو پھر اس نے اس سوت سے کپڑا بنا لیا ہو اگر یہی کپڑا وہ دوبارہ چرا لے گا تو اسے قطع کی سزا دی جائے گی۔

اس لیے کہ کاتے ہوئے سوت میں کپڑا بننے کا عمل اس سے اباحت کے حکم کو رفع کر دے گا۔ اباحت کا یہی حکم قطع کے وجوب سے مانع تھا جب یہ حکم اٹھ گیا تو اب قطع کا حکم لاحق ہو جائے گا جس طرح کسی نے لکڑی چرائی ہو تو اس کی سزا میں قطع ید نہیں ہو گی۔

لیکن اگر یہی لکڑی بڑھئی کے ہاتھوں بنے ہوئے دروازے کی شکل میں ہوتی اور پھر وہ اسے چرا لیتا تو اس صورت میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا۔ اس لیے کہ بڑھئی کے عمل کی وجہ سے یہ لکڑی اپنی

پہلی حالت سے نکل آئی تھی اور اس نے ایک نئی شکل اختیار کر لی تھی۔

نیز جب ایک چیز چرانے پر قطع ید ہو جاتی ہے اور قطع ید کی یہ سزا اس چیز کو اپنے مصرف میں لے آنے کی صورت میں چور کو تاوان بھرنے سے بری کر دیتی ہے تو اس طرح گویا قطع اس مسروقہ چیز کی قیمت کی ادائیگی کے قائم مقام ہو کر اس چیز کا معاوضہ بن جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ مسروقہ چیز پر چور کی ملکیت کے وقوع پذیر ہونے کے مشابہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ چور پر اس کے بدل کا استحقاق چور کی ملکیت کا موجب بن جاتا ہے۔

جب اس جہت سے مسروقہ چیز اس کی مملوکہ اشیاء کے مشابہ ہو گئی تو دوبارہ اس چیز کو چرانے پر قطع کا حکم ساقط ہو گیا اس لیے کہ جب ایک چیز کے بارے میں اس وجہ سے شبہ پیدا ہو جائے کہ وہ ایک جہت سے مباح چیز کے مشابہ ہوا ور ایک جہت سے مملوکہ چیز کے مشابہ تو اس قسم کے شبہ کی بنا پر قطع کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔

چور اگر مال مسروقہ کو باہر لے جانے سے پہلے پکڑ لیا جائے تو اس کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں قطع واجب نہیں ہوتی الا یہ کہ چور مسروقہ چیز کو اس کی محفوظ جگہ سے علیحدہ کر دے۔ دار یعنی گھر کا سارا احاطہ ایک حرز یعنی محفوظ جگہ ہے اس لیے جب تک وہ مسروقہ چیز کو گھر کے احاطہ سے باہر نہیں لے جائے گا قطع ید واجب نہیں ہوگی۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ سے یہی مروی ہے۔ ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔

یحییٰ بن سعید نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ کو جب یہ اطلاع ملی کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ چور اگر مال مسروقہ کو باہر نہیں لے گیا ہو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا، تو آپ نے فرمایا: "اگر مجھے صرف ایک چھری مل جائے تو میں اس کا ہاتھ کاٹ ڈالوں" سعید نے قتادہ سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ اگر چور گھر کے اندر ہی مل گیا تو بھی اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کسی آدمی کا گھر کے اندر گھس آنا اسے چور کے نام سے موسوم کرنے کا مستحق قرار نہیں دیتا اس لیے صرف اتنی بات پر قطع ید کا ایجاب درست نہیں ہوگا۔ حرز کے اندر اس کا چیز کو اٹھا لینا بھی قطع کا موجب نہیں بن سکتا اس لیے کہ چیز ابھی اپنے حرز میں موجود رہے۔

جب چور اسے حرز سے باہر نہیں لے گیا تو گویا اس نے اٹھایا ہی نہیں اس لیے اس پر قطع واجب نہیں ہوگی۔ اگر اس جیسی صورت میں قطع واجب ہو جائے تو پھر حرز کے اعتبار کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

قطع ید کے بعد چور کا تاوان بھرنا

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ جب چور کا ہاتھ کاٹ دیا جائے اور مال مسروقہ بعینہٖ موجود ہو تو مسروق منہ یعنی اس کا مالک اسے اپنے قبضے میں لے لے گا، اگر مال مسروقہ صرف کیا جا چکا ہو تو چور پر کوئی تاوان لازم نہیں ہوگا۔ مکحول، عطاء، شعبی، ابن شبرمہ اور ابراہیم نخعی کا ایک قول یہی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر چور مالدار ہو تو تاوان بھر دے گا اور اگر تنگدست ہو تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی۔ عثمان البتی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ چور مال مسروقہ کا تاوان بھرے گا خواہ وہ ضائع کیوں نہ ہو چکا ہو۔ حسن، زہری، حماد اور ابراہیم نخعی کا ایک قول یہی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب مال مسروقہ بعینہٖ موجود ہو تو اس کا مالک اسے لے لے گا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ دیا تھا جس نے حضرت صفوانؓ کی چادر چرالی تھی اور چادر انہیں واپس کر دی تھی۔

قطع ید کے بعد تاوان کی نفی پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا جَزَآءً بِمَا کَسَبَا نَکَالًا مِّنَ اللّٰہِ) جزاء اس چیز کا اسم ہے جس کا کوئی شخص کسی فعل کی بنا پر مستحق قرار پاتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے چور کے فعل پر اسے قطع ید کی صورت میں پوری جزاء کا مستحق قرار دیا تو اب اس کے ساتھ تاوان کا ایجاب جائز نہیں رہا کیونکہ اس کی وجہ سے منصوص حکم میں اضافہ لازم آتا ہے اور یہ بات صرف اسی طریقے سے جائز ہو سکتی ہے جس طریقے سے نسخ کا جواز ہوتا ہے۔ اسی طرح قول باری (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ پوری جزا وہ ہے جو آیت میں مذکور ہے اس لیے کہ قول باری (اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ

يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ) اس بات کی نفی کرتا ہے کہ آیت میں مذکورہ جزا کے علاوہ اور بھی کوئی جزا ہے۔ سنت کی جہت سے عبداللہ بن صالح کی روایت اس پر دلالت کرتی ہے۔

انھیں مفضل بن فضالہ نے یونس بن یزید سے یہ روایت سنائی، انھیں سعد بن ابراہیم نے بتایا کہ میں نے اپنے بھائی مسور بن ابراہیم کو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے روایت بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا اقمتم علی السارق الحد فلا غرم علیہ جب تم چور پر حد سرقہ جاری کر دو تو اس کے بعد اس سے کوئی تاوان نہ بھرواؤ)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن نصر بن صہیب نے، انھیں ابوبکر بن ابی شجاع الادمی نے، انھیں خالد بن خداش نے، انھیں اسحٰق بن الفرات نے، انھیں المفضل بن فضالہ نے یونس سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے مسور بن ابراہیم سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک چور کو پکڑ کر لایا گیا۔ آپؐ نے اس کی قطع ید کا حکم صادر فرمایا اور ساتھ ہی یہ کہا کہ (لا غرم علیہ اس پر کوئی تاوان نہیں)

عبدالباقی نے کہا ہے یہی اسناد درست ہے، خالد بن خداش کو اس اسناد میں غلطی لگ گئی ہے۔ انھوں نے مسور بن ابراہیم کی جگہ مسور بن مخرمہ بیان کر دیا ہے (مسور بن مخرمہؓ صحابی ہیں)

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ ایک ہی فعل کی سزا میں حد اور مال کا اکٹھا ہو جانا ممتنع ہے جس طرح زنا کے فعل کی صورت میں حد اور مہر دونوں جمع نہیں ہو سکتے یا قتل کے فعل میں قصاص اور دیت دونوں اکٹھے نہیں کیے جا سکتے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ قطع ید کا وجوب مال کے تاوان کی نفی کر دے اس لیے کہ حدود کے اندر مال کا وجوب صرف شبہ کی بنا پر ہوتا ہے اور شبہ کا وجود قطع ید کی نفی کر دیتا ہے۔

ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ ہمارے اصول کے مطابق ضمان ایجاب ملک کا سبب ہوتا ہے۔ اس لیے اگر ہم چور سے اس بنا پر تاوان بھروالیں گے کہ وہ مال مسروقہ لے جانے کی بنا پر اس کا مالک ہو گیا تھا جو تاوان کا موجب بن گیا تو اس صورت میں اس کی قطع ید اپنی ملکیت کی چیز لینے کی بنا پر واقع ہو گی جبکہ یہ بات ممتنع ہے۔

جب ہمارے لیے قطع ید کو ٹالنے کا کوئی راستہ نہیں اور تاوان کے ایجاب سے قطع کو ٹالنا اور اسے ختم کر دینا لازم آئے گا اس لیے تاوان کا وجوب ممتنع ہو جائے گا۔

رشوت کا حکم

قول باری ہے (سَمّٰعُوْنَ لِلْکَذِبِ اَکّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ جھوٹ پر بہت کان دھرنے والے اور بڑے حرام خور ہیں) ایک قول ہے کہ سُحت کے اصل معنی جڑ سے اکھاڑنے کے ہیں۔ اگر کوئی شخص کسی کا استیصال کر کے اسے مٹا دے تو ایسے موقعہ پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے "اسحتہ اسحاتاً" (اس نے اس کا استیصال کر دیا ہے)

قول باری ہے (فَیُسْحِتَکُمْ بِعَذَابٍ پھر اللہ تعالیٰ عذاب کے ذریعے تمہارا استیصال کر دے گا) یعنی تمہیں جڑ سے اکھاڑ پھینکے گا۔ اگر کوئی شخص اپنا مال تباہ کر دے اور اسے اللّے تللّے میں اڑا دے تو اس موقعہ پر یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ "اسحت مالہ" حرام کو سحت کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں مال والے کے لیے کوئی برکت نہیں ہوتی اور یہ اس کی ہلاکت کا ذریعہ بن جاتا ہے جس طرح جڑ سے اکھاڑنے کی صورت میں کسی کی ہلاکت اور تباہی ہوتی ہے۔

ابن عیینہ نے عمار الدہنی سے روایت کی ہے انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے، انھوں نے مسروق سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے سحت کے متعلق دریافت کیا کہ آیا یہ رشوت لے کر فیصلے کرنے کا نام ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ نے اس کے جواب میں یہ آیت پڑھی (وَمَنْ لَّمْ یَحْکُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْکٰفِرُوْنَ جو لوگ اللہ کی نازل کردہ کتاب کے مطابق فیصلے نہیں کریں گے تو یہی کافر ہوں گے)

یعنی آپ نے مسروق کے قول کی تردید کی اور مزید فرمایا "سحت یہ ہے کہ کوئی شخص تمہیں سفارشی بنا کر امام یعنی حاکم کے پاس لے جائے تم اس کے پاس جا کر اس شخص کے متعلق گفتگو کرو پھر یہ شخص تمہیں تحفے کے طور پر کوئی چیز بھیج دے اور تم اسے قبول کر لو۔"

شعبہ نے منصور سے روایت کی ہے، انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے، انھوں نے مسروق سے

وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے فیصلوں میں ظلم کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کفر ہے۔ پھر میں نے سحت کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ سحت رشوت کو کہتے ہیں۔

رشوت کے بارے میں حضرت عمرؓ کی رائے

عبدالاعلیٰ بن حماد نے روایت کی ہے۔ انھیں ان کے والد نے ابان سے، انھوں نے ابن ابی عیاش سے، انھوں نے مسلم سے کہ مسروق نے کہا: میں نے امیرالمومنین حضرت عمرؓ سے دریافت کیا کہ آیا آپ رشوت لے کر فیصلے کرنے کو سحت میں داخل سمجھتے ہیں"؟ آپ نے جواب میں فرمایا: نہیں، رشوت لے کر فیصلے کرنا کفر ہے سحت یہ ہے کہ کوئی شخص سلطان یا حاکم وقت کی نظروں میں قدر و منزلت رکھتا ہو، کسی اور شخص کو اس حاکم سے کوئی کام آپڑا ہو، اب پہلا شخص حاکم سے اس دوسرے کا اس وقت تک کام نہ کرادے جب تک اسے کوئی ہدیہ یا تحفہ نہ دیا جائے۔

سحت حضرت علیؓ کی نظر میں

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ سحت کی صورتیں یہ ہیں۔ رشوت لے کر فیصلے کرنا، بدکاری کی اجرت، سانڈ کی جفتی سے حاصل ہونے والی اجرت، پچھنے لگانے والے کی کمائی، شراب اور مردار کی اجرت، کاہن کی اجرت اور مقدمے میں اجرت طلب کرنا؟ گویا آپ نے سحت کو ایسے معاوضوں کے لیے اسم قرار دیا جن کا لینا درست نہیں ہوتا۔

ابراہیم، حسن، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ سحت رشوت کا نام ہے۔ منصور نے حکم سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو وائل سے اور انھوں نے مسروق سے کہ قاضی اگر ہدیہ قبول کرتا ہے تو گویا وہ سحت کھاتا ہے، اور جب رشوت کھاتا ہے تو یہ رشوت اسے کفر تک پہنچا دیتی ہے۔

اعمش نے خیثمہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے، آپ نے فرمایا: سحت کے دو دروازے، دو طریقے ہیں جن کے ذریعے لوگ سحت کھاتے ہیں ایک رشوت اور دوسرا بدکار عورت کی اجرت"۔

حکمرانوں کو تحفے دینا رشوت کے زمرے میں آتے ہیں

اسماعیل بن زکریا نے اسماعیل بن مسلم سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ھدایا الامراء من السحت حکام کو تحفے دینا سحت میں داخل ہے)

حضور نے رشوت کے متعلقین پر لعنت فرمائی

ابوادریس خولانی نے حضرت ثوبانؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے، رشوت لینے والے اور ان دونوں کے درمیان واسطہ بننے والے پر لعنت بھیجی ہے۔
ابوسلمہ بن عبدالرحمن نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر لعنت بھیجی ہے۔
ابوعوانہ نے عمر بن ابی سلمہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لعن اللہ الراشی والمرتشی فی الحکم) فیصلوں کے سلسلے میں رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے پر اللہ کی لعنت ہو۔

رشوت قبول کرنا حرام ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت زیر بحث کی تفسیر کرنے والے تمام حضرات اس پر متفق ہیں کہ رشوت قبول کرنا حرام ہے۔ وہ اس پر بھی متفق الرائے ہیں کہ رشوت سحت میں داخل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہے۔ رشوت کی کئی صورتیں ہیں، رشوت لے کر فیصلے کرنا، رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے دونوں پر یہ حرام ہے۔

رشوت دلال بھی لعنتی ہے

یہی وہ رشوت ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لعن اللہ الراشی والمرتشی) رائش وہ شخص ہے جو ان دونوں کے درمیان واسطے کا کام دیتا ہے۔ اس رشوت کا مقصد یا تو یہ ہوتا ہے کہ حاکم اس کے حق میں فیصلہ کر دے یا اپنے فیصلے کے ذریعے اسے ایسی چیز دلا دے جس پر اس کا حق نہ ہو۔
اگر رشوت دے کر وہ اپنے حق میں فیصلہ کرانا چاہتا ہے تو حاکم یہ رشوت لے کر فسق کا مرتکب ہوتا ہے اس لیے کہ حاکم ایسے کام کی رشوت لیتا ہے جسے کرنا اس کا فرض منصبی ہوتا ہے اور رشوت دینے والا رشوت دے کر اس بنا پر مذمت کا سزاوار ہوتا ہے کہ اس نے اپنا فیصلہ ایسے شخص سے کرایا ہے جو فیصلے کرنے کا اہل نہیں رہا اور جس کا فیصلہ نافذ العمل نہیں ہوسکتا اس لیے کہ وہ رشوت

لے کر اہلیت کھو بیٹھا ہے اور اس منصب سے معزول ہو گیا ہے۔

جس طرح کوئی شخص کسی فرض مثلاً نماز، روزہ یا زکوٰۃ کی ادائیگی پر اجرت لیتا ہے۔ فیصلوں کے اندر رشوت لینے کی تحریم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ نیز یہ کہ اس قسم کی رشوت سحت میں داخل ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عظیم میں حرام قرار دیا ہے۔ اس کے اندر اس بات پر دلیل موجود ہے کہ ہر ایسا کام جو ایک ذریعے یا تقرب الٰہی کے طور پر سر انجام دیا جائے مثلاً حج کی ادائیگی، قرآن اور اسلام کی تعلیم وغیرہ، اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے۔

اگر ان امور پر بطور بدل اجرت لینا جائز ہوتا تو فیصلے صادر کرنے میں بھی رشوت ستانی جائز ہوتی جب اللہ تعالیٰ نے فیصلوں کے سلسلے میں رشوت ستانی حرام قرار دی اور امت بھی اس پر متفق الرائے ہو گئی تو اس سے ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت حاصل ہو گئی جو یہ کہتے ہیں کہ فرائض اور قرب یعنی امور خیر کی ادائیگی میں بدل کے طور پر معاوضہ اور اجرت جائز ہے۔

رشوت لے کر فیصلہ کرنے والا حاکم دُہرا مجرم ہے

اگر رشوت اس مقصد کے لیے دی گئی ہو کہ حاکم غلط فیصلہ کرے تو ایسی رشوت قبول کر کے حاکم دو وجوہ سے فسق کا مرتکب ہوگا۔ ایک تو رشوت لینے کی بنا پر اور دوسری ناحق فیصلہ کرنے کی بنا پر اسی طرح رشوت دینے والا بھی فسق کا مرتکب ہوگا۔ حضرت ابن مسعودؓ اور مسروق نے سحت کی تفسیر یہ کی ہے کہ سلطان یا حاکم کے پاس جا کر کسی کی سفارش کرنے پر ملنے والا تحفہ سحت ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ فیصلوں کے سلسلے میں رشوت لینا کفر ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے حضرات جن کے اقوال ہم نے پہلے نقل کیے ہیں سب کے نزدیک رشوت سحت میں داخل ہے۔

فیصلوں کے سلسلے میں رشوت دینے اور لینے کے علاوہ رشوت کی ایک صورت وہ ہے جس کا ذکر حضرت ابن مسعودؓ اور مسروق نے اس تحفے کے سلسلے میں کیا ہے جو کسی ایسے شخص کو پیش کیا جائے جو حاکم کے پاس جا کر اپنے اثر و رسوخ کے ذریعے تحفہ دینے والے کی مدد کرے۔

اس کی بھی ممانعت ہے اس لیے کہ اثر و رسوخ رکھنے والے اس انسان پر اس شخص سے ظلم و ستم کو دور کرنا فرض ہے۔ ارشاد باری ہے (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یزال اللہ فی

عون المرء ما دام المرءُ فی عون اخیہ اللہ تعالیٰ ایک شخص کی مدد کرتا رہتا ہے جب تک وہ شخص اپنے بھائی کی مدد کرتا رہے۔)

جانی مظلوم کے لیے نرمی کا پہلو

رشوت کی ایک صورت یہ ہے کہ کوئی شخص حاکم کو رشوت دے کر اس کے ظلم وستم سے اپنے آپ کو چھٹکارا دلا دے۔ اس قسم کی رشوت تو لینے والے پر حرام ہوتی ہے لیکن دینے والے کے لیے ممنوع نہیں ہوتی۔ جابر بن زید اور شعبی سے مروی ہے کہ جب انسان کو اپنی جان و مال پر ظلم کا خطرہ درپیش ہو تو ایسی صورت میں رشوت دے کر اپنی جان اور اپنے مال کا بچاؤ کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عطاء اور ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ہشام نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور رشوت لینے والے دونوں پر لعنت کی ہے۔ حسن بصری نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اس رشوت کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ حق کو باطل قرار دے یا باطل کو حق ثابت کر دے۔ لیکن اگر ایک شخص اپنے مال کے دفاع کی خاطر ایسا کرتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

یونس نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مال میں سے کچھ دے دلا کر اپنی عزت و آبرو کو محفوظ کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عثمان بن الاسود نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "اپنے مال کو اپنے دین کی ڈھال بنا لو اور اپنے دین کو اپنے مال کی ڈھال نہ بناؤ۔"

سفیان نے عمرو سے روایت کی ہے اور انھوں نے ابوالشعثاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ہم نے زیاد کی گورنری کے زمانے میں رشوت سے بڑھ کر کسی چیز کو زیادہ سود مند نہیں پایا۔" رشوت کی اس قسم کی سلف نے اجازت دی ہے۔ یہ رشوت اپنی جان و مال سے ظلم کو دور رکھنے کی خاطر ان لوگوں کو دی جاتی ہے جو رشوت دینے والے پر ظلم کرنا یا اسے بے آبرو کرنا چاہتے ہیں۔

روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر کے غنائم کی تقسیم کی اور لوگوں کو ان میں سے بڑے بڑے حصے دیئے تو آپ نے عباس بن مرداس سلمی کو کچھ کم حصہ دیا جس سے اس نے ناراض ہو کر اس کے متعلق شعر بھی کہے، آپ نے لوگوں سے فرمایا (اقطعوا عنا لسانہ ہماری طرف سے اس کی زبان بند کر دو) چنانچہ ان کے حصے میں اضافہ کر کے انھیں رضا مند کر لیا گیا۔

حاکموں اور قاضیوں کو تحفے تحائف بھیجنے کو امام محمد نے مکروہ سمجھا ہے خواہ تحفہ بھیجنے والا کسی

مقدمے میں فریق نہ بھی ہو یا حاکم سے اسے کوئی فیصلہ نہ بھی لینا ہو۔ امام محمد نے یہ مسلک ابو حمید الساعدی کی حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے جس میں ابن اللتبیہ کا واقعہ مذکور ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن اللتبیہ کو صدقات کی وصولی پر روانہ کیا تھا، جب وہ صدقات لے کر واپس آئے تو کہنے لگے "یہ حصہ تم لوگوں کا ہے اور یہ حصہ میرا ہے جو تحفے کے طور پر مجھے ملا ہے" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

"ان لوگوں کو کیا ہو گیا جنھیں ان کاموں کے لیے مقرر کرتے ہیں جن پر اللہ نے ہمیں مقرر کیا ہے۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ یہ حصہ تمھارا ہے اور یہ میرا جو مجھے تحفے کے طور پر ملا ہے، یہ شخص اپنے باپ کے گھر میں کیوں نہیں بیٹھ رہا اور پھر دیکھتا کہ اسے تحفے آتے ہیں یا نہیں!"

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے (ھدایا الامراء غلول) حاکموں کو تحفے تحائف دینا غلول یعنی خیانت ہے، نیز آپ نے فرمایا (ھدایا الامراء سحت) حکام کے تحفے تحائف سحت میں داخل ہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کا رشوت سے پرہیز

حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ہدیہ قبول کرنے کو ناپسند کیا تھا ان سے کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہدایا قبول کرتے تھے اور اس کے جواب میں اپنے پاس سے کچھ نہ کچھ عنایت بھی کرتے تھے۔ یہ سن کر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا "یہ اس زمانے میں تحفے اور ہدایا ہوتے تھے لیکن آج کل تو یہ سحت ہیں"۔

امام محمد نے قاضی کے لیے ہدیہ قبول کرنا مکروہ نہیں سمجھا ہے بشرطیکہ ہدیہ دینے والا ان لوگوں میں سے ہو جن کے ساتھ قضا کے عہدے پر متمکن ہونے سے قبل قاضی تحفوں کا تبادلہ کرتا تھا۔ گویا امام محمد نے قاضی کو دیے جانے والے اس تحفے کو مکروہ سمجھا ہے جو اسے قاضی ہونے کی نسبت سے دیا جائے اور اگر وہ قاضی نہ ہوتا تو اسے یہ تحفہ نہ ملتا۔

اس مفہوم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (ھلا جلس فی بیت ابیه وامه فنظر ایهدی له ام لا)۔ وہ اپنے ماں باپ کے گھر کیوں نہ بیٹھ رہا اور پھر دیکھتا کہ اسے تحفے آتے ہیں یا نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ اسے تحفہ اس لیے دیا گیا تھا کہ وہ عامل اور حاکم تھا اور اگر وہ اس عہدے پر نہ ہوتا تو اسے تحفے نہ ملتے نیز ایسا تحفہ اس کے لیے حلال نہیں۔

قضا کے عہدے پر مامور ہونے سے قبل قاضی جن لوگوں کے ساتھ تحفے تحائف کا تبادلہ کرتا

تھا اگر ان میں سے کسی کی طرف سے کوئی تحفہ بھیجا جائے تو اسے حسب سابق قبول کر لینا جائز ہوگا بشرطیکہ اسے اس کا علم بھی ہو کہ یہ تحفہ قاضی ہونے کی نسبت سے نہیں بھیجا گیا ہے۔

یہ بھی مروی ہے شاہِ روم کی بیٹی نے حضرت علیؓ کی بیٹی اور حضرت عمرؓ کی زوجہ اُمّ کلثومؓ کے لیے تحفہ بھیجا تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ تحفہ واپس کر دیا اور انھیں اسے قبول کرنے سے روک دیا۔

اہل کتاب کے درمیان فیصلے کرنا

قول باری ہے (فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ اگر تمھارے پاس (اپنے مقدمات) لے کر آئیں تو تمھیں اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہو تو ان کا فیصلہ کردو ورنہ انکار کردو) ظاہر آیت دو معنوں کا مقتضی ہے ایک تو یہ کہ انھیں ان کے احکام کے مطابق چھوڑ دیا جائے اور کوئی رکاوٹ نہ ڈالی جائے۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ لوگ اپنے مقدمات فیصلے کے لیے ہمارے پاس لے کر آئیں تو ہمیں اختیار ہے کہ چاہیں تو فیصلہ کردیں اور چاہیں تو انکار کردیں۔

اس حکم کے باقی رہنے کے سلسلے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ اگر یہ اپنے مقدمات ہمارے پاس لے کر آئیں تو حاکم کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو فیصلہ کردے اور چاہے تو انکار کردے اور انھیں ان کے دین کی طرف رجوع کرنے کے لیے کہے۔

دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ تخییر کا حکم منسوخ ہوچکا ہے اس لیے جب ان کے مقدمات پیش ہوں تو ان کا فیصلہ کردیا جائے۔ جو حضرات تخییر کے قائل ہیں ان میں حسن، شعبی اور ابراہیم نخعی (ایک روایت کے مطابق) شامل ہیں۔ حسن سے مروی ہے: "اہل کتاب کو ان کے حاکم پر چھوڑ دو اور تم لوگ ان کے درمیان دخل اندازی نہ کرو۔ البتہ اگر یہ اپنے مقدمات تمھارے پاس لے کر آئیں تو تم اپنی کتاب کے مطابق ان پر فیصلے نافذ کرو۔"

سفیان بن حسین نے حکم سے روایت کی ہے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کہ سورہ مائدہ کی دو آیتیں منسوخ ہوچکی ہیں۔ ایک تو آیت قلائد ہے اور دوسری آیت (فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار دیا گیا تھا کہ چاہیں تو ان کا فیصلہ کردیں اور چاہیں تو انکار کرکے انھیں ان کے حکام کی طرف لوٹا دیں یہاں تک کہ آیت (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ

اَھْوَاءَ ھُمْ اور یہ کہ تم ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق فیصلے کرو جو اللہ نے نازل کی ہے اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا کہ آپ ان کے درمیان ان احکامات کی روشنی میں فیصلے صادر کریں جو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نازل کیے ہیں۔ عثمان بن عطاء خراسانی نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ) کو قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) نے منسوخ کر دیا ہے)۔

سعید بن جبیر نے حکم سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قول باری (فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ) کو قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ سفیان نے سدی سے اور انھوں نے عکرمہ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے یہ بیان کیا ہے کہ قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) اس تخییر کا ناسخ ہے جو اس قول باری (فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ) میں مذکور ہے۔

یہ بات تو واضح ہے کہ نسخ کا یہ قول اپنی رائے کی بنیاد پر نہیں کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ آیات کے نزول کی تاریخوں کا علم رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کا تو ایک ہی طریقہ ہے اور وہ ہے توقیف یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس کی اطلاع تخییر کے اثبات کرنے والوں نے یہ نہیں کہا ہے کہ تخییر کی آیت اس قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) کے بعد نازل ہوئی اور تخییر کی آیت نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔

ان حضرات سے تو تخییر کے متعلق ان کے اقوال نقل ہوئے ہیں نسخ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے تخییر کا نسخ قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ) سے ثابت ہوا جس طرح تخییر کے نسخ کے متعلق ان لوگوں کی روایت ہے جنھوں نے اس تخییر کا ذکر کیا ہے۔

تخییر کے نسخ پر قول باری (وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ اور جو لوگ اس قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے جو اللہ نے نازل کیا ہے وہی کافر ہیں) نیز فرمایا (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ وہی ظالم ہیں) پھر فرمایا (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ، وہی فاسق ہیں) یعنی ان اہل کتاب میں سے وہ لوگ جنھوں نے روگردانی کی تھی اور اس جھگڑے کے اندر اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کیا تھا جس میں یہ لوگ ملوث ہو کر آپس میں الجھ پڑے

تھے۔ ہمیں سلف میں سے کسی کے متعلق علم نہیں ہے جس نے یہ کہا ہو کہ آیات (وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُوْنَ) (فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ) اور (فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ) میں کوئی آیت منسوخ ہو گئی ہے۔

البتہ منصور نے حکم سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے ان آیات کو ماقبل کی آیت (فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) نے منسوخ کر دیا ہے جبکہ سفیان بن حسین نے حکم سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ قول باری (فَإِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) اس قول باری (وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ) سے منسوخ ہو چکا ہے۔

یہاں یہ احتمال ہے کہ قول باری (فَإِنْ جَاءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ کرنے اور جزیہ کی ادائیگی کے ذریعے احکام اسلام کے تحت ان کے آنے سے قبل کے زمانہ کا ہو۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے ان سے جزیہ لینے کا حکم صادر فرما دیا اور ان پر احکام اسلام کا نفاذ ہو گیا تو پھر ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم دے دیا گیا۔

اس صورت میں دونوں آیتوں کا حکم ثابت رہے گا۔ نسخ کی کوئی بات نہیں ہو گی یعنی ان اہل کتاب کے متعلق تخییر کا حکم جاری رہے گا جن کا ہمارے ساتھ معاہدہ ہے لیکن ان کے ساتھ نہ عقد ذمہ ہے اور نہ ہی ان پر احکام اسلام کا اجراء ہے۔ ان کا معاملہ اہل حرب کی طرح ہو گا جن کے ساتھ ہماری صلح ہو گئی ہو۔

دوسری طرف جن اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ ہو چکا ہو اور ان پر احکام اسلام کا اجراء بھی ہو گیا ہو ان کے متعلق اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم جاری رہے گا۔ حضرت ابن عباسؓ سے جو روایت ہے وہ اسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔

محمد بن اسحٰق نے داؤد بن الحصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ سورۂ مائدہ کی آیت (فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ) بنو قریظہ اور بنو نضیر کے درمیان دیت کے تنازعہ کے سلسلے میں نازل ہوئی تھی۔

بنو نضیر کو شرف حاصل تھا جس کی بنا پر وہ پوری دیت دیتے اور بنو قریظہ نصف دیت ادا کرتے، پھر اس معاملے میں دونوں قبیلوں کے درمیان تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا اور یہ لوگ اپنا مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فیصلے کے لیے لے کر آئے۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ آیت نازل کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بارے

میں انھیں حق کی راہ پر لگا دیا اور دیت کے معاملے میں انھیں یکساں کر دیا۔ یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ بنو قریظہ اور بنو نضیر کے ساتھ کوئی عقد ذمہ نہیں تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا تھا اور بنو قریظہ کو قتل کی سزا دی تھی۔

اگر ان کے ساتھ عقد ذمہ ہوتا تو آپ نہ انھیں کبھی جلا وطن کرتے اور نہ ہی قتل کا حکم دیتے، ان کے ساتھ صرف معاہدہ اور جنگ نہ کرنے کی صلح تھی جسے انھوں نے جنگ خندق کے موقعہ پر خود ہی توڑ دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ تخییر کی آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔

اب یہ ممکن ہے کہ تخییر کا یہ حکم ان اہل حرب کے حق میں باقی ہو جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو چکا ہو اور دوسری آیت کا حکم یعنی اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلے کرنا ذمیوں کے متعلق ثابت ہو۔ اس طرح دونوں آیتیں اپنی اپنی جگہ باقی رہ جائیں اور نسخ کی کوئی بات پیدا نہ ہو۔

اگر سلف سے دوسری آیت کے ذریعے تخییر کے نسخ کی روایت نہ ہوتی تو دو آیتوں کی یہ بڑی عمدہ توجیہ و تفسیر ہوتی۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے۔ نیز زہری، مجاہد اور حسن بصری کا قول ہے کہ اس آیت کا نزول رجم کے بارے میں ہوا تھا۔ جب یہ لوگ اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فیصلہ کرانے آئے تھے۔ یہ لوگ بھی اہل ذمہ نہیں تھے یہ تو صرف اس لیے فیصلہ کرانے آئے تھے کہ ان کے خیال میں شاید رجم کا حکم ٹل جائے گا اور سزا میں کچھ نرمی ہو جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود چل کر ان کی دینی درس گاہ تک گئے اور انھیں خود ان کی کتاب میں رجم کی آیت سے آگاہ کیا پھر انھیں یہ بھی بتایا کہ وہ جھوٹے ہیں اور اللہ کی کتاب میں تحریف کے مرتکب ہوئے ہیں۔ اس کے بعد آپ نے یہودی مرد اور یہودی عورت کو سنگسار کر دیا اور زبان مبارک سے یہ فرمایا: "اے اللہ! میں پہلا انسان ہوں جس نے اس سنت کو زندہ کر دیا جسے انھوں نے مٹا دیا تھا۔"

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اہل ذمہ کو خرید و فروخت، میراث اور دوسرے تمام عقود اور لین دین میں احکام اسلام پر چلایا جائے گا جس طرح مسلمانوں کو چلایا جاتا ہے۔ صرف خمر و خنزیر کی خرید و فروخت اس سے مستثنیٰ ہوگی۔

اس کی خرید و فروخت ان کے درمیان آپس میں جائز رہے گی۔ اس لیے کہ انھیں اس پر برقرار رکھا گیا ہے کہ خمر و خنزیر ان کے لیے مال میں شمار کیے جائیں۔ اگر ان کی خرید و فروخت اور ان پر ان کا تصرف اور ان سے انتفاع درست نہ سمجھا جائے تو پھر یہ چیزیں مالیت کی فہرست سے خارج ہو جائیں گی اور ان چیزوں کو ضائع کرنے والے پر ان کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔

ہمیں فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی ذمی کی شراب ضائع کر دی تو اسے اس کی قیمت تاوان کے طور پر ادا کرنی ہوگی۔ ایک روایت ہے کہ مسلمان عشر کے اندر ان ذمیوں سے شراب لیا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے اس علاقے کے لوگوں کو تحریری طور پر حکم بھیجا کہ "عشر میں حاصل شدہ شراب کی فروخت خود ان ذمیوں کے ذمے لگاؤ اور حاصل شدہ قیمت سے عشر وصول کرو۔"

اس لیے کہ خمر و خنزیر ان لوگوں کے لیے مال میں داخل ہیں اور ان چیزوں میں ان کا تصرف یعنی خرید و فروخت وغیرہ جائز ہے، ان کے سوا باقی معاملات میں انھیں ہمارے احکام یعنی احکام اسلام پر چلنا ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ)

حضورؐ نے مسلمانوں کو یہود کی طرح سود خوری سے منع کر دیا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے نجران کے عیسائیوں کو لکھا کہ "یا تو تم لوگ سود خوری سے باز آ جاؤ یا پھر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلانِ جنگ قبول کرو۔" اس حکم کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سود کی ممانعت میں ان لوگوں کو مسلمانوں کی برابر قرار دیا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ، ان کی سود خوری کی وجہ سے حالانکہ انھیں اس سے روک دیا گیا تھا، اور لوگوں کا مال ناجائز طریقوں سے کھانے کی وجہ سے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ان لوگوں کو سود خوری اور ناجائز طریقوں سے لوگوں کا مال کھانے سے روکا گیا تھا۔

جس طرح یہ ارشاد باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ۔ اے ایمان لانے والو! آپس میں ناجائز طریقوں سے ایک دوسرے کے مال نہ کھاؤ الا یہ کہ باہمی رضامندی سے آپس میں تجارت کی

صورت میں لین دین ہو)

اللہ تعالیٰ نے سود کی ممانعت اور فاسد اور ممنوع عقود کی تحریم میں انھیں اور مسلمانوں کو یکساں قرار دیا۔ نیز ارشاد ہوا (سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ) ہم نے اوپر جن امور کا تذکرہ کیا ہے وہ ہمارے اصحاب کا مسلک ہے۔ یعنی لین دین اور تجارت کے عقود نیز حدود کے اندر ذمی اور مسلمان سب ایک جیسے ہیں البتہ انھیں رجم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ ان میں (اسلام نہ ہونے کی وجہ سے) احصان کی صفت نہیں پائی جاتی۔

امام مالک کا قول ہے کہ جب یہ لوگ اپنے مقدمات مسلمانوں کی عدالت میں لے کر آئیں تو حاکم اور قاضی کو اختیار ہوگا کہ ان کا فیصلہ اسلامی احکام کے مطابق کر دے یا انھیں انکار کر دے۔ عقود اور میراث کے اندر بھی امام مالک کا یہی قول ہے۔

اہل کتاب کے اصولِ نکاح کو نہ چھیڑا جائے

ان لوگوں کی آپس کی شادی بیاہ کے متعلق ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ انھیں ان کے احکام پر برقرار رکھا گیا ہے اس لیے اس میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں کی جائے گی البتہ اگر وہ ہمارے احکام پر چلنا چاہیں تو یہ ان کی مرضی ہوگی۔

اگر میاں بیوی دونوں ہمارے احکام کے مطابق نکاح کرنے پر رضامند ہو جائیں تو ان کا یہ نکاح ہمارے احکام کے مطابق ہوگا۔ اگر ایک بھی رضامند نہ ہو تو ان پر اس سلسلے میں کوئی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔

اگر دونوں رضامند ہو جائیں تو انھیں احکام اسلام کے مطابق چلایا جائے گا البتہ گواہوں کے بغیر نکاح اور عدت کے اندر نکاح کے مسئلے اس سے خارج ہوں گے۔ اگر اس قسم کا کوئی نکاح منعقد ہو چکا ہو تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جائے گی۔ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو پھر بھی علیحدگی نہیں کی جائے گی۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر میاں بیوی میں ایک بھی رضامند ہو گیا تو پھر دونوں کو احکام اسلام پر چلایا جائے گا خواہ دوسرا انکار ہی کیوں نہ کرتا رہے۔ البتہ بغیر گواہوں کے نکاح کا مسئلہ اس سے خارج ہوگا۔

امام ابویوسف کا قول ہے کہ ان لوگوں کو احکام اسلام پر چلایا جائے گا خواہ یہ چلنے سے انکار کیوں نہ کرتے رہیں۔ صرف گواہوں کے بغیر نکاح کا مسئلہ اس سے خارج رہے گا اگر وہ اس قسم کے

نکاح پر رضامند ہو جائیں تو ہم بھی اسے جائز قرار دیں گے۔

امام ابو حنیفہ انھیں ان کی آپس کی مناکحت پر برقرار رکھنے کے سلسلے میں اس روایت کی طرف گئے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ قبول کر لیا تھا جبکہ آپ کے علم میں یہ بات تھی کہ یہ لوگ محرم عورتوں سے نکاح جائز سمجھتے ہیں اس علم کے باوجود آپ نے ایسے میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا حکم صادر نہیں فرمایا۔

اسی طرح یہود ونصاریٰ کے اندر بھی بہت سے نکاح محرم عورتوں کے ساتھ ہوتے تھے لیکن آپ نے جب ان سے عقد ذمہ کیا تو ایسے جوڑوں کے درمیان علیحدگی کا حکم نہیں دیا۔ ان میں اہل نجران اور وادی القریٰ کے اہل کتاب اور تمام دوسرے یہود ونصاریٰ تھے جو اس عقد ذمہ میں شامل تھے اور جزیہ دینے پر رضامند ہو گئے تھے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ انھیں ان کے باہمی مناکحات پر اسی طرح برقرار رکھا گیا تھا جس طرح انھیں ان کے فاسد مذاہب اور باطل نیز گمراہ کن عقائد پر رہنے دیا گیا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ چلا کہ نجران کے اہل کتاب سودی لین دین کو حلال سمجھتے ہیں تو آپ نے فوراً انھیں تحریری حکم نامہ بھیجا اور ان سے کہہ دیا کہ یا تو یہ لین دین بند کر دیں یا پھر اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ قبول کریں۔

اس طرح جب آپ کو ان کے سودی لین دین کا علم ہوا تو آپ نے انھیں اس پر برقرار رہنے نہیں دیا۔ نیز ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے عراق کے دیہی علاقے فتح کیے تو وہاں بسنے والے لوگوں کو جو مجوس تھے، ان کے دین اور شادی بیاہ کے طریقوں پر برقرار رکھا۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں کہ آپ نے ان نکاحوں میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا حکم دیا تھا جو محرم عورتوں سے کیے گئے تھے جبکہ حضرت عمرؓ کو اس بات کا علم تھا کہ مجوسی اس قسم کی شادیاں درست سمجھتے ہیں۔

آپ کے بعد پوری امت کا یہی طریق کار رہا کہ اس معاملہ میں انھیں چھیڑا نہ جائے اور نہ ہی ان پر انگشت نمائی کی جائے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کی صحت پر درج بالا صورت حال کے اندر دلیل موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت سعدؓ بن ابی وقاص کو بھی لکھا تھا کہ ان میں سے جن لوگوں نے اپنی محرم عورتوں سے نکاح کر رکھا ہے ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے اور انھیں آئندہ اس قسم کی شادیاں کرنے سے روک دیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ثابت ہوتی تو یہ تواتر کے ساتھ نقل ہوتی جس طرح جزیہ لینے، خراج مقرر کرنے اور ان کے ساتھ دوسرے تمام امور میں حضرت عمرؓ کا طریق کار تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہے۔ اس لیے جب یہ بات تواتر کے ساتھ نقل نہیں ہوئی تو ہمیں اس سے یہ علم ہو گیا کہ اس کا ثبوت ہی نہیں ہے۔

حضرت سعدؓ کی طرف حضرت عمرؓ کے مراسلے میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ ان لوگوں کے بارے میں ہو جو ہمارے احکام پر چلنے پر رضامند ہو گئے ہوں۔ اگر اہل کتاب ہمارے احکام پر عمل کرنے پر رضامند ہو جائیں تو ایسے لوگوں کے متعلق ہمارا قول بھی یہی ہے۔

نیز ہم نے واضح کر دیا ہے کہ قول باری (وَاَنِ احۡکُمۡ بَیۡنَہُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰہُ) اس تخییر کے لیے ناسخ ہے جس کا ذکر قول باری (فَاِنۡ جَآءُوۡکَ فَاحۡکُمۡ بَیۡنَہُمۡ اَوۡ اَعۡرِضۡ عَنۡہُمۡ) میں ہوا ہے۔ اس سے صرف تخییر کا نسخ ثابت ہوا ہے لیکن ہمارے پاس ان کے آنے کی شرط تو اس کے نسخ پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔ اس لیے شرط کے حکم کو باقی رہنا چاہیے اور تخییر کے حکم کو منسوخ ہونا چاہیے۔

اس بنا پر دوسری آیت کے ساتھ اس عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہو گی۔ فان جاءوك فاحكم بينهم بما انزل الله (اگر یہ لوگ تمھارے پاس آئیں تو ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کر دو)

امام ابوحنیفہ کا یہ قول کہ اگر یہ لوگ رضامند ہو جائیں تو انھیں احکام اسلام پر چلایا جائے گا۔ مگر گواہوں کے بغیر نکاح اور عدت میں نکاح کا مسئلہ اس سے خارج رہے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہے کہ ہمارے احکام پر چلنے کی رضامندی کے اظہار سے پہلے ہمیں ان کے احکام پر اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

جب یہ لوگ اس بات پر رضامند ہو جائیں اور پھر ان کا کوئی جھگڑا ہماری عدالتوں میں پیش ہو تو اس صورت میں یہ ضروری ہو گا کہ ہم انھیں آئندہ کے لیے احکام اسلام پر چلنے کا پابند بنائیں گے اور یہ بات تو واضح ہے کہ عدت مستقبل میں نکاح کے بقا کے لیے مانع نہیں ہوتی صرف ابتدائے نکاح کے لیے مانع ہوتی ہے۔ اس لیے کہ کوئی عورت جو کسی مرد کی بیوی ہو اگر شبہ کی بنا پر اس کے ساتھ ہمبستری کر لی جائے اور اس کی وجہ سے اسے عدت گزارنی پڑ جائے تو یہ واجب ہونے والی عدت حکم نکاح کے بقا کے لیے مانع نہیں ہو گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عدت صرف عقد کی ابتدا کو مانع ہوتی ہے عقد کے بقا کو مانع نہیں

ہوتی۔ اسی بنا پر مذکورہ بالا اہل ذمہ میاں بیوی کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عدت اللہ کا حق ہے اور اہل ذمہ احکام شریعت میں حقوق اللہ کے سلسلے میں جوابدہ نہیں ہوتے۔ جب ان کے ہاں کوئی عدت واجب ہی نہیں ہوتی تو پھر کسی ذمی عورت پر عدت ہی نہیں ہوگی اس لیے اس کا دوسرا نکاح درست ہوگا۔

یہی صورت محرم عورتوں سے نکاح کی ہے اس لیے کہ اس نکاح کے بطلان کے سلسلے میں ابتدائے نکاح اور بقائے نکاح کے لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ گواہوں کے بغیر نکاح کا جہاں تک تعلق ہے تو نکاح کی صحت کے لیے جس چیز کی شرط ہے وہ یہ کہ عقد کے وقت گواہ موجود ہوں۔ اس میں عقد کی بقا کے لیے گواہوں کو ساتھ رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ عقد نکاح کے بعد اگر گواہ مرتد ہو جائیں یا مر جائیں تو عقد نکاح پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

جب گواہوں کی ضرورت صرف ابتدائے نکاح کے لیے ہوتی ہے، بقائے نکاح کے لیے نہیں ہوتی تو پھر مستقبل میں بقائے نکاح کے لیے گواہوں کی عدم موجودگی کا مانع بن جانا درست نہیں ہوگا۔ ایک اور جہت سے دیکھیے، گواہوں کے بغیر نکاح کی صحت فقہاء کے درمیان ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔

کچھ فقہاء ایسے نکاح کے جواز کے قائل ہیں اس کے جواز کے بارے میں اجتہاد کی گنجائش موجود ہے۔ اگر مسلمانوں میں ایسا عقد نکاح ہو جائے تو جب تک تنازعہ اٹھ کھڑا نہ ہو اس وقت تک اس پر اعتراض کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے جب عالتِ کفر میں ایسا نکاح کر لیا گیا ہو تو اسے فسخ کر دینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ایسا نکاح وقوع پذیر ہونے کے وقت درست اور جائز تھا۔ اگر مسلمانوں کے درمیان ایسے نکاح کو حاکم نافذ کر دے تو وہ جائز ہو جاتا ہے اور اس کے بعد اسے فسخ کرنا جائز نہیں ہوتا۔

امام ابوحنیفہ نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ہمارے احکام کی پابندی پر رضامند ہو جائیں تو انھیں احکام اسلام پر چلایا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان کے آنے کی شرط لگائی ہے اس لیے میاں بیوی میں سے ایک کے آنے پر دوسرے پر حکم لگانا جائز نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب ان میں سے ایک ہمارے احکام کو قبول کرنے پر رضامند ہو جائے تو اس پر احکام اسلام کا لزوم ہو جائے گا اس صورت میں اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے اسلام

قبول کر لیا اس لیے اس کے ساتھ دوسرے کو بھی احکام اسلام پر چلایا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ ہمارے احکام پر ایک کی رضامندی سے اس پر یہ احکام بطور ایجاب لازم نہیں ہوتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس پر حکم اسلام چلانے سے پہلے یہ اپنی رضا سے رجوع کرے تو اس پر حکم اسلام لازم نہیں ہوگا اور اسلام لانے کے ۲ بعد ہی ہمارے احکام پر اس کی رضامندی کا امکان پیدا ہوگا۔

نیز جب ان پر اعتراض صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب وہ ہمارے احکام پر چلنے کے لیے اپنی رضامندی کا اظہار کر دیں۔ اب ان میں سے جو شخص ہمارے احکام پر چلنے کے لیے اپنی رضامندی کا اظہار نہیں کرے گا اسے اپنے احکام پر باقی رہنے دیا جائے گا اور کسی اور کی رضامندی کی بنا پر اس کی ذات پر احکام اسلام لازم کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں امام محمد نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ میاں بیوی میں سے ایک کی رضامندی سے دوسرے پر احکام اسلام کا لزوم ہو جائے گا جس طرح اگر ایک مسلمان ہو جائے تو دوسرے پر اسلام لانا لازم ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسف نے اس مسئلے میں ظاہر قول باری (وَاَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآءَهُمْ) سے استدلال کر کے اپنا مسلک اختیار کیا ہے۔

قول باری ہے (وَكَيْفَ يُحَكِّمُوْنَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرٰىةُ فِيْهَا حُكْمُ اللّٰهِ۔ اور یہ تمھیں کیسے حکم بناتے ہیں جبکہ ان کے پاس تورات موجود ہے جس میں اللہ کا حکم لکھا ہوا ہے) یعنی ـــ واللہ اعلم ـــ ان امور میں جن کے فیصلے کے لیے یہ تمھیں حکم بناتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ انھوں نے زناکاری میں ملوث ہونے والے مرد اور عورت کے متعلق فیصلے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم بنایا تھا۔ ایک قول ہے کہ بنو نضیر اور بنو قریظہ کے مابین دیت کے جھگڑے میں انھوں نے آپ کو فیصل بنایا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ انھوں نے آپ کو اس بنا پر فیصل نہیں بنایا تھا کہ آپ کی نبوت کی تصدیق کرتے تھے بلکہ ان کے پیش نظر سزا میں نرمی کا حصول تھا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَمَا اُولٰٓئِكَ بِالْمُؤْمِنِيْنَ۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ ایمان ہی نہیں رکھتے) یعنی یہ لوگ آپ کے فیصلے کے بارے میں ایمان ہی نہیں رکھتے کہ یہ فیصلہ اللہ کی طرف سے ہے۔

جبکہ انھیں آپ کی نبوت کا بھی انکار ہے اور تورات میں موجود حکم الٰہی کے اعتقاد سے بھی یہ روگرداں ہیں۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ جب انھوں نے اللہ کے فیصلے کو چھوڑ کر کسی اور فیصلے کی تلاش کی اور اللہ کے فیصلے پر راضی نہیں ہوئے تو درحقیقت انھوں نے اس بنا پر ایسا کیا کہ یہ کافر ہیں، ایمان

والے نہیں ہیں۔

قول باری (وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللهِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس معاملے میں ان کا آپس میں تنازعہ ہوا تھا اس کے متعلق تورات کا حکم منسوخ نہیں ہوا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد یہ حکم ہمارے لیے شریعت کے درجے میں ہوگیا اور منسوخ نہیں ہوا، اس لیے کہ اگر یہ منسوخ ہوچکا ہوتا تو نسخ کے بعد اس پر حکم اللہ کا اطلاق نہ ہوتا جس طرح یہ اطلاق نہیں ہوسکتا کہ شراب کی حلت یا ہفتے کے دن کی تحریم اللہ کا حکم ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے ہم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی لائی ہوئی شریعتیں ہمارے لیے بھی لازم ہیں جب تک ان کا نسخ نہ ہوجائے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد بھی ان پر حکم اللہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ قول باری (فِيهَا حُكْمُ اللهِ) کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد رجم کے متعلق اللہ کا حکم ہے۔ اس لیے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حد زنا کے متعلق اپنا جھگڑا طے کرانے آئے تھے۔

قتادہ کا قول ہے اس میں قصاص کا حکم ہے اس لیے کہ قصاص کے متعلق ان کے درمیان تنازعہ پیدا ہوگیا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ لوگ رجم اور قصاص دونوں کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اپنا جھگڑا طے کرانے آئے تھے تو بھی درست ہوگا۔

قول باری ہے (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا) ہم نے تورات نازل کی جس میں ہدایت اور روشنی تھی۔ سارے نبی جو مسلم تھے اسی کے مطابق ان یہودی بن جانے والوں کے معاملات کا فیصلہ کرتے تھے۔

حسن، قتادہ اور عکرمہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس لیے درست ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں بدکاری کے مرتکب ایک جوڑے پر رجم کا حکم نافذ کردیا تو آپ نے اس موقعہ پر یہ کلمات ادا فرمائے۔ "اے میرے اللہ! میں پہلا شخص ہوں جس نے اس سنت کو زندہ کیا جسے انھوں نے مٹا دیا تھا۔" یہ بات تورات کے احکام میں شامل تھی، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیتوں کی یکسانیت کا فیصلہ صادر فرمایا اور یہ بات بھی تورات کے احکام میں داخل تھی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے ان پر تورات کا فیصلہ نافذ کیا تھا، نئی شریعت لانے والے کسی نبی کا فیصلہ نافذ نہیں کیا تھا۔

قول باری ہے (وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَآءَ اور وہ اس پر گواہ تھے) حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے پر گواہ تھے کہ یہ فیصلہ تورات کے اندر موجود ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے علاوہ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ وہ لوگ اس فیصلے پر گواہ تھے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ پس (اے گروہ یہود!) تم لوگوں سے نہ ڈرو بلکہ مجھ سے ڈرو) سدی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے "جو کچھ میں نے نازل کیا ہے لوگوں سے ڈر کر تم اسے چھپانے کا اقدام نہ کرو"۔ ایک قول ہے "جو کچھ میں نے نازل کیا ہے لوگوں سے ڈر کر تم اس کے سوا کوئی فیصلہ نہ کرو"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حارث بن ابی اسامہ نے، انھیں ابوعبید قاسم بن سلام نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے حمید سے، انھوں نے حسن سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا عہد لیا ہے، جو یہ ہیں۔ وہ اپنی خواہشات کی پیروی نہ کریں، اللہ سے ڈریں لوگوں سے نہ ڈریں اور اللہ کی آیات کو تھوڑی قیمت پر بیچ نہ ڈالیں۔

پھر یہ آیت پڑھی (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ۔ اے داؤد! ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ (نائب) بنایا ہے۔ اس لیے لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو اور خواہشات کی پیروی نہ کرو) تا آخر آیت۔

پھر یہ آیت (إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا) تا قول باری (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) تلاوت کی۔

آیت زیر بحث کئی معانی کو متضمن ہے۔ یہ بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود پر تورات کے حکم کے مطابق فیصلہ جاری کیا تھا، نیز تورات کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بھی باقی تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اس کے نسخ کی موجب نہیں بنی تھی۔ اس پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ یہ حکم نافذ العمل تھا اور آپ کی لائی ہوئی شریعت کی بنا پر منسوخ نہیں ہوا تھا۔

آیت سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے، لوگوں سے ڈر کر اس سے روگردانی نہ کی جائے اور نہ ہی پہلو بچایا جائے۔ نیز یہ کہ فیصلوں کے

سلسلے میں رشوت ستانی حرام ہے۔ یہ بات اس قول باری (وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا) سے معلوم ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ۔ اور جو شخص اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کرے) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایسا شخص وہ ہے جو اللہ کے فیصلے اور حکم کا انکار کرتا ہے۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت صرف یہود کے بارے میں ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، حسن اور ابراہیم کا قول ہے کہ یہ آیت سب کے لیے عام ہے یعنی ان لوگوں کے متعلق ہے جو اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلے نہیں کرتے۔ اور کسی اور قانون کے مطابق فیصلے کرتے ہیں لیکن کہتے یہ ہیں کہ یہ اللہ کا فیصلہ ہے۔ جو شخص ایسا کرتا ہے وہ کافر ہے۔ جن حضرات نے آیت کو یہود کے ساتھ خاص کر دیا ہے انھوں نے لفظ مَنْ کو شرط کے معنی میں نہیں لیا ہے بلکہ "اَلَّذِیْ" کے معنوں میں لیا ہے یعنی "الذی لم یحکم بما انزل اللہ" اور اس سے مراد متعین لوگ اور گروہ تھے۔

حضرت براء بن عازبؓ نے یہود کے ایک جوڑے کے رجم کیے جانے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیات نازل فرمائیں (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ اے رسول! وہ لوگ جو کفر میں بہت تیزی دکھاتے ہیں تمھیں غمگین نہ کریں) تا قول باری (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) حضرت براءؓ نے فرمایا کہ یہود کے ساتھ خاص ہیں۔

اور قول باری (فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) نیز (فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) تمام کافروں کے بارے میں ہے۔ حسن کا قول ہے کہ آیت (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) کا نزول یہود کے بارے میں ہوا ہے لیکن اس کا حکم ہم پر بھی واجب ہے۔

ابو مجلز نے کہا ہے کہ یہ آیت یہودیوں کے بارے میں نازل ہوئی۔ ابو جعفر کا قول ہے کہ آیت کا نزول یہودیوں کے بارے میں ہوا پھر ہمارے لیے بھی اس کا حکم جاری ہو گیا۔ سفیان نے حبیب بن ابی ثابت سے اور انھوں نے ابو البختری سے روایت کی ہے کہ حضرت حذیفہؓ سے پوچھا گیا کہ اس آیت کا نزول بنی اسرائیل کے بارے میں ہوا ہے؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا اور فرمایا "بنی اسرائیل تمھارے بھائی ہیں بشرطیکہ میٹھا میٹھا تمھارے لیے ہو جائے اور کڑوا کڑوا ان کے لیے۔

سنو! تم بھی ان کے راستے پر قدم بقدم چلو گے اور ان کے ساتھ تمھاری اس طرح یکسانیت ہو گی جس طرح جوتے کے تسمے یکساں انداز میں کٹے ہوتے ہیں۔"

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ آیت بنی اسرائیل کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور اللہ نے سے تمہارے لیے بھی پسند کرلیا ہے۔

پہلی آیت کفر والی مسلمانوں کے لیے ہے جو احکام الٰہی کے مطابق فیصلے نہیں کرتے

سفیان ثوری نے زکریا سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ پہلی آیت (وَمَنْ لَّمْ یَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ) مسلمانوں کے لیے ہے۔ دوسری آیت (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ) یہود کے لیے اور تیسری آیت (فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ) نصاریٰ کے لیے ہے۔

طاؤس کا قول ہے کہ آیت میں مذکور کفر ایسا کفر نہیں ہے جو ملت سے خارج کر دینے والا ہے۔ طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا، قول باری (وَمَنْ لَّمْ یَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ) سے لوگ جو کفر مراد لے رہے ہیں وہ اصل کفر نہیں ہے۔

ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا۔ ان آیات میں جس کفر، ظلم اور فسق کا ذکر ہوا ہے وہ اصل کفر، اصل ظلم اور اصل فسق سے کم تر ہے۔ علی بن حسین کا قول ہے "یہ شرک والا کفر نہیں ہے، نہ ہی شرک والا ظلم اور نہ ہی شرک والا فسق"۔

یہ کفر و شرک و جحود والا ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَمَنْ لَّمْ یَحْكُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْكٰفِرُوْنَ) میں مراد یا تو شرک و جحود والا کفر ہے یا کفران نعمت مراد ہے جس کے ساتھ جحود یعنی انکار نہ پایا جائے۔ اگر اللہ کے فیصلے اور حکم کا انکار مراد ہے یا اللہ کے فیصلے سے ہٹ کر فیصلہ کرنا اور ساتھ یہ کہنا مراد ہے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تو یہ ایسا کفر ہے جو ملت سے خارج کر دیتا ہے اور اس حرکت کا مرتکب اگر پہلے مسلمان ہوگا تو مرتد ہو جائے گا۔

ان حضرات کے نزدیک آیت کے معنی یہی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ بنی اسرائیل کے لیے نازل ہوئی تھی پھر ہمارے اوپر بھی اس کا نفاذ ہو گیا، وہ اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ ہم میں سے جو شخص اللہ کے فیصلے کا انکار کرے یا اللہ کے فیصلے سے ہٹ کر فیصلہ کرے اور ساتھ یہ بھی کہہ دے کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے وہ اسی طرح کافر ہو جائے گا جس طرح بنی اسرائیل اس قسم کی حرکت کا ارتکاب کر کے کافر ہو گئے

تھے اگر اس سے کفرانِ نعمت مراد ہے تو یہ کبھی نعمت پر شکر نہ کرنے کی بنا پر ہوتا ہے بشرطیکہ اس کے ساتھ انکار نہ پایا جائے، کفرانِ نعمت کا مرتکب ملت سے خارج نہیں ہوتا۔

پہلے معنی زیادہ واضح ہیں اس لیے کہ آیت میں کفر کے اسم کا ان لوگوں پر اطلاق ہوا ہے جو اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے۔ خوارج نے اس آیت سے ان لوگوں کی تکفیر کا مفہوم اخذ کیا ہے جو اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہیں کرتے اگرچہ انھیں اس کا انکار نہ بھی ہو۔ خوارج نے اس آیت کی بنا پر ہر اس شخص پر کفر کا فتویٰ لگایا جس نے گناہ کبیرہ یا صغیرہ کا ارتکاب کر کے خدا کی نافرمانی کی ہو۔ یہ لوگ انبیاء کرام کی چھوٹی موٹی لغزشوں پر ان کی تکفیر سے بھی باز نہ رہے جس کے نتیجے میں یہ خود کفر اور گمراہی کے گڑھے میں جا گرے۔

قول باری ہے (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ، تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ دیا تھا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک) تا آخر آیت۔

یہاں یہ بتایا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے تورات میں یہودیوں پر جان اور آیت میں مذکورہ اعضا کا قصاص لکھ دیا تھا۔ امام ابو یوسف نے ظاہر آیت سے جان کے سلسلے میں عورت اور مرد کے درمیان قصاص کے ایجاب پر استدلال کیا ہے۔

اس لیے کہ ارشاد باری ہے (اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ) یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسف کا مسلک یہ تھا کہ ہم سے پہلے انبیاء علیہم السلام کی شریعتوں کا حکم جاری اور نافذ رہے گا یہاں تک کہ اس کی تنسیخ کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک یا نص قرآنی کے ذریعے وارد ہو جائے۔

آیت کے تسلسل میں قول باری (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ) اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت یہ حکم ثابت اور جاری تھا۔ اس پر دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس حکم کا منزل من اللہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اور زمانے کے لحاظ سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا اس لیے کہ نسخ وارد ہونے تک یہ ہر زمانے میں ثابت رہے گا۔

دوسری وجہ یہ کہ آیت زیر بحث کے نزول کے وقت ان پر ظلم اور فسق کی علامت اس لیے چسپاں ہو گئی کہ یہ لوگ اس وقت اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرنے کا اصول چھوڑ

بیٹھے تھے وہ اس طرح کہ یا توان کی طرف سے اس قانون کا سرے سے انکار ہو گیا تھا اور یا اللہ تعالیٰ نے اس قانون کے تحت ان پر جو طریق کار واجب کر دیا تھا اس سے یہ ہٹ گئے تھے۔ یہ چیز تمام قسم کی جانوں کے قصاص کی متقضی ہے جب تک اس کے نسخ یا تخصیص کی دلالت قائم نہ ہو جائے۔

قول باری (وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ) کا مفہوم ہمارے اصحاب نے یہ لیا ہے کہ آنکھ میں اس طرح ضرب لگے کہ اس کی روشنی جاتی رہے یعنی مضروب بینائی سے محروم ہو جائے۔ ان کے نزدیک آیت کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ آنکھ نکال لی جائے۔

پھر ہمارے اصحاب کے نزدیک آنکھ نکال لینے کے جرم کا کوئی قصاص نہیں ہے اس لیے کہ اس جیسی صورت میں قصاص لینا متعذر ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہے کہ قصاص کے اندر آنکھ کس حد تک نکال لی جائے۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص کسی شخص کی ران یا بازو سے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر علیحدہ کر دے یا اس کی ران کا کوئی حصہ جدا کر دے تو اس صورت میں اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک قصاص اس صورت میں لیا جائے گا جب آنکھ کی روشنی ضائع ہو چکی ہو اور آنکھ کی پُتلی اپنی جگہ قائم ہو۔ قصاص کی صورت یہ ہوگی کہ ایک آنکھ میں پٹی باندھ دی جائے گی پھر آئینہ گرم کر کے اس آنکھ کے سامنے کر دیا جائے گا جس میں قصاص واجب ہے۔ گرم شیشہ اس آنکھ کو دکھایا جائے گا یہاں تک کہ اس کی روشنی ختم ہو جائے۔

قول باری (وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ) کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ناک جڑ سے کاٹ دی گئی ہو تو اس میں قصاص نہیں ہے اس لیے کہ یہ ہڈی ہوتی ہے جس میں پوری طرح قصاص لینا ممکن نہیں ہوتا۔ جس طرح کوئی شخص کسی کا نصف بازو کاٹ دے یا جس طرح کوئی ٹانگ آدھی ران سے کاٹ دے تو ایسی صورتوں میں قصاص کے سقوط میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ ان صورتوں میں مثل متعذر ہوتا ہے اس لیے کہ قصاص اخذ المثل (برابر کا بدلہ لینے) کا نام ہے۔ اگر قصاص میں اخذ المثل کا مفہوم نہیں پایا جائے گا تو وہ قصاص نہیں کہلائے گا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ناک کے سلسلے میں قصاص صرف اسی وقت واجب ہوتا ہے جب مارن یعنی ناک کا نرم حصہ قطع ہو جائے اور ناک کے بانسے (قصبۃ الانف) سے اتر جائے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر پوری ناک کاٹ دی گئی ہو تو اس میں قصاص ہوگا۔ اسی طرح عضو تناسل اور زبان کا مسئلہ ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر ناک، عضو تناسل یا زبان پوری کاٹ دی گئی ہو تو اس میں قصاص نہیں ہوگا

قول باری ہے (وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ اور کان کے بدلے کان) یہ قول باری قصاص کے وجوب کا مقتضی ہے اگر کان پورا کاٹ دیا گیا ہو کیونکہ قصاص کے طور پر پورا کان کاٹ دینا ممکن ہے۔ اگر کان کا بعض حصہ کاٹ دیا گیا ہو تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس میں قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم کر کے اتنا ہی حصہ کاٹا جا سکتا ہو۔

قول باری (وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ اور دانت کے بدلے دانت) ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں لیا جاتا۔ اگر دانت اکھاڑ دیا گیا ہو یا اس کا ایک حصہ توڑ دیا گیا ہو تو اس میں قصاص ہوگا اس لیے کہ اس میں قصاص لینا ممکن ہوتا ہے۔ اگر پورا دانت اکھاڑ دیا گیا ہو تو قصاص میں پورا دانت اکھاڑ دیا جائے گا۔

جس طرح ہاتھ قصاص میں مفصل یعنی گٹے سے کاٹ دیا جاتا ہے۔ اگر دانت کا ایک حصہ توڑ دیا گیا ہو تو قصاص میں ریتی سے اتنا حصہ رگڑ دیا جائے گا اور اس طرح پورا قصاص لینا ممکن ہو جائے گا باقی ماندہ تمام ہڈیوں میں پورا قصاص لینا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں قصاص کی حد کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔

مذکورہ بالا اعضاء کے قصاص میں اللہ تعالیٰ نے نصاً جو حکم بیان کیا ہے وہ اس کا مقتضی ہے کہ ان اعضاء میں سے قصاص کے سلسلے میں بڑے چھوٹے عضو میں کوئی فرق نہیں ہوگا یعنی مثلاً چھوٹے کان کے قصاص میں بڑا کان کاٹ دیا جائے گا اور بڑے کان کے قصاص میں چھوٹا کان کاٹ دیا جائے گا۔

اسی طرح مذکورہ بالا دوسرے اعضاء کا بھی مسئلہ ہے بشرطیکہ جس عضو میں قصاص کیا جا رہا ہے وہ اس عضو کے بالمقابل ہو جسے نقصان پہنچایا گیا ہے کوئی اور عضو نہ ہو۔

قول باری ہے (وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ) یعنی ان تمام زخموں میں قصاص کا ایجاب ہے جن میں برابر کا بدلہ ممکن ہو۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جن زخموں میں برابر کا بدلہ لینا ممکن نہ ہو ان میں قصاص کی نفی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ) برابر کا بدلہ لینے کا مقتضی ہے۔ اس لیے اگر برابر کا بدلہ نہیں ہوگا تو وہ قصاص نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں بہت سی چیزوں کے قصاص کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ مثلاً جان لینے سے کم درجے کے جرم میں مردوں اور عورتوں کے درمیان قصاص۔ اس پر ہم نے سورۂ بقرہ میں روشنی ڈالی ہے۔ اسی طرح آزاد اور غلاموں کے درمیان قصاص کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔

قصاص کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے کا ذکر

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے دائیں عضو کے بدلے میں بایاں عضو نہیں کاٹا جائے گا یعنی دائیں آنکھ اور دائیں آنکھ اور دائیں بازو کا قصاص بائیں آنکھ اور بائیں بازو سے نہیں لیا جائے گا۔ اسی طرح دانت کا قصاص مجرم کے اسی جیسے دانت سے لیا جائے گا۔

قاضی ابن شبرمہ کا قول ہے کہ بائیں آنکھ کے قصاص میں دائیں آنکھ اور دائیں آنکھ کے قصاص میں بائیں آنکھ پھوڑ دی جائے گی۔ دو بازوؤں کا بھی یہی مسئلہ ہے۔ داڑھ کے دانت کا قصاص سامنے کے اوپر نیچے کے دو دانتوں اور سامنے کے اوپر نیچے کے دانتوں کا قصاص داڑھ کے دانت سے لیا جائے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے اگر کسی کے ہاتھ کی ایک انگلی کاٹ دی گئی ہو اور مجرم کے اس ہاتھ میں اس جیسی انگلی نہ ہو تو قصاص میں اس کی ساتھ والی انگلی کاٹ دی جائے گی۔ ایک کف دست کی انگلی کے قصاص میں دوسری ہتھیلی کی انگلی نہیں کاٹی جائے گی۔ اسی طرح اگر مجرم کا اس جیسا دانت نہ ہو جسے اس نے نقصان پہنچایا ہے تو اس کے ساتھ والے دانت سے قصاص لیا جائے گا خواہ وہ داڑھ کے دانت کیوں نہ ہوں۔

اگر مجرم نے بائیں آنکھ کو نقصان پہنچایا ہو اور اس کی اپنی بائیں آنکھ موجود نہ ہو تو اس کی جگہ اس کی دائیں آنکھ سے قصاص لیا جائے گا لیکن دائیں بازو کے قصاص میں بایاں بازو اور بائیں بازو کے قصاص میں دایاں بازو قطع نہیں کیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مجرم نے جس عضو کو نقصان پہنچایا ہے اگر اس کا اپنا وہ عضو موجود ہو تو اس صورت میں قصاص لینے والا اس عضو کے سوا

مجرم کے کسی اور عضو سے قصاص نہیں لے سکتا، اور نہ ہی اس عضو کو چھوڑ کر اس کے بالمقابل واقع کسی اور عضو کو قصاص کا نشانہ بنا سکتا ہے خواہ مجرم اور مجرم کی زد میں آنے والا شخص (مجنی علیہ) اس امر پر رضامند کیوں نہ ہو جائیں۔

فقہاء کا یہ متفق علیہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ) تا آخر آیت میں مجرم کے اس عضو سے قصاص لینا مراد ہے جو مجنی علیہ کے عضو کے بالمقابل ہو۔ اگر بات اس طرح ہے تو پھر اس عضو کے سوا کسی اور عضو سے قصاص لینا جائز نہیں ہوگا خواہ یہ عضو موجود ہو یا معدوم۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب ہاتھ کے قصاص کا حکم پیر تک پہنچا دینا اور ہاتھ کا قصاص پیر سے لینا جائز نہیں ہے تو اس عدم جواز کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ مجرم کا ہاتھ موجود ہے یا موجود نہیں۔ ہر صورت میں قصاص کے حکم کو پیر تک پہنچانا ممتنع ہوگا۔ نیز قصاص برابری کا بدلہ لینے کا نام ہے اور یہ اعضاء یعنی ہاتھ اور پیر وغیرہ ایک دوسرے کے مماثل نہیں ہیں اس لیے قصاص میں ان کا اسقاط کرنا جائز نہیں ہوگا۔

فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا البتہ تندرست ہاتھ کے قصاص میں مفلوج ہاتھ کاٹ دیا جائے گا وہ اس لیے کہ قول باری ہے (وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ)۔

اس کے تحت اگر مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ کاٹ دیا جائے گا تو قصاص کی مقدار بڑھ جائے گی لیکن اگر تندرست ہاتھ کے قصاص میں مفلوج ہاتھ کاٹ دیا جائے گا تو قصاص کی مقدار کم رہے گی اور یہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ قصاص لینے والا اپنے حق سے کم پر رضامند ہوگیا ہے۔

ہڈی کے قصاص میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔ لیث بن سعد اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ ان دونوں حضرات نے اس حکم سے دانت کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ جسم کی تمام ہڈیوں میں قصاص کا حکم جاری ہوگا۔

جن ہڈیوں کو قصاص میں نہیں توڑا جا سکتا

البتہ وہ ہڈیاں اس حکم سے مستثنیٰ ہوں گی جو مجوف یعنی اندر سے کھوکھلی ہوں گی مثلاً ران کی ہڈی اور اس جیسی اور ہڈیاں۔ ان جیسی ہڈیوں میں قصاص کا حکم جاری نہیں ہوگا۔ کھوپڑی کی ہڈی کے زخم میں

قصاص نہیں لیا جائے گا اسی طرح اس ہڈی کا بھی قصاص نہیں لیا جائے گا جو زخم لگنے کی وجہ سے ٹوٹ کر اپنی جگہ چھوڑ جائے۔

دونوں بازوؤں، دونوں پنڈلیوں، دونوں قدم، دونوں ٹخنوں اور انگلیوں کو توڑنے کی صورت میں ان کا قصاص لیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ دماغ کی جھلی کے زخم میں قصاص نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سر کی ہڈی میں قصاص کی نفی پر سب کا اتفاق ہے تو پھر تمام ہڈیوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ) اور قصاص یعنی برابر کا بدلہ ہڈیوں میں ممکن نہیں ہے۔ حماد بن سلمہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے کہ ابن الزبیرؓ نے دماغ کی جھلی کے زخم کا قصاص لیا تو ان کے فعل کو ناپسند کیا گیا اور اس کی تردید کی گئی۔ یہ تو واضح ہے کہ تردید کرنے والے حضرات صحابہ کرام تھے۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے کسی کے کان میں اس طرح ضرب لگائی ہو کہ کان خشک ہو گیا ہو یعنی اس کی قوت سامعہ جاتی رہی ہو تو اس کے قصاص میں مجرم کے کان کو ضرب لگا کر بے کار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نوعیت کے جرم میں جرم کی مقدار کا اندازہ نہیں لگایا جا سکتا۔ جسم کی ہڈیوں کی بھی یہی کیفیت ہے۔ دانت کے سلسلے میں قصاص کے وجوب پر ہم گزشتہ سطور میں وضاحت کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهٗ۔ پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے) حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حسن، قتادہ، ابراہیم نخعی (ایک روایت کے مطابق) اور شعبی (ایک روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ مقتول کا ولی اور زخمی انسان جب اپنا قصاص معاف کر دیں گے تو یہ ان کے لیے کفارہ بن جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابراہیم نخعی (ایک روایت کے مطابق) اور شعبی (ایک روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ یہ مجرم کے لیے کفارہ بن جائے گا۔ ان حضرات نے قصاص معاف کر دینے کو بمنزلہ اس امر کے قرار دیا کہ گویا قصاص لینے والے نے اپنا حق وصول کر لیا اور مجرم نے گویا کوئی جرم نہیں کیا۔

تاہم یہ بات اس پر محمول ہو گی کہ مجرم نے اپنے جرم سے توبہ کر لی ہے اس لیے کہ مجرم کو اپنے جرم پر اصرار رہے گا تو اس بنا پر اللہ کے ہاں اس کی سزا بحالہ باقی رہے گی کہ اس نے ایک ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جس کی اللہ کی طرف سے ممانعت تھی۔

پہلا قول درست ہے اس لیے کہ قول باری (فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ) اس سے ماقبل کے قول (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ) کی طرف راجع ہے۔ اس لیے کفارہ اس کا ہوگا جس نے قصاص کا صدقہ کر دیا ہے اور پھر مفہوم یہ ہوگا کہ قصاص کا صدقہ کر دینا قصاص کے حق دار کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گا۔

قول باری ہے (وَلْيَحْكُمْ اَهْلُ الْاِنْجِيْلِ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فِيْهِ۔ ہمارا حکم تھا کہ اہل انجیل اس قانون کے مطابق فیصلہ کریں جو اللہ نے ان پر نازل کیا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول باری میں یہ دلالت موجود ہے کہ انبیاء سابقین کی شریعتوں میں سے جو باتیں منسوخ نہیں ہوئیں وہ بایں معنی ثابت ہیں کہ اب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کا حصہ بن گئی ہیں۔

اس لیے قول باری ہے (وَلْيَحْكُمْ اَهْلُ الْاِنْجِيْلِ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ فِيْهِ) اور یہ بات واضح ہے کہ اہل انجیل کو انجیل میں نازل کردہ احکام کی پیروی کے حکم سے صرف یہ مراد ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کریں اس لیے کہ انجیل میں نازل کردہ احکام اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کا جز بن چکے ہیں۔

اس لیے کہ اگر یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتے ہوئے اور آپ کی اتباع کیے بغیر انجیل پر عمل پیرا ہو بھی جاتے تو بھی کافر قرار دیے جاتے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ انھیں اُس شریعت کے احکام پر عمل پیرا ہونے کا بایں معنی پابند بنایا گیا ہے کہ وہ شریعت اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی جز بن چکی ہے۔

قول باری ہے (وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ۔ پھر اے محمدؐ! ہم نے تمھاری طرف یہ کتاب بھیجی جو حق لے کر آئی ہے اور الکتاب میں سے جو کچھ اس کے آگے موجود ہے اس کی تصدیق کرنے والی اور اس کی محافظ و نگہبان ہے)

حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ مہیمن کے معنی امین کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ یہ گواہ کے معنی میں ہے۔ ایک اور قول کے مطابق محافظ اور نگہبان کے معنوں میں ہے۔ نیز یہ قول بھی ہے کہ اس کے معنی موتمن کے ہیں یعنی جس پر بھروسہ کیا جائے۔ اس کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ یہ کتاب سابقہ کتب آسمانی کی باتیں ہم تک نقل کرنے میں پوری طرح امین ہے۔

یعنی ان کتابوں میں اللہ نے جو کچھ نازل کیا تھا یہ کتاب بلاکم و کاست اور بلاکسی تحریف و تبدیل نیز بلاکسی حک و اضافہ کے وہ باتیں ہم تک نقل کرتی ہے۔ اس لیے کہ جو کسی چیز کا امین ہوتا ہے اس کے متعلق اس کے قول کی تصدیق کی جاتی ہے۔

شاہد یعنی گواہ کا بھی یہی مفہوم ہے۔ اس میں اس امر کی دلیل موجود ہے کہ جس شخص کو کسی چیز کا امین بنایا گیا ہو شلاً اس کے پاس کوئی چیز ودیعت رکھی گئی ہو یا اسے عاریت کے طور پر دی گئی ہو یا مضاربت وغیرہ کی کوئی صورت ہو تو اس کے بارے میں اس کا قول قابل قبول نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان باتوں کی تصدیق کے وجوب کی خبر دی جو قرآن نے کتب سابقہ سے نقل کی ہیں تو اس بنا پر قرآن کو ان کتابوں کے امین کے نام سے موسوم کیا گیا۔

سورۂ بقرہ میں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کہ جس شخص کو کسی چیز کا امین بنایا گیا ہو اس کے بارے میں اس کا قول قابل قبول ہوگا۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ اَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللّٰهَ رَبَّهُ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے اور اللہ اپنے رب سے ڈرے)

نیز فرمایا (وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) جب اللہ تعالیٰ نے اسے امین قرار دیا تو اسے کمی بیشی نہ کرنے کی تلقین فرمائی۔ لفظ مہیمن کے مدلول کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ کتاب یعنی قرآن مجید ہے۔

اس طرح آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید کتب سابقہ کا مہیمن یعنی محافظ و نگہبان اور ان کے منزل من اللہ ہونے پر گواہ ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ہے۔

قول باری ہے (فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ۔ اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ کرو) یہ آیت تخییر کے نسخ پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَاءَهُمْ۔ اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو) یہ آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر اہل کتاب سے حلف اٹھوانے کی ضرورت پیش آئے تو اس مقصد کے لیے انھیں ان کی عبادت گاہوں یعنی گرجوں وغیرہ میں لے جا کر یہ کام کیا جائے۔

بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح اس غلط جگہ کی تعظیم کا پہلو پیدا ہوگا جو ان کی خواہشات کے عین مطابق ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ نے ان کی خواہشات کی پیروی سے روک دیا ہے۔ اسی طرح آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ انھیں ان کے دین کی طرف لوٹا دیا

جائے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح ان کی خواہشات کی پیروی کا پہلو پیدا ہوگا۔ نیز ان کے من گھڑت احکام کو ایک گونہ حیثیت مل جائے گی۔

ایک اور وجہ یہ ہے کہ اگر انھیں ان کے اہل دین کی طرف لوٹا دیا جائے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ ان کے متعلق اس قانون کے مطابق فیصلہ کریں جو صریحاً اللہ کے انکار پر مبنی ہے اس لیے کہ جس شرعی قانون کے مطابق وہ فیصلہ کریں گے وہ اگرچہ تورات اور انجیل کے مطابق کیوں نہ ہو، پھر بھی اس سے اللہ کا انکار لازم آئے گا اس لیے کہ یہ لوگ اس قانون کو ترک کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کے من جانب اللہ پابند ہیں۔

قول باری ہے (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور راہِ عمل مقرر کی) شرعہ اور شریعت دونوں ہم معنی الفاظ ہیں جن کے معنی پانی اور گھاٹ کی طرف جانے والے راستے کے ہیں جس پر زندگی کا انحصار ہے۔ اسی مناسبت سے ان امور کو شرعہ اور شریعت کا نام دیا گیا جن کے ذریعے سمعی جہت سے اللہ کی عبادت کی جاتی ہے۔ اس لیے کہ یہ امور اپنے عاملین کو ابدی نعمتوں والی حیاتِ سرمدی تک پہنچنے کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

قول باری (مِنْهَاجًا) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد سنت اور راستہ ہے۔ اگر راستہ واضح ہو تو کہا جاتا ہے "طریق نَهج"۔ مجاہد کا قول ہے کہ قول باری (شِرْعَةً) سے قرآن مراد ہے اس لیے کہ یہ دنیا کے تمام انسانوں کے لیے کتاب ہدایت ہے۔

قتادہ اور دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ اس سے مراد تورات اور انجیل کی شریعتیں ہیں نیز شریعت سے قرآن بھی مراد ہے۔ اس سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو ہم پر ما قبل کی شریعتوں کے لزوم کی نفی کرتے ہیں خواہ ان کا نسخ ثابت نہ بھی ہوا ہو۔ اس لیے کہ آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہر نبی کے ساتھ ایک شریعت اور منہاج بھیجا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ان لوگوں کے قول پر کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جو شریعت تھی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک منسوخ نہیں ہوئی تو اس کے بعد اب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت بن گئی جبکہ آپ کی بعثت سے پہلے یہ کسی اور نبی یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کی شریعت تھی۔

اس لیے شریعتوں کے احکام کے اختلاف پر اس آیت میں کوئی دلالت نہیں ہے۔ نیز کوئی شخص

اس بات کے جواز میں اختلاف نہیں کرے گا کہ اللہ اور اس کے رسول کی اس طریقے اور شریعت کے تحت پیروی کی جائے جس میں گزشتہ انبیاء کی شریعتوں کے ساتھ مطابقت پائی جاتی ہو اس لیے قول باری (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا)اس بات کی نفی نہیں کرتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی بہت سے امور میں انبیائے سابقین کی لائی ہوئی شریعتوں کے ساتھ مطابقت پیدا ہو جائے۔

جب بات اس طرح ہے تو زیر بحث قول باری سے وہ امور مراد ہوں گے جو انبیائے سابقین کی لائی ہوئی شریعتوں کے جز تھے لیکن اب منسوخ ہو چکے ہیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان امور میں ان شریعتوں کے پیروکار نہیں رہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ تم میں سے ہر امت کے لیے ایک شریعت ہے جو دوسری امت کی شریعت سے مختلف ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تم سب کو ایک ہی امت بنا دیتا) حسن کا قول ہے "تم سب کو حق پر قائم کر دیتا" یعنی تمام لوگوں کو حق بات کہنے پر مجبور کر دینا مشیت ایزدی کے عین مطابق تھا لیکن اگر ایسا ہو جاتا تو پھر لوگ ثواب کے مستحق نہ ہوتے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَلَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا۔ اگر ہم چاہتے تو ہر نفس کو اس کی ہدایت عطا کر دیتے) دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے "اگر اللہ چاہتا تو تمام انسانوں کو انبیاء کی دعوت کے ذریعے ایک ہی شریعت پر اکٹھا کر دیتا"۔

قول باری (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ پس نیکیوں میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرو) اس کا مفہوم یہ ہے کہ ہمیں ان نیکیوں کی طرف ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کا حکم دیا گیا ہے جو اللہ کی بندگی کے طور پر ہمارے لیے مقرر کی گئی ہیں تاکہ موت کی وجہ سے یہ نیکیاں ہم سے رہ نہ جائیں۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ واجبات یعنی فرائض کی تقدیم انہیں مؤخر کرنے سے افضل ہے مثلاً رمضان کے روزوں کی ادائیگی، حج اور زکوٰۃ کی ادائیگی اور اسی طرح دوسرے تمام فرائض کی ادائیگی اس لیے کہ ان تمام امور کا شمار خیرات یعنی نیکیوں میں ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ نماز کی اول وقت میں ادائیگی اسے تاخیر کر کے ادا کرنے سے افضل ہے اس لیے کہ یہ اول وقت میں ادا کی جانے والی نیکیوں میں شامل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نماز اول وقت میں ادا کی جانے والی نیکیوں میں سے نہیں ہے آیت وجوب کی مقتضی ہے اس لیے اس کا اطلاق ان صورتوں پر ہوگا جو واجب

اور لازم ہو چکی ہوں۔

اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا نہ رکھنے سے افضل ہے اس لیے کہ روزہ رکھنا خیرات یعنی نیکیوں میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے نیکیوں کی طرف سبقت کرنے کا حکم دیا ہے۔

قول باری (وَاَنِ احْکُمْ بَیْنَھُمْ بِمَا اَنْزَلَ اللّٰہُ۔ اور یہ کہ تم اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق ان کے درمیان فیصلہ کرو) اس مقام پر تکرار کے طور پر نہیں وارد ہوا ہے۔ اس میں ماقبل آیت کا تکرار نہیں ہے اس لیے کہ یہ آیت اور ماقبل کی آیت دونوں کا نزول دو مختلف پس منظر میں ہوا ہے۔

پہلی آیت کا نزول رجم کے سلسلے میں ہوا ہے اور دوسری آیت کا نزول دیتوں میں یکسانیت کے سلسلے میں ہوا ہے جب بنو نضیر اور بنو قریظہ اس بارے میں اپنے تنازعہ کا فیصلہ کرانے کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے۔

قول باری ہے (وَاحْذَرْھُمْ اَنْ یَّفْتِنُوْکَ عَنْ بَعْضِ مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ اِلَیْکَ۔ ہوشیار رہو کہ یہ لوگ تم کو فتنہ میں ڈال کر اس ہدایت سے ذرہ برابر بھی منحرف نہ کرنے پائیں جو خدا نے تمہاری طرف نازل کی ہے)

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فتنہ میں ڈال کر اللہ کے نازل کردہ قانون سے ہٹا کر ان احکام کی طرف لے جانا چاہتے تھے جو ان کی خواہشات کے عین مطابق تھے۔ فتنہ میں ڈالنے کی صورت یہ تھی کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسلام میں داخل ہونے کی اپنی رغبت کا اظہار کرتے اور اس طریقے سے آپ سے من مانے فیصلے کرانے کی کوشش کرتے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مراد تورات کے احکام کے متعلق کذب بیانی ہے جبکہ ان احکام کا تعلق تورات کے ساتھ سرے سے نہیں تھا۔ اس طرح کذب بیانی کر کے وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو راہ ہدایت سے ہٹانے کی کوشش کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ حقیقت واضح کر دی۔

قول باری ہے (فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ اَنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّصِیْبَھُمْ بِبَعْضِ ذُنُوْبِھِمْ پھر اگر یہ اس سے منہ موڑیں تو جان لو کہ اللہ نے ان کے بعض گناہوں کی پاداش میں ان کو مبتلائے مصیبت

کرنے کا ارادہ کر ہی لیا ہے۔

یہاں بعض کا ذکر کر کے جمیع یعنی سارا مراد لیا گیا ہے جس طرح عموم کا لفظ ذکر کر کے اس سے خصوص مراد لیا جاتا ہے یا جس طرح فرمایا (یَآاَیُّھَا النَّبِیُّ اے نبی!) اور اس سے تمام اہل اسلام مراد لیے گئے اس کی دلیل ہے کہ آیت کا اگلا لفظ (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دو)

اس سے مراد انہیں یہ بتانا ہے کہ اپنے بعض گناہوں کی بنا پر وہ جس سزا کے مستحق ہو گئے ہیں وہ بڑی سخت ہو گی اور ان کی ہلاکت کا باعث بنے گی۔ اور ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ان کی سرکشی اور نافرمانی کی بنا پر فوری طور پر انہیں بعض عذاب میں مبتلا کر دیا جائے گا۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ سزا ہے جو بنی نضیر کی جلا وطنی اور بنو قریظہ کے قتل کی صورت میں انہیں دی گئی۔

قول باری ہے (اَفَحُکْمَ الْجَاھِلِیَّۃِ یَبْغُوْنَ۔ تو پھر کیا جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں) اس کی دو طرح تفسیر کی گئی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس میں یہود کو خطاب ہے اس لیے کہ ان کا طریق کار یہ تھا کہ جب کمزوروں پر کوئی فیصلہ واجب ہوتا تو اسے نافذ کر دیتے اور جب امیروں پر کسی فیصلے کا اطلاق ہوتا تو اسے نافذ کرنے سے پہلو تہی کر لیتے۔

آیت میں ان سے یہ کہا گیا کہ تم اہل کتاب ہونے کے باوجود بت پرستوں کا فیصلہ چاہتے ہو۔ ایک قول ہے کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جو اللہ کے فیصلے سے نکل کر جاہلیت کے فیصلے کا خواہشمند ہوتا ہے اور یہ بات اس کے ان اقدامات پر مشتمل ہو گی جو وہ جہالت اور بے علمی کے طور پر اٹھاتا ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰہِ حُکْمًا لِّقَوْمٍ یُّوْقِنُوْنَ حالانکہ جو لوگ اللہ پر یقین رکھتے ہیں ان کے نزدیک اللہ سے بہتر فیصلہ کرنے والا کوئی نہیں ہے) آیت میں یہ بتایا گیا کہ اللہ کے فیصلے حق و انصاف پر مبنی ہوتے ہیں اور ان میں جانبداری نہیں ہوتی۔

یہ بھی کہنا درست ہے کہ ایک فیصلہ بہ نسبت دوسرے فیصلے کے افضل اور احسن ہوتا ہے جس طرح کسی کو منصوص طریقے سے دو فیصلوں کے درمیان اختیار دے دیا جائے اور یہ معلوم ہو کہ ان میں سے ایک فیصلہ دوسرے سے افضل ہے تو جو افضل ہو گا وہ احسن ہو گا۔

اسی طرح ایک مجتہد کبھی ایسا حکم لگاتا ہے جس کی بہ نسبت دوسرا حکم اولیٰ ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یا تو مجتہد میں کوتاہ نظری ہوتی ہے یا وہ ایسے شخص کی تقلید کر لیتا ہے جس سے خود اس حکم میں کوتاہی سرزد ہو چکی ہو۔

یہود ونصاریٰ سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْیَھُوْدَ وَالنَّصٰرٰی اَوْلِیَآءَ بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ۔ اے ایمان والو! یہودیوں اور عیسائیوں کو اپنا رفیق نہ بناؤ، یہ آپس ہی میں ایک دوسرے کے رفیق ہیں)

عکرمہ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول ابولبابہ بن عبدالمنذر کے بارے میں ہوا ہے، یہ بنو قریظہ کے پاس پہنچ گئے اور ان سے خیر خواہی کا اظہار کرتے ہوئے گلے پر ہاتھ رکھ کر انھیں اشارے سے اطلاع دے دی کہ ان کے متعلق ذبح یعنی قتل کا فیصلہ ہو چکا ہے۔

سدی کا قول ہے کہ جب جنگ احد کے بعد کافروں کے عارضی غلبے کی بنا پر کچھ لوگوں پر خوف طاری ہو گیا اور وہ مشرکین سے ڈر گئے یہاں تک کہ ایک شخص کے منہ سے یہ نکلا "میں یہودیوں کے ساتھ موالات یعنی دوستی کا معاہدہ کر لوں گا" ایک اور کی زبان سے یہ نکلا۔ میں عیسائیوں کے ساتھ دوستی گانٹھ لوں گا" تو اس موقعہ پر مسلمانوں کی تنبیہ کی خاطر اس آیت کا نزول ہوا۔

عطیہ بن سعد کا قول ہے کہ آیت کا نزول حضرت عبادہ بن الصامت اور رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی بن سلول کے بارے میں ہوا۔ حضرت عبادہ تو یہودیوں کی موالات سے دست بردار ہو گئے لیکن عبداللہ بن ابی اس پر ڈٹا رہا اور کہتا تھا "مجھے زمانے کی گردشوں کا خطرہ ہے۔"

ولی مددگار کو کہتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ اپنے رفیق کے ساتھ اس کی مدد کے ذریعے رابطہ رکھتا ہے۔ نابالغ کے سرپرست کو بھی ولی کہتے ہیں اس لیے کہ وہ اس نابالغ کی طرف سے احتیاط اور ہوشمندی کے ساتھ تمام تصرفات کرنے کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ عورت کے ولی اس کے عصبات ہوتے ہیں اس لیے کہ یہی رشتہ دار اس کے نکاح کے انتظام و انصرام کے نگران اور ذمہ دار ہوتے ہیں۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ کافر کسی طرح بھی مسلمان کا ولی نہیں بن سکتا نہ تو تصرفات کے لحاظ سے اور نہ ہی مدد اور نصرت کے لحاظ سے بلکہ آیت کافروں سے برأت اور دست برداری نیز ان کے لیے عداوت رکھنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ ولایت عداوت کی ضد ہوتی ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہودیوں اور عیسائیوں کے کفر کی بنا پر ان سے دوستی نہ کرنے یعنی دشمنی رکھنے کا حکم دیا تو دوسرے کفار بھی انہی کی طرح ہوں گے۔ نیز آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ

کفر ایک ہی ملت ہے اس لیے کہ قول باری ہے (بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ)۔

نیز اس امر پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک یہودی کو ان حالتوں میں ایک نصرانی پر ولایت کا استحقاق ہوتا ہے جن میں اس کی ولایت اور سرپرستی میں کسی یہودی کے ہونے کی صورت میں اسے یہ حق حاصل ہو جاتا. مثلاً یہ کہ وہ نصرانی نابالغ یا دیوانہ ہو۔ نکاح کے سلسلے میں یہودی اور نصرانی کے درمیان ولایت کا حکم بھی اسی طرح ہے۔

چونکہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ لوگ آپس ہی میں ایک دوسرے کے رفیق اور ولی ہیں اس لیے ان کے درمیان توارث کے ایجاب پر دلالت ہو رہی ہے۔

علاوہ ازیں ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ کفر ایک ہی ملت ہے خواہ ان کے مذاہب اور راستے ایک دوسرے سے مختلف کیوں نہ ہوں۔ ان کی آپس میں شادی بیاہ کے جواز پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک عیسائی مرد ایک یہودی عورت سے اور ایک یہودی مرد ایک عیسائی عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔

ہماری یہ بات ان احکام سے تعلق رکھتی ہے جو ان کے درمیان جاری اور نافذ ہوتے ہیں. لیکن ان کے اور مسلمانوں کے درمیان اس بات کا جہاں تک تعلق ہے تو شادی بیاہ اور ذبیحہ کی حلت کے جواز کے لحاظ سے کتابی اور غیر کتابی کے حکم میں فرق ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ اور اگر تم میں سے کوئی ان کو اپنا رفیق بناتا ہے تو اس کا شمار بھی پھر انہی میں سے ہے) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے ہاتھ کے ذبح کیے ہوئے جانوروں کے گوشت کی حلت اور ان کی عورتوں سے نکاح کے جواز کے لحاظ سے بنی تغلب کے نصاریٰ کا حکم وہی ہے جو بنی اسرائیل کے نصاریٰ کا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور حسن سے یہی مروی ہے۔ قول باری (مِنْكُمْ) سے مشرکین عرب مراد لینا درست ہے اس لیے کہ اگر اس سے مسلمان مراد لیے جاتے تو وہ کفار سے دوستی کی بنا پر مرتد ہو جاتے جبکہ یہودیت اور نصرانیت کی طرف ارتداد اختیار کرنے والا شخص ان کے کسی بھی حکم کے لحاظ سے ان میں سے نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے تھے کہ ایسے شخص کا ذبیحہ نہیں کھایا جاتا اور اگر عورت ہو تو اس کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ نہ وہ ان کا وارث ہوتا ہے اور نہ ہی وہ لوگ اس کے وارث ہوتے ہیں. اس شخص کے اور ان لوگوں کے مابین ولایت کے حقوق میں سے کوئی بھی حق ثابت نہیں ہوتا۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ قول باری (وَمَنْ یَتَوَلَّھُمْ مِنْکُمْ فَاِنَّہٗ مِنْھُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک مسلمان ایک مرتد کا وارث نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ مرتد ان لوگوں میں سے ہے جو یہود و نصاریٰ سے دوستی گانٹھتے ہیں۔ یہ بات واضح ہے کہ ایک مسلمان کسی یہودی یا نصرانی کا وارث نہیں ہوتا اسی طرح وہ مرتد کا بھی وارث نہیں ہو سکتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس بات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس پر اس قول باری کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہودیت کی طرف ارتداد اختیار کرنے والا یہودی نہیں بنتا اسی طرح نصرانیت کی طرف ارتداد اختیار کرنے والا نصرانی نہیں بنتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے شخص کا ذبیحہ حلال نہیں ہوتا اور عورت ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ نیز یہ کہ ایسا شخص نہ کسی یہودی کا وارث ہوتا ہے اور نہ یہودی اس کا وارث بنتا ہے جس طرح یہ قول باری اس شخص کے اور ایک یہودی یا نصرانی کے درمیان توارث کے ایجاب پر دلالت نہیں کرتا اسی طرح یہ اس پر بھی دلالت نہیں کرتا کہ مسلمان اس کا وارث نہیں بن سکتا۔

اس قول باری کو دو باتوں میں سے ایک پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس میں کفار عرب کو خطاب ہے تو اس کی اس امر پر دلالت ہو گی کہ عرب کے بت پرست اگر یہودی یا عیسائی بن جائیں تو ان سے مناکحت اور ان کے ہاتھ سے ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کی حلت کے جواز نیز جزیہ لے کر انھیں کفر پر برقرار رکھنے کے لحاظ سے ان کا حکم بھی وہی ہو گا جو یہود و نصاریٰ کا حکم ہے۔

اگر آیت میں مسلمانوں کو خطاب ہے تو پھر اس صورت میں آیت کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ ایسا شخص ان یہودیوں اور نصرانیوں سے موالات کی بنا پر ان جیسا کافر ہے۔ اس لیے میراث کے حکم پر اس قول باری میں کوئی دلالت نہیں ہو گی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب خطاب کی ابتدا مسلمانوں سے ہوئی ہے جیسا کہ قول باری (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْیَھُوْدَ وَالنَّصٰرٰٓی اَوْلِیَآءَ) سے ظاہر ہے تو اب یہ احتمال باقی نہیں رہتا ہے کہ قول باری (وَمَنْ یَّتَوَلَّھُمْ مِّنْکُمْ فَاِنَّہٗ مِنْھُمْ) سے مشرکین عرب مراد لیے جائیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب آیت کی ابتدا میں جو لوگ مخاطب بنائے گئے تھے وہ اس وقت کے اہل عرب تھے تو یہ جائز ہے کہ قول باری (وَمَنْ یَّتَوَلَّھُمْ مِّنْکُمْ) سے عرب کے لوگ مراد ہوں۔ پھر آیت سے یہ بات معلوم ہو جائے گی کہ عرب کے مشرکین جب مذہب کے ذریعے اور ملت کی طرف انتساب کے واسطے سے یہود و نصاریٰ کے ساتھ موالات کر لیں گے تو وہ بھی ان کے حکم

میں ہو جائیں گے خواہ وہ ان کے دین کے تمام احکام کی پیروی نہ بھی کریں۔

بعض لوگ تو اس بات کے بھی قائل ہیں کہ ملت اسلام سے تعلق رکھنے والا کوئی شخص اگر کسی ایسے مذہب کا معتقد ہو جائے جس کے پیروکاروں کی کفر کی طرف نسبت واجب قرار پاتی ہو تو اس شخص پر کفر کی طرف نسبت کا حکم اس کا ذبیحہ کھانے اور اس قسم کی عورت سے نکاح کرنے میں مانع نہیں ہوگا۔

بشرطیکہ ایسے لوگ ملت اسلام کی طرف اپنا انتساب کرتے ہوں۔ خواہ فاسد مذہب پر اعتقاد کی وجہ سے یہ عقیدے کے لحاظ سے کافر ہی کیوں نہ قرار پائیں، اس جواز کی وجہ یہ ہے کہ ایسے لوگ فی الجملہ اہل اسلام کے ساتھ موالات کرتے اور قرآن کے حکم کی طرف اپنا انتساب رکھتے ہیں۔

جس طرح ایک شخص جب یہودیت یا نصرانیت اختیار کر لیتا ہے تو اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو یہودیوں اور نصرانیوں کا ہے۔ خواہ ایسا شخص ان کی شریعتوں کی پوری پابندی نہ بھی کرتا ہو۔ اس جواز کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) ابوالحسن کرخی بھی اس مسلک کے حامیوں میں سے تھے۔

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ۔ اے ایمان لانے والو! اگر تم میں سے کوئی اپنے دین سے پھرتا ہے (تو پھر جائے) اللہ اور بہت سے لوگ پیدا کر دے گا جو اللہ کو محبوب ہوں گے اور اللہ ان کو محبوب ہوگا)

حسن، قتادہ، ضحاک اور ابن جریج کا قول ہے آیت کا نزول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور آپ کے مرتدین کی سرکوبی کرنے والوں کے بارے میں ہوا۔ سدی کا قول ہے کہ آیت حضرات انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین کے بارے میں ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ اہل یمن کے متعلق ہے۔

شعبہ نے سماک بن حرب سے اور انھوں نے عیاض الاشعری سے روایت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ کی طرف کسی چیز کے ساتھ اشارہ کرتے ہوئے فرمایا (هُمْ قَوْمُ هَذَا وہ لوگ اس شخص کی قوم ہیں)

اس آیت میں خلفائے راشدین کی دلالت موجود ہے

آیت میں حضرات خلفائے راشدین حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی خلافت و امامت کی صحت پر دلالت موجود ہے وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے

بعد عرب کے جو لوگ مرتد ہو گئے تھے ان کے خلاف حضرت ابو بکرؓ اور مذکورہ بالا حضرات نبرد آزما ہوئے تھے ان کے متعلق اللہ نے خبر دی کہ اللہ ان کو محبوب ہے اور یہ اللہ کو محبوب ہیں نیز یہ لوگ اللہ کی راہ میں جہاد کرنے اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے خوف نہیں کھاتے اور نہ ہی اس کی پروا کرتے ہیں۔

یہ بات تو واضح ہے کہ جس شخص کی یہ صفات ہوں وہ اللہ کا دوست ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مرتدین کے خلاف صف آرا ہونے والوں میں یہ حضرات اور ان کے رفقاء تھے۔ کسی کے لیے یہ گنجائش نہیں ہے آیت کو ان عربوں پر محمول کرے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد مرتد نہیں ہوئے تھے، نہ ہی یہ گنجائش ہے کہ ان ائمہ کے سوا کسی اور کو آیت کا مصداق ٹھہرایا جائے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور مرتدین سے نبرد آزما ہونے کے لیے ان لوگوں کے سوا اور کوئی قوم پیدا نہیں کی جنھوں نے حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ مل کر ان کا مقابلہ کیا تھا۔

حضرت ابو بکرؓ کی امامت کی صحت کی دلالت کرنے میں زیر بحث قول باری کی نظیر یہ قول باری ہے (قُلْ لِلْمُخَلَّفِيْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ اِلٰى قَوْمٍ اُولِيْ بَاْسٍ شَدِيْدٍ تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ فَاِنْ تُطِيْعُوْا يُؤْتِكُمُ اللّٰهُ اَجْرًا حَسَنًا۔ آپ ان پیچھے رہ جانے والے دیہاتیوں سے کہہ دیجیے کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کی طرف بلائے جاؤ گے جو سخت لڑنے والے ہوں گے یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ مطیع اسلام ہو جائیں۔ سو اگر تم اس وقت اطاعت کرو گے تو اللہ تمھیں نیک عوض دے گا) اس لیے کہ حضرت ابو بکرؓ مرتدین سے قتال کی دعوت دینے والے تھے اور اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر آپ کی اطاعت کے وجوب کی خبر دی۔

چنانچہ ارشاد ہوا (فَاِنْ تُطِيْعُوْا يُؤْتِكُمُ اللّٰهُ اَجْرًا حَسَنًا) نیز فرمایا (وَاِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ قَبْلُ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا۔ اور اگر روگردانی کرو گے جیسا کہ اس سے قبل روگردانی کر چکے ہو تو وہ تمھیں دردناک عذاب کی سزا دے گا)

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس کی دعوت دی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ارشاد باری ہے (قُلْ لَّنْ تَخْرُجُوْا مَعِيَ اَبَدًا وَّلَنْ تُقَاتِلُوْا مَعِيَ عَدُوًّا)۔

آپ کہہ دیجیے کہ تم ہرگز میرے ساتھ نہیں نکلو گے اور کبھی بھی میرے ساتھ مل کر کسی دشمن کا مقابلہ نہیں کرو گے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کبھی نہیں نکلیں گے اور نہ ہی کسی دشمن کا مقابلہ کریں گے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مرتدین کے خلاف قتال کی دعوت دی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر آیت کی دلیل کی بنا پر حضرت عمرؓ کی امامت درست ہوگئی اور جب حضرت عمرؓ کی امامت درست ہوگئی تو حضرت ابوبکرؓ کی امامت بھی درست ہوگی اس لیے کہ حضرت عمرؓ کو خلیفہ مقرر کرنے والے حضرت ابوبکرؓ ہی تھے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہوسکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے لوگوں کو مرتدین کے خلاف صف آرا ہونے کی دعوت دی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا ارشاد باری ہے (تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ) حضرت علی رضی اللہ عنہ نے باغیوں سے جنگ کی تھی اور اہل کتاب سے اس بنیاد پر قتال کیا تھا کہ وہ یا تو مسلمان ہو جائیں یا پھر جزیہ دینے پر رضامند ہو جائیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے سوا کسی نے اس بنیاد پر جنگ نہیں کی تھی کہ یہ لوگ مسلمان ہو جائیں اس لیے آیت آپ کی امامت کی صحت پر دلالت کر رہی ہے۔

نماز میں عملِ قلیل کا بیان

قولِ باری ہے (اِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوا الَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ وَھُمْ رَاکِعُوْنَ ، تمہارا رفیق تو اللہ ہے اور اس کا رسول اور وہ اہلِ ایمان ہیں جو نماز قائم کرتے ہیں، زکوٰۃ ادا کرتے اور رکوع کرتے ہیں)۔

مجاہد، سدی، ابوجعفر اور عتبہ بن ابی الحکم سے مروی ہے کہ آیت کا نزول حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ہوا۔ جب آپ نے رکوع کی حالت میں اپنی انگوٹھی خیرات کر دی تھی۔ حسن سے مروی ہے کہ یہ آیت تمام مسلمانوں کی توصیف میں نازل ہوئی ہے اس لیے کہ قولِ باری (اَلَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَیُؤْتُوْنَ الزَّکٰوۃَ وَھُمْ رَاکِعُوْنَ) پوری جماعت کی صفت میں ہے فردِ واحد کی صفت میں نہیں ہے۔

قولِ باری (وَھُمْ رَاکِعُوْنَ) کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے ایک قول یہ ہے کہ یہ حضرات آیت کے نزول کے وقت رکوع کی حالت میں تھے۔ ان میں سے کچھ نے اپنی نماز مکمل کر لی تھی اور کچھ رکوع کی حالت میں تھے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ رکوع کرنا ان سب حضرات یعنی صحابہ کرام کی حالت اور کیفیت تھی۔ نماز کے ارکان میں سے صرف رکوع کا ذکر ہوا تاکہ رکوع کے شرف اور عظمت کا اظہار ہو جائے۔ کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ لوگ نوافل ادا کرتے ہیں جس طرح کہا جاتا ہے "فلان یرکع" (فلاں شخص رکوع کرتا یعنی نوافل ادا کرتا ہے)

اگر رکوع کی حالت میں صدقہ کر دینا مراد ہے تو پھر اس امر پر اس کی دلالت ہو گی کہ نماز میں عملِ قلیل کی اباحت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی نماز کے اندر عملِ قلیل کی اباحت کی روایات منقول ہیں ایک روایت ہے کہ آپ نے نماز کے اندر اپنے جوتے اتار دیئے تھے ایک میں ہے کہ آپ نے اپنی

داڑھی پر دستِ مبارک پھیرا تھا۔ نیز نماز کی حالت میں ہاتھ سے اشارہ بھی کیا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں جانب کھڑے ہو گئے تھے۔ آپ نے انہیں پیشانی کے بالوں سے پکڑ کر اپنی دائیں جانب کر لیا۔ ایک روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوالعاص بن الربیع کی چھوٹی بچی امامہ کو اٹھائے ہوئے نماز ادا کی، جب آپ سجدے میں جاتے تو اسے زمین پر بٹھا دیتے اور پھر جب سجدے سے سر اٹھاتے تو بچی کو پھر اٹھا لیتے۔

نماز کے اندر صدقہ کرنے کی اباحت پر آیت کی دلالت ظاہر ہے۔ اس لیے کہ اگر رکوع مراد ہے تو آیت کے مفہوم کی ترتیب کچھ یوں ہوگی " وہ لوگ جو رکوع کی حالت میں صدقہ کرتے ہیں " اس سے حالتِ رکوع میں صدقہ کرنے کی اباحت پر دلالت ہو جائے گی۔

اگر قولِ باری (وَهُمْ رَاكِعُونَ) سے " وَهم يصلُّونَ " مراد ہو یعنی نماز پڑھنے کی حالت میں تو پھر پوری نماز کے اندر صدقہ کرنے کی اباحت پر دلالت ہو جائے گی۔ جو بھی معنی مراد لیے جائیں آیت بہرحال نماز کے اندر صدقہ کرنے کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ صدقہ بھی کرتے اور نماز بھی پڑھتے ہیں یہاں نماز کے اندر صدقہ کا عمل مراد نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک ساقط تاویل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قولِ باری (وَهُمْ رَاكِعُونَ) کے ذریعے اس حالت کی خبر دی گئی ہے جس میں صدقہ کا فعل وقوع پذیر ہوتا ہے۔

مثلاً آپ کہتے ہیں " تكلم فلان وهو قائم " یا " اعطى فلانا وهو قاعد " (فلاں شخص نے حالتِ قیام میں گفتگو کی یا فلاں نے فلاں شخص کو اس وقت کچھ دیا جبکہ وہ بیٹھا ہوا تھا) ان دونوں فقروں میں فعل کے وقوع پذیر ہونے کی حالت کو بیان کیا گیا ہے۔

نیز اگر معترض کی تاویل درست مان لی جائے تو اس سے تکرار لازم آئے گی اس لیے کہ خطاب کی ابتدا میں نماز کا ذکر ان الفاظ میں گذر چکا ہے (اَلَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ) پھر اس صورت میں کلام کی ترتیب یوں ہوگی " وہ لوگ جو نماز قائم کرتے اور نماز پڑھتے ہیں۔

اللہ کے کلام میں اس قسم کی ترکیب کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے ہماری بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں رکوع کے اندر یا نماز کے اندر صدقہ کرنے کے عمل کی تعریف کی گئی ہے۔ قولِ باری (وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفلی صدقے کو بھی زکوٰۃ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے اندر اپنی انگوٹھی نفلی صدقے میں دی تھی۔

یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللّٰهِ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ۔ اور جو کچھ تم زکواۃ یعنی صدقہ میں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کی غرض سے دو گے تو یہی لوگ وہ ہیں جو اپنے اجر کو کئی گناہ بڑھانے والے ہیں۔

اس لیے لفظ زکواۃ، فرض زکواۃ اور صدقہ دونوں کو شامل ہے۔ اس طرح زکواۃ کا اسم فرض اور نفل دونوں صورتوں کو اسی طرح شامل ہے جس طرح صدقہ کا اسم دونوں کو شامل ہے یا جس طرح صلوٰۃ کا اسم فرض اور نفل دونوں نمازوں کو شامل ہے۔

اذان کا بیان

قول باری ہے (وَاِذَا نَادَیۡتُمۡ اِلَی الصَّلٰوۃِ اتَّخَذُوۡھَا ھُزُوًا وَّلَعِبًا ۔اور جب تم نماز کے لیے منادی کرتے ہو تو وہ اس کا مذاق اڑاتے اور اس سے کھیلتے ہیں) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نماز کے لیے اذان دی جائے جس کے ذریعے لوگوں کو نماز کے لیے بلایا جائے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نُوۡدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنۡ یَّوۡمِ الۡجُمُعَۃِ فَاسۡعَوۡا اِلٰی ذِکۡرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الۡبَیۡعَ ،جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لیے ندا دی جائے تو اللہ کی یاد کی طرف ڈور پڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو)۔

عمرو بن مرہ نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انہوں نے حضرت معاذؓ سے روایت کی ہے کہ لوگ نماز کے لیے ایک وقت پر اکٹھے ہو جاتے جس کا سب کو علم ہوتا۔ لوگ ایک دوسرے کو اس کی آمد سے آگاہ کرتے حتّٰی کہ ناقوس بجایا یا شاید ناقوس بجانے کی تیاری ہو چکی تھی کہ حضرت عبداللہ زیدؓ انصاری نے آکر اذان کا ذکر کیا، یہ سن حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ" رات مجھے بھی کوئی اذان سکھایا گیا تھا جس طرح اس نے انہیں یعنی حضرت عبداللہؓ کو اذان سکھائی تھی۔ لیکن عبداللہ اس بات کے ذکر میں مجھ سے سبقت لے گئے"

زہری نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام سے مسلمانوں کو نماز کے لیے اکٹھا کرنے کے طریقے کے بارے میں مشورہ کیا تھا، لوگوں نے ناقوس بجانے کی تجویز پیش کی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس تجویز کو اس لیے ناپسند فرمایا کہ یہودی بھی ناقوس بجایا کرتے تھے۔

اس روایت میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ انصاری کے واقعے کا ذکر ہے نیز یہ کہ حضرت عمرؓ نے بھی اس جیسا خواب دیکھا تھا اس طرح ہجرت سے پہلے اذان مسنون نہ ہونے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ہجرت کے بعد اذان مسنون ہوئی تھی۔

امام ابو یوسف نے محمد بن بشر ہمدانی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن علی سے اذان کے متعلق دریافت کیا اور یہ پوچھا کہ اس کی ابتدار کیسے ہوئی تھی اور اس نے موجودہ صورت کیسے اختیار کی؟ انہوں نے جواب دیا کہ اذان کا معاملہ اس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب معراج پر تشریف لے گئے تو تمام انبیاء اکٹھے ہو گئے، پھر آسمان سے ایک فرشتہ اترا جو اس سے پہلے کبھی نہیں اترا تھا اس نے اس طریقے سے اذان دی جس طرح تم دیتے ہو اس نے تمھاری طرح اقامت بھی کہی پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انبیاء کرام کو نماز پڑھائی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ معراج کا واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی میں پیش آیا تھا جبکہ آپ نے مدینہ میں آذان کے بغیر نماز پڑھی تھی اور صحابہ کرام سے لوگوں کو نماز کے لیے اکٹھا کرنے کے طریقے کے متعلق مشورہ لیا تھا۔ اگر اذان کی ابتدار ہجرت سے پہلے ہوتی تو آپ کو صحابہ کرام سے مشورہ لینے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ دوسری طرف حضرت معاذؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے اذان کی ابتدار کے متعلق جو کچھ بیان کیا تھا اس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کر دیا ہے۔

اذان ہر فرض نماز کے لیے مسنون ہے خواہ کوئی شخص یہ فرض نماز تنہا ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ تاہم ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ مقیم شخص اگر تنہار نماز پڑھ رہا ہو تو اس کے لیے اذان کہے بغیر نماز جائز ہے اس لیے کہ مسجدوں میں ہونے والی اذانیں اس شخص کو نماز کی طرف بلانے کے لیے کافی ہوں گی اس لئے وہ ان پر اکتفا کر کے اذان دیئے بغیر نماز پڑھ لے گا۔ مسافر شخص اذان اور اقامت دونوں کہے گا۔ لیکن اگر صرف اقامت پر اکتفا کرے گا تو یہ بھی جائز ہو گا۔

البتہ اذان و اقامت کے بغیر اس کا نماز پڑھ لینا مکروہ ہو گا اس لیے کہ اس مقام پر کوئی اور اذان تو ہو گی نہیں جو اسے نماز کی طرف بلانے کا ذریعہ بن جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من صلّی فی ارض باذان واقامۃ صلی خلفہ صف من الملائکۃ لا یری طرفاہ، جو شخص کسی سرزمین میں اذان و اقامت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے تو اس کے پیچھے ملائکہ کی ایک پوری صف نماز ادا کرتی ہے وہ صف اس قدر طویل ہوتی ہے کہ اس کے دونوں کنارے نظر نہیں آتے)۔

یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ تنہا نماز پڑھنے والے کے لیے اذان دینا سنت ہے۔ ایک اور روایت میں آپ نے فرمایا (اذا سافرتما فاذنا واقیما، جب تم دونوں سفر کرو تو نماز کے لیے اذان دو اور اقامت کہو) ہم نے اذان اور اقامت کی کیفیت اور اس بارے میں فقہار کے اختلاف رائے پر اس کتاب کے سوا دوسری کسی کتاب میں روشنی ڈالی ہے۔

قولِ باری ہے (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا دِیْنَکُمْ ھُزُوًا وَّلَعِبًا مِّنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ وَالْکُفَّارَ اَوْلِیَآءَ، اے ایمان لانے والو! تمہارے پیش رو اہلِ کتاب میں جن لوگوں نے تمہارے دین کو مذاق اور تفریح کا سامان بنالیا ہے. انہیں اور دوسرے کافروں کو اپنا دوست اور رفیق نہ بناؤ)۔

آیت میں کافروں سے مدد لینے کی نہی ہے اس لیے اولیاء یعنی دوست اور رفیق وہ لوگ ہوتے ہیں جو مدد کرتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب آپ نے احد کے معرکے پر نکلنے کا ارادہ کا ارادہ کیا تو یہودیوں کا ایک گروہ آکر کہنے لگا کہ ہم بھی آپ کے ساتھ جائیں گے. آپ نے انہیں جواب دیتے ہوئے فرمایا: "ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیتے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منافقین کی ایک بڑی تعداد مشرکین سے نبرد آزما ہوتی تھی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابومسلم نے، انہیں حجاج نے، انہیں حماد نے محمد بن اسحاق سے، انہوں نے زہری سے کہ کچھ یہودیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جنگ میں حصہ لیا تھا آپ نے مالِ غنیمت میں سے مسلمانوں کے حصوں کی طرح انہیں بھی حصہ دیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی ہے. انہیں ابوداؤد نے، انہیں مسدد اور یحییٰ بن معین نے، انہیں یحییٰ نے مالک سے، انہوں نے فضل سے، انہوں نے عبداللہ بن نیار سے، انہوں نے عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے (یحییٰ بن معین کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ ایک کافر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگیا اور کہنے لگا کہ میں بھی آپ کے ساتھ مل کر دشمنوں کا مقابلہ کروں گا، آپ نے اسے واپس جانے کا کہہ دیا. اس کے بعد روایت کے الفاظ میں مسدد اور یحییٰ بن معین دونوں کا اتفاق ہے) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انا لا نستعین بمشرک، ہم کسی مشرک سے مدد نہیں لیتے)۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ مشرکین کے مقابلے کے لیے مشرکین سے مدد لینے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ کامیابی کے بعد اسلام کو غلبہ حاصل ہو جائے لیکن اگر صورت حال یہ ہو کہ فتحیابی کے بعد شرک کو غلبہ حاصل ہونے کا امکان ہو تو پھر مسلمانوں کو ان کے ساتھ مل کر قتال نہیں کرنا چاہیے۔

اصحاب سیر و مغازی نے کثرت سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بعض اوقات یہودیوں کا کوئی نہ کوئی گروہ جنگ پر جایا کرتا تھا۔ اور بعض اوقات مشرکین کا گروہ بھی آپ کے ساتھ ہوتا تھا۔

رہ گئی وہ حدیث جس میں آپ نے فرمایا ہے (انا لا نستعین بمشرک) تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ جنگ میں شرکت کا یہ خواہش مند ایسا شخص تھا جس پر آپ کو بھروسہ نہیں تھا اور آپ کو اس پر مشرکین کے لیے جاسوسی کرنے کا شبہ پیدا ہو گیا تھا۔ اسی بنا پر آپ نے اسے واپس بھیج دیا اور یہ فرمایا کہ (انا لا نستعین بمشرک) یعنی ہم ایسے مشرک سے مدد نہیں لیتے جس کی اس جیسی کیفیت ہو۔

قول باری ہے (لَوْلَا يَنْهٰهُمُ الرَّبّٰنِيُّوْنَ وَالْاَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْاِثْمَ وَاَكْلِهِمُ السُّحْتَ) کیوں ان کے علماء اور مشائخ انہیں گناہ پر زبان کھولنے اور حرام کھانے سے نہیں روکتے)۔

ایک قول ہے کہ یہاں 'لولا' کا لفظ 'ھلا' کے معنوں میں ہے یہ ماضی اور مستقبل دونوں صیغوں پر داخل ہوتا ہے۔ اگر یہ مستقبل کے لیے ہو تو پھر امر کے معنوں میں ہوتا ہے جس طرح یہ قول ہے۔ 'لولا تفعل' (تم ایسا کیوں نہیں کرتے، یعنی ایسا کر لو) اس مقام پر یہ لفظ مستقبل کے لیے ہے۔ یعنی "ھلا ینھاھم" اور "لولا ینھاھم" کے معنوں میں ہے۔

اگر یہ لفظ ماضی کے لیے ہو تو اس سے تیخ مراد ہوتی ہے یعنی پھر یہ جھڑکنے اور دھمکانے کے معنی ادا کرتا ہے۔ مثلاً یہ قول باری ہے (لَوْلَا جَآءُوْ عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ، انہوں نے اپنی اس بات پر چار گواہ کیوں نہیں پیش کیے) نیز فرمایا (لَوْلَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا، جب تم نے یہ بات سنی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق میں نیک گمان کیا)۔

ربانی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ اس شخص کو کہا جاتا ہے جو رب کے دین کا عالم ہو اس کی نسبت رب کی طرف کر دی جاتی ہے جس طرح روحانی میں روح کی طرف نسبت ہے اور بحرانی میں بحر یعنی سمندر کی طرف نسبت ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اہل انجیل کے علماء کو 'ربانیون' اور اہل تورات کے علماء کو احبار کہا جاتا ہے۔

حسن کے علاوہ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ سب یہود کے بارے میں ہے اس لیے کہ یہ ان یہود کے ذکر کے ساتھ متصل ہے۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے بیان کیا ہے کہ ربانی اس عالم کو کہتے ہیں جو عامل بھی ہو۔

آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ منکر یعنی غلط بات کی تردید واجب ہے، اس سے روکنا اور

اسے دور کرنے کی کوشش کرنا ضروری ہے۔ اس لیے کہ آیت میں ان لوگوں کی مذمت کی گئی ہے جو ایسا نہیں کرتے۔

قولِ باری ہے (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ اَيْدِيهِمْ یہودی کہتے ہیں کہ اللہ کے ہاتھ بندھے ہوتے ہیں ــــــ باندھے گئے ان کے ہاتھ) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، اور ضحاک سے مروی ہے کہ ان یہودیوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کی بخل کی طرف نسبت کی ہے اور اس کی شان میں گستاخانہ کلمات کہے ہیں کہ (نَعُوذُ بِاللّٰهِ) اس کی عطاء اور بخشش کا منہ بند ہو گیا۔

جس طرح یہ قولِ باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ اور اپنا ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو) حسن کا قول ہے کہ یہود نے یہ کہا تھا: "ہمیں سزا دینے سے اس کے ہاتھ بندھے ہوئے ہیں"۔ لغت میں لفظ 'ید' کے کئی معنی آتے ہیں۔

ایک تو معروف ہاتھ ہے جو انسان کے اعضاء و جوارح میں سے ایک ہے۔ یہ لفظ نعمت اور احسان کے معنوں میں بھی آتا ہے۔ مثلاً آپ یہ کہیں "لفلان عندی ید اشکرہ علیہا" (فلاں کا مجھ پر احسان ہے جس کے لیے میں اس کا شکر گزار ہوں) ایک معنی قوت اور طاقت کے بھی ہیں۔ قولِ باری (اُولِي الْاَيْدِي) کی تفسیر کی گئی ہے کہ اس سے مراد "اولی القوی" (قوت و طاقت والے ہیں۔

ان ہی معنوں میں شاعر کا یہ شعر ہے بھی ہے:۔

ــہ تحملت من ذلفاء مالیس لی بہ   ولا للجبال الراسیات یدان

میں نے ذلفاء یعنی چھوٹی اور ہموار ناک والی محبوبہ کی محبت میں اتنی تکلیفیں برداشت کی ہیں کہ مجھ جیسے انسان میں اور نہ ہی مضبوط پہاڑوں میں انہیں اٹھانے کی طاقت ہے۔

'ید' کے ایک معنی ملکیت اور مالک ہونے کے بھی ہیں۔ قولِ باری (اَوْ الَّذِي بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہو) ان ہی معنوں میں ہے یعنی وہ شخص جو نکاح کی گرہ کا مالک ہو۔

ایک معنی کسی فعل کے ساتھ اختصاص کے بھی ہیں جس طرح یہ قولِ باری ہے (خَلَقْتُ بِيَدَيَّ، میں نے اپنے ہاتھوں سے پیدا کیا) یعنی میں نے خود اس کی تخلیق کی۔ ایک معنی تصرف کے بھی ہیں جس طرح آپ کہیں "ھذہ الدار فی ید فلان" (یہ گھر فلاں کے ہاتھ میں ہے) یعنی وہ اس گھر میں اپنی رہائش یا کسی اور رہائش کی اجازت وغیرہ دے کر تصرف کرتا ہے۔

ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تثنیہ کے صیغے کے ساتھ 'ید' کا ذکر فرمایا یعنی (بل یداہ) کہا تو اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس سے دو نعمتیں مراد ہیں ایک دنیا کی نعمت اور دوسری آخرت کی نعمت

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے دو قوتیں مراد ہیں ایک اجر و ثواب دینے کی قوت اور دوسری سزا اور عذاب دینے کی قوت۔ یہ دراصل یہود کے اس قول کی تردید ہے کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ ہمیں سزا دینے کی قوت نہیں رکھتا۔

ایک قول یہ ہے کہ یہاں تثنیہ کا صیغہ نعمت کی صفت میں مبالغہ کے اظہار کے لیئے ہے جس طرح آپ کہتے ہیں " لبیك و سعدیك " قولِ باری (غُلَّتْ اَیْدِیْهِمْ) سے مراد یہ ہے کہ جہنم میں ان کے ہاتھ باندھ دیئے گئے " حسن سے یہی تفسیر مروی ہے۔

قولِ باری ہے (كُلَّمَا اَوْقَدُوْا نَارًا لِّلْحَرْبِ اَطْفَاَهَا اللّٰهُ ، جب کبھی یہ جنگ کی آگ بھڑکاتے ہیں اللہ اس کو ٹھنڈا کر دیتا ہے) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ مسلمانوں کو ان یہودیوں پر غلبہ حاصل ہو جائے گا جن کا ذکر قولِ باری (وَقَالَتِ الْیَهُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ) میں گذر چکا ہے۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ آپ نے غیب کی یہ بات بتائی تھی جبکہ یہودیوں کی اس وقت بڑی کثرت تھی اور ان کا طنطنہ اور جاہ و جلال بھی تھا۔ مدینہ منورہ کے ارد گرد بسنے والے ایسے یہودی بھی تھے جو زمانہ جاہلیت میں ہونے والی جنگوں میں عربوں کا مقابلہ بھی کر چکے تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ان پر مسلمانوں کے غلبہ کی خبر دی۔

چنانچہ اس خبر کے عین مطابق واقعات پیش آئے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا اور بنو قریظہ کا صفایا کر دیا پھر آپ نے بزورِ شمشیر خیبر بھی فتح کر لیا اور تمام کے تمام یہود ذلیل و خوار ہو کر آپ کے سامنے سپر انداز ہو گئے حتیٰ کہ ان کا ایک گروہ بھی ایسا باقی نہیں رہا جس میں مسلمانوں سے پنجہ آزمائی کی سکت موجود ہو۔

آیت میں لفظ نار یعنی آگ کا ذکر ہے۔ یہ دراصل جنگ کی تیاری اور اس کے لیے ساز و سامان کی بہم رسانی سے عبارت ہے عربوں کا طریقہ تھا کہ ایسے موقعہ پر اسم نار کا اطلاق کیا کرتے تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ان ہی معنوں میں ہے (انا بریٔ من کل مسلم مع مشرك ، میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرک کے ساتھ ہو۔) عرض کیا گیا یہ کیوں ؟۔ تو آپ نے فرمایا (لا تتراءی ناراهما ، ان دونوں کی جلائی ہوئی آگ ایک دوسرے کو نظر نہ آئے۔)

اس سے جنگ مراد ہے یعنی مشرکین کی جنگ شیطان کے لیے اور مسلمانوں کی جنگ اللہ کے لیے ہوتی ہے اس لیے مسلمان اور کافر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

ایک قول یہ ہے کہ نار کے اسم سے جنگ مراد لینے کی اصلیت یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کوئی

بڑا قبیلہ اگر دوسرے قبیلے سے پنجہ آزمائی کا ارادہ کر لیتا تو پہاڑوں کی چوٹیوں اور اونچے مقامات پر آگ روشن کر دیتا جسے دیکھ کر قبیلے کے تمام افراد یہ سمجھ جاتے کہ جنگ کی تیاری اور جنگی ساز و سامان کی بہم رسانی کا سگنل ہو گیا ہے۔ پھر وہ پوری طرح جنگ کے لیے تیار ہو جاتے۔

اس طرح نار کا اسم ان مواقع پر جنگی تیاری کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور توجیہ بھی بیان کی گئی ہے وہ یہ کہ جب کچھ قبائل آپس میں اس بات کا معاہدہ کرنا چاہتے کہ وہ دشمن کے مقابلے میں ایک دوسرے کی مدد کریں گے اور دشمنوں سے قتال کرنے میں پوری سرگرمی دکھائیں گے تو وہ اس مقصد کے لیے ایک بڑا الاؤ روشن کرتے پھر اس کے قریب اکٹھے ہو کر قسمیں کھاتے اور کہتے کہ کسی نے اس معاہدے کے سلسلے میں اگر غداری کی یا جنگ میں پیٹھ دکھائی تو وہ آگ کے منافع سے محروم ہو جائے!

اعشیٰ کا ایک مصرعہ ہے۔

؎ واوقدت للحرب نارًا   میں نے جنگ کی آگ بھڑکائی

قولِ باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکَ مِنْ رَّبِّکَ، اے پیغمبر! جو کچھ تمہارے رب کی طرف سے تم پر نازل کیا گیا ہے وہ لوگوں تک پہنچا دو) آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا ہے اللہ نے آپ کے ذریعے لوگوں کی طرف جو کتاب بھیجی ہے اور جو احکام نازل کیے ہیں آپ انہیں بے کم و کاست لوگوں تک پہنچا دیں اور کسی سے ڈر کر یا کسی کے ساتھ نرمی برتنے کی خاطر کوئی بات چھپا کر نہ رکھیں۔

اور یہ بتا دیا کہ اگر آپ نے ان میں سے کوئی بات لوگوں تک پہنچانے میں کوتاہی کی تو آپ کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گی جس نے گویا کوئی بات پہنچائی ہی نہیں چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَاِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَہٗ، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو اس کی پیغمبری کا حق ادا نہ کیا)۔

پھر آپ انبیاء کے درجے اور مرتبے کے مستحق نہیں قرار پائیں گے جنہوں نے اللہ کا پیغام اور اس کے احکام لوگوں تک پہنچانے میں دن رات ایک کر دیئے تھے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے یہ اطلاع بھی دے دی وہ لوگوں کے شر سے آپ کو بچا لے گا۔

آپ کے دشمن نہ آپ کی جان پر ہاتھ ڈال سکیں گے نہ آپ کو مغلوب کر سکیں گے اور نہ محصور چنانچہ ارشاد ہوا (وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ) اور تم کو لوگوں کے شر سے بچانے والا ہے) آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ آپ نے اللہ کی نازل کردہ تمام باتوں کو لوگوں تک پہنچانے میں کوئی تقیہ نہیں کیا اور کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھی۔

حضورؐ نے تقیہ نہیں کیا

اس میں روافض اور اہلِ تشیع کے اس دعوے کے بطلان پر دلالت موجود ہے کہ حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوف کی بنا پر اور تقیہ کے طور پر لوگوں سے بعض باتیں چھپالی تھیں اور انہیں لوگوں تک نہیں پہنچایا تھا۔

یہ دعویٰ اس لیے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تبلیغ یعنی لوگوں تک اللہ کی نازل کردہ تمام باتیں پہنچانے کا حکم دیا تھا اور آپ کو یہ بتادیا کہ آپ کو تقیہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے جیساکہ قولِ باری (وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ) سے ظاہر ہے۔ آیت میں اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ ایسے تمام احکام جن کی لوگوں کو عام طور پر ضرورت تھی آپ نے انہیں تمام لوگوں تک پہنچا دیا ہے۔

نیز یہ کہ امت کے لیے ان احکام کا ورود تواتر کے ساتھ ہونا چاہیئے مثلاً مَس ذکر یا مَس مرأۃ یا آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کی بنا پر وضو کرنے کا حکم اور اس جیسے دوسرے احکام۔ اس لیے کہ ان جیسے امور سے لوگوں کو دن رات سابقہ پڑتا تھا۔

اس بنا پر اگر اس قسم کا کوئی حکم تواتر کے ساتھ وارد نہ ہو تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یا تو اصل کے اعتبار سے یہ حکم ثابت ہی نہیں ہے یا اس کی توجیہ اور اس کے معنی وہ نہیں ہیں جن کا ظاہر حدیث مقتضی ہے۔ مثلاً وضو کے معنی ہاتھ دھونے کے لیے جائیں حدث لاحق ہونے کی بنا پر وضو کرنے کے نہ لیے جائیں۔

قولِ باری (وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ آیت میں غیب کی ان باتوں میں ایک بات کی خبر دی گئی ہے جو بعد میں پیش آنے والے واقعات کے عین مطابق ثابت ہوئیں اس لیے کہ واقعاتی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ کسی کو آپ کی جان پر ہاتھ ڈالنے، آپ پر غلبہ پانے یا قید و بند میں ڈالنے کا خدا کی طرف سے موقعہ ہی نہیں دیا گیا۔

گزند پہنچانے والے وہ دشمنانِ رسول جنہیں حضورؐ تک رسائی نصیب نہ ہوسکی

جبکہ ایسے دشمنوں کی کوئی کمی نہیں تھی جو آپ کے خون کے پیاسے تھے، آپ سے ٹکر لینے کو ہمہ وقت تیار تھے اور ہمیشہ آپ کی تاک میں رہتے تھے مثلاً عامر بن الطفیل اور اربد، نے مل کر آپ کے خلاف سازش کی لیکن آپ تک پہنچنے میں کامیاب نہیں ہوسکے یا جس طرح عمیر بن وہب اور صفوان

بن امیہ نے آپ کو دھوکے سے قتل کر دینے کا منصوبہ بنایا تھا، اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس منصوبے کی قبل از وقت اطلاع دے دی۔

آپ نے عمیر بن وہب کو اس کے منصوبے سے آگاہ کر دیا جو اس نے صفوان بن امیہ کے ساتھ مل کر بنایا تھا، جبکہ یہ دونوں ابھی آپ سے بہت دور حجر کے مقام پر تھے۔ اس کے نتیجے میں عمیر مسلمان ہو گئے اور اپنے ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ اس بات کی اطلاع اللہ کے سوا اور کسی کی طرف سے نہیں دی جا سکتی کیونکہ وہی عالم الغیب والشہادہ ہے۔

اگر آپ کو اللہ کی طرف سے اس بات کی اطلاع نہ دی جاتی تو آپ لوگوں کو ہرگز اس سے آگاہ نہ کر سکتے۔ نہ ہی آپ یہ دعویٰ کرتے کہ دشمن آپ کی جان پر ہاتھ نہیں ڈال سکتے ہیں اور نہ ہی آپ کو مغلوب کر سکتے ہیں اگر آپ اپنی طرف سے ایسی باتیں کہتے تو آپ کو ہر وقت یہ خطرہ لاحق رہتا کہ کہیں واقعاتی طور پر یہ باتیں غلط ثابت نہ ہو جائیں اور لوگوں کو آپ پر کذب بیانی کی تہمت لگانے کا موقعہ ہاتھ آ جائے۔

علاوہ ازیں آپ کو اپنی طرف سے ایسی باتیں کہنے کی قطعاً ضرورت بھی نہیں تھی۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈال لی جائے وہ یہ کہ اگر آپ کی بتائی ہوئی یہ باتیں اللہ کے سوا کسی اور کی طرف سے ہوتیں تو واقعاتی طور پر ان سب کا ظہور میں آ جانا اور آپ کی اطلاع کے عین مطابق ہونا نیز کسی ایک واقعہ کا اس نہج سے ہٹ کر وقوع پذیر نہ ہونا ممکن نہ ہوتا۔

اس لیے کہ آج تک ایسا اتفاق پیش نہیں آیا کہ لوگوں نے اپنی دانائی و زیرکی اور ظن و تخمین نیز علم نجوم، فال اور جفر کی بنیاد پر جتنی باتیں کی ہوں وہ سب کی سب واقعاتی طور پر درست بھی ثابت ہوئی ہوں لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مستقبل کے بارے میں پیشینگوئیاں ہو بہو درست ثابت ہو گئیں اور ایک بھی پیشینگوئی خلاف واقعہ ثابت نہیں ہوئی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہ تمام کی تمام باتیں اللہ کی طرف سے تھیں جسے ماضی کے پیش آمدہ واقعات کا بھی علم ہے اور مستقبل میں رونما ہونے والے واقعات کی بھی پہلے سے خبر ہے۔

قول باری ہے (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ، صاف کہہ دو "اے اہل کتاب! تم ہرگز کسی اصل پر نہیں ہو جب تک کہ تورات اور انجیل اور ان دوسری کتابوں کو قائم نہ کرو جو تمہارے رب کی طرف سے نازل کی گئی ہیں)۔

آیت میں اہل کتاب کو تورات اور انجیل میں مندرج احکامات پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں کتابوں کو قائم کرنے کے معنی ان دونوں پر نیز قرآن پر عمل پیرا ہونا ہے اس لیے کہ

قول باری (وَمَا اُنۡزِلَ اِلَیۡکُمۡ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ) کی حقیقت اس بات کی مقتضی ہے کہ اس سے مراد وہ کتاب لی جائے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کی ہے۔

اس صورت میں خطاب اہلِ کتاب سے ہوگا اگرچہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد وہ کتابیں لی جائیں جو اللہ تعالیٰ نے انبیائے سابقین کے زمانے میں ان کے آباؤ اجداد کے لیے نازل کی تھیں۔

قولِ باری (لَسۡتُمۡ عَلٰی شَیۡءٍ) اس مفہوم کا مقتضی ہے کہ "تم کسی طرح بھی دینِ حق پر نہیں ہو سکتے جب تک تم تورات، انجیل اور قرآن کے احکامات پر عمل پیرا نہیں ہوتے"۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انبیائے سابقین کی شریعتوں کی جو باتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے تک منسوخ نہیں ہوئیں ان کا حکم ثابت اور ان پر عمل پیرا ہونے کی پابندی ہے نیز یہ کہ اب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ ہیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اہلِ کتاب کو ان باتوں پر ثابت قدم رہنے اور ان پر عمل پیرا ہونے کا حکم نہ دیا جاتا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک کے ذریعے انبیائے سابقین کی شریعتوں کے بہت سے احکامات منسوخ کر دیئے گئے۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ آیت زیرِ بحث کا نزول ان جیسے احکامات کی منسوخی کے بعد ہوا ہو اس صورت میں آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ اہلِ کتاب کو ان باتوں پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات اور بعثت کے سلسلے میں تورات اور انجیل میں مذکور ہیں۔

نیز انہیں قرآن کی اس دلالت پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے جو اس کتاب کے اعجاز کی نشاندہی کرتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی سچائی کی موجب ہے۔ جب آیت میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو پھر انبیائے متقدمین کی شریعتوں کی بقا پر اس کی دلالت ختم ہو گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ آیت یا تو انبیائے متقدمین کی شریعتوں کے نسخ سے پہلے نازل ہوئی ہے یا ان میں سے بہت سی باتوں کے نسخ کے بعد اس کا نزول ہوا ہے۔ پہلی صورت کے اندر آیت میں ان پر عمل پیرا ہونے کا حکم ہے اور ان کے حکم کی بقا کی خبر ہے۔

اگر دوسری صورت ہو تو جو باتیں منسوخ نہیں ہوئی ہیں ان کا حکم ثابت اور باقی رہے گا جس طرح ہم عموم کے حکم پر اس وقت تک عمل پیرا رہتے ہیں جب تک تخصیص کی کوئی دلالت قائم نہیں ہو جاتی ہے اسی طرح تورات اور انجیل کی وہ باتیں جن کا نسخ کسی طور پر درست نہیں ان پر بھی عمل پیرا ہونا ضروری ہوگا۔

مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات اور آپ کی بعثت سے تعلق رکھنے والی باتیں اسی طرح وہ باتیں جو عقلی طور پر درست ہیں اور انسانی عقول جن کی مقتضی اور موجب ہیں۔ اس لیے آیت کے اندر بہر صورت انبیائے سابقین کی شریعتوں کے غیر منسوخ شدہ حصوں کے حکم کے بقا پر دلالت موجود ہے۔ نیز یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اب یہ باتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کا جز بن گئی ہیں۔

قول باری ہے (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ مسیح ابن مریم اس کے سوا کچھ نہیں کہ بس ایک رسول تھا، اس سے پہلے اور بھی بہت سے رسول گذر چکے تھے، اس کی ماں ایک راست باز عورت تھی اور وہ دونوں کھانا کھاتے تھے)۔

آیت میں عیسائیوں کے عقیدۂ الوہیت مسیح کی تردید کی واضح ترین دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ جو شخص کھانے پینے کا محتاج ہو تو اسے تمام دوسرے انسانوں کی طرح ایک صانع اور خالق کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ جس ذات کے اندر حدوث کی علامت موجود ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی اور جو شخص خود دوسرے کا محتاج ہو وہ اس طرح قادر نہیں ہو سکتا کہ کوئی چیز اس کے دستِ قدرت سے باہر نہ رہ سکے۔

قول باری (كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدوث سے کنایہ ہے اس لیے کہ ہر وہ چیز جو کھانے کی محتاج ہو وہ لامحالہ حدوث کی بھی محتاج ہوگی۔

اگرچہ عادتاً بات اس طرح ہے تاہم کھانے اور پینے کا احتیاج اور ان دونوں کے ساتھ پیدا ہونے والی بھوک اور پیاس ظاہراً اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ان چیزوں کا حاجت مند حادث ہے۔ نیز حدوث کی یہ صورتیں اس پر آگے پیچھے وارد ہوتیں ہیں اور یہ صورتِ حال اس کی الوہیت اور قدامت کی نفی کرتی ہے۔

قول باری ہے (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کی راہ اختیار کی ان پر داؤد اور عیسیٰ ابن مریم کی زبان سے لعنت کی گئی)۔

حسن، مجاہد، سدی اور قتادہ کا قول ہے کہ ان پر حضرت داؤد علیہ السلام کی زبان سے لعنت کی گئی اور یہ بندر بن گئے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زبان سے لعنت کی گئی جس کے نتیجے میں یہ خنزیر بن گئے۔

ایک قول یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی زبان سے ان پر لعنت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس طرح انہیں جتلا دیا گیا کفر اور معاصی پر ڈٹے رہنے کی صورت میں انہیں اللہ تعالیٰ کی مغفرت اور بخشش سے بالکلیہ مایوس ہو جانا چاہیے اس لیے کہ انبیا علیہم السلام کی زبان سے نکلی ہوئی لعنت اور عذاب کی بددعائیں قبول ہو چکی ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ انبیاء علیہم السلام کی زبان سے ان پر لعنت کا اظہار اس لیے ہوا کہ یہ اپنے بارے میں دنیا کے لوگوں کو اس دھوکے میں نہ رکھ سکیں کہ نبیوں کی اولاد ہونے کی وجہ سے اللہ کے ہاں ان کی بڑی قدر و منزلت ہے جو انہیں اللہ کے عذاب اور گناہوں سے بچا لے گا۔

قولِ باری ہے (كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ، انہوں نے ایک دوسرے کو برے افعال کے ارتکاب سے روکنا چھوڑ دیا تھا) یعنی وہ ایک دوسرے کو منکرات کے ارتکاب سے روکتے نہیں تھے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن محمد نفیلی نے، انہیں یونس بن راشد نے علی بن بذیمہ سے، انہوں نے ابو عبیدہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بنی اسرائیل کے اندر سب سے پہلے جس خرابی نے جڑ پکڑ لی وہ تھی کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ملتا اور اسے کسی برائی میں مبتلا دیکھ کر اس سے کہتا کہ "اللہ سے ڈر اور یہ برا کام مت کر اس لیے کہ یہ کام تیرے لیے جائز نہیں ہے"۔

پھر وہی شخص دوسری صبح اس برے انسان سے ملتا اور اس کی برائی کو نظر انداز کر کے اس کے ساتھ بیٹھ کر کھاتا، پیتا اور مجلس آرائی کرتا۔ یہ جب بات عام ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر ایک دوسرے کے ذریعے مہر لگا دی پھر بنی اسرائیل میں سے جن لوگوں نے کفر کیا تھا ان پر داؤد اور عیسیٰ کی زبان سے لعنت بھیجی"۔ (آپ نے اس موقع پر آیت (لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا تا فَاسِقُونَ تک کی تلاوت کی) پھر فرمایا: "خدا کی قسم تم لوگ بھی ضرور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہو اور ظالم کا ہاتھ پکڑ کر اسے ظلم کرنے سے روکتے رہو، اسے حق کی طرف موڑ کر جھکاتے رہو، یا کم از کم اسے حق کے اندر پابند کرتے رہو"۔

ابو داؤد نے کہا کہ ہمیں خلف بن ہشام نے روایت بیان کی، انہیں ابو شہاب الحناط نے علاء بن المسیب سے، انہوں نے عمرو بن مرہ سے انہوں نے سالم سے ، انہوں نے ابو عبیدہ سے، انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

اس روایت میں ان الفاظ کا اضافہ ہے " ورنہ اللہ تعالیٰ ایک دوسرے کے ذریعے تمہارے دلوں پر مہر لگا دے گا اور تم پر بھی اسی طرح لعنت بھیجے گا جس طرح اس نے بنی اسرائیل پر لعنت بھیجی ہے "

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت زیر بحث اور اس کی تاویل میں مذکورہ احادیث میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو لوگ کھلے بندوں منکرات کا ارتکاب کرتے ہیں ان کی مجالست کی ممانعت ہے نیز منکرات کی تردید کے لیے صرف اتنی بات کافی نہیں ہوگی ان پر ٹوکا جائے اور ان سے روکا جائے لیکن ان کے مرتکبین کی مجالست ترک نہ کی جائے ۔

قول باری ہے (تَرٰی كَثِيْرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ، ان میں سے بہت سوں کو تم دیکھو گے کہ کافروں سے دوستی کرتے ہیں) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ (مِنْهُمْ) کی ضمیر یہود کی طرف راجع ہے ۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ اہل کتاب کی طرف راجع ہے ۔ قول باری (الَّذِيْنَ كَفَرُوْا) سے مراد بت پرست ہیں ۔ اہل کتاب نے ان مشرکین کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی اور آپ سے جنگ کرنے کی خاطر دوستی گانٹھی تھی ۔

قول باری ہے (وَلَوْ كَانُوْا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالنَّبِيِّ وَمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوْهُمْ اَوْلِيَآءَ ، اگر یہ لوگ اللہ ، نبی اور نبی پر نازل شدہ کتاب پر ایمان رکھتے تو انہیں ہرگز اپنا دوست نہ بناتے) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ یہ آیت ان منافقین کے بارے میں ہے جو یہود میں سے تھے ۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ لوگ اللہ پر ، اس کے نبی پر ایمان نہیں رکھتے اگرچہ ایمان کا اظہار بھی کرتے ہیں ایک قول ہے کہ نبی سے مراد حضرت موسیٰ علیہ السلام ہیں ، آپ پر ان یہودیوں کا ایمان نہیں ہے ۔ اس لیے کہ یہ لوگ مشرکین کو اپنا رفیق اور دوست بناتے ہیں ۔

قول باری ہے (وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّا نَصٰرٰی ، اور ایمان لانے والوں کے لیے دوستی میں قریب تر ان لوگوں کو پاؤ گے جنہوں نے کہا تھا کہ ہم نصاریٰ ہیں) تا آخر آیت ۔

حضرت ابن عباسؓ ، سعید بن جبیر ، عطاء اور سدی کا قول ہے یہ آیت نجاشی (شاہ حبشہ) اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوئی جب یہ لوگ مسلمان ہو گئے تھے ۔ قتادہ کا قول ہے کہ آیت کا تعلق اہل کتاب کے ایک گروہ سے تھا جس کے افراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے مطابق اپنی زندگی

بسر کرتے رہے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو یہ لوگ آپ پر ایمان لے آئے۔

جاہلوں کا ایک گروہ بھی ہے جس کا گمان ہے کہ اس آیت میں نصاریٰ کی تعریف کی گئی ہے اور یہ بنایا گیا ہے کہ نصاریٰ یہود سے بہتر ہیں حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں اس چیز کا ذکر نہیں ہے۔ اس میں تو صرف ان لوگوں کا ذکر ہے جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لے آئے تھے۔ سلسلۂ تلاوت میں ان لوگوں کا اپنے متعلق اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے کی خبر دینا اس پر دلالت کرتا ہے۔

صحیح سمجھ رکھنے والا جو بھی شخص ان دو گروہوں یعنی یہود و نصاریٰ کے عقائد پر گہری نظر سے غور کرے گا اس کے سامنے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہود کے عقائد کی بہ نسبت نصاریٰ کے عقائد قبیح، زیادہ محال اور زیادہ فاسد ہیں۔ اس لیے کہ یہود فی الجملہ توحید کا اقرار کرتے ہیں اگرچہ ان کے اندر بھی تشبیہ کا عقیدہ ہے جو ان کے فی الجملہ توحید کے عقیدے کے اندر نقص پیدا کرنے کا سبب ہے۔ اس کے برعکس نصاریٰ حضرت مسیح علیہ السلام کی الوہیت کا اقرار کر کے توحید کے عقیدے سے منکر ہو گئے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کی تحریم کا بیان

قولِ باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَیِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکُمْ، اے ایمان لانے والو! جو پاک چیزیں اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہیں انہیں حرام نہ کرلو) طیبات کا اسم ان چیزوں پر واقع ہوتا ہے جن سے لذت کا احساس ہوتا ہے اور طبیعت میں ان کی اشتہا پیدا ہوتی اور ان کی طرف دل کا میلان ہوتا ہے۔

اس اسم کا اطلاق حلال چیزوں پر بھی ہوتا ہے۔ یہاں یہ کہنا درست ہوگا کہ آیت میں دونوں قسم کی چیزیں مراد ہیں اس لیے کہ طیبات کے اسم کا اطلاق ان دونوں پر ہوتا ہے اس صورت میں تحریم حلال دو طرح سے ہوگی۔ ایک یہ کہ کوئی شخص کہے "میں نے اپنے اوپر یہ طعام حرام کرلیا ہے" اس کے اس قول سے وہ کھانا اس پر حرام نہیں ہوگا البتہ اگر اس میں سے کھالے گا تو اس پر کفارہ لازم آجائے گا۔ دوسری یہ کہ ایک شخص کسی دوسرے کا طعام غصب کرکے اپنے طعام کے ساتھ ملا دے اور پھر اس کھانے کو اپنے اوپر حرام کرلے اس صورت میں وہ اس دوسرے شخص کو اسی جیسا طعام تاوان کے طور پر دے گا۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا کہ "جب میں گوشت کھاتا تھا تو مجھے شہوت آجاتی تھی اس لیے میں نے گوشت کو اپنے اوپر حرام کرلیا" اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔

سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ کچھ صحابہ کرام نے گوشت، عورتوں سے قربت اور نامرد بن جانے کا ارادہ کرلیا اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی آپ نے اعلان کردیا کہ "میرے دین میں عورتوں سے کنارہ کشی، گوشت کھانے سے احتراز اور گرجے میں گوشہ نشینی یعنی رہبانیت نہیں ہے"

مسروق نے روایت کی ہے وہ کہتے: "ہم حضرت عبداللہؓ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ کے سامنے جانور کے تھن کا گوشت پکا کر پیش کیا گیا، ساتھ بیٹھے ہوئے لوگوں میں سے ایک شخص اٹھ کر ایک کنارے ہو گیا حضرت عبداللہؓ نے اسے قریب آنے اور گوشت کھانے کے لیے کہا اس نے جواب دیا کہ میں نے تھن کا گوشت اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔ یہ سن کر حضرت عبداللہؓ نے درج بالا آیت تلاوت کی اور فرمایا کہ گوشت کھاؤ اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرو۔"

قولِ باری بھی ہے (یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكَ۔ اے نبی تم اپنے اوپر وہ چیزیں کیوں حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں) تا قولِ باری (قَدْ فَرَضَ اللهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَیْمَانِكُمْ۔ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کر دیا ہے۔

ایک روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی لونڈی ماریہ قبطیہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے شہد اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور آپ کو اپنی قسم توڑ کر کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔

اکثر اہلِ علم کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر کوئی طعام یا اپنی کوئی لونڈی حرام کر لے تو اس طعام کے کھانے کی صورت میں وہ حانث ہو جائے گا اسی طرح اگر اس نے اس لونڈی سے ہمبستری کر لی تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور دونوں صورتوں میں اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے: "خدا کی قسم! میں یہ طعام یا کھانا نہیں کھاؤں گا" یا یہ کہے "میں نے یہ کھانا اپنے اوپر حرام کر لیا ہے" تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کے ان دونوں فقروں میں اس لحاظ سے فرق ہو گا کہ تحریم والی صورت میں اگر اس کھانے کا کوئی جز بھی کھا لے گا تو حانث ہو جائے گا اور قسم والی صورت میں اگر سارا کھانا کھا لے گا تو پھر حانث ہو گا۔

ہمارے اصحاب نے اس شخص کی تحریم والے فقرے بمنزلہ اس فقرے کے قرار دیا ہے "خدا کی قسم! میں اس کھانے میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جتنی چیزیں حرام قرار دی ہیں ان سب میں تحریم کے لفظ کا مقتضیٰ یہی ہے۔ مثلاً یہ ارشادِ باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِیرِ۔ تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے) لفظ ان مذکورہ چیزوں کے ہر جز کی تحریم کا مقتضیٰ ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے اوپر کوئی طعام حرام کر لے گا تو اس کی یہ تحریم اس کھانے کے جز پر قسم کے ایجاب کی مقتضی ہو گی۔ لیکن اگر کوئی شخص اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا تو

اس کی اس قسم کو ان قسموں پر محمول کیا جائے گا جو شرط اور جواب شرط پر مشتمل ہوتی ہیں اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے "خدا کی قسم اگر میں یہ کھانا کھاؤں گا تو میرا غلام آزاد ہے" اس لیے اس متعین طعام کا ایک جز کھا لینے پر حانث نہیں ہوگا۔ جب تک کہ سارا طعام نہ کھا لے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ارشاد باری ہے (کُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِیٓ إِسْرَائِیلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِیلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ، کھانے کی یہ ساری چیزیں (جو شریعت محمدی میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لیے بھی حلال تھیں البتہ بعض چیزیں ایسی تھیں جنہیں اسرائیل نے خود اپنے اوپر حرام کر لیا تھا)۔

یہ روایت ہے کہ اسرائیل یعنی حضرت یعقوب علیہ السلام کو عرق النساء کی بیماری لاحق ہوگئی تھی آپ نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ اس سے شفا دے دے تو اپنی پسندیدہ غذا یعنی اونٹ کا گوشت اپنے اوپر حرام کر لوں گا، یہ تحریم درست تھی اور اس کی وجہ سے اپنے اوپر حرام کی ہوئی چیز کی آپ کے لیے ممانعت ہوگئی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ذریعے یہ صورت منسوخ ہو چکی ہے۔

اس آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت ہو رہی ہے جو زہد و تقشف کی بنا پر گوشت خوری اور لذیذ کھانوں سے احتراز کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی تحریم سے نہی کر دی ہے اور اپنے قول (وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا، اللہ نے تمہیں جو پاکیزہ اور حلال چیزیں بطور رزق عطا کی ہیں ان میں سے کھاؤ) سے ان کی اباحت کر دی ہے۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مرغ کا گوشت کھاتے ہوئے دیکھا تھا۔ یہ بھی روایت ہے کہ آپ کھجور اور خربوزہ کھایا کرتے تھے۔ غالب بن عبداللہ نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مرغی کا گوشت کھانے کا ارادہ کرتے تو اس مرغی کو تین دنوں تک بند رکھتے اور دانہ وغیرہ کھلاتے رہتے پھر اسے ذبح کر لیتے۔

اسراف اور تکبر سے بچ کر سب حلال چیزیں کھائی اور پہنی جا سکتی ہیں

ابراہیم بن میسرہ نے طاؤس سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ "جو چاہو کھاؤ اور جو چاہو پہنو جب تک دو چیزوں سے پرہیز کرتے رہو ایک اسراف سے اور دوسری تکبر سے"۔

ایک روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوف، حضرت حسن، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، حضرت عمران بن حصینؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور قاضی شریح ریشم پہنتے تھے

اکل طیبات کی اباحت پر مذکورہ بالا آیت کی دلالت کی طرح یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَۃَ اللّٰہِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِہٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ، اے محمدؐ! ان سے کہو کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں)۔

نیز پھلوں کی تخلیق کے ذکر کے بعد فرمایا (مَتَاعًا لَّکُمْ، تمہارے فائدے کی خاطر) بیوی کو تین طلاق دینے کی تحریم پر آیت (لَا تُحَرِّمُوْا طَیِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکُمْ) سے استدلال کیا جاتا ہے اس لیے کہ تین طلاق کے ذریعے بیوی کی اباحت کی تحریم لازم آتی ہے۔

قسموں کا بیان

اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیزوں کی تحریم کی نہی کے بعد ارشاد ہوا (لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ، تم لوگ جو مہمل قسمیں کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب لوگوں نے پاکیزہ کھانوں، حلال نکاح اور لباس کی تحریم کی تو انہوں نے اس کی قسمیں بھی کھائیں اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی۔ لغو کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ بے کار بات ہے جس کی کوئی اہمیت نہیں ہوتی ان ہی معنوں میں شاعر کا یہ شعر ہے۔

؎ او مائۃ تجعل اولادھا لغواً و عرض المائۃ الجلمد

یا سو اونٹنیاں جن کے بچوں کو بے کار سمجھا جاتا ہے یعنی یہ بچے کسی شمار و قطار میں نہیں آتے۔ حالانکہ سو اونٹنیوں کے یہ بچے اونٹوں کا ایک پورا گلہ ہوتے ہیں۔

شاعر کی مراد ایسی اونٹنیاں ہیں جن کے بچوں کو کسی شمار میں نہیں لایا جاتا۔ اس بنا پر یمین لغو وہ قسم ہے جو مہمل ہوتی ہے اور اس کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔

ابراہیم الصائغ نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے جس کا تعلق قولِ باری (لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیْ اَیْمَانِکُمْ) سے ہے یہ روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انہیں محمد بن احمد بن سفیان ترمذی اور ابن عبدوس نے، ان دونوں کو محمد بن بکار نے، انہیں حسان بن ابراہیم نے ابراہیم الصائغ سے، انہوں نے عطاء سے (جب عطاء سے یمین لغو کے متعلق دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا) کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس کے متعلق ارشاد ہے:

(ھو کلام الرجل فی بیتہ لا واللّٰہ، و بلی واللّٰہ، یہ وہ کلام ہے جو ایک شخص اپنے گھر میں بیٹھ کر کرتا ہے وہ کہتا ہے "نہیں بخدا نہیں، بخدا کیوں نہیں")

ابراہیم نخعی نے اسود سے اور ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور ان دونوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ: "یمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے:" لا واللہِ ، و بلیٰ واللہِ " یہ روایت حضرت عائشہ پر جاکر موقوف ہوگئی ہے۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے یمین لغو کے بارے میں روایت کی ہے کہ: "ایک شخص کسی بات پر قسم کھالے اس کا خیال یہ ہو کہ وہ بات اسی طرح ہے جبکہ حقیقت میں وہ اس طرح نہ ہو۔" حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت بھی ہے کہ " یمین لغو یہ ہے کہ تم غصے کی حالت میں کوئی قسم کھا بیٹھو۔"

حسن، سدی اور ابراہیم نخعی سے حضرت عائشہؓ کے قول جیسا قول مروی ہے۔ بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ یمین لغو کی صورت یہ ہے کہ بلا ارادہ سبقت لسانی کے طور پر کوئی غلط بات منہ سے نکل جائے۔

بعض کا قول ہے کہ یمین لغو یہ ہے کہ تم کسی معصیت کو بروئے کار لانے کی قسم کھالو، پھر مناسب بات یہی ہوگی کہ تم اسے بروئے کار نہ لاؤ اس میں کوئی کفارہ نہیں ہوتا۔ یمین لغو کے بارے میں عمرو بن شعیب کی روایت ہے جو انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے عمرو کے دادا سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرًا منھا فلیترکھا فان ترکھا کفارتھا ، جو شخص کسی بات کی قسم کھالے پھر وہ دوسری بات کو اس سے بہتر پائے تو وہ اس قسم کو ترک کردے، اس قسم کو ترک کر دینا اس قسم کا کفارہ ہے)۔

یمین لغو کے متعلق فقہائے امصار کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ گذرے ہوئے زمانے کی کسی بات پر اس گمان کے ساتھ قسم کھائے کہ وہ ٹھیک کہہ رہا ہے

امام مالک اور لیث بن سعد کا بھی تقریبًا یہی قول ہے، اوزاعی نے بھی یہی کہا ہے، امام شافعی کا قول ہے کہ یمین لغو وہ بات ہے جس کی جان بوجھ کر قسم کھائی گئی ہو، الربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ جس شخص نے کسی چیز کے متعلق قسم کھالی ہو اس کا خیال ہو کہ وہ چیز اس کی قسم کے مطابق ہے پھر وہ اسے اس سے مختلف پائے تو اس پر کفارہ لازم آئے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا (لَا یُؤَاخِذُکُمُ اللّٰہُ بِاللَّغْوِ فِیٓ اَیْمَانِکُمْ وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ ، تم لوگ جو مہمل قسمیں کھالیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا مگر جو قسمیں تم جان بوجھ کر کھاتے ہو ان پر وہ ضرور تم سے مواخذہ کرے گا)۔

تو اس کے ذریعے یہ واضح کردیا کہ یمین لغو جان بوجھ کر کھائی گئی قسم سے مختلف ہوتی ہے اس لیے کہ اگر معقود یعنی جان بوجھ کر کھائی گئی قسم یمین لغو ہوتی تو پھر اسے یمین لغو پر عطف نہ کیا جاتا، نیز دونوں

کے حکموں میں فرق کو اس طرح بیان نہ کیا جاتا کہ یمین لغو میں مواخذہ اور گرفت کی نفی ہوتی اور یمین معقودہ میں کفارے کا اثبات ہوتا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ یمین لغو کا جب کوئی حکم نہیں ہوتا تو اب اس کا یمین معقودہ بن جانا جائز نہیں ہوسکتا اس لیے کہ گرفت اور مواخذہ کی بات تو یمین معقودہ میں قائم ہوتی ہے اور اس کا حکم ثابت ہوتا ہے اس سے ان حضرات کے قول کا بطلان ہوجاتا ہے جو کہتے ہیں کہ یمین لغو یمین معقودہ ہی ہے اور اس میں کفارہ واجب ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہ نے یمین لغو کا جو مفہوم بیان کیا ہے وہی درست ہے نیز یہ کہ اس میں گذرے ہوئے زمانے کی کسی بات پر قسم کھائی جاتی ہے۔ قسم کھانے والے کا خیال یہ ہوتا ہے کہ وہ بات اسی طرح ہوگی۔

قسم کی دو اقسام

قسموں کی دو قسمیں ہیں۔ ماضی اور مستقبل یعنی گذرے ہوتے زمانے سے تعلق رکھنے والی قسم اور آنے والے زمانے سے تعلق رکھنے والی قسم۔ پہلی قسم کی پھر دو قسمیں ہیں۔ یمین لغو اور غموس۔ ان دونوں قسموں کا کوئی کفارہ نہیں ہوتا۔

دوسری قسم کی صرف ایک صورت ہے۔ یہ یمین معقودہ ہے یعنی ایسی قسم جو جان بوجھ کر کھائی گئی ہو۔ حانث ہونے کی صورت میں اس میں کفارہ لازم ہوتا ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد یمین غموس کے بارے میں ہمارے ہم مسلک ہیں کہ اس میں کفارہ نہیں ہوتا۔

حسن بن صالح، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ یمین غموس میں کفارہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تینوں قسموں کا ذکر اپنی کتاب میں کیا ہے۔ آیت زیر بحث میں یمین لغو اور یمین معقودہ دونوں کا ذکر فرمایا ہے۔ سورۃ بقرہ میں ارشاد ہے۔ (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ، تمھاری مہمل قسموں پر اللہ گرفت نہیں کرتا لیکن جو قسمیں تم سچے دل سے کھاتے ہو ان کی باز پرس وہ ضرور کرے گا) اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ یمین غموس ہے اس لیے کہ اس قسم کے سلسلے میں مواخذہ کا تعلق کسب قلب کے ساتھ ہے جو گناہ اور آخرت کی سزا کی صورت میں ہوگا۔ کفارے کی صورت میں نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ کفارے کا تعلق کسب قلب کے ساتھ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی معصیت کے ارتکاب کی قسم کھالیتا ہے تو اس پر اس قسم کا توڑ دینا

لازم ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اسے کفارہ بھی ادا کرنا پڑتا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ) سے مراد یمین غموس ہے جس میں کذب بیانی کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس پر مواخذہ آخرت کی سزا کی صورت میں ہوگا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے کسب قلب پر مواخذہ کا ذکر کیا اور اس سے پہلے یمین لغو کا ذکر ہوا، یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ یمین لغو قسم کی وہ صورت ہے جس میں کذب بیانی کا ارادہ نہیں ہوتا اور یہ ان معنوں میں یمین غموس سے مختلف ہوتی ہے۔

یمین غموس میں کفارہ نہیں ہوتا اس پر قول باری (اِنَّ الَّذِيْنَ يَشْتَرُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ وَاَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيْلًا اُولٰٓئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ، جو لوگ اپنے عہد اور اپنی قسموں کے بدلے تھوڑی سی قیمت حاصل کرتے ہیں ان کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں) دلالت کرتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس میں وعید کا ذکر کیا لیکن کفارے کا ذکر نہیں کیا۔ اگر ہم اس میں کفارہ واجب کر دیں تو یہ نص میں اضافہ ہوگا اور یہ بات جائز نہیں ہوتی الّا یہ کہ اس جیسی کوئی نص ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من حلف علی یمین وھو فیھا آثم فاجر لیقطع بھا مالا لقی اللہ تعالیٰ وھو علیہ غضبان، جس شخص نے کسی بات کی قسم کھائی ہو جبکہ وہ اس قسم میں گنہگار اور فاجر ہو تاکہ اس کے ذریعے وہ کوئی مال ہتھیالے تو جب وہ اللہ کے سامنے جائے گا تو اللہ اس سے ناراض ہوگا)۔

منبرِ رسولؐ پر غلط قسم کھانے والا جہنمی ہے

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من حلف علی منبری ھذا بیمین آثمۃ تبوأ مقعدہ من النار، جو شخص میرے منبر پر گناہ میں مبتلا کرنے والی قسم کھائے گا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لے گا)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گناہ کا ذکر کیا لیکن کفارے کا ذکر نہیں کیا۔ یہ بات دو وجوہ سے کفارے کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ نص میں اس جیسی نص کے بغیر اضافہ جائز نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ اگر کفارہ واجب ہوتا تو آپ ضرور اس کا ذکر کرتے جس طرح یمین معقودہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرًا منھا فلیأت الذی ھو خیر منھا ولیکفر عن یمینہ، جس شخص نے کوئی قسم کھائی اور پھر دوسری بات اسے بہتر نظر آئی تو

اسے چاہیئے کہ دوسری بات اختیار کرلے اور اپنی قسم توڑ کر اس کا کفارہ ادا کرے) اس حدیث کو حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ اور دوسرے حضرات نے روایت کی ہے۔

گذرے ہوئے زمانے سے تعلق رکھنے والی قسم پر کفارہ نہیں آتا اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَاحْفَظُوْا اَیْمَانَکُمْ، اپنی قسموں کی نگہداشت کرو) قسموں کی نگہداشت اور حفاظت کا مفہوم یہ ہے کہ قسم ٹوٹ جانے پر اس کے کفارے کی ادائیگی کا پورا خیال رکھا جائے۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ گذشتہ زمانے سے تعلق رکھنے والی کسی قسم کی حفاظت ممتنع ہے اس لیے کہ جس چیز کے متعلق قسم کھائی گئی ہے اس کے وقوع پذیری میں صرف ایک ہی پہلو ہوتا ہے اس لیے اس میں حفظ اور نگہداشت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَیْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ، یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جبکہ تم قسم کھا کر توڑ دو) کا عموم قسم کی تمام صورتوں میں ایجاب کفارہ کا مقتضی ہے اِلّا یہ کہ دلیل کی بنا پر کسی صورت کی تخصیص ہو گئی ہو۔

اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ تو واضح ہے کہ اس سے وہ قسم مراد ہے جو جان بوجھ کر آئندہ زمانے سے تعلق رکھنے والی بات پر اٹھائی جائے اس لیے اس لیے اس فقرے میں لامحالہ ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس کے ساتھ کفارہ کے وجوب کا تعلق ہے وہ لفظ حنث یعنی قسم کا توڑنا ہے

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں ایک پوشیدہ لفظ بھی ہے تو اب ظاہر آیت سے استدلال ساقط ہو گیا اس لیے کہ یمین معقودہ میں حنث سے پہلے کفارہ واجب نہیں ہوتا اس پر سب کا اتفاق ہے اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں ایک پوشیدہ لفظ بھی موجود ہے اس لیے آیت کے عموم کا اعتبار جائز نہیں رہا اس لیے کہ آیت کے حکم کا تعلق اب اس پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہو گیا جو آیت میں مذکور نہیں ہے۔

نیز قول باری (وَاحْفَظُوْا اَیْمَانَكُمْ) اس بات کا مقتضی ہے کہ جن قسموں میں کفارے کا وجوب ہوتا ہے یہ وہ قسمیں ہیں جن کی حفاظت اور نگہداشت ہم پر لازم کر دی گئی ہے یہ بات صرف یمین معقودہ میں پائی جاتی ہے اس قسم میں ہم حنث کی صورت میں کفارے کی ادائیگی کے لیے اس کی حفاظت کر سکتے اور اس کا خیال رکھ سکتے ہیں۔

جبکہ گذشتہ بات پر قسم کے اندر حنث واقع نہیں ہوتا۔ اس لیے اس قسم کی قسم کو آیت شامل ہی

نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ماضی سے تعلق رکھنے والی بات پر استثنار کا دخول درست نہیں ہوتا۔

آپ کا یہ فقرہ درست نہیں ہے "کان امس الجمعۃ ان شاء اللہ" یا "واللہ لقد کان امس الجمعۃ" (انشاء اللہ کل جمعہ کا دن تھا یا بخدا کل جمعہ کا دن تھا) اس لیے کہ حنث کا مفہوم یہ ہے کہ قسم اٹھانے کے بعد اس کے خلاف کوئی بات وجود میں آجائے۔

کفارے کا تعلق قسم اٹھانے کے بعد قسم توڑنے کے ساتھ ہوتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص صرف "وَاللہِ" (خدا کی قسم) کا لفظ کہے تو یہ قسم ہوگی لیکن صرف اس قول کے وجود کے ساتھ اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ حنث یعنی قسم کا توڑنا نہیں پایا گیا۔

قول باری (بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ) کی تین طرح قرأت کی گئی ہے تشدید کے ساتھ یعنی (بِمَا عَقَّدْتُّم) یہ قرأت ایک گروہ نے کی ہے تشدید کے بغیر یعنی (بِمَا عَقَدْتُّم) نیز (بِمَا عَاقَدْتُّم) تشدید کے ساتھ والی قرأت کے متعلق ابوالحسن کرخی فرماتے تھے کہ اس میں عقد قولی کے سوا اور کسی بات کا احتمال نہیں ہے۔

تشدید کے بغیر قرأت کی صورت میں عقد قلب کا احتمال ہے جس کے معنی عزیمت اور عقد قولی کے ارادے کے ہیں۔ اس میں قولاً عقد یمین کا بھی احتمال ہے۔ جب ایک قرأت میں قول اور اعتقاد قلب کا احتمال ہے اور دوسرے میں صرف قولاً عقد یمین کا احتمال ہے تو اس صورت میں اس قرأت کو جس میں دو معنوں کا احتمال ہے اس قرأت پر محمول کرنا واجب ہے جس میں صرف ایک معنی کا احتمال ہے۔

اس طرح دونوں قرأتوں سے جو مفہوم اخذ ہوا وہ قولاً عقد یمین کا مفہوم ہے۔ اس لیے ایجاب کفارہ کا حکم صرف قسم کی اسی صورت تک محدود رہے گا یعنی جب قسم یمین معقودہ کی شکل میں ہو۔

گذشتہ زمانے کی بات پر کھائی ہوئی قسم میں کفارہ واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ یمین معقودہ کی صورت میں نہیں ہوتی۔ اس میں تو صرف گذرے ہوئے زمانے میں کسی وقوع پذیر معاملے کی خبر دی جاتی ہے اور ماضی کے متعلق خبر میں عقد یعنی ارادہ اور قصد نہیں ہوتا خواہ وہ جھوٹ ہو یا سچ۔

اگر یہ کہا جائے کہ تشدید کے بغیر قرأت کی صورت میں لفظ دونوں معنوں یعنی عقد قلب اور عقد یمین کا احتمال رکھتا ہے تو آپ نے اس لفظ کو دونوں معنوں پر کیوں نہیں محمول کیا جبکہ ان دونوں معنوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

اسی طرح تشدید والی قرأت بھی عقد یمین پر محمول ہوگی یہ چیز لفظ کو قسم کے ارادے کے معنوں میں استعمال کرنے کی نفی نہیں کرتی اس طرح یہ لفظ قسم کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہو جائے گا۔ اس کے جواب

میں کہا جائے گا کہ اگر معترض کی بات تسلیم بھی کر لی جائے تو بھی لفظ کو معترض کی ذکر کردہ صورتوں میں استعمال کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز اجماع کی دلالت بھی اس استعمال کے لیے مانع ہے۔ وہ اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قسم کے ارادے کے ساتھ کفارے کے وجوب کا تعلق نہیں ہوتا اس لیے اس شخص کی تاویل باطل ہوگئی جس نے کفارہ کے حکم کے سلسلے میں لفظ کو دل کے ارادے کے معنوں پر محمول کیا تھا۔ اور اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایجاب کفارہ کے مسلسلے میں دونوں قراتوں کی صورت وہ قسم مراد ہے جو مستقبل کے کسی کام کے متعلق جان بوجھ کر کھائی جائے یعنی یمین معقودہ کی صورت ہو۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قولِ باری (عَقَّدْتُمْ) تشدید کی صورت میں تکرار کا مقتضی ہے جبکہ گرفت اور مواخذہ تکرار کے بغیر ہی لازم ہو جاتا ہے تو اب آپ اس لفظ کی کیا توجیہ کریں گے جو تکرار کا مقتضی ہے جبکہ تکرار کے بغیر کفارے کا وجوب لازم ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قسم کی تعقید یعنی گرہ بندی کبھی اس طرح ہوتی ہے کہ قسم اٹھانے والا اپنے دل میں بھی اس کی گرہ بندی یعنی ارادہ کرتا ہے اور اپنے الفاظ میں بھی اگر وہ قسم کی گرہ بندی صرف ایک صورت کے ذریعے کرے اور دوسری صورت کو چھوڑ دے یعنی دل میں اس کی گرہ بندی کر لی اور الفاظ میں نہ کرے یا اس کے برعکس کرے تو یہ تعقید نہیں کہلائے گی اس لیے کہ یہ لفظ تعظیم کے لفظ کی طرح ہے جو کبھی تو فعل کی تکرار اور اس کے بار بار عمل میں لانے کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی درجے اور مرتبے کو بلند کر دینے کے ذریعے ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے۔ تشدید کی قرأت کی صورت میں جس حکم کا افادہ ہو سکتا ہے وہ تخفیف کی قرأت کی صورت میں نہیں ہو سکتا وہ حکم یہ ہے کہ اگر قسم اٹھانے والا اپنی قسم کا تکرار کے طور پر اعادہ کرے گا تو اس تکرار کی بنا پر اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ اس پر صرف پہلی دفعہ قسم کھانے کی بنا پر ایک ہی کفارہ لازم آئے گا ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بات کی قسم کھالے پھر اسی مجلس میں اس قسم کا اعادہ کر لے یا کہیں اور جا کر اس کا اعادہ کر لے اور اس کا ارادہ صرف تکرار کا ہی ہو تو اس صورت میں اس پر صرف ایک کفارہ لازم آئے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ تخفیف کی قرأت کے ساتھ قولِ باری (بِمَا عَقَّدْتُّمْ) بھی ایک قسم پر کفارہ کے ایجاب کا مقتضی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دونوں قراتوں نیز تکرار کو ان ہی معنوں پر محمول کیا جاتا ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اور اس طرح ہر قرأت اپنے جگہ ایک نئے فائدے کی موجب ہے اس لیے معترض کے اس اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

فصل

جو لوگ قسم توڑنے سے پہلے کفارہ کے ایجاب کے قائل ہیں وہ دو وجوہ سے آیت زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں ایک وجہ تو یہ کہ قول باری ہے (وَلٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ) اللہ تعالیٰ نے عقد یمین کے بعد حنث یعنی قسم توڑنے کے ذکر کے بغیر کفارہ کا ذکر کر دیا اور حرف فا تعقیب کے لیے آتا ہے اس سے یہ لازم آیا کہ قسم کھاتے ہی کفارہ واجب ہو جاتے گا۔

دوسری وجہ یہ قول باری ہے (ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ) استدلال کی ان دونوں وجوہ کا جواب دیتے ہوئے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی آیت (بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ) کے متعلق اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں ایک لفظ پوشیدہ ہے اس لیے جب کبھی کفارہ کے ایجاب کا ارادہ کیا جائے گا اس لفظ کا اعتبار ضروری ہوگا۔

ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ آیت قسم توڑنے پر کفارہ کے ایجاب کو متضمن ہے نیز یہ کہ حنث سے پہلے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں یہ مراد ہے کہ "جو قسم تم نے جان بوجھ کر کھائی ہو اور پھر تم نے اسے توڑ دیا ہو اس صورت میں اس کا کفارہ یہ ہے ...."

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَمَنْ کَانَ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) یہاں یہ مفہوم ہے کہ "جو شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو اور وہ روزہ نہ رکھے تو دوسرے دنوں کی گنتی پوری کر لے" اسی طرح یہ قول باری ہے۔ (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَّرِیْضًا اَوْ بِہٖٓ اَذًی مِّنْ رَّاْسِہٖ فَفِدْیَۃٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ)

یہاں یہ معنی ہیں کہ "تم میں سے جو شخص بیمار ہو جائے یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو جائے اور پھر وہ حالتِ احرام میں سر مونڈ لے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا، روزے یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں" اسی طرح آیت زیر بحث کا مفہوم ہے کہ جو قسم تم نے جان بوجھ کر کھائی ہو اور پھر حانث ہو گئے ہو

تو اس کا کفارہ یہ چیزیں ہیں" اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حنث سے پہلے کفارہ واجب نہیں ہوتا جبکہ دوسری طرف آیت لامحالہ کفارے کے ایجاب کی مقتضی ہے اور یہ ایجاب حنث کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں لفظ حنث پوشیدہ ہے اور ایجاب کفارہ ہی مراد ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے اس کا نام کفارہ رکھا تو ہمیں اس سے معلوم ہو گیا کہ اس کی مراد یہ ہے کہ کفارہ واجب ہونے کی حالت میں اس چیز کے ذریعے کفارہ ادا کیا جائے جو آیت میں اس نام سے موسوم کیا گیا ہے یعنی دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انہیں کپڑے پہنانا یا ایک غلام آزاد کر دینا۔

اس لیے کہ جو چیز واجب نہیں ہو گی وہ حقیقت میں کفارہ نہیں کہلا سکتی اور نہ ہی اس نام سے موسوم کی جا سکتی ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ "جب تم اپنی قسم توڑ دو تو پھر اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

تلاوت کے تسلسل میں قول باری (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ) یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسم کھاؤ) اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم قسم کھاؤ اور اپنی قسم توڑ دو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح سبب یعنی نصاب زکوٰۃ کے وجوب کے ساتھ سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کو زکوٰۃ کا نام دینا جائز ہے یا جس طرح قتل کے وجود سے قبل لگنے والے زخم کے ساتھ دیئے جانے والے کفارہ کو کفارۂ قتل کا نام دینا جائز ہے اگرچہ زخمی ہونے کی حالت میں کفارہ واجب نہ ہو اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ قسم کھانے والا قسم توڑ دینے سے قبل کفارہ کے طور پر جو ادا کرے اسے کفارہ کا نام دیا جائے اور اس کے جواز کے لیے حنث کے لفظ کو آیت میں پوشیدہ ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ پیش آئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ آیت میں وہ کفارہ مراد ہے جو حنث کے بعد واجب ہوتا ہے لیکن اگر اس سے صرف واجب کفارہ مراد لیا جائے تو اس صورت میں یہ بات ممتنع ہو جائے گی کہ اس میں وہ کفارہ بھی شامل ہو جائے جو واجب نہ ہوا ہو۔ اس لیے کہ یہ بات محال ہے کہ ایک ہی لفظ ایجاب کا بھی مقتضی ہو اور اس کا بھی جو واجب نہ ہو۔

اس لیے جب اس سے واجب کفارہ مراد لیا جائے گا تو وہ کفارہ منتفی ہو جائے گا جو واجب نہ ہوا ہو۔ نیز یہ بات ثابت ہے کہ جو شخص تبرع اور نیکی کے طور پر کھانا وغیرہ کھلاتا ہے وہ اس کے ذریعے کفارہ ادا کرنے والا شمار نہیں ہوتا اگر اس نے قسم نہ کھائی ہو، جب حنث سے پہلے کفارہ ادا کرنے والا

تبرع کرنے والا شمار ہوتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس نے جو کچھ دیا ہے وہ کفارہ نہیں ہے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا تو وہ اس کام کا سرانجام دینے والا شمار نہیں ہوگا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

معترض نے اپنے اعتراض میں جن دو صورتوں کی مثال دی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ زخم لگنے کے بعد زخمی کی موت سے قبل کفارۂ قتل کی ادائیگی نیز سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی درحقیقت تطوع کی صورت ہے، یہ نہ کفارہ ہے اور نہ زکوٰۃ۔

ہم نے اسے اس وقت جائز قرار دیا جب یہ دلالت قائم ہوگئی کہ تطوع کے طور پر دیا جانے والا یہ کفارہ یا یہ زکوٰۃ موت واقع ہوجانے کی صورت میں نیز سال گذر جانے کے بعد فرضیت کے لزوم کو مانع ہے۔

فصل

جو شخص اپنی نذر کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دے مثلاً یہ کہے "اگر میں گھر میں داخل ہوا تو اللہ کے لیے مجھ پر حج کرنا یا غلام آزاد کرنا لازم ہوگا"۔ یا اس قسم کی کوئی اور شرط لگائے اور پھر حانث ہو جائے تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگا نذر کے طور پر مانی ہوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس مسلک کے قائلین نے ظاہر قول باری (وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَيْمَانَ) نیز قول باری (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ) سے استدلال کیا ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جب نذر ماننے والا یہ شخص حالف یعنی قسم کھانے والا بن گیا تو پھر حنث کی صورت میں اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوگیا۔ نذر کے طور پر مانی ہوئی چیز یعنی منذور واجب نہیں ہوئی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح ان لوگوں نے خیال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر کی بنا پر نذر کے طور پر مانی ہوئی چیز کو بعینہٖ پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ نذر کی اصل یمین کی اصل سے مختلف ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ جب تم عہد کرو تو اللہ سے کیے ہوئے عہد کو پورا کرو)

نیز ارشاد ہوا (يُوْفُوْنَ بِالنَّذْرِ وہ نذر کو پورا کرتے ہیں) نیز فرمایا (اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ عقود کو پورا کرو)

نیز ارشاد ہوا (وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتٰىنَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ فَلَمَّآ اٰتٰىهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ وَتَوَلَّوْا وَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ۔ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جنھوں نے اللہ سے یہ عہد کیا تھا کہ اگر ہمیں اللہ اپنے فضل سے (مال) دے گا تو ہم ضرور صدقہ کریں گے اور نیک بن جائیں گے لیکن جب اللہ نے انھیں اپنے

نفل سے (مال) دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور منہ موڑ گئے اور وہ تو منہ موڑنے والے ہی تھے) اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی اس بنا پر مذمت کی کہ انھوں نے اپنی نذر بعینہٖ پوری نہیں کی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (من نذر نذراً لم یسمہ فعلیہ کفارۃ یمین ومن نذر نذراً سماہ فعلیہ الوفاء بہ۔ جس شخص نے کوئی نذر مانی ہو لیکن اس کی تعیین نہ کی ہو تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا اور جس نے نذر مانی ہو اور اس کی تعیین بھی کی ہو تو اس پورا سے پورا کرنا لازم ہوگا۔

قول باری (ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ) کا تعلق اس قسم کے ساتھ ہے جو اللہ کے نام پر جان بوجھ کر کسی امر مستقبل کے بارے میں کھائی گئی ہو جسے یمین منعقدہ کہا جاتا ہے جبکہ نذر کی صورتوں کی زیادہ دہ آیات میں جن کا ہم نے ابھی نذر پوری کرنے کے لزوم کے سلسلے میں ذکر کیا ہے۔

قول باری ہے (وَاحْفَظُوْا اَیْمَانَکُمْ تم اپنی قسموں کی حفاظت کرو) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ "تم قسم توڑنے سے اپنے آپ کو بچاؤ اور قسم کھا کر قسم توڑ دینے سے پرہیز کرو اور ڈرتے رہو، اگرچہ قسم توڑنا کوئی گناہ کی بات نہیں ہے"۔

دوسرے حضرات کا قول ہے۔ "قسمیں کم کھایا کرو" جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلُوا اللّٰہَ عُرْضَۃً لِاَیْمَانِکُمْ اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بنا لو) ان حضرات نے شاعر کے اس قول سے استشہاد کیا ہے۔

سہ قلیل الالایٰ حافظ لیمینہ اذا بدرت منہ الالیۃ برت

اس کی قسمیں بہت قلیل ہیں اور وہ اپنی قسم کی حفاظت کرتا ہے جب کہ اس کے منہ سے کوئی قسم نکل جاتی ہے تو وہ پوری بھی ہو جاتی ہے۔

کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے "قسموں کی اس طرح نگہداشت کرو کہ قسم توڑنے پر کفارہ ادا کر دو" اس لیے کہ کسی چیز کی حفاظت اس چیز کی نگہداشت کا نام ہے۔ یہی بات درست ہے آیت کی پہلی تاویل بے معنی ہے۔ اس لیے کہ قسم اگر کسی معصیت کے ارتکاب کے لیے نہ کھائی گئی ہو تو تو اسے توڑ دینے سے روکا نہیں گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیراً منھا فلیات بالذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ) آپ نے قسم کھانے والے کو قسم توڑنے کا حکم دیا۔

ارشاد باری بھی ہے (وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَالسَّعَۃِ اَنْ یُّؤْتُوْا اُولِی الْقُرْبٰی

وَالْمَسَاکِیْنَ وَالْمُھَاجِرِیْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَلْیَعْفُوْا وَلْیَصْفَحُوْا، جو لوگ تم میں بزرگی اور وسعت والے ہیں وہ قرابت والوں کو اور مسکینوں کو اور ہجرت فی سبیل اللہ کرنے والوں کو دینے سے قسم نہ کھا بیٹھیں۔ چاہیے کہ معاف کرتے رہیں اور درگزر کرتے رہیں) تا آخر آیت۔

روایت میں ہے کہ یہ آیت مسطح بن اثاثہ کے بارے میں نازل ہوئی جب حضرت ابوبکرؓ نے ان پر کچھ خرچ نہ کرنے کی قسم کھائی تھی، اس کی وجہ یہ تھی کہ مسطح نے افک کے واقعہ کے سلسلے میں بڑی سرگرمی دکھائی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ اس شخص کی مدد کرتے رہتے تھے یہ ان کا رشتہ دار بھی تھا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی قسم توڑ دینے کا حکم دے دیا اور اس شخص کی دوبارہ کفالت کا امر فرمایا چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے اللہ کے اس حکم کے مطابق اپنی قسم توڑ دی اور پھر سے اس کی مدد شروع کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنی قسم توڑ دینے کا حکم دیا تھا۔

چنانچہ ارشاد ہے (یَآ اَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ، اے نبی! آپ کیوں اپنے اوپر وہ چیز حرام کرتے ہیں جو اللہ نے آپ کے لیے حلال کر دی ہے) تا قول باری (قَدْ فَرَضَ اللّٰہُ لَکُمْ تَحِلَّۃَ اَیْمَانِکُمْ۔ اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں پر اپنی قسمیں کھول دینا فرض کر دیا ہے) یعنی کفارہ دے کر اور دوبارہ اس چیز کی طرف رجوع کر کے جو اپنے اوپر حرام کر لی ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جب کسی معصیت کے ارتکاب کی قسم نہ کھائی گئی ہو تو اس صورت میں قسم توڑ دینے سے روکا نہیں گیا ہے۔ اس لیے قول باری (وَاحْفَظُوْا اَیْمَانَکُمْ) سے قسم توڑنے کی نہی مراد لینا درست نہیں ہوگا۔ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ آیت میں قسم کھانے کی نہی ہے اور اس سلسلے میں انہوں نے شاعر کے شعر سے استشہاد کیا ہے ان کا قول بھی انتہائی کمزور اور ساقط ہے۔

اس لیے کہ قسم کی حفاظت کے حکم کو قسم کی نہی پر محمول کرنا کسی طرح درست نہیں ہے جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے "اپنے مال کی حفاظت کر" یعنی "مال نہ حاصل کر" شاعر کے شعر کا مفہوم ہمارے قول کے مطابق ہے یعنی کفارہ ادا کرنے کے لیے قسم توڑنے کی رعایت کی جائے۔ اس لیے کہ شاعر نے پہلے مصرعہ میں یہ بتایا ہے کہ مذکورہ شخص کی قسمیں بہت کم ہیں۔ پھر کہا کہ وہ اپنی قسم کی حفاظت کرتا ہے یعنی وہ اس کی نگہداشت کرتا ہے تاکہ قسم توڑنے کی صورت میں اس کا کفارہ ادا کر دے۔

اگر شعر کا وہ مفہوم ہوتا جو استشہاد کرنے والے نے بیان کیا ہے تو اس میں اسی بات کی تکرار لازم آجاتی جو اس نے پہلے بیان کر دی تھی اس لیے یہ بات درست ہے کہ آیت میں قسم کی نگہداشت کا حکم ہے تاکہ حنث کی صورت میں اس کا کفارہ ادا کر دے۔

قسم کا کفارہ کتنا ہے؟

قول باری ہے (اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا) حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ حضرت عائشہؓ، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، مجاہد اور حسن کا قول ہے کہ قسم کے کفارہ میں ہر مسکین کو نصف صاع تقریباً دو سیر گندم دی جائے گی۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے یا ایک صاع کھجور دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے جب قسم کھانے والا ان مسکینوں کو طعام کا مالک بنا دے۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، عطاء بن ابی رباح اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ہر مسکین کو ایک مُد (ایک پیمانہ جس کی مقدار اہل عراق کے نزدیک دو رطل یعنی اسی تولے اور اہل حجاز کے نزدیک ۱⅓ رطل ہے) گندم دی جائے گی۔ امام مالک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔

تملیک کیے بغیر کھانا کھلانے کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، محمد بن کعب، قاسم، سالم، شعبی، ابراہیم نخعی اور قتادہ سے مروی ہے کہ ان مسکینوں کو صبح اور شام کا کھانا دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ نیز امام مالک، سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے حسن بصری کا قول ہے کہ صرف ایک وقت کھلایا جائے گا اور یہی کافی ہوگا۔ حکم کا قول ہے کہ جب تک طعام مسکینوں کے حوالے نہیں کر دیا جائے گا کھانا کھلانا یعنی اطعام درست نہیں ہوگا۔

سعید بن جبیر کا قول ہے کہ دو مُد تو طعام کے لیے دیے جائیں گے اور ایک مُد سالن کے لیے دیا جائے گا۔ ان مسکینوں کو اکٹھا کر کے کھانا کھلایا نہیں جائے گا بلکہ کفارہ ادا کرنے والا انھیں یہ طعام حوالے کر دے گا۔

ابن سیرین، جابر بن زید، مکحول، طاؤس اور شعبی سے مروی ہے کہ انھیں ایک ہی دفعہ بٹھا کر کھلا دیا جائے گا۔ حضرت انس سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ انھیں طعام مشترکہ طور پر نہیں دے گا بلکہ ہر مسکین کو ایک مُد کی مقدار طعام دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (فَکَفَّارَتُہٗ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اس کا کفارہ یہ ہے کہ دس مسکینوں کو وہ اوسط درجہ کا کھانا کھلاؤ جو تم اپنے بال بچوں کو کھلاتے ہو) ظاہر آیت مسکینوں کو طعام دیے بغیر اکل کی صورت میں اطعام کے جواز کا

مقتضی ہے۔

آپ اس قول باری کو نہیں دیکھتے (وَیُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّہٖ مِسْکِیْنًا اور وہ ان کی محبت میں مسکین کو کھانا کھلاتے ہیں) اس سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ کھانا مسکینوں کی ملکیت میں دیے بغیر ان کے سامنے رکھ دیا جائے اور اس طرح انھیں کھلا دیا جائے۔ جب یہ فقرہ کہا جائے کہ فلان یطعم الطعام (فلاں شخص کھانا کھلاتا ہے) اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ فلاں شخص لوگوں کو کھانے پر بلاتا ہے۔

جب اطعام کا اسم اباحت کے مفہوم کو شامل ہے تو اس کا جواز واجب ہو گیا اور جب ملکیت میں دیے بغیر اباحت کے طور پر اطعام جائز ہو گیا تو پھر ملکیت میں دے دینا بڑھ کر جائز ہو گا۔ اس لیے کہ تملیک اباحت سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ تملیک کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ انھیں صبح و شام دو وقت کا کھانا دیا جائے گا اس کی وجہ یہ قول باری ہے (مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اوسط کھانا وہ ہوتا ہے جو صبح و شام دو وقت کھایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ دن رات چوبیس گھنٹوں میں زیادہ سے زیادہ تین دفعہ کھانا کھایا جاتا ہے، کم سے کم ایک دفعہ اور اوسطاً دو مرتبہ۔ لوگوں کی عام عادت اسی طرح ہے۔

لیث بن سعد نے ابن بریدہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا کان خبزا یابسا فھو غداءہ وعشاءہ اگر خشک روٹی ہو تو یہی اس کے صبح و شام کا کھانا ہے)۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ اگر کفارہ ادا کرنے والا انھیں کھانا دینا چاہے تو نصف صاع گندم اور ایک صاع جو یا کھجور دے گا۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت کعب بن عجرہؓ کی روایت ہے جس کا تعلق سر کی تکلیف کے فدیہ سے ہے۔

آپ نے فرمایا (اذا طعم ثلاثۃ آصع من طعام ستۃ مساکین یا تین صاع طعام چھ مسکینوں کو کھلا دو) ایک اور حدیث میں ہے (اطعم ستۃ آصع من تمر ستۃ مساکین چھ صاع کھجور چھ مسکینوں کو کھلا دو)

آپ نے ہر مسکین کے لیے ایک صاع کھجور یا نصف صاع گندم مقرر کر دی اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قسم کا کفارہ بھی اسی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر کی تکلیف کے فدیہ میں اور قسم کے کفارہ میں طعام کی مقدار کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا۔ آپ سے ظہار کے کفارہ کے سلسلے میں مروی ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو ایک وسق کھجور دیا جائے گا۔

وسق کی مقدار ساٹھ صاع کے برابر ہوتی ہے۔ جب ظہار کے کفارے میں ہر مسکین کے لیے ایک صاع کھجور کا ثبوت ہوگیا تو قسم کا کفارہ بھی اسی طرح ہوگا۔ اس لیے کہ ان دونوں کے اندر واجب ہونے والے طعام کے مقدار کی یکسانیت پر سب کا اتفاق ہے۔

جب ایک صاع کھجور کا ثبوت ہوگیا تو گندم میں نصف صاع کا وجوب ہوگیا اس لیے کہ جن حضرات نے اس میں ایک صاع کھجور واجب کیا ہے انھوں نے نصف صاع گندم واجب کی ہے۔

قول باری ہے (مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اہل مدینہ کے لیے خوراک کی جو مقدار ہوتی تھی اس میں بالغ اور آزاد کا حصہ نابالغ اور غلام کی نسبت زیادہ ہوتا تھا۔

پھر یہ آیت نازل ہوئی (مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ) یعنی اوسط درجے کا کھانا۔ نہ زیادہ بڑھیا اور نہ زیادہ گھٹیا۔ سعید بن جبیر سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے بیان کر دیا کہ اوسط سے مراد یہ ہے کہ اوسط مقدار ہو۔ یہ مراد نہیں کہ سالن کے ساتھ ہو۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اوسط طعام روٹی اور کھجور ہے۔ نیز روٹی اور زیتون کا تیل ہے۔ ہم اپنے بال بچوں کو جو بہترین کھانا کھلاتے ہیں وہ گوشت اور روٹی ہے "

عبیدہ سے مروی ہے کہ اوسط طعام روٹی اور گھی ہے۔ ابورزین نے کہا ہے اوسط طعام روٹی، کھجور اور سرکہ ہے۔ ابن سیرینؒ کا قول ہے کہ سب سے عمدہ کھانا گوشت روٹی ہے، اوسط کھانا گھی روٹی ہے۔ اور احسن کھانا کھجور اور روٹی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ بن صخرؓ کو ظہار کے کفارہ میں ہر مسکین کو ایک صاع کھجور دینے کا حکم دیا تھا اور اس کے ساتھ سالن کے طور پر کوئی اور چیز دینے کا حکم نہیں دیا تھا۔ نیز آپ نے حضرت کعب بن عجرہؓ کو تین صاع طعام چھ مسکینوں پر صدقہ کر دینے کا حکم دیا تھا اس کے ساتھ سالن کے طور پر کچھ دینے کا حکم نہیں دیا تھا۔

کسی اہل علم کے نزدیک ظہار کے کفارہ اور قسم کے کفارہ کے درمیان طعام کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ طعام کے ساتھ ادام یعنی سالن واجب نہیں ہے۔ نیز یہ کہ آیت میں مذکورہ اوسط سے اوسط مقدار مراد ہے اس کے ساتھ ادام ملانا مراد نہیں ہے۔

قول باری (فَکَفَّارَتُهٗۤ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰکِیْنَ) ان سب کے لیے عموم ہے جن پر مسکین کے لفظ کا اطلاق

ہوتا ہے۔اس لیے ایک مسکین کو سارا کھانا دینے کے جواز پر اس سے استدلال کرنا درست ہے۔

یعنی سارا کھانا ایک مسکین کو دس دنوں میں نصف صاع یومیہ کے حساب سے دے دینا جائز ہے۔اس لیے کہ اگر ہم اسے دوسرے دن کھانا نہ دیں تو ہم اسم کے بعض مدلول کے اندر حکم کی تخصیص کر دیں گے اور بعض کو چھوڑ دیں گے۔

خاص طور پر ان مدلول کے اندر جو بالاتفاق آیت کے حکم میں داخل ہیں۔امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک مسکین کو دس دنوں میں نصف صاع یومیہ کے حساب سے سارا طعام دے دینا قسم کے کفارہ کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے دس مسکینوں کا ذکر فرما دیا تو اب ان سے کم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہے۔جس طرح یہ قول باری ہے (فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً انھیں اسی کوڑے لگاؤ) یا یہ قول باری ہے (اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا چار مہینے دس دن)

جن اعداد کا ذکر کیا گیا ہے ان سے کم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہے۔اس لیے زیر بحث مسئلے میں بھی دس مسکینوں سے کم پر اقتصار کرنا جائز نہیں ہوگا۔اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ چونکہ اطعام کا مقصد مساکین کی بھوک دور کرنا ہے اس لیے اس میں ایک مسکین اور مسکینوں کے ایک گروہ کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جب کہ ان سب کے لیے ایک دن میں اطعام کے عمل کی تکرار ہو جائے یا صرف ایک کے لیے دس دنوں کے اندر اس عمل کو دہرایا جائے۔یہ دونوں صورتیں اس مقصد کے مطابق ہیں۔اس طرح دس مسکینوں کو اطعام کا جو معنی مقصود ہے وہ ایک مسکین کو دس دنوں کے اندر اس عمل کے تکرار میں موجود ہے۔

اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ اس عمل کی تکرار کی صورت میں ایک مسکین پر دس مسکینوں کے اطعام کا اطلاق کر دیا جائے۔اس لیے کہ مقصد تو اس عمل کی تکرار ہے نہ کہ مساکین کی تکرار۔

جس طرح یہ قول باری ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ آپ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے متعلق پوچھتے ہیں) چاند تو ایک ہلال ہوتا ہے لیکن چونکہ ہر ماہ اس کی رویت میں تکرار ہوتی ہے اس لیے اس پر جمع کے اسم کا اطلاق ہو گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجا میں تین ڈھیلے استعمال کرنے کا حکم دیا لیکن اگر کوئی شخص صرف ایک تکونی ڈھیلے سے استنجا کر لے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا۔

یا جس طرح آپ نے سات کنکروں کے ساتھ رمی جمار کا حکم دیا لیکن اگر کوئی شخص ایک ہی کنکر کو سات دفعہ رمی کے لیے استعمال کرے تو بھی اس کے لیے یہ کافی ہوگا اس لیے کہ رمی جمار میں سات دفعہ کنکر مارنا مقصود ہوتا ہے۔

اسی طرح استنجا میں مقعد کو تین دفعہ ڈھیلا لگانا مقصود ہوتا ہے۔ ڈھیلوں کی تعداد مقصود نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح جب کفارہ دینے کا مقصد مساکین کی بھوک دور کرنا ہے تو پھر ایک مسکین کو دس دن کھلانے اور دس مسکینوں کو ایک دن کھلانے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (اَوْ كِسْوَتُهُمْ یا انھیں کپڑے پہنائے) یہاں یہ تو واضح ہے کہ مراد ان دس مسکینوں کو دس کپڑے پہنانا ہے اس طرح عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگئی۔ "او عشرۃ اثواب" (یا دس کپڑے) کپڑے پہنانے میں ایک یا دس مساکین کی کوئی تخصیص نہیں کی اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ اگر ایک مسکین کو دس جوڑے دے دیے جائیں تو وہ کفارہ کے لیے کفایت کر جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میں نے دس مسکینوں کے جوڑے ایک مسکین کو دے دیے" تو اس کا یہ قول درست ہوگا۔ اس طرح قول باری (اَوْ كِسْوَتُهُمْ) اس جہت سے اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حکم مسکینوں کی دس کی تعداد میں منحصر نہیں ہے۔

اس پر اس جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے جس میں جہت سے اطعام کے ذکر میں دلالت ہوتی ہے جس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کر دیا ہے۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک ایک مسکین کو جوڑے دینے کی صورت اس وقت جائز ہوگی جب اسے دس دنوں کے اندر ہر روز ایک جوڑا دے دیا جائے اس لیے کہ کھانا کھلانے میں ایک مسکین کو دس دن کھلانے کا ہمارے بیان کی روشنی میں جب ثبوت ہوگیا تو پھر کپڑا پہنانے میں بھی یہ طریقہ واجب ہوگیا اس لیے کہ کسی نے کھانا کھلانے اور کپڑا پہنانے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ہمارے اصحاب نے طعام اور کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت کی ادائیگی کو بھی جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ اس بات کا ثبوت ہوگیا کہ کفارہ میں مقصد یہ ہوتا ہے کہ مساکین کو مال کی اس مقدار سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملے جو انھیں وصول ہوئی ہے۔

یہی فائدہ انھیں قیمت کے طور پر نقد رقم حاصل ہونے کی صورت میں بھی ملتا ہے جس طرح طعام اور کپڑے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔ نیز جب روایات اور قیاس و نظر کی رُو سے زکوٰۃ

کے اندر قیمت کی ادائیگی درست ہوتی ہے تو پھر کفارہ کی صورت میں بھی ایسا ہونا واجب ہوگیا۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

علاوہ ازیں اگر کوئی شخص کسی کو رقم دے کر طعام اور کپڑے وغیرہ خریدنے کے لیے کہتا ہے تو اس کے متعلق یہ اطلاق ممتنع نہیں ہوتا کہ "اس نے فلاں کو کھانا کھلایا اور کپڑا پہنایا ہے"۔ جب اس اطلاق کی گنجائش نکل آئی تو پھر آیت کے الفاظ اس صورت یعنی نقدی کی صورت میں کفارہ کی ادائیگی پر بھی مشتمل ہوگی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اطعام کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص کسی کو اس طرح کھلائے کہ کھانا اس کے لیے مباح کر دے یعنی اس کے سامنے لاکر رکھ دے اور پھر وہ اس میں سے جتنا چاہے کھالے۔ اس کے ساتھ اگر وہ اس کھانے کو مسکین کی ملکیت میں دے دیتا اور مسکین اسے کھائے بغیر فروخت کر کے نقد رقم حاصل کر لیتا تو بھی کفارہ ادا ہو جاتا اگرچہ لفظ کے حقیقی معنی اس صورت کو شامل نہیں ہیں لیکن چونکہ اس مقدار میں مال اس تک پہنچانے کا مقصد حاصل ہو گیا اس لیے یہ صورت درست ہوگئی اگرچہ اس نے اسے کھایا نہیں اور کھانے کے طور پر اس سے فائدہ نہیں اٹھایا۔

اسی طرح اگر کفارہ ادا کرنے والا مسکین کو جوڑا دے دیتا لیکن مسکین اسے پہنے بغیر فروخت کر دیتا اور اس کی قیمت اپنے استعمال میں لے آتا تو اس کا کفارہ ادا ہو جاتا اگرچہ اس پورے عمل میں اس نے مسکین کو جوڑا نہیں پہنایا صرف اسے جوڑا دیا ہے۔

لیکن جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اسے جوڑا دے کر مال کی یہ مقدار اس تک پہنچا دی ہے اس بنا پر وہ اسے کپڑا پہنانے والا قرار پایا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ کفارے میں کھانے اور کپڑے کا حصول مقصود نہیں ہے بلکہ مال کی اس مقدار کا مسکین تک پہنچ جانا مقصد ہے اس مقصد کے حصول کے لیے جنس اور نقد کی صورتوں میں حکم کے اندر کوئی فرق نہیں ہوگا یعنی مسکین کو خواہ طعام یا کپڑا دے دیا جائے یا ان کی قیمت دونوں صورتوں میں مقصد حاصل ہو جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر میں نصف صاع گندم یا ایک صاع جو یا کھجور کی مقدار مقرر کر کے فرمایا (اغنوهم عن المسئلة في هذا اليوم۔ آج کے دن ان کو دست سوال دراز کرنے سے مستغنی کر دو)

آپ نے بتا دیا کہ صدقہ فطر میں مقصد یہ ہے کہ مساکین سوال کرنے سے مستغنی ہو جائیں بعینہ طعام مقصد نہیں۔ یہ مقصد جس طرح طعام کے ذریعے حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح اس

قیمت کے ذریعے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر قیمت جائز ہوتی اور مقصد یہ ہوتا کہ مال کی یہ مقدار مساکین تک پہنچ جائے تو پھر اطعام اور کسوہ کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا جبکہ اکثر احوال میں ان کی قیمتوں میں تفاوت ہوتا رہتا ہے۔

آیت میں کھانے اور کپڑے کے ذکر کے اندر یہ دلالت موجود ہے کہ انھیں چھوڑ کر ان کی قیمتوں کی ادائیگی جائز نہیں ہے نیز یہ کہ عین طعام اور کسوہ کی بجائے مال کی اس مقدار سے فائدہ اٹھانا مقصد نہیں ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ سوچ درست نہیں ہے۔ اور بات اس طرح نہیں ہے جس طرح اس نے سوچا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے طعام اور کسوہ کا ذکر فرمایا ہے۔ اس کے بڑے فائدے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں باتوں کا ذکر فرما دیا اور اس ذکر سے ہمارے لیے یہ دلالت مہیا کر دی کہ ان دونوں کی بجائے ان کی قیمت دے دینا بھی جائز ہے تاکہ کفارہ ادا کرنے والے کو یہ اختیار مل جائے کہ چاہے تو گندم دے دے یا کھانا کھلا دے یا کپڑا پہنا دے یا چاہے تو گندم اور کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت ادا کر دے۔

اس صورت میں قیمتوں کے تفاوت کے وقت اس کے لیے گنجائش ہو گی کہ ارفع کو چھوڑ کر ادنیٰ یا ادنیٰ کو چھوڑ کر ارفع کو بطور کفارہ ادا کر دے۔ یا ان دونوں مذکورہ اشیاء میں سے بعینہٖ جو چیز چاہے دے دے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "جس شخص کے اونٹوں کی زکوٰۃ میں بنت لبون (دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں پہنچ جانے والی مادہ بچی) واجب ہو گئی ہو اور اسے بنت لبون نہ ملے تو پھر ایک بنت مخاض (ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں پہنچ جانے والی مادہ بچی) لے لی جائے گی اور اس کے ساتھ دو بکریاں اور بیس درہم بھی وصول کیے جائیں گے۔"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ ادا کرنے والے کو یہ اختیار دے دیا جبکہ اسے یہ قدرت حاصل تھی کہ وہ مذکورہ فرض کی ادائیگی ایک بنت لبون خرید کر، کر سکتا تھا یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت میں سو اونٹ مقرر کر دیے۔ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ دیت اگر درہم اور دینار کی شکل میں ادا کی جائے گی تو وہ سو اونٹوں کی قیمتوں کے برابر ہو گی۔

اگرچہ قیمتوں کی تعیین میں اختلاف رائے ہے یا جس طرح یہ صورت ہے کہ کوئی شخص گھر میں

اوسط درجے کا غلام دینا قبول کرلے۔ اگر وہ اوسط درجے کا غلام لے آئے گا تو اسے قبول کرلیا جائے گا اور اگر اس کی قیمت لے آئے گا تو قیمت بھی قبول کرلی جائے گی۔ ان صورتوں میں قیمت لے لینے کے جواز نے مذکورہ چیزوں کی تعیین کو باطل نہیں کیا۔

یہی بات اس مسئلے میں بھی ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کفارہ ادا کرنے والے کو کھانا کھلانے، کپڑا پہنانے اور غلام آزاد کرنے کے درمیان اختیار دے دیا گیا ہے۔ اب قیمت بھی ان اشیاء میں سے ایک شے کی طرح ہے اس لیے اسے ان اشیاء اور قیمت کے درمیان اختیار مل جائے گا۔

اگرچہ طعام اور کسوہ کی قیمتوں میں فرق ہوتا رہتا ہے اس لیے کہ جب وہ ارفع چیز کفارہ کے طور پر ادا کرے گا تو اس میں زیادہ فضیلت حاصل ہوگی اور اگر ادنیٰ پر اقتصار کرے گا تو اس کی اسے اجازت ہوگی۔ ان میں سے جو بھی وہ کرے گا وہی فرض ہوگا اور اس کی انجام دہی پر وہ اپنے فرض سے سبکدوش ہو جائے گا۔

اس کی مثال یہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ نماز کے اندر فرض قرأت کی مقدار ایک آیت ہے لیکن اگر اس نے قرأت طویل کردی تو پوری قرأت فرض میں شمار ہوگی۔

اسی طرح رکوع میں فرض وہ مقدار ہے جس کی بنا پر ایک شخص راکع کہلا سکتا ہو۔ اگر اس نے رکوع میں طوالت اختیار کرلی تو پورے رکوع کا شمار فرض کے اندر ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر امام رکوع طویل کردے اور مقتدی آخر رکوع میں آکر شامل ہو جائے تو اس صورت میں مقتدی کو وہ رکعت مل جائے گی۔

اسی طرح اس میں کوئی امتناع نہیں کہ کفارہ میں اس چیز کی قیمت کو فرض تسلیم کرلیا جائے جو طعام یا کپڑے کی قیمتوں میں سے کم ہو لیکن اگر وہ ارفع چیز کی قیمت ادا کرے گا تو یہی قیمت فرض شمار ہوگی۔

کپڑے کی مقدار میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قسم کے کفارہ میں ہر مسکین کو ایک کپڑا دیا جائے گا خواہ وہ ازار ہو یا چادر یا قمیص ہو یا قبا یا چادر۔ ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ اگر شلوار دے دے گا تو بھی کافی ہے۔ ان سے یہ بھی روایت ہے کہ اگر کسی نے کپڑا نہ خریدنے کی قسم کھائی ہو تو اگر وہ مردانہ شلوار خریدلے گا تو حانث ہو جائے گا۔

ہشام نے امام مالک سے روایت کی ہے شلوار یا عمامہ دینا کفارہ کے لیے کافی نہیں ہوگا۔ بشر نے امام ابو یوسف سے یہی روایت کی ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مرد مسکین کو کپڑا پہنائے گا تو ایک کپڑا دے گا اور اگر عورت کو پہنائے گا تو دو کپڑے دے گا ایک قمیص اور دوسری اوڑھنی۔ اس لیے کہ نماز کے جواز کے لیے یہی کم سے کم لباس ہے۔ عورت کو صرف ایک کپڑا دینا کافی نہیں ہوگا۔ اسی طرح صرف عمامہ دینا کافی نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ عمامہ بھی کافی ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ عمامہ، شلوار اور سر پر ڈالنے کی اوڑھنی بھی کافی ہوگی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمران بن حصینؓ، ابراہیم نخعی، حسن، مجاہد، طاؤس اور زہری سے مروی ہے کہ ہر مسکین کو ایک کپڑا دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر روایت اس بات کی مقتضی ہے کہ کپڑا ایسا ہونا چاہیے کہ جب اسے کوئی شخص پہن لے تو وہ لباس میں ملبوس کہلا سکے۔ اس لیے کہ ایک شخص جس نے صرف شلوار پہن رکھی ہو اور اس کے جسم پر کوئی اور کپڑا نہ ہو یا صرف عمامہ باندھ رکھا ہو تو اسے لباس میں ملبوس نہیں کہا جا سکتا جس طرح صرف ٹوپی پہننے والے کو یہ نام نہیں دیا جا سکتا۔

اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ صرف شلوار یا عمامہ یا اوڑھنی کافی نہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں پہننے کے باوجود ایک شخص برہنہ ہی شمار ہوگا۔ کپڑے میں ملبوس شمار نہیں ہوگا۔ لہٰذا ازار اور قمیص میں سے ہر ایک پورے جسم پر آجاتی ہے اور ایسا انسان لباس میں ملبوس کہلا سکتا ہے اس لیے کفارہ میں یہ کافی ہوتی ہے۔

قول باری ہے (اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ یا ایک غلام آزاد کرنا) یعنی عتق رقبہ تحریر رقبہ کا مفہوم ہے کہ اس پر آزادی واقع کر دے۔ رقبہ یعنی گردن کا ذکر کر کے اس سے غلام کا پورا سراپا مراد لیا ہے۔ اسے قیدی کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کی گردن میں بندھی ہوئی رسی کو کھول کر اسے آزاد کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح رقبہ پورے شخص سے عبارت ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام سے کہے " تیری گردن آزاد ہے" تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ جس طرح "انت حر" (تو آزاد ہے) کہنے پر وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ رقبہ کا لفظ اس بات کا مقتضی ہے کہ آزاد کیا جانے والا غلام جسمانی نقائص اور بیماریوں سے محفوظ ہو۔ اس لیے کہ یہ لفظ پورے اعضا والے انسان کے لیے اسم ہے تاہم فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ معمولی قسم کا جسمانی نقص اس کے جواز میں مانع نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب نے اس سلسلے میں یہ معیار مقرر کیا ہے کہ اگر کسی عضو میں نقص ہو تو نقص اس درجے کا نہ ہو کہ اس عضو کی منفعت ہی ختم ہو گئی ہو اور عضو بے کار ہو چکا ہو۔ اگر اس کی منفعت باقی ہو تو اس صورت میں کفارہ کے اندر ایسے غلام کو آزاد کرنا جائز ہو گا۔ اگر منفعت ختم ہو چکی ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ایسا غلام آزاد کرنا جائز نہیں ہو گا۔

قول باری ہے (فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ جس شخص کو یہ میسر نہ ہو تو وہ تین دن روزے رکھے۔ مجاہد نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اور ابوالعالیہ نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے آیت کی قرأت (فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ مُّتَتَابِعَاتٍ) نقل کی ہے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ ہماری قرأت میں بھی یہ فقرہ اسی طرح ہے۔ حضرت ابن عباس، مجاہد، ابراہیم، قتادہ اور طاؤس کا قول ہے کہ یہ تین روزے لگاتار رکھے جائیں گے ان میں تفرق کفارہ کے لیے کافی نہیں ہو گا۔

ان حضرات کے قول سے تتابع کا ثبوت ہو گیا لیکن تلاوت کا ثبوت نہیں ہوا اس لیے کہ اس بات کی گنجائش ہے کہ تلاوت تو منسوخ ہو چکی ہو لیکن حکم ثابت ہو۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے ان روزوں میں تفریق سے بھی کفارہ ادا ہو جائے گا۔ ہم نے اصول فقہ میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

قول باری (فَکَفَّارَتُهٗ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰکِیْنَ) اس بات کا مقتضی ہے کہ قدرت ہونے کی صورت میں اطعام یا کسوہ یا عتق رقبہ کے ذریعہ کفارہ کا ایجاب ہے اور ان میں سے کسی ایک کے ذریعے کفارہ ادا کرنے کا خطاب باقی رہتا ہے۔ اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو پھر روزہ جائز ہو گا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ) اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا تین اشیاء میں سے کسی ایک سے حکم کو روزوں کی طرف اس صورت میں منتقل کر دیا ہے جب یہ چیزیں موجود نہ ہوں۔

اس لیے جب تک کفارے کا خطاب ان میں سے کسی ایک چیز پر قائم ہے اس وقت تک اس اصل کفارہ کی موجودگی میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہو گا۔ روزہ شروع کر دینے کی صورت میں ان تینوں اشیاء میں سے کسی ایک کے ذریعے کفارہ ادا کرنے کا خطاب اس سے ساقط نہیں ہوا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ پہلے دن کا روزہ شروع کر لیتا پھر اسے فاسد کر دیتا جب کہ اسے آزاد کرنے کے لیے غلام دستیاب ہو جاتا تو اس کی دستیابی کے ساتھ اب روزہ رکھنا اس کے لیے جائز نہ ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس کا روزہ شروع کر لینا اصل کی فرضیت کے سقوط کا سبب نہیں بنا۔ اس لیے روزہ شروع کرنے سے پہلے اور اس کے بعد آزاد کرنے کے لیے غلام کی دستیابی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں حالتوں میں کفارہ ادا کرنے کا خطاب اس پر قائم رہتا ہے۔

شراب کی تحریم[1]

قول باری ہے (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ فَاجْتَنِبُوْہُ۔ یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں ان سے پرہیز کرو)

آیت دو وجوہ سے شراب کی تحریم کی مقتضی ہے۔ اوّل قول باری (رِجْسٌ) اس لیے شرع میں رجس اس چیز کا نام ہے جس سے اجتناب لازم ہوتا ہے۔ نیز رجس کا اسم ہر اس چیز پر واقع ہوتا ہے جو نجس اور گندہ ہو۔ اس سے بھی پرہیز لازم ہے۔ شراب کو رجس کا نام دینا اس سے پرہیز کے لزوم کا موجب ہے۔

دوم قول باری (فَاجْتَنِبُوْہُ) یہ امر کا صیغہ ہے اور امر ایجاب کا مقتضی ہے۔ اس طرح آیت دو وجوہ سے شراب کی تحریم کے حکم پر مشتمل ہے۔ شراب انگور کے اس خام رس کو کہتے ہیں جس میں تیزی آگئی ہو۔ اس طرح کے رس کے شراب ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔

بعض دوسری حرام مشروبات پر بھی تشبیہ کے طور پر شراب کا اسم واقع ہوتا ہے مثلاً فضیح جو گدر کھجور یا خشک کھجور یعنی خرما کو پانی میں بھگو کر بنایا جاتا ہے۔ اگرچہ ان دونوں قسموں کو خمر کے اسم کا اطلاق شامل نہیں ہوتا۔ خمر کے مفہوم کے بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں۔

مالک بن مغول نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: شراب کی حرمت نازل ہوئی اس وقت مدینہ منورہ میں اس نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی تھی۔

---

[1] تحریم خمر کے بارے میں ابوبکر جصاص کی تحقیق ہے۔ وہ امام ابوحنیفہ کے قول پر مبنی ہے لیکن مفتی بہ قول امام ابویوسف اور امام محمد کا ہے۔ یہ جمہور کے قول کے مطابق ہے۔ مترجم۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ مدینہ منورہ میں تقیع البسر (گدر کھجور کو پانی میں ملاکر بنایا جانے والا مشروب) اور تقیع التمر (خشک کھجور کو پانی میں ملاکر بنایا جانے والا مشروب) اور ان سے بنائی جانے والی تمام دوسری مشروبات ہوتی تھیں۔

حضرت ابن عمرؓ ان لوگوں میں سے نہیں تھے جن سے اشیاء کے ناموں کے لغوی معنی مخفی ہوں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کھجور سے بنائی جانے والی مشروبات ان کے نزدیک خمر کے نام سے موسوم نہیں ہوتی تھیں۔ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ شراب کی تحریم نازل ہوئی اور یہ شراب فضیخ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ فضیخ کو شراب کہتے ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے اسے شراب کا نام اس لیے دیا تھا کہ حرام مشروب تھا۔ حمید الطویل نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں" میں ابو طلحہ کے گھر میں ابو عبیدہؓ، ابی بن کعبؓ اور سہیل بن بیضاءؓ کو شراب پلا رہا تھا کہ ہمارے پاس سے ایک آدمی گزرا۔ اس نے کہا کہ شراب حرام کردی گئی ہے۔ خدا کی قسم! ان لوگوں نے یہ سن کر یہ نہیں کہا کہ ہمیں پتا لگالینے دو۔ بلکہ یہ کہا۔ انس! تمھارے برتن میں جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اسے گرا دو۔"

اس کے بعد ان لوگوں نے شراب کو کبھی ہاتھ نہیں لگایا یہاں تک کہ اپنے خالق حقیقی سے جاملے۔ اس زمانے میں ہمارے پاس جو شراب ہوتی تھی وہ گدر کھجور اور خشک کھجور سے تیار کی جاتی تھی۔" حضرت انسؓ نے یہ بتایا کہ جس دن شراب کی حرمت ہوتی ہے اس دن یعنی اس زمانے میں گدر کھجور اور خشک کھجور سے تیار شدہ مشروب کو شراب کا نام دیا جاتا تھا۔

اس میں یہ گنجائش ہے کہ درج بالا دونوں قسم کے مشروب حرام تھے اس لیے حضرت انسؓ نے انھیں خمر کا نام دیا، اور ان کی مراد یہ تھی کہ لوگ انھیں شراب کا درجہ دیتے تھے اور شراب کی طرح سمجھتے تھے یہ مراد نہیں کہ حقیقت میں بھی ان کا نام شراب تھا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قتادہ نے حضرت انسؓ سے یہی روایت نقل کی ہے جس میں حضرت انسؓ نے کہا ہے کہ اس زمانے میں ہم لوگ بایں معنی انھیں شراب شمار کرتے تھے کہ انھیں شراب کی طرح سمجھتے تھے۔ ثابت نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا:" ہم پر جب شراب حرام ہوئی تو اس زمانے میں ہمارے ہاں انگوری شراب بہت کم ہوتی تھی، عام طور پر گدر کھجور اور خشک کھجور کی بنی ہوئی شراب استعمال کی جاتی تھی۔

اس روایت کے معنی بھی یہی ہیں کہ اس زمانے میں یہی دو مشروب ہوتے تھے تاہم لوگ انھیں اس لحاظ سے خمر کا درجہ دیتے تھے کہ پینے پلانے نیز نشہ اور سرور کے حصول کے لیے انھیں استعمال کیا جاتا تھا۔

مختار بن فلفل نے کہا ہے کہ میں نے حضرت انس بن مالک سے مشروبات کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے فرمایا: "شراب حرام کردی گئی، یہ انگور کے رس، خشک کھجور، شہد، گندم، جو اور باجرہ کی بنتی ہے۔ ان میں سے جو چیز نشہ آور بن جائے وہ شراب ہے۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے درج بالا چیزوں کو اس وقت خمر کہا جائے گا جب ان کے اندر نشہ آوری کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ اگر اسکاریعنی نشہ آوری کی کیفیت نہ پیدا ہو تو وہ خمر نہیں کہلائے گی۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "شراب حرام کردی گئی ہے یہ پانچ چیزوں کی بنتی ہے۔ انگور، خشک کھجور، شہد، گندم اور جو سے، خمر وہ ہے جو عقل پر پردہ ڈال اور اس پر اثر انداز ہو جائے"

یہ روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان چیزوں سے بنی ہوئی مشروبات کو اس وقت خمر کا نام دیا ہے جب زیادہ استعمال کر لینے سے یہ نشہ پیدا کر دیں۔ اس لیے کہ آپ نے فرمایا "والخمر ما خامر العقل (خمر وہ مشروب ہے جو عقل پر اثر انداز ہو جائے)

سری بن اسماعیل سے روایت کی گئی ہے، انھوں نے شعبی سے کہ انھوں نے حضرت نعمان بن بشیر کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا: "گندم کی شراب ہوتی ہے، جو کی بھی شراب ہوتی ہے، زبیب یعنی خشک انگور کی بھی شراب ہوتی ہے، خشک کھجور کی بھی شراب ہوتی ہے اور شہد کی بھی شراب ہوتی ہے"

آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ ایسی تمام مشروبات جن کا تعلق درج بالا اصناف سے ہو شراب ہیں۔ بلکہ آپ نے یہ بتایا ہے کہ ان چیزوں کی شراب ہوتی ہے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے یہ مراد لی ہو کہ ان میں سے جو چیزیں نشہ آور ہوں وہ شراب ہیں اور اس کیفیت کے پائے جانے کی صورت میں حرام ہیں۔

آپ کی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ یہ ان مشروبات کا نام ہے جو ان اصناف سے تیار کی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ اس روایت کی اسناد سے زیادہ صحیح اسناد کے ساتھ وہ روایتیں ہیں جو اس بات کی نفی کرتی ہیں کہ شراب کا تعلق ان اصناف سے ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں ابان نے، انھیں یحییٰ بن ابی کثیر نے ابوکثیر سے (یہ یزید بن عبدالرحمٰن ہیں) انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمر من ھاتین الشجرتین النخلۃ والعنب شراب ان دونوں درختوں یعنی کھجور اور انگور کی ہوتی ہے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبید بن حاتم نے، انھیں ابن عمار الموصلی نے، انھیں عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے، انھوں نے عکرمہ بن عمار سے، انھوں نے ابوکثیر سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمر من ھاتین الشجرتین النخل والعنب۔

یہ روایت اپنی سند کی صحت کی بنا پر ان تمام روایات کا خاتمہ کردیتی ہے جن کا ذکر اس کتاب میں گزر چکا ہے۔ یہ روایت ان تمام مشروبات سے خمر کے اسم کی نفی کو متضمن ہے جو ان دو درختوں یعنی کھجور اور انگور کے سوا دوسری چیز سے تیار کی گئی ہوں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (الخمر) اسم جنس ہے جو ان تمام مشروبات کا حامل ہے جنھیں خمر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اس سے یہ بات متحقق ہوگئی کہ ان دو درختوں کے علاوہ کسی اور چیز سے بنے ہوئے مشروب کو خمر کے نام سے موسوم کیا جائے۔ یہ روایت اس امر کی مقتضی ہے کہ خمر کے نام سے صرف وہی مشروب موسوم ہوگا جو ان دو درختوں سے نکلا ہو۔

اس کا اطلاق اس رس پر ہوتا ہے جو ابتدا میں ان سے نکلتا ہے اور نشہ آور ہوتا ہے۔ یہ وہ خام رس یا شیرہ ہوتا ہے جس میں سختی اور تیزی پیدا ہوگئی ہو۔ اس میں گدر کھجور اور خشک کھجور سے بنا ہوا مشروب بھی شامل ہے جسے ابھی آگ پر پکایا نہ گیا ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (منھما) اس امر کا مقتضی ہے کہ اس سے مراد وہ رس ہے جو ابتدا میں ان دونوں درختوں سے نکلا ہو نیز نشہ آور بھی ہو۔

اب اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جس مشروب کے خمر ہونے پر سب کا اتفاق سامنے آیا ہے یہ وہ مشروب ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے یعنی انگور کا خام رس جس میں تیزی آگئی ہو اور جھاگ مار رہا ہو۔

جب خمر کے یہی معنی ہیں جو ہم نے بیان کردیے تو اس صورت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ

کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ (الخمر من ھاتین الشجرتین) کا یہ مفہوم ہو کہ آپ نے ان دو درختوں میں سے ایک مراد لی ہے۔ یعنی ان دونوں میں سے ایک سے شراب نکلتی ہے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ اے گروہ جن وانس! کیا تمھارے پاس تم میں سے رسول نہیں آئے؟ حالانکہ رسولوں کی آمد صرف گروہ انس سے ہوئی ہے۔ اسی طرح ایک جگہ ارشاد ہے (یَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ان دونوں (میٹھے اور نمکین سمندروں) سے موتی اور مونگا برآمد ہوتے ہیں)

حالانکہ موتی اور مونگا ان میں سے ایک سے برآمد ہوتے ہیں۔ خمر کے حقیقی معنی وہ ہیں جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں اور اس کے سوا کسی اور چیز پر خمر کا اطلاق نہیں ہوتا۔

جو شخص بلاضرورت شراب کو حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے

اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص بلاضرورت شراب کو حلال سمجھتا ہے وہ کافر ہے۔ نیز سب کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ خمر کے سوا باقی ماندہ حرام مشروبات کو حلال سمجھنے والا کفر کی علامت یعنی تکفیر کا مستحق نہیں ہوتا۔

اگر یہ دوسری مشروبات بھی خمر ہوتیں تو یقیناً ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہوتا اور اس شخص کی طرح خارج اسلام ہوتا جو انگور کے خام رس کو حلال سمجھتا جس میں تیزی آگئی ہو اور وہ جھاگ مار رہا ہو۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ خمر کا اسم حقیقت میں صرف انگور کے رس کو شامل ہے جس کو ابھی ہم نے بیان کیا ہے۔

کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو تقویٰ اور پرہیزگاری صرف اسی بات میں سمجھتے ہیں کہ نبیذ کی تحریم ثابت کرنے پر پورا زور علم صرف کریں لیکن یتیموں کا مال کھانے اور حرام خوری سے اپنا دامن نہ بچائیں ان کا گمان یہ ہے کہ اللہ کی کتاب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی صحیح احادیث، خمر کی تفسیر کے سلسلے میں آثار و روایت، لغت کے مشہور اقوال، قیاس و نظر اور اہل عقول کے عقلی تقاضے یہ تمام کے تمام اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو نشہ آور ہو وہ خمر ہے۔

قرآن مجید کی آیت (تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا تم اس میں سے نشہ کی چیزیں بناتے ہو) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انگور سے بنی ہوئی نشہ کی چیز کھجور سے بنی ہوئی نشہ کی چیز کی طرح ہے اس طرح اس قائل نے دعویٰ کیا ہے کہ اللہ کی کتاب اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ چیز جو نشہ آور

ہو وہ خمر ہے۔

پھر اس نے اس آیت کی تلاوت کی ہے حالانکہ درج بالا آیت میں نہ یہ بات موجود ہے کہ سکر یعنی نشہ کی چیز کیا ہوتی ہے اور نہ ہی یہ بات کہ نشہ کی چیز خمر ہوتی ہے۔ اگر نشہ کی چیز فی الحقیقت خمر ہے تو پھر یہ وہ خمر ہو گی جو انگور کے رس سے تیار ہوتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ اور کھجور اور انگور کے پھلوں سے)

اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ آیت اس سکر کی اباحت کی مقتضی ہے جس کا ذکر آیت میں ہوا ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے انگور اور کھجور کے منافع اور فوائد گنوائے ہیں جس طرح اس نے چوپایوں اور ان سے پیدا ہونے والے دودھ کے فوائد گنوائے ہیں۔

اس لیے آیت میں سکر کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے اور نہ ہی یہ کہ سکر خمر ہے۔ اگر آیت کی دلالت اس پر ہو بھی جاتی تو اس صورت میں بھی اس بات پر اس کی دلالت نہ ہوتی کہ شراب ہر اس چیز کی ہوتی ہے جو نشہ پیدا کرتی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں انگوروں کا ذکر ہے جس کے رس سے شراب تیار کی جاتی ہے۔

اس لیے کتاب اللہ کی دلالت کے بارے میں اس قائل کا دعویٰ درست نہیں ہوا۔ اس قائل نے اس سلسلے میں ان احادیث و آثار کا ذکر کیا ہے جن کا ہم اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات اور سلف کے اقوال کے تحت ذکر کر آئے ہیں ہم نے ان احادیث و آثار کی توجیہ بھی وہیں بیان کر دی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان احادیث کا بھی ہم نے ذکر کر دیا ہے جن میں آپ نے فرمایا ہے (کل مسکر خمر، کل مسکر حرام، کل شراب اسکر فھو حرام، وما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام۔ ہر نشہ آور چیز شراب ہے، ہر نشہ آور چیز حرام ہے، ہر ایسا مشروب جو نشہ آور ہو وہ حرام ہے۔ نیز ہر وہ چیز جسے زیادہ مقدار میں استعمال کرنے کی بنا پر نشہ پیدا ہو جاتا ہے اس کی قلیل مقدار بھی حرام ہے) اور ان ہی جیسی دوسری روایات۔

ان تمام روایات میں حرمت کا حکم اس حالت پر محمول ہے جن میں مذکورہ چیزوں میں نشہ آوری کی کیفیت پیدا ہو جائے۔ اگر یہ کیفیت موجود نہ ہو تو اس صورت میں ان چیزوں کے ساتھ حرمت کے حکم کا تعلق نہیں ہو گا۔

ہماری یہ تاویل ان روایات کی ان دوسری روایات کے ساتھ تطبیق کر دے گی جو ان چیزوں

کے خمر ہونے کی نفی کرتی ہیں، نیز اجماع کی دلالت کے ساتھ بھی ان روایات کی تطبیق ہو جائے گی۔

سلف کی ایک جماعت سے نیز قسم کے نبیذ پینے کی تواتر کے ساتھ روایات موجود ہیں۔ ان میں حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت بریدہؓ اور دیگر حضرات شامل ہیں جن کا ہم نے اپنی تصنیف "کتاب الاشربۃ" میں ذکر کر دیا ہے۔ کچھ اور روایات ہیں جن میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیز یعنی گاڑھے نبیذ کا استعمال کیا تھا۔

اگر اس قائل کی بات درست تسلیم کر لی جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ مذکورہ بالا حضرات نے (نعوذ باللہ) خمر یعنی شراب کا استعمال کیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مطین نے، انھیں احمد بن یونس نے، انھیں ابوبکر بن عیاش نے الکلبی سے، انھوں نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کل مسکر حرام ہر نشہ آور چیز حرام ہے)

راوی کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا: "حضرت یہ نبیذ جو ہم پیتے ہیں ہمارے اندر سکر کی کیفیت پیدا کر دیتا ہے؟" حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: بات یہ نہیں ہے، اگر تم سے کوئی شخص نو پیالے پی لے اور اسے نشہ نہ آئے تو یہ مشروب حلال ہے، اگر دسویں پیالے پر نشہ آ جائے تو وہ حرام ہے۔"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں ہودہ نے، انھیں عوف بن سنان نے ابوالحکم سے، انھوں نے اشعری قبیلہ کے ایک شخص سے، انھوں نے الاشعریؓ سے، وہ کہتے ہیں "مجھے اور معاذؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف بھیجا، میں نے عرض کیا: "اے اللہ کے رسولؐ! آپ ہمیں ایسی سرزمین کی طرف بھیج رہے ہیں جہاں کچھ مشروبات رائج ہیں۔ ایک مشروب بتع ہے جو شہد سے تیار کیا جاتا ہے۔ ایک مزر ہے جو باجرہ اور جو سے تیار ہوتا ہے، اس میں تیزی آ جاتی ہے جس کی بنا پر وہ نشہ آور بن جاتا ہے" حضرت اشعریؓ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مختصر مگر جامع قسم کے الفاظ کہنے کی صفت عطا فرمائی تھی۔ چنانچہ میری بات سن کر آپ نے فرمایا (انما حرم المسکر الذی یسکر عن الصلوٰۃ۔ صرف وہی مشروب حرام ہے جو مسکر یعنی نشہ آور ہو، جو پینے والے کو نماز سے مدہوش رکھتا ہو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ بیان فرما دیا کہ صرف وہی مشروب حرام ہے جو نشہ کا موجب ہو۔ جو مشروب اس طرح کا نہ ہو وہ حرام نہیں ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان

کی، انھیں محمد بن زکریا العلائی نے، انھیں عباس بن بکار نے، انھیں عبدالرحمٰن بن بشیر الغطفانی نے ابواسحٰق سے، انھوں نے الحارث سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے، وہ فرماتے ہیں: میں نے حجۃ الوداع کے سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مشروبات کے متعلق دریافت کیا تھا۔ آپ نے فرمایا:

(حرم الخمر بعینھا والسکر من کل شراب۔ شراب بعینہٖ حرام ہے اور ہر وہ مشروب بھی حرام ہے جو سکر یعنی نشہ کا باعث ہو) اس حدیث میں بھی شراب کے سوا حرام مشروبات کا بھی بیان ہے، یہ وہ مشروبات ہیں جو نشہ کا موجب ہوتی ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں مسدد نے، انھیں ابوالاحوص نے، انھیں سماک بن حرب نے قاسم بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے ابوبردہ بن نیارؓ سے وہ کہتے ہیں: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے (اشربوا فی الظروف ولا تسکروا۔ برتنوں میں ڈال کر پیو لیکن نشہ میں نہ آؤ)

آپ کا (اشربوا) کا حکم اس نہی سے تعلق رکھتا ہے جس کے ذریعے آپ نے برتنوں میں ڈال کر پینے سے منع فرما دیا تھا، اس حکم کے ذریعے آپ نے اس کی اباحت کر دی۔ یہ تو واضح ہے کہ آپ کی اس سے مراد ہر وہ مشروب ہے جس کی کثیر مقدار مُسکر ہوتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست نہیں ہوتا: "پانی پیو لیکن نشہ میں نہ آؤ" اس لیے کہ پانی پینے کی وجہ سے کسی صورت میں بھی نشہ پیدا نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس قول سے آپ کی مراد یہ تھی کہ جس مشروب کی کثیر مقدار نشہ آور ہو اس کی قلیل مقدار کی اباحت ہے۔

صحابہ کرام سے نیز یعنی گاڑھے نبیذ پینے کی جو روایات ہیں ہم نے ان میں سے اکثر کا ذکر اپنی تصنیف "کتاب الاشربہ" میں کر دیا ہے۔ یہاں بھی ہم چند روایات کا ذکر کرتے ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی۔ انھیں حسین بن جعفر القتات نے، انھیں یزید بن مہران الخباز نے، انھیں ابوبکر بن عیاش نے ابوحصین سے اور اعمش نے ابراہیم نخعی سے انھوں نے علقمہ اور اسود سے، وہ کہتے ہیں کہ "ہم لوگ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے گھر جایا کرتے تھے۔ آپ ہمیں نیز یعنی گاڑھا نبیذ پینے کے لیے دیتے تھے۔"

ہمیں عبداللہ بن حسین کرخی نے روایت بیان کی، انھیں ابوعوان الفرضی نے، انھیں احمد بن منصور الرمادی نے، انھیں نعیم بن حماد نے، وہ کہتے ہیں: "ہم کوفہ میں یحییٰ بن سعید القطان کے پاس موجود تھے۔ وہ ہمیں تحریم نبیذ کے بارے میں بتا رہے تھے، اتنے میں ابوبکر بن عیاش آئے اور

آگر یحییٰ بن سعید کے پاس کھڑے ہو گئے پھر کہا: "ادیچے! خاموش ہو جاؤ"۔

ہمیں اعمش بن ابراہیم نے علقمہ سے روایت سنائی ہے جس میں انھوں نے کہا: ہم نے عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس گاڑھا نبیذ پیا تھا جس کے آخری حصے میں سکر پیدا کرنے کی خاصیت موجود تھی۔

ہمیں ابواسحٰق نے عمرو بن میمون سے روایت سنائی ہے وہ کہتے ہیں: "جب حضرت عمرؓ وحشی کے نیزے سے زخمی ہو گئے تھے تو اس وقت میں آپ کے پاس گیا، میری موجودگی میں آپ کے لیے نبیذ کا مشروب لایا گیا جسے آپ نے پی لیا"۔ وہ کہتے ہیں:

ابوبکر بن عیاش نے یحییٰ بن سعید القطان سے جو یہ کہا تھا کہ "بچے! چُپ ہو جاؤ" اس سے ہمیں بڑا تعجب ہوا"۔ اسرائیل نے ابواسحٰق سے روایت کی ہے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے سعید اور علقمہ سے کہ ایک بدو نے حضرت عمرؓ کے مشروب میں سے پی لیا، حضرت عمرؓ نے حد کے طور پر کوڑے لگائے۔

بدو نے کہا کہ میں نے تو آپ کے مشروب میں سے پیا تھا یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اپنا وہ مشروب منگایا اور اس میں پانی ملا کر اس کی تیزی ختم کر دی اور پھر اس میں سے پی لیا۔ ساتھ ہی فرمایا: جس شخص کو اپنے مشروب میں تیزی اور سکر کا اندیشہ پیدا ہو جائے وہ اس میں پانی ملا کر اس کی تیزی کا خاتمہ کر دے۔

ابراہیم نخعی نے حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ ابراہیم نخعی نے یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اعرابی کو سزا دینے کے بعد اس مشروب میں سے پیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں المعمری نے، انھیں محمد بن عبدالملک بن ابی الشوارب نے، انھیں عمر نے، انھیں عطاء بن ابی میمونہ نے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے، انھوں نے ام سلیمؓ اور ابوطلحہؓ سے کہ یہ دونوں منقّی اور کھجور سے تیار شدہ نبیذ پیا کرتے تھے۔ دونوں پھل ملا کر نبیذ تیار کرتے تھے۔

ابوطلحہ سے کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم کے مشروب سے روکا ہے تو انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اس لیے روکا تھا کہ اس زمانے میں بڑی غربت اور اشیائے صرف کی کمی تھی اس لیے آپ نے دو پھلوں کو ملا کر تیار ہوئے نبیذ سے بھی منع کر دیا تھا۔

اس باب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایات منقول ہیں وہ بہت زیادہ ہیں۔ ہم نے ان کا ایک حصہ اپنی تصنیف "کتاب الاشربہ" میں بیان کر دیا ہے۔ یہاں ہم نے طوالت کے خوف سے

ان کا اعادہ نہیں کیا۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے ہمارے اصحاب جو مشروبات کی حلت کے قائل ہیں ان کی تحریم کے متعلق کسی صحابی یا تابعی سے کوئی روایت منقول نہیں ہے۔

ان حضرات سے صرف نقیع زبیب اور نقیع تمر (منقّی یا خشک کھجور کو پانی میں بھگو کر تیار کیا جانے والا مشروب) کی تحریم کی روایت منقول ہے۔ نیز ان حضرات سے اس شیرے کی تحریم بھی منقول ہے جو پکنے یا دھوپ میں رکھنے کے بعد تہائی حصہ نہ رہ جائے۔

یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہا یہاں تک کہ کچھ ایسے لوگ پیدا ہو گئے جو علم سے عاری تھے، انہوں نے عوام الناس کے سامنے نبیذ کی تحریم کے متعلق شدت پسندی کا مسلک گھڑ کر پیش کر دیا۔ اگر نبیذ کی حرمت ہوتی تو اس کے متعلق کثرت سے روایات منقول ہوتیں اس لیے کہ عوام الناس کو اس سے شب و روز واسطہ پڑتا تھا کیونکہ اس وقت لوگ عام طور پر خشک اور گدر کھجور کا بنا ہوا نبیذ مشروب کے طور پر استعمال کرتے تھے۔

اگر ان کی تحریم ہو جاتی تو اس بارے میں اسی کثرت سے روایات منقول ہوتیں جس طرح تحریم خمر کے بارے میں منقول ہیں۔ بلکہ نبیذ کے استعمال کے ساتھ لوگوں کا واسطہ خمر کے استعمال کی بہ نسبت بڑھ کر تھا اس لیے کہ اس وقت لوگوں کے لیے شراب کی بڑی قلت تھی۔

اس وضاحت کے اندر ان لوگوں کے قول کے بطلان کی دلیل موجود ہے جو نبیذ کی تحریم کے قائل ہیں۔ ہم نے اپنی تصنیف کتاب "الاشربہ" میں اس مسئلے کے ہر پہلو پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

میسر یعنی جوئے کے متعلق حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ شطرنج جوئے کی ایک شکل ہے۔ حضرت عثمانؓ اور صحابہ کرام نیز تابعین عظام کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ مَیسر نرد کو کہتے ہیں (ایک قسم کا کھیل جس کو اردشیر بابک شاہ ایران نے ایجاد کیا تھا)

اہل علم کے ایک گروہ کا قول ہے کہ قمار یعنی جوئے کی تمام صورتیں مَیسر میں داخل ہیں۔ اس کے اصل معنی اونٹ کے گوشت کی تقسیم کے معاملے کو آسان کرنے کے ہیں جب لوگ اکٹھے ہو کر جوا کھیلتے۔ اس مقصد کے لیے تیروں پر مختلف نشانات لگا کر انھیں ایک تھیلے میں ڈال دیا جاتا۔ پھر تھیلے میں ہاتھ ڈال کر ان تیروں کو پھیرا جاتا اور باری باری ایک ایک شریک کے لیے تیر نکالا جاتا۔ اور تیر پر لگے ہوئے نشان کے مطابق ہر شریک کو گوشت میں سے حصہ مل جاتا۔

بعض دفعہ ایسا ہوتا کہ ایک شریک کا ایک تیر نکلتا جس پر کوئی نشان نہ ہوتا اور اسے کوئی حصہ نہ ملتا اور بعض دفعہ ایک شریک کو تیر پر لگے ہوئے نشان کی بنا پر وافر مقدار میں حصہ مل جاتا۔ یہ

دراصل شرط لگا کر مال کی تملیک کی ایک صورت تھی۔ تملیک کے ایسے عقود کے بطلان کی یہی بات بنیاد ہے جن میں مستقبل میں پیش آنے والے کسی امر کی شرط لگا دی گئی ہو۔

مثلاً ہبہ کی تمام صورتیں، صدقات نیز خرید و فروخت کے عقود جب انہیں اس قسم کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے کہے "میں نے یہ چیز تمہارے ہاتھ فروخت کر دی جب زید کی آمد ہو جائے" یا "میں نے یہ چیز تمہیں ہبہ کر دی جب عمرو اپنے گھر سے نکل آئے"۔ اس لیے کہ اونٹ کے گوشت پر جوئے کی یہی صورت ہوتی تھی کہ ایک شخص کہتا: "جس کا تیر نکل آئے گا وہ اونٹ کے فلاں حصے کا حقدار ہو گا"۔

اس طرح گوشت کے حصے پر اس کا استحقاق ایک شرط کے ساتھ مشروط ہوتا۔ حقوق میں قرعہ اندازی کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ قرعہ اندازی میں حصہ لینے والوں کے حصے یکساں ہوتے ہیں۔ قرعہ اندازی کے ذریعے کسی کے حق کے اثبات یا اس کے حصے میں کمی کا سوال نہیں ہوتا۔

قرعہ اندازی صرف ان حقداروں کے دلوں میں اطمینان پیدا کرنے اور انہیں خوش رکھنے کی خاطر کی جاتی ہے مثلاً کسی چیز کی تقسیم کے سلسلے میں قرعہ اندازی، یا بیویوں کے لیے باری مقرر کرنے کی خاطر قرعہ اندازی یا مثلاً قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کرنے کے سلسلے میں متعلقہ افراد کے درمیان قرعہ اندازی وغیرہ۔

قرعہ اندازی کی دوسری صورت وہ ہے جس کے قائل ہمارے مخالفین ہیں۔ یعنی اگر کوئی شخص مرض الموت میں اپنے غلاموں کو آزادی دے دے اور ان غلاموں کے سوا اس کا کوئی اور ترکہ نہ ہو تو اس صورت میں ہمارے مخالفین کے قول کے مطابق ان غلاموں کے تہائی حصے کی آزادی کے لیے ان میں قرعہ اندازی کی جائے گی (یاد رہے کہ ایک شخص مرض الموت میں صرف اپنے تہائی مال کی وصیت کر سکتا ہے)

ہمارے مخالفین کا یہ قول اس قمار بازی کی جنس میں سے ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں نصاً ممانعت کر دی ہے۔ اس لیے کہ اس قرعہ اندازی سے ایک غلام پر واقع ہو جانے والی آزادی کو دوسرے کی طرف منتقل کر دینا لازم آتا ہے۔

نیز اس میں ایک کے حق کا اثبات اور دوسرے کے حق کو گھٹا دینا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے ایک تو بالکلیہ اپنے حق سے محروم ہو جاتا ہے اور اس کی بجائے دوسرا شخص اپنے حق کے ساتھ اس کا حق بھی سمیٹ لیتا ہے۔ اگر دیکھا جائے تو مفہوم کے لحاظ سے قرعہ اندازی کی اس صورت اور میسر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

انصاب سے مراد وہ بت یا پتھر ہیں جو پوجا کے لیے کھڑے کر دیے جاتے تھے خواہ ان پر کوئی نقش

نہیں ہوتی یا نہ نہیں ہوتی۔ اس میں وہ تمام چیزیں شامل ہیں جو عبادت اور پوجا کی غرض سے قائم کی جاتی تھیں۔

ازلام سے مراد وہ پانسے یا تیر ہیں جن پر وہ کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کے نشانات لگا دیتے پھر وہ اپنے تمام کام ان تیروں کے نشانات کے مطابق سرانجام دیتے۔ اگر کسی کام کے متعلق 'کرلو' کے نشان والا تیر نکلتا تو اسے کرنے پر تیار ہو جاتے۔ اگر 'نہ کرو' کا تیر نکل آتا تو اس کام میں ہاتھ ہی نہ ڈالتے، اسی طرح اثبات یا نفی کے نشانات پر بھی عمل پیرا ہوتے۔

نسب کے اثبات یا نفی کے سلسلے میں بھی وہ ان تیروں کو اپنا ذریعہ بناتے۔ اگر کسی بچے کے نسب کے متعلق شک پڑ جاتا تو وہ تیر نکالتے اگر 'لا' یعنی 'نہیں' والا تیر نکل آتا تو اس کے نسب کی نفی کر دیتے اگر نعم یعنی 'ہاں' والا تیر نکل آتا تو نسب کا اثبات کر دیتے۔ قمار بازی کے لیے بھی اس قسم کے تیر استعمال ہوتے۔

قول باری (رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ) میں وارد لفظ رجس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس سے اس بنا پر اجتناب لازم ہے کہ یا تو وہ نجس ہے یا عبادت یا تعظیم کی وجہ سے وہ قبیح بن چکی ہے اس لیے کہ رجس اور نجس کے الفاظ ہم معنی ہیں، رجس کہہ کر نجس مراد لیا جاتا ہے۔ ان دونوں میں ہر لفظ دوسرے کے ساتھ آتا ہے۔

جس طرح عرب کے لوگ کہتے ہیں" حسن بسن " یا" عطشان، نطشان" وغیرہ۔ یہاں یہ دونوں الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ آتے ہیں اور ہم معنی ہیں۔ لفظ رجز کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ عذاب کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ قول باری ہے (لَئِنْ کَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ اگر تو ہم سے عذاب دور کر دے) رجز سے مراد عذاب ہے کبھی یہ لفظ رجس یعنی نجس کے معنوں میں آتا ہے۔

قول باری ہے (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ اور نجس سے دامن بچا) نیز فرمایا (وَیُذْهِبَ عَنْکُمْ الرِّجْزَ اور تم سے گندگی کو دور کر دے) اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں فرمایا (مِنْ عَمَلِ الشَّیْطَانِ) تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان ان گندے کاموں کی طرف بلاتا اور انہیں عمل میں لانے کا حکم دیتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے شیطان کی طرف نسبت کر کے ان افعال کی تحریم کی اور بھی تاکید کر دی کیونکہ شیطان معاصی، محرمات اور قبیح افعال کو بروئے کار لانے کے سوا اور کسی بات کا حکم نہیں دیتا۔ اس لیے مجازاً ان افعال کی نسبت شیطان کی طرف درست ہو گئی۔ اس لیے شیطان ہی ان افعال کی طرف دعوت دینے والا اور انہیں خوشنما بنا کر پیش کرنے والا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی کو کسی اور شخص کی پٹائی کرنے یا گالی دینے پر ابھارے اور اس عمل کو بہت آراستہ کرکے اسے دکھائے تو اس موقع پر اس شخص سے یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ "یہ سب تمھاری کارستانی ہے"۔

قول باری ہے (اِنَّمَا یُرِیۡدُ الشَّیۡطٰنُ اَنۡ یُّوۡقِعَ بَیۡنَکُمُ الۡعَدَاوَۃَ وَالۡبَغۡضَآءَ فِی الۡخَمۡرِ وَالۡمَیۡسِرِ۔ شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمھارے درمیان عداوت اور بغض ڈال دے) تا آخر آیت۔

اس سے یہ مراد ہے شیطان شراب نوشی کی دعوت دیتا اور اس قبیح فعل کو بہت آراستہ کرکے پیش کرتا ہے تاکہ شراب پینے والا نشے کے تحت قبیح افعال کا مرتکب ہو جائے یا اپنے ہم نشینوں کے ساتھ بداخلاقی پر اتر آئے جس کے نتیجے میں آپس میں دشمنی اور بغض و عداوت کی بنیاد رکھ دی جائے۔

جوئے بازی بھی ان ہی امور پر جاکر منتج ہوتی ہے۔ قتادہ کا قول ہے۔ "ہوتا اس طرح تھا کہ ایک شخص اپنا سارا مال بلکہ اہل و عیال جوئے کے داؤ پر لگا دیتا اور بازی ہارنے کے بعد رنج والم کا بوجھ اپنے دل میں لے کر بیٹھ جاتا جس کے ردِ عمل کے طور پر اس کے دل میں بغض و عداوت کا طوفان اٹھ کھڑا ہوتا"۔

اس آیت سے نبیذ کی تحریم پر بھی استدلال کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ نبیذ سے پیدا ہونے والا نشہ اسی طرح بغض و عداوت کا باعث ہوتا ہے جس طرح شراب کا نشہ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ علت ان مشروبات اور چیزوں میں موجود ہوتی ہے جو نشہ آور ہوتی ہیں لیکن جو چیزیں نشہ آور نہیں ہوتیں ان میں موجود نہیں ہوتی۔ پہلی قسم کی چیزوں اور مشروبات کی تحریم میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

قلیل مقدار شراب میں یہ علت موجود نہیں ہے لیکن شراب چونکہ بعینہٖ حرام ہے اس لیے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام قرار دی گئی ہے۔ آیت کے اندر کوئی ایسی علت بیان نہیں ہوئی جو قلیل مقدار میں نبیذ کی تحریم کی مقتضی ہو۔

قول باری ہے (لَیۡسَ عَلَی الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِیۡمَا طَعِمُوۡۤا جو لوگ ایمان لے آئے اور نیک عمل کرنے لگے انھوں نے پہلے جو کچھ کھایا پیا تھا اس پر کوئی گرفت نہ ہوگی) حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، حضرت براء بن عازبؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حسن مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ کچھ صحابہ کرام ایسے تھے جو شراب کا استعمال کرتے تھے لیکن حرمت

کے نزول سے پہلے وہ اس دارفانی سے کوچ کر گئے تھے۔

جب صحابہ کرام نے ان لوگوں کے بارے میں دریافت کیا کہ ان کا کیا بنے گا تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ عطاء بن السائب سے روایت ہے۔ انھوں نے عبدالرحمٰن السلمی سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں شام کے کچھ لوگوں نے شراب نوشی کی اور اپنے اس فعل کے جواز کے لیے اس آیت سے استدلال کیا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ اس رائے پر متفق ہو گئے کہ ان لوگوں سے توبہ کرائی جائے۔ اگر یہ لوگ توبہ کرنے سے انکار کر دیں تو ان کی گردن اڑا دی جائے۔ زہری نے روایت کی ہے کہ انھیں عبداللہ بن عامر بن ربیعہ نے بتایا کہ بنو عبدالقیس کے سردار جارود اور حضرت ابوہریرہؓ دونوں نے قدامہ بن مظعون کے خلاف شراب پینے کی گواہی دی۔ حضرت عمرؓ نے جب انھیں کوڑے مارنے کا فیصلہ سنایا تو وہ کہنے لگے کہ آپ ایسا نہیں کر سکتے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ) تا آخر آیت۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "قدامہ! تم نے آیت کی غلط تاویل کی ہے۔ اگر تم پرہیزگاری اختیار کرتے تو پھر اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں سے پرہیز کرتے"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قدامہ پر نافذ ہونے والا حکم شام میں شراب پینے والوں پر نافذ ہونے والے حکم کی طرح نہیں تھا۔ ان دونوں حکموں میں یکسانیت نہیں تھی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ شام کے شرابیوں نے شراب کو حلال سمجھ کر پیا تھا۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیز کو حلال سمجھے وہ کافر ہوتا ہے اسی لیے ان شرابیوں سے توبہ کرنے کے لیے کہا گیا تھا۔ قدامہ بن مظعون نے شراب حلال سمجھ کر نہیں پی تھی۔ انھوں نے آیت سے یہ مفہوم اخذ کیا تھا کہ ان کی موجودہ حالت نیز آیت میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ صفت کی ان کی ذات میں موجودگی ان کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گی۔

پوری آیت یہ ہے (لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِیْمَا طَعِمُوْا اِذَا مَا اتَّقَوْا وَّاٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَّاٰمَنُوْا ثُمَّ اتَّقَوْا وَّاَحْسَنُوْا وَاللّٰہُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِیْنَ۔ جو لوگ ایمان لے آئے اور نیک عمل کرنے لگے انھوں نے جو کچھ کھایا پیا تھا اس پر کوئی گرفت نہیں ہو گی بشرطیکہ وہ آئندہ ان چیزوں سے بچے رہیں جو حرام کی گئی ہیں اور ایمان پر ثابت قدم رہیں اور اچھے کام کریں، پھر جس جس چیز سے روکا جائے اس سے رکیں اور جو

فرمانِ الٰہی ہوا سے مانیں پھر خدا ترسی کے ساتھ نیک رویہ رکھیں۔ اللہ نیک کردار لوگوں کو پسند کرتا ہے۔

حضرت قدامہؓ نے یہ سمجھ لیا تھا کہ وہ آیت میں بیان کردہ صفات کے حامل ہیں نیز شراب کی حرمت کا اعتقاد رکھتے ہوئے اگر وہ شراب پی بھی لیں تو وہ سزا کے مستحق قرار نہیں پا سکتے اور ان کا احسان یعنی نیک رویہ ان کی اس برائی کا کفارہ بن جائے گا۔

آیت میں اتقاء یعنی بچنے اور پرہیز کرنے کا تین مرتبہ ذکر ہوا ہے لیکن ہر ایک سے الگ الگ مفہوم مراد ہے، پہلے کا مفہوم یہ ہے کہ جو لوگ ماضی میں بچتے رہے، دوسرے سے آنے والے زمانے میں بچنا مراد ہے۔ تیسرے سے بندوں پر ظلم کرنے سے بچنا اور ان کے ساتھ نیکی کرنا مراد ہے۔

احرام والے انسان کے لیے شکار کا حکم

قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَیَبْلُوَنَّکُمُ اللّٰہُ بِشَیْءٍ مِّنَ الصَّیْدِ تَنَالُہٗ اَیْدِیْکُمْ وَرِمَاحُکُمْ۔ اے ایمان والو! اللہ تمھیں اس شکار کے ذریعے سے سخت آزمائش میں ڈالے گا جو بالکل تمھارے ہاتھوں اور نیزوں کی زد میں ہوگا)

ایک قول ہے کہ اس جگہ حرف "من" تبعیض کے لیے ہے بایں طور کہ شکار سے مراد خشکی کا شکار ہو سمندر کا شکار نہ ہو، احرام کی حالت کا شکار ہو، احلال، یعنی احرام نہ ہونے کی حالت کا شکار نہ ہو۔

ایک قول ہے کہ مِنْ تمیز کے طور پر واقع ہے جس طرح یہ قول باری ہے (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ نجاست یعنی بتوں سے بچو) یا جس طرح کوئی کہے "باب من حدید یا ثوب من قطن" (دروازہ یعنی لوہے کا یا کپڑا یعنی سوتی) یہ بھی جائز ہے کہ اس سے شکار کے اجزا مراد لیے جائیں اگرچہ یہ شکار کے تحت نہ آتے ہوں مثلاً انڈے، چوزے وغیرہ۔ اس لیے کہ انڈے شکار کا جز ہوتے ہیں۔

اسی طرح چوزے اور پر نیز شکار کے دوسرے تمام اجزا بھی شکار کا جز ہوتے ہیں۔ اس صورت میں آیت ان تمام معانی کو شامل ہو گی اور بعض احوال میں بعض شکار کی حرمت ہو گی، وہ ہے احرام کی حالت میں خشکی کا شکار۔

آیت اس حکم کا بھی افادہ کرتی ہے کہ جو چیزیں شکار کا جز ہیں اور شکار سے ہی ان کی نمو ہوئی ہے وہ بھی حرام ہیں مثلاً انڈے، چوزے، گوبر وغیرہ۔ قول باری (تَنَالُہٗ اَیْدِیْکُمْ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سے مراد پرندوں کے چوزے اور چھوٹے چھوٹے جنگلی جانور ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد انڈے اور چوزے ہیں۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک بدو پانچ انڈے لے کر آیا

اور کہنے لگا کہ ہم حالت احرام میں ہیں۔ ہم یہ کھا نہیں سکتے آپ لے لیں" لیکن آپ نے انہیں قبول نہیں کیا۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے، انھوں نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شتر مرغ کے انڈوں کے بارے میں جو ایک احرام والے شخص نے اٹھا لیے تھے ان کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ صادر فرمایا تھا۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ سے شتر مرغ کے انڈوں کے متعلق جو محرم شخص اٹھا لے یہ مروی ہے کہ اس شخص پر ان انڈوں کی قیمت لازم ہوگی۔

اس بارے میں اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ قول باری (اِذَا مَا حُکْمٌ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد بڑے شکار ہیں۔

قول باری ہے (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ اَنْتُمْ حُرُمٌ۔ احرام کی حالت میں شکار نہ مارو) اس کی تفسیر تین طرح سے کی گئی ہے۔ آیت میں ان سب کا احتمال ہے۔

اول یہ کہ تم نے حج یا عمرے کا احرام باندھ رکھا ہو، دوسری یہ کہ اس سے مراد حرم میں دخول ہے جب کوئی انسان حرم میں داخل ہو جائے تو کہا جاتا ہے "احرم الرجل" جس طرح "انجد الرجل" یا "اعرق الرجل" کا محاورہ ہے یعنی آدمی نجد میں پہنچ گیا یا آدمی عراق میں داخل ہو گیا۔

اسی طرح جب کوئی شخص تہامہ کی سرزمین میں پہنچ جائے تو کہا جاتا ہے "اتھم الرجل"

تیسری یہ کہ اس سے ماہ حرام میں داخل ہونا مراد ہے۔ جس طرح شاعر کا قول ہے۔

ع قتل الخلیفۃ محرما خلیفہ کو ماہ حرام میں قتل کر دیا گیا۔

اس سے مراد حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ ہیں۔ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ تیسری تفسیر یہاں مراد نہیں ہے نیز یہ کہ ماہ حرام شکار کی ممانعت نہیں کرتا۔ باقی دو توجیہیں یہاں مراد ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے احرام والے اور غیر احرام والے تمام افراد کو حدود حرم کے اندر شکار پکڑنے سے منع فرما دیا تھا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت سے بھی یہی مراد ہے۔ اس لیے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی ایسا حکم ثابت ہو جائے جو قرآن کے الفاظ کے تحت آتا ہو تو اس صورت میں یہ حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے کہ اس حکم کا صدور کتاب اللہ سے ہوا ہے نئے سرے سے کیا حکم نہیں ہے۔

قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) کا عموم خشکی اور سمندری دونوں قسم کے شکار کا مقتضی ہے لیکن قول باری (اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ تمھارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے) سے اس عموم کی تخصیص ہو گئی ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) سے صرف خشکی کا شکار مراد ہے سمندری شکار مراد نہیں ہے۔ یہ قول باری اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ محرم جو شکار بھی مارے گا وہ مذکّٰی نہیں ہو گا یعنی اسے شرعی ذبیحہ نہیں مانا جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے محرم کے شکار مارنے کو قتل کا نام دیا ہے اور مقتول جانور کا گوشت کھانا جائز نہیں ہوتا۔ صرف اس حلال جانور کا گوشت کھانا جائز ہوتا ہے جسے ذبح کی شرائط کے مطابق ذبح کیا گیا ہو۔

جس جانور کو شرعی طریقے سے ذبح کیا گیا ہو اسے مقتول کا نام نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ اس کا مقتول ہونا یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے ذبح نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (خمس یقتلھن المحرم فی الحل والحرم، پانچ جانوروں کو احرام والا شخص حدود حرم کے اندر اور حدود حرم سے باہر قتل کر سکتا ہے)

آپ کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان پانچوں جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اس لیے کہ انھیں قتل کیا گیا ہے ذبح نہیں کیا گیا اگر انھیں ذبیحہ شمار کیا جاتا تو ان کی جان کا نکل جانا قتل نہیں کہلاتا۔ اور انھیں مقتول کا نام نہیں دیا جاتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ نذر مانے کہ اللہ کے لیے میرے اوپر اپنے بیٹے کو ذبح کرنا ہے" تو اس پر بکری ذبح کرنا لازم ہو گا۔ لیکن اگر وہ یہ کہے" اللہ کے لیے مجھ پر اپنے بیٹے کو قتل کرنا ہے" تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ ذبح کا اسم اباحت اور تقرب الٰہی کے لحاظ سے حکم شرع کے ساتھ متعلق ہے۔ قتل کے لفظ کا شریعت کے حکم کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اس آیت کی تفسیر میں سعید بن المسیب کا قول ہے کہ "اس آیت میں شکار کو قتل کرنا حرام ہے۔ نیز اس آیت میں اس کا کھانا بھی حرام ہے"۔ ان کی مراد یہ ہے کہ احرام والا شخص جو شکار قتل کرے گا اس کا گوشت کھانا حرام ہو گا۔ اشعث نے حسن سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا: "ہر ایسا شکار جس کی جزا واجب ہو وہ مردار ہوتا ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہوتا"۔

یونس نے بھی حسن سے روایت کی ہے کہ ایسے شکار کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ حماد بن سلمہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن سے اس شکار کے متعلق روایت کی ہے جسے محرم ذبح کرے کہ

غیر محرم شخص اس کا گوشت کھا سکتا ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ محرم کوئی شکار پکڑ لے تو حلال یعنی غیر محرم بھی اسے نہیں کھائے گا۔ الحکم اور عمرو بن دینار کا قول ہے کہ ایسے شکار کو غیر محرم شخص کھا سکتا ہے۔

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ہم نے یہ ذکر کر دیا ہے کہ آیت محرم کے پکڑے ہوئے شکار کی تحریم پر دلالت کرتی ہے نیز یہ کہ ایسا شکار ذبیحہ نہیں ہوتا۔ شریعت کی طرف سے محرم کے پکڑے ہوئے شکار کی اس پر تحریم اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ حق اللہ ہے اس لیے یہ مجوسی اور بت پرست کے پکڑے ہوئے شکار کے نیز اس ذبیحہ کے مشابہ ہو گیا جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو یا شرعی ذبح کی کوئی شرط پوری نہ کی گئی ہو۔

اس کی حیثیت غصب شدہ چھری سے یا غصب شدہ بکری کی ذبح کی طرح نہیں ہے اس لیے کہ اس کی تحریم آدمی کے حق سے تعلق رکھتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اصل مالک اسے مباح کر دیتا تو یہ جائز ہو جاتا اس لیے ذبح کی صحت کو مانع نہیں ہوا۔ اس لیے کہ ذبح اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس لیے اس کی شرطیں بھی وہی ہیں جو اللہ تعالیٰ کے حقوق سے تعلق رکھتی ہوں۔ بندوں کے حق سے متعلق نہ ہوں۔

ایسے جانور جنھیں مُحرم مار سکتا ہے

قولِ باری ہے (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) جب یہ آیت خشکی کے شکار کے ساتھ خاص ہے، سمندر کے شکار سے اس کا تعلق نہیں ہے جیسا کہ ہم نے آیت کے سیاق میں اس تخصیص کا ذکر کر دیا ہے، تو آیت کا عموم خشکی کے تمام شکار کا مقتضی ہوگا اِلاّ یہ کہ دلیل کی بنا پر کسی شکار کی تخصیص ہوگئی ہو۔

اس تخصیص کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو سعید خدری اور حضرت عائشہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (خمس یقتلھن المحرم فی الحل والحرم الحیۃ والعقرب والفارۃ والغراب والکلب العقور) پانچ جانور ایسے ہیں جنہیں محرم شخص حدودِ حرم کے اندر اور حدودِ حرم سے باہر قتل کر سکتا ہے۔ سانپ، بچھو، چوہا، کوا اور باؤلا کتا)۔

ان حضرات کی روایتوں میں بعض جانوروں کے ذکر میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ بھی ہیں (ھن فواسق۔ یہ فساد مچانے والے جانور ہیں) حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے" الکلب العقور" سے مراد شیر ہے۔ حجاج بن ارطاۃ نے وبرہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں:" میں نے حضرت ابن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیڑیے، چوہے، کوے اور چیل کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اس روایت میں چیل کا ذکر ہے۔

القعنبی نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ 'کلب عقور' جسے محرم قتل کر سکتا ہے اس سے مراد ہر وہ درندہ ہے جو انسان کو مار ڈالتا اور ان پر حملہ آور ہوتا ہے۔ مثلاً شیر، چیتا، بھیڑیا یہ درندے کلب عقور ہیں۔ لیکن ایسے جنگلی جانور جو انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے مثلاً بجّو، لومڑی، بلّی اور ان جیسے دوسرے جانور کو محرم قتل نہیں کر سکتا اگر اس نے ان جیسے جانوروں میں سے کوئی جانور قتل کر دیا تو وہ اس کا فدیہ ادا کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء نے اس روایت کو قبول کیا ہے اور محرم کے لیے پانچ جانوروں کے قتل کی اباحت کا حکم دے کر اس پر عمل پیرا بھی ہوئے ہیں۔ البتہ کلب عقور کی تشریح میں اختلاف رائے ہو گیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے اس سے شیر مراد لیا ہے جیسا کہ ان کی روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔

اس تاویل کے حق میں یہ بات گواہی دیتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب کے لیے بددعا کرتے ہوئے فرمایا تھا (اکلك کلب الله، اللہ کا کتا تجھے کھا جائے) چنانچہ ایک شیر نے اس کی تکا بوٹی کر ڈالی۔

ایک قول یہ ہے کہ کلب عقور بھیڑیے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے بعض روایات میں کتے کی جگہ بھیڑیے کا لفظ منقول ہے روایت میں کلب عقور کے ذکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ کتا ایسا ہو جو لوگوں پر حملہ آور ہو کر انہیں کاٹ کھاتا ہو یہ بھیڑیے کی صفت ہے۔ اس لیے کہ کلب عقور کے بارے میں جتنے اقوال ہیں ان میں اس مقام پر بھیڑیے کا قول سب سے زیادہ مناسب اور راولیٰ ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ایسا جانور جو محرم پر حملہ آور ہو جائے اور ایذا رسانی کی ابتدا خود کرے تو محرم کے لیے ایسے جانور کو قتل کر دینا جائز ہے اس پر اس کا فدیہ بھی لازم نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ کلب عقور کا مفہوم اس پر دلالت کرتا ہے۔

ہمارے اصحاب نے بھی یہی کہا ہے جو درندہ از خود محرم پر حملہ آور ہو جائے اور محرم اسے قتل کر دے تو اس پر کوئی فدیہ وغیرہ لازم نہیں ہو گا لیکن اگر محرم اس پر حملے میں پہل کرے اور وہ جانور اس کے ہاتھوں قتل ہو جائے تو اس پر اس کا بدلہ لازم ہو گا۔ اس لیے کہ قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) میں عموم ہے۔

صید کا اسم ہر ایسے جانور پر واقع ہوتا ہے جو فطری طور پر قابو میں آنے والا نہ ہو اور متوحش یعنی انسانوں سے بدکنے اور بھاگنے والا ہو۔ اس میں ماکول یعنی حلال اور غیر ماکول یعنی حرام جانور کا کوئی فرق نہیں ہے۔ اس پر قول باری (لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ) دلالت کرتا ہے۔

اس میں حکم کو ہر ایسے جانور کے ساتھ معلق کر دیا جو ہمارے ہاتھوں اور نیزوں کی زد میں ہوں۔ اس میں حلال اور غیر حلال جانور کی کوئی تخصیص نہیں کی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان جانوروں کی تخصیص فرما دی جن کا ذکر درج بالا حدیث میں آیا ہے۔ آپ نے ان جانوروں کے ساتھ کلب عقور کا ذکر بھی کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان جانوروں کی تخصیص فرمادی اور ان کے ساتھ کلب عقور کا ذکر کیا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شکار از خود محرم پر حملہ آور ہو جائے تو اس کے لیے اسے قتل کر دینا مباح ہے اس لیے کہ حدیث میں مذکور جانوروں کی فطرت یہ ہے کہ وہ از خود ایذا رسانی کی ابتدا کرتے ہیں۔ اس لیے مجموعی طور پر ان کی اس حالت کا اعتبار کرلیا گیا جو اکثر احوال میں ان کے اندر پایا جاتا ہے یعنی از خود ایذا رسانی پر اتر آنا۔

اگرچہ بعض حالات میں یہ جانور اپنی طرف سے ایذا رسانی میں پہل نہ بھی کرتے ہوں۔ اس لیے کہ احکام کا تعلق ان احوال کے ساتھ ہوتا ہے جو اکثر اور عموماً پائے جاتے ہوں شاذ و نادر حالت کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ پھر جب کلب عقور کا ذکر ہوا اور اس کے متعلق کہا گیا کہ یہ شیر ہے تو اس کے قتل کو صرف اس صورت میں مباح قرار دیا جائے گا جب وہ حملہ کرنے اور ایذا رسانی پر اتر آئے۔

اگر اس سے مراد بھیڑیا ہے تو حملہ آور ہونا اور نقصان پہنچانا اکثر احوال میں اس کے اندر پایا جاتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث کے ذریعے جن جانوروں کی تخصیص کر دی ہے اور حدیث کی دلالت اس پر قائم ہو گئی ہے ان جانوروں کو آیت کے عموم سے نکال دیا جائے گا۔

جن جانوروں کی تخصیص نہیں ہوئی اور نہ ہی ان کی تخصیص پر کوئی دلالت قائم ہوئی تو وہ آیت کے عموم پر محمول کیے جائیں گے۔ اس پر حضرت جابرؓ کی روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (الضبع صید دفیہ کبش اذا قتلہ المحرم) بجو شکار ہے اور اگر محرم اسے قتل کر دے تو اس کے بدلے ایک مینڈھا دینا ہوگا۔

دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے درندے کے گوشت سے منع فرمادیا ہے جبکہ بجو کچلی کے دانت رکھنے والا درندہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے قتل کی جزا ایک مینڈھا مقرر فرمایا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے حدیث میں مذکورہ پانچ جانوروں پر ان جیسے دوسرے جانوروں کو کیوں نہیں قیاس کرلیا ہماری مراد اس سے وہ جانور ہیں جن کا گوشت کھایا نہیں جاتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان پانچ جانوروں کو آیت کے عموم سے خاص کیا گیا ہے۔

ہمارے نزدیک ایسی چیز پر دوسری چیزوں کو قیاس کرنا درست نہیں ہے جو خاص کر دی گئی ہو الا یہ کہ اس کی تخصیص کی علت بیان کر دی گئی ہو یا کوئی ایسی دلالت ہو جو اس تخصیص کی صورتوں کی نشاندہی کرتی ہو۔ جب ان پانچ جانوروں کی تخصیص کی علت کا ذکر موجود نہیں ہے تو اب ان پر اصل حکم کے عموم کی تخصیص کے

سلسلے میں قیاس کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ہم نے اس حدیث کے سلسلے میں یہ توجیہ بیان کر دی ہے کہ اس کی دلالت ان جانوروں پر ہوتی ہے جو از خود انسان کی ایذا رسانی میں پہل کریں رہ گیا ان کا غیر ماکول اللحم ہونا تو اس پر حدیث کے ضمن میں کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اور نہ ہی کسی علت کا ذکر ہوا اس لیے اس کا اعتبار کرنا درست نہیں ہوگا۔

نیز بدلے کے سقوط کے لحاظ سے ان جانوروں کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جو از خود محرم پر حملہ آور ہو جائیں اور اسے نقصان پہنچانے پر اتر آئیں یعنی محرم اگر ایسے جانور کو ہلاک کر دے گا تو بالاتفاق اس پر کوئی بدلہ لازم نہیں آئے گا اس لیے اجماع کی بنا پر ایسے جانوروں کی تخصیص جائز ہوگی اور ان جانوروں کے بارے میں آیت کے عموم کا حکم باقی رہ گیا جن کی تخصیص نہ تو حدیث کے ذریعے ہوئی اور نہ ہی اجماع کے ذریعے۔

ہمارے اصحاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اس جیسی حدیث کے حکم میں قیاس چلانے سے انکار کرتے ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تخصیص کو پانچ کے عدد کے اندر محصور کر دیا ہے۔

چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (خمس یقتلھن المحرم) اس امر میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ان پانچ کے ماسوا جانوروں کے قتل کی ممانعت ہے۔ اس لیے لفظ کی دلالت کو ساقط کرنے کے لیے قیاس کا استعمال درست نہیں ہوگا۔

بعض نے تو ان جانوروں کے غیر ماکول ہونے کو علت قرار دینے کی صحت سے بھی انکار کر دیا ہے اس لیے کہ غیر ماکول نفی ہے اور نفی علت نہیں بن سکتی، علل تو وہ اوصاف ہیں جو اس اصل میں موجود ہوتے ہیں جسے معلول قرار دیا گیا ہے لیکن صفت کی نفی کی صورت میں اس اصل کا علت بننا جائز نہیں ہوتا۔

اگر کسی وصف کے اثبات کے ذریعے حکم میں تغیر کر دیا جائے اور علت یہ قرار دی جائے کہ وہ جانور محرم الاکل ہے یعنی جس کا گوشت حرام ہے تو بھی یہ بات درست نہیں ہوگی اس لیے کہ تحریم کے معنی نفی اکل کے حکم کے ہیں اس لیے یہ صفت کی ضرور نفی کر دے گا اس بنا پر اس صفت کو علت قرار دینا درست نہیں ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا اگر محرم ان میں سے کسی جانور کو ہلاک کر دے تو اس پر کسی جزا کا لزوم نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَہٗ مِنْکُمْ مُتَعَمِّدًا، تم میں سے جو شخص اس شکار کو جان بوجھ کر قتل کر دے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے کی تین

صورتیں ہیں۔ جمہور اہلِ علم اس بات کے قائل ہیں کہ محرم نے شکار کو خواہ جان بوجھ کر ہلاک کیا ہو یا غلطی سے مار دیا ہو دونوں صورتوں میں اس پر اس کی جزا کا لزوم ہو جائے گا۔

ان حضرات نے آیت میں عمد کے ذکر کے ساتھ قتل کی تخصیص کا یہ فائدہ بیان کیا ہے کہ سلسلۂ تلاوت میں قولِ باری (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ ، اور جو شخص دوبارہ ایسا کرے گا اللہ اس سے انتقام لے گا) میں وعید کا تعلق عمد کی صورت کے ساتھ مخصوص ہے، خطا کی صورت کے ساتھ نہیں۔ اس لیے کہ غلطی سے کسی فعل کے مرتکب کو وعید لاحق ہو جانا درست نہیں ہوتا۔

اس بنا پر عمد کو خصوصیت کے ساتھ ذکر فرمایا اگرچہ خطا اور نسیان کے تحت ہونے والا یہ فعل بھی عمد کا ہی حکم رکھتا ہے۔ عمد کے ذکر کا یہ فائدہ ہو گیا کہ سلسلۂ تلاوت میں مذکورہ وعید اس عمد کی صورت کی طرف راجع ہو جائے گی۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حسن (ایک روایت کے مطابق) ابراہیم نخعی اور فقہاء امصار کا یہی قول ہے۔

دوسرا قول وہ ہے جس کی منصور نے قتادہ سے ۔۔۔۔۔۔ انہوں نے ایک شخص سے جس کا راوی نے نام لیا تھا اور اس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ قتلِ خطاء کی صورت میں محرم پر کوئی چیز لازم نہیں سمجھتے تھے۔ طاؤس، عطا، سالم، قاسم اور مجاہد (ان سے جابر الجعفی کی روایت کے مطابق) کا یہی قول ہے۔

تیسرا قول جس کی روایت سفیان نے ابن ابی نجیح سے اور انہوں نے مجاہد سے کی ہے کہ جب محرم جان بوجھ کر لیکن اپنے احرام کو بھولے ہوئے شکار کو ہلاک کر دے گا تو اس پر اس کی جزا کا لزوم ہو جائے گا لیکن اگر اسے اپنا احرام یاد ہو اور پھر وہ جان بوجھ کر شکار کو قتل کر دے تو اس پر کسی چیز کا لزوم نہیں ہو گا۔ بعض روایات میں ہے کہ اس کا حج فاسد ہو جائے گا اور اس پر قربانی لازم ہو گی۔ حسن سے بھی مجاہد کے قول جیسا قول مروی ہے اس لیے کہ جزا کا وجوب صرف اسی صورت میں ہوتا ہے جبکہ محرم اپنے احرام کو بھول کر شکار کو جان بوجھ کر ہلاک کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلا قول صحیح ہے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ احرام کی جنایات یعنی خلاف ورزیوں میں فدیہ کے وجوب کے لحاظ سے معذور اور غیر معذور میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے مریض کو نیز اس شخص کو جس کے سر میں تکلیف ہو معذور قرار دیا ہے اور کفارہ کے ایجاب سے انہیں بھی خالی نہیں رہنے دیا۔ اسی طرح کسی عذر یا غیر عذر کی بنا پر حج فوت ہو جانے کی صورت میں حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جب احرام کی جنایات میں اس امر کا

ثبوت ہو گیا اور خطا بھی ایک عذر ہے اس لیے خطا کی وجہ سے جزا کا سقوط نہیں ہو گا۔

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ آپ کے ہاں تو قیاس کے ذریعے کفارات کا اثبات نہیں ہوتا اور خطار کی بنا پر شکار ہلاک کرنے والے محرم پر جزا کے ایجاب کے لیے کوئی نص موجود نہیں ہے اس لیے اس پر جزا کا ایجاب نہیں ہونا چاہیئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک جزا کا ایجاب قیاس کی بنا پر نہیں ہوا ہے اس لیے کہ شکار کے قتل کی نہی کا نص قول باری (لَا تَقۡتُلُوا الصَّیۡدَ وَاَنۡتُمۡ حُرُمٌ) کی صورت میں وارد ہو چکا ہے اور یہ نص ہمارے نزدیک شکار کی جان لینے والے پر بدل کے ایجاب کا مقتضی ہے جس طرح کسی انسان کے پکڑے ہوئے شکار کو ہلاک کرنے یا اس کے مال کو تلف کرنے کی نہی اس متلف پر بدل کے ایجاب کی مقتضی ہوتی ہے۔

جب جزا کو اس حیثیت سے بدل کی طرح سمجھ لیا گیا اور اللہ تعالیٰ نے اس جزا کو شکار کے مثل اور اس کا ہم پلہ قرار دیا تو شکار کے قتل کی نہی اس کے قاتل اور متلف پر بدل کے ایجاب کی مقتضی ہوگئی پھر یہی بدل متفق علیہ طور پر جزا ہوتا ہے۔

نیز جب احرام کی جنایات میں معذور اور غیر معذور کی حالت کی یکسانیت ثابت ہو گئی تو ظاہر نہی سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ اس میں عامد اور مخطی دونوں کا حکم بھی یکساں ہو گا۔ اس طرح مخطی پر یہ حکم ہم نے قیاس کی بنا پر نہیں لگایا۔

جس طرح حضرت بریرہؓ کے سوا دوسروں پر ہمارا وہ حکم لگانا قیاس کی بنا پر ہے جو حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بریرہؓ کے بارے میں لگایا تھا۔ یا چوہے کا حکم چڑیا پر لگانا نیز زیتون کے تیل پر گھی کا حکم لگانا جبکہ گھی میں چڑیا مر جائے یہ چوہے اور گھی پر قیاس کی صورت نہیں ہے اس لیے کہ حکم کے ورود سے پہلے ان کی یکسانیت کا ثبوت ہو چکا تھا جیسا کہ ہم نے درج بالا سطور میں بیان کیا ہے۔

اس بنا پر جب کوئی حکم ان میں کسی چیز کے بارے میں وارد ہو گا تو یہ ان تمام چیزوں کا حکم شمار ہو گا۔ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ روزے کی حالت میں بھول کر کھا لینے والے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم کہ اس کا روزہ باقی ہے۔ روزے کی حالت میں بھول کر جماع کر لینے والے کے روزے کے باقی رہ جانے کے لیے حکم بن جائے گا اس لیے کہ روزے کی حالت میں متعلق ہونے والے احکام کے لحاظ سے بھول کر کھا لینے والے اور بھول کر جماع کر لینے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کو نماز کے اندر پیشاب یا پاخانے کی حاجت پیش آگئی تو ان دونوں چیزوں کی حیثیت نکسیر پھوٹنے اور قے آجانے کی طرح ہو گی۔ موخر الذکر دونوں باتوں کے متعلق روایت موجود ہے کہ ان صورتوں میں وضو کرنے کے بعد باقی ماندہ نماز کی ادائیگی درست ہو جائے گی یعنی باقی ماندہ نماز کی پڑھی ہوئی نماز پر بنا درست ہو جائے گی اور نئے سرے سے نماز پڑھنے کی ضرورت نہیں رہے گی۔

جس طرح نکسیر اور قے کی صورت میں بنا درست ہو جائے گی اسی طرح پیشاب پاخانے کی وجہ سے حدث لاحق ہونے کی صورت میں بنا درست ہو جائے گی اس لیے کہ طہارت اور نماز کے احکام کے لحاظ سے ان دونوں صورتوں یعنی رعاف و قے اور بول و غائط میں کوئی فرق نہیں ہے جب ان میں سے بعض کے بارے میں حدیث کا ورود ہو گیا تو اب اس کا حکم تمام صورتوں کے لیے بھی حکم تسلیم کیا جائے گا۔ یہ طریقہ قیاس نہیں کہلا سکتا۔ خطاءً شکار کو قتل کر دینے والے محرم کی بھی یہی نوعیت ہے۔

مجاہد نے اس مسئلے کے بارے میں جو قول کیا ہے اس کی وجہ سے انہوں نے ظاہر آیت کو ترک کر دیا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ، اگر تم میں سے کوئی جان بوجھ کر ایسے کر گذرے تو جو جانور اس نے مارا ہو اسی کے ہم پلہ ایک جانور اسے مویشیوں میں سے نذر دینا ہو گا)۔

اس لیے جو شخص اپنا احرام یاد رکھتے ہوئے جان بوجھ کر شکار کو ہلاک کر دے گا تو اس کو یہ اسم شامل ہو گا اس لیے اس پر اس کی جزا کا لزوم ہو جائے گا۔ اس بات کا اعتبار بے معنی ہے کہ ایک شخص تو شکار کو جان بوجھ کر قتل کر رہا ہو اور اس کے ذہن سے اپنے محرم کا خیال ہی نکل چکا ہو اور وہ یہ بات بھول گیا ہو۔

اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ نے غلطی سے کسی کی جان لینے والے قاتل پر کفارہ کا نصاً وجوب کر دیا لیکن آپ نے اس پر عمداً قتل کرنے والے کے حکم کو وارد نہیں کیا بلکہ اس کا حکم قتل خطا سے الگ رکھا اسی طرح یہاں زیر بحث مسئلے میں جب اللہ تعالیٰ نے عمداً شکار کو ہلاک کرنے والے محرم پر جزا کے لزوم کا حکم منصوص طریقے سے بتا دیا تو اب اس پر خطاً شکار کو ہلاک کرنے والے محرم کے حکم کو وارد کرنا جائز نہیں ہو سکتا اور اس پر جزا کا ایجاب درست نہیں ہو سکتا۔

اس اعتراض کا کئی وجوہ سے جواب دیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے قتل عمد اور قتل خطا، دونوں کا حکم الگ الگ منصوص طریقے سے بیان فرما دیا تو اس کے بعد ان دونوں حکموں

پر عمل واجب ہو گیا اور ایک صورت کو دوسری صورت پر قیاس کرنا جائز نہ رہا۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک منصوص احکامات کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے کہ قتلِ عمد قصاص کے ایجاب سے خالی نہیں رہتا۔ قصاص کفارہ اور دیت دونوں سے بڑھ کر ہے۔ لیکن جب ہم خطأً شکار کو قتل کرنے والے محرم کو جزا کے ایجاب سے خالی رکھیں گے تو اس پر کوئی اور چیز واجب نہیں ہو گی اور اس طرح اس کا یہ عمل کسی حکم کے تحت نہیں آئے گا اور جانور کی جان مفت میں جائے گی اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اصول میں قتل کے احکام عمد اور خطا نیز مباح اور ممنوع کی صورتوں میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لیکن شکار کی صورت میں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔ اس لیے شکار کے اندر عمد اور خطا دونوں کا حکم یکساں ہو گیا اور انسان کے قتل کے اندر یہ احکامات مختلف ہو گئے۔

قولِ باری ہے (فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ) مثل سے کیا مراد ہے۔ اس کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مثل سے مراد اس کی نظیر ہے، پہاڑی بکرے میں گائے، ہرنی میں بکری اور شتر مرغ میں اونٹ، سعید بن جبیر کا بھی یہی قول ہے اور قتادہ نیز دیگر تابعین بھی اسی قول کے حامی ہیں۔

امام مالک، امام شافعی اور امام محمد بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔ یہ مسئلہ اس صورت کے لیے ہے جہاں مویشیوں میں مقتول شکار کی نظیر موجود ہو لیکن اگر نظیر موجود نہ ہو مثلاً کسی نے کوئی چڑیا ہلاک کر دی تو اس صورت میں محرم پر اس کی قیمت واجب ہو گی۔

حجاج نے عطاء سے نیز مجاہد اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ مثل سے مراد اس جانور کی قیمت ہے جو نقد یعنی دراہم کی شکل میں ادا ہو گی۔ مجاہد سے ایک اور روایت کے مطابق مثل سے مراد نعدی یعنی قربانی کا جانور ہے۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف سے مروی ہے کہ مثل سے مراد قیمت ہے پھر اس قیمت سے وہ اگر چاہے تو قربانی کا جانور خرید لے اور اگر چاہے تو طعام خرید کر فی مسکین نصف صاع کے حساب سے تقسیم کر دے یا چاہے تو ہر نصف صاع کے بدلے ایک روزہ رکھ لے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مثل کا اسم قیمت پر بھی واقع ہوتا ہے اور اس نظیر پر بھی جو اس کی جنس میں سے ہو اور اس نظیر پر بھی جو مویشیوں میں سے ہو۔ ہم نے اصولِ شرعیہ میں واجب ہونے والے مثل کی دو صورتوں

میں ایک پائی ہے، یا تو مثل اس کی جنس میں سے ہوتا ہے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کی گندم تلف کر دے تو اس پر اسی قسم کی گندم لازم آئے گی یا مثل اس کی قیمت کی صورت میں ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص کسی کا کپڑا یا غلام تلف کر دے وہ مثل جو نہ اس کی جنس میں سے ہو اور نہ ہی قیمت کی صورت میں وہ اصول سے خارج ہوتا ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کی جنس میں سے مثل واجب نہیں ہوتا۔ اس سے یہ واجب ہو گیا کہ آیت میں مثل سے مراد قیمت لی جائے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے جب مثل ایک متشابہ لفظ بن گیا جس میں کئی معانی کا احتمال پیدا ہو گیا تو پھر اسے مثل پر محمول کرنا واجب ہو گیا جس کے معنی پر سب کا اتفاق ہے یعنی وہ مثل جو قرآن میں اس قول باری کے اندر مذکور ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی علیکم) جب اس مقام پر مثل سے مراد قیمت ہے کیونکہ اس کی جنس میں سے کوئی مثل نہیں تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ شکار کے سلسلے میں مذکور مثل کو بھی اسی پر محمول کیا جائے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ درج بالا آیت میں مذکورہ مثل ایک محکم لفظ ہے جس کے معنی پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے جبکہ شکار کی آیت میں مذکورہ مثل ایک متشابہ لفظ ہے جسے کسی اور لفظ کی طرف لوٹانا واجب ہے۔ اس بنا پر اسے اس مثل کی طرف لوٹانا ضروری ہو گیا جس کے معنی پر سب کا اتفاق ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ شرع میں مثل قیمت کے لیے اسم ہے۔ لیکن یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ مثل مویشیوں میں سے کسی نظیر کے لیے اسم ہے۔ اس لیے اسے اس چیز پر محمول کرنا واجب ہو گا جس کے متعلق یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ یہ اس کے لیے اسم ہے۔ اسے اس چیز پر محمول کرنا درست نہیں ہو گا جس کے لیے اس کا اسم ہونا ثابت نہیں ہوا۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جن صورتوں میں ہلاک شدہ جانور کا مویشیوں کے اندر کوئی مثل موجود نہ ہو ان صورتوں میں مثل سے مراد اس کی قیمت ہو گی۔ اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ مثل سے مراد قیمت ہی لی جائے۔

اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ بات ثابت ہو گئی کہ مثل سے قیمت مراد ہے اس لیے اگر قیمت کا ذکر منصوص طریقے پر ہو جاتا تو اس صورت میں مثل کی یہی حیثیت رہتی اور اس کے معنی میں کوئی فرق نہ آتا اس لیے مثل کا لفظ مویشیوں میں سے نظیر کو متضمن نہیں ہو گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ مثل سے قیمت مراد ہے تو اب مویشیوں میں سے نظیر مراد لینا منتفی ہو جائے گا اس لیے کہ ایک ہی لفظ سے یہ دونوں باتیں مراد لینا محال ہے۔ کیونکہ سب

کا اس پر اتفاق ہے کہ مثل سے ایک چیز مراد ہوتی ہے یا تو قیمت مراد ہوتی ہے یا مویشیوں میں سے نظیر جب قیمت مراد لینا ثابت ہو گیا تو اس کے سوا دوسری ہر چیز منتفی ہو گئی۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، قول باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ) ان تمام شکاروں کے لیے عام ہے جن کی نظیریں ہیں یا نظیریں نہیں ہیں پھر اس پر یہ قول باری عطف کیا گیا (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ)

اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ آیت میں مذکورہ مثل مذکورہ بالا تمام شکاروں کے لیے عام قرار دیا جائے اس صورت میں مثل سے قیمت مراد لینا اولیٰ ہو گا اس لیے کہ اگر مثل کو قیمت پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں یہ تمام شکاروں کے لیے عام ہو گا اور سب کو شامل ہو گا۔

لیکن اگر مثل کو نظیر پر محمول کیا جائے گا تو یہ چند صورتوں کے ساتھ مخصوص ہو جائے گا اور کچھ صورتیں اس سے خارج رہیں گی جبکہ لفظ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اسے اس کے عموم پر رکھا جائے۔ اس بنا پر قیمت کا اعتبار اولیٰ ہو گیا۔ اس کے برعکس جن حضرات نے اسے نظیر پر محمول کیا ہے انہوں نے اس لفظ کو مذکورہ شکاروں میں سے بعض کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور بعض کو چھوڑ دیا ہے

اگر کوئی یہ کہے کہ مثل کا اسم کبھی قیمت پر اور کبھی نظیر پر واقع ہوتا ہے اس لیے جن لوگوں نے ان شکاروں میں جن کی نظیریں ہیں اسے نظیر کے معنی پر محمول کیا ہے۔ اور ان شکاروں میں جن کی نظیریں مویشیوں میں موجود نہیں قیمت پر محمول کیا ہے انہوں نے اس لفظ مثل کو عموم کے معنوں میں استعمال ہونے سے بایں معنی خالی نہیں رکھا کہ کبھی اسے قیمت کے معنی میں لیا جائے اور کبھی نظیر کے معنی میں لیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے بلکہ یہ لفظ جب نظیر کے معنی میں استعمال ہو گا تو اس کا استعمال خصوص کے طور پر ہو گا اسی طرح جب قیمت کے معنی میں اس کا استعمال ہو گا تو بھی خصوص کے طور پر ہو گا یعنی معترض کی بتائی ہوئی تفصیل کی روشنی میں اس لفظ کا استعمال عموم کے طور پر نہیں ہو سکے گا۔ اس لیے اس لفظ سے قیمت مراد لے کر عموم کے طور پر ان تمام صورتوں میں اس کا استعمال اولیٰ ہو گا جو اس اسم کے تحت آتی ہیں۔ بجائے اس کے کہ اسے دونوں معنوں میں سے ہر ایک کے اندر خصوص کے طور پر استعمال کیا جائے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مثل حقیقت میں نظیر کے لیے اسم ہے قیمت کے لیے اسم نہیں ہے جس شکار کی نظیر نہیں ہے اس کی قیمت اجماع کی بنا پر واجب ہوتی ہے آیت کی بنا پر واجب نہیں ہوتی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قیمت کو مثل

کے نام سے موسوم کیا ہے چنانچہ ارشادِ باری ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ) فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص کسی کے غلام کو تلف کر دے گا اس پر اس کی قیمت واجب ہو جائے گی۔

اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خوشحال شخص کو نصف قیمت ادا کرنے کا حکم دیا جس نے ایسے غلام کو آزاد کر دیا تھا جو اس کے اور ایک دوسرے شخص کے درمیان مشترک تھا اس سے معترض کی یہ بات غلط ہو گئی کہ مثل قیمت کے لیے اسم نہیں ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھیے کہ معترض کا یہ کہنا کہ آیت اس جانور میں جزا کے ایجاب کی مقتضی نہیں ہے جس کی نظیر موجود نہ ہو۔ گویا دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص کر دینا ہے جبکہ ایسا جانور قولِ باری (لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ) کے عموم میں داخل ہے اور اس کے بعد اس ارشادِ باری (فَمَنْ قَتَلَہٗ مِنْکُمْ) میں مفعول کی ضمیر شکار ہونے والے تمام جانوروں سے کنایہ ہے۔

اب اگر آیت سے بعض جانوروں کو خارج قرار دیا جائے تو اس سے دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص لازم آئے گی اور یہ چیز کسی طرح درست نہیں مثل سے مراد قیمت ہے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ان حضرات نے کبوتری کو ہلاک کرنے پر محرم کے ذمے ایک بکری لازم کر دی تھی جبکہ کبوتری اور بکری کے درمیان ظاہری طور پر کوئی مشابہت نہیں ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ ان حضرات نے بکری بطور قیمت واجب کر دی تھی۔ نظیر کے طور پر واجب نہیں کی تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بجو کو ہلاک کرنے پر مینڈھا واجب کر دیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مینڈھا اس لیے واجب کیا تھا کہ یہ مینڈھا بجو کی قیمت تھا۔ اس روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ آپ نے مینڈھا اس لحاظ سے واجب کیا تھا کہ یہ اس کی نظیر تھا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آیت کو قیمت پر محمول کرنا اور مثل کی تاویل قیمت کے معنی میں کرنا اس وقت درست ہوتا اگر آیت میں مثل کے معنی مراد کا بیان نہ ہوتا جبکہ سلسلہ آیت میں مثل کے معنی کی وضاحت اس قولِ باری سے ہو گئی ہے (فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ)۔

اس میں یہ واضح کر دیا گیا کہ مویشیوں میں سے جو مثل ہو وہ مراد ہے اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ نص کے ہوتے ہوئے تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ دعویٰ اس وقت درست ہو سکتا تھا۔ جب آیت میں ان ہی الفاظ پر اقتصار ہوتا اور اس

کے ساتھ اگلے حصے کا ذکر نہ ہوتا۔ آیت کا اگلا حصہ معترض کے دعوے کو ساقط کر دیتا ہے۔ جو یہ ہے (مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِکَ صِیَامًا، مویشیوں میں سے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے اور یہ نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا یا نہیں تو اس گناہ کے کفارہ میں چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا یا اس کے بعد روزے رکھنے ہوں گے)۔

جب اللہ تعالیٰ نے آیت کے اس حصے کو ماقبل کے حصے کے ساتھ متصل کر دیا اور حرف تخییر اَوْ داخل کر دیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مویشیوں کا ذکر لفظ مثل کی تفسیر کے طور پر نہیں کیا گیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے طعام اور صیام دونوں کا ذکر کیا ہے جبکہ یہ دونوں چیزیں مثل نہیں ہیں۔ پھر ان دونوں کے درمیان اور نعم یعنی مویشیوں کے درمیان حرف اَوْ داخل کر دیا چونکہ آیت کی ترتیب اس طرح ہے اس لیے آیت کے مفہوم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

اگر یوں کہا جائے کہ "فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ طعامًا اَو صیامًا اَو من النعم ھدیًا" (یعنی جو جانور اس نے مارا ہو اس کے ہم پلہ طعام یا روزوں یا مویشیوں میں سے نذر دینا ہوگی) اس لیے کہ تلاوت میں مویشیوں کے ذکر کی تقدیم معنی کے لحاظ سے ان کی تقدیم کی موجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ تینوں باتیں اس طرح ہیں کہ گویا ان سب کا اکٹھا ذکر ہوا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (فَکَفَّارَتُہٗ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسَاکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَھْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُھُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ) اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ کھانا کھلانا کپڑا پہنانے پر مقدم ہو جائے یا کپڑا پہنانا معنی کے لحاظ سے غلام آزاد کرنے پر مقدم ہو جائے بلکہ یہ تینوں باتیں اس طرح ہیں گویا کہ ان سب کا ذکر ایک لفظ واحد کے ساتھ کیا گیا ہے۔

اسی طرح قول باری (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) قول باری (یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِکَ صِیَامًا) کے ساتھ متصل ہے۔ اس بنا پر مویشیوں کا ذکر مثل کے لفظ کی تفسیر کے طور پر نہیں ہوا ہے۔ نیز قول باری (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ) ایسا فقرہ ہے جو اپنے معنی ادا کرتے ہیں خود کفیل ہے اس کے ساتھ کسی اور لفظ کی تضمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ دوسری طرف قول باری (مِنَ النَّعَمِ یَحْکُمُ بِہٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ) کو مثل کے لفظ کی تفسیر کے سوا کسی اور صورت پر محمول کرنا ممکن ہے۔

اس لیے مثل کے لفظ کی مویشیوں کے لفظ کے ساتھ تضمین جائز نہیں جبکہ کلام اس تضمین سے مستغنی ہے۔ اس لیے کہ ہر ایسا کلام جس کا ایک حکم ہو اس کی دوسرے کلام کے ساتھ ایسی دلالت کے بغیر تضمین جائز نہیں ہوتی جو کسی اور کلام سے حاصل ہوتی ہو اور اس تضمین کی نشاندہی کرتی ہو۔

نیز قولِ باری (مِنَ النَّعَمِ) سے یہ واضح ہے کہ اس میں "ارادۃ المحرم" (محرم کا ارادہ) کا لفظ پوشیدہ ہے اور اس کے معنی یہ ہوں گے "من النّعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیا ان اراد الھدی او الطعام ان اراد الطعام" مویشیوں میں سے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے۔ یہ ھدی یعنی نذرانہ ہو گا۔ اگر محرم اس کا نذرانہ دینا چاہے یا طعام ہو گا اگر محرم طعام دینا چاہے) اس لیے لفظ نعم مثل کے لفظ کی تفسیر نہیں ہے۔ جس طرح طعام اور صیام اس لفظ کی تفسیر نہیں ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ان حضرات نے شتر مرغ ہلاک کرنے پر بدنہ یعنی اونٹ کی قربانی لازم کر دی تھی جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قیمتوں میں اختلاف ہوتا ہے۔ ان حضرات نے مطلقاً یہ حکم دیا تھا یعنی انہوں نے اس سلسلے میں قیمت کی کمی بیشی کے لحاظ سے شکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض سے یہ پوچھا جائے کہ آپ ہر شتر مرغ کے بدلے میں بدنہ واجب کر دیں گے اور شکار کی قیمت کی کمی بیشی کا کوئی اعتبار نہیں کریں گے بلکہ ایک گھٹیا درجے کے شتر مرغ پر ایک اعلیٰ درجے کا بدنہ یا اعلیٰ درجے کے شتر مرغ پر ایک ادنیٰ درجے کا بدنہ واجب کر دیں گے؟

اگر جواب نفی میں دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ ہم شتر مرغ کے بقدر بدنہ واجب کریں گے یعنی اگر شتر مرغ اعلیٰ درجے کا ہو گا تو بدنہ بھی اعلیٰ درجے کا ہو گا اور اگر شتر مرغ ادنیٰ درجے کا ہو گا تو اس کے لیے ادنیٰ درجے کا بدنہ دیا جائے گا۔

اس پر معترض سے یہ کہا جائے گا کہ اس طریقِ کار سے آپ صحابہ کرام کی مخالفت کے مرتکب قرار پائیں گے اس لیے کہ ان حضرات نے شکار کی حالت کے بارے میں دریافت نہیں کیا تھا اور انہوں نے اعلیٰ اور ادنیٰ درجے کے شتر مرغ میں کوئی فرق روا نہیں رکھا تھا۔ اس طرح معترض نے جس بات کا اعتبار کیا صحابہ کرام نے اس کا اعتبار نہیں کیا۔

اگر اس کے جواب میں معترض کی طرف سے یہ کہا جائے کہ صحابہ کرام کے اس قول کو ہم اس امر پر محمول کریں گے کہ ان حضرات نے شتر مرغ کے حسبِ حال بدنہ کا فیصلہ دیا تھا اگرچہ انہوں نے الفاظ میں اس کا ذکر نہیں کیا اور نہ ہی راوی نے اسے نقل کیا ہے۔

اس کے جواب میں معترض سے کہا جائے گا کہ آپ سے پھر یہی بات وہ لوگ کہیں گے جو قیمت کے قائل ہیں کہ صحابۂ کرام نے شتر مرغ کی ہلاکت پر بدنہ دینے کا اس لیے فیصلہ دیا تھا کہ اس وقت شتر مرغ کی یہی قیمت تھی۔

یعنی اس کی قیمت ایک بدنہ کے برابر تھی۔ اگرچہ یہ بات ہم تک نقل نہیں کی گئی کہ ان حضرات نے بدنہ دینے کا اس بنا پر فیصلہ دیا تھا کہ اس کی قیمت شتر مرغ کے برابر تھی۔

پھر معترض سے یہ سوال بھی کیا جائے گا کہ آیا شتر مرغ کے بدلے میں بدنہ دینے کا یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے سوا دوسری چیز یعنی طعام یا صیام جائز نہیں ہے؟ اگر جواب نفی میں دیا جائے گا۔ تو پھر معترض سے یہ کہا جائے گا کہ اس طرح بدنہ دینے کے بارے میں صحابہ کرام کا فیصلہ قیمت کے جواز کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔

فصل

قولِ باری (فَجَزَاءٌ مِثْلُ) کی دو طرح قرأت کی گئی ہے ایک تو لفظ مثل کو مرفوع پڑھا گیا ہے اور دوسرے اس لفظ کو مجرور پڑھا گیا ہے اور اسے لفظ جزاء کا مضاف الیہ بنایا گیا ہے۔ لفظ جزاء کبھی اس چیز کے لیے اسم ہوتا ہے جو فعل کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ پھر یہ مصدر بن کر بدلہ دینے والے کا فعل قرار پاتا ہے۔

جن حضرات نے اس کی قرأت تنوین کے ساتھ کی ہے انہوں نے اسے اس جزاء کی صفت قرار دیا ہے جس کا استحقاق فعل کی بنا پر ہوا ہے اور وہ قیمت ہے یا مویشیوں میں سے شکار کی نظیر ہے جیسا کہ اس بارے میں فقہاء کا اختلافِ رائے ہے۔

جن حضرات نے اس کے مضاف کی صورت میں قرأت کی ہے اور لفظ مثل کی طرف اس کی اضافت کی ہے انہوں نے اسے مصدر قرار دیا ہے اس صورت میں محرم جو واجب بدلہ دے گا وہ لفظ مثل کی طرف مضاف ہوگا اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جزاء جو واجب ہے وہ مثل کی طرف مضاف ہے اور مثل شکار کا مثل ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ شکار مردہ اور حرام ہے اور اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

نیز یہ کہ قیمت کے ایجاب کے سلسلے میں شکار کے مثل کا اعتبار اس کے زندہ ہونے کی صورت میں کرنا واجب ہے۔ دونوں صورتوں میں اضافت درست ہے خواہ جزاء کو اسم مانا جائے یا مصدر۔ نعم یعنی مویشیوں سے مراد اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری ہیں۔

قولِ باری (یَحْکُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْکُمْ) میں دونوں قول یعنی قیمت یا مویشیوں میں سے نظیر کا احتمال ہے اس لیے کہ صید کے حسبِ حال قیمتوں میں کمی بیشی ہوتی ہے اس لیے ہر حالت اور ہر شکار کی صورت میں دو عادل آدمیوں کی ضرورت ہوگی جو ہر شکار کی الگ سے قیمت کا اندازہ لگائیں گے۔

جو لوگ نظیر کے قائل ہیں وہ بھی حکمین کے فیصلے کی طرف رجوع کرتے ہیں اس لیے کہ شکار فی نفسہٖ

مختلف طرح کا ہوتا ہے یعنی اعلیٰ اور ادنیٰ ہونے کے لحاظ سے ہر شکار دوسرے سے مختلف ہوتا ہے حکمین شکار کو دیکھ کر اس کے حسبِ حال نظیر کا ایجاب کریں گے یعنی اعلیٰ درجے کے شکار میں اعلیٰ نظیر، اوسط درجے میں اوسط نظیر اور گھٹیا درجے میں گھٹیا نظیر۔ اس چیز کے لیے حکمین کے اجتہاد اور سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے۔

ابن ابی ملیکہ سے روایت ہے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابنِ عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے کبوتر کی مانند ایک پرندہ، کونج کو ہلاک کرنے پر محرم کے ذمے دو تہائی مُد ایک پیمانہ جو اہلِ عراق کے نزدیک دو رطل کا ہوتا ہے) گندم یا کوئی اور چیز لازم کر دی تھی اور فرمایا تھا کہ دو تہائی مُد ایک مسکین کے پیٹ میں ایک قطاۃ یعنی کونج سے بہتر ہے۔

معمر نے صدقہ بن یسار سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں: "میں نے قاسم اور سالم سے پوچھا تھا کہ اگر محرم بھول کر چکور پرندہ ذبح کر لیتا ہے تو اس کا کیا حکم ہوگا" یہ سن کر ایک نے دوسرے سے فرمایا؛ "کیا کسی انسان کے پیٹ میں ایک چکور کا گوشت بہتر ہوتا ہے یا دو تہائی مُد ؟"

دوسرے حضرت نے جواب دیا کہ دو تہائی مُد بہتر ہوتا ہے۔ پھر انہوں نے پوچھا کہ آیا دو تہائی مُد بہتر ہوتا ہے یا نصف مُد ؟ دوسرے صاحب نے جواب دیا کہ نصف مُد بہتر ہوتا ہے۔ پھر انہوں نے پوچھا کہ نصف مُد بہتر ہوتا ہے یا تہائی مُد ؟ اس کا انہوں نے کوئی جواب نہیں دیا۔

صدقہ بن یسار مزید کہتے ہیں کہ میں نے پھر سوال کیا کہ آیا اس موقعہ پر ایک بکری کفارہ کی کفایت کر جائے گی۔ اس پر دونوں حضرات نے مجھ سے یہ سوال کیا کہ آیا تم اس طرح کرو گے؟ میں نے اثبات میں جواب دیا جسے سن کر انہوں نے فرمایا کہ "پھر جاؤ، جاکر بکری دے دو۔"

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی چادر دار الندوہ (وہ کمرہ یا مکان جس میں حضرت عمرؓ دوسرے اصحاب کے ساتھ صلاح ومشورہ کے لیے بیٹھتے تھے۔ اور امور سلطنت طے کرنے کے لیے اجلاس بلایا کرتے تھے) کی ایک لکڑی پر رکھ دی جس کی وجہ سے وہاں سے ایک کبوتر اڑ گیا اور سخت گرمی کی وجہ سے ہلاک ہوگیا۔

حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ اور حضرت نافع بن الحارثؓ کو اس کے متعلق فیصلہ دینے کے لیے کہا۔ ان دونوں نے خاکستری رنگ کا سال سے کم عمر کا بچہ دینے کا فیصلہ دیا چنانچہ حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا۔

عبد الملک بن عمیر نے روایت کی ہے کہ قبیصہ بن جابر فرماتے ہیں کہ ایک محرم نے ہرنی کو قتل کر دیا حضرت عمرؓ نے اپنے پہلو میں بیٹھے ہوئے شخص سے اس کے متعلق دریافت کیا پھر اسے ایک بکری ذبح کر

کے اس کا گوشت صدقہ کر دینے کا حکم دیا۔ قبیصہ کہتے ہیں کہ جب ہم حضرت عمرؓ کے پاس سے اٹھ کھڑے ہوئے تو میں نے سائل سے کہا کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ اللہ کے نزدیک تمہارے کوئی کام نہیں آئے گا اس لیے اپنی اونٹنی ذبح کر دو اور اللہ کے شعائر کی تعظیم کا اظہار کرو۔

خدا کی قسم عمرؓ کو پتہ نہیں چل سکا کہ تمہارے سوال کا کیا جواب دیں جب تک کہ انہوں نے اپنے ساتھ بیٹھے والے شخص سے پوچھ نہ لیا۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ کی طرف چل پڑا تو دیکھا کہ سامنے سے حضرت عمرؓ آ رہے ہیں آپ کے ہاتھ میں دُرّہ ہے جو فتویٰ پوچھنے والے کو رسید کرتے جا رہے ہیں اور ساتھ ساتھ یہ کہتے ہیں: "خدا تم سے لڑے۔ حرم کے اندر جانور کی جان لیتے ہو اور پھر فتویٰ میں عیب نکالتے ہو اور کہتے ہو کہ عمرؓ کو پتہ نہیں چل سکا جب تک کہ اپنے ساتھ والے شخص سے پوچھ نہ لیا تم نے قرآن کی یہ آیت (یَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ) نہیں پڑھی"۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حکمین کا فیصلہ ان کی سمجھ بوجھ اور اجتہاد و رائے پر مبنی ہو گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاسم اور سالم میں سے ہر ایک صاحب نے اپنے رفیق سے واجب ہونے والی مقدار کے متعلق اس کی رائے پوچھی ہے جب ان دونوں کی رائے ایک امر پر متفق ہو گئی تو انہوں نے اس کا فیصلہ دے دیا۔

نئے پیش آمدہ امور پر اجتہاد کرنا جائز ہے

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ نئے پیش آمدہ امور کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کرنا جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شکار کی قیمت لگانے اور واجب ہونے والے بدلے کے متعلق فیصلہ کرنے کے لیے اپنی سمجھ بوجھ اور اجتہاد و رائے سے کام لینے کی اباحت کر دی ہے۔

یہ اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ ایسی چیزوں کی قیمت لگانے کا معاملہ بھی جنہیں تلف کر دیا گیا ہو دو عادل آدمیوں کی رائے اور اجتہاد کے سپرد کر دیا جائے گا یہ دونوں اپنا فیصلہ تلف کرنے والے شخص پر جاری کر دیں گے جس طرح آیت میں شکار کی قیمت کے سلسلے میں حکمین کے فیصلے کی طرف رجوع کرنے کا ایجاب ہے۔

امام ابوحنیفہ کے نزدیک حکمین اس شکار کی قیمت کا فیصلہ دے دیں گے پھر محرم کو اختیار ہو گا کہ اس کے بدلے کوئی قربانی خرید لے یا کھانا کھلا دے یا ہر نصف صاع طعام کے بدلے ایک روزہ رکھ لے۔ امام محمد کا قول ہے کہ حکمین اپنی رائے کے مطابق قربانی یا طعام یا صیام کا فیصلہ کریں گے۔ اگر

حکمین ہدی یعنی قربانی کے لیے جانور کا فیصلہ کر دیں تو محرم کو قربانی میں وہ جانور دینا ہوگا۔

قولِ باری ہے (ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ، یہ قربانی کا جانور یا نذرانہ کعبہ پہنچایا جائے گا) ھدی کا اطلاق اونٹوں، گایوں اور بھیڑوں پر ہوتا ہے۔ ارشادِ باری ہے (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ، جو ھدی میسر آجائے۔

اس قولِ باری میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ محرم حالتِ احصار کے اندر مذکورہ بالا تینوں اصناف میں سے جو جانور ہدی کے طور پر بھیجنا چاہے بھیج سکتا ہے۔ لیکن شکار کے بدلے میں جو حضرات قیمت کے وجوب کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ حکمین کی طرف سے قیمت لگ جانے کے بعد اسے اختیار ہوگا اگر وہ ہدی دینا پسند کرے اور شکار کی قیمت اونٹ کی قیمت کے برابر ہو تو اونٹ ذبح کر دے۔

لیکن اگر اونٹ کی قیمت کو نہ پہنچے بلکہ گائے کی قیمت کو پہنچ جائے تو گائے ذبح کرے گا، اگر بکری کی قیمت کو پہنچ جائے تو بکری ذبح کرے گا اگر قیمت کے بدلے کئی بکریاں خرید کر کے ذبح کر دے تو بھی جائز ہوگا۔

جو لوگ مویشیوں میں سے نظیر کے وجوب کا قول کرتے ہیں ان کے نزدیک اگر حکمین ہدی کا فیصلہ دیتے ہیں تو محرم کو ان کے فیصلے کے مطابق اونٹ، گائے یا بکری لے جا کر قربانی کرنی ہوگی۔

کس عمر کا جانور شکار کی جزا میں جائز ہوگا؟ اس کے متعلق فقہاء میں اختلافِ رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ شکار کی جزا میں صرف وہی جانور جائز ہوگا جو اضحیہ یعنی قربانی کے طور پر جائز ہوتا ہے نیز احصار اور حجِ قران کی صورت میں اسے ذبح کرنا جائز ہوتا ہے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ شکار کی حیثیت کے مطابق ایک سال سے کم بکری کا بچہ نیز اوسط درجے کا جانور بھی جائز ہے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا ہدی ہے جس کے وجوب کا تعلق احرام کی بنا پر ہوا ہے۔

اور سب کا اس پر اتفاق ہے کہ احرام کی بنا پر واجب ہونے والے ہدایا صرف ان ہی جانوروں میں جائز ہوتے ہیں جن کی قربانی دی جاسکتی ہو۔ یعنی بھیڑ یا دنبہ، چھ ماہ کا بشرطیکہ وہ اتنا موٹا تازہ ہو کہ سال بھر کا معلوم ہوتا ہو۔ بکرا، بکری پورے سال کی، گائے، بھینس پورے دو سال کی اور اونٹ پورے پانچ سال کا۔

ان سب جانوروں میں اس سے کم عمر والے جانور کی قربانی درست نہیں ہوگی۔ اس سے زائد عمر والے جانور میں کوئی حرج نہیں۔ شکار کے بدلے میں دیئے جانے والے ہدی کے اندر بھی ان ہی

عمروں کا لحاظ رکھا جائے گا۔

نیز جب اللہ تعالیٰ نے شکار کی جزاء میں دیئے جانے والے جانور کو علی الاطلاق ہدی کے نام سے موسوم کیا تو اس کی حیثیت ان جانوروں کی طرح ہو گئی جنہیں قرآن میں علی الاطلاق ہدایا کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس لیے ہدی میں بھی ہماری مذکورہ عمروں سے کم عمر جانور کافی نہیں ہو گا۔

امام ابو یوسف اور امام محمد نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ یربوع (چوہے کے مانند ایک جانور جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی ٹانگیں بڑی اور دم لمبی ہوتی ہے) میں ایک جفرہ (چار ماہ کا بکری کا بچہ) اور خرگوش میں ایک عناق (ایک سال سے کم کا بچہ دیا جائے گا۔

علاوہ ازیں اگر محرم شکار کی جزاء کے لیے بکری بطور ہدی لے جائے گا اور بکری بچہ دے دے گی تو بچے کو بھی ساتھ ہی ذبح کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی اثر میں ممکن ہے کہ جفرہ یا عناق نظیر کے طور پر نہ دیئے گئے ہوں بلکہ قیمت کے طور پر دیئے گئے ہوں دوسری بات کہ ہدی کا بچہ ماں کے ساتھ ذبح کیا جاتا ہے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے اور اس بنا پر ماں کے اوپر لازم حق بچے میں بھی سرایت کر جاتا ہے اور اسے ماں کے ساتھ ذبح کر دیا جاتا ہے جو چیز فی نفسہ اصل ہو اسے بالتبع چیز کی روشنی میں اعتبار کرنا جائز نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ام ولد کا بیٹا اس لحاظ سے ماں کی طرح ہوتا ہے کہ وہ مال شمار نہیں ہوتا اور آقا کی موت کے ساتھ ہی وہ اپنی قیمت ادا کیئے بغیر آزاد ہو جاتا ہے لیکن اگر اس پر یہی حکم شروع ہی سے جاری کر دیا جائے اور ماں کے تابع ہونے اور ماں کے حکم میں داخل ہونے کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ حکم درست نہیں ہوتا۔

اسی طرح مکاتب لونڈی کا ولد جو ابھی اس کی گود میں ہو، مکاتب بن جاتا ہے اگر گود میں چمٹے ہوئے بچے کو مکاتب بنایا جائے جبکہ ماں کو مکاتب نہ بنایا گیا ہو تو یہ درست نہیں ہوتا۔ اس کی اور بہت سی مثالیں اور نظائر ہیں۔

قولِ باری (بَالِغَ الْكَعْبَةِ) ہدی کی صفت ہے۔ کعبہ میں اس کے پہنچنے سے مراد یہ ہے کہ اسے حرم میں ذبح کیا جائے۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ سارا حرم حرمت کے لحاظ سے کعبہ کی طرح ہے۔

نیز یہ کہ حدودِ حرم کے قطعات اراضی کی فروخت جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے کعبہ کے لفظ سے پورے حرم کی تعبیر کی ہے۔ جس طرح حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے (ان الحرم کلہ مسجد، سارا حرم مسجد ہے)۔

اسی طرح قول باری ہے (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ، وہ مسجد حرام کے قریب بھی نہ جائیں) اس سے مراد سارا حرم اور حج کے مقامات ہیں اس لیے کہ مشرکین کو اس آیت کے ذریعے حج کرنے سے روک دیا گیا تھا۔

محرم کے کیے ہوئے شکار کی قیمت کی تعیین کس مقام پر کی جائے اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ جس جگہ شکار مارا جائے اسی مقام پر اس کی قیمت لگائی جائے اگر وہ مقام جنگل یا بیابان ہو تو قریب ترین آبادی میں لے جا کر اس کی قیمت لگائی جائے۔

ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ اس کی قیمت کی تعیین مکہ مکرمہ یا منیٰ کے مقام پر کی جائے۔ پہلا قول صحیح ہے اس لیے کہ اس کی تقویم یعنی قیمت کی تعیین اسی طرح ہے جس طرح تلف شدہ چیزوں کی تقویم ہوتی ہے۔

اس لیے اس جگہ کا اعتبار کیا جائے گا جہاں یہ چیز تلف ہوئی ہو، اس جگہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جہاں اس کی قیمت ادا کی جاتی ہے۔ نیز مکہ مکرمہ یا منیٰ کی تخصیص سے کسی دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص لازم آتی ہے جو جائز نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے ہرن کے شکار پر ایک بکری کا فیصلہ دیا تھا اور سائل سے یہ نہیں پوچھا تھا کہ اس نے یہ شکار کس جگہ مارا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ سائل نے ایسے مقام پر ہرن مارا ہو جہاں اس کی قیمت ایک بکری کے برابر سمجھی جاتی ہو۔

قول باری ہے (اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ، یا کفارہ میں چند مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا) لفظ کفارہ کی قرأت اضافت کے ساتھ کی گئی ہے اور اضافت کے بغیر تنوین کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ طعام کی مقدار کی تعیین میں اختلاف رائے ہے۔

حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) ابراہیم نخعی، عطاء، مجاہد اور مقسم کا قول ہے کہ شکار کی قیمت درہموں میں لگائی جائے گی پھر ان سے طعام خریدا جائے گا اور ہر مسکین کو نصف صاع دیا جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت یہ ہے کہ ہدی یعنی بدلے میں دیئے جانے والے جانور کی قیمت لگائی جائے گی اور اس سے طعام خریدا جائے گا۔ مجاہد سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔

پہلا قول ہمارے اصحاب کا قول ہے اور دوسرے قول کے قائل امام شافعی ہیں۔

پہلا قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہدی اور طعام میں سے ہر ایک شکار کی جزا ہے۔ جب ہدی

ایسی جزاء ہے جس کا شکار کی نسبت سے اعتبار ہوتا ہے خواہ یہ اعتبار اس کی قیمت کے لحاظ سے ہو یا نظیر کے لحاظ سے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طعام کے اندر بھی اس چیز کا اعتبار کیا جائے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ) تا قول باری (اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ)۔

اللہ تعالیٰ نے طعام کو قیمت کی طرح جزاء اور کفارہ قرار دیا۔ اس لیے شکار کی قیمت کے ساتھ طعام کا اعتبار ہدی کی قیمت کے ساتھ اعتبار سے اولیٰ ہو گا۔ اس لیے کہ طعام شکار کا بدل اور اس کی جزاء ہوتا ہے، ہدی کا بدل نہیں ہوتا۔

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر شکار ایسا ہو جس کی مویشیوں میں کوئی نظیر موجود نہ ہو تو اس صورت میں کفارہ کے طور پر دیئے جانے والے طعام کا شکار کی قیمت کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا۔ اس لیے یہی حکم اس صورت میں بھی ہونا چاہیئے جب شکار کی نظیر موجود ہو۔ اس لیے کہ آیت شکار کی دونوں صورتوں پر مشتمل ہے۔

جب ایک صورت کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ اس میں طعام کے اندر شکار کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا تو دوسری صورت کو بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب محرم کھانا کھلانے کا ارادہ کرے گا تو شکار کی قیمت سے طعام خرید کر ہر مسکین کو نصف صاع گندم دے دے گا اس سے کم کفایت نہیں کرے گا۔ جس طرح قسم کے کفارے اور سر کی تکلیف کے باعث ادا کیے جانے والے فدیہ کا حکم ہے۔ ہم نے گزشتہ صفحات میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

قول باری ہے (اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا، یا اس کے برابر روزے) حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم نخعی، عطاء، مجاہد، مقسم اور قتادہ سے ان کا قول مروی ہے کہ ہر مسکین کو یومیہ نصف صاع دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ عطاء سے یہ بھی روایت ہے کہ ہر ایک کو یومیہ ایک مُد یعنی دو رطل کی مقدار دیا جائے گا

اللہ تعالیٰ نے آیت میں ہدی، اطعام اور صیام کا ذکر تخییر کے طور پر کیا ہے اس لیے کہ حرف "او" اس کا مقتضی ہے جس طرح قسم کے کفارہ میں قول باری ہے (فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ) یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ، روزوں یا صدقہ یا قربانی بطور فدیہ دے گا)۔

حضرت ابن عباس، عطاء، حسن اور ابراہیم (ایک روایت کے مطابق) کا یہی قول ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے کہ آیت میں جس ترتیب سے ان تینوں امور کا ذکر ہوا ہے۔ محرم اس ترتیب کے مطابق شکار کا بدلہ ادا کرے گا۔

مجاہد، شعبی اور سدی سے اس طرح کی روایت ہے۔ ابراہیم سے بھی ایک روایت ترتیب کے حق میں ہے لیکن پہلی بات صحیح ہے اس لیے کہ تخییر لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔ اسے ترتیب پر محمول کرنے والے اس میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر رہے ہیں جس کا دلالت کے بغیر جواز نہیں ہو سکتا۔

قول باری ہے (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ۔ لیکن اب اگر کسی نے اس حرکت کا اعادہ کیا تو اللہ اس سے بدلہ لے گا) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور شریح سے مروی ہے کہ اگر کوئی محرم عمداً دوبارہ کسی شکار کو ہلاک کرے گا تو اس پر جزا کے وجوب کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ خود اس سے بدلہ لے گا)۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ شکار ہلاک کرنے والے سے لوگ پہلے یہ پوچھتے کہ آیا اس نے اس سے پہلے کوئی شکار ہلاک تو نہیں کیا۔ اگر وہ جواب اثبات میں دیتا تو پھر کوئی فیصلہ نہ دیتے اور اگر وہ نفی میں جواب دیتا تو حکمین شکار کیے ہوئے جانور کے بدلے کا فیصلہ دیتے۔ سعید بن جبیر، عطاء اور مجاہد کا قول ہے کہ محرم خواہ جتنی بار بھی شکار ہلاک کرے ہر بار حکمین اس کی جزا کا فیصلہ سنائیں گے

قبیصہ بن جابر نے حضرت عمرؓ سے حالت احرام میں مارے ہوئے شکار کے متعلق مسئلہ پوچھا تھا حضرت عمرؓ نے حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے مشورہ کر کے ان کا فیصلہ سنایا تھا ان سے یہ نہیں پوچھا تھا کہ تم نے اس سے پہلے بھی کوئی شکار مارا ہے یا نہیں۔

فقہاء امصار کا یہی قول ہے اور یہی درست ہے اس لیے کہ قول باری (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ) ہر مرتبہ بدلے کا موجب ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ، جو شخص کسی مومن کو خطأً قتل کرے گا تو وہ ایک مومن غلام آزاد کرے گا اور اس کے اہل خاندان کو ایک دیت ادا کرے گا)۔

دوبارہ ایسی حرکت کرنے والے کے لیے وعید کا ذکر جزا کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے محارب کی حد کو اس کے لیے جزا یعنی سزا کا درجہ دیا چنانچہ ارشاد ہے (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ۔ ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں) تو اس کے بعد وعید کا ذکر فرمایا (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ یہ ان کے لیے دنیا کی رسوائی ہے اور آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب ہے)۔

اس لیے دوبارہ ایسی حرکت کرنے والے سے بدلہ لینے کے ذکر میں جزا کے ایجاب کی نفی نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قول باری (وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ) میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس

سے وہ محرم مراد ہے جو ایک شکار کو ہلاک کرنے کے بعد دوبارہ کوئی اور شکار ہلاک کر دے اس لیئے کہ قول باری (عَفَا اللّٰهُ عَمَّا سَلَفَ ، پہلے جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا) ہیں اس مراد کا احتمال ہے کہ تحریم سے پہلے جو کچھ ہو چکا اللہ نے اسے معاف کر دیا۔

اب تحریم کے بعد جو شخص دوبارہ ایسی حرکت کرے گا، اگرچہ پہلا شکار آیت کے نزول کے بعد مارا ہو، اللہ اس سے بدلہ لے گا۔ جب آیت میں یہ احتمال موجود ہو تو اس امر پر اس کی دلالت نہیں گی۔ کہ جو شخص دوسری مرتبہ شکار ہلاک کرنے کے بعد پھر شکار ہلاک کرے گا اس پر انتقام یعنی بدلہ کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

فصل

قولِ باری ہے (لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ، تاکہ وہ اپنے کیئے کا مزہ چکھے) امام ابوحنیفہ کے اس قول کے حق میں اس سے استدلال کیا جاتا ہے کہ محرم اگر اس شکار کا گوشت کھالے جس کی جزا اس پر لازم ہوئی ہے تو اس پر کھائے ہوئے گوشت کی قیمت لازم آئے گی جس کا وہ صدقہ کر دے گا اس لیئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس نے محرم پر بدلہ اس لیے لازم کیا کہ وہ اپنے مال میں سے شکار کی قیمت کی مقدار ادا کر کے اپنے کیئے کا مزہ چکھ لے۔

جب وہ شکار کا گوشت کھائے گا تو گویا وہ ادا کیئے ہوئے بدلہ میں سے اتنی مقدار واپس لے لے گا اور اس طرح اتنی مقدار میں وہ اپنے کیئے کا مزہ نہیں چکھے گا اس لیے کہ جو شخص کوئی جرمانہ بھرے اور پھر اسی قدر واپس لے لے تو وہ اپنے کیئے کا مزہ چکھنے والا قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس بات سے امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت ہو گئی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ محرم اگر چاہے تو طعام کے ہر نصف صاع کی بجائے ایک روزہ رکھ لے اور اگر چاہے تو کچھ دن روزہ رکھ لے اور کچھ حصہ مسکینوں کو کھلا دے، ہمارے اصحاب نے روزے اور طعام کو اکٹھا کر دینا جائز قرار دیا ہے۔ لیکن انہوں نے قسم کے کفارہ میں ان دونوں کو جمع کرنے کی اجازت نہیں دی ہے۔

اس طرح انہوں نے شکار کی جزا کے روزوں اور قسم کے کفارہ میں اطعام کے ساتھ روزوں کے درمیان فرق کر دیا ہے جس طرح انہوں نے ان کے اور کفارۂ یمین میں عتق اور طعام کے درمیان فرق رکھا ہے کہ کفارہ ادا کرنے کے والے کے لیے یہ جائز نہیں کہ آدھا غلام آزاد کر دے اور آدھے کے بدلے پانچ مسکین کھلا دے۔ شکار کی جزا میں ہمارے اصحاب نے روزوں کو طعام کے ساتھ جمع کرنے کی اجازت دی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے روزوں کو طعام کے مساوی اور اس کے

مثل قرار دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (اَوْعَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا) یہ تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس قول سے یہ مراد نہیں لی ہے کہ روزہ حقیقی معنوں میں طعام کے مثل ہے کیونکہ طعام اور صیام کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہے۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ دونوں کے درمیان اس لحاظ سے مماثلت ہے کہ روزہ اس شخص کے لیے طعام کے قائم مقام ہوجاتا اور اس کا نائب بن جاتا ہے جو طعام کے کچھ حصوں کے بدلے روزے رکھ لیتا ہے، گویا اس نے روزے والے حصوں کا بھی مسکینوں کو کھانا کھلایا ہے۔ اس لیے طعام کے ساتھ روزہ دن کو ضم کرنا جائز ہوگیا اور اس طرح پورا کفارہ گویا طعام کی صورت اختیار کر گیا۔

لیکن قسم کے کفارہ میں رکھا جانے والا روزہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب طعام میسر نہ ہو۔ یہ روزہ اس طعام کا بدل ہوتا ہے اس لیے ان دونوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قسم کا کفارہ دینے والے کو یا تو طعام میسر ہوگا یا نہیں میسر ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہوگی تو اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر دوسری صورت ہوگی تو طعام کے بدل کے طور پر اس پر روزہ رکھنا فرض ہوگا۔

بدل اور مبدل منہ کو یکجا کرنا جائز نہیں ہوتا۔ جس طرح ایک موزے پر مسح اور دوسرے پاؤں کے غسل کو یکجا نہیں کیا جاسکتا۔ یا جس طرح تیمم اور وضو کو یکجا نہیں کیا جاسکتا یا اس طرح کی اور مثالیں۔

قسم کے کفارہ میں صیام اور طعام کے درمیان جمع کے امتناع میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ عتق اور طعام کو یکجا کرنا اس لیے جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قسم کا کفارہ تین چیزوں میں سے ایک چیز مقرر کی ہے۔ جب ایک شخص آدھا غلام آزاد کر دے اور آدھے کا کھانا کھلا دے تو اس نے اللہ تعالیٰ کی مقرر کردہ تین چیزوں میں کسی ایک بھی چیز کی ادائیگی نہیں کی اس لیے اس کا یہ طریق کار جائز نہیں ہوا۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ آزادی کی کوئی قیمت نہیں لگائی جاسکتی کہ قیمت پوری آزادی کے لیے کافی ہوجائے۔ درج بالا صورت کی حیثیت اس صورت کی طرح بھی نہیں ہے جس میں کفارہ ادا کرنے والا پانچ مسکینوں کو کپڑا پہنا دے۔ اور پانچ کو کھانا کھلا دے۔ اس صورت میں قیمت کی بنا پر کفارہ کی ادائیگی ہوجائے گی اس لیے کہ کپڑا اور کھانا دونوں ایسی چیزیں ہیں جن کی قیمت لگائی جاسکتی ہے۔ اس لیے قیمت کی بنا پر ان میں سے ایک طرف سے کفایت ہوجائے گی۔

فصل

قولِ باری ہے (وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ) یہ اس صورت کو بھی شامل ہے جب شکار مارنے والا ایک ہو اور اس صورت کو بھی جب ایک سے زائد آدمیوں نے مل کر کوئی شکار کیا ہو، پہلی صورت میں جس طرح ایک شخص پر پوری جزا کا ایجاب ہو جائے گا دوسری صورت میں بھی اسی طرح حصہ لینے والے ہر شخص پر پوری جزا کا ایجاب ہو گا۔

اس لیے کہ آیت میں وارد لفظ مَنْ پوری جزا کے ایجاب کے لحاظ سے ہر شخص کو اس کی ذاتی حیثیت میں شامل ہے۔ اس کی دلیل یہ قولِ باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) یہ قاتلین میں سے ہر ایک پر غلام آزاد کرنے کے ایجاب کا مقتضی ہے۔ جب ان سب نے مل کر ایک شخص کو قتل کر دیا ہو۔

اللہ تعالیٰ کا قول ہے (وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا، تم میں سے جو شخص بھی ظلم کرے گا ہم اسے بڑے عذاب کا مزہ چکھائیں گے) یہ ہر شخص کے لیے اس کی ذاتی حیثیت میں وعید ہے قولِ باری (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا) میں قاتلین میں سے ہر ایک کے لیے وعید ہے۔

یہ چیز اہل لغت کے لیے بالکل واضح ہے وہ اس کی مخالفت نہیں کرتے صرف ایسے لوگ اس بات سے ناواقف ہیں جنہیں علم لغت سے کوئی مس نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ جب ایک گروہ کسی شخص کو قتل کر دے تو ان سب پر ایک ہی دیت لازم آئے گی حالانکہ لفظ میں دیت بھی اسی طرح داخل ہے جس طرح رقبہ یعنی غلام داخل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ کی حقیقت اور اس کا عموم تو اسی امر کے متقاضی ہیں کہ قاتلوں کی تعداد کے مطابق دیتیں بھی واجب کر دی جائیں۔ ایک دیت پر اجماع کی وجہ سے انحصار کیا گیا ورنہ ظاہر لفظ اسی امر کا متقاضی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دو شخص کسی کو عمداً قتل کر دیں تو ان پر

سے ہر ایک کو مستقل طور پر قاتل شمار کیا جاتا ہے اور قصاص میں ان دونوں کو قتل کر دیا جاتا ہے۔

آپ یہ بھی دیکھ سکتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک قاتل مقتول کی وراثت سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ اگر ان میں سے ہر قاتل کو یہ حیثیت دے دی جاتی کہ وہ قتل کے ایک حصے میں شریک ہوا ہے تو پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ وہ میراث کے اتنے حصے سے محروم نہ رکھا جائے جتنا حصہ اس کے دوسرے ساتھی نے قتل کیا ہے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ یہ دونوں قاتل میراث سے محروم رہیں گے اور ان میں سے ہر ایک شخص مقتول کا قاتل ہے تو کفارے کے ایجاب میں بھی یہی بات ہو گی اس لیے کہ نفس یعنی جان کے حصے نہیں کیے جا سکتے۔ اسی طرح ایک شکار کو مل کر مارنے والوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان میں سے ہر شخص گویا اپنی ذات کے لحاظ سے اس شکار کی جان لینے والا تھا۔ اس لیے ہر ایک پر پورا کفارہ واجب ہو گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِيْنَ) میں اس کا نام کفارہ رکھا۔ نیز اس کفارے میں روزہ بھی مقرر کیا اس لیے یہ کفارۂ قتل کے کفارے کے مشابہ ہو گیا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ) تو آیت کی اس امر پر دلالت ہوئی کہ صرف ایک ہی جزا واجب ہو گی۔ آیت نے اس میں کوئی فرق نہیں کیا کہ شکار کو مارنے والا ایک شخص تھا یا متعدد اشخاص تھے جبکہ آپ کا کہنا یہ ہے کہ ان پر دو یا تین یا اس سے زائد جزاء واجب ہو گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس جزاء کا تعلق ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو گا۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ ان میں سے ہر ایک پر دو یا تین یا اس سے زائد جزا واجب ہو گی بلکہ ان میں سے ہر ایک پر صرف ایک جزا واجب ہو گی۔ جزا کا تعلق ان میں سے ہر ایک کے ساتھ ہو گا۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ) اللہ تعالیٰ نے قَتَلَ فرمایا قَتَلُوْا نہیں فرمایا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ نے ایک جزا مراد لی ہے۔

ہم نے کتاب "شرح المناسک" میں پوری شرح وبسط کے ساتھ اس پر گفتگو کی ہے ہمارے مخالف اس آیت سے حج قران کرنے والے کے سلسلے میں ہمارے خلاف استدلال کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ظاہر کتاب سے قارن پر صرف ایک جزا واجب ہو گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قارن ہمارے نزدیک دو احرام باندھ کر محرم بنتا ہے۔ اس پر ہم اپنے مقام پر مزید روشنی ڈالیں گے۔ ہماری یہ بات جب درست ثابت ہو گئی پھر قارن نے ان دونوں احرام

میں کوئی نقص پیدا کر دیا تو وہ دو جانور قربان کر کے اس کی تلافی کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہدی کی قربانی مکہ مکرمہ جا کر درست ہوتی ہے آیت میں کعبہ تک پہنچنے سے مراد یہی ہے کہ اسے حرم کے اندر ذبح کیا جائے۔ اگر حرم میں داخل ہونے کے بعد ذبح ہونے سے قبل ہدی کا جانور ہلاک ہو جائے تو اس شخص پر ایک دوسرا ہدی واجب ہو گا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کعبہ پہنچنے کے بعد حرم کے اندر اگر اسے ذبح کر دے پھر ذبح شدہ جانور چوری ہو جائے تو اس شخص پر اور کوئی چیز واجب نہیں ہو گی اس لیے ذبح کے ساتھ ہی صدقے کا تعین ہو گیا اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جس نے یہ کہا ہو کہ " اللہ کے لیے مجھ پر اس گوشت کا صدقہ کر دینا لازم ہے۔" اور پھر وہ گوشت چوری ہو گیا تو اب اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ روزے مکہ کے سوا کسی اور جگہ بھی رکھے جا سکتے ہیں البتہ طعام کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ شخص جس جگہ طعام کا صدقہ دینا چاہے اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک مکہ کے مساکین کو یہ طعام حوالے نہیں کرے گا اس کا کفارہ ادا نہیں ہو گا۔

پہلے قول کی دلیل یہ قول باری ہے (اَوْ کَفَّارَۃٌ طَعَامُ مَسَاکِیْنَ) اس میں تمام مساکین کے لیے عموم ہے اس لیے کسی خاص جگہ کے مساکین کے ساتھ اس کی تخصیص درست نہیں ہو گی الا یہ کہ اس کی کوئی دلیل موجود ہو۔ اس بنا پر جو حضرات اسے مکہ مکرمہ کے مساکین تک محدود کر دیں گے وہ کسی دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص کریں گے۔

نیز اصول شرعیہ کے اندر کوئی ایسا صدقہ موجود نہیں جو کسی جگہ کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہو کہ کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز ہی نہ ہو۔ جب یہ صدقہ کی ایک صورت ہے تو اس کے نظائر یعنی دوسرے صدقات پر قیاس کرتے ہوئے تمام مقامات پر اس کی ادائیگی کا جواز واجب ہے۔ نیز کسی ایک خاص مقام کے ساتھ اس کی تخصیص اصول سے خارج ہے۔ اور جو قول اصول اور ظاہر کتاب سے خارج ہو وہ ساقط اور مرذول ہوتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہدی کا جانور بھی تو صدقہ ہوتا ہے لیکن وہ حرم کے ساتھ مخصوص ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کی ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔ لیکن صدقہ تو وہ جس جگہ چاہے ہو سکتا ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر ایک شخص ہدی کو حرم میں لے جاکر ذبح کرے اور پھر اس کا گوشت کسی اور جگہ لے جاکر صدقہ کر دے تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مکہ مکرمہ کے سوا کسی اور جگہ جاکر بھی روزہ رکھ سکتا ہے حالانکہ روزہ بھی شکار کی جزا ہے لیکن ذبح کی صورت میں نہیں ہے تو اسی علت کی بنا پر طعام کا بھی یہی حکم ہوگا۔

سمندر کا شکار

قولِ باری ہے (اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ، تمہارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کر دیا گیا) حضرت ابن عباسؓ، حضرت زید بن ثابت، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب، قتادہ، سدی اور مجاہد کا قول ہے کہ سمندر کے شکار سے مراد وہ شکار ہے جو جال کے ذریعے تازہ پکڑا جائے۔

قولِ باری (وَطَعَامُہٗ) کے متعلق حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ مردہ جانور ہے جسے سمندر باہر پھینک دے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب، قتادہ اور مجاہد سے یہ بھی مروی ہے کہ اس سے مراد نمکین شکار ہے۔ لیکن پہلا قول زیادہ واضح ہے اس لیے کہ یہ دونوں صنف یعنی شکار شدہ اور غیر شکار شدہ جانوروں پر مشتمل ہے۔ نمکین شکار قولِ باری (صَیْدُ الْبَحْرِ) میں داخل ہے۔ اس صورت میں قولِ باری (وَطَعَامُہٗ) سے اس چیز کا دوبارہ ذکر لازم آئے گا جسے پہلا لفظ (صَیْدُ الْبَحْرِ) شامل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ یہ بات مرکر پانی کی سطح پر تیرنے والے جانور کی اباحت پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آیت کے الفاظ شکار شدہ اور غیر شکار شدہ دونوں قسموں کے جانوروں کو شامل ہیں جب کہ مرکر پانی کی سطح پر تیرنے والا جانور غیر شکار شدہ جانوروں میں شامل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلف نے قولِ باری (وَطَعَامُہٗ) کی تفسیر میں کہا ہے اس سے مراد وہ جانور ہے جسے سمندر باہر پھینک دے۔ ہمارے نزدیک جس جانور کو سمندر باہر اچھال دے وہ طافی یعنی مرکر پانی کی سطح پر آجانے والا جانور نہیں ہوتا طافی تو وہ ہوتا ہے جو پانی کے اندر قدرتی موت مرجاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ سلف کا قول ہے کہ (وَطَعَامُہٗ) سے مراد وہ جانور ہے جسے سمندر مردہ حالت میں باہر اچھال دے یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ اس کی موت سمندر میں واقع ہوئی اور یہ چیز اس

پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے اس سے طافی مراد لیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ضروری نہیں کہ جس جانور کو سمندر مردہ حالت میں باہر پھینک دے وہ طافی ہو یعنی سمندر کے اندر اس کی موت واقع ہوئی ہو کیونکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ سمندر کے اندر سردی، گرمی یا کسی اور وجہ سے اس کی موت واقع ہوئی ہو۔ اس صورت میں وہ طافی نہیں کہلائے گا ہم نے طافی پر اس کتاب کے پچھلے ابواب میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

حسن سے قول باری (وَطَعَامُہٗ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "تمہارے اس سمندر کے ماوراء جو کچھ ہے وہ سب سمندر ہے اور اس کا کھانا گندم، جو اور دیگر حبوب یعنی دانے ہیں جو بطور غذا استعمال ہوتے ہیں"۔ اشعث بن عبدالملک نے حسن سے یہ روایت کی ہے۔

حسن نے اس مقام پر صرف پانی والے سمندروں کو بحر قرار نہیں دیا بلکہ زمین کی پہنائی اور وسعت کو سمندر کہا اس لیے کہ عرب کے لوگ پھیلی ہوئی چیز کو بحر کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اسی مفہوم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (وجدناہ بحراً) ہم نے اس گھوڑے کو سمندر پایا) یعنی یہ بہت کشادہ قدم ہے۔ یہ بات آپ نے اس وقت ارشاد فرمائی تھی۔ جب آپ نے ابوطلحہؓ کے گھوڑے پر سواری کی تھی۔

حبیب بن الزبیر نے عکرمہ سے قول باری (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ، خشکی اور سمندر دونوں میں فساد پھیل گیا) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ بحر سے مراد امصار یعنی شہری آبادیاں ہیں۔ اس لیے کہ عرب کے لوگ شہروں کو بحر کہتے ہیں۔

سفیان نے ایک واسطے سے عکرمہ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ بر سے مراد وہ بیابان ہے جہاں کوئی چیز نہ ہو اور بحر سے مراد دیہات یعنی آبادیاں ہیں حسن سے آیت کی جو تاویل مروی ہے وہ درست نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس سے مراد پانی والا سمندر ہے۔

اس سے خشکی اور شہری آبادیاں مراد نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس پر یہ قول باری (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، البتہ خشکی کا شکار، جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، تم پر حرام کیا گیا ہے) عطف کیا گیا ہے۔

قول باری ہے (مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھا سکتے ہو اور قافلے کے لیے زاد راہ بھی بنا سکتے ہو) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

"مقیم اور مسافر دونوں کے لیے منفعت ہے۔"

اگر کوئی یہ کہے کہ آیا قولِ باری (اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) دریاؤں کے شکار کی اباحت کا مقتضی ہے؟ تو اس کا جواب اثبات میں دیا جائے گا اس لیے کہ عرب کے لوگ دریا کو بھی بحر کے نام سے موسوم کرتے تھے۔ اس مفہوم میں یہ قولِ باری ہے (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) ایک قول یہ ہے کہ بحر کے لفظ کا زیادہ تر اطلاق اس سمندر پر ہوتا ہے جس کا پانی کھارا ہوتا ہے۔ مگر جب بحر کے لفظ کا ذکر فی الجملہ آئے تو وہ دریاؤں کو بھی شامل ہوتا ہے۔ اس سے مقصود آبی شکار ہے۔ تمام آبی جانوروں کا شکار محرم کے لیے جائز ہے۔

اس بارے میں فقہاء کے مابین ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ قولِ باری (اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ) سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو تمام آبی جانوروں کی اباحت کے قائل ہیں۔ اس بارے میں اہلِ علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔

آبی جانوروں کی اباحت کے بارے میں اختلاف رائے کا ذکر

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ آبی جانوروں میں سے صرف مچھلی حلال ہے۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابو اسحاق فزاری نے ان سے یہ قول نقل کیا ہے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ سمندر میں پائی جانے والی ہر چیز کے کھانے میں کوئی قباحت نہیں ہے مثلاً مینڈک، آبی سانپ وغیرہ۔

امام مالک کا یہی قول ہے اور سفیان ثوری سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے۔ البتہ ثوری نے یہ کہا ہے کہ اسے ذبح کر لیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ ہر قسم کا سمندری شکار حلال ہے، انہوں نے یہ بات مجاہد سے نقل کی ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ سمندر کا مردار کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح آبی کتے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی حکم اس جانور کا ہے جو آبی گھوڑا کہلاتا ہے۔ البتہ آبی سوّر اور آبی انسان نہیں کھائے جائیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر وہ جانور جو پانی میں زندگی بسر کرتا ہے اس کا کھانا حلال ہے۔ اسے پکڑ لینا ہی اس کا ذبح ہے۔ آبی سوّر کھا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ جن حضرات نے تمام آبی جانوروں کو مباح قرار دیا ہے انہوں نے قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ) سے استدلال کیا ہے۔ اس میں سارے آبی جانور آ گئے ہیں کیونکہ اس میں کوئی کسی قسم کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ان حضرات کے قول پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ) محرم کے لیے ان جانوروں کے شکار کی اباحت پر محمول ہے جو سمندر میں پائے جاتے ہیں۔ ان جانوروں کو کھا لینے پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اس پر قول باری (وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا) کو عطف کیا گیا ہے۔ اس لحاظ سے کلام کا انداز بیان محرم کے لیے خشکی اور سمندری شکار کے حکم کے فرق کو ظاہر کرتا ہے نیز صَید کا لفظ اسم مصدر ہے۔ یہ مصدر اصطیاد (شکار کرنا) کے لیے اسم ہے۔ اگرچہ یہ بعض

شکار پر بھی واقع ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آپ کا یہ فقرہ درست ہے" صدت صیدا" (میں نے شکار کیا) اگر لفظ صید مصدر ہوگا تو یہ اصطیاد مصدر کے لیے اسم ہوگا جو حقیقت میں شکاری کا فعل ہوتا ہے۔ اگر اس لفظ سے یہ معنی مراد لیے جائیں تو پھر اس میں اکل کی اباحت پر کوئی دلالت نہیں ہوگی اگرچہ بعض مواقع پر پکڑے ہوئے شکار کی اس لفظ سے تعبیر کی جاتی ہے۔ لیکن یہ مجاز کے طور پر ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں مفعول کو فعل کا نام دے دیا جاتا ہے اور کسی چیز کو اس کے غیر کے نام سے پکارنا استعارہ ہوتا ہے جو مجاز کی ایک صورت ہوتی ہے۔

جن لوگوں نے تمام آبی جانوروں کو مباح کر دیا ہے ان کے قول کے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ (احلت لنا المیتتان ودمان السمك والجراد، ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔ ایک مچھلی اور دوسری ٹڈی)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مرداروں میں سے صرف یہی دو چیزیں مخصوص کر دی ہیں اور اس میں یہ دلیل ہے کہ قول باری (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ، تم پر مردار حرام کر دیا گیا) کی تحریم کے تحت آنے والے تمام مرداروں میں سے صرف یہی دو چیزیں مخصوص کر دی گئی ہیں، کوئی تیسری چیز نہیں۔ اس لیے کہ ان دونوں چیزوں کے سوا بقیہ تمام مردار اس قول باری کی تحریم کے عموم میں داخل ہیں۔

نیز قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ مَيْتَةً، الا یہ کہ وہ مردار ہو) اس میں خشکی اور آبی تمام مرداروں کی تحریم کے لیے عموم ہے۔

ہمارے اصحاب میں سے بعض نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرداروں میں سے حلال کو دو کی تعداد میں منحصر فرما دیا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دو کے ماسوا باقی تمام مردار حرام ہیں۔ نیز جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کا ذکر فرما دیا اور اس کے ذریعے ان دونوں مرداروں اور باقی ماندہ مرداروں میں فرق کر دیا تو آپ کا یہ فرق کر دینا اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں چیزوں کی حالت دوسرے مرداروں کی حالت سے مختلف ہے اس پر قول باری (وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ اور سور کا گوشت) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس تحریم میں جس طرح خشکی کے سور کی تحریم کے لیے عموم ہے اسی طرح آبی خنزیر کے لیے بھی تحریم میں عموم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آبی سور کو آبی گدھے کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر کسی انسان نے اس کا نام گدھا رکھ دیا تو اس کی وجہ سے خنزیر کا نام اس سے سلب نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ لغت میں اس کے لیے یہی نام معہود و متعین ہے اس لیے تحریم کا عموم اسے شامل ہوگا۔

مینڈک سے دوا تیار کرنا حضورؐ نے منع فرمایا

ابن ابی ذئب کی روایت بھی اس پر دلالت کرتی ہے جو انہوں نے سعید بن خالد سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے اور انہوں نے عبدالرحمن بن عثمان سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک طبیب نے کسی دوائی کا ذکر کیا اور یہ بھی کہا کہ یہ دوائی مینڈک سے تیار ہوتی ہے، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مینڈک ہلاک کرنے سے منع فرما دیا۔

اب مینڈک آبی جانور ہے اگر اس کا کھانا حلال ہوتا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے ہلاک کرنے سے کبھی منع نہ فرماتے۔ جب اس حدیث سے مینڈک کی تحریم ثابت ہو گئی تو مچھلی کے سوا تمام آبی حیوانات کا حکم بھی یہی ہوگا۔ اس لیے کہ ہمیں یہ نہیں معلوم کہ کسی نے مینڈک اور باقی ماندہ آبی جانوروں کے درمیان کوئی فرق کیا ہے۔

جن حضرات نے اس کی اباحت کا قول نقل کیا ہے انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے۔ جو مالک بن انس نے صفوان بن سلیم سے، انہوں نے سعید بن سلمہ الزرقی سے، انہوں نے مغیرہ بن ابی بردہ سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے متعلق ارشاد فرمایا (ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے)

اس روایت کا ایک راوی سعید بن سلمہ مجہول ہے اس لیے اس کی روایت کی بنا پر کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی۔ سلسلۂ سند میں بھی اس کی مخالفت ہوئی ہے۔

یحییٰ بن سعید انصاری نے مغیرہ بن عبداللہ سے روایت کی ہے یہ حضرت ابو بردہؓ کے بیٹے ہیں انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت کی ہے۔ اسے یحییٰ بن ایوب نے جعفر بن ربیعہ اور عمرو بن الحارث دونوں سے روایت کی ہے، انہوں نے بکر بن سوادہ سے انہوں نے ابو معاویہ العلوی سے، انہوں نے مسلم بن مخشی المدلجی سے، انہوں نے الفراسی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے سمندر کے متعلق فرمایا تھا کہ (ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد بن حنبل اور محمد بن عبدوس نے، ان دونوں کو امام احمد بن حنبل نے، انہیں ابوالقاسم بن زناد نے، انہیں اسحاق بن حازم نے ابن مقسم یعنی عبیداللہ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے متعلق سوال کیا گیا

تو آپ نے ارشاد فرمایا (ھو الطھور ماءہ الحل میتتہ)

ان روایات سے کوئی ایسا شخص استدلال نہیں کرسکتا جسے علم حدیث کی معرفت حاصل ہو اگر یہ روایات ثابت بھی ہو جائیں تو انہیں (احلت لنا میتتان) والی روایت پر محمول کیا جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد کے ذریعے صرف آبی حیوانات کی تخصیص نہیں کی بلکہ ان کا ذکر کیا جو پانی میں مرجاتے ہیں۔

اس ارشاد کا ظاہر آبی اور خشکی تمام جانوروں کے لیے عام ہے جب پانی میں ان کی موت واقع ہو جائے اور یہ بات تو واضح ہے کہ یہ عموم آپ کی مراد نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ نے صرف مچھلی مراد لی ہے۔ اس کے سوا اور کوئی جانور مراد نہیں ہے کیونکہ یہ بات تو معلوم ہو چکی ہے۔ آپ نے اپنے ارشاد کے عموم کا ارادہ نہیں کیا۔ اس لیے اس کے بارے میں عموم کا اعتقاد درست نہیں ہے۔

اباحت کے قائلین نے حضرت جابرؓ کی اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ "جیش خبط" میں شامل مجاہدین کے لیے سمندر نے ایک جانور اچھال کر باہر پھینک دیا اس جانور کو عنبر کہتے ہیں۔ مجاہدین نے اس کا گوشت کھالیا پھر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (ھل معکم منہ شیٔ تطعمونیہ، کیا تمھارے پاس کچھ بچ گیا ہے جو تم مجھے کھانے کے لیے دے سکو)۔

لیکن اس روایت میں ان حضرات کے قول کی تائید میں کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک اور جماعت نے بھی حدیث روایت کی ہے اور انہوں نے اس میں بیان کیا ہے کہ سمندر نے ان کے لیے ایک مچھلی اچھال دی تھی جس کا نام عنبر تھا، ان حضرات نے یہ بتایا کہ سمندر کا وہ پھینکا ہوا دراصل حوت تھا جسے مچھلی کہتے ہیں مچھلی کی حلت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اس کے ماسوا کی حلت پر کوئی دلالت موجود نہیں۔

مُحرم کا غیر مُحرم کے کیے ہوئے شکار کا گوشت کھا لینا

قول باری ہے (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ، تم پر (جب تک تم احرام کی حالت میں ہو) خشکی کا شکار حرام کیا گیا ہے) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے حلال یعنی غیر محرم کے پکڑے ہوئے شکار کا گوشت محرم کے لیے مکروہ سمجھا ہے۔

البتہ حضرت علیؓ کی روایت کی اسناد قوی نہیں ہے۔ علی بن زید نے اس کی روایت کی ہے۔ بعض طرق میں اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً اور بعض دوسرے طرق میں اسے موقوفاً روایت کیا گیا ہے۔ حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ، حضرت ابو قتادہؓ اور حضرت جابرؓ وغیرھم سے اس کی اباحت منقول ہے۔

عبداللہ بن ابی قتادہ اور عطاء بن یسار نے حضرت ابو قتادہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں "میں نے ایک جنگلی گدھا شکار کر لیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس طرح شکار کیا تھا اور اس کا کچھ حصہ میرے پاس اب بھی بچا ہوا ہے، یہ سن کر آپ نے اسے لوگوں سے کھا لینے کے لیے کہا یہ لوگ احرام کی حالت میں تھے۔

ابوالزبیر نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ابو قتادہؓ نے ایک جنگلی گدھا ذبح کیا اور ہم نے اس کا گوشت کھا لیا۔ ابو قتادہؓ حالتِ احرام میں نہیں تھے لیکن ہم محرم تھے۔ ہمارے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تھے۔ المطلب بن عبداللہ بن حنطب نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لحم صید البر حلال لکم وانتم حرم ما لم تصیدوہ اویصطاد لکم، خشکی کے شکار کا گوشت تمہارے لیے احرام کی حالت میں بھی حلال ہے۔ بشرطیکہ وہ شکار تم نے نہ مارا ہو اور نہ ہی تمہارے لیے اسے پکڑا گیا ہو)۔ اس کی اباحت کے سلسلے میں اور بھی بہت سی روایات ہیں، میں نے طوالت کے خوف سے انہیں بیان کرنا پسند نہیں کیا۔ نیز اس وجہ

سے بھی کہ اس مسئلے میں فقہاء امصار کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

جن حضرات نے ایسے شکار کی ممانعت کی ہے۔ انہوں نے قول باری (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا) سے استدلال کیا ہے اس کا عموم شکار کرنے کے فعل اور نفس شکار دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ صید کا اسم ان دونوں چیزوں پر واقع ہوتا ہے، جن حضرات نے اس کی اباحت کی ہے۔ انہوں نے قول باری (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ) سے استدلال کیا ہے۔

یہ آیت شکار کرنے کے فعل کو نیز نفس شکار دونوں کی تحریم کو شامل ہے۔ جانور اس وقت تک شکار کہلاتا ہے جب تک وہ زندہ رہے لیکن ذبح ہو جانے کے بعد اس کے گوشت کو اس نام سے موسوم نہیں کیا جاتا۔ اگر موسوم کر بھی لیا جائے تو صرف اس وجہ سے کہ یہ کبھی پہلے شکار تھا۔ گوشت پر بہر حال شکار کا لفظ حقیقتہً واقع نہیں ہوتا۔

آیت کا لفظ صید گوشت کو شامل نہیں ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ محرم کو ایسے گوشت میں تصرف کرنے سے منع نہیں کیا گیا وہ اس کی خرید و فروخت کر سکتا ہے نیز اسے تلف بھی کر سکتا ہے اور دوسرے قسم کے تمام تصرفات اس کے لیے جائز ہیں۔ تحریم کے قائلین کے نزدیک وہ کھانے کے سوا اس میں ہر تصرف کر سکتا ہے۔

اگر آیت کا عموم گوشت کو بھی شامل ہوتا تو محرم کے لیے اکل کے سوا اس میں مذکورہ بالا تصرفات درست نہ ہونے جس طرح زندگی کے اندر گوشت میں تصرف جائز نہیں ہوتا اور اگر محرم اس گوشت کو تلف کر دیتا تو اس پر اس کا تاوان عائد ہو جاتا جس طرح زندہ شکار کے اتلاف کی صورت میں اس پر تاوان واجب ہو جاتا ہے اس لیے کہ قول باری (وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا) احرام کی حالت میں شکار سے تعلق رکھنے والے ہمارے تمام افعال کی تحریم کو شامل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ شکار کے انڈے محرم پر حرام ہوتے ہیں اگرچہ یہ انڈے نہ خود اپنی حفاظت آپ کر سکتے ہیں جس طرح جنگلی جانور کرتے ہیں اور نہ ہی ان پر صید کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے، جس طرح انڈے حرام ہوتے ہیں اسی طرح محرم کے لیے شکار کا گوشت بھی حرام ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ محرم کو شکار کا گوشت تلف کر دینے کی ممانعت نہیں ہے اور اگر وہ گوشت تلف کر دے تو اس کا تاوان نہیں بھرے گا لیکن اسے شکار کے انڈے اور چوزے تلف کرنے کی ممانعت ہے اور تلف کرنے پر اسے تاوان بھی بھرنا پڑتا ہے۔ نیز انڈے اور چوزے کسی مرحلے پر ایسے شکار بن جاتے جو اپنی حفاظت آپ کر سکتے ہیں۔

اس لیے ان دونوں چیزوں پر شکار کا ہی حکم عائد کر دیا گیا ہے لیکن شکار کا گوشت کسی حالت میں بھی شکار نہیں بن سکتا اس لیے اس کی حیثیت دوسرے حیوانات کے گوشت کی طرح ہو گئی۔ اس لیے کہ وہ اس حالت میں نہ تو شکار بن سکتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی شکار پیدا ہو سکتا ہے یہاں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہم نے آیت کے عموم کی بنا پر انڈوں اور چوزوں کی تحریم کا حکم نہیں لگایا ہے بلکہ تمام کے اتفاق کی بنا پر یہ حکم لگایا ہے۔

صعب بن جثامہؓ کی روایت میں اختلاف ہے۔ اس روایت میں بیان ہوا ہے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ابواء کے مقام پر یا کسی اور جگہ جنگلی گدھے کا گوشت بطور ہدیہ پیش کیا آپ اس وقت احرام کی حالت میں تھے۔ آپ نے یہ ہدیہ واپس کر دیا اور جب دیکھا کہ ان کے چہرے پر اس کا رد عمل ظاہر ہو رہا ہے تو آپ نے ان سے فرمایا (لیس بنا ردّ علیك ولکنا حرم، تمہارا ہدیہ واپس کرنے کی ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ ہم احرام کی حالت میں ہیں)۔

امام مالک نے اس کے خلاف روایت کی ہے، انہوں نے زہری سے، انہوں نے عبداللہ بن سے، انہوں نے ابن عباسؓ سے اور انہوں نے صعب بن جثامہ سے کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جنگلی گدھے کا تحفہ پیش کیا تھا جب آپ مقام ابواء یا ودّان میں تھے۔ آپ نے یہ تحفہ واپس کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم یہ تحفہ صرف اس لیے واپس کر رہے ہیں کہ ہم حالت احرام میں ہیں۔

ابن ادریس کہتے ہیں کہ امام مالک سے کہا گیا کہ سفیان تو یہ کہتے ہیں کہ آپ کو جنگلی گدھے کی ٹانگ تحفے کے طور پر پیش کی گئی تھی، امام مالک نے یہ سن کر فرمایا کہ "سفیان کو کیا پتہ ہے وہ تو ابھی بچہ ہے، وہ تو ابھی بچہ ہے"۔ یہی روایت ابن جریج نے زہری سے ایک اور سند کے ساتھ نقل کی ہے اس کے الفاظ امام مالک کی روایت کی طرح ہیں۔ اس میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا تھا۔

اعمش نے حبیب سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے انہوں نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ صعب بن جثامہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا تھا جبکہ آپ احرام کی حالت میں تھے، آپ نے اسے واپس کر دیا تھا اور فرمایا تھا "اگر ہم احرام کی حالت میں نہ ہوتے تو تمہارا یہ ہدیہ ضرور قبول کر لیتے"۔ ان روایات سے سفیان کی روایت کا ضعف اور لودا پن واضح ہو جاتا ہے۔

ان میں درست روایت وہ ہے جو امام مالک نے نقل کی ہے۔ اس لیے کہ ان تمام راویوں کا اس پر اتفاق ہے۔ اس بارے میں ایک اور پہلو سے بھی روایت ہوئی ہے۔ یہ روایت ابو معاویہ نے ابن جریج سے، انہوں نے جابر بن زید ابو الشعثاء سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے وہ کہتے ہیں۔

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس محرم کے متعلق پوچھا گیا تھا جس کے سامنے شکار کا گوشت پیش کیا جائے آیا وہ یہ گوشت کھا سکتا ہے تو آپ نے فرمایا تھا احسبوا لمہ ، اس کے لیے حساب کر لو۔ ابو معاویہ نے آپ کے ارشاد کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ آپ کی مراد یہ تھی کہ اگر احرام باندھنے سے پہلے یہ شکار مارا گیا تھا تو وہ کھا سکتا ہے ورنہ نہیں اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ کی اس سے مراد یہ تھی اگر یہ شکار اس محرم کی خاطر کیا گیا ہو یا اس نے شکار کرنے کے لیے کہا ہو یا اس سلسلے میں اعانت کی ہو یا نشاندہی کی ہو یا اس قسم کی کوئی ممنوع حرکت کی ہو تو پھر وہ اس کا گوشت نہیں کھا سکتا۔

قول باری ہے (جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِّلنَّاسِ ، ہم نے مکانِ محترم کعبہ کو لوگوں کے لیے (اجتماعی زندگی کے) قیام کا ذریعہ بنایا) تا آخر آیت۔ ایک قول ہے کہ اللہ کی مراد اس سے یہ ہے کہ اس نے کعبہ کو لوگوں کی معیشت کا سہارا اور ستون بنا دیا۔

جس طرح یہ محاورہ ہے " ھو قوام الامر و ملاکہ " (وہ اس معاملہ کا سہارا اور بنیاد ہے) یعنی اس کی ذات کے سہارے یہ معاملہ ٹھیک ٹھاک رہتا ہے۔ کعبہ بھی لوگوں کے دین اور دنیا دونوں کو درست رکھنے کا ذریعہ ہے۔ سعید بن جبیر کا یہ قول منقول ہے کہ یہ لوگوں کے لیے سہارا اور ان کی بھلائی کا ذریعہ ہے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ لوگوں کے قیام کا ذریعہ ہے۔ یعنی اس کے ذریعے لوگوں کے جسم قائم رہتے ہیں۔ اس لیے کہ کعبہ کی وجہ سے وہ امن و امان میں رہتے اور ہلاکت سے محفوظ ہوتے ہیں۔ اور پوری دل جمعی کے ساتھ زندگی کے گذران کے ذرائع تلاش کرتے ہیں۔ کعبہ ان کے دین کے لیے بھی قوام اور درست رکھنے کا ذریعہ ہے اس لیے کہ مناسکِ حج میں اعمالِ قبیحہ سے دور رکھنے اور نیکی کی طرف بلانے کا سامان موجود ہوتا ہے۔

نیز حرم اور حرمت کے مہینوں میں امن و امان ہوتا ہے نیز حج اور مناسک کی ادائیگی کے مواقع پر لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے۔ دنیا کے کونے کونے سے لوگ جمع ہوتے ہیں جس کی وجہ سے لوگوں کی معیشت بھی درست ہو جاتی ہے اور معاشی حالات پر بھی اچھا اثر پڑتا ہے۔ اسی طرح ہدی اور قلائد بھی امن و امان کا ذریعہ ہیں۔ جب انسان قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال کر سفر کرتا ہے تو کوئی شخص اس سے کسی قسم کا کوئی تعرض نہیں کرتا۔

ایک قول یہ ہے کہ جب کوئی شخص احرام باندھنے کا ارادہ کرتا تو وہ حرم کے درختوں کی چھال اپنے گلے میں ڈال لیتا اور اس طرح محفوظ ہو جاتا۔ حسن نے قلائد کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد اونٹوں اور گایوں کے گلے میں جوتے اور موزے وغیرہ لٹکانا ہے۔

یہ کام دین میں عبادت گذاری کو درست رکھنے کے لیے کیا جاتا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قربانی کے اونٹوں کو پٹے پہنانا عبادت ہے اسی طرح قربانی کے جانور ہانک کر لے جانا بھی تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے۔

کعبہ حرمت والے گھر کا نام ہے۔ مجاہد اور عکرمہ کا قول ہے کہ کعبہ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ مربع شکل کا ہے۔ اہلِ لغت کا قول ہے کہ اضافت کی صورت میں "کعبۃ البیت" اس لیے کہا گیا کہ بیت اللہ کی چوکور کرسی اسے اوپر کی طرف مربع شکل میں بلند کرتی ہے۔ یہ لفظ کعوبۃ سے نکلا ہے جس کے معنی ابھار کے ہیں۔ تربیع یعنی چوکور بنانے کو کعبہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ مربع کے زاویے اور گوشے ابھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ اس سے یہ محاورہ ہے "کعب ثدی الجاریہ" (لڑکی کے پستان میں ابھار پیدا ہو گیا) اسی سے "کعب الانسان" بھی ہے یعنی انسان کا ٹخنہ۔ اس لیے کہ اس میں ابھار ہوتا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ وضو میں پاؤں دھونے کی انتہا جس حصے پر ہوتی ہے وہ بھی ٹخنے ہیں جو پنڈلی کی جڑ میں دونوں طرف ابھرے ہوئے ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے بیت کو حرم یعنی محترم کے نام سے موسوم کیا اس لیے کہ اس سے سارا حرم مراد ہے یہاں شکار پکڑنا، گھاس وغیرہ اکھاڑنا، یہاں آکر پناہ لینے والے کو قتل کرنا سب حرام ہے۔ اس کی مثال یہ قولِ باری ہے (ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ) اس سے مراد حرم ہے۔

قولِ باری ہے (وَالشَّھْرَ الْحَرَامَ، اور ماہِ حرام کو بھی (اس کام میں معاون بنایا)) حسن سے مروی ہے کہ اس سے مراد حرمت والے مہینے ہیں۔ یہاں ان مہینوں کو واحد کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے جنس ماہِ حرام مراد ہے۔ یہ چار مہینے ہیں۔ ان میں تین لگاتار ہیں یعنی ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم۔ ایک مہینہ تنہا ہے اور وہ رجب ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے ماہِ حرام کو لوگوں کے قیام کا ذریعہ بنا دیا ہے اس لیے کہ لوگوں کو ان مہینوں کے دوران امن و امان حاصل ہو جاتا تھا اور لوگ اطمینان کے ساتھ اپنے گذران کے ذرائع اور معاش کے وسائل کی تلاش میں ایک جگہ سے دوسری جگہ آجا سکتے تھے۔ اس طرح ان مہینوں میں انہیں سہارا حاصل ہو جاتا

اللہ تعالیٰ نے مناسکِ حج، حرم، حرمت کے مہینوں، ہدی اور قلائد کو لوگوں کے قوام اور سہارے کے طور پر ذکر کیا ہے، اس کا سبب کو علم تھا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے حج کی ابتداء کے وقت سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک بلکہ رہتی دنیا تک لوگ اس کا مشاہدہ کرتے چلے آرہے

اور کرتے رہیں گے۔ ایمان کے بعد لوگوں کے معاش و معاد کی صلاح و فلاح کا جس قدر حج کے ساتھ تعلق ہے آپ کو دین و دنیا کی کسی اور چیز کے ساتھ یہ تعلق نظر نہیں آئے گا۔

آپ دیکھ سکتے ہیں کہ حج کے اجتماعات میں آنے والے حاجیوں کے منافع اور فوائد کس قدر زیادہ ہیں جو دنیا کے تمام ملکوں اور شہروں سے آکر ان اجتماعات میں شریک ہوتے ہیں اور حج کے بعد اپنے گھروں کو واپسی تک مکہ مکرمہ اور منیٰ کی سرزمین سے گذرتے اور آتے جاتے رہتے ہیں۔

اس دوران لوگوں کو ان سے منتفع ہونے اور اپنے معاش اور تجارت کو فروغ دینے کے کثیر مواقع ہاتھ آجاتے ہیں پھر حج کے اندر دینی منافع ان کے علاوہ ہیں۔ حج کے سفر کی تیاری گناہوں سے توبہ، زادِ راہ کے طور پر پاکیزہ ترین نیز حلال ترین مال کا استعمال، سفر کی مشقتوں کی برداشت، بیت اللہ تک کے لیے خطرات کا مقابلہ، چوروں اور ٹھگوں کے ہاتھوں پہنچنے والے نقصانات کی فراموشی پھر احرام باندھ کر ہر طرف سے فراغت حاصل کر کے اللہ کے لیے یکسو ہو جانا۔

نیز قیامت کے دن اپنی قبروں سے نکل کر عرصۂ محشر میں پہنچنے والوں کے ساتھ مشابہت اختیار کر لینا، تلبیہ کے ذریعے کثرت سے اللہ کو یاد کرنا، اس کے سامنے گڑگڑانا، بیت اللہ کے پاس اخلاصِ نیت کا اظہار کرنا، نیز اس یقین کے ساتھ بیت اللہ کے پردوں سے لپٹ جانا جس طرح ڈوبتا ہوا انسان بچاؤ کے ذریعے سے لپٹ جاتا ہے کہ اللہ کی ذات کے سوا کوئی اور جائے پناہ نہیں۔

نیز یہ کہ اس کی ذات کا سہارا لیے بغیر نجات کا کوئی اور راستہ نہیں۔ پھر اللہ کی رسی یعنی شریعت پر ثابت قدمی کا اظہار ـــــ یقیناً جو شخص اللہ کی رسی کو مضبوطی سے پکڑے گا وہ نجات پا جائے گا اور جو چھوڑ دے گا وہ ہلاک ہو جائے گا ـــــ پھر میدان عرفات میں پہنچنا اور دنیا کی ہر چیز سے کنارہ کش ہو کر، مال و دولت اور اہل و عیال کو فراموش کر کے اہلِ محشر کی طرح قدموں کے بل کھڑے ہو کر اللہ سے گڑگڑا کر دعائیں مانگنا، اس کی رحمت اور اس کے فضل سے آس لگانا،

یہ سب ایسے امور ہیں جن سے حاصل ہونے والے بے شمار دینی منافع و فوائد سے کوئی شخص انکار نہیں کر سکتا۔ مناسکِ حج کی ادائیگی کے دوران اللہ کے ذکر کی کثرت، اس کے سامنے عجز و نیازمندی نیز اطاعت و فرمانبرداری کے بار بار اظہار پر غور کیجیے، پھر یہ بھی دیکھیے کہ نماز، روزہ، زکوٰۃ اور صدقات و خیرات کی صورت میں نیکیوں کی جتنی شکلیں ہیں وہ سب کی سب مناسک حج کے اندر موجود ہیں علاوہ ازیں بیت اللہ کے طواف نیز ذکر جہری اور ذکر سری یا ذکر لسانی اور ذکر قلبی سے تقربِ الٰہی کے جو مواقع ہاتھ آتے ہیں انہیں بھی دھیان میں رکھیے تو آپ اس نتیجے پر پہنچیں کے ان تما

سے ایک انسان کو بے شمار دینی اور دنیوی منافع و فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان امور پر تفصیل سے روشنی ڈالتے تو یقیناً گفتگو بڑی طویل ہو جاتی، اس لیے اس پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّٰهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، تاکہ تمہیں معلوم ہو جائے کہ اللہ آسمانوں اور زمین کے سب حالات سے باخبر ہے) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حج کی مشروعیت سے حاصل ہونے والے دینوی واخروی فوائد و منافع سے اللہ باخبر تھا۔

چنانچہ اس نے اس کا ایسا لاجواب نظام قائم کر دیا جس میں پہلی امت سے لے کر آخری امت تک کے لیے قیامت تک انسانوں کی صلاح و فلاح کی تمام صورتیں سمٹ کر آگئیں۔ اگر اللہ تعالیٰ عالم الغیب نہ ہوتا اور اسے تمام اشیاء کے وجود میں آنے سے پہلے ان کی خبر نہ ہوتی تو ان امور کے بارے میں اس کی تدبیر و تصرف کے وہ نتائج برآمد نہ ہوتے جو بندوں کے دین و دنیا کی صلاح و فلاح کی صورت میں برآمد ہوئے ہیں۔

اس لیے کہ جس ذات کو ایک چیز کے وجود میں آنے سے پہلے اس کا علم نہ ہو اس سے اس قدر محکم اور ریختہ انداز میں ایک اچھوتے نظام و ترتیب کے ساتھ فعل کا صدور نہیں ہو سکتا جس کا فائدہ پوری امت کے دین و دنیا دونوں پر محیط نظر آتا۔

قولِ باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ، اے ایمان لانے والو! ایسی باتیں نہ پوچھا کرو جو تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں ناگوار ہوں) قیس بن الربیع نے ابوحصین سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غصے کی حالت میں گھر سے برآمد ہوئے آپ کا چہرہ تمتما رہا تھا۔ پھر منبر پر تشریف فرما ہو گئے۔ کہا "لوگو، تم مجھ سے جو بات بھی پوچھو گے میں اس کا جواب دوں گا" ایک شخص نے اٹھ کر پوچھا: "میں کہاں ہوں گا" جواب ملا "جہنم میں"۔

ایک دوسرے شخص نے سوال: "میرا باپ کون ہے؟" جواب دیا گیا: "تیرا باپ حذافہ ہے" اس پر حضرت عمرؓ کھڑے ہوئے اور عرض کیا: "ہم نے اللہ کو اپنا رب، اسلام کو اپنا دین، قرآن کو اپنا امام اور اے اللہ کے رسول، محمدؐ کو اپنا نبی پسند کر لیا۔ ہم ابھی تازہ تازہ جاہلیت اور شرک کے زمانے سے نکلے ہیں اللہ ہی کو علم ہے کہ ہمارے آباء واجداد کون تھے"۔ یہ سن کر آپ کا غصہ ٹھنڈا ہوا اور درج بالا آیت کا نزول ہوا۔

ابراہیم الہجری نے ابوعیاض سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ آیت کا نزول اس موقعہ پر ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا گیا تھا کہ آیا حج ہر سال فرض ہے؟ حضرت

ابو امامہؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے عکرمہ نے روایت کی ہے یہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس نے یہ پوچھا تھا کہ میرا باپ کون ہے؟۔

سعید بن جبیر کے قول کے مطابق آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بحیرہ اور سائبہ کے بارے میں دریافت کیا تھا (ان کا ذکر آگے آرہا ہے) مقسم کا قول ہے کہ آیت کا نزول ان نشانیوں کے متعلق ہوا تھا جو پچھلی امتوں نے اپنے انبیاء سے طلب کیا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی امتناع نہیں آیت کے شانِ نزول کے طور پر ان تمام روایات کو درست تسلیم کر لیا جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا کہ: "تم مجھ سے جو بات بھی پوچھو گے میں اس کا جواب دوں گا" تو حضرت عبداللہ بن حذافہ نے اپنے باپ کے بارے پوچھا تھا کہ وہ کون ہے۔ اس لیے کہ ان کے نسب کے متعلق لوگ اکثر چہ میگوئیاں کرتے رہتے تھے۔ آپ سے ان لوگوں نے بھی مختلف سوالات کیئے تھے جن کا ذکر گذشتہ سطور میں ہو چکا ہے۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ) یعنی ان جیسی چیزوں کے بارے میں سوالات نہ کرو اس لیے کہ لوگوں کو ان کی ضرورت نہیں تھی۔ عبداللہ بن حذافہ کا نسب فراش یعنی ہمبستری کے حق کی بنا پر ثابت ہو چکا تھا۔ اس لیے انہیں اس حقیقت کے جاننے کی ضرورت ہی نہیں تھی کہ وہ کس کے نطفے سے ہیں، اس لیے انہیں ایسا سوال کرنا ہی نہیں چاہیئے تھا۔

نیز سوال سے پہلے اس بات کا امکان موجود تھا کہ وہ کسی اور کے نطفے سے ہوں اور سوال کی وجہ سے ان کا وہ راز کھل جائے جس پر اللہ نے پردہ ڈال رکھا تھا، اس کے نتیجے میں ان کی والدہ کی بے عزتی ہوتی اور خود ان کے دامن پر بھی بلا وجہ ایک دھبہ لگ جاتا۔

انہیں اس کا کوئی فائدہ بھی نہ پہنچتا اس لیے کسی اور کے نطفے سے ہونے کے باوجود ان کا نسب حذافہ سے ہی ثابت رہتا اس لیے کہ ان کی ماں کے ساتھ حذافہ کو ہمبستری کا حق حاصل تھا۔ اسی بنا پر ماں نے ان سے کہا تھا کہ تو نے یہ سوال کر کے میری نافرمانی کی ہے۔ اس پر انہوں نے ماں کو جواب دیا تھا کہ مجھے اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی اطمینان حاصل ہوا ہے۔

درحقیقت ان کا یہ سوال ایسا تھا کہ اگر جواب ظاہری حالت کے خلاف ہوتا تو انہیں اس سے سخت نقصان پہنچتا اس لیے ایسے نامناسب سوال سے روکا گیا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "جو شخص اس قسم کے گندے کام یعنی زنا کاری کا ارتکاب کرے اسے چاہیئے کہ اللہ کی طرف سے پڑے ہوئے پردے میں چھپا رہے لیکن اگر

اس نے ہمارے سامنے اپنا سینہ کھول دیا یعنی راز فاش کر دیا تو ہم اس پر کتاب اللہ کا نفاذ کریں گے" یعنی حد جاری کریں گے۔

جب ماعز سے یہ فعلِ بد سرزد ہو گیا تو ہزال نامی شخص نے انہیں اپنے گناہ کا اعتراف کر لینے کا مشورہ دیا تھا اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہزال سے فرمایا تھا: "اگر تم اس پر اپنے کپڑے کا پردہ ڈال دیتے تو تمہارے لیے یہ بہتر ہوتا"

جس شخص نے آپ سے یہ پوچھا تھا کہ "میں کہاں ہوں گا" اسے بھی اس سوال کے پوچھنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ دنیا میں اس پر پردہ پڑا ہوا تھا۔ اس نے یہ سوال پوچھ کر گویا اپنی پردہ دری کر لی جبکہ پردہ پڑا رہنا اس کے لیے بہتر تھا۔ اسی طرح آیات یعنی نشانیوں کے متعلق سوال بھی غیر ضروری تھا جبکہ انبیائے معجزات کا ظہور ہو چکا تھا۔

اس لیے اس قسم کے سوال سے روک دیا گیا اور کسی کے لیے بھی اس کی گنجائش باقی نہیں رکھی گئی اس لیے کہ انبیاء کے معجزات کا منکرین نبوت کی خواہشات و مطالبات کے تابع ہونا کسی طرح بھی درست نہیں ہوتا۔ اس لیئے اس طرح کے سوالات ناپسندیدہ اور قبیح قرار دیئے گئے جس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ پوچھا تھا کہ آیا ہر سال حج فرض ہے اسے چاہیئے تھا کہ آیتِ حج سن کر اس کے حکم کے موجب یعنی صرف ایک حج کے ایجاب پر اکتفا کر لیتا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (انها حجة واحدة ولو قلت نعم لوجبت ، صرف ایک حج فرض ہے اگر میں تمہارے سوال پر ہاں کہہ دیتا تو ہر سال فرض ہو جاتا) آپ نے یہ بتا دیا کہ اگر آپ سائل کے سوال کا اثبات میں جواب دیتے تو آپ کے قول کی بنا پر، نہ کہ آیت کی بنا پر، ہر سال حج فرض ہو جاتا۔ اس لیے سائل کو یہ سوال نہیں کرنا چاہیئے تھا جبکہ آیت کے حکم کی بنا پر اس کے لیے اس سوال سے احتراز ممکن تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے شانِ نزول کے سلسلے میں یہ توجیہ سب سے زیادہ دور از کار ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بحیرہ، سائبہ اور وصیلہ کے متعلق پوچھا گیا تھا اور اس کی بنا پر آیت کا نزول ہوا تھا۔ اس لیے کہ سوال کے ذریعے یا تو بحیرہ کے معنی پوچھے گئے ہوں گے کہ وہ کیا ہے یا اس کے جواز کے متعلق سوال کیا گیا ہو گا۔

جبکہ بحیرہ اور اس کے ساتھ مذکورہ دیگر اسماء ایسی چیزوں کے نام تھے جو زمانہ جاہلیت میں لوگوں کے علم میں تھیں۔ اس لیے انہیں ان کے متعلق سوال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح یہ بھی درست

نہیں کہ سوال ان جانوروں کی اباحت اور جواز کے متعلق کیا گیا تھا۔ اس لیے کہ یہ کافرانہ طریقہ تھا جس کے تحت مشرکین اپنے بتوں کا تقرب اور ان کی خوشنودی حاصل کرتے تھے۔ اس لیے جن لوگوں کا عقیدہ اسلام کا عقیدہ تھا وہ اس طریقے کے بطلان کا بخوبی علم رکھتے تھے۔

اس آیت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو پیش آمدہ امور کے احکام کے متعلق سوال کی ممانعت کے قائل ہیں انہوں نے اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو زہری نے عامر بن سعد سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اعظم المسلمین فی المسلمین جرما من سأل عن شئ لم یکن حراما فحرم من اجل مسئلتہ ، مسلمانوں کے حق میں سب سے بڑا مجرم وہ ہے جس نے کسی ایسی چیز کے بارے میں پوچھا جو حرام نہیں تھی لیکن صرف اس کے سوال کی وجہ سے وہ چیز حرام ہوگئی)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں پیش آمدہ امور کے احکام کے متعلق سوال کی ممانعت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں صرف ایسی چیزوں کے بارے میں سوال سے نہی مقصود ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے بندوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھا ہے اور ان کا علم صرف اپنی ذات تک محدود کر دیا ہے۔

درحقیقت بندوں کو ایسے امور کے علم کی ضرورت ہی ہے بلکہ اگر یہ امور ان پر ظاہر کر دیئے جائیں تو اس سے انہیں نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ مثلاً انساب کے حقائق کا علم۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا تھا (الولد للفراش ، بچہ اس کا ہے جسے عورت کے ساتھ ہمبستری کرنے کا حق حاصل ہے)۔ جب عبداللہ بن حذافہ نے یہ حقیقت دریافت کی کہ ان کی تخلیق کس شخص کے نطفے سے ہوئی ہے اور اس فیصلے کو نظر انداز کر دیا جو اللہ تعالیٰ نے نسب کے سلسلے میں ہمبستری کے حق کی نسبت سے دیا تھا تو اللہ تعالیٰ نے انہیں اس قسم کے سوال سے روک دیا۔

اسی طرح اس شخص کی بات تھی جس نے پوچھا تھا کہ میں کہاں ہوں گا۔ اسے اپنے اس عیب کو کھولنے کی ضرورت نہیں تھی کہ وہ اہل نار میں سے ہے۔ یا انبیاء کی نشانیوں کے بارے میں سوال۔ آیت کے مفہوم میں اس پر دلالت موجود ہے کہ ممانعت کا تعلق اس قسم کے سوالات سے ہے جو ابھی ہم نے بیان کر دیئے۔

قول باری ہے (قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ ، تم سے پہلے ایک گروہ نے اسی قسم کے سوالات کیے تھے پھر وہ لوگ ان ہی باتوں کی وجہ سے کفر میں مبتلا ہو گئے) یعنی ان لوگوں نے انبیاء سے نشانیاں طلب کی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں یہ نشانیاں دکھلا دیں، مفسرین نے گذشتہ

آیت کی جو تفسیر کی تھی۔ اس آیت سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ غیر منصوص احکام کے متعلق سوال کرنے کا جہاں تک تعلق ہے وہ آیت میں دائرہ ممانعت کے اندر داخل نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن جندب رضؓ کو قربانی کے اونٹ دے کر مکہ مکرمہ میں ذبح کرنے کے لیے جب روانہ کیا تو انہوں نے آپ سے پوچھا کہ ان میں سے اگر کوئی اونٹ مرنے لگے تو اس کا کیا کروں گا ؟ آپ نے فرمایا: " اسے ذبح کر دو، اس کے نعل کو اس کے خون سے رنگ دو اور اس کے پہلو پر بھی خون کا چھینٹیں مار دو اور پھر لوگوں کے لیے اسے چھوڑ جاؤ، تم اور تمہارے رفقاء میں سے کوئی بھی اس کا گوشت نہ کھائے "۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سوال پر ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا۔

حضرت رافع بن خدیج رضؓ کی روایت میں ہے کہ صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ ہم کل صبح دشمن کا سامنا کرنے والے ہیں، اور ہمارے پاس چھرے نہیں ہیں۔ آپ نے اس استفسار کو ناپسند نہیں کیا۔ حضرت یعلی بن امیہ رضؓ کی روایت میں ہے کہ ایک شخص نے سوال کیا کہ عمرہ میں وہ کون کون سے افعال سرانجام دے، آپ نے اس کے اس سوال پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار نہیں فرمایا۔

بہت سی روایات موجود ہیں جو شریعت کے مسائل کے ان احکام کے متعلق لوگوں کے سوالات پر مشتمل ہیں جو منصوص نہیں تھے، کسی کو بھی اس قسم کے سوال سے روکا نہیں گیا تھا۔ شہر بن حوشب نے عبدالرحمن بن غنم سے اور انہوں نے حضرت معاذ بن جبل رضؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: " میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں آپ سے ایک بات پوچھنا چاہتا ہوں لیکن آیت (لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَاءَ) میرے لیے رکاوٹ بن جاتی ہے "۔

یہ سن کر آپ نے پوچھا وہ کون سی بات ہے۔ میں نے عرض کیا " وہ عمل بتا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے "۔ اس پر آپ نے فرمایا: " تم نے بہت بڑی بات پوچھی ہے لیکن یہ آسان بھی ہے، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور بیت اللہ کا حج کرنا "۔ آپ نے حضرت معاذ رضؓ کو سوال کرنے سے نہیں روکا اور نہ ہی ان کے سوال پر اپنی ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

محمد بن سیرین نے احنف سے اور انہوں نے حضرت عمر رضؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ " سردار بننے سے پہلے سمجھ پیدا کر دو "۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام مسجد نبوی میں اکٹھے ہو کر نئے پیدا شدہ مسائل کے احکام کے سلسلے میں ایک دوسرے کے ساتھ تبادلہ خیالات کرتے۔

تابعین کرام بھی اسی نہج پر چلتے رہے اور ان کے بعد ہمارے زمانے تک فقہاء کا بھی یہی طریقہ

رہا۔ اس طریق کار کا صرف ان لوگوں نے انکار کیا ہے جو علم سے بابلد اور سمجھ بوجھ سے عاری تھے، انہوں نے روایات و آثار کا بوجھ تو اٹھا رکھا تھا لیکن ان کے معانی اور احکام سے نابلد تھے اس لیے وہ ان پر گفتگو کرنے اور ان سے احکام استنباط کرنے سے عاجز رہے۔

جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (رب حامل فقہ غیر فقیہ ورب حامل فقہ الی من ھو افقہ منہ، بعض دفعہ شرعی حکم کا حامل خود سمجھدار نہیں ہوتا اور بعض دفعہ شرعی حکم کا حامل اس حکم کو ایسے شخص تک پہنچا دیتا ہے جو اس سے زیادہ سمجھ دار ہوتا ہے)۔

اس بنا پر اس منکر گروہ کی مثال وہ ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کیا ہے (مَثَلُ الَّذِیْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰاۃَ ثُمَّ لَمْ یَحْمِلُوْھَا کَمَثَلِ الْحِمَارِ یَحْمِلُ اَسْفَارًا، جن لوگوں کو تورات پر عمل کا حکم دیا گیا تھا پھر انہوں نے اس پر عمل نہیں کیا ان کی مثال اس گدھے جیسی ہے جس پر کتابیں لادی گئی ہوں)۔

قول باری (اِنْ تُبْدَ لَکُمْ) کے معنی ہیں " اگر تم پر ظاہر کر دی جائیں "۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد ایسے لوگ ہیں جنہوں نے عبداللہ بن حذافہ جیسا سوال پوچھا تھا یا ان کے سوال کی نوعیت اس طرح تھی جیسی اس شخص کی جس نے یہ پوچھا تھا کہ میں کہاں ہوں گا۔

اس لیے کہ نئے پیدا شدہ مسائل کے احکام کو ظاہر کر دینا سائلین کو کبھی برا نہیں لگتا کیونکہ ان کے سوال کا مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ ان امور کے متعلق انہیں اللہ تعالیٰ کے احکام کا علم ہو جائے۔

قول باری ہے (وَاِنْ تَسْئَلُوْا عَنْھَا حِیْنَ یُنَزَّلُ الْقُرْاٰنُ تُبْدَ لَکُمْ، لیکن تم اگر انہیں ایسے وقت پوچھو گے جب کہ قرآن نازل ہو رہا ہو تو وہ تم پر کھول دی جائیں گی)۔ یعنی فرشتہ کے نزول اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن کی آیات سنانے کی حالت میں یعنی زمانۂ نزول قرآن میں اگر تم ایسے سوالات پوچھو گے تو اللہ تعالیٰ انہیں تم پر ظاہر کر دے گا۔ پھر اس سے تمہیں نقصان پہنچے گا اور تمہیں یہ برا لگے گا۔

قول باری ہے (عَفَا اللّٰہُ عَنْھَا، اب تک جو کچھ تم نے کیا اسے اللہ نے معاف کر دیا) یعنی اس قسم کے سوالات، اللہ تعالیٰ نے ان کو کریدنے اور ان کے حقائق معلوم کرنے کے سلسلے میں تم سے کوئی بازپرس نہیں کی۔ اس مقام پر عفو کے معنی ان چیزوں کے متعلق ترک سوالات کی اباحت میں گنجائش اور آسانی مہیا کرنے کے ہیں۔

جس طرح یہ قول باری ہے (فَتَابَ عَلَیْکُمْ وَعَفَا عَنْکُمْ، اللہ نے تمہاری توبہ قبول کی اور تمہیں معاف کر دیا) اس کے معنی یہ ہیں " اللہ نے تمہارے لیے آسانی پیدا فرما دی۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے: " حلال وہ اشیاء ہیں جنہیں اللہ نے حلال قرار دیا ہے اور حرام وہ چیزیں ہیں جنہیں اللہ نے حرام

قرار دیا ہے۔ جن چیزوں کے متعلق خاموشی اختیار کی گئی ہے۔ ان میں عفو یعنی آسانی اور وسعت رکھی گئی ہے۔ اس کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق، میں نے گھوڑوں اور لونڈی غلاموں کی زکوٰۃ کے سلسلے میں تمہارے ساتھ درگذری سے کام لیا ہے)۔

قول باری ہے (قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ، تم سے پہلے ایک گروہ نے اس قسم کے سوالات کیے تھے پھر وہ لوگ ان ہی باتوں کی وجہ سے کفر میں مبتلا ہو گئے) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قوم ہے۔ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے مائدہ یعنی کھانوں سے بھرے ہوئے دسترخوان کا معجزہ طلب کیا تھا پھر اس کے ظہور کے بعد اس کا انکار کر بیٹھے تھے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے حضرت صالح علیہ السلام کی قوم مراد ہے۔ انہوں نے اونٹنی کا معجزہ طلب کیا تھا پھر جب اونٹنی ظاہر ہو گئی تو اسے ہلاک کر دیا اور اس معجزے کا انکار کر بیٹھے۔ سدی کا قول ہے کہ یہ بات اس وقت پیش آئی جب لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا تھا کہ کوہِ صفا سونا بنا دیا جائے۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے اپنے نبی سے ان جیسی چیزوں کے متعلق سوال کیا تھا جن کے بارے میں عبداللہ بن حذافہ اور اس دوسرے شخص کے سوالات تھے جس نے یہ پوچھا تھا کہ میں کہاں ہوں گا۔ ان لوگوں کو جب ان کے نبی نے وہ باتیں بتلا دیں تو انہیں بہت بُرا لگا اور وہ لوگ اس نبی کی تکذیب پر اتر آئے اور انہیں نبی ماننے سے انکار کر دیا۔

قول باری ہے (مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ، اللہ تعالیٰ نے نہ کوئی بحیرہ مقرر کیا ہے نہ سائبہ نہ وصیلہ اور نہ حام) زہری کا قول ہے کہ بحیرہ اس اونٹنی کو کہتے تھے جس کا دودھ خداؤں کے نام کر دیا جاتا تھا۔ سائبہ اس اونٹنی یا اونٹ کو کہتے تھے جسے خداؤں کے نام پر آزاد چھوڑ دیا جاتا تھا۔

وصیلہ اس اونٹنی کا نام تھا جو پہلی دفعہ مادہ بچہ جنتی پھر دوسری دوسری بار بھی مادہ بچہ جنتی، ایسی اونٹنی کا نام وصیلہ رکھتے اور کہتے کہ اس نے پے درپے دو دفعہ مادہ بچہ جنا ہے جن کے درمیان کوئی نر بچہ نہیں جنا گیا پھر وہ اسے اپنے خداؤں کے نام ذبح کر دیتے۔

حامی اس نر اونٹ کو کہتے تھے جو ایک خاص عدد تک مادہ سے جفتی ہوتا جب وہ اتنی تعداد پوری کر لیتا تو کہا جاتا کہ اس نے اپنی پشت کو اب محفوظ کر لیا ہے پھر اسے چھوڑ دیا جاتا اور اسے حامی کے نام سے پکارا جاتا۔ اہل لغت کا قول ہے کہ بحیرہ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جس کے کان پھاڑ دیئے جاتے۔ محاورہ

ہے "بحرت اذن الناقۃ، ابحرھا بحرا" یعنی میں نے اونٹنی کے کان پھاڑ دیئے۔" ایسی اونٹنی بحیرہ ہوتی۔ بحیرہ اس وقت کہلاتی جب اس کے کان ذرا کشادہ کر کے پھاڑ دیئے جاتے۔ اسی سے بحر کا اسم نکلا ہے۔ اسے اس کی وسعت اور کشادگی کی بنا پر بحر یعنی سمندر کہتے ہیں۔ اہل لغت کا قول ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ بحیرہ کی تحریم و تعظیم کے قائل تھے۔

بحیرہ پانچ دفعہ بچے جنتی اور آخری دفعہ پیدا ہونے والا بچہ نر ہوتا تو اس اونٹنی کے کان پھاڑ کر اسے چھوڑ دیتے۔ پھر اس پر سواری کرنے اور اسے ذبح کرنے سے باز رہتے۔ اسے کسی چراگاہ میں چرنے سے اور کسی گھاٹ میں پانی پینے سے روکا نہیں جاتا۔ اگر کوئی لاچار و درماندہ انسان بھی اسے دیکھ لیتا تو اس پر سواری نہ کرتا۔

اہل لغت کے قول کے مطابق سائبہ اس اونٹنی کا نام ہے جسے آزاد چھوڑ دیا جاتا۔ زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ جب کوئی شخص سفر سے واپس یا بیماری سے صحت یابی کی نذر مان لیتا یا اس قسم کی کوئی اور نذر اپنے اوپر لازم کر لیتا تو کہہ دیتا کہ میری اونٹنی سائبہ ہے پھر یہ اونٹنی بحیرہ کی طرح ہو جاتی یہ آزادانہ طور پر پھرتی رہتی، اس کی سواری، اس کا دودھ وغیرہ ممنوع ہوتا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص غلام آزاد کرتے وقت کہہ دیتا کہ یہ سائبہ ہے تو پھر آقا اور آزاد کردہ غلام کے درمیان نہ ولاء ہوتی نہ ایک دوسرے کی وراثت حاصل کر سکتے اور نہ ہی ایک دوسرے کے جرم کا تاوان بھرتے۔

وصیلہ کے متعلق بعض اہل لغت کا قول ہے کہ یہ بکری یا بھیڑ کے مادہ بچے کا نام ہے۔ جو نر بچے کے ساتھ پیدا ہوتی اس وقت لوگ کہتے کہ یہ مادہ اپنے نر بھائی کے ساتھ آ ملی ہے پھر وہ اس نر کو ذبح نہ کرتے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکری جب مادہ بچہ دیتی تو اسے رکھ لیتے اور جب نر بچہ دیتی تو اسے خداؤں کے نام پر ذبح کر دیتے۔

اہل لغت کا قول ہے کہ حامی اس اونٹ کو کہتے ہیں جس کے نطفے سے دس بچے پیدا ہو چکے ہوں۔ اس وقت لوگ یہ کہتے کہ اس اونٹ نے اب اپنی پشت محفوظ کر لی ہے۔ پھر اس کی سواری نہ کی جاتی نہ ہی اسے گھاٹ میں پانی پینے اور کسی چراگاہ میں چرنے سے روکا جاتا۔

اللہ تعالیٰ نے بحیرہ اور سائبہ وغیرہ کے متعلق اہل جاہلیت کے من گھڑت عقائد کی خبر دی ہے یہ آیت کسی غلام کو سائبہ کے طور پر آزاد کر دینے کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ اس سے ان لوگوں کا قول بھی باطل ہو جاتا ہے کہ جو یہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنا غلام بطور سائبہ آزاد کر دیا تو اسے

اس کی ولاء حاصل نہیں ہوگی بلکہ اس کی ولاء مسلمانوں کو حاصل ہوگی۔ یہ بات اس لیے غلط ہے کہ اہلِ جاہلیت یہی عقیدہ رکھتے تھے جسے اللہ تعالیٰ نے باطل قرار دیا اور ارشاد ہوا (وَلَا سَائِبَةٍ) پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الولاء لمن اعتق ولاء، ولاء اسے حاصل ہوگی جس نے آزادی دی ہو) اس کی مزید تاکید کرتا ہے۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا بیان

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کی اپنی کتاب میں کئی مواقع پر تاکید فرمائی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روایات متواترہ میں اسے بیان فرمایا ہے۔ سلف اور فقہاء امصار کا اس کے وجوب پر اجماع ہے۔ اگرچہ بعض دفعہ ایسے حالات پیش آجاتے ہیں جن میں جان بچانے کی خاطر خاموشی کی گنجائش بھی نکل آتی ہے۔

اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے لقمان علیہ السلام کی بات نقل کرتے ہوئے فرمایا (یَا بُنَیَّ اَقِمِ الصَّلٰوۃَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْہَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَاصْبِرْ عَلٰی مَا اَصَابَکَ، اے میرے بیٹے! نماز قائم کرو، نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو اور جو تکلیف تمہیں پہنچے اس پر صبر کرو)۔

یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں جو تکالیف تمہیں پیش آئیں انہیں برداشت کرلو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندے کی یہ بات ہم سے اس لیے نقل کی ہے کہ ہم بھی اس کی پیروی کریں اور اس طریق کار کو اپنالیں۔ اللہ تعالیٰ نے سلف صالحین یعنی صحابہ کرام کی مدح سرائی کرتے ہوئے فرمایا۔

(اَلتَّائِبُوْنَ الْعَابِدُوْنَ، یہ توبہ کرنے والے ہیں، عبادت گذار ہیں) تا قول باری (اَلْاٰمِرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَالنَّاھُوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰہِ، نیکی کا حکم دینے والے، برائی سے روکنے والے اور اللہ کی حدود کی حفاظت کرنے والے ہیں)۔

نیز قول باری ہے (کَانُوْا لَا یَتَنَاھَوْنَ عَنْ مُّنْکَرٍ فَعَلُوْہُ لَبِئْسَ مَا کَانُوْا یَفْعَلُوْنَ، جس برائی کا یہ ارتکاب کرتے تھے اس سے ایک دوسرے کو منع نہ کرتے۔ بہت ہی بری تھی وہ بات جو یہ کرتے تھے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن علاء اور ھناد بن السری نے، انہیں ابومعاویہ نے اعمش سے، انہوں نے اسماعیل بن رجاء سے، انہوں نے اپنے والد سے،

انہوں نے ابوسعید اور قیس بن مسلم سے، انہوں نے طارق بن شہاب سے، انہوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے، انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ

(من رأى منكم منكرًا فاستطاع ان يغيره بيده فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذالك اضعف الايمان۔ تم میں سے کوئی جب کوئی برائی دیکھے اور اسے اپنے ہاتھ یعنی قوت سے دور کر سکتا ہو تو اسے ہاتھ سے دور کر دے، اگر اسے اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان سے اسے دور کر دے۔ اگر اس کی بھی طاقت نہ رکھتا ہو تو اپنے دل سے دور کر دے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے)۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں مسدد نے، انہیں ابوالاحوص نے انہیں ابواسحٰق نے ابن جریرؓ سے، انہوں نے حضرت جریرؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ

(ما من رجل يكون فى قوم يعمل فيهم بالمعاصى يقدرون على ان يغيروا عليه فلا يغيروا الا اصابهم الله بعذاب من قبل ان يموتوا۔ جو شخص بھی کسی قوم کے اندر رہ کر معاصی کا ارتکاب کرتا ہو اور وہ قوم اسے ان معاصی سے روک دینے کی قدرت رکھتے ہوں اور پھر بھی نہ روکیں تو اللہ تعالیٰ انہیں ان کی موت سے پہلے عذاب میں مبتلا کر دے گا)۔

اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کو اپنی کتاب میں اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے محکم اور پختہ کر دیا۔ بعض ناسمجھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے یا کم از کم اسکا حکم خاص حالات تک محدود ہے، اس سلسلے میں انہوں نے قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ، اے ایمان لانے والو! اپنی جانوں کی فکر کرو، جو شخص گمراہ ہو جائے اس کا تمھیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا جبکہ تم خود ہدایت پر ہو گے) سے استدلال کیا ہے۔

اس آیت کی وہ تاویل نہیں ہے جو ان لوگوں نے اختیار کی ہے، اگر آیت کو قرینے سے الگ رکھا جائے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ یعنی اپنی جانوں کی حفاظت کرو۔ جب تم ہدایت پر ہو گے تو گمراہ ہونے والا شخص تمھیں کوئی ضرر نہیں پہنچا سکے گا۔ ہدایت پر ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ ہم اپنی ذات کے لحاظ سے اللہ کے حکموں کی پیروی کریں۔ اس لیے آیت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کے سقوط پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

تاہم اس آیت کی تاویل میں مختلف روایات منقول ہیں جن میں اگرچہ ظاہراً اختلاف ہے لیکن

معنی اور مفہوم کے لحاظ سے ان میں یکسانیت ہے۔ ایک روایت ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں محمد بن یزید الواسطی نے اسماعیل بن ابی خالد سے، انہوں نے قیس بن ابی حازم سے، انہوں نے کہا کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ کو منبر پر یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "لوگو! میں دیکھ رہا ہوں کہ تم اس آیت کا غلط مفہوم لیتے ہو، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے، آپ نے فرمایا تھا۔

(ان الناس اذا عمل فیھم بالمعاصی ولم یغیروا اوشک ان یعمھم اللہ بعقابہ،

لوگوں کے اندر جب معاصی کا ارتکاب ہونے لگے اور وہ انہیں بدل نہ ڈالیں تو قریب ہے کہ اللہ انہیں ایسی سزا دے جس کی لپیٹ میں تمام لوگ آجائیں)"۔

حضرت ابوبکرؓ نے یہ بتایا کہ اس آیت میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کر دینے کی کوئی رخصت موجود نہیں ہے۔ نیز یہ کہ جو شخص امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضہ کو ادا کرتے ہوئے ہدایت کی راہ پر ہو اسے کسی اور کی گمراہی کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے انہیں ہشیم نے ابو بشر سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے اس آیت کے بارے میں ان کا یہ قول نقل کیا کہ (مَنْ ضَلَّ) سے مراد اہلِ کتاب ہیں۔

ابو عبید نے کہا کہ ہمیں حجاج نے ابن جریج سے اور انہوں نے مجاہد سے اس آیت کے بارے میں بیان کیا کہ یہاں یہود و نصاریٰ اور ان کے سوا دوسرے گمراہ لوگ مراد ہیں۔ گویا سعید بن جبیر اور مجاہد نے یہ مسلک اختیار کیا کہ یہود و نصاریٰ سے جزیہ لے کر ان کے کفر پر انہیں برقرار رکھا گیا ہے اس لیے ان کا کفر ہمیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا کیونکہ خود ہم نے ان سے یہ عہد کیا ہے کہ ہم ان کے معتقدات سے تعرض نہیں کریں گے۔ اب ہمارے لیے انہیں اسلام لانے پر مجبور کرنا درست نہیں ہوگا، اس لیے ہم اگر ان سے پہلو تہی کریں تو اس سے ہمیں کوئی نقصان نہیں ہوگا۔ لیکن معاصی، ظلم و جور اور فسق و فجور کے لیے انہیں کھلی چھٹی دے دینا تو اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ بلکہ تمام مسلمانوں پر انہیں دور کرنا اور مٹانا اور ان کا ارتکاب کرنے والوں پر اس طریقے سے نکیر کرنا فرض ہے جس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں کیا ہے ہم اس حدیث کا ذکر پہلے کر آئے ہیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں ابو الربیع سلیمان بن داؤد العتکی نے انہیں ابن المبارک نے عتبہ بن حکیم سے، انہیں عمرو بن جاریہ اللخمی نے، انہیں ابو امیہ شعبانی نے۔ وہ کہتے

ہیں کہ میں نے حضرت ابو ثعلبہ الخشنی سے اس آیت کے متعلق ان کی رائے پوچھی، انہوں نے جواب میں فرمایا۔

"تم نے یہ بات ایک ایسے شخص سے پوچھی ہے جسے اس آیت کے مفہوم و معنی کی پوری خبر ہے۔ یعنی میں اس کے مفہوم سے بخوبی واقف ہوں۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کے بارے میں پوچھا تھا تو آپ نے فرمایا تھا۔

(بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى اذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة واعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك نفسك ودع عنك العوام فان من ورائكم ايام الصبر، الصبر فيه كقبض على الجمر للعامل فيها مثل اجر خمسين رجلا يعملون مثل عمله۔

بلکہ تم آپس میں ایک دوسرے کو نیکی کا حکم دیتے رہو اور ایک دوسرے کو برائیوں کا حکم دیتے رہو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ بخل کی ہمنوائی کی جاتی ہے، خواہشات کی پیروی ہوتی ہے، دنیا کو ترجیح دی جاتی ہے، نیز ہر شخص کو اپنی رائے اور اپنا رویہ پسند ہے تو پھر اس وقت اپنی جان کی فکر کرو اور اپنے آپ کو سنبھالا دو، عوام کی فکر چھوڑ دو، اس لیے کہ تم لوگوں پر صبر والے دن آنے والے ہیں، لیکن ان ایام میں صبر کرنا اور اپنے آپ کو قابو میں رکھنا اتنا ہی مشکل ہوگا جتنا انگاروں کو ہاتھ سے پکڑ لینا مشکل ہے۔ ان دنوں میں شریعت پر عامل انسان کو پچاس آدمیوں کے برابر اجر ملے گا جو اس کی طرح عمل کرتے ہوں گے"۔

حضرت ابو ثعلبہؓ نے مزید فرمایا: "ایک دوسرے صاحب نے مزید سوال کیا کہ اللہ کے رسول! جن پچاس آدمیوں کا اجر اس شخص کو ملے گا وہ ان میں سے ہوں گے؟" آپ نے فرمایا: "نہیں تم میں سے پچاس آدمیوں کے اجر کے برابر اسے اجر ملے گا۔"

اس حدیث میں امر بالمعروف کی فرضیت کے سقوط پر کوئی دلالت نہیں ہے جبکہ حالات ایسے ہوں جن کا حدیث میں ذکر ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان حالات کی نشاندہی کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ معاشرہ میں فساد پھیل جانے اور عوام الناس پر اس کے غلبہ کی وجہ سے ہاتھ اور زبان سے برائی کو دور کرنا مشکل ہو جائے گا۔

ایسے حالات میں نہی عن المنکر کی فرضیت اس صورت میں یہ ہو گی کہ دل سے اسے برا سمجھے جس طرح آپ کا ارشاد ہے۔ (فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه)

جب حالات میں بگاڑ اس درجے تک پہنچ جائے جس کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ فرمایا ہے تو پھر امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت کا تعلق دل کے ساتھ ہوگا۔

یعنی ایک برائی کو دل سے برا سمجھا جائے جب جان کا خطرہ ہو اور اس برائی کو بدل ڈالنا مشکل ہو۔ ایمان کو پوشیدہ رکھنا اور اس کا اظہار نہ کرنا ایسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب جان کا خطرہ ہو۔ بشرطیکہ متعلقہ شخص کا دل ایمان پر پوری طرح مطمئن ہو۔

قول باری ہے (اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَ قَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِیْمَانِ، مگر وہ شخص جسے کفر پر مجبور کیا جائے جبکہ اس کا دل ایمان پر پوری طرح مطمئن ہو) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا یہ مرتبہ اور مقام ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور پہلو سے بھی روایت موجود ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابوعبید نے، انہیں ابومسہر نے عباد الخواص سے، انہیں یحییٰ بن ابی عمرو الشیبانی نے وہ کہتے ہیں: "حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت کعبؓ جابیہ میں بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک شخص ان کے پاس آکر کہنے لگا کہ میں نے آج ایک ایسی بری بات دیکھی ہے کہ جو شخص اسے دیکھ لے اس پر اسے مٹانا فرض ہو جاتا ہے۔ یہ سن کر ساتھ بیٹھے ہوئے ایک شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (یَا اَیُّہَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لَا یَضُرُّکُمْ مَّنْ ضَلَّ اِذَا اھْتَدَیْتُمْ)

حضرت کعبؓ یہ سن کر کہنے لگے: "اس شخص نے کوئی پتے کی بات نہیں کی" پھر سائل سے مخاطب ہو کر کہا: "اللہ تعالیٰ کی حرمتوں کا دفاع کرتے رہو جس طرح تم اپنے خاندان کا دفاع کرتے ہو، یہاں تک کہ اس آیت پر عمل کرنے کا وقت آجائے۔" یہ سن کر حضرت ابوالدرداءؓ کے کان کھڑے ہو گئے آپ نے پوچھا: "وہ وقت کب آئے گا؟" حضرت کعبؓ کہنے لگے: "جب دمشق کا کنیسہ مسمار کر دیا جائے گا اور اس کی جگہ مسجد تعمیر کر دی جائے گی تو پھر اس آیت پر عمل کا وقت آجائے گا۔"

حضرت کعبؓ نے مزید کہا: "جب تم ایسی عورتیں دیکھو جن کے بدن پر کپڑے ہوں گے لیکن اس کے باوجود وہ تن برہنہ ہوں گی تو پھر اس آیت پر عمل کا وقت آجائے گا۔" راوی کہتے ہیں کہ حضرت کعبؓ نے ایک تیسری بات کا بھی ذکر کیا تھا جسے میں یاد نہ رکھ سکا۔

ابومسہر کہتے ہیں کہ خلیفہ ولید بن عبدالملک کے عہد میں شام کا گرجا مسمار کر دیا گیا، ولید نے اس کی جگہ مسجد میں شامل کر دی اور اس کے ذریعے مسجد کشادہ ہو گئی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بھی پہلی حدیث کے مفہوم پر بایں معنی محمول ہے کہ جب ہاتھ اور زبان سے برائی کو دور کرنے میں

کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں برائی کو دل سے بُرا سمجھا جائے۔

حجاج ایک ظالم حکمران تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ میں اپنی جان کی قسم کھا کر کہہ سکتا ہوں کہ عبد الملک، حجاج، ولید اور ان جیسے دوسرے حکمرانوں کے عہد میں ہاتھ اور زبان سے ان حکمرانوں کو ٹوکنے کی فرضیت ساقط ہو گئی تھی اس لیے کہ ان کے ظلم و ستم کی بنا پر جان کے خوف سے یہ کام انتہائی مشکل ہو گیا تھا۔ جب حجاج کی وفات ہوئی تو بیان کیا جاتا ہے کہ حسن بصری نے یہ دعا کی: "اے اللہ! تو نے اسے اٹھا لیا ہے تو اب اس کے ظلم و ستم کے طریقِ کار کو بھی ہم سے دور کر دے اس لیے کہ جب یہ ہم پر حاکم بن کر آیا تھا تو اس کی حالت یہ تھی کہ آنکھیں چندھائی ہوئی تھیں، آنکھوں میں بینائی برائے نام تھی جب ہاتھ آگے کرتا تو انگلیوں کے پورے انتہائی چھوٹے نظر آتے تھے، بخدا اللہ کے راستے میں کبھی کسی سواری کی لگام کو ان پوروں کا پسینہ نہیں لگا سر کے لمبے لمبے بالوں میں کنگھی کرتا تھا اور چلتے وقت لڑکھڑاتا تھا، منبر پر بیٹھ کر اول فول بکتا تھا حتیٰ کہ نماز کا وقت نکل جاتا تھا، نہ اللہ سے ڈرتا تھا نہ مخلوق کی شرم کرتا تھا۔

اس کے اوپر اللہ کی ذات ہوتی اور اس کے نیچے ایک لاکھ یا اس سے زائد سپاہ ہوتی، اس سے کوئی یہ نہیں کہہ سکتا تھا کہ "اے شخص! نماز کا وقت جا رہا ہے"۔ حسن بصری نے مزید کہا: "افسوس! اسے ٹوکنے کی راہ میں تلوار اور کوڑا دونوں حائل ہو گئے تھے"۔

عبد الملک بن عمیر کہتے ہیں: "حجاج جمعہ کے دن خطبہ دینے کے لیے منبر پر بیٹھ گیا اس وقت عین دوپہر تھی، اپنے خطبے میں کبھی اہلِ شام کی تعریفیں کرنے لگتا اور کبھی اہلِ عراق کی مذمت شروع کر دیتا۔ اسی طرح وہ خطبہ دینے میں مصروف رہا حتیٰ کہ ہمیں مسجد کی بلندی پر سورج کی تھوڑی بہت سرخی نظر آنے لگی۔ اس نے مؤذن کو اذان دینے کا حکم دیا اور جمعہ کی نماز پڑھا دی، پھر دوبارہ اذان کہلوائی اور عصر کی نماز پڑھا دی پھر تیسری مرتبہ اذان کہلوا کر مغرب کی نماز پڑھا دی۔ اس دن اس نے تینوں نمازیں اکٹھی پڑھا دیں۔

سلف حضرات ایسے خراب حالات میں زبان یا ہاتھ سے اسے ٹوکنے پر صحیح معنوں میں معذرت کے قابل تھے۔ فقہاء تابعین اور ان کے ساتھ اس زمانے کے قراء نے ابن الاشعث کی سرکردگی میں حجاج کے خلاف اس کے کافرانہ رویے پر علم بغاوت بلند کر دیا تھا جس کے نتیجے میں بڑے خونریز معرکے ہوئے ان حضرات میں سے بے شمار لوگ شہید ہوئے۔

حجاج نے شامیوں کی مدد سے ان سب کو پیس کر رکھ دیا تھا حتیٰ کہ ایک شخص بھی ایسا نہیں بچا جو

اس کی ظالمانہ حرکتوں کے خلاف آواز اٹھا سکتا، بس دل سے ہی سب لوگ اسے برا سمجھتے رہے۔

مذکورہ آیہ کی مزید تشریحات۔

اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت ابن مسعودؓ سے بھی روایت منقول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت سنائی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے۔ انہیں حجاج نے ابو جعفر رازی سے انہوں نے ربیع بن انس سے۔ انہوں نے ابو العالیہ سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ آپ کے سامنے اس آیت کا تذکرہ ہوا۔ آپ نے فرمایا: "ابھی اس کی تاویل کا وقت نہیں آیا، قرآن کا نزول تو ہو گیا اس کی بعض آیتوں کی تاویل اس وقت گذر گئی جبکہ یہ آیتیں ابھی نازل بھی نہیں ہوئی تھیں۔ (حضرت ابن مسعودؓ کا اشارہ ان آیات کی طرف تھا جن کا تعلق گذشتہ قوموں کے واقعات سے تھا)۔

بعض آیتیں ایسی تھیں جن کی تاویل یعنی مصداق کا ظہور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہی ہو گیا تھا۔ بعض آیات کی تاویل کی ایک جھلک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ظہور میں آئی۔ بعض کی تاویل آج کے بعد وقوع پذیر ہو گی اور بعض کی قیامت کے وقت ہو گی جبکہ بعض کی تاویل حساب کے دن جنت اور دوزخ کی شکل میں ظاہر ہو گی۔

اس لیے جب تک تمہارے قلوب متحد ہیں اور تمہاری خواہشات ایک جیسی ہیں، تم میں گروہ بندی نہیں ہوئی اور تم نے ایک دوسرے کو اپنی طاقت کا مزہ نہیں چکھایا اس وقت تک ایک دوسرے کو نیکی کرنے کا حکم دیتے رہو اور برائی سے روکتے رہو۔

پھر جب تمہارے دلوں میں ایک دوسرے کی مخالفت گھر کر جائے۔ تمہارے خیالات بٹ جائیں۔ تم گروہوں میں تقسیم ہو جاؤ اور ایک دوسرے کو اپنی طاقت وقوت کا مزہ چکھانے لگو اور ہر شخص کو اپنی فکر دامن گیر ہو جائے تو پھر سمجھ لینا کہ اس آیت کی تاویل یعنی اس پر عمل کا وقت آ گیا"۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کے اس قول کا کہ "ابھی اس کی تاویل نہیں آئی" مفہوم یہ ہے کہ ان کے زمانے میں حکمرانوں کی نیکی، عوام الناس کی دینداری، نیکوں کی بدوں کے مقابلے میں اکثریت کی بنا پر لوگوں کے لیے بدی کو بدل ڈالنا اور مٹا دینا ممکن تھا اس لیے ہاتھ اور زبان کے ساتھ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ترک کرنے پر کسی کی معذرت قابل قبول نہ تھی۔

پھر جب ایسا زمانہ آ جائے کہ لوگوں کو اپنے بچاؤ کی فکر دامن گیر ہو جائے۔ لوگوں میں نیکی کی باتوں کو قبول کرنے کا رجحان ختم ہو جائے۔ معاشرے میں فاسق وفاجر قسم کے لوگوں کا غلبہ ہو جائے تو ان حالات

میں سکوت اختیار کرنے کی گنجائش ہوگی البتہ بدی کو دل سے برا سمجھنا ضروری ہوگا۔ سکوت اختیار کرنے کی گنجائش اس وقت بھی ہوتی ہے جب منکر کے مرتکب کو اس بات کا علم ہو کہ وہ ممنوع فعل کا ارتکاب کر رہا ہے اسے ہاتھ سے روکنا ممکن نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ اگر اسے قتل بھی کر دیا جائے تو بھی وہ اس برائی سے باز نہ آئے۔ ایسے موقع پر سکوت کی گنجائش ہوتی ہے۔

آیت زیر بحث کی تاویل میں حضرت ابن مسعودؓ سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں ہشیم نے، انہیں یونس نے حسن سے، انہوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے آیت (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ) کی تفسیر میں روایت بیان کی کہ

"لوگوں سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں اس وقت تک باتیں کرتے رہو جب تک تمہاری باتیں تسلیم کی جاتی رہیں۔ لیکن جب تمہاری باتیں رد کر دی جائیں تو بس اپنی فکر رکھو"

حضرت ابن مسعودؓ نے یہ بتایا کہ جب لوگ باتیں سننے کے لیے تیار نہ ہوں اور انہیں قبول کرنے سے انکار کر دیں تو پھر سکوت اختیار کرنے کی گنجائش ہے یعنی سکوت کا راستہ اس وقت اختیار کرنا چاہیے جب منکر کو ہاتھ سے بدل ڈالنا ممکن نہ ہو۔ اس لیے کہ جب منکر کو مٹانا اور بدل ڈالنا ممکن ہو تو حضرت ابن مسعودؓ کے درج بالا قول سے یہ گمان کرنا درست نہیں ہوگا کہ اس وقت نہی عن المنکر سے پہلو تہی مباح اور جائز ہو جائے گی۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں اسماعیل بن جعفر نے عمرو بن ابی عمرو سے، انہوں نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن الاشہلی نے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

(وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللهُ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْ عِنْدِهِ ثُمَّ لَتَدْعُنَّهُ فَلَا يَسْتَجِيبُ لَكُمْ، قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم نیکی کا حکم دیتے رہو اور بدی سے روکتے رہو ورنہ اللہ تعالیٰ اپنے پاس سے ایسا عذاب بھیج دے گا جس کی لپیٹ میں تم سب آجاؤ گے پھر تم دعائیں مانگو گے لیکن تمہاری دعائیں قبول نہیں کرے گا)۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں حجاج نے حمزہ زیات سے روایت سنائی، انہوں نے ابو سفیان سے اور انہوں نے ابو النضرہ سے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آ کر کہنے لگا کہ میں نیکیوں کے تمام اعمال کرتا ہوں

لیکن دو نیکیاں مجھ سے نہیں ہوتیں، میں امر بالمعروف نہیں کرتا اور نہ ہی کسی کو برائی سے روکتا ہوں۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "تم نے اسلام کے تیروں میں سے دو تیر بیکار کر دیئے اب اللہ چاہے تو تمہیں بخش بھی سکتا ہے اور چاہے تو تمہیں عذاب بھی دے سکتا ہے۔"

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن یزید نے جویبر سے روایت سنائی اور انہوں نے ضحاک سے انہوں نے فرمایا: "امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اللہ کے مقرر کردہ فرائض میں سے دو فرائض ہیں۔ اللہ نے ہم پر انہیں لکھ دیا ہے۔"

ابو عبید کہتے ہیں کہ مجھے راویوں نے سفیان بن عیینہ سے بتایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن شبرمہ سے حضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت بیان کی: "جو شخص دو آدمیوں کے مقابلہ کی تاب نہ لا کر بھاگ کھڑا ہو وہ حقیقت میں بھگوڑا شمار ہوتا ہے البتہ جو تین کے مقابلہ سے راہِ فرار اختیار کرتا ہے وہ بھگوڑا نہیں ہوتا۔

میں تو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو بھی اسی طرح خیال کرتا ہوں، کیا کوئی شخص اتنا بے بس اور عاجز ہوتا ہے کہ وہ دو آدمیوں کو بھی نیکی کا حکم نہ دے سکے اور برائی سے نہ روک سکے۔"

حضرت ابن عباس کا اشارہ اس آیت کی طرف تھا (فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ وَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ اَلْفٌ يَّغْلِبُوْا اَلْفَيْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ "اگر تم میں سے سو ثابت قدم ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے۔ اگر تم میں سے ہزار ہوں گے تو وہ اللہ کے حکم سے دو ہزار پر غالب آجائیں گے، اللہ تعالیٰ ثابت قدم رہنے والوں کے ساتھ ہے)۔

بدی کو مٹانے کے لزوم میں اگر اسی چیز کو بنیاد تسلیم کر لیا جائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ قولِ باری (عَلَيْكُمْ اَنْفُسَكُمْ) کی تفسیر میں مکحول کا قول ہے کہ: "جب نصیحت کرنے والا ڈر جائے اور نصیحت سننے والا انکار کر دے تو اس وقت بس تم اپنی فکر رکھو، اس وقت اگر تم ہدایت پر ہو گے تو کسی شخص کی گمراہی سے تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا۔" واللہ الموفق۔

سفر کے اندر وصیت پر گواہی قائم کرنے کا بیان

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ ، اے ایمان لانے والو! تمھارے درمیان شہادت کا نصاب یہ ہے) اس آیت میں شہادت یعنی گواہی کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اس سے مراد سفر کے اندر وصیت پر گواہی قائم کرنا ہے۔ اس بنا پر انھوں نے سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہل ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔

شعبی نے ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مسلمان دقوقا کے مقام پر وفات پا گیا۔ جب موت کا وقت آ گیا تو اسے اپنی وصیت پر گواہ بنانے کے لیے کوئی مسلمان نہیں ملا۔ اس نے دو اہل کتاب کو گواہ بنا لیا۔

حضرت ابو موسیٰؓ نے ان دونوں سے عصر کے بعد حلفاً یہ بیان لیا کہ نہ انھوں نے کذب بیانی کی۔ نہ بد دیانتی کی، نہ کوئی رد و بدل کیا، نہ کوئی بات چھپائی اور نہ ہی کوئی ہیرا پھیری کی۔ نیز یہ کہ یہ اس شخص کی وصیت ہے اور یہ اس کا ترکہ ہے جب ان دونوں نے حلفاً یہ بیان دے دیا تو حضرت ابو موسیٰؓ نے ان کی گواہی تسلیم کر لی اور فرمایا "یہ ایسی بات ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ایک دفعہ پیش آنے کے بعد ابھی تک پیش نہیں آئی تھی۔"

کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ (شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ) سے ان دونوں شخصوں کا حاضر ہونا مراد ہے جنہیں گواہی دینے کی وصیت کی گئی تھی۔ آپ کہتے ہیں "شھدتہ" اس کے معنی ہیں "میں اس کے پاس حاضر ہوا"۔ چند حضرات کا قول ہے کہ یہاں شہادت سے مراد یہ ہے کہ جب ورثاء کو ان دونوں گواہوں کے متعلق شبہ پیدا ہو جائے اس وقت وصیت کے بارے میں اللہ کی قسمیں کھائی جائیں۔ یعنی شہادت سے گواہی مراد نہیں بلکہ قسمیں مراد ہیں۔

مجاہد کا بھی قول ہے حضرت ابو موسیٰ نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ آیت میں مذکورہ شہادت

سے مراد وہ گواہی ہے جو وصیت پر دی جائے اور جس کے ذریعے حکام کے نزدیک وصیت ثابت ہو جائے۔ نیز یہ کہ یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہے۔ شریح سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ سفیان ثوری، ابن ابی لیلیٰ اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابن سیرین، عبیدہ، قاضی شریح اور شعبی سے قولِ باری (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ۔ یا تمھارے غیروں میں سے دو گواہ) کے متعلق مروی ہے کہ "غیر مسلموں میں سے دو گواہ" حسن اور زہری سے مروی ہے کہ "تمھارے غیر قبیلے میں سے دو گواہ"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے شہادت سے قسم مراد لی ہے۔ گواہی مراد نہیں لی ہے جو حکام کے سامنے پیش کی جائے تو ان کا یہ قول زیادہ پسندیدہ نہیں ہے اگرچہ قسم کو بھی کبھی گواہی کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً یہ قولِ باری ہے (فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ تو ان میں سے ایک کی گواہی چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دینا ہے)۔

ہمارے درج بالا قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کا جب علی الاطلاق ذکر ہوتا ہے تو اس سے متعارف گواہی مراد ہوتی ہے جس طرح درج ذیل آیات سے ظاہر ہے۔ ارشادِ باری ہے (وَاَقِیْمُوا الشَّهَادَةَ لِلّٰهِ، اللہ کے لیے گواہی قائم کرو) نیز فرمایا (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ، اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو)

نیز ارشاد ہوا (وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ اِذَا مَا دُعُوْا، جب گواہوں کو بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) نیز فرمایا (وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ، اپنے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنا لو) ان تمام آیات سے حقوق پر گواہی کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے، قسموں کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔

اسی طرح یہ قولِ باری ہے (شَهَادَةُ بَیْنِكُمْ) اس سے بھی متعارف گواہی کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ اس پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ، جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آ جائے) یہ مراد لینا بہت بعید ہے کہ جب موت کا وقت آ جائے تو تمھارے درمیان قسمیں یہ ہیں...... اس لیے کہ موت کی حالت میں قسم اٹھانے کی گنجائش نہیں ہوتی۔

پھر یہ فرما کر اس بات کی اور وضاحت کر دی (اِثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِكُمْ تم میں سے دو عادل آدمی یا غیر مسلموں میں سے دو آدمی) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ جب تم میں سے دو عادل آدمی نہ میسر ہوں جبکہ یہ بات واضح ہے کہ دو عادل آدمیوں کی موجودگی اور عدم موجودگی سے قسم کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

قولِ باری (وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللّٰهِ، نہ خدا واسطے کی گواہی کو ہم چھپانے والے ہیں) بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ قسم تو موجود اور ظاہر ہے، پوشیدہ نہیں ہے پھر میت کے مال کے بارے میں ان دونوں شخصوں کے اختلاف کے بعد جنہیں گواہی کی وصیت کی گئی تھی۔ ورثار کی قسم کا ذکر فرمایا۔ وہ گواہی جو حقیقت میں قسم ہے اس کا ذکر اس قولِ باری میں کیا گیا ہے (لَشَهَادَتُنَا اَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا ہماری شہادت ان کی شہادت سے زیادہ برحق ہے)۔

پھر فرمایا (ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وَجْهِهَا اس طریقے سے زیادہ توقع کی جا سکتی ہے کہ ٹھیک ٹھیک گواہی دیں گے) یعنی وصیت پر ٹھیک ٹھیک گواہی۔ کیونکہ یہ کہنا نامناسب ہوگا کہ ٹھیک ٹھیک قسمیں کھائیں۔

قولِ باری (اَوْ يَخَافُوْا اَنْ تُرَدَّ اَيْمَانٌ بَعْدَ اَيْمَانِهِمْ، یا کم از کم اس بات کا خوف کریں گے کہ ان کی قسموں کے بعد دوسری قسموں سے کہیں ان کی تردید نہ ہو جائے) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ پہلے جس چیز کا ذکر ہوا ہے وہ گواہی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے گواہی اور قسم دونوں کا ذکر ان کے حقیقی الفاظ کے تحت کیا ہے۔

جن لوگوں نے قولِ باری (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ) کی یہ تاویل کی ہے کہ دو آدمی تمہارے غیر قبیلے کے ہوں، ان کی یہ تاویل بے معنی ہے۔ اس لیے کہ آیت کی دلالت اس کے خلاف ہے کیونکہ ان سے لفظِ ایمان کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے اس میں قبیلہ کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ ارشاد ہے (يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ) پھر فرمایا (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ) یعنی غیر مسلم۔ اس دوران قبیلہ کا کوئی ذکر نہیں آیا جس کی بنا پر کنایہ اس ذکر کی طرف راجع ہو سکے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ کنایہ یا تو کسی ایسے لفظ کی طرف راجع ہوتا ہے۔ جو ظاہراً مذکور ہو یا دلالت حال کی بنا پر معلوم ہو۔

جب یہاں کوئی دلالتِ حال بھی نہیں ہے جس کی طرف کنایہ راجع ہو جائے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کنایہ اہلِ ایمان کی طرف راجع ہے جن کا ذکر خطاب کے اندر پہلے ہو چکا ہے۔ اور یہ بات درست ہو گئی کہ غیر سے مراد غیر مسلم ہیں۔ اس طرح آیت سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہل ذمہ کی گواہی کے جواز کی مقتضی ہو گئی۔

آیت زیر بحث کی تاویل میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابوموسیٰؓ، قاضی شریح، عکرمہ اور قتادہ سے مختلف روایات منقول ہیں۔ آیت کے مفہوم کی مناسب روایت وہ ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں حسن بن علیؓ نے، انہیں یحییٰ بن آدم نے، انہیں ابن ابی زائدہ

نے محمد بن ابی القاسم سے انہوں نے عبد الملک بن سعید بن جبیر سے۔ انہوں نے اپنے والد سعید بن جبیر سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، انہوں نے فرمایا کہ

بنو سہم کا ایک شخص تمیم الداری اور عدی بن بدا کے ساتھ سفر پر نکلا۔ اس شخص کی وفات ایسی سرزمین میں ہوئی جہاں کوئی مسلمان نہیں رہتا تھا، جب یہ دونوں اس مرحوم کا ترکہ لے کر مدینہ پہنچے تو اس کے سامان میں چاندی کا ایک پیالہ جس پر سونے کے پترے چڑھے ہوئے تھے، گم پایا گیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے قسم لی، پھر یہی پیالہ مکہ میں موجود پایا گیا۔ اور جن لوگوں کے پاس یہ تھا انہوں نے کہا کہ ہم نے یہ پیالہ تمیم اور عدی سے خریدا تھا۔ اس مرحوم سہمی کے رشتہ داروں میں سے دو آدمیوں نے قسم کھا کر کہا کہ ہماری گواہی ان کی گواہی سے زیادہ برحق ہے اور یہ کہ پیالہ ان کے مرحوم رشتہ دار کا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس موقع پر ان کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمیم اور عدی سے نئے سرے سے حلف اٹھوایا اس لیے کہ میت کے ورثاء نے ان دونوں پر پیالہ دبا لینے کی تہمت لگائی تھی۔ پھر جب ان دونوں نے یہ دعویٰ کیا کہ انہوں نے یہ پیالہ میت سے خرید لیا تھا تو آپ نے ورثاء سے حلف اٹھوایا اور ان کے حلف پر فیصلہ سنا دیا کہ میت نے یہ پیالہ فروخت نہیں کیا تھا۔ چنانچہ انہوں نے یہ پیالہ اپنے قبضے میں کر لیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے سفر میں مسلمان کی وصیت پر دو ذمیوں کی گواہی قبول کر لینے کے متعلق جو کچھ کہا تھا نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زمانے سے لے کر آج تک ایسا نہیں ہوا تھا اس کا تعلق شاید اسی واقعہ کے ساتھ تھا جو حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت میں مذکور ہے۔ عکرمہ نے بھی تمیم الداری کے واقعہ کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ملتی جلتی روایت کا ذکر کیا ہے۔

سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کا حکم باقی ہے یا منسوخ ہو چکا ہے اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابو موسیٰؓ اور شریح کے قول کے مطابق یہ حکم ثابت ہے۔ منسوخ نہیں ہوا۔ حضرت ابن عباسؓ اور وہ حضرات جن کے نزدیک قولِ باری (أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ) سے مراد غیر مسلم ہیں۔

ان سب کا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے آیت کی تاویل سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر کی ہے۔ لیکن ان حضرات سے اس حکم کے بقا یا منسوخ کے بارے میں کوئی روایت محفوظ نہیں ہے۔

زید بن اسلم سے قولِ باری (شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ) کی تفسیر میں منقول ہے کہ یہ آیت اس شخص کے

بارے میں تھی جس کی وفات کے وقت اس کے پاس کوئی مسلمان شخص موجود نہ ہوتا۔ یہ صورت حال اسلام کے ابتدائی زمانے میں پیش آتی تھی جبکہ ساری زمین دارالحرب تھی اور تمام لوگ کافر ہوتے تھے۔

لیکن چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں تھے اس لیے لوگ مدینہ کے اندر وصیت کے ذریعے ایک دوسرے کے وارث بن جاتے تھے پھر وصیت کا حکم منسوخ ہو گیا اور ورثاء کے لیے فرائض یعنی حصے مقرر کر دیئے گئے۔ اور اس کے بعد مسلمانوں کا اسی پر عمل رہا۔

ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے اسے قول باری (وَ اَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ حضرت ضمرہ بن جندبؓ اور عطیہ بن قیسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

(المائدة من آخر القرآن تنزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها سورۂ مائدہ کا نزول سب سے آخر میں ہوا ہے اس لیے اس میں حلال کردہ چیزوں کو حلال اور حرام کردہ چیزوں کو حرام سمجھو)

جبیر بن نفیر نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ" قرآن کی آخری صورت جو نازل ہوئی وہ سورۂ مائدہ ہے اس میں جو اشیا تمھیں حلال ملیں انہیں حلال جانو اور جو حرام ملیں انہیں حرام سمجھو۔"

ابو اسحاق نے ابو میسرہ سے روایت کی ہے کہ" سورۂ مائدہ میں اٹھارہ فرائض ہیں اور کوئی فریضہ بھی منسوخ نہیں ہے۔" حسن کا قول ہے کہ سورۂ مائدہ کا کوئی حکم منسوخ نہیں ہوا۔ اس طرح ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ آیت زیر بحث کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔

آیت جس امر کی مقتضی ہے وہ یہ ہے کہ سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر اہل ذمہ کی گواہی جائز ہے خواہ وصیت کسی خرید و فروخت کے بارے میں ہو یا کسی قرض کے اقرار کی صورت میں ہو یا کسی چیز کی وصیت یا ہبہ یا صدقہ کی شکل میں ہو۔ یہ تمام چیزیں لفظ وصیت کے تحت آجاتی ہیں جب بیماری کے اندر کوئی شخص ان میں سے کسی چیز کے متعلق کوئی قدم اٹھالے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے وصیت کے وقت اہل ذمہ میں سے دو آدمیوں کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے تو اس نے اس جواز کے ساتھ صرف وصیت کی صورت کی تخصیص نہیں کی کہ درج بالا دوسری صورتیں اس سے خارج ہو جائیں۔ اس لیے کہ وصیت کے وقت جو بات کہی جائے گی وہ بعض دفعہ قرض کے اقرار کی صورت میں ہو سکتی ہے یا مال کی شکل میں خواہ وہ مال عین ہو یا غیر عین یعنی خواہ وہ مکیل و موزون کے تحت آنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ آیت نے ان صورتوں میں سے کسی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ دَین کی آیت قرآن کے اندر سب سے آخر میں نازل ہوئی اگرچہ کچھ

لوگوں کا قول ہے کہ سورۂ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہوئی تھی، لیکن اس میں کوئی امتناع نہیں کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ سورۂ مائدہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ان کی اس سے وہ سورت مراد ہو جو فی الجملہ سب سے آخر میں نازل ہوئی، یہ مراد نہ ہو کہ اس کی ہر آیت سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔

اگر یہ بات درست ہے تو پھر آیت دَین نے لامحالہ سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کو منسوخ کر دیا ہے کیونکہ قول باری ہے (اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی) تا قول باری (وَا سْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) اس سے لامحالہ مسلمان مراد ہیں اس لیے کہ آیت میں ان سے ہی خطاب کیا گیا ہے اور اس کے لیے ایمان کا اسم استعمال کیا گیا ہے۔

آیت میں وصیت کی حالت کی تخصیص نہیں کی گئی ہے کہ باقی ماندہ حالتیں اس سے خارج سمجھی جائیں اس لیے آیت تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔ پھر فرمایا (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّھَدَاءِ) اور ظاہر ہے کہ مسلمانوں پر گواہی دینے کے لیے اہلِ کفر کبھی پسندیدہ نہیں قرار دیئے جا سکتے۔ اس طرح آیتِ دَین سفر نیز حضر اور وصیت وغیر وصیت میں مسلمانوں کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کی منسوخیت کو متضمن ہے جبکہ آیت زیرِ بحث مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر مشتمل ہے۔

پھر یہ جس طرح حالتِ سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر دال ہے اسی طرح یہ ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر بھی دال ہے۔ پھر آیتِ دَین کی وجہ سے پہلی بات منسوخ ہو گئی یعنی مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کا جواز منسوخ ہو گیا لیکن دوسری صورت باقی رہ گئی یعنی سفر یا غیر سفر کی حالت میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی درست ہے۔

اس لیے کہ گواہیوں کے حکم کے لحاظ سے سفر اور حضر دونوں حالتیں یکساں ہوتی ہیں۔ اسی طرح میت کی وصیت کے سلسلے میں اگر دو افراد کو گواہی دینے کی وصیت کی گئی ہو تو ان کی گواہی کے جواز پر بھی آیت کا حکم باقی ہے۔ اس لیے کہ آیت کے نزول کے پس منظر اور تفسیر میں جو واقعہ بیان کیا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ مرنے والے نے اپنے دونوں ہمسفروں کو گواہی دینے کی وصیت کی تھی اور ان دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے میت کی وصیت کے سلسلے میں گواہی بھی دی تھی۔

آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو گواہی دینے کی وصیت کی گئی ہو اس کے ہاتھ میں میت کی جو چیز ہو اس چیز کے متعلق اس گواہی دینے والے کا قول تسلیم کیا جائے گا البتہ اس سے قسم بھی لی جائے جائے گی اس لیے کہ متعلقہ واقعہ میں ان دونوں افراد سے اس سلسلے میں حلف لیا گیا تھا۔

نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ ان دونوں کا یہ دعویٰ کہ انہوں نے میت سے کوئی چیز خرید لی

تھی. ثبوت اور گواہی کے بغیر قابلِ قبول نہیں ہوگا. نیز یہ کہ اس سلسلے میں اگر ورثاء قسم کھا کر یہ بیان دے دیں کہ میت نے ان کے ہاتھوں کوئی چیز فروخت نہیں کی ہے تو ان کی یہ بات تسلیم کرلی جائے گی۔

قولِ باری ہے (ذٰلِكَ اَدْنٰى اَنْ يَّاْتُوْا بِالشَّهَادَةِ عَلٰى وَجْهِهَا اس طریقے سے زیادہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ ٹھیک ٹھاک گواہی دیں گے) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ طریقہ اس بات سے زیادہ قریب ہے کہ وہ گواہی کو نہیں چھپائیں گے اور نہ ہی اس میں کوئی رد و بدل کریں گے

قولِ باری ہے (اَوْ يَخَافُوْا اَنْ تُرَدَّ اَيْمَانٌ بَعْدَ اَيْمَانِهِمْ ، یا کم از کم اس بات کا خوف کریں گے کہ ان کی قسموں کے بعد دوسری قسموں سے کہیں ان کی تردید نہ ہو جائے) یعنی جب یہ دونوں قسم کھائیں کہ ہم نے نہ تو کوئی چیز چھپائی ہے اور نہ ہی کوئی رد و بدل کیا ہے۔

پھر میت کا کوئی سامان ان کے پاس سے برآمد ہو جائے تو اس صورت میں ورثاء کی قسم ان کی قسموں سے اولیٰ قرار دی جائے گی جو انہوں نے شروع میں قسم کھائی تھی کہ ہم نے نہ تو کوئی چیز چھپائی ہے اور نہ ہی کوئی رد و بدل کیا ہے۔ تمیم داری اور عدی بن بدّاء کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے یہی کچھ منقول ہے۔

قولِ باری ہے (تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلٰوةِ ، تم ان دونوں کو نماز کے بعد روک لو گے) ابنِ سیرین اور قتادہ سے مروی ہے کہ ان سے عصر کی نماز کے بعد حلف لیا جائے گا، عصر کے بعد حلف لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس عظمت والے وقت میں قسم اٹھانے والوں کو قسم کی شدت اور اس کے دباؤ کا احساس دلایا جاسکے۔

جس طرح یہ قولِ باری ہے (حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى ، نمازوں کی نگہداشت کرو خاص طور پر وسطیٰ نماز کی) ایک روایت کے مطابق یہ عصر کی نماز ہے۔

علاوہ ازیں حضرت ابوموسیٰؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے اسی قسم کے واقعہ میں گواہوں سے عصر کے بعد حلف اٹھوایا تھا۔ ایک روایت ہے کہ عظمت والی جگہ یعنی مسجد میں حلف اٹھوانے کے ذریعے قسم کے اندر شدت پیدا کی جاتی ہے۔ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف عند ھذا المنبر علی یمین اثمۃ فلیتبوأ مقعدہ من النار ولو علی سواک اخضر جس شخص نے اس منبر کے پاس کسی غلط بات کی قسم اٹھائی اس نے اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لیا خواہ اس کی یہ قسم پیلو کے تازہ مسواک کے بارے میں ہی کیوں نہ ہو)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ آپ کے منبر کے قریب غلط بات کی قسم اٹھانا بدترین

گناہ ہے۔ یہی حکم ان تمام مقامات کا ہے جو عبادت، اللہ کی تعظیم اور اس کی یاد کے لیے مخصوص کر دیئے گئے ہوں۔ ان مقامات میں معصیت کا ارتکاب زیادہ گناہ کا سبب بنے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مسجد حرام اور کعبہ کے اندر (نعوذ باللہ) زنا کاری اور شراب خوری کا زیادہ گناہ ہے بہ نسبت اس کے کہ ان کا ارتکاب کسی اور مقام پر کیا جاتا۔ تاہم دعوں کے سلسلے میں منبر کے نزدیک یا مسجد کے اندر جا کر قسم کھانا واجب نہیں ہے۔ یہ تو صرف اللہ کے عذاب سے ڈرانے اور اس کا خوف دلانے کی خاطر کیا جاتا ہے۔

امام شافعی سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے منبر کے پاس لے جا کر اس سے حلف اٹھوایا جائے گا۔ بعض شوافع نے حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے۔ اس حدیث کا ذکر ہم گذشتہ سطور میں کر چکے ہیں۔ انہوں نے حضرت وائل بن حجرؓ کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرمی سے فرمایا تھا کہ "تمہیں اس کی یعنی فریق مخالف کی قسم ماننی پڑے گی"۔

حضرمی نے عرض کیا کہ "میرا مخالف ایک فاجر شخص ہے اسے جھوٹی قسم کھانے کی کوئی پرواہ نہیں ہوگی"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس کے سوا تم اس سے کسی اور چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتے"۔ جب وہ شخص حلف اٹھانے کے لیے چل پڑا تو آپ نے فرمایا (من حلف علیٰ مال لیا کلہ ظلماً لقی اللہ وھو عنہ معرض۔ جو شخص قسم کھا کر کسی کا مال ہتھیا لے گا تو قیامت کے دن جب وہ اللہ کے سامنے حاضر ہوگا اللہ اس سے اپنا منہ پھیر لے گا)۔

اسی طرح ان حضرات نے اشعث بن قیس کی حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ وہ شخص حلف اٹھانے کے لیے چلا تو لوگوں نے اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا کہ (من حلف عند ھذا المنبر علیٰ یمین اثمتہ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔) یہ روایتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ منبر کے پاس لے جا کر قسمیں اٹھوائی جاتی تھیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایتوں میں یہ دلالت نہیں ہے کہ منبر کے پاس لے کر حلف اٹھوانا مسنون فعل تھا۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر کے قریب تشریف فرما ہوتے تھے اسی لیے اگر کسی سے حلف لینا ہوتا تو منبر کے پاس لیا جاتا تھا۔

علاوہ ازیں منبرِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جھوٹی قسم کھانے کا گناہ بھی زیادہ تھا اس لیے کہ اس مقام کی بڑی حرمت و عظمت تھی۔ اس بنا پر روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ قسم کھانے کا عمل

منبر کے پاس ہی ہو۔ امام شافعی معمولی چیز کے متعلق حلف اٹھوانے کے لیے منبر کے پاس جانا ضروری نہیں سمجھتے حالانکہ حدیث میں ذکر ہے کہ جا ہے جھوٹی قسم کھانے والے نے تازہ مسواک کے بارے میں قسم کیوں نہ کھائی ہو۔

اس طرح امام شافعی نے اپنے اس اصل کی بنا پر حدیث کی مخالفت کی ہے۔ حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت اس امر کا ذکر ہے کہ جب وہ شخص حلف اٹھانے کے لیے مڑا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے وہ وعید سنائی جس کا روایت میں ذکر ہے۔ اس میں یہ دلالت نہیں ہے کہ وہ شخص منبر کے پاس گیا۔ بلکہ اس سے قسم اٹھانے کے لیے اس کے ارادے اور عزم کا پتہ چلتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کا قول ہے (ثُمَّ اَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ، پھر وہ مڑا اور تکبر کیا) آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ وہ کسی جگہ کی طرف جانے کے مڑا تھا بلکہ یہ مراد ہے کہ اس نے حق سے منہ موڑ لیا اور باطل پر اصرار کیا صحابۂ کرام سے منبر کے پاس جا کر یا مقامِ ابراہیم اور رکن کے درمیان حلف اٹھانے کی جو روایتیں منقول ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان مقامات پر مقدمات کے فیصلے صادر فرمایا کرتے تھے۔

اس سے انکار نہیں کہ ان مقامات پر قسم اٹھانے کا معاملہ دوسرے مقامات کی بہ نسبت زیادہ سخت ہوتا ہے۔ لیکن ان مقامات پر جا کر قسم اٹھانا واجب نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الیمین علی المدعیٰ علیہ، مدعا علیہ پر قسم کھانے کی ذمہ داری ہے) آپ نے کسی جگہ اور مقام کے ساتھ قسم اٹھانے کی تخصیص نہیں کی۔

لیکن اگر حاکم مدینہ منورہ میں منبر کے پاس یا مکہ معظمہ میں مسجد حرام کے اندر لے جا کر حلف اٹھوائے اور اس طرح قسم کے معاملے کو اور زیادہ مؤکد اور سخت بنا دے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں ان دونوں شخصوں سے جنہیں میت کی وصیت پر گواہی دینے کی وصیت کی گئی ہو۔ عصر کی نماز کے بعد حلف اٹھوانے کا حکم دیا ہے اس لیے کہ بہت سے کفار اس وقت کی نیز غروبِ آفتاب کے وقت کی عظمت کو تسلیم کرتے تھے۔

فصل

آیت زیرِ بحث اہلِ ذمہ کی ایک دوسرے پر گواہی کے جواز پر دلالت کو متضمن ہے۔ اس لیے کہ آیت مسلمانوں پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کی مقتضی ہے تو اہلِ ذمہ کی اہلِ ذمہ کے بارے میں گواہی کے جواز کی اس سے بڑھ کر مقتضی ہوگی۔

آیت سفر میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن جب مسلمان کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کا حکم قولِ باری (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا تَدَایَنْتُمْ بِدَیْنٍ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی فَاکْتُبُوْہُ) تا قولِ باری (وَاسْتَشْھِدُوْا شَھِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِکُمْ) کے ذریعے منسوخ ہو گیا تو مسلمانوں پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کی نفی ہو گئی اور اس کی وجہ سے قولِ باری (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ) کا حکم منسوخ ہو گیا۔

تاہم سفر کی حالت میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کے حکم پر آیت کی دلالت باقی رہی۔ جب سفر کی حالت میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کے جواز کا حکم باقی رہ گیا تو یہ امر تمام حقوق کے اندر ذمیوں کی ایک دوسرے پر گواہی کے جواز کا مقتضی ہو گیا اس لیے کہ جن لوگوں نے سفر میں ذمی کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے اور مسلمان کی وصیت پر ایسی گواہی کو جائز قرار نہیں دیا۔ انہوں نے تمام حقوق کے سلسلے میں اہلِ ذمہ کے لیے اہلِ ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور اوزاعی سفر میں مسلمانوں کی وصیت پر اہلِ ذمہ کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں۔ لیکن تمام حقوق کے اندر وہ ذمی پر ایسی گواہی کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ مسلمانوں پر اس قسم کی گواہی کا حکم منسوخ ہو چکا ہے لیکن ذمیوں کے لیے تمام حقوق کے اندر باقی ہے۔ اہلِ ذمہ کی ایک دوسرے کے متعلق گواہی

قبول کرلینا خواہ ان کے مذاہب مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے، نیز عثمان البتی اور سفیان ثوری بھی اس کے قائل ہیں۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ، اوزاعی، حسن بن صالح اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اہل ذمہ میں سے ہر مذہب کے پیروکاروں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے لیکن کسی اور مذہب کے ماننے والے پر جائز نہیں ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ کافروں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز نہیں ہے۔

ہم نے آیت زیر بحث کی جس دلالت کا ذکر کیا ہے وہ دین اسلام کے سوا باقی تمام ادیان کے پیروکاروں کی گواہیوں کی یکسانیت کی مقتضی ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (اَوْ اٰخَرَانِ مِنْ غَیْرِکُمْ) یعنی اہل ایمان جن کے ذکر سے ابتدا ہوئی تھی ان کے سوا یعنی تمام غیر مسلم۔ آیت نے ان غیر مسلموں کے مذاہب کے درمیان کوئی تفریق نہیں کی بلکہ سب کو یکساں درجے پر رکھا۔

آیت جس طرح سفر میں مسلمان کی وصیت پر اہل ملل یعنی غیر مسلموں کی گواہی کے جواز کی مقتضی ہے اسی طرح وہ کافروں کی وصیت پر غیر مسلموں کی گواہی کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے خواہ ان کے مذاہب ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔

سنت کی جہت سے غیر مسلموں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی کے جواز کو واجب کرنے والی وہ روایت ہے جسے امام مالک نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کیا ہے کہ یہودی ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ ان کے ایک مرد اور ایک عورت نے زنا کا ارتکاب کیا ہے۔ اس گواہی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو سنگسار کر دینے کا حکم دے دیا۔

اعمش نے عبداللہ بن مرہ سے، انہوں نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ایک یہودی گذرا جس کا منہ کالا کر دیا گیا تھا، آپ نے اس کے بارے استفسار کیا تو پتہ چلا کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا جس کی بنا پر اس کا منہ کالا کر دیا گیا ہے حضور نے اسے رجم کر دینے کا حکم صادر فرمایا۔

جابر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ یہود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مرد اور ایک عورت کو پکڑ کر لائے اور کہنے لگے کہ ان دونوں نے اپنا منہ کالا کیا ہے یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ اپنے مذہب کے چار گواہ پیش کرو۔ چنانچہ چار یہودیوں نے گواہی دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں

سنگسار کرنے کا فیصلہ صادر فرما دیا۔

شعبی سے مروی ہے کہ اہلِ کتاب کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے۔ قاضی شریح عمر بن عبدالعزیز اور زہری سے بھی اسی طرح روایت ہے۔ ابن وہب کا قول ہے کہ امام مالک نے عیسائیوں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی کو رد کر کے اپنے اساتذہ کی مخالفت کی ہے۔

ابن شہاب زہری، یحییٰ بن سعید اور ربیعہ ایسی گواہی کے جواز کے قائل تھے۔ ہمارے اصحاب میں سے ایک اہلِ علم ابن ابی عمران کا قول ہے کہ "یحییٰ بن اکثم کہتے تھے کہ میں نے اس گواہی کے سلسلے میں تمام اقوال جمع کیے تھے، مجھے متقدمین میں سے عیسائیوں کی آپس میں ایک دوسرے کی گواہی کو رد کر دینے کے بارے میں کسی کا بھی قول نہیں ملا۔

مجھے صرف ربیعہ کا قول ملا وہ اس قسم کی گواہی کو رد کر دینے کے قائل تھے۔ تاہم مجھے ایسی گواہی کے جواز کے بارے میں بھی ان کا قول مل گیا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت زیر بحث کی تاویل کے سلسلے میں سلف کے اقوال کا ذکر کر دیا ہے اور یہ بیان کر دیا ہے کہ آیت کا کون سا حکم منسوخ ہو چکا ہے اور کون سا حکم باقی اور ثابت ہے۔ اب ہم آیت کا اس کے سیاق کے حوالے سے ذکر کریں گے، نیز اس کے شانِ نزول کے پس منظر میں اس کی ترتیب جس حکم کی مقتضی ہے اسے بھی بیان کریں گے۔ وباللہ التوفیق۔

قولِ باری (یَا أَیُّھَا الَّذِینَ آمَنُوا شَھَادَۃُ بَیْنِکُمْ) کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ ہے "تمھاری آپس کی گواہی تم میں سے دو عادل آدمیوں کی گواہی ہو گی"۔ دوسری مرتبہ واقع ہونے والے شہادت کے لفظ کو حذف کر دیا گیا اس لیے کہ مخاطبین کو اس کی مراد کا علم تھا۔ آیت میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ "تم پر آپس کی گواہی لازم ہے"۔

اس صورت میں دو عادل آدمیوں کو گواہ بنانے کا حکم دیا گیا ہے جس طرح قرض کے سلسلے میں یہ قولِ باری ہے (وَاسْتَشْھِدُوا شَھِیدَیْنِ مِنْ رِجَالِکُمْ) اس سے سفر کے اندر مسلمان کی وصیت پر دو عادل مسلمانوں یا دو غیر مسلموں کو گواہ بنانے کا حکم معلوم ہوا۔

آیت کا نزول اس سبب کی بنا پر ہوا تھا جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں تمیم داری اور عدی بن بداء کے مذکورہ واقعہ کے سلسلے میں پہلے گذر چکا ہے۔ آیت میں اس سبب کے بعض حصوں کا ذکر ہوا ہے

پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْ اَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَاَصَابَتْکُمْ مُّصِیْبَۃُ الْمَوْتِ) اگر تم سفر

کی حالت میں ہو اور وہاں موت کی مصیبت پیش آجائے مسلمان کی وصیت پر دو ذمیوں کی گواہی قبول کرنے کی یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وصیت کا واقعہ سفر کی حالت میں پیش آئے۔

قول باری (حِیْنَ الْوَصِیَّۃِ) اس مفہوم کو متضمن ہے کہ دونوں گواہ ہی وصی قرار پائیں اس لیے کہ اصل واقعہ میں وصیت کرنے والے نے دو ذمیوں کو وصیت کی تھی۔ پھر یہ دونوں آگئے اور آکر وصیت کی گواہی دی۔ یہ اس امر کو متضمن ہے کہ میت کی وصیت پر ایسے دو افراد کی گواہی جائز ہے جنہیں وصیت کی گئی ہو۔

پھر فرمایا (فَاَصَابَتْکُمْ مُّصِیْبَۃُ الْمَوْتِ) اس سے مراد اس میت کا واقعہ ہے جس نے وصیت کی تھی۔ ارشاد ہوا (تَحْبِسُوْنَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلٰوۃِ) اس سے مراد ہے یہ کہ جب ورثاء ان دونوں پر یہ الزام لگائیں کہ انہوں نے میت کے مال میں سے کوئی چیز روک لی ہے اور اپنے قبضے میں کر لیا ہے جیسا کہ عکرمہ نے تمیم داری کے واقعہ کے سلسلے میں روایت کی ہے۔

نیز جس طرح حضرت ابو موسیٰ نے فرمایا تھا جب انہوں نے دونوں ذمی گواہوں سے یہ حلف لیا تھا کہ ہم نے کوئی خیانت نہیں کی اور نہ ہی کذب بیانی کی۔ اس الزام کی وجہ سے یہ دونوں گواہ مدعا علیہ بن گئے تھے اسی بنا پر ان سے حلف لیا گیا تھا ان سے یہ حلف گواہ ہونے کی بنا پر نہیں لیا گیا تھا۔

اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَیُقْسِمٰنِ بِاللّٰہِ اِنِ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِیْ بِہٖ ثَمَنًا وَّلَوْ کَانَ ذَا قُرْبٰی وَلَا نَکْتُمُ شَہَادَۃَ) وہ خدا کی قسم کھا کر کہیں گے اگر تمہیں کوئی شک پڑ جائے کہ "ہم کسی ذاتی فائدے کے عوض شہادت بیچنے والے نہیں ہیں اور خواہ ہمارا رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو (ہم اس کی رعایت کرنے والے نہیں) اور نہ ہی گواہی کو چھپانے والے ہیں) یعنی اس چیز کے متعلق جس کی میت نے وصیت کی تھی اور اس پر ان دونوں کو گواہ بنایا تھا۔

پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ عُثِرَ عَلٰی اَنَّہُمَا اسْتَحَقَّا اِثْمًا، لیکن اگر پتہ چل جائے کہ ان دونوں نے اپنے آپ کو گناہ میں مبتلا کیا ہے) یعنی اس کے بعد میت کے مال میں سے کوئی چیز ان کے قبضے سے نکل آئے۔ وہ چیز چاندی کا پیالہ تھا جو میت کے مال میں سے ان کے قبضے سے برآمد ہوا تھا۔ پھر ان دونوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ انہوں نے میت سے اسے خرید لیا تھا۔

پھر ارشاد ہوا (فَاٰخَرٰنِ یَقُوْمٰنِ مَقَامَہُمَا، پھر ان کی جگہ دو اور شخص کھڑے ہوں) یعنی قسم کے اندر۔ کیونکہ اس صورت میں وہ دونوں گواہ خریداری کے مدعی بن گئے تھے۔ اس لیے ورثاء پر قسم لازم ہوئی۔ چونکہ میت کے ان دونوں وارثوں کے سوا اور کوئی وارث نہیں تھے اس لیے یہ دونوں مدعا علیہ

بن گئے اور اسی بنا پر ان سے حلف لیا گیا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا، ان لوگوں میں سے جن کا حق پچھلے دو گواہوں نے مارنا چاہا تھا وہ خدا کی قسم کھا کر کہیں کہ "ہماری شہادت ان کی شہادت سے زیادہ برحق ہے)۔

یعنی یہ قسم اس قسم سے اولیٰ ہے جو دونوں وصی یعنی گواہوں نے کھائی تھی کہ ہم نے نہ تو کوئی خیانت کی اور نہ ہی کوئی ردو بدل کیا اس لیے کہ دونوں وصی یعنی گواہ اس صورتِ حال کے تحت مدعی بن گئے تھے اور دونوں وارث مدعا علیہ ہو گئے تھے۔

یہ دونوں گواہ قسم کھا کر ظاہری طور پر بری الذمہ ہو گئے تھے اس لیے وصیت کے متعلق ان کی گواہی قبول کر لی گئی لیکن جب ان کے قبضے سے میت کا مال برآمد ہو گیا تو پھر ورثار کی قسم اولیٰ اور زیادہ برحق ہو گئی۔

قولِ باری (اَلْاَوْلَیَانِ) کی تاویل میں اختلاف رائے ہے۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ان سے مراد وہ ہیں جو میت سے قریب ہوں یعنی اس کے ورثار۔ ایک قول ہے کہ گواہی کے لیے اولیٰ، اس مقام پر اس سے مراد ایمان یعنی قسمیں ہیں۔

آیت میں گواہوں پر ان کی دی ہوئی گواہی کے سلسلے میں قسم کے ایجاب پر کوئی دلالت نہیں ہے ان دونوں پر قسم اس وقت واجب کی گئی جب ورثار نے ان کے خلاف بد دیانتی اور خیانت نیز میت کے ترکہ میں ایک چیز دبا لینے کا دعویٰ کر دیا۔ اس طرح آیت میں مذکورہ شہادتوں میں سے بعض نے قسموں کی صورت اختیار کر لی۔

بعض اہلِ علم کا قول ہے کہ وصیت پر گواہی کی وہی حیثیت ہے جو حقوق پر گواہی کی ہوتی ہے اس لیے کہ قولِ باری ہے (شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ) اس سے لامحالہ وہ گواہیاں مراد ہیں جو حقوق کے سلسلے میں دی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ آگے ارشاد ہوا (اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ اس کے بعد فرمایا (فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ) اس میں قسم کے سوا اور کسی مفہوم کا احتمال نہیں ہے۔ پھر فرمایا (فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيَانِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا) اس سے قسم مراد ہے۔

اس لیے کہ یہ وہ ایمان یعنی قسمیں ہیں جو دونوں وارث کھائیں گے۔ اور قولِ باری (أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا) میں یہ احتمال ہے کہ شہادت سے یمین یعنی قسم مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ گواہی

اس لیے کہ وہ دونوں گواہ جو وصی تھے ان دونوں نے گواہی بھی دی تھی اور قسم بھی کھائی تھی اب وارث کی قسم دونوں وصی کی گواہی اور ان کی قسم سے زیادہ برحق ہوگئی ۔ اس لیے کہ ان دونوں گواہوں کی اپنے حق میں گواہی درست نہیں تھی اور ان کی قسم بھی ان کے اس دعویٰ کو درست ثابت نہ کر سکی کہ انہوں نے میت سے یہ پیالہ خریدا تھا ۔

پھر ارشاد ہوا (ذٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ وصیت پر گواہی نیز یہ کہ وہ خیانت نہیں کریں گے اور نہ ہی کوئی رد و بدل کریں گے ۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان یعنی قسموں کا جو حکم دیا ہے پھر کبھی یہ قسمیں گواہوں پر واجب کر دی ہیں ۔

جب ان کے خلاف بد دیانتی اور خیانت کا الزام لگایا جائے ـــــ اور کبھی ورثاء پر واجب کر دی ہیں ـــــ جب گواہ میت کے مال میں سے کوئی چیز خرید لینے کا دعویٰ کریں ۔ اس سے مقصد یہ ہے کہ جب انہیں اس بات کا علم ہو جائے گا تو وہ وصیت کے بارے میں ٹھیک گواہی دیں گے ۔ یا کم از کم اس بات کا ہی خوف کریں گے کہ ان کی قسموں کے بعد دوسری قسموں سے کہیں ان کی تردید نہ ہو جائے ۔

اس صورت میں وہ اپنی قسموں پر انحصار نہیں کریں گے یعنی انہیں فیصلہ کن نہیں سمجھیں گے ۔ نیز ان کی قسمیں اس چیز پر دوسروں کا حق مارنے کے الزام سے انہیں نہیں بچا سکیں گی ۔ جو انہوں نے چھپا رکھی تھی اور اس کی خریداری کا دعویٰ کیا تھا ۔ جب وارث اس چیز پر اپنے حق کی قسم کھالیں گے تو اس پر ان کا حق ثابت ہو جائے گا ۔ واللہ اعلم بالصواب ۔

احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

احکام القرآن

جلد پنجم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رح

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد پنجم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعہ اکیڈمی ' بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس ' اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

فہرست مندرجات

احکام القرآن جلد پنجم

سورۃ الانعام	۱
ظالموں کی ہم نشینی کی ممانعت	۲
تشریح " تبسل"	۳
حضرت ابراہیم کی جستجوے حق	۴
استدلال انبیاء	۸
رؤیت باری تعالیٰ	۸
مشیت الٰہی کا مفہوم	۹
بتوں کو برا بھلا نہ کہو	۱۰
احکام ذبیحہ	۱۰
ذبیحہ پر ترک تسمیہ اور اقوال فقہاء	۱۱
ابن عمرؓ کا خیال	۱۲
بتوں کے چڑھاوے	۱۸
عشر	۲۱
عشر واجب ہونے والی پیداوار کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر	۲۲
یوم حصادہ کا مفہوم	۲۶
سبزیوں کا صدقہ	۲۷
کھجور کا عشر	۲۹
پیداوار کی اس مقدار میں اختلاف رائے کا ذکر جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے	۳۱
شہد کا حکم	۳۲
عشر اور خراج کو اکٹھا کرنے کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر	۳۳
مویشی اور سواری کے جانور	۳۸

مشرکین کا ایک غلط عقیدہ	۳۹
حلال اور حرام جانوروں کی تفصیل	۴۰
پالتو گدھوں کا گوشت	۴۱
گدھوں کے گوشت کے بارے میں حکم عام	۴۳
جنگلی گدھوں کو جب مانوس کر لیا جائے	۴۴
درندوں کے بارے میں	۴۵
گوہ کا گوشت	۴۷
حشرات الارض کے بارے میں حکم	۴۹
سیہی کا گوشت	۵۰
مینڈک کا دوا میں استعمال	۵۰
قول شافعیؒ پر تنقید	۵۱
گندگی کھانے والا اونٹ	۵۳
خلاصہ بحث	۵۳
خون ذبیحہ	۵۴
مچھر، مکھی وغیرہ کا خون	۵۴
ناخن والے جانور	۵۶
چربی کا حکم	۵۶
مشرکین کا غلط استدلال	۵۷
قتل اولاد	۵۹
بیٹے کی بیوی یا دو بہنوں کو نکاح میں لینا	۶۰
قتل ناحق	۶۰
مانعین زکوٰۃ کا قتل	۶۱
مال یتیم	۶۱
سن رشد کی حد	۶۳
امکانی حد تک صحیح ناپ تول	۶۳

حق گوئی	۶۴
ایفائے عہد	۶۵
راہ ہدایت	۶۵
توریت	۶۶
اتباع قرآن حکیم	۶۶
فرقہ پرستی	۶۷
نیکی کا دس گنا اجر	۶۸
فعل حسن اور حسنہ کا فرق	۶۹
ملت ابراہیمی	۶۹
عبادات صرف اللہ کے لئے ہیں	۷۰
اعمال کی جواب دہی	۷۱
ذاتی ملکیت پر پابندی ناروا ہے	۷۱
میت پر رونے سے میت کو عذاب نہیں ہوتا	۷۲
سورۃ الاعراف	۷۳
پیروی قرآن	۷۵
خبر واحد بمقابلہ قرآن	۷۶
خبر متواتر ناسخ قرآن ہو سکتی ہے	۷۷
قصہ آدم	۷۷
سجدہ آدم کی نوعیت	۷۸
ابلیس کے وار انسان پر	۷۹
لباس کی حقیقت	۸۰
نزول لباس کی کیفیت	۸۱
لباس التقوی کیا ہے	۸۱
تنہائی میں برہنگی	۸۱
نگاہ کی حفاظت	۸۲

لباس آدم کی کیفیت ۸۳
نماز باجماعت ۸۳
ترک جماعت پر وعید ۸۳
نماز میں ستر کا حکم ۸۵
احرام نماز سے مضبوط ہے ۸۶
یہ آیت ہر مسجد کے لئے عام ہے ۸۶
نماز میں ستر ضروری ہے ۸۷
عورت کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں ۸۷
ستر عورت کا کوئی بدل نہیں ۸۷
کھانے پینے میں اسراف کی ممانعت ۸۷
خورو نوش میں حد اعتدال ۸۹
زینت اور طیبات کا حکم ۸۹
فواحش سے مراد ۹۰
دعا کا طریقہ ۹۱
دعا کی ہیئت ۹۲
التجائے موسیٰ ۹۳
متکبر لوگ حق سے محروم ہیں ۹۳
عجلت اور سرعت کا فرق ۹۵
خلف کون ہے ۹۶
عہد الست ۹۷
کائنات پر دعوت فکر ۹۸
قیامت کب آئے گی ۹۸
تخلیق انسان ۱۰۱
معبودان باطل بھی خدا کی ملکیت ہیں ۱۰۱
کیا باطل پرست اپنے معبودوں سے افضل ہیں ۱۰۲

دعوت الی اللہ کا صحیح طریقہ کار ۱۰۳
نزغ شیطانی کی حقیقت ۱۰۵
پناہ کی صورتیں ۱۰۶
امام کی اقتداء میں نماز پڑھتے ہوئے قراءت کرنا ۱۰۸
قراءت خلف الامام پر فقہاء کی آراء ۱۰۹
قراءت خلف الامام کی نہی پر روایات ۱۱۳
روایت فاتحہ خلف الامام پر تنقید ۱۱۶
حضرت ابو ھریرہ کا خیال ۱۱۷
سورۃ الانفال ۱۲۲
مال غنیمت اور اس کے احکام ۱۲۳
غزوہ بدر میں وعدہ خداوندی ۱۲۸
فرشتوں کے ذریعہ مدد ۱۲۸
دوران جنگ نیند ۱۲۹
بارش کے ذریعہ مدد ۱۲۹
ومارمیت ازرمیت کا مفہوم ۱۳۰
دشمن کی طرف جانے والے لشکر سے فرار کا بیان ۱۳۱
جنگ سے فرار کے اصول ۱۳۳
ابن عباسؓ کا قول ۱۳۴
پسپائی بطور جنگی چال ۱۳۴
بہترین لشکر ۱۳۵
فتنہ کا مفہوم ۱۳۶
قوم کو پیغمبر کی موجودگی میں عذاب الٰہی نہیں ہوتا ۱۳۷
احترام مساجد اہل ایمان کا کام ہے ۱۳۸
جنگ کا مقصود غلبہ دین ہے ۱۳۸
غنائم کی تقسیم کا بیان ۱۳۹

اس مسئلے میں اختلاف کا ذکر	۱۴۴
مال غنیمت اور تعمیر کردار	۱۴۵
بڑے سرداروں کو مال غنیمت دینا	۱۴۷
مقتول دشمن کے سلب کے بارے میں فقہاء کی آراء	۱۴۷
زمینی دفینوں کا حکم	۱۵۰
بعد میں شامل جنگ ہونے والوں کے خمس کا حکم	۱۵۶
خیبر کا مال غنیمت شرکاے حدیبیہ کے لئے مخصوص تھا	۱۵۸
گھڑ سواروں کے حصہ	۱۶۰
پیادوں اور سواروں کے حصص میں اختلاف رائے کا ذکر	۱۶۱
مختلف الاقسام جنگی گھوڑوں کے حصص میں اختلاف رائے	۱۶۴
ایک شخص کئی گھوڑے میدان جہاد میں لے جائے ان کے حصے کیا ہوں گے	۱۶۶
خمس کی تقسیم کا بیان	۱۶۷
خمس میں خانہ کعبہ کا حصہ	۱۷۰
آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خمس کا مصرف	۱۷۴
حضورؐ کے قرابتدار کون ہیں؟	۱۷۷
یتیم کسے کہتے ہیں؟	۱۸۰
ابن السبیل	۱۸۱
جنگ میں یاد خدا	۱۸۲
جنگ میں اطاعت خدا و رسولؐ	۱۸۳
بارہ ہزار کا لشکر اسلام شکست نہیں کھاتا	۱۸۴
دشمن پر ضرب کاری کی ضرورت ہے	۱۸۴
دشمن کی بد عہدی کی علانیہ منسوخی	۱۸۵
حضرت معاویہؓ کی پاسداری عہد	۱۸۶

جہاد کے لئے قوت کی فراہمی	۱۸۷
باپ بیٹے کو تربیت جہاد دے	۱۸۸
گھوڑے کے گلے میں پٹا ڈالا جائے نہ کہ تانت	۱۸۹
صلح کے معاہدے کا بیان	۱۹۱
اخوت اسلامی	۱۹۴
مقابلے کے لیے اسلامی لشکر کا تناسب	۱۹۴
قیدیوں کا بیان	۱۹۸
فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑ دینا	۱۹۸
اسیران بدر کے بارے میں مشورے اور حضورؐ کا فرمان	۱۹۹
حضورؐ کا احساس ذمہ داری	۲۰۰
مال غنیمت کی حلت	۲۰۳
غنیمت اور فئی کا فرق	۲۰۵
ہجرت کی بناء پر توارث کا بیان	۲۰۶
عقد مواخات میں وراثت	۲۰۶
فتح مکہ کے بعد ہجرت روک دی گئی	۲۰۷
کافر کیسے ایک دوسرے کے دوست ہیں	۲۰۹
اہل ایمان کو انتشار پر تنبیہ	۲۰۹
خونی رشتے اور وراثت	۲۱۰
ولا میں وراثت	۲۱۰
سورۃ البراۃ یا التوبہ	۲۱۴
معاہدہ مشرکین سے اعلان برات	۲۱۴
حجۃ الوداع سے پہلے حج ذی قعدہ میں ہوا	۲۱۴
حرمت کے مہینے	۲۱۶
ہر سال ذی الحجہ میں حج اکبر ہے	۲۱۶
مشرکین کو چار ماہ کی مہلت	۲۱۷

حرمت کے مہینوں میں جنگ	۲۱۹
سورۃ براۃ کا زمانہ نزول	۲۱۹
حج اکبر کے بارے میں تعبیرات	۲۲۱
اشہر حرم گزرنے پر مشرکین سے قتال	۲۲۲
محاصرہ سے مشرکین کو غور و خوض کا موقع مل جائے گا	۲۲۳
توبہ کے بعد محاصرہ ختم	۲۲۴
قرآن کی ایک آیت کا انکار پورے قرآن کا انکار ہے	۲۲۵
حضرت ابو بکر کا جرا تمندانہ اقدام	۲۲۶
منکرین زکواۃ فرضیت زکواۃ کے قائل تھے	۲۲۷
مشرک حربی اگر اسلام فہمی کے لیے امان طلب کرے تو امان دی جائے	۲۲۹
حربی کو بحفاظت اس کے ٹھکانے پہنچانا ضروری ہے	۲۳۰
حربی زیادہ عرصہ دار الاسلام میں نہ ٹھہرے ورنہ سال بعد ذمی ہو گا اور خراج دے گا	۲۳۰
ظاہری اعمال کی بناء پر برتاؤ ہو گا دل میں چاہے کچھ ہو	۲۳۲
دین پر زبان درازی ناقابل برداشت ہے	۲۳۳
شاتم رسول واجب القتل ہے	۲۳۳
نقض عہد کی مثالیں	۲۳۴
حضورؐ پر سب و شتم دین پر حملے کی گھناؤنی شکل ہے	۲۳۴
مسلمان شاتم رسول واجب القتل ہے	۲۳۵
ائمہ کفر کون ہیں	۲۳۷
راہ حق میں آزمائش شرط لازم ہے	۲۳۸
مساجد اللہ پر تولیت صرف مسلمانوں کی ہو	۲۳۹
دین میں رشتوں کی اہمیت	۲۳۹
حدود حرم میں مشرکین کا داخلہ ممنوع	۲۴۰
نجاست ظاہری و باطنی	۲۴۰

مشرک مجبوری کی حالت میں داخل مسجد ہو سکتا ہے	۲۴۱
مسجد حرام سے مراد حرم ہے ۲۴۴	
کعبتہ اللہ مکان محترم ہے	۲۴۵
اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا بیان	۲۴۷
اہل کتاب آخرت پر ایمان نہیں رکھتے	۲۴۷
لفظ دین کی تشریح	۲۴۸
اہل کتاب کی اقسام	۲۴۹
جزیہ کن سے لیا جائے اور کن سے نہ لیا جائے	۲۵۰
قتل مشرک کی زد میں کون آئیں گے؟	۲۵۱
مجوس اہل کتاب نہیں ہیں	۲۵۳
بنو تغلب کے نصاری کا حکم	۲۵۵
مسلمانوں کی جانیں برابر ہیں	۲۵۷
عورتوں پر جزیہ	۲۵۸
غلاموں سے جزیہ	۲۵۸
اپنے لئے تعظیما" لوگوں کو کھڑا دیکھ کر خوش ہونا ممنوع ہے	۲۵۹
کن لوگوں سے جزیہ وصول کیا جانا چاہئے	۲۶۲
جزیہ کی وصولی اہل قتال و اہل حرفہ سے ہو گی	۲۶۲
جزیہ بالغوں سے	۲۶۳
جزیہ کی مقدار	۲۶۳
جزیہ تین طبقوں پر ہے	۲۶۵
جزیہ بساط کے مطابق	۲۶۶
طبقات کے درمیان امتیاز کا بیان	۲۶۷
مختلف طبقات انسانی پر مقدار جزیہ	۲۶۷
عن ید کا مفہوم	۲۶۸

یہود و نصاریٰ سے دوستی کی ممانعت	۲۶۹
بادشاہ کے عیسائی کارندے مسلمانوں پر ظالمانہ ٹیکس لگائیں	۲۷۰
تو وہ واجب القتل ہیں	۲۷۰
جزیہ کے وجوب کا وقت	۲۷۲
ذمی کے مسلمان ہونے پر عائد شدہ جزیہ کے بارے میں آراء	۲۷۴
آل مروان کا ذمیوں پر ظلم	۲۷۶
آیا اراضی پر عائد ہونے والا خراج جزیہ ہے ؟	۲۷۸
ایک اعتراض کا جواب	۲۸۱
یہود و نصاریٰ میں سے بعض نے کہا "ابن اللہ" سب نے نہیں کہا	۲۸۲
یہود ونصاریٰ کی مشابہت مشرکین سے	۲۸۲
احبار و رہبان	۲۸۳
علماء اور درویش کن معنوں میں رب بنائے گئے	۲۸۳
بعثت نبوی کی غرض و غایت غلبہ اسلام کے لیے ہے	۲۸۴
احبار و رہبان کی اکثریت لوگوں کے مال باطل طریقے سے ہڑپ کرتی ہے	۲۸۵
انفاق کلی مراد ہے یا بعض ؟	۲۸۵
کنز کسے کہتے ہیں	۲۸۸
زیورات کی زکواۃ	۲۹۱
فصل	۲۹۴
مہینوں کی تعداد اور ترتیب روز اول سے مقرر ہے	۲۹۵
مہینہ میں دنوں کی تعداد	۲۹۸
حرمت کے مہینوں کی علت	۳۰۰
سب مسلمان مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں	۳۰۱
نسی کیا ہے	۳۰۲
دشمن کے مقابلہ کے لئے نکلنے اور جہاد کرنے کی	۳۰۴

فرضیت کا بیان
جہاد فرض عین ہے یا کفایہ ۳۰۴
فرضیت جہاد پر قرآنی آیات ۳۰۹
حضور پر جنگ کی دوہری ذمہ داری ۳۱۱
فرضیت جہاد پر ارشادات نبوی ۳۱۱
منافقین کا جہاد کے بارے میں رویہ ۳۱۷
عفا اللہ کے معانی ۳۱۷
جہاد بمقابلہ علم ۳۲۱
کیا جہاد فساق و فجار کی معیت میں جائز ہے ۳۲۲
جہاد کی تیاری پہلے ضروری ہے ۳۲۲
فقیر اور مسکین کسے کہتے ہیں ۳۲۸
عاملین کا مفہوم ۳۳۱
تالیف قلوب کن لوگوں کے لیے ہے؟ ۳۳۲
مولفۃ القلوب کے بارے میں ائمہ کی آراء ۳۳۴
گردنیں آزاد کرنا ۳۳۵
قرض داروں کی مدد زکواۃ سے کرنا ۳۳۸
زکواۃ راہ خدا میں ۳۴۱
ابن السبیل ۳۴۳
اس فقیر کا بیان جسے زکواۃ کی رقم جائز ہے ۳۴۴
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربی جن کے لئے صدقہ حرام ہے ۳۵۲
ان فقراء کا بیان جنہیں زکواۃ دینا جائز نہیں ہے ۳۵۸
اپنے باپ بیٹے اور بیوی کو زکواۃ دینا جائز نہیں ۳۵۸
کیا بیوی شوہر کو زکواۃ دے سکتی ہے ۳۶۰
کیا ذمی کو زکواۃ دی جا سکتی ہے ۳۶۱

کیا زکواۃ کی سب رقم ایک شخص کو دینا جائز ہے	۳۶۲
کیا تہائی مال کی وصیت فقراء کے لئے جائز ہے	۳۶۳
کیا زکواۃ دوسرے شہروں میں تقسیم ہو سکتی ہے	۳۶۴
زکواۃ کی اس مقدار کا بیان جو ایک مسکین کو دی جائے	۳۶۸
لاعلمی میں غیر مستحق کو زکواۃ دینا جائز ہے	۳۷۰
ایک اعتراض کا جواب	۳۷۱
ایک صنف کو صدقات حوالے کر دینے کا بیان	۳۷۲
حضورؐ پر بہتان ہے کہ وہ کانوں کے کچے ہیں	۳۷۷
رضائے الٰہی رضائے رسولؐ کی متضمن ہے	۳۷۸
کلمہ کفر مذاق میں بھی نہیں کہنا چاہئے	۳۷۹
جہاد النبی کے مفاہیم	۳۸۱
منافقین کا کردار	۳۸۱
نذر کو پورا کرنا لازم ہے	۳۸۲
منافق پر نماز جنازہ کی ممانعت	۳۸۴
حقیقی معذورین کا عذر جہاد قابل قبول ہے	۳۸۶
مشرکین سے کنارہ کشی لازم ہے	۳۸۸
قسم میں اللہ کا ذکر ہو یا نہ ہو وہ قسم ہی ہے	۳۸۸
صدقہ باعث تطہیر ہے	۳۹۳
مسائل زکواۃ	۳۹۵
چاندی کی زکواۃ	۳۹۸
بکریوں کی زکواۃ	۳۹۹
گایوں کی زکواۃ	۴۰۰
اونٹوں کی زکواۃ	۴۰۱
زکواۃ کے اونٹوں کی عمریں	۴۰۲
فصل	۴۰۶

کیا گھوڑوں پر زکواۃ ہے	۴۰۶
شہد کی زکواۃ	۴۰۹
صدقات کی وصولی امام المسلمین کا حق ہے	۴۱۰
محصول چنگی کی ممانعت	۴۱۳
مویشیوں اور مال کی زکواۃ کا فرق	۴۱۴
زکواۃ وصول کرنے والا دعائے خیر کہے	۴۱۵
مسجد ضرار کا مقصد	۴۱۶
خدا کی خریداری کا مطلب	۴۱۸
اجماع صحابہ حجت ہے	۴۲۴
جنگ میں کمانڈر کا ساتھ دینا ضروری ہے	۴۲۵
راہ حق میں لڑنا عمل صالح ہے	۴۲۵
دینی علم حاصل کرنا ضروری ہے	۴۲۶
خبر واحد پر عمل لازم ہے	۴۲۸
سورہ یونس	۴۳۱
قرآن میں تبدیلی نا ممکن ہے	۴۳۳
سنت وحی من اللہ ہے اس سے نسخ آیت قرآنی ممکن ہے	۴۳۴
حلال و حرام خدا کی طرف سے ہو گا	۴۳۴
سورۃ ھود	۴۳۷
طلب دنیا یا عقبیٰ کی چاہت	۴۳۹
ابن نوح کا مفہوم	۴۴۲
انسان کو زمین پر آباد کیا	۴۴۳
بڑھاپے میں اولاد	۴۴۴
ازواج مطہرات اہل بیت ہیں	۴۴۵
قوم لوط کی تباھی کا حکم	۴۴۵
حقیقی نمازی مشرک نہیں ہو سکتا	۴۴۶

ظالم کے ساتھ الفت کی ممانعت ۴۴۷
خدا ظلم نہیں کرتا ۴۴۷
خدا چاھتا تو سب لوگ ایک ہی امت ہوتے ۴۴۸
انسان کو اختیار بخشا ۴۴۸
سورۃ یوسف ۴۴۹
غیر انبیاء کے خواب سچے ہو سکتے ہیں ۴۵۱
تاویل الاحادیث کیا ہے ۴۵۱
بعض کھیل مباح ہیں بعض گناہ ۴۵۳
ہر روتا ہوا شخص مظلوم ہی نہیں ' ظالم بھی ہو سکتا ہے ۴۵۴
عدالت کو یعقوب کی طرح زیرک اور معاملہ فہم ہونا چاہئے ۴۵۵
صبر جمیل کسے کہا جاتا ہے ۴۵۶
جو بچہ کہیں سے پڑا مل جائے وہ کس کی ولاء ہے ۴۵۷
دراہم کی تشریح ۴۵۹
عزیز مصر کی فراست ۴۶۰
جوانی کی اصل عمر ۴۶۱
برھان ربی سے مراد ۴۶۱
شاہد کون تھا ۴۶۲
لقطہ کا حکم ۴۶۲
لقطے کا عدالت میں حکم ۴۶۶
یوسف کی تعبیر خواب میں حکمت تبلیغ ۴۶۷
"فانساہ الشیطٰن" کے دو مفہوم ۴۶۸
خواب کی پہلی تعبیر ضروری نہیں کہ معتبر ہو ۴۷۰
نفس امارہ کی حقیقت ۴۷۱
اجارہ کا حکم ۴۷۴
سرقہ کے بارے میں حکم ۴۷۶

حقوق برآمد کرنے پر حیلہ ۴۷۷
اشیاء کا ناپ تول کر' لینا دینا ۴۸۰
معافی کی شان ۴۸۲
کائنات میں تفکر کی دعوت ۴۸۳
سورۃ الرعد ۴۸۷
زمین کے خطے مختلف اقسام کے ہوتے ہیں ۴۸۹
" تغیض الارحام" کی تشریح ۴۹۰
سورہ ابراہیم ۴۹۵
حین سے مراد ۴۹۷
سورہ نحل ۵۰۱
مویشیوں کے فوائد ۵۰۳
گھوڑے کا گوشت حلال ہے یا حرام ۵۰۵
زیور کے بارے میں حکم ۵۰۶
سکر یا نشہ آور مشروب ۵۰۶
جانوروں کے دودھ کے بارے میں ۵۰۸
شہد شفاء ہے ۵۰۸
آقا اور اموال غلام کے بارے میں ۵۰۹
حفدہ کی تشریح ۵۰۹
گونگے غلام کا حکم ۵۱۴
مال غلام کا مالک' آقا یا غلام ۵۱۶
غلام کو نکاح سے کون سی استغناء حاصل ہو گی ۵۱۷
جانوروں کی اون اور بال حلال ہیں ۵۱۹
قرآن ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرتا ہے ۵۱۹
عدل قول و فعل میں مطلوب ہے ۵۲۰

عدل فرض اور احسان مستحب ہے	۵۲۱
فحش، منکر اور بغی کی تشریح	۵۲۱
عہد کو پورا کرنے کا بیان	۵۲۳
استعاذہ کا بیان	۵۲۵
قرآن پڑھنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا ضروری ہے	۵۲۵
استعاذہ فرض نہیں ہے	۵۲۷
جبرواکراہ کی صورت میں کلمہ کفر کہنا جائز ہے	۵۲۷
جبر و اکراہ کی صورت میں کلمہ کفر سے باز رہ کر قتل ہو جانا عزیمت اور افضلیت ہے	۵۲۸
مجبور آدمی کی طلاق، عتاق، نکاح اور قسم کی حیثیت	۵۲۹
طلاق بالجبر	۵۳۰
طلاق بالجبر کی مختلف صورتیں	۵۳۲
جبرو اکراہ کا خلاصہ بحث	۵۳۳
ظلم و زیادتی کابدلہ کتنا لیا جائے	۵۳۳
سورۃ بنی اسرائیل	۵۳۵
سفر معراج کا آغاز	۵۳۷
سمعی حجت ضروری ہے	۵۳۸
راہنماؤں کی اکثریت فاسق ہو جائے تو عذاب الٰہی آتا ہے	۵۳۹
	۵۳۹
قرن کسے کہتے ہیں	۵۴۰
خدا اپنی مرضی سے جتنا چاہے طالبان دنیا کو نوازتا ہے	۵۴۰
جنت میں داخلہ تین باتوں سے مشروط ہے	۵۴۱
دنیا میں سامان زیست مومن اور کافر سب کو نصیب ہے	۵۴۱
والدین کے ساتھ نیکی کرنے کا بیان	۵۴۳
والدین کو اف تک نہ کہو	۵۴۳

والدین سے توہین آمیز رویہ منع ہے	۵۴۴
والدین سے احترام کے ساتھ بات کرو	۵۴۴
والدین کے لئے رحمت و مغفرت کی دعا کرنی چاہیے	۵۴۵
اوابین کی تشریح	۵۴۶
رشتہ داروں کے حق کو ادا کیا جائے	۵۴۷
مسکین اور مسافر کا حق	۵۴۷
فضول خرچی پر پابندی	۵۴۸
سائل کو نرمی سے جواب دیا جائے	۵۴۹
اخراجات میں میانہ روی ہونی چاہیے	۵۴۹
قتل اولاد کی ممانعت	۵۵۲
زنا کے قریب نہ پھٹکو	۵۵۳
قتل کی ممانعت	۵۵۳
مقتول کے قصاص کا حکم	۵۵۴
قتل میں حد سے نہ گزرنا چاہیے	۵۵۵
مقتول منصور ہو گا	۵۵۵
مال یتیم کی حفاظت کا حکم	۵۵۶
وعدہ کی پاسداری	۵۵۹
ناپ تول کے احکام	۵۶۰
ناپ تول کی طرح اجتہاد بھی ظن غالب ہے	۵۶۱
"لاتقف" کی تشریح	۵۶۳
علم حقیقی اور علم ظاہری میں فرق	۵۶۴
دنیا میں انسان کا قیام بہت تھوڑا ہے	۵۶۵
اس رویا سے کیا مراد ہے	۵۶۶
شجرۃ ملعونہ کیا ہے؟	۵۶۶

شیطان کے وار سب پر کارگر نہیں ہوتے	۵۶۶
اولاد آدم کی تکریم	۵۶۷
روز محشر امام کون ہو گا	۵۶۸
نمازوں کے اوقات کا ذکر	۵۶۸
غسق اللیل کی تشریح	۵۶۹
نماز تہجد	۵۷۱
ہر ایک کا طریق عمل اپنا ہے	۵۷۲
روح کی کیفیت	۵۷۳
اعجاز قرآنی	۵۷۴
قرآن تدریجاً نازل ہوا	۵۷۵
قرآن ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ کر پڑھنا چاہئے	۵۷۵
نماز بھی سمجھ کر پڑھنی چاہئے	۵۷۶
چہرے کے بل سجدہ کرنا	۵۷۷
سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہئے	۵۷۷
سجدہ میں ناک زمیں پر لگنی چاہئے	۵۷۷
سجدہ میں کیا پڑھا جائے	۵۸۰
سجدہ میں قبولیت دعا	۵۸۰
نماز کی حالت میں گریہ کا بیان	۵۸۲
نماز میں اونچی آواز سے قراءت کرنا اور دعا مانگنا	۵۸۳
سورۃ الکھف	۵۸۷
صعید (مٹی) کے بارے میں احکام	۵۸۹
دین کے معاملہ میں فتنے سے بچنا	۵۹۰
اصحاب کہف غار میں بارعب تھے	۵۹۰
غار میں ان کی مدت قیام	۵۹۱
بنابریں مناہدہ سفر جائز ہے	۵۹۱

خریداری میں وکیل بنانا جائز ہے	۵۹۲
قسم میں استثناء کا بیان	۵۹۳
"ان شاء اللہ تجھے طلاق" والی روایت ضعیف ہے	۵۹۴
طلاق کہنے کے انداز	۵۹۴
قسم توڑنے کا بیان	۵۹۵
غار میں اصحاب کہف کی مدت قیام	۵۹۷
ماشاء اللہ کہنے کی تعلیم	۵۹۷
بھول ایک کی' اضافت دونوں کی طرف	۵۹۸
کنز کسے کہتے ہیں	۶۰۰
سورہ مریم	۶۰۳
آداب دعا	۶۰۴
نبوت کی میراث	۶۰۴
نذر عہد قدیم میں	۶۰۶
محراب کیا ہے ؟	۶۰۶
گونگے کے اشارے سے عمل درآمد ہو سکتا ہے	۶۰۷
موت کی تمنا جائز نہیں ہے	۶۰۷
اپنی ذات کی تعریف بغیر فخر کے جائز ہے	۶۰۸
"ملیا" کے معانی	۶۰۸
نماز کو ضائع کرنا کیسے ہے	۶۰۹
آیت سجدہ قاری اور سامع دونوں کے لئے یکساں	۶۰۹
حکم رکھتی ہے	
خشیت اللہ کی بناء پر رونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی	۶۱۰
بیٹا باپ کا غلام نہیں ہوتا کہ جیسے چاہے غلام کی طرح	۶۱۰
اس پر تصرف کرے	۶۱۰
سورۃ طہ	۶۱۳

خدا کا استوا علی العرش ہونا ۶۱۴
وادی طویٰ میں موسیٰ علیہ السلام کو جوتے اتارنے کا حکم ۶۱۴
کیوں دیا گیا
جوتوں سمیت نماز پڑھانا جائز ہے ۶۱۵
بھولی ہوئی نماز جب یاد آئے اسی وقت ادا کی جائے ۶۱۵
شاذ قول ۶۱۶
فوت شدہ نمازوں کو ادا کرنے پر فقہاء کا اختلاف رائے ۶۱۷
موسیٰ علیہ السلام پر آزمائشیں ۶۲۰
سوال عصائے موسیٰ علیہ السلام پر جواب موزوں ۶۲۰
سورۃ الانبیاء ۶۲۳
ایک کھیت کے بارے میں سلیمان کا فیصلہ ۶۲۴
کسی کے مویشی کسی دوسرے کے کھیت میں چر جائیں ۶۲۵
تو کیا فیصلہ ہو گا
اجتہادی فیصلے ۶۲۷
سورۃ الحج ۶۲۹
قرآن میں سجدہ ہائے تلاوت کی تعداد ۶۳۰
سورۃ حج کے دوسرے سجدے میں اختلاف ائمہ ۶۳۱
مضغہ، علقہ کو انسان قرار نہیں دیا جا سکتا ۶۳۲
انقضاء عدت کے لئے علقہ اور مضغہ کا اعتبار نہ ہو گا ۶۳۴
زیادہ سے زیادہ مدت حمل دو یا چار سال ہے ۶۳۶
مردہ بچے کی پیدائش پر ماں کی عدت ۶۳۷
ختم ہو جاتی ہے
مکہ مکرمہ کی اراضی کا حکم اور اس کے مکانات ۶۴۰
کو اجارے پر دینے کا بیان
بقول امام ابو حنیفہ مکہ کے مکانات فروخت ہو سکتے ہیں اراضی نہیں ۶۴۲

مکان اجارہ پر دیا جا سکتا ہے	۶۴۳
الحاد کی تشریح	۶۴۴
فرضیت حج	۶۴۵
پیدل حج کرنے کا بیان	۶۴۸
حج کے اندر تجارت کرنے کا بیان	۶۵۱
اصل مقصود دینی منافع ہیں' دنیاوی منافع بالتبع ہیں	۶۵۱
ایام معلومات کا بیان	۶۵۲
ایام النحر	۶۵۳
ایام التشریق	۶۵۴
ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا بیان	۶۵۶
قربانی کا گوشت کھانے کا بیان	۶۵۸
بائس اور فقیر میں فرق	۶۶۲
گوشت اور چرم قربانی کے احکام	۶۶۳
حج کے بعد میل کچیل دور کرنا	۶۶۴
نحر کی نذر پوری کریں	۶۶۵
طواف زیارت کا بیان	۶۶۷
طواف کو موخر نہ کرنے کا حکم	۶۶۹
بیت العتیق	۶۷۱
حلال جانور	۶۷۲
بت ناپاک ہیں	۶۷۲
جھوٹی گواہی کا بیان	۶۷۴
جھوٹی گواہی دینے کی سزا	۶۷۴
شعائر اللہ کا احترام	۶۷۵
قربانی کے اونٹ کی سواری کا بیان	۶۷۷
ہدی کے قربان ہونے کی جگہ کا بیان	۶۷۹

نحر کھڑا کر کے کیا جائے ۶۸۱
قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا جائز ہے ۶۸۳
قربانی کی روح تقویٰ ہے ۶۸۵
جانوروں کو مسخر کر دیا گیا ہے ۶۸۶
حالت امن میں تمام مذاہب کے معابد قابل احترام ہیں ۶۸۶
اسلامی اقتدار اقامت صلوٰۃ اور اداء زکواۃ کے نظام
کا پابند ہو گا ۶۸۷
تمنائے رسولؐ میں ابلیس کی خلل اندازی ۶۸۸
منسک کسے کہتے ہیں ۶۹۰
آیا قربانی واجب، سنت یا مستحب ہے؟ ۶۹۱
قربانی کا حکم باقی ہے اور عتیرہ منسوخ ہے ۶۹۳
جہاد فی سبیل اللہ ۶۹۹
تمہارا نام مسلم رکھا گیا ہے ۷۰۰
سورۃ المومنون ۷۰۳
نماز میں خشوع و خضوع ۷۰۳
شرم و حیا ۷۰۶
نکاح متعہ کی تحریم ۷۰۷
نمازوں کی محافظت ۷۰۸
راہ خدا میں خرچ کرتے ہوئے بھی اللہ سے ڈرتے ہیں ۷۰۸
رات کو گپیں ہانکنا شیوہ مومن نہیں ۷۱۰

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے ' اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص ؒ کی تفسیر احکام القرآن کے پانچویں جلد پیش خدمت ہے ۔ پانچویں جلد میں مصارف زکواۃ ' حج کے ایام میں تجارت اور قربانی سے متعلق مسائل ' قدیم مشرکانہ نظام کے کلی استیصال کے لئے تفصیلی ہدایات ' حکمت تبلیغ ' عشر ' جزیہ ' اہل ذمہ سے متعلق مسائل ' حقوق والدین اور اخلاق و تمدن کے وہ بڑے بڑے اصول زیر بحث آئے ہیں جن پر نظام زندگی کو قائم کرنا مقصود تھا ۔ سورہ انفال اس لحاظ سے اور بھی اہم ہے کہ اس میں اسلام کی پہلی جنگ پر مفصل تبصرہ کیا گیا ہے اور اس میں اسلامی ریاست کے دستوری قانون کی بعض دفعات ' قانون صلح و جنگ ' مال غنیمت ' فلسفہ جہاد اور جہاد کے اغراض و مقاصد پر کافی حد تک تفصیلات موجود ہیں ۔

امید ہے اسلامی قوانین کی حقیقی روح کو سمجھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش بار آور ثابت ہو گی ۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

سُورَةُ الأَنعَام

ظالموں کی ہم نشینی کی ممانعت

قول باری ہے (وَاِذَا رَاَیْتَ الَّذِیْنَ یَخُوْضُوْنَ فِیْٓ اٰیٰتِنَا فَاَعْرِضْ عَنْھُمْ۔ اور اے محمدؐ! جب تم دیکھو کہ لوگ ہماری آیات پر نکتہ چینیاں کر رہے ہیں تو ان کے پاس سے ہٹ جاؤ) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان لوگوں سے دور ہٹ جانے کا حکم دیا جو اللہ کی آیات یعنی قرآن پر تکذیب اور حقارت کا اظہار کر کے نکتہ چینیاں کرتے ہیں، تاکہ اس کے ذریعے ان کے رویے پر اپنی نفرت کا اظہار ہو جائے نیز ان کی اس روش کی عملی طور پر تردید بھی ہو جائے جس کے نتیجے میں وہ اس سے باز آ جائیں اور گفتگو کا موضوع بدل کر کوئی اور بات شروع کر دیں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب ملحدین اور کفار کی طرف سے کفر اور شرک نیز خدا کے بارے میں گستاخی کا اظہار ہو اور ہمارے لیے اپنی جان کے خطرے کے پیش نظر ہاتھ اور زبان سے اس کی تردید ممکن نہ ہو اور ہم کسی طرح اس کا سدِ باب نہ کر سکیں تو ایسی صورت میں ان لوگوں کی ہم نشینی ترک کرنا فرض ہوگا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جن باتوں پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے ان پر عمل پیرا ہونا ہم پر بھی فرض ہے، اِلّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو کسی حکم کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ تخصیص ثابت کر دے، اس صورت میں اس حکم پر عمل کرنا ہم پر فرض نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (وَاِمَّا یُنْسِیَنَّکَ الشَّیْطٰنُ۔ اور اگر کبھی شیطان تمہیں بھلاوے میں ڈال دے) مراد یہ ہے کہ اگر شیطان کبھی تمہیں کسی اور مشغولیت کی بنا پر بھلاوے میں ڈال دے اور تم نسیان کی اس حالت میں ان کے پاس بیٹھے رہو اور وہ دریدہ دہنی کرتے رہیں لیکن تمہیں ان کی مجالست کی ممانعت یاد نہ آئے تو اس صورت میں تم پر کوئی گرفت نہ ہوگی۔ پھر ارشاد ہوا (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّکْرٰی

مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ۔ جس وقت یاد آجائے اس کے بعد پھر ایسے ظالم لوگوں کے پاس نہ بیٹھو۔ یعنی جب تمھیں اللہ کی نہی یاد آجائے تو اس کے بعد ایسے ظالم لوگوں کے پاس نہ بیٹھو۔ اس میں تمام ظالم لوگوں کے پاس بیٹھنے کی ممانعت کے حکم میں عموم ہے خواہ ان کا تعلق اہل شرک و کفر سے ہو یا کسی اور مذہب کے پیرو کاروں سے ہو، اس لیے کہ ظالم کا اسم ان تمام قسم کے لوگوں پر واقع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک شخص میں اپنی جان خطرے میں پڑ جانے کے خوف سے ظالموں کی اس دریدہ دہنی کو ہاتھ یا زبان سے روک دینے کی استطاعت نہ ہو اور دوسری طرف ان کی اس قبیح حرکت کے خلاف حجت تمام ہو چکی ہو تو اب کسی شخص کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اس پر انھیں ٹوکے اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیے بغیر ان کی مجالست اختیار کرے خواہ وہ اس وقت اپنے اس ظالمانہ اور گستاخانہ رویے کا اظہار کر رہے ہوں یا نہ کر رہے ہوں۔ اس لیے کہ ایسے لوگوں کی مجالست کے سلسلے میں وارد نہی کے اندر عموم ہے۔ اگر کوئی شخص نفرت یا ناپسندیدگی کا اظہار کیے بغیر ان کی مجالست اختیار کر لیتا ہے تو وہ گویا ان کی اس غلط کاری پر اپنی رضامندی کی مہر ثبت کر دیتا ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لُعِنَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْۢ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ) تا آخر آیت۔ اس آیت کی تفسیر میں مروی اقوال کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔ نیز یہ قول باری ہے (وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ۔ اور ظالموں کی طرف اپنے جھکاؤ کا اظہار نہ کرو کہ اس کی وجہ سے کہیں تمھیں آگ نہ چھو جائے۔

قول باری ہے (وَذَرِ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا دِیْنَهُمْ لَعِبًا وَّلَهْوًا وَّغَرَّتْهُمُ الْحَیٰوةُ الدُّنْیَا وَذَكِّرْ بِهٖٓ اَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌۢ بِمَا كَسَبَتْ۔ چھوڑو ان لوگوں کو جنھوں نے اپنے دین کو کھیل تماشہ بنا رکھا ہے اور جنھیں دنیا کی زندگی فریب میں مبتلا کیے ہوئے ہے ہاں مگر یہ قرآن سنا کر نصیحت اور تنبیہ کرتے رہو کہ کہیں کوئی شخص اپنے کرتوتوں کے وبال میں گرفتار نہ ہو جائے) قتادہؒ کا قول ہے کہ یہ آیت اس قول باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِیْنَ) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ منسوخ نہیں ہوئی لیکن اس میں تہدید اور دھمکی کا پہلو موجود ہے جس طرح اس قول باری میں یہی پہلو پایا جاتا ہے۔ (ذَرْنِیْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِیْدًا۔ مجھے اپنی مخلوقات کے ساتھ تنہا چھوڑ دو)

تشریح تبسل

قول باری (تُبْسَلَ) کے معنی فراء کے قول کے مطابق "ترتہن" (گروی لے لی جائے) ہے۔ حسن مجاہد اور سدی کے قول کے مطابق "تسلم" حوالے ہو جائے، اور قتادہ کے قول کے مطابق "تحبس"

(پھنس جائے) ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق "تفضح" (ذلیل ہو جائے) ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کے اصل معنی ارتھان یعنی گروی لینے کے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ اصل معنی تحریم کے ہیں۔ محاورہ میں "اسد باسل" (بہادر شیر) اس لیے کہا جاتا ہے کہ شیر کا کیا ہوا شکار اس کے پاس گروی ہو جاتا ہے اور اس کے ہاتھ سے نکل نہیں سکتا۔ ایک اور محاورہ ہے "ھذا بسل علیک" یعنی یہ چیز تم پر حرام ہے۔ اس لیے کہ اس چیز کو اسی شرط کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔ ایک محاورہ یہ بھی ہے "اعطی الراقی بسلتہ" یعنی اس نے جھاڑ پھونک کرنے والے کو اس کی اجرت دے دی اس لیے کہ اس کا یہ عمل اجرت کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ مستبسل کے معنی مستسلم کے ہیں۔ یعنی فرمانبردار اس لیے کہ اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوتی ہے جو فرمانبرداری کے اظہار کے ذریعے اپنے آپ کو مقید اور پابند بنا لیتا ہے۔

ابراہیمؑ کی جستجوئے حق

قول باری ہے (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۔ چنانچہ جب رات اس پر طاری ہوئی تو اس نے ایک تارا دیکھا، کہا یہ میرا رب ہے) اس کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے پہلی دفعہ تارے پر نظر پڑنے کی حالت میں یہ بات کہی تھی اور جو بات پہلے سے ان کے وہم میں تھی نیز ان کے گمان میں چھائی ہوئی تھی اس پر استدلال کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قوم ستاروں کے نام پر بت بنا کر ان کی پرستش کرتی تھی۔ وہ کہتے "یہ زحل کا بت ہے، یہ سورج کا، یہ مشتری کا" وغیرہ وغیرہ۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ نے یہ بات بالغ ہونے سے پہلے فرمائی تھی یعنی اس وقت جب اللہ تعالیٰ نے ابھی آپ کی عقل اور سمجھ بوجھ میں وہ پختگی نہیں پیدا کی تھی جس کی بنا پر ایک شخص مکلف قرار پاتا ہے۔ جب آپ نے اللہ تعالیٰ کی توحید پر دلالت کرنے والے واقعات و احوال کا مشاہدہ کیا اور آپ کے قلب و ذہن میں بہت سے سوالات پیدا ہوئے۔ نیز دل و دماغ میں ابھرنے والے خیالات و احساسات نے آپ کے اندر غور و فکر کا زبردست داعیہ پیدا کر دیا تو اس وقت آپ نے یہ فقرہ کہا تھا۔ روایت میں ہے کہ آپ کی والدہ نے نمرود کے خوف سے ایک غار کے اندر آپ کو جنم دیا تھا، نمرود اس زمانے میں پیدا ہونے والے بچوں کو قتل کروا دیا کرتا تھا۔ جب آپ کی والدہ آپ کو غار سے باہر لے کر آئیں اور آپ نے اپنی آنکھوں سے آسمان پر بکھرے ہوئے تارے دیکھے تو اس وقت یہ فقرہ ادا

کیا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ بات اپنی قوم کی بت پرستی کی تردید کرتے ہوئے نیز اپنی بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے فرمائی تھی۔ فقرے سے ہمزۂ استفہام حذف کر دیا گیا ہے اور اصل فقرہ یہ ہے (کیا یہ میرا رب ہے؟) شاعر کا قول ہے۔

ے کذبتك وعينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

کیا تیری آنکھوں نے تجھ سے جھوٹ کہا یا تو نے واسط شہر میں تاریکی کے پردے میں رباب (محبوبہ کا نام) کی کوئی پرچھائیں دیکھی۔

کذبتك کے معنی ہیں أكذبتك" ایک اور شاعر کا شعر ہے۔

ے رفوني وقالوا يا خويلد لا ترع فقلت وانكرت الوجوه هم هم

انھوں نے میرے دل سے ڈر دور کر دیا اور کہنے لگا خویلد! خوفزدہ نہ ہو، میں نے ناآشنا چہرے دیکھ کر کہا آیا یہ لوگ وہی ہیں۔

"هم هم" کے معنی ہیں "أهم هم" (کیا یہ لوگ وہی ہیں)

قول باری ہے (لَا أُحِبُّ الْآفِلِيْنَ۔ ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں) آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ تارا رب نہیں ہے۔ اگر یہ رب ہوتا تو میں اس کا گرویدہ ہو جاتا اور اس کی تعظیم کرتا جس طرح رب کی تعظیم کی جاتی ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے استدلال کا جو طریقہ اپنایا تھا وہ درست ترین اور واضح ترین طریقہ تھا۔ وہ اس طرح کہ جب آپ نے تارے کی بلندی اور اس کی روشنی دیکھی تو آپ کا ذہن اس مقام پر پہنچ گیا جہاں اس کے متعلق آپ کی سوچ کا دھارا دو حصوں میں بٹ گیا یعنی آپ یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ اس پر کیا حکم لگایا جائے آیا اسے خالق اور رب مان لیا جائے یا اسے مخلوق اور مربوب کا درجہ دیا جائے۔ لیکن جب آپ نے اسے طلوع ہو کر غروب ہوتا ہوا دیکھا نیز حرکت کرتا ہوا اور ایک مقام پر پہنچ کر مٹتا ہوا پایا تو فوراً یہ فیصلہ دے دیا کہ یہ حادث ہے اس لیے کہ حدوث پر دلالت کرنے والی کیفیات اس کے اندر موجود تھیں، یہ رب نہیں ہو سکتا تھا۔ آپ کو اس بات کا علم تھا کہ جو خود حادث ہو وہ دوسرے اجسام کو وجود میں لانے کی قدرت نہیں رکھتا، اس کے لیے ایسا کرنا محال ہوتا ہے۔ جس طرح اس تارے کے لیے حادث ہونے کی بنا پر ایسا کرنا محال تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسی سوچ کے نتیجے میں اس تارے پر یہ حکم لگا دیا کہ حادث ہونے نیز رب اور خالق نہ ہونے کے لحاظ سے وہ ان کی طرح تھا۔ پھر جب چاند طلوع ہوا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس کی جسامت، اس کی چمک، اور اس کی ضیا پاشی ستارے سے بالکل مختلف

پائی تو آپ کا ذہن اس نکتے پر آ کر رُک گیا کہ یہ میرا رب ہے، چنانچہ آپ نے زبان سے بھی فقرہ ادا کیا۔ لیکن جب آپ نے اس کی کیفیات کو بغور دیکھا اور اس کے احوال کا مشاہدہ کیا تو اسے بھی اس لحاظ سے تارے کا ہم جنس پایا کہ اس میں بھی حادث کی صفات یعنی طلوع و غروب، زوال اور ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال وغیرہ پائی جاتی ہیں۔ یہ دیکھ کر آپ نے اس پر بھی وہی حکم لگا دیا جو اس سے پہلے تارے پر لگا چکے تھے اگرچہ چاند ستارے کے مقابلہ میں زیادہ بڑا اور زیادہ روشن تھا۔ جسامت اور ضیا پاشی میں ان دونوں کا فرق چاند پر حدوث کا حکم لگانے سے مانع نہیں ہوا اس لیے کہ آپ نے اس میں حدوث کی نشانیاں دیکھ لی تھیں۔ پھر جب آپ نے صبح کے وقت سورج کو پورے آب و تاب سے طلوع ہوتے دیکھا، اس کی جسامت، چمک اور تابانی دیکھی تو پکار اٹھے کہ یہ میرا رب ہے، اس لیے کہ ان اوصاف کے لحاظ سے وہ تارے اور چاند سے یکسر مختلف تھا۔ لیکن جب اسے ڈوبتا ہوا نیز ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہوا دیکھ لیا تو اس پر بھی حدوث کا حکم عائد کر دیا اور اعلان کر دیا کہ یہ بھی ستارے اور چاند کی طرح ہے اس لیے کہ حدوث کی نشانیاں ان تینوں میں پائی جاتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس فکری سفر کا حال بتانے کے بعد فرمایا (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ۔ یہ تھی ہماری وہ حجت جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلہ میں عطا کی) اس میں توحید پر استدلال کے وجوب کی واضح ترین دلالت موجود ہے، نیز اس میں ان لوگوں کے قول کا بطلان بھی موجود ہے جو علم سے عاری ہونے کی بنا پر تقلید کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ اگر کسی کے لیے تقلید پر اکتفا کر لینا جائز ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام ان لوگوں سے بڑھ کر اس کے مستحق قرار پاتے۔

؎ اگر تقلید بودے شیوۂ خوب　　　پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے　　(اقبالؒ)

لیکن جب آپ نے توحید باری پر استدلال کیا اور اپنی قوم کے مقابلہ میں اسے حجت کے طور پر پیش کیا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہمارے لیے بھی یہی بات لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسرے انبیاء کرام کے ساتھ حضرت ابراہیم کا ذکر کرتے ہوئے سلسلۂ تلاوت میں فرمایا (أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ۔ اے محمدؐ! وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے انہی کے راستہ پر تم چلو) اس کے ذریعے اللہ نے ہمیں بھی توحید پر استدلال کرنے اور کافروں کے مقابلہ میں اسے حجت اور دلیل کے طور پر پیش کرنے کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ اپنانے کا حکم دے دیا۔ مذکورہ بالا اجرام فلکی کے احوال جس طرح اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ مخلوق ہیں خالق نہیں

بھی مربوب ہیں، رب نہیں ہیں۔ اسی طرح یہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ کائنات میں جو چیز بھی ان جیسی صفات کی حامل ہوگی یعنی ایک حالت پر اس کا دوام نہیں ہوگا بلکہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال، نیز آنے جانے اور گھٹنے بڑھنے کی کیفیات پائی جائیں گی، اسے خالق اور رب کے نام سے موسوم کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ وہ مخلوق و مربوب ہوگی۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ کی ذات کی طرف ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال نیز آنے جانے اور گھٹنے بڑھنے کی نسبت جائز نہیں اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا نتیجۂ صریحہ یہ ہے کہ جو چیز ان صفات کی حامل ہوگی وہ حادث ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی ان کیفیات کی حامل ذات کی پرستش کرے گا وہ اللہ کی ذات و صفات سے بے خبر قرار پائے گا اس کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہوگی جنھوں نے کسی ستارے یا کسی مخلوق کی پرستش کی۔ اس پورے واقعہ میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ کمال عقل کی بنا پر پیغمبروں کی آمد سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب تھی اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انبیاء علیہم السلام کے دلائل کی سماعت سے پہلے ہی اللہ کی ذات کی معرفت پر استدلال کر لیا تھا۔

قول باری ہے (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ۔ یہ تھی ہماری وہ حجت جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلہ میں عطا کی) یعنی — واللہ اعلم — ستارے، چاند اور سورج کے حدوث پر مذکورہ استدلال، نیز یہ کہ جو چیز حدوث کی ان کیفیات کی حامل ہوگی جس طرح مذکورہ بالا تینوں اجرام فلکی حامل ہیں نہ وہ الٰہ اور معبود نہیں بن سکتی۔ پھر جب یہ بات ان لوگوں کے ذہنوں میں اتر گئی تو حضرت ابراہیم نے پوچھا (فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ۔ بتاؤ، ہم دونوں فریقوں میں سے کون زیادہ بے خوفی اور اطمینان کا مستحق ہے) آیا وہ اس کا زیادہ مستحق ہے جو ایک الٰہ کی عبادت کرتا ہے یا وہ جس نے مختلف الٰہ بنا رکھے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ وہ اس کا زیادہ مستحق ہے جو ایک الٰہ کی عبادت کرتا ہے۔ اس طرح انھوں نے اپنی غلطی کا خود اعتراف کر لیا اور ان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حجت تام ہوگئی۔ ایک قول یہ ہے کہ انھوں حضرت ابراہیم علیہ السلام سے یہ کہا کہ تمہیں اس بات کا خوف نہیں کہ کہیں ہمارے معبود تمہیں تباہ نہ کردیں اور تمہیں پاگل نہ بنا دیں؟ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں کہا کیا تمھیں اس بات کا خوف نہیں کہ تمھارے معبودانِ باطل اپنی پرستش کرا کے تمھارے بڑے چھوٹے سب کو تباہی کے غار میں دھکیل دیں؟ اس طرح آپ نے ان کی طرف سے پیش کیے جانے والے استدلال کو باطل کر دیا اور انھوں نے جو دلیل آپ

کے خلاف استعمال کرنی چاہی تھی آپ نے پلٹ کر وہی دلیل ان کے خلاف استعمال کرلی۔ اور اپنی بات کے ذریعے ان کا قول باطل کر دیا۔

استدلالِ انبیاء

قول باری ہے (اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ ھَدَی اللّٰہُ فَبِھُدٰھُمُ اقْتَدِہْ، اے محمدؐ! وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے، انہی کے راستہ پر تم چلو) اللہ تعالیٰ نے ہمیں توحید باری پر استدلال کرنے کے لیے ان انبیاء کرام کا طریقہ اپنانے کا حکم دیا جن کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ جیسا کہ ہم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کے متعلق پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس آیت کے عموم سے انبیائے سابقین کی شریعتوں کی پیروی کے لزوم پر استدلال کیا گیا ہے کہ آیت نے صرف توحید پر استدلال کے لیے سابقہ نبیوں کی پیروی کی تخصیص نہیں کی بلکہ تمام باتوں میں ان کی پیروی لازم کر دی ہے۔ ہم نے اصولِ فقہ میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

رؤیت باری تعالیٰ

قول باری ہے (لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ وَھُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ۔ نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں اور وہ نگاہوں کو پا لیتا ہے) کہا جاتا ہے کہ ادراک کے اصل معنی لحوق یعنی پا لینے اور جا لینے کے ہیں ــــــــ مثلاً آپ کہتے ہیں "ادرک زمان المنصور" یا "ادرک ابا حنیفۃ" (اس نے خلیفہ منصور کا زمانہ پایا تھا یا اس نے امام ابوحنیفہ کو پایا تھا) نیز "ادرک الطعام" یا "ادرک الزرع والثمرۃ" (طعام پک کر تیار ہونے کے مرحلے کو پہنچ گیا یا فصل پک گئی، پھل پک گئے) اسی طرح کہا جاتا ہے "ادرک الغلام" (لڑکا بالغ ہو گیا) یعنی بالغ مردوں کی حالت کو پہنچ گیا۔ آنکھوں کا کسی چیز کو ادراک کر لینے کے معنی ہیں کہ آنکھیں اس چیز تک جا پہنچیں اور آنکھوں کو اس کی رؤیت حاصل ہو گئی، اس لیے کہ اہل لغت کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "ادرکت بصری شخصاً" (میں نے اپنی آنکھوں کے ساتھ ایک شخص کو جا لیا) تو اس کے معنی ہیں کہ "میں نے اسے اپنی آنکھوں سے دیکھا"۔ ادراک کو احاطہ کرنے کے معنی میں لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ گھر ان تمام چیزوں کا احاطہ کیے ہوئے ہوتا ہے جو اس میں موجود ہوتی ہیں لیکن وہ ان چیزوں کا مدرک نہیں کہلاتا۔ اس لیے قول باری (لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ) کے معنی یہ

ہیں کہ آنکھیں اسے دیکھ نہیں سکتیں۔ اس میں آنکھوں کے ذریعے رؤیت کی نفی کر کے اللہ تعالیٰ کی مدح سرائی کی گئی ہے جس طرح اس قول باری (لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ۔ اسے نہ اونگھ آسکتی ہے نہ نیند) میں نیند اور اونگھ کی نفی کر کے اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے جس چیز کی نفی کر کے مدح سرائی کی ہو اس کی ضد کا اثبات ذم اور نقص کہلائے گا۔ اس لیے کسی حالت میں بھی اس کے نقیض یعنی ضد کا اثبات نہیں کیا جائے گا۔ جس طرح کہ اگر (لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ) کی بنا پر صفت مدح کا استحقاق باطل ہو جاتا تو اس کے نتیجے میں ایسی صفت لازم آتی جو نقص پر دلالت کرتی۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے رؤیت بصر کی نفی کر کے اپنی تعریف فرمائی ہے تو اب اس کی ضد اور نقیض کا کسی صورت میں بھی اثبات جائز نہیں ہو گا اس لیے کہ اس طرح ایسی صفت کا اثبات لازم آئے گا جو نقص پر دلالت کرنے والی ہو گی۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ قول باری (وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ اس دن بہت سے چہرے تر و تازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف نظریں کیے ہوئے ہوں گے) کی بنا پر آیت میں درج صورت کی تخصیص کر دی جائے اس لیے کہ نظر میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ ایک معنی ثواب اور بدلے کے انتظار کے بھی ہیں۔ جیسا کہ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔ جب اس آیت میں تاویل کا احتمال ہو اس کے ذریعے اس آیت کے حکم کی تخصیص درست نہیں ہو گی جس میں کسی قسم کی تاویل کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ ہی اس کا احتمال۔ رؤیت ذات باری کے متعلق جو روایات منقول ہیں اگر وہ روایت اور اسناد کے لحاظ سے درست تسلیم کر لی جائیں تو ان میں مذکورہ رؤیت سے علم مراد ہو گا۔ یہ وہ علم ضرورت ہے جس کے متعلق نہ تو کوئی شبہ ہے اور نہ ہی اس پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہے اس لیے کہ لغت میں رؤیت بمعنی علم ایک مشہور امر ہے۔

مشیّتِ الٰہی کا مفہوم

قول باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكُوْا۔ اور اگر اللہ کی مشیت ہوتی تو یہ شرک نہ کرتے) اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ انھیں زبردستی شرک کی ضد یعنی ایمان پر رکھنا چاہتا تو ہرگز شرک نہ کر سکتے۔ اس لیے کہ مشیّت کا تعلق فعل کے ساتھ یہ ہوتا ہے کہ وہ فعل وجود میں آجائے نہ یہ کہ وہ فعل وجود میں نہ آئے۔ اس لیے یہاں مشیّت کا متعلق محذوف ہے اور اس مشیّت سے صرف وہ حالت مراد ہے جو قسر کی بنا پر شرک کے منافی ہوتی ہے اور جس میں ایک شخص بے بسی، درماندگی اور لاچاری

کی بنا پر شرک سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسی حالت پیدا کرنا نہیں چاہتا اس لیے کہ درج بالا طریقوں سے معصیت کے ارتکاب سے کسی کو روک دینا دراصل طاعت سے روک دینے اور آخرت میں ثواب و عقاب کے مفہوم کو باطل کر دینے کے مترادف ہے۔

بتوں کو بُرا بھلا نہ کہو

قول باری ہے (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ اور (اے ایمان لانے والو) یہ لوگ اللہ کے سوا جن کو پکارتے ہیں ان کو گالیاں نہ دو کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ شرک سے آگے بڑھ کر جہالت کی بنا پر اللہ کو گالیاں دینے لگیں ۔ سدی کا قول ہے کہ بتوں کو گالیاں نہ دو کہ پھر اس کے جواب میں مشرکین کو تمہارے لیے شریعت نازل کرنے والی ذات کے خلاف بدزبانی کا موقعہ ہاتھ آ جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ تم بتوں کو بُرا بھلا نہ کہو کہ اس کے سبب پیدا ہونے والا غصہ اور جہالت ان مشرکین کو اس ذات کے خلاف بدزبانی کرنے پر نہ اکسا دے جس کی تم بندگی کرتے ہو۔ اس کے اندر اس بات کی دلیل موجود ہے کہ حق پرست پر، سفہاء اور باطل پرستوں کے خلاف بدزبانی سے گریز کرنا لازم ہے۔ اس لیے کہ نادان لوگ مقابلے میں اس کے خلاف سب وشتم پر بہت جلد اتر آئیں گے جو نتیجتاً ان لوگوں کو معصیت پر آمادہ کرنے اور اکسانے کی ایک صورت ہے۔

احکام ذبیحہ

قول باری ہے۔ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ پھر اگر تم لوگ اللہ کی آیات پر ایمان رکھتے ہو تو جس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا گوشت کھاؤ) آیت کا ظاہر تو امر کی صورت میں ہے لیکن اس کے معنی اباحت کے ہیں۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا جب تم احرام کھول دو تو پھر شکار کرو) یا (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ جب جمعہ کی نماز پڑھ لی جائے تو پھر زمین میں بکھر جاؤ) آیت زیر بحث میں امر کے صیغے سے اباحت اس وقت مراد ہوگی جب تلذذ اور لطف اندوزی کی خاطر گوشت خوری مقصود ہو۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اگر کوئی شخص گوشت خوری سے اللہ کی اطاعت میں مدد حاصل کرے تو اسے اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ اس سلسلے میں اسے اللہ کی طرف سے اجازت کی صحت پر یقین رکھنا چاہیے اس صورت میں اس کی یہ گوشت خوری اجر کا باعث بنے گی۔ بعض

حضرات کا قول ہے کہ (اِنْ کُنْتُمْ بِآیٰتِهٖ مُؤْمِنِیْنَ) ایسے جانور کے گوشت کی ممانعت پر دلالت کرتا ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس لیے کہ یہ فقرہ اس قسم کی گوشت خوری میں مشرکین کے خلاف چلنے کا مقتضی ہے۔ قول باری (مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ) تمام اذکار کے لیے عموم ہے یعنی اس میں اللہ کے نام لینے کی تمام صورتیں آجاتی ہیں۔ اگر غاصب غصب شدہ بکری کو ذبح کر دے یا کوئی شخص غصب شدہ چھری کے ذریعے کوئی جانور حلال کر دے تو اس قسم کے ذبیحہ کا گوشت کھا لینے کے جواز پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے اس لیے کہ حکم الٰہی ہے (فَکُلُوْا مِمَّا ذُکِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ) اس بناء پر بکری کے مالک کو اس کا گوشت کھا لینا جائز ہے کیونکہ اس پر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ۔ تم کھلے گناہوں سے بھی بچو اور چھپے گناہوں سے بھی) ضحاک کا قول ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ کھلم کھلا زناکاری کو گناہ سمجھتے تھے لیکن خفیہ طور پر اس فعل بد کے ارتکاب کو گناہ نہیں خیال کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ) اس میں ہر ایسے فعل سے جو لفظ اثم کے تحت آتا ہو علانیہ طور پر باز رہنے کے حکم میں عموم ہے اور خفیہ طور پر بھی۔ یہ آیت شراب کی تحریم کی بھی موجب ہے اس لیے کہ قول باری ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْهِمَآ اِثْمٌ کَبِیْرٌ۔ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں چیزوں میں بہت بڑا گناہ ہے۔ آیت زیر بحث میں کھلے گناہوں سے افعال مراد ہو سکتے ہیں جو اعضاء و جوارح کے ذریعے کیے جائیں اور چھپے گناہوں سے ایسے امور مراد لیے جائیں جن کا تعلق دل کے ساتھ ہوتا ہے یعنی ایسے اعتقادات و جذبات اور تصورات و خیالات سے دل کو پاک رکھنا جن کی شریعت میں ممانعت کر دی گئی ہے۔

ذبیحہ پر ترک تسمیہ اور اقوال فقہاء

قول باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْا مِمَّا لَمْ یُذْکَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَیْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ۔ اور جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح نہ کیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھاؤ، ایسا کرنا فسق ہے) آیت میں ایسے جانور کا گوشت کھانے کی ممانعت ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر مسلمان ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اگر بھول کر بسم اللہ

چھوڑ دے تو اس کا گوشت کھا لیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں گوشت کھا لیا جائے گا۔ اوزاعی سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔ جو شخص بھول کر بسم اللہ نہ پڑھے تو ایسے ذبیحے کے گوشت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، عطاء، سعید بن المسیب، ابن شہاب اور طاؤس سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اس کا گوشت کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ایسا ذبیحہ ملت اسلامیہ کے مطابق ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ مسلمان کے دل میں اللہ کی یاد ہوتی ہے۔ آپ کا یہ قول بھی ہے کہ جس طرح شرک کی صورت میں اللہ کے نام کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا اسی طرح ملت اسلامیہ پر ہوتے ہوئے اللہ کا نام بھول جانے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ عطاء کا قول ہے کہ المسلم، اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس لیے مسلمان کے نام المسلم میں خود اللہ کے نام کا ذکر موجود ہے، المؤمن بھی اللہ کا ایک نام ہے اس لیے ذبح کرنے والے کے نام المؤمن میں اللہ کے نام کا ذکر موجود رہے۔

ابن عمرؓ کا خیال

ابو خالد الاحمر نے ابن عجلان سے روایت کی ہے، انھوں نے نافع سے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ایک غلام سے جب وہ جانور ذبح کرنے لگا، فرمایا "اللہ کے بندے بسم اللہ پڑھ لو" غلام نے جواب دیا: "میں نے پڑھ لیا ہے"۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس سے پھر یہی کہا، اس نے پھر یہی جواب دیا، تیسری دفعہ بھی آپ نے اس سے یہی کہا اور اس نے یہی جواب دیا۔ جب اس نے جانور ذبح کر لیا تو حضرت ابن عمرؓ نے اس کا گوشت نہیں کھایا۔ یونس بن عبید نے قریش کے ایک آزاد کردہ غلام سے روایت کی ہے، اس نے اپنے والد سے، کہ وہ حضرت ابن عمرؓ کے ایک غلام کے پاس سے گزرے تھے جو ایک قصاب کی دکان پر کھڑا تھا۔ قصاب نے ایک بکری ذبح کی تھی لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تھا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے وہاں کھڑا کر کے یہ حکم دیا تھا کہ جب کوئی شخص گوشت خریدنے آئے تو اسے میری طرف سے کہہ دینا کہ اس شخص نے بکری درست طریقے سے ذبح نہیں کی ہے اس لیے اس کا گوشت نہ خریدو۔ شعبہ نے حماد سے روایت کی ہے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے کہ ایک شخص جانور ذبح کرتا ہے لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے تو مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ایسے جانور کے گوشت کی تحریم کی موجب ہے جس پر

اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ جان بوجھ کر نہ لیا گیا ہو یا بھول جانے کی بنا پر ایسا ہوا ہو۔ تاہم ہمارے پاس ایسی دلالت موجود ہے جو یہ نشاندہی کرتی ہے کہ آیت میں نسیان مراد نہیں ہے۔ یعنی نسیان کی بنا پر اگر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تو اس سے گوشت کی حلت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ جو لوگ جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت میں بھی اس ذبیحہ کے گوشت کی حلت کے قائل ہیں ان کا قول آیت کے خلاف ہے۔ آیت کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے لیے ایسے لوگوں کے پاس کوئی صورت باقی نہیں رہ جاتی۔ علاوہ ازیں یہ قول ان تمام آثار و روایات کے خلاف جاتا ہے جن میں تکرار اور ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا ایجاب مروی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں نہی کے حکم سے وہ جانور مراد ہیں جنھیں مشرکین ذبح کرتے تھے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو شریک نے سماک بن حرب سے نقل کی ہے۔ انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے فرمایا" مشرکین یہ کہا کرتے تھے کہ جس جانور کو تمھارا رب قتل کر دے اور وہ مر جائے اس کا گوشت تو تم نہیں کھاتے ہو لیکن جو جانور تم خود قتل کرو اور ذبح کر لو اس کا گوشت کھا لیتے ہو۔" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس سے مراد مردار ہے۔ اس پر سلسلۂ تلاوت میں یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ۔ شیاطین اپنے ساتھیوں کے دلوں میں شکوک و اعتراضات القا کرتے ہیں تاکہ وہ تم سے جھگڑا کریں) جب یہ آیت مردار نیز ان جانوروں کے بارے میں ہے جنھیں مشرکین ذبح کرتے تھے تو اس کا حکم ان ہی صورتوں تک محدود رہے گا۔ اس میں مسلمانوں کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور داخل نہیں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آیت کا نزول کسی خاص سبب کے تحت ہوا ہو تو اس سے اس کے حکم کو اسی سبب کے اندر محدود کر دینا لازم نہیں آتا بلکہ حکم کے عموم کا اعتبار کیا جاتا ہے جب کہ حکم میں سبب سے بڑھ کر عموم موجود ہو۔ اگر آیت میں مشرکین کے ہاتھوں ذبح شدہ جانور مراد ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کا ضرور ذکر کرتا۔ اور صرف ترک تسمیہ کے ذکر پر اقتصار نہ کرتا۔ جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ مشرکین اپنے ذبائح پر اللہ کا نام لے بھی لیں پھر بھی ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ علاوہ ازیں آیت میں مشرکین کے ذبائح مراد ہی نہیں ہیں اس لیے کہ ان کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں کا گوشت کسی صورت میں بھی نہیں کھایا جاتا خواہ انھوں نے ان پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے

جانوروں کی تحریم کو منصوص طریقے سے بیان کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ اور ایسا جانور جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو) نیز اگر آیت میں مردار یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور مراد ہوں پھر بھی ترکِ تسمیہ کی بناء پر ذبیحہ کے عدمِ جواز پر آیت کی دلالت قائم رہے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ترکِ تسمیہ کو ذبح ہونے والے جانور کے مردار ہونے کی علامت قرار دیا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ایسا جانور جسے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ مردار ہے۔ علاوہ ازیں حضرت ابنِ عباس سے ایک اور روایت بھی منقول ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں تسمیہ مراد ہے۔ کافر کا ذبیحہ مراد نہیں ہے۔

یہ روایت اسرائیل نے سماک سے کی ہے۔ انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ انھوں نے قولِ باری (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ) کی تفسیر میں فرمایا: "مشرکین کہا کرتے تھے کہ جس جانور پر اللہ کا نام لیا جائے اس کا گوشت نہ کھاؤ، اور جس پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اس کا گوشت کھالو۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ مشرکین کی طرف سے جھگڑا ترکِ تسمیہ کے بارے میں تھا، جبکہ آیت کا نزول تسمیہ کے ایجاب کے سلسلہ میں ہوا۔ اس کا نزول نہ تو مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں کے بارے میں ہوا اور نہ مردار ہی کے بارے میں۔ جان بوجھ کر ترکِ تسمیہ کی بنا، پر ذبح کا عمل فاسد ہو جاتا ہے اس پر یہ قولِ باری (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ۔ لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال کیا گیا ہے، کہو تمھارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھا یا ہو) تا قولِ باری (وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ۔ البتہ اس پر اللہ کا نام لے لو) یہ تو واضح ہے کہ آیت میں صیغۂ امر ہے جو ایجاب کا مقتضی ہوتا ہے۔

نیز یہ کہ کھانے والے پر اللہ کا نام لینا واجب نہیں ہے، اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ شکار کے دوران اللہ کا نام لینا مراد ہے۔ آیت میں جن سائلین کا ذکر ہے وہ سب مسلمان تھے انھیں شکار کا گوشت کھانے کی تسمیہ کی شرط پر اجازت دی گئی اس پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے: (فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ تم انھیں کھڑے کر کے ان پر اللہ کا نام لیا کرو) یعنی انھیں نحر یعنی ذبح کرنے کی حالت میں اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا۔ پس جب ان

کے پہلو زمین پر ٹک جائیں) حرف فاء تعقیب کا مفہوم ادا کرتا ہے سنت کی جہت سے اس پر حضرت عدیؓ بن حاتم کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کتے کے پکڑے ہوئے شکار کے متعلق پوچھا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا تھا (اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت اسم اللہ علیہ فکل اذا امسک علیک، وان وجدت معه کلبا آخر وقد قتلته لاتاکله فانما ذکرت اسم اللہ علی کلبک ولم تذکره علی غیرہ۔ جب تم اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑو اور اس پر اللہ کا نام لے لو، تو اس شکار کا گوشت کھالو جب کتا وہ شکار تمہارے لیے پکڑ رکھے، اگر تم اپنے کتے کے ساتھ کوئی اور کتا دیکھو جبکہ شکار قتل ہو چکا ہو تو اس کا گوشت نہ کھاؤ، اس لیے کہ تم نے تو صرف اپنے کتے پر اللہ کا نام لیا تھا دوسرے کتے پر نہیں لیا تھا) حضرت عدیؓ مسلمان تھے، آپ نے انھیں کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا تھا اور بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت میں انھیں یہ کہہ کر شکار کا گوشت کھانے سے روک دیا تھا کہ (فلا تاکله فانما ذکرت اسم اللہ علی کلبک. تو نہ کھا اسے بے شک تو نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے)

زیر بحث آیت اس جانور کا گوشت کھانے سے نہی کی مقتضی ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور ترک تسمیہ سے نہی کی بھی مقتضی ہے۔ اس نہی کی تاکید پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَاِنَّہٗ لَفِسْقٌ ایسا کرنا فسق ہے) یہ حکم دونوں صورتوں کی طرف راجع ہے یعنی ترک تسمیہ کی طرف اور اکل کی طرف بھی۔ یہ قول باری اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھا گیا ہو اس لیے کہ بھول جانے والے انسان کو فسق کا نشان لگانا درست نہیں ہوتا۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے عبدالعزیز الدراوردی نے ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے کہ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "جب ہم بدّوؤں کے ہاں رات گزارتے ہیں تو یہ لوگ ہمیں کھانے میں گوشت پیش کرتے ہیں۔ چونکہ کفر سے ان کا زمانہ قریب ہے، اس لیے ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ آیا انھوں نے جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھا ہے یا نہیں"، آپ نے جواب میں فرمایا (سموا علیه اللہ وکلوا، اس پر اللہ کا نام لے کر اسے کھالو) اگر تسمیہ ذبح کی شرط نہ ہوتی تو آپ سائلین سے یہ فرماتے کہ ترک تسمیہ سے تم پر کوئی گناہ لازم نہیں آتا، لیکن آپ نے انھیں کھانے کا حکم دیا۔ اس لیے کہ بنیادی بات یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات کو جواز اور صحت پر محمول کیا جاتا ہے۔ فساد اور عدم جواز پر کسی دلالت کی بناء پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اگر کسی مسلمان کا ترکِ تسمیہ مراد ہوتا تو جو شخص ایسے گوشت کا کھانا مباح سمجھتا ہے وہ ضرور فاسق کہلاتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرما دیا (وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ) اب جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھنے والا مسلمان فسق کی علامت کا مستحق قرار نہیں پاتا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ آیت میں ترکِ تسمیہ مراد نہیں ہے بلکہ مردار یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور مراد ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر قولِ باری (وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ) مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کی طرف راجع ہے۔ اگر ان میں سے بعض کی تخصیص پر دلالت قائم ہو جاتی ہے تو یہ دلالت ذبیحہ کے سلسلے میں مسلمان پر تسمیہ کے ایجاب کے بارے میں آیت کے حکم کے بقا کے لیے مانع نہیں ہوگی۔ نیز ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص تسمیہ کے وجوب کا اعتقاد رکھنے کے باوجود اسے جان بوجھ کر ترک کر دیتا ہے وہ فاسق ہے، اسی طرح اس شخص پر بھی فسق کی علامت چسپاں ہو جائے گی جو اس اعتقاد کے باوجود اس قسم کے ذبیحہ کا گوشت کھائے گا اس لیے کہ تسمیہ ذبح کی شرط ہے لیکن جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اس حکم کا تعلق مردار سے ہے یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں سے ہے، مسلمانوں کے ذبائح سے نہیں ہے وہ فاسق نہیں کہلائے گا اس لیے کہ آیت کے حکم کی تاویل کی بنا پر اس سے فسق کی علامت زائل ہو جائے گی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب تسمیہ ایک ذکر کا نام ہے ذبح کے عمل کے دوران اور اس کی انتہا پر اس کا موجود ہونا واجب نہیں ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ابتداء میں بھی یہ واجب نہ ہو، اگر یہ واجب ہوتا تو پھر جان بوجھ کر ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے دونوں کا حکم یکساں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ محض ایک دعویٰ ہے۔ اس قیاس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس لیے اس کا جواب دینا ضروری نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ایمان، شہادتین، تلبیہ اور استیذان وغیرہ کی صورتوں میں اس قیاس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ان امور میں نہ بقا کے دوران وجوب ہے اور نہ ہی انتہا میں لیکن اس کے باوجود ابتداء میں اس کا وجوب ہے۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ بھول کر اگر بسم اللہ پڑھنا رہ جائے تو یہ ذبح کی صحت کو مانع نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ قولِ باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) اس میں عمداً ترکِ تسمیہ کرنے والوں کو خطاب ہے، بھول کر ترکِ تسمیہ کرنے والوں کو خطاب نہیں ہے۔ سلسلۂ تلاوت میں قولِ باری (وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ فسق اس شخص کی

صفت نہیں بن سکتا جو بھول کر ترک تسمیہ کا مرتکب بنا ہو، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بھول جانے والا شخص نسیان کی حالت میں بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔ اوزاعی نے عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے عبید بن عمیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس رض سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تجاوز اللہ عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ۔

اللہ نے میری امت سے خطاء اور نسیان کی بنا پر سرزد ہونے والے افعال کا گناہ معاف کر دیا ہے۔ اسی طرح اس فعل کا گناہ بھی جس پر مجبور کیا گیا ہو) جب بھول جانے والا شخص بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں تھا تو اس نے گویا ذبح کا عمل اسی طریقے پر سر انجام دیا جس کا اسے حکم ملا تھا اس لیے ترک تسمیہ اس کے اس عمل کو فاسد نہیں کرے گا۔ اس پر دوبارہ ذبح کے عمل کو لازم کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس عمل کو دوبارہ بروئے کار لانے کا وقت نہیں رہا۔ بھول کر ترک تسمیہ کی صورت نماز میں تکبیر تحریمہ یا وضو وغیرہ بھول جانے کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ نماز کی صورت میں اسے یہ باتیں یاد آ جانے پر ایک اور فرض اس پر لازم ہو جاتا ہے لیکن ذبح کی صورت میں بھول جانے والے پر کسی اور فرض کا لزوم درست نہیں ہوتا اس لیے کہ اس وقت تک ذبح کا محل و مقام ختم ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بسم اللہ پڑھنا اگر شرعی ذبح کی شرط ہوتا تو نسیان کی بنا پر اس کا سقوط لازم نہ آتا جس طرح ذبح کرنے والا اوداج یعنی گردن کی رگیں نہ کاٹے تو ذبح کا عمل واقع نہیں ہوتا۔ یہ سوال دونوں گروہوں سے کیا جاتا ہے، جو لوگ سرے سے تسمیہ کو ساقط کر دینے کے قائل ہیں ان سے بھی اور جو لوگ نسیان کی حالت میں اسے واجب کرتے ہیں ان سے بھی، جو لوگ تسمیہ کے اسقاط کے قائل ہیں وہ ہمارے خلاف یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ ہم سب نسیان کی حالت میں متفقہ طور پر ترک تسمیہ کے جواز کے قائل ہیں جبکہ نسیان ذبح کی شرطوں کو ساقط نہیں کرتا۔ جس طرح ذبح کے عمل میں اوداج کو قطع نہ کرنے سے یہ عمل وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذکاۃ یعنی ذبح میں تسمیہ شرط نہیں ہے۔ جو لوگ نسیان کی حالت میں بھی تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ اسے اس صورت کے مشابہ قرار دیتے ہیں جس میں ذبح کرنے والا حلقوم اور گردن کی رگیں بھول کر یا جان بوجھ کر نہ کاٹے یہ بات ذبح کی صحت کے لیے مانع ہوتی ہے۔ جن لوگوں نے بسم اللہ پڑھنے کی فرضیت کو سرے سے ساقط کر دیا ہے ان سے وہ سوال درست نہیں ہے جو معترض نے اٹھایا ہے۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے خیال میں ترکِ کلام نماز میں فرض ہے۔ اسی طرح وضو

کرنا بھی نماز کا ایک فرض ہے۔ یہ دونوں چیزیں نماز کی شرائط میں داخل ہیں۔ پھر ان لوگوں نے بھول کر وضو نہ کرنے والے اور بھول کر نماز میں گفتگو کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے۔ یعنی پہلی صورت میں نماز نہیں ہوگی اور دوسری صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ درست ہو جائے گی اسی طرح روزے کی صحت کے لیے نیت شرط ہے نیز کھانا پینا چھوڑے رکھنا بھی روزے کی صحت کی شرط ہے۔ اگر ایک شخص بھول کر روزے کی نیت نہیں کرتا تو اس کا روزہ درست نہیں ہوگا لیکن اگر وہ بھول کر کھا لیتا ہے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ یہ سوال سائل کے بیان کردہ اصل اور قاعدہ کی روشنی میں منتقض ہو جاتا ہے۔

جو لوگ نسیان کی حالت میں بھی تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر گردن کی رگوں کے ترکِ قطع سے استدلال کیا ہے ان سے بھی یہ سوال درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ گردن کی رگوں کو کاٹ دینا ہی ذبح کی صورت ہے جو جانور کی طبعی موت کے منافی ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ذبیحہ اور مردار کے درمیان فرق واقع ہوتا ہے۔ اس عمل کے لیے تسمیہ کی شرط اس بنا پر نہیں ہے کہ یہ نفس ذبح ہے یعنی بسم اللہ پڑھنا ہی ذبح کا عمل کہلاتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یاد ہونے کی صورت میں ذبح کرنے والا اس کے پڑھنے کا پابند ہے۔ یاد نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ اس لیے نسیان کی بنا پر بسم اللہ نہ پڑھنا شرعی جواز کے وجود میں آجانے کے لیے مانع نہیں بنا۔ اس بنا پر یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔

بتوں کے چڑھاوے

قول باری ہے (وَجَعَلُوْا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْاَنْعَامِ نَصِيْبًا فَقَالُوْا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَهٰذَا لِشُرَكَآئِنَا۔ ان لوگوں نے اللہ کے لیے خود اسی کی پیدا کی ہوئی کھیتیوں اور مویشیوں میں سے ایک حصہ مقرر کیا ہے اور کہتے ہیں یہ اللہ کے لیے ہے۔ بزعم خود، اور یہ ہمارے ٹھہرائے ہوئے شریکوں کے لیے ہے) تا آخر آیت۔ حرث کھیتی کو کہتے ہیں اور اس زمین کو جسے زراعت کے لیے تیار کیا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ گمراہ لوگوں کے ایک ٹولے نے اپنی کھیتیوں اور مویشیوں میں سے ایک حصہ اللہ کے لیے اور ایک حصہ اللہ کے شریکوں کے لیے مقرر کر لیا اگر شریکوں کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے کچھ اللہ کے لیے مقرر کردہ حصے کے ساتھ مل جاتا تو وہ اسے اپنے شریکوں پر لوٹا دیتے۔ اگر انھیں کبھی قحط کا سامنا ہوتا تو اللہ تعالیٰ

کے لیے مقرر کردہ حصے کو اپنے استعمال میں لاتے لیکن شریکوں کے لیے مقرر کردہ حصے کو ہاتھ نہ لگاتے، اسے اسی طرح باقی رہنے دیتے۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر بتوں کے لیے مقرر کردہ حصہ ضائع ہو جاتا تو اس کے بدل کے طور پر اللہ کے لیے مقرر کردہ حصہ لے لیتے لیکن اگر اللہ کا حصہ ضائع ہو جاتا تو اس کی جگہ بتوں کا حصہ بدل کے طور پر نہ رکھتے، حسن اور سدی سے یہی روایت ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اللہ کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے لے کر اپنے بتوں پر خرچ کرتے تھے لیکن بتوں کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے اللہ کے لیے خرچ نہ کرتے۔ بتوں کو ان کے شریکوں کے نام سے موسوم کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے اموال کا ایک حصہ بتوں کے نام وقف کر دیا تھا یہ حصہ ان بتوں پر صرف ہوتا تھا اس طرح انھوں نے اپنے بتوں کو بھی اپنے مال و دولت میں حصہ دار بنا لیا تھا۔

قول باری ہے (وَقَالُوْا هٰذِهٖٓ اَنْعَامٌ وَّحَرْثٌ حِجْرٌ۔ کہتے ہیں یہ جانور اور یہ کھیت محفوظ ہیں) ضحاک کا قول ہے کہ حرث سے وہ کھیتی مراد ہے جسے وہ بتوں کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ پہلی آیت میں مذکورہ انعام سے وہ جانور مراد ہیں جنھیں کھیتی کی طرح بتوں کے نام پر وقف کر دیتے تھے تاکہ ان بتوں کی دیکھ بھال کرنے والے مہنتوں اور خدمت گاروں کے اخراجات ان سے پورے کیے جا سکیں۔ ایک قول ہے ان انعام سے وہ جانور مراد ہیں جو ان بتوں پر قربان کرنے کے لیے پیش کیے جاتے تھے۔ دوسری آیت میں مذکورہ انعام سے سائبہ، وصیلہ اور حامی مراد ہیں۔ حسن اور مجاہد کا یہی قول ہے۔ (ان جانوروں پر مفصل نوٹ پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے)۔ تیسری دفعہ مذکورہ انعام سے وہ جانور مراد ہیں جنھیں ذبح کرتے وقت یا ان پر سوار ہوتے وقت یا ان سے پیدا ہونے والے بچوں کی پیدائش کے وقت ان پر اللہ کا نام نہیں لیتے تھے۔ مفسر سدی اور دوسرے حضرات کا یہی قول ہے۔ ابو وائل کا قول ہے کہ ان سے وہ جانور مراد ہیں جن پر سوار ہو کر حج کرنے کے لیے نہیں جاتے تھے۔ قول باری (حِجْرٌ) کے متعلق قتادہ کا قول ہے کہ اس سے حرام مراد ہے۔ اس کے اصل معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں۔ قول باری ہے (وَيَقُوْلُوْنَ حِجْرًا مَّحْجُوْرًا) یعنی حرام و محرم۔

قول باری ہے (وَقَالُوْا مَا فِيْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰٓى اَزْوَاجِنَا۔ اور کہتے ہیں کہ جو کچھ ان جانوروں کے پیٹ میں ہے یہ ہمارے مردوں کے لیے مخصوص ہے اور ہماری عورتوں پر حرام) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے ان کی مراد

دودھ ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ ان سے مراد نذروں اور منتوں کے جانوروں کے پیٹ سے پیدا ہونے والے بچے ہیں جنھیں صرف مرد کھا سکتے تھے، عورتوں کو انھیں ہاتھ لگانا ممنوع تھا۔ اگر مردہ بچہ پیدا ہوتا تو اس میں مرد اور عورت سب شریک ہو جاتے۔

قول باری ہے (قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ۔ یقیناً خسارے میں پڑ گئے وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو جہالت نادانی کی بناء پر قتل کیا اور اللہ کے دیے ہوئے رزق کو حرام ٹھہرالیا) قتادہ کے قول کے مطابق اس سے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حامی مراد ہیں۔ ان جانوروں کو مختلف نذروں اور منتوں کے تحت اپنے لیے حرام قرار دے دینا دراصل شیطان کی طرف سے ان کا مال ان پر حرام کر دینے کی ایک صورت تھی۔ مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ (مَا فِي بُطُونِ هٰذِهِ الْأَنْعَامِ) سے ان جانوروں کے پیٹ میں قرار پانے والے حمل اور جنین مراد ہیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ان سے جنین اور دودھ سب مراد ہیں۔ خالص اس چیز کو کہا جاتا ہے جو ایک ہی حالت پر ہو اور اس کے ساتھ کسی اور چیز کی ملاوٹ نہ ہو۔ مثلاً خالص سونا وغیرہ۔ اسی سے یہ فقرہ بنا ہے "اخلاص التوحید للّٰہ، اخلاص العمل لِلّٰہِ (اللہ کے لیے اس کی وحدانیت کو خالص کر دینا، اللہ کے لیے عمل کو خالص کر دینا وغیرہ) آیت میں یہ لفظ مؤنث کے صیغے کی صورت میں آیا ہے یعنی (خَالِصَةٌ) اس سے صفت کے اندر مبالغہ مراد ہے یعنی یہ تا مبالغہ کے لیے ہے جس طرح "عَلَّامَةٌ" اور "رَاوِيَةٌ" کے الفاظ ہیں یعنی بہت علم والا، بہت زیادہ روایت کرنے۔ ایک قول ہے کہ اس میں مصدر کی تانیث ہے جس طرح عَافِيَةٌ اور عَاقِبَةٌ کے مصدری الفاظ ہیں۔ اسی سے قول باری (بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ" خاص بات کے ساتھ یعنی یادِ آخرت) ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان جانوروں کے پیٹ میں موجود حمل کی تانیث کی بناء پر اس لفظ کو مؤنث لایا گیا ہے، محاورہ میں فلانؑ خلصتہ وخلصانہ کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے۔ (وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ۔ لیکن اگر وہ مردہ ہو تو دونوں اس کے کھانے میں شریک ہو سکتے ہیں) یعنی اگر ان جانوروں کے پیٹ میں موجود جنین مردہ پیدا ہوں تو پھر مرد اور عورت دونوں کا حق یکساں ہوگا اور سب اس کے کھانے میں شریک ہوں گے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: اگر تم زمانہ جاہلیت کے عربوں کی جاہلانہ باتیں معلوم کرنا چاہو تو سورۂ انعام کی ایک سو تیسویں

آیت سے لے کر قول باری (قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ قَتَلُوْٓا اَوْلَادَھُمْ۔ یقیناً نقصان میں ہے وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو قتل کیا) تا آخر آیت کی تلاوت کرلے۔

قول باری ہے (وَھُوَ الَّذِیْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَیْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور نخلستان پیدا کیے) تا قولِ باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ۔ اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) حضرت ابن عباس اور سدی کا قول ہے کہ (مَعْرُوْشٰتٍ) سے مراد وہ انگوری باغ ہیں جن کی بیلیں ٹٹیوں پر چڑھائی جاتی ہیں۔ ایک قول کے مطابق تعریش کا مفہوم یہ ہے کہ باغ کو کسی دیوار کے ذریعے گھیر دیا جائے۔ اس لفظ کے اصل معنی بلند کرنے کے ہیں۔ اسی سے قول باری (خَاوِیَۃٌ عَلٰی عُرُوْشِھَا) ہے۔ یعنی اپنی بلند کی ہوئی ٹٹیوں پر گر پڑی تھی۔ عرش تخت کو کہتے ہیں اس لیے کہ عرش زمین سے بلند ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کھیتی، کھجور، زیتون اور انار کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا (کُلُوْا مِنْ ثَمَرِہٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) یہ ماقبل کی تمام مذکورہ چیزوں پر عطف ہے۔ یہ آیت زمین کی تمام پیداوار اور پھلوں میں جن کا ذکر آیت میں ہوا ہے۔ اللہ کے حق کے ایجاب کی مقتضی ہے۔

عُشر

قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ) سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، جابر بن زید، محمد بن الحنفیہ، حسن بصری، سعید بن المسیب، طاؤس، زید بن اسلم، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے عُشر اور نصف عشر یعنی بیسواں حصہ مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ (ایک اور روایت کے مطابق) محمد بن الحنفیہ، سدی اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اس آیت کے حکم نے عُشر اور نصف عُشر کے حکم کو منسوخ کر دیا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ زکوٰۃ کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے حکم نے قرآن میں مذکور ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور مجاہد سے منقول ہے کہ یہ آیت محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ نیز یہ کہ فصل کی کٹائی کے موقعہ پر آیت میں مذکور حق واجب ہے اور یہ زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے رات کے وقت کھجور اتارنے اور انگور توڑنے نیز فصل کاٹنے سے منع فرمایا ہے۔

سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ حدیث میں وارد ممانعت فقراء و مساکین کو فائدہ پہنچانے کی خاطر کی گئی ہے تاکہ وہ اس موقع پر اکٹھے ہو سکیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ جب کٹائی ہو جائے تو مساکین کا حق الگ کر دیا جائے۔ اسی طرح ان کا حق الگ کر دو جب پیداوار کا تخمینہ لگاؤ اور جب فصل کاٹ کر ڈھیر لگا دو، نیز مساکین کو فصل کاٹنے والوں کے پیچھے پیچھے رہنے کی اجازت دے دی جائے، اور جب تم فصل سے حاصل شدہ اناج کو ناپنا شروع کرو تو اس میں سے انھیں لپ بھر کر دے دو، جب تمھیں اس کی مقدار معلوم ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ الگ کر دو، جب کھجور اتارنے لگو تو مساکین کے لیے اس میں سے الگ کر دو، اسی طرح جب پھل کو تولنا شروع کرو تو اس وقت بھی انھیں اس میں سے کچھ دے دو اور جب تمھیں اس کی مقدار کا اندازہ ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ الگ کر دو" حضرت ابن عباسؓ، محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم نخعی سے یہ مروی ہے کہ قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) کا حکم عشر اور نصف عشر کے حکم کی بناء پر منسوخ ہو گیا ہے اس سے ان حضرات کے اس مسلک کا پتہ چلتا ہے کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ کر دینا جائز ہے۔ جس پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے اس کے متعلق فقہاء کے مابین دو طرح کا اختلاف ہے۔ ایک تو یہ کہ پیداوار کی وہ کون کون سی اصناف ہیں جن میں عشر واجب ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ان کی مقدار کیا ہے۔

عشر واجب ہونے والی پیداوار کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابو حنیفہ اور زفر کا قول ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی ہر پیداوار پر عشر ہے۔ صرف ایندھن کی لکڑی، قصب (ہر وہ لکڑی جس میں پورے اور گرہیں ہوں مثلاً بانس، نرکل وغیرہ) اور حشیش یعنی خشک گھاس اس سے مستثنیٰ ہیں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں سے صرف اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا جس کا پھل باقی رہ جاتا ہو۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ جن اناج اور دانوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ یہ ہیں۔ گندم، جو، مکئی، چاول، چنا، لوبیا، باجرا، مسور، مٹر اور سلت یعنی بغیر چھلکے والا جو۔ اور اسی طرح کے دوسرے دانے۔ نیز زیتون میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ کا قول ہے کہ صرف اس اناج میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جسے خشک کر لیا جاتا ہے، اور اس کا ذخیرہ کر کے غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ زیتون میں کوئی زکوٰۃ نہیں اس

لیے کہ وہ ادام یعنی سالن کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ خشک کھجور، خشک انگور یا انجیر، گندم اور جو کے سوا کسی اور اناج یا پھل میں زکوٰۃ نہیں ہوتی۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، مجاہد، عطاء بن ابی رباح اور عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ سبزیوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ بصرہ میں گندنا (ایک قسم کی بدبودار ترکاری جس کی بعض قسمیں پیاز اور بعض لہسن کے مشابہ ہوتی ہیں) کے گٹھوں میں سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) کے متعلق سلف کے اختلاف رائے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ آیت میں مذکور حکم کی منسوخیت اور عدم منسوخیت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ اس بارے میں سلف کے مابین اختلاف آراء کو تین صورتوں میں محدود کیا جا سکتا ہے۔ آیا اس سے مراد فصلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ ہے یعنی عشر اور نصف عشر یا اس کے سوا کوئی اور حق ہے۔ یا یہ منسوخ ہے یا منسوخ نہیں۔ اس بات کی دلیل کہ یہ منسوخ نہیں ہے۔ اُمت کا یہ اتفاق ہے کہ بہت سے اناج اور پھلوں میں اللہ کا حق واجب ہے یعنی عشر اور نصف عشر۔ ہمیں جب کوئی ایسا حکم نظر آئے جس پر پوری امت عمل پیرا ہو اور کتاب اللہ کے الفاظ بھی اس حکم پر مشتمل ہوں اور یہ کہنا درست ہو کہ ان الفاظ میں اس حکم کی تعبیر موجود ہے تو اس صورت میں یہ حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے کہ امت کے اس اتفاق کی بنیاد کتاب اللہ ہے نیز جس حکم پر امت متفق ہو گئی ہے وہی آیت میں بھی مراد ہے اس لیے اس حق کے سوا کسی اور چیز کا اثبات درست نہیں ہوگا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (فیما سقت السماء العشر۔ جن فصلوں کو آسمان نے سیراب کیا ہو ان میں عشر واجب ہے) کے ذریعے اس حق کو منسوخ ثابت کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ آیت میں مذکورہ حق وہ عشر ہی ہو جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیما سقت السماء العشر) قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) کی مراد کا بیان قرار پائے گا۔

جس طرح آپ کا یہ ارشاد (فی مائتی درھم خمسۃ دراھم) ہر دو سو درہموں میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے) قول باری (وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ۔ اور زکوٰۃ ادا کرو) نیز قول باری (وَاَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ۔ ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم نے کمایا ہے اور ان میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالا ہے) کا بیان ہے۔

قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ) کا عشر اور نصف عشر کے حکم کے ذریعے منسوخ ہو جانا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ نسخ کا ورود ایسے دو حکموں سے ایک پر ہوتا ہے جنھیں یک جا کرنا درست نہ ہوتا ہو۔ لیکن جہاں دو حکموں کو یکجا کرنا درست ہوتا ہو وہاں ایک حکم کو دوسرے کے ذریعے منسوخ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست ہے کہ فصلوں کی کٹائی کے دن ان کا حق ادا کردو یعنی دسواں حصہ علیحدہ کر دو۔ جب یہ بات درست ہے تو پھر عشر کے حکم کے ذریعے اس کا منسوخ قرار پانا جائز نہیں ہوگا۔ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ آیت میں مذکورہ حق کا حکم ثابت ہے یعنی منسوخ نہیں ہوا اور یہ عشر کے سوا کوئی اور حق ہے جو فصل کی کٹائی کے وقت فصل کی گہائی کے وقت اور فصل ناپنے کے وقت واجب ہوتا ہے (اشارہ مجاہد کے قول کی طرف ہے جس کا ذکر مصنف نے گزشتہ سطور میں کیا ہے) تو اس قول کو دو میں سے ایک معنی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

یا تو وہ اس سے وجوب یا استحباب مراد لیتے ہیں۔ اگر اس سے استحباب مراد ہے تو کوئی دلالت قائم کیے بغیر ان کے لیے اس قول کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی حکم کو ایجاب سے ندب یعنی استحباب کی طرف لے جانے کے لیے کوئی نہ کوئی دلیل ضرور ہونی چاہیے خواہ وہ اس حکم کو واجب کیوں نہ سمجھتے ہوں۔ اگر ان کے خیال کے مطابق یہ حکم اسی طرح ہے تو اس بارے میں تواتر کے ساتھ روایات کا منقول ہونا ضروری ہے اس لیے کہ لوگوں کو عام طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی اور اس کے متعلق کم از کم اتنی روایات ضرور منقول ہوتیں جتنی عشر اور نصف عشر کے متعلق مروی ہیں۔ جب عامۃ السلف اور فقہاء کے علم میں ایسی روایتیں نہیں ہیں تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ استحباب کا یہ حکم مراد نہیں ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کے مطابق آیت میں مذکورہ حق سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فصل کی کٹائی کے دن زکوٰۃ نہیں نکالی جاتی بلکہ صاف کرنے کے بعد زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں زکوٰۃ مراد نہیں لی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حصاد فصل کی کٹائی کا نام ہے۔ جس وقت ایک شخص فصل کاٹے گا اس پر حاصل شدہ فصل کا دسواں حصہ نکالنا واجب ہو جائے گا۔ تاہم سبزیوں میں یہ حق یعنی عشر ان کی کٹائی کے دن نکال دیا جائے گا۔ اس کے لیے اس کے سوا کسی اور چیز کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔ قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ) کے متعلق یہ کہا

جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یوم کو اس حق کی ادائیگی کے لیے ظرف قرار نہیں دیا جس کا حکم دیا گیا ہے بلکہ یہ کٹی ہوئی فصل پر واجب ہونے والے حق کے لیے ظرف قرار دیا گیا ہے۔ گویا یوں فرمایا "اس حق کی ادائیگی کرو جو فصل کی کٹائی کے دن اسے صاف کرنے کے بعد واجب ہوا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ہماری وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ) سے عشر مراد ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ زمین سے پیدا ہونے والی تمام اجناس میں عشر واجب ہے۔ اس حکم سے صرف وہی اجناس خارج ہوں گی جن کی کسی دلیل کے ذریعے تخصیص ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے زرع یعنی فصل کا ذکر عموم کے لفظ سے کیا ہے جس کے تحت انواع و اقسام کی تمام فصلیں آ جاتی ہیں، پھر کھجور، زیتون اور انار کا الگ سے ذکر کیا تو اس کے بعد فرمایا (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ) یہ حکم ان تمام مذکورہ چیزوں کی طرف راجع ہے۔ اس لیے جو شخص ان میں کسی تخصیص کا دعویٰ کرے گا اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا الّا یہ کہ وہ اس کی کوئی دلیل پیش کرے۔ اس لیے آیت کی بناء پر سبزیوں وغیرہ نیز زیتون اور انار میں حق یعنی عشر کا ایجاب ثابت ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اجناس میں ان کی کٹائی کے دن اس حق کا ایجاب کر دیا ہے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب ان اجناس میں پختگی آ جائے اور وہ اس مرحلے پر پہنچ جائیں کہ ان میں لگے ہوئے دانے اور پھل باقی رہنے کے قابل ہو جائیں۔ لیکن جو دانے اور سبز پھل کٹائی کے مرحلے پر پہنچنے سے پہلے اتار لیے جائیں انھیں آیت کے الفاظ شامل نہیں ہوں گے اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ زیتون اور انار کی کٹائی نہیں ہوتی اس لیے یہ دونوں لفظ عموم میں داخل نہیں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حصاد، کاٹ دینے اور جڑ سے اکھاڑ دینے کا نام ہے۔ قول باری ہے (حَتّٰی جَعَلْنٰهُمْ حَصِیْدًا خٰمِدِیْنَ) یہاں تک کہ ہم نے انھیں اس طرح کر دیا کہ وہ کٹے ہوئے بے حس و حرکت پڑے تھے (فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (ترون اوباش قریش احصدوھم حصداً۔ تم قریش کے سفلہ اور کمینے لوگوں کو دیکھو گے کہ ان کی جڑ کاٹ دی گئی ہے) اس لیے فصل کے حصاد کا دن اس کی کٹائی کا دن ہے۔ یہ کٹائی سبزیوں میں بھی ہوتی ہے اور ان تمام پھلوں میں بھی جنھیں درختوں سے اتار لیا جاتا ہے خواہ وہ پک گئے ہوں یا ابھی سبز اور کچے ہوں۔

یَوْمَ حَصَادِهٖ کا مفہوم

نیز تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَاٰتُوا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) کے ذریعے کھجور کے درختوں پر لگنے والے پھلوں میں عشر واجب کر دیا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قولِ باری (يَوْمَ حَصَادِهٖ) سے ان کی کٹائی کا دن مراد ہے۔ اس لیے کہ حصاد کا لفظ کھجور کے درختوں سے پھل آتارنے کو بھی شامل ہے۔ یہاں لفظ حصاد کے ذکر کا یہ فائدہ ہے کہ درختوں میں ان پھلوں کے لگنے اور پکنے کے ساتھ حق یعنی عشر نکالنا اس وقت تک واجب نہیں ہوتا جب تک یہ پھل مالک کے ہاتھ نہ آ جائیں۔ مالک کے ہاتھ آ جانے کے بعد عشر نکالنا لازم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس لفظ کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں یہ خیال پیدا ہو سکتا تھا کہ درختوں میں ان پھلوں کے لگنے کے ساتھ ہی انھیں اتارنے اور سنبھالنے سے پہلے یہ حق واجب ہو جاتا ہے۔ اس لفظ کے ذکر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مالک پر ان پھلوں کی زکوٰۃ واجب ہو گی جو اس کے ہاتھ آ جائیں۔ تلف ہو جانے والے نیز ہاتھ نہ آنے والے پھلوں کی زکوٰۃ اس پر واجب نہیں ہو گی۔ زمین سے پیدا ہونے والی تمام چیزوں پر عشر کے وجوب پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (اَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ) اس میں زمین کی ہر قسم کی پیداوار کے لیے عموم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں لفظ نفقہ کا ذکر ہے۔ اس سے صدقہ یعنی زکوٰۃ کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ نفقہ کے لفظ سے صدقہ کے سوا اور کوئی مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ کتاب اللہ میں یہ لفظ اسی مفہوم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ۔ اور تم خبیث مال کا ارادہ نہ کرو کہ پھر اس میں سے خرچ کرنے لگو) نیز ارشاد ہوا (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ۔ جو لوگ سونا چاندی ذخیرہ کرتے ہیں اور انھیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں ایک دردناک عذاب کی بشارت دے دو) نیز فرمایا (اَلَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ بِالَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَّ عَلَانِيَةً۔ جو لوگ اپنے اموال دن رات اور چھپا کر نیز کھلے بندوں خرچ کرتے ہیں۔۔۔۔ الخ) نیز دیگر آیات جو نفقہ کے اس مفہوم کی موجب ہیں جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی صدقہ۔ نیز

قول باری (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبَاتِ مَا کَسَبْتُمْ) امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا مقتضی ہے۔ اور زکوٰۃ و عشر کے علاوہ کوئی ایسا نفقہ نہیں ہے جو واجب ہو، کیونکہ اپنے اہل و عیال کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز اپنی ذات اور اپنی اولاد کا نفقہ ایک معقول اور خود سمجھ میں آنے والی بات ہے اسے سمجھانے کے لیے امر کے صیغے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو اس پر محمول کرنا ایک بے معنی سی بات ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے نفلی صدقہ مراد ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات بھی دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے اسے دلیل کے بغیر استحباب اور تطوع پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا۔ دوم یہ کہ ارشاد باری (وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِیْهِ اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِیْهِ۔ حالانکہ وہی چیز اگر کوئی تمہیں دے تو تم ہرگز اسے لینا گوارا نہ کرو گے۔ الا یہ کہ اس کو قبول کرنے میں تم اغماض برت جاؤ) وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اغماض واجب الاداء قرض کی واپسی کے تقاضے میں برتا جاتا ہے۔ لیکن جو چیز واجب الادا نہ ہو اس کے لینے میں کوئی اغماض برتا نہیں جائے گا اس لیے کہ لینے والے کے لیے یہ چیز منافع اور زائد رقم کی حیثیت رکھے گی۔ سنت کی جہت سے اس پر حضرت معاذؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت دلالت کرتی ہے۔ ان تمام حضرات نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما سقت السماء ففیہ العشر و ما سقی بالسانیۃ فنصف العشر جس فصل کو آسمان نے سیراب کیا اس میں عشر ہے اور جسے رہٹ یا جانور کے ذریعے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے) یعنی بارانی زمین کی فصلوں میں دسواں حصہ اور چاہی زمین کی فصلوں میں بیسواں حصہ۔ اس حدیث کو لوگوں نے قبول کیا اور اس پر عمل پیرا ہوئے اس لیے اس کی حیثیت خبر متواتر جیسی ہو گئی۔ اس کا عموم زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں حق یعنی عشر اور نصف عشر کو واجب کرتا ہے۔

سبزیوں کا صدقہ

اگر ہمارے مخالفین اس روایت سے استدلال کریں جسے یعقوب بن شیبہ نے بیان کیا ہے انھیں ابوکامل الجحدری نے، انھیں حارث بن شہاب نے عطاء بن السائب سے، انھوں نے موسیٰ بن طلحہ سے انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فی الخضروات صدقۃ۔ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ خود یعقوب

بن شیبہ کا قول ہے کہ یہ منکر حدیث ہے ۔یحیٰی بن معین کہا کرتے تھے کہ حارث بن شہاب کی روایتیں ضعیف ہوتی ہیں، یحیٰی کہتے ہیں کہ عبدالسلام بن حرب نے یہ حدیث عطا، بن السائب سے لیا انھوں نے موسیٰ بن طلحہ سے مرسل روایت کی ہے ۔عبدالسلام بن حرب ثقہ راوی ہیں ۔موسیٰ بن طلحہ کی اصل روایت وہ ہے جسے یعقوب بن شیبہ نے بیان کیا ہے ۔انھیں جعفر بن عون نے، انھیں عمرو بن عثمان بن موہب نے موسیٰ بن طلحہ سے، کہ ایک حاکم (علاقہ) نے انھیں اپنی زمین کی زکوٰۃ ادا کرنے کا پیغام بھیجا، انھوں نے جواب دیا کہ "یہ عشری زمین نہیں ہے یہاں تو سبزیوں اور ترکاریوں وغیرہ کی کاشت ہوتی ہے جبکہ تحصیل زکوٰۃ وصدقات کے منتظم اعلیٰ حضرت معاذ کو حکم ہے کہ کھجور، گندم جو اور انگور میں زکوٰۃ وصول کی جائے"

موسیٰ بن طلحہ کی اصل روایت یہ ہے اس میں حضرت معاذؓ کی روایت کی وضاحت کی گئی ہے کہ انھیں مذکورہ بالا اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کا حکم دیا گیا تھا ۔اگر اس کا ثبوت ہو بھی جائے تو اس میں باقی ماندہ پھلوں اور پیداوار سے زکوٰۃ وصول کرنے کی نفی نہیں ہے ۔ہو سکتا ہے کہ حضرت معاذؓ کو صرف مذکورہ بالا اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کا منتظم بنایا گیا ہو ۔باقی ماندہ پیداوار کے لیے کوئی اور منتظم ہو ۔نیز اگر موسیٰ بن طلحہ کی روایت کی سند درست بھی ہو جائے اور روایت صحیح تسلیم کر لی جائے تو بھی اسے حضرت معاذؓ کی عشر اور نصف عشر والی روایت کے بالمقابل پیش نہیں کیا جا سکتا ۔اس لیے کہ حضرت معاذؓ کی اس روایت کو امت نے پوری طرح قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا جبکہ موسیٰ بن طلحہ کی روایت پر عمل میں امت کے اندر اختلاف رائے ہے ۔حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ایک مسئلے میں دو روایتیں منقول ہوں اور ایک پر عمل پیرا ہونے میں فقہاء کے مابین اتفاق رائے ہو جبکہ دوسری کے متعلق اختلاف رائے ہو تو پہلی روایت دوسری روایت کا خاتمہ کر دے گی خواہ وہ روایت حکم خاص پر مشتمل ہو یا حکم عام پر۔

اس بنا پر حضرت معاذؓ کی روایت (فیما سقت السماء العشر) کو موسیٰ بن طلحہ کی روایت (لیس فی الخضروات صدقة) پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہو نا ضروری ہے ۔نیز یہ بھی ممکن ہے کہ موسیٰ بن طلحہ کی روایت پر ان سبزیوں وغیرہ کے سلسلے میں عمل کیا جائے جنھیں لے کر لوگ عشر وصول کرنے والے کے پاس سے گزریں ۔امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ایسی چیزوں سے عشر وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ حضرت معاذؓ کی روایت پر زمین سے نکلنے والی ہر پیداوار کے سلسلے میں عمل کیا جائے ۔نظر اور قیاس کی جہت سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ زمین میں سبزیوں کی کاشت

اس کی پیداوار اور آمدنی مقصود ہوتی ہے جس طرح مختلف فصلوں کی کاشت کی صورت میں یہی چیز مدنظر ہوتی ہے۔ جب دونوں صورتوں میں ایک ہی چیز مدنظر ہوتی ہے تو پھر سبزیوں میں بھی اسی طرح زکوٰۃ واجب ہونی چاہیے جس طرح اناج وغیرہ کی فصلوں کی صورت میں ہوتی ہے۔ البتہ ایندھن میں استعمال ہونے والی لکڑی، بانس، نرکل اور گھاس اس میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ پانی ملنے پر یہ چیزیں خود بخود اُگ آتی ہیں۔ ان کی کاشت مقصود نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر ان میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی۔ ان اشیاء میں وجوبِ حق یعنی زکوٰۃ کی نفی پر سب کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

کھجور کا عشر

کھجور کا مالک کھجور کی جو مقدار اپنے استعمال میں لے آئے اس کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، زفر، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ زمین کا مالک جس قدر پیداوار اپنے استعمال میں لے آئے گا اس کا بھی حساب کیا جائے گا اور باقی ماندہ پیداوار کے ساتھ ملا کر پوری پیداوار کی زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر زمین کا مالک پیداوار کا ایک حصہ اپنے استعمال میں لے آئے یا اپنے پڑوسیوں کو کھلا دے یا صدقہ کے طور پر دے دے تو زکوٰۃ نکالنے میں اس مقدار کا حساب نہیں کیا جائے گا بلکہ باقی ماندہ پیداوار کی زکوٰۃ وصول کی جائے گی جب کہ اس کی مقدار کم از کم تین سو صاع ہو (ایک پیمانہ جو تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) اس لیے کہ اسی مقدار پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جو کہ اس نے کھا لیا یا کھلا دیا اس کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

اگر اس نے تین سو صاع کھا لیے اور کھلا دیے تو بھی اس سے کوئی عُشر وصول نہیں کیا جائے گا اگر اس مقدار سے زائد اس کے پاس کچھ بچ رہا تو اس میں عشر یا نصف عُشر وصول کیا جائے گا خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اناج کی صورت میں خرچ کا حصہ نکالنے سے پہلے زکوٰۃ علیحدہ کر دی جائے گی۔ البتہ جتنی مقدار مالک اور اہل وعیال نے استعمال کر لی ہو گی اس کی زکوٰۃ نہیں نکالی جائے گی اس کی حیثیت اس تر کھجور جیسی ہے جس کا تخمینہ نہیں لگایا جاتا بلکہ باغ کے مالک اور اس کے اہل وعیال کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ تخمینہ لگانے والا باغ کے مالک اور اس کے اہل وعیال کے استعمال کے لیے پیداوار کا ایک حصہ رہنے دے گا اور اس کا تخمینہ نہیں لگائے گا۔ اسی طرح جو شخص

پنے درختوں پر لگی ہوئی تر کھجور اتار کر کھائے گا اس کا بھی حساب نہیں کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص
کہتے ہیں کہ قول باری (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) حاصل شدہ پیداوار کی پوری مقدار
پر حق یعنی عشر کے وجوب کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس مقدار کی کوئی تخصیص نہیں کی جو
مالک اور اس کے اہل خانہ اپنے استعمال میں لے آئیں اس لیے عشر کے حق کو پوری پیداوار پر
محمول کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے کٹائی کے دن حق کی ادائیگی کا حکم دیا ہے ——————
اس لیے کٹائی سے پہلے جو مقدار استعمال میں لے آئی جائے اس پر حق یعنی عشر واجب نہیں ہوگا
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حَصَاد کاٹنے اور قطع کرنے کا نام ہے۔ اس لیے وہ اپنی
پیداوار کا جو حصہ بھی قطع کرے گا اس کا دسواں حصہ نکالنا اس پر واجب ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں
قول باری (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو کٹائی کے دن سے پہلے استعمال
میں آنے والے حصے میں عشر کی نفی کرتی ہو اس لیے کہ آیت میں اللہ کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ پوری
پیداوار کا حق اس کی کٹائی کے دن ادا کر دو، اس حصے کا بھی جو تم استعمال میں لے آئے ہو اور اس
حصے کا بھی جو ابھی تمہارے استعمال میں نہیں آیا ہے۔

جن لوگوں نے استعمال میں آنے والی پیداوار کی مقدار کا حساب نہیں کیا انھوں نے اس روایت
سے استدلال کیا ہے جسے شعبہ نے خبیب بن عبدالرحمٰن سے نقل کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں
نے عبدالرحمٰن بن مسعود کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ ایک دفعہ ہماری مجلس میں
آئے تھے انھوں نے ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا (اذا خرصتم فخذوا و
دعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فالربع جب تم پیداوار کا تخمینہ لگاؤ تو اسی حساب
سے زکوٰۃ وصول کر لو اور تہائی حصہ رہنے دو اس کا تخمینہ نہ لگاؤ، اگر تہائی حصہ رہنے نہیں دیتے
تو چوتھائی حصہ رہنے دو) اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ یہ اس روایت کے ہم معنی ہو جس کے
راوی خود حضرت سہل بن ابی حثمہؓ ہیں، اس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیداوار
کا تخمینہ لگانے کے لیے روانہ کیا تھا۔

آپ کے پاس ایک شخص نے آکر شکایت کی کہ انھوں نے پیداوار سے زائد کا تخمینہ لگایا ہے
اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سہلؓ سے فرمایا کہ تمہارے ابن عم کا خیال ہے تم نے زائد
تخمینہ لگایا ہے۔ اس پر انھوں نے عرض کیا کہ میں نے پیداوار کی اتنی مقدار رہنے دی ہے یعنی تخمینہ

نہیں لگایا ہے جو ان کے اہل وعیال کے استعمال میں آسکے، نیز جس سے وہ مساکین کو بھی کھلا سکیں اور وہ مقدار بھی جو آندھیوں کی زد میں آکر ضائع ہو جائے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا تمھارے ابن عم نے تمھیں اچھی خاصی مقدار دے دی ہے اور تمھارے ساتھ انصاف کیا ہے۔" درج بالا روایت میں عریہ کے لفظ کا ذکر ہوا ہے۔ عریہ (کھجور کا وہ درخت جس کے مالک نے اس کا پھل کھانے کے لیے کسی اور کو دے دیا ہو) دراصل صدقہ ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل تہائی پیداوار کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا ہے۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو جریر بن حازم نے قیس بن مسعود سے اور انھوں نے مکحول شامی سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (خففوا فی الخرص فان فی المال العریۃ والوصیۃ تخمینہ لگانے میں ذرا تخفیف سے کام لیا کرو اس لیے کہ پیداوار میں عریہ یعنی صدقہ بھی لاحق ہوتا ہے اور وصیت بھی) آپ نے عریہ اور وصیت دونوں کا ایک ساتھ ذکر کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ عریہ سے صدقہ مراد ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ (لیس فی العرایا صدقۃ، عرایا عریہ کی جمع ہے، ان میں کوئی صدقہ نہیں) اس لیے کہ عریہ خود صدقہ ہے اس لیے آپ نے اس میں صدقہ واجب نہیں کیا۔ اس روایت کا فائدہ یہ ہے کہ عشر ادا کرنے والا جتنی مقدار وہ صدقہ کر دے گا اس کا حساب تو کیا جائے گا لیکن اس کی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی اور نہ ہی مالک اس کا تاوان ادا کرے گا۔

پیداوار کی اس مقدار میں اختلاف رائے کا ذکر جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے

امام ابوحنیفہ اور زفر کا قول ہے کہ زمین کی پیداوار خواہ قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر اور نصف عشر واجب ہوگا البتہ وہ چیزیں اس سے خارج رہیں گی جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ امام ابویوسف امام محمد، امام مالک، قاضی ابن ابی لیلیٰ، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک پیداوار پانچ وسق یعنی تین سو صاع (ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) کو نہ پہنچ جائے جو حق یعنی عشر کے وجوب کی کم سے کم حد ہے اس وقت تک اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا جب پیداوار مکیل کی صورت میں ہو یعنی اسے ناپا جاتا ہو۔ اگر وہ جنس مکیل کے تحت آنے والی نہ ہو تو اس صورت میں امام ابویوسفؒ نے یہ اعتبار کیا ہے کہ وہ جنس مکیل کے تحت آنے والی اجناس میں سے جن میں عشر واجب ہوتا ہے سب سے گھٹیا جنس کے پانچ وسق کے برابر ہو جائے۔

شہد کا حکم

البتہ شہد کو انھوں نے اس سے خارج رکھا ہے۔ ان سے یہ مروی ہے کہ جب شہد کی مقدار دس رطل کو پہنچ جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (ایک رطل چالیس تولے (آدھ سیر) کے مساوی ہوتا ہے) ایک روایت ہے کہ انھوں نے دس مشکیزوں کا اعتبار کیا ہے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وسق کے تحت آنے والی اجناس میں سب سے گھٹیا جنس کے پانچ وسق کی قیمت کی مقدار شہد میں عشر واجب ہوگا۔ امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ وہ اس سلسلے میں سب سے اعلیٰ پیمانے کا اعتبار کرتے ہیں جس کے ذریعے اس پیداوار کا اندازہ لگایا جاتا ہے پھر جب وہ پیداوار اس پیمانے کے پانچ گنا ہو جائے تو اس میں عشر واجب کرتے ہیں مثلاً زعفران کو لے لیجیے اس کی پیمائش کا سب سے بڑا پیمانہ مَن (دو رطل) ہے، امام محمد زعفران میں عشر کے وجوب کے لیے پانچ مَن کی مقدار کا اعتبار کرتے ہیں اس لیے کہ ایک من سے زائد مقدار کے زعفران کو مَن کے حساب سے دوگنا یا اس کی کسر شمار کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے "دو من زعفران" یا "ساڑھے تین من، یا سوا تین من" وغیرہ۔ روئی میں وہ پانچ گانٹھوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ روئی کا سب سے بڑا پیمانہ گانٹھ ہے، اس سے جو زائد ہوگی وہ اسی گانٹھ کی دوگنی مقدار یا سہ گنی یا اس کی کوئی کسر ہوگی۔

شہد کا سب سے اعلیٰ پیمانہ فرق ہے (ایک پیمانے کا نام جس سے شہد کی پیمائش کی جاتی تھی اب اس کا رواج ختم ہو چکا ہے) اس لیے امام محمد کے نزدیک پانچ فرق شہد میں عشر واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے حق میں قولِ باری (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ آیت کا حکم آیت میں مذکور تمام پیداوار کی طرف راجع ہے۔ اس حکم میں تمام پیداوار کے لیے عموم ہے اگرچہ واجب ہونے والی مقدار کے لحاظ سے آیت میں اجمال ہے اس لیے کہ قولِ باری (حَقَّهُ) ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان کی ضرورت ہے۔ تاہم واجب ہونے والی مقدار کا بیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد عُشر اور نصف عشر کی صورت میں وارد ہو چکا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے مسلک پر قولِ باری (اَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ) سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں زمین کی تمام پیداوار کے لیے عموم ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (فیما سقت السماء العشر) آپ نے قلیل اور کثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ قیاس اور نظر کی جہت سے بھی یہ بات سامنے آتی ہے کہ زمینی پیداوار میں سب کے نزدیک سال گزرنے کا اعتبار نہیں کیا جاتا یعنی عشر کے وجوب کے لیے حولان حول (سال گزرنے) کی شرط کے اسقاط پر سب کا اتفاق ہے۔ اس لیے مقدار کے اعتبار کا سقوط بھی لازم ہوگیا جس طرح مال غنیمت اور رکاز یعنی مال مدفونہ اور زمین کے اندر پائی جانے والی معدنیات میں مقدار کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ جو لوگ عشر کے وجوب میں مقدار کا اعتبار کرتے ہیں وہ اپنے استدلال میں محمد بن مسلم الطائفی کی روایت پیش کرتے ہیں جو انھیں عمرو بن دینار نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے سنائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا صدقة فی شیئ من الزرع او الکرم او النخل حتی یبلغ خمسة اوسق۔ فصل یعنی غذائی اجناس انگور اور کھجور میں کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک ان کی مقدار پانچ وسق کو نہ پہنچ جائے)

لیث بن ابی سلیم نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة۔ پانچ وسق سے کم مقدار میں کوئی صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہے) ایوب بن موسیٰ نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اسے موقوف روایت کی ہے۔ یعنی اس روایت کا سلسلہ حضرت ابن عمرؓ پر جاکر ختم ہوگیا ہے۔ عبداللہ بن المبارک نے معمر سے۔ انھوں نے سہیل بن ابی صالح سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ امام ابو حنیفہ کی طرف سے ان روایات کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مسئلے کے بارے میں دو روایتیں منقول ہوں جن میں سے ایک عام ہو اور دوسری خاص، اور فقہاء ان میں سے ایک روایت پر عمل پیرا ہونے میں متفق ہوں۔

جب کہ دوسری روایت پر عمل کے متعلق ان میں اختلاف ہو تو ایسی صورت میں متفق علیہ روایت کو مختلف فیہ روایت پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوگی۔ جب عشر والی روایت پر عمل پیرا ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور مقدار والی روایت میں اختلاف رائے ہے تو اس صورت میں عشر والی روایت کو اس کے عموم پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا اور یہ مختلف فیہ روایت کی حیثیت کو ختم کردے گی۔ اس صورت میں اس روایت کو یا تو منسوخ تسلیم کرلیا جائے گا یا اسے ایسے

معنوں پر محمول کیا جائے گا جو عشر والی روایت کی کسی طرح منافی نہ ہو۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈالیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیما سقت السماء العشر) وسق کے پیمانے میں آنے والی اجناس اور نہ آنے والی اجناس دونوں کے اندر عشر کے ایجاب کے لیے عام ہے۔ جبکہ پانچ وسق والی روایت وسق کے پیمانے میں آنے والی اجناس کے لئے خاص ہے اس میں دوسری اجناس داخل نہیں ہیں۔ اس لیے وسق والی روایت کا عشر واجب ہونے والی مقدار کے لیے بیان بننا درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ بیان کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ ان تمام صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو بیان کی مقتضی ہوتی ہیں۔ جبکہ وسق والی روایت وسق کے تحت آنے والی اجناس کی تعداد کے بیان تک محدود ہے دوسری اجناس کو شامل نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس عشر والی روایت وسق میں آنے والی اجناس اور نہ آنے والی اجناس دونوں کو شامل ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ وسق والی روایت عشر واجب ہونے والی مقدار کا بیان بن کر وارد نہیں ہوئی۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے، جو اجناس وسق کے تحت آتی ہیں وسق والی روایت ان میں عشر کے ایجاب کے لیے ان کی مقدار پانچ وسق تک پہنچنے کی مقتضی ہوگی اور جو وسق کے تحت نہیں آتی ہیں۔ ان کی قلیل اور کثیر دونوں مقداروں میں عشر واجب ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (فیما سقت السماء العشر) اس صورت میں کوئی دلیل موجود نہیں ہوگی جو وسق کے تحت نہ آنے والی اجناس کی مقدار کی تخصیص کی موجب بن سکے۔ اس طرح یہ قول اس قابل ہوگا کہ اسے مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے اور اس کے قائل کو ساقط الاعتبار اور ناسمجھ گردانا جائے اس لیے کہ سلف اور خلف سب کا اس کے خلاف اتفاق ہے۔ وسق والی روایت کی حیثیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد جیسی نہیں ہے (فی الرقۃ ربع العشر۔ چاندی میں چالیسواں حصہ ہے) یا (لیس فیما دون خمس اواق زکوٰۃ۔ پانچ اوقیہ (ایک وزن جو سات مثقال کا ہوتا ہے) سے کم مقدار میں زکوٰۃ نہیں ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ چاندی کی جو بھی مقدار ہوتی ہے وہ وزن میں داخل ہوتی ہے۔ اوقیہ کا ذکر وزن کے لیے ہوتا ہے اس لیے دوسری روایت میں مذکورہ تمام چاندی کی مقدار کے لیے مذکورہ بالا روایت کا بیان بن جانا درست ہوگیا۔ نیز ہم نے بیان کر دیا ہے کہ مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا اللہ کے اور بھی حقوق واجب تھے جو زکوٰۃ کی بنا پر منسوخ ہوگئے جس طرح ابو جعفر محمد بن علی اور ضحاک سے مروی ہے کہ قرآن میں مذکورہ ہر صدقہ کو زکوٰۃ نے منسوخ کر دیا۔ اس لیے یہ ممکن ہے

کہ مقدار کا اعتبار ان حقوق میں کیا گیا ہو جو پہلے واجب تھے اور پھر منسوخ ہو گئے جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ اور جب تقسیم کے موقع پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آئیں تو اس مال میں سے ان کو بھی کچھ دو) یا جس طرح مجاہد سے مروی ہے "جب فصل کاٹو تو مساکین کے لیے کچھ الگ کر دو، اور جب گہائی کرو، اور جب دانے الگ کر دو تو بھی کچھ دے دو اور جب ناپ کے ذریعے اناج کی مقدار معلوم کر لو تو اس کی زکوٰۃ نکال دو"

یہ حقوق اب واجب نہیں رہے اس لیے ممکن ہے کہ پانچ وسق مقدار کی جو روایت منقول ہے ان کا ان جیسے حقوق میں اعتبار کیا گیا ہو۔ جب اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو اس روایت کے ذریعے آیت کی نیز اس حدیث کی تخصیص جائز نہیں رہی جس کی روایت پر سب کا اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے (لیس فیما دون خمسۃ او سق زکوٰۃ۔ پانچ وسق سے کم مقدار میں زکوٰۃ نہیں ہے) یہ ممکن ہے کہ آپ نے اس سے مال تجارت کی زکوٰۃ مراد لی ہو وہ اس طرح کہ کسی شخص نے آپ سے تجارت کی غرض سے رکھے ہوئے طعام یا خشک کھجور کے متعلق جس کی مقدار پانچ وسق سے کم تھی۔ سوال پوچھا ہو اور آپ نے اسے بتا دیا ہو کہ اس میں زکوٰۃ نہیں ہے اس لیے کہ اس زمانے میں اس مقدار کی قیمت زکوٰۃ کے نصاب کو نہیں پہنچی ہو گی۔ راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ تو نقل کر دیے لیکن سبب کا ذکر کرنا ضروری نہیں سمجھا جس طرح بہت سی روایات میں یہ صورت حال پائی جاتی ہے۔

عُشر اور خراج کو اکٹھا کرنے کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ عُشر اور زکوٰۃ اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ امام مالک، سفیان ثوری، حسن بن صالح، شریک بن عبداللہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر خراجی زمین ہو تو اس صورت میں پیداوار پر عُشر واجب ہو گا اور زمین پر خراج عائد ہو گا عُشر اور خراج ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عُمر بن الخطاب نے عراق کے دیہی علاقے فتح کر لیے تو آپ نے وہاں کی زمینوں پر خراج عائد کر دیا اور پیداوار پر عُشر واجب نہیں کیا۔ آپ نے یہ قدم صحابہ کرام کے مشورے اور ان کی رضامندی سے اٹھایا تھا اس طرح اس مسئلے پر سلف کا اجماع ہو گیا اور بعد میں آنے والے لوگوں نے بھی اس پر عمل کیا۔ اگر ان دونوں

باتوں کو یکجا کرنا جائز ہوتا تو حضرت عمرؓ مفتوحہ زمینوں پر یہ دونوں چیزیں عائد کر دیتے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر) یعنی بارانی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے اور چاہی زمین کی پیداوار میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسموں کی زمین کی پیداوار پر واجب ہونے والی پوری مقدار بیان فرما دی۔

اگر اس کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے تو یہ واجب ہونے والی مقدار کا ایک حصہ بن جائے گا اس لیے کہ خراج کبھی تہائی حصہ ہوتا ہے اور کبھی چوتھائی، کبھی ایک قفیز (ایک پیمانہ کا نام) ہوتا ہے اور کبھی ایک درہم۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی زمین میں عشر کا نصف مقرر فرمایا اس لیے کہ زمین کے مالک پر اخراجات کا بوجھ پڑ جاتا ہے۔ اب اگر زمین پر خراج بھی عائد ہو جائے تو اس کے بوجھ کی وجہ سے باقی ماندہ نصف عشر کا سقوط بھی لازم ہو جائے گا اور اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ اخراجات کے بوجھ کی کمی بیشی کی بناء پر مختلف زمینوں کے احکام بھی مختلف ہو جائیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بارانی اور چاہی زمینوں کے احکام میں اخراجات کے بوجھ کی بنا پر فرق رکھا تھا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (منعت العراق قفیزھا و درھمھا۔ عراق نے اپنے قفیز اور درہم کی ادائیگی روک دی) اس کے معنی ہیں وہ جلد ہی ادائیگی روک دے گا۔ اگر عراق کی دیہی زمینوں میں عشر واجب ہوتا تو یہ بات محال ہوتی کہ خراج کی ادائیگی تو رُک جائے اور عشر کی ادائیگی جاری رہے اس لیے کہ جو شخص خراج کی ادائیگی روک دے وہ عشر کی ادائیگی اور زیادہ سختی سے روک سکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا قول میں عشر کا ذکر نہیں کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ خراجی زمین میں عشر واجب نہیں ہوتا۔

ایک روایت ہے کہ نہر الملک (ایک نہر یا دریا کا نام) کی ایک چودھرائن مسلمان ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے اس علاقے کے حاکم کو لکھا کہ اگر یہ اپنی زمین قبضے میں رکھنا پسند کرے تو اس سے خراج وصول کیا جائے گا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ اپنے علاقے کا ایک سردار مسلمان ہو گیا حضرت علیؓ نے اس سے فرمایا کہ اگر تم اپنی زمین پر ٹھہرے رہو گے یعنی اپنی زمین قبضے میں رکھو گے تو ہم تم سے خراج وصول کریں گے۔ اگر خراج کے ساتھ عشر بھی واجب ہوتا تو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ

اس کے وجوب کی بھی انھیں خبر دیتے، ان دونوں حضرات کے اس اقدام کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ خراج اور عشر دونوں اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہیں اس لیے بیک وقت ان دونوں کو ایک شخص پر اکٹھا کرنا درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ چرنے والے جانور اگر مالِ تجارت ہوں تو ان پر بیک وقت مویشیوں کی زکوٰۃ اور تجارت کی زکوٰۃ کا وجوب ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خراج کی حیثیت اُجرت جیسی ہے اور عشر صدقہ ہے اس لیے جس طرح زمین کی اُجرت اور اس کی پیداوار پر عشر کا یکجا ہوجانا جائز ہے۔ اسی طرح خراج اور عشر کا یکجا ہوجانا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مفتوحہ علاقے کی خراجی زمین فئے یعنی مالِ غنیمت کے حکم میں ہوتی ہے اور یہ حکم اس پر باقی رہتا ہے اور اس پر کاشت کرنے والے کو خراج کی ادائیگی کے بدلے میں اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لیے خراج گویا زمین کی اجرت بن گیا۔ یہ صورت حال خراج کے ساتھ عشر کے وجوب کو مانع نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اجارہ پر لینے والے شخص پر بیک وقت عشر اور اُجرت یکجا نہیں ہو سکتے اس لیے جب اجرت لازم ہوگی تو عشر ساقط ہو جائے گا۔ عشر زمین کے مالک پر واجب ہوگا جو اُجرت وصول کرتا ہے۔ اس لیے امام ابوحنیفہؒ پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا جو شخص یہ کہتا ہے کہ خراجی زمین پر زمیندار کی ملکیت نہیں ہوتی بلکہ اسے فئے یعنی مالِ غنیمت کے حکم میں رکھا جاتا ہے اس کا قول بھی ناقابلِ قبول ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک اس قسم کی زمین پر زمیندار کی ملکیت ہوتی ہے اس موضوع پر کسی اور مقام میں بحث کی گئی ہے۔

پھر معترض کا یہ کہنا کہ خراج اجرت ہے کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ درخت اور کھجور کے پودے کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے جب کہ یہ بات سب کے علم میں ہے کہ ان دونوں کا خراج ادا کیا جاتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خراج اجرت نہیں ہے۔ نیز اجارہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب یہ ایک مقررہ مدّت کے لیے ہو جبکہ کسی بھی امام المسلمین نے خراجی زمینوں کے مالکان پر کچھ مقرر نہیں کیا۔ نیز اگر خراجی زمین اور اس پر بسنے والوں کو فئی کے حکم پر برقرار رکھا جائے تو پھر ان سے فی راس کے حساب سے جزیہ لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ فئی کی بناء پر ان کی حیثیت غلاموں کی ہوگی اور غلام پر کوئی جزیہ نہیں ہوتا۔ خراج اور عشر

کہ اسباب کا ایک دوسرے کے منافی ہونا بھی ان دونوں کے اجتماع کی نفی پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ خراج کے وجوب کا سبب کفر ہے کیونکہ خراج جزیہ کی جگہ عائد کیا جاتا ہے جبکہ فئی یعنی غنیمت کے تحت حاصل ہونے والے تمام اموال نیز عشر کے وجوب کا سبب اسلام ہے جب ان دونوں کے اسباب ایک دوسرے سے مختلف ہوگئے تو پھر ان کے مسبب کا بھی ایک دوسرے سے منافی ہونا ضروری ہوگیا۔

مویشی اور سواری کے جانور

قول باری ہے (وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَّ فَرْشًا پھر وہی ہے جس نے مویشیوں میں سے وہ جانور بھی پیدا کیے جس سے سواری اور باربرداری کا کام لیا جاتا ہے اور وہ بھی جو کھانے اور بچھانے کے کام آتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حسن بصری اور حضرت ابن مسعودؓ (ایک روایت کے مطابق) اور مجاہد کا قول ہے کہ حمولۃ سے بڑی عمر کے اونٹ اور فرش سے چھوٹی عمر کے اونٹ مراد ہیں۔ قتادہ، ربیع بن انس، ضحاک، سدی اور حسن بصری (ایک اور روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ حمولۃ ان اونٹوں کو کہتے ہیں جن سے سواری اور باربرداری کا کام لیا جاتا ہے۔ اور فرش سے بھیڑ بکریاں مراد ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ (ایک اور روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ حمولہ سے ہر وہ جانور مراد ہے جو سواری اور باربرداری کا کام دے خواہ وہ اونٹ ہو یا بیل یا گھوڑا یا خچر یا گدھا۔ اور فرش سے بھیڑ بکریاں مراد ہیں۔ اس طرح انعام یعنی مویشیوں میں کھروں والے جانور یعنی گھوڑا وغیرہ تبعاً داخل کردیے گئے ورنہ انعام کا لفظ گھریلو جانوروں پر واقع نہیں ہوتا۔

فرش کے متعلق سلف کے دو اقوال ہیں یا تو ان سے مراد چھوٹی عمر کے اونٹ ہیں یا بھیڑ بکریاں ہیں۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ فرش سے مراد ان جانوروں کے اُون اور ان کی کھالیں ہیں جو لوگ زمین پر بچھاتے اور ان پر بیٹھتے ہیں اگر سلف کا درج بالا قول نہ ہوتا تو ظاہر آیت سے مویشیوں کے اُون اور ریشم سے تمام حالات میں فائدہ اٹھانے کے جواز پر استدلال کیا جاسکتا تھا یعنی خواہ یہ اون اور ریشم جانور کی زندگی میں اتار لیے جاتے یا اس کی موت کے بعد ہر صورت میں ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا۔ اسی طرح آیت کے عموم کے اقتضاء کے تحت مردہ جانور کی کھال سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر بھی استدلال ہوسکتا تھا۔ تاہم سب کا

اس پر اتفاق ہے کہ دباغت سے پہلے کھالوں سے کسی قسم کا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اس بنا پر اس کی تخصیص ہوگئی اور آیت کا حکم دباغت کے بعد ان سے فائدہ اٹھانے کے جواز کے لیے ثابت اور باقی رہ گیا۔ قول باری (وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَّفَرْشًا) میں ایک پوشیدہ فقرہ موجود ہے یعنی "وھو الذی انشأ لکم من الانعام حمولۃ وفرشا" (یہ وہی ہے جس نے تمھارے لیے مویشیوں میں سے بار برداری کے جانور پیدا کیے اور وہ جانور بھی جو کھانے اور بچھانے کے کام آتے ہیں)

مشرکین کا ایک غلط عقیدہ

قول باری ہے (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ یہ آٹھ نر و مادہ ہیں۔ دو بھیڑ کی قسم سے اور دو بکری کی قسم سے) تا قول باری (الظَّالِمِينَ) قول باری (ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ) قول باری (حَمُولَةً وَّفَرْشًا) سے بدل ہے اس لیے کہ یہ آٹھ نر و مادہ بھی انشاء یعنی پیدائش کے فعل میں داخل ہیں۔ گویا یوں فرمایا "أنشأ ثمانية أزواج" (نر و مادہ کے آٹھ جوڑے پیدا کیے) ان چاروں اصناف میں ہر صنف کے نر اور مادہ میں سے ہر ایک کو زوج کہا جاتا ہے۔ نر اور مادہ کے ایک جوڑے کو بھی زوج کہا جاتا ہے جس طرح مقدمے کے ایک فریق کو خصم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور فریقین کو بھی اسی نام سے پکارا جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس نے اپنے بندوں کے لیے نر اور مادہ کے یہ چار جوڑے حلال کر دیے ہیں۔ اور مشرکین نے ان میں سے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حامی کو قرار دیا تھا نیز ان میں سے کچھ جانوروں کو اپنے شریکوں کے لیے خاص کر دیا تھا۔ یہ سب کچھ انھوں نے کسی دلیل اور برہان کے بغیر کیا تھا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو جہالت کی بنا پر گمراہ کرتے رہیں۔ اسی لیے فرمایا (نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ۔ ٹھیک ٹھیک علم کے ساتھ بتاؤ اگر تم سچے ہو) پھر فرمایا (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَٰذَا کیا تم اس وقت حاضر تھے جب اللہ نے ان کے حرام ہونے کا حکم تمھیں دیا تھا) اس لیے کہ علم حاصل کرنے کے دو ہی ذرائع ہیں یا تو مشاہدہ ہو جائے یا پھر دلیل موجود ہو جس کے ذریعے تمام عقلاء حق کے ادراک میں شامل ہو سکتے ہو۔ جب مشرکین ان میں سے کسی ایک کے ذریعے دلالت قائم کرنے سے عاجز رہ گئے تو اس سے ان کے اس طریق کار کا بطلان ثابت ہو گیا جو انھوں نے بعض مویشیوں کی تحریم کے سلسلے میں اختیار کر رکھا تھا۔

حلال اور حرام جانوروں کی تفصیل

قول باری ہے (قُلْ لَّاۤ اَجِدُ فِیْ مَاۤ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗ اے محمد! ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو) تا آخر آیت۔ طاؤس سے مروی ہے کہ اہل جاہلیت بہت سی چیزوں کو حلال سمجھتے تھے اور بہت سی اشیاء کو حرام۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ لَّاۤ اَجِدُ فِیْ مَاۤ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا) یعنی ان چیزوں میں سے جنہیں تم حلال سمجھتے تھے (اِلَّاۤ اَنْ یَّكُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ۔ الآیہ کہ وہ مردار ہوں یا بہایا ہوا خون ہو یا سؤر کا گوشت ہو) تا آخر آیت۔ مخاطبت کا سیاق اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے جو طاؤس سے مروی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ان مویشیوں کا ذکر فرمایا جنہیں یہ مشرکین حرام قرار دیتے تھے پھر اللہ کے حرام کردہ جانوروں کی تحریم پر ان کی مذمت کی اس لیے لہجہ تند و تیز اختیار کیا پھر ان کی جہالت اور لاعلمی کو واضح کر دیا اس لیے کہ انھوں نے علم کے بغیر محض جہالت کی بنیاد پر ان مویشیوں کی تحریم کا رویہ اپنایا تھا۔ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں تھی۔ اس کے بعد اس قول کو عطف کیا۔ (قُلْ لَّاۤ اَجِدُ فِیْ مَاۤ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا) یعنی ان جانوروں اور اشیاء میں سے جنہیں تم حرام قرار دیتے ہو سوائے ان کے جن کا آگے ذکر آ رہا ہے۔ جب آیت کی ترتیب ہماری بیان کردہ صورت کے مطابق ہے تو اب اس سے ان چیزوں کی اباحت پر استدلال درست نہیں ہوگا جن کا ذکر آیت میں نہیں ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سورۂ مائدہ کی ابتداء میں چند جانوروں کی تحریم کا ذکر ہے مثلاً دم گھٹ کر مرنے والا، چوٹ کھا کر مرنے والا یا اوپر سے نیچے لڑھک کر مرنے والا جانور وغیرہ۔ حالانکہ یہ تمام جانور آیت سے خارج ہیں۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ دم گھٹ کر مرنے والا جانور اور اس کے ساتھ آیت میں مذکورہ تمام جانور مردار میں داخل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (حُرِّمَتْ عَلَیْكُمُ الْمَیْتَةُ تم پر مردار حرام کر دیا گیا) میں صرف مردار کی تحریم کا ذکر کیا پھر اس کی صورتیں بیان فرما دیں اور ان اسباب کا ذکر کر دیا جن کی بناء پر ایک جانور مردار کہلاتا ہے اس لیے میتہ کا لفظ دم گھٹ کر مر جانے والے جانور اور اسی طرح کے دوسرے تمام جانوروں کو شامل ہے جن کا ذکر سورۂ مائدہ کی آیت میں ہوا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ

سورۂ انعام مکی سورت ہے اس لیے ممکن ہے کہ اس وقت تک آیت زیرِ بحث میں حرام شدہ جانوروں اور اشیاء کے سوا اور کوئی جانور یا شے حرام نہ قرار دی گئی ہو۔ سورۂ مائدہ مدنی سورت ہے بلکہ نازل ہونے والی آخری سورت ہے۔ اس آیت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ حرف اَوْ جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو اس کے مدخول میں سے ہر ایک چیز علیحدہ اور بالذات ثابت ہو جاتی ہے۔

نیز یہ کہ حرف اَوْ تخییر کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قولِ باری (اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ) مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک کی علیحدہ اور بالذات تحریم کو واجب کر دیا ہے۔ سلف میں سے بہت سے حضرات نے آیت زیرِ بحث میں مذکور اشیاء کے ماسوا دیگر اشیاء کی اباحت پر آیت سے استدلال کیا ہے ان اشیاء میں پالتو گدھے بھی شامل ہیں۔

پالتو گدھوں کا گوشت

سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ میں نے جابر بن زید سے پوچھا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا ہے۔ جابر نے جواب میں کہا کہ الحکم بن عمرو الغفاری بھی ہمارے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی بات نقل کرتے تھے لیکن ان کی اس بات کو علم کے سمندر یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہ آیت تلاوت کی تھی (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا) تا آخر آیت۔ حماد بن سلمہ نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے انھوں نے قاسم سے انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ وہ درندوں کے گوشت نیز رگوں کے بہے پر موجود خون کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتی تھیں۔ اس سلسلے میں وہ یہی آیت تلاوت کرتی تھیں۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری اور امام شافعی گھریلو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس سلسلے میں جو کچھ منقول ہے اس کا ذکر ہم نے درج بالا سطور میں کر دیا ہے۔ یعنی آپ اس کی اباحت کے قائل تھے بہت سے لوگوں نے اس مسئلے میں آپ کا مسلک اختیار کیا تھا تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پالتو گدھوں کے گوشت

ی ممانعت کے سلسلے میں بکثرت روایات منقول ہیں جو استفاضہ کی حد کو پہنچتی ہیں۔ زہری نے محمد بن الحنفیہ کے دو بیٹوں حسن اور عبداللہ سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کو حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے دن پالتو گدھوں کا گوشت کھانے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ ابن وہب نے یحیٰی بن عبداللہ بن سالم سے روایت کی ہے۔ انھوں نے عبدالرحمان بن الحارث المخزومی سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جب حضرت علیؓ کی زبانی اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سن لیا تو آپ نے اباحت کے قول سے رجوع کر لیا۔ امام ابوحنیفہ اور عبداللہ نے نافع سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔ ابن عیینہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن علی سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرما دیا تھا۔ حماد بن زید نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے محمد بن علی سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔ شعبہ نے ابواسحاق سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت براءؓ بن عازب سے یہ بات سنی تھی کہ غزوۂ خیبر کے موقع پر کچھ گدھے ہمارے ہاتھ لگے، ہم نے ان کا گوشت پکایا اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ اعلان کرا دیا گیا کہ اپنی ہانڈیاں الٹ دو۔

حضرت ابن ابی اوفیٰؓ، حضرت سلمہؓ بن الاکوع، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ اور دیگر حضرات سے بھی پالتو گدھوں کے گوشت کی ممانعت کی روایتیں منقول ہیں بعض روایتیں تو براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ممانعت نقل کرتی ہیں اور بعض میں اس کا ذکر فتح خیبر کے واقعہ کے ضمن میں ہوا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر جو فرمایا تھا اس کے سبب کے متعلق بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ گدھے لوٹ کا مال تھے، بعض کا خیال ہے کہ آپ نے اس لیے روک دیا تھا کہ آپ سے یہ کہا گیا تھا کہ گدھوں کی تعداد بہت کم ہو گئی ہے، جبکہ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ جلّالہ تھے یعنی نجاست کھاتے تھے۔ جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کی نہی کی درج بالا صورتوں میں توجیہہ و تاویل کرتے ہیں۔ لیکن جو حضرات اس کی ممانعت کے قائل ہیں وہ ان تاویلات کو کئی وجوہ کی بناء پر باطل قرار دیتے ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ پالتو گدھا حلال نہیں ہے۔ ان میں حضرت مقداد بن الاسودؓ اور حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ وغیرہما شامل ہیں۔

گدھوں کے گوشت کے بارے میں حکم عام

دوم سفیان بن عیینہ نے ایوب السختیانی سے روایت کی ہے، انھوں نے ابن سیرین سے انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کر لیا تو لوگوں کو کچھ گدھے ہاتھ آ گئے۔ لوگوں نے انھیں ذبح کر کے گوشت پکایا اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک اعلان کرنے والے نے یہ اعلان کیا کہ لوگو! اللہ اور اس کا رسول تمھیں ان کا گوشت کھانے سے منع کرتے ہیں اس لیے کہ یہ ناپاک ہیں اس لیے اپنی ہانڈیاں اُلٹ دو۔" عبدالوہاب الثقفی نے ایوب السختیانی سے اپنی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔ اس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یہ اعلان کرنے کا حکم دیا کہ" اللہ اور اس کا رسول تمھیں پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے ہیں اس لیے کہ یہ ناپاک ہیں۔" حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ اس اعلان کے بعد پکتی ہوئی ہانڈیاں الٹ دی گئیں۔ یہ روایت ان حضرات کی اس تاویل کو باطل کر دیتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے منع فرمایا تھا کہ یہ لوٹ کا مال تھے۔ اسی طرح وہ تاویل بھی باطل ہو جاتی ہے کہ کثرت سے ذبح ہونے کی وجہ سے گدھوں کا وجود ختم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو یہ بتایا کہ پالتو گدھے نجس اور پلید ہوتے ہیں۔ یہ چیز گدھوں کی ذات کی تحریم پر دلالت کرتی ہے اس کے سوا کسی اور سبب کی بناء پر تحریم پر دلالت نہیں کرتی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہانڈیوں کو الٹا دینے کا حکم دیا تھا۔ اگر نہی کی بنیاد وہ ہوتی جس کا ذکر اباحت کے قائلین نے کیا ہے تو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا گوشت مساکین کو کھلا دینے کا حکم دے سکتے تھے جس طرح آپؐ نے مالک کی اجازت کے بغیر ذبح شدہ بکری کا گوشت قیدیوں کو کھلا دینے کا حکم دیا تھا۔

حضرت ابو ثعلبہ الخشنیؓ کی روایت میں ہے انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان جانوروں کے متعلق دریافت کیا تھا جن کا گوشت ان پر حرام تھا۔ آپؐ نے فرمایا (لا تاکل الحمار

الاھلی ولا کل ذی ناب من السباع۔ پالتو گدھے کا نیز کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں کا گوشت نہ کھاؤ) یہ روایت بھی ہماری مذکورہ ان تمام تاویلات کو باطل کر دیتی ہے۔ جن سے ان کے گوشت کی اباحت ثابت کی جاتی ہے۔ سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے اس لیے منع فرما دیا تھا کہ یہ گندگی کھاتے تھے۔ آپ کی نہی کی یہ تاویل اگر درست تسلیم کر بھی لی جائے تو حضرت ابوثعلبہؓ اور دیگر اصحاب کی روایات میں یہ ذکر ہے کہ ان حضرات نے فتح خیبر کے سوا دوسرے مواقع پر آپ سے ان کے گوشت کے متعلق دریافت کیا تھا۔ یہ روایات اس بات کی طرف اشارے کی موجب ہیں کہ ان کی تحریم کسی سبب اور علت کی بنا پر نہیں ہوئی تھی بلکہ تحریم کی اصل وجہ پالتو گدھوں کی خود اپنی ذات تھی۔ عبدالرحمٰن بن معقل نے قبیلہ مزنیہ کے ایک شخص سے جس کا نام بعض نے غالب بن الابجر بتایا ہے اور بعض نے الحرین غالب، روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "اب میرے پاس چند گدھوں کے سوا اپنے اہل وعیال کو کھلانے کے لیے کچھ بھی باقی نہیں رہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا (فاطعم اھلك من سمین مالك فانما کرھت لکم جوال القریۃ۔ اپنے اہل وعیال کو ان جانوروں کا گوشت کھلاؤ جو موٹے تازے ہوں اس لیے کہ میں تمہارے لیے گاؤں کا چکر لگانے والے جانور ناپسند کرتا ہوں) پالتو گدھوں کے گوشت کی اباحت کے قائلین نے اس روایت سے استدلال کیا ہے حالانکہ یہ روایت ان کے گوشت کی نہی پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آپ نے فرمایا (فانما کرھت لکم جوال القریۃ) پالتو گدھے تمام کے تمام گاؤں اور دیہاتوں کا چکر لگانے والے ہوتے ہیں۔

جنگلی گدھوں کو جب مانوس کر لیا جائے

ہمارے نزدیک زیر بحث روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں جنگلی گدھوں کی اباحت کا حکم ہے۔ اگر کوئی جنگلی گدھا انسانوں کی آبادی میں آجائے اور اسے پالتو بنا لیا جائے تو آیا اس کا گوشت جائز ہوگا یا نہیں، ہمارے اصحاب، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر جنگلی گدھا پالتو بنا لیا جائے اور وہ انسانوں سے مانوس ہو جائے تو اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جنگلی گدھا پالتو بن جائے اور پالتو گدھوں کی طرح اس سے باربرداری وغیرہ کا کام لیا جانے لگے تو اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہوگا۔

اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ جس جنگلی جانور کو پالتو بنا لیا جائے وہ تحریم کے اس حکم سے خارج نہیں ہوتا جو اس کی جنس کے لیے لازم ہوتا ہے یعنی اس کا گوشت حرام ہوتا ہے۔ اسی طرح اس جنگلی جانور کا بھی حکم ہے جو انسانوں سے مانوس ہو گیا ہو۔

درندوں کے بارے میں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں اور چنگل والے پرندوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ اس قسم کے درندوں اور پرندوں کا گوشت حلال نہیں ہے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ جنگلی درندوں، جنگلی اور پالتو بلیوں اور بلیوں، لومڑیوں اور بجوؤں نیز ہر قسم کے درندوں کا گوشت حرام ہے۔ لیکن چیر پھاڑ کرنے والے پرندوں مثلاً گدھ، عقاب، چیل وغیرہ کا گوشت کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ وہ مردار خور ہوں یا نہ ہوں۔ اوزاعی کا قول ہے کہ تمام پرندے حلال ہیں تاہم گدھ کا گوشت مکروہ ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ بلی یا بلا کھا لینے میں کوئی حرج نہیں تاہم میں بجو کے گوشت کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں کا جو لوگوں پر حملہ آور ہو جاتے ہیں، گوشت نہیں کھایا جائے گا مثلاً شیر، چیتا اور بھیڑیا۔ بجو اور لومڑی کا گوشت کھایا جائے گا لیکن چیل اور باز وغیرہ کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اس لیے کہ یہ لوگوں کے پالتو پرندوں پر جھپٹتے ہیں۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حماد نے، انھیں عمران بن حدیر نے کہ عکرمہ سے کوّے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ موٹی مرغی ہے۔ جب ان سے بجو کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ یہ موٹی بھیڑ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے مالک سے، انھوں نے ابن شہاب سے، انھوں نے ابوادریس الخولانی سے اور انھوں نے حضرت ثعلبہ الخشنیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر درندے کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں ابوعوانہ نے ابوبشر سے، انھوں نے میمون بن مہران سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے

درندوں اور چنگل والے پرندوں کا گوشت کھانے سے منع فرمادیا، اس حدیث کو حضرت علیؓ حضرت مقدادؓ بن معدیکرب اور حضرت ابوہریرہؓ نیز دیگر اصحاب نے بھی روایت کی ہے۔ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں اور چنگل والے پرندوں کی تحریم کی یہ روایت استفاضہ کے حد کو پہنچی ہوئی ہیں۔ ان درندوں اور پرندوں میں لومڑی، بلی، چیل اور گدھ بھی داخل ہیں۔ اس لیے انھیں کسی ایسی دلیل کے بغیر جوان کی تخصیص کی موجب ہو تحریم کے حکم سے مستثنیٰ کرنے کے کوئی معنی نہیں۔

درج بالا روایات کو قبول کر لینے سے قول باری (قُل لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) کا نسخ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ اس آیت میں صرف یہ بتایا گیا ہے کہ اس میں غیر مذکورہ اشیاء اور جانور حرام نہیں کیے گئے اور مذکورہ اشیا اور جانوروں کے ماسوا جتنی اشیاء اور جانور ہیں وہ اباحت کی اصل پر قائم ہیں۔ اس لیے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے پھر حکم شرعی کی بنا پر ان پر حرمت طاری ہو جاتی ہے۔ پالتو گدھوں کے گوشت کے بارے میں وارد آثار و روایات کا بھی یہی حکم ہے۔ اس کے باوجود بہت سی ایسی چیزوں کی تحریم ہو جن کا اس آیت میں ذکر نہیں ہے اہل علم کے اتفاق کی بنا پر یہ آیت صرف چار چیزوں کی تحریم کے ساتھ خاص ہے اس لیے باقی ماندہ چیزوں کی تخصیص کے سلسلے میں اخبار احاد کو قبول کر لینا جائز ہو گیا۔

ہمارے اصحاب نے ایسے کوے کے گوشت کو مکروہ سمجھا ہے جس کی رنگت میں سیاہی اور سفیدی ملی ہوئی ہو یعنی چتکبرا ہو۔ اسے غراب الابقع کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ مردار خور ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک فصلوں میں رہنے والے کوے کے گوشت میں کوئی کراہت نہیں ہے اس لیے کہ قتادہ نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خمس فواسق یقتلھن المحرم فی الحل والحرم پانچ جانور بڑے بدکردار ہیں انھیں احرام باندھنے والا شخص حدود حرم کے اندر اور اس سے باہر دونوں جگہ ہلاک کر سکتا ہے) آپ نے اس میں چتکبرے کوے کا بھی ذکر کیا۔ اس رنگ کے کوے کی اس لیے تخصیص کی کہ یہ مردار خور ہوتا ہے اس لیے یہ ان مردار خور پرندوں کی کراہت کے لیے بنیاد بن گیا جو اس کے مشابہ ہوں۔ پھر آپ کا یہ ارشاد (خمس یقتلھن المحرم) ان پانچوں کے گوشت کی تحریم پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ کہ ان کا قتل ہی ہو گا انھیں ذبح نہیں

کیا جائے گا۔ اگر ان کا گوشت حلال ہوتا تو آپ انھیں ذبح کرنے کا حکم دیتے تاکہ قتل ہونے کی صورت میں ان کا گوشت حرام نہ ہو جائے۔

اگر اس روایت کی بنا پر اعتراض اٹھایا جائے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کیا، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں محمد بن حاتم نے، انھیں یحییٰ بن مسلم نے، انھیں اسمٰعیل بن امیہ نے ابوالزبیر سے، کہ انھوں نے حضرت جابرؓ سے پوچھا تھا کہ آیا بجّو کا گوشت کھایا جا سکتا ہے؟ تو انھوں نے اثبات میں جواب دیا تھا۔ پھر سوال کیا کہ آیا یہ شکار ہے؟ اس کا جواب بھی اثبات میں ملا۔ پھر سوال ہوا کہ آیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا؟ اس کا بھی انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر درندے اور چنگل والے ہر پرندے کے گوشت کی نہی میں جو روایت منقول ہے وہ اس روایت کو ختم کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ اس روایت پر عمل میں فقہاء کا اختلاف ہے اور نہی والی روایت پر عمل میں سب کا اتفاق ہے۔

گوہ کا گوشت

گوہ کے گوشت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اسے مکروہ سمجھتے ہیں، امام مالک اور امام شافعی اس کے گوشت کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو اعمش نے زید بن وہب جہنی سے نقل کی ہے اور انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن حسنہؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمارا پڑاؤ ایسی جگہ ہوا جہاں گوہ بکثرت پائے جاتے تھے، ہمیں بھوک لگی تھی اور کھانے کے لیے کچھ نہیں تھا، ہم نے گوہ پکڑ کر اس کا اس کا گوشت پکایا، ہنڈیا پک رہی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور دریافت کرنے پر ہم نے آپ کو بتایا کہ گوہ کا گوشت پک رہا ہے۔ آپ نے فرمایا: بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی صورتیں مسخ کر کے انھیں جانوروں کی شکلیں دے دی گئی تھیں اور مجھے خطرہ ہے کہ شاید گوہ بھی ان میں سے ایک ہو، اس لیے ہنڈیا الٹ دو۔" یہ حدیث گوہ کے گوشت کی ممانعت کی مقتضی ہے اس لیے کہ اگر اس کا کھانا مباح ہوتا تو آپ ہنڈیا الٹا دینے کا ہرگز حکم نہ دیتے، اس لیے کہ آپ کو مال ضائع کرنے سے منع کیا گیا تھا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عوف الطائی نے

انھیں الحکم بن نافع نے، انھیں ابن عیاش نے ضمضم بن زرعہ سے، انھوں نے شریح بن عبید سے، انھوں نے ابو راشد الحبرانی سے، انھوں نے عبدالرحمن بن شبل سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔ امام ابوحنیفہ نے حماد سے، انھوں نے ابراہیم سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انھیں گوہ کا گوشت ہدیہ کے طور پر بھیجا گیا، اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ نے آپؐ سے اس کے متعلق پوچھا آپؐ نے کھانے سے منع فرما دیا۔ اتنے میں ایک سائل آیا۔ حضرت عائشہؓ نے گوشت اسے دینا چاہا تو آپؐ نے فرمایا "تم اسے ایسی چیز کھلانا چاہتی ہو جو خود نہیں کھائیں" یہ روایات گوہ کا گوشت کھانے کی نہی کی موجب ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت نہیں کھایا البتہ آپؐ کے دسترخوان پر اسے دوسرے حضرات نے کھایا تھا۔ اگر یہ حرام ہوتا تو آپؐ کے دسترخوان پر یہ کبھی نہ کھایا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے گندی چیز سمجھتے ہوئے نہیں کھایا تھا۔ بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "یہ جانور ہمارے علاقے یعنی سرزمین مکہ میں نہیں پایا جاتا اس لیے جب میرے سامنے اس کا گوشت آتا ہے تو مجھے اس سے گھن آتی ہے۔ حضرت خالد بن الولیدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسے کھایا تھا آپ نے انھیں منع نہیں کیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع سے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عمر بن سہل نے، انھیں اسحاق بن الربیع نے حسن سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: گوہ عام چرواہوں کی خوراک ہے۔ اللہ تعالیٰ ایک چیز سے اگر روکتا ہے تو سب کو روکتا ہے، اگر میرے پاس بھی اس کا گوشت ہوتا تو میں کھا لیتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حرام قرار نہیں دیا لیکن مکروہ ضرور سمجھا ہے۔" ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عمر بن سہل نے، انھیں بحر نے ابو ہارون سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے کہ انھوں نے فرمایا "اگر ہم میں سے کسی کو بل میں رہنے والے گوہ کے گوشت کا تحفہ آتا تو وہ اس کے لیے موٹی تازی مرغی کے گوشت سے بھی زیادہ پسندیدہ ہوتا" جو حضرات گوہ کے گوشت کی اباحت کے قائل ہیں انھوں نے درج بالا روایت سے استدلال کیا ہے۔

حالانکہ ان روایات میں اس کے گوشت کی ممانعت پر دلالت بھی موجود ہے۔ ان روایات

ہیں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندی چیز سمجھتے ہوئے اسے نہیں کھایا تھا اور اس سے آپؐ کو گھن آتی تھی، جس چیز سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گھن آئے وہ نجس ہوتی ہے اور جو چیز نجس ہوتی ہے اس کا کھانا حرام ہوتا ہے۔ اگر ان روایات کی بنا پر اس کی اباحت ثابت بھی ہو جائے تو مقابلہ میں ممانعت کی روایات بھی موجود ہیں۔ جب ایک چیز کے بارے میں اباحت اور ممانعت کی روایتیں موجود ہوں تو ممانعت کی روایت اولیٰ ہوتی ہے اس لیے کہ اباحت کے بعد ہی لامحالہ ممانعت کا ورود ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز میں اصل اباحت ہوتی ہے اور ممانعت اس پر وارد ہوتی ہے۔ جب ممانعت پر اباحت کے ورود کا ثبوت موجود نہیں ہے تو پھر لامحالہ ممانعت کا حکم ثابت ہو جائے گا۔

حشرات الارض کے بارے میں حکم

ہوام الارض (حشرات الارض) کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے جنگلی چوہا، قنفذ (سیہی، ایک جانور جس کے پورے جسم پر کانٹے ہوتے ہیں) عام چوہے اور بچھو نیز تمام قسم کے ہوام الارض کا گوشت مکروہ یعنی حرام سمجھا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر سانپ کو ذبح کر لیا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے، البتہ اوزاعی نے ذبح کی شرط نہیں رکھی ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ قنفذ اور شہد کی مکھیوں کے انڈوں سے نکلے ہوئے بچے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح پنیر اور کھجور وغیرہ میں پائے جانے والے کیڑے کھا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ مینڈک کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ امام مالک نے کیڑوں مکوڑوں، بچھوؤں اور پھلوں وغیرہ میں پائے جانے والے کیڑوں کو کھا لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ ان جاندار چیزوں کی اگر پانی میں موت واقع ہو جائے تو اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

امام شافعی کا قول ہے ہر ایسا جانور جس سے عرب کے لوگ نفرت کرتے اور اسے گندی چیز سمجھتے تھے وہ خبائث میں سے ہے مثلاً بھیڑیا، شیر، کوا، سانپ، چیل، بچھو اور چوہا۔ اس لیے کہ یہ جانور قصداً دوسروں کو اذیت پہنچاتے ہیں۔ اس لیے یہ حرام ہیں اور ان کا شمار خبائث

یں ہوتا ہے۔ عرب کے لوگ بجّو اور لومڑی کا گوشت کھایا کرتے تھے اس لیے کہ یہ دونوں جانور انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے اس لیے یہ حلال ہیں۔

سیہی کا گوشت

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری ہے (وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ - اللہ کا رسول ان پر خبیث چیزیں حرام کرتا ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم بن خالد ابوثور نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے انھیں عیسیٰ بن نمیلہ نے اپنے والد سے بیان کیا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ آپ سے قنفذ یعنی سیہی کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی (قُل لَّا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) تا آخر آیت، آپ کے پاس بیٹھے ہوئے ایک بوڑھے نے کہا: "میں نے ابوہریرہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس جانور کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ یہ خبائث میں سے ایک خبیث جانور ہے۔" یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق یہ فرمایا ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے خبیث چیز کے نام سے موسوم کیا اس لیے قول باری (وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) کی تحریم کا حکم اسے بھی شامل ہوگیا۔ قنفذ حشرات الارض میں سے ہے اس لیے ہر وہ جانور جو حشرات الارض میں سے ہوگا وہ قنفذ پر قیاس کی وجہ سے حرام ہوگا۔

مینڈک کا دوا میں استعمال

عبداللہ بن وہب نے روایت بیان کی ہے انھیں ابن ابی ذئب نے سعید بن خالد سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن سے کہ ایک طبیب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک دوائی کا ذکر کیا جس میں مینڈک بھی ڈالا جاتا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مینڈک ہلاک کرنے سے منع فرما دیا۔ یہ بات مینڈک کی تحریم پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آپ نے طبیب کو مینڈک مار کر دوائی میں ڈالنے سے منع فرما دیا۔ اگر مینڈک سے انتفاع جائز ہوتا تو طبیب کو اس سے فائدہ اٹھانے کی خاطر اسے ہلاک کرنے سے نہ روکا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایات منقول ہیں جن کے راویوں میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت

ابن عمرؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت عائشہؓ وغیرہم شامل ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
ایقتل المحرم فی الحل والحرم الحدأۃ والغراب والفارۃ والعقرب۔
احرام باندھنے والا شخص حدودِ حرم کے اندر اور حدودِ حرم سے باہر یعنی حل میں چیل، کوا، چوہا اور بچھو ہلاک کر سکتا ہے) بعض روایات میں سانپ کا بھی ذکر ہے۔ آپ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دیا۔ یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا گوشت حرام ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ حلال ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں ذبح کرنے کا کوئی وسیلہ تلاش کرنے کا حکم دیتے تاکہ ممکن حد تک ان کے ذبح کا عمل وجود پذیر ہو جاتا۔

لیکن جب آپ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دے دیا اور قتل کے اندر ذبح کی صورت نہیں ہوتی اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کا گوشت حلال نہیں ہے۔ جب یہ بات کوے اور چیل میں ثابت ہو گئی تو تمام مردار خور پرندوں کا بھی یہی حکم ہو گا اور اس امر پر دلالت ہو گی کہ حشرات الارض مثلاً بچھو اور سانپ سب حرام ہیں۔ اسی طرح یربوع یعنی جنگلی چوہا بھی حرام ہے اس لیے کہ وہ چوہے کی جنس میں سے ہے۔

قولِ شافعی پر تنقید

امام شافعیؒ کا یہ قول کئی وجوہ سے بے معنی ہے کہ ایسے تمام جانور جن کے گوشت سے عرب لوگ نفرت کرتے تھے، خبائث میں داخل ہیں اس لیے حرام ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر درندے اور چنگل والے ہر پرندے کی ممانعت فرما دی ہے۔ یہ ممانعت اس قسم کے تمام درندوں اور پرندوں کی تحریم کی مقتضی ہے اس لیے ان میں ایسے جانوروں کا اضافہ کرنا درست نہیں ہو گا جو ان میں شامل نہ ہو۔ نیز ایسے جانوروں کو اس حکم سے خارج کرنا بھی درست نہیں ہو گا جنہیں حدیث کے الفاظ کا عموم شامل ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریم کے حکم میں اس علت کا اعتبار نہیں کیا جس کا امام شافعی نے اعتبار کیا ہے۔ بلکہ آپ نے کچلی کے دانت اور چنگل اور پنجے کو تحریم کی نشانی قرار دیا ہے۔ اس لیے اس کے بالمقابل ایسی صفت کو علت قرار دینا درست نہیں ہو گا جس کے ثبوت کے لیے کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر خبائث کی تحریم کا جو حکم نافذ کیا ہے اس میں تمام لوگوں کو مخاطب بنایا گیا ہے۔ یہ خطاب صرف عربوں کے لیے خاص نہیں ہے۔

کہ عجم کے لوگ اس کے دائرے سے باہر رکھے جائیں بلکہ اس میں وہ تمام لوگ داخل ہیں جنھیں احکام کا مکلّف بنایا گیا ہے،

_____ ، اس لیے یہ کہنا کہ وہ جانور خبائث میں داخل ہیں جن سے عرب کے لوگوں کو گھن آتی تھی ایک بے دلیل قول ہے اور آیت کے مقتضیٰ سے خارج ہے۔

علاوہ ازیں عرب کے لوگوں کو گھن آنے کی بات یا تو اس پر محمول ہوگی کہ عرب کے تمام لوگوں کو ان سے گھن آتی تھی یا بعض لوگوں کو اگر پہلی صورت مراد ہے تو عرب کے تمام لوگ سانپوں بچھوؤں، شیروں، بھیڑیوں، چوہوں اور دوسرے تمام جانوروں کو جن کا ذکر امام شافعی نے کیا ہے گندے جانور تصور نہیں کرتے بلکہ عام بدّو ان کا گوشت مزے سے کھاتے تھے۔ اس لیے پہلی صورت مراد لینا درست نہیں۔ اگر دوسری صورت مراد ہے تو یہ دو وجوہ سے فاسد ہے۔ ایک تو یہ کہ جب خطاب تمام عربوں کو ہے تو پھر ان میں سے بعض کو چھوڑ دینا اور بعض کا اعتبار کر لینا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ان جانوروں سے نفرت کرنے والے بعض لوگ ہوں گے تو ان کا اعتبار کرنا بہ نسبت ان لوگوں کے اولیٰ ہوگا جو ان جانوروں کا گوشت مزے لے لے کر کھاتے تھے اس بنا پر امام شافعی کا یہ قول ہر لحاظ سے قابلِ انتقاض ہے۔ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ بجّو اور لومڑی کی اباحت کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان کا گوشت کھاتے تھے حالانکہ عرب کے لوگ تو کوّا، چیل اور شیر تک کو بھی کھا جایا کرتے تھے اور ان جانوروں کو اپنی خوراک بنانے سے باز نہیں رہتے تھے۔

پھر امام شافعی نے تحریم کے لیے انسانوں پر حملہ آور ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد تمام احوال میں حملہ آور ہونا ہے تو یہ کیفیت چیل، سانپ اور کوّے میں نہیں پائی جاتی لیکن امام شافعی نے انھیں حرام قرار دیا ہے۔ اور بعض احوال میں حملہ آور ہونا مراد ہے تو بجّو بھی بعض اوقات انسان پر حملہ کر بیٹھتا ہے اور شیر اگر بھوکا نہ ہو تو بعض حالات میں وہ انسان پر حملہ آور نہیں ہوتا جب کہ جوش میں آیا ہوا مست اونٹ بعض دفعہ انسان پر حملہ کر دیتا ہے یہی کیفیت بعض حالات میں بیل اور سانڈ کے اندر بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ امام شافعی یا کسی اور نے ان جانوروں کے اندر تحریم اکل یا اس کی اباحت کے سلسلے میں ان کیفیات کا اعتبار نہیں کیا۔ دوسری طرف کتا اور بلی انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے لیکن یہ دونوں جانور حرام ہیں۔

گندگی کھانے والا اونٹ

گندگی کھانے والے اونٹ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اگر اونٹ گندگی کے سوا اور کچھ نہ کھاتا ہو تو ہمارے اصحاب اور امام شافعی کے قول کے مطابق اس کا گوشت مکروہ ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایسے اونٹ کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جس طرح گندگی کھانے والی مرغی کے گوشت میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں عبدہ نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے ابن ابی نجیح سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے گوشت اور اس کے دودھ سے منع کیا تھا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابن المثنّیٰ نے، انھیں ابو عامر نے، انھیں ہشام نے قتادہ سے، انھوں نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے دودھ سے منع فرمادیا تھا۔

خلاصۂ بحث

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) کے تحت جو احکام ہم نے بیان کیے ان کے ذیل میں آنے والے ان مسائل کے اندر جن حضرات نے ہم سے اختلاف کیا اور جن جانوروں کے گوشت کی ہمارے اصحاب نے ممانعت کی ان کی انھوں نے اباحت کر دی وہ اس بارے میں درج بالا آیت سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ آیت کے نزول کا سبب ان جانوروں سے متعلق تھا جنھیں اہل جاہلیت حرام قرار دیتے تھے اور جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے قبل کیا ہے۔ اگر اس آیت کا نزول ہمارے مذکورہ سبب سے متعلق نہ ہوتا بلکہ یہ ایک نئے مضمون کی ابتداء ہوتی تو پھر بہت سی ایسی اشیاء کی تحریم کے بارے میں اخبار آحاد کو قبول کر لینے میں کوئی امتناع نہ ہوتا جن کو یہ آیت شامل نہیں ہے اور نہ ہی بہت سی اشیاء کی تحریم کے بارے میں قیاس سے کام لینے کی ضرورت پڑتی۔ اس لیے کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ اطلاع ہے کہ شرعی طور پر صرف وہی چیزیں حرام ہوتی تھیں جن کا ذکر اس آیت میں ہے۔

جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ چیزیں دلیل سمعی یعنی آیت کے نزول سے پہلے مباح تھیں اور اس قسم کی چیزوں کی تحریم کے لیے اخبار آحاد کو قبول کرلینا اور قیاس سے کام لینا جائز اور درست تھا اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ بتا دینا کہ شرعی طور پر وہ چیزیں حرام ہیں جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے، ان کے علاوہ دوسری اشیاء کی تحریم کے لیے خبر واحد کو قبول کرنے اور قیاس کو کام میں لانے سے مانع نہیں ہے۔ قول باری (عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مردار کے صرف وہی اجزاء حرام ہیں جو کھانے کے کام آسکتے ہوں اس لیے یہ حکم کمائے ہوئے چمڑے، سینگ ہڈی، کھر، پر وغیرہ کو شامل نہیں ہوگا۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین حضرت میمونہؓ کی مردہ بکری کے متعلق فرمایا تھا (انما حرم اکلھا۔ اس کا گوشت کھانا ہی حرام ہوا تھا) بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (انما حرم لحمھا۔ اس کا گوشت ہی حرام ہوا تھا)

خونِ ذبیحہ

قول باری (اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بہایا ہوا خون حرام ہوتا ہے رگوں میں رہ جانے والے اجزائے خون حرام نہیں ہوتے۔ حضرت عائشہؓ اور دوسرے صحابہ کرام سے مروی ہے کہ ذبح کی جگہ یا ہانڈی کے اوپر لگا ہوا خون حرام نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ دم مسفوح نہیں ہوتا۔

مچھر، مکھی وغیرہ کا خون

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مچھر، کھٹمل اور مکھی کا خون نجس نہیں ہے اس لیے کہ وہ مسفوح نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗ) اگرچہ یہ خبر دیتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کھانے پینے کی چیزوں یعنی ماکولات میں سے صرف وہی چیزیں حرام ہیں جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے لیکن اس آیت کے ذریعے بہت سی ایسی چیزوں کا حکم منسوخ ہوگیا جنہیں انبیاء سابقین کی زبان سے حرام قرار دیا گیا تھا اس لیے ایسی چیزوں کی حیثیت یہ نہیں ہوگی کہ انہیں اباحت اصلیہ کے حکم پر باقی رکھا گیا ہے بلکہ یہ ان چیزوں کے حکم میں ہوں گی جن کی اباحت شرعی طور پر منصوص ہوچکی ہو اس لیے خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کی اباحت کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات کی دلیل کہ اس قول باری

کے ذریعے ایسی بہت سی اشیاء کا حکم منسوخ ہوگیا جنھیں دوسرے انبیائے کرام کی زبان سے حرام قرار دیا گیا تھا۔

یہ قول باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا۔ اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی ان پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے) جبکہ ان دونوں جانوروں کی چربی ہمارے لیے مباح ہے اسی طرح بہت سے ناخن والے جانور بھی ہمارے لیے مباح ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جو کچھ کہا ہے وہ ان چیزوں کے ماسوا جن کا ذکر آیت میں ہو چکا ہے دوسری چیزوں کو اباحت اصلیہ کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ وہ اس لیے کہ ان چیزوں میں سے جو اشیا پچھلی امتوں پر حرام کر دی گئی تھیں اور پھر ہمارے لیے مباح کر دی گئیں وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے تشریعت نہیں بنیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف یہ واضح کر دیا کہ ان اشیاء کی تحریم ایک خاص وقت تک کے لیے تھی جس کی انتہا آپ کے زمانے پر آ کر ہو گئی۔ نیز یہ کہ تحریم کا وقت گزر جانے کے ساتھ یہ اشیاء پھر اپنے سابق حکم یعنی اباحت اصلیہ پر آ گئیں۔

اس لحاظ سے وقتی طور پر حرام شدہ مذکورہ اشیاء اور کبھی نہ حرام ہونے والی اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے نیز اگر معترض کی بات تسلیم کر لی جائے تو پھر ان اشیاء کی تحریم کے سلسلے میں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے خبر واحد کو قبول کر لینا اور قیاس سے کام لینا درست ہوتا اور اس کی گنجائش ہوتی۔ اس لیے کہ قول باری (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) بالاتفاق ایسی آیت ہے جس کا حکم صرف ان اشیاء کی تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جن کا اس میں ذکر آیا ہے اس لیے کہ فقہاء کا ایسی بہت سی اشیاء کی تحریم پر اتفاق ہے جن کا ذکر اس آیت میں نہیں آیا ہے۔ مثلاً شراب، بندر کا گوشت نجس چیزیں اور اس طرح کی دیگر چیزیں۔ جب آیت کا خصوص بالاتفاق ثابت ہو گیا تو باقی ماندہ چیزوں کی تحریم کے بارے میں خبر واحد کو قبول کرنا اور قیاس سے کام لینا درست ہو گیا۔

ناخن والے جانور

قول باری ہے (وَعَلَى الَّذِيْنَ هَادُوْا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِىْ ظُفُرٍ اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی تھی ان پر ہم نے ناخن والے تمام جانور حرام کر دیے تھے) تا آخر آیت حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، قتادہ، سدی اور مجاہد کا قول ہے کہ اس سے ہر وہ جانور مراد ہے جس کی انگلیاں کھلی نہیں ہوتیں مثلاً اونٹ، شتر مرغ، بطخ اور مرغابی وغیرہ۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس میں درندوں کی تمام قسمیں نیز کتے، بلیاں اور وہ تمام پرندے شامل ہیں جو اپنے ناخنوں کے ذریعے شکار کرتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ انبیاء سابقین کی زبان سے ان امتوں پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان چیزوں کی تحریم ثابت ہو چکی ہے۔ تحریم کا یہ حکم ہمارے لیے بھی بایں معنی ثابت ہے کہ یہ اب ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا جزو بن گیا ہے الّا یہ کہ اس حکم کا نسخ ثابت ہو جائے۔ جب کتوں اور درندوں وغیرہ کی تحریم کا نسخ ثابت نہیں ہوا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے شروع میں ان چیزوں کو جس طرح حرام قرار دیا تھا اسی طرح یہ اب بھی حرام رہیں اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن جائیں۔

چربی کا حکم

قول باری ہے (حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُوْمَهُمَا اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا ہم نے گائے اور بکری کی چربی بھی ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے) اگر کوئی شخص چربی نہ کھانے کی قسم کھالے اور پھر وہ پرندے کی چربی کھالے تو امام یوسف اور امام محمد کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا ان کا استدلال درج بالا آیت سے ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مجموعی تحریم سے گائے اور بکری کی پیٹھ پر لگی ہوئی چربی کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیٹھ پر لگی ہوئی چربی کو عادۃً چربی نہیں کہا جاتا بلکہ چربی دار گوشت کہا جاتا ہے، اس چربی کو چربی کا اسم علی الاطلاق شامل نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ اسے چربی کے نام سے پکارا ہے لیکن یہ چربی نہ کھانے کی قسم میں داخل نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کے لیے یہ نام متعارف نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو گوشت کا اور سورج کو چراغ کا نام دیا ہے لیکن گوشت نہ کھانے کی قسم یا چراغ نہ دیکھنے

کی قسم کے تحت یہ دونوں چیزیں نہیں آتیں۔ آیت میں وارد لفظ الحوایا کے متعلق حضرت ابن عباسؓ حسن، سعید بن جبیر، قتادہ، مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے مینگنی نکلنے کا عضو مراد ہے، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے نبات اللبن یعنی تھن مراد ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے آنتیں مراد ہیں جن پر چربی لگی ہوتی ہے۔ قول باری ہے (اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ یا جو ہڈی سے لگی رہ جائے) سدی اور ابن جریج سے منقول ہے کہ اس سے پہلوؤں میں لگی ہوئی چربی اور دُنبے کی چکتی مراد ہے اس لیے کہ یہ دونوں ہڈی پر ہوتی ہیں۔ ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ حرف "او" جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو اپنے مدخول میں سے ہر ایک کی الگ الگ نفی کا مقتضی ہوتا ہے آیت میں اس کی دلیل موجود ہے اس لیے کہ قول باری (اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا اَوِ الْحَوَايَا اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ) میں سب کی تحریم کی نفی ہے اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا) اس میں گنہگار اور کافر میں سے ہر ایک کی پیروی کی نہی ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی اس شخص کے بارے میں جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ میں فلاں سے یا فلاں سے بات نہیں کروں گا یہی قول ہے کہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا اس لیے کہ اس نے ان میں سے ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی۔

مشرکین کا غلط استدلال

قول باری ہے (سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآؤُنَا یہ مشرک لوگ (تمہاری ان باتوں کے جواب میں) ضرور کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا) تا قول باری (كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ۔ ایسی ہی باتیں بنا بنا کر ان سے پہلے لوگوں نے بھی حق کو جھٹلایا تھا) اس میں مشرکین کو ان کے اس قول میں جھوٹا قرار دیا گیا ہے کہ "اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا" اس لیے کہ قول باری ہے (كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ) جو شخص حق کو جھٹلائے گا وہ اس کے جھٹلانے میں خود جھوٹا ہوگا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ کفار اپنے اس قول میں جھوٹے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ شرک چاہتا تو یہ لوگ اپنے اس قول میں جھوٹے نہ قرار دیے جاتے۔ اس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک نہیں چاہتا۔ اس کی مزید تاکید اپنے اس قول سے فرمائی ہے (اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ تم تو محض گمان پر چل رہے ہو اور نری قیاس آرائیاں

کرتے ہو) یعنی تم جھوٹ بکتے ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ ان سے شرک نہیں چاہتا بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ چاہا ہے کہ وہ اپنے اختیار اور مرضی سے ایمان لے آئیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان سے زبردستی ایمان چاہتا تو وہ اس پر بھی قادر تھا لیکن اس صورت میں وہ ثواب اور مدح کے مستحق قرار نہ پاتے انسانی عقول کی بھی اس امر پر دلالت ہے جسے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منصوص طریقے سے بیان فرما دیا ہے کہ شرک اور قبائح کا ارادہ کرنے والا سفیہ اور بے وقوف ہوتا ہے جس طرح شرک کا حکم دینے والا سفیہ اور بے وقوف ہوتا ہے۔ یہ اس لیے کہ شرک کا ارادہ کرنا شرک کی دعوت دینے کے مترادف ہے جس طرح شرک کا حکم دینا شرک کی دعوت دینے کے برابر ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے جو باتیں پسند کی ہیں ان کی اس نے انھیں دعوت دی ہے اور انھیں ان کی ترغیب بھی دی ہے۔ اسی بنا پر یہ باتیں طاعت کہلاتی ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن باتوں کا حکم دیا ہے ان کی انھیں دعوت بھی دی ہے اور اگر بندے ان پر عمل کرلیں تو یہ طاعت شمار ہوتی ہے۔ البتہ شرک کے علم کی یہ حیثیت نہیں ہے اس لیے کہ کسی چیز کا علم اس بات کا موجب نہیں ہوتا کہ اس کا جاننے والا دوسروں کو اس کی دعوت بھی دے، نہ ہی یہ بات اس چیز کو مستلزم ہوتی ہے کسی دوسرے کا وہ فعل جو علم میں آجائے اسے طاعت قرار دیا جائے جبکہ علم رکھنے والے نے اس کا ارادہ ہی نہ کیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف مشرکین کے اس استدلال کی تردید کی ہے جو وہ اپنے شرک کے حق میں یہ کہہ کر کیا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے شرک چاہا ہے حالانکہ یہ کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اگر انھیں ان کے اس قول میں جھوٹا قرار دینا مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ کذلک کذب الذین من قبلھم ہوتے یعنی لفظ کذب تخفیف کے ساتھ ہوتا۔ تشدید کے ساتھ نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان سے کفر چاہتا تو نہ صرف ان کا استدلال درست ہوتا بلکہ ان کے کفر و شرک کا یہ فعل طاعت کہلاتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول کے ذریعے ان کا استدلال باطل کردیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کے استدلال کے بطلان کی وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ نہیں چاہا تھا نیز اللہ تعالیٰ نے انھیں اس قول میں دو وجوہ کی بنا پر جھوٹا قرار دیا ہے' اوّل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتایا کہ وہ حق کی تکذیب کرتے ہیں اور حق کی تکذیب کرنے والا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ وہ خود جھوٹا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (ولات

اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ) کے معنی ہیں "تم جھوٹ بولتے ہو"۔

قول باری ہے (قُلْ ھَلُمَّ شُھَدَآءَ کُمُ الَّذِیْنَ یَشْھَدُوْنَ اَنَّ اللّٰہَ حَرَّمَ ھٰذَا ان سے کہو کہ لاؤ اپنے وہ گواہ جو اس بات کی شہادت دیں کہ اللہ ہی نے ان چیزوں کو حرام کیا ہے) تا آخر آیت۔ یعنی چونکہ وہ اپنے اس دعوے پر کہ اللہ ہی نے ان چیزوں کو حرام کیا ہے کوئی شہادت پیش کرنے اور دلالت قائم کرنے سے عاجز ہے اس لیے ان کا یہ دعویٰ باطل قرار پایا۔ اس لیے کہ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے ان کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل موجود تھی اور نہ ہی سمعی یا نقلی دلیل۔ جو دعویٰ ان دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ثابت نہ ہو سکے اور نہ ہی وہ محسوس و شاہد ہو۔ اس کے متعلق علم کی راہیں مسدود ہوتی ہیں اور اس پر باطل ہونے کا حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب ان کی شہادت قابل قبول ہی نہیں تو انھیں گواہی پیش کرنے کی کیوں دعوت دی گئی! اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گواہی پیش کرنے کا انھیں اس لیے چیلنج دیا گیا کہ وہ ایسی گواہی پیش ہی نہیں کر سکتے تھے جس کے نتیجے میں ان کے دعوے کے سلسلے میں کوئی ٹھوس بات سامنے آ سکتی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ انھیں خود اپنی گواہی پیش کرنے کے لیے نہیں کہا گیا تھا بلکہ ایسے افراد کو بطور گواہ پیش کرنے کے لیے کہا گیا تھا جن کی گواہی کی بناء پر کسی حجت اور دلیل کا ثبوت ہو سکتا۔ آیت میں گمراہ کن خواہشات کی پیروی سے روکا گیا ہے۔ خواہشات کی بنیاد پر کسی مذہب کا معتقد بن جانے کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ کسی غلط انسان کا معتقد بن کر اس کا پیرو کار ہو جائے۔ کبھی کسی کے دل میں کسی شرعی امر میں شبہ پیدا ہوتا ہے جس کی بنا پر وہ غلط راہ پر لگ جاتا ہے۔ حالانکہ عقلی طور پر ایسے دلائل موجود ہوتے ہیں جو اسے اس سے روکتے رہتے ہیں۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک مسئلے میں پوری چھان بین ایک مشقت طلب کام ہوتا ہے چنانچہ اس مشقت سے پہلو تہی کر کے غلط بات کو اپنا لیا جاتا ہے۔ بعض دفعہ رسم و رواج سے وابستگی اور عقلی طور پر انھیں بہتر سمجھنے کی بنا پر غلط بات قبول کر لی جاتی ہے۔

قتل اولاد

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَکُمْ مِّنْ اِمْلَاقٍ۔ اور اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو) عرب کے لوگ مفلسی کے ڈر سے اپنی بیٹیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ املاق کے معنی افلاس کے ہیں۔ اسی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (اعظم الذنوب ان تجعل

لِلّٰہِ نِدًّا وھو خلقک وان تقتل ولدک خشیۃ ان تاکل معک وان تزانی بحلیلۃ جارک سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ تم کسی کو اللہ کا مد مقابل ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تمھیں پیدا کیا، اور یہ کہ تم اپنی بیٹی کو اس خوف سے قتل کردو کہ کہیں وہ تمھارے ساتھ کھانے میں شریک نہ ہو جائے اور یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ منہ کالا کرو) زندہ درگور کی جانے والی بیٹی کو قول باری (وَاِذَا الْمَوْءُدَۃُ سُئِلَتْ بِاَیِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ۔ اور جب زندہ دفن کردی جانے والی بچی سے پوچھا جائے گا کہ اسے کس گناہ کی پاداش میں قتل کیا گیا تھا) موؤدہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو اپنی اولاد کے قتل سے روک دیا اور اس کے ساتھ اس سبب کا بھی ذکر کر دیا جس کی بنا پر وہ اپنی اولاد کو قتل کر دیتے تھے اور انھیں بتا دیا کہ وہ انھیں بھی رزق دے رہا ہے اور ان کی اولاد کو بھی رزق دے گا۔

بیٹے کی بیوی یا دو بہنوں کو نکاح میں لینا

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَھَرَ مِنْھَا وَمَا بَطَنَ۔ اور بے شرمی کی باتوں کے قریب بھی نہ جاؤ خواہ وہ کھلی ہوں یا چھپی) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ کھلی بے شرمی کی باتیں یہ ہیں، بیٹے کی بیوی سے نکاح کرنا، دو سگی بہنوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا اور اس قسم کی دوسری باتیں۔ چھپی بے شرمی کی بات زنا کا ارتکاب ہے۔

قتلِ ناحق

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ۔ اور کسی جان کو جسے اللہ نے محترم ٹھہرایا ہے ہلاک نہ کرو مگر حق کے ساتھ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (امرت ان اقاتل الناس حتّٰی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ۔ مجھے لوگوں سے اس وقت تک قتال کرتے رہنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک لا الٰہ الا اللہ نہیں کہہ دیتے یعنی جب تک وہ توحید باری کا اقرار نہیں کر لیتے جب وہ اس کا اقرار کر لیں گے تو میری گرفت سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیں گے اِلاّ یہ کہ کسی حق کی بنا پر ان کی جان پر ہاتھ ڈالا جائے، اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہو گا)

مانعین زکوٰۃ کا قتل

حضرت ابوبکرؓ نے جب مانعین زکوٰۃ سے جنگ کا ارادہ کیا تو لوگوں نے آپ کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا حدیث پیش کی، حضرت ابوبکرؓ نے ان کے جواب میں کہا کہ یہ بھی جان کا حق ہے۔ اگر یہ لوگ زکوٰۃ کے مال میں سے جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے ایک رسی بھی دینے سے انکار کر دیں تو اس پر بھی میں ان سے قتال کر دوں گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لایحل دم امرئٍ مسلم الا باحدی ثلاث زنی بعد احصان وکفر بعد ایمان وقتل نفس بغیر نفس۔ کسی مسلمان کا خون بہانا صرف تین صورتوں میں حلال ہوتا ہے، صفت احصان حاصل کر لینے کے بعد زنا کرنا، مسلمان ہو جانے کے بعد کافر ہو جانا، اور جان کے بدلے کے بغیر کسی کی جان لے لینا) ہمارے نزدیک ایسا شخص قتل کا سزاوار ہو جاتا ہے اور اس پر قتل کا حکم لازم ہو جاتا ہے۔ حدیث میں مذکورہ افراد کے علاوہ بھی ایسے لوگ ہیں جنہیں چھٹکارا حاصل کرنے کی غرض سے قتل کر دینا واجب ہے۔ مثلاً خوارج کا قتل یا ایسے شخص کا قتل جو کسی کی جان یا مال کے درپے ہو جائے، اس صورت میں اپنے دفاع کے طور پر وہ شخص اسے قتل کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ درپے آزار شخص اگر اپنی اس حرکت سے باز رہتا تو قتل کا سزاوار نہ بنتا۔

مال یتیم

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔ اور یہ کہ یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ مگر ایسے طریقے سے جو بہترین ہو) اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو یہ حکم دیا ہے اس سلسلے میں یتیم کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لیے کہ یتیم اپنی ذات کے لیے بدلہ لینے سے نیز دوسروں کو اپنے مال سے دور رکھنے سے عاجز ہوتا ہے، چونکہ لوگ یتیم کا مال ہتھیانے کے لیے دندان حرص وآز تیز کرتے رہتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ نے یتیم کا خصوصیت سے ذکر کر کے اس کا مال ہتھیانے کی نہی کی اور تاکید کر دی۔ قول باری (الا بالتی ھی احسن) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس شخص کو یتیم کی سرپرستی کا حق حاصل ہو اس کے لیے اس یتیم کا مال مضاربت کے طور پر کسی کو دے دینا جائز ہے اور اگر وہ مناسب سمجھے تو خود بھی مضاربت کے طور پر اس کا مال لے کر

کام کر سکتا ہے اور منافع میں شریک ہو سکتا ہے۔ نیز وہ کسی شخص کو اس غرض سے اجرت پر بھی رکھ سکتا ہے کہ وہ اس کے مال سے سرمایہ کاری کرے یا تجارت شروع کر دے، اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ یتیم کا مال خود خرید لے بشرطیکہ اس میں یتیم کا فائدہ ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ یتیم کو جو چیز یا مال دے اس کی قیمت یتیم سے لی ہوئی چیز سے بڑھ کر ہو۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس آیت کی بناء پر یتیم کے ولی کے لیے اس کا مال خود خریدنے کی اجازت دی تھی بشرطیکہ اس میں یتیم کی بھلائی مدنظر ہو۔

قول باری ہے (حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدَّہٗ۔ یہاں تک کہ وہ اپنے سن رشد کو پہنچ جائے۔) اس میں بالغ ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ بالغ ہونے کے بعد بھی یتیم کے سرپرست کے لیے اس کے مال کی حفاظت جائز ہے۔ اگر اس میں مال کی حفاظت کی اہلیت نہ پائے۔ اس صورت میں ولی، یتیم کا مال اس کے حوالے نہیں کرے گا۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب یتیم سن رشد کو پہنچ جائے تو ولی کے لیے اس کے مال سے اسے الگ رکھنا جائز نہیں ہوگا خواہ اس میں اسے اہلیت نظر آئے یا نہ آئے بشرطیکہ یتیم عاقل ہو، دیوانہ نہ ہو۔ اس لیے کہ آیت میں یتیم کے مال کے قریب جانے کی اباحت کی حد یہ مقرر کی گئی ہے کہ وہ سن رشد کو پہنچ جائے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وصی کے لیے یتیم کے مال میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ خواہ وصی فقیر ہو یا مالدار۔ وصی یتیم کا مال بطور قرض بھی نہیں لے سکتا۔ اس لیے کہ اس کے مال کی حفاظت کا یہ بہترین طریقہ نہیں ہے اور نہ ہی اس میں یتیم کی بھلائی مدنظر ہوتی ہے۔

سن رشد کی حد

امام ابو حنیفہ نے سن رشد کی حد پچیس سال مقرر کی ہے۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد ولی اس کا مال اس کے حوالے کر دے گا بشرطیکہ وہ دیوانہ یا فتور عقل میں مبتلا نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سن رشد کا اندازہ لگانا اجتہاد رائے اور غالب ظن پر مبنی ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس عمر کو پہنچ جانے کے بعد ایک شخص اپنے سن رشد کو پہنچ جاتا ہے۔ سن رشد کو پہنچ جانے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ عامر بن ربیعہ اور زید بن اسلم کا قول ہے کہ اس سے مراد بلوغت کو پہنچ جانا ہے۔ سدی کے قول کے مطابق یہ تیس سال کی عمر ہے۔ ایک قول کے مطابق اٹھارہ سال ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس کی حد پچیس سال مقرر کی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ ایک قول

ہے۔ اشد کا واحد شد ہے۔ یہ ابھرتی ہوئی جوانی کی قوت کا نام ہے اس کی اصل ہے۔ جس کا مفہوم دن بلند ہونے کے وقت روشنی کا قوت پکڑ جانا ہے۔ شاعر کا قول ہے۔

تطیف بہ شد النھار ظعینۃ　　　طویلۃ انقاء الیدین سحوق

دن کی روشنی پھیل جانے پر اس کے گرد ایک عورت (بیوی) چکر لگاتی رہتی ہے جو دراز قد ہے اور اس کے دونوں ہاتھ کی گودے دار ہڈیاں طویل ہیں۔

امکانی حد تک صحیح ناپ تول

قول باری ہے (وَاَوْفُوا الْکَیْلَ وَالْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُکَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا اور ناپ تول میں پورا انصاف کرو ہم ہر شخص پر ذمہ داری کا اتنا ہی بار رکھتے ہیں جتنا اس کے امکان میں ہے) آیت میں حقوق کو بکمال ادا کرنے کا حکم ہے۔ چونکہ ناپ تول میں اقل قلیل کی تحدید ایک مشکل امر ہے اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس کا مکلف نہیں بنایا، بلکہ ناپ تول پورا رکھنے میں کوشاں رہنے کا ہمیں مکلف بنایا گیا ہے، ناپ تول حقیقی طور پر پورا ہو جائے اس کے ہم مکلف نہیں ہیں۔ احکام میں اجتہاد سے کام لینے کے جواز کے لیے یہ بات اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ نیز یہ کہ ہر مجتہد با صواب ہوتا ہے اگرچہ اجتہاد کے ذریعے ایک ہی حقیقت مطلوب ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ ناپ اور تول میں مطلوب مقدار حقیقی طور پر اللہ کے علم میں ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بس ہمیں اس کی تلاش اور اس کے لیے کوشش کرنے کا حکم دیا ہے۔

ہمیں اس کا مکلف نہیں بنایا کہ اس مقدار کی حقیقت تک ہماری رسائی بھی ہو جائے۔ اس لیے کہ اس نے اس سلسلے میں ہمارے لیے کوئی دلیل راہ مقرر نہیں کی۔ ہمارا اجتہاد ہمیں اس حقیقت کی جس منزل تک پہنچا دے گا وہی ہمارے لیے حکم ہو گا جس کی ادائیگی ہم پر فرض ہو گی۔ اس میں یہ ممکن ہے کہ ہمارا اجتہاد ہمیں اس حقیقت سے پیچھے ہی رکھے یا اس سے آگے لے جائے۔ لیکن جب اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے اس حقیقت تک رسائی کی کوئی سبیل نہیں بنائی تو اس کا حکم بھی ہم سے ساقط کر دیا۔ حقیقت مطلوبہ تک یقینی طور پر رسائی نہیں ہوتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ایک چیز کو ناپنے یا تولنے کے بعد جب دوبارہ یہی عمل کیا جاتا ہے تو کمی بیشی ضرور ظاہر ہوتی ہے خاص طور پر جب کہ چیز کی مقدار بہت زیادہ ہو۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا

(لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا) اس مقام پر اس سے مراد یہ ہے کہ ایک انسان اپنے اجتہاد کے ذریعہ ایک چیز کی طلب اور جستجو کرتا ہے اس پر اس سے زائد اور کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ عیسیٰ بن ابان نے ناپ تول کے امر سے احکام میں مجتہدین کے طریق کار کے حق میں استدلال کیا ہے اور اسے ناپ تول کے مشابہ قرار دیا ہے۔

حق گوئی

قول باری ہے (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا وَلَوْ کَانَ ذَا قُرْبٰی۔ اور جب بات کہو انصاف کی کہو خواہ معاملہ اپنے رشتہ دار ہی کا کیوں نہ ہو) اس آیت میں درج ذیل تمام باتیں شامل ہیں: جب انسان گواہی دے تو سچائی اور انصاف کی بات کو اپنا مطمح نظر بنائے۔ اسی طرح جب ایک بات کی خبر دے اور دوسرے تک اسے پہنچائے تو اس کا یہ عمل صداقت اور انصاف پر مبنی ہو۔ جب کسی شخص کو لوگوں کے مقدمات کے فیصلوں کی ذمہ داری سونپ دی جائے تو وہ عدل و انصاف کے ساتھ یہ فرض ادا کرے اور اس سلسلے میں رشتہ دار اور غیر رشتہ دار کے درمیان کوئی فرق روا نہ رکھے بلکہ ان کے ساتھ یکساں رویہ رکھے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ بِالْقِسْطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوْ عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَوِالْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ اِنْ یَّکُنْ غَنِیًّا اَوْ فَقِیْرًا فَاللّٰہُ اَوْلٰی بِھِمَا وَاِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰہَ کَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِیْرًا۔ انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو فریق معاملہ خواہ مالدار ہو یا غریب۔ اللہ تم سے زیادہ ان کا خیرخواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو لہٰذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو اور اگر تم نے لگی لپٹی بات کہی یا سچائی سے پہلو بچایا تو جان رکھو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اس کی خبر ہے) ہم نے اس آیت میں موجود احکام پر اس کے اپنے مقام میں روشنی ڈالی ہے۔ قول باری (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا) دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائیوں اور مصالح پر مشتمل ہے۔

اس لیے کہ جو شخص انصاف کے معاملے میں سچی بات کہنے کے لیے کوشاں رہے گا تو وہ فعل و عمل میں بھی صداقت اور انصاف کا جویا ہوگا بلکہ اس معاملے میں دو قدم آگے ہی ہوگا او

جس شخص کو قول و عمل کی صداقت نصیب ہو جائے اور عدل و انصاف کی توفیق حاصل ہو جائے اسے دنیا اور آخرت کی دونوں بھلائیاں نصیب ہو جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ سے ہم سوالی ہیں کہ وہ ہمیں ان باتوں کی حسنِ توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

ایفائے عہد

قول باری ہے (وَبِعَهْدِ اللّٰهِ أَوْفُوا۔ اور اللہ کے عہد کو پورا کرو) اللہ کا عہد اس کے اوامر و نواہی پر مشتمل ہے۔ مثلاً یہ قولِ باری ہے (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ۔ اے بنی آدم کیا میں نے تم سے عہد نہیں لیا تھا؟) یہ لفظ نذر کو بھی شامل ہے نیز ہر اس نیکی کو جسے بندہ اللہ کو راضی کرنے کی خاطر اپنے ذمہ لے لیتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ ارشاد فرمایا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا۔ جب تم عہد کرو تو اللہ کے عہد کو پورا کرو اور قسموں کو پختہ کرنے کے بعد انھیں نہ توڑو)

راہِ ہدایت

قولِ باری ہے (وَأَنَّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ۔ نیز اس کی ہدایت یہ ہے کہ یہی میرا سیدھا راستہ ہے لہٰذا تم اسی پر چلو) تا آخر آیت۔ صراط سے مراد وہ شریعت ہے جس پر اللہ نے اپنے بندوں کو چلنے کا پابند کر دیا ہے۔ صراط کے اصل معنی راستے کے ہیں۔ شریعت کو صراط اور طریق کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ شریعت پر چلنے والے کو جنت کی صورت میں ثواب کا مستحق بنا دیتی ہے۔ اس لیے شریعت جنت تک پہنچنے اور نعیم آخرت تک رسائی کی راہ ہے۔ جب کہ شیطان کا دکھایا ہوا راستہ سیدھا جہنم تک لے جاتا ہے۔ ہم جہنم کی آگ سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں! شریعت پر مع اس کے تمام مشمولات یعنی فرائض، واجبات، نوافل اور مباحات پر عمل پیرا ہونے کا حکم دینا اسی طرح درست ہے جس طرح تحلیل و تحریم پر مشتمل تمام احکامات میں اس کی اتباع کا امر کرنا درست ہے وہ اس لیے کہ شریعت کی اتباع کے معنی اس کے پورے ڈھانچے کی صحت پر یقین کرنے کے ہیں۔ اس میں ممنوعات کو قبیح سمجھنا، فرائض کو لازم خیال کرنا، تطوعات اور نوافل کی طرف راغب ہونا اور مباحات کو جائز گرداننا تمام باتیں شامل ہیں نیز ان باتوں پر شریعت کے مقتضیات یعنی ایجاب یا نفل یا اباحت کے موجب عمل پیرا ہونا بھی شامل ہے۔

توریت

قول باری ہے (ثُمَّ آتَیْنَا مُوسَی الْکِتَابَ تَمَامًا عَلَی الَّذِیْ اَحْسَنَ ۔پھر ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی جو بھلائی کی روش اختیار کرنے والے انسان پر نعمت کی تکمیل تھی) آیت میں وارد حرف ثُمَّ کے متعلق ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں ۔ ثُمَّ قُلْ آتَیْنَا مُوسَی الکتاب (پھر کہہ دو کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی) اس لیے کہ یہ قول باری تعالیٰ (قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ ۔ اے محمدؐ! ان سے کہہ دو کہ آؤ میں تمھیں سناؤں، تمھارے رب نے تم پر کیا پابندیاں عائد کی ہیں) پر عطف ہے ۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں" وَاٰتَیْنَا مُوسَی الْکِتَابَ (اور ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی) جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰہُ شَھِیْدٌ) اس کے معنی ہیں" اور اللہ گواہ ہے" یا جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا) اس کے معنی ہیں" اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لے آئے" اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کلام سابق کا صلہ بن کر یہ مفہوم ادا کرتا ہے ۔ ثم بعد ما ذکرت لکما خبرتکم انا اٰتینا موسی الکتٰب" (جو کچھ میں نے تم سے ذکر کر دیا اس کے بعد پھر میں نے تمھیں یہ بتایا کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی) وغیر ذلک ۔

اتباعِ قرآن حکیم

قول باری ہے (وَھٰذَا کِتَابٌ اَنْزَلْنٰہُ مُبَارَکٌ فَاتَّبِعُوْہُ وَاتَّقُوْا ۔ اور اسی طرح یہ کتاب ہم نے نازل کی ہے ۔ ایک برکت والی کتاب، پس تم اس کی پیروی کرو اور تقوی کی روش اختیار کرو) یہ کتاب یعنی قرآن مجید کی اس کے مقتضیات یعنی فرض یا نفل یا اباحت کے بموجب اتباع کا حکم ہے، نیز اس میں مندرج ہر چیز کا اس کے مقتضیٰ کے مطابق اعتقاد کا امر ہے ۔ برکت خیر یعنی بھلائی کے ثبوت اور اس کے نمو کا نام ہے ۔ فقرہ تبارک اللّٰہ" ثبات کی صفت ہے جس کا نہ کوئی اوّل ہے نہ آخر ۔ اس تعظیم کا استحقاق صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کو حاصل ہے ۔

قول باری ہے (اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْکِتَابُ عَلٰی طَائِفَتَیْنِ مِنْ قَبْلِنَا ۔ اب تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں کو دی گئی تھی) حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، قتادہ، سدی اور ابن جریج کا قول ہے کہ ان گروہوں سے یہود و نصاریٰ مراد ہیں ۔ اس

میں یہ دلیل موجود ہے کہ اہل کتاب صرف یہود و نصاریٰ ہیں۔ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ اس لیے کہ مجوس اگر اہل کتاب ہوتے تو پھر اہل کتاب دو گروہ نہ ہوتے تین گروہ ہوتے جبکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اہل کتاب دو گروہ ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے دو گروہوں کی بات مشرکین کا قول نقل کرتے ہوئے فرمائی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ان کے قول کی نقل نہیں ہے بلکہ یہ ان پر بایں معنی حجت تمام کرنے کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر بھی کتاب نازل کر دی ہے تاکہ تم یہ نہ کہہ سکو کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں کو دی گئی تھی۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے کتاب نازل کر کے ان کا عذر ختم کر دیا اور ان کا یہ استدلال باطل کر دیا کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں پر نازل کی گئی تھی، ہم پر نازل نہیں کی گئی تھی۔

قول باری ہے (هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ کیا اب لوگ اس کے منتظر ہیں کہ ان کے سامنے فرشتے آ کھڑے ہوں یا تمھارا رب خود آ جائے) ایک قول کے مطابق "یا تمھارا رب خود آ جائے" کے معنی "یا تمھارے رب کا حکم عذاب کے ساتھ آ جائے" کے ہیں جن سے یہ قول مروی ہے۔ فقرے میں یہ الفاظ اسی طرح محذوف ہیں جس طرح قول باری (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللّٰهَ) میں محذوف ہیں۔ اس کے معنی ہیں جو لوگ اللہ کے دشمنوں کو ایذا پہنچاتے ہیں" ایک قول کے مطابق آیت زیر بحث کے معنی ہیں" یا تمھارا رب اپنی زبردست نشانیاں لے آئے" ایک قول ہے" فرشتے ان کی روحیں قبض کرنے کے لیے آ جائیں" یا" تمھارے رب کا حکم قیامت کے دن آ جائے" یا" تمھارے رب کی بعض نشانیاں آ جائیں یعنی سورج مغرب سے طلوع ہو جائے" یہ اقوال مجاہد، قتادہ اور سدی سے منقول ہیں۔

فرقہ پرستی

قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا۔ جن لوگوں نے اپنے دین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور گروہ در گروہ بن گئے) مجاہد کا قول ہے کہ اس سے یہود مراد ہیں اس لیے کہ یہی لوگ مسلمانوں کے خلاف بت پرستوں کی مدد کرتے تھے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے یہود و نصاریٰ مراد ہیں اس لیے کہ نصاریٰ ایک دوسرے کی تکفیر کرتے تھے، یہود کا بھی یہی حال تھا حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے کہ اس سے امت مسلمہ کے گمراہ لوگ مراد ہیں اس طرح آیت میں مسلمانوں کو اہل اسلام

کا اتحاد پارہ پارہ ہونے سے ڈرایا گیا ہے۔ اور انھیں دین کے نام پر اکٹھے ہو جانے اور یگانگت قائم کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ جس کا قول ہے کہ اس سے تمام مشرکین مراد ہیں۔ اس لیے کہ یہی لوگ اس برائی میں ملوث ہیں۔ آیت میں وارد لفظ (دِیْنَهُمْ) سے ایک قول کے مطابق وہ دین مراد ہے جس کا اللہ نے انھیں حکم دیا تھا اور جسے ان کے لیے بطور دین مقرر کیا تھا۔ ایک قول کے مطابق اس سے وہ دین مراد ہے جس پر یہ لوگ قائم تھے اس لیے کہ دین سے جہالت کی بنا پر یہ ایک دوسرے کی تکفیر کرتے تھے۔ آیت میں لفظ (شِیَعًا) سے ایسے فرقے مراد ہیں جو کسی ایک بات پر ایک دوسرے کی موافقت کریں اور اس کے سوا دوسری باتوں میں ایک دوسرے کی مخالفت کریں۔ اس کے اصل معنی ظاہر ہونے کے ہیں۔ عربوں کا محاورہ ہے "شاع الخبر" یعنی بھلائی ظاہر ہوگئی۔ ایک قول کے مطابق اس کے اصل معنی اتباع اور پیروی کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں "شایعہ" یعنی اس نے اس کی پیروی کی۔

قول باری ہے (لَسْتَ مِنْهُمْ فِیْ شَیْءٍ یقیناً ان سے تمھارا کچھ واسطہ نہیں) یعنی ان سے مکمل علیحدگی اور مقاطعہ ہے۔ ان کے فاسد مذاہب کے کسی امر پر تمھارا ان کے ساتھ اشتراک نہیں ہو سکتا۔ البتہ آپس میں ان کا ایک دوسرے کے ساتھ مقاطعہ نہیں ہے اس لیے کہ کسی نہ کسی امر باطل پر ان کا اجتماع ہو جاتا ہے اگرچہ دوسرے معاملات میں ان کا آپس میں اختلاف رہتا ہے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے کوئی واسطہ نہیں بلکہ آپ ان سب سے بری اور علیحدہ ہیں۔

نیکی کا دس گنا اجر

قول باری ہے (مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا۔ جو اللہ کے حضور نیکی لے کر آئے گا اس کے لیے دس گنا اجر ہے) الحسنۃ اس چیز کا نام ہے جو حسن اور خوبی میں سب سے اونچے مقام پر ہو اس لیے کہ اس میں حرف تاء مبالغہ کے لیے ہے۔ اس کے تحت تمام فرائض اور نوافل آ جاتے ہیں تاہم اس میں مباحات داخل نہیں ہیں اگرچہ وہ بھی حسن ہیں۔ اس لیے کہ مباح پر عمل کر کے ایک شخص نہ کسی تعریف کا مستحق قرار پاتا ہے اور نہ کسی ثواب کا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے "حسنۃ" کی ترغیب دی ہے جو طاعت کے معنوں میں ہے۔

فعل حسن اور حسنہ کا فرق

اسی طرح احسان (فرائض ونوافل کو بہترین طریقے سے سرانجام دینے کا نام) کی بنا پر بھی ایک شخص تعریف کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ حسن کے تحت ہر مباح فعل آتا ہے اس لیے کہ ہر فعل حسن، مباح ہوتا ہے لیکن اس میں ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا۔ لیکن اگر لفظ حسن پر حرف تاء داخل ہو جائے اور حسنۃ بن جائے تو یہ لفظ حسن کی اعلیٰ ترین صورتوں یعنی طاعات کے لیے اسم بن جاتا ہے۔ قول باری (فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا) کے معنی ہیں آرام وراحت اور لذت کے اعتبار سے دس گنا" اس سے درجے کی بلندی کے لحاظ سے دس گنا مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ درجے کی بلندی اور عظمت طاعت کے ذریعہ ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ نیکی کا اجر دس گنا دینا یہ محض فضل باری ہے، بندے کا اس پر کوئی استحقاق نہیں ہوتا۔ جس طرح ارشاد باری ہے (لِيُوَفِّيَهُمْ اُجُوْرَهُمْ وَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ۔ تاکہ انھیں ان کا پورا پورا اجر دے اور اپنے فضل سے انھیں مزید بھی دے) عظمت اور بلندی کے لحاظ سے تفضیل یعنی اللہ کے فضل سے ملنے والا مرتبہ ثواب کے مرتبے کے برابر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اگر یہ بات جائز ہوتی تو پھر بندوں کو کسی عمل کے بغیر ابتداء ہی سے جنت کی صورت میں یہ مرتبہ بخش دینا درست ہوتا۔ نیز وہ بندہ جسے اعلیٰ ترین انعامات سے نوازا گیا ہو اس بندے کے برابر ہو جاتا جسے کوئی بھی انعام نہ ملا ہو۔

ملّتِ ابراہیمی

قول باری ہے (قُلْ اِنَّنِيْ هَدٰىنِيْ رَبِّيْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ دِيْنًا قِيَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا۔ اے محمدؐ! کہو میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھایا ہے بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، ابراہیمؑ کا طریقہ جسے یکسو ہو کر اس نے اختیار کیا تھا) قول باری (دِيْنًا قِيَمًا) کے معنی" دین مستقیم" (سیدھا راستہ کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ قرار دیا۔ حنیف اس شخص کو کہتے ہیں جو پورے اخلاص کے ساتھ اللہ کی عبادت کرتا ہو۔ یہ قول حسن سے مروی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے اصل معنی میل یعنی میلان کے ہیں عربی میں" رجل احنف" اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے قدموں میں پیدائشی طور پر آگے کی طرف جھکاؤ ہو یعنی ہر قدم دوسرے سے آگے کی طرف جھکا ہوا ہو۔ یہ پیدائشی طور پر ہو کسی عارضے کی بنا پر نہ ہو۔

اس لیے اس شخص کو حنیف کے نام سے موسوم کیا گیا جو مائل الی الاسلام ہو۔ اس لیے کہ اس میں پیچھے کی طرف ہٹنا نہیں ہوتا۔ ایک قول ہے کہ اس کے اصل معنی استقامت کے ہیں۔ مائل القدم کو احنف تفاؤل یعنی نیک فال کے طور پر کہا جاتا ہے جس طرح سانپ کے ڈسے ہوئے کو تفاؤل کے طور پر سلیم یعنی سلامتی والا کہا جاتا ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی جو باتیں منسوخ نہیں ہوئیں وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن گئی ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دین حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ ہے۔

عبادات صرف اللہ کے لیے ہیں

قول باری ہے (قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ کہو میری نماز، میرے تمام مراسم عبودیت، میرا جینا اور میرا مرنا سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے) سعید بن جبیرؒ، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ (نُسُکِیْ) سے مراد حج اور عمرہ میں میرا طریقہ" ہے۔ حسن کا قول ہے (نُسُکِیْ) سے مراد "میرا دین" ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے اس سے مراد "میری عبادت" ہے۔ تاہم اس لفظ پر اس ذبح اور قربانی کے معنی زیادہ غالب ہیں جس کے ذریعے اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے۔ عرب کہتے ہیں" فلان ناسك" (فلاں ناسک ہے) یعنی اللہ کے لیے عبادت کرتا ہے۔ عبداللہ بن ابی رافع نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو یہ دعا پڑھتے (اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ للذی فطر السماوات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للّٰہ رب العالمین لاشریك له وبذالك امرت وانا اول المسلمین۔ میں نے اپنا چہرہ اس ذات کی طرف پھیر دیا ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، سب سے یکسو ہو کر، اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں، میری نماز، میری عبادت، میرا جینا، میرا مرنا سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے اس کا کوئی شریک نہیں مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے اور سب سے پہلے سر اطاعت جھکانے والا میں ہوں) حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو ہاتھ اٹھا کر یہ دعا مانگتے (سبحانك اللّٰھم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالیٰ جدك ولاالٰه غیرك۔ اے میرے اللہ تیری ذات پاک ہے اور تمام تعریفوں کے ساتھ متصف ہے اور تیرا نام بہت برکت والا ہے، تیرا

مرتبہ بہت بلند ہے اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں) ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہی دعا قول باری (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ۔ جب تم کھڑے ہو تو اپنے رب کی تعریف کی تسبیح کرو) کے نزول سے قبل پڑھا کرتے تھے۔ جب یہ آیت نازل ہو گئی اور اس میں آپ کو نماز کے لیے کھڑے ہونے کے وقت تسبیح کا حکم دیا گیا تو آپ نے یہی دعا ترک کر دی۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔ امام ابویوسف کے نزدیک دونوں دعائیں پڑھی جائیں گی اس لیے کہ دونوں دعائیں مروی ہیں۔ قول باری (اِنَّ صَلَاتِيْ) سے نمازِ عید مراد لینے کی گنجائش ہے۔ قول باری (وَنُسُكِيْ) سے اضحیہ یعنی قربانی مراد ہے اس لیے کہ اضحیہ کو نسک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی طرح تقرب الٰہی کے طور پر ہر ذبیحہ کو نسک کہا جاتا ہے۔ قول باری ہے (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ۔ روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں فدیہ ادا کرے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (النسك شاة۔ قربانی ایک بکری کی ہے) آپ نے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو فرمایا تھا (ان اول نسکنا فی یومنا ھذا الصلوٰۃ ثم الذبح۔ آج کے دن ہماری سب سے پہلی عبادت نماز ہوگی اور پھر ذبح یعنی قربانی) آپ نے نماز اور قربانی دونوں کو نسک کا نام دیا۔ جب آپ نے لفظ نسک کو نماز کے ساتھ مقرون کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس سے عید کی نماز اور قربانی دونوں مراد ہیں۔ آیت قربانی کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ) اور امر کا صیغہ وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔ قول باری (وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ) کے متعلق حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ "میں اس امت میں سب سے پہلا مسلمان ہوں"۔

اعمال کی جوابدہی

قول باری ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا۔ ہر شخص جو کچھ کماتا ہے اس کا ذمہ دار وہ خود ہے) آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ کسی شخص کو دوسرے پر تصرف کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی اس کا جواز ہے۔ اِلّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے جو اس تصرف کے جواز کی نشاندہی کرتی ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں یہ بات بتائی ہے کہ ہر شخص کے افعال کے احکام کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے کسی اور کے ساتھ نہیں۔

ذاتی ملکیت پر پابندی نارواہے

اس حکم کے عموم کے تحت یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ بالغ باکرہ لڑکی کا اس کی اجازت کے

بغیر نکاح کرا دینے کا جواز ممتنع ہے۔ نیز ایک شخص پر اپنی املاک کی فروخت پر لگنے والی پابندی باطل ہے۔ اسی طرح ایک عاقل بالغ انسان کا خواہ وہ نادان ہی کیوں نہ ہو اپنی ذات پر تصرف کرنا جائز ہے اس لیے کہ اللہ نے یہ بتا دیا ہے کہ ہر شخص اپنی کمائی کا خود ذمہ دار ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ اُخْرٰی - کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص سے کسی اور کے گناہ اور جرم کی بنیاد پر مؤاخذہ نہیں کرے گا۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ باپ کے گناہ کی بیٹے کو سزا نہیں دے گا۔

میت پر رونے سے میت کو عذاب نہیں ہوتا

حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (اِنَّ المیّت لیعذب ببکاء اھلہ علیہ جب میت کے اہل وعیال اس پر آنسو بہاتے ہیں تو اُس کی سزا کے طور پر میت کو عذاب دیا جاتا ہے) کے اس مفہوم کو رد کر دیا تھا جو لوگوں نے اس ارشاد سے اخذ کیا تھا۔ حضرت عائشہؓ نے اس موقع پر درج بالا آیت کی تلاوت کی تھی اور فرمایا تھا کہ حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک یہودی خاندان کے پاس سے گزر ہوا جس کی موت پر اس کے اہل خانہ آنسو بہا رہے تھے یہ دیکھ کر فرمایا تھا کہ "اس کے گھر والے اس پر آنسو بہا رہے ہیں اور ادھر وہ عذاب میں مبتلا ہے۔" ہم نے اس حدیث کی توجیہ کسی اور جگہ بیان کر دی ہے۔ ایک قول ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی بوجھ اور پناہ کی جگہ کے ہیں۔ ارشاد باری ہے (کَلَّا لَا وَزَرَ۔ ہرگز نہیں، کہیں پناہ کی جگہ نہیں) لیکن گناہ کے معنوں میں اس کا استعمال زیادہ ہے۔ اس میں اس شخص کے ساتھ تشبیہ ہے جو ایسی جگہ جا کر پناہ لے جو در اصل پناہ کی جگہ نہ ہو۔ کہا جاتا ہے " وزر، یزر، وزرا، یوزر فھو موزور" (فعل "وزر" کے ماضی، مضارع معروف اور مجہول کی گردان کا ذکر کیا گیا ہے) ان تمام کے معنی گناہ کے ہیں۔ وزیر کے معنی ملجا کے ہیں اس لیے کہ بادشاہ ملکی امور میں اسی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ واللہ اعلم۔

سُوْرَةُ الْاَعْرَافِ

قول باری ہے (فَلَا یَکُنْ فِیْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ۔ پس اے محمدؐ! تمھارے دل میں اس سے کوئی جھجک نہ ہو) فقرے کا انداز بیان نہی کی صورت میں ہے اور معنی یہ ہیں کہ مخاطب کو حرج یعنی تنگی سے تعرض کرنے سے روکا گیا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ حرج کے معنی تنگی کے ہیں۔ یہی اس کے اصل معنی ہیں۔ پورے فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ تمھارا دل اس خوف سے تنگ نہ ہو کہ کہیں تم اس کا حق ادا کرنے سے قاصر نہ رہ جاؤ۔ بات یہ نہیں ہے بلکہ تمھارے ذمہ تو صرف اس کے ذریعے لوگوں کو خدا کے عذاب اور اس کی نافرمانی کے نتائج سے ڈراتے رہنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؒ، سدی اور قتادہ کا قول ہے کہ حرج سے یہاں شک مراد ہے۔ یعنی تمھیں اس بات میں شک نہیں کرنا چاہیے کہ اس کتاب کے ذریعے لوگوں کو ڈرانا تم پر لازم ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "تمھارا دل مشرکین تمھاری تکذیب کرتے ہیں ان کی تکذیب کی وجہ سے تمھارا دل تنگ نہ ہونا چاہیے" جس طرح یہ قول باری ہے (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلٰٓی اٰثَارِهِمْ اِنْ لَّمْ یُؤْمِنُوْا بِهٰذَا الْحَدِیْثِ اَسَفًا۔ اگر یہ لوگ اس کتاب پر ایمان نہ لائے تو کیا تم اس پر افسوس کے مارے ان کے پیچھے اپنی جان دے دوگے)۔

پیروی قرآن

قول باری ہے (اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ۔ لوگو جو کچھ تمھارے رب کی طرف سے تم پر نازل کیا گیا ہے اس کی پیروی کرو) اس کا مفہوم یہ ہے کہ بندوں کے تمام تصرفات کا دائرہ اللہ کے حکم کی مراد تک محدود ہو۔ یعنی اس کے حکم کی جو مراد ہو اس کے بندے اس کے مطابق عمل کریں۔ یہ اہتمام یعنی اقتداء کی نظیر ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے حکم کی مراد کی اتباع اور اس

پر عمل میں اس کی اس طرح اقتداء کی جائے کہ وہ اس کے دائرۂ تدبیر سے خارج نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیا مباح پر عمل کرنے والا اللہ کے حکم کا متبع ہوتا ہے؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا شخص اس وقت اللہ کے حکم کا متبع ہوتا ہے۔ جب وہ اللہ کے حکم کی اتباع کا بایں معنی ارادہ کرے کہ وہ اس فعل کی اباحت کا اعتقاد بھی رکھتا ہو اگرچہ اس فعل کو بروئے کار لانا اس سے مطلوب نہیں ہوتا۔ لیکن جو شخص واجب کو ادا کرتا ہے تو دو وجوہ کی بناء پر وہ اتباع اور پیروی کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس کے وجوب کا اعتقاد رکھتا ہے۔ دوم یہ کہ وہ اس فعل کو اس طرح بروئے کار لاتا ہے جس طرح اسے حکم دیا جاتا ہے۔ جب اعتقاد کرنے کے لحاظ سے فعل مباح فعل واجب کے مماثل ہو گیا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے اندر ایک چیز کی اباحت یا ایجاب کے لحاظ سے جو ترتیب اور نظام ہو اس کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے تو قول باری (اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ) کا مباح اور واجب دونوں پر مشتمل ہونا درست ہو گیا۔ درج بالا قول باری ہر حالت میں قرآن کی اتباع کے وجوب کی دلیل ہے۔

خبر واحد بمقابلہ قرآن

نیز یہ کہ خبر آحاد کے ذریعے قرآن کے احکام کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ قرآن کی اتباع کا حکم نص تنزیل کے ذریعے ثابت ہو گیا جب کہ خبر واحد کو قبول کر لینے کا حکم نص تنزیل کے ذریعے ثابت نہیں ہوا اس لیے پہلے حکم کا ترک درست نہیں ہو گا اس لیے کہ قرآن کی اتباع کا لزوم ایسے طریقے سے ثابت ہو گیا جو علم کا موجب ہے جبکہ خبر واحد عمل کا موجب ہے اس لیے قرآن کے حکم کو چھوڑنا درست نہیں ہو گا اور خبر واحد کے ذریعے قرآن کے حکم کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنا بھی جائز نہیں ہو گا۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اخبار آحاد کی صورت میں خلاف قرآن کوئی بات نقل کرے گا اس کا قول قابل قبول نہیں ہو گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما جاءکم مني فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فھو عني وما خالف کتاب اللہ فلیس عني۔ میری طرف سے روایت کے ذریعے جو بات تم تک پہنچے اسے کتاب اللہ پر پیش کرو، یعنی کتاب اللہ کی روشنی میں اسے جانچو، اس کے بعد جو بات کتاب اللہ کے مطابق ہو اسے تو میری طرف سے سمجھ لو اور جو کتاب اللہ کے خلاف ہو اسے میری بات نہ سمجھو) ہمارے نزدیک

اس سے مراد وہ باتیں ہیں جو اخبارِ آحاد کی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوتی ہیں۔

خبر متواتر ناسخ قرآن ہو سکتی ہے

لیکن اگر کوئی بات خبر متواتر کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو تو اس کی بناء پر قرآن کے حکم کی تخصیص بلکہ نسخ بھی درست ہے۔ ارشاد باری ہے (مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ رسول جو حکم تمھیں دیں اسے قبول کر لو اور جس بات سے تمھیں روکیں اس سے رک جاؤ) اس لیے جس حکم کے بارے میں ہمیں یہ یقین ہو کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے تو ایجاب حکم کے لحاظ سے اس کی حیثیت قرآن کے حکم کی طرح ہوتی ہے اس لیے اس کے ذریعے قرآن کے حکم کی تخصیص بلکہ اس کا نسخ بھی جائز ہوتا ہے۔

قصۂ آدم

قول باری ہے (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ۔ ہم نے تمھاری تخلیق کی ابتداء کی، پھر تمھاری صورت بنائی پھر فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو) حسن سے مروی ہے کہ (وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ) سے مراد حضرت آدم علیہ السلام ہیں اس لیے کہ آگے ارشاد ہوا (ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ) اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق اور آپ کی صورت گری کے بعد فرشتوں کو یہ حکم دیا۔ اس آیت کی مثال یہ قول باری ہے (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ۔ اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور تم پر کوہ طور کو بلند کر دیا) یعنی تمھارے آباؤ اجداد سے عہد لیا تھا اور ان پر کوہ طور کو بلند کیا تھا۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ۔ پھر تم اس سے قبل اللہ کے نبیوں کو کیوں قتل کرتے تھے) اس آیت کے مخاطب وہ یہود تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پائے جاتے تھے، انھوں نے انبیاء علیہم السلام کو قتل نہیں کیا تھا۔ ایک قول ہے کہ حرف ثُمَّ خطاب کے صلہ کی طرف راجع ہے گویا یوں فرمایا "ثُمَّ إِنَّا نُخْبِرُكُمْ إِنَّا قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ" (پھر ہم تمھیں بتاتے ہیں کہ ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو) اخفش سے منقول ہے کہ یہاں حرف ثُمَّ حرف واؤ کے معنوں میں ہے لیکن زجاج نحوی نے کہا ہے کہ یہ بات نحویوں کے نزدیک غلط ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ

قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيدٌ عَلٰى مَا تَفْعَلُونَ۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو وہ سب اللہ کی نگاہوں میں ہے) اس کے معنی ہیں " وَاللّٰهُ شَهِيدٌ "

قول باری ہے (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے روکا جب کہ میں نے تجھے حکم دیا تھا) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر نفس ورود کے ساتھ ہی وجوب کا مقتضی ہوتا ہے اور اس کے ایجاب کے لیے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے کہ اللہ نے ابلیس کی اس لیے مذمت کی کہ اس نے امر مطلق کو ترک کر دیا تھا۔ قول باری (أَلَّا تَسْجُدَ) کے متعلق ایک قول ہے کہ (لا) یہاں صلہ ہے جو تاکید کے معنی دے رہا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں " کس چیز نے تجھے آدم کو سجدہ نہ کرنے کی دعوت دی اور کس بات نے تجھے اس حرکت پر مجبور کیا "

سجدۂ آدم کی نوعیت

حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کی دو توجیہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ سجدہ تکرمہ یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی عزت افزائی کے طور پر تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اس عزت افزائی کا احسان جتلایا ہے۔ اور اسے بندوں کے لیے ایک انعام کے طور پر پیش کیا ہے۔ دوسری توجیہہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کے لیے قبلہ بنا دیا گیا تھا جس طرح کعبہ مکرمہ ہمارے لیے قبلہ ہے۔

قول باری ہے (فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي " جیسا تو نے مجھے گمراہی میں مبتلا کیا ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے " جیسا تو نے مجھے نامراد کیا ہے " شاعر کا قول ہے۔

وَمَن يَغْوِ لا يعدم على الغي لائما۔

جو شخص ناکام ہو جاتا ہے وہ اپنی اس ناکامی پر ملامت کرنے والوں کو معدوم نہیں پاتا یعنی اس بات پر بھی اسے ملامت کرنے والے مل ہی جاتے ہیں۔

یہاں شاعر کی مراد یہ ہے کہ جو شخص ناکام یا نامراد ہو جاتا ہے۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے اور انھوں نے ابن الاعرابی سے یہ بات نقل کی ہے کہ جب کسی شخص کا معاملہ خراب ہو جائے یا خود اس شخص کی ذات میں خرابی پیدا ہو جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے " غوی الرجل، یغوی، غیا " اسی معنی میں یہ قول باری ہے (وَعَصٰى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوٰى۔

آدمؑ نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کا معاملہ بگڑ گیا) یعنی حضرت آدمؑ کی جنت والی زندگی میں فساد پیدا ہوگیا۔ ثعلب کا کہنا ہے کہ جب جانور کا بچہ اپنی ماں کے دودھ سے سیر نہ ہوتا ہو تو کہا جاتا ہے "غَوِیَ الْفَصِیلُ" قول باری (اَغْوَیْتَنِیْ) کے ایک قول کے مطابق معنی ہیں "تو نے میری گمراہی کا حکم لگایا" جس طرح "اَضْلَلْتَنِیْ" کے معنی ہیں۔ تو نے میرے ضلال یعنی گمراہی کا حکم لگایا" ایک قول کے مطابق (اَغْوَیْتَنِیْ) کے معنی ہیں" تو نے مجھے ہلاک کر دیا" ابلیس کے بارے میں ان تینوں وجوہ کا احتمال ہے اور قول باری (وَعَصٰی آدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی) میں جنت کے اندر حضرت آدم علیہ السلام کا معاملہ بگڑ جانے کے معنی کا احتمال ہے۔ اس سے ناکامی مراد ہوگی ہلاکت یا گمراہی کا حکم لگانا مراد نہیں ہوگا اس لیے کہ انبیاء کرام کے متعلق ایسا حکم لگانا جائز نہیں ہوتا۔

ابلیس کے وار انسان پر

قول باری ہے (ثُمَّ لَاٰتِیَنَّھُمْ مِنْ بَیْنِ اَیْدِیْھِمْ وَمِنْ خَلْفِھِمْ وَعَنْ اَیْمَانِھِمْ وَعَنْ شَمَائِلِھِمْ پھر ان کے آگے اور پیچھے، دائیں اور بائیں ہر طرف سے ان کو گھیروں گا) حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم، قتادہ، الحکم اور سدی سے منقول ہے کہ (مِنْ بَیْنِ اَیْدِیْھِمْ وَمِنْ خَلْفِھِمْ) سے مراد ہے "ان کی دنیا اور آخرت کی طرف سے، ان کی نیکیوں اور بدیوں کی جہت سے" مجاہد کا قول ہے "ان کی نظروں کے سامنے ہو کر اور ان کی نظروں سے چھپ کر" ایک قول ہے "ہر اس جہت سے جس میں انھیں اپنے پھندے میں پھانسنا ممکن ہوگا" شیطان نے انسانوں کے خلاف اپنی فتنہ سامانیوں کے لیے ایک جہت کا ذکر نہیں کیا یعنی "وَمِنْ فَوْقِھِمْ" (اور ان کے اوپر سے) نہیں کہا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ انسانوں پر اللہ کی رحمت اوپر سے نازل ہوتی ہے اس لیے اس جہت کو شیطان سے آزاد رکھا گیا۔ اسی طرح (وَمِنْ تَحْتِ اَرْجُلِھِمْ اور ان کے قدموں کے نیچے سے) نہیں کہا اس لیے اگر اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو اس جہت سے کوئی کارروائی ناممکن اور ممتنع ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبَا ھٰذِہِ الشَّجَرَۃَ فَتَکُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِیْنَ۔ مگر اس درخت کے پاس نہ پھٹکنا ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے) اللہ تعالیٰ نے درخت سے دونوں کے قرب کو ممنوع کر دیا۔ البتہ یہ بات معلوم ہے کہ اس میں یاد کی شرط لگائی تھی اور جان بوجھ کر اس کا علم رکھتے

ہوئے کھانے کی شرط عائد کی تھی۔ اس لیے کہ نسیان اور خطا کی بنا پر کسی کام کے کر لینے میں جس پر کوئی دلیل قاطع موجود نہ ہو، مواخذہ نہیں ہوتا۔ ان دونوں کا درخت سے کھا لینا معصیت کبیرہ نہیں تھی بلکہ دو وجوہ سے معصیت صغیرہ تھی۔ ایک تو یہ کہ دونوں اس معصیت کی وعید کو بھول گئے تھے اور یہ خیال کر بیٹھے تھے کہ یہ نہی استحباب پر مبنی ہے ایجاب پر مبنی نہیں ہے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَنَسِیَ وَلَمْ نَجِدْ لَهٗ عَزْمًا۔ سو اُن سے بھول ہو گئی اور ہم نے ان میں پختگی نہیں پائی) دوسری وجہ یہ ہے کہ انھیں ایک متعین درخت کا اشارہ دیا گیا تھا اور انھوں نے اس سے عین درخت مراد سمجھی تھی جب کہ جنس درخت مراد تھی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سونا اور ریشم ہاتھ میں پکڑ کر فرمایا تھا (هٰذَانِ مُهْلِكَا اُمَّتِي۔ یہ دونوں چیزیں میری امت کے لیے مہلک ہیں) آپ نے جنس سونا اور جنس ریشم مراد لی تھی، صرف وہی سونا اور ریشم مراد نہیں تھے جنھیں آپ نے ہاتھ میں پکڑ رکھا تھا۔

لباس کی حقیقت

قول باری ہے (یَا بَنِیْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِیْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰی ذٰلِكَ خَیْرٌ۔ اے اولادِ آدم! ہم نے تم پر لباس نازل کیا ہے کہ تمھارے جسم کے قابلِ شرم حصوں کو ڈھانکے اور تمھارے لیے جسم کی حفاظت اور زینت کا ذریعہ بھی ہو اور بہترین لباس تقویٰ کا لباس ہے) یہ انسانوں میں سے تمام مکلفین کے لیے خطاب عام ہے جس طرح یہ قول باری (یَآ اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمْ۔ اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو) ان تمام مکلفین کے لیے خطاب ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور جو اس زمانے کے بعد کے زمانوں میں آنے والے تھے۔ البتہ جو لوگ اس وقت موجود نہیں تھے ان کے لیے یہ خطاب وجود میں آ جانے اور کمال عقل کو پہنچنے کی شرط کے ساتھ مشروط تھا۔ قول باری (قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِكُمْ) نیز قول باری (وَطَفِقَا یَخْصِفٰنِ عَلَیْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ۔ اور وہ اپنے جسموں کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے لگے) سترِ عورت کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے ہم پر لباس نازل کیا تاکہ ہم اس کے ذریعے اپنے جسم کے قابلِ شرم حصوں کو ڈھانک لیں۔

نزولِ لباس کی کیفیت

اللہ تعالیٰ نے (اَنْزَلْنَا) فرمایا اس لیے کہ لباس یا تو زمین کی پیداوار یعنی روئی وغیرہ سے تیار ہوتا ہے یا جانوروں کی کھالوں اور اُون سے بنایا جاتا ہے۔ ان سب کی بنیاد بارش ہے جو آسمان سے نازل ہوتی ہے۔ ایک قول کے مطابق لباس کو آسمان سے نازل کرنے کی بات اس لیے کہی گئی کہ تمام برکتوں کی نسبت آسمان سے اترنے کی طرف کی جاتی ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ اور ہم نے لوہا نازل کیا جس میں زبردست طاقت ہے اور لوگوں کے لیے اس میں بڑے بڑے فائدے ہیں)

قول باری (رِيْشًا) کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس سے گھریلو سامان مراد ہے مثلاً بستر، چادریں وغیرہ۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ لباس ہے جو زینت کا ذریعہ بنتا ہے۔ اسی بنا پر پرندے کے پروں کو ریش کہا جاتا ہے۔

لباس التقویٰ کیا ہے؟

قول باری (وَلِبَاسُ التَّقْوٰى) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے عمل صالح مراد ہے۔ اسے لباس کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ عمل صالح کے ذریعے انسان اللہ کے عذاب سے بچ جاتا ہے جس طرح لباس کے ذریعے گرمی سردی سے بچتا ہے۔ قتادہ اور سدی کے قول کے مطابق اس سے ایمان مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے حیا مراد ہے جس کے نتیجے میں تقویٰ پیدا ہوتا ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے اونی لباس نیز ایسا موٹا لباس مراد ہے جو تواضع کے طور پر نیز عبادت میں زہد و ریاضت کی بنا پر پہنا جاتا ہے۔ آیت ستر عورت کی فرضیت کے لزوم پر دلالت کرتی ہے اس پر تمام امت کا اتفاق ہے۔ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات بھی منقول ہیں۔

تنہائی میں برہنگی

بہز بن حکیم نے اپنے والد سے، انھوں نے بہز کے دادا سے روایت کی ہے، انھوں نے پوچھا تھا: "اللہ کے رسول، ہم اپنی شرمگاہوں کے سلسلے میں کیا کریں اور کیا نہ کریں؟" آپ نے جواب میں

فرمایا" اپنی بیوی یا لونڈی کے سوا اپنی شرمگاہ کو ہر ایک سے بچا کے رکھو"۔ میں نے عرض کیا "اگر ہم میں سے کوئی شخص تنہا ہو تو کیا وہ اپنی شرمگاہ برہنہ کر سکتا ہے؟" آپ نے فرمایا "اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اس بات کی زیادہ حق ہے کہ اس سے شرم کی جائے"۔ حضرت ابو سعید خدری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "کوئی مرد کسی مرد کی شرمگاہ پر اور کوئی عورت کسی عورت کی شرمگاہ پر نظر نہ ڈالے"۔

نگاہ کی حفاظت

ایک اور روایت میں آپ نے فرمایا "وہ شخص ملعون ہے جو اپنے بھائی کی شرمگاہ پر نظر ڈالتا ہے"۔ قول باری ہے (قُلْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ۔ اہل ایمان سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں) نیز فرمایا (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ۔ مومن خواتین سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں) یعنی دوسروں کے جسم کے اس حصے پر نظر ڈالنے سے جس کا ڈھانکنا فرض ہے۔ اس لیے کہ جسم کے جس حصے کو ڈھانکنا فرض ہے اس کے سوا جسم کے دوسرے حصوں پر نظر ڈالنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قول باری ہے (يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطٰنُ كَمَآ اَخْرَجَ اَبَوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ۔ اے بنی آدم! ایسا نہ ہو کہ شیطان تمھیں پھر اسی طرح فتنے میں مبتلا کر دے جس طرح اس نے تمھارے والدین کو جنت سے نکلوایا تھا) فتنہ کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ ابتلاء ہے جس میں شہوت یا شبہ کی جہت سے معصیت کی طرف دعوت کی بناء پر کوئی پھنس جائے۔ بظاہر یہ میں انسان کو شیطان کے فتنے میں مبتلا ہونے سے روکا گیا ہے، لیکن اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو شیطان کے فتنے میں پڑنے سے ڈرایا گیا ہے اور اس پر اس سے اپنا پہلو بچانا لازم کر دیا گیا ہے۔ قول باری (كَمَآ اَخْرَجَ اَبَوَيْكُمْ مِّنَ الْجَنَّةِ) میں جنت سے آدم و حوا کے اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان نے انھیں بہکایا تھا جس کے نتیجے میں وہ ایسی حرکت کر بیٹھے جو ان کے جنت سے اخراج پر منتج ہوئی۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے فرعون کی نسبت بیان فرمایا (يُذَبِّحُ اَبْنَآءَهُمْ وہ ان کے بیٹوں کو ذبح کر دیتا تھا) جبکہ فرعون نے انھیں ذبح کرنے کا حکم دے رکھا تھا وہ خود یہ کام نہیں کرتا تھا۔ اسی مفہوم پر اللہ نے آدم و حوا کے لباس اتروانے کی نسبت بھی شیطان کی طرف کر دی فرمایا (يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا۔ اور ان کے لباس ان پر سے اتروا

دبے تھے) اگر کوئی شخص اپنی قمیص نہ سینے اور اپنے غلام کی پٹائی نہ کرنے کی قسم کھالے جب کہ وہ خود یہ کام نہ کرتا ہو تو کسی اور سے یہ کام کروانے پر وہ حانث ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں درج بالا آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے گھر نہ بنانے کی قسم کھائی ہو اور پھر کسی اور کے ذریعے بنوالے تو حانث ہو جائے گا۔

لباسِ آدم کی کیفیت

ایک قول ہے کہ آدم و حوا کے جسم پر جو لباس تھا وہ جنت کے کپڑے کا بنا ہوا تھا۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ ان کا لباس ظفر (ایک قسم کی نباتات کا تھا۔ وہب بن منبہ کا قول ہے کہ ان کا لباس نور کا تھا۔

نماز با جماعت

قول باری ہے (وَاَقِیْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ اور ہر عبادت میں اپنا رُخ ٹھیک رکھو) مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ "نماز میں مسجد کے قبلے کی طرف اپنا رُخ ٹھیک رکھو۔ ربیع بن انس کا قول ہے کہ اخلاص کے ساتھ اللہ کی طرف اپنا رُخ کر لو، نہ کسی بُت کی طرف اور نہ کسی اور چیز کی طرف۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں آیت میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں اوّل یہ کہ قبلے کی طرف اس طرح رُخ ٹھیک رکھنا کہ اس کی سمت رُخ ہٹا ہوا نہ ہو۔ دوم یہ کہ مسجد میں جاکر نماز ادا کرنا۔ یہ بات مسجد میں جماعت کے ساتھ فرض نمازوں کی ادائیگی کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ مساجد جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے لیے تعمیر کی جاتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت کے ساتھ نماز ادا نہ کرنے والے کے لیے وعید کی روایتیں منقول ہیں۔ ایسی روایتیں بھی منقول ہیں جن میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

ترکِ جماعت پر وعید

ترک جماعت کی نہی کی مقتضی روایات میں سے چند یہ ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے (من سمع النداء فلم یجب فلا صلاۃ لہ۔ جس شخص نے اذان کی آواز سن لی اور پھر وہ نماز کے لیے مسجد میں نہیں گیا اس کی کوئی نماز نہیں) حضرت عبداللہ بن اُمّ مکتوم نے عرض کیا کہ میرا گھر مسجد سے دور ہے، آپؐ نے

ان سے پوچھا "اذان کی آواز سنتے ہو؟" انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (لا اجد لک عذرا۔ پھر تو مجھے تمھارے لیے کوئی عذر نظر نہیں آتا) آپ کا ارشاد ہے (لقد ھممت ان امر رجلا یصلی بالناس ثم امر بحطب فیحرق علی المتخلفین عن الجماعۃ بیوتھم۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ کسی شخص کو جماعت کرانے کے لیے کہوں اور خود لکڑیاں جمع کرنے کا حکم دوں اور پھر جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے گھروں کو آگ لگا دوں) اسی مضمون کی دیگر روایتیں بھی موجود ہیں۔ جماعت سے نماز ادا کرنے کی ترغیب کے سلسلے میں ایک روایت ہے کہ "جماعت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز تنہا پڑھی جانے والی نماز سے پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے" نیز یہ کہ فرشتے پہلی صف میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے رحمت کی دعائیں مانگتے ہیں۔ نیز آپ کا ارشاد ہے (بشرا لمشائین فی ظلال اللیل الی المساجد بالنور التام یوم القیامۃ۔ رات کی تاریکی میں مساجد کی طرف چل کر آنے والوں کو قیامت کے دن کامل روشنی کی بشارت سنا دو)

ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک نماز باجماعت فرض کفایہ ہے۔ جس طرح مردوں کا غسل، ان کی تدفین اور ان کی نماز جنازہ فرض کفایہ ہے کہ جب کچھ لوگ اس کی ادائیگی کر لیں تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت نماز کے اندر ستر عورت کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، زفر، امام محمد اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ ستر عورت نماز میں فرض ہے۔ اگر کوئی شخص امکان کے باوجود اس کا تارک ہو گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ کشف عورت کے ساتھ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ تاہم وقت کے اندر اس کا اعادہ واجب ہو گا۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک وقت کے اندر نماز کا اعادہ استحباب کے طور پر ہو گا۔

نماز میں ستر عورت کی فرضیت پر اس آیت کی کئی وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ ہر عبادت کے موقع پر اپنی زینت سے آراستہ رہو) اور اپنے حکم کو مسجد کے ساتھ معلق کر دیا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے نماز کے لیے ستر عورت مراد ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو مسجد کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا اس طرح مفہوم کے لحاظ سے عبارت یہ ہو گئی "خُذُوا زِينَتَكُمْ فِي الصَّلٰوةِ"

(نماز کے اندر اپنا لباس پہن لو) اگر لوگوں کی نظروں سے اس کا چھپانا مراد ہوتا تو خصوصیت کے ساتھ مسجد کا ذکر نہ کیا جاتا اس لیے کہ مسجد کی بہ نسبت بازاروں میں لوگ زیادہ ہوتے ہیں۔ مسجد کا ذکر کرکے یہ بتادیا کہ نماز کے اندر ستر عورت واجب ہے اس لیے کہ مسجد نماز کے لیے مخصوص ہوتی ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے مسجد میں ستر عورت کو واجب کر دیا تو ظاہر آیت سے مسجد میں ادا کی جانے والی نماز میں ستر عورت واجب ہوگیا۔ جب ایسی نماز میں ستر عورت واجب ہوگیا تو دوسری جگہوں پر ادا کی جانے والی نمازوں میں بھی ستر عورت واجب ہوگیا۔ اس لیے کہ کسی نے مسجد میں ادا کی جانے والی اور غیر مسجد میں ادا کی جانے والی نمازوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے نیز لفظ مسجد اگر سجدہ کے مفہوم کی تعبیر ہو جائے تو اس کی گنجائش موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ اور مساجد اللہ کے لئے ہیں) جب بات اس طرح ہے تو آیت سجدہ کرتے وقت ستر عورت کے لزوم کی مقتضی ہوگی جب سجدے میں ستر عورت لازم ہوگا تو نماز کے دوسرے ارکان میں بھی اس کا لزوم ہو جائے گا اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم، مجاہد، طاؤس اور زہری سے مروی ہے کہ مشرکین برہنہ ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ)۔

نماز میں ستر کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مشرکین برہنہ حالت میں بیت اللہ کا اس لیے طواف کرتے تھے کہ ان کے خیال میں کپڑے گناہوں کی وجہ سے گندے ہوتے تھے اس لیے وہ ان کپڑوں سے اپنے آپ کو آزاد کر لیتے تھے۔ ایک قول ہے کہ وہ تفاؤل کے طور پر اس طرح طواف کرتے تھے یعنی ان کے خیال میں جس طرح وہ کپڑوں سے آزاد ہو گئے تھے اسی طرح گناہوں سے بھی آزاد اور پاک ہو جاتے تھے۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرنے والوں کا قول ہے کہ حضرات سلف نے جب آیت کے نزول کا سبب بیان کر دیا جو یہ تھا کہ مشرکین برہنہ حالت میں بیت اللہ کا طواف کرتے تھے، اس کی ممانعت میں آیت نازل ہوئی تو اب ضروری ہوگیا کہ آیت کا حکم صرف طواف بیت اللہ تک محدود رکھا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ ہم اس اصول کے قائل ہیں کہ کسی سبب کے پس منظر میں آیت کا نزول آیت

کے حکم کو صرف اسی سبب تک محدود رکھنے کا موجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ہمارے نزدیک حکم کا تعلق عموم لفظ کے ساتھ ہوتا ہے، سبب کے ساتھ نہیں۔ علاوہ ازیں اگر بات اس طرح ہوتی جس طرح استدلال کرنے والے نے بیان کی ہے تو بھی اس کا استدلال نماز میں ستر عورت کے وجوب کو مانع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جب طواف میں ستر عورت واجب قرار دیا جائے گا تو نماز کے اندر یہ بڑھ کر واجب ہوگا اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس بنا پر ستر عورت کا ترک نماز کی صحت کے لیے مانع نہیں ہونا چاہیے جس طرح اس کا ترک طواف کی صحت کے مانع نہیں ہے جس کے پس منظر میں آیت کا نزول ہوا تھا اگرچہ یہ طواف ناقص شمار کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت برہنہ حالت میں طواف اور نماز سب کے بطلان کا مقتضی ہے لیکن برہنہ حالت میں طواف کے جواز پر دلالت قائم ہو چکی ہے اگرچہ ساتھ ساتھ اس سے منع بھی کیا گیا ہے۔ جس طرح جسم پر کپڑوں کے ساتھ احرام کا جواز ہے اگرچہ اس سے روکا بھی گیا ہے لیکن دوسری طرف برہنہ حالت میں نماز کے جواز پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوتی ہے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نماز کے فرائض میں سے بعض کا ترک نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ مثلاً طہارت اور استقبال قبلہ وغیرہ۔

احرام نماز سے مضبوط ہے

احرام کے بعض فرائض کا ترک احرام کو فاسد نہیں کرتا اس لیے کہ اگر کوئی شخص وقت کے اندر احرام ترک کر دیتا ہے اور پھر احرام باندھ لیتا ہے تو اس کا احرام درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ہمبستری کے دوران احرام باندھ لیتا ہے تو اس کا احرام واقع ہو جاتا ہے اس طرح احرام اپنی بقا کے لحاظ سے نماز کی بہ نسبت زیادہ مضبوط ہوتا ہے اور طواف احرام کے موجبات میں سے ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ ستر عورت کا ترک احرام کو فاسد نہ کرے اور نہ ہی اس کے وقوع کے لیے مانع بن جائے۔

یہ آیت ہر مسجد کے لیے عام ہے

آیت میں ستر عورت کا حکم طواف تک محدود نہیں ہے بلکہ نماز بھی اس میں مراد ہے اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) جبکہ طواف صرف

ایک مسجد یعنی مسجد حرام کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی دوسری مسجد میں اس کی ادائیگی نہیں ہوتی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں نماز مراد ہے جس کی ادائیگی ہر مسجد میں درست ہوتی ہے سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے۔

نماز میں ستر ضروری ہے

ابوالزناد نے اعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یصلی احد کم فی ثوب واحد لیس علی فرجہ منہ شئی تم میں سے کوئی شخص ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس کپڑے کا کوئی حصہ اس کی شرمگاہ پر نہ ہو)۔

عورت کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں

محمد بن سیرین نے صفیہ بنت الحارث سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یقبل اللہ صلوۃ حائض الا بخمار۔ اللہ تعالیٰ کسی بالغ عورت کی نماز دوپٹے کے بغیر قبول نہیں کرتا) آپ نے بالغ عورت کی ننگے سر نماز کی قبولیت کی اسی طرح نفی فرمادی جس طرح طہارت کے بغیر اس کی قبولیت کی نفی کردی چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (لا یقبل اللہ صلوۃ بغیر طھور۔ اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) اس سے ستر عورت کا نماز کے فرائض میں سے ہونا ثابت ہوگیا۔ نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں ستر عورت کا حکم ہے۔ اسی بنا پر ہمارے مخالف برہنہ حالت میں نماز پڑھ لینے کی صورت میں وقت کے اندر اس کے اعادے کا فتویٰ دیتے ہیں۔ جب نمازی کو ستر عورت کا حکم دیا گیا اور کشف عورت سے منع کر دیا گیا تو اب ضروری ہوگیا کہ ستر عورت نماز کے فرائض میں داخل سمجھا جائے۔ اس لیے کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ فرضیت کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت میں نماز کے اندر ستر عورت مراد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نہی فعل کے فساد کی مقتضی ہوتی ہے الا یہ کہ اس فعل کے جواز کی کوئی دلالت قائم ہوجائے۔

ستر عورت کا کوئی بدل نہیں

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ ستر عورت اگر نماز کے فرائض میں داخل ہوتا تو ضرورت

کے وقت اس کے بغیر نماز اسی صورت میں جائز ہوتی جب اس کا کوئی بدل اس کے قائم مقام ہو جاتا جس طرح تیمم وضو کے قائم مقام ہو جاتا ہے جب ضرورت کے وقت ایک برہنہ انسان کی نماز جائز ہو جاتی ہے اور ستر عورت کا کوئی بدل نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ستر عورت نماز کے فرائض میں داخل نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے۔ اس لیے کہ نماز میں قرأت فرض ہے لیکن اَن پڑھ اور گونگے کی نماز کے جواز پر سب کا اتفاق ہے جبکہ قرأت کا کوئی بدل نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود قرأت نماز کے فرائض سے خارج نہیں ہے۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرنے والے ایک صاحب کا خیال ہے کہ اگر لباس نماز کے اعمال اور اس کے فرائض میں داخل ہوتا تو نماز کے لیے کپڑا پہنتے وقت نماز کی نیت ضروری ہوتی جس طرح ایک شخص تکبیر تحریمہ کے وقت یہ نیت کرتا ہے کہ یہ تحریمہ فلاں نماز کے لیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک واہیات اعتراض اور فاسد کلام ہے اس کلام کے نہ الفاظ درست ہیں اور نہ معنی۔ وہ اس لیے کہ کپڑا نہ تو نماز کے اعمال میں سے ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے فرائض میں داخل ہوتا ہے لیکن ستر عورت نماز کی شرائط میں شامل ہے جن کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔ جس طرح قبلے کی طرف رُخ کرنا اس کی شرائط میں داخل ہے۔ اب ظاہر ہے کہ استقبال قبلہ کے لیے کسی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح طہارت نماز کی ایک شرط ہے اور ہمارے نزدیک اس میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح قدرت رکھنے والے شخص کے لیے نماز کے افتتاح کی حالت میں قیام نماز کے فرائض میں شامل ہے لیکن اس قیام کے لیے نیت ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح افتتاح صلوٰۃ کے بعد قیام، قرأت، رکوع اور سجود سب نماز کے فرائض میں داخل ہیں لیکن ان میں سے کسی فرض کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ افتتاح صلوٰۃ کے بعد درج بالا امور کے لیے تجدید نیّت کی اس لیے ضرورت نہیں پڑتی کہ نماز کی نیت کافی ہو جاتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اسی طرح نماز کی نیت ستر عورت کی نیت کے لیے کافی ہو جائے گی۔ قول باری (خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں جانے کے لیے صاف ستھرا کپڑا پہن لینا ہو زینت کا باعث بن جائے، مستحب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جمعہ اور عیدین میں صاف ستھرے کپڑے پہننے کی ترغیب دی ہے جس طرح آپ نے جمعہ اور عیدین میں غسل کرنے اور خوشبو لگانے کا حکم دیا ہے۔

کھانے پینے میں اسراف کی ممانعت

قول باری ہے (وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا۔ اور کھاؤ پیو اور حد سے تجاوز نہ کرو) ظاہر آیت اسراف یعنی فضول خرچی کے بغیر کھانے پینے کے ایجاب کا مقتضی ہے لیکن بعض احوال میں اس حکم سے اباحت مراد ہوتی ہے اور بعض میں ایجاب۔ اگر کھانا پینا چھوڑ دینے کی بنا پر ایک شخص کو بایں معنی ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ پیدا ہو جائے کہ اس کی جان چلی جائے یا کوئی عضو بے کار ہو جائے یا کمزوری کی بنا پر اپنے فرائض ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو ان تمام حالتوں میں اس کے لیے اتنا کھانا پینا واجب ہوگا جس سے اس ضرر کے لاحق ہونے کا خطرہ ٹل جائے۔ اگر کھانا پینا چھوڑنے کی بنا پر کسی ضرر کے لاحق ہونے کا خطرہ نہ ہو تو اس حالت میں کھانا پینا مباح ہوگا۔

خورد و نوش میں حدِ اعتدال

ظاہر آیت تمام ماکولات کے کھانے اور تمام مشروبات کے پینے کے جواز کا مقتضی ہے۔ بشرطیکہ اس میں اسراف نہ ہو نیز ان میں سے کسی چیز کی ممانعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اکل و شرب کا اطلاق عدم اسراف کی شرط پر کیا ہے۔ اسراف حد استواء سے تجاوز کر جانے کا نام ہے۔ یہ بعض دفعہ حلال سے حرام کی طرف بڑھ جانے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض دفعہ اخراجات میں حد سے تجاوز کر جانے کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں ایسا شخص اس قول باری کے ذیل میں آ جاتا ہے (اِنَّ الْمُبَذِّرِيْنَ كَانُوْا اِخْوَانَ الشَّيَاطِيْنِ۔ تبذیر کرنے والے شیطانوں کے بھائی بند ہیں) اسراف اور اس کی ضد اقتار یعنی ضرورت سے کم خرچ کرنا اور تنگی اختیار کرنا دونوں قابل مذمت باتیں ہیں۔ اور استواء میانہ روی کا نام ہے۔ اسی بناء پر یہ قول ہے کہ "اللہ کا دین کوتاہی کرنے والے اور غلو کرنے والے کے وسط میں ہے۔" اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَالَّذِيْنَ اِذَا اَنْفَقُوْا لَمْ يُسْرِفُوْا وَلَمْ يَقْتُرُوْا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا۔ اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان ان کا خرچ اعتدال پر رہتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا۔ اپنے ہاتھ کو اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو کہ پھر

تم ملامت زدہ اور تہی دست ہو کر بیٹھ جاؤ) بعض دفعہ کھانے میں اس طرح اسراف ہوتا ہے کہ ایک انسان اپنی حاجت سے زائد کھا لیتا ہے جس کی وجہ سے اسے ضرر اور تکلیف لاحق ہو جاتی ہے آیت کی رُو سے اس طرح کھانے کی بھی ممانعت ہے اور اس طرح کھانا حلال نہیں ہے۔

زینت اور طیّبات کا حکم

قول باری ہے (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ اے محمدؐ! ان سے کہو کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں؟) حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ عرب کے لوگ بحیرہ اور سائبہ (ان جانوروں کی تفصیل سورۃ انعام میں گزر چکی ہے) وغیرہ جانوروں کو اپنے اوپر حرام کر لیتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ سدی کا قول ہے کہ عرب کے لوگ حالتِ احرام میں گھی اور دوسرے روغنیات کے استعمال کو حرام سمجھتے تھے اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تردید میں یہ آیت نازل فرمائی۔ اس آیت میں اباحت کے اس حکم کی تاکید ہے جو سابقہ آیت (خُذُوْا زِیْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) میں گزر چکا ہے۔ قول باری (وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ) کی تفسیر میں دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ اوّل اس میں وہ تمام ماکولات و مشروبات شامل ہیں جو انسان کو پسند آئیں اور اس کی لذتِ کام و دہن کا ذریعہ بنیں۔ اس طرح یہ قول باری تمام ماکولات اور مشروبات کی اباحت کا مقتضی ہو گا ان سے صرف وہی چیزیں خارج ہوں گی جن کی تحریم کی دلالت قائم ہو چکی ہو۔ دوم ان سے رزقِ حلال مراد ہے۔

قول باری ہے (قُلْ هِیَ لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا خَالِصَةً یَّوْمَ الْقِیٰمَةِ۔ کہو یہ ساری چیزیں دنیا کی زندگی میں بھی ایمان لانے والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے روز تو خالصتہً انھیں کے لیے ہوں گی) یعنی اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے لیے ان چیزوں کو مباح کر دیا ہے اور قیامت کے دن یہ چیزیں انھیں تکدر و تنغص کی تمام آلائشوں سے پاک صاف ملیں گی۔ ایک قول یہ ہے کہ قیامت کے دن یہ چیزیں خالصتہً ان ہی کے لیے ہوں گے مشرکین کو ان میں سے کوئی چیز نہیں ملے گی۔

فواحش سے مراد

قول باری ہے (قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ

وَالْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ۔ اے محمدؐ، ان سے کہو کہ میرے رب نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ تو یہ ہیں : بے شرمی کے کام خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ اور حق کے خلاف زیادتی) مجاہد کا قول ہے کہ فواحش سے زنا مراد ہے یہ سرّی فواحش ہے اور برہنہ حالت میں طواف کرنا جہری فواحش ہے۔ ایک قول ہے کہ بے شرمی کے تمام کام فواحش ہیں۔ شروع میں اجمالاً ان کا ذکر کیا پھر ان کی مختلف صورتوں کی تفصیل بیان کر دی اور یہ فرمایا کہ گناہ، حق کے خلاف زیادتی اور اللہ کے ساتھ کسی اور کو شریک ٹھہرانا فواحش کی صورتیں ہیں۔ یعنی لوگوں پر ناحق اور بزورِ قوت غلبہ جمانے اور بالادستی قائم کرنے کا نام ہے۔ قولِ باری (وَالْاِثْمَ) کا ذکر شراب اور جوئے کے سلسلے میں ایک اور مقام پر بھی کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْھِمَا اِثْمٌ کَبِیْرٌ۔ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو کہ ان دونوں چیزوں میں بھاری گناہ ہے) شراب اور جوئے کو گناہ کی صفت سے موصوف کرنا شراب اور جوئے کی تحریم کا مقتضی ہے۔

دُعا کا طریقہ

قول باری ہے (وَادْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْیَۃً۔ اپنے رب کو پکارو گڑگڑاتے ہوئے اور چپکے چپکے) آیت میں چپکے چپکے رب کو پکارنے کا حکم ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تمھیں اس بات کی تعلیم دی ہے کہ تم اپنے رب کو کس طرح پکارو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک عبدِ صالح کا ذکر فرمایا جس کی پکار کو اس نے پسند فرمایا تھا چنانچہ ارشاد ہے (اِذْ نَادٰی رَبَّہٗ نِدَآءً خَفِیًّا۔ جب کہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا) یعنی حضرت زکریا علیہ السلام عبداللہ بن المبارک نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ لوگ یعنی صحابۂ کرام بڑی عاجزی اور نیازمندی کے ساتھ دعائیں مانگا کرتے تھے اور صرف سرگوشی کی آواز سنائی دیتی تھی۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ آپؐ نے کچھ لوگوں کو بلند آواز سے دعائیں مانگتے ہوئے سُنا۔ آپ نے ان سے فرمایا (یَا اَیُّھَا النَّاسُ انکم لا تدعون اصم ولا غائبا۔ لوگو، تم کسی ایسی ذات کو نہیں پکار رہے ہو جو بہری یا غائب ہے) یعنی تمھیں بلند آواز سے دُعا مانگنے کی ضرورت نہیں ہے۔ حضرت سعدؓ بن مالک نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خیر الذکر الخفی وخیر الرزق ما یکفی۔ بہترین ذکر ذکرِ خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو کفایت کرتا ہو) بکر بن خنیس نے ضرار

سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (عمل البر کلہ نصف العبادۃ والدعاء نصف العبادۃ۔ نیکیوں کے تمام کام آدھی عبادت ہیں اور تنہا دعا آدھی عبادت ہے)

دعا کی ہیئت

سالم نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا کے لیے ہاتھ اٹھاتے تو ہاتھ نیچے کرنے سے پہلے انھیں ضرور اپنے چہرہ مبارک پر پھیر لیتے تھے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں نیز مذکورہ بالا آثار و روایات میں جو کچھ ذکر ہوا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ دعا میں اخفا اس کے اظہار سے افضل ہے۔ اس لیے کہ خفیہ کے معنی سر یعنی پوشیدگی کے ہیں۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری سے مروی ہے اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ نماز میں سورۃ فاتحہ کی قرأت کے بعد آہستہ آواز میں آمین کہنا آمین بالجہر سے افضل ہے۔ اس لیے کہ آمین دعا ہے۔ اس پر وہ بات دلالت کرتی ہے جو قول باری (قد اُجِیْبَتْ دَّعْوَتُکُمَا۔ تم دونوں کی دعا قبول کر لی گئی) کی تاویل میں کہی گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دعا کر رہے تھے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہتے جاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو دعا کرنے والوں کے نام سے موسوم کیا۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ چپکے چپکے دعا مانگنا اس لیے افضل ہے کہ اس میں ریاکاری کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا۔ تضرع کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ مختلف جہات میں جھکاؤ کا نام ہے۔ جب کوئی شخص اپنی دو انگلیوں کو خوف یا ذلت کی بنا پر دائیں بائیں جھکائے تو کہا جاتا ہے۔ ضرع الرجل ضرعًا۔ اسی سے بکری کے تھن کو ضرع کہتے ہیں اس لیے کہ دودھ کا جھکاؤ تھن کی طرف ہوتا ہے۔ مشابہت کو مضارعت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں ایک چیز اپنی مشابہ چیز کی طرف جھکتی اور مائل ہوتی ہے۔ جس طرح مقاربت میں ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ جب دعا مانگتے تو انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ بھی کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یوم عرفہ کی شام کے وقت ہاتھ بلند کر کے دعا مانگتے ہوئے دیکھا گیا تھا حتیٰ کہ آپ کے بغلوں کے اندرونی حصے نظر آ رہے تھے۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو استسقاء یعنی بارش کی دعا مانگتے ہوئے دیکھا تھا آپ نے اپنے دونوں ہاتھ پھیلا رکھے تھے

حتیٰ کہ میں نے آپ کے بغلوں کی سفیدی دیکھ لی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کے لیے ہاتھ اٹھانے اور انگشت شہادت سے اشارہ کرنے کی جو روایت منقول ہے وہ تضرع کے بارے میں ان حضرات کے قول کی صحت کی دلیل ہے کہ جنھوں نے اس کے معنی انگلیوں کو دائیں بائیں پھیرنا بیان کیے ہیں۔

قول باری ہے (وَوٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖٓ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً۔ ہم نے موسیٰ کو تیس شب و روز کے لیے (کوہ سینا پر) طلب کیا اور بعد میں دس دن کا اور اضافہ کر دیا۔ اس طرح اس کے رب کی مقرر کردہ مدت پورے چالیس دن ہوگئی) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے (فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖٓ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً) اس لیے فرمایا کہ جب یہ ارشاد ہوا کہ (ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ) تو سننے والوں کے لیے اس وہم کی گنجائش پیدا ہوگئی تھی کہ شاید پہلے بیس راتیں تھیں اور پھر اس تعداد میں دس کا اضافہ ہوا اور اس طرح تیس راتیں ہوگئیں اللہ تعالیٰ نے اس وہم اور گنجائش کو زائل کر دیا اور یہ بتا دیا کہ اس نے تیس راتوں میں مزید دس راتوں کا اضافہ کر کے چالیس کی تعداد پوری کر دی۔

التجائے موسیٰ

قول باری ہے (قَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ۔ موسیٰؑ نے التجا کی کہ اے میرے رب! مجھے یارائے نظر دے کہ میں تجھے دیکھوں) ایک قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت باری کی اس وجہ سے التجا کی تھی کہ اپنی قوم کے اس مطالبہ کا انھیں جواب دے سکیں کہ "ہم تمھاری بات پر اس وقت تک یقین نہیں کریں گے جب تک ہم اللہ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں"۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ مِنَّا۔ کیا آپ اس قصور میں ہم سب کو ہلاک کر دیں گے جس کا ارتکاب ہم میں سے چند نادانوں نے کیا تھا) ایک قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس رویت کی التجا کی تھی جو علم ضرورت کہلاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر واضح کر دیا کہ دنیا میں یہ رویت ہو نہیں سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے رویت باری کی التجا کیوں جائز ہوگئی جبکہ اللہ جل شانہ کی ذات کی رؤیت کا کوئی جواز نہیں ہے پھر آیا اس بنا پر اللہ تعالیٰ سے ایسی چیز کی التجا بھی درست ہوگی جس کا اس کی ذات کے لیے کوئی جواز نہیں مثلاً ظلم کی التجا۔ اس کے

جواب میں کہا جائے گا کہ ظلم کے فعل کے متعلق کوئی شبہ نہیں کہ وہ نقص کی صفت ہے اور قابل مذمت ہے اس لیے اس قسم کے فعل کی اس سے التجا اور درخواست جائز نہیں ہوگی۔ تاہم وہ چیز اس کے مشابہ نہیں جس میں شبہ موجود ہوا اور جس کا حکم دلالت کے بغیر معلوم نہ ہوتا ہو۔ یہ اعتراض اس صورت میں ہوگا جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایسی رویت کی التجا کی تھی جو کسی شبہ یعنی صورت اور تشکل کے بغیر ہوتی جیسا کہ حسن بصری، ربیع بن انس اور سدی سے مروی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے اس رویت کی التجا کی تھی جسے علم ضرورت کے نام سے پکارا جاتا ہے یا اپنی قوم کے لیے جواب معلوم کرنے کی غرض سے کی تھی تو اس صورت میں یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے توبہ کا اظہار اس لیے ہوا تھا کہ آپ نے رب سے اجازت حاصل کیے بغیر رؤیت باری کی التجا اور درخواست کر دی تھی۔ یہ بھی احتمال ہے کہ توبہ کا ذکر تسبیح کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ اہل اسلام کی عادت ہے کہ جب نشانیوں کی صورت میں ایسے دلائل ظاہر ہو جائیں جو اللہ کی عظمت اور اس کی شان کی بلندی کی نشاندہی کرتے ہوں تو اس وقت اہل ایمان توبہ کے ذریعے اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں۔

قول باری ہے (فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا۔ پھر جب اس کے رب نے پہاڑ پر تجلی کی تو اسے ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر گر پڑے) تجلی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، رویت کی شکل میں ظہور یا دلالت کی شکل میں ظہور۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کی رویت تو امر محال ہے اس لیے آیت میں مذکور تجلی کو ان نشانیوں کے ظہور پر محمول کیا جائے گا جو اللہ تعالیٰ نے پہاڑ پر موجود لوگوں کے سامنے قائم کی تھیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ملکوت کی ایسی جلوہ نمائی کی جس کی تاب نہ لا کر پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا۔ اس لیے کہ حکم الٰہی میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ ملکوت سماوی میں سے اگر کوئی چیز ظاہر ہو جائے تو دنیا اس کے سامنے ٹھہر نہیں سکتی۔ جس طرح مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھنگلیا یعنی سب سے چھوٹی انگلی کی مقدار عرش کا حصہ ظاہر کر دیا تھا۔

قول باری ہے (وَاْمُرْ قَوْمَكَ يَاْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا اور اپنی قوم کو حکم دو کہ ان کے بہتر مفہوم کی پیروی کریں) ایک قول ہے کہ ان کی لکھی ہوئی باتوں میں سے بہترین پر عمل کریں یعنی فرائض اور نوافل پر، مباحات پر نہیں۔ اس لیے کہ مباح پر عمل کی صورت میں ایک شخص نہ کسی تعریف کا مستحق ہے اور نہ کسی ثواب کا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ

الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَہٗ۔ پس بشارت دے دو میرے ان بندوں کو جو بات غور سے سنتے ہیں اور اس کے بہترین مفہوم کی پیروی کرتے ہیں) بعض اہل علم کا قول ہے کہ (اَحْسَنِہَا) سے ناسخ مراد ہے منسوخ مراد نہیں ہے اس لیے کہ منسوخ پر عمل سے روک دیا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ منسوخ وہ حکم ہوتا ہے جس پر عمل سے روک دیا جاتا ہے اور ایسے حکم پر عمل کرنا قبیح ہوتا ہے اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حسن وہ ہے جو قبیح سے احسن ہوتا ہے۔

متکبر لوگ حق سے محروم ہیں

قول باری ہے (سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیٰتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ۔ میں اپنی نشانیوں سے ان لوگوں کی نگاہیں پھیر دوں گا جو بغیر کسی حق کے زمین میں بڑے بنتے ہیں) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں۔ میرے عز وشرف کی وہ نشانیاں جو دلالت کے ذریعے معلوم کی جاتی ہیں اور ان کا علم دنیا اور آخرت دونوں میں ترقیٔ درجات کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ انھیں میری آیات کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے سے روک دیا جائے گا یعنی یہ لوگ ان آیات کو جھٹلا نہیں سکیں گے اور نہ ہی لوگوں کے سامنے انھیں ظاہر ہونے سے روک سکیں گے۔ آیت کا یہ مفہوم لینا درست نہیں کہ میں انھیں ان آیات پر ایمان لانے سے روک دوں گا۔ اس لیے کہ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ انھیں ایمان لانے کا حکم دے اور پھر انھیں اس سے روک بھی دے۔ ایسا اقدام تو نادانی اور مذاق کی نشاندہی کرتا ہے جس سے اللہ کی ذات مبرّا اور پاک ہے۔

عجلت اور سرعت کا فرق

قول باری ہے (اَعَجِلْتُمْ اَمْرَ رَبِّکُمْ۔ کیا تم سے اتنا صبر نہ ہو سکا کہ اپنے رب کے حکم کا انتظار کر لیتے) عجلت کسی کام کو اس کے وقت سے پہلے کر لینے کا نام ہے جب کہ سرعت کام کو اس کے اول وقت میں کر لینے کو کہتے ہیں۔ اس لیے عجلت قابل مذمت چیز بن گئی۔ بعض دفعہ وقت کے اندر ایک کام کی انجام دہی میں جلد بازی دکھائی جاتی ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ سردیوں میں ظہر کی نماز تعجیل کے ساتھ ادا کرتے تھے اور گرمیوں میں اسے ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے۔

قول باری ہے (وَاَخَذَ بِرَأْسِ اَخِيهِ يَجُرُّهُ اِلَيْهِ۔ اور اپنے بھائی (ہارون) کے سر کے بال پکڑ کر اسے کھینچا) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ناراضی کے اظہار کے طور پر ایسا کیا تھا۔ تذلیل اور اہانت کے طور پر یہ نہیں کیا تھا۔ نیز ایسے اقدامات کی حیثیتیں عادات اور رسم و رواج کی بنا پر مختلف زمانوں میں مختلف ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے سر کے بال پکڑ کر کھینچنا اس زمانے میں تذلیل اور اہانت کی بنا پر نہ ہوتا ہو اور نہ ہی کوئی اسے اہانت سمجھتا ہو۔ ایک قول ہے کہ اس کی حیثیت وہی ہے جس طرح کوئی شخص غصے میں آکر اپنی داڑھی کے بالوں کو مٹھی میں لے لیتا ہے یا اپنے ہونٹ یا انگوٹھا چبانے لگ جاتا ہے۔

خَلْف کون ہے؟

قول باری ہے (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ۔ پھر اگلی نسلوں کے بعد ناخلف لوگ ان کے جانشین ہوئے) ایک قول کے مطابق لفظ خَلْف میں لام کلمہ ساکن ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اکثر استعمال مذمت کے معنوں میں ہوتا ہے۔ لبید کا مصرعہ ہے:

ع وبقيتُ فی خَلْفٍ کجلد الاجرب

میں ایسے ناخلف لوگوں میں رہ گیا جو خارشتی اونٹ کی کھال کی طرح تھے۔

بعض دفعہ یہ لفظ لام کلمہ کے سکون کے ساتھ مدح کے لیے بھی آتا ہے۔ حضرت حسانؓ کا شعر ہے:

لنا القدم الاعلیا الیک وخلفنا لاولنا فی طاعۃ اللہ تابع

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے شاعر کہتے ہیں کہ آپ کی طرف آنے میں ہمیں اولیت حاصل ہے اور اللہ کی فرمانبرداری کے سلسلے میں ہمارے جانشین اس شخص کے پیچھے ہیں جو ہم میں سب سے اول ہے۔

قول باری ہے (يَأْخُذُونَ عَرَضَ هٰذَا الْاَدْنٰى۔ اس دنیائے دنی کے فائدے سمیٹتے ہیں) ایک قول کے مطابق عرض اس چیز کا نام ہے جس کی بقا بہت کم عرصے کے لیے ہو۔ کہا جاتا ہے۔ عرض هذا الامر عرضا (یہ معاملہ عارضی ثابت ہوا ہے) عارض کا لفظ لازم کی ضد ہے۔ قول باری ہے (هٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا۔ یہ بادل ہے جو ہم پر بارش برسائے گا) عارض سے مراد بادل ہے اس لیے کہ وہ تھوڑے عرصے کے لیے رہتا ہے۔

قول باری ہے (عَرَضَ هٰذَا الْاَدْنٰى) کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد فیصلوں میں

رشوت خوری ہے۔

قول باری ہے (وَاِنْ یَّاْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهٗ یَاْخُذُوْهُ۔ اور اگر وہی متاع دنیا پھر سامنے آتی ہے تو پھر لپک کر اسے لے لیتے ہیں) مجاہد، قتادہ اور سدّی کا قول ہے کہ اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو اپنے گناہوں پر اصرار کرتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں "کوئی چیز انھیں سیر نہیں کرتی"۔

عہدِ الست

قول باری ہے (وَاِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِیْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلٰٓی اَنْفُسِهِمْ اور اے نبیؐ! لوگوں کو یاد دلاؤ وہ وقت جبکہ تمھارے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا تھا اور انھیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا تھا) ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی پشتوں کو ایک ایک قرن یعنی دور کے لحاظ سے نکالا تھا اور انھیں خود ان کے اوپر اس فطری میلان کے بارے میں گواہ بنایا تھا جو اس نے ان کی عقول اور ان کی فطرت میں پیدا کر دیا تھا تاکہ یہی فطری میلان اللہ کی ربوبیت کے اقرار کا مقتضی بن جائے، اس طرح ان سب کو یکجا کر کے ان سے یہ سوال پوچھا تھا کہ کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواباً کہا تھا "ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں"۔ ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی ربوبیت کے متعلق جو سوال کیا تھا وہ بعض انبیاء کی زبانی کیا گیا تھا۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِیْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ۔ اور یہ حقیقت ہے کہ بہت سے جن و انسان ایسے ہیں جن کو ہم نے جہنّم ہی کے لیے پیدا کیا ہے) لفظ جہنّم پر داخل حرف لام کو لام عاقبت کہتے ہیں۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَالْتَقَطَهٗٓ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِیَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا۔ آلِ فرعون نے اسے اٹھا لیا تاکہ وہ ان کا دشمن اور ان کے غم کا سبب بن جائے) فرعون کے آل نے اس مقصد کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نہیں اٹھایا تھا لیکن جب انجام کار کے طور پر یہی صورت سامنے آئی تھی تو اللہ تعالیٰ نے آلِ فرعون کے بارے میں اس کا اطلاق کر دیا۔ شاعر کا مصرعہ بھی یہی مفہوم ادا کرتا ہے۔

ع لِدُوْا لِلْمَوْتِ وَابْنُوْا لِلْخَرَابِ۔ موت کے لیے پیدا کرو اور تخریب کے لیے تعمیر کرو۔ یہ شعر بھی ہے۔

ے وأمّ سماك فلا تجزعي فللموت ما غذت الوالدة

اے ام سماک! آنسو نہ بہا اور آہ و بکا نہ کر اس لیے کہ ماں اپنے بچوں کی پرورش موت کے لیے کرتی ہے۔

کائنات پر دعوتِ فکر

قول باری ہے (أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِن شَيْءٍ۔ کیا ان لوگوں نے آسمان و زمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا) آیت میں لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی تخلیق کائنات، اس کی کاریگری اور حسن انتظام پر غور کرنے، اس کی ذات پر استدلال کرنے اور اس معاملے پر تدبر و تفکر سے کام لینے پر ابھارا گیا ہے اس لیے کہ یہ تمام باتیں اللہ کی ذات، اس کی حکمت، اس کی مہارت اور اس کے عدل پر دلالت کرتی ہے۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس کی پیدا کی ہوئی تمام چیزوں میں اس کی ذات کی نشاندہی موجود ہے اور یہ تمام چیزیں اس کی ذات کی طرف انسانوں کے فہم و شعور کو دعوتِ فکر دیتی ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو متنبہ کیا ہے کہ اگر لوگوں نے کائنات پر غور و فکر کے ذریعے اس کی ذات کی معرفت میں کوتاہی کی حتیٰ کہ موت کا وقت آ گیا اور اللہ کی ذات اور اس کی وحدانیت کی معرفت پر کائنات سے استدلال کا موقعہ ہاتھ سے نکل گیا تو یہ موقعہ پھر کبھی ہاتھ نہیں آئے گا۔ اسی بنا پر ارشاد ہوا (وَأَنْ عَسَىٰ أَن يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ۔ اور کیا انہوں نے نہیں سوچا کہ شاید ان کی مہلتِ زندگی پوری ہونے کا وقت قریب آ لگا ہو، پھر آخر پیغمبر کی اس تنبیہ کے بعد اور کون سی بات ایسی ہو سکتی ہے جس پر یہ ایمان لائیں؟)

قیامت کب آئے گی؟

قول باری ہے (يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا۔ یہ لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ آخر وہ قیامت کی گھڑی کب نازل ہوگی؟) تا آخر آیت۔ قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ (مُرْسَاهَا) کے معنی قیامِ قیامت ہے۔ "ایان"، "متی" کے معنوں میں ہے۔ اس سوال میں اس وقت کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جو قیامت کے وقوع پذیر ہونے کے لیے ظرف بننے والا تھا۔ اللہ تعالیٰ

نے انھیں قیامت کے وقت کے متعلق کوئی بات نہیں بتائی تاکہ اس کے بندے قیامت کے وقت سے ہمیشہ ڈرتے رہیں اور یہ بات طاعت کی طرف زیادہ راغب کر دے اور معصیت سے انھیں زیادہ باز رکھے۔ مرسیٰ کسی بھاری چیز کی جائے استقرار کو کہتے ہیں۔ اسی سے "الجبال المراسیات" ہے یعنی گڑے ہوئے مضبوط پہاڑ۔ جب کشتی بندرگاہ پر لنگر انداز ہو جائے تو کہا جاتا ہے "رست السفینۃ" جب کوئی شخص اسے لنگر انداز کر لے تو کہا جاتا ہے "ارساھا غیرھا" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہود کے ایک گروہ نے قیامت کے متعلق سوال کیا تھا۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ قریش نے یہ سوال کیا تھا۔

قول باری ہے (لَا تَاْتِیْکُمْ اِلَّا بَغْتَۃً۔ وہ تم پر اچانک آ جائے گی) قتادہ کا قول ہے کہ "بغتۃ" کے معنی "غفلۃ" کے ہیں۔ یہ شدید ترین صورت ہے۔

قولِ باری ہے (ثَقُلَتْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ آسمانوں اور زمین میں وہ بڑا سخت وقت ہو گا) سدی اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ اس وقت کا علم آسمانوں اور زمین والوں پر بڑا بھاری ہو گا وہ اس کے ادراک کی طاقت نہیں رکھتے، حسن کا قول ہے قیامت کی کیفیت کا بیان اہل زمین و آسمان کے لیے بڑا سخت ہو گا اس لیے کہ اس گھڑی ستارے بکھر جائیں گے، آسمانوں کے روشن اجرام بے نور ہو جائیں گے اور پہاڑ اپنی جگہ چھوڑ دیں گے اور اڑتے پھریں گے۔ قتادہ کا قول ہے کہ قیامت کی گھڑی آسمانوں پر بڑی سخت ہو گی اور اس کی شدت کی بنا پر آسمان اس کی برداشت کی طاقت نہیں رکھیں گے۔

قول باری ہے (یَسْئَلُوْنَکَ کَاَنَّکَ حَفِیٌّ عَنْھَا۔ یہ لوگ اس کے متعلق تم سے اس طرح پوچھتے ہیں گویا کہ تم اس کی کھوج میں لگے ہوئے ہو) مجاہد، ضحاک اور معمر کے قول کے مطابق "گویا تمھیں اس کا علم ہے" حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ اور سدّی کا قول ہے کہ آیت کی عبارت میں تقدیم و تاخیر ہے۔ اصل ترتیب یہ ہو گی یَسْئَلُوْنَکَ عَنْھَا کَاَنَّکَ حَفِیٌّ بِھِمْ۔ یہ لوگ تم سے قیامت کے متعلق اس طرح پوچھتے ہیں گویا تم ان کے ساتھ کوئی نیکی کر کے مہربانی کرنا چاہتے ہو۔ اسی معنی میں یہ قول باری ہے (اِنَّہٗ کَانَ بِیْ حَفِیًّا۔ یقیناً وہ مجھ پر بہت مہربان ہے) ایک قول ہے کہ حفا کے اصل معنی کسی معاملے کے پیچھے پڑ جانے اور اس کی کھوج میں لگ جانے کے ہیں۔ جب کوئی شخص کسی کی کھوج میں لگ جائے تو کہا جاتا ہے "احفی فلانٌ فلاناً۔ اسی طرح جب کوئی شخص مسلسل سوال کرتا ہے تو کہا جاتا ہے "احفی السؤال" اسی سے ہے "احفی

الشارب" (فلاں شخص نے اپنی مونچھیں پوری طرح صاف کردیں) اسی سے لفظ الحفا ہے جس کے معنی مسلسل ننگے پاؤں چلنے کی بنا پر قدموں کا چھل جانا ہے۔ حفی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو تمہارے ساتھ نیکی کر کے تم پر مہربانی کرتا ہے۔ مہربانی کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ نیکی کرنے کے درپے ہوتا ہے۔ قول باری (حَفِیٌّ عَنْھَا) یعنی اس کا علم رکھنے والا۔ اس لیے کہ اس کا علم رکھنے والے نے اس کے متعلق علم حاصل کرنے میں مسلسل تگ و دو کی ہے۔

آیت میں اس شخص کے قول کے بطلان پر دلیل موجود ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسے دنیا کی باقی ماندہ مدت کا علم ہے۔ وہ استدلال کے طور پر ایک روایت پیش کرتا ہے جس میں ذکر ہے کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد سے اس کی عمر صرف پانچ سو برس رہ گئی ہے۔ اگر اس شخص کی بات درست ہوتی تو پھر قیامت کے وقت کا سب کو علم ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ قیامت کا علم صرف اس کی ذات کو ہے اسے اپنے وقت پر وہی ظاہر کرے گا۔ نیز اس کی آمد اچانک ہوگی۔ اس کی آمد کا پہلے سے کسی کو علم نہ ہو سکے گا۔ اس لیے کہ "بغتۃ" یعنی اچانک کے معنوں میں یہ مفہوم داخل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دنیا کی باقی ماندہ عمر کے متعلق روایات منقول ہیں لیکن ان روایات میں وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

مثلاً آپ کا ارشاد ہے (بُعِثْتُ وَالسَّاعَۃُ کَھَاتَیْنِ ، میری بعثت اور قیامت میں ان دونوں انگلیوں جتنا فاصلہ ہے) آپ نے یہ فرما کر انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی کی طرف اشارہ کیا۔ اس جیسی ایک روایت شعبہ نے علی بن زید سے نقل کی ہے، انھوں نے ابونضرہ سے اور انھوں نے حضرت ابوسعید خدری رضی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن ہمیں عصر کے بعد سے سورج چھپنے تک خطبہ دیا جس کے دوران آپ نے فرمایا (الا انہ لم یبق من الدنیا فیما مضی الا کما بقی من ھذا الشمس الی ان تغیب۔ لوگو! دنیا کی گزری ہوئی عمر میں سے اب صرف اتنا عرصہ باقی رہ گیا ہے جتنا اس سورج کے غروب ہونے میں ہے) حضرت ابن عباس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے (اجلکم فی اجل من مضی قبلکم کما بین صلوٰۃ العصر الی غروب الشمس، گزشتہ قوموں کی مدت کے مقابلہ میں تمہاری مدت اتنی ہے جتنی عصر کی نماز سے لے کر غروب آفتاب تک ہے) اسی طرح دیگر روایات ہیں۔ ان میں قیامت کی آمد کے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ ان میں صرف قرب قیامت کی بات کہی گئی ہے۔

قولِ باری (فَقَدْ جَاءَ اَشْرَاطُهَا۔ پس قیامت کی نشانیاں آگئی ہیں) کی تاویل میں یہ مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قربِ قیامت کی نشانیوں میں سے ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ۔ کہہ دو اس کا علم تو صرف میرے رب کو ہے) پھر فرمایا (قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّٰهِ اس کا علم تو صرف اللہ کو ہے) ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ پہلے علم سے مراد قیامت کے وقت کا علم ہے اور دوسرے سے اس کی حقیقت کا علم مراد ہے۔

تخلیقِ انسانی

قولِ باری ہے (هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا۔ وہ اللہ ہی ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی کی جنس سے اس کا جوڑا بنایا) ایک قول ہے کہ ہر جان سے اس کا جوڑا بنایا۔ گویا یوں فرمایا "جان سے اس کا جوڑا بنایا" اور اس سے جنس مراد لیا۔ آیت کی عبارت میں لفظ جنس پوشیدہ ہے۔ ایک قول ہے کہ آدمؑ و حواؑ سے پیدا کیا۔

قولِ باری ہے (لَئِنْ اٰتَیْتَنَا صَالِحًا۔ اگر تو نے ہم کو اچھا سا بچہ دیا) حسن کا قول ہے "ایک صحیح و سالم بچہ" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "ایک سالم انسان" اس لیے کہ ماں باپ کو یہ خوف کھائے جاتا تھا کہ کہیں چوپائے کی شکل کی کوئی مخلوق نہ آجائے۔

قولِ باری ہے (فَلَمَّا اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَاءَ فِیْمَا اٰتٰهُمَا۔ مگر جب اللہ نے ان کو صحیح و سالم بچہ دے دیا تو وہ اس کی اس بخشش و عنایت میں دوسروں کو اس کا شریک ٹھہرانے لگے) حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ فعل "جعلا" میں ضمیر جان اور اس کے جوڑے کی طرف راجع ہے۔ آدم و حوا کی طرف راجع نہیں ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ضمیر ولد صالح کی طرف بایں معنی راجع ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ جسمانی طور پر صحیح و سالم تھا۔ یہ صحت و سلامتی اس کی خلقت کے لحاظ سے تھی، دین کے لحاظ سے نہیں تھی۔ تثنیہ کی ضمیر کے مرجع کی یہ توجیہ ہے کہ حضرت حوا کے ہاں ہر دفعہ دو بچے پیدا ہوتے تھے ایک لڑکا اور ایک لڑکی۔

معبودانِ باطل بھی خدا کی ملکیت ہیں

قولِ باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ اَمْثَالُكُمْ فَادْعُوْهُمْ

تم لوگ خدا کو چھوڑ کر جنھیں پکارتے ہو وہ تو محض بندے ہیں جیسے تم بندے ہو۔ ان سے دعائیں مانگ دیکھو) پہلی دُعا اور پکار سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے بتوں کو معبودوں کے نام سے موسوم کر دیا تھا جب کہ دوسری دعا اور پکار سے منافع کی طلب اور آنے والی مصیبتوں سے رہائی مراد ہے۔ اس بارے میں انھیں ان کی طرف سے مکمل مایوسی کا سامنا ہے۔ قول باری (عِبَادٌ اَمْثَالُکُمْ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ ان معبودانِ باطل کو عباد اس لیے کہا گیا کہ یہ بھی اللہ کی ملکیت ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ مشرکین کو یہ وہم تھا کہ یہ معبودانِ باطل نفع و نقصان کے مالک ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ ان کا یہ وہم ان معبودانِ باطل کو پیدا کیے گئے بندوں کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ حسن کا قول ہے کہ جو لوگ ان بتوں کو پکارتے ہیں وہ بھی تمھاری طرح مخلوق ہیں۔

قول باری ہے اَلَھُمْ اَرْجُلٌ یَّمْشُوْنَ بِھَا۔ کیا یہ پاؤں رکھتے ہیں کہ ان سے چلیں؟) آیت میں ان لوگوں کو جھڑک دیا گیا ہے جنھوں نے ایسی بے بس اور لاچار چیزوں کو اپنے معبود بنا رکھا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس قسم کے بے بس معبودوں کی پرستش کرنے والے ان لوگوں کی بہ نسبت زیادہ قابلِ ملامت ہیں جو اعضاء وجوارح رکھنے والے معبودوں کی پرستش کرتے ہیں۔ ان معبودوں کے لیے کم از کم اپنے اعضاء و جوارح سے نفع و نقصان پہنچانا ممکن تو ہے۔

”کیا“ باطل پرست اپنے معبودوں سے افضل ہیں؟

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پرستش کرنے والوں کے سامنے آیت میں مذکورہ باتوں کا پیمانہ پیش کر کے انھیں بتا دیا کہ یہ اپنے معبودوں سے افضل ہیں اس لیے کہ ان کے اعضاء وجوارح موجود ہیں جن کے ذریعے یہ کام کاج اور دیگر تصرفات کر سکتے ہیں جبکہ ان کے بت ان تمام تصرفات سے محروم ہیں، پھر یہ کس طرح ان بتوں کی پرستش کرتے ہیں جبکہ یہ خود ان بتوں سے افضل ہیں۔ اور پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے روگرداں ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی تائید میں معجزات کی صورت میں نشانیاں بھی عطا کی ہیں اور قوی دلائل بھی دیے ہیں۔ یہ مشرکین آپ کی اتباع سے اس لیے روگرداں ہیں کہ ان کے خیال میں آپ ان کی طرح ایک انسان ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تو انھیں خیال آگیا لیکن بتوں کی پرستش کے وقت انھیں خیال نہیں آیا کہ جن پتھروں کو یہ پوجتے ہیں ان میں نہ کوئی قدرت ہے اور نہ ہی وہ کسی تصرف پر

قادر ہیں۔ بلکہ وہ خود ان معبودانِ باطل سے بایں معنی افضل ہیں کہ ان میں نفع و ضرر کی قدرت ہے نیز ان میں زندگی بھی ہے اور علم بھی۔

دعوت الی اللہ کا صحیح طریق کار

قولِ باری ہے (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ۔ اے نبیؐ! نرمی و درگزر کا طریقہ اختیار کرو اور معروف کی تلقین کیے جاؤ) ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے قول باری (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ۔ اے نبیؐ! نرمی اور درگزر کا طریقہ اختیار کرو، معروف کی تلقین کیے جاؤ اور جاہلوں سے نہ الجھو) کی تفسیر میں روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: بخدا! اللہ تعالیٰ نے یہ آیت لوگوں کے اخلاق کے بارے میں نازل کی ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اثقل شئ فی میزان المؤمن یوم القیامۃ الخلق الحسن۔ قیامت کے دن ایک مومن کے میزان عمل میں اس کے عمدہ اخلاق سب سے زیادہ وزن والے ہوں گے) عطاء نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کونسا مومن سب سے افضل ہے، آپؐ نے جواب دیا۔ "جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں گے۔" ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ اور سعید بن محمد الاعرابی نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان ثوری نے عبداللہ بن سعید بن ابی سعید المقبری سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا (انکم لا تسعون الناس باموالکم ولکن یسعھم منکم بسط الوجہ وحسن الخلق۔ تم اپنے مال و دولت کے ذریعے لوگوں سے بڑھ نہیں سکتے لیکن اپنی خندہ روئی اور حسن خلق کے ذریعے تم ان سے سبقت لے جا سکتے ہو) حسن اور مجاہد سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ لوگوں کے اخلاق و سیرت کے نرم گوشوں کو پذیرائی بخشی جائے۔ عفو، تسہیل اور تیسیر یعنی آسان کرنے کو کہتے ہیں۔ آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ نرمی سے کام لیا جائے، لوگوں کے اخلاق کے نرم گوشوں کو پذیرائی بخشی جائے اور ان کے ساتھ معاملات میں بال کی کھال نکالنے والا رویہ اختیار نہ کیا جائے نیز ان کا عذر قبول کر لیا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (خُذِ الْعَفْوَ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے لوگوں کے اموال میں ان کی ضرورت سے زائد مال مراد ہے۔ یہ بات زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم نازل ہونے سے پہلے تھی۔ ضحاک اور سدی سے

بھی یہی قول منقول ہے۔ ایک قول ہے کہ عفو کے اصل معنی ترک کے ہیں۔ اسی سے یہ قول باری ہے (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ جس شخص کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کوئی چیز چھوڑ دی جائے) یعنی ترک کر دی جائے۔ گناہ معاف کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ اس پر ترک عقوبت کی جائے یعنی سزا نہ دی جائے۔ قول باری (وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ) کے متعلق قتادہ اور عروہ کا قول ہے کہ عرف معروف کو کہتے ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں سہل بن بکار نے، انھیں عبدالسلام بن الخلیل نے عبیدہ الھجیمی سے، کہ ابوجری جابر بن سلیم نے کہا: میں اپنے جوان اونٹ پر سوار ہو کر مکہ چلا گیا، میں نے وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کیا۔ میں نے مسجد کے دروازے پر اپنا اونٹ بٹھا دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے دروازے پر تھے۔ آپ کے جسم پر ایک اونی چادر تھی جس میں سرخ دھاریاں تھیں، میں نے آپ کو سلام کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دیا۔ پھر میں نے عرض کیا۔ ہم بادیہ نشین لوگ ہیں ہمارے اندر طبیعت کی سختی پائی جاتی ہے آپ مجھے ایسے کلمات سکھا دیجیے جن سے مجھے نفع ہو۔" یہ سن کر آپ نے مجھے تین دفعہ قریب آجانے کو کہا۔ میں آپ کے قریب ہو گیا۔ آپ نے فرمایا: "اپنی بات دہراؤ" میں نے اپنی بات دہرا دی۔ اس پر آپ نے فرمایا: "اللہ سے ڈرتے رہو، اور کسی بھی نیکی کو حقیر نہ سمجھو، اور یہ کہ اپنے بھائی کے ساتھ خندہ پیشانی سے ملو، نیز یہ کہ اپنے ڈول کا زائد پانی اس شخص کے برتن میں ڈال دو جو پانی کا طلبگار ہو۔ اگر کوئی شخص تمھارے کردار کے کسی ایسے عیب کی تمھیں گالی دے جس کا اسے علم ہو تو تم جواب میں اس کے کردار کے کسی عیب کو گالی کے طور پر استعمال نہ کرو جس کا تمھیں علم ہو۔ اس لیے اس شخص کی اس حرکت پر اللہ تمھیں اجر دے گا اور اس پر گناہ کا بوجھ ڈال دے گا۔ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں تمھیں عطا کی ہیں ان میں سے کسی چیز کو برا بھلا نہ کہو اور گالی نہ دو۔"

ابوجری کہتے ہیں: "اس ذات کی قسم جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پاس بلا لیا۔ میں نے پھر کبھی کسی چیز کو گالی نہیں دی، نہ کسی بکری کو اور نہ کسی اونٹ کو۔" معروف اس چیز کو کہتے ہیں جس کو بروئے کار لانا عقلی طور پر مستحسن ہو اور عقلاء کے نزدیک وہ ناپسندیدہ نہ ہو۔ قول باری ہے (وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰهِلِيْنَ) اس میں جاہلوں اور نادانوں سے ان کی جہالت اور نادانی کی بنا پر الجھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور ان سے اپنا دامن بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات ——

—— شاید قتال کے حکم کے نزول سے پہلے کی تھی اس لیے کہ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کو یہ حکم تھا کہ لوگوں تک اللہ کی بات پہنچا دیں اور ان پر اتمام حجت کر دیں اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَاَعْرِضْ عَنْ مَّنْ تَوَلّٰی عَنْ ذِکْرِنَا وَلَمْ یُرِدْ اِلَّا الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا ۔ جو لوگ ہمارے ذکر سے روگردانی کرتے ہیں اور جن کے پیش نظر صرف یہی دنیاوی زندگی ہے ان سے نہ الجھو) جب قتال کا حکم نازل ہو گیا تو باطل پرستوں اور فسادیوں سے نمٹنے کا طریق کار متعین ہو گیا وہ یہ کہ کبھی تلوار کے ذریعے ان کے افعال کی تردید کی جائے، کبھی کوڑے کے ذریعے اور کبھی ان کی تذلیل اور انھیں قید کرنے کے ذریعے۔

نزغِ شیطان کی حقیقت

قول باری ہے (وَاِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ اِنَّہٗ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ ۔ اور اگر کبھی شیطان تمھیں اکسائے تو اللہ کی پناہ مانگو وہ سننے اور جاننے والا ہے) نزغِ شیطان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ دل میں وسوسہ پیدا کر کے راہِ راست سے بھٹکانے کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ زیادہ تر اس وقت ہوتا ہے جب انسان پر غصے اور غضب کا غلبہ ہوتا ہے۔ ایک قول ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی برائی کی طرف اکسانے کے ہیں۔ شر اور برائی کی طرف دعوت دینے والی خصلت کو کہا جاتا ہے کہ یہ نزغہ شیطانی ہے۔ جب اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ شیطان ہمیں برائی پر اکسائے گا تو اس نے ہمیں اس کے مکر و فریب اور اس کے شر سے نجات حاصل کرنے کا طریقہ سکھلا دیا۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ اللہ کی طرف توجہ کرو اور شیطانی وسوسے اور اس کے مکر و فریب سے اللہ کی پناہ میں آ جاؤ۔ آیت زیر بحث کی بعد والی آیت میں واضح کر دیا کہ جب بندہ اللہ کی طرف توجہ کرتا ہے اور شیطانی وسوسے سے اس کی پناہ طلب کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی نگہبانی کرتا نیز اس کی بصیرت کو مضبوط کر دیتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّھُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَکَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَ ۔ حقیقت میں جو لوگ متقی ہیں ان کا حال تو یہ ہوتا ہے کہ کبھی شیطان کے اثر سے کوئی برا خیال انھیں چھو بھی جاتا ہے تو وہ فوراً چوکنے ہو جاتے ہیں اور پھر انھیں صاف نظر آنے لگتا ہے کہ ان کے لیے صحیح طریق کار کیا ہے) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے طیف برے خیال کو کہتے ہیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ وسوسہ ہے۔ دونوں معنی متقارب ہیں۔ یہ آیت اس بات کی متقضی ہے کہ جب ایک انسان

شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ طلب کرتا ہے تو اللہ اسے پناہ دیتا ہے اور اس کے وسوسے کو اپنے دل سے دور کرنے کے لیے اس کی بصیرت کو اور مضبوط کر دیتا ہے جس کے نتیجے میں وہ اس فعل سے دور ہو جاتا ہے جس کی شیطان دعوت دیتا ہے۔ نیز وہ شیطان کو اس کی قبیح ترین شکل اور ذلیل ترین مقام میں دیکھ لیتا ہے۔ اس لیے کہ اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر وہ اس کی موافقت کرے گا تو اس کا انجام برا ہوگا۔ یہ سوچ کر اس کی خواہشات نفسانی کا اس پر دباؤ کم ہو جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُوْنَ۔ رہے ان کے یعنی شیاطین کے بھائی بند تو وہ انھیں ان کی کج روی میں کھینچے لیے جاتے ہیں اور انھیں بھٹکانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے) حسن، قتادہ اور سدّی کے قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ گمراہی میں شیاطین کے بھائی بندوں کی شیطان مدد کرتا رہتا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے شیطان کے مشرک بھائی بند مراد ہیں۔ انھیں بھائی بندوں کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اس لیے کہ ان سب کا گمراہی پر اجتماع ہو جاتا ہے جس طرح حقیقی بھائیوں کے نسب پر اجتماع کی بنا پر ان کی آپس میں ایک دوسرے سے محبت ہوتی ہے۔ اور ایک دوسرے کی طرف میلان ہوتا ہے۔

جس طرح اہل ایمان کو اس قول باری (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ۔ تمام اہل ایمان آپس میں بھائی بھائی ہیں) میں ایک دوسرے کے بھائی قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ دین کی بنیاد پر یہ ایک دوسرے سے ہمدردی اور محبت کرتے ہیں نیز اسی بنیاد پر ان کا آپس میں ایک دوسرے سے لگاؤ ہوتا ہے۔ جو شخص شیطان کے وسوسے اور اس کے پیدا کردہ برے خیال سے اپنی اس بصیرت یعنی دروں بینی اور معرفت کی بنا پر اللہ کی پناہ حاصل کر لیتا ہے کہ شیطان جس کام کی طرف بلاتا ہے وہ انتہائی قبیح ہوتا ہے، اس سے دور رہنے میں بہتری ہوتی ہے اور اللہ کی طرف رجوع کر کے نیز اس کی ذات کا تصور کر کے خواہشاتِ نفسانی کے دباؤ سے چھٹکارا حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیات میں ایسے لوگوں کے طرزِ عمل اور ان کے طریق کار سے سب کو آگاہ کیا ہے۔

پناہ کی صورتیں

استعاذہ یعنی اللہ کی پناہ حاصل کرنا اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ۔ پڑھنے کے

ذریعہ بھی ہو سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں، نیز اس کے اوامر و نواہی میں غور و فکر کے ذریعے بھی۔ اسی طرح انجام کار جنت کی صورت میں ملنے والی دائمی نعمت و راحت کے متعلق تصوّر کے واسطے سے بھی۔ اس طریق کار سے انسان پر اس کی نفسانی خواہشات، دل میں ابھرنے والے گمراہ کن خیالات اور شیطان کے پیدا کردہ بُرے تصوّرات کا دباؤ کم ہو جاتا ہے اور وہ اس بھنور سے باہر نکل آتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کا حال بیان کیا جو اللہ کی یاد سے رُوگردانی کرتے اور اس کی پناہ میں آنے سے پہلو بچاتے ہیں، چنانچہ فرمایا (وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ) ایسے لوگ جس قدر اللہ کی یاد سے دور ہوتے چلے جائیں گے اسی قدر وہ شیطانی وساوس اور گمراہی کے پھندے میں پھنستے جائیں گے۔ وہ اس دلدل سے نکلنے کی کوئی کوشش نہیں کریں گے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا۔ اور جو شخص میری نصیحت سے رُوگردانی کرے اس کے لیے تنگی کا جینا ہوگا نیز فرمایا (وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ إِلَى السَّمَاءِ۔ اور وہ جسے گمراہ رکھنے کا ارادہ کر لیتا ہے اس کے سینے کو وہ تنگ اور بہت تنگ کر دیتا ہے جیسے اسے آسمان میں چڑھنا پڑ رہا ہو)۔

وباللہ التوفیق۔

امام کی اقتداء میں نماز پڑھتے ہوئے قراءت کرنا

قول باری ہے (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ۔ اور جب قرآن تمہارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو شاید کہ تم پر بھی رحمت ہو جائے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں قراءت کی اور آپ کی اقتداء میں پڑھنے والے حضرات نے بھی قراءت کی جس کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت گڈمڈ ہو گئی۔ اس پر درج بالا آیت کا نزول ہوا ثابت بن عجلان نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ مومن کے لیے قرآن توجہ سے سننے کے حکم میں گنجائش موجود ہے البتہ اگر فرض نماز یا جمعہ کی نماز یا عیدین کی نمازیں ہوں (تو پھر توجہ سے سننا ضروری ہوگا) اور مخلد المہاجر نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھانے کے دوران قراءت کرتے تو آپ کے پیچھے کھڑے تمام لوگ بھی قراءت کرتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس کے بعد صحابہ کرام خاموش رہتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم قراءت کرتے۔

شعبی اور عطا نے روایت کی ہے کہ آیت میں مذکورہ قراءت سے نماز کی قراءت مراد ہے۔ ابراہیم بن ابی حرہ نے مجاہد سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری جوان کی نماز کے اندر قراءت سنی، اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ اس نے نماز کے اندر قراءت کی تھی۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے نماز اور خطبہ کے دوران قراءت مراد ہے۔ لیکن یہاں خطبہ کا ذکر ایک بے معنی بات ہے۔ اس لیے کہ خطبہ کے دوران قراءت کو توجہ سے سننا اور خاموش رہنا اسی طرح واجب ہے جس طرح خطبہ کے علاوہ دوسری صورتوں میں واجب ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے

کہ لوگ نماز کے اندر باتیں کرتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

لیکن یہ بھی بعید از فہم تاویل ہے جو آیت کے مفہوم سے بالکل میل نہیں رکھتی۔ اس لیے آیت میں جو بات کہی گئی ہے وہ صرف کسی کی قراءت کو غور سے سننا اور خاموش رہنے کے حکم کی بات ہے اس لیے کہ یہ محال ہے کہ ایک شخص کو اپنی قراءت غور سے سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا جائے۔ البتہ اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کے یہ معنی لیے جائیں کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھنے کے دوران آپس میں باتیں کرتے تھے اور اس پر یہ آیت نازل ہوئی تھی، تو روایت کی یہ تاویل درست ہوگی۔ اگر بات اس طرح ہو جائے تو پھر یہ تاویل امام کے پیچھے قراءت نہ کرنے کے سلسلے میں دوسرے حضرات کی تاویل کے مطابق ہو جائے گی۔ اس طرح سب کا اس پر اتفاق ہو جائے گا کہ آیت میں امام کے پیچھے قراءت نہ کرنا بلکہ اس کی قراءت کو غور سے سننا اور خاموش رہنا مراد ہے۔ اگر امام کے پیچھے قراءت نہ کرنے کے وجوب کے سلسلے میں آیت کے نزول پر سلف کے اتفاق کی روایت موجود نہ بھی ہوتی تو تنہا آیت ہی اپنے معنی کے ظہور اور اپنے الفاظ کے عموم کی بنا پر امام کی قراءت خاموشی سے سننے کے وجوب پر واضح طور سے دلالت کے لیے کافی ہوتی۔

اس لیے کہ قول باری (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا) یہ حکم نماز اور غیر نماز کے اندر قراءت قرآن کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے وجوب کا مقتضی ہے۔ پھر جب غیر نماز کے اندر قرآن کی قراءت کو غور سے سننے اور خاموش نہ رہنے کے جواز پر دلالت قائم ہو جائے تو اس سے نماز کے اندر قراءت کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے ایجاب پر آیت کی دلالت کا حکم ختم نہیں ہوگا۔ نیز آیت جس طرح جہری نماز میں امام کے پیچھے قراءت کرنے کی نہی پر دلالت کرتی ہے اسی طرح سری نماز کے اندر بھی امام کے پیچھے قراءت کرنے کی نہی پر آیت کی دلالت ہوگی اس لیے کہ آیت نے قراءت قرآن کے دوران قراءت کو غور سے سننا اور خاموش رہنا واجب کر دیا ہے اور اس میں یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ قراءت جہری ہو سری نہ ہو۔ اس لیے جب امام جہری قراءت کر رہا ہو تو ہم پر اسے غور سے سننا اور خاموش رہنا واجب ہے اسی طرح جب وہ سری قراءت کر رہا ہو ہم پر آیت کے الفاظ کے بموجب یہی حکم واجب ہوگا اس لیے کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ وہ قرآن کی قراءت کر رہا ہے اگرچہ سراً ہی سہی۔

قراءت خلف الامام پر فقہاء کی آراء

قراءت خلف الامام کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب

ابن سیرین، ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ جہری اور سری نماز میں مقتدی امام کے پیچھے قراءت نہیں کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں مقتدی قراءت کرے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ سری نماز میں مقتدی قراءت کرے گا اور جہری نماز میں قراءت نہیں کرے گا۔ المزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک جہری اور سری دونوں نمازوں میں مقتدی قراءت کرے گا۔ البویطی میں ہے کہ سری نماز میں مقتدی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی اور سورت کی اور آخری دو رکعتوں میں صرف سورۂ فاتحہ کی قراءت کرے گا اور جہری نماز میں مقتدی امام کے پیچھے قراءت نہیں کرے گا۔ البویطی نے یہ بھی کہا ہے کہ لیث بن سعد اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت امام کی جہری اور سری دونوں قراءت کے دوران خاموش رہنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اہل لغت کے قول کے مطابق انصات کے معنی کلام سے رک جانے اور قراءت کو غور سے سننے کے لیے خاموش رہنے کے ہیں۔ ایک شخص جو قراءت کر رہا ہو وہ کسی حالت میں کلام سے رک جانے والا اور خاموش رہنے والا نہیں کہلا سکتا۔ اس لیے کہ سکوت کلام کی ضد ہے اور سکوت کے معنی یہ ہیں کہ آلۂ کلام یعنی زبان کو کلام کے ذریعہ حرکت میں لانے سے ساکن رکھا جائے، کلام الگ الگ حرف کو ایک نظام کے تحت مربوط کر کے زبان پر لانے کا نام ہے۔ اس لیے سکوت اور کلام آلۂ لسان اور ہونٹوں کی حرکت کے ذریعے بولنے والے کے لیے دو متضاد کیفیتیں ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی شخص کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ متکلم اور ساکت ہے۔ جس طرح کسی چیز کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ متحرک اور ساکن ہے۔ اس لیے جو شخص ساکت ہو گا وہ متکلم نہیں ہو گا اور جو متکلم ہو گا وہ ساکت نہیں ہو گا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بعض دفعہ سری طور پر قراءت کرنے والے کو بھی ساکت کہا جاتا ہے جب اس کی قراءت کی آواز کان میں نہ پڑتی ہو۔ جس طرح عمارہ نے ابوزرعہ سے اور انھوں نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہتے تو تکبیر اور قراءت کے درمیان خاموش رہتے۔ ایک دن میں نے عرض کیا: ”میرے ماں باپ آپ پر قربان، مجھے بتا دیجیے کہ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکوت یعنی خاموشی کے دوران آپ کیا پڑھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا: (اقول اللھم باعد بینی و بین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب) ۔میں پڑھتا ہوں” اے میرے اللہ! میرے اور میری خطاؤں کے درمیان اتنا فاصلہ کر دے جتنا فاصلہ تو نے

مشرق اور مغرب کے درمیان کر دیا ہے) حضرت ابوہریرہ نے باقی ماندہ حدیث کا بھی ذکر کیا ہے حضرت ابوہریرہ نے آپ کو ساکت کے نام سے موسوم کیا حالانکہ آپ سراً دعا مانگتے تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ سکوت کے معنی کسی بات کو سراً کہنے کے ہیں۔ سرے سے بات نہ کرنے کے معنی نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے سراً بات کرنے والے کو مجازاً ساکت کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اس کی آواز نہیں سنے گا وہ اسے ساکت یعنی خاموش سمجھے گا۔ جب یہ شخص اس لحاظ سے خاموش شخص کے مشابہ ہوتا ہے تو ساکت شخص کی حالت کے ساتھ اس کی حالت قرب کی بنا پر اسے بھی ساکت کا نام دے دیا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ۔ بہرے، گونگے اور اندھے ہیں) منکرین کو بہروں، گونگوں اور اندھوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ نام دیے گئے ہیں۔ جس طرح اصنام کے بارے میں فرمایا (وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ۔ تم انھیں دیکھو گے کہ وہ تمھاری طرف دیکھ رہے ہیں حالانکہ وہ دیکھ نہیں سکتے) ان بتوں کو ایسے شخص سے تشبیہ دی گئی ہے جو دیکھ تو رہا ہے لیکن حقیقت میں اس کی آنکھیں بے نور ہوں اور وہ کچھ نہ دیکھ سکتا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام کی قراءت کے دوران مقتدی قراءت نہیں کرے گا لیکن اس کے سکوت کے دوران تو وہ قراءت کر سکتا ہے اس لیے کہ حسن نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز میں دو دفعہ سکتہ کرتے تھے ایک قراءت سے پہلے اور دوسری قراءت کے بعد۔ اس لیے امام کو چاہیے کہ وہ قراءت سے پہلے ایک سکتہ کرے تاکہ اس کے ساتھ نماز میں ابتداء سے شامل ہونے والے مقتدی اس دوران میں سورۂ فاتحہ پڑھ لیں اور پھر امام کی قراءت کو غور سے سنیں۔ پھر جب امام قراءت سے فارغ ہو جائے تو اسے دوسری دفعہ سکتہ کرنا چاہیے تاکہ بعد میں شامل ہونے والے مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ سکیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو سکتوں والی روایت کا ثبوت نہیں ہے۔ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو معترض کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ پہلا سکتہ تو نماز کی افتتاحی دعاؤں کے لیے ہوتا ہے اور دوسرا سکتہ اگر ثابت بھی ہو جائے تو روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ وہ اتنا طویل ہوتا تھا کہ ایک مقتدی اس دوران سورۂ فاتحہ پڑھ لیتا۔

بلکہ یہ سکتہ صرف قراءت اور رکوع کی تکبیر کے درمیان فصل کرنے کے لیے ہوتا تھا تاکہ ایک ناواقف شخص کو یہ گمان نہ پیدا ہو جائے کہ تکبیر بھی قراءت کا حصہ ہے۔ اگر تکبیر قراءت کے ساتھ متصل ہوتی تو یہ گمان پیدا ہونے کی پوری گنجائش تھی۔ اگر معترض کی بیان کردہ روایت کے مطابق دونوں سکتوں میں سے ہر ایک سورۂ فاتحہ پڑھنے کی مقدار کا ہوتا تو اس کی بکثرت روایت ہوتی اور اسے مختلف طرق سے نقل کیا جاتا۔ لیکن جب اس کی بکثرت روایت نہیں ہوئی جب کہ عمومی طور پر تمام نمازیوں کو اس بنا پر اس کی ضرورت تھی کہ ہر مقتدی اس طرح قراءت کی فرضیت کی ادائیگی کر سکتا تھا، تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دراصل ان دو سکتوں کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

نیز مقتدی کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ وہ امام کے تابع رہے لیکن یہ جائز نہیں ہوتا کہ امام مقتدی کے تابع بن جائے۔ اگر معترض کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ قراءت کے بعد امام اتنی دیر خاموش کھڑا رہے کہ مقتدی اس دوران سورہ فاتحہ پڑھ لے تو اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی مخالفت لازم آتی ہے کہ (انما جعل الامام لیؤتم بہ، امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے) پھر معترض کے اس قول سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کا برعکس لازم آتا ہے کہ (واذا قرأ فانصتوا، جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو) وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مقتدی کو امام کے لیے خاموش رہنے کا حکم دیا ہے اور معترض امام کو مقتدی کے لیے خاموش رہنے کا حکم دے رہا ہے اور اسے مقتدی کے تابع قرار دے رہا ہے۔ اس سے دلیل میں تخلف لازم آتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر امام ظہر کی دو رکعتوں کے بعد بھول کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو مقتدی پر بھی اس کی پیروی لازم ہوتی ہے۔ لیکن اگر مقتدی بھول کر کھڑا ہو جائے تو امام پر اس کی اتباع لازم نہیں ہوتی۔ اگر مقتدی بھول جائے تو اس کی وجہ سے نہ اس پر اور نہ ہی اس کے امام پر سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے لیکن اگر امام بھول جائے اور مقتدی نہ بھی بھولے تو بھی سجدۂ سہو میں اس پر امام کی اتباع لازم ہوتی ہے اس لیے یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ امام کو خاموش کھڑا رہنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اس دوران مقتدی قراءت کر لے۔

قراءت خلف الامام کی نہی پر روایات

قراءت خلف الامام کی نہی پر مشتمل روایات مختلف طرق سے بکثرت منقول ہیں۔ قتادہ نے ابو غلاب یونس بن جبیر سے روایت کی ہے، انھوں نے حطان بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت ابو موسیٰ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا قرأ الامام فانصتوا۔ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو) ابن عجلان نے زید بن اسلم سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انما جعل الامام لیؤتم به فاذا قرأ فانصتوا، امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، اس لیے جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو) یہ دونوں روایتیں امام کو قراءت کے دوران مقتدیوں پر خاموشی کو واجب کرتی ہیں۔ دوسری روایت تو اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ امام کی اقتداء کے مفہوم میں اس کی قراءت کو خاموشی سے سننا بھی شامل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کی قراءت کے لیے امام کو خاموش رہنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اسے یہ حکم ہوتا تو گویا اسے مقتدی کی اقتداء کا حکم ہوتا اس طرح ایک ہی حالت میں امام مقتدی بن جاتا اور مقتدی امام۔ یہ کسی طرح درست نہیں ہے۔

حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کان له امام فقرأة الامام له قرأة۔ جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس کے لیے بھی قراءت ہوگی) حضرت جابرؓ سے ایک بڑی جماعت نے یہ روایت کی ہے اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (اذا کان لك امام فقرأته لك قرأة۔ جب تمھارا امام ہو تو اس کی قراءت تمھارے لیے بھی قراءت ہوگی) حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے پیچھے قراءت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ حجاج بن ارطاۃ نے قتادہ سے، انھوں نے زرارہ بن اوفی سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے اس کی روایت کی ہے۔ ہم نے شرح مختصر الطحاوی میں ان روایات کی اسانید پر روشنی ڈالی ہے۔ ایک اور روایت ہے جو مالک نے ابو نعیم وہب بن کیسان سے نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انھوں نے حضرت جابرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (من صلی صلوۃ لم یقرأ فیها بام القرآن فهی خداج۔ جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور سورۂ فاتحہ کی قراءت نہ کی اس کی یہ نماز ناقص ہے۔

بعض طرق میں ہے لم یصل الا وراء الامام۔ اس نے گویا کوئی نماز نہیں پڑھی الّا یہ کہ اس نے امام کے پیچھے پڑھی ہو) آپ نے یہ بتا دیا کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی قراءت نہ کرنا نماز میں کسی نقصان اور کمی کا موجب نہیں ہے۔ اگر امام کے پیچھے قراءت کا جواز ہوتا تو ترک قراءت اس کی نماز میں نقص کا موجب ہوتا جس طرح تنہا نماز پڑھنے والے کا ترک قراءت اس کی نماز میں نقص کا موجب ہے۔ امام مالک نے ابن شہاب سے، انھوں نے اکیمۃ اللیثی سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک جہری نماز سے سلام پھیرنے کے بعد لوگوں سے دریافت فرمایا کہ آیا تم میں سے کسی نے ابھی میرے ساتھ قراءت کی ہے؟ صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (انی اقول مالی انازع القرآن۔ اسی لیے میں سوچ رہا تھا کہ قرآن کی تلاوت میں میرے ساتھ چھینا جھپٹی کیوں ہو رہی ہے) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد لوگوں نے جہری نماز میں آپ کے پیچھے قراءت ترک کردی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (ھل قرأ معی احد منکم۔ کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی ہے؟ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جن لوگوں نے آپ کے پیچھے قراءت کی تھی انھوں نے دراصل سرّی قراءت کی تھی جہری نہیں کی تھی، اس لیے کہ جہری قراءت ہوتی تو آپ درج بالا فقرہ نہ کہتے۔ پھر آپ نے فرمایا (انی اقول مالی انازع القرآن) اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس حکم کے لحاظ سے سرّی اور جہری دونوں نمازیں یکساں ہیں اس لیے کہ یہ آپ نے بتایا تھا کہ مقتدی کی قراءت قرآن کی تلاوت میں منازعت یعنی چھینا جھپٹی کی موجب ہوتی ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول کہ اس کے بعد لوگ جہری نمازوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے؟ اس میں ان لوگوں کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے جو سرّی نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کے جواز کے قائل ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ راوی کا قول اور ان کی تاویل ہے۔ اس میں یہ بات مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہری قراءت اور سرّی قراءت کی حالتوں میں فرق کیا تھا۔

ایک اور حدیث ہے جسے یونس بن ابی اسحٰق نے ابو اسحٰق سے انھوں نے ابوالاحوص سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرتے تھے آپ نے فرمایا تھا (خلطتم علی القرآن تم نے قرآن کو مجھ پر گڈمڈ

کردیا" یہ روایت بھی جہر اور اخفاء کی یکسانیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آپؐ نے ان دونوں حالتوں میں کسی فرق کا ذکر نہیں کیا۔ زہری نے عبدالرحمٰن بن ہرمز سے، انھوں نے ابن بحینہ سے روایت کی ہے (ابن بحینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کیا کسی نے میرے ساتھ ابھی قرأت کی تھی؟" صحابہ کرامؓ نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا (انی اقول مالی انازع القرآن) راوی کہتے ہیں کہ اس کے بعد صحابہ کرامؓ آپ کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے

اس روایت میں بھی حضرت ابن بحینہؓ نے یہ بتایا کہ لوگ آپؐ کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے تھے۔ اس میں جہر اور اخفا کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ یہ تمام روایات سرّی اور جہری دونوں نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کی نہی کی موجب ہیں اس پر وہ آثار بھی دلالت کرتے ہیں جو اجلّہ صحابہ سے منقول ہیں جن میں ان حضرات سے قراءت خلف الامام کی نہی اور قراءت کرنے والے کو ٹوکنے اور نکیر کرنے کی بات مذکور ہے۔ اگر قراءت خلف الامام کی بات عام ہوتی تو صحابہ کرام سے یہ چیز چھپی نہ رہتی اس لیے عمومی طور پر لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔ نیز شارع علیہ السلام کی طرف سے پوری جماعت کو اس بارے میں ہدایت دی جاتی اور ان کی رہنمائی کی جاتی اور صحابہ کرام اس امر سے اسی طرح واقف ہوتے جس طرح نماز میں قراءت کے حکم سے واقف تھے اس لیے کہ قراءت خلف الامام کے بارے میں معرفت کی انھیں اسی طرح ضرورت تھی جس طرح نماز میں قراءت کی معرفت کی ضرورت تھی جبکہ انسان تنہا نماز پڑھ رہا ہو یا امامت کر رہا ہو۔

جب اجلّہ صحابہ کرام سے قراءت خلف الامام پر نکیر اور اس کی تردید منقول ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قراءت خلف الامام جائز نہیں ہے۔ جن حضرات صحابہ کرام سے قراءت خلف الامام کی نہی منقول ہے ان میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت سعدؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت انسؓ شامل ہیں۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے حضرت علیؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جس شخص نے امام کے پیچھے قراءت کی وہ راہ فطرت سے ہٹ گیا۔" ابو اسحٰق نے علقمہ سے انھوں نے عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "جس شخص نے امام کے پیچھے قراءت کی اس کا منہ مٹی سے بھر دیا جائے گا۔ وکیع نے عمر بن محمد سے، انھوں نے موسیٰ بن سعد سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ "جس شخص نے امام کے پیچھے قراءت کی اس کی کوئی نماز نہیں۔

ابوحمزہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آیا میں امام کے پیچھے قراءت کر لوں تو

آپ نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ ابو سعیدؓ کا قول ہے کہ تمھارے لیے امام کی قراءت کافی ہے۔ حضرت انسؓ کا قول ہے کہ امام کے پیچھے قراءت تسبیح ہے ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ رکوع کی تسبیح اور نماز کی افتتاح پر پڑھی جانے والی دعائیں۔ منصور نے ابراہیم نخعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہم نے امام کے پیچھے قراءت کی بات کسی سے نہیں سنی حتیٰ کہ کوفہ پر مختار ثقفی کذّاب کا غلبہ ہو گیا۔ لوگوں نے چونکہ اس پر بے دینی کی تہمت لگائی تھی اس لیے اس کے پیچھے نماز پڑھتے وقت خود بھی قراءت کر لیتے۔" حضرت سعدؓ کا قول ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرتا ہے میرا دل چاہتا ہے کاش! کہ اس کے منہ میں انگارے ہوتے۔"

روایت فاتحہ خلف الامام پر تنقید

جو لوگ قراءت خلف الامام کو واجب سمجھتے ہیں انھوں نے محمد بن اسحاق کی روایت سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے مکحول سے، انھوں نے محمود بن الربیع سے اور انھوں نے حضرت عبادہ بن الصامت سے نقل کی ہے کہ ایک روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صبح کی نماز پڑھائی۔ آپ کی قراءت کا کچھ پتہ نہ چل سکا۔ یعنی آواز گڈمڈ ہو گئی۔ جب آپ سلام پھیر کر فارغ ہو گئے تو آپ نے لوگوں سے پوچھا: کیا تم لوگ بھی میرے پیچھے قراءت کر رہے تھے؟" لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (لا تفعلوا الا بفاتحة الکتاب، فانه لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بها۔ ایسا نہ کرو الا یہ کہ سورۂ فاتحہ کی قراءت ہو اس لیے کہ جو شخص سورۂ فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی) اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔ نیز اس کا مرفوع ہونا بھی مختلف فیہ ہے، یہ اس لیے کہ صدقہ بن خالد نے زید بن واقد سے، انھوں نے مکحول سے، انھوں نے نافع بن محمود بن ربیعہ سے اور انھوں نے حضرت عبادہؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ اس روایت کا ایک راوی نافع بن محمود مجہول ہے اس کے متعلق کسی کو کوئی علم نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابن عون نے رجاء بن حیوۃ سے، انھوں نے محمد بن الربیع سے حضرت عبادہؓ پر موقوفاً روایت کی ہے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہیں ہے۔ ایوب نے ابو قلابہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی پھر اپنا چہرہ مبارک لوگوں کی طرف پھیر کر پوچھا: کیا امام کی قراءت کے دوران تم لوگ بھی قراءت کرتے ہو؟" لوگ خاموش رہے۔ آپ نے ان سے تین بار یہی سوال کیا۔ اس پر لوگوں نے عرض کیا کہ "جی ہاں، ہم ایسا ہی کرتے ہیں۔" اس پر آپ نے فرمایا: "ایسا نہ کرو۔" آپ نے اس میں سورۂ فاتحہ کی قراءت کے استثناء کا ذکر نہیں فرمایا۔ حضرت عبادہؓ بن الصامت

کی اصل روایت وہ ہے جسے یونس نے ابن شہاب سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے محمود بن الربیع نے حضرت عبادہؓ بن الصامت سے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ القرآن، جو شخص قرآن کی قرأت نہیں کرتا اس کی کوئی نماز نہیں) حضرت عبادہؓ کی روایت سند کے اسقاط اب نیز رفع و وقف اور الفاظ کے اختلاف کی وجہ سے اس درجے کی روایت نہیں رہی جسے ظاہر قرآن اور ان آثار صحیحہ کے بالمقابل پیش کیا جا سکے جن میں قراءت خلف الامام کی نفی منقول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا صلوٰۃ الا بام القرآن) امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی قراءت کے ایجاب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ امام کے پیچھے پڑھی جانے والی نماز میں سورۂ فاتحہ کی قراءت ہوتی ہے۔ امام اس کی قراءت کرتا ہے اور امام کی قراءت مقتدی کی قراءت بن جاتی ہے۔ اسی طرح علاء بن عبدالرحمٰن کی روایت جو انھوں نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من صلی صلاۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج غیر تمام، جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورۂ فاتحہ کی تلاوت نہیں کی تو اس کی یہ نماز خداج یعنی ناتمام ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کا خیال

ابوالسائب کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ سے عرض کیا کہ "میں بعض دفعہ امام کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں، اس صورت میں کیا کروں؟" یہ سن کر حضرت ابوہریرہؓ نے میرے بازو میں انگلی مارتے ہوئے فرمایا اے فارسی شخص! اسے اپنے دل میں پڑھو" اس روایت میں ان حضرات کے لیے کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایسی نماز خداج ہے۔ خداج نقصان کو کہتے ہیں۔ ایسی نماز پر اسم صلوٰۃ کا اطلاق اس کے جواز پر دلالت کرتا ہے نیز یہ بات اس شخص کے متعلق کہی گئی ہے جو تنہا نماز پڑھ رہا ہو۔ اس توجیہ کی بنا پر اس روایت اور آیت نیز قراءت خلف الامام کی نفی کرنے والے آثار کے درمیان تطبیق کی صورت پیدا ہو جاتی ہے حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول کہ "اسے اپنے دل میں پڑھو" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں ہے اور تنہا صحابی کے قول سے کوئی حجت ثابت نہیں ہوتی۔

قراءت خلف الامام کی نفی میں ہم نے جو روایات پیش کی ہیں وہ اولیٰ ہیں اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی کی قراءت کی نہی کے سلسلے میں ان روایات پر سب متفقہ طور پر عمل پیرا ہیں۔ ہم سے اختلاف رکھنے والوں کی پیش کردہ روایات مختلف فیہ

ہیں۔ اس لیے ایسی روایات جن پر ایک صورت میں عمل پیرا ہونے پر سب متفق ہوں ان روایات کی بہ نسبت اولیٰ ہوں گی جن پر عمل کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم تمام روایات پر عمل پیرا ہوتے ہیں، وہ اس طرح کہ قرأت خلف الامام کی نہی والی روایات کو سورۂ فاتحہ کے ماسوا قرأت پر محمول کیا جائے اور قرأت کے امر والی روایات کو سورۂ فاتحہ کی قرأت پر محمول کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان دو ارشادات کی بنا پر باطل ہے۔ اول یہ کہ آپ نے فرمایا (علمت ان بعضکم خالجنیھا۔ مجھے محسوس ہوا کہ تم میں سے بعض نے مجھے قرأت کے سلسلے میں خلجان میں مبتلا کر دیا ہے) نیز آپ کا ارشاد ہے (مالی انازع القرآن۔ یہ کیا بات ہے کہ قرآن کی قرأت میں میرے ساتھ چھینا جھپٹی ہوتی ہے) قرآن تو صرف سورۂ فاتحہ کا نام نہیں ہے اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آپ نے بشمول سورۂ فاتحہ سارا قرآن مراد لیا تھا۔ وہب بن کیسان کی روایت میں جو انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (کل صلوٰۃ لا یقرأ فیھا بفاتحۃ الکتاب فھی خداج الا وراء الامام۔ ہر وہ نماز جس میں سورۂ فاتحہ کی قرأت نہ کی گئی ہو وہ ناقص ہے الّا یہ کہ کسی نے امام کے پیچھے نماز پڑھی ہو) اس روایت میں آپ نے منصوص طریقے سے امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کا حکم بیان فرما دیا۔ اس سے معترض کی تاویل اور قرأت کے امر والی روایات کو سورۂ فاتحہ کی قرأت پر محمول کرنے والی بات باطل ہو جاتی ہے بلکہ معترض پر یہ الزام عائد ہوتا ہے کہ وہ ان روایات کو رد کرنے اور ان پر عمل پیرا نہ ہونے کا مرتکب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے اپنے مسلک کے حق میں صحابہ کرام کے اقوال سے جو استدلال کیا ہے اس میں کوئی جان نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات کے ہم چشموں نے اس معاملہ میں ان کی مخالفت کی ہے۔ چنانچہ عبدالواحد بن زیاد نے روایت کی ہے، انھیں سلیمان الشیبانی . انھوں نے یزید بن شریک سے کہ انھوں نے خود حضرت عمرؓ سے یہ بات کہی تھی یا کسی اور کو ان سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ "آیا میں امام کے پیچھے قرأت کروں"۔ آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا، سائل نے دوبارہ پوچھا۔ "خواہ امام قرأت کیوں نہ کر رہا ہو"۔ آپ نے فرمایا: "خواہ امام کیوں نہ قرأت کر رہا ہو"۔ شعبہ نے ابو الفیض سے انھوں نے ابو شیبہ سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا تھا کہ "جب تمھیں امام کی قرأت سنائی دے رہی ہو تو (قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ) یا اس جیسی کوئی اور سورت پڑھ لو اور اگر تمھیں امام کی قرأت سنائی نہ دے رہی ہو تو اپنے دل میں پڑھ لو"۔

اشعث نے حکم اور حماد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ امام کے پیچھے قراءت کرنے کا حکم دیتے تھے۔ لیث نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ سورۂ فاتحہ پڑھنا نہ چھوڑو خواہ امام جہری قراءت کر رہا ہو یا سری" جب صحابہ کرام سے قراءت خلف الامام اور عدم قراءت دونوں مروی ہیں تو ان روایات سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے اور حجت کیسے ہو سکتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا حضرت عمرؓ اور حضرت معاذ سے منقول روایات کی سندیں مجہول ہیں اس لیے ان جیسی روایات سے کوئی حجت ثابت نہیں ہو سکتی جبکہ حضرت علیؓ سے منقول روایت کے راوی الحکم اور حماد ہیں جن کی وجہ سے یہ روایت مُرسل ہے۔ اس میں تابعی کا واسطہ غائب ہے اور ہمارے مخالف ایسی مرسل روایات کو قبول نہیں کرتے۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کے راوی لیث بن ابی سلیم ہیں جو ضعیف شمار ہوتے ہیں ان کے مقابلہ میں ابوحمزہ نے حضرت ابن عباسؓ سے قراءت خلف الامام کی نہی کی روایت نقل کی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ ہمارا استدلال صرف اقوالِ صحابہ پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ایسے فرائض جن سے عمومی طور پر سب کو سابقہ پڑتا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ایجاب پر لوگوں کو اپنی ہدایت اور رہنمائی کے بغیر نہیں رہنے دیتے تھے، جب ہم نے دیکھا کہ صحابہ کرام میں ایسے حضرات موجود ہیں جو قراءت خلف الامام کی نہی کے قائل ہیں تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ قراءت خلف الامام کے وجوب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ہدایت نہیں دی گئی تھی جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ واجب نہیں۔

صحابہ کرام میں سے جن حضرات نے قراءت خلف الامام کے ایجاب کا قول نقل کیا ہے ان کا یہ قول ہمارے مذکورہ استدلال کے لیے قادح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ یہی بات کہی جا سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں تمام لوگوں کو ہدایات نہیں دی گئی تھیں۔ جس کی بنا پر کچھ حضرات نے تاویل یا قیاس کی بنا پر قراءت کے ایجاب کا مسلک اختیار کر لیا جبکہ ان جیسے امور کا ایجاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ہدایت دینے اور امت کی طرف اس ہدایت کو نقل کرنے کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں قراءت خلف الامام کے وجوب کی نفی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کے نزدیک متفقہ طور پر امام کو رکوع کی حالت میں پا لینے والا مقتدی قراءت ترک کر کے امام کی متابعت کرے گا اگر قراءت واجب ہوتی تو کسی حالت میں بھی اس کا ترک جائز نہ ہوتا جس طرح طہارت اور دیگر افعالِ صلوٰۃ کی صورت حال ہے

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا صورت میں ایک ضرورت کی بنا پر قرات ترک کر دی گئی۔ وہ ضرورت رکعت فوت ہو جانے کے خوف کی صورت میں پیش آئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رکعت فوت ہو جانے کا خوف کئی وجوہ کی بنا پر ضرورت کے نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ ایک تو یہ کہ امام کی اقتدا میں نماز پڑھنا فرض نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہی شخص تنہا نماز ادا کر لیتا تو بھی اس کی نماز ادا ہو جاتی۔ البتہ امام کی اقتدا میں نماز کی ادائیگی ایک فضیلت ہے اس لیے رکعت فوت ہو جانے کا خوف ترک قرأت کے لیے ضرورت نہیں قرار پا سکتا۔ نیز اگر کوئی شخص بے وضو ہوتا تو اس کے لیے جماعت کے فوت ہو جانے کا خوف ترک طہارت کی اباحت کا سبب نہیں بنتا۔

اسی طرح اگر ایک شخص امام کو سجدے کی حالت میں پا لیتا تو یہ بات اس کے حق میں سقوط رکوع کے جواز کے لیے ضرورت نہ قرار پاتی۔ جب رکوع کی حالت میں امام کو پا لینے کی بنا پر ترک قرات جائز ہو گیا دوسرے فرائض کا ترک جائز نہ ہوا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ قرات خلف الامام فرض نہیں ہے۔ اس کی عدم فرضیت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص امام کی اقتدا میں کوئی جہری نماز پڑھ رہا ہو وہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ اور کوئی سورت نہیں ملائے گا۔ اگر قرات فرض ہوتی تو پھر سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورت کا ملانا قرات کی سنت میں داخل ہوتا۔ اس لیے کہ ایسی تمام نمازیں جن میں قرات فرض ہے ان میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ کوئی اور سورت ملانا سنت ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جہری نمازوں میں مقتدی جہری قرات نہیں کرے گا۔ اگر قرات فرض ہوتی تو جہری نمازوں میں مقتدی بھی امام کی طرح جہری قرات کرتا۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قرات خلف الامام فرض نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو باجماعت نماز تھی اور ان نمازوں میں سے تھی جن میں جہری قرات کی جاتی تھی۔ اگر مقتدی پر قرأت اسی طرح فرض ہوتی جس طرح امام پر فرض ہے تو پھر مناسب یہ تھا کہ جہر اور اخفا کے لحاظ سے مقتدی اور امام کی قراءتوں کے حکم میں کوئی اختلاف نہ ہوتا۔ جبکہ یہ اختلاف موجود ہے کہ جب امام جہری قرات کرے گا تو مقتدی جہری قرات نہیں کرے گا بلکہ دل میں پڑھے گا۔

قول باری ہے (وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيفَةً۔ اے نبی! اپنے رب کو دل ہی دل میں زاری اور خوف کے ساتھ یاد کیا کرو) جصاص کہتے ہیں کہ ذکر یعنی یادِ الٰہی کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ اللہ کی عظمت و کبریائی، اس کے جلال و

منزلت اور اس کی قدرت کے دلائل و آیات پر غور و فکر کیا جائے یہ افضل ترین ذکر ہے۔ اس لیے ایسے ہی ذکر و فکر پر ایک بندہ جس ثواب کا مستحق ہوتا ہے وہ دوسرے اذکار کی صورت میں نہیں ہوتا۔ اور اسی ذکر و فکر کی بدولت اللہ کی ذات تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے۔

ذکر کی دوسری صورت ذکر قولی ہے یہ ذکر کبھی دعا کی شکل میں، کبھی حمد و ثناء کی صورت میں، کبھی قرآن کی تلاوت اور لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کی شکل میں ہوتا ہے۔ آیت میں اس بات کی گنجائش ہے کہ فکری اور قولی دونوں ذکر مراد ہوں اس صورت میں قولِ باری (وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ) سے اللہ کی ذات کے دلائل و آیات پر غور و فکر مراد ہوگا اور قولِ باری (وَدُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ۔ اور زبان سے بھی آواز کے ساتھ) ذکر لسانی کے لیے منصوص ہوگا۔ اس ذکرِ لسانی سے تلاوتِ قرآن مراد لینا بھی جائز ہے اور دعا مراد لینا بھی درست ہے۔

اس صورت میں دعا کے اندر اخفا افضل ہوگا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً) اگر اس سے قرآن کی تلاوت مراد ہو تو یہ اس قولِ باری کے ہم معنی ہوگا (وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا۔ تم نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھو اور نہ ہی بہت چپکے پڑھو اور ان دونوں کے درمیان کوئی راستہ اختیار کرو) ایک قول ہے کہ دعا میں اخفا اس لیے افضل ہے کہ اس طرح ریاکاری کم سے کم ہوتی ہے اور اخلاص زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے اور ان دو صفات کی بنا پر ایسی دعا کی قبولیت کی زیادہ امید کی جاتی ہے۔ ایک قول ہے کہ اس میں قرآن کو غور سے سننے والے کو خطاب ہے اس لیے کہ یہ قول باری اس قولِ باری (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا) پر معطوف ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے اور معنوی طور پر تمام مکلفین کے لیے یہ حکم عام ہے۔ جس طرح یہ قولِ باری ہے (یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ اے نبی! جب تم لوگ اپنی بیویوں کو طلاق دو ......) قتادہ کا قول ہے "الْاٰصَالِ" سے عَشِیّات یعنی شام کے اوقات مراد ہیں۔ واللہ اعلم۔

سُورَةُ الْأَنْفَالِ

مالِ غنیمت اور اس کے احکام

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ضحاک، قتادہ، عکرمہ اور عطار کا قول ہے کہ انفال غنائم کو کہتے ہیں۔ عطار نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کی ہے کہ انفال ان تمام چیزوں کا نام ہے جو مشرکین سے قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ لگیں خواہ وہ کوئی سواری ہو یا غلام یا مال و متاع۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار تھا کہ آپ ان چیزوں کو جہاں چاہیں کھپا دیں۔ مجاہد سے ایک روایت ہے کہ انفال خمس یعنی مال غنیمت کے پانچویں حصے کو کہتے ہیں جو ان لوگوں کا حق ہوتا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے ان کا حق دار ٹھہرایا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ انفال کا تعلق ان فوجی دستوں سے تھا جو اصل فوج کے آگے آگے ہوتے تھے۔

لغت میں نفل اس چیز کو کہتے ہیں جو اصل حق سے زائد ہوتی ہے۔ اسی سے نافلہ کا لفظ بنا ہے جو تطوع کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک نفل مال غنیمت محفوظ کر لینے سے پہلے دیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد یہ صرف پانچویں حصے سے دیا جا سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ سپہ سالار یا امام کسی سریہ یعنی فوجی دستے سے کہہ دے کہ خمس نکال لینے کے بعد تمہارے لیے چوتھائی حصہ ہوگا۔ یا خمس نکالنے سے پہلے پورے مال غنیمت میں سے چوتھائی حصہ ہوگا یا یوں اعلان کر دے کہ جس شخص کو جو چیز ہاتھ لگے وہ اس کی ہوگی، یہ بات قتال پر ابھارنے اور دشمن کے خلاف بھڑکانے کی خاطر کہی جائے۔ یا یوں کہے کہ جس شخص نے کسی دشمن کو قتل کر دیا اسے اس کا سارا سامان یعنی سلب مل جائے گا۔ لیکن جب مال غنیمت محفوظ کر لیا جائے تو پھر امام کے لیے لشکر کے حصے میں سے کسی کو بطور نفل کچھ دینا جائز نہیں ہوگا۔ تاہم اس کے لیے پانچویں حصے میں

سے کسی کو بطور نفل کچھ دے دینا بھی جائز ہوگا۔

اس آیت کے نزول کے سبب کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ حضرت سعدؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جنگ بدر میں ایک تلوار میرے ہاتھ لگی میں اسے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگیا اور عرض کیا کہ یہ تلوار مجھے بطور نفل دے دیجیے۔" آپ نے یہ سن کر فرمایا کہ اسے تم نے جہاں سے اٹھایا ہے وہیں لے جاکر رکھ دو۔" اس پر یہ آیت نازل ہوئی (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔ تم سے انفال کے متعلق پوچھتے ہیں۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلا کر فرمایا کہ جاؤ اور جاکر اپنی تلوار لے لو۔" معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا" انفال ان غنائم کا نام تھا جو صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص ہوتے تھے اور ان میں کسی اور کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ اور تمھیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول .... کا ہے) تا آخر آیت۔ ابن جریج نے کہا ہے کہ مجھے سلیمان نے مجاہد سے یہ بات بتائی ہے۔

حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور دیگر حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ بدر کے دن مختلف انفال تقسیم کیے آپ نے فرمایا: جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ لگی ہو وہ اس کی ہے۔" اس پر صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا، کچھ لوگ تو اس بارے میں ہماری رائے رکھتے تھے، جبکہ کچھ دوسرے حضرات یہ کہتے تھے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کی اور آپ کے گرد اپنی جانوں کا حلقہ باندھ دیا۔ جب ہمارے اختلافات بڑھ گئے اور ہمارے اخلاق بگڑ گئے تو اللہ تعالیٰ نے وہ سارا مال ہمارے ہاتھوں سے چھین کر اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیا جسے آپ نے خمس نکالنے کے بعد تمام لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

اس میں تقویٰ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور آپس کے تعلقات کو درست کرنے کی بات تھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ) حضرت عبادہ بن الصامت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (لیرد قوی المسلمین علی ضعیفھم۔ مسلمانوں میں سے جو قوی اور طاقت ور ہیں

وہ گنہ گاروں پر اس مال کو لوٹا دیں) اعمش نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: تم سے پہلے سیاہ سر رکھنے والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا، آسمان سے ایک آگ اترتی اور مالِ غنیمت کو جلا دیتی" حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ معرکۂ بدر کے دن لوگوں نے مالِ غنیمت کے لیے بڑی جلدبازی کا مظاہرہ کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم لوگوں نے کیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے)

حضرت عبادہؓ اور حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ بدر کے دن جنگ شروع ہونے سے قبل اعلان فرمایا تھا کہ "جو چیز کسی کے ہاتھ آئے وہ اس کی ہوگی" نیز "جو شخص کسی کو قتل کر دے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا" ایک قول کے مطابق یہ بات غلط ہے بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ حنین کے روز یہ اعلان فرمایا تھا (من قتل قتیلا فلہ سلبہ جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا) درج بالا بات کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا تھا (لم تحل الغنائم لقوم سود الرؤس غیرکم۔ تمہارے سوا سیاہ سر رکھنے والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا) نیز یہ کہ قول باری (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ) کا نزول میدانِ بدر میں مالِ غنیمت سمیٹ لینے کے بعد ہوا تھا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جن حضرات نے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے سے پہلے جو چیز جس کے ہاتھ لگی تھی وہ اسے بطور نفل دے دی تھی ان کی یہ روایت غلط ہے۔ کیونکہ مالِ غنیمت کی اباحت جنگ کے بعد ہوئی تھی۔ اس بات کے غلط ہونے پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من اخذ شیئا فھو لہ) نیز فرمایا تھا (من قتل قتیلا فلہ کذا) پھر آپ نے مالِ غنیمت لوگوں کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا۔

اس روایت کے غلط ہونے کا یہیں سے پتہ چلتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے وعدہ خلافی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی یہ سوچا جا سکتا ہے کہ آپ ایک شخص کے لیے کوئی چیز مخصوص کر دیں اور پھر اس سے وہ چیز لے کر کسی اور کو دے دیں۔ اس بارے

میں درست بات یہ ہے کہ جنگ شروع ہونے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مالِ غنیمت کے متعلق کوئی اعلان نہیں ہوا تھا۔ پھر جب مسلمان جنگ سے فارغ ہو گئے اور مال غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ) اللہ تعالیٰ نے مالِ غنیمت کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دیا کہ اس میں جس کو جتنا چاہیں دے دیں۔ آپ نے سارا مال لوگوں کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا۔ پھر یہ حکم اس قولِ باری کے ذریعہ منسوخ کر دیا گیا (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ) تا آخر آیت جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ آپ نے پانچواں حصہ اپنے اہل کو اور ان مسلمانوں کو دے دیا جن کا آیت میں ذکر ہے اور باقی چار حصے جنگ میں شریک ہونے والوں کے درمیان تقسیم کر دیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار اور پیدل سپاہی کے حصوں کی بھی وضاحت فرما دی تھی۔

مالِ غنیمت اکٹھا کر لینے سے پہلے کسی کو بطورِ نفل کچھ دے دینے کا حکم باقی رہ گیا۔ مثلاً امام یا سالارِ لشکر یہ اعلان کر دے۔ " جو شخص کسی دشمن کو قتل کر دے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا" یا " جو چیز کسی کے ہاتھ آ جائے گی وہ اس کی ہو گی"۔ اسی طرح خمس میں سے کسی کو بطورِ نفل کچھ دے دینے کا حکم بھی باقی رہ گیا، اسی طرح قتال کے بغیر مشرکین کا کوئی گرا پڑا مال بھی اسی حکم کے تحت رہا۔ یہ تمام مال نفل کے ذیل میں آتا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار تھا کہ اس میں سے جس کو جتنا چاہیں دے دیں۔ اس نفل کا حکم منسوخ ہو گیا تھا جو مالِ غنیمت اکٹھا ہو جانے کے بعد خمس کے ماسوا باقی ماندہ چار حصوں میں سے کسی کو دے دیا جاتا۔

غزوۂ بدر میں ہاتھ آنے والے مالِ غنیمت کی تقسیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صوابدید کے مطابق کی تھی اور وہ تقسیم اس طرح نہیں تھی جس طرح اب غنائم کی تقسیم ہوتی ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقعہ پر سارا مالِ غنیمت جنگ کے شرکاء میں مساوی طور پر تقسیم کر دیا تھا اور اس میں سے خمس بھی علیحدہ نہیں کیا تھا۔ اس موقعہ پر جو تقسیم ہوئی وہ اگر اس تقسیم کے مطابق ہوتی جس پر تقسیم غنائم کے حکم کو استقرار ہو گیا تھا تو پھر آپ خمس ضرور نکالتے اور سوار سپاہی کو پیدل سپاہی سے زیادہ حصہ دیتے۔ اس موقعہ پر پورے لشکر میں صرف دو گھوڑے تھے۔ ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اور دوسرا حضرت مقداد بن الاسود کا۔ جب آپ نے غنائم بدر کو تمام شرکاء کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا تو ہمیں

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قولِ باری (قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) تقسیم غنائم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تفویض کرنے کا مقتضی ہے تاکہ اپنی صوابدید کے مطابق جس کو جتنا چاہیں دے دیں پھر مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کسی کو بطور نفل کچھ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا لیکن مالِ غنیمت کو محفوظ کر لینے سے قبل لشکرِ اسلامی کو قتال پر ابھارنے اور انھیں دشمنوں کے خلاف برانگیختہ کرنے کی خاطر کسی کو بطور نفل کچھ دے دینے کا حکم باقی رہ گیا۔ اسی طرح اس مال کو بطور نفل دینے کا حکم بھی باقی رہ گیا جو قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ آجائے، نیز اس مال کا بھی جس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو، اور اس کے ساتھ خمس میں سے کسی کو کچھ دے دینے کا حکم بھی۔ یوم بدر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان نہیں کیا تھا کہ (من اصاب شیئًا فھو لہ جو شئے کسی کے ہاتھ آجائے وہ اس کی ہوگی) یا یہ کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ (من قتل قتیلاً فلہ سلبہ۔ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے مقتول کا سامان مل جائے گا۔

جس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے یوم بدر کے موقعہ پر یہ دونوں اعلانات کیے تھے اس کے غلط ہونے پر یہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہناد بن السری نے ابوبکر سے، انھوں نے عاصم سے، انھوں نے مصعب بن سعد سے، انھوں نے اپنے والد سے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں معرکۂ بدر کے موقعہ پر ایک تلوار لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: "اللہ کے رسول، آج اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کے خلاف میرے دل میں لگی ہوئی آگ کو ٹھنڈا کر دیا ہے اس لیے یہ تلوار مجھے بطور ہبہ عطا کر دیجیے"۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا "یہ تلوار نہ میری ہے اور نہ تمھاری"۔ جب آپ نے یہ فرمایا تو میں یہ سوچتے ہوئے واپس چلا گیا کہ آج یہ تلوار اس شخص کو مل جائے گی جس کی کارکردگی مجھ سے کم تر ہوگی۔ میں ابھی اسی سوچ میں تھا کہ اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قاصد مجھے بلانے آگیا میں نے سوچا کہ جو گفتگو میں نے آپ سے کی تھی اس کے متعلق شاید میرے بارے میں خدا کی طرف سے کوئی حکم نازل ہوا ہے۔ چنانچہ میں حاضر ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی آپ نے فرمایا: "تم نے مجھ سے یہ تلوار مانگی تھی اس وقت تک یہ تلوار نہ میری تھی نہ تمھاری، اب اللہ تعالیٰ نے اسے میری ملکیت میں دے دیا ہے اس لیے میں اسے تمھیں دیتا ہوں"۔ پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات بتا دی کہ سورۂ انفال کے نزول سے پہلے وہ تلوار نہ تو آپ کی ملکیت تھی نہ

حضرت سعدؓ کی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے یہ معاملہ آپؐ کے ہاتھ میں دے دیا تو آپؐ نے اس کی ملکیت کے لیے حضرت سعد کو ترجیح دی۔ اس پوری روایت میں اس روایت کے فساد کی دلیل موجود ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے سے پہلے لوگوں کو بطور نفل کچھ دینے کا اعلان ان الفاظ میں فرمایا تھا کہ (من اخذ شیئاً فھو لہ)

غزوہ بدر میں وعدۂ خداوندی

قول باری ہے (وَاِذْ یَعِدُکُمُ اللّٰہُ اِحْدَی الطَّائِفَتَیْنِ اَنَّھَا لَکُمْ۔ یاد کرو وہ موقع جب کہ اللہ تم سے وعدہ کر رہا تھا کہ دونوں گروہوں میں سے ایک تمہیں مل جائے گا) اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کے کئی دلائل موجود ہیں، ایک تو یہ کہ آپ نے لوگوں کو یہ بتادیا تھا کہ قافلۂ قریش اور لشکر قریش میں سے ایک کے ساتھ مسلمانوں کو واسطہ پڑے گا۔ قریش کا یہ تجارتی قافلہ واپسی کے سفر پر تھا اور اس میں پورے قریش کا سرمایہ لگا ہوا تھا اس کی حفاظت اور حمایت کے لیے قریش کا لشکر مکے سے چل پڑا تھا، پھر وہی کچھ ہوا جس کا آیت میں وعدہ کیا گیا تھا۔

قول باری ہے (وَتَوَدُّوْنَ اَنَّ غَیْرَ ذَاتِ الشَّوْکَۃِ تَکُوْنُ لَکُمْ۔ اور تم چاہتے تھے کہ کمزور گروہ تمہیں ملے) یعنی مسلمان تجارتی قافلے پر کامیابی حاصل کرنا چاہتے تھے اس لیے کہ اس میں مال واسباب کی فراوانی تھی اور معرکہ آرائی کی کم سے کم گنجائش۔ مسلمانوں کو یہ خیال اس لیے آیا تھا کہ وہ جنگ کی پوری تیاری کر کے نہیں نکلے تھے۔ انھیں یہ خیال بھی نہیں تھا کہ قریش والے ان سے پنجہ آزمائی کے لیے آدھمکیں گے۔

قول باری ہے (وَیُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِمٰتِہٖ وَیَقْطَعَ دَابِرَ الْکٰفِرِیْنَ۔ مگر اللہ کا ارادہ یہ تھا کہ اپنے ارشادات سے حق کو حق کر دکھائے اور کافروں کی جڑ کاٹ دے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے کافروں کی جڑ کاٹ کر رکھ دینے اور انھیں تہ تیغ کرنے کا جو وعدہ فرمایا تھا اس آیت میں اس وعدے کی تکمیل کی طرف اشارہ ہے۔

فرشتوں کے ذریعہ مدد

قول باری ہے (فَاسْتَجَابَ لَکُمْ اَنِّیْ مُمِدُّکُمْ بِاَلْفٍ مِّنَ الْمَلٰٓئِکَۃِ مُرْدِفِیْنَ

وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰی وَلِتَطْمَئِنَّ بِهٖ قُلُوْبُکُمْ۔ جواب میں اس نے فرمایا کہ میں تمھاری مدد کے لیے پے درپے ایک ہزار فرشتے بھیج رہا ہوں۔ یہ بات اللہ نے تمھیں صرف اس لیے بتا دی کہ تمھیں خوشخبری ہو اور تمھارے دل مطمئن ہو جائیں) یہ تمام باتیں واقعاتی طور پر اسی طرح پیش آئیں جس طرح آیت میں بتائی گئی تھیں اور اس طرح یہ باتیں مسلمانوں کے دلوں میں طمانیت کا ذریعہ بن گئیں۔

دورانِ جنگ نیند

قول باری ہے اِذْ یُغَشِّیْکُمُ النُّعَاسَ اَمَنَۃً مِّنْہُ۔ اور وہ وقت جبکہ اللہ نے اپنی طرف سے غنودگی کی شکل میں تم پر اطمینان اور بے خوفی کی کیفیت طاری کر دی تھی جب کیل کانٹے سے مسلح دشمن کو اپنے بالمقابل صف آرا دیکھ کر عام حالات میں نیند اڑ جاتی ہے۔ خاص طور پر جبکہ دشمن ان سے کئی گنا تھا۔

بارش کے ذریعہ مدد

پھر فرمایا (وَیُنَزِّلُ عَلَیْکُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّیُطَہِّرَکُمْ بِہٖ۔ اور آسمان سے تمھارے اوپر پانی برسا رہا تھا تاکہ تمھیں پاک کرے) یعنی جنابت سے پاک کرے اس لیے کہ اسلامی لشکر میں کچھ افراد ایسے تھے جنھیں غسل جنابت کی ضرورت تھی۔ جنابت شیطان کی ڈالی ہوئی نجاست ہے اس لیے کہ اس کے وسوسے کی بنا پر یہ صورت پیش آتی ہے۔

قول باری ہے (وَلِیَرْبِطَ عَلٰی قُلُوْبِکُمْ۔ اور تاکہ تمھاری ہمت بندھا دے) یعنی مسلمانوں کے دلوں میں جو سکون اور اطمینان پیدا ہو گیا تھا اور اللہ کے وعدے پر انھوں نے جس طرح بھروسا کر لیا تھا اس کی بنا پر ان کی ہمت بندھ گئی تھی۔

قول باری ہے (وَیُثَبِّتَ بِہِ الْاَقْدَامَ۔ اور اس کے ذریعے سے تمھارے قدم جما دے) قدم جمانے کی بات میں دو احتمال ہیں۔ ایک تو یہ کہ صحت بصیرت، امن و اطمینان اور اللہ کے وعدے پر بھروسہ، یہ تمام باتیں قدم جمانے کا موجب بن گئیں۔ دوم یہ کہ مسلمانوں کا پڑاؤ جس جگہ تھا، وہ ریتلی اور نرم جگہ تھی اس میں قدم دھنس جاتے تھے۔ جب بارش ہوئی تو ریت کی تہہ جم گئی جس کی بنا پر انکے قدم سطح زمین پر ٹکنے لگے۔ تفسیر میں اس بات کی روایت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (اِذْ یُوْحِیْ رَبُّكَ اِلَى الْمَلٰٓئِكَةِ اَنِّیْ مَعَكُمْ) اور وہ وقت جب کہ تمہارا رب فرشتوں کو اشارہ کر رہا تھا کہ "میں تمہارے ساتھ ہوں") یعنی تمہاری مدد کروں گا (فَثَبِّتُوا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔ تم اہل ایمان کو ثابت قدم رکھو) اس میں دو صورتوں کا احتمال ہے۔ ایک تو فرشتوں کی طرف سے یہ بات مسلمانوں کے دلوں میں ڈال دی گئی اور انہیں آگاہ کر دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب ان کی مدد کرے گا۔ یہ چیز مسلمانوں کے قدم جمنے اور کافروں کے قدم اکھڑنے کا سبب بن گئی اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب آپ کی اور مسلمانوں کی مدد کرے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بات کی اطلاع مسلمانوں کو ثابت قدم رہنے کی دعوت اور بشارت بن گئی۔

وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ کا مفہوم

پھر فرمایا (وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى اور تم نے نہیں پھینکا جب پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا) یہ بات اس طرح ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مٹھی مٹی لے کر کافروں کے چہروں کی طرف پھینک دی اور کافروں کے قدم اکھڑ گئے۔ ایک بھی کافر ایسا نہیں بچا جس کی آنکھ پر اس مٹی کا کچھ حصہ نہ پڑا ہو۔ اس میں اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مٹی ان کافروں کے چہروں اور ان کی آنکھوں تک پہنچا دی تھی۔ اس لیے کہ کسی مخلوق کی یہ طاقت نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس جگہ کھڑے تھے وہاں سے یہ مٹی ان کافروں کی آنکھوں تک پہنچا سکے۔ یہ تمام باتیں آپ کی نبوت کی صداقت کی نشانیاں تھیں۔ نیز ان واقعات کا ہونا اسی طرح وقوع پذیر ہوتا جس طرح آپ نے اطلاع دی تھی، نبوت کی نشانی تھی۔ ظن وتخمین اور اٹکل کی بنا پر بتائی ہوئی باتیں اس طرح وقوع پذیر نہیں ہو سکتیں۔ اسی طرح یہ بات بھی آپ کی نبوت کی نشانی تھی کہ بارش کی وجہ سے ریت کی تہ جم گئی اور اس پر مسلمانوں کے قدم جم گئے اور پھر مسلمان کافروں پر قہر الٰہی بن کر ٹوٹ پڑے۔ اس لیے کہ روایت میں ہے کہ کافروں کا جس جگہ پڑاؤ تھا وہ جگہ بارش کی وجہ سے کیچڑ بن گئی اور ان کے لیے اس پر چلنا پھرنا مشکل ہو گیا۔ ایک نشانی یہ بھی تھی کہ مسلمانوں کو کافروں کے لشکر کا سامنا کرنا پسند نہیں تھا لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے دلوں میں طمانیت کی کیفیت پیدا کر دی گئی۔ پھر یہ بھی ایک نشانی تھی کہ ان پر ایسے موقع پر غنودگی طاری کر دی گئی جب گھبراہٹ کی وجہ سے آنکھوں سے نیند اڑ جاتی ہے۔ ایک اور نشانی یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں پر ایک مٹھی مٹی پھینکی تھی جس کی وجہ سے ان کے قدم اکھڑ گئے تھے اور انہیں شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا۔

دشمن کی طرف جانے والے لشکر سے فرار کا بیان

قول باری ہے (وَمَنْ یُّوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَیِّزًا اِلٰی فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰهُ جَهَنَّمُ. جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری ـــ اِلّا یہ کہ جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے ـــ تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا) ابونضرہ نے حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کی ہے کہ یہ بات معرکۂ بدر کے لیے کہی گئی تھی۔ ابونضرہ کہتے ہیں کہ اگر اس دن مسلمان کسی دوسری فوج سے جا ملتے تو وہ مشرکین کی فوج کے سوا اور کوئی فوج نہ ہوتی اس لیے کہ ان مسلمانوں کے سوا اس دن مسلمانوں کا کوئی اور جتھا نہیں تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابونضرہ کی یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ مدینہ کے اندر انصار کے بہت سے لوگ موجود تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اسلامی لشکر کے ساتھ چلنے کا حکم نہیں دیا تھا اور خود یہ لوگ جنگ کے امکان کے بارے میں سوچ نہیں رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ بس تجارتی قافلے سے مڈبھیڑ ہوگی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان ہی لوگوں کے ساتھ نکل کھڑے ہوئے جو آپ کے ساتھ چل پڑے تھے۔ اس لیے ابونضرہ کا یہ قول غلط ہے کہ اس دن بدر کے میدان میں موجود مسلمانوں کے سوا اور کہیں مسلمان نہیں تھے۔ نیز یہ کہ اگر مسلمان کسی فوج کے ساتھ جا ملتے تو وہ مشرکین کی فوج ہوتی۔

ایک قول یہ ہے کہ اس دن مسلمانوں کے لیے کسی اور فوج کے ساتھ جا ملنا جائز ہی نہیں تھا اس لیے کہ مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت چھوڑ کر کسی اور کی معیت اختیار کر لینا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (مَا كَانَ لِاَهْلِ الْمَدِیْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ یَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلَا یَرْغَبُوْا بِاَنْفُسِهِمْ عَنْ نَّفْسِهٖ. مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو یہ ہرگز زیبا نہ تھا کہ اللہ کے رسول

سو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) اس لیے مسلمانوں کے واسطے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ چھوڑ کر واپس ہو جانا اور آپ کو تنہا چھوڑ جانا جائز ہی نہیں تھا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی مدد اور لوگوں سے آپ کی حفاظت کی ذمہ داری خود اٹھائی تھی چنانچہ ارشاد باری ہے (وَاللّٰہُ یَعۡصِمُكَ مِنَ النَّاسِ۔ اللہ تعالیٰ آپ کو لوگوں سے محفوظ رکھے گا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دینا مسلمانوں پر فرض تھا خواہ دشمنوں کی تعداد زیادہ ہوتی یا کم۔

نیز آیت زیر بحث میں وارد لفظ فِئَةٍ کا اس دن مصداق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تھی اس لیے جو شخص اس دن میدانِ کارزار سے کنارہ کشی کرتا تو اس کی یہ کنارہ کشی اس صورت میں جائز ہوتی جب وہ کسی فئة یعنی پشت پناہ سے جا ملنے کا ارادہ کرتا اور ظاہر ہے کہ اس دن اس لفظ کا مصداق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا اور کوئی نہیں تھا۔ آپ ہی مسلمانوں کے لیے فئة یعنی پشت پناہ تھے۔ اس کی مزید وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ میں ایک فوجی دستے میں شامل تھا۔ کچھ لوگ میدان کارزار سے پیچھے ہٹے اور مدینہ کی طرف واپس ہو گئے، میں بھی ان لوگوں میں شامل تھا۔ ہم نے سوچا کہ میدان سے بھاگ کر ہم تو فرار ہونے والے بن گئے اور آیت میں مذکورہ وعید کے سزاوار ہو گئے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ تم فرار ہونے والے قرار نہیں پاتے۔ میں تمہارے لیے فئة یعنی پشت پناہ ہوں۔ یعنی تم لوگ بھاگ کر میری طرف آئے ہو اس لیے آیت میں مذکورہ وعید کے مستحق نہیں ہو گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دور ہوتا جب وہ کفار کے مقابلے سے ہٹ آتا تو اس کے لیے فئة کی طرف پلٹ آنا جائز ہو جاتا اس لیے کہ ایسی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اس کے لیے فئة بن جاتی۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں شریک ہوتے تو اس صورت میں آپؐ کی ذات کے سوا مسلمانوں کے لیے کوئی اور فئة نہ ہوتا جس کی طرف ان کے لیے ہٹ آنا جائز ہوتا۔ ایسی صورت میں پھر کسی مسلمان کے لیے میدانِ کارزار سے ہٹنا جائز نہیں ہو سکتا۔

قول باری (وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ) کے متعلق حسن کا قول ہے کہ اس میں اہل بدر پر سختی کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِنَّ الَّذِیۡنَ تَوَلَّوۡا مِنۡکُمۡ یَوۡمَ الۡتَقَی الۡجَمۡعٰنِ اِنَّمَا اسۡتَزَلَّهُمُ الشَّیۡطٰنُ بِبَعۡضِ مَا کَسَبُوۡا۔ تم میں سے جو لوگ پیٹھ پھیر گئے تھے ان کی لغزش کا سبب یہ تھا کہ ان کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے شیطان نے ان کے قدم ڈگمگا دیے تھے) ایسا

اس لیے کہا گیا کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ گئے تھے۔ معرکۂ حنین کے دن بھی مسلمانوں سے یہی لغزش ہوئی تھی اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ۔ ابھی غزوۂ حنین کے روز (تم اس کی دستگیری کی شان دیکھ چکے ہو) اس روز تمہیں اپنی کثرت تعداد کا غرّہ تھا مگر وہ تمہارے کچھ کام نہ آئی اور زمین اپنی وسعت کے باوجود تم پر تنگ ہو گئی اور تم پیٹھ پھیر کر بھاگ نکلے) کے ذریعہ ان پر عتاب فرمایا۔

جنگ سے فرار کے اصول

مسلمانوں کے میدانِ کارزار چھوڑ کر بھاگنے کے عدم جواز کا یہ حکم اس لیے تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس ان کے ساتھ ہوتے تھے۔ خواہ دشمن کی تعداد تھوڑی ہوتی یا زیادہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں ان کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رکھا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا ۔ اے نبی! مومنوں کو جنگ پر ابھارو۔ اگر تم میں سے بیس آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے اور اگر سو آدمی ایسے ہوں تو منکرین حق میں سے ہزار آدمیوں پر بھاری رہیں گے) یہ حکم ——— وَاللّٰهُ أَعْلَمُ ——— اس صورت کے لیے تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ساتھ موجود نہ ہوتے۔ اس صورت میں بیس آدمیوں پر دو سو کے مقابلہ میں ڈٹ جانا ضروری ہوتا اور انھیں پیچھے ہٹنے کی اجازت نہ ہوتی۔ جب دشمنوں کی تعداد اس سے زیادہ ہوتی تو ان کے لیے میدانِ کارزار چھوڑ کر مسلمانوں کے کسی گروہ کی طرف پلٹ آنا جائز ہوتا جس کی مدد لے کر پھر دوبارہ میدانِ کارزار گرم کرتے۔ پھر یہ حکم اس قول باری کے ذریعے منسوخ ہو گیا۔ (الْآنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللّٰهِ۔ اچھا! اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کیا اور اسے معلوم ہوا کہ ابھی تم میں کمزوری ہے۔ پس اگر تم میں سے سو آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار آدمی ایسے ہوں تو وہ دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آئیں گے)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مسلمانوں پر یہ فرض تھا کہ ان کا ایک آدمی دس کے

مقابلہ سے بھی نہ بھاگے۔ پھر یہ بوجھ ہلکا ہو گیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ) تا آخر آیت۔ مسلمانوں پر یہ فرض کر دیا گیا کہ ان کے ایک سو آدمی دو سو کے مقابلہ سے نہ بھاگیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اگر ایک شخص دو کے مقابلے سے بھاگے گا تو وہ فرار ہونے والا کہلائے گا لیکن اگر وہ تین کے مقابلہ سے بھاگے گا تو اسے فرار ہونے والا نہیں کہیں گے۔

ابنِ عباسؓ کا قول

ابوبکر جصاص حضرت ابنِ عباسؓ کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو شخص دو کے مقابلہ سے بھاگے گا وہ اس زحف یعنی لشکر سے فرار ہونے والا کہلائے گا جو آیت میں مراد ہے آیت میں ایک مسلمان پر دو کافروں کے مقابلہ میں ڈٹ جانا واجب کر دیا گیا ہے۔ اگر کافروں کی تعداد دو سے زائد ہو تو اس صورت میں اس ایک مسلمان کے لیے میدان سے ہٹ کر مسلمانوں کے کسی ایسے گروہ کی طرف پلٹ آنا جائز ہو گا جو میدانِ کارزار گرم کرنے کے لیے اس کی مدد کر سکتا ہو لیکن یہ ایک مسلمان اگر مسلمانوں کے کسی ایسے گروہ کی طرف پلٹ جانے کی نیّت سے میدان کارزار چھوڑ دے گا جو اس کی مدد کے لیے آمادہ نہ ہو تو اس صورت میں فرار ہونے والا یہ شخص اس وعید کا مستحق قرار پائے گا جس کا ذکر اس آیت میں ہے (وَمَنْ یُّوَلِّھِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَہٗ) تا آخر آیت۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا فئۃ کل مسلم) میں ہر مسلمان کے لیے پشت پناہ ہوں۔

حضرت عمرؓ کو جب یہ اطلاع ملی کہ ابوعبید بن مسعودؓ نے جنگ کے دن لڑائی جاری رکھی اور جان جوکھوں میں ڈال کر لڑتے رہے یہاں تک کہ شہید ہو گئے لیکن پسپا نہیں ہوئے تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ ابوعبید پر رحم فرمائے! اگر وہ میدانِ جنگ سے ہٹ کر میری طرف پلٹ آتے تو میں ان کے لیے فئۃ بن جاتا۔" پھر جب ابوعبید کے رفقا، میدان چھوڑ کر حضرت عمرؓ کے پاس پہنچ گئے تو آپؓ نے اُن سے فرمایا کہ "میں تمھارے لیے فئۃ ہوں۔" آپ نے میدان چھوڑنے کی بنا پر ان پر کوئی سختی نہیں کی۔ ہمارے نزدیک یہ حکم اس وقت تک ثابت رہے گا جب تک مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار تک نہ پہنچ جائے۔

پسپائی بطور جنگی چال

اگر بارہ ہزار سے تعداد کم ہو تو ان کے لیے اپنے سے دو چند دشمن کے مقابلہ سے پسپا ہونے کی

صرف دو صورتیں جائز ہوں گی ایک تو جنگی چال کے طور پر پسپائی اختیار کرنا درست ہوگا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ دشمن کو چکمہ دینے کی خاطر اپنی جگہ سے ہٹ کر کسی اور جگہ چلے جائیں مثلاً تنگ جگہ سے نکل کر کشادہ جگہ میں آجائیں یا اس کے برعکس صورت اختیار کریں یا دشمن کی گھات پر چھپ کر بیٹھ جائیں یا کوئی صورت جس میں جنگ سے منہ پھیر کر بھاگ نکلنا نہ پایا جاتا ہو۔ جواز کی دوسری صورت یہ ہے کہ دشمن کے سامنے سے پسپائی اختیار کر کے مسلمانوں کے کسی اور فوج یا گروہ سے جا ملیں اور ان کے ساتھ مل کر دوبارہ میدان کارزار گرم کریں۔ لیکن جب مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار ہو جائے تو امام محمد بن الحسن کے قول کے مطابق ان کے لیے کسی بھی صورت میں پسپائی اختیار کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ دشمن کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو۔ امام محمد نے اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے۔

بہترین لشکر

انھوں نے اس مسئلے میں ابن شہاب زہری کی روایت سے استدلال کیا ہے جسے انھوں نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خیر الاصحاب اربعۃ وخیر السرایا اربع مائۃ وخیر الجیوش اربعۃ آلاف ولن یؤتی اثنا عشر الفا من قلۃ ولن یغلب۔ بہترین رفاقت وہ ہے جس میں چار افراد شامل ہوں، بہترین فوجی دستہ وہ ہے جس میں چار سو کی نفری ہو اور بہترین لشکر وہ ہے جس میں چار ہزار کی نفری ہو۔ بارہ ہزار نفری پر مشتمل فوج قلت تعداد کی بنا پر شکست نہیں کھا سکتی اور کبھی مغلوب نہیں ہو سکتی) بعض طرق میں ہے (ما غلب قوم یبلغون اثنی عشر الفا اذا اجتمعت کلمتھم۔ وہ قوم کبھی مغلوب نہیں ہو سکتی جو بارہ ہزار نفری پر مشتمل فوج کھڑی کر دے بشرطیکہ اس فوج میں مکمل اتحاد ہو)۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک سے کسی نے سوال کیا کہ "آیا ہمارے لیے ایسے لوگوں کے مقابلے سے پیچھے ہٹ آنے کی گنجائش ہے جو اللہ کے احکام کو چھوڑ کر اپنے احکام کے مطابق فیصلے کرتے ہوں"؟ انھوں نے اس کے جواب میں فرمایا: اگر تمھارے ساتھ تمھاری طرح بارہ ہزار کی نفری ہو تو پھر تمھارے لیے پیچھے ہٹنے کی گنجائش نہیں۔ اگر یہ تعداد نہ ہو تو پھر تمھارے لیے پیچھے ہٹ آنے کی گنجائش ہے۔ امام مالک سے یہ سوال عبد اللہ بن عمر بن عبد العزیز بن عبد اللہ بن عمرؓ نے کیا تھا۔ یہ مسلک امام محمد کے ذکر کردہ مسلک سے مطابقت رکھتا ہے۔ بارہ ہزار نفری کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو روایت منقول ہے وہ اس مسئلے کی بنیاد ہے۔ اگر مشرکین کی تعداد زیادہ بھی ہو تو بھی بارہ ہزار نفری کو ان کے مقابلہ سے پسپا ہونے کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ مشرکین ان سے کئی گنا زیادہ کیوں نہ ہوں۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق اس صورت میں پسپائی اختیار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اس صورت میں ان پر جو چیز واجب کی گئی ہے وہ ان کا اتحاد اور ان کی یک جہتی ہے۔

فتنہ کا مفہوم

قول باری ہے (وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً۔ اور بچو اس فتنے سے جس کی شامت مخصوص طور پر صرف ان ہی لوگوں تک محدود نہ رہے گی جنھوں نے تم میں سے گناہ کیا ہو) الفتنہ کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں۔ حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو اس آیت (اِنَّمَا اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ۔ تمہارے اموال اور تمہاری اولاد آزمائش ہیں) میں موجود لفظ فتنہ کے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ فتنہ وبال اور آفت کو کہتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد عذاب ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ اس شادمانی کا نام ہے جس کے تحت لوگ مست ہو کر ظلم ڈھانے پر اتر آتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے اندر کسی منکر اور خلاف شریعت کام کو جگہ نہ دیں ورنہ اللہ تعالیٰ ان پر ایسا عذاب نازل کرے گا جس کی لپیٹ میں تمام لوگ آجائیں گے۔ ان ہی معنوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ سے کسی نے سوال کیا کہ کیا ہم ہلاک کر دیے جائیں گے جبکہ ہمارے درمیان صالحین بھی ہوں گے؟ آپؐ نے جواب میں فرمایا: "ہاں! جب برائی کی کثرت ہو جائے گی" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ جب کسی قوم کے اندر معاصی کا ارتکاب کیا جا رہا ہو اور ارتکاب کرنے والوں کی اکثریت ہو لیکن وہ ان معاصی کو نہ روکیں تو اللہ تعالیٰ ان پر ایسا سخت عذاب نازل کرے گا جو اپنی لپیٹ میں سب کو لے لے گا" اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس آیت کے ذریعے اس عذاب سے ڈرایا ہے جو اپنی لپیٹ میں نافرمانوں اور فرمانبرداروں سب کو لے لے گا۔ اگر فرمانبردار ان معاصی کے آگے بند نہیں باندھیں گے۔ ایک قول ہے کہ فتنہ اس لحاظ سے عام ہو گا کہ خوشحالی و شادمانی اور اس کے تحت پیدا ہونے والی برائیاں جب کسی معاشرہ کو اپنے پنجے میں جکڑ لیں گی تو اس کا نقصان ہر شخص کو لاحق ہو گا اور ہر فرد اس سے متاثر ہو گا۔

قوم کو پیغمبر کی موجودگی میں عذابِ الٰہی نہیں ہوتا

قولِ باری ہے (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ ۔ اس وقت تو اللہ ان پر عذاب نازل کرنے والا نہیں تھا جب کہ تو ان کے درمیان موجود تھا اور نہ یہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ لوگ استغفار کر رہے ہوں اور وہ ان کو عذاب دے دے) یعنی اللہ تعالیٰ انھیں ایسا عذاب دینے والا نہیں تھا جو ان کی جڑ کاٹ کر رکھ دیتا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان موجود ہوتے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا تھا، اس لیے آپ کے ہوتے ہوئے انھیں عذاب نہیں دیا جائے گا جب آپ ان کے یعنی اہلِ مکہ کے درمیان سے نکل جائیں گے تو یہ لوگ عذاب کے مستحق قرار پائیں گے۔ اللہ کی دی ہوئی نعمت ان سے سلب کر لی جائے گی اور سب کے سب اللہ کے عذاب کی لپیٹ میں آ جائیں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ پہلی امتیں جب عذابِ الٰہی کی زد میں آکر مٹ جانے کے مرحلے پر پہنچ جاتیں تو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں کو ان کے درمیان سے نکل جانے کا حکم دے دیتا۔ حضرت لوط، حضرت صالح اور حضرت شعیب علیہم السلام کی قوموں کے ساتھ یہی کچھ ہوا۔ قولِ باری (وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے ہجرت کر گئے تو مسلمانوں کی ایک چھوٹی سی تعداد وہاں رہ گئی۔ مجاہد، قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ اگر یہ لوگ استغفار کرتے تو اللہ انھیں عذاب نہ دیتا۔

قولِ باری ہے (وَمَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ وَهُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ۔ لیکن اب کیوں نہ وہ ان پر عذاب نازل کرے جبکہ وہ مسجدِ حرام کا راستہ روک رہے ہیں) یہ عذاب اس عذاب سے مختلف ہے جس کا ذکر پہلی آیت میں ہوا ہے اس لیے کہ یہ آخرت کا عذاب ہے اور پہلا عذاب دنیا میں ملنے والا عذاب ہے جس سے ان کی جڑ کٹ کر رہ جاتی۔

قولِ باری ہے (وَمَا كَانُوْا اَوْلِيَاءَهٗ ۔ حالانکہ وہ اس مسجد کے جائز متولی نہیں ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ حسن کے قول کے مطابق ان مشرکین کا یہ دعویٰ تھا کہ ہم مسجدِ حرام کے متولی ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی تردید کر دی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مشرکین مسجدِ حرام کے متولی نہیں ہیں بلکہ اس کے جائز متولی وہ لوگ ہیں جو تقویٰ اور پرہیزگاری کے وصف سے متصف ہیں۔ اگر اس سے مسجدِ حرام کے متولی مراد ہیں تو اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انھیں مسجدِ حرام میں داخل ہونے اور اسے آباد کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

احترام مساجد اہل ایمان کا کام ہے

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يَعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللّٰهِ ۔ مشرکین کو اللہ کی مسجدیں آباد کرنے کی اجازت نہیں ہے)

قول باری ہے (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ اِلَّا مُكَاءً وَّتَصْدِيَةً ۔ بیت اللہ کے پاس ان کی نماز کیا ہوتی ہے، بس سیٹیاں بجاتے اور تالیاں پیٹتے ہیں) مکاء سیٹیاں بجانے کو کہتے ہیں اور تالیاں پیٹنے کو۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن، مجاہد، عطیہ، قتادہ اور سدی سے یہی مروی ہے۔ سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ تصدیہ کے معنی ہیں "بیت اللہ میں داخل ہونے سے لوگوں کو ان کا روکنا" مکاء اور تصدیہ کو صلاۃ کا نام دیا گیا اس لیے کہ مشرکین دعا اور تسبیح کی بجائے سیٹیاں بجایا کرتے تھے اور تالیاں پیٹتے تھے۔ ایک قول ہے کہ وہ اپنی نمازوں میں یہ حرکتیں کرتے تھے

جنگ کا مقصود غلبۂ دین ہے

قول باری ہے (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ ۔ اے ایمان لانے والو! ان کافروں سے جنگ کرو۔ یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورے کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے) حضرت ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ شرک باقی نہ رہے۔ محمد بن اسحاق کا قول ہے کہ ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ کسی مومن کو اس کے دین سے ہٹانے کا عمل باقی نہ رہے۔ اس مقام پر فتنہ سے کفر مراد لینا بھی درست ہے اور سرکشی و فساد مراد لینا بھی جائز ہے اس لیے کہ کفر کو اس کے اندر پائے جانے والے فساد کی بنا پر فتنہ کا نام دیا گیا ہے۔ اس لیے آیت کفار، سرکشوں اور فساد مچانے والوں کے خلاف قتال کے حکم کو متضمن ہوگی۔ آیت بغاوت پر آمادہ گروہ کے خلاف جنگی کارروائی کے وجوب پر بھی دلالت کرتی ہے۔ قول باری (وَيَكُوْنَ الدِّيْنُ كُلُّهٗ لِلّٰهِ) تمام اقسام کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس حکم سے صرف وہ لوگ خارج ہوں گے جن کی کتاب وسنت کے ذریعہ تخصیص کر دی گئی ہے۔ یہ اہل کتاب اور مجوس ہیں ان سے جزیہ لے کر اپنے مذہب پر برقرار رہنے دیا گیا ہے۔ اس آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو اہل کتاب اور مجوسیوں کے سوا باقی ماندہ کافروں کو ذمی بنا کر ان کے مذہب پر برقرار رکھنے کے قائل نہیں ہیں۔ اہل کتاب اور مجوسیوں کو جزیہ لے کر ان کے مذہب پر برقرار رکھنے کے جواز پر دلالت موجود ہے۔

غنائم کی تقسیم کا بیان

قول باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ۔ اور تمھیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے) اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا (فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَيِّبًا۔ پس جو کچھ مال تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ یہ آیت قول باری (قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) کی ناسخ ہے۔ اس لیے کہ پہلے یہ بات تھی کہ جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھ جو کچھ آتا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سے جسے جتنا چاہتے دے دیتے۔ اس مال میں کسی کا حق نہ ہوتا صرف اسی شخص کا حق ہوتا جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم حقدار بنا دیتے۔ یہ صورت معرکۂ بدر کے موقع پر پیش آئی تھی۔

ہم نے گزشتہ اوراق میں حضرت سعدؓ کا واقعہ بیان کر دیا ہے۔ انھیں ایک تلوار ملی تھی انھوں نے بدر کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تلوار بطور ہبہ مانگی تھی لیکن آپ نے اسے یہ کہہ کر صاف جواب دے دیا کہ یہ تلوار نہ تو میری ملکیت ہے نہ تمھاری۔ پھر جب (قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) کا نزول ہوا تو آپ نے حضرت سعدؓ کو طلب کر کے فرمایا کہ تم نے مجھ سے یہ تلوار مانگی تھی۔ اس وقت یہ تلوار نہ میری ملکیت تھی نہ تمھاری۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسے میری ملکیت میں دے دیا ہے اور میں اسے تمھیں دیتا ہوں۔" حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کیا ہے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے، انھیں ابوالاحوص نے اعمش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے فرمایا۔ تم سے پہلے کالے سروں والی کسی قوم کے لیے مال غنیمت حلال نہیں کیا گیا تھا، جب کوئی نبی اور اس کے رفقاء مال غنیمت حاصل کرتے

تو وہ اسے ایک جگہ جمع کر دیتے، پھر آسمان سے ایک آگ اُترتی اور اسے کھا جاتی"۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے کیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی، پس جو کچھ تم نے مال حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ابونوح نے، انھیں عکرمہ بن عمار نے، انھیں سماک الحنفی نے، انھیں حضرت ابن عباس نے، انھیں حضرت عمرؓ نے کہ جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں کے قیدیوں سے فدیہ لے کر انھیں چھوڑ دیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ۔ کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے) تا قول باری (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ) یعنی فدیہ کی رقم۔ اس کے بعد مسلمانوں کے لیے غنائم کی حلت ہوگئی۔ ان دونوں روایتوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ غنائم کی حلت بدر کی جنگ کے بعد ہوئی ہے۔ اور حلت کا یہ حکم قول باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) پر مرتب ہے نیز یہ کہ اس کی تقسیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی تھی۔ آیت (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) پہلی آیت ہے جس میں غنائم کی اباحت کا حکم دیا گیا تھا، اسی میں حضور صلی اللہ کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ آپ جسے چاہیں اس میں سے دے دیں اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) نیز یہ آیت نازل ہوئی (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا) اس میں قیدیوں سے لیے جانے والے فدیہ کا ذکر ہے۔ یہ واقعہ قول باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ) کے نزول کے بعد پیش آیا تھا۔

فدیہ والی آیت میں مسلمانوں کے اس عمل پر جس ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے ان قیدیوں کو قتل کر دینے کی بجائے شروع ہی سے ان سے فدیہ لے لیا تھا۔ اس آیت میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ غنائم کی اس وقت تک حلت نہیں ہوئی تھی جس میں تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ غنائم کی حلت تو ہوگئی ہو لیکن فدیہ کی ممانعت رہی ہو، امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے کہ مشرکین کے قیدیوں سے فدیہ لے کر انھیں چھوڑ دینا جائز نہیں ہے۔

مگر کہ "بدر میں حصہ لینے والی فوج مال غنیمت کو آپس میں تقسیم کر لینے کی مستحق قرار نہیں دی گئی تھی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال غنیمت سے پانچواں حصہ الگ نہیں کیا تھا اور سوار اور پیدل سپاہیوں کے حصوں کی نشاندہی نہیں کی تھی۔ یہاں تک کہ قول باری (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) کا نزول ہو گیا۔ آپ نے اس آیت کی بنیاد پر غنائم کے پانچ حصے کر کے چار حصے جنگ میں حصہ لینے والوں کے درمیان تقسیم کر دیے اور پانچواں حصہ آیت میں مذکورہ مدوں کے لیے مخصوص کر دیا۔ اس آیت کے ذریعے اس اختیار کو منسوخ کر دیا گیا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا کہ آپ جسے چاہتے غنائم میں سے نفل کے طور پر دے دیتے۔

البتہ وہ صورت پھر بھی باقی رہی جس کے تحت مال غنیمت محفوظ کر لینے سے قبل آپ نفل کے طور پر جسے چاہتے اس میں سے کچھ دے دیتے۔ مثلاً یہ اعلان کر دیتے کہ "جسے کوئی چیز ہاتھ لگے وہ اس کی ہو گی" یا "جس شخص نے کسی دشمن کو قتل کر دیا اسے اس کا سامان مل جائے گا۔ اس لیے کہ آیت (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ) کا حکم اس صورت کو شامل نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں حاصل ہونے والی چیز صرف اس شخص کے لیے غنیمت بنی تھی جس کے ہاتھ یہ لگی تھی یا جس نے اس کے مالک کو قتل کر دیا تھا۔ مال غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد بطور نفل کسی کو کچھ دینے کے مسئلے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف کا ذکر

ہمارے اصحاب، اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مالِ غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد کوئی نفل نہیں یعنی پھر کسی کو بھی اس کے حق سے زائد نہیں دیا جائے گا۔ نفل کی صورت صرف یہ ہے کہ پہلے سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ "جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سامان مل جائے گا" یا "جس شخص کے ہاتھ کوئی چیز آئے گی وہ اس کی ہوگی"۔ اوزاعی کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق کار میں ہمارے لیے بہترین نمونہ موجود ہے۔ آپ ابتداء میں چوتھائی حصہ دیتے تھے اور واپسی پر تیسرا حصہ دیتے تھے۔ امام مالک، اور امام شافعی کا قول ہے کہ مالِ غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد بھی امام یا سپہ سالار کے لیے اپنی صوابدید کے مطابق بطور نفل دینا جائز ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مالِ غنیمت جمع کرنے سے پہلے کسی کو بطور نفل کچھ دینے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً امام یہ اعلان کر دے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے اس کا سامان مل جائے گا یا یہ کہہ دے کہ جو چیز کسی کے ہاتھ آ جائے گی وہ اس کی ہو جائے گی۔ حبیب بن مسلمہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں چوتھائی حصہ نفل کے طور پر دیا تھا اور واپسی پر خمس نکال لینے کے بعد تیسرا حصہ دیا تھا۔ ابتدا میں نفل کے طور پر دینے کے متعلق ہم نے فقہاء کے اتفاق کا ذکر کر دیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ واپسی پر تہائی حصہ بطور نفل دیا تھا اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک تو یہ کہ آگے جانے والے فوجی دستہ کو واپسی پر جو کچھ ہاتھ آئے وہ مراد ہے۔ مثلاً ان سے یہ کہہ دیا گیا ہو کہ جو کچھ تمہیں ہاتھ لگے اس میں سے خمس نکالنے کے بعد تہائی حصہ تمہیں مل جائے گا۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ غنائم کے مجموعہ کے بارے میں اس لفظ کے اندر عموم نہیں ہے۔ اس میں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل کی حکایت ہے جو آپ نے کسی معین چیز کے متعلق اختیار کیا تھا جس کی کیفیت بیان نہیں کی گئی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے معنی وہ لیے جائیں جو ہم نے بیان کیے ہیں کہ آپ نے یہ بات آگے جانے والے فوجی

دستے کی واپسی کی صورت میں بیان کی تھی۔ اور آپ نے ان لوگوں کے لیے واپسی میں جو حصہ مقرر کیا تھا وہ ابتدا میں مقرر کیے ہوئے حصے سے زائد تھا اس لیے کہ واپسی میں غنائم کی حفاظت اور انہیں محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی تھی جب کہ ان کے چاروں طرف کفار پھیلے ہوتے اور ان پر حملہ کرنے کے لیے کیل کانٹے سے لیس تیار بیٹھے ہوتے اس لیے کہ انھیں ان کی سرزمین میں اسلامی لشکر کی آمد کی اطلاع مل جاتی پر وہ ان کا مقابلہ کرنے کے لیے پوری طرح تیار ہوتے۔

اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ بات مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کہی گئی ہو اور یہ اس وقت کی بات ہو جب سارا مالِ غنیمت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جاتا تھا اور پھر آپ جسے چاہتے دے دیتے تھے۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حبیب بن مسلمہ کی روایت میں خمس نکالنے کے بعد ثلث کا ذکر ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بات آیت (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ) کے نزول کے بعد کہی گئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت میں معترض کے ذکر کردہ امر پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ خمس سے مراد وہی خمس ہے جو پورے مالِ غنیمت سے نکالا جاتا ہے اور اس کے مستحقین میں تقسیم کر دیا جاتا ہے جس کا ذکر اس قول باری میں کیا گیا ہے (فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) تا آخر آیت۔ یہ ممکن ہے کہ اس خمس کی وہی حیثیت ہو جو مالِ غنیمت میں تہائی یا چوتھائی حصے کی ہوتی ہے ان میں کوئی فرق نہ ہو۔ جب حبیب بن مسلمہ کی روایت میں یہ احتمال پیدا ہو گیا جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا تو اس کے ذریعے قول باری (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ) کے حکم میں کوئی تبدیلی جائز نہیں ہوگی اس لیے کہ یہ قول باری چار حصے جنگ میں حصہ لینے والوں کے لیے مخصوص کر دینے کا اسی طرح مقتضی ہے جس طرح پانچویں حصے کو آیت میں مذکور حقداروں کے لیے مخصوص کر دینے کا موجب ہے۔ اس لیے جس وقت مالِ غنیمت جمع کر کے محفوظ کر لیا جائے گا اس میں سب کا حق ثابت ہو جائے گا۔ ظاہر آیت اسی کی مقتضی ہے اس لیے آیت کے مقتضی سے ہٹ کر مالِ غنیمت میں سے کچھ کسی غیر مستحق کو دے دینا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کے لیے کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس کے ذریعے آیت کی تخصیص جائز قرار دی جا سکتی ہو۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں یحییٰ نے عبیداللہ سے، انھیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے۔ انھوں نے فرمایا: ''ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی دستے کے ساتھ بھیجا۔ ہمیں بارہ اونٹوں کا حصہ ملا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں فی کس ایک

اونٹ نفل کے طور پر عطا کیا۔" حضرت ابن عمرؓ نے اس روایت میں لشکر کو مالِ غنیمت سے ملنے والے حصوں کو بیان کیا اور یہ بتایا کہ نفل پورے مالِ غنیمت سے نہیں دیا گیا بلکہ حصوں کی تقسیم کے بعد دیا گیا اور خمس میں سے دیا گیا۔ مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کسی کو بطور نفل کچھ دینا صرف خمس سے ہی جائز ہوتا ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ولید بن عتبہ نے، انھیں ولید نے، انھیں عبداللہ بن العلاء نے، انھوں نے ابوسلام بن الاسود سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے حضرت عمرو بن عبسہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ: ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالِ غنیمت کے ایک اونٹ کو سُترہ بنا کر نماز پڑھائی۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو اس اونٹ کے پہلو سے ایک بال اُٹھا کر فرمانے لگے۔ میرے لیے تمھارے غنائم سے خمس کے سوا اس بال کے برابر بھی کوئی چیز حلال نہیں ہے اور یہ خمس بھی تمھاری طرف ہی لوٹا دیا جاتا ہے۔

اس روایت میں حضور صلی علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ آپ کو غنائم میں خمس کے سوا اور کسی چیز کے اندر تصرف کرنے کا اختیار نہیں تھا۔ نیز یہ کہ باقی چار حصے غانمین کا حق شمار ہوتے تھے۔ اس حدیث میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسی معمولی چیزیں جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور جسے لینے پر لوگ ایک دوسرے کے لیے مانع نہ ہوتے۔ مثلاً گٹھلی، تنکا اور چیتھڑے وغیرہ جسے بیکار سمجھ کر پھینک دیا جاتا ہے، ایک انسان کے لیے ایسی چیزیں اٹھا لینا اور لے جانا جائز ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پہلو سے ایک بال اٹھا کر فرمایا تھا کہ تمھارے غنائم سے میرے لیے اس جیسی چیز بھی حلال نہیں ہے۔ یعنی میرے لیے اس جیسی چیز کا لے لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا یا پورے گروہ میں سے کسی ایک کو دے دینا جائز نہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک بال کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

اگر کوئی کہے کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ میرے لیے اس جیسی چیز بھی حلال نہیں ہے اس سے آپ کی مراد وہی متعین چیز تھی یعنی بال۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کی اس سے مراد ایسی چیزیں تھیں جنھیں حاصل کرنے میں لوگ ایک دوسرے کے لیے مانع نہیں بنتے۔ بعینہٖ وہ بال مراد نہیں تھا۔ اس لیے کہ وہ تو آپؐ نے لے لیا تھا۔ ہماری اس بات پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ابن المبارک نے نقل کیا ہے۔ انھیں خالد الحذاء نے عبداللہ بن شقیق سے اور انھوں نے بلقین کے ایک شخص سے۔ اس شخص نے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے۔

اسی سلسلے میں وہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا: اللہ کے رسول! اس مال یعنی مالِ غنیمت کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا۔ خمس اللہ کے لیے اور چار

حقے فوج کے لیے ہے۔" ہم نے پھر پوچھا: "کیا اس میں کسی کا حق کسی سے بڑھ کر بھی ہے؟" آپ نے فرمایا: "اگر تم اپنے پہلو میں پیوست تیر بھی کھینچ کر نکال لو، یعنی وہ دشمن کا تیر ہو اور اب مالِ غنیمت میں شامل ہو، تو بھی تم اپنے مسلمان بھائی سے بڑھ کر اس کے حق دار نہیں ہو گے۔" ابو عاصم النبیل نے وہیب بن ابی خالد الحمصی سے، انھوں نے اپنے والد حضرت عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بال پکڑ کر فرمایا (مالی فیکم ھذہ، مالی فیہ الا الخمس، فادوا الخیط والمخیط فانہ عار و نار و شنار علی صاحبہ یوم القیامۃ)۔ تمھارے مال میں میرا اس بال جتنا بھی حق نہیں ہے، مالِ غنیمت میں خمس کے سوا میرا کوئی حق نہیں ہے اس لیے مالِ غنیمت کا دھاگا اور سوئی بھی جمع کرا دو، اس لیے کہ اسے دبا جانا قیامت کے دن دبانے والے کے لیے شرمندگی، جہنم کی آگ اور بدترین عیب کا سبب بن جائے گا۔

مالِ غنیمت اور تعمیرِ کردار

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داود نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، والد نے عمرو کے دادا سے کہ دادا یعنی حضرت عبداللہ بن عمرو نے قبیلہ ہوازن سے حاصل ہونے والے غنائم کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک اونٹ کے پاس چلے گئے اس کے کوہان سے ایک بال اٹھایا اور فرمایا: لوگو! اس فئے یعنی مالِ غنیمت میں خمس کے سوا میرے لیے کوئی چیز نہیں ہے، یہ چیز تک بھی نہیں (یہ کہتے ہوئے آپ نے دو انگلیاں بلند کر کے اونٹ کے کوہان سے حاصل کردہ بال لوگوں کو دکھایا) اور یہ پانچواں حصہ بھی تمھیں لوٹا دیا جاتا ہے، اس لیے مالِ غنیمت کا دھاگا اور سوئی بھی جمع کرا دو۔" یہ سن کر ایک شخص کھڑا ہو گیا۔ اس کے ہاتھ میں اُون کا گچھا تھا وہ کہنے لگا کہ "میں نے اُون کا یہ گچھا اپنی اونٹ چادر رفو کرنے کی غرض سے لیا تھا۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: خمس میں سے میرا اور عبدالمطلب کے گھرانے یعنی میرے قرابت داروں کا جو حصہ ہے وہ میں تمھیں دیتا ہوں۔" یہ سن کر وہ شخص کہنے لگا: جب اس سلسلے میں آپ اس مقام کو پہنچ گئے ہیں جو مجھے نظر آ رہا ہے تو مجھے بھی اس اُون کی ضرورت نہیں ہے۔" یہ کہہ کر اس شخص نے اُون کا گچھا پھینک دیا۔

یہ تمام روایات ظاہر کتاب اللہ سے مطابقت رکھتی ہیں اس لیے یہ روایات حبیب بن مسلمہ

کی روایت کردہ حدیث کے مقابلہ میں اولیٰ ہوں گی، خاص طور پر جبکہ اس روایت میں اس تاویل کی گنجائش موجود ہے جس کا ہم نے سابقہ سطور میں ذکر بھی کر دیا ہے۔ یہ تمام روایات مالِ غنیمت کے چار حصوں میں غانمین یعنی جنگ میں حصہ لینے والوں کے سوا کسی اور کے حق کے ثبوت کے لیے مانع ہیں۔ اور یہ بتاتی ہیں کہ ان چاروں حصوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی حق نہیں تھا۔ محمد بن سیرین نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ حضرت عبید اللہ بن ابی بکرہ کی سرکردگی میں ایک مہم پر گئے ہوئے تھے۔ اس مہم کے اختتام پر کچھ قیدی ہاتھ آگئے، حضرت عبید اللہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو ایک قیدی حوالہ کرنا چاہا تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے انھیں ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا کہ پہلے مالِ غنیمت تقسیم کر دو پھر خمس میں سے مجھے جو کچھ دینا ہے دو۔ حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو پورے مالِ غنیمت میں سے تمھیں دوں گا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت عبید اللہ خمس میں سے دینے پر رضامند نہیں ہوئے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبد اللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حماد نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب بطور نفل کسی کو کچھ دینے کی بات ختم ہو گئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن المسیب کی شاید اس سے مراد یہ ہو کہ پورے مالِ غنیمت میں سے اب بطور نفل کسی کو کچھ نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بطور نفل لوگوں کو دیا کرتے تھے پھر مالِ غنیمت کی تقسیم کی آیت کے ذریعے یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اس قول سے ہمارے مسلک کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ سعید بن المسیب کا یہ قول ظاہری طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ عام حالات کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بطور نفل کسی کو کوئی چیز دے دے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ یہ دلالت موجود ہے کہ امام وقت یا سپہ سالار اگر یہ اعلان کر دے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا، تو اس صورت میں وہ سامان اسے مل جائے گا، اس پر چونکہ سب کا اتفاق ہے، اس اتفاق امت کی بنا پر ہم نے اس کی تخصیص کر دی اور باقی صورتوں کو اس کے مقتضیٰ پر رہنے دیا یعنی اگر امام یہ اعلان نہ کرے تو کسی کو بھی بطور نفل کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ سعید بن المسیب سے یہ مروی ہے کہ لوگ خمس میں سے بطور نفل دیا کرتے تھے۔

بڑے سرداروں کو مالِ غنیمت دینا

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں حاصل ہونے والے غنائم میں سے عرب کے مشہور سرداروں کو بڑے بڑے عطیے دیے تھے، ان میں اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، زبرقان بن بدر، ابوسفیان بن حرب اور صفوان بن امیہ وغیرہم شامل تھے۔ یہ بات واضح ہے کہ آپ نے ان میں سے ہر ایک کو مالِ غنیمت میں سے اس کا اپنا حصہ اور خمس میں سے ایک حصہ دو حصے ملاکر نہیں دیے تھے اس لیے کہ یہ دونوں حصے مل کر بھی اس عطیے کی مقدار کو نہیں پہنچ سکتے تھے جو آپ نے ان میں سے ہر ایک کو دیا تھا۔ آپ نے ہر ایک کو سو سو اونٹ دیے تھے۔ ان کے سوا کچھ دوسروں کو بھی اتنے ہی اونٹ دیے تھے۔ آپ نے ان میں سے ہر ایک کو خمس میں سے اس کا حصہ دے کر خمس کے باقی ماندہ حصوں میں سے اسے نہیں دیا ہوگا اس لیے کہ خمس کے باقی ماندہ حصوں میں فقراء کا حق تھا اور یہ لوگ فقراء نہیں تھے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ نے انھیں پورے مالِ غنیمت میں سے دیا تھا اور چونکہ آپ نے اس سلسلے میں تمام لوگوں سے ان کی رضامندی بھی حاصل نہیں کی تھی اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپ نے انھیں یہ سب کچھ بطور نفل دیا تھا کیونکہ آپ کو بطور نفل کسی کو کچھ دے دینے کا اختیار تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ لوگ مؤلفۃ القلوب کی مد میں آتے تھے اور اللہ تعالیٰ نے صدقات میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ رکھا ہے خمس کی حیثیت بھی اس لحاظ سے صدقہ کی طرح ہے کہ اس کا مصرف بھی فقراء ہیں جس طرح صدقات کا مصرف فقراء ہی ہیں۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پورے خمس میں سے دیا ہو جس طرح صدقات میں سے آپ انھیں دیتے تھے۔

مقتول دشمن کے سلب کے بارے میں فقہاء کی آراء

مقتول دشمن کے ساز و سامان کی ملکیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مقتول کا سلب یعنی ساز و سامان پورے مالِ غنیمت کا حصہ ہے۔ البتہ اگر امیر لشکر نے یہ اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا ساز و سامان مل جائے گا۔ ایسی صورت میں یہ ساز و سامان پورے مالِ غنیمت کا حصہ نہیں ہوگا۔ اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ سلب ہر صورت میں قاتل کو مل جائے گا خواہ

امیر لشکر نے اس کا اعلان نہ بھی کیا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) یہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ مالِ غنیمت غانمین یعنی جنگ میں حصہ لینے والوں کو دینا لازم ہے اس لیے مالِ غنیمت میں سے کسی کو خصوصی طور پر کوئی چیز دے دینا اور دوسروں کو اس سے محروم رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت کی بنا پر سلب کو بھی مالِ غنیمت میں شمار کرنے پر آیت کی دلالت تسلیم کر لینی چاہیے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ (غَنِمْتُمْ) کا مصداق وہ مالِ غنیمت ہے جو غازیوں نے اجتماعی طور پر نیز جنگ میں ایک دوسرے کا سہارا بن کر اور غنیمت کے طور پر ساز و سامان اکٹھا کر کے حاصل کیا ہو۔ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دیتا ہے وہ دراصل پوری جماعت کی مدد اور اجتماعی قوت کے سہارے ایسا کرتا ہے اور مقتول کا ساز و سامان حاصل کرتا ہے۔ اس لیے اس ساز و سامان کو مالِ غنیمت میں شمار کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ اس مقتول کو قتل کیے بغیر اس کا سلب لے لیتا تو اس صورت میں یہ سلب مالِ غنیمت کا حصہ شمار ہوتا۔ اس لیے کہ اسے اس سلب تک رسائی صرف پورے لشکر کی اجتماعی قوت کی بنا پر حاصل ہوئی تھی۔ اس کی مزید وضاحت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ایسا شخص جس نے عملاً جنگ میں حصہ نہ لیا ہو اور اسلامی لشکر کی صف میں صرف مددگار کی حیثیت سے کھڑا رہا ہو وہ بھی غنیمت کا مستحق ہوتا اور غانمین میں شامل ہوتا ہے اس لیے غنیمت کے حصول میں اس کی پشت پناہی اور سہارے کو بھی دخل ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس سے سلب کا مالِ غنیمت ہونا واجب ہو گیا۔ اس صورت میں اس کی حیثیت غنائم کی دوسری اشیاء کی طرح ہو گی۔ اس پر قول باری (فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا) بھی دلالت کرتا ہے اس لیے کہ سلب پوری جماعت نے بطور غنیمت حاصل کیا ہے اس لیے پوری جماعت کا اس پر حق ہوگا۔ سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

ہمیں احمد بن خالد الجزوری نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن یحییٰ نے۔ انھیں محمد بن المبارک اور ہشام بن عمار نے، ان دونوں کو عمرو بن واقد نے موسیٰ بن یسار سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے قتادہ بن ابی امیہ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نے اسلامی لشکر کے ساتھ مقام دابق میں پڑاؤ ڈالا۔ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح اسلامی لشکر کے سپہ سالار تھے۔ حبیب بن مسلم کو یہ اطلاع کہ قلعہ قبرس

کا حاکم فندآذربائیجان کی طرف بھاگنے کے لیے قلعہ سے چل پڑا ہے۔ وہ اپنے ساتھ یاقوت وزمرد اور موتی نیز ریشمی کپڑوں کی بڑی مقدار لے جا رہا ہے۔ یہ سن کر حبیب بن مسلم اس کی تلاش میں پہاڑی راستوں پر چل پڑے اور ایک درّے میں اسے جا لیا اور قتل کر کے اس کا سارا مال واسباب حضرت ابوعبیدہؓ کے پاس لے آئے۔

حضرت ابوعبیدہ نے اس میں سے خمس نکالنا چاہا تو حبیب کہنے لگے کہ آپ مجھے اس رزق سے کیوں محروم کرتے ہیں جو اللہ نے مجھے عطا کیا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کا سارا مال واسباب قاتل کو دینے کا حکم دیا ہے۔ یہ سن کر حضرت معاذ بن جبلؓ نے حبیب سے فرمایا: حبیب ٹھہرو، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (انما للمرء ما طابت به نفس امامه۔ انسان کو وہی کچھ لینا چاہیے جو اس کا امام خوش ہو کر اسے دے دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس چیز کی ممانعت کا مقتضی ہے جو اس کا امام اسے خوش ہو کر نہ دے اس لیے امام جس شخص کو خوش ہو کر مقتول کا سلب دینا نہ چاہے اس کے لیے وہ سلب حلال نہیں ہوگا۔ خاص طور پر جبکہ حضرت معاذؓ نے سلب کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا دیا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک جماعت نے جس میں حضرت ابوقتادہؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت سمرہ بن جندبؓ وغیرہم شامل ہیں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من قتل قتيلاً فله سلبه۔ جس شخص نے دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دیا اسے اس کا سلب یعنی ساز و سامان مل جائے گا) نیز حضرت سلمہ بن الاکوعؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عوف بن مالکؓ اور خالد بن الولیدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے دشمن کے قاتل کو اس کا سلب دے دیا تھا۔ یہ روایت دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ روایت، سلب پر قاتل کے استحقاق کی مقتضی ہے۔ دوسری یہ کہ اس روایت سے حضرت معاذؓ کی روایت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو اسی فعل پر خوش ہو کر اسے سلب دے دیا تھا۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام الائمہ تھے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (ليس للمرء الا ما طابت به نفس امامه) سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اس سے وہ امیر اور حاکم مراد ہے جس کی اطاعت، قاتل پر جو سلب کا دعویدار ہے، واجب ہو۔

حضرت معاذؓ نے بھی اس ارشاد سے یہی مفہوم اخذ کیا تھا آپ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے اس حدیث کے راوی ہیں اس سے آپ کا اخذ کردہ مفہوم ہی درست قرار دیا جائے گا۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس ارشاد سے اپنی ذات مراد لیتے تو حدیث کے الفاظ یہ ہوتے "انما للمرء ما طابت بہ نفسی انسان کے لیے وہ کچھ ہے جو میں خوش ہو کر اسے دے دوں" اس لیے معترض نے جس تاویل اور مفہوم کا ذکر کیا ہے وہ بے معنی اور ساقط تاویل ہے۔ رہ گئیں وہ روایتیں جن میں یہ مروی ہے کہ سلب، قاتل کے لیے ہوتا ہے ان میں اس حکم کا ورود اس حالت کے تحت ہوا تھا جس میں آپ نے مجاہدین کو قتال پر ابھارا تھا۔ آپ یہ بات لوگوں کو قتال پر ابھارنے اور دشمنوں کے خلاف انھیں جوش دلانے کے لیے فرمایا کرتے تھے جس طرح آپ سے یہ مروی ہے کہ (من اصاب شیئا فھو لہ۔ جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ آجائے وہ اس کی ہو جائے گی۔

جس طرح ہمیں احمد بن خالد الجزوری نے روایت سنائی ہے، انھیں محمد یحییٰ الذھانی نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں غالب بن حجرہ نے، انھیں ام عبداللہ نے، یہ ملقام بن التلب کی بیٹی ہیں، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من اتی بمولٍ فلہ سلبہ جو شخص کسی فرار ہونے والے کو پکڑ کر لائے گا اسے اس کا ساز و سامان مل جائے گا) یہ بات واضح ہے کہ یہ حکم صرف متعلقہ جنگ کی حالت تک محدود تھا اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی فرار ہونے والے دشمن کو پکڑے گا وہ اس کے سلب کا حقدار نہیں بنے گا۔ آپ کا یہ ارشاد فتح مکہ کے دن آپ کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ (من دخل دار ابی سفیان فھو آمن، ومن دخل المسجد فھو آمن، ومن دخل بیتہ فھو امن ومن القی سلاحہ فھو امن۔ جو شخص ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا، جو شخص مسجد میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا، جو شخص اپنے گھر میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا اور جو شخص اپنے ہتھیار پھینک دے گا اسے امن مل جائے گا) قاتل، سلب کا مستحق نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ امیر لشکر نے اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے گا اسے اس کا ساز و سامان مل جائے گا۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں الولید بن مسلم نے، انھیں صفوان بن عمرو نے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عوف بن مالک الاشجعی سے وہ فرماتے ہیں کہ میں غزوۂ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ کے لشکر میں شامل ہو گیا میرے ساتھ قبیلہ مدد کا ایک یمنی باشندہ بھی تھا اس

کے پاس تلوار کے سوا اور کوئی ہتھیار نہیں تھا۔ ایک مسلمان نے اونٹ ذبح کیا اس شخص نے اس سے کھال کا ایک ٹکڑا طلب کیا جو اسے مل گیا۔ اس نے اس سے ایک ڈھال بنالی، ہم آگے بڑھتے رہے۔ پھر رومیوں سے ہماری مڈبھیڑ ہوئی۔ رومیوں کی فوج میں ایک شخص سرخ گھوڑے پر سوار تھا جس کی زین پر سونے کی پتریاں لگی ہوئی تھیں اسی طرح اس کے ہتھیار پر بھی سونے کی پتریاں چڑھی ہوئی تھیں۔ وہ شخص رومیوں کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکاتا پھر رہا تھا۔ قبیلہ مدد کا یہ یمنی باشندہ اس رومی کی گھات میں ایک چٹان کے پیچھے بیٹھ گیا۔ جب رومی اپنے گھوڑے پر اس جگہ سے گزرا تو اس نے اس کی کونچیں کاٹ ڈالیں، رومی گھوڑے سے گر پڑا۔ یہ شخص اس پر سوار ہو گیا اور اس کی گردن اڑا دی اور اس کے گھوڑے اور ساز و سامان پر قبضہ کر لیا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس معرکے میں مسلمانوں کو فتح دی تو حضرت خالد نے اس شخص کو طلب کر کے سارا ساز و سامان اس سے رکھوا لیا۔ عوف بن مالک کہتے ہیں کہ میں حضرت خالدؓ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ کیا آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ ہے کہ سلب، قاتل کا ہوتا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ مجھے معلوم ہے لیکن مجھے اس ساز و سامان کی مالیت بہت زیادہ معلوم ہوئی اس لیے میں نے یہ سب کچھ رکھوا لیا۔ یہ سن کر میں نے کہا کہ آپ یہ سارا سلب اس شخص کو واپس دے دیں ورنہ میں آپ کے خلاف یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کر دوں گا۔ لیکن حضرت خالدؓ نے میری بات ماننے سے انکار کر دیا۔

جب ہماری واپسی ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہم سب اکٹھے ہو گئے۔ میں نے سارا واقعہ اور حضرت خالد کا طرزِ عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کر دیا۔ آپ نے حضرت خالدؓ سے جواب طلبی کی، انھوں نے عرض کیا کہ دراصل مجھے اس کی مالیت بہت زیادہ معلوم ہوئی۔ آپؐ نے یہ سن کر انھیں سارا سامان واپس کرنے کا حکم دے دیا۔ میں نے یہ دیکھ کر حضرت خالدؓ سے کہا۔ "کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ میں نے تمھاری اطاعت نہیں کی؟" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے استفسار کیا۔ میں نے حضرت خالدؓ کے ساتھ ہونے والی اپنی پوری گفتگو دہرا دی جسے سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ آ گیا اور آپؐ نے فرمایا: "خالد! یہ سامان واپس نہ کرو"، پھر سب سے مخاطب ہو کر فرمایا: "کیا تم لوگ اپنے سرداروں اور امراء کو اس حالت پر پہنچا دینا چاہتے ہو کہ تمھیں تو ان کی حکومت و قیادت کا ستھرا ہوا حصہ ہاتھ آ جائے اور گدلا حصہ ان کے سر پڑ جائے؟"

ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ولید نے کہ

میں نے ثور سے اس روایت کے بارے میں دریافت کیا، انھوں نے مجھے خالد بن معدان سے، انھوں نے جبیر بن نفیر سے اور انھوں نے عوف بن مالک اشجعیؓ سے اسی طرح کی روایت سنائی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو جب سلب واپس نہ کرنے کا حکم دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ قاتل اس کا حق دار نہیں تھا۔ اس لیے کہ اگر قاتل اس کا حق دار ہوتا تو آپ کبھی بھی اس کا یہ حق اس سے نہ روکتے۔ اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوئی کہ شروع میں آپ نے سلب واپس کرنے کا جو حکم دیا تھا وہ دراصل ایجاب پر مبنی نہ تھا بلکہ نفل کے طور پر تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ خمس میں سے اسے یہ دینے کا حکم دیا گیا ہو۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کے راوی یوسف الماجشون ہیں، انھیں صالح بن ابراہیم نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے کہ معاذ بن عفراء اور معاذ بن عمرو بن الجموح نے جب ابوجہل کو قتل کر دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے لیکن آپ نے سلب معاذ بن عمرو کو دینے کا فیصلہ سنایا۔ آپ نے سلب ان میں سے ایک کو دیا جبکہ پہلے فرما چکے تھے کہ دونوں اس کے قتل میں شریک ہیں۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ دونوں ننھے مجاہد ابوجہل کو قتل کرنے کی بنا پر اس کے سلب کے مستحق نہیں ٹھہرے تھے۔ آپ یہ نہیں دیکھتے کہ اگر امیر لشکر یہ اعلان کر دے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سلب مل جائے گا، پھر دو شخص دشمن کے ایک آدمی کو قتل کر دیتے تو دونوں آدھے آدھے سلب کے مستحق قرار پاتے، ایک آدمی مستحق قرار نہ پاتا، لیکن درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک قاتل کو سلب دے دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سلب کا استحقاق قتل کی بناء پر نہیں ہوتا۔ اگر قاتل سلب کا مستحق ہوتا تو پھر ایسے مقتول کا سلب جس کا قاتل معلوم نہ ہو منجملہ مال غنیمت قرار نہ پاتا بلکہ لقطہ قرار دیا جاتا۔ کیونکہ اس کا مستحق ایک متعین شخص ہوتا۔ لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ میدان جنگ میں ایسے مقتول کا سلب مال غنیمت میں شمار ہوتا ہے جس کا قاتل معلوم نہ ہو تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ میدان سے پیٹھ پھیر کر بھاگنے والے دشمن کا قاتل اس کے سلب کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ مقابلہ کرنے والے دشمن کا قاتل اس کے سلب کا مستحق ہوتا ہے۔ یعنی ادبار کی صورت میں سلب کا استحقاق نہیں ہوتا، اقبال کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ سلب کے بارے میں وارد روایت نے اقبال اور ادبار کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ اگر امام شافعی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں تو انھوں نے دونوں میں فرق کر کے اس کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے اور اگر وہ نظر اور قیاس

سے استدلال کرتے ہیں تو قیاس اس بات کا موجب ہے کہ سلب کا شمار مالِ غنیمت میں ہو جس کے سب مستحق ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ادبار کی حالت میں قتل کرنے کی صورت میں قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سلب کو مالِ غنیمت میں شامل کیا جاتا ہے۔ حالت ادبار اور حالت اقبال کے درمیان جو مشترک علت ہے وہ یہ ہے کہ قاتل نے دشمن کے آدمی کو پورے لشکر کی معاونت سے قتل کیا ہے اور امیرِ لشکر کی طرف سے اس کے استحقاق کے لیے پہلے سے کوئی اعلان نہیں ہوا ہے قاتل صرف اسی وقت سلب کا مستحق ہوتا ہے، جبکہ مالِ غنیمت سمیٹ کر محفوظ کر لینے سے پہلے پہلے امیرِ لشکر کی طرف سے اس قسم کا کوئی اعلان ہو چکا ہو اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر امیرِ لشکر نے سلب کے استحقاق کے متعلق یہ اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سلب مل جائے گا پھر کوئی شخص دشمن کے کسی آدمی کو ادبار یا اقبال کی حالت میں قتل کر دے تو اس کے سلب کا وہ مستحق ہو جائے گا اور اقبال یا ادبار کی حالت سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اگر سلب کا استحقاق نفسِ قتل کی بنا پر ہوتا تو اقبال اور ادبار کی حالت کے لحاظ سے اس کے حکم میں فرق نہ ہوتا۔

حضرت براء بن عازبؓ کے ہاتھ سے قتل ہونے والے دشمن کے آدمی کے سلب کے متعلق حضرت عمرؓ کا یہ قول مروی ہے کہ "ہم سلب میں خمس نہیں لیا کرتے تھے لیکن براء کو حاصل ہونے والا سلب اچھی خاصی مالیت کا ہے اور ہم ضرور اس کا خمس لیں گے۔"

امیرِ لشکر اگر یہ اعلان کر دے کہ جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ لگ جائے وہ اس کی ہو گی تو اس اعلان کی کیا حیثیت ہو گی اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اس اعلان کے بموجب عمل ہو گا اور اس میں سے خمس وصول نہیں کیا جائے گا۔ امام مالکؒ نے ایسے اعلان کو مکروہ سمجھا ہے اس لیے کہ یہ بے اجر انعام دے کر جنگ پر بھیجنے کے مترادف ہے۔ امام شافعی کا قول ہے مقتول کے سلب کے سوا جو چیز بھی کسی کے ہاتھ لگے گی اس میں سے خمس وصول کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ امیرِ لشکر کی طرف سے اس قسم کا اعلان جائز ہے اور ایسے مال پر حق ثابت ہو جاتا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس میں سے خمس نہ لیا جائے اور اس مال میں سے خمس کے مستحقین کے حقوق کو منقطع کر دینا اسی طرح جائز ہو جائے جس طرح تمام اہلِ لشکر کے حقوق کو اس سے منقطع کر دینا جائز ہوتا ہے۔ نیز امیرِ لشکر کا یہ اعلان اس کے اس اعلان کی طرح ہے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے اس کا سلب

مل جائے گا۔ جب امیر کے اس اعلان کی بنا پر سلب میں خمس نکالنا واجب نہیں ہوتا تو پھر زیر بحث اعلان کی بنیاد پر حاصل ہونے والے مال میں سے خمس نکالنا واجب نہیں ہونا چاہیے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اس مال میں خمس واجب کیا ہے جو مجاہدین کے لیے مال غنیمت بن چکا ہو۔ چنانچہ ارشاد ہے: (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) اس لیے جو چیز مجاہدین کے لیے مال غنیمت نہ بنی ہو اس میں سے خمس نکالنا واجب قرار دینا نہیں چاہیے۔

اگر ایک شخص امیر کی اجازت کے بغیر دارالحرب میں گھس جائے اور مال وغیرہ سمیٹ کر واپس آ جائے تو آیا اس مال سے خمس وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے یہ مال اس کا ہوگا اور اس میں سے اس وقت تک خمس وصول نہیں کیا جائے گا جب تک کارروائی ایک جتھے کی شکل میں نہ ہوئی ہوگی، جتھے سے مراد یہ ہے کہ یہ گروہ طاقت وقوت کا مالک ہو۔ امام محمد نے جتھے کے لیے نفری کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ البتہ امام ابویوسف کا قول یہ ہے کہ اگر جتھا کم از کم نو افراد پر مشتمل ہو تو پھر اس مال سے خمس وصول کیا جائے گا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ چاہے ایک فرد بھی یہ کارروائی کرے حاصل کردہ مال میں سے خمس وصول کیا جائے گا اور باقی چار حصے اس کے ہوں گے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر امام چاہے گا تو اس شخص کو اس حرکت کی سزا دے گا اور سزا کے طور پر اسے مال سے محروم کر دے گا اور اگر چاہے گا تو خمس وصول کر کے باقی مال اسے دے دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) اس بات کا مقتضی ہے کہ مال غنیمت حاصل کرنے والے ایک جماعت اور گروہ کی شکل میں ہوں۔ اس لیے کہ جماعت کی صورت میں مال غنیمت کا حصول استحقاق کی شرط ہے اس حکم کی حیثیت قول باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ مشرکین کو قتل کر دو) یا (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ پر ایمان نہیں لاتے اور نہ ہی یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں) میں مذکور حکم کی طرح نہیں ہے۔ اس حکم میں ایک شخص کو بھی جب وہ مشرک ہو قتل کرنے کا لزوم ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی جماعت یا گروہ نہ بھی ہو۔

اس لیے کہ آیت میں مشرکین کی جماعت کو قتل کرنے کا حکم ہے اور جماعت کو قتل کرنے کا حکم پوری جماعت کے اعتبار کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اس میں یہ اعتبار شرط نہیں ہے۔ جبکہ قول باری (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ) میں شرط کی صورت موجود ہے۔ وہ شرط یہ ہے کہ غنیمت ایک

گروہ کو حاصل ہوا اور اس گروہ کے قتال کی بنا پر حاصل ہوا اس لیے اس حکم کی حیثیت قائل کے اس قول کی طرح ہے کہ اگر میں اس جماعت سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اس جملے میں قسم ٹوٹنے کی شرط یہ ہے کہ پوری جماعت سے کلام کیا جائے۔ اگر اس جماعت کے بعض افراد سے کلام کرے گا تو حانث نہیں ہوگا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جب ایک لشکر مال غنیمت حاصل کرلے تو خمس نکالنے کے بعد باقی ماندہ چار حصوں میں دوسرے تمام مسلمان شریک نہیں ہوں گے اس لیے کہ وہ جنگ میں شریک نہیں ہوئے تھے اور غنیمت کو سمیٹ کر محفوظ کرنے میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ دارالحرب میں گھس کر مال سمیٹ لینے والا یہ ایک شخص تنہا اس مال کا مستحق قرار پائے۔ رہ گئی خمس کی بات تو وہ اس مالِ غنیمت میں واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کی مدد اور ان کی نصرت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مال غنیمت حاصل کرنے والوں کو دیگر مسلمانوں کی پشت پناہی حاصل ہو۔ اب جو شخص تنہا لوٹ مار اور مال سمیٹنے کی نیت سے دارالحرب میں جا گھسے گا وہ امام المسلمین کی نصرت اور اس کی پشت پناہی سے اپنا تعلق قطع کرلے گا اس لیے کہ اس کی اجازت کے بغیر یہ کارروائی کرنے کی بنا پر وہ اس کی نافرمانی کرنے والا قرار پائے گا جس سے یہ ضروری ہوجائے گا کہ اس کے حاصل کردہ مال میں امام کے لیے خمس کا کوئی استحقاق نہ پیدا ہو۔

زمینی دفینوں کا حکم

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایسا رکاز (زمین کے اندر موجود معدنیات، دھاتیں نیز دفینے) جو دارالاسلام میں ملے اس میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ وہ ایسی سرزمین میں پایا گیا جس پر اسلام کا غلبہ ہے۔ لیکن اگر یہ رکاز دارالحرب میں مل جائے تو اس میں خمس واجب نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص امام کی اجازت سے دارالحرب میں گھس کر وہاں سے مال وغیرہ سمیٹ لائے تو اس مال میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ امام المسلمین نے جب اسے یہ کارروائی کرنے کی اجازت دے دی تو وہ اس کی مدد اور پشت پناہی کا ضامن بن گیا اور اس سلسلے میں وہ مسلمانوں کی جماعت کے قائم مقام ہوگیا اس لیے اس مال میں مسلمانوں کے لیے اسے خمس کا استحقاق حاصل ہوگیا۔ امام کی اجازت کے بغیر دارالحرب میں گھس کر لوٹ مار کرنے والے اگر ایک گروہ کی شکل میں ہوں جنہیں طاقت و قوت بھی حاصل ہو تو ان کے حاصل کردہ مال میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) اس صورت میں اس گروہ کی حیثیت فوجی دستے اور لشکر جیسی ہوگی۔

اس لیے کہ انھیں طاقت و قوت حاصل ہوگی اور مذکورہ بالا آیت میں ان کے غنائم سے خمس کے اخراج کا خطاب ان کی طرف متوجہ ہوگا۔

بعد میں شامل جنگ ہونے والوں کے خمس کا حکم

اگر اسلامی لشکر دارالحرب میں مصروفِ پیکار رہا اور مالِ غنیمت محفوظ کرلینے سے پہلے کوئی اور فوجی دستہ یا لشکر کمک کے طور پر ان سے جا ملے تو آیا وہ بھی اس مالِ غنیمت میں حصہ دار ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب اسلامی لشکر کو دارالحرب میں مالِ غنیمت حاصل ہوجائے اور اسے دارالاسلام میں پہنچانے سے قبل کوئی اور دستہ بطور کمک ان سے آملے تو آنے والے لوگ اس مالِ غنیمت میں حصہ دار بنیں گے۔ امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ حصہ دار نہیں بنیں گے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ مالِ غنیمت میں حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کرلیا جائے اور پھر تقسیم کی بنا پر اس میں ملکیت ثابت ہوتی ہے لیکن دارالحرب میں اس مال کا ہاتھ آجانا حق کے اثبات کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دارالحرب میں جس جگہ اسلامی فوج پہنچ جائے۔ اگر مسلمان اس جگہ کو فتح نہ کرسکیں تو وہاں سے حاصل شدہ مال، مالِ غنیمت نہیں کہلائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اسلامی فوج اس جگہ سے نکل آئے اور اس کے بعد کوئی اور فوج وہاں داخل ہوکر اسے فتح کرے تو وہ جگہ مسلمانوں کی ملکیت شمار نہیں ہوگی بلکہ اس کی حیثیت دارالحرب کے دوسرے علاقوں اور جگہوں کی طرح رہے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اسلامی فوج اس جگہ تک پہنچ گئی تھی لیکن چونکہ اس جگہ یا علاقے کا اتصال دارالاسلام کے ساتھ نہیں ہوا اور وہ دارالاسلام میں شامل نہیں کیا جاسکا اس لیے وہ دارالحرب کا ہی علاقہ رہا۔ اسی طرح دارالحرب میں مسلمانوں کو حاصل ہونے والی ہر چیز میں اس وقت تک حق ثابت نہیں ہوگا جب تک اسے دارالاسلام پہنچا کر محفوظ نہ کرلیا جائے۔ اس لیے اس عمل سے پہلے پہلے اگر کمک کے طور پر اسلامی لشکر کے ساتھ کوئی اور لشکر یا فوجی دستہ آملتا ہے تو اس حاصل شدہ مالِ غنیمت کا حکم وہی ہوگا جو کافروں کے قبضے میں موجود اشیاء کا ہے اس لیے اس مال میں پرانے اور نئے آنے والے سب شریک ہوں گے۔

نیز قول باری (وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) بھی اس امر کا متقضی ہے کہ حاصل شدہ یہ مالِ غنیمت نئے آنے والوں کے لیے بھی مالِ غنیمت شمار کرلیا جائے اس لیے

کہ اس مال کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر دینے میں ان لوگوں کا بھی حصہ ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب تک اسلامی لشکر دارالحرب میں پڑاؤ ڈالے رہے گا اسے مالِ غنیمت کو دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر دینے کے سلسلے میں ان نئے آنے والوں کی معاونت کی ضرورت رہے گی جس طرح اس صورت میں ان کی معاونت کی ضرورت رہتی جب وہ اس مال غنیمت کے حصول سے پہلے اسلامی لشکر سے آملتے۔ اس صورت میں مالِ غنیمت میں اس کی شرکت ہو جاتی ہے اس لیے زیر بحث صورت میں بھی مالِ غنیمت کے اندر ان کی شرکت ہونی چاہیے۔ اگر مالِ غنیمت کا ہاتھ آجانا ہی حق کے اثبات کے لیے کافی ہوتا اور اس کے لیے اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے کی شرط نہ ہوتی تو پھر اسلامی فوج کے قدموں تلے آنے والے دشمن کے ہر علاقے کو دارالاسلام شمار کرنا ضروری ہو جاتا جس طرح اس علاقے کو فتح کر لینے کے بعد اسے دارالاسلام کا حصہ شمار کیا جاتا ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلامی فوج کے قدموں تلے آنے والا دشمن کا علاقہ صرف اتنی بات پر دارالاسلام کا حصہ شمار نہیں ہوتا تو اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ دارالحرب میں ہاتھ آنے والے مالِ غنیمت میں اس وقت حق ثابت ہوتا ہے جب اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لیا جائے۔

جو حضرات کمک کے طور پر آنے والے لشکر کو مالِ غنیمت میں شامل نہیں کرتے ان کا استدلال یہ ہے کہ زہری نے عنبسہ بن سعید اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابان بن سعید کو نجد کی طرف جانے والی ایک فوجی مہم کا قائد بنا کر روانہ کیا تھا۔ حضرت ابانؓ کامیابی حاصل کرنے کے بعد اپنے رفقا سمیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خیبر پہنچ گئے، جب آپ وہاں پہنچے تو خیبر فتح ہو چکا تھا اور کھجور کی چھالوں سے گھوڑوں پر گھٹیا باگیں باندھی جا چکی تھیں۔ حضرت ابانؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمیں بھی خیبر کے مالِ غنیمت سے حصہ ملنا چاہیے۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے فوراً عرض کیا کہ انھیں کوئی حصہ نہ دیا جائے، یہ سُن کر حضرت ابانؓ کو غصہ آگیا اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو "نجدی دیہاتی! تمھاری یہ جرأت" کہہ کر ڈانٹ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابانؓ کو بیٹھنے کا حکم دیا اور انھیں کوئی حصہ نہیں دیا۔ اس روایت میں ان حضرات کے قول کی تائید میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ خیبر پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غلبہ ہوا تھا تو اس کے ساتھ ہی وہ دارالاسلام بن گیا تھا۔ اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

خیبر کا مالِ غنیمت شرکائے حدیبیہ کے لیے مخصوص تھا

اس سلسلے میں ایک اور روایت بھی ہے۔ حماد بن سلمہ نے علی بن زید سے انھوں نے عمار بن ابی عمار سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب کبھی مالِ غنیمت کی تقسیم کے وقت موجود ہوتا تو آپ مجھے اس میں سے ضرور حصہ دیتے، صرف خیبر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالِ غنیمت میں سے مجھے کچھ نہیں دیا اس لیے کہ یہ مالِ غنیمت صرف ان مجاہدین کے لیے مخصوص تھا جو حدیبیہ کے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ حضرت ابو ہریرہ نے اس روایت میں یہ بات بتائی کہ خیبر میں حاصل ہونے والا مالِ غنیمت اہل حدیبیہ کے لیے مخصوص تھا خواہ انھوں نے غزوۂ خیبر میں حصہ لیا تھا یا نہیں لیا تھا۔ اس مالِ غنیمت میں ان کے سوا کسی اور کا حصہ نہیں رکھا گیا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل حدیبیہ سے اس مالِ غنیمت کا وعدہ فرمایا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَّاُخْرٰى لَمْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهَا قَدْ اَحَاطَ اللّٰهُ بِهَا ۔ اور ایک اور فتح بھی ہے جو ابھی تمھارے قابو میں نہیں آئی ہے اللہ اسے احاطۂ قدرت میں لیے ہوئے ہے) اس سے پہلے ارشاد ہوا (وَعَدَكُمُ اللّٰهُ مَغَانِمَ كَثِيْرَةً تَاْخُذُوْنَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ ۔ اللہ نے تم سے اور بھی بہت سی غنیمتوں کا وعدہ کر رکھا ہے کہ تم انھیں لوگے، سو ان میں سے یہ فتح تمھیں سردست دے دی ہے۔

ابو بُردہ نے حضرت ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: "ہم فتح خیبر کے تین دن بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے آپ نے ہمیں مالِ غنیمت میں سے حصہ دیا اور ہمارے سوا کسی اور جو اس غزوہ میں شریک نہیں ہوا تھا کوئی حصہ نہیں دیا" اس روایت میں یہ ذکر ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰؓ اور ان کے رفقاء کو مالِ غنیمت میں سے حصہ دیا حالانکہ یہ حضرات فتح خیبر میں شریک نہیں تھے۔ ان کے سوا کسی اور کو کوئی حصہ نہیں دیا جو اس معرکہ میں شریک نہیں تھا۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے ان حضرات کو اس بنا پر حصہ دیا تھا کہ یہ لوگ اہل حدیبیہ میں سے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے انھیں اس بنا پر حصہ دیا تھا کہ اس غنیمت کے مستحقین نے خوشدلی سے اس کی اجازت دے دی تھی جس طرح خثیم بن عراک نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے قبیلے کے کچھ لوگوں سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اپنے رفقاء سمیت مدینہ پہنچے اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے جا چکے تھے۔ یہ حضرات بھی مدینہ سے روانہ ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت پہنچے جب خیبر فتح ہو چکا

تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حضرات کے حصوں کے بارے میں مجاہدین سے گفتگو کرنے کے بعد انہیں بھی مالِ غنیمت میں شریک کر لیا۔ ان روایات میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اگر دارالحرب میں موجود اسلامی لشکر کو کوئی کمک پہنچ جائے تو اسے مالِ غنیمت میں شریک نہیں کیا جاتا۔

قیس بن مسلم نے طارق بن شہاب سے روایت کی ہے کہ اہل بصرہ نے نہاوند پر حملہ کیا۔ اہل کوفہ نے ان کے لیے کمک بھیجی۔ اس وقت نہاوند فتح ہو چکا تھا۔ اہل بصرہ نے اہل کوفہ کو غنیمت کے مال میں شریک کرنا نہیں چاہا۔ اہل کوفہ کی کمک حضرت عمارؓ کی سرکردگی میں گئی تھی، بنو عطارد کے ایک شخص نے حضرت عمارؓ سے گستاخانہ انداز میں کہا" او کن کٹے! کیا ہمارے غنائم میں شریک ہونا چاہتے ہو" تو آپ نے جواب میں فرمایا: "ہاں! شریک ہونا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری مدد سے تم نے یہ قیدی گرفتار کیے ہیں۔" پھر حضرت عمرؓ کو اس کے متعلق لکھا گیا، حضرت عمرؓ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ مالِ غنیمت ان لوگوں کو ملے گا جو اس جنگ میں شریک ہوئے ہیں۔ اس روایت میں بھی ہمارے قول کے خلاف دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ مسلمان نہاوند پر قابض ہو گئے تھے جس کی بنا پر یہ بایں معنی دارالاسلام بن گیا تھا کہ کافروں کے لیے وہاں کوئی پشت پناہ گروہ باقی نہیں رہا تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ حکم اس لیے دیا تھا کہ حضرت عمارؓ اور ان کے رفقاء اس وقت جا کر شامل ہوئے تھے جب نہاوند دارالاسلام بن چکا تھا۔ تاہم عمارؓ اور آپ کے رفقاء کا خیال یہ تھا کہ مالِ غنیمت میں شرکت ہونی چاہیے اور حضرت عمرؓ کا خیال تھا کہ شرکت نہیں ہونی چاہیے اس لیے کہ یہ حضرات نہاوند فتح ہو جانے کے بعد شریک ہوئے تھے اور مالِ غنیمت بایں معنی دارالاسلام میں محفوظ کیا جا چکا تھا کہ اس وقت تک نہاوند کی سرزمین دارالاسلام بن چکی تھی۔

گھڑسواروں کے حصّے

قول باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری سوار اور پیادہ کے حصوں میں مساوات کا مقتضی ہے۔ اس میں تمام غانمین کو خطاب ہے اور یہ اسم ان سب کو شامل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَاِنْ كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ۔ اگر عورتیں دو سے زائد ہوں تو انھیں ترکہ کا دو تہائی ملے گا) ظاہر آیت سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر میّت کی بیٹیاں دو سے زائد ہوں تو دو تہائی ترکہ کی مساوی طور پر مستحق ہوں گی، یعنی دو تہائی ترکہ کو آپس میں مساوی طور پر تقسیم کرلیں گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا یہ غلام ان لوگوں کے لیے ہے تو اسے اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا کہ غلام مساوی طور پر ان لوگوں کا ہوگا۔ اِلّا یہ کہ ان لوگوں میں سے کسی کے حصے کی زیادتی بیان کردی گئی ہو۔ اسی طرح قولِ باری (غَنِمْتُمْ) کا مقتضی یہ ہے کہ سب غانمین مالِ غنیمت کے حصوں میں مساوی اور یکساں ہوں گے اس لیے کہ قولِ باری (غَنِمْتُمْ) اس مفہوم سے عبارت ہے کہ مالِ غنیمت پر اس کی ملکیت ہوتی ہے تاہم گھڑسوار کے حصے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔

پیادوں اور سواروں کے حصص میں اختلاف رائے

امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ ملے گا۔ امام ابو یوسف، امام محمد، ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ سوار کو تین حصے ملیں گے اور پیادہ کو ایک حصہ ملے گا۔ حضرت عمرؓ کے گورنر المنذر بن ابی حمصہ سے امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح روایت منقول ہے کہ انھوں نے سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے اس پر صاد کیا تھا۔ حسن بصری سے بھی یہی قول منقول ہے۔ شریک نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ قثم بن العباس، سعید بن عثمان کے پاس خراسان پہنچے جب کہ انھیں مال غنیمت ہاتھ آچکا تھا۔ سعید بن عثمان نے ان سے کہا کہ میں تمھارا انعام یہ رکھتا ہوں کہ مال غنیمت میں سے ہزار حصے تمھیں دیتا ہوں۔ قثم بن العباس نے یہ سن کر ان سے کہا کہ ایک حصہ میرا مقرر کرو اور ایک حصہ میرے گھوڑے کا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سابقہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ ظاہر آیت سوار اور پیادہ کے درمیان حصوں میں مساوات کی مقتضی ہے لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ سوار کو ایک حصہ زائد ملے گا تو ہم نے اسے ایک حصہ زائد دیا اور اس اتفاق امت کی بنا پر ظاہر آیت کی تخصیص کر دی۔ اور آیت کے الفاظ کا حکم باقی ماندہ صورتوں کے لیے علی حالہٖ ثابت رہا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یعقوب بن غیلان العمانی نے، انھیں محمد بن الصالح الجرائی نے، انھیں عبداللہ بن رجاء سفیان ثوری سے، انھوں نے عبیداللہ بن عمر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے لیے دو حصے اور پیادہ کے لیے ایک حصہ مقرر فرمایا تھا۔ عبدالباقی نے کہا ہے کہ اس روایت کو ثوری سے محمد بن الصباح کے سوا کسی اور نے روایت نہیں کی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں

الحمیدی نے، انھیں ابو اسامہ نے عبید اللہ سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ
سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (للفارس ثلاثۃ اسھم، سھم لہ وسہمان لفرسہ۔
سوار کے لیے تین حصے ہیں، ایک حصہ اس کے لیے دو حصے اس کے گھوڑے کے لیے) اس بارے میں
عبید اللہ بن عمر کی روایتوں میں اختلاف پیدا ہوگیا۔ ممکن ہے یہ دونوں روایتیں اس طرح درست ہوں
کہ آپ نے پہلے تو سوار کو دو حصے دیے ہوں اور یہی اس کا حق ہو۔ پھر کسی اور مال غنیمت میں تین حصے
دیے ہوں۔ ایک زائد سے بطور نفل عطا کیا ہو۔ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو
اس کا حق دینے میں رکاوٹ نہیں ڈالتے تھے، اور ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک شخص کو بطور نفل اس کے حق سے
زائد دے دیتے تھے۔ جس طرح حضرت ابن عمرؓ نے اس روایت میں ذکر کیا ہے جسے ہم نے پہلے
بیان کر دیا ہے کہ بقول حضرت ابن عمرؓ ہمارے حصے میں بارہ بارہ اونٹ نظر آئے اور پھر حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے ہمیں ایک ایک اونٹ بطور نفل عطا کیا۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن الکمیت الموصلی نے، انھیں صبیح بن
دینار نے، انھیں عفیف بن سالم نے عبید اللہ بن عمر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت
عبد اللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ بدر کے موقع پر سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک
حصہ عطا کیا تھا۔ یہ روایت اگر ثابت بھی ہو جائے تو بھی امام ابو حنیفہ کے لیے بطور حجت کام نہیں
دے سکتی اس لیے کہ غزوہ بدر میں مال غنیمت کی تقسیم اس بنیاد پر نہیں ہوئی تھی کہ اس پر مجاہدین کا
حق تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر انفال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر کے آپ
کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ جسے جتنا چاہیں دے دیں۔ اگر آپ اس موقع پر انفال میں سے کسی
کو کچھ نہ دیتے پھر بھی آپ کا یہ اقدام درست ہوتا۔ اس وقت تک مال غنیمت پر جنگ میں شریک
افراد کا استحقاق ثابت نہیں ہوا تھا۔ مال پر استحقاق کا وجوب اس کے بعد ہوا جب یہ آیت
نازل ہوئی (واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ) اس کے ذریعے انفال
کا وہ حکم منسوخ ہو گیا جس میں پورے مال غنیمت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دیا گیا تھا۔

مجمع بن جاریہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے موقع پر غنائم کی تقسیم اس
طرح فرمائی تھی کہ سوار کو دو حصے عطا کیے تھے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا تھا۔ ابن الفضیل نے حجاج سے،
انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے فتح خیبر کے موقع پر غنائم کی تقسیم اس طرح کی کہ سوار کو تین حصے دیے اور پیادہ کو ایک حصہ عطا کیا۔

یہ روایت مجمع بن جاریہ کی روایت کے خلاف ہے۔ ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق ہوسکتی ہے کہ آپ نے بعض سواروں کو دو حصے عطا کیے جو کہ ان کا حق تھا اور بعض کو تین حصے دیے۔ زائد حصہ بطور نفل عطا کیا۔

جس طرح حضرت سلمہ بن الاکوع سے مروی ہے کہ آپ نے انھیں غزوہ ذی قرد میں سوار اور پیادہ دونوں کے حصوں کے طور پر دو حصے عطا کیے تھے۔ حضرت سلمہؓ اس روز پیادہ تھے یا جس طرح مروی ہے کہ آپ نے اس دن حضرت زبیرؓ کو چار حصے عطا کیے تھے۔ سفیان بن عیینہ نے ہشام بن عروہ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے یحییٰ بن عباد بن عبداللہ بن الزبیرؓ سے کہ حضرت زبیرؓ کے لیے مالِ غنیمت میں سے چار حصے رکھے جاتے تھے، یہ زائد حصے دراصل بطور نفل ہوتے تھے اور اس کے ذریعے سواروں کو دشمنوں پر گھوڑے دوڑانے کے لیے برانگیختہ کیا جاتا تھا جس طرح آپ اسی مقصد کے تحت قاتل کو مقتول کا سلب دے دیتے تھے اور اعلان فرما دیتے (مَنْ اَصَابَ شَيْئًا فَهُوَلَهٗ۔ جو چیز کسی شخص کے ہاتھ آ جائے گی وہ اس کی ہوگی) یہ اقدام دراصل جنگ پر برانگیختہ کرنے کی خاطر اٹھایا جاتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب سوار کے حصے کے متعلق مروی روایات میں اختلاف ہے تو اس صورت میں وہ روایت اولیٰ ہوگی جس میں زائد حصے کی بات منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس وقت ہوتی جب یہ چیز ثابت ہو جاتی کہ یہ زائد حصہ استحقاق کی بنیاد پر دیا گیا تھا۔ لیکن جب اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے کہ شائد یہ زائد حصہ نفل کے طور پر دیا گیا تھا تو اب زائد حصے

کا اثبات، استحقاق کی بنیاد پر نہیں ہوسکتا۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے، جس روایت سے ہم استدلال کرتے ہیں اس میں پیادہ کے حصے کے اندر اضافہ ہے اس لیے کہ جب سوار کا حصہ کم ہو جائے گا تو اس کے نتیجے میں پیادہ کو ملنے والا حصہ بڑھ جائے گا۔ ہماری اس بات پر نظر اور قیاس کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ جنگ میں گھوڑے کی حیثیت آلۂ حرب کی طرح ہوتی ہے جس کی بنا پر قیاس کا تقاضا تھا کہ اسے کوئی حصہ نہ ملے جس طرح دیگر آلاتِ جنگ کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ لیکن ہم نے ایک حصے کے سلسلے میں قیاس کو ترک کر دیا اور باقی کو قیاس پر محمول کیا، اسی بنا پر اگر میدانِ جنگ میں صرف گھوڑا موجود ہو اور اس کا سوار غائب رہے تو اس گھوڑے کو کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ اور اگر ایک شخص گھوڑے کے بغیر جنگ میں موجود ہو تو وہ حصے

کا مستحق ہوگا۔ جب ایک شخص یعنی پیادہ کو ایک حصے سے زائد نہیں دیا جاتا تو گھوڑے کو بطریق اولیٰ نہیں دیا۔ نیز حصے کے استحقاق میں پیادہ کا معاملہ گھوڑے کی بہ نسبت زیادہ مؤکد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جنگ میں خواہ جتنے بھی افراد شریک ہوں سب کے سب اپنے اپنے حصوں کے مستحق قرار پائیں گے لیکن اس کے برعکس اگر ایک شخص کئی گھوڑے لے کر میدان جنگ میں جائے گا تو صرف ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ جب ایک آدمی کا معاملہ گھوڑے سے بڑھ کر مؤکد ہوتا ہے لیکن اسے ایک حصے سے زائد نہیں دیا جاتا تو گھوڑے کو بطریق اولیٰ ایک حصے سے زائد نہیں ملنا چاہیے۔

مختلف الاقسام جنگی گھوڑوں کے حصص میں اختلاف رائے

برذون یعنی ٹٹو یا ترکی گھوڑے کے حصے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب امام مالک، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ فرس اور برذون دونوں یکساں ہیں۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مسلمانوں کے ائمہ یعنی خلفاء برذون کو کوئی حصہ نہیں دیتے تھے۔ یہاں تک کہ خلیفہ ولید بن یزید کے قتل کے بعد جب فتنہ وفساد پھیل گیا تو پھر برذون کو بھی حصہ ملنے لگا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ٹٹو اور دوغلی نسل کے گھوڑے دونوں کو صرف ایک حصہ ملے گا۔ یہ دونوں خالص عربی النسل گھوڑوں کے درجے کو نہیں پہنچ سکتے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ۔ اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے تاکہ اس کے ذریعے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو خوف زدہ کردو) نیز فرمایا (فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ۔ سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ) نیز فرمایا (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ۔ اور گھوڑے، خچر اور گدھے) ان آیات سے خیل کے اسم سے ترکی نسل کے گھوڑوں یعنی براذین کا اسی طرح مفہوم حاصل ہوتا ہے جس طرح عربی نسل کے گھوڑوں کا۔ جب خیل کا اسم دونوں کو شامل ہے تو پھر یہ واجب ہوگیا کہ حصوں کے اندر بھی ان دونوں کو یکساں سمجھا جائے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ برذون کا سوار بھی فارس کہلاتا ہے جس طرح عربی نسل کے گھوڑے کا سوار فارس کہلاتا ہے۔ جب ان دونوں پر فارس کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (للفارس سهمان وللراجل سهم) تو اس حکم کے عموم میں برذون یعنی ترکی نسل کے گھوڑے کا سوار بھی اسی طرح داخل ہوگا جس طرح عربی نسل کے گھوڑے کا سوار داخل ہے۔ نیز اگر برذون گھوڑا ہے تو پھر یہ

ضروری ہے کہ اس کے حصے اور عربی نسل کے گھوڑے کے حصے میں کوئی فرق نہ ہو، اگر برذون گھوڑا نہیں ہے تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اسے کسی حصے کا مستحق قرار نہ دیا جائے۔

جب لیث بن سعد اور ان کے ہمنوا اس بات پر ہمارے ساتھ اتفاق کرتے ہیں کہ برذون کے لیے بھی حصہ نکالا جائے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسے گھوڑوں میں شمار کیا جاتا ہے نیز یہ کہ اس کے اور عربی گھوڑے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا گوشت کھانے کے جواز اور عدم جواز کے مسئلے میں اس کی حیثیت عربی گھوڑے جیسی ہے (گھوڑے کے گوشت کے جواز اور عدم جواز کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے) یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں کی جنس ایک ہے۔ اس لیے ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ اسی طرح کا ہے جو نر اور مادہ، فربہ اور لاغر جانور کے درمیان یا عمدہ اور گھٹیا گھوڑے کے مابین ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان دونوں کے درمیان فرق ان کے حصوں کے درمیان فرق کا موجب نہیں بن سکتا۔ نیز اگر عربی گھوڑا ترکی گھوڑے یعنی ٹٹو سے تیز رفتاری میں فائق ہوتا ہے تو ترکی گھوڑا اسلحہ وغیرہ کا بوجھ اٹھانے میں عربی گھوڑے سے برتر ہوتا ہے۔ نیز جب حصوں کے لحاظ سے عربی اور عجمی سپاہیوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا تو عربی اور عجمی گھوڑوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ عبداللہ بن دینار کہتے ہیں۔ میں نے سعید بن المسیب سے براذین یعنی عجمی گھوڑوں کی زکوٰۃ کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا: "آیا گھوڑوں پر بھی کوئی زکوٰۃ ہوتی ہے؟" حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا۔ "براذین خیل یعنی گھوڑوں کی طرح ہوتے ہیں۔" مکحول کا قول ہے کہ سب سے پہلے جس سپہ سالار نے براذین کو حصہ دیا وہ حضرت خالد بن الولید تھے، انھوں نے دمشق کی جنگ میں براذین کو گھوڑوں کے حصے کا نصف دیا۔ جب انھوں نے ان کی تیز رفتاری اور بوجھ ڈھونے کی قوت دیکھی تو یہ طریق کار اختیار کیا اور براذین کو بھی حصے دینے لگے۔ لیکن یہ روایت مقطوع ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت خالدؓ نے یہ قدم براذین کی طاقت وقوت کو دیکھنے کے بعد اپنی رائے اور اجتہاد سے اٹھایا تھا، اس لیے یہ توقیف نہیں کہلا سکتی یعنی اسے کوئی شرعی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ابراہیم بن محمد بن المنتشر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ سواروں کا دستہ شام کے علاقے پر حملہ آور ہوا۔ اس دستے کے سالار ہمدان کے ایک شخص تھے جن کا نام المنذر بن ابی حمصہ الوداعی تھا پہلے روز تو عربی گھوڑوں پر سوار دستے نے کامیابی حاصل کی اور مال غنیمت حاصل ہوا۔ دوسرے روز ٹٹوؤں یعنی غیر عربی گھوڑوں پر سوار دستے نے مال غنیمت حاصل کیا۔ سالار نے یہ فیصلہ دیا کہ ٹٹوؤں

کو کوئی حصہ نہیں ملے گا گویا ان کے ذریعے کچھ حاصل نہیں ہوا، اس کے متعلق حضرت عمرؓ کو لکھا گیا: آپ نے جواب میں تحریر فرمایا: اس و داعی یعنی سالار کی ماں اسے گم کرے! اس نے تو مجھے بھی بات یاد دلا دی ہے، اس نے جو کہا ہے اس کے مطابق عمل کرو۔ اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو براذین کو حصہ دینے کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن اس روایت میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کی رائے تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس کی اجازت صرف اس لیے دی تھی کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش تھی۔ نیز امیر لشکر یہ حکم دے بیٹھا تھا اس لیے آپ نے اس کے حکم کی توثیق فرما دی۔

ایک شخص کئی گھوڑے میدانِ جہاد میں لے جائے ان کے حصے کیا ہوں گے؟

ایک شخص اگر کئی گھوڑے لے کر میدانِ جہاد میں جاتا ہے تو اسے کس قدر حصہ دیا جائے گا اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے صرف ایک گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام ابو یوسف، سفیان ثوری، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اسے دو گھوڑوں کے حصے ملیں گے۔ پہلے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تاریخ میں اس امر سے سارے آگاہ ہیں کہ اسلام کے غلبے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سرکردگی میں اسلامی لشکر نے خیبر، مکہ اور حنین کے معرکوں میں حصہ لیا۔ اسلامی لشکر ایسے گروہ ہوتے تھے جن کے افراد کے پاس ایک سے زائد گھوڑے ہوتے لیکن یہ بات کسی روایت میں مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے کسی سوار کو ایک گھوڑے کے حصے سے زائد دیا ہو۔ نیز گھوڑا ایک آلۂ جنگ ہے اس لحاظ سے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے بھی کوئی حصہ نہ دیا جائے جس طرح دیگر آلات حرب کو حصے نہیں دیے جاتے۔ لیکن جب سنت اور اتفاق امت کی جہت سے گھوڑے کے لیے بھی ایک حصے کا ثبوت مل گیا تو ہم نے اسے قیاس کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا۔ اب اس پر اضافہ صرف کسی توقیف یعنی شرعی دلیل کے ذریعے ہی ثابت ہو سکتا ہے اس لیے کہ قیاس سے تو اس حکم کی ممانعت ہوتی ہے۔

خمس کی تقسیم کا بیان

قول باری ہے: فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ اس کا پانچواں حصہ اللہ، رسول، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے) خمس کی تقسیم کے سلسلے میں سلف کے مابین بنیادی طور پر اختلاف رائے رہا ہے۔ معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ مال غنیمت کے پانچ حصے ہوتے تھے۔ چار حصے ان لوگوں کو مل جاتے تھے جو جنگ میں ہوتے اور پانچویں حصے کے چار حصے کر کے چوتھائی حصہ اللہ اور اس کے رسول اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کے لیے مخصوص کر دیا جاتا۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کا جو حصہ ہوتا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو مل جاتا۔ آپ خمس میں سے کوئی چیز نہ لیتے۔ دوسری چوتھائی یتیموں کے لیے مخصوص ہوتی تیسری چوتھائی مسکینوں اور چوتھی مسافروں کے لیے مخصوص ہوتی۔ ابن السبیل سے مراد وہ مسافر ہوتا جو مہمان بن کر مسلمانوں کے پاس آ کر ٹھہر جاتا۔ قتادہ نے عکرمہ سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

قول باری (فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے کہ خمس کے پانچ حصے کیے جائیں گے اللہ اور اس کے رسول کا ایک حصہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا ایک حصہ اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا ایک ایک حصہ ہوگا۔ عطا اور شعبی کا قول ہے کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خمس میں سے ایک ہی حصہ ہوگا۔ شعبی کا قول ہے آیت میں اللہ کا ذکر صرف آغاز کلام کے طور پر ہوا ہے۔ سفیان نے قیس بن مسلم سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں۔ میں نے حسن بن محمد بن الحنفیہ سے قول باری (فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) کی تفسیر پوچھی تو انھوں نے جواب میں فرمایا: "دنیا اور آخرت میں اللہ کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے۔ آیت میں اس کا ذکر صرف آغاز کلام کے طور پر ہوا ہے۔" یحییٰ بن الجزار نے درج بالا قول باری کی تفسیر میں کہا ہے کہ اللہ کے لیے

تو ہر چیز ہے۔ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خمس کا پانچواں حصہ ہے۔

ابو جعفر الرازی نے ربیع بن انس سے اور انھوں نے ابو العالیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مال غنیمت یعنی خُمس لایا جاتا، آپ اپنا دست مبارک اس پر مارتے، اس کی گرفت میں جو چیز آ جاتی وہ کعبۃ اللہ کے لیے مخصوص ہو جاتی۔ یہ بیت کا حصہ کہلاتی۔ پھر باقی ماندہ خمس کے پانچ حصے کیے جاتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک حصہ ملتا، آپ کے قرابت داروں کو ایک حصہ دیا جاتا، اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ایک ایک حصہ مخصوص کر دیا جاتا۔ جو حصہ کعبے کے لیے مخصوص ہو وہ اللہ کا حصہ کہلاتا۔"

ابو یوسف نے اشعث بن سوار سے، انھوں نے ابن الزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ خمس کو اللہ کے راستے میں اور لوگوں کی ضرورتوں میں صرف کیا جاتا تھا۔ جب مال غنیمت کی کثرت ہو گئی جس کے نتیجے میں خُمس بھی اچھا خاصا نکلنے لگا تو اسے دوسرے مصارف میں خرچ کیا جانے لگا۔ امام ابو یوسف نے الکلبی سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں خمس کے پانچ حصے کیے جاتے تھے۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ایک حصہ ہوتا۔ آپ کے رشتہ داروں کے لیے ایک حصہ ہوتا، اور یتیموں، مسکینوں، نیز مسافروں کے لیے ایک ایک حصہ ہوتا۔ پھر حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اپنے اپنے زمانۂ خلافت میں خمس کے تین حصے کرتے، ایک حصہ یتیموں کا ہوتا، دوسرا مسکینوں کا اور تیسرا مسافروں کا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ خمس کی تقسیم میں سلف کے مابین اختلاف رائے کی درج بالا صورتیں تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا بروایت علی ابن ابی طلحہ یہ قول ہے کہ اس کے چار حصے کیے جاتے تھے اللہ، اللہ کے رسول اور آپؐ کے رشتہ داروں کے لیے ایک حصہ ہوتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے کچھ نہ لیتے تھے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ (فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) میں اللہ کے حصے کا ذکر محض آغاز کلام کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور خمس کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے۔ عطاء، شعبی اور قتادہ کا یہی قول ہے۔ جبکہ ابو العالیہ کا قول ہے کہ خمس کے چھ حصے ہوتے تھے۔ اللہ کا ایک حصہ، اللہ کے رسول کا ایک حصہ، رشتہ داروں کا ایک حصہ اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ایک ایک حصہ ہوتا۔ اللہ کا حصہ کعبۃ اللہ کے لیے مخصوص کر دیا جاتا۔

الکلبی کی روایت کے موجب حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ چاروں خلفائے راشدین نے خمس کے تین حصے کیے تھے جبکہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کا قول ہے کہ خمس کو اللہ کے راستے میں خرچ کیا جاتا تھا۔ لوگوں کی پیش آمدہ اجتماعی قسم کی ضروریات پوری کی جاتی تھیں اور بعد میں جب خمس کی آمدنی میں بہت اضافہ ہوگیا تو دوسری مدوں میں بھی اسے صرف کیا جانے لگا۔ محمد بن مسلمہ جو اہل مدینہ کے متاخرین میں سے تھے، فرماتے ہیں کہ خمس کے معاملے کو اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا۔ جس طرح تقسیم غنائم کی آیت کے نزول سے قبل انفال کا معاملہ بھی آپ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔

آیت کے نزول کے بعد مالِ غنیمت کے چار حصوں کے بارے میں انفال کا حکم منسوخ ہوگیا لیکن باقی ماندہ پانچویں حصے کا معاملہ حسب سابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر رہنے دیا گیا جس طرح یہ قول باری ہے (مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَاۗءِ مِنْكُمْ۔ جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئی دلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا، اور رسول کے قرابت داروں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ مال نہ تمہارے تونگروں کے قبضے میں نہ آجائے۔

پھر فرمایا (وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ۔ اور جو کچھ تمھیں اللہ کے رسول دیں اسے لے لو) اس آیت کے آخر میں بیان فرما دیا کہ اس معاملہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسی طرح خمس کے متعلق ارشاد ہوا کہ (لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ) یعنی اس کی تقسیم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا کہ آپ جن مصارف میں اسے مناسب سمجھیں خرچ کریں۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے عبدالواحد بن زیاد نے حجاج بن ارطاۃ سے نقل کیا ہے، انھیں ابوالزبیر نے حضرت جابرؓ سے کہ جب ان سے یہ پوچھا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس کو کن مصارف میں خرچ کرتے تھے تو فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ذریعے اللہ کے راستے میں ایک شخص کا سازوسامان تیار کرتے، پھر ایک شخص کا، پھر ایک شخص کا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے مستحقین کو دیا کرتے تھے اور خمس کے پانچ حصے نہیں کیا کرتے تھے۔

خمس میں سے خانہ کعبہ کا حصّہ

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اصل میں خمس کے چھ حصے کیے جاتے تھے اور اللہ کے حصے کو خانہ کعبہ پر خرچ کیا جاتا تھا۔ ان کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو تواتر کے ساتھ اس کی روایت ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین اس پر سب سے بڑھ چڑھ کر عمل کرتے۔ جب حضرات خلفائے راشدین سے یہ بات ثابت نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ سرے سے اس بات کا ثبوت ہی نہیں ہے۔ نیز کعبہ کا حصہ آیت میں مذکورہ دوسرے تمام حصوں سے بڑھ کر اللہ کی طرف نسبت کا مستحق نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تمام حصے بھی تقرب الٰہی کے مصارف میں خرچ کیے جاتے ہیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) کعبہ کے حصے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جب یہ بات غلط ہو گئی تو اب مذکورہ بالا آیت سے دو باتوں میں سے ایک مراد ہے۔ یا تو یہ آغاز کلام کے طور پر مذکور ہوا ہے جیسا کہ ہم نے سلف کی ایک جماعت سے یہ بات نقل کی ہے۔ اس طرح آغاز کرکے دراصل ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ اللہ کا نام لے کر برکت حاصل کریں اور تمام کاموں کا آغاز اس کے نام سے کریں یا اس سے مراد یہ ہے کہ خمس کو تقرب الٰہی کے مصارف میں صرف کیا جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان مصارف کی خود وضاحت فرما دی، ارشاد ہوا (لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ) اس طرح ابتداء میں خمس کے حکم کو مجملاً بیان فرمایا پھر اس اجمال کی آگے تفصیل بیان فرما دی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر آپ کی بیان کردہ وضاحت اللہ کی مراد ہوتی تو آیت کے الفاظ اس طرح ہونے چاہئیں تھے "فان للہ خمسہ للرسول ولذی القربیٰ" یعنی پھر اللہ کے نام اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے درمیان حرف واؤ نہ آتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا ہونا ضروری نہیں تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے دو اسموں کے مابین واؤ داخل کرکے اور اس سے کوئی معنی مراد نہ لینا لغت کے لحاظ سے جائز ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوْسٰى وَهٰرُوْنَ الْفُرْقَانَ وَضِيَآءً ہم نے موسیٰ اور ہارون کو فرقان اور روشن کتاب عطا کی) نیز ضیاء دونوں کا مصداق ایک ہے۔ اسی طرح ارشاد ہے (فَلَمَّآ اَسْلَمَا وَتَلَّهٗ لِلْجَبِيْنِ۔ جب دونوں (حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل) نے سر تسلیم خم کر دیا اور اس (ابراہیم علیہ السلام) نے اسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو) پیشانی کے بل پچھاڑ دیا) اس کے معنی ہیں "جب دونوں نے سر تسلیم خم کر دیا تو ابراہیم علیہ السلام نے

اسماعیل علیہ السلام کو پچھاڑ دیا۔" اس لیے کہ قولِ باری (فَلَمَّا أَسْلَمَا) جواب کا مقتضی ہے اور جواب (وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ) ہے، اس لیے ان دونوں کے درمیان حرف واؤ ملغی ہے یعنی اس کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ جس طرح شاعر کا یہ شعر ہے۔

بلی شیء یوافق بعض شیء　　　واحیانا و باطله کثیرا

کیوں نہیں، بعض دفعہ ایک چیز دوسری چیز کے موافق ہوتی ہے۔ اگرچہ غلط باتوں کی بہت کثرت ہے۔

یہاں معنی کے اعتبار سے عبارت اس طرح ہے۔ شیء یوافق بعض شیء احیانا۔ اور حرف واؤ کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اسی طرح ایک اور شاعر کا شعر ہے۔

فان رشیدا وابن مروان لم یکن　　　لیفعل حتی یصدر الامر مصدرا

بے شک رشید یعنی ابن مروان کوئی کام کرنے والا نہیں جب تک اس کام کا حکم صادر نہ ہو جائے۔ یہاں رشید اور ابن مروان دونوں کا مصداق ایک شخص ہے یعنی مروان کا بیٹا رشید۔ ایک اور شاعر کا قول ہے:

الی الملک القرم وابن الھمام　　　ولیث الکتیبة فی المزدحم

میں ایسے بادشاہ کی طرف جا رہا ہوں جو عظیم سردار اور ایک فیاض بہادر سردار کا بیٹا ہے۔ وہ میدانِ جنگ میں لڑنے والی فوج کا شیر ہے۔

یہاں الملک القرم اور ابن الھمام کا مصداق ایک شخص ہے اور حرف واؤ ملغی ہے۔ ان تمام مثالوں میں معنی کے اعتبار سے حرف واؤ کا کلام میں آنا اور نہ آنا دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اس سے ہماری بات ثابت ہو گئی کہ قولِ باری (فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) میں دو باتوں میں سے ایک مراد ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں باتیں مراد لی جائیں اس لیے کہ آیت میں ان دونوں کا احتمال موجود ہے۔ اس بنا پر آیت اس مفہوم پر مشتمل ہو گی کہ ہمیں تمام کاموں کو اللہ کے نام سے شروع کرنے کی تعلیم دی گئی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خمس کو اللہ کے تقرب اور رضا جوئی کی راہوں میں خرچ کرنا چاہیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خمس میں سے ایک حصہ ملتا، وہ چیز بھی آپ کی ہو جاتی جسے آپ پسند کر لیتے اور جنگ میں شریک ایک سپاہی کی حیثیت سے مالِ غنیمت میں سے بھی ایک حصہ مل جاتا۔ ابو حمزہ نے حضرت ابن عباسؓ اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عبدالقیس کے وفد سے فرمایا تھا (امرکم باربع شھادة ان لا الہ

الا اللہ، وتقیموا الصلوٰۃ وتعطوا سھم اللہ من الغنائم والصفی، میں تمہیں چار باتوں کا حکم دیتا ہوں، اس بات کی گواہی کا کہ اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں، نماز قائم کرنے کا، غنائم میں سے اللہ کا حصہ نکالنے کا اور صفی ادا کرنے کا۔ مال غنیمت میں وہ حصہ یا چیز جسے سردار اپنے لیے مخصوص کرے صفی کے نام سے موسوم ہے۔

آنحضورؐ کی وفات کے بعد خمس کا مصرف

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خمس میں آپ کے حصے کے مصرف کے متعلق سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ سفیان نے قیس بن مسلم سے، انھوں نے حسن بن محمد بن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے حصے اور آپ کے قرابت داروں کے حصے کے متعلق لوگوں میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ ایک گروہ کا خیال یہ تھا کہ آپ کے بعد آپ کا حصہ آپ کے خلیفہ کو ملنا چاہیے۔ ایک اور گروہ کا خیال تھا کہ آپ کے قرابت داروں کا حصہ خلیفہ کے قرابت داروں کو ملنا چاہیے۔ پھر سب کا اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ دونوں حصے جہاد فی سبیل اللہ کے لیے ساز و سامان اور ہتھیاروں کی تیاری نیز اس مقصد کے لیے گھوڑوں وغیرہ کی پرورش پر صرف کیے جائیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ صرف اس وقت تک کے لیے تھا جب تک آپ زندہ تھے، آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی اسی طرح ساقط ہو گیا جس طرح صفی کا سقوط ہو گیا۔ یعنی مال غنیمت میں آپ کے لیے مخصوص حصہ یا مخصوص چیز کا حکم آپ کی وفات کے ساتھ ہی ساقط ہو گیا۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کے حصے کو نیز صفی کو مال غنیمت میں شامل کر لیا گیا اور اسے اجتماعی ضرورت کے مصرف میں خرچ کرنے کے لیے نہیں رکھا گیا۔

آپ کے قرابت داروں کے حصے کے مصرف کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ جامع صغیر کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمس کو تین حصوں پر تقسیم کیا جائے گا اور ان حصوں کو فقراء، مساکین اور مسافروں پر خرچ کیا جائے گا۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے لیے ایک خمس ہے یعنی مال غنیمت کے خمس کا پانچواں حصہ۔ قرابت داروں کے لیے پانچواں حصہ اور آیت میں مذکورہ تین اصناف یعنی یتامیٰ، مساکین اور مسافروں میں سے ہر ایک صنف کے لیے پانچواں حصہ ہے۔ اس طرح مال غنیمت کے خمس کے پانچ حصے کیے جائیں گے۔ سفیان ثوری

کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مال غنیمت کے خمس میں سے پانچواں حصہ ہے اور باقیماندہ چار حصے ان اصناف کے لیے ہوں گے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر فرمایا ہے۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ امام المسلمین اپنی صوابدید اور اجتہاد کے مطابق مال غنیمت کے خمس میں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مال غنیمت کا خمس ان اصناف کے لیے ہے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے آیت میں فرمایا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا حصہ ان کے اغنیاء اور فقراء کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں کہ قول باری (وَلِذِی الْقُرْبٰی) ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس میں عموم نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذوی القربیٰ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ اس سے تمام لوگوں کے قرابت دار مراد نہیں ہیں۔ اس لیے یہ لفظ مجمل بن گیا اور اسے بیان کی ضرورت پیش آگئی۔ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار مراد ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ حضرات کا قول ہے کہ آپ کے قرابت داروں میں سے خمس کے پانچویں حصے کے مستحقین صرف وہی لوگ تھے جو آپ کی نصرت کرتے تھے اور اس حصے کا استحقاق دو باتوں پر مبنی تھا، ایک قرابت داری اور دوسری نصرت، آپ کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے آپ کے رشتہ دار جن کا آپ کی نصرت میں کوئی حصہ نہیں تھا وہ فقر کی بنا پر اس حصے کے مستحق ہوں گے جس طرح دوسرے تمام فقراء اس کے مستحق ہیں۔

ان حضرات نے اپنے اس مسلک کے لیے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے زہری نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو ہاشم اور بنو المطلب کے درمیان تقسیم کر دیا تو میں اور عثمان آپ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ بنو ہاشم کو جو فضیلت حاصل ہے اس کا ہم انکار نہیں کرتے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس خاندان میں پیدا فرمایا، لیکن بنو المطلب کو آپ نے حصہ دیا اور ہمیں یعنی بنو عبدشمس کو محروم رکھا، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ جب کہ آپ سے ان کی اور ہماری قرابت یکساں ہے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: "بنو المطلب نے میرا ساتھ کبھی نہیں چھوڑا نہ زمانہ جاہلیت میں اور نہ ہی زمانۂ اسلام میں۔ میرے لیے بنو ہاشم اور بنو المطلب ایک ہی چیز ہیں۔" یہ فرماتے ہوئے آپ نے اپنی انگلیوں کی تشبیک کی یعنی انھیں ایک دوسرے میں داخل کر دیا۔ یہ روایت دو وجوہ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ صرف قرابت کی بنا پر اس حصے کا استحقاق نہیں ہوتا تھا۔ ایک وجہ تو یہ ہے

کہ بنو المطلب اور بنو عبد شمس قرابت کے لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یکساں درجے پر تھے۔ لیکن آپ نے بنو المطلب کو حصہ دیا اور بنو شمس کو کوئی حصہ نہ دیا۔ اگر قرابت کی بنا پر استحقاق ہوتا تو آپ ان دونوں خاندانوں کو مساوی طور پر حصہ دیتے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں ذوی القربیٰ کے ذکر میں جو اجمال تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل اس اجمال کا بیان اور اس کی تفصیل بن گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل جب بیان کے طور پر وارد ہوتا ہے تو اسے وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرابت کے ساتھ نصرت کا بھی ذکر فرمایا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اللہ کے ہاں بھی یہی مراد ہے اس لیے جن قرابت داروں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ وہ فقر کی بنا پر ذوی القربیٰ کے حصے کے مستحق ہوں گے۔ نیز چاروں خلفائے راشدین اس بات پر متفق ہیں کہ اس کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔ محمد بن اسحاق کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن علی سے دریافت کیا تھا کہ حضرت علیؓ نے ذوی القربیٰ کے حصے کی تقسیم کس طرح کی تھی۔ انھوں نے جواب دیا کہ جب آپ خلیفہ بنے تو اس معاملے میں آپ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا طریقہ اپنایا۔ آپ یہ بات ناپسند کرتے تھے کہ ان دونوں حضرات کی مخالفت کا آپ پر الزام عائد کیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اس بارے میں حضرت علیؓ کی اپنی بھی یہ رائے نہ ہوتی تو آپ ہرگز یہ فیصلہ نہ کرتے اس لیے کہ آپ نے بہت سے مسائل میں ان دونوں حضرات سے مختلف مسلک اختیار کیا تھا۔ مثلاً میراث میں دادا کے حصے کے متعلق اسی طرح وظائف میں یکسانیت کے بارے میں آپ کی رائے ان دونوں حضرات سے مختلف تھی۔ اسی طرح کئی اور مسائل ہیں جن میں آپ نے ان حضرات سے اختلاف کیا تھا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت علیؓ کو اس بارے میں حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ سے اتفاق تھا کہ ذوی القربیٰ کے حصے کا استحقاق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف ان رشتہ داروں کو تھا جو فقراء تھے۔

جب چاروں خلفاء راشدین اس امر پر متفق ہوگئے تو ان کے اجماع کی بنا پر اس مسئلے کی حجیت اور قطعیت ثابت ہوگئی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (علیکم بسنتی و سنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی۔ تم پر میری سنت اور میرے بعد آنے والے خلفائے راشدین کے طریقے کی اتباع لازم ہے) یزید بن ہرمز نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب نجدہ حروری (خوارج کا ایک بڑا سردار) نے حضرت ابن عباسؓ سے ذوی القربیٰ کے حصے کے متعلق دریافت

کروایا تو آپ نے اسے جو تحریر لکھی تھی اس میں یہ درج تھا "ہمارا خیال تھا کہ یہ حصہ ہمارے لیے ہے حضرت عمرؓ نے ہمارے خاندان والوں کو بلا کر یہ پیشکش کی تھی کہ اس حصے کی مد میں آنے والے مال سے ہم اپنی بن بیاہی اور بیوہ خواتین کی شادیاں کرا دیں اور قرض داروں کے قرض ادا کر دیں لیکن ہم اس بات پر اڑ گئے تھے کہ یہ حصہ ہمیں نہ دیا جائے۔ ہماری قوم یعنی خاندان والوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا" بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں۔ لیکن ہمارے بنو عم نے یہ بات تسلیم نہیں کی تھی"۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ ان کی قوم نے جو سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام تھے، یہ سمجھا تھا کہ یہ حصہ ان کے نفرا کے لیے ہے، اغنیاء کے لیے نہیں ہے۔

رہ گیا حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول کہ "ہم سمجھتے تھے کہ یہ حصہ ہمارے لیے ہے" دراصل ان کی اپنی رائے تھی اور اسی بنا پر انھوں نے یہ بات کہی تھی، لیکن سنت اور خلفاء اربعہ کے متفقہ طرز عمل کے مقابلہ میں اس رائے کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے اس بیان کی روشنی میں جو انھوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے، حضرت عمرؓ کے قول کی صحت پر زہری کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو انھوں نے عبداللہ بن الحارث بن نوفل سے روایت کی ہے اور انھوں نے المطلب بن ربیعہ بن الحارث سے بیان کیا ہے کہ مطلبؓ اور فضل بن عباسؓ دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم شادی کی عمر کو پہنچ گئے ہیں اور ہمارے پاس مہریں دینے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ ہم آپ کے پاس اس لیے آئے ہیں کہ ہمیں صدقات کی وصولی پر مقرر کر دیا جائے اور پھر ہم اس کی وصولی کر کے دوسرے عمال کی طرح آپ کو لا کر دیں اور ان کی طرح اس میں سے ہمیں بھی حصہ مل جائے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں فرمایا ان الصدقۃ لا تنبغی لآل محمد، انما ھی اوساخ الناس۔

زکوٰۃ کا مال آل محمد کے گھروں میں نہیں جانا چاہیے یہ تو لوگوں کا میل کچیل ہے) پھر آپ نے محمیہ کو حکم دیا کہ ان دونوں کو مہر کی رقم کی مقدار خمس میں سے دے دیں۔

یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ذوی القربیٰ کے حصے کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مہر کی مقدار دینے کا حکم دیا تھا، انھیں نکاح کرنے کے لیے اتنی ہی مقدار کی ضرورت تھی۔ آپ نے انھیں ان کی ضرورت سے زائد دینے کا حکم نہیں دیا۔ خمس کو حصوں کے مطابق تقسیم کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کی تقسیم کا مسئلہ امام المسلمین کی رائے اور اس کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے

(مالی من هذا المال الا الخمس والخمس مردود فیکم۔ اس مال غنیمت سے میرے لیے صرف پانچواں حصہ ہے اور یہ پانچواں حصہ بھی تمھارے اوپر صرف کر دیا جاتا ہے) آپ نے اس میں اپنی قرابت داری کی کوئی تخصیص نہیں کی اور دوسروں کو اس سے خارج نہیں کیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ خمس کے معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار دوسرے فقراء کی طرح ہیں اس میں ان کا صرف اتنا ہی حصہ ہوگا جو ان کی ضرورت پوری کرنے کے لیے کافی ہو جائے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (یذھب کسریٰ فلا کسریٰ بعدہ ابداً ویذھب قیصر فلا قیصر بعدہ ابداً والذی نفسی بیدہ لتنفقن کنوزھما فی سبیل اللہ۔ کسریٰ، یعنی شہنشاہِ ایران ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی کوئی کسریٰ پیدا نہیں ہوگا۔ قیصر یعنی شاہِ روم ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی کوئی قیصر پیدا نہیں ہوگا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم لوگ ان دونوں کے خزانوں کو اللہ کے راستے میں خرچ کرو گے) آپ نے یہ بتایا کہ ان کے خزانے اللہ کے راستے میں خرچ ہوں گے۔ آپ نے ان خزانوں کے ساتھ کسی قوم کی تخصیص نہیں کی۔ خمس کی تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے خمس میں ان لوگوں کو بھی دیا تھا جو مؤلفۃ القلوب کے ضمن میں آتے تھے حالانکہ آیت خمس میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ یہ چیز ہماری بیان کردہ بات پر دلالت کرتی ہے۔ اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ آیتِ خمس میں جن لوگوں کا ذکر کیا گیا انھیں صرف فقر کی بنا پر مستحق قرار دیا گیا ہے۔ یہ یتامیٰ، مساکین اور ابن السبیل یعنی مسافر لوگ ہیں اس لیے ذوی القربیٰ بھی ایسے ہی لوگ ہونے چاہئیں۔ اس لیے کہ انھیں بھی خمس سے حصہ ملتا ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام کر دیا گیا تو اس کی جگہ ان کے لیے خمس میں سے حصہ مقرر کر دیا گیا اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس حصے کے صرف وہی لوگ حقدار بنیں جو ان میں سے فقراء ہوں۔ جس طرح اصل یعنی زکوٰۃ و صدقات کے صرف وہی لوگ مستحق قرار پائے جو فقراء و مساکین ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ خمس کا یہ حصہ اس اصل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بنو ہاشم کے موالی یعنی ان کے آزاد کردہ غلاموں اور ان کے ساتھ عقدِ موالات کرنے والوں کے لیے زکوٰۃ و صدقات کا مال حلال نہیں ہوتا لیکن یہ لوگ خمس کے حصے کے مستحقین میں شامل نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ بنو ہاشم کے موالی کے

بیے خمس کے اندر حصہ ہوتا ہے بشرطیکہ وہ فقراء ہوں جس طرح بنو ہاشم کے لیے حصہ ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار فقرا اور حاجت کی بنا پر خمس کے حصے کے حق دار شمار ہوتے ہیں تو پھر آیت میں خصوصیت کے ساتھ ان کے ذکر کی کیا وجہ ہے جب کہ یہ مساکین کے گروہ میں شامل ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا ان کے ذکر کی وہی حیثیت ہے جو یتامیٰ اور ابن السبیل کے ذکر کی ہے حالانکہ یتامیٰ اور ابن السبیل فقر کی بنا پر ہی خمس کے حصے کے مستحق ہوتے ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے جب خمس کو یتامیٰ، مساکین اور ابن السبیل کے لیے مخصوص کر دیا جس طرح صدقات کی اپنے اس قول کے ذریعے تخصیص کر دی (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ) تا آخر آیت۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا (ان الصدقۃ لا تحل لاٰل محمد۔ آل محمد کے لیے صدقات حلال نہیں) تو اگر آیت خمس میں ان قرابت داروں کا ذکر نہ ہوتا تو کوئی یہ گمان کر سکتا تھا کہ خمس میں سے انہیں دینا جائز نہیں ہے جس طرح زکوٰۃ و صدقات میں سے انہیں دینا جائز نہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے آیت خمس میں ان کا ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ خمس کے مال میں ان کا حکم زکوٰۃ و صدقات کے مال کے حکم سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا حضرت عباسؓ کو خمس میں سے دیا تھا، حالانکہ وہ مالدار تھے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خمس میں ذوالقربیٰ کا حصہ ان کے فقراء اور اغنیاء سب کے لیے ہے۔ اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جائے گا۔ ایک تو یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا تھا کہ آپ نے انہیں قرابت داری اور نصرت کی بنا پر خمس میں سے یہ حصہ دیا تھا۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (انہم لم یفارقونی فی الجاھلیۃ ولا اسلام۔ ان لوگوں نے زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام دونوں میں میرا ساتھ نہیں چھوڑا) اس لیے قرابت اور نصرت میں یکسانیت کی بنا پر آپ کے تمام رشتہ دار خواہ وہ فقیر ہوں یا غنی خمس میں ذوی القربیٰ کے حصے کے یکساں مستحق ہو گئے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید آپ نے حضرت عباسؓ کو یہ حصہ فقراء بنی ہاشم کے درمیان تقسیم کرنے کے لیے دیا ہو، خود ان کی ذات کو نہ دیا ہو۔

حضورؐ کے قرابت دار کون ہیں؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار کون ہیں اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ آپ کے قرابت دار وہ لوگ ہیں جن پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام

ہے۔ یعنی آپ کے رشتہ دار اور آپ کی آل۔ یہ لوگ آلِ جعفر، آلِ عقیل اور حارث بن عبدالمطلب کی اولاد ہیں۔ زید بن ارقم سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ عبدالمطلب کا سارا گھرانہ اس میں داخل ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں خمس میں سے حصہ دیا تھا۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ پورا قبیلۂ قریش حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قرابت دار ہے جمس میں ان سب کا حصہ ہے۔ البتہ حضورؐ کو یہ اختیار تھا کہ اپنی صوابدید کے مطابق ان میں سے جسے چاہیں حصہ دے دیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن رشتہ داروں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔ بنو المطلب اور بنو عبدشمس قرابتداری میں یکساں درجے پر ہیں۔ اگر بنو مطلب کا ایسے قرابتداروں میں شامل ہونا ضروری ہے جن پر زکوۃ و صدقات کا مال حرام ہے تو پھر بنو عبدشمس کا بھی ان کی طرح ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت داری میں بنو عبدشمس بنو مطلب کے ہم پلہ اور یکساں درجے پر ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مطلب کو خمس میں سے حصہ دیا تھا اور بنو عبدشمس کو نہیں دیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بنو مطلب کو یہ حصہ آپ کی نصرت کرنے کی بنا پر ملا تھا اس لیے کہ آپ نے خود فرما دیا تھا کہ ان لوگوں نے زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام دونوں میں آپ کا ساتھ نہیں چھوڑا تھا۔ رہ گئی زکوٰۃ اور دیگر صدقات تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کی تحریم کا نصرت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بنو المطلب بنی عبدشمس کی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں سے نہیں ہیں جن پر زکوۃ حرام ہوتی ہے۔ بنو ہاشم کے موالی پر زکوۃ حرام ہوتی ہے حالانکہ ان کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی قرابت داری نہیں ہوتی۔ یہ لوگ قرابت کی بنیاد پر خمس کے مستحق نہیں ہوتے۔ حضرت فاطمہؓ نے آپؐ سے خمس کے مال میں سے ایک خدمت گار طلب کیا تھا تو آپ نے انھیں تسبیحات پڑھنے کے لیے کہا تھا اور کچھ بھی نہیں دیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپؐ نے حضرت فاطمہؓ کو خمس میں سے اس لیے نہیں دیا تھا کہ وہ آپ کے ذوی القربیٰ کے ضمن میں نہیں آتی تھیں اس لیے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں سے بڑھ کر آپ کی ذات کی قرابت دار تھیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپؐ نے حضرت علیؓ کو بھی اسی خطاب سے پکارا تھا جبکہ حضرت علیؓ آپؐ کے ذوی القربیٰ کے ضمن میں شامل تھے۔ اسی طرح آپ نے اپنی بعض چچا زاد بہنوں کو جب وہ حضرت فاطمہؓ کے ساتھ آپؐ سے خدمت گار طلب کرنے گئی تھیں فرما دیا تھا (سبقکن یتامیٰ بدر، جو لوگ بدر میں شہید ہوئے تھے ان کی یتیم اولاد تم سے

سبقت لے گئی) یعنی ان کی ضروریات پہلے پوری کردی گئیں جبکہ ان یتیموں میں ایسے بھی تھے جن کا تعلق بنو ہاشم سے نہیں تھا۔ اس لیے کہ ان میں اکثر حضرات انصار کی اولاد تھی۔ اگر حضرت فاطمہؓ اور ان کے ساتھ جانے والی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چچا زاد بہن قرابت کی بنا پر کسی چیز کی مستحق ہوتیں جس سے انھیں روکنا جائز نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز ان سے ان کا حق نہ روکتے اور کسی اور کو نہ دیتے۔ اس امر میں دو باتوں پر دلیل موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ خمس میں ذوی القربیٰ کے حصے کی تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا کہ آپ ان میں سے جسے چاہتے اس حصے میں سے دے دیتے۔ دوسری بات یہ کہ انھیں خمس میں سے دینے یا نہ دینے کا تحریم صدقات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قریش کا سارا قبیلہ آپ کا قرابت دار ہے وہ اس بات سے استدلال کرتے ہیں کہ جب قول باری (وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ۔ اور اپنے کنبہ کے عزیزوں کو ڈراتے رہیں) کا نزول ہوا تو آپ نے قبیلہ قریش کے بطون یعنی مختلف شاخوں کا نام لے کر مثلاً "اے بنی فہر، اے بنی عدی، اے بنی فلاں وغیرہ" ان سے فرمایا (إِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ میں تمھیں ایک زبردست عذاب کی آمد سے ڈرا رہا ہوں) آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ اس موقع پر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا: اے بنی کعب بن لوئی، اے بنی ہاشم، اے بنی قصی، اے بنی عبد مناف" آپ کا یہ قول بھی مروی ہے: "شاید میں بنی ہاشم کو جمع کر لوں"۔ بنو ہاشم کے افراد کی تعداد چالیس تھی۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبیلہ قریش سارے کا سارا آپؐ کا قرابت دار ہے اور خمس میں سے انھیں کچھ دینے کا معاملہ آپ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا تو آپ نے ان میں سے صرف ایسے لوگوں کو کچھ دیا جنھوں نے آپ کی نصرت کی تھی۔ دوسروں کو کچھ نہیں دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں قرابت کے اسم کا ان سب پر اطلاق ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا آیت کے نزول کے بعد ان سب کو اسلام کی دعوت دینے کے لیے اکٹھا کیا تھا جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قرابت کا اسم ان سب کو شامل ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ کے ساتھ تین احکام کا تعلق ہو گیا۔ اول خمس کے ایک حصے میں ان کا استحقاق اس لیے کہ قول باری ہے (وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) تاہم ان شرطوں کے مطابق ان کا فقراء ہونا ضروری ہوگا جن کا ہم نے ان کے متعلق اختلاف رائے رکھنے والوں کے اقوال کی صورت میں ذکر کر دیا ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ ان پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام ہے۔ یہ آلِ علی، آلِ عباس، آلِ عقیل

آلِ جعفر اور حارث بن عبد المطلب کی اولاد ہیں۔ یہ اہلِ بیت نبی کہلاتے ہیں، بنو المطلب کے ساتھ اس حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلِ بیت میں شمار نہیں ہوتے۔ اگر یہ لوگ آپ کے اہلِ بیت میں داخل ہوتے تو اس صورت میں بنو امیہ بھی آپ کے اہلِ بیت اور آل میں شامل ہوتے جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بنی اُمیہ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اس لیے بنو المطلب کی بھی یہی حیثیت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رشتہ داری کے اندر ان دونوں خاندانوں کو یکساں درجہ حاصل ہے۔

تیسرا حکم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے قرابتداروں کو اللہ کے عذاب سے ڈرانے کی تخصیص فرما دی۔ یہ چیز قبیلۂ قریش کی تمام شاخوں کو شامل تھی جیسا کہ روایت میں آیا ہے کہ آیت (وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ) کے نزول پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے پورے قبیلے کو عذابِ الٰہی سے ڈرایا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم اس لیے دیا تھا کہ آیت کے نزول پر یہ طریق کار دین کی طرف بلانے کے لیے زیادہ مؤثر تھا اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف دعوت کے کام میں نرمی نہ دکھانے اور باہمی تعلقات الفت و نظر انداز کر دینے کا بھرپور مظاہرہ ہوا تھا۔ اس لیے جب تمام لوگوں کو اس بات کا علم ہو گیا ہوگا کہ آپ نے اپنے قبیلے کے لوگوں کی بت پرستی کو برداشت نہیں کیا بلکہ انھیں اس کے انجام سے ڈرایا اور انھیں اس سے روکا تو انھیں یہ محسوس ہو گیا ہوگا کہ آپ دوسرے لوگوں کی بت پرستی کو کیسے برداشت کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر باہمی الفت و محبت اور رشتہ داری اس کے آڑے آ سکتی تو پھر آپ کے قرابت دار تمام لوگوں سے بڑھ کر اس لحاظ کے مستحق ہوتے۔

یتیم کسے کہتے ہیں؟

قولِ باری ہے (والیتامی) یتیم کے اصل معنی تنہا رہ جانے کے ہیں۔ اسی بنا پر ریگستان میں تنہا ٹیلے کو یتیمہ کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ عورت بھی یتیمہ کہلاتی ہے جو شادی کے جھمیلوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتی ہے۔ تاہم عرفِ عام میں یتیم اس نابالغ بچے کو کہا جاتا ہے جس کا باپ گزر چکا ہو۔ جب اس کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے فقر کے معنی کا بھی احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاندان کے یتیموں کے لیے کچھ وصیت کر جائے اور اس خاندان میں بے شمار یتیم ہوں تو وصیت درست ہوگی اور ان میں جو فقراء ہوں گے انھیں یہ وصیت

مل جائے گی نیز اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت زیر بحث میں یتیمی کے ساتھ فقر بھی مراد ہے اور مالدار یتیموں کا خمس کے اندر کوئی حق نہیں ہوتا یتیم کے لفظ کا اطلاق اس نابالغ پر ہوتا ہے جس کا باپ فوت ہوگیا ہو، بالغ پر نہیں ہوتا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ (لایتم بعد حلم۔ بلوغت کے بعد کوئی یتیمی نہیں رہتی) ایک قول ہے کہ انسان کے سوا ہر جاندار کا بچہ اپنی ماں کے مرجانے پر یتیم کہلاتا ہے لیکن انسان کا بچہ باپ کے مرجانے پر یتیم شمار ہوتا ہے۔

ابن السبیل

قول باری ہے (وَابنِ السَّبِیلِ) اس سے مراد وہ مسافر ہے جو اپنے گھر سے بچھڑ گیا ہو اور اسے اپنے گھر تک پہنچنے کے لیے مدد حاصل کرنے کی ضرورت ہو خواہ گھر پر مال کیوں نہ موجود ہو۔ اس کی حیثیت اس فقیر جیسی ہوگی جس کے پاس کوئی مال نہیں، اس لیے کہ فقیر کو خمس میں سے دینے کے وجوب کی علت یہ ہے کہ اسے مال کی حاجت ہوتی ہے۔ اس لیے ایسا شخص جس کے پاس مال تو ہو لیکن اس کی دسترس سے باہر ہو اس شخص کی طرح ہوتا ہے جس کے پاس سرے سے مال ہی نہیں ہوتا۔ ان دونوں میں احتیاج کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ مسکین کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے ہم اس کا صدقات کی آیت کی تفسیر میں ذکر کریں گے۔ جب تمام کا اس پر اتفاق ہوگیا کہ ابن السبیل اور یتیم اپنے نام اور دلیل کی بنا پر خمس کے اندر حصے کے مستحق نہیں ہوتے بلکہ فقر اور حاجتمندی کی بنا پر ہوتے ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ خمس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسے مساکین پر صرف کیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب فقر استحقاق کی علت قرار پایا ہے تو پھر ذوی القربیٰ کے ذکر کا کیا فائدہ ہوا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان کے ذکر میں بہت بڑا فائدہ پوشیدہ ہے۔ وہ یہ کہ جب آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صدقات وزکوٰۃ کا مال حرام کردیا گیا تو کسی شخص کے ذہن میں یہ بات آسکتی تھی کہ ان پر صدقات کی طرح خمس بھی حرام ہے۔ کیونکہ خمس کا مصرف بھی فقراء تھے اللہ تعالیٰ نے آیت خمس میں ان کا ذکر کرکے یہ واضح فرمادیا کہ فقر کی بنا پر ذوی القربیٰ بھی خمس کے اندر حصوں کے حقدار ہوں گے اور انھیں اس علت کی بنا پر حصہ دینا جائز ہوگا۔ اس اعتراض سے خود معترض پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ پھر اسے نام کی بنیاد پر یتیموں اور مسافروں کو خمس میں سے

حصہ دینا چاہیے اور فقر و حاجتمندی کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ اس لیے کہ ذوی القربیٰ کی صورت میں اگر معترض کا اعتراف تسلیم کر لیا جائے تو یہی بات ابن السبیل اور یتامیٰ کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے کہ جب استحقاق فقر کی بنیاد پر ہوتا ہے تو پھر آیت خمس میں ابن السبیل اور یتامیٰ کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں جب کہ یہ دونوں فقر ہی کی بنا پر خمس کے اندر کسی حصے کا استحقاق رکھ سکتے ہیں۔

جنگ میں یادِ خدا

قول باری ہے (وَاِذَا لَقِیْتُمْ فِئَةً فَاذْکُرُوا اللّٰهَ کَثِیْرًا۔ جب کسی گروہ سے تمہارا مقابلہ ہو تو ثابت قدم رہو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو) ایک قول کے مطابق الفئۃ اس گروہ کو کہتے ہیں جو دوسرے گروہ سے بچھڑ چکا ہو۔ اس کی اصل اس محاورہ سے ماخوذ ہے۔ فأوت راسہ بالسیف (میں نے تلوار سے اس کا سر کاٹ دیا) اس لفظ سے یہاں کفار کا گروہ مراد ہے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کے مقابلہ میں ڈٹ جانے والوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ آیت اس قول باری کے معنوں میں ہے (وَاِذَا لَقِیْتُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْهُمُ الْاَدْبَارَ۔ جب تم ایک لشکر کی صورت میں کفار سے دوچار ہو تو ان کے مقابلہ میں پیٹھ نہ پھیرو۔

اس آیت میں جو صورتیں بیان کی گئی ہیں یعنی میدان جنگ سے پیچھے ہٹ آنے یا مسلمانوں کے کسی اور فوج سے جا ملنا اور ان کے ساتھ مل کر دوبارہ جنگ کرنے کا جواز وغیرہ ان پر آیت زیر بحث کا مفہوم مرتب ہے، اس کا مفہوم اس آیت کے مفہوم پر بھی مرتب ہے جو بعد میں مذکور ہے یعنی اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْکُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا فَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ یَّغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ اَلْفٌ یَّغْلِبُوْا اَلْفَیْنِ بِاِذْنِ اللّٰهِ۔ اچھا! اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کیا اور اسے معلوم ہوا کہ ابھی تم میں کمزوری ہے، پس اگر تم میں سے سو آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار آدمی ایسے ہوں تو دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آئیں گے) مسلمانوں کو کافروں کے مقابلہ میں ڈٹے رہنے کا صرف اس وقت حکم ہے جب ان کی تعداد مسلمانوں سے دوگنا ہو، اگر ان کی تعداد دگنا سے زائد ہو تو پھر ان کے لیے میدان جنگ سے ہٹ کر مسلمانوں کے کسی گروہ سے مل جانا جائز ہے تاکہ ان کے ساتھ مل کر پھر دشمن کا مقابلہ کریں۔

قول باری (وَاذْکُرُوا اللّٰهَ کَثِیْرًا) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک زبان سے اللہ کا ذکر اور دوسرا دل سے اللہ کا ذکر۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک اللہ کے دشمنوں یعنی مشرکین کے

کے خلاف جہاد میں ثابت قدمی دکھانے اور صبر کرنے پر ثواب کا اور مقابلہ سے فرار ہونے پر عذاب کا تصور۔ دوسری اللہ کے قائم کردہ دلائل، اپنے بندوں پر اس کی نعمتوں نیز بندوں پر اس کے اس استحقاق کا تصور کہ ان پر اس کے دشمنوں کے خلاف جہاد کے فریضہ کی ادائیگی لازم ہے۔ اس قسم کے تصورات اوراذکار دشمنوں کے مقابلہ میں ڈٹ جانے اور صبر کرنے میں مددگار ہوتے ہیں اور اللہ کی نصرت و تائید کا سبب بنتے ہیں نیز ان سے دشمنوں کے مقابلہ میں حوصلہ اور جرأت پیدا ہوتی ہے اور دشمنوں کی پروا نہیں رہتی۔

آیت سے اذکار لسانی اور اذکار قلبی دونوں مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ لفظ ذکر ان تمام کو شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایات منقول ہیں جو اس آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہیں۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے انھیں خلاد بن یحییٰ نے، انھیں سفیان ثوری نے عبدالرحمٰن بن زیاد سے، انھوں نے عبداللہ بن زید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تتمنوا لقاء العدو واسئلوا اللہ العافیۃ، فاذا لقیتموھم فاثبتوا واذکروا اللہ کثیرا وان اجلبوا وضجوا فعلیکم الصمت۔ دشمن سے مڈبھیڑ کی تمنا نہ کرو اور اللہ سے عافیت طلب کرو۔ لیکن جب ان سے تمھارا مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدمی دکھاؤ اور کثرت سے اللہ کا ذکر کرو، اگر وہ چیخیں چلائیں یا غل غپاڑہ کریں تو تم پر خاموشی لازم ہے۔

جنگ میں اطاعت خدا و رسول

قول باری ہے (وَاَطِیۡعُوا اللّٰہَ وَرَسُوۡلَہٗ وَلَا تَنَازَعُوۡا فَتَفۡشَلُوۡا وَتَذۡہَبَ رِیۡحُکُمۡ اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور آپس میں جھگڑو نہیں ورنہ تمھارے اندر کمزوری پیدا ہو جائے گی اور تمھاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور آپس کے جھگڑوں اور اختلافات سے منع فرما دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ آپس کے جھگڑے اور اختلاف کا نتیجہ فشل یعنی دل کے اندر کمزوری پیدا ہونے کی صورت میں نکلے گا۔ فشل کسی نادیدہ خوف اور گھبراہٹ کی وجہ سے دل میں کمزوری پیدا ہو جانے کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں حکمرانوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے تاکہ آپس کے جھگڑوں اور اختلافات کا

خاتمہ ہو جائے جن کے نتیجے میں دلوں کے اندر کمزوری پیدا ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے (اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ۔ اطاعت کرو اللہ کی، اور اطاعت کرو رسول کی، اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں۔ پھر اگر تمھارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو) ایک اور آیت میں فرمایا (وَلَوْ اَرَاکَھُمْ کَثِیْرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ۔ اگر کہیں وہ انھیں زیادہ دکھا دیتا تو ضرور تم لوگ ہمت ہار جاتے اور لڑائی کے معاملہ میں جھگڑا شروع کر دیتے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس نے ان مشرکین کو تمھیں نیند کے اندر تھوڑا کرکے دکھایا تاکہ تم انھیں زیادہ دیکھ کر لڑائی کے معاملہ میں جھگڑا نہ شروع کر دو اور پھر تمھارے دلوں میں کمزوری نہ پیدا ہو جائے۔

بارہ ہزار کا لشکر اسلام شکست نہیں کھاتا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ولن یغلب اثنی عشر الفا من قلۃ اذا اجتمعت کلمتھم۔ بارہ ہزار کی نفری قلت تعداد کی بنا پر مغلوب نہیں ہو سکتی بشرطیکہ ان میں اتفاق اتحاد موجود ہو) یہ سب آیتیں اختلاف و تنازعہ کی نہی پر مشتمل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں خبردار کر دیا ہے کہ آپس کے جھگڑے اور تنازعات ہمت ہار جانے اور غلبہ ختم ہو جانے کا سبب ہیں۔ چنانچہ فرمایا (وَتَذْھَبَ رِیْحُکُمْ اور تمھاری ہوا اکھڑ جائے گی) ایک قول ہے کہ اس سے مراد فتح و نصرت کی ہوائیں ہیں جو اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ چلاتا ہے جن کی وہ مدد کرتا ہے اور ان لوگوں کے خلاف چلاتا ہے جو اس کی مدد سے محروم رہتے ہیں۔ قتادہ سے یہ تفسیر مروی ہے ابوعبیدہ کا قول ہے کہ "تمھارا غلبہ ختم ہو جائے گا" یہ معنی اس محاورے سے ماخوذ ہے ذھبت ریحہ یعنی اس کا غلبہ ختم ہو گیا۔

دشمن پر ضرب کاری کی ضرورت ہے

قول باری ہے (فَاِمَّا تَثْقَفَنَّھُمْ فِی الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِھِمْ مَّنْ خَلْفَھُمْ۔ پس اگر یہ لوگ تمھیں لڑائی میں مل جائیں تو ان کی ایسی خبر لو کہ ان کے بعد جو دوسرے لوگ ایسی روش اختیار کرنے والے ہوں ان کے حواس باختہ ہو جائیں) تَثْقَفَنَّھُمْ کے معنی تصادفھم کے ہیں یعنی تمھیں مل جائیں۔ حسن، قتادہ اور سعید بن جبیر نے (فَشَرِّدْ بِھِمْ مَّنْ خَلْفَھُمْ) کی تفسیر

یں کہا ہے کہ "جب تم انھیں گرفتار کر لو تو انھیں ایسی سزا دو کہ اس کے خوف سے دوسرے ناقضین عہد (معاہدہ کی خلاف ورزی کرنے والوں) کے ہوش ٹھکانے آجائیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ انھیں اس طرح تہ تیغ کرو کہ جو لوگ ان کے پیچھے رہ کر تمھارے خلاف جنگ کرنے میں ان کی مدد کرتے رہتے ہیں وہ سب ان کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ جائیں اور ان کی مدد سے دست بردار ہو جائیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مرتدین کے خلاف جو سخت رویہ اختیار کیا تھا کہ انھیں تہ تیغ کر دیا جائے، انھیں آگ میں ڈال کر جلا دیا جائے، پہاڑوں سے نیچے پھینک دیا جائے اور کنوؤں میں گرا دیا جائے۔ اس اقدام کے لیے آپ نے اسی آیت کی طرف رجوع کیا تھا کہ مرتدین کی قوت کو اس طرح پارہ پارہ کر دیا جائے اور انھیں اس طرح بکھیر دیا جائے کہ پھر وہ کبھی بھی مسلمانوں کے خلاف جنگ کے لیے ایک دوسرے کی مدد کرنے اور یک جا ہونے کے قابل نہ ہو سکیں۔

دشمن کی بدعہدی کی علانیہ منسوخی

قول باری ہے (وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ عَلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ اور اگر کبھی تمھیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو) تا آخر آیت۔ اس کے معنی ——— واللہ اعلم ——— یہ ہیں کہ جب تمھیں ان کی بدعہدی، چال بازی، اور مسلمانوں پر ان کے اچانک حملے کا خطرہ ہو، اور اگرچہ ظاہری طور پر نقض عہد نہ کریں لیکن خفیہ طور پر ان تیاریوں میں مصروف ہوں تو پھر تم ان کے معاہدے کو علانیہ ان کے سامنے پھینک دو۔ یعنی تمھارے اور ان کے درمیان صلح کا جو معاہدہ ہوا اس کی منسوخی کا کھلم کھلا اعلان کر دو تاکہ سب کو اس کا علم ہو جائے۔ قول باری (عَلٰى سَوَآءٍ) کے یہی معنی ہیں تاکہ وہ لوگ یہ نہ سوچ سکیں کہ معاہدہ تم نے توڑا ہے اور جنگ کا آغاز کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ (عَلٰى سَوَآءٍ) کے معنی عَلٰى عَدْلٍ کے ہیں یعنی مساوی طور پر۔ یہ معنی ایک رجزیہ شعر سے ماخوذ ہیں۔

فاضرب وجوہ الغدر للاعداء حتّٰی یجیبوک الی السواء

دشمنوں کو آگے پیچھے چھوڑنے کی تمام صورتیں اختیار کرو حتّٰی کہ وہ بھی تمھیں اسی طرح جواب دینے پر مجبور ہو جائیں۔

اسی سے وسط کو سواء کہا جاتا ہے۔ حضرت حسان رضی اللہ عنہ کا شعر ہے۔

یادیع انصار النبی و رھطہ بعد المغیّب فی سواء الملحد

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انصار اور آپ کے قبیلہ کے غم کو ذرا دیکھو جو اس ذاتِ اقدس کے بعد انھیں لاحق ہوا ہے جسے لحد کے درمیان دفن کرکے نظروں سے پوشیدہ کر دیا گیا یعنی وسطِ لحد میں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ مکہ پر صلح کے معاہدہ کے بعد لشکر کشی کی تھی۔ آپ نے اس کے لیے صلح کا معاہدہ ختم کرنے کا کھلم کھلا اعلان نہیں کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اہلِ مکہ نے بنی خزاعہ کے قتل کے اقدام پر بنی کنانہ کی مدد کرکے نقضِ عہد کیا تھا اور اس معاہدے کو خود ختم کر دیا تھا۔ اسی بنا پر ابوسفیان تجدیدِ معاہدہ کے لیے مدینہ آیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی درخواست کی تھی لیکن آپ نے اس کی درخواست قبول نہیں کی تھی۔ چونکہ ابوسفیان اور اہلِ مکہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف قبیلہ بنی خزاعہ کے خلاف جنگ کی آگ بھڑکا کر خود ہی نقضِ عہد کیا تھا اس لیے اسے یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آئی کہ مسلمانوں کے ساتھ صلح کا معاہدہ ختم ہو گیا ہے۔

حضرت معاویہؓ کی پاسداریٔ عہد

آیت کے ان ہی معنوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حفص بن عمر النمری نے، انھیں شعبہ نے ابوالفیض سے، انھوں نے سلیم سے (ابوالفیض کے سوا دوسرے راوی نے سلیم کی بجائے سلیم بن عامر، قبیلہ حمیر کے ایک شخص نے، کے الفاظ کہے ہیں) کہ حضرت معاویہؓ اور رومیوں کے درمیان صلح کا معاہدہ تھا، حضرت معاویہؓ رومیوں کے علاقے کی طرف لشکر لے کر بڑھتے رہے تاکہ جب معاہدے کی مدت ختم ہو جائے تو ان پر حملہ کر دیا جائے۔ اسی دوران ایک شخص گھوڑے یا ٹٹو پر سوار ہو کر اسلامی لشکر کی طرف آتا دکھائی دیا۔ وہ پکار پکار کر کہہ رہا تھا۔ اللہ اکبر، اللہ اکبر، عہد کی پاسداری کرو، نقضِ عہد نہ کرو۔" جب لوگوں نے دیکھا تو یہ حضرت عمرو بن عبسہؓ تھے۔ حضرت معاویہؓ نے انھیں بلوایا اور ان سے یہ بات کہنے کی وجہ دریافت کی، انھوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من کان بینہ وبین قوم عھد فلا یشد عقدۃ ولا یحلھا حتی ینقضی امدھا او ینبذ الیھم علی سواء۔ جس شخص نے کسی قوم سے معاہدہ کیا ہو تو وہ اس معاہدے کے حل و عقد کے سلسلے میں کوئی اقدام نہ کرے جب تک اس کی مدت ختم نہ ہو جائے

یا اس کے خاتمے کا کھلم کھلا اعلان نہ کر دے) گویا حضرت عمرو بن عبسہؓ نے حضرت معاویہؓ کے اس اقدام کی مخالفت کی تھی کہ وہ معاہدے کی مدت ختم ہونے سے پہلے لشکر لے کر کیوں چل پڑے تھے، چنانچہ یہ سن کر حضرت معاویہؓ لشکر کے ساتھ واپس ہو گئے۔

جہاد کے لیے قوت کی فراہمی

قول باری ہے (وَاَعِدُّوا لَھُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَیْلِ۔ اور تم لوگ جہاں تک تمہارا بس چلے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلہ کے لیے مہیا رکھو) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو قتال کے وقت کی آمد سے پہلے ہتھیار اور گھوڑے تیار رکھنے کا حکم دیا ہے تاکہ دشمن کے دل میں ان کا خوف طاری ہو جائے۔ نیز بندھے رہنے والے گھوڑے پہلے سے تیار رکھنے کا حکم دیا گیا تاکہ مشرکین سے دو دو ہاتھ کرنے کے لیے پوری تیاری ہو جائے۔ ایک روایت کے مطابق قوت سے مراد تیر اندازی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبداللہ بن وہب نے، انھیں عمرو بن الحارث نے ابوعلی ثمامہ بن شفی ہمدانی سے کہ انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ کو یہ کہتے سنا تھا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منبر پر فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (وَاَعِدُّوا لَھُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃٍ، الا ان القوۃ الرمی، الا ان القوۃ الرمی، الا ان القوۃ الرمی، اور تم جہاں تک تمہارا بس چلے زیادہ سے زیادہ طاقت ان کے مقابلہ کے لیے مہیا کرو ــــ آپ نے فرمایا "لوگو، آگاہ رہو، قوت تیر اندازی کا نام ہے، قوت تیر اندازی کا نام ہے۔ قوت تیر اندازی کا نام ہے"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں فضل بن مستحب نے، انھیں ابن ابی اویس نے سلیمان بن بلال سے، انھوں نے عمرو سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے عمر کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ارموا وارکبوا، وان ترموا احب الی من ان ترکبوا، وکل لھو المومن باطل الا رمیہ بقوسہ او تادیبہ فرسہ وملاعبتہ امرأتہ فانھن من الحق، تیر اندازی اور گھڑ سواری کی مشق کرو۔ میرے نزدیک تیر اندازی گھڑ سواری سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ مومن کے لیے ہر لہو ولعب باطل اور غلط ہے۔ البتہ اگر ایک مومن اپنی کمان سے تیر چلانے کی مشق کرے یا اپنے گھوڑے کو سدھائے یا اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرے۔ یہ باتیں اس کے لیے درست ہیں)

ہمیں محمد بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبداللہ بن المبارک نے، انھیں عبدالرحمان بن زید بن جابر نے، انھیں ابو سلام نے خالد بن زید سے انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے، انھوں نے کہا۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ان اللہ یدخل بالسھم الواحد ثلاثۃ نفر الجنۃ صانعہ یحتسب فی صنعتہ الخیر والرامی بہ ومنبلہ وارموا، وارکبوا، وان ترموا احب الی من ان ترکبوا لیس من اللھو ثلاثۃ، تادیب الرجل فرسہ، وملاعبتہ اھلہ ورمیہ بقوسہ ونبلہ ومن ترک الرمی بعد ما علمہ رغبۃ عنہ فانھا نعمۃ ترکھا' او قال کفرھا۔ اللہ تعالیٰ ایک تیر کی بنا پر تین آدمیوں کو جنت میں داخل کرے گا، تیر بنانے والے کو بشرطیکہ وہ تیر سازی میں اللہ سے اجر کے حصول کی امید کرے، تیر چلانے والے کو اور تیر پکڑانے والے کو، تم لوگ تیر اندازی اور گھڑ سواری کی مشق کرو، میرے نزدیک تمھاری تیر اندازی گھڑ سواری سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ صرف تین قسم کے لہو ولعب درست ہیں۔ انسان اپنے گھوڑے کو سدھائے، اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرے اور کمان سے تیر چلانے کی مشق کرے، جس شخص نے تیر اندازی سیکھنے کے بعد بے رغبتی کی بنا پر اس کی مشق ترک کر دی اس نے گویا ایک ہاتھ آئی ہوئی نعمت کو ترک کر دیا (یا آپ نے فرمایا) اس نے کفرانِ نعمت کیا۔

باپ بیٹے کو تربیتِ جہاد دے

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق نے، انھیں مغیرہ بن عبدالرحمٰن نے، انھیں عثمان بن عبدالرحمٰن نے، انھیں الجراح بن منہال نے ابن شہاب سے، انھوں نے حضرت ابورافعؓ کے آزاد کردہ غلام ابوسلیمان سے، انھوں نے حضرت ابورافعؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من حق الولد علی الوالد ان یعلمہ کتاب اللہ والسباحۃ والرمی۔ بیٹے کا باپ پر یہ حق ہے کہ باپ اسے کتاب اللہ کی تعلیم دے اور تیراکی نیز تیر اندازی سکھائے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الا ان القوۃ الرمی، لوگو، آگاہ رہو قوت تیر اندازی کا نام ہے) کے معنی یہ ہیں کہ دشمن سے پنجہ آزمائی کے لیے جس تیاری کی ضرورت ہے تیر اندازی اس کا ایک بڑا حصہ ہے۔ آپ نے اس سے تیر اندازی کے سوا دوسری تیاریوں کو طاقت اور قوت کا حصہ قرار دینے کی نفی نہیں کی۔ بلکہ لفظ کا عموم ان تمام آلاتِ جنگ اور ہتھیاروں کو شامل ہے جن سے دشمن کے مقابلہ میں کام لیا جا سکتا ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی ہے، انھیں جعفر بن ابی القتیل نے، انھیں یحییٰ بن جعفر

نے، انھیں کثیر بن ہشام نے، انھیں عیسیٰ بن ابراہیم الثمالی نے حضرت حکم بن عمیرؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ہم جہاد کے اندر اپنے ناخن نہ کٹوائیں، آپ نے فرمایا تھا کہ قوت ناخنوں میں ہوتی ہے۔" یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعے دشمن کے مقابلہ میں قوت حاصل کی جاسکتی ہو اس کی تیاری کا ہمیں حکم دیا گیا ہے۔ قول باری ہے (وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوْجَ لَاَعَدُّوْا لَہٗ عُدَّۃً۔ اگر ان منافقین کا جہاد کے لیے نکلنے کا ارادہ ہوتا تو وہ اس کے لیے ضرور ساماں تیار کر لیتے) اللہ تعالیٰ نے تیاری نہ کرنے اور دشمن کا سامنا کرنے سے پہلے تیاریاں مکمل نہ کرنے پر ان کی مذمت کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گھوڑے باندھنے کے سلسلے میں ایسی روایت بھی منقول ہے جو آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہے۔

گھوڑے کے گلے میں پٹہ ڈالا جائے نہ کہ تانت

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق التستری نے، انھیں احمد بن عمر نے، انھیں ابن وہب نے ابن لہیعہ سے، انھوں نے عبید بن ابی حکیم ازدی سے، انھوں نے حصین بن حرملۃ المہری سے۔ انھوں نے ابوالمصبح سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ الخیل معقود فی نواصیھا الخیر والنیل الی یوم القیمۃ واصحابھا معانون، تقلدوھا ولا تقلدوھا الاوتار

گھوڑوں کی پیشانیوں میں قیامت تک کیلئے خیر اور کامیابی کی گرہ باندھ دی گئی ہے۔ گھوڑوں کے مالکان ان کے لیے تکلیفیں برداشت کرتے ہیں، گھوڑوں کی گردنوں میں پٹے ڈال دیا کرو، لیکن ان کی گردنوں میں تانت نہ ڈالا کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں آپ نے یہ بیان کیا کہ خیر اجر اور غنیمت کا نام ہے۔ اس میں یہ بات موجود ہے جو جس امر کی موجب ہے کہ گھوڑے باندھنا اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے بشرطیکہ اس میں جہاد کی نیت ہو۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ قیامت تک جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا۔ اس لیے کہ جہاد فی سبیل اللہ کی خاطر گھوڑوں کی پرورش اور ان کی نگہداشت پر اجر کا استحقاق قیامت تک جاری رہے گا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (ولا تقلدوھا الاوتار) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں تانت کی وجہ سے گھوڑے کا دم نہ گھٹ جائے۔ دوم یہ کہ اہل جاہلیت

کا طریقہ تھا کہ جب انتقام لینے اور بدلہ چکانے کے لیے نکل کھڑے ہوتے تو اپنے گھوڑوں کی گردنوں میں تانت ڈال دیتے۔ (وتر انتقام کو کہتے ہیں اور تانت کو بھی، دونوں میں لفظی مشابہت ہے) تانت ڈال کر وہ یہ واضح کرتے ہیں کہ انتقام لینے جا رہے ہیں اور جنھیں قتل کرنا مقصود ہے انھیں ٹھکانے لگانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت کے انتقام کے اس طریقے کو باطل قرار دیا ہے۔

اسی بنا پر آپ نے فتح مکہ کے دن اعلان کر دیا تھا کہ (الا ان کل دم و مأثرة فھو موضوع تحت قدمی ھاتین واول دم اضعہ دم ربیعة بن الحارث، لوگو آگاہ ہو جاؤ، ہر خون کا بدلہ اور ہر قتل کا انتقام میرے ان دونوں قدموں کے نیچے رکھ دیا گیا، یعنی معاف کر دیا گیا اور سب سے پہلے جس قتل کی معافی کا میں اعلان کرتا ہوں وہ میرے رشتہ دار ربیعہ بن الحارث کا خون ہے۔

صلح کے معاہدے کا بیان

قول باری ہے (وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ۔ اور اے نبیؐ! اگر دشمن صلح و سلامتی کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے جھک جاؤ اور اللہ پر بھروسہ کرو) جنوح میلان اور نعمہ کا ڈ کو کہتے ہیں۔ اگر کشتی ایک طرف کو جھک جائے تو کہا جاتا ہے "جنحت السفینۃ" سلم مسالمت کو کہتے ہیں جس کے معنی جنگ سے سلامتی چاہنے کے ہیں۔ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صلح و سلامتی کی طرف مائل ہونے والوں سے قبول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (فَاجْنَحْ لَهَا) فرمایا اس لیے کہ یہ لفظ صلح و سلامتی سے کنایہ ہے اس حکم کے باقی ہونے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ سعید اور معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ یہ حکم قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔ حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابن جریج اور عثمان بن عطاء نے عطاء خراسانی سے اور انھوں نے حضرت عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس قول باری کو قول باری (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے) تا قول باری (وَهُمْ صَاغِرُوْنَ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت منسوخ نہیں ہوئی اس لیے کہ اس آیت کا تعلق اہل کتاب سے صلح و سلامتی کے معاہدے کے ساتھ ہے جب کہ قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ) کا تعلق بت پرستوں سے ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لے گئے تو آپ نے مشرکین کے مختلف گروہوں سے معاہدے کیے تھے۔ ان میں بنو قینقاع، بنو نظیر اور بنو قریظہ شامل تھے۔ اسی طرح آپؐ نے کئی مشرک قبائل سے بھی معاہدے کیے تھے۔ پھر آپؐ نے قریش کے ساتھ صلح حدیبیہ کی۔ اس صلح کا اختتام اس وقت ہو گیا جب قریش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف قبیلے

بنو خزاعہ کے خلاف جنگی کارروائی کرکے خود اسے توڑ دیا۔ اصحاب سیرا ور اہل مغازی کے بیانات اس بارے میں یکساں ہیں۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب مسلمانوں کی تعداد ابھی کم تھی، ان میں قوت و طاقت کی بھی کمی تھی لیکن جب مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی اور دین کا معاملہ قوت پکڑ گیا تو اللہ تعالیٰ نے انھیں مشرکین کے خلاف ہتھیار اٹھا لینے کا حکم دے دیا اور اب مشرکین سے اسلام یا تلوار پر فیصلہ کے سوا کوئی تیسری صورت باقی نہیں رکھی گئی۔ چنانچہ ارشاد ہوا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) نیز اہل کتاب سے بھی قتال کا حکم دیا گیا یہاں تک کہ وہ اسلام لے آئیں یا جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہو جائیں (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ) تا قول باری (وَهُمْ صَاغِرُونَ)

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورۂ برأت نزول کے اعتبار سے قرآن کی آخری سورتوں میں سے ہے۔ اس کا نزول اس وقت ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو ۹ھ میں امیر حج بنا کر روانہ کیا تھا۔ سورۂ انفال کا نزول جنگ بدر کے فوراً بعد ہوا تھا۔ اس میں انفال، غنائم، عہود اور مصالحتوں کا ذکر ہوا تھا اس لیے سورۂ برأت کے حکم کو اس امر پر محمول کیا جائے گا جس کا اس میں ذکر ہوا ہے یعنی جب مشرکین صلح کے لیے ہاتھ بڑھائیں تو تم بھی ایسا ہی کرو اس بنا پر آیت کا یہ حکم منسوخ نہیں سمجھا جائے گا بلکہ یہ ثابت اور باقی تسلیم کیا جائے گا۔

دونوں آیتوں کے حکم میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزول کا پس منظر مختلف ہے۔ جس پس منظر میں مسلمانوں کو صلح کی طرف مائل ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس میں مسلمانوں کی تعداد کم اور ان کے دشمنوں کی تعداد زیادہ تھی لیکن جس پس منظر میں مشرکین کو قتل کرنے اور اہل کتاب سے جزیہ دینے پر رضامندی تک قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں صورت حالت یکسر بدلی ہوئی تھی۔ اب اب مسلمانوں کی تعداد بھی بڑھ گئی تھی اور دشمنوں کے مقابلہ میں طاقت و قوت پکڑ گئے تھے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ) سو تم ہمت نہ ہارو۔ اور انھیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب ہو گے اور اللہ تمھارے ساتھ ہے۔ جب دشمن پر غلبہ حاصل کرنے اور انھیں تہہ تیغ کرنے کی قوت و طاقت حاصل ہو تو ایسی حالت میں مسلمانوں کو صلح کی طرف پیش قدمی کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جب سرحدی علاقوں میں بسنے والے مسلمان اور ان کے حکمران کافروں کے خلاف جنگی کارروائی کرنے اور ان کے بالمقابل صف آرا کی قوت و طاقت اپنے

اپنے اندر پاتے ہیں تو اس صورت میں کافروں کے ساتھ صلح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ نہ ہی کافروں کو ان کے کفر پہ برقرار رہنے دینا درست ہوگا بلکہ اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر ان کے خلاف ہتھیار اٹھانا واجب ہوگا الا یہ کہ وہ جزیہ دینے پر رضامند ہو جائیں۔ اگر مسلمانوں میں ان کے مقابلہ کی بھی سکت نہ ہو تو اس صورت میں کافروں کے ساتھ صلح کرنا درست ہوگا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفّار کے مختلف گروہوں سے صلح اور جنگ نہ کرنے کے معاہدے کیے تھے اور یہ معاہدے ان پر جزیہ عائد کیے بغیر کر لیے گئے تھے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اپنے ضعف اور کمزوری کی بنا پر کافروں سے صلح کر لی جائے اور پھر مسلمانوں میں قوت و طاقت پیدا ہو جائے جس کی بنا پر وہ کافروں کے خلاف جنگی کارروائیوں کے قابل ہو جائیں تو پھر وہ ان سے معاہدے کے خاتمے کا کھلم کھلا اعلان کر دیں اور پھر ان کے خلاف جنگی کارروائی شروع کر دیں۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر مسلمانوں کے لیے مال دیے بغیر دشمنوں سے چھٹکارا پانا ممکن نہ ہو تو ان کے لیے مال خرچ کر دینا بھی جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خندق کے موقعہ پر عیینہ بن حصن فزاری وغیرہ سے مدینہ کے پھلوں کی آدھی پیداوار کی شرط پر صلح کا معاہدہ کر لیا تھا۔ پھر جب آپ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرات انصار نے عرض کیا کہ آیا یہ حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے یا آپؐ کی اپنی رائے اور جنگی چال کے طور پر ہے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ میری اپنی رائے ہے اس لیے کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تمام عربوں نے متحد ہو کر تمہارے اوپر تیر چلایا ہے اور تمہارے خلاف متحدہ محاذ بنا لیا ہے۔ میں نے یہ چاہا ہے کہ انھیں تم سے کسی نہ کسی دن تک کے لیے دور رکھوں۔" یہ سن کر حضرت سعد بن عبادہؓ اور حضرت سعد بن معاذؓ نے عرض کیا کہ "اللہ کے رسول! جب ہم کفر کی حالت میں تھے اس وقت بھی عرب کے لوگ ہم سے صرف اس بات کی توقع کی جرأت کر سکتے تھے کہ ہم اپنے باغات کے پھلوں کے ذریعے ان کی مہمان نوازی کر لیں یا پھر یہ پھل ان کے ہاتھ فروخت کر دیں۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کی بنا پر عزت عطا کر دی ہے تو انھیں اپنی آدھی پیداوار کس طرح حوالہ کر سکتے ہیں۔ ہم ایسا نہیں کریں گے۔ ہم انھیں صرف تلوار اور اس کی دھار دیں گے۔" یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب مسلمانوں کو مشرکین کی طرف سے خطرہ ہو اور وہ ان کے مقابلہ پر آنے کی سکت نہ رکھتے ہوں تو ایسی صورت میں ان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ مال دے کر ان سے اپنا پیچھا چھڑا لیں۔

یہ وہ احکام ہیں جن میں بعض تو قرآن سے ثابت ہیں اور بعض کا سنت سے ثبوت ہے۔ ان پر ان حالات میں عمل کیا جائے گا جن میں عمل کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

بھی ان پر عمل کیا ہے۔ ان احکام کی نظیر وہ حکم ہے جو حلیف کی میراث کے تحت ہم نے بیان کیا ہے کہ یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہوا چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ وہ لوگ جن کے ساتھ تمھارے عہد وپیمان ہوں انھیں ان کا حصہ دو) ہم نے اس مقام پر یہ بیان کیا ہے کہ جب رشتہ دار اور غلام آزاد کر دینے کی بنا پر حاصل ہونے والی ولاء موجود نہ ہو تو اس صورت میں درج بالا آیت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے انھیں ان کا حصہ دے دیا جائے گا۔ لیکن جب رشتہ دار یا ولاء عتاق موجود ہو تو وہ حلیف سے بڑھ کر میراث کا حقدار ہوگا —— جس طرح بیٹا بھائی کے مقابلہ میں میراث کا زیادہ حق دار ہوتا ہے لیکن اس کا یہ استحقاق بھائی کو ورثاء کی فہرست سے خارج نہیں کرتا۔

اُخوّتِ اسلامی

قول باری ہے (وَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِھِمْ لَوْاَنْفَقْتَ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مَّا اَلَّفْتَ بَیْنَ قُلُوْبِھِمْ اور مومنوں کے دل ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیے۔ تم روئے زمین کی ساری دولت بھی خرچ کر ڈالتے تو ان کے دل جوڑ نہ سکتے تھے) تا آخر آیت۔ ایک روایت ہے کہ اس سے قبیلہ اوس اور خزرج مراد ہیں۔ یہی دو قبیلے مدینے کے اصلی باشندے تھے اور ان کے درمیان اسلام سے قبل انتہائی درجے کی دشمنی اور بغض وعداوت تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعے ان کے دل ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیے اور یہی لوگ پھر حضرات انصار کہلائے۔ بشیر بن ثابت الانصاریؓ، ابن اسحاق اور سدی سے یہی مروی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جو صرف اللہ کی خاطر ایک دوسرے سے محبت کرتے اور الفت رکھتے ہیں۔

مقابلے کے لیے اسلامی لشکر کا تناسب

قول باری ہے (وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ۔ اگر تم میں سے بیس صبر کرنے والے آدمی ہوں گے تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے) تا آخر آیت۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ حکم دیا تھا کہ ایک مسلمان دس کافروں کا مقابلہ کرے یہ بات مسلمانوں کے لیے مشکل ہوگئی

اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اور ارشاد ہوا (فَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَۃٌ صَابِرَۃٌ یَّغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ اَلْفٌ یَّغْلِبُوْٓا اَلْفَیْنِ۔ اگر تم میں سے سو صابر آدمی ہوں گے تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے، اگر اس طرح کے ایک ہزار آدمی ہوں گے تو وہ دو ہزار پر غالب آئیں گے)

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے ابن ابی نجیح سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے۔ انھوں نے فرمایا: جو مسلمان دشمن کے تین آدمیوں کے ـــــ مقابلہ سے راہِ فرار اختیار کرے گا وہ فرار ہونے والا قرار نہیں پائے گا لیکن جو دشمن کے دو آدمیوں کے مقابلہ سے بھاگے گا وہ فرار ہونے والا کہلائے گا" حضرت ابن عباسؓ کا اشارہ اس حکم کی طرف تھا جو اس آیت میں مذکور ہے۔ اسلام کی ابتداء میں ایک مسلمان پر دس کافروں کا مقابلہ فرض تھا اس لیے کہ اس وقت مسلمانوں کی بصیرت درست تھی اور ان کا یقین کامل تھا لیکن جب دوسری قومیں بھی اسلام میں داخل ہوگئیں تو مسلمانوں کے ساتھ ایسے لوگ بھی آ ملے جن کی دروں بینی اور یقین اس درجے کا نہیں تھا جو صدرِ اسلام کے اہل ایمان کا تھا اس لیے تمام مسلمانوں کا بوجھ ہلکا کر دیا گیا اور سب کو ایک ہی درجے پر رکھا گیا اور پھر ایک مسلمان پر دشمن کے دو آدمیوں کا مقابلہ فرض کر دیا گیا۔

قول باری ہے (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا۔ اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کر دیا اور اسے معلوم ہوگیا کہ ابھی تمہارے اندر کمزوری ہے) آیت میں جسمانی اور قویٰ کی کمزوری مراد نہیں ہے بلکہ مشرکین سے مقابلہ کی نیت میں کمزوری مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کمزور ارادوں والے مسلمانوں پر جو چیز فرض قرار دی وہی چیز تمام مسلمانوں پر فرض کر دی گئی۔ یعنی اب ایک ایک مسلمان پر دشمن کے دو آدمیوں کا مقابلہ فرض کر دیا گیا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ میرے دل میں کبھی یہ خیال نہیں گزرا تھا کہ کوئی مسلمان مشرکین کے خلاف قتال میں اللہ کی خوشنودی کے سوا کسی اور چیز کی نیت بھی کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی (مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الدُّنْیَا وَمِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الْاٰخِرَۃَ۔ تم میں سے ایسے لوگ بھی تھے جو دنیا کے طلب گار تھے اور ایسے بھی تھے جن کے پیش نظر آخرت تھی) صدر اول کے مسلمانوں کی نیتیں خالص تھیں اور للہیت پر مبنی ہوتی تھیں لیکن جب ان کے ساتھ ایسے لوگ بھی آ ملے جن کے پیش نظر دنیاوی فوائد و منافع تھے تو اللہ تعالیٰ نے اس فرض میں سب کو یکساں کر دیا۔ اس آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں نسخ کو تسلیم

ہیں کرتے اگرچہ ایسے لوگ قابلِ اعتنا نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آیت (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا فَاِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ) میں تخفیف کی خبر دی اور تخفیف کی صورت صرف یہی ہے کہ شروع میں فرض ہونے والے حکم کے کچھ حصے میں کمی کر دی جائے یا اس حکم کو ایسے حکم کی طرف منتقل کر دیا جائے جو پہلے کے مقابلہ میں ہلکا ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دوسری آیت پہلی آیت میں فرض ہونے والے حکم کی ناسخ ہے۔

نسخ کو تسلیم نہ کرنے والے شخص کا خیال یہ ہے کہ آیت میں امر بمعنی حکم نہیں ہے بلکہ وعدہ ہے جو ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اس لیے جب شرط پوری کر دی جائے گی اللہ تعالیٰ کا وعدہ پورا ہو جائے گا اللہ تعالیٰ نے ہر قوم کو اس کی استطاعت کے مطابق صبر کرنے کا مکلف بنایا ہے اس بنا پر صدرِ اول کے مسلمانوں پر یہ لازم تھا کہ ان میں سے بیس افراد دشمن کے دو سو کا مقابلہ کریں۔ بعد میں آنے والے لوگوں میں چونکہ اس پائے کی بصیرت نہیں تھی جو پہلے مسلمانوں کو حاصل تھی اس لیے انھیں اس بات کا مکلف بنایا گیا کہ ان کا ایک آدمی دشمن کے دو آدمیوں اور ایک سو آدمی دشمن کے دو سو آدمیوں کا مقابلہ کریں۔ ان صاحب کا کہنا یہ ہے کہ بیس مسلمانوں پر دو سو کافروں کا مقابلہ فرض نہیں تھا اسی طرح سو مسلمانوں پر دو سو کافروں کا مقابلہ فرض نہیں ہے۔ بلکہ بقدرِ امکان صرف صبر کرنا فرض ہے۔ جہاں تک صبر کرنے کا معاملہ ہے اس میں لوگ اپنی اپنی استطاعت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس لیے آیت میں کوئی نسخ نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان صاحب کا یہ کلام پریشان خیالی اور تناقض کی منہ بولتی تصویر ہے نیز امت کے سلف اور خلف سب کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ اس لیے کہ اہلِ تفسیر اور اہلِ روایت سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں ایک مسلمان پر دس کافروں کا مقابلہ فرض تھا۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ قول باری (اِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ) اگرچہ الفاظ کے لحاظ سے جملہ خبریہ ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ امر ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ ۔ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں گی) نیز (وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ۔ اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی) زیر بحث آیات میں کسی امر کے وقوع پذیر ہو جانے کی خبر نہیں دی گئی ہے بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ ایک مسلمان دس کافروں کے مقابلہ سے راہِ فرار اختیار نہ کرے۔ اگر آیت میں صرف خبر کی حد تک بات ہوتی تو پھر قول باری (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ) کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے کہ تخفیف کا عمل اس چیز میں ہوتا ہے جس

کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اس بات میں نہیں ہوتا جس کی خبر دی گئی ہو۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ وہ مسلمان جنھیں یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک آدمی دس مشرکوں کا مقابلہ کرے وہ سب قول باری (اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا) میں داخل ہیں۔ اس لیے انھیں جس حکم کا پابند بنایا گیا تھا اس میں لامحالہ نسخ واقع ہوگیا حالانکہ ان حضرات کی بصیرت میں نہ تو کوئی کمی آئی تھی اور نہ ہی ان کے صبر کی قوت میں کوئی نقص پیدا ہوا تھا، بلکہ بات یہ ہوئی تھی کہ ان حضرات کے ساتھ ایسے لوگ آملے تھے جو اپنی دروں بینی اور اخلاص نیت کے لحاظ سے ان کے درجے پر نہیں تھے۔ یہی لوگ اس قولِ باری (وَعَلِمَ اَنَّ فِيْكُمْ ضَعْفًا) میں مراد ہیں۔ ہماری اس وضاحت کی روشنی میں نسخ کو تسلیم نہ کرنے والے صاحب کا قول باطل ہوگیا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ان صاحب نے یہ تسلیم کیا ہے کہ دوسری آیت کی بنا پر صدر اوّل کے مسلمانوں کو جس حکم کا مکلف بنایا گیا تھا اس کا کچھ حصہ ساقط اور زائل ہوگیا ہے۔ نسخ کے بھی یہی معنی ہیں اس طرح ان صاحب نے نسخ کا اقرار کرلیا ہے۔ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ۔

قیدیوں کا بیان

قولِ باری ہے (مَا کَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ اَسْرٰی حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْاَرْضِ کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔

فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑ دینا

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ابونوح نے، انھیں عکرمہ بن عمار نے، انھیں سماک الحنفی نے، انھیں حضرت ابن عباسؓ نے، انھیں حضرت عمرؓ نے کہ جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیدیوں کا فدیہ قبول کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی تا قولِ باری (لَمَسَّکُمْ فِیْمَا اَخَذْتُمْ تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کی پاداش میں تمہیں بڑی سزا دی جاتی) یعنی جو فدیہ تم نے لیا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے غنائم کو حلال کر دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے، انھیں ابوالاحوص نے اعمش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ معرکۂ بدر کے دن مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں نے جلد بازی کا مظاہرہ کرتے ہوئے مالِ غنیمت اکٹھا کر لیا اس چیز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم سے پہلے سیاہ سروں والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا۔ جب کوئی نبی اور اس کے رفقاء مالِ غنیمت حاصل کرتے تو اسے ایک جگہ ڈھیر کر دیتے، آسمان سے ایک آگ اترتی اور اسے کھا جاتی" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَوْلَا کِتٰبٌ مِّنَ اللّٰہِ سَبَقَ لَمَسَّکُمْ فِیْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کی پاداش میں تم کو

بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے مال حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ پاک اور حلال ہے۔

اسیرانِ بدر کے بارے میں مشورے اور حضورؐ کا فرمان

اس سلسلے میں ایک اور روایت بھی ہے۔ اعمش نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے، انھوں نے ابوعبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے معرکہ میں ہاتھ آنے والے قیدیوں کے متعلق حضرات صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان پر رحم کرنے کا مشورہ دیا جبکہ حضرت عمرؓ نے ان کی گردنیں اڑا دینے کا اور حضرت عبداللہؓ بن رواحہ نے انھیں آگ میں جلا دینے کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: ابوبکر تمھاری مثال حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرح ہے۔ انھوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کیا تھا (فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ جو شخص میری پیروی کرے اس کا تعلق مجھ سے ہوگا اور جو میری نافرمانی کرے گا تو تو غفور رحیم ہے) اسی طرح تمھاری مثال حضرت عیسیٰؑ جیسی ہے، انھوں نے اپنے رب سے عرض کیا تھا (اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ۔ اگر تو انھیں عذاب دے گا تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر تو انھیں معاف کردے گا تو تو بڑا زبردست اور حکمت والا ہے)۔

پھر آپؐ نے حضرت عمرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: عمرؓ! تمھاری مثال حضرت نوحؑ جیسی ہے۔ انھوں نے اپنے رب سے عرض کیا تھا (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكَافِرِیْنَ دَیَّارًا۔ اے میرے پروردگار زمین پر کافروں میں سے ایک بھی باشندہ زندہ نہ چھوڑ) نیز تمھاری مثال حضرت موسیٰؑ جیسی ہے، انھوں نے اپنے پروردگار سے عرض کیا تھا (رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰۤی اَمْوَالِهِمْ۔ اے ہمارے رب، ان فرعونیوں کا مال و اسباب تباہ کردے) تا آخر آیت" پھر آپؐ نے تمام صحابہؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا (انتم عالة فلا ینفلتن منھما احد الا بفداء او ضربة عنق تم سب لوگ تنگدست ہو اس لیے ان قیدیوں میں سے کوئی شخص فدیہ ادا کیے بغیر جانے نہ پائے یا اس کی گردن ماردی جائے) یہاں حضرت ابن مسعودؓ نے بات کاٹتے ہوئے عرض کیا: سہیل بن بیضاء کے سوا، اس لیے کہ اس نے اسلام لانے کا ذکر کیا ہے"۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے پھر فرمایا: سہیل بن بیضاء کے سوا" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ دو آیتیں نازل فرمائیں (مَا كَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّكُوْنَ لَهٗۤ اَسْرٰى) تا آخر آیتین۔

حضورؐ کا احساسِ ذمہ داری

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں کے بارے میں
حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے فدیہ لے کر چھوڑ
دینے اور حضرت عمرؓ نے ان کی گردنیں اڑا دینے کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ
کے مشورے کی طرف اپنے رجحان کا اظہار فرمایا۔ حضرت عمرؓ کے مشورے کی طرف مائل نہ ہوئے۔
جب میں دوسرے دن صبح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ آپؐ اور
حضرت ابوبکرؓ دونوں بیٹھے رو رہے ہیں۔ میں نے گھبرا کر رونے کی وجہ دریافت کی۔ آپؐ نے فرمایا:
"میرے رونے کی وجہ وہ مشورہ ہے جو ان قیدیوں سے فدیہ لینے کے متعلق تمہارے ساتھیوں نے مجھے
دیا تھا۔ اب اس سلسلے میں تم پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو سزا میرے سامنے پیش کی گئی ہے وہ اس درخت
سے بھی زیادہ قریب ہے۔" یہ فرماتے ہوئے آپ نے پاس ہی ایک درخت کی طرف اشارہ کیا۔ پھر
فرمایا: اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ہے (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ
فِي الْأَرْضِ) تا آخر آیت۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی پہلی روایت اور حضرت
ابوہریرہؓ کی مذکورہ روایت میں یہ بیان ہوا کہ قول باری (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا
أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) کا نزول غنائم لینے کی بنا پر ہوا جبکہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت
اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ذکر ہوا کہ وعید کا سبب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو
صحابہ کرام کی طرف سے قیدیوں سے فدیہ لینے کا مشورہ دیا گیا تھا لیکن پہلی بات آیت کے معنی
کے زیادہ مناسب ہے اس لیے کہ ارشاد ہوا (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ) یہ نہیں فرمایا کہ لمسکم
فیما عرضتم واشرتم۔ یعنی جو تم نے پیش کیا اور جس کا تم نے مشورہ دیا اس کی بنا پر تمہیں
عذاب عظیم دیا جاتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی محال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
کسی قول پر وعید کا ذکر کیا جائے اس لیے کہ آپ اپنی مرضی سے کوئی بات زبان پر نہیں لاتے
تھے جو بات آپ کی زبان مبارک سے نکلتی وہ اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی ہوتی
بعض لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے لیے اس بات کے جواز کے قائل ہیں کہ آپ
اپنی رائے اور اجتہاد کی بنا پر کوئی بات کہہ سکتے ہیں۔ یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ آپ نے
مسلمانوں کے لیے فدیہ لینے کی اباحت کر دی تھی جو ایک معصیت صغیرہ تھی جس پر اللہ تعالیٰ نے آپ

سے اور تمام مسلمانوں سے اپنی ناراضی کا اظہار فرمایا۔

اس بحث کی ابتدا میں مذکورہ روایت کے اندر یہ بیان ہو چکا ہے کہ مالِ غنیمت ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کسی نبی کے لیے حلال نہیں تھا۔ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے ارشاد ہے (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ) انبیائے سابقین کی شریعتوں میں غنائم کی تحریم تھی اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں بھی اس کی تحریم تھی جب تک زمین میں کفر کی طاقت کو کچل نہ دیا جاتا۔ ظاہر آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ کفر کی طاقت کو کچل دینے کے بعد غنائم لینے اور قیدیوں کو پکڑنے کی اباحت ہوتی، بدر کے دن مسلمانوں کو مشرکین کو تہ تیغ کرنے کو حکم دیا گیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ پس تم ان کی گردنوں پر ضرب اور جوڑ جوڑ پر چوٹ لگاؤ) دوسری آیت میں فرمایا (فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ۔ جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہو جائے تو ان کی گردنیں مارنے چلو یہاں تک کہ جب ان کی خوب خونریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو) اس وقت جو بات فرض تھی وہ یہ تھی کہ مشرکین کو تہ تیغ کیا جائے حتیٰ کہ جب انہیں کچل دیا جائے تو پھر فدیہ لینے کی اباحت تھی۔ مشرکین کو تہ تیغ کرنے سے پہلے اور ان کی طاقت کچل ڈالنے سے قبل فدیہ لینے کی ممانعت تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے بدر کے دن مالِ غنیمت اکٹھا کر لیا تھا، قیدی پکڑ لیے تھے اور ان سے فدیہ کا مطالبہ کیا تھا۔ ان کا یہ فعل اللہ کے حکم کے مطابق نہ تھا جو اس سلسلے میں اللہ نے انہیں دیا تھا اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی ناراضی کا اظہار کیا۔ اصحاب سیر اور غزوات کے راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد ان سے فدیہ لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی فدیہ دیے بغیر جانے نہ پائے یا اس کی گردن اتار دی جائے۔ یہ بات اس کی موجب ہے کہ قیدیوں کو پکڑنے اور ان سے فدیہ وصول کرنے کی ممانعت، جس کا ذکر اس آیت (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ) میں ہوا ہے اس قول باری (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فدیہ لیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حکم کا منسوخ ہونا کس طرح درست ہو سکتا ہے جب کہ اسی حکم کی خلاف ورزی پر اللہ کی طرف سے ناراضی کا اظہار ہوا تھا۔ ایک ہی چیز میں اباحت اور ممانعت دونوں کا وقوع

ممتنع ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ غنائم لینے اور قیدیوں کو پکڑنے کا عمل بنیادی طور پر اس وقت وقوع پذیر ہوا تھا جب اس کی ممانعت تھی۔ اس لیے جو کچھ انھوں نے لیا تھا اس کے یہ مالک نہیں بنے تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی اباحت کر دی اور لی ہوئی چیزوں پر ان کی ملکیت کی توثیق کر دی اس لیے بعد میں جس عمل کی اباحت کر دی گئی تھی وہ اس سے مختلف تھا جس کی پہلے ممانعت کی گئی تھی۔ اس لیے ایک ہی چیز میں اباحت اور ممانعت دونوں کا وقوع لازم نہیں آیا۔ قول باری (لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ) کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ ابوزمیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ مسلمانوں کے لیے اللہ کی رحمت ان کی جانب سے معصیت کے ارتکاب سے قبل سبقت کر گئی تھی"۔ حسن سے بھی ایک روایت کے مطابق یہی قول منقول ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں حضرات کی رائے میں یہ معصیت صغیرہ تھی۔ اللہ تعالیٰ نے کبائر سے اجتناب کی صورت میں معصیت صغیرہ کو معاف کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بات مسلمانوں کے حق میں اس وقت لکھ دی تھی جب کہ ابھی انھوں نے معصیت صغیرہ کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ حسن بصری کا سے ایک اور روایت کے مطابق نیز مجاہد سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امت کو مال غنیمت کھلانے والا تھا لیکن مسلمانوں نے مال غنیمت کی حلت سے پہلے ہی بدر کے موقعہ پر اسے سمیٹنے کی غلطی کر لی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فیصلہ کہ مستقبل میں مسلمانوں کے لیے مال غنیمت حلال کر دیا جائے گا۔ اس کی تحلیل سے پہلے اس پر لگی ہوئی ممانعت کے حکم کو زائل نہیں کرتا اور اس کی سزا میں تخفیف کا سبب نہیں بنتا۔ اس لیے آیت کی یہ تاویل درست نہیں ہے کہ مسلمانوں سے سزا اس لیے ہٹا لی گئی تھی کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ اس کے بعد ان کے لیے مال غنیمت حلال کر دیا جائے گا۔

حسن اور مجاہد سے یہ بھی منقول ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ امر پہلے سے طے شدہ ہے کہ وہ کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا جب تک پہلے سے انھیں اس کی اطلاع نہیں دے دی جاتی، مسلمانوں کو مال غنیمت سمیٹنے پر عذاب کی اطلاع پہلے سے نہیں دی گئی تھی۔ حسن اور مجاہد کی یہ تاویل درست ہے اس لیے کہ مسلمانوں کو اس بات کی خبر نہیں تھی کہ انبیائے سابقین کی امتوں پر مال غنیمت حرام تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں بھی یہی حکم برقرار رکھا گیا تھا۔ مسلمانوں نے اپنے طور پر یہ سمجھتے ہوئے کہ مال غنیمت مباح ہوتا ہے اسے مباح کر لیا تھا۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی اس کی تحریم کے سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی تھی اور نہ ہی مسلمانوں

کو یہ بتایا گیا تھا کہ گزشتہ امتوں پر مال غنیمت حرام تھا، اس لیے بدر کے معرکہ میں مال غنیمت سمیٹنے کی جو غلطی مسلمانوں سے ہوئی تھی وہ معصیت نہیں تھی جس پر وہ کسی عذاب کے مستحق قرار پاتے۔

مال غنیمت کی حلّت

قول باری ہے (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا۔ پس جو کچھ مال تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے) آیت میں غنائم کی اباحت کا حکم ہے جبکہ اس سے پہلے اس کی ممانعت تھی۔ ہم نے اعمش کی روایت کا ذکر کر دیا ہے جو انھوں نے ابو صالح سے کی ہے، اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (لم تحل الغنائم لقوم سود الرؤس قبلکم۔ تم سے پہلے سیاہ سروں والی کسی قوم کے لیے مال غنیمت حلال نہیں تھا)

زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے

اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (اعطیت خمسا لم یعطھن احد قبلی، جعلت لی الارض مسجدا وطھورا، ونصرت بالرعب واحلت لی الغنائم. وارسلت الی الاحمر والابیض واعطیت الشفاعۃ۔ مجھے پانچ چیزیں عطا کی گئی ہیں، مجھ سے پہلے کسی نبی کو یہ عطا نہیں کی گئیں، میرے لیے روئے زمین کو سجدہ گاہ اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا گیا، دشمنوں کے دل میں رعب ڈال کر میری نصرت کی گئی، میرے لیے مال غنیمت حلال کر دیا گیا، مجھے سرخ و سفید سب کے لیے رسول بنا کر بھیجا گیا اور مجھے قیامت کے دن شفاعت کا اعزاز بخشا گیا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں روایتوں میں یہ بتا دیا کہ آپ سے پہلے کسی بھی نبی اور کسی بھی امت کے لیے مال غنیمت حلال نہیں تھا۔ قول باری (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ) اس امر کا مقتضی ہے کہ جب مسلمان مال غنیمت اپنے قبضے میں کر لیں تو اس پر ان کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اگرچہ آیت کے الفاظ میں اس کے اکل یعنی کھانے کا ذکر ہے۔ خصوصیت کے ساتھ اس کے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ مملوکہ اشیاء کا سب سے بڑا فائدہ اکل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے کیونکہ خوراک پر ہی جسمانی قوت اور زندگی کی بقاء کا دارومدار ہوتا ہے۔ لفظ اکل کا ذکر کر کے اس سے منافع اور فوائد کی تمام صورتوں کی تملیک مراد لی گئی ہے، اس کی مثال یہ قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے) یہاں سور کے گوشت کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ اس کے تمام اجزاء کی تحریم مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سور سے جن فوائد کی طلب ہو سکتی ہے

ان کا زیادہ تر حصہ اس کے گوشت میں ہوتا ہے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ۔ جب جمعہ کے دن نماز جمعہ کی اذان ہو جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) اللہ تعالیٰ نے اس وقت خرید و فروخت کی ممانعت کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا جبکہ مراد یہ ہے کہ نماز جمعہ سے مشغول رکھنے والے تمام کاموں کی ممانعت ہے۔ بیع کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت میں تمام مشغولیات سے حاصل ہونے والے فوائد اور منافع کا بیشتر حصہ خرید و فروخت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ جب اس کی ممانعت ہو گئی تو اس سے کم تر چیز کی بطریق اولیٰ ممانعت ہو گئی۔ یہ بات آیت کے الفاظ سے خود بخود سمجھ میں آتی ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری بھی ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا۔ جو لوگ ازروئے ظلم یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں) یہاں خصوصیت کے ساتھ اکل یعنی کھا جانے کا ذکر ہوا لیکن اس کے ذریعے اس امر پر بھی دلالت ہو گئی کہ اکل کی جہت کے علاوہ کسی اور جہت سے یتیم کے مال لینے اور اسے ضائع کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ جب لفظ کا ورود اس صورت میں ہوتا ہے تو اس کا حکم ہمارے بیان کردہ معنی پر محمول ہوتا ہے اگر دلالت قائم نہ ہو جاتی اور لفظ سے اس کے معنی اس طریق پر سمجھ میں نہ آتے جس کا ذکر ہم نے کیا ہے تو مال غنیمت کھانے کی اباحت اس کی تملیک کی موجب نہ بن سکتی۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا طعام کسی اور کو کھانے کی اجازت دے دے تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ وہ طعام اس کی ملکیت ہو جائے گا اور وہ اُسے لے جا سکے گا۔ اسے تو صرف اس طعام کو کھا لینے کا حق ہو گا اور بس۔ آیت زیر بحث میں خطاب باری سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ اس طریق پر تملیک کی بات ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے آیت تملیک کا موجب بن گئی۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) اس میں اللہ تعالیٰ نے باقی ماندہ چار حصوں کو مجاہدین کے لیے مال غنیمت قرار دیا اور یہ بات تملیک کی مقتضی ہے۔ اسی طرح ظاہر قول باری (فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ) بھی تملیک کا مقتضی ہے اس لیے کہ جب غنیمت کی نسبت جنگ میں شریک لوگوں کی طرف کی گئی تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ آیت میں لفظ غنیمت کا اطلاق کر کے مال غنیمت کو جنگ میں شریک لوگوں کی ملکیت میں دے دیا گیا ہے۔ پھر اس پر اکل کا عطف اس تملیک کی نفی نہیں کرتا جسے آیت متضمن ہے۔

جس طرح اگر یہ ارشاد ہوتا کُلُوْا مِمَّا مَلَکْتُمْ (جس چیز کے تم مالک بن گئے ہو اس میں سے کھاؤ) تو اکل کے لفظ کا اطلاق ملکیت کی صحت کے لیے مانع نہ بنتا۔ اس بات پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ حرف فاء اس پر داخل کیا گیا ہے گویا یوں ارشاد ہوا قَدْ مَلَکْتُمْ ذٰلِکَ فَکُلُوْا (تم اس کے مالک بن چکے ہو اس لیے اس میں سے کھاؤ) کفار سے قتال کے ذریعے جو مال و اسباب حاصل کیا جاتا ہے غنیمت کا لفظ اس کے لیے اسم ہے۔ اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہوتا ہے اور باقی چار حصے اہل غنیمت حاصل کرنے والوں کے لیے ہوتے ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے (وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ

غنیمت اور فئی کا فرق

فئی مشرکین کے ان اموال کا نام ہے جو قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائیں۔ غنیمت اور فئی کے درمیان اس فرق کو عطاء بن السائب اور سفیان ثوری سے نقل کیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فئی مشرکین کے ان تمام اموال کو کہتے ہیں جو قتال کے ذریعے یا بغیر قتال کے مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائیں اس لیے کہ کفر وہ سبب ہے جس کی بنا پر یہ مال مسلمانوں کے پاس آتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جزیہ فئی ہے اسی طرح خراج اور وہ تمام اموال بھی فئی کہلاتے ہیں جو امام المسلمین اپنے دشمنوں سے صلح اور سلامتی کے معاہدے کی بنا پر لیتا ہے۔ قول باری ہے (مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰی رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ۔ جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئی دلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا) ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ فئی ہے جو مسلمانوں نے جنگی کارروائی کیے بغیر حاصل کیا تھا مثلاً فدک نیز اہل نجران سے حاصل شدہ مال، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا کہ آپ فئی کو ان مصارف میں جس طرح چاہیں صرف کریں۔

ایک قول ہے کہ یہ آیت غنائم کے بارے میں تھی پھر قول باری (وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ ہمارے نزدیک اس بات کی گنجائش ہے کہ آیت کو منسوخ نہ کہا جائے بلکہ آیت غنیمت کو ان صورتوں پر محمول کیا جائے جن میں مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کے ذریعے فوج کشی کی ہو اور جنگ کی بنا پر غلبہ حاصل کیا ہو اور سورۂ حشر کی آیت فئی کو ان صورتوں پر محمول کیا جائے جن میں مسلمانوں کو گھوڑے اور اونٹ دوڑانے یعنی جنگی کارروائی کی ضرورت پیش نہ آئی ہو بلکہ کافروں سے یہ مال صلح اور سلامتی کے معاہدوں کی بنا پر حاصل ہوا ہو۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل نجران اور اہل فدک سے کسی جنگ کے بغیر حاصل ہونے والے اموال وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

ہجرت کی بنا پر توارث کا بیان

قول باری ہے اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ۔ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَایَتِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُهَاجِرُوْا (جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں اپنی جانیں لڑائیں اور اپنے مال کھپائے اور جن لوگوں نے ہجرت کرنے والوں کو جگہ دی اور ان کی مدد کی وہی دراصل ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ رہے وہ لوگ جو ایمان تو لے آئے مگر ہجرت کرکے (دارالاسلام) میں آ نہیں گئے تو ان سے تمھارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت کرکے نہ آ جائیں) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے نیز عثمان بن عطا سے اور دونوں نے عطا خراسانی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ ایک مہاجر کسی اعرابی یعنی ہجرت نہ کرنے والے کا ولی نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی اس کی میراث میں اسے حصہ ملتا تھا اسی طرح ایک اعرابی کسی مہاجر کا وارث نہیں ہوتا تھا پھر اس حکم کو قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ كِتٰبِ اللّٰهِ۔ اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) نے منسوخ کر دیا۔

عقدِ مواخات میں وراثت

عبدالرحمٰن بن عبداللہ بن مسعود نے قاسم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے درمیان عقد مواخات کرا دیا تھا۔ آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زبیر العوامؓ کے درمیان مواخات قائم کر دی تھی۔ مواخات کی وجہ یہ تھی کہ مکہ سے آنے والے مسلمان اپنے عزیز و اقارب کو چھوڑ کر

ہجرت کر کے آ گئے تھے اس لیے مواخات کی بنا پر مسلمان ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے رہے۔ لیکن جب میراث کی آیت نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کا اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ آیا مسلمانوں کے درمیان ہجرت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم کردہ عقدِ مواخات کی بنا پر توارث کا حکم ثابت رہا۔ خونی رشتہ داری کا اس سلسلے میں کوئی اعتبار نہیں کیا گیا نیز یہ کہ زیر بحث آیت میں یہی حکم مراد ہے نیز یہ کہ قول باری (اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ) سے ایسے مسلمانوں کے درمیان توارث کا ایجاب مراد ہے اور قول باری (مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا) میں موالات کی نفی کر کے ایسے مسلمانوں کے درمیان توارث کی نفی کر دی گئی ہے اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ موالات کے لفظ کا اطلاق توارث کا موجب ہے۔ اگرچہ اس توارث کے ساتھ موالات کے تحت آنے والے تمام افراد کا تعلق نہیں بلکہ اس توارث کو موکد بنانے والے اسباب کے لحاظ سے بعض کا تعلق ہوتا ہے جس طرح نسب وہ سبب ہے جس کی بنا پر ایک شخص میراث کا حق دار بن جاتا ہے۔ اگرچہ بعض احوال میں نسبی رشتہ داروں میں سے بعض بعض سے بڑھ کر میراث کے حق دار بن جاتے ہیں اس لیے کہ میراث کا سبب ان میں زیادہ موکد طور پر پایا جاتا ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قول باری (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا جو شخص ظلماً قتل کر دیا گیا ہو ہم نے اس کے ولی کو قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے) اس بات کو واجب کرتا ہے کہ مقتول کے تمام ورثاء کو اس کے قصاص کے مطالبہ کا حق ہے اس میں مرد اور عورتیں سب شامل ہیں اس لیے کہ وارث ہونے کی حیثیت سے ان میں یکسانیت اور مساوات ہے۔ اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ نکاح کے سلسلے میں ولایت کا استحقاق میراث کی بنا پر ہوتا ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا نکاح الا بولی ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں) ان تمام کے لیے ولایت کے اثبات کا موجب ہے جو میت سے قرب اور وراثت کے سبب کے موکد ہونے کی بنا پر وارث قرار پاتے ہوں نیز یہ کہ اگر باپ موجود نہ ہو تو ماں کو اپنی نابالغ اولاد کے نکاح کا حق حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام ابوحنیفہ کا مسلک ہے۔ اس لیے کہ ماں بھی میراث میں استحقاق کی بنا پر ولایت کی اہلیت رکھتی ہے۔ مکہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد سے لے کر فتح مکہ تک مسلمانوں پر ہجرت فرض رہی۔

فتح مکہ کے بعد ہجرت روک دی گئی

آپ نے فتح مکہ کے موقعہ پر یہ اعلان فرما دیا تھا کہ (لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية۔

فتح مکہ کے بعد اب کوئی ہجرت نہیں البتہ جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا اور نیت کی بنا پر ثواب ملتا رہے گا)
اس طرح ہجرت کی فرضیت کے سقوط سے ہجرت کی بنا پر توارث کا حکم منسوخ ہوگیا اور قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ) کی بنا پر نسب کی بنیاد پر توارث کا اثبات ہوگیا۔ حسن کا قول ہے کہ مسلمان آپس میں ہجرت کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے رہے یہاں تک کہ ان کی تعداد بڑھ گئی پھر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔ اس کے بعد خونی رشتہ داری کی بناء پر توارث کا سلسلہ قائم ہوگیا۔ اوزاعی نے عبدہ سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت منقطع ہوگئی۔ اوزاعی نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے بھی یہی روایت کی ہے۔ اس روایت میں یہ اضافہ ہے" لیکن اب جہاد کا سلسلہ باقی رہے گا اور نیت کی بنا پر ثواب ملتا رہے گا۔ ہجرت صرف اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوتی تھی، اہل ایمان اپنی متاع دین لے کر نکل پڑتے تھے تاکہ آزمائش میں پڑنے سے بچ جائیں اور دین کی دولت ان سے چھین نہ لی جائے لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کا بول بالا کر دیا ہے اور اسے ہر طرف پھیلا دیا ہے۔

زیر بحث آیت ہجرت اور مواخات کی بنا پر توارث کے حکم کو متضمن ہے۔ انساب کی بنا پر توارث کا حکم اس میں داخل نہیں ہے۔ آیت نے ہجرت کرنے والے اور ہجرت نہ کرنے والے کے درمیان توارث کو منقطع کر دیا ہے۔ آیت ایسے مومن کی نصرت کے ایجاب کی بھی مقتضی ہے جس نے ہجرت نہ کی ہو جب کہ وہ ہجرت کرنے والوں سے ایسے لوگوں کے خلاف نصرت کا طلب گار ہو جن کے ساتھ ان کا کوئی معاہدہ نہ ہو چنانچہ ارشاد باری ہے (وَاِنِ اسْتَنْصَرُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ فَعَلَیْکُمُ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰی قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَبَیْنَهُمْ مِیْثَاقٌ۔ ہاں اگر وہ دین کے معاملہ میں تم سے مدد مانگیں تو ان کی مدد کرنا تم پر فرض ہے لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس سے تمہارا معاہدہ ہو) قول باری (مَا لَکُمْ مِّنْ وَّلَایَتِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُهَاجِرُوْا) میں میراث کی نفی کے سلسلے میں ہم نے اس روایت کا ذکر کر دیا ہے حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد اور قتادہ نیز دیگر حضرات سے منقول ہے۔ اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ درج بالا آیت میں نصرت کے ایجاب کی نفی مراد ہے۔

اس بنا پر ہجرت کرنے والے پر اس مسلمان کی نصرت فرض نہیں ہوگی جس نے ہجرت نہ کی ہو البتہ اگر وہ مدد کا طلب گار ہو تو پھر اس کی نصرت لازم ہوگی لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس کے ساتھ اس کا معاہدہ ہو تو وہ اس نصرت کی خاطر اپنا معاہدہ نہیں توڑے گا۔ اگر ولایت کی نفی دونوں باتوں یعنی توارث

اور نصرت کی نفی کی مقتضی ہو جائے تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہوگا۔ اس کے بعد خونی رشتہ داری کی بنا پر میراث واجب کر کے میراث کی نفی کے اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا۔ اب خونی رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوں گے خواہ ان میں سے کوئی مہاجر ہو یا مہاجر نہ بھی ہو۔ صرف ہجرت کی بنا پر توارث کا حکم ساقط کر دیا گیا۔ نصرت کے ایجاب کی نفی کا حکم اس قول باری سے ساقط ہو گیا۔ (وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ۔ مومن مرد اور مومن عورتیں یہ سب ایک دوسرے کے اولیاء یعنی رفیق ہیں)

کافر کیسے ایک دوسرے کے دوست ہیں؟

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ کَفَرُوْا بَعْضُهُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ۔ جو لوگ منکر حق ہیں وہ ایک دوسرے کی حمایت کرتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ اہل کفر میراث میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ نصرت اور معاونت میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ ابن اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قول باری (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا) تا قول باری (اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ) ہجرت کی بنا پر توارث کا موجب ہے اور قول باری (وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَایَتِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُهَاجِرُوْا) میراث کی نفی کرتا ہے تو پھر یہ لازم ہو گیا کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ) کافروں کے درمیان توارث کے اثبات کا موجب بن جائے اس لیے کہ ولایت ان کے درمیان توارث کے اثبات سے عبارت بن گئی۔ اس کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ تمام کافروں کے درمیان خواہ ان کے مذاہب ایک دوسرے سے مختلف کیوں نہ ہوں توارث کا اثبات کر دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ اسم ان سب کو شامل ہے اور ان سب پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ آیت میں کافروں کے کفر کے بعد ان کے مذاہب کے اختلاف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ کافروں کو اپنی نابالغ اولاد پر ولایت حاصل ہے۔ اس لیے کہ آیت کے الفاظ دیوانگی اور نابالغ نہ ہونے کی حالت میں نکاح اور مال میں تصرف کے جواز کے اندر اس امر کے مقتضی ہیں۔

اہل ایمان کو انتشار پر تنبیہ

قول باری ہے (اِلَّا تَفْعَلُوْهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِی الْاَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِیْرٌ۔ اگر تم (اہل ایمان)

ایک دوسرے کی حمایت نہ کروگے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوگا۔) مراد یہ ہے ۔ واللہ اعلم۔ کہ اگر تم وہ امور سرانجام نہیں دوگے جن کا تمھیں ان دونوں آیتوں میں حکم دیا گیا ــــ یعنی ایک دوسرے کے ساتھ موالات اور ایک دوسرے کی نصرت کا ایجاب نیز مواخات اور ہجرت کی بنا پر توارث، اور ترک ہجرت کی بنا پر عدم توارث ــ تو زمین پر فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوگا۔ اگرچہ لفظی طور پر آیت کا انداز جملہ خبریہ والا ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ امر ہے۔ اس لیے کہ جب ایک مومن اس شخص سے موالات اور دوستی نہیں کرے گا جو اپنی ظاہری حالت یعنی ایمان اور اس کی فضیلت کی بنا پر اس مومن کے حسب حال ہے اور دوسری طرف فاجر اور گمراہ شخص سے اس طور پر اپنی بیزاری کا اظہار نہیں کرے گا جو اس کی گمراہی اور فسق و فجور کی راہ میں رکاوٹ بن جائے تو اس کے نتیجے میں زمین میں فتنہ و فساد برپا ہو جائے گا۔

خونی رشتے اور وراثت

قول باری ہے (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتٰبِ اللّٰهِ۔ مگر اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) اس آیت کے ذریعے ہجرت، حلف اور موالات کی بنا پر توارث کے ایجاب کا حکم منسوخ ہوگیا۔ اس میں عصبات اور غیر عصبات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اس میں ایسے ذوی الارحام کی میراث کے اثبات کی حجت اور دلیل موجود ہے جن کے لیے آیت میراث میں کوئی حصہ مقرر نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ عصبات کے ذیل میں آتے ہیں۔ ہم نے سورۂ نساء میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مسلک یہ ہے کہ ذوی الارحام مولیٰ عتاقہ سے بڑھ کر میراث کے حق دار ہوتے ہیں۔ انھوں نے ظاہر آیت سے استدلال کیا ہے، لیکن دوسرے تمام صحابہ کرام کا یہ مسلک نہیں ہے۔

ولاء میں وراثت

ایک روایت کے مطابق حضرت حمزہؓ کی بیٹی نے ایک غلام آزاد کر دیا تھا، اس کا انتقال ہوگیا اور اس کے پیچھے ایک بیٹی رہ گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا آدھا ترکہ اس کی بیٹی کو اور آدھا حضرت حمزہؓ کی بیٹی کو ولایت کی بنا پر دے دیا، گویا آپؐ نے حضرت حمزہؓ کی بیٹی کو عصبہ قرار دیا اور عصبہ ذوی الارحام سے بڑھ کر میراث کا مستحق ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

(الولاء لحمة كلحمة النسب لا تباع ولا توهب ۔ ولاء نسب کی طرح گوشت کا ایک ٹکڑا ہے نہ اسے فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی بطور ہبہ کسی کو دیا جا سکتا ہے) قول باری (فِي كِتَابِ اللّٰهِ) کی دو توجیہیں کی گئی ہیں ۔ ایک تو یہ کہ "لوح محفوظ میں" جس طرح یہ ارشاد باری ہے (مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا کوئی سی بھی مصیبت نہ دنیا میں آتی ہے اور نہ خاص تمھاری جانوں میں مگر یہ کہ سب ایک رجسٹر میں لکھی ہیں قبل اس کے کہ ہم ان جانوں کو پیدا کریں) دوسری یہ کہ "اللہ تعالیٰ کے حکم میں"۔

اختتام سورۂ انفال ۔

سُورَةُ البَرَاءَةِ یا التَّوبَةِ

معاہدۂ مشرکین سے اعلانِ براءت

قول باری ہے (بَرَآءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖٓ اِلَى الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ) اعلان برأت ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین کو جن سے تم نے معاہدے کیے تھے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ برأت قطع موالات اور امان کے خاتمہ نیز بچاؤ کے مرتفع ہوجانے کا نام ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں۔ "ھذہ براءۃ من اللّٰہ ورسولہ" اسی بناء لفظ براءۃ مرفوع ہے۔ ایک قول ہے کہ براءۃ مبتدا ہے اور اس کی خبر حرف 'الی' میں موجود ظرفیت کا معنی ہے اس بنا پر یہ آیت اس معاہدہ کے خاتمہ کی مقتضی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان طے پایا تھا نیز امان کے ارتفاع، حالتِ جنگ کی بحالی اور قتال کے اعلان کی بھی مقتضی ہے۔ یہ آیت اس قولِ باری کی طرح ہے (وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْۢبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَآءٍ اور اگر کبھی تمہیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو) اس طرح زیرِ بحث آیت میں برأت کا جو ذکر ہے وہ گویا اس معاہدے کو علانیہ ان کے آگے پھینک دینے اور معاہدہ ختم کر دینے کے مترادف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ درج بالا آیت میں معاہدے کو علانیہ پھینک دینے کا حکم ان مشرکین کے ساتھ خاص تھا جو اپنے دلوں میں خیانت چھپائے ہوئے تھے اور معاہدے سے غداری اور بدعہدی کا ارادہ رکھتے تھے۔ اس بنا پر زیرِ بحث آیت میں مذکورہ لفظ برأت کا تقاضا تو یہ تھا کہ مشرکین کو اعلانِ برأت کے ساتھ ہی معاہدہ کا خاتمہ ہو جاتا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے فوراً بعد یہ فرمایا (فَسِيْحُوْا فِى الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ۔ پس تم لوگ ملک میں چار مہینے اور چل پھر لو) تو اس کے ذریعے یہ بیان کر دیا کہ معاہدے کے خاتمہ کی ابتدا چار ماہ بعد ہوگی اور جن مشرکین سے اس قسم کے معاہدے کیے گئے تھے وہ چار ماہ کی مدت کے اختتام تک باقی رہیں گے۔ حسن کا قول ہے کہ اس وقت جن مشرکین کے ساتھ چار ماہ سے

زائد مدت تک کے معاہدے تھے ان کی مدت گھٹا کر چار ماہ کر دی گئی اور جن کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی مدت چار ماہ سے کم تھی وہ بڑھا کر چار ماہ کر دی گئی۔

ایک قول یہ ہے کہ ان چار مہینوں سے عہد یعنی اعلان کے مہینے مراد ہیں جن کی مشرکین کو مہلت دی گئی تھی۔ اس کی ابتدا بیس ذی قعدہ سے ہوئی تھی، اور ذی الحجہ، محرم اور صفر کے مہینے اس میں شامل کر کے دس ربیع الاول کو اس کا اختتام ہوا تھا۔

حجۃ الوداع سے پہلے حج ذی قعدہ میں ہوا

اس لیے کہ اس سال کا حج ذی قعدہ میں ہوا جس میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا گیا تھا۔ اور حضرت علیؓ نے مکہ میں مشرکین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بموجب سورۂ براءت پڑھ کر سنائی تھی۔ پھر اگلے سال حج ذی الحجہ میں ہوا تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج ادا کیا تھا اور جو حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسی مہینے کو حج کا مہینہ قرار دے دیا۔ اس لیے کہ مشرکین حج کے مہینے کو آگے پیچھے کر دیا کرتے تھے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سال فریضۂ حج ادا کیا اتفاق سے اس سال حج اس مہینے میں ادا کیا گیا جس میں اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ابتداہی سے حج فرض کر دیا تھا اور انھیں لوگوں کو حج کے لیے بلانے کا حکم دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا۔ اور لوگوں میں حج کا اعلان کر دو وہ تمہارے پاس پیدل آئیں گے) تا آخر آیت۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں کھڑے ہو کر یہ اعلان کیا تھا (الا ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض۔ لوگو! آگاہ ہو جاؤ کہ زمانہ اپنی اس اصل حالت کی طرف پلٹ آیا ہے جو آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے وقت اس کی تھی) اسی طرح ذی الحجہ کی نویں تاریخ یعنی یوم عرفہ حج کا دن مقرر ہوا اور دسویں تاریخ یوم النحر قرار پائی۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آیت میں مذکور چار مہینے یہی تھے جن میں مشرکین کو ملک میں چلنے پھرنے کی اجازت تھی اور ان کے گزر جانے کے ساتھ ہی مشرکین سے کیے گئے معاہدوں کا خاتمہ ہو گیا اور ان کی جان و مال کی حفاظت کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔

معاہدے کی مدت کے اختتام سے پہلے معاہدے کو توڑ دینے اور اسے علانیہ ان کے آگے پھینک دینے نیز حالتِ جنگ بحال کرنے اور امان یعنی جنگ نہ کرنے کی حالت کو ختم کرنے کے جواز

کی کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ دشمن کی بدعہدی اور اس کی خیانت اور بدنیتی کا خطرہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس بات کا ثبوت مل جائے کہ وہ خفیہ طور پر اس معاہدے سے پھر گئے ہیں اس صورت میں علانیہ اس معاہدے کو ان کے آگے پھینک دیا جائے۔ تیسری صورت یہ کہ معاہدے کی ایک شق یہ ہو کہ امام المسلمین جب تک چاہے گا انھیں امان یعنی جنگ بندی کی حالت پر برقرار رکھے گا اور جب چاہے گا جنگ بندی کی حالت ختم کر دے گا۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے فرمایا تھا (اقرکم ما اقرکم اللہ - جب تک اللہ تعالیٰ تمھیں اس حالت پر برقرار رکھنا چاہے گا میں بھی تمھیں اس پر برقرار رکھوں گا) ایک اور صورت یہ ہے کہ معاہدے میں ایک مدت کی تعیین کے ساتھ ساتھ یہ شرطیں بھی رکھی گئی ہوں کہ انھیں جنگ سے امان حاصل ہو جائے گی۔ اور انھیں آگاہ کیے بغیر ان پر حملہ نہیں کیا جائے گا۔ نہ ہی انھیں غافل پاکر ان پر دھاوا بولا جائے گا نیز انھیں جب بتا دیا جائے گا تو جنگ سے امان کی حالت ختم ہو جائے گی۔ اس قسم کے معاہدے کو مدت کے اختتام سے پہلے توڑ دینا جائز ہوگا اس لیے کہ معاہدے کے مضمون میں یہ بات واضح کر دی گئی تھی اس میں خواہ دشمن کی طرف سے غداری کا خطرہ ہو یا نہ ہو یا یہ کہ معاہدے میں یہ شرط رکھ دی گئی ہو کہ ہم جب چاہیں گے ہمیں اس معاہدے کو ختم کر دینے کا اختیار رہے گا یا یہ شرط نہ بھی ہو۔

ان تمام صورتوں میں ہمیں جس وقت بھی اسلام کی سربلندی اور غلبے کا کوئی موقعہ نظر آئے گا ہمارے لیے دشمن کے سامنے اس معاہدے کو پھینک کر اسے توڑ دینا جائز ہوگا۔ ایسا اقدام بدعہدی نہیں کہلائے گا جس میں قصداً خیانت کا ارادہ کیا گیا ہو نہ ہی یہ عہد سے بے وفائی کہلائے گا۔ اس لیے کہ معاہدے میں مذکور امان کی خلاف ورزی اور نقض عہد اس صورت میں لازم آتا جب امام المسلمین امان کے بعد ایسے وقت ان پر حملہ آور ہوتا جب وہ ہماری اس امان کی بنا پر اس حملے سے غافل ہوتے۔ لیکن جب ہماری طرف سے معاہدے کو ان کے آگے پھینک دیا جائے تو پھر امان کی حالت ختم ہو جائے گی اور ان کے ساتھ حالت جنگ بحال ہو جائے گی، معاہدے کو ان کے سامنے پھینک دینے کے لیے ان کی رضامندی حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام المسلمین کو جب مسلمانوں میں کمزوری نظر آئے اور وہ انھیں دشمنوں کے خلاف جنگ کرنے کے قابل نہ سمجھتا ہو تو ایسی صورت میں اس کے لیے دشمن کے ساتھ جنگ بندی کا معاہدہ کر لینا جائز ہوگا۔ پھر جب مسلمانوں کے اندر قوت پیدا ہو جائے گی اور ان میں دشمن سے ٹکر لینے کی سکت آجائے گی تو امام کے لیے جنگ بندی

کہ اس معاہدے کو دشمن کے سامنے پھینک کر ان سے قتال کرنا جائز ہوگا۔ اسی طرح امام کے لیے بر ایسا قدم اٹھانا درست ہوگا جس میں مسلمانوں کی بھلائی کا پہلو موجود ہو۔ دشمن کی طرف سے بدعہدی اور خیانت کے خطرے پر رفع امان اور جنگ بندی کے خاتمہ کا جواز موقوف نہیں ہوتا۔

حُرمت کے مہینے

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت زیر بحث میں مذکور چار مہینوں سے اشہر حرم یعنی حرمت کے مہینے مراد ہیں جو یہ ہیں۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم۔ سورہ برأت کا نزول اس وقت ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر مکہ بھیجا تھا۔ اس سال حج ذیقعدہ کے مہینے میں ادا کیا گیا تھا۔ اس قول کے مطابق مشرکین کو گویا اشہر حرم کے اختتام تک مہلت مل گئی تھی جریر نے مغیرہ سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے محرر بن ابی ہریرہ سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت علیؓ کو مشرکین سے برأت کا اعلان کرنے کے لیے مکہ بھیجا تو میں بھی ان کے ساتھ تھا۔ میں اعلان کرتا رہا حتی کہ میری آواز بیٹھ گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ان باتوں کے اعلان کا حکم دیا تھا: اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہیں کر سکے گا۔ کوئی شخص برہنہ حالت میں کعبہ کا طواف نہیں کرے گا جنت میں صرف وہی شخص داخل ہوگا جو صاحب ایمان ہوگا نیز جس شخص کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی معاہدہ امن ہے اس کی مدت اب چار مہینے ہے، چار ماہ گزر جانے کے بعد اللہ اور اس کا رسول مشرکین سے بری الذمہ ہوں گے۔" یہ کہنا بھی درست ہے کہ چار مہینوں کی ابتدا اس اعلان برأت کے ساتھ ہوگئی تھی اور اس سے اشہر حرم کے اختتام تک کے چار مہینے مراد لینا بھی درست ہے۔ سفیان نے ابواسحاق سے، انھوں نے زید بن تبیع سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ——————

ہر سال ذی الحجہ میں حج اکبر ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حج اکبر کے دن یہ اعلان کرنے کے لیے مکہ بھیجا تھا کہ کوئی شخص برہنہ حالت میں بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ جنت میں صرف مسلمان شخص داخل ہوگا۔ اس سال کے بعد آئندہ کوئی مشرک حج نہیں کر سکے گا اور جس شخص کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی معاہدہ ہے وہ اس کی مدت کے اختتام تک باقی رہے گا۔ حضرت علیؓ کی اس روایت میں معاہدہ کی مدت کو

اس کی مدت کے اختتام تک باقی رہنے کا اعلان ہے اس میں چار ماہ کی تخصیص نہیں ہے۔ جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں چار ماہ تک کی مدت کا ذکر ہے۔ دونوں باتوں کا درست ہونا ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ آپ نے بعض معاہدوں کے لیے چار ماہ کی مدت یا اشہر حرم کے اختتام تک کی مدت مقرر کی اور بعض مشرکین کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی مدت وہ مقرر کی جو معاہدوں میں طے پائی تھی خواہ یہ مدت طویل تھی یا مختصر۔

مشرکین کو چار ماہ کی مہلت

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں چار مہینوں کا جو ذکر ہے وہ قول باری (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) سے مطابقت رکھتا ہے۔ جبکہ حضرت علیؓ کی روایت میں معاہدے کی اصل مدت کو برقرار رکھنے کا ذکر قول باری (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ۔ بجز ان مشرکین کے جن سے تم نے معاہدے کیے پھر انھوں نے اپنے عہد کو پورا کرنے میں تمھارے ساتھ کوئی کمی نہیں کی اور نہ تمھارے خلاف کسی کی مدد کی تو ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مدت معاہدہ تک وفا کرو) کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ اس طرح ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی مدت چار ماہ مقرر کی گئی جن کی طرف سے بدعہدی اور خیانت کا خطرہ تھا اور جن لوگوں کی طرف سے اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا ان کے ساتھ کیے گئے معاہدوں میں طے شدہ مدت کو پورا کرنے کا اعلان کر دیا گیا۔ یونس نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر روانہ کر دیا۔ حضرت ابوبکرؓ کی روانگی کے بعد سورۂ برأت نازل ہوئی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان معاہدے کو توڑ دینے کا اعلان تھا۔ اس معاہدے کی یہ شقیں تھیں کہ بیت اللہ میں آنے سے کسی شخص کو روکا نہیں جائے گا اور حرمت والے مہینے میں کسی کو خوفزدہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام اہل شرک کے درمیان ایک عام معاہدہ تھا۔ اس کے علاوہ آپ کے اور قبائل عرب کے درمیان کچھ خصوصی معاہدے بھی تھے جن میں مدتوں کا تعین تھا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) یعنی مشرکین عرب سے جو عام معاہدہ ہوا تھا اس میں شریک تمام اہل شرک سے برأت کا اعلان کر دیا گیا۔

پھر فرمایا (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) یعنی اس حج کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے

اعلان برأت ہے۔ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ) سے مراد وہ خاص معاہدے ہیں جن میں مدتوں کا تعین کر دیا گیا تھا۔ پھر فرمایا (فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْھُرُ الْحُرُمُ۔ جب حرمت کے مہینے گزر جائیں) یعنی وہ چار مہینے جن کی انھیں مہلت دی گئی تھی۔ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ مگر وہ لوگ جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا) سے مراد بنو بکر کے قبائل ہیں جو حدیبیہ میں طے پانے والے معاہدے میں قریش کے ساتھ اس مدت تک کے لیے شامل ہوئے تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان طے پائی تھی۔ اس معاہدے کی خلاف ورزی صرف قریش کے قبیلے اور بنو دئل نے کی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا کہ بنو بکر میں سے جن لوگوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی نہیں کی تھی ان کے ساتھ مدت کے اختتام تک یہ معاہدہ برقرار رکھا جائے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (فَمَا اسْتَقَامُوْا لَکُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَھُمْ جب تک یہ تمھارے ساتھ سیدھے رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھے رہو)

معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (فَسِیْحُوْا فِی الْاَرْضِ اَرْبَعَۃَ اَشْھُرٍ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا، چار ماہ کی مدت مقرر کی کہ اس مدت میں وہ جہاں چاہیں چلیں پھریں۔ جن لوگوں کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں تھا۔ ان کی مدت اشہر حرم کا اختتام یعنی پچاس دن مقرر کیے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اشہر حرم کے گزر جانے پر ان لوگوں کا فیصلہ تلوار سے کریں جنھوں نے معاہدے کیے تھے لیکن وہ اسلام میں داخل نہیں ہوئے تھے، آپ کو یہ حکم ملا کہ ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے تمام معاہدے اور میثاق ختم کر دیے جائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت میں ان لوگوں کے لیے چار مہینوں کو عہد یعنی مہلت کے مہینے قرار دیا جن کے ساتھ کوئی معاہدہ تھا لیکن جن مشرکین کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں تھا ان کی مدت ماہ محرم کا اختتام مقرر کی۔ یہ مدت حج کے وقت یعنی دسویں ذی الحجہ سے محرم کے آخر تک پچاس دنوں کی تھی، محرم کا اختتام اشہر حرم کا آخر ہوتا ہے۔ ابن جریج نے مجاہد سے قول باری (بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖٓ اِلَی الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ مشرکین ہیں جنھوں نے معاہدے کر رکھے تھے، یہ بنو خزاعہ اور بنو مدلج اور دیگر قبائل تھے۔ پھر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ اور علیؓ کو مکہ اس مقصد کے لیے بھیجا تھا کہ وہ جا کر معاہدہ والے مشرکین کو یہ اعلان سنا دیں کہ انھیں چار ماہ تک بے خوف وخطر چلنے پھرنے کی اجازت ہے۔

یہ چار ماہ اشہر حرم تھے جو دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر تک تسلسل کے ساتھ آتے تھے ان چار مہینوں کے بعد ان کے ساتھ کسی قسم کا کوئی معاہدہ باقی نہیں رہے گا۔ مجاہد کہتے ہیں ان مہینوں کو اشہر حرم اس لیے کہا گیا ہے کہ مشرکین کو ان میں بے خوف وخطر امن کے ساتھ چلنے پھرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مجاہد نے اشہر حرم سے مہلت والے چار مہینے مراد لیے ہیں اور یہ رائے دی ہے کہ ان میں قتال کی تحریم کی بنا پر انھیں اشہر حرم کہا گیا ہے، یہ وہ اشہر حرم نہیں ہیں جن کا ذکر اس قول باری میں ہوا ہے (مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ۔ ان میں سے چار حرمت کے مہینے ہیں) اسی طرح ان کا ذکر ایک اور آیت میں ہوا۔

حرمت کے مہینوں میں جنگ

(یَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ۔ آپ سے حرمت کے مہینے میں جنگ کے متعلق فتویٰ پوچھتے ہیں) اس لیے کہ یہ حرمت کے چار مہینے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب کے مہینے ہیں ان کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس بارے میں مجاہد نے جو کہا ہے وہ احتمال کے درجے میں ہے۔ قول باری (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) کی تفسیر میں سُدی نے کہا ہے کہ اس سے وہ مدت مراد ہے جو دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ اس کے بعد نہ کسی کے لیے امان ہے اور نہ کوئی معاہدہ، اس کے بعد صرف اسلام ہوگا یا تلوار۔ ہمیں عبداللہ بن اسحاق المروزی نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع الجرجانی نے انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے قول باری (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) کی تفسیر میں بیان کیا کہ اس کا نزول شوال میں ہوا، اس طرح چار ماہ یہ ہوئے، شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس چار ماہ میں ذی الحجہ کے بیس دن، محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الآخر کے دس دن شامل ہیں۔ یہی مدت وہ مہلت کی مدت تھی جو انھیں دی گئی تھی۔

سورۂ براءت کا زمانہ نزول

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ کا قول مجاہد کے قول سے مطابقت رکھتا ہے جیسے ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے لیکن زہری کے قول کو میں ان کا وہم خیال کرتا ہوں اس لیے کہ راویوں کا اس

پر اتفاق ہے کہ سورۂ برأت کا نزول ذی الحجہ کے مہینے میں ہوا تھا یہ وہ وقت تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر مکہ کی طرف روانہ کر چکے تھے۔ ان کے جانے کے بعد یہ سورۃ نازل ہوئی۔ آپ نے حضرت علیؓ کو اس مقصد کے لیے مکہ کی طرف روانہ کر دیا تاکہ وہ منیٰ میں موجود لوگوں کو یہ سورت پڑھ کر سنا دیں۔ درج بالا سطور میں ہم نے جن روایات کا ذکر کیا ہے ان کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان ایک عام معاہدہ تھا جس کی شقیں یہ تھیں کہ کسی شخص کو بیت اللہ سے روکا نہیں جائے گا اور کسی کو حرمت کے مہینے میں خوفزدہ نہیں کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے اس معاہدے کی مدت چار ماہ مقرر کر دی اور فرما دیا (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور کچھ مخصوص قبیلوں کے درمیان کئی معاہدے موجود تھے جن میں مدتوں کا تعین تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان معاہدوں کو ان کی مدتوں کے اختتام تک پورا کرنے کا حکم دیا بشرطیکہ دوسری جانب سے بدعہدی اور خیانت کا خطرہ نہ ہو، چنانچہ ارشاد باری ہے (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ) یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان کی مدت یا تو اشہر حرم کے اختتام تک تھی جن میں اللہ تعالیٰ نے قتال کی تحریم کر دی تھی یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی مدت معاہدہ توڑنے کے اعلان کے وقت یعنی دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر تک تھی۔

ان مہینوں کو اشہر حرم اس لیے کہا گیا کہ بقول مجاہد ان میں قتال کی تحریم کر دی گئی تھی۔ اس مدت کے اختتام کے بعد کسی کے ساتھ کسی قسم کا کوئی معاہدہ باقی نہیں رکھا گیا بلکہ اس مدت کے گزر جانے کے بعد تمام معاہدات کو ختم کرنا واجب کر دیا گیا۔ اس حکم میں وہ مشرکین بھی شامل تھے جن کے ساتھ کوئی خصوصی معاہدہ تھا اور وہ تمام مشرکین بھی جن کے ساتھ ایک عام معاہدہ تھا جس کی شقیں یہ تھیں کہ بیت اللہ میں کسی کو داخل ہونے سے روکا نہیں جائے گا اور اشہر حرم میں کسی کا خون نہیں بہایا جائے گا۔ اس سے ماہ محرم کا نکل جانا بھی مراد ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے اشہر حرم کا اختتام ہو جاتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے قتال کی تحریم کا حکم دے رکھا تھا ہم نے اس قول کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی کی ہے۔

قول باری ہے (وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ۔ اطلاع عام ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے حج کے بڑے دن، تمام لوگوں کے لیے کہ اللہ مشرکین سے بری الذمہ ہے اور اس کا رسول بھی) یعنی اللہ

اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان ہے۔ کہا جاتا ہے۔ اٰذننی بکذا ات مجھے اس نے یہ بات معلوم کرائی اور مجھے اس کا علم ہو گیا۔

حج اکبر کے بارے میں تعبیرات

"یَوْمَ الْحَجِّ الْاَکْبَرِ" کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ اس سے مراد یوم عرفہ ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاؒ اور مجاہد سے مختلف روایات کی صورت میں یہی قول منقول ہے کہ اس سے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ مراد ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیرؒ سے مختلف روایات کی صورت میں یہ قول بھی منقول ہے کہ اس سے ایام حج مراد ہیں۔ یہ تعبیر عربی زبان میں عام ہے جس طرح جنگ صفین میں کئی دنوں تک لڑائی ہوتی رہی لیکن اس کی تعبیر یوم صفین کے الفاظ سے کی جاتی ہے۔ حماد نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حج اکبر حج قران کو کہتے ہیں اور حج اصغر حج افراد کا نام ہے۔

لیکن یہ تفسیر اس بنا پر ضعیف ہے کہ اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ حج افراد کے لیے ایک معین دن ہوتا ہے اور حج قران کے لیے بھی ایک معین دن۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ حج افراد کے لیے بھی وہی دن ہے جو حج قران کے لیے ہے۔ اس صورت میں حج اکبر کے دن کی فضیلت کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ اس صورت میں یہ واجب تھا کہ براءت کا یہ اعلان حج قران کے دن کیا جاتا۔ دوسری طرف قول باری (یَوْمَ الْحَجِّ الْاَکْبَرِ) سے جب یوم عرفہ یا یوم النحر مراد ہوتا اور حج اصغر عمرہ کو کہا جاتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ حج کے ایام عمرہ کے ایام سے جدا ہوتے اور عمرہ ایام حج میں ادا نہ کیا جاتا۔ ابن سیرین سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (یَوْمَ الْحَجِّ الْاَکْبَرِ) صرف اس لیے فرمایا کہ تمام مذاہب کی عیدیں اس میں جمع ہو گئی ہیں۔ نیز یہ وہ سال تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج ادا کیا تھا۔ ابن سیرین کی اس تفسیر کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ غلط ہے اس لیے کہ براءت کا اعلان اس سال ہوا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ نے امیر حج کی حیثیت سے فریضۂ حج ادا کیا تھا نیز جس سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج ادا کیا تھا اس سال مشرکین پر حج کے دروازے بند کر دیے گئے تھے۔ اس لیے کہ انھیں ایک سال قبل ہی آئندہ کے لیے بیت اللہ میں داخل ہونے کی ممانعت کر دی گئی تھی۔ حضرت عبداللہ بن شدادؓ کا قول ہے کہ حج اکبر یوم النحر ہے اور حج اصغر عمرہ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عمرہ حج اصغر ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (الحج الاکبر) اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی حج اصغر بھی ہونا چاہیے اور یہ عمرہ ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن شدادؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (العمرۃ الحجۃ الصغری عمرہ چھوٹا حج ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حج کا اسم عمرہ پر بھی واقع ہوتا ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اقرع بن حابسؓ کے اس سوال پر کہ آیا حج کا فریضہ ہر سال ادا کیا جائے گا یا صرف ایک مرتبہ؟ ارشاد فرمایا کہ (لا بل حجۃ واحدۃ نہیں بلکہ صرف ایک حج) یہ بات عمرہ کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حج کے سوا حج کے وجوب کی نفی فرمادی۔ پھر آپ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ (الحج عرفۃ حج عرفہ ہے) یعنی عرفات کے میدان میں کھڑے ہونے کا نام ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے حج اکبر کا دن عرفہ کا دن ہے۔ اس میں یوم النحر کو بھی حج اکبر کا دن ہونے کا احتمال ہے اس لیے کہ اس دن مناسک کی ادائیگی کی تکمیل ہوتی اور میل کچیل دور کیا جاتا ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ایام منیٰ مراد ہوں جیسا کہ مجاہد سے منقول ہے۔ اسے اکبر کی صفت سے موصوف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایام منیٰ میں صرف حج کے ارکان ادا کیے جاتے ہیں عمرہ ادا نہیں کیا جاتا۔ ایک قول ہے کہ یوم عرفہ کی بہ نسبت یوم النحر کا یوم حج اکبر بننا اولیٰ ہے اس لیے کہ یوم النحر میں تمام حاجیوں کا اجتماع ہوجاتا ہے جبکہ عرفات میں بعض حاجی رات کے وقت آتے ہیں اور بعض دن کے وقت۔ جہاں تک سورۂ برأت کے اعلان کا تعلق ہے اس میں یہ ممکن ہے کہ اس کا اعلان یوم عرفہ کو ہوا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ یوم النحر کو ہوا ہو۔

اشہر حرم گذرنے پر مشرکین سے قتال

قول باری ہے (فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ پس جب حرمت کے مہینے گذر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ) معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ آپ ان پر کچھ مسلط تو نہیں ہیں) نیز (وَمَا اَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ۔ اور آپ ان پر جبر کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے) نیز (قُلْ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَغْفِرُوْا لِلَّذِيْنَ لَا يَرْجُوْنَ اَيَّامَ اللّٰهِ۔

جو لوگ ایمان لے آئے ہیں آپ ان سے کہہ دیجیے کہ وہ ان لوگوں کے ساتھ درگذر سے کام لیں جو اللہ کے معاملات کا یقین نہیں رکھتے) ان سب کو ان دو آیات نے منسوخ کر دیا ہے۔ پہلی آیت یہ ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) اور دوسری آیت یہ ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر یقین نہیں رکھتے) تا آخر آیت۔ موسیٰ بن عقبہ کا قول ہے کہ اس سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس قول باری (وَاَلْقَوْا اِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا اور تمہاری طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ نے تمہارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے) کی بنا پر ان مشرکین سے اپنا ہاتھ روک رکھتے جو آپ سے جنگ نہ کرتے پھر قول باری (بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ) نے اس حکم کو منسوخ کر دیا۔ پھر فرمایا (فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں آیت زیر بحث کا عموم تمام مشرکین کو خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا غیر اہل کتاب قتل کرنے کی مقتضی ہے۔ نیز یہ کہ ان سب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہ کی جائے لیکن اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کو جزیہ کے بدلے ان کے مذہب پر برقرار رکھ کر ان کی تخصیص کر دی چنانچہ ارشاد باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تا آخر آیت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے علاقے میں رہنے والے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ علقمہ بن مرثد کی روایت ہیں جو انھوں نے ابن بریدہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ جب کوئی فوجی مہم یعنی سریہ روانہ کرتے تو اس میں شامل مجاہدین کو یہ ہدایات دیتے کہ جب مشرکین سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو پہلے انھیں اسلام کی دعوت دو، اگر وہ انکار کریں تو انھیں جزیہ ادا کرنے کے لیے کہو اگر وہ یہ بات مان جائیں تو ان سے جزیہ وصول کر لو اور اپنا ہاتھ ان سے روک لو" اس حکم میں تمام مشرکین کے لیے عموم ہے لیکن ہم نے آیت کی بنا پر ان مشرکین کی تخصیص کر دی جو مشرکین عرب میں سے نہیں تھے اور قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) کا حکم مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہو گیا دوسرے مشرکین اس حکم میں داخل نہ رہے۔

محاصرہ سے مشرکین کو غور و خوض کا موقع مل جائے گا

قول باری (وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ اور انھیں پکڑو اور گھیرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں پکڑنے کے بعد قید کر دیا جائے اور انھیں قتل کرنے میں سست روی اختیار کی جائے تاکہ انھیں

اسلام کے متعلق سوچنے اور اسے قبول کرنے کا موقعہ مل جائے اس لیے کہ حصر کے معنی حبس یعنی قید کرنے کے ہیں۔ یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مشرکین کو ان کے قلعوں اور شہروں میں محصور کر دینا بھی جائز ہے جبکہ ان میں بچے اور عورتیں موجود ہوں جن کا قتل جائز نہیں ہے۔ نیز یہ کہ محاصرہ کے ذریعے ان کا مقابلہ کیا جائے۔ قول باری (وَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) کا عموم مشرکین کو قتل کی تمام صورتوں کے ذریعے قتل کرنے کے جواز کا مقتضی ہے تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے مثلہ کرنے یعنی اعضاء و جوارح کاٹ ڈالنے اور باندھ کر تیروں سے قتل کرنے کی ممانعت ثابت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (اعف الناس قتلة اهل الایمان۔ اہل ایمان کے قاتلین مکروہ ترین لوگ ہیں) نیز آپ نے فرمایا (اذا قتلتم فاحسنوا القتلة۔ جب تم کسی کو قتل کرو تو یہ عمل بھی اچھے طریقے سے انجام دو) حضرت ابوبکرؓ نے جب مرتدین کو آگ میں جلا کر، سنگسار کر کے، پہاڑوں سے نیچے گرا کر اور کنوؤں میں ہلاک کیا تھا تو عین ممکن ہے کہ انھوں نے ظاہر آیت سے استدلال کیا ہو، حضرت علیؓ نے بھی مرتدین کے ایک گروہ کو آگ میں جلا کر ہلاک کیا تھا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے آیت کے عموم کا اعتبار کیا ہو۔

توبہ کے بعد محاصرہ ختم

قول باری ہے (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ، اگر یہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو) آیت میں مذکور افعال کا وجود یا تو ان سے قتل کا حکم ٹل جانے کے لیے شرط قرار پائے گا یا ان کو قبول کرتے ہوئے اللہ کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دینا ہی اس حکم کے ٹل جانے کے لیے کافی ہوگا۔ ان افعال کے وجود کی کوئی شرط نہیں ہوگی۔ یہ بات تو واضح ہے کہ شرک سے توبہ کا وجود ہی اس حکم کے ٹل جانے کے لیے لامحالہ شرط ہے۔ نیز اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مشرکین نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ کا حکم تسلیم کر لیں لیکن وہ وقت نماز کا وقت نہ ہو تو وہ مسلمان کہلائیں گے اور ان کی جان محفوظ ہو جائے گی اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر مشرکین اللہ کے امر کو قبول کر لیں اور ان کے لزوم کا اعتراف بھی کر لیں تو اس کے ساتھ ان کے قتل کا حکم ٹل جائے گا۔ نماز کی ادائیگی یا زکوٰۃ کا اخراج اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ نیز زکوٰۃ نکالنے کا حکم نفس اسلام کے لیے لازم نہیں ہوتا بلکہ سال گزر جانے کے بعد اس کا لزوم ہوتا ہے۔ اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی کو قتل کے حکم کے ٹل جانے کے لیے شرط قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح نماز کی ادائیگی بھی اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس حکم کو ٹالنے کی شرط صرف یہ ہے

کہ ان فرائض کو قبول کر لیا جائے، ان کا التزام کیا جائے اور ان کے وجوب کا اقرار و اعتراف کیا جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ) تو اس میں توبہ کے ساتھ نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کے اخراج کی شرط عائد کی، یہ تو سب کو معلوم ہے کہ کفر سے مکمل طور پر قطع تعلقی کر کے اسلام کی طرف لوٹ آنے کا نام توبہ ہے۔ اس لیے آیت میں توبہ کے ذکر کے ساتھ ان فرائض کے التزام اور ان کے اقرار کا مفہوم خود بخود ذہن میں آجاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے بغیر توبہ درست ہی نہیں ہو سکتی۔ پھر جب توبہ کے ساتھ نماز اور زکوٰۃ کی شرط عائد کر دی تو اس سے اس امر پر دلالت ہو گئی کہ مشرکین سے قتل کے حکم کو ٹالنے والی علت دراصل یہ ہے کہ ایمان کا اس کی شرائط کے ساتھ اعتقاد اور نماز کی ادائیگی نیز زکوٰۃ کا اخراج پایا جائے۔ یہ چیز نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کے باوجود نماز نہ پڑھنے والے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کے قتل کو واجب کر دیتی ہے خواہ ایسا شخص ایمان کا اعتقاد اور اس کی شرائط کے لزوم کا اعتراف کیوں نہ کرتا ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کا اخراج قتل کا حکم ٹل جانے کے لیے شرط قرار دیا جاتا تو یہ حکم ان مشرکین سے ہرگز نہ ٹلتا جو نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کے اخراج کے اوقات کے سوا کسی اور وقت میں مسلمان ہو جاتے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اگر ایک مشرک ایمان کا اس کی شرائط کے ساتھ اعتقاد کر لے اور اس کے لزوم کا اعتراف کر لے تو اس سے قتل کا حکم ٹل جاتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کا اخراج قتل کا حکم ٹل جانے کی شرائط میں سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کی شرط یہ ہے کہ مشرک ایمان کا اظہار کرے اور اس کے احکامات کو قبول کر لے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ایمان کا اظہار اور احکامات کا التزام اس حکم کے ٹل جانے کے لیے شرط قرار دیے گئے تو ان میں بعض کو ترک کرنے کی بنا پر ایسے شخص سے قتل کا حکم زائل نہیں ہوتا۔

قرآن کی ایک آیت کا انکار پورے قرآن کا انکار ہے

حضرات صحابہ کرام نے مانعینِ زکوٰۃ کی عورتوں اور بچیوں کو گرفتار کیا تھا اور ان کے لڑنے والے مردوں کو قتل کر دیا تھا اور انھیں اہلِ ردہ یعنی مرتدین کے نام سے موسوم کیا تھا اس لیے کہ انھوں نے زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے اور اس کی ادائیگی کا التزام کرنے سے انکار کر دیا تھا اسی بنا پر وہ مرتدین قرار دیے گئے تھے۔ اس لیے کہ جو شخص قرآن کی ایک آیت کا انکار کرتا ہے وہ گویا پورے قرآن

کا منکر ہوتا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابۂ کرام کے ساتھ مل کر مرتدین کے خلاف اسی طریق کار کو اپنایا اور ان کے ساتھ قتال کیا۔ زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے سے انکار کی بنا پر ان کے مرتد ہو جانے پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے معمر نے زہری سے نقل کیا ہے، انھوں نے حضرت انسؓ سے اس کی روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو تمام عرب میں ارتداد کا فتنہ پھیل گیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ آپ پورے عرب سے جنگ کرنا چاہتے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ (جب لوگ اس بات کی گواہی دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں نیز زکوٰۃ ادا کریں تو پھر وہ مجھ سے اپنا خون اور اپنے اموال محفوظ کر لیں گے) خدا کی قسم! اگر یہ لوگ مجھ سے ایک رسی کی ادائیگی بھی روک دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تو اس پر بھی میں ان سے جنگ کروں گا۔

حضرت ابوبکرؓ کا جرأت مندانہ اقدام

مبارک بن فضالہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو عرب کے لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے۔ صرف مدینہ منورہ اور کچھ دوسرے علاقوں کے لوگ اس سے محفوظ رہے حضرت ابوبکرؓ نے ان کے خلاف جنگ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ انھوں نے کہا، ہم اللہ کی وحدانیت اور معبودیت کی گواہی دیتے ہیں، نماز بھی پڑھتے ہیں لیکن ہم زکوٰۃ دینے کے لیے تیار نہیں ہیں۔" حضرت عمرؓ اور دیگر بدری صحابۂ کرام حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ تجویز پیش کی کہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ جب اسلام ان کے دلوں میں گھر کر جائے گا تو یہ خود زکوٰۃ کی ادائیگی شروع کر دیں گے۔ یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ نے دو ٹوک الفاظ میں فرمایا: بخدا اگر یہ لوگ مجھے ایک رسی بھی دینے سے انکار کر دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ میں دیا کرتے تھے تو اس پر بھی میں ان سے جنگ کروں گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین باتوں کو نہ ماننے پر لوگوں سے جنگ کی تھی، کلمہ طیبہ کے عدم اقرار پر اور نماز نیز زکوٰۃ کی عدم ادائیگی پر۔ اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ۔ اگر یہ توبہ کر لیں، اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو) بخدا میں ان سے نہ اس سے زائد کا مطالبہ کرتا ہوں اور نہ اس سے کم کا۔" مانعین زکوٰۃ نے کہا کہ ہم زکوٰۃ نکالیں گے لیکن آپ کے حوالے نہیں کریں گے۔ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے انھیں جواب دیا۔ نہیں بخدا نہیں

جب تک زکوٰۃ تم لوگوں سے وصول نہیں کروں گا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصول کرتے تھے، اور جب تک زکوٰۃ کو اس کے صحیح مصارف میں خرچ نہیں کروں گا اس وقت تک میں چین سے نہیں بیٹھوں گا۔

حماد بن زید نے ایوب سے اور انھوں نے محمد بن سیرین سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوگیا اور حضرت ابوبکرؓ خلیفہ بن گئے اور عرب کے لوگ مرتد ہو گئے تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سے جنگ کرنے کے لیے فوجیں روانہ کیں۔ اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ آپؐ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے نہیں سنا تھا کہ" مجھے یہ حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک لڑتا رہوں جب تک وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ جب وہ اس کا اقرار کرلیں گے تو مجھ سے اپنی جانیں اور اپنے اموال محفوظ کرلیں گے الا یہ کہ حق کی بنا پر کسی کی جان یا مال پر ہاتھ ڈالا جائے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا۔" حضرت ابوبکرؓ نے یہ سن کر فرمایا: خدا کی قسم! اگر یہ لوگ ایک رسی بھی مجھے دینے سے انکار کردیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ میں ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے جنگ کروں گا۔" ان تمام راویوں نے یہ بتایا ہے کہ عرب کے جو لوگ مرتد ہو گئے تھے ان کا ارتداد اس بنا پر تھا کہ انھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کردیا تھا۔ ہمارے نزدیک یہ امر اس پر محمول ہے کہ انھوں نے زکوٰۃ کے فریضہ کو رد کرتے ہوئے اور اسے قبول نہ کرتے ہوئے اس کی ادائیگی سے انکار کیا تھا اسی بنا پر انھیں مرتدین کے نام سے موسوم کیا گیا تھا۔

منکرینِ زکوٰۃ فرضیتِ زکوٰۃ کے قائل تھے

حسن کی روایت کے مطابق حضرت ابوبکرؓ نے یہ بتایا تھا کہ آپ ان سے زکوٰۃ کی عدم ادائیگی کی بنا پر جنگ کررہے ہیں اگرچہ وہ اس کی فرضیت کا اقرار کرتے تھے اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ہم زکوٰۃ نکالیں گے لیکن اسے آپ کے یعنی حضرت ابوبکرؓ کے حوالے نہیں کریں گے، اس پر حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا تھا کہ نہیں، بخدا نہیں، میں ان سے زکوٰۃ اسی طرح وصول کروں گا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصول کیا کرتے تھے" حضرت ابوبکرؓ کے قول میں دو باتوں پر دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ جو شخص زکوٰۃ اپنے اوپر لازم نہ سمجھتے ہوئے اور اس کے وجوب کا اعتقاد نہ رکھتے ہوئے اس کی ادائیگی سے انکار کرے گا وہ مرتد کہلائے گا، دوسری بات یہ کہ جو شخص زکوٰۃ کے وجوب کا اقرار کرتا

ہو لیکن زکوٰۃ امام المسلمین کے حوالے کرنے سے انکار کرتا ہو وہ اس بات کا سزاوار گردانا جائے گا کہ اس کے خلاف جنگ کی جائے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو شخص اپنے مویشیوں کی زکوٰۃ فقراء و مساکین کے حوالے کر دے گا تو امام المسلمین اس کا احتساب نہیں کرے گا لیکن اگر وہ اسے امام المسلمین کو ادا کرنے سے انکار کر دے گا تو وہ اس پر اس شخص سے جنگ کرے گا۔ مویشیوں کی زکوٰۃ کے بارے میں ہمارے اصحاب کا بھی یہی مسلک ہے جہاں تک اموال کی زکوٰۃ کا تعلق ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ان کی زکوٰۃ مویشیوں کی زکوٰۃ کی طرح خود وصول کرتے تھے۔ لیکن جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو آپ نے لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: لوگو! یہ تمھاری زکوٰۃ کی ادائیگی کا مہینہ ہے، اس لیے جس شخص پر کوئی قرض ہو وہ (اپنا قرض) ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ مال کی زکوٰۃ ادا کر دے۔" حضرت عثمانؓ نے زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری خود زکوٰۃ نکالنے والوں پر ڈال دی تھی اور یہ لوگ اس کی ادائیگی میں گویا امام المسلمین کے وکیل اور کارندے بن گئے تھے۔

حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے خلاف جو اقدام کیا تھا اس میں انھیں صحابۂ کرام کی پوری حمایت حاصل تھی، جب اس معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ کی رائے اور اجتہاد کی صحت ان حضرات کے سامنے واضح ہو گئی تو پھر کسی نے آپ سے اختلاف نہیں کیا۔ زیر بحث آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو جان بوجھ کر نماز نہ پڑھنے والے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کو واجب القتل سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ آیت مشرک کے قتل کو واجب کرتی ہے الّا یہ کہ وہ ایمان لے آئے، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے۔ ہم نے قول باری (وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ) کی تفسیر کرتے ہوئے یہ واضح کر دیا تھا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ان دونوں باتوں کے لزوم اور فرضیت کا اقرار کر لیں اور ان کی فرضیت کا التزام کر لیں تو ان کے لیے یہی کافی ہو گا اور دونوں کو بجا لانا ضروری نہیں ہے۔ نیز آیت میں ان لوگوں کے مسلک کے حق میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت صرف مشرکین کے قتل کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن جو شخص شرک سے توبہ کر کے اسلام میں داخل ہو جائے اور اس کے فرائض کو لازم سمجھے اور اس کا اقرار کرے وہ بالاتفاق مشرک نہیں ہو گا۔ اس طرح آیت ایسے شخص کے قتل کی مقتضی نہیں ہو گی۔ کیونکہ آیت کا حکم صرف اس شخص کے قتل کے ایجاب تک محدود ہے جو مشرک ہو۔ جبکہ تارک صلوٰۃ اور مانع زکوٰۃ مشرک نہیں ہوتا۔

اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ مشرک سے قتل کا حکم دو شرطوں کی بنیاد پر ٹل جاتا ہے۔ ایک توبہ یعنی ایمان لانا

اور اس کی شرائط کو تسلیم کرنا دوسری یہ کہ نماز پڑھنا اور زکوٰۃ ادا کرنا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) کے ذریعے بنیادی طور پر مشرکین کے قتل کو واجب کر دیا۔ اس لیے جب ایک شخص سے شرک کی علامت دور ہو جائے گی تو قتل کا حکم بھی اس سے ٹل جائے گا۔ اس صورت میں معترض کے لیے ایسے شخص کے قتل کے ایجاب پر آیت کے سوا کوئی اور دلالت پیش کرنا ضروری ہو گا۔

اگر معترض یہ کہے کہ آپ کی وضاحت کے نتیجے میں آیت کے اندر بیان کردہ دونوں شرطوں کا ذکر بے فائدہ قرار پائے گا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے سوچا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں عبادتوں یعنی اقامت صلوٰۃ اور ادائے زکوٰۃ کو مشرکین کے راستے سے ہٹ جانے کے وجوب کی شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ ارشاد ہے (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ) اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر مشرکین کو گھیر کر قتل کرنے کے حکم کے بعد کیا ہے۔ جب شرک کی علامت زائل ہونے کی بنا پر قتل کا حکم بھی زائل ہو جائے گا تو ترک صلوٰۃ اور منع زکوٰۃ کی بنا پر گھیرنے اور قید میں رکھنے کا حکم باقی رہے گا۔ اس لیے کہ جو شخص جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اور اس پر مُصر ہو جائے اسی طرح زکوٰۃ ادا نہ کرے سے امام المسلمین قید میں ڈال سکتا ہے۔ اس صورت میں اس کی رہائی صرف اس صورت میں واجب ہو گی جب وہ نمازیں پڑھے گا اور زکوٰۃ نکالے گا۔ اس لیے زیر بحث آیت مشرک کے قتل اور اسلام لانے کے بعد تارک صلوٰۃ نیز مانع زکوٰۃ کے حبس کے احکام پر مشتمل ہے تا وقتیکہ مذکورہ دونوں اشخاص نماز پڑھنا اور زکوٰۃ نکالنا شروع نہ کر دیں۔

مشرک حربی اگر اسلام فہمی کے لیے امان طلب کرے تو امان دی جائے

قول باری ہے (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ۔ اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص پناہ مانگ کر تمہارے پاس آنا چاہے (تاکہ اللہ کا کلام سنے) تو اسے پناہ دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے) آیت حربی کو امان دینے کے جواز کی مقتضی ہے۔ جب وہ ہم سے اسلام کی صداقت کو ثابت کرنے والے دلائل سننے کی خاطر پناہ مانگ کر ہمارے پاس آنا چاہے تو اسے پناہ دینا ہمارے لیے جائز ہو گا اس لیے کہ قول باری (اسْتَجَارَكَ) کے معنی ہیں "تم سے امان طلب کرے" اور قول باری (فَأَجِرْهُ) کے معنی ہیں "اسے امان دے دو" تاکہ وہ اللہ کا کلام سن سکے جس میں توحید باری کی صحت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کے دلائل موجود ہیں یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی کافر ہم سے یہ مطالبہ کرے کہ اس کے کفر کی تردید میں دلائل دیے

جائیں اور توحید و رسالت کے ثبوت میں براہین پیش کیے جائیں تاکہ اتمام حجت کی بنا پر اور دلائل کی روشنی میں وہ ان دونوں باتوں کو تسلیم کر سکے تو اس پر اتمام حجت کرنا اور توحید باری کو بیان کرنا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کو ثابت کرنا ہم پر لازم ہوگا۔ ہمارے لیے توحید و رسالت کے دلائل و براہین بیان کیے بغیر اسے قتل کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم ایسے شخص کو امان دے دیں تاکہ وہ ہمارے پاس آ کر اللہ کا کلام سن سکے۔ آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ جو شخص دین کی کوئی بات سیکھنا چاہے اسے سکھانا ہم پر فرض ہوگا اس لیے کہ جو کافر اللہ کا کلام سننے کی خاطر ہم سے امان کی درخواست کرتا ہے اس کے پیشِ نظر صرف یہی مقصد ہوتا ہے کہ دینِ اسلام کی صداقت اور حقانیت سے کسی نہ کسی طرح وہ آگاہ اور روشناس ہو جائے۔

حربی کو بحفاظت اس کے ٹھکانے پہنچانا ضروری ہے

قول باری ہے (ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ۔ پھر اسے اس کے مامن تک پہنچا دو) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام المسلمین پر امان لے کر آنے والے اس حربی کی حفاظت و نگہداشت نیز لوگوں کو اسے کسی قسم کی گزند پہنچانے سے روکنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔ اس لیے کہ فرمانِ الٰہی ہے (فَأَجِرْهُ) پھر ارشاد ہے (ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ) اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ امام المسلمین کی یہ ذمہ داری ہے کہ ذمیوں کی حفاظت کرے، لوگوں کو انھیں نقصان پہنچانے سے روکے رکھے نیز ان پر ظلم و ستم کے ہر اقدام کا سدباب کرے۔

حربی زیادہ عرصہ دارالاسلام میں نہ ٹھہرے ورنہ سال بعد ذمی ہوگا اور خراج دے گا

یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں زیادہ عرصے تک ٹھہرے رہنے کی اجازت دینا جائز نہیں ہے۔ اسے صرف اتنا ہی عرصہ قیام کرنے کی اجازت ملنی چاہیے جس میں وہ اپنی ضرورت پوری کرلے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ) اللہ تعالیٰ نے کلامِ الٰہی سننے کے بعد اسے دارالحرب واپس بھیج دینے کا حکم دیا ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ امام المسلمین کے لیے یہ جائز نہیں کہ بلاوجہ اور بلا عذر کسی حربی کو دارالاسلام میں قیام پذیر رہنے کی کھلی چھٹی دے دے بلکہ اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوگی کہ وہ اسے دارالحرب واپس جانے کے لیے کہہ دے۔ اگر وہ اس کے بعد بھی ایک سال تک دارالاسلام میں ٹھہرا رہے گا تو ذمی بن جائے گا اور اس پر خراج عائد کر دیا جائے گا۔

قول باری ہے (كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ

عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (ان مشرکین کے لیے اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک کوئی عہد آخر کیسے ہو سکتا ہے ۔ بجز ان لوگوں کے جن سے تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سورت کی ابتدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان معاہدوں کے انقطاع کے ذکر سے ہوئی چنانچہ ارشاد ہوا (بَرَاءَةٌ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) ایک قول کے مطابق یہ ایسے مشرکین تھے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا، انھوں نے بدعہدی کی تھی، اور خفیہ طور پر سازش کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گزند پہنچانے کا ارادہ رکھتے تھے ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علانیہ طور پر اس معاہدے کو اس کے سامنے پھینک دینے کا حکم دیا اور انھیں چار ماہ تک ملک میں چلنے پھرنے کی اجازت دے دی چنانچہ ارشاد ہے (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) ایک اور قول کے مطابق آیت میں مذکور معاہدہ سے وہ معاہدہ مراد ہے جو آپ کے اور تمام مشرکین کے درمیان طے پایا تھا کہ کسی مشرک کو حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا، نیز ماہ حرام میں نہ ان کے ساتھ جنگ کی جائے گی اور نہ انھیں قتل کیا جائے گا ۔ اس طرح (بَرَاءَةٌ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ) کا حکم مذکورہ بالا دونوں گروہوں میں سے کسی ایک کے متعلق تھا ۔ پھر ان میں سے مشرکین کے اس گروہ کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا جس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی خاص معاہدہ تھا اور انھوں نے نہ بدعہدی کی تھی اور نہ ہی آپ کو کوئی نقصان پہنچانے کی سازش کی تھی ۔ ایسے مشرکین کے متعلق ارشاد ہوا (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ) اللہ تعالیٰ نے ان مشرکین کے بارے میں پہلے حکم سے مختلف حکم دیا ۔ انھوں نے کوئی بدعہدی نہیں کی تھی، مسلمانوں کے خلاف کسی کی مدد نہیں کی تھی اور معاہدے کی کوئی خلاف ورزی نہیں کی تھی بلکہ معاہدے پر ثابت قدم رہے تھے، اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے مشرکین کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو اس کی مدت کے اختتام تک باقی رکھنے کا حکم دیا جب کہ پہلے گروہ کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو علانیہ طور پر توڑ دینے کی ہدایت کی ۔

یہ پہلا گروہ یا تو ایسے مشرکین پر مشتمل تھا جنھوں نے قصداً بدعہدی کی تھی یا وہ ایسے مشرکین تھے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا خاص معاہدہ نہیں تھا جس میں یہ طے پایا ہو کہ اس پر تمام احوال میں عمل ناگزیر ہے بلکہ اس معاہدے کا تعلق صرف حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے اور اشہر حُرم میں امان دینے کے ساتھ تھا، جو ان مہینوں میں تمام لوگوں کو حاصل ہوتی تھی ۔ قول باری (وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ معاہد اگر ہمارے خلاف کسی کی مدد کرے گا تو اس حرکت کی

بنا پر معاہدہ ختم ہو جائے گا۔ پھر ارشاد ہوا (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) اشہر حرم گزر جانے پر ہر معاہدے کے خاتمے کا اعلان کر دیا گیا خواہ وہ خاص معاہدہ ہو یا عام پھر فرمایا (كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ) اس لیے کہ انھوں نے بدعہدی کی تھی اور معاہدے پر قائم نہیں رہے تھے۔ پھر ان سے ان مشرکین کو مستثنیٰ کر دیا جن کے ساتھ مسلمانوں نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا۔

ابو اسحٰق کے قول کے مطابق یہ بنی کنانہ کا ایک گروہ تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک ان کا تعلق قریش سے تھا اور مجاہد کے قول کے مطابق یہ بنی خزاعہ تھے، اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو اس وقت تک برقرار رکھنے کا حکم دیا جب تک یہ لوگ اس پر عمل پیرا ہونے کے سلسلے میں مسلمانوں کے ساتھ اپنا رویہ درست رکھیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے معاہدے کی مدت اشہر حرم کا اختتام نہ ہو بلکہ معاہدے میں طے شدہ مدت ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) اس کا عموم مسلمانوں اور مشرکین کے درمیان طے پانے والے تمام معاہدوں کی تنسیخ کا مقتضی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے معاہدے کی مدت اشہر حرم کے اختتام کے بعد تک ہو اور انھیں ان مشرکین کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو جنھیں اشہر حرم کے گزر جانے کے بعد قتل کر دینے کی ہدایت کی گئی تھی نیز اس معاہدے کا تعلق خصوصی طور پر ایسے گروہ کے ساتھ ہو جس میں بدعہدی کرنے والے اور معاہدے کی خلاف ورزی کرنے والے بھی موجود ہوں کیونکہ آگے ارشاد ہے (فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ۔ جب تک یہ تمھارے ساتھ سیدھے رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھے رہو) اس میں کسی مدت کا تعین نہیں کیا گیا۔

ظاہری اعمال کی بنا پر برتاؤ ہو گا دل میں چاہے کچھ ہو

قول باری ہے (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ) پس اگر اب یہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو تمھارے دینی بھائی ہیں) یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص ہمارے سامنے ایمان کا اظہار کرے، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے ہم پر دین کے اندر اس کے ساتھ دوستی اور موالات کا برتاؤ لازم ہے۔ ہم اس کے ظاہر پر انحصار کریں گے خواہ وہ دل میں دین کے خلاف اعتقاد کیوں نہ رکھتا ہو۔

دین پر زبان درازی ناقابل برداشت ہے

قول باری ہے (وَإِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ اور اگر عہد کرنے کے بعد یہ پھر اپنی قسموں کو توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر حملے شروع کردیں تو کفر کے علمبرداروں سے جنگ کرو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ معاہدہ کرنے والے اگر معاہدے کی کسی شق کی خلاف ورزی کے مرتکب پائے جائیں اور ہمارے دین سے متعلق زبان درازی پر اتر آئیں تو وہ معاہدہ توڑنے کے مرتکب قرار پائیں گے۔ اس لیے کہ قسموں کو توڑنے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جن چیزوں کے بارے میں قسمیں کھائی گئی ہوں ان میں سے بعض کی خلاف ورزی کرلی جائے۔ اگر قسم نفی کی صورت میں کھائی گئی ہو، مثلاً کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ بخدا میں نہ زید سے کلام کروں گا اور نہ عمرو سے اور نہ میں اس گھر میں داخل ہوں گا نہ اُس گھر میں" اگر یہ شخص ان میں سے کوئی کام بھی کرلے گا تو حانث ہوجائے گا اور اپنی قسم توڑ بیٹھے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حیب اس کے ساتھ دین کے بارے میں زبان داری کو بھی شامل کردیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ غیر مسلموں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی بقا کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ہمارے دین کے بارے میں کوئی زبان درازی نہ کریں، نیز یہ کہ ذمیوں کو مسلمانوں کے دین پر حملے کی اجازت نہیں ہے۔

شاتم رسول واجب القتل ہے

یہ چیز ان فقہاء کے قول کے لیے شاہد کی حیثیت رکھتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ذمیوں میں سے اگر کسی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے بارے میں سب دشتم کا اظہار کیا تو وہ نقض عہد کا مرتکب قرار پائے گا اور واجب القتل ٹھہرے گا تاہم اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی قتل نہیں کیا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ یہود ونصاریٰ میں سے کوئی شخص بھی اگر سب وشتم کرے گا تو اس کی گردن اڑا دی جائے گی الا یہ کہ وہ مسلمان ہوجائے۔ ولید بن مسلم نے اوزاعی اور امام مالک سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایسا کرے گا وہ مرتد ہوجائے گا۔ اس سے توبہ کرنے کے لیے کہا جائے گا اگر توبہ کرلے گا تو اسے بہرحال سخت سزا دی جائے گی اور اگر توبہ نہیں کرے گا تو اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسے شخص کی سزا کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے سو کوڑے لگائے جائیں گے پھر چھوڑ دیا جائے گا حتیٰ کہ جسمانی طور پر صحت یاب ہوجائے اس کے بعد پھر اسے سو کوڑے مارے جائیں گے

امام مالکؒ نے اس بارے میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایسی حرکت کرے گا تو اسے نہ تو مہلت دی جائے گی، نہ توبہ کے لیے کہا جائے گا بلکہ فوراً ہی اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ یہی حکم یہود و نصاریٰ کے لیے بھی ہے۔

نقضِ عہد کی مثالیں

امام شافعی کا قول ہے کہ کافروں سے جو صلح کی جائے اس میں ایک شرط یہ بھی رکھی جائے کہ اگر ان کا کوئی آدمی اللہ کی شان میں یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کے بارے میں کوئی نازیبا کلمہ کہے گا یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کا ارتکاب کرے گا یا نکاح کے نام پر اس سے ہمبستری کرے گا یا کسی کو اس کے دین سے برگشتہ کرنے کی کوشش کرے گا یا کسی مسلمان کی راہزنی کرے گا یا مسلمانوں کے ساتھ برسرپیکار کافروں یعنی اہل حرب کی مدد کرے گا تو ان تمام صورتوں میں وہ نقض کا مرتکب قرار پائے گا اور اس کی جان اور اس کے مال کی حفاظت کی اللہ اور اس کے رسول نے جو ذمہ داری اٹھائی تھی وہ ختم ہو جائے گی اور اس کی گردن اڑا دینا حلال ہو جائے گا۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کرے گا اگر وہ معاہد ہوگا تو اس حرکت کی بنا پر نقضِ عہد کا مرتکب ہوگا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِن نَّكَثُوا أَيْمَانَهُم مِّن بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ) اللہ تعالیٰ نے طعن فی الدین کو بمنزلہ قسم توڑنا قرار دیا کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ نقضِ عہد کے لیے قسم توڑنے اور دین کے بارے میں زبان درازی کرنے کی دونوں باتوں کے مجموعے کو شرط قرار دینا آیت میں مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر آیت میں مذکورہ لوگ اپنی قسم توڑ کر مسلمانوں سے برسرپیکار ہو جاتے تو دین کے بارے میں زبان درازی نہ کرنے کے باوجود بھی وہ نقضِ عہد کے مرتکب قرار دیے جاتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حلیف قبیلہ بنی خزاعہ کے خلاف بنی بکر کی امداد کرنے پر قبیلہ قریش کو نقضِ عہد کا مرتکب قرار دیا تھا حالانکہ قریش نے یہ سب کچھ خفیہ طور پر کیا تھا اور علانیہ دین اسلام کے متعلق زبان درازی بھی نہیں کی تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر یہ لوگ عہد کرنے کے بعد اپنی قسمیں توڑ دیں یا دین کے بارے میں زبان درازی کریں تو کفر کے علمبرداروں سے جنگ کرو۔

حضور پر سبّ و شتم دین پر حملے کی گھناؤنی شکل ہے

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو معاہدہ میں شامل کوئی شخص اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کا

اظہار کرے گا وہ نقضِ عہد کا مرتکب ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس پر سب وشتم کرنا دین پر حملے کی ایک انتہائی گھناؤنی شکل ہے۔ درج بالا مسلک کے قائلین کے استدلال کی یہ صورت ہے۔ اس مسلک کے حق میں اس روایت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو امام ابویوسف نے حصین بن عبدالرحمٰن سے نقل کی ہے انھوں نے ایک شخص سے، اس شخص نے ابوعمر سے کہ کسی نے ان سے کہا کہ میں نے ایک راہب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کرتے سنا تھا۔ یہ سن کر ابوعمر کہنے لگے کہ اگر میں سنتا تو اسے ضرور قتل کر دیتا، ہم نے ان سے معاہدہ کر کے ایسی حرکت کرنے کی اجازت نہیں دی ہے لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ معاہدہ میں یہ شرط رکھی گئی ہو کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب وشتم کا اظہار نہیں کریں گے۔ سعید نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک یہودی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا اور خبثِ باطن سے کام لیتے ہوئے کہا: "اَلسَّامُ عَلَیْكَ" (تمھیں موت ہو) نعوذ باللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا تمھیں پتہ چلا کہ اس نے کیا کہا ہے، صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر وہی یہودی واپس آیا تو واپسی میں بھی یہی کلمہ کہا، آپ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا "جب اہلِ کتاب میں سے کوئی شخص تمھیں اس طرح سلام کرے تو اس کے جواب میں صرف یہ کہہ دیا کرو "عَلَیْكَ"۔

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ یہودیوں کی ایک جماعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور آتے ہی "اَلسَّامُ عَلَیْکُمْ" کہا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "میں سمجھ گئی اور جواب میں میں نے کہا وَعَلَیْکُمُ السام واللعنۃ (تم پر موت اور لعنت ہو) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "عائشہ! سنو، اللہ تعالیٰ ہر معاملے میں نرمی کو پسند کرتا ہے۔" میں نے عرض کیا کہ آپؐ نے نہیں سنا کہ انھوں نے کیا کہا ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ میں نے بھی انھیں "وعلیکم" ہی کہا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایسی بات کہتا تو وہ مرتد ہو کر قتل کا سزاوار قرار پاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات پر ان یہودیوں کو قتل کر دینے کا حکم نہیں دیا۔ شعبہ نے ہشام بن یزید سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک یہودی عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بکری کا زہر آلود گوشت لے کر آئی، آپؐ نے اس میں سے کھا لیا، اس عورت کو پکڑ کر آپؐ کے پاس لایا گیا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ آپ اسے قتل کر دینے کا حکم نہیں دیں گے؟ آپؐ نے فرمایا "نہیں"

مسلمان شاتمِ رسول واجب القتل ہے

حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام رویوں میں یہی نرمی ہمیشہ نظر آتی رہی۔

اہل اسلام کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دین اسلام کا کوئی مدعی اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے متعلق یہ رویہ اختیار کرے گا تو وہ مرتد ہو جائے گا اور واجب القتل قرار پائے گا۔ آپ نے اس یہودی عورت کی حرکت پر اسے واجب القتل قرار نہیں دیا اس لیے کہ اگر کوئی ذمی آپ پر سب وشتم کا اظہار کرے گا وہ بھی واجب القتل قرار نہیں پائے گا، لیکن اگر کوئی مسلمان ایسی حرکت کرے گا وہ قتل کا سزاوار ٹھہرے گا، اس معاملے میں ذمی پر عائد ہونے والا حکم مسلمان پر عائد ہونے والے حکم سے مختلف ہے قول باری (فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد قریش کے رؤسا ہیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق ابوجہل، امیہ بن خلف، عتبہ بن ربیعہ اور سہیل بن عمرو مراد ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ سے نکلوانے کی سازش کی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورۂ براءۃ فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو مکہ بھیجا تھا کہ وہ جا کر وہاں موجود تمام لوگوں کو یہ سورت پڑھ کر سنا دیں۔ یہ ۹ھ کا واقعہ ہے اور اسی سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا گیا تھا جبکہ ابوجہل، امیہ بن خلف اور عتبہ بن ابی ربیعہ بدر کے معرکہ میں قتل ہو گئے تھے، نیز سورۂ براءۃ کے نزول کے وقت رؤساء قریش میں سے ایک بھی ایسا شخص باقی نہیں رہ گیا تھا جو کفر کا اظہار کر سکتا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جن حضرات سے یہ مروی ہے کہ زیر بحث آیت میں رؤساء قریش مراد ہیں ان کا یہ قول وہم ہے حقیقت نہیں ہے۔ اِلّا یہ کہ اس سے قریش کا وہ گروہ مراد لیا جائے جس نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام کا اظہار کر دیا تھا اور وہ طلقاء، یعنی آزاد کہلائے تھے۔ مثلاً ابوسفیان اور ان کا گروہ۔ ان کا دل ابھی تک کفر سے پوری طرح پاک نہیں ہوا تھا، اس طرح یہ لوگ آیت زیر بحث میں مراد ہو سکتے ہیں۔ آیت میں وہ مشرکین مراد نہیں ہیں جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہدہ کیا تھا اور انھوں نے اسلام کا اظہار بھی نہیں کیا تھا۔

ابوسفیان نے اپنے ساتھیوں سے مل کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ سے نکلوانے کی سازش کی تھی لیکن ہجرت کے بعد اللہ تعالیٰ نے جنگ و قتال کے ذریعے اس گروہ کو بکھیر کر رکھ دیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آیت میں وہ لوگ مراد ہوں جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ وہ تمام رؤساء عرب بھی مراد ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ہمیشہ قریش کی مدد کیا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دے دیا کہ ایسے لوگ اگر اپنی قسمیں توڑ لیں اور تمھارے دین پر حملے شروع کر دیں تو تم انھیں قتل کرو اور ان سے لڑو۔

قول باری ہے (اِنَّهُمْ لَا اَیْمَانَ لَهُمْ۔ کیونکہ ان کی قسموں کا کوئی اعتبار نہیں) یعنی ان کی قسمیں ایسی ہیں جو درحقیقت پکی نہیں ہیں اور نہ ہی ان پر بھروسہ کیا جا سکتا ہے۔ اس سے ان کی قسموں کے وجود کی نفی نہیں ہوتی اس لیے پہلے ارشاد ہو چکا ہے (وَاِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ) نیز اس پر یہ قول باری عطف ہے (اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ۔ کیا تم نہ لڑو گے ایسے لوگوں سے جو اپنے عہد توڑتے رہے ہیں) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری الا ایمان لھم) سے سرے سے قسموں کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ قسموں پر قائم رہنے کی نفی مراد ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حرف لا کا اطلاق کر کے فعل کی نفی مراد لینا اور اصل کی مراد نہ لینا جائز ہے، احادیث اور کلام عرب میں اس کی مثالیں موجود ہیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد کے سوا اور کہیں نہیں ہوتی) یا (لیس بمؤمن من لا یأمن جارہ بوائقہ۔ وہ شخص مومن نہیں ہے جس کا پڑوسی اس کے شر و فساد سے محفوظ نہ ہو) یا (لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ۔ جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا کوئی وضو نہیں) یا اسی طرح کی اور مثالیں۔

ائمہ کفر کون ہیں؟

آیت میں کفر کے اندر امامت کا ذکر ہوا۔ اس لیے کہ امام وہ شخص ہوتا ہے جو خیر و شر میں لوگوں کا مقتداء ہوتا ہے اور لوگ اس کی پیروی کرتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَجَعَلْنٰهُمْ اَئِمَّةً يَّدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ۔ ہم نے انھیں مقتدا بنایا جو لوگوں کو آگ کی طرف بلاتے تھے) یہ شر کی مثال تھی۔ خیر کی مثال یہ قول باری ہے (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ اَئِمَّةً يَّهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا۔ ہم نے انھیں مقتدا بنایا جو ہمارے حکم سے لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے) اس طرح جو شخص خیر میں مقتدا اور امام ہوتا ہے وہ خود بھی ہدایت یافتہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی ہدایت دیتا اور ان کی رہنمائی کرتا ہے لیکن جو شخص شر میں پیشوا ہوتا ہے وہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول ان یہودیوں کے بارے میں ہوا تھا جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بدعہدی کرتے ہوئے اپنے اس عہد و پیمان اور قسموں کو توڑ ڈالا تھا کہ وہ آپ کے خلاف مشرکین کی مدد نہیں کریں گے۔ انھوں نے منافقوں اور کافروں کے تعاون سے آپ کو مدینہ منورہ سے نکلوانے کی سازش بھی کی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ بدعہدی اور معاہدے کی خلاف ورزی کی ابتدا انھوں نے کی ہے۔ اللہ نے ایسے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ ارشاد

ہے (وَ قَاتِلُوْھُمْ یُعَذِّبْھُمُ اللّٰہُ بِاَیْدِیْکُمْ۔ ان سے جنگ کرو اللہ تمہارے ہاتھوں سے انھیں سزا دلوائے گا) یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ مذکورہ بالا تمام امور قولِ باری (وَاِنْ نَّکَثُوْا اَیْمَانَھُمْ مِنْ بَعْدِ عَھْدِھِمْ) پر مرتب مانے جائیں اور یہ بھی درست ہے کہ قولِ باری (اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّکَثُوْا اَیْمَانَھُمْ) کی رُو سے انھوں نے نقضِ عہد کیا تھا۔

راہِ حق میں آزمائش شرط لازم ہے

قول باری ہے (اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تُتْرَکُوْا وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰہُ الَّذِیْنَ جَاھَدُوْا مِنْکُمْ وَلَمْ یَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ وَلَا رَسُوْلِہٖ وَلَا الْمُؤْمِنِیْنَ وَلِیْجَۃً۔ کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ یونہی چھوڑ دیے جاؤ گے حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں سے کون وہ لوگ ہیں جنھوں نے (اس راہ میں) جانفشانی کی اور اللہ اور رسول اور مومنین کے سوا کسی کو دلی دوست نہ بنایا) اس کے معنی یہ ہیں "کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ یونہی چھوڑ دیے جاؤ گے حالانکہ ابھی تم نے جہاد نہیں کیا" اس لیے کہ جب وہ جہاد کریں گے تو اللہ کو ان کی یہ بات معلوم ہوگی۔ علم کے اسم کا اطلاق کرکے اس سے فریضۂ جہاد کی ادائیگی مراد لی گئی ہے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کو ان کے اندر اس فریضہ کی ادائیگی کے وجود کا علم ہو جائے۔ قول باری (وَلَمْ یَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ وَلَا رَسُوْلِہٖ وَلَا الْمُؤْمِنِیْنَ وَلِیْجَۃً) مومنین کی پیروی کے لزوم اور انھیں چھوڑ کر کسی اور کی طرف نہ جانے کے حکم کا مقتضی ہے جس طرح تمام مسلمانوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی لازم ہے۔ اس سے اجماع کی حجت کی دلیل ملتی ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے۔ (وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَہُ الْھُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّہٖ مَا تَوَلّٰی۔ مگر جو شخص رسول کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہلِ ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے درآں حالیکہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا) ولیجہ، مدخل یعنی جائے دخول کو کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص داخل ہو تو کہا جاتا ہے "ولج فلان" (فلاں شخص داخل ہوا) گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا "یہ جائز نہیں کہ اس کے لیے مسلمانوں کے مدخل کے سوا اور کوئی جائے دخول ہو" ایک قول ہے کہ ولیجہ کے معنی دخیلہ اور بطانۃ کے ہیں یعنی ہر چیز کا اندرونی حصہ، بھید اور راز۔ یہ لفظ مداخلت مخالطت اور موانست کے ہم معنی ہے۔ اگر اس لفظ کے یہ معنی لیے جائیں تو پھر اس سے یہ دلالت حاصل ہوگی کہ مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ گھل مل جانے، ان میں جا گھسنے اور دین کے معاملات میں ان سے مدد حاصل

کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ جیسں طرح یہ ارشاد باری ہے (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ) اپنے لوگوں کے سوا کسی اور کو اپنا رازدان نہ بناؤ)

مساجد اللہ پر تولیت صرف مسلمانوں کی ہو

قول باری ہے (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ - مشرکین کا یہ کام نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کے مجاور اور خادم بنیں) عُمَارَةُ الْمَسْجِدِ کے دو معنی ہیں۔ اول مسجد کی زیارت اور اس میں موجودگی یعنی اسے آباد کرنا، دوم مسجد کی تعمیر اور اس کے شکستہ حصوں کی مرمت و تجدید۔ اس لیے کہ جب کوئی زیارت کرے تو کہا جاتا ہے۔ اعتمر فلان (فلاں نے زیارت کی) اسی سے عمرہ کا لفظ ماخوذ ہے اس میں بیت اللہ کی زیارت ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص بکثرت مساجد میں آتا جاتا ہو اور وہاں وقت گزارتا ہو تو کہا جاتا ہے "فلان من عمار المساجد" (فلاں شخص مساجد کو آباد رکھنے والوں میں سے ہے) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی مجلس میں اکثر آتے جاتے تو کہا جاتا ہے "فلان یعمر مجلس فلان" (فلاں شخص فلاں کی مجلس آباد رکھتا ہے) اس بنا پر آیت درج ذیل دو باتوں کی مقتضی ہے، کافروں کو مساجد میں داخل ہونے سے روک دیا جائے اور مساجد کی تعمیر، ان کی دیکھ بھال نیز ان کی تولیت کی انھیں اجازت نہ دی جائے اس لیے کہ آیت کے الفاظ ان دونوں باتوں پر مشتمل ہیں۔

دین میں رشتوں کی اہمیت

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اپنے باپوں اور بھائیوں کو بھی اپنا رفیق نہ بناؤ اگر وہ ایمان پر کفر کو ترجیح دیں) آیت میں مسلمانوں کو کافروں سے دوستی کرنے، ان کی مدد کرنے، ان سے مدد حاصل کرنے اور اپنے معاملات ان کے حوالے کرنے سے روک دیا گیا ہے نیز ان سے بیزاری کا اظہار اور ان کی ترک تعظیم و تکریم واجب کر دی گئی ہے۔ اس معاملے میں باپ بھائی سب یکساں حیثیت رکھتے ہیں تاہم کافر باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنے اور معروف طریقے سے وقت گزارنے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ ہم نے انسان کو اس کے والدین کے بارے میں وصیت کی ہے) تا قول باری (وَإِن جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَن تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ

بِہٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْيَا مَعْرُوْفًا۔ اور اگر وہ تم پر یہ دباؤ ڈالیں کہ تم میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کی تمہارے پاس کوئی دلیل نہیں تو تم ان کا کہا نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ اچھے طریقے سے وقت گزارتے رہو۔

آیت زیربحث میں مسلمانوں کو یہ حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ منافقین سے بالکل الگ اور جدا نظر آئیں کیونکہ منافقین جب کافروں سے ملتے تو ان کے ساتھ دوستی گانٹھتے اور ان کی تعظیم و تکریم کا اظہار کرتے نیز انھیں اپنی ورفاقت کا یقین دلاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے زیربحث آیت میں جس چیز کا حکم دیا ہے اسے مسلمانوں اور منافقوں کے درمیان علامت اور فرق کا پیمانہ قرار دیا ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بتا دیا ہے کہ جو شخص ایسا نہیں کرے گا وہ خود اپنا نقصان کرے گا اور اپنے رب کی طرف سے سزا کا مستحق قرار پائے گا۔

حدودِ حرم میں مشرکین کا داخلہ ممنوع

قول باری ہے (اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا۔ مشرکین ناپاک ہیں لہٰذا اس سال کے بعد یہ مسجد حرام کے قریب نہ پھٹکنے پائیں) نجس کے اسم کا مشرکین پر اس لیے اطلاق ہوا ہے کہ جس شرک کا وہ اعتقاد رکھتے ہیں اس سے اس طرح اجتناب واجب ہے جس طرح نجاستوں اور گندگیوں سے اجتناب واجب ہے اسی بنا پر اسے نجس کہا گیا۔

نجاست ظاہری و باطنی

شریعت میں نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ ایک اعیان کی نجاست یعنی ایسی نجاست جس کا تعلق ان چیزوں سے ہو جن کا مشاہدہ کیا جا سکتا یا انھیں محسوس کیا جا سکتا ہو۔ دوم گناہوں کی نجاست۔ اسی طرح رجس اور رجز کو بھی ان ہی دو صورتوں پر محمول کیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ۔ بے شک شراب جوا، آستانے اور پانسے یہ سب کے سب گندے شیطانی عمل ہیں) منافقین کے متعلق فرمایا (سَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ لَكُمْ اِذَا انْقَلَبْتُمْ اِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوْا عَنْهُمْ فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمْ اِنَّهُمْ رِجْسٌ۔ تمہاری واپسی پر تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے صرف نظر کرو، تو بے شک تم ان سے صرف نظر ہی کر لو کیونکہ یہ ایک گندگی ہیں) اللہ تعالیٰ نے منافقین کو رجس کہہ کر پکارا جس طرح مشرکین کو نجس کا نام دیا۔ قول باری (اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ) سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشرکین کا مسجد میں داخلہ ممنوع ہے اِلّا یہ کہ کوئی عذر

پیش آجائے اس لیے کہ مساجد کو نجاستوں سے پاک رکھنا ہم پر فرض ہے۔ قول باری (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا) کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مشرک مسجد حرام میں داخل نہیں ہوگا۔

مشرک مجبوری کے عالم میں داخل مسجد ہو سکتا ہے

امام مالک نے مزید فرمایا ہے کہ وہ مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں بھی بلا ضرورت داخل نہیں ہو سکے گا۔ مثلاً کسی مشرک کو اپنے مقدمے کے سلسلے میں مسجد کے اندر جاکر حاکم کے سامنے پیش ہونے کی ضرورت لاحق ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مشرک مسجد حرام کے سوا ہر مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ذمی کے لیے تمام مساجد میں داخل ہونا جائز ہے۔ آیت کے معنی کو دو میں سے ایک مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ یا تو اس نہی کا تعلق خاص طور پر ان مشرکین کے ساتھ ہے جنھیں مکہ نیز تمام مساجد میں داخل ہونے سے روک دیا گیا تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ انھیں ذمی قرار نہیں دیا گیا تھا اور ان کے سامنے دو ہی راستے رکھے گئے تھے یا تو اسلام قبول کرلیں یا پھر تلوار کا سامنا کریں۔ ان میں عرب کے تمام مشرکین شامل تھے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ انھیں حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا گیا۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو حج پر بھیج کر انھیں یوم النحر میں یہ اعلان کر دینے کا حکم دیا تھا۔ زہری نے اس کی روایت حمید بن عبدالرحمٰن سے کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو ان لوگوں کے ساتھ مکہ روانہ کیا تھا جنھوں نے یوم النحر میں منیٰ کے مقام پر یہ اعلان کر دیا تھا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کے لیے نہ آئے۔

حضرت ابوبکرؓ نے سب کے سامنے علانیہ طور پر یہ بات کہہ دی تھی جس کے نتیجے میں آئندہ سال جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم حج کے لیے تشریف لے گئے تو کوئی مشرک مکہ میں موجود نہیں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو اس سال نازل فرمایا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ نے مکہ جاکر مشرکین کو علانیہ طور پر اس بات کی اطلاع دے دی تھی۔ حضرت علیؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سورۂ براءۃ پڑھ کر سنانے کے لیے مکہ روانہ کیا تھا تو یہ اعلان کرنے کا بھی حکم دیا تھا کہ آئندہ سال کوئی مشرک حج کے لیے نہ آئے۔ قول باری (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) سے جو مفہوم مراد ہے

اس پر درج بالا روایت دلالت کرتی ہے۔ اس پر آیت کا تسلسل بھی دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہے (وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ اِنْ شَآءَ، اور اگر تمہیں تنگ دستی کا خوف ہے تو بعید نہیں کہ اللہ چاہے تو تمہیں اپنے فضل سے غنی کردے) تنگ دستی کا خوف اس لیے تھا کہ مشرکین کو حج پر آنے سے روک دینے کی بنا پر اس موقع پر ہونے والے اجتماعات میں وہ شریک نہیں ہو سکتے تھے اور اس طرح ان اجتماعات میں ہونے والی تجارت وغیرہ سے حاصل ہونے والے فوائد ومنافع کا انقطاع ہو گیا تھا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں نہی کا تعلق حج کے ساتھ ہے۔ اس پر اہل اسلام کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ مشرکین کو حج کرنے، عرفات اور مزدلفہ میں وقوف کرنے اور دیگر افعال حج ادا کرنے کی ممانعت ہے۔ خواہ یہ افعال مسجد میں ادا نہ بھی کیے جاتے ہوں۔ اس کے برعکس ذمیوں کو ان مقامات میں جانے کی ممانعت نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت سے مراد حج ہے، حج کے سوا کسی اور مقصد کے لیے مسجد کے قریب جانا مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر آیت کی مراد کو درج بالا معنوں پر محمول کیا جائے گا تو اس میں تمام مشرکین کے لیے عموم ہو گا اور اگر اسے دخول مسجد پر محمول کیا جائے گا تو یہ صرف دخولِ مسجد کے ساتھ خاص ہو جائے گا۔ قربِ مسجد کا مفہوم اس میں شامل نہیں ہو گا جبکہ آیت میں قربِ مسجد کی نہی ہے۔ اس لیے اس حکم کے ساتھ مسجد کی تخصیص درست نہیں ہو گی اور مسجد کے ارد گرد کی جگہ کو اس سے خارج رکھنا جائز نہیں ہو گا۔

حماد بن سلمہ نے حمید سے، انھوں نے حسن سے اور انھوں نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی ہے کہ جب قبیلہ ثقیف کا وفد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو آپ نے اس کے لیے مسجد نبوی میں شامیانہ لگانے کا حکم دیا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ نجس لوگ ہیں یہ مسجد میں کیسے قیام کر سکتے ہیں؟ آپ نے یہ سن کر فرمایا: "زمین لوگوں کی نجاستوں سے آلودہ نہیں ہوتی بلکہ لوگوں کی نجاستیں خود ان کی اپنی ذات میں رہتی ہیں"۔ یونس نے زہری سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ابوسفیان کفر کی حالت میں مسجد نبوی میں آئے تھے۔ تاہم مسجد حرام میں اس کی اجازت نہیں تھی اس لیے کہ قول باری ہے (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ثقیف کا وفد فتح مکہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تھا اور آیت کا نزول اس سال ہوا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ حج پر گئے تھے۔ یہ ۹ھ کا واقعہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وفد کو مسجد میں ٹھہرایا تھا اور یہ فرما دیا تھا کہ ان کا نجس ہونا دخولِ مسجد سے مانع نہیں ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ کفر کی نجاست

کافر کو مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکتی۔ ابوسفیان معاہدہ کی تجدید کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے۔ یہ واقعہ فتح مکہ سے پہلے کا ہے، اس وقت ابوسفیان مشرک تھے۔ آیت کا نزول اگرچہ اس واقعہ کے بعد ہوا تھا تاہم یہ مسجد حرام کے قرب کی نہی کی مقتضی ہے۔ دوسری تمام مساجد میں کافر کے داخلے کی ممانعت کی مقتضی نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کافر کے لیے حدودِ حرم میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے اِلّا یہ کہ وہ غلام یا بچہ ہو اس لیے کہ قول باری ہے (فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) نیز زید بن یثیع نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بموجب یہ اعلان کر دیا تھا کہ اب کوئی مشرک حدود حرم میں داخل نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر روایت کے الفاظ یہی ہیں تو اس سے یہ مراد ہے کہ کوئی مشرک حج کے لیے حدودِ حرم میں نہ آئے۔ حضرت علیؓ سے دوسری روایات کے مطابق یہ منقول ہے کہ آپ نے یہ اعلان کیا تھا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے کے لیے نہ آئے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں بھی یہ اعلان ان ہی لفظوں میں ہوا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ معترض نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے اس سے حج کے لیے حرم میں داخل ہونا مراد ہے۔ شریک نے اشعث سے انھوں نے حسن سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ "اس سال حج کے بعد مشرکین مسجد حرام کے پاس پھٹکنے نہ پائیں اِلّا یہ کہ کوئی غلام یا لونڈی ہو جو کسی ضرورت کی بنا پر یہاں داخل ہوگئی ہو۔" آپ نے غلام یا لونڈی کا کسی ضرورت کی بنا پر داخلہ مباح کر دیا تھا، حج کے لیے داخلہ مباح نہیں کیا تھا۔ یہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ذمی جو آزاد ہو وہ یہاں کسی ضرورت کی بنا پر داخل ہو سکتا ہے اس لیے کہ کسی نے غلام اور آزاد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام اور لونڈی کا خصوصیت سے ذکر کیا تو اس کی وجہ ـــ واللہ اعلم ـــ یہ ہے کہ ان دونوں کا اکثر احوال میں حج کے لیے یہاں داخلہ نہیں ہوتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحٰق المروزی نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن بن ابی الربیع الجرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ابن جریج نے، اور انھیں ابوالزبیر نے کہ انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کو قول باری (اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) کی تفسیر میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ "اِلّا یہ کہ کوئی غلام ہو یا اہل ذمہ میں سے کوئی ہو۔" ابوالزبیر نے اس روایت کو حضرت جابرؓ پر لے جا کر موقوف کر دیا ہے۔

یہ دونوں روایتیں درست ہیں، حضرت جابرؓ اس روایت کو کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً

بیان کرتے تھے اور کبھی خود اس کا فتویٰ دیتے تھے۔ ابن جریج نے عطاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ سو کی مشرک مسجد میں داخل نہ ہو۔ عطاء نے اس کے ساتھ یہ آیت تلاوت کی تھی (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا)

مسجد حرام سے مراد حرم ہے

عطاء کا قول ہے کہ مسجد حرام میں سارا حرم داخل ہے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ عمرو بن دینار نے بھی مجھے یہی بتایا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پورے حرم کو مسجد حرام کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لیے کہ حرم کی حرمت مسجد حرام کی حرمت کی بنا پر ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِ الْعَاكِفُ فِیْهِ وَالْبَادِ۔ اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا سب برابر ہیں) اس آیت میں مسجد حرام سے پورا حرم مراد ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَی الْبَیْتِ الْعَتِیْقِ۔ پھر اس کے ذبح کے موقع بیت عتیق کے قریب ہے) یہاں بھی سارا حرم مراد ہے۔ اس لیے کہ حرم کے جس حصے میں بھی قربانی کے اونٹ ذبح کیے جائیں گے قربانی درست ہو جائے گی۔ اس بنا پر قول باری (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) سے حج کے لیے سارا حرم مراد لینا درست ہے اس لیے کہ اکثر مناسک کا تعلق حرم کے ساتھ ہے۔ اس بنا پر سارا حرم مسجد کے حکم میں ہے اور اسی لیے مسجد کے لفظ سے پورا حرم اور حرم کے لفظ سے حج تعبیر ہے۔ اس جگہ مسجد سے مراد حرم ہے اس پر قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَهُمْ) دلالت کرتا ہے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ یہ معاہدہ حدیبیہ کے مقام پر ہوا تھا جو حرم کے کنارے پر واقع ہے۔

حضرت مسور بن مخرمہ رض اور مروان بن الحکم کے بیان کے مطابق حدیبیہ کا بعض حصہ حرم کے اندر ہے اور بعض حصہ حل یعنی حرم سے باہر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کا اطلاق کیا جس کے معنی عند الحرم یعنی حرم کے پاس کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مشرکین پر نجس کے اسم کا اطلاق کیا ہے جو امر کا متقضی ہے کہ مشرکین سے اجتناب کیا جائے اور ان سے گھس جانے سے پرہیز کیا جائے اس لیے کہ ہمیں نجس چیزوں سے دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قول باری (بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا) سے قتادہ کے قول کے مطابق وہ سال مراد ہے جس میں حضرت ابوبکر رض حج کے لیے گئے تھے اور تمام لوگوں کو سورۂ برأت پڑھ کر سنائی تھی یہ ہجرت کا نواں سال تھا۔ اس کے بعد ۱۰ھ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے فریضۂ حج ادا فرمایا تھا جو حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ قول باری ہے (وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖٓ اِنْ شَآءَ۔ اور اگر تمھیں تنگ دستی کا خوف ہے تو بعید نہیں کہ اللہ چاہے تو تمھیں اپنے فضل سے غنی کر دے) عیلہ فقر و تنگ دستی کو کہتے ہیں۔ جب کوئی آدمی تنگ دست ہو جائے تو کہا جاتا ہے "عال فلان یعیل" (فلاں تنگ دست ہو گیا یا ہو جائے گا)

شاعر کہتا ہے:

؎ وما یدری الفقیر متی غناہ ... وما یدری الغنی متی یعیل

(فقیر کو کیا معلوم کہ وہ کب مال دار ہو جائے گا اور مال دار کو کیا پتہ کہ وہ کب فقیر بن جائے گا)

مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ انھیں یہ خوف تھا کہ مشرکین کو حج پر آنے کی ممانعت سے تجارتی سرگرمیاں ٹھپ ہو کر رہ جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ وہ اپنے فضل سے انھیں غنی کر دے گا۔ ایک قول کے مطابق اس سے وہ جزیہ مراد ہے جو مشرکین سے لیا جاتا ہے۔ ایک اور قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ یہ تجارتی سرگرمیاں مسلمانوں کی آمد کی بنا پر جاری رہیں گی اس لیے کہ اس کے علم میں یہ بات تھی کہ پورا عالم عرب اور عجم کے علاقے عنقریب دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں گے اور پھر حج کے ارادے سے آنے والے مسلمانوں کے ساتھ تجارت کر کے یہاں کے لوگوں کو وہ منافع اور فوائد حاصل ہو جائیں گے جن کے مشرکین کی آمد کا سلسلہ منقطع ہونے کی وجہ سے ہاتھ سے نکل جانے کا انھیں خوف پیدا ہو گیا تھا۔

کعبۃ اللہ مکانِ محترم ہے

یہ قول باری اس قول باری کی نظیر ہے (جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَۃَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیٰمًا لِّلنَّاسِ وَالشَّھْرَ الْحَرَامَ وَالْھَدْیَ وَالْقَلَآئِدَ۔ اللہ تعالیٰ نے مکانِ محترم کعبہ کو لوگوں کے لیے (اجتماعی زندگی کے) قیام کا ذریعہ بنایا اور ماہ حرام اور قربانی کے جانوروں اور قلادوں کو بھی) اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرمایا کہ بیت اللہ کے حج، قربانی کے جانوروں اور قلادوں میں لوگوں کے دنیاوی اور دینی منافع و فوائد اور مصالح رکھ دیے گئے ہیں۔ نیز اپنے ارشاد (وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖٓ اِنْ شَآءَ) اس بات کی اطلاع دے دی کہ مسلمانوں کی حج کے لیے آمد

سے یہاں کے لوگوں کو بہت سے فوائد و منافع اور دولتمندی حاصل ہوگی اگرچہ آیت کے نزول کے وقت مسلمانوں کی تعداد تھوڑی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے دولتمندی کو اپنی مشیت کے ساتھ معلق کر دیا تو اس کے دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک آیت میں مراد ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ ان میں سے چونکہ بہت سے لوگ وفات پا جانے والے تھے اور وہ اس موعود مالداری کو حاصل نہیں کر سکتے تھے اس لیے اسے اپنی مشیت کے ساتھ معلق کر دیا۔ دوسری وجہ یہ ہے اس تعبیر سے لوگ اپنے دینی اور دنیوی امور کی اصلاح کے لیے صرف اللہ کی ذات سے اپنی امیدیں وابستہ کر لیتے جس طرح یہ قول باری ہے (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ۔ اگر اللہ چاہے تو تم ضرور مسجد حرام میں امن و اطمینان کے ساتھ داخل ہو گے)

اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا بیان

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ۔ جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے (ان سے لڑو) یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور ماتحت بن کر رہیں)

اہل کتاب آخرت پر ایمان نہیں رکھتے؟

اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اہل کتاب اللہ پر ایمان نہیں رکھتے اور نہ ہی روز آخر پر حالانکہ وہ خود نشر پر ایمان کا اظہار کرتے تھے، اس بیان میں کئی وجوہ کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ اس سے مراد یہ مفہوم ہے کہ روز آخر پر اللہ کے جاری ہونے والے اس حکم پر ایمان نہیں رکھتے تھے کہ اہل کتاب ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اور اہل ایمان ہمیشہ جنت میں رہیں گے۔ چونکہ وہ اس حکم پر ایمان نہیں رکھتے تھے اس لیے ان کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ روز آخر پر ایمان نہیں رکھتے اور مراد اس سے یہ کہ وہ روز آخر کے اس حکم اور اللہ کے اس فیصلے پر ایمان نہیں رکھتے۔ جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب نبی پر ایمان نہیں رکھتے ہماری اس سے مراد یہ ہوتی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ایک قول کے مطابق ان پر بطریق مذمت اس فقرے کا اطلاق کیا گیا ہے اس لیے کہ بڑے بڑے جرائم کے ارتکاب کی بنا پر ان کی حیثیت اس شخص جیسی ہو گئی تھی جو آخرت کو تسلیم ہی نہیں کرتا جس طرح صحیح عقائد کا انکار کرنے کی بنا پر اللہ کی عبادت کے سلسلے میں ان کی حیثیت مشرکین جیسی ہو گئی تھی۔

ایک یہ قول بھی ہے کہ اہل کتاب حشر ونشر کا اگرچہ اقرار کرتے تھے لیکن اس بارے میں انھیں کچھ پتہ نہیں تھا اس لیے ان کا یہ اقرار ایمان کے درجے تک نہیں پہنچ سکا۔ اہل کتاب کی اکثریت کا یہی حال تھا۔ قول باری ہے (وَلَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ) دین حق دین اسلام ہے۔

لفظ دین کی تشریح

ارشاد باری ہے اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ۔ (اللہ کے نزدیک دین حق دین اسلام ہے) اللہ کے حکم اور اس کے رسولوں کی لائی ہوئی شریعتوں کو تسلیم کر لینے، ان کے سامنے جھک جانے اور ان پر عمل پیرا ہونے کا نام دین ہے۔ لغت کے لحاظ سے دین کے کئی معانی ہیں مثلاً طاعت، قہر و غلبہ اور جزا وغیرہ۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

ھو دان الرباب اذ کرھوا الدین دراکا بغزوۃ وصیال

جب قبیلہ رباب نے اس کی فرماں برداری کو ناپسند کیا تو وہ مسلسل جنگوں اور حملوں کے ذریعے ان پر غالب آگیا۔

یعنی جب قبیلہ رباب نے اس کی اطاعت کو ناپسند کرتے ہوئے اس کے سامنے سر تسلیم خم کر دینے سے انکار کر دیا تو اس نے ان پر غلبہ حاصل کر لیا۔ قول باری ہے (مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ۔ وہ جزا کے دن کا مالک ہے) ایک قول کے مطابق اس سے روز جزا مراد ہے۔ اسی سے محاورہ ہے (جیسا کرو گے ویسا بھرو گے) یہود و نصاریٰ کا دین، دین حق نہیں تھا اس لیے کہ انھوں نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تسلیم نہ کر کے اللہ کا حکم ماننے سے انکار کر دیا تھا اور اس کی اطاعت سے برگشتہ ہو گئے تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ لوگ تورات اور انجیل کے دین کو تسلیم کرتے، اس کا اقرار اور اس کی فرمانبرداری کرتے تھے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تورات اور انجیل میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ اور آپ پر ایمان لانے اور آپ کی شریعت کی پیروی کا حکم موجود ہے لیکن یہ لوگ اس حکم پر عمل پیرا نہیں ہوتے تھے۔ انھوں نے اس حکم کو پس پشت ڈال دیا تھا اس لیے یہ لوگ دین حق کی پیروی نہ کرنے والے قرار پائے نیز تورات اور انجیل کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے، اور اب اس پر عمل پیرا ہونا سراسر گمراہی ہے اس لیے اس شریعت کو دین حق نہیں کہا جا سکتا۔ نیز انھوں نے اپنی خواہشات اور مفادات کے تحت ان کتب سماویہ کے معانی تبدیل کر دیے تھے، ان میں تحریف کے کھلی مرتکب

ہوئے تھے اور ان کے احکام و آیات پر عمل پیرا ہونے کی بجائے انھیں اپنی من پسند تشریحات و تاویلات کا جامہ پہنا دیا تھا اس لیے وہ دینِ حق کے پیروکار نہیں کہلا سکتے ۔

اہلِ کتاب کی اقسام

قول باری ہے (مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ) کافروں میں سے اہل کتاب یہود و نصاریٰ تھے اس لیے کہ قول باری ہے (اَنْ تَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ اُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَاۗىِٕفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا) ۔ اب تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کتاب تو ہم سے پہلے کے دو گروہوں کو دی گئی تھی) اگر مجوس یا دوسرے مشرکین اہل کتاب ہوتے تو پھر اہل کتاب تین گروہ ہوتے جب کہ آیت کا اقتضا یہ ہے کہ اہل کتاب دو گروہ ہیں ہم نے اس پر گزشتہ اوراق میں سیر حاصل بحث کی ہے ۔ صابئین کے متعلق گفتگو بھی گزر چکی ہے ۔ اس پر بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے کہ یہ اہل کتاب ہیں یا نہیں ؟ تاہم ان کے دو بڑے فرقے ہیں ۔ ایک فرقہ تو وہ ہے جو کسکر اور بطائح کے نواحی علاقوں میں آباد ہے ۔ اور ہماری اطلاع کے مطابق یہ بھی نصاریٰ کی ایک قسم ہیں ۔ اگرچہ یہ لوگ نصرانیت کے بہت سے اصولوں اور شرعی احکامات کے مخالف ہیں ۔ اس لیے کہ عیسائیوں کے بہت سے فرقے ہیں جن میں چند یہ ہیں ۔ مرقونیہ، اریوسیہ، ماردنیہ وغیرہ ۔ عیسائیوں کے تین فرقے یعنی نسطوریہ، ملکیہ اور یعقوبیہ تو صابئین کے اس فرقے سے اپنی برأت کا اظہار کرتے اور ان کے طور طریقوں کو حرام سمجھتے ہیں ۔ صابئین کا یہ فرقہ اپنے آپ کو حضرت یحییٰ بن زکریا اور حضرت شیث علیہم السلام کی طرف منسوب کرتا ہے ۔ انھوں نے کچھ کتابیں گھڑ رکھی ہیں جنھیں یہ آسمانی کتابوں کا درجہ دیتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کتابیں حضرت شیث بن آدم اور حضرت یحییٰ بن زکریا علیہم السلام پر نازل کی تھیں ۔ عیسائی اس فرقے کو یوحناسیہ کا نام دیتے ہیں ۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی اس فرقے کے متعلق رائے تھی کہ یہ اہل کتاب ہیں ۔ ان کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز سمجھتے تھے ۔ صابئین کا دوسرا فرقہ حرانیہ ہے ۔ اس فرقہ کے لوگ حران کے نواحی علاقوں میں آباد ہیں ۔ یہ لوگ بت پرست ہیں، یہ اپنی نسبت نہ کسی نبی کی طرف کرتے ہیں اور نہ ہی کسی آسمانی کتاب کے دعویدار ہیں ۔ اس لیے یہ لوگ اہل کتاب نہیں کہلاتے ۔ ان کا ذبیحہ نہ کھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرنے کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے ۔ امام ابوحنیفہ کا یہ مسلک کہ صابئین اہل کتاب ہیں اس پر محمول ہے کہ آپ کی مراد اس سے صابئین کا پہلا فرقہ ہے ۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ صابئین اہل کتاب نہیں ہیں ۔ انھوں نے اس حکم میں ان کے دونوں فرقوں

کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس مسئلے میں حضرات تابعین سے بھی اختلاف رائے منقول ہے۔ ہیثم کہتے ہیں کہ انھیں مطرف نے خبر دی ہے کہ ہم حکم بن عیینہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، ایک شخص نے حسن بصری سے صابئین کے بارے میں ان کا قول حکم کے سامنے نقل کیا کہ ان لوگوں کی حیثیت مجوسیوں کی طرح ہے، حسن بصری فرمایا کرتے تھے" کیا یہ بات نہیں ہے کہ میں نے تم لوگوں کو ان کی حیثیت کے بارے میں بتا دیا ہے"۔

عباد بن العوام نے حجاج سے، انھوں نے قاسم بن ابی بزہ اور انھوں نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ صابئین یہود و نصاریٰ کے مابین مشرکین کا ایک فرقہ ہے۔ اس کے پاس کوئی آسمانی کتاب نہیں ہے۔ اوزاعی اور مالک بن انس کا بھی یہی قول ہے۔ یزید بن ہارون نے حبیب بن ابی حبیب سے، انھوں نے عمرو بن ہرم سے اور انھوں نے جابر بن زید سے صابئین کے متعلق سوال کیا کہ آیا یہ اہل کتاب ہیں، ان کا طعام اور ان کی عورتیں مسلمانوں کے لیے حلال ہیں؟ تو انھوں نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ رہ گئے مجوس تو وہ آیت کی دلالت کی بنا پر اہل کتاب نہیں ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے متعلق آپ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "ان کے ساتھ وہی طرز عمل اختیار کرو جو اہل کتاب کے ساتھ اختیار کرتے ہو" اس ارشاد میں یہ دلالت موجود ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔

جزیہ کن سے لیا جائے اور کن سے نہ لیا جائے

اہل علم کا اس امر پر تو اتفاق ہے کہ یہود و نصاریٰ سے جزیہ لے کر انھیں ان کے مذاہب پر برقرار رہنے دینا جائز ہے۔ لیکن ان کے مابین اس امر میں اختلاف رائے ہے کہ کافروں میں سے کن لوگوں سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ مشرکین عرب سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ ان کے سامنے تو دو ہی راستے رکھے جائیں گے یا تو وہ اسلام قبول کر لیں یا پھر تلوار کا سامنا کریں۔ البتہ عرب کے اہل کتاب اور عجم کے تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ مشرکین عرب کے سوا تمام لوگوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ اگر زنجی یعنی حبشی گرفتار ہو کر آئیں تو انھیں اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ ان کی طرح دوسری قوموں کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اہل کتاب سے جزیہ کے بارے میں جنگ کی جائے اور بت پرستوں سے نماز کے سلسلے میں قتال کیا جائے گا، شاید مجاہد کی اس سے مراد عرب کے بت پرست ہیں۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ عربوں کو قیدی نہیں بنایا جائے گا۔ قبیلہ ہوازن کو قیدی بنا لیا گیا تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں چھوڑ

دیا تھا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جزیہ صرف اہل کتاب سے قبول کیا جائے گا خواہ وہ عرب ہوں یا اہل عجم۔

قتلِ مشرک کی زد میں کون آئیں گے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) تمام مشرکین کو قتل کردینے کا مقتضی ہے۔ کچھ حضرات کا یہ قول ہے کہ اس کا عموم صرف بت پرستوں تک محدود ہے اہل کتاب اور مجوس اس میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے لفظی طور پر مشرکین، اہل کتاب اور مجوس کے درمیان فرق رکھا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے، اور وہ لوگ جنھوں نے یہودیت اختیار کی، اور نصاریٰ اور مجوس اور مشرکین) اللہ تعالیٰ نے مشرکین کو ان اصناف پر عطف کیا جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق بت پرستوں کے ساتھ مخصوص ہے اگرچہ نصاریٰ مجوس اور صابئین بھی مشرکین میں سے ہیں اس لیے کہ نصاریٰ نے اللہ کی عبادت کے ساتھ مسیح علیہ السلام کی پرستش کو بھی شامل کرلیا۔ مجوس اس لحاظ سے مشرک ہیں کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کا ایک مدمقابل ٹھہرایا ہے اور اس کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آنے کی کشمکش ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ صابئین کے دو فرقے ہیں ایک فرقہ تو بت پرست ہے دوسرا فرقہ اگرچہ بت پرست نہیں ہے لیکن کئی اور وجوہ کی بنا پر مشرک ضرور ہے۔

تاہم لفظ مشرک کا اطلاق صرف بت پرستوں کو شامل ہوتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) صرف بت پرستوں کے قتل کو واجب کرتا ہے۔ دوسرے لوگ اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ دوسرے حضرات کا یہ خیال ہے کہ جب نصاریٰ، مجوس اور صابئین کے عقائد میں شرک موجود ہے تو آیت میں وارد مشرکین کا لفظ ان سب کو شامل ہوگا۔ اگر اہل کتاب کی تخصیص کے سلسلے میں آیت کا ورود نہ ہوتا تو مشرکین کے حکم سے ان کی تخصیص نہ ہوتی، اس لیے اہل کتاب کے سوا اس قسم کے جتنے فرقے ہیں ان سب کو آیت زیر بحث کے حکم پر محمول کیا جائے گا خواہ وہ عرب ہوں یا اہل عجم۔

مجوسیوں سے جزیہ لے کر انھیں اپنے عقائد پر برقرار رہنے کی اجازت کے بارے میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں۔ سفیان بن عیینہ نے عمرو سے روایت کی ہے کہ انھوں نے مجالد کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت عمرؓ مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے یہاں تک کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے ان کے سامنے یہ گواہی دی کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ امام مالکؒ نے جعفر بن محمد سے اور انھوں نے اپنے والد سے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ مجوسیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں ان کے بارے میں کیا رویہ اختیار کروں، یہ سن کر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کہا: میں گواہی دیتا ہوں کہ ان کے متعلق میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (سنوا بھم سنة اهل الکتاب ان کے متعلق وہی طرزِ عمل اختیار کرو جو تم نے اہل کتاب کے بارے میں اختیار کیا ہے") یحییٰ بن آدم نے المسعودی سے، انھوں نے قتادہ سے اور انھوں نے ابومجلز سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں کے سردار منذر کو لکھ کر یہ فرمایا تھا کہ "جو شخص ہمارے قبلہ کی طرف رخ کرے گا، ہماری طرح نماز پڑھے گا اور ہمارا ذبیحہ کھائے گا وہ مسلمان ہوگا اور اللہ اور اس کے رسول کی ذمہ داری میں ہوگا۔ مجوسیوں میں جو شخص اس بات کو قبول کرے گا اسے امان مل جائے گی اور جو انکار کر دے گا اس پر جزیہ عائد ہوگا"۔ قیس بن مسلم نے حسن بن محمد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں کو خط کے ذریعے اسلام کی دعوت دی تھی، پھر ان میں سے جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان کا اسلام قبول کر لیا گیا تھا اور جنھوں نے انکار کیا تھا ان پر جزیہ عائد کر دیا گیا تھا، ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جاتا تھا اور ان کی کسی عورت سے نکاح نہیں کیا جاتا تھا۔

طحاوی نے بکار بن قتیبہ سے روایت کی ہے انھیں عبدالرحمٰن بن عمران نے، انھیں عوف نے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے عدی بن ارطاۃ کو لکھا کہ حسن بصری سے جا کر پوچھیں کہ ہم سے پہلے جو خلفاء گزرے ہیں انھوں نے مجوسیوں کو ایسی عورتیں بیک وقت نکاح میں رکھنے سے کیوں نہیں روکا جنھیں ان کے سوا کوئی اور قوم بیک وقت نکاح میں نہیں رکھتی۔ عدی نے جا کر حسن بصری سے یہ بات پوچھی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں سے جزیہ قبول کر لیا تھا اور انھیں مجوسیت پر برقرار رہنے دیا تھا۔ اس زمانے میں بحرین پہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ حاکم حضرت علاء بن حضرمیؓ تھے۔

آپ کے بعد حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے بھی اپنے اپنے دور میں یہی طریقہ کار اپنائے رکھا۔ معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بت پرستوں سے جزیہ پہ مصالحت کر لی تھی لیکن عرب کے بت پرست اس حکم میں شامل نہیں تھے۔ زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے عراق کے دیہی علاقوں میں رہنے والے مجوسیوں سے اور حضرت عثمانؓ نے بربر قبیلے سے تعلق رکھنے والوں سے یہ جزیہ

وصول کیا تھا۔ یہ بربر شمالی افریقہ میں آباد تھے۔

ان روایات میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ ان میں سے بعض روایات سند کے اندر ہے کہ آپ نے مشرکین عرب کے سوا دوسرے بت پرستوں سے بھی جزیہ وصول کیا تھا۔ مجوسیوں سے جزیہ وصول کرنے کے متعلق اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ عراق کے دیہی علاقوں میں آباد مجوسیوں سے حضرت عمرؓ نے جزیہ وصول کیا تھا۔ پوری امت نے یہ روایت نقل کی ہے۔ کچھ لوگ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس بنا پر جزیہ لیا تھا کہ وہ اہل کتاب کے۔ اس سلسلے میں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے سفیان بن عیینہ نے ابوسعید سے انھوں نے نصر بن عاصم سے ووا انھوں نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سب نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا تھا: "مجھے ان مجوسیوں کے متعلق سب سے بڑھ کر معلومات ہیں۔ ان کے پاس آسمانی کتاب تھی جسے یہ پڑھا کرتے تھے اور ان کے پاس علم تھا جسے یہ سیکھتے سکھاتے تھے۔ پھر ان کے سینوں سے یہ علم چھین لیا گیا"۔

مجوس اہل کتاب نہیں ہیں

ہم نے گزشتہ اوراق میں کتاب وسنت سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔

اگر حضرت علیؓ سے منقول درج بالا روایت درست ہے کہ یہ اہل کتاب تھے تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ ان کے اسلاف اہل کتاب تھے اس لیے کہ مذکورہ روایت میں حضرت علیؓ نے یہ بتایا ہے کہ یہ کتاب ان کے سینوں سے نکال لی گئی تھی۔ اس لیے اب کتاب اللہ یعنی قرآن مجید میں انھیں اہل کتاب نہیں کہا گیا۔ اس پر حسن بن محمد کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں کے متعلق یہ فرمایا تھا کہ ان میں سے جو لوگ اسلام قبول نہیں کریں گے ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے گا، ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا اور ان کی کسی عورت سے نکاح نہیں کیا جائے گا۔ اگر یہ لوگ اہل کتاب ہوتے تو ان کا ذبیحہ بھی حلال ہوتا اور ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح بھی جائز ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے سلسلے میں ان دونوں باتوں کی اباحت کر دی ہے جب مجوسیوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جزیہ لینا ثابت ہو گیا جبکہ وہ اہل کتاب نہیں تھے تو پھر دوسرے تمام کافروں سے جزیہ لینے کا جواز بھی پیدا ہو جائے گا خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا غیر اہل کتاب۔

البتہ عرب کے بت پرست اس حکم سے مستثنیٰ رہیں گے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان

سے اسلام یا تلوار کے سوا کوئی تیسری چیز قبول نہیں کی تھی۔ نیز قولِ باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ) یہ عرب کے بُت پرستوں کے بارے میں ہے۔ مشرکین عرب کے سوا دوسرے تمام مشرکین سے جزیہ وصول کرنے کے جواز پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو علقمہ بن مرثد نے ابو بریدہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی سریہ یعنی فوجی مہم روانہ کرتے تو اسے یہ ہدایات دیتے: جب تم اپنے مشرک دشمنوں کے مقابلہ پر کھڑے ہو جاؤ تو انھیں اس بات کی دعوت دو کہ وہ یہ گواہی دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں۔ اگر وہ اسے تسلیم نہ کریں تو انھیں جزیہ دینے کی ترغیب دو" یہ حکم تمام مشرکین کے لیے عام ہے ہم نے اس حکم سے آیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بنا پر مشرکین عرب کی تخصیص کی ہے۔

بنو تغلب کے نصاریٰ کا حکم

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ) تا قول باری (مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ) بنی تغلب کے عیسائیوں کا اہل کتاب سے تعلق ہے اس لیے کہ یہ لوگ بھی اہل کتاب کے مذہب کے پیروکار ہیں اگرچہ ان کے تمام شرعی احکام پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔ قول باری ہے (وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ۔ تم میں سے جو بھی ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ ان ہی میں سے ہو جائے گا) اللہ تعالیٰ نے کسی قوم سے دوستی کرنے والے کو اس قوم سے قرار دیا اور اس پر اس قوم کا حکم عائد کر دیا۔

بنو تغلب کے عیسائیوں کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اگر یہ لوگ صرف ولایت یعنی دوستی اور رفاقت کی بنا پر ہی اہل کتاب میں سے شمار کیے جاتے تو اس صورت میں بھی ان کا شمار ان ہی میں سے ہوتا کیونکہ قول باری ہے (وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ) حضرت ابن عباسؓ نے یہ بات اس وقت فرمائی تھی جب حضرت علیؓ نے ان عیسائیوں کے بارے میں یہ تبصرہ کیا تھا کہ عیسائیت سے ان کا تعلق صرف شراب نوشی کی حد تک ہے۔ دوسری طرف جب عدی بن حاتم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہلی مرتبہ آئے تو اس وقت یہ عیسائی تھے۔ آپؐ نے انھیں اسلام کی دعوت دیتے ہوئے کلمۂ توحید قبول کر لینے کے لیے کہا۔ انھوں نے جواب دیا کہ ہمارا بھی ایک مذہب ہے جس کے ہم پیروکار ہیں، ان کا اشارہ عیسائیت کی طرف تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ اس بارے میں مجھے تم سے زیادہ معلومات ہیں، کیا تمھارا تعلق کوسی فرقے سے نہیں ہے؟ کیا تم مال غنیمت میں سے چوتھائی وصول نہیں کرتے تھے؟ عدی بن حاتم نے دونوں سوالات کا جواب اثبات میں دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ چوتھائی لینا تو تمھارے مذہب میں حلال نہیں تھا۔ آپؐ نے عدی بن حاتم کو عیسائیوں کے ایک فرقے کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ بتا دیا کہ چوتھائی وصول کرنے کی بنا پر وہ عیسائیت پر پوری طرح عمل پیرا نہیں رہے۔ اس لیے کہ چوتھائی مال غنیمت سے وصول کیا جاتا

تھا اور عیسائیت میں مال غنیمت حرام تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بنی تغلب نے جب عیسائیت اختیار کر لی تھی تو اس سے یہ امر واجب ہو گیا کہ ان کا حکم بھی وہی ہو جو نصاریٰ کا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ انھیں اہل کتاب شمار کیا جائے اور جب یہ اہل کتاب شمار کیے جائیں گے تو ان پر جزیہ واجب ہو گا۔ جزیہ اور جزا دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ کفر پر قائم رہنے کی سزا کے طور پر ان سے مال وصول کرنا جزیہ کہلاتا ہے۔

آیت میں اللہ تعالیٰ نے جزیہ کی مقدار بیان نہیں کی۔ اس لیے جزیہ کے طور پر جو مقدار بھی وصول کی جائے گی اس پر اس اسم کا اطلاق ہو جائے گا۔ ائمۂ سلف سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان زکوٰۃ کے طور پر جو مقدار ادا کرتے تھے ان حضرات نے جزیہ کے طور پر اس سے دوگنی مقدار ان سے وصول کی تھی۔ اہل عراق کا یہی مسلک ہے امام ابو حنیفہ، آپ کے رفقاء، سفیان ثوری اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اپنا عیسائی غلام آزاد کر دے تو اس غلام پر جزیہ عائد نہیں ہو گا۔ اگر اس پر جزیہ عائد کر دیا گیا تو پھر آزادی اسے مہنگی پڑے گی اور اس کے لیے ضرر رساں ہو گی۔ اور اسے اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ بنی تغلب کے عیسائیوں کے متعلق امام مالک کا کوئی قول محفوظ نہیں ہے۔

یحییٰ بن آدم نے روایت بیان کی، انھیں عبدالسلام نے ابو اسحاق الشیبانی سے، انھوں نے سفاح سے انھوں نے داؤد بن کردوس سے اور انھوں نے عمارہ بن النعمان سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ امیر المومنین! آپ کو بنی تغلب کی قوت وطاقت کا علم ہے۔ یہ لوگ ہمارے دشمن کے بالمقابل رہتے ہیں (اشارہ رومیوں کی طرف تھا) اگر ان لوگوں نے آپ کے خلاف دشمنوں کی مدد کی تو ان کا دباؤ بڑھ جائے گا۔ اگر آپ انھیں کچھ دے دلا کر ان سے صلح کر لینا مناسب سمجھیں تو ایسا کر لیں" چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس شرط پر ان سے مصالحت کر لی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے یعنی انھیں عیسائی نہیں بنائیں گے اور زکوٰۃ کی دوگنی مقدار ادا کریں گے۔ عمارہ کہا کرتے تھے کہ انھوں نے اپنی اولاد کو عیسائی بنایا اس لیے ان کے ساتھ طے شدہ معاہدہ ختم ہو گیا۔ یہ روایت اہل کوفہ کے نزدیک حد استفاضہ کو پہنچ چکی ہے۔ اس کی روایت بھی موجود ہے اور اس پر عمل بھی بکثرت منقول ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جس طرح حضرت عمرؓ کے حکم سے عراق کے دیہی علاقوں میں رہنے والی غیر مسلم آبادی کے تین طبقوں سے جزیہ وصول کیا جاتا تھا اور زمین پر خراج عائد کر دیا گیا تھا۔ یا اسی طرح کے

دوسرے سمجھوتے جو حضرت عمرؓ نے پوری امت کی طرف سے کیے تھے اور امت میں ان سمجھوتوں کے نفاذ اور ان کے جواز کے بارے میں کبھی کوئی اختلاف رائے نہیں ہوا۔ حضرت علیؓ سے بنی تغلب کے عیسائیوں کے بارے میں ان کا یہ قول مروی ہے کہ اگر میں زندہ رہا تو بنی تغلب کے تمام لڑنے والے مردوں کو قتل کردوں گا اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنالوں گا۔ اس لیے کہ میں نے اس معاہدے کی تحریر لکھی تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے درمیان طے پایا تھا جس میں درج تھا کہ یہ لوگ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے" لیکن انھوں نے اس کی خلاف ورزی کی ہے، حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے عیسائیوں کے ساتھ جو طے کیا تھا صحابہ کرام کی طرف سے اس کی کوئی مخالفت نہیں ہوئی۔ اس طرح اس پر صحابہ کرام کے اجماع کا انعقاد ہوگیا اور اس پر ان کا اتفاق رائے ثابت ہوگیا۔

مسلمانوں کی جانیں برابر ہیں

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس کی روایت عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور انھوں نے ان کے دادا حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی (المسلمون تتکافأ دماءھم و یسعی بذمتھم ادناھم و یعقد علیھم اداھم، مسلمانوں کے خون یعنی ان کی جانیں یکساں درجے کی ہیں، ان کا سب سے ادنیٰ فرد بھی ان کی اس ذمہ داری کو نبھانے کی سعی کرتا ہے جسے یہ اپنے اوپر عائد کر لیتے ہیں اور یہ ان کی طرف سے ان کے حق میں یا ان پر عائد ہونے والے معاملات طے کرتا ہے، اس ارشاد کا مفہوم ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ یہ ہے کہ امت کی طرف سے ان کے عادل ائمہ ان پر عائد ہونے والے معاملات طے کر سکتے ہیں۔ ان کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا حکم دیا تھا اس لیے ان سے زکوٰۃ وصول کرنا اور جزیہ معاف کر دینا ہمارے لیے جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا جزیہ کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے جیسا کہ لفظ جزیہ میں ظاہراً اس مفہوم کا کوئی اقتضا نہیں ہے۔ یہ تو درحقیقت کفر پر ڈٹے رہنے کی سزا اور بدلہ ہے۔ سزا اور بدلے کا کسی خاص مقدار کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ نہ ہی یہ کسی ایک قسم کے مال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ بنی تغلب سے حاصل کیے جانے والے مال ہمارے نزدیک زکوٰۃ کا مال نہیں تھا بلکہ اس کی حیثیت فیٔ کی تھی اور اسے فیٔ کے مصارف میں خرچ کیا جاتا تھا اس لیے کہ بنی تغلب کے لیے زکوٰۃ کی کوئی معقولیت نہیں تھی، زکوٰۃ تو تقرب الٰہی کی خاطر اور عبادت کے طور پر ادا کی جاتی ہے جبکہ بنی تغلب کے لیے یہ باتیں بے معنی تھیں۔ بنی تغلب نے یہ کہا تھا کہ زکوٰۃ کی دگنی مقدار ادا کریں گے لیکن جزیہ ادا کرنا قبول نہیں کریں گے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے جواب میں فرمایا تھا تمہارا ادا کیا ہوا مال ہمارے نزدیک جزیہ ہوگا، تم

چاہے اسے جس نام سے بھی پکارو۔ حضرت عمرؓ نے انھیں بتا دیا کہ اس مال کی حیثیت جزیہ کی ہوگی اگرچہ یہ ان کے مویشیوں اور فصلوں کے حساب سے لیا جائے گا۔

عورتوں پر جزیہ

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جزیہ ہونے کی صورت میں بنی تغلب کی عورتوں سے وصول نہ کیا جاتا کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عورتوں سے بھی صلح کی بنا پر جزیہ لینا جائز ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے یمن کے بعض علاقوں میں متعین اپنے ایک عامل کو حکم دیا تھا کہ وہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا (کپڑے کی ایک قسم جو قبیلہ معافر کی طرف منسوب تھی)، وصول کریں۔

غلاموں سے جزیہ

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بنی تغلب کے موالی سے، جب وہ غیر مسلم ہوں، جزیہ وصول کیا جائے گا اور ان پر نیز ان کے اموال سے زکوٰۃ کی دوگنی مقدار رقم وصول نہیں کی جائے گی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے بنی تغلب سے مال کی اس مقدار پر صلح کی تھی اور صلح میں ان کے موالی کا ذکر نہیں تھا اس لیے موالی پر وہی حکم نافذ ہوگا جو تمام ذمیوں کے لیے ہے یعنی ان کے متعین طبقات سے ٹیکس کے حساب سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ نیز یہ ضروری نہیں کہ بنی تغلب کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کا وہی حکم ہو جو انھیں آزاد کرنے والے آقاؤں کا ہے، ایسا ہونا ضروری نہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان اپنا عیسائی غلام آزاد کر دے تو یہ آزاد شدہ غلام سقوطِ جزیہ کے لحاظ سے اپنے آقا کے حکم میں نہیں ہوگا یعنی اس پر جزیہ عائد ہو جائے گا جب کہ اس کے آقا پر کوئی جزیہ نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (مولی القوم من انفسھم) کسی قوم کے آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتے ہیں) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ انتساب کے لحاظ سے وہ ان کی طرح ہوتے ہیں۔ مثلاً بنی ہاشم کا آزاد کردہ غلام اپنے آپ کو ہاشمی کہلائے گا اور بنی تمیم کا آزاد کردہ غلام تمیمی کہلائے گا۔ آزاد ہونے والا غلام مدد کرنے اور جرمانہ وغیرہ ادا کرنے میں وہ اپنے آقا کی طرح ہوتا ہے، وہ اپنے آقا پر عائد ہونے والی دیت اور جرمانہ میں اپنا حصہ اس طرح ڈالے گا جس طرح اس شخص کے خون کے رشتہ دار ڈالیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

کا اصل مفہوم یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اس ارشاد میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ ایجاب جزیہ یا در سقوط جزیہ کے لحاظ سے آزاد ہونے والے غلاموں یعنی موالی کا وہی حکم ہو گا جو ان کے آقاؤں کا ہے۔

بنی تغلب کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان پر یہ شرط عائد کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے، بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ شرط عائد کی تھی کہ ان کی اولاد اگر اسلام لانا چاہے تو وہ اسے عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے، گویا حضرت عمرؓ نے صرف ان سے یہ شرط طے کی تھی کہ ان کی اولاد اگر مسلمان ہونا چاہے گی تو وہ اپنی اولاد کو ایسا کرنے سے نہیں روکیں گے۔ ہمیں مکرم بن احمد بن مکرم نے روایت بیان کی، احمد بن عطیہ الکوفی نے، انھوں نے کہا کہ میں نے ابو عبید کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ہم محمد بن الحسن کے ساتھ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ اتنے میں خلیفہ ہارون الرشید کی آمد آمد ہوئی۔ لوگ تعظیماً اٹھ کھڑے ہوئے لیکن امام محمد اپنی جگہ بیٹھے رہے، کھڑے نہ ہوئے۔ حسن بن زیاد امام محمد کے خلاف دل میں کچھ کدورت رکھتے تھے وہ اٹھ کر ہارون کے پاس اندر چلے گئے۔ ہارون کے کچھ درباری بھی ان کے ساتھ اندر چلے گئے۔ ہارون نے انھیں تھوڑا سا وقت دیا اور پھر امام محمد کو اندر بلایا گیا چنانچہ وہ اٹھے اور اندر چلے گئے، امام محمد کے رفقاء ان کے بارے میں کچھ پریشان ہو گئے۔ تاہم تھوڑی دیر کے بعد وہ بھی باہر آ گئے، اس وقت ان کے چہرے پر بشاشت تھی اور طبیعت میں خوشی کی کیفیت تھی۔ امام محمد نے بتایا کہ خلیفہ نے مجھ سے پوچھا تھا کہ آپ میرے لیے لوگوں کے ساتھ کیوں کھڑے نہیں ہوئے؟ میں نے جواب میں اس سے کہا: "مجھے یہ بات اچھی نہیں لگی کہ میں اس فعل کی بنا پر اس گروہ سے نکل جاؤں جس میں آپ نے مجھے جگہ دی ہے۔ آپ نے مجھے اہل علم سمجھا ہے اس لیے میں نے یہ ناپسند کیا کہ اہل علم کے گروہ سے نکل کر خدمت گاروں کے گروہ میں شامل ہو جاؤں جو اہل علم کے گروہ سے خارج ہے۔

اپنے لیے تعظیماً لوگوں کو کھڑا دیکھ کر خوش ہونا ممنوع ہے

آپ کے ابن عم یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من احب ان یمیل لہ الرجال قیاماً فلیتبوأ مقعدہ من النار، جو شخص یہ چاہتا ہے کہ لوگ اس کے لیے تعظیماً کھڑے ہو کر اپنے میلان کا اظہار کریں تو اسے اپنا ٹھکانا جہنم کی آگ میں بنا لینا چاہیے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے علماء کا طبقہ مراد لیا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص حق خدمت ادا کرنے کے لیے اور بادشاہ کے اعزاز میں کھڑا ہو جاتا ہے وہ صرف اپنے مخالف پر رعب ڈال سکتا ہے لیکن جو شخص اس سنت کی پیروی میں ہو میں نے

آپ لوگوں سے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے اپنی جگہ بیٹھا رہتا ہے اور تعظیماً کھڑا نہیں ہوتا وہی درحقیقت آپ لوگوں کے لیے باعثِ زینت و فخر ہے"۔ ہارون میری باتیں سن کر کہنے لگا: "آپ ٹھیک کہتے ہیں" پھر وہ میرے ساتھ اس امر کے متعلق مشورہ کرنے لگا کہ حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے ساتھ اس شرط پر مصالحت کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے، انھوں نے تو انھیں عیسائی بنا لیا ہے اور اس بنا پر اب ان کا خون حلال ہو گیا ہے یعنی ان کے ساتھ طے شدہ معاہدہ ختم ہو گیا اور اب انھیں قتل کیا جا سکتا ہے۔ اس بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ امام محمد کہتے ہیں کہ میں نے ہارون سے کہا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں یہ حکم دیا تھا اور حضرت عمرؓ کے بعد انھوں نے اپنی اولاد کو عیسائی بنا لیا تھا، لیکن حضرت عثمانؓ اور آپ کے ابنِ عم یعنی حضرت علیؓ نے اپنے اپنے دور میں بنی تغلب کی اس خلاف ورزی کو برداشت کیا۔ آپ کے چچا زاد یعنی حضرت علیؓ کا علم دین میں جو مرتبہ تھا وہ آپ کی نظروں سے پوشیدہ نہیں ہے، پھر بعد میں اسی طریقے پر عمل ہوتا رہا۔ حضرت علیؓ کے بعد خلفاء نے یہی طریقہ کار اختیار کیا تھا اور اگر آپ بھی یہی طرزِ عمل اپنائیں تو آپ پر کوئی الزام عائد نہیں ہو گا۔ میں نے آپ کے سامنے اس سلسلے میں صحیح صورتِ حال رکھ دی ہے تاہم آپ کی جو رائے ہو گی وہ بہتر ہو گی"۔

یہ سن کر ہارون نے کہا: "نہیں ایسی بات نہیں، ہم ان شاء اللہ اس معاملے میں وہی طریقِ کار اختیار کریں گے جو ان خلفاء نے اختیار کیا تھا۔ ہم نے آپ سے اس معاملے میں مشورہ اس لیے لیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ لینے کا حکم دیا تھا تاکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اخلاق کے جس بلند مرتبے پر فائز کیا تھا اس کی تکمیل ہو جائے۔ اس لیے آپ معاملات کے اندر صحابہ کرام سے مشورے لیتے تھے اور آپ کے پاس اللہ کی طرف سے حضرت جبریلؑ بھی توفیق ایزدی لے کر آتے تھے" پھر کہنے لگے: "آپ اس کے لیے ضرور دعا کریں جسے اللہ نے آپ سب کے معاملات کا والی بنایا ہے، یعنی میرے لیے دعا کریں اور اپنے رفقاء کو بھی دعا کرنے کے لیے کہیں"۔ پھر کہنے لگے: "میں آپ کو تحفے کے طور پر کچھ دینے کا حکم دیا ہے۔ آپ اسے اپنے رفقاء میں تقسیم کر دیں"۔ چنانچہ ہارون نے بہت سا مال امام محمد کو بھیج دیا جسے انھوں نے لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد نے بنی تغلب کے متعلق جو کچھ ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ خلفاء نے انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا تھا باوجودیکہ وہ اپنی اولاد کو نصرانیت کا بپتسمہ لگانے سے باز نہیں آتے تھے، یہ انھیں ان کی پرانی حالت پر برقرار رکھنے کے سلسلے میں دلیل قاطع ہے نیز یہ کہ ان کی حیثیت دوسرے تمام عیسائیوں جیسی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے ان کے ساتھ اس شرط پر مصالحت کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے تو اسے دو باتوں میں سے ایک پر محمول کیا جائے گا۔ یا تو اس سے حضرت عمرؓ کی یہ مراد تھی کہ اگر ان کی اولاد اسلام میں داخل ہونا چاہے گی تو وہ انھیں کفر پر مجبور نہیں کریں گے یا اس سے مراد

یہ تھی کہ وہ انھیں بچپن ہی سے کفر کی تربیت نہیں دیں گے۔ اگر پہلی بات مراد ہو تو اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ انھوں نے اپنی اولاد کو جوان کے تابع تھی اسلام لانے سے روکا تھا اور انھیں کفر پہ قائم رہنے پر مجبور کیا تھا جس کی بنا پر وہ نقض عہد کے مرتکب قرار پائے اور ذمی ہونے کا جوا اپنی گردنوں سے اتار دیتے۔

اگر دوسری بات مراد ہو تو حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے اپنے اپنے دور میں ان کے اس طرز عمل پر کوئی اعتراض نہیں کیا، ورنہ یہی اس بنا پر انھیں قتل کر دینے کا حکم دیا۔ امام مالک کا یہ قول کہ اگر کوئی مسلمان اپنے عیسائی غلام کو آزاد کر دے گا تو اس غلام پر کوئی جزیہ عائد نہیں ہوگا۔ اس سے کسی دلالت کے بغیر ظاہر آیت کو ترک کر دینا لازم آتا ہے اس لیے کہ جس غیر مسلم غلام کو کسی مسلمان نے آزاد کر دیا ہو اس کے اور دوسرے کافروں کے درمیان جنھیں سرے سے آزاد نہیں کیا گیا بلکہ انھیں ان کے کفر پر برقرار رکھ کر جزیہ عائد کر دیا گیا، کوئی فرق نہیں ہوتا۔ امام مالکؒ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایسے آزاد شدہ غلام پہ جزیہ عائد کر دیا جائے گا تو اس کی آزادی اسے مہنگی پڑے گی اور اس آزادی کا اسے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، حالانکہ بات یہ نہیں ہے اس لیے کہ غلامی کے زمانے میں اس پر جزیہ اس لیے عائد نہیں ہوا تھا کہ اس کے سارے مال کا اصل مالک اس کا مسلمان آقا تھا جس سے جزیہ لینا جائز نہیں ہوتا۔

جزیہ تو صرف کافروں کے مال سے لیا جاتا ہے تاکہ کفر پر اڑے رہنے کی انھیں سزا ملتی رہے۔ جبکہ غلام کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا جس سے جزیہ وصول کیا جا سکے، لیکن جب غلام آزاد ہو کر اپنے مال کا مالک بن جاتا ہے تو اس پر جزیہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگر ہم اس سے جزیہ وصول کرتے ہیں تو اس کی وجہ سے آزادی کی بنا پر حاصل ہونے والے فوائد اس سے سلب نہیں ہوتے، اسے اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے۔ نیز اس پر اس کے آقا کی ملکیت ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے اور آقا اس پر اپنا کوئی حکم نہیں چلا سکتا۔ اسی طرح اسے یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اپنا سارا مال کسی کی ملکیت میں دے دے وغیرہ وغیرہ۔ جزیہ لینے کی بنا پر اس کے یہ تمام حقوق اور آزادی کے یہ فوائد و منافع اس سے چھن نہیں جاتے، جزیہ تو اس کے مال کا محض ایک معمولی حصہ ہوتا ہے جسے دے کر وہ اپنی جان کو محفوظ کر لیتا ہے۔ آزادی کے نتیجے میں حاصل ہونے والے منافع بہرحال اسے حاصل رہتے ہیں۔

کن لوگوں سے جزیہ وصول کیا جانا چاہیے

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ) تا قول باری (حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) آیت کے مضمون اور اس کے انداز بیان سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جزیہ ان لوگوں سے وصول کیا جائے گا جو جنگ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں گے یعنی اہل قتال ہوں گے۔ اس لیے کہ خطاب الٰہی کا ایسے لوگوں کے ساتھ قتال کے حکم پر مشتمل ہونا محال ہے جو قتال کی اہلیت ہی نہ رکھتے ہوں کیونکہ قتال کا فعل ہمیشہ دو شخصوں کے درمیان سرانجام پاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مقاتل قرار پاتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار رہتا ہے۔

جزیہ کی وصولی اہل قتال و اہل حرفہ سے ہوگی

جب یہ بات اس طرح ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ جزیہ ان لوگوں سے لیا جائے گا جو قتال کی اہلیت رکھتے ہوں گے اور ان اہل حرفہ سے جن کے لیے اس کی ادائیگی ممکن ہوگی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص جنگ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تو اس پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، ان کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نابینا یا مفلوج یا انتہائی بوڑھا یا ہاتھ پاؤں سے معذور ہو گا تو مالدار ہونے کے باوجود اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ مشہور روایت کے مطابق ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام ابویوسف سے ایک روایت ہے کہ اگر نابینا شخص یا ہاتھ پاؤں سے معذور انسان یا انتہائی بوڑھا آدمی مالدار ہوگا تو اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ امام ابویوسف سے امام ابوحنیفہ کے قول کی مطابقت میں بھی روایت منقول ہے۔ ابن رستم نے اپنے "نوادر" میں امام محمد سے اپنا سوال اور ان کا جواب نقل کیا ہے۔ میں نے ان سے سوال کیا: آپ کا کیا خیال ہے کہ بنی تغلب کے نصاریٰ اور دوسرے اہل کتاب اگر اہل حرفہ نہ ہوں اور ان کے پاس مال وغیرہ بھی

نہ ہو اور انھیں مال وغیرہ حاصل کرنے کی قدرت بھی نہ ہو تو آیا ایسے لوگوں پر جزیہ عائد ہوگا، امام محمد نے جواب میں فرمایا: "ایسے لوگوں پر کوئی چیز عائد نہیں کی جائے گی"۔ امام محمد کا قول ہے کہ جزیہ صرف ان لوگوں پر عائد کیا جائے گا جو مالدار ہوں گے اور کام کاج کرتے ہوں گے۔ آپ کا یہ بھی قول ہے کہ اگر ایک عیسائی کمائی تو کرتا ہے لیکن اپنے اہل وعیال کے اخراجات کے بعد اس کے پاس کچھ نہیں بچتا تو اس سے کوئی جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ گرجوں میں رہنے والے لوگوں نیز سیاحوں سے کوئی جزیہ نہیں لیا جائے گا بشرطیکہ وہ لوگوں سے الگ تھلگ رہتے ہوں اور ان کے ساتھ اختلاط نہ کرتے ہوں، اور اگر ایسے لوگ دوسرے لوگوں کے ساتھ گھل مل جاتے ہوں تو ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے گا۔ عورتوں اور بچوں پر کوئی جزیہ عائد نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ وہ جنگ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں۔

ایوب اور دوسرے راویوں نے نافع سے اور انھوں نے اسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے افواج کے سپہ سالاروں کو تحریری طور پر حکم دیا تھا کہ وہ صرف ان لوگوں کے خلاف ہتھیار استعمال کریں گے جو ان کے مقابلہ پر آئیں گے، عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کریں گے اور صرف ان لوگوں کو قتل کریں گے جن کے موئے زیر ناف پر استرے پھرے ہوں گے یعنی وہ بالغ ہوں گے۔

جزیہ بالغوں سے

اسی طرح آپ نے لشکروں کے سرداروں کو تحریری حکم نامہ بھیجا تھا کہ وہ مفتوحہ علاقوں میں لوگوں پر جزیہ عائد کریں گے، عورتوں اور بچوں پر اسے عائد نہیں کریں گے صرف ان لوگوں پر عائد کریں گے جن کے موئے زیر ناف پر استرے پھرے ہوں گے۔ عاصم نے ابووائل سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف بھیجا تھا اور یہ حکم دیا تھا کہ میں ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی قیمت معافر کا بنا یا ہوا کپڑا وصول کروں۔

جزیہ کی مقدار

جزیہ کی مقدار کیا ہو؟ ارشاد باری (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ) میں ظاہر آیت کے لحاظ سے اس کی مقدار پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے فقہاء کے مابین جزیہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جزیہ ادا کرنے والوں میں جو شخص مالدار ہوگا اس سے اڑتالیس

درہم وصول کیے جائیں گے، متوسط الحال شخص سے چوبیس درہم اور تنگدست مگر کام کاج کرنے والے سے بارہ درہم وصول کیے جائیں گے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جن لوگوں کے پاس سونا ہوگا ان سے چار دینار اور جن کے پاس چاندی ہوگی ان سے چالیس درہم وصول کیے جائیں گے، مالدار اور فقیر میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ اس مقدار میں نہ کمی کی جائے گی اور نہ اضافہ۔ امام شافعی کا قول ہے کہ خواہ مالدار ہو یا فقیر ہر شخص پر ایک دینار عائد ہوگا۔

ابو اسحٰق نے حارثہ بن مضرب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عثمانؓ بن حنیف کو عراق روانہ کیا تھا، انھوں نے دیہی علاقوں میں رہنے والوں پر خراج کے طور پر اڑتالیس، چوبیس اور بارہ درہم فی کس کے حساب سے ٹیکس عائد کیا تھا۔ اعمش نے ابراہیم بن مہاجر سے، انھوں نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کو دریائے دجلہ کی دوسری جانب کے علاقوں اور حضرت عثمانؓ بن حنیف کو دریا کی اس جانب کے علاقوں کا مال افسر بنا کر بھیجا تھا دونوں حضرات کا کہنا ہے کہ ہم نے ہر مرد پر ماہانہ چار درہم جزیہ عائد کیا تھا۔ ان سے پوچھا گیا کہ آیا لوگوں کو یہ رقم ادا کرنے کی استطاعت تھی تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ یہ لوگ زمیندار تھے اور فصلیں کاشت کرتے تھے۔ عمرو بن میمون نے سالانہ اڑتالیس درہموں کا ذکر کیا لیکن لوگوں کے طبقات میں کوئی فرق بیان نہیں کیا۔ جبکہ حارثہ بن مضرب نے تین طبقات کی تفصیل بیان کی۔ اس لیے ضروری ہے کہ عمرو بن میمون کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے کہ ان کی اس سے مراد یہ ہے زیادہ سے زیادہ جزیہ جو عائد کیا جاتا تھا وہ ان لوگوں پر عائد کیا جاتا تھا جن کا تعلق سب سے اونچے طبقے سے ہوتا تھا، متوسط اور سب سے نچلا طبقہ اس میں شامل نہیں ہوتا تھا۔ امام مالکؒ نے نافع سے اور انھوں نے اسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے سونا رکھنے والوں پر چار دینار اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درہم کا جزیہ عائد کیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی خوراک اور تین دنوں تک ضیافت بھی ان کے ذمے تھی۔

یہ روایت عمرو بن میمون کی روایت کے ہم معنی ہے اس لیے کہ مسلمانوں کی خوراک اور تین دن تک کی ضیافت اور اس کے ساتھ چالیس درہم نقد کل ملا کر اڑتالیس درہم کے مساوی ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر وہ روایت جس میں طبقات کی تفصیل موجود ہے اس پر عمل اس روایت کی نسبت اولیٰ ہوگا جس میں یہ تفصیل نہیں ہے اس لیے کہ پہلی روایت میں اضافہ ہے نیز ہر طبقے کا حکم بیان کر دیا گیا ہے نیز یہ کہ جو لوگ طبقات کے لحاظ سے جزیہ کی رقمیں عائد کرنے کے قائل ہیں وہ اڑتالیس درہم والی روایت پر بھی عمل پیرا ہیں۔ لیکن جو لوگ طبقات کے قائل نہیں اور یکساں طور پر اڑتالیس درہم کی مقدار کے قائل ہیں وہ اس روایت

کیے نا کہ قرار پائیں گے جس میں مختلف طبقات کا ذکر کر کے ہر طبقے کے ساتھ ایک خاص رقم کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

جو لوگ مالدار اور فقیر سب پر ایک دینار فی کس کے حساب سے جزیہ عائد کرنے کے قائل ہیں انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انھیں یمن کی طرف روانہ کیا تھا تو انھیں یہ حکم دیا تھا کہ ہر بالغ مرد اور ہر بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا وصول کریں۔ ہمارے نزدیک یہ حکم اس صورت پر محمول ہے جب صلح کے طور پر اس قسم کا تعین کیا گیا ہو یا یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ان میں سے جو فقراء تھے ان پر جزیہ کی یہ رقم عائد کی گئی تھی۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت معاذؓ سے منقول بعض روایات میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا تھا کہ وہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار جزیہ کے طور پر وصول کریں جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عورتوں سے صرف اسی صورت میں جزیہ وصول کیا جائے گا جب صلح کے اندر اس کی شرط رکھی گئی ہو۔

ابو عبید نے جریر سے، انھوں نے منصور سے اور انھوں نے حکم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو جبکہ وہ یمن میں تھے تحریری حکم بھیجا تھا کہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت پر ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا بطور جزیہ عائد کر دیا جائے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں عثمان بن صالح نے عبداللہ بن لہیعہ سے اور انھوں نے ابوالاسود سے، انھوں نے عروہؓ بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کو تحریر فرمایا تھا کہ جو شخص یہودیت یا نصرانیت پر قائم رہے گا اور اسے چھوڑنے پر تیار نہیں ہوگا اس پر جزیہ عائد ہو جائے گا۔ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت پر خواہ وہ غلام ہو یا لونڈی یا آزاد ایک ایک دینار یا اس کی قیمت کے مساوی معافری کپڑا ادا کرنا لازم ہے۔

جزیہ تین طبقوں پر ہے

جزیہ تین طبقوں پر عائد ہوتا ہے اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اراضی پر لگان یا خراج زمین کی طاقت اور اس کی پیداوار کے لحاظ سے عائد کیا جاتا ہے۔ اس لیے زمین کی پیداواری صلاحیت کے اختلاف سے خراج کی مقدار بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض پر ایک قفیز غلہ مع ایک درہم، بعض پر پانچ درہم اور بعض پر دس درہم کی مقدار عائد کر دی جاتی ہے۔ اس لیے فی کس عائد ہونے والا ٹیکس یعنی جزیہ جو درحقیقت خراج کی ایک صورت ہے، اس میں بھی اختلاف احوال کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ اور جزیہ ادا کرنے والے کی

اہلیت اور اس کی طاقت کے لحاظ سے ان کی مقدار میں فرق ہونا چاہیے۔

جزیہ لبساط کے مطابق

اس پر حضرت عمرؓ کی ہدایات دلالت کرتی ہیں جو آپ نے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ اور حضرت عثمانؓ بن حنیف کو دی تھیں۔ آپ نے فرمایا تھا کہ شاید تم لوگ زمینداروں پر ٹیکس کا اتنا بوجھ ڈال دو جسے وہ برداشت نہ کر سکیں، اس پر دونوں نے کہا تھا کہ ہم ان کے لیے ایک فصل چھوڑ دیں گے، یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ طاقت اور وسعت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور یہ چیز تنگدستی اور مالداری کی دونوں حالتوں کے اعتبار کو واجب کر دیتی ہے۔

یحییٰ بن آدم نے ذکر کیا ہے کہ جزیہ کی مقدار کسی توقیت اور وقت کی تعیین کے بغیر اتنی ہوگی جتنی کہ جزیہ ادا کرنے والا ادا کر سکتا ہو۔ لیکن یحییٰ کی یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔ حسن بن صالح سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے جزیہ کی جو مقدار مقرر کی تھی اس میں اضافہ تو جائز نہیں ہے البتہ اس میں کمی کی جا سکتی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس میں اضافہ اور کمی دونوں کی گنجائش ہے، یہ کمی بیشی جزیہ ادا کرنے والے کی طاقت و استطاعت کو مدنظر رکھ کر کی جائے گی۔ الحکم نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس موجود تھے جب آپ حضرت عثمانؓ بن حنیف کو یہ ہدایات دے رہے تھے کہ بخدا اگر تم فی جریب ایک قفیز (ایک پیمانے کا نام) غلہ مع ایک درہم اور فی کس دو درہم عائد کر دو گے تو یہ مقدار وہاں کے باشندوں کے لیے کوئی ناقابلِ برداشت مقدار نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اتنی مقدار ادا کرنے میں انھیں کوئی مشقت اٹھانی پڑے گی۔ راوی کہتے ہیں کہ اس کی مقدار اڑتالیس درہم تھی، عثمان بن حنیف نے اس کی مقدار پچاس درہم کر دی تھی۔

اس روایت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو اضافے کے جواز کے قائل ہیں لیکن یہ روایت مشہور نہیں ہے اور اصول حدیث کے مطابق اس کی روایت ثابت بھی نہیں ہے۔ ان حضرات نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس کے راوی ابوالیمان ہیں، انھوں نے صفوان بن عمرو سے اور انھوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ انھوں نے گرجوں کے راہبوں پر فی کس دو دینار کے حساب سے جزیہ عائد کیا تھا۔ ہمارے نزدیک یہ روایت اس پر محمول ہے کہ متوسط طبقے سے تعلق کی بنا پر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے راہبوں پر فی کس کے حساب سے یہ رقم عائد کی تھی اس لیے کہ یہ لوگ ان کی رائے میں اس رقم کی ادائیگی کا بوجھ برداشت کر سکتے تھے جس طرح سفیان بن عیینہ نے ابن ابی نجیح سے روایت کی ہے کہ "میں نے مجاہد سے پوچھا تھا کہ حضرت عمرؓ نے اہلِ شام پر اہلِ یمن کی بہ نسبت زیادہ جزیہ کیوں عائد کیا تھا؟" انھوں نے جواب دیا کہ اہلِ شام میں فراخی اور خوش حالی تھی اس بنا پر جزیہ کی زائد مقدار عائد کی گئی تھی۔

طبقات کے درمیان امتیاز کا بیان

مختلف طبقاتِ انسانی پر متقدار جزیہ

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں بیان کیا ہے کہ لوگوں سے ان کے طبقات کے حساب سے جزیہ وصول کیا جائے گا جس کی تفصیل یہ ہے، خوش حال شخص سے اڑتالیس درہم، اس میں صراف، بزاز، صنعت کار، تاجر معالج اور طبیب شامل ہیں۔ اسی طرح ہر وہ شخص بھی اس میں شامل ہوگا جس کے ہاتھ میں کوئی صنعت اور تجارت ہوگی جسے اس نے پیشے کے طور پر اختیار کیا ہوگا، اہلِ صنعت و تجارت میں سے ہر شخص سے اس کی صنعت اور تجارت کے مطابق جزیہ وصول کیا جائے گا یعنی خوش حال سے اڑتالیس درہم اور متوسط سے چوبیس درہم جس شخص کی صنعت اڑتالیس درہم کی متحمل ہوگی اس سے اڑتالیس درہم اور جس کی چوبیس درہم کی متحمل ہوگی اس سے چوبیس درہم وصول کیے جائیں گے۔ جو شخص اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہوگا مثلاً درزی، رنگریز، قصاب، اور موچی نیز ان جیسے دوسرے پیشہ ور لوگ، ان میں سے ہر ایک سے بارہ درہم لیے جائیں گے۔

امام ابو یوسف نے ملکیت کا اعتبار نہیں کیا بلکہ صنعت و تجارت کا اعتبار کیا جس طرح لوگ تنگدست اور مالدار کے لیے عادۃً ان ہی باتوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ علی بن موسیٰ القمی نے ہمارے اصحاب کی طرف اپنے اس قول کی نسبت کیے بغیر یہ کہا ہے کہ پہلا طبقہ وہ ہے جس کا تعلق صنعت و حرفت سے ہے لیکن اس کے پاس اتنا مال نہ ہو جس پر مسلمانوں کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ یہ بدحال قسم کے کاریگروں کا طبقہ ہے۔ جس شخص کے پاس دو سو درہم سے کم ہوگا، اس کا شمار اس طبقے میں ہوگا۔ علی بن موسیٰ نے مزید کہا ہے کہ جس شخص کے پاس دو سو سے لے کر چار ہزار درہم تک ہوں گے اس کا شمار دوسرے طبقے میں ہوگا۔ اس لیے کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم ہوتے ہیں وہ غنی کہلاتا ہے اور مسلمان ہونے کی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ اس لیے ایسا شخص فقراء کے طبقے سے خارج ہو جائے گا۔

علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ہم نے چار ہزار درہم تک کا جو اعتبار کیا ہے وہ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ

کے اس قول سے ماخوذ ہے کہ "چار ہزار یا اس سے کم کی رقم نفقہ یعنی اخراجات کی رقم ہے اور اس سے زائد رقم مال کثیر ہے۔" انھوں نے مزید کہا ہے کہ جو شخص دو سو سے لے کر دس ہزار درہم تک کا مالک ہو اسے دوسرے طبقے میں شمار کرنا جائز ہے لیکن اس سے زائد رقم کا مالک تیسرے طبقے میں شمار ہو گا اس لیے کہ حماد بن سلمہ نے طلحہ بن عبداللہ بن کریز سے، انھوں نے ابو الضیف سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ترک عشرۃ آلاف درھم جعلت صفائح یعذب بھا یوم القیامۃ۔ جو شخص دس ہزار درہم چھوڑ جائے گا اس کے ان درہموں کو پتھر کی سلوں یا چوڑی تلواروں کی شکل دے دی جائے گی اور قیامت کے دن اس کے ذریعے سے عذاب دیا جائے گا) علی بن موسیٰ القمی نے یہ جو کچھ کہا ہے اجتہاد کی بنا پر کہا ہے اور جس شخص کے غالب گمان میں یہ باتیں درست ہوں اس کے لیے ان باتوں کے کہنے کی گنجائش ہے۔

"عَنْ یَدٍ" کا مفہوم

قول باری (عَنْ یَدٍ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے کہ "عن قھر" یعنی دباؤ اور مغلوبیت کی بنا پر گویا انھوں نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ قوت و طاقت اور غلبہ کا مرکز ہاتھ ہوتا ہے اس لیے اس قول باری کا مفہوم یہ ہو گا کہ اہل کتاب یہ جزیہ ان پر تمھارے غلبہ اور تسلط نیز دباؤ کی بنا پر ادا کریں گے۔ ایک قول ہے کہ (عَنْ یَدٍ) سے کافر کا ہاتھ مراد ہے۔ ہاتھ کا ذکر اس لیے ہوا تاکہ جزیہ کی ادائیگی کی حالت اور غصب کی حالت کے درمیان فرق کر دیا جائے۔ اس لیے کہ ذمی جب جزیہ ادا کرتا ہے تو وہ بخوشی اپنے ہاتھوں سے اس کی ادائیگی کرتا ہے اور اس کے ذریعے اپنی جان اور اپنا خون محفوظ کر لیتا ہے۔ گویا یوں ارشاد ہوا "وہ جزیہ ادا کرے درآنحالیکہ وہ اس کی ادائیگی پر رضامند اور خوش ہو۔" قول باری (عَنْ یَدٍ) میں عن نعمۃ کے معنی کا بھی احتمال ہے۔ اس بنا پر عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہو گی۔ حتی یعطوا الجزیۃ عن اعتراف منھم بالنعمۃ فیھا علیھم بقبولھا منھم" (حتیٰ کہ وہ اس نعمت کا اعتراف کرتے ہوئے جزیہ ادا کر دیں جو ان سے جزیہ قبول کر کے انھیں عطا کی گئی ہے)

ایک قول کے مطابق (عَنْ یَدٍ) کے معنی عن نقد کے ہیں یعنی نقد کی صورت میں۔ جس طرح نقد سودے کو عربی زبان میں "یدًا بیدٍ" کہا جاتا ہے۔ یعنی ہاتھوں ہاتھ سودا۔ ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی قاہر یعنی تسلط حاصل کر لینے والے شخص کی اطاعت بطیب خاطر یا اس کے دباؤ میں آکر اپنے ہاتھ سے اس کے ہاتھ میں کوئی چیز دے کر کرے اس پر یہ فقرہ صادق آئے گا کہ "اعطاہ عن ید"۔ ابو عبیدہ

کا قول ہے کہ صاغر ذلیل وحقیر کو کہتے ہیں۔ قول باری (وَهُمْ صَاغِرُونَ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یمشون بھا ملببین (لبیک کہتے ہوئے وہ یہ جزیہ لے کر آئیں)۔ حضرت سلمان فارسیؓ کا قول ہے کہ "مذمومین غیر محمودین (قابل مذمت اور نا قابل تعریف بن کر) ایک قول کے مطابق جزیہ کی ادائیگی ان کے لیے اس بنا پر ذلّت کا سامان ہے کہ یہ ان پر لازم کر دی جاتی ہے، ان سے اس کی وصولی کی جاتی ہے لیکن انھیں اس پر کوئی ثواب یا جزا نہیں دی جاتی۔ عکرمہ کا قول ہے کہ ذلّت کی وجہ یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنے والا کھڑا ہوتا ہے اور وصول کرنے والا بیٹھا ہوتا ہے۔ ایک قول ہے کہ صغار فرمانبرداری کو کہتے ہیں۔ اس سے وہ ذلت مراد لینا بھی جائز ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے سروں پر تھوپ دی تھی۔ چنانچہ ارشاد ہے (ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ۔ یہ جہاں بھی پائے گئے ان پر ذلت کی مار ہی پڑی، کہیں اللہ کے ذمہ یا انسان کے ذمہ میں پناہ مل گئی تو یہ اور بات ہے) جس سے مراد وہ ذمہ ہے جو اللہ نے ان کے لیے اٹھایا ہے اور ان کے متعلق مسلمانوں کو جس کا حکم دیا ہے۔ عبدالکریم الجزری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ وہ اس بات کو پسند کرتے تھے کہ جب نبطیوں (ایک عجمی قوم جو عراق میں دجلہ و فرات کے دوآبہ کے درمیان آباد تھی) سے جزیہ وصول کیا جائے تو ان کے ساتھ اس معاملے میں پوری سختی کی جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں سعید بن المسیب کی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ انھیں سزا دی جائے یا ان کی استطاعت سے بڑھ کر ان پر بوجھ ڈالا جائے بلکہ یہ مراد ہے انھیں فرمانبرداری پر مجبور کر کے حقیر بنا دیا جائے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسحاق بن الحسن نے، انھیں ابوحذیفہ نے، انھیں سفیان نے، انھیں سہیل نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا لقیتم المشرکین فی الطریق فلا تبدؤھم بالسلام واضطروھم الی اضیقہ، جب راستے میں تم مشرکین کو دیکھو تو انھیں سلام کہنے میں پہل نہ کرو اور انھیں راستہ کی کشادہ جگہ سے تنگ جگہ کی طرف ہٹ جانے پر مجبور کر دو)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مطیر نے، انھیں یوسف الصفار نے، انھیں ابوبکر بن عیاش نے سہیل سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تصافحوا الیھود والنصاریٰ یہودیوں اور عیسائیوں سے مصافحہ نہ کرو) یہ ذلت کی وہ تمام صورتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے کافروں کے سر ان کے کفر کے سبب تھوپ دی ہیں۔

یہود و نصاریٰ سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ۔ اے ایمان لانے والو!

اپنے آدمیوں کے سوا کسی کو اپنا رازدان نہ بناؤ) نیز فرمایا (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ۔ یہود و نصاریٰ کو اپنا دلی دوست نہ بناؤ، یہ آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں اور تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ ان ہی میں سے ہو جائے گا) ان آیات میں کافروں سے دوستی کا مقتضا اور ان کی تعظیم و تکریم سے منع کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ ان کی اہانت اور تذلیل کی جائے۔ مسلمانوں کے معاملات میں ان سے مدد لینے کی بھی ممانعت کر دی گئی ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے معاملات میں دخیل ہو کر انہیں انتظامی طور پر عزت اور بالادستی حاصل ہو جائے گی۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو تحریری طور پر یہ ہدایت کی تھی کہ وہ تحریری کاموں میں کسی مشرک سے مدد نہ لیں، اس موقعہ پر آپ نے اس آیت کا بھی حوالہ دیا تھا (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا) نیز فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ذلیل کر دیا ہے اب انہیں عزت کے مقام کی طرف واپس نہ لوٹاؤ۔ قول باری (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) ان کے قتل کے وجوب کا مقتضی ہے یہاں تک کہ انہیں دبا کر اور ذلیل کر کے ان سے جزیہ وصول کیا جائے۔ اس اقتضاء کی روشنی میں یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اگر یہ لوگ مسلمانوں کے علاقوں میں حکومتوں پر تسلط جما لیں اور ان کے معاملات کے در و بست پر قابض ہو جائیں تو اس صورت میں یہ ذمی بنے رہیں اور ان کی جان و مال کی حفاظت کی ہم پر ذمہ داری عائد ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ان کی اور ان کی جانوں کی حفاظت کی ذمہ داری صرف اس صورت میں ڈالی ہے کہ یہ جزیہ دیں اور ذلیل ہو کر رہیں۔ اس لیے ان میں سے جو شخص بھی مسلمانوں پر غاصبانہ تسلط جما لے گا اور ٹیکس وصول کرنا اور ظلم و ستم کرنا شروع کر دے گا خواہ اسے سلطان نے اس کام پر لگایا ہو یا وہ از خود یہ سب کچھ کرتا ہو، اسے قتل کر دینا واجب ہوگا۔

بادشاہ کے عیسائی کارندے مسلمانوں پر ظالمانہ ٹیکس لگائیں تو وہ واجب القتل ہیں

یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے بادشاہ کے ایسے عیسائی کارندے جو اس کی طرف سے انتظامی اسامیوں پر مقرر کیے جاتے ہیں، پھر وہ اپنے عہدوں کا ناجائز فائدہ اٹھا کر مسلمانوں پر ظلم و ستم کرتے ہیں اور ٹیکس وصول کرتے ہیں، یہ ذمی نہیں رہتے، ان کے خون کی حفاظت کی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوتی بلکہ ان کا خون بہا مباح ہو جاتا ہے۔ اگرچہ ان کے ذریعے حاصل شدہ ٹیکس کی رقمیں ایسے شخص کے خزانے میں پہنچ جاتی ہیں جو اسلام کا دعوے دار ہوتا ہے اور کمین گاہ میں بیٹھ کر لوگوں کا مال لوٹتا ہے۔ ایسے کارندوں اور حاکموں کا خون بہا دینا جائز ہے، اس لیے کہ ان کی حیثیت رہزنوں جیسی ہے، فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف

نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص سے اس کا مال چھیننے کی کوشش کرے تو وہ اسے قتل کر سکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی یہی فرمان ہے (من طلب ماله فقاتل فقتل فهو شهيد۔ جس شخص کا مال کسی نے چھیننے کی کوشش کی اور وہ اس کی حفاظت کی خاطر اس کا مقابلہ کرتا ہوا قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا)

ایک اور روایت میں ہے (من قتل دون ماله فهو شهيد۔ جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہوگا) نیز فرمایا (ومن قتل دون اهله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد۔ اور جو شخص اپنے بیوی بچوں کی حفاظت کرتا ہوا ہلاک ہو جائے وہ شہید ہوگا اور جو شخص اپنی جان کی حفاظت میں جان گنوا بیٹھے وہ بھی شہید ہوگا) یہ تو اس شخص کا حکم ہے جو کلمہ گو ہونے کے باوجود کسی شخص کے مال پر غاصبانہ قبضے کی کوشش کرے، اگر ایسا شخص ذمی ہو تو وہ دو وجوہ سے قتل کا سزاوار قرار پائے گا۔ ایک تو یہ کہ ظاہر آیت اس کے وجوب قتل کا مقتضی ہے اور دوسری یہ کہ اس نے ایک مسلمان کے مال کو ظلماً ہتھیانے کی کوشش کی تھی۔

جزیہ کے وجوب کا وقت

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ) تا قول باری (حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صَاغِرُوْنَ) اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ قتال کو واجب کر دیا اور جزیہ کی ادائیگی کے وقت کو ان سے رفع قتال کی غایت مقرر کی۔ اس لیے کہ حرف حَتّٰی غایت کے معنی ادا کرتا ہے۔ یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اس کے ظاہر سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے، آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَلَا تَقْرَبُوْھُنَّ حَتّٰی یَطْھُرْنَ جب تک یہ پاک نہ ہو جائیں ان کے قریب نہ جاؤ) میں ان سے قربت کی اباحت پر پابندی لگا دی گئی ہے یہاں تک کہ حیض کا انقطاع ہو جائے اور طہر وجود میں آ جائے۔ اسی طرح کہنے والے کے اس قول سے کہ لا تعط زیدًا شیئًا حتّٰی یدخل الدار (زید کو اس وقت تک کوئی چیز نہ دو جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے) یہی مفہوم حاصل ہوتا ہے کہ جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے اس وقت تک اسے کوئی چیز دینے کی ممانعت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت اہل کتاب کے ساتھ قتال کی موجب ہے اور یہ حکم جزیہ کی ادائیگی پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد ذمہ کے ساتھ جزیہ واجب ہو جاتا ہے۔

ابوالحسن کرخی آیت کی تفسیر میں یہی بات کہتے تھے۔ ابن سماعہ نے امام ابویوسف سے نقل کیا ہے کہ ذمی سے اس وقت تک جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا جب تک سال داخل نہ ہو جائے اور اس کے دو ماہ نہ گزر جائیں، دو ماہ گزر جانے کے بعد اس سے دو ماہ کا جزیہ وصول کر لیا جائے گا اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ دوسرے الفاظ میں جزیہ کی وصولی میں وہی طریق کار اختیار کیا جائے گا جو ٹیکس کی وصولی میں کیا جاتا ہے کہ جب دو ماہ گزر جاتے ہیں تو اس سے دو ماہ کا ٹیکس وصول کر لیا جاتا ہے۔ امام ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ضریبہ یعنی ٹیکس سے مراد اجرت ہے جو اجارہ کی صورتوں میں مقرر کی جاتی ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ سال کے دخول پر اس سے پورا جزیہ نہیں لیا جائے گا یہاں تک کہ سال کا اختتام ہو جائے

لیکن سال کے دوران جزیہ کی وصولی میں یہ طریق کار اختیار کیا جائے گا۔ یعنی ہر دو ماہ بعد اس کے بقدر جزیہ وصول کرلیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابویوسف نے دو ماہ کا ذکر جزیہ کی پوری وصولی کے لیے کیا ہے۔ اس پر جزیہ کا وجوب تو اس وقت سے ہو جاتا ہے جب ہم اسے عقد ذمہ پر برقرار کر دیتے ہیں جیسا کہ ظاہر آیت اسی مفہوم کو متضمن ہے۔ ابن سماعہ نے امام ابویوسف سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ذمی سے اس کے سر کا خراج یعنی جزیہ سال کے دوران وصول کیا جائے گا جب تک سال کے دوران اس کا وجود رہے گا۔ لیکن جب سال گزر جائے گا تو اس سے یہ وصول نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے عقد ذمہ کے انعقاد کے ساتھ ہی جزیہ کو واجب قرار دیا ہے۔ سال کے بعض حصے تک اس کی تاخیر صرف واجب مقدار کی پوری وصولی کے لیے ہے اور اس کے ذریعے وصولی کا دائرہ ذرا وسیع کر دیا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امام ابوحنیفہ نے یہ فرمایا ہے کہ جب سال گزر جائے گا تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اس لیے کہ دوسرے سال کے دخول کے ساتھ اس پر دوسرا جزیہ واجب ہو جائے گا۔ جب اس پر جزیہ کی دو رقمیں اکٹھی ہو جائیں گی تو ایک جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ تاہم امام ابویوسف اور امام محمد سے منقول ہے کہ جزیہ کی دو رقموں کا اکٹھا ہو جانا ایک جزیہ کو ساقط نہیں کرے گا۔

امام ابوحنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ کا وجوب سزا کے طور پر ہوتا ہے اس سزا کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جزیہ دینے والے اپنے کفر پر قائم رہتے ہیں جس کی بنا پر وہ اس بات کے سزاوار ہوتے ہیں کہ ان کے ساتھ جنگ کی جائے لیکن جزیہ کے وجوب کی بنا پر ان سے جنگ نہیں کی جاتی۔ جزیہ وصول کرنے کا حق امام کو ہوتا ہے اس لیے جزیہ حدود کے مشابہ ہو گیا کیونکہ حدود کا وجوب بھی سزا کے طور پر ہوتا ہے اور انھیں نافذ کرنا امام کا حق ہوتا ہے۔ جب ایک ہی قسم کے جرم کی بنا پر کئی حدود جمع ہو جائیں تو پھر صرف ایک ہی حد جاری کرنے پر اقتصار کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کئی دفعہ زنا کرتا ہے یا کئی دفعہ چوری کرتا ہے پھر اس کا معاملہ امام المسلمین کے سامنے پیش ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کی تمام چوریوں کے بدلے ایک ہی حد واجب ہوتی ہے۔ یہی زنا کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ جزیہ بھی اسی طرح سزا کے طور پر واجب ہوتا ہے بلکہ اس کا معاملہ حدود کی نسبت زیادہ خفیف اور زیادہ کمزور ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمارے اصحاب کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ذمی مسلمان ہو جائے تو جزیہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن واجب شدہ حد مسلمان ہو جانے پر ساقط نہیں ہوتی

اگر یہ کہا جائے کہ جب جزیہ ایک قرض ہوتا ہے اور اس مال پر مسلمانوں کا حق ہوتا ہے تو پھر جزیہ کی دو رقموں کا اکٹھا ہو جانا ایک جزیہ کو ساقط نہیں کرے گا جس طرح ایک شخص پر کئی قرضوں کا اکٹھا ہو جانا یا

اراضی پر خراج کی کئی رقموں کا اکٹھا ہو جانا ان میں سے کسی قرض یا خراج کی رقم کے سقوط کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اراضی کا خراج سزا یا ذلت کے طور پر واجب نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ خراج مسلمانوں سے بھی وصول کیا جاتا ہے جبکہ جزیہ مسلمانوں سے وصول نہیں کیا جاتا۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے مماثل طاؤس سے بھی ایک قول مروی ہے۔ ابن جریج نے سلیمان الاحول سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ جب کئی صدقات یعنی زکوٰۃ کا اجتماع ہو جائے تو جزیہ کی طرح یہی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

ذمی کے مسلمان ہونے پر عائد شدہ جزیہ کے بارے میں آراء

اگر کسی ذمی پر جزیہ واجب ہو جائے اور وہ اس کی ادائیگی سے پہلے مسلمان ہو جائے تو آیا اس سے واجب شدہ جزیہ کی وصولی کی جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وصولی نہیں کی جائے گی، امام مالک اور عبیداللہ بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔ قاضی ابن شبرمہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر وہ سال کے کسی حصے میں مسلمان ہو جائے تو اتنے حصے کا جزیہ حساب کر کے وصول کر لیا جائے گا۔ اسلام لانا واجب شدہ جزیہ کو ساقط کر دیتا ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللهِ) تا قول باری (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ) یہ آیت ہمارے قول کی صحت پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ اول یہ کہ ایسے لوگوں سے جزیہ لینے کا حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ قتال ان کے کفر پر ڈٹے رہنے کی وجہ سے واجب ہے اگر وہ جزیہ ادا نہ کریں۔ لیکن جب ایسا شخص اسلام لے آئے تو اس کے ساتھ قتال واجب نہیں ہوگا اس لیے اس پر جزیہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ دوم یہ کہ قول باری ہے (عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ) اس میں ایسے لوگوں سے انھیں ذلیل اور رسوا کرنے کی خاطر جزیہ کی وصولی کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن اسلام لے آنے کے بعد یہ بات ختم ہو جاتی ہے کیونکہ اس ذلت اور رسوائی کی عدم موجودگی کی صورت میں ان سے جزیہ لینا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اور اگر ہم ان باتوں کی غیر موجودگی میں ان سے جزیہ لیں گے تو وہ جزیہ نہیں کہلائے گا۔ اس لیے کہ جزیہ تو وہ ہوتا ہے جو ذلت و رسوائی کی بنا پر وصول کیا جاتا ہے۔ سفیان ثوری نے قابوس بن ابی ظبیان سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس علی مسلم جزیۃ۔ کسی مسلمان پر جزیہ عائد نہیں ہوتا) آپ نے مسلمان سے جزیہ کی وصولی کی نفی فرما دی۔ آپ نے حالت کفر میں واجب ہونے والے جزیہ اور اسلام لانے کے بعد واجب نہ ہونے والے جزیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس حدیث کے ظاہر معنی کی رو سے اسلام لانے کے بعد

ایسے شخص سے جزیہ کا اسقاط واجب ہو گیا۔ اس کے سقوط پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جزیہ اور جزاء یعنی سزا دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ جس کے معنی ہیں کہ ایسے شخص کے کفر پر قائم رہنے کی سزا جس کے ساتھ قتال واجب ہوتا ہے۔ اس لیے جب ایسا شخص مسلمان ہو جائے گا تو اسلام لانے کی وجہ سے اس سے کفر کی بنا پر ملنے والی سزا کا سقوط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ توبہ کر لینے والے کو ایسی حالت میں سزا دینا جائز نہیں ہوتا جب توبہ کر لینے کے بعد اسے زندگی کی مہلت مل گئی ہو اور اس کے مکلف ہونے کی صورت باقی رہ گئی ہو۔

اسی امر کے اعتبار کی بنا پر ہمارے اصحاب نے موت کی صورت میں ذمی سے جزیہ ساقط کر دیا ہے اس لیے کہ ذمی کی موت کے بعد ذلت و رسوائی کے طور پر اس سے جزیہ لینے کا موقعہ باقی نہیں رہا۔ اس لیے اس کی موت کے بعد اس سے لی ہوئی چیز جزیہ نہیں کہلائے گی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی مسلمان پر اس کے مال اور مویشیوں میں زکوٰۃ واجب ہو جائے اور وہ اس کی ادائیگی سے پہلے وفات پا جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور امام المسلمین اس زکوٰۃ کی وصولی نہیں کرے گا اس لیے کہ زکوٰۃ کی وصولی اور اس کے وجوب کا سارا عمل اصلاً عبادت کی بنیاد پر ہوتا ہے اور موت کے ساتھ عبادت کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ جس شخص پر قاضی کی طرف سے اس کی بیوی کا نان و نفقہ واجب کر دیا جائے اور پھر اس کی یا اس کی بیوی کی وفات ہو جائے تو واجب شدہ رقم ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک نفقہ کا وجوب تعلق زن و شو کے وجوب کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ یہ نفقہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ موت کے بعد تعلق زن و شو باقی نہیں رہتا، اس لیے ہمارے اصحاب نے اسی علت کے پیش نظر نفقہ کو ساقط کر دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدود کا وجوب عقوبت اور سزا کے طور پر ہوتا ہے اور توبہ حدود کو ساقط نہیں کرتی۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا ذمی مسلمان ہو جائے جس نے کفر کی حالت میں زنا یا چوری کا ارتکاب کیا ہو تو اس کا مسلمان ہو جانا نیز اس کا توبہ کر لینا اس پر واجب شدہ حد کے اسقاط کا سبب نہیں بن سکتا۔ اگرچہ حد کا وجوب اصلاً سزا کے طور پر ہوا تھا۔ اور توبہ کر لینے والا شخص اس فعل پر سزا کا مستحق نہیں ہوتا جس سے اس نے درست طریقے سے توبہ کر لی ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس پر سزا کے طور پر جو حد واجب ہوئی تھی وہ تو توبہ کی بنا پر ساقط ہو گئی۔ توبہ کے بعد ہم اس پر جو حد واجب کرتے ہیں یہ وہ حد نہیں ہے جس کا وجوب سزا کے طور پر ہوا تھا بلکہ یہ وہ حد ہے جو اس پر ابتلاء اور آزمائش کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اس کا وجوب اس دلالت کی بنا پر ہوا ہے جو اس سلسلے میں قائم ہوئی ہے اور جو اس دلالت سے مختلف ہے جو پہلی حد کو سزا کے طور پر واجب کرتی تھی۔

اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو ذمی کے مسلمان ہو جانے کے بعد اس سے جزیہ اور عقوبت کے سوا کسی اور وجہ کی بنا پر مال کی وصولی کو واجب کرتی ہو تو ہم اسے تسلیم کر لیں گے اور اس کے ایجاب سے انکار نہیں کریں گے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہو گی کہ اس سے وصول کیا ہوا یہ مال جزیہ نہیں کہلائے گا اس لیے کہ جزیہ کا اسم سزا اور عقوبت کے معنی کو متضمن ہے۔ جبکہ معترض کا دعویٰ یہ ہے کہ ایسے ذمی کے مسلمان ہو جانے کے بعد اس سے جزیہ ہی وصول کیا جاتا ہے۔ اگر معترض اس امر کا اعتراف کر لیتا ہے کہ ایسے ذمی سے لیا ہوا مال جزیہ کے سوا کوئی اور چیز ہے نیز جزیہ اس پر واجب ہوا تھا جو اب ساقط ہو گیا اور اس پر جزیہ کے سوا کوئی اور مال واجب ہو گیا تو معترض ہی وہ واحد شخص ہو گا جو ہمیں کسی مسلمان پر ایسے مال کے ایجاب کی خبر دے گا جو اس پر بلا کسی ایسے سبب کے واجب ہو گیا ہو جس کے ایجاب کا وہ سرے سے مقتضی نہ ہو۔ معترض کی یہ بات ایسی ہے جسے ہم کبھی تسلیم نہیں کر سکتے۔

المسعودی نے محمد بن عبداللہ الثقفی سے روایت کی ہے کہ ایک دہقان (گاؤں کا چودھری) مسلمان ہو گیا اور حضرت علیؓ کے سامنے پیش ہو گیا۔ آپ نے اس سے یہ فرمایا کہ اب تم پر جزیہ عائد نہیں ہو گا۔ رہی تمہاری زمین تو وہ ہماری ہو گی، دوسرے الفاظ میں اگر تم اپنی زمین چھوڑ جاؤ گے تو اس زمین کے ہم زیادہ حق دار ہوں گے۔ معمر نے ایوب سے اور انھوں نے محمد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسلمان ہو گیا اس سے خراج یعنی جزیہ کا مطالبہ کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ تم نے اسلام کے ذریعے جزیہ کی ادائیگی سے پناہ حاصل کی ہے۔ اس نے جواب میں کہا کہ اگر میں اسلام لے آیا ہوں تو مجھے اسلام میں پناہ ملنی چاہیے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "بخدا تم بالکل ٹھیک کہتے ہو، اسلام لانے والے کے لیے اسلام میں پناہ موجود ہے۔" پھر آپ نے اس سے جزیہ ہٹا لیا۔ حماد بن سلمہ نے حمید سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو یہ تحریری حکم نامہ بھیجا تھا کہ جو شخص ہماری طرح کلمہ طیبہ پڑھ لے، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اور ختنہ کرائے، اس سے جزیہ وصول نہ کرو۔ ان حضرات سلف نے اسلام لانے سے قبل واجب شدہ جزیہ اور اسلام لانے کے بعد ہر مسلمان سے جزیہ کی نفی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

آلِ مروان کا ذمیوں پر ظلم

آلِ مروان ایک ذمی کے مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اس سے جزیہ وصول کرتے تھے۔ انھوں نے اس کی تاویل یہ کی تھی جزیہ کی حیثیت غلام پر لگنے والے ٹیکس کی طرح ہے اور غلام کے مسلمان ہو جانے پر اس پر عائد شدہ ٹیکس معاف نہیں ہوتا اسی طرح ذمی پر اس کے مسلمان ہو جانے کے بعد عائد شدہ جزیہ معاف

نہیں ہوگا۔ آلِ مروان نے مسلمانوں پر جو ظلم و ستم ڈھائے تھے اور اسلام کے ایک ایک بندھن کو جس طرح توڑا تھا اس کے پہلو بہ پہلو ان کا یہ بھی ایک عظیم جرم تھا جس کا ارتکاب انھوں نے مسلمان ہوجانے والے ذمیوں سے جزیہ وصول کرنے کی صورت میں کیا تھا حتیٰ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز تختِ خلافت پر متمکن ہوگئے۔ آپ نے عراق میں اپنے عامل اور صوبہ دار عبدالحمید بن عبدالرحمٰن کو یہ حکمنامہ تحریر کیا۔

"اما بعد، تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو داعی بنا کر بھیجا تھا۔ جزیہ وصول کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا تھا، تمھیں میرا یہ خط جس وقت مل جائے اس کے فوراً بعد ان تمام ذمیوں سے جزیہ ہٹا لو جو مسلمان ہوچکے ہیں۔" پھر جب ہشام بن عبدالملک خلیفہ بنا تو اس نے مسلمانوں پر دوبارہ جزیہ عائد کردیا، اس زمانے کے فقہاء اور قرّاء نے عبدالملک بن مروان اور حجاج کے خلاف جنگ کے جواز کا جو فتویٰ دیا تھا اس کے اسباب میں سے ایک سبب یہی تھا کہ یہ حکمران مسلمانوں سے جزیہ وصول کرتے تھے پھر یہی چیز ان کی حکومت کے زوال اور ان کی نعمت چھن جانے کا دیگر اسباب کے ساتھ ایک سبب بن گئی۔

عبداللہ بن صالح نے روایت بیان کی ہے، انھیں حرملہ بن عمران نے یزید بن ابی حبیب سے کہ اس امت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تین عظیم ترین افتادیں آئیں۔ ایک تو مسلمانوں کے ہاتھوں حضرت عثمانؓ کا قتل، دوم مسلمانوں کے ہاتھوں کعبہ مکرمہ کو آگ لگ جانے کا سانحہ اور سوم مسلمان حکمرانوں کے ہاتھوں مسلمانوں سے جزیہ کی وصولی۔ آلِ مروان کا یہ کہنا کہ جزیہ کی حیثیت غلام پر عائد شدہ ٹیکس جیسی ہے، تو ان کی جہالت کی یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے اس لیے کہ وہ اسلام کے ان امور سے بھی جاہل تھے جو اس جزیہ کے مسئلے سے کہیں زیادہ اہم تھے۔ انھیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ ذمیوں کی حیثیت غلاموں جیسی نہیں تھی، اگر ذمی غلام ہوتے تو مسلمان ہونے کی بنا پر ان کی غلامی زائل نہ ہوتی اس لیے کہ غلام کا مسلمان ہوجانا اس سے غلامی کو دور نہیں کرتا۔ جبکہ جزیہ ایک سزا اور عقوبت ہے جو انھیں کفر پر اڑے رہنے کی وجہ سے دی جاتی ہے۔ لیکن جب یہ مسلمان ہوجائیں تو انھیں جزیہ کی وصولی کی صورت میں یہ سزا دینا کسی طرح بھی جائز نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عیسائی غلام سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا۔ اگر ذمی غلام ہوتے تو ان سے ہرگز جزیہ وصول نہ کیا جاتا۔

آیا اراضی پر عائد ہونے والا خراج، جزیہ ہے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اراضی پر عائد شدہ خراج کے متعلق اہل علم کا یہ اختلاف ہے کہ آیا جزیہ کی طرح یہ بھی صغار یعنی ذلت اور رسوائی پر مبنی ہے اور آیا ایک مسلمان کے لیے خراجی زمین کی ملکیت حاصل کرنا مکروہ ہے؟ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے اس کی کراہت مروی ہے۔ ان حضرات نے خراج کو جزیہ کی آیت میں داخل سمجھا ہے۔ حسن بن حی اور شریک کا بھی یہی قول ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جزیہ انسانوں کا خراج ہے اس لیے کسی مسلمان کے لیے خراجی زمین کی ملکیت میں کوئی کراہت نہیں ہے اور نہ ہی اس میں صغار یعنی ذلت کا مفہوم شامل ہے۔ ہمارے اصحاب اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کا یہی قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی ایک روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔

شعبہ نے اعمش سے اس کی روایت کی ہے، انھوں نے سمر بن عطیہ سے، انھوں نے قبیلہ طے کے ایک شخص سے، اس نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تتخذوا الضیعۃ فترغبوا فی الدنیا - زرعی زمینوں کی جائدادیں نہ بناؤ ورنہ پھر تمھیں دنیا سے رغبت پیدا ہو جائے گی) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہا کرتے تھے کہ "راذان کے علاقے میں جو زمین ہے وہ راذان میں ہے اور مدینہ میں جو ہے وہ مدینہ میں ہے۔" یعنی راذان میں بھی آپ کی زمین تھی اور مدینہ منورہ میں بھی، یہ تو سب کو معلوم ہے کہ راذان کی زمین خراجی زمین تھی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے خراجی زمین کی ملکیت کو مکروہ نہیں سمجھا۔ حضرت عمرؓ سے نہر شاہی کے علاقے میں آباد ایک چودھرائن کے بارے میں روایت ہے کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو آپ نے اپنے عامل کو لکھا کہ اگر وہ اپنی زمینوں پر حسب سابق رہنا چاہے گی تو ہم اس سے خراج وصول کریں گے۔ ایک روایت کے مطابق ابن الرفیل مسلمان ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے اس سے بھی یہی بات کہی تھی۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایک زمیندار مسلمان ہو گیا تھا۔ آپ نے اس سے کہا کہ اگر تم اپنی زمین

پر حسب سابق رہنا چاہو گے تو ہم تم سے خراج وصول کریں گے اور اگر نہیں تو پھر ہم اس زمین کے زیادہ مستحق ہوں گے۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور حضرت سعید بن زید سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (منعت العراق قفیزھا ودرھمھا ومنعت الشام مُدّاھا ودینارھا ومنعت مصر اردبھا وعُدتم کما بدأتم۔ اہل عراق نے ان پر واجب ہوتے والا حق یعنی قفیز (غلہ ناپنے کا آلہ) اور درہم کی ادائیگی روک دی اہل شام نے مُد (غلہ ناپنے کا پیمانہ) اور دینار کی ادائیگی روک دی۔ اور اہل مصر نے اپنے اردب (ایک پیمانہ جس میں چوبیس صاع غلہ آتا ہے) کی ادائیگی روک دی اور اللہ کا حق ادا نہ کرنے کی طرف تم اسی طرح لوٹ آئے ہو جس طرح تم نے ابتدا کی تھی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فقرات تین دفعہ ارشاد فرمائے، حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ میرا گوشت اور میرا خون اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ آپ نے یہی کچھ ارشاد فرمایا۔ یہ روایت دو وجوہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کا خراج ذلت اور رسوائی نہیں ہے۔

ایک تو یہ کہ آپ نے مسلمانوں کے لیے ایسی خراجی زمین کی ملکیت کو ناپسند نہیں فرمایا جس پر ایک قفیز مع ایک درہم خراج عائد کیا جاتا تھا۔ اگر اس کی ملکیت مکروہ ہوتی تو آپ اس کا ضرور ذکر کر دیتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے اس بات کی اطلاع دے دی کہ لوگ اللہ کا وہ حق ادا نہیں کریں گے جو ان پر اسلام کی بنا پر فرض ہوا ہے۔ آپ کے ارشاد عُدتم کما بدأتم کا یہی مفہوم ہے۔ یعنی اللہ کا حق ادا نہ کرنے کی طرف تم اسی طرح لوٹ آئے ہو جس طرح تم نے ابتدا کی تھی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ خراج بھی ان حقوق میں شامل ہے جو اللہ کے لیے لازم ہیں جس طرح زکوٰۃ اور کفارہ وغیرہ کی صورتیں اللہ کے حقوق میں شامل ہیں اس حق کا لزوم ذلت اور رسوائی کی بنا پر نہیں ہے۔ نیز اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اسلام لے آنا سروں کا جزیہ یعنی انسانوں سے تعلق رکھنے والے جزیے کو ساقط کر دیتا ہے لیکن زمین کے جزیے یعنی خراج کو ساقط نہیں کرتا۔ اگر خراج رسوائی کی علامت ہوتا تو اس کے مالک کا مسلمان ہو جانا اسے ساقط کر دیتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اراضی کا خراج فئ ہوتا ہے اور جزیہ بھی فئ ہوتا ہے۔ جب جزیہ ذلت اور رسوائی ہے تو اس سے ضروری ہو گیا کہ خراج کو بھی ذلت اور رسوائی شمار کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ جو مال فئ ہوتا ہے اس کا ایک حصہ یعنی پانچ میں سے چار حصے جنگ میں شریک مجاہدین کو دے دیا جاتا ہے اور ایک حصہ یعنی پانچواں حصہ فقراء اور مساکین کے لیے مختص کر دیا جاتا ہے۔ معترض نے جو نکتہ اٹھایا ہے اس کا تعلق اس مصرف پر گفتگو سے ہے جس میں فئ کو صرف کیا

جاتا ہے لیکن اس سے یہ ضروری نہیں کہ خراج ذلت اور رسوائی کی علامت بن جائے اس لیے کہ صغار یا ذلت اس شے میں ہوتی ہے جس کی ابتداء وہ شخص کرتا ہے یعنی ذمی جس پر یہ فئ واجب ہوتا ہے۔ لیکن اگر زمین پر کوئی حق واجب ہو جائے اور پھر مسلمان اس زمین کا مالک بن جائے تو اس کی ملکیت اس زمین پر عائد شدہ حق کو زائل نہیں کرتی۔ اس لیے کہ اس حق کا وجوب اس کی ملکیت میں آنے سے پہلے ہو چکا تھا واجب ہونے والا یہ حق ایسا ہے کہ اس کا تعلق تمام مسلمانوں کے ساتھ ہے۔ جزیہ فئ ہونے کی حیثیت سے ذلت کی علامت نہیں ہے بلکہ عقوبت اور سزا ہونے کی حیثیت سے رسوائی کی علامت ہے۔ جبکہ زمین کا خراج عقوبت کے طور پر لازم نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بچے اور دیوانے کی زمین پر خراج عائد ہو جاتا ہے لیکن ان دونوں سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا اس لیے کہ جزیہ عقوبت اور سزا ہے جبکہ زمین پر عائد ہونے والا خراج سزا نہیں ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر کوئی ملحد یہ اعتراض کرے کہ کافروں کو مسلمان بنانے کی بجائے جزیہ لے کر انھیں کفر پر برقرار رہنے دینا کس طرح جائز ہو گیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان سے جزیہ کی وصولی اس بات کی علامت نہیں ہے کہ ہم ان کی اس کفر والی حالت پر خوش ہیں یا ہماری طرف سے ان کے مشرکانہ عقائد کی اباحت ہو گئی ہے اور ہم نے ان عقائد کو درست سمجھ لیا ہے بلکہ جزیہ تو ایک سزا ہے جو انھیں ان کے کفر کی بنا پر مل رہی ہے۔ جزیہ لے کر انھیں ان کے کفر پر قائم رہنے دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم جزیہ لیے بغیر انھیں اس پر قائم رہنے دیتے۔ اس لیے کہ اتنی بڑی تعداد پر قتل کا حکم عائد کر دینا عقل کے خلاف ہے۔ اگر قتل کر دینے کی بات درست ہوتی تو پھر اللہ تعالیٰ ایک بھی کافر کو ایک ساعت کے لیے بھی زندہ رہنے نہ دیتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی مقرر کردہ سزا (جزیہ کی ادائیگی) بھگتنے کے لیے زندہ رکھا ہے اور زندہ رکھ کر انھیں گویا کفر سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہے نیز ایمان کی طرف مائل ہونے کا موقع فراہم کر دیا ہے تو اب جزیہ کے ذریعے انھیں مہلت دینے کا عمل عقلی طور پر ممتنع نہیں ہوا۔

اس لیے کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان میں سے بہت سے لوگ ایمان لے آئیں گے اور اگر ان میں بعض دوسرے ایمان نہیں لاتے تو ان کی نسل میں ایمان لانے والے پیدا ہوں گے۔ اس طرح جزیہ لے کر انھیں مہلت دینے کے عمل میں خود ان کا عظیم تر مفاد پوشیدہ تھا۔ دوسری طرف جزیہ کی رقم سے مسلمانوں کی معیشت سدھر جاتی اور انھیں خوشحالی نصیب ہوتی۔ اس لیے جزیہ لے کر انھیں کفر پر برقرار رکھنا یا جزیہ لیے بغیر بھی انھیں قتل نہ کرنا اس بات کی علامت نہیں قرار دی جا سکتی کہ ہم ان کی کفر والی حالت سے خوش ہیں یا ان کے مشرکانہ عقائد کی اباحت ہو گئی ہے۔ ٹھیک اسی طرح عقلی طور پر یہ بات بھی جائز ہے کہ جزیہ لے کر انھیں مہلت دے دی جائے، اس مہلت میں کم از کم اتنی بات تو ضرور ہوتی ہے کہ ان کے کفر کی سزا کا ایک حصہ فوری طور پر انھیں اسی دنیا میں مل جاتا ہے اور یہ سزا وہ ذلت اور رسوائی ہے جو

جزیہ ادا کرنے کی بنا پر انھیں اٹھانی پڑتی ہے۔

یہود و نصاریٰ میں سے بعض نے کہا "ابن اللہ" سب نے نہیں کہا

قول باری ہے (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّٰهِ۔ یہودی کہتے ہیں کہ عزیر اللہ کا بیٹا ہے اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیح اللہ کا بیٹا ہے) ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہودیوں کا ایک فرقہ ہے جس نے یہ بات کہی تھی۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی صداقت کی یہ دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہودیوں نے یہ بات سن کر اس کی تردید نہیں کی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "خوارج استعراض یعنی دریافت حال کے بغیر قتل کر دینے نیز بچوں کو مار ڈالنے کو جائز سمجھتے ہیں" اس قول سے یہ مراد لیا جائے گا کہ خوارج کے ایک گروہ کے نزدیک یہ بات جائز ہے سب کے نزدیک نہیں۔ یا اسی طرح مثلاً آپ کہیں "جاءنی بنو تمیم" (میرے پاس بنو تمیم آئے) اس سے بنو تمیم کے تمام افراد مراد نہیں ہوں گے بلکہ بعض مراد ہوں گے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ بات یہود کی ایک جماعت نے کہی تھی، یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے اور آپ کے سامنے انھوں نے یہ بات کہی تھی۔ اس جماعت میں سلام بن مشکم، نعمان بن اوفیٰ، شاس بن قیس اور مالک بن الصیف شامل تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ جہاں تک ہمیں علم ہے اب کوئی یہودی اس بات کا قائل نہیں ہے ان کے کسی فرقے نے یہ بات کہی ہوگی جو اب مٹ چکا ہے۔

یہود و نصاریٰ کی مشابہت مشرکین سے

قول باری ہے (يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ۔ ان لوگوں کی دیکھا دیکھی جو ان سے پہلے کفر میں مبتلا ہوئے تھے) یعنی یہ ان کافروں کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے یہ بات کہتے ہیں۔ اسی لفظ سے "امرأۃ صھیاء" نکلا ہے جو اس عورت کو کہا جاتا ہے جسے حیض نہ آتا ہو اس لیے کہ حیض نہ آنے کی بنا پر مردوں کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ ان مشرکین کے مشابہ ہو گئے جنھوں نے اللہ کے شریک بُت بنا رکھے تھے اس لیے کہ انھوں نے عزیر اور مسیح دونوں کو اللہ کے بیٹے قرار دے کر اس کا شریک بنا دیا تھا حالانکہ یہ دونوں اللہ کی دیگر مخلوقات کی طرح تھے جس طرح ان مشرکین نے بتوں کو جو اللہ کی مخلوق تھے اللہ کا شریک قرار دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ (الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ) سے بت پرست مراد ہیں جو لات و عزیٰ اور منات کی پوجا کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق یہ لوگ مشرکین کے اس لیے مشابہ تھے

کہ مشرکین کا دعویٰ یہ تھا کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں اور ان کا دعویٰ یہ تھا کہ عزیر اور مسیح اللہ کے بیٹے ہیں ایک اور قول ہے کہ یہ لوگ اپنے اسلاف کی تقلید میں مشرکین کے مشابہ ہیں۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِاَفْوَاهِهِمْ یہ بے حقیقت باتیں ہیں جو وہ اپنی زبانوں سے نکالتے ہیں) یعنی ان کی یہ باتیں بے معنی اور بے حقیقت ہیں اور سوائے اس کے کہ وہ ان کی زبانوں سے نکلتی ہیں، ان کا کوئی اور حاصل نہیں ہے۔

قول باری ہے (قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ ۔ خدا کی مار ان پر) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اس کے معنی ہیں: "خدا ان پر لعنت کرے" ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں "اللہ انھیں قتل کرے" جس طرح عرب کہتے ہیں "عافاہ اللہ" یعنی اللہ اسے تکلیف و مصیبت سے عافیت میں رکھے۔ ایک قول کے مطابق اللہ کے ساتھ عداوت رکھنے میں اسے اس شخص کی طرح قرار دیا گیا جو اپنے غیر کے ساتھ برسرپیکار رہتا ہو۔

احبار و رہبان

قول باری ہے (اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ انھوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے) ایک قول کے مطابق حبر اس عالم کو کہتے ہیں جس کے اندر یہ خوبی ہو کہ وہ اپنے حسین انداز بیان کے ذریعے معانی میں عمدگی پیدا کر دے۔ ایسے شخص کو حبر اور حبیر بھی کہا جاتا ہے۔ راہب ڈر اور خوف رکھنے والے انسان کو کہتے ہیں جس کے لباس سے خوف و خشیت ظاہر ہو رہی ہو۔ راہب کی جمع رہبان ہے۔ اس لفظ کا استعمال عیسائیوں کے درویشوں کے لیے کیا جاتا ہے۔

علماء اور درویش کن معنوں میں رب بنائے گئے

قول باری (اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ) کی تفسیر میں دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو بایں معنی رب بنا لیا تھا کہ جس چیز کو یہ حرام قرار دیتے اسے یہ حرام سمجھ لیتے اور جس چیز کو حلال کر دیتے اسے یہ حلال قرار دے دیتے۔ عدیؓ بن حاتم کی روایت ہے کہ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے ان کے سامنے یہ آیت تلاوت فرمائی (اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ) عدی نے عرض کیا کہ لوگ ان کی پرستش نہیں کرتے تھے پھر انھیں رب کس طرح قرار دیا گیا؟ یہ سن کر آپ نے فرمایا: کیا یہ بات نہیں تھی کہ جب احبار و رہبان

کسی چیز کو حرام قرار دیتے تو لوگ اسے حرام سمجھ لیتے اور جب کسی چیز کو حلال قرار دیتے تو اسے حلال سمجھ لیتے عدی نے اس کا جواب اثبات میں دیا اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: "یہی ان کی پرستش تھی جو لوگ کیا کرتے تھے تحلیل و تحریم کا حکم صرف اس ذات کی طرف سے درست ہو سکتا ہے جو بندوں کے تمام مصالح سے آگاہ ہو لیکن جب انھوں نے تحلیل و تحریم کے سلسلے میں اپنے احبار و رہبان کی تقلید کی اور اس بارے میں ان کی کہی ہوئی باتوں کو قبول کیا اور اللہ کے احکامات کو نظر انداز کر دیا جو تحلیل و تحریم کے سلسلے میں انھیں دیے گئے تھے تو انھیں اپنے احبار و رہبان کو رب بنا لینے والے قرار دیا گیا کیونکہ انھوں نے انھیں وہی مرتبہ دے دیا تھا جو رب کا ہوتا ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ لوگ ان کی اس طرح تعظیم کرتے تھے جس طرح رب کی کی جاتی ہے اس لیے کہ انھیں دیکھ کر لوگ ان کے آگے سجدے میں گر پڑتے تھے، اللہ کے سوا کوئی اور اس نوعیت کی تعظیم کا مستحق نہیں ہوتا جب انھوں نے اپنے احبار و رہبان کی اس طرح تعظیم شروع کر دی تو ان پر یہ حکم عائد کر دیا گیا کہ انھوں نے ان لوگوں کو اپنا رب بنا لیا ہے۔

بعثت نبوی کی غرض و غایت، غلبہ اسلام کے لئے ہے

قول باری ہے (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ۔ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے پوری جنس دین پر غالب کر دے) اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کے لیے بشارت ہے کہ اللہ ان کی مدد کرے گا اور ان کے دین کو تمام دوسرے ادیان پر غالب کر دے گا۔ یعنی حجت و دلائل کی قوت اور غلبے کے ذریعے نیز دوسری تمام امتوں پر اس امت کو غلبہ عطا کر کے اللہ تعالیٰ دین اسلام کا پرچم بلند کر دے گا۔ آیت میں جس امر کی خبر دی تھی واقعاتی دنیا میں بھی ایسا ہی پیش آیا۔ یہ امت دین اسلام کی مخالفت اور دشمن قوتوں اور قوموں پر غالب آ گئی اور ان پر اسے بالادستی حاصل ہو گئی۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت پر دلالت موجود ہے۔ نیز یہ دلالت بھی ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اللہ کے پاس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کی پیشین گوئیاں اندازے لگانے والوں نیز ظن و تخمین کی بنیاد پر آئندہ کی باتیں بتانے والوں اور جھوٹی خبریں دینے والوں کو میسر نہیں آ سکتیں جبکہ قرآن میں کثرت سے غیب کی خبریں بتائی گئی ہیں۔ اور غیب کی خبر اللہ کے سوا کسی اور کو نہیں ہو سکتی اس لیے قرآن مجید، اللہ کا کلام ہے اور اس میں بیان ہونے والی باتیں اللہ کی طرف دی ہوئی خبریں ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام صرف اپنے رسولوں پر نازل کرتا ہے۔

احبار و رہبان کی اکثریت لوگوں کے مال باطل طریقے سے ہڑپ کرتی ہے

قول باری ہے (یَا أَیُّہَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا إِنَّ کَثِیْرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّھْبَانِ لَیَاْکُلُوْنَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ۔ اے ایمان لانے والو! ان اہل کتاب کے اکثر علماء اور درویشوں کا حال یہ ہے کہ وہ لوگوں کے مال باطل طریقوں سے کھاتے ہیں) باطل طریقوں سے مال کھانے کا مفہوم یہ ہے کہ مال ناجائز طریقوں سے قبضہ کرلیا جائے جس سے مروی ہے کہ یہ لوگ فیصلے کرنے میں رشوتیں لیتے تھے۔ یہاں صرف اکل یعنی کھانے کا ذکر ہوا ہے لیکن مراد تمام منافع وفوائد اور تصرفات ہیں۔ چونکہ مال کا سب سے بڑا فائدہ اکل وشرب کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اس لیے اس کا ذکر ہوا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا تَاْکُلُوْا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ۔ آپس میں باطل طریقوں سے ایک دوسرے کا مال نہ کھاؤ) اس سے منافع کی تمام صورتیں مراد ہیں یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْا أَمْوَالَھُمْ۔ ان کے مال نہ کھاؤ) نیز (إِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ أَمْوَالَ الْیَتَامٰی۔ جو لوگ یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں) وغیرہا۔

اِنفاق کُلی مراد ہے یا بعض؟

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ جو لوگ سونا چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور انھیں خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے ہیں) تا آخر آیت ——— ظاہر آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا جائے اس لیے وعید اس شخص کو لاحق ہو رہی ہے جو سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا) اللہ نے یہ نہیں فرمایا: وَلَا یُنْفِقُوْنَ مِنْھَا۔ (وہ اپنے مال میں سے خرچ نہیں کرتے)

اگر یہ کہا جائے کہ سارا مال خرچ کر دینا اگر مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ یہ ہوتے وَلَا یُنْفِقُوْنَھُمَا (اور وہ سونا چاندی خرچ نہیں کرتے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ آیت کے الفاظ اس طرح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام ایسے امر کی طرف راجع ہے جو پورا مال خرچ کر دینے کے مفہوم کا مدلول ہے گویا یوں ارشاد ہوا" ولا ینفقون الکنوز" (اور اپنے خزانوں یعنی جمع شدہ اموال کو خرچ نہیں کرتے) دوسری توجیہ یہ ہے کہ ایجاز کے طور پر ایک چیز یعنی چاندی کے ذکر کو سونے کے ذکر کے لیے کافی سمجھ لیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَۃً أَوْ لَھْوًا انْفَضُّوْا إِلَیْھَا۔ اور جب کوئی تجارت یا کھیل تماشہ دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑ پڑتے ہیں) یہاں ایجاز کے طور پر صرف تجارت کا ذکر ہوا جس کی طرف لوگ دوڑ پڑتے تھے۔

شاعر کا قول ہے۔

نحن بما عندنا و انت بما عندک راض والرای مختلف

ہمارے پاس جو چیز ہے اس پر ہم راضی ہیں اور جو تمہارے پاس جو کچھ ہے اس پر تم راضی ہو، ہمارے تمہارے درمیان صرف آراء کا اختلاف ہے۔

یہاں شاعر نے ایجاز کے طور پر "راض" کا لفظ ایک دفعہ بیان کیا جس کا تعلق "انت" کی ضمیر کے ساتھ ہے جبکہ مفہوم کے لحاظ سے اس کا تعلق نحن کے ساتھ بھی ہے لیکن الفاظ میں مذکور نہیں ہے اس لیے معنی کے لحاظ سے یہاں "راضون" کا لفظ بھی موجود ہے۔

قول باری میں انفاق کا تعلق سونا اور چاندی دونوں سے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کا رجوع صرف ایک کی طرف ہوتا دوسرے کی طرف نہ ہوتا تو اس صورت میں ان میں سے ایک خبر سے خالی رہ جاتا اور پھر یہ ایک منقطع کلام بن جاتا جو بے معنی ہوتا۔ اس لیے کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) کو خبر کی ضرورت ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ آیت کے صرف اتنے حصے پر انحصار کر لینا کسی طرح درست نہیں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک اور حصہ بھی چاہیے جو خبر کی جگہ لے سکے۔

ظاہر آیت کے معنوں میں کئی روایات منقول ہیں۔ موسیٰ بن عبیدہ نے بیان کیا ہے کہ انہیں عمران بن ابی انس نے مالک بن اوس بن الحدثان سے اور انہوں نے حضرت ابوذرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اونٹوں میں زکوٰۃ ہے۔ جو شخص دینار یا درہم یا سونا یا چاندی جمع کرتا ہے جسے وہ کسی قرض خواہ کے قرض کی ادائیگی کے لیے تیار نہیں رکھتا اور نہ ہی اللہ کی راہ میں خرچ کرتا ہے، تو وہ لوہا تیار کرتا ہے جس کے ذریعے قیامت کے دن اسے داغا جائے گا" راوی کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور فرمائیے، کیونکہ لوگوں کے پاس ان اموال کی کثرت ہو گئی ہے، یہ سن کر حضرت ابوذرؓ نے فرمایا: کیا تم قرآن کی یہ آیت نہیں پڑھتے (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر حدیث اس امر کی مقتضی ہے کہ اونٹوں میں زکوٰۃ سے سارے اونٹ دینا مراد نہیں ہے۔ صرف فرض شدہ زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔ لیکن سونا اور چاندی میں سارے کا سارا خرچ کر دینا ضروری ہے۔ حضرت ابوذرؓ کا مسلک یہی تھا کہ سونا چاندی ذخیرہ کرنا جائز نہیں ہے۔ محمد بن عمروؒ نے ابوسلمہ سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے یہ بات پسند نہیں کہ احد پہاڑ کے برابر میرے پاس سونا ہو اور تین دن گزر جانے کے بعد اس میں سے کچھ بھی میرے پاس باقی رہ جائے الا یہ کہ مجھے صدقہ قبول کرنے والا کوئی نہ ملے

یا یہ کہ میں اسے اپنا قرض اتارنے کے لیے رکھ چھوڑوں"۔ اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات کے لیے سونا چاندی ذخیرہ کرنا پسند نہیں کیا بلکہ اسے خرچ کر دینا پسند فرمایا لیکن آپؐ نے خرچ نہ کرنے والے کے لیے کسی وعید کا ذکر نہیں کیا۔

قتادہ نے شہر بن حوشب سے اور انھوں نے حضرت ابوامامہ سے روایت کی ہے کہ اہل صفہ میں سے ایک صحابی کا انتقال ہوگیا۔ اس کے پاس سے ایک دینار برآمد ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کے ذریعے قیامت میں اسے داغا جائے گا۔ یہ ممکن ہے کہ آپ کو شاید پتہ چل گیا ہو کہ مرنے والے نے یہ دینار غلط طریقے سے حاصل کیا تھا یا اس کا حق ادا نہیں کیا تھا یا انھوں نے کسی اور سے فاقہ ظاہر کرکے یہ دینار حاصل کیا تھا حالانکہ انھیں اس کی ضرورت نہیں تھی۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ جس شخص نے مالدار ہوتے ہوئے کسی کے سامنے دست سوال دراز کیا اس نے گویا اپنے لیے جہنم کے انگاروں کا ڈھیر لگا لیا" صحابہؓ نے عرض کیا کہ اس کی مالداری کی کیا حد ہے؟ آپؐ نے فرمایا: اس کی حد یہ ہے کہ اس کے اہل خانہ کے پاس اتنا مال موجود ہو جس سے وہ اپنے اہل وعیال کے لیے صبح و شام کی دو وقت خوراک کا انتظام کر سکتا ہو"۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب لوگ انتہائی ضرورت مند ہوتے تھے اور نہایت عسرت سے زندگی گزارتے تھے جس کی بنا پر ایک دوسرے کی خبرگیری اور مدد ان پر واجب تھی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ سارا سونا چاندی خرچ کر دینے کا حکم ہے۔ قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ بِهَا۔ آپ ان کے اموال میں سے صدقہ لیں جس کے ذریعے آپ انھیں پاک کر دیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نقل مستفیض کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے دو سو درہم میں پانچ درہم اور بیس دینار میں نصف دینار زکوٰۃ کے طور پر واجب کر دیا تھا۔ جس طرح آپ نے مویشیوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا حکم دیا تھا اور سارے مویشی اللہ کی راہ میں دے دینا واجب قرار نہیں دیا تھا۔ اگر سارے کا سارا سونا اور چاندی خرچ کر دینا واجب ہوتا تو پھر نصاب مقرر کرنے نیز اس نصاب پر زکوٰۃ لازم کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ نیز صحابہؓ کرام میں ایسے حضرات بھی موجود تھے جو بڑے خوشحال تھے اور جن کے پاس وافر مقدار میں مال و دولت موجود تھی۔ مثلاً حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ وغیرہما۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس دولت مندی کا علم بھی تھا لیکن آپؐ نے انھیں سارے کا سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دینے کا حکم نہیں دیا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سارے کا سارا سونا چاندی خرچ کر دینا واجب نہیں ہے۔ بلکہ صرف فرض زکوٰۃ نکالنا واجب ہے اِلّا یہ کہ کوئی ایسی صورت پیش آجائے جو ہمدردی اور خبرگیری نیز مدد کو

واجب کر دیتی ہو مثلاً بھوک کے ہاتھوں مجبور انسان یا افلاس کا مارا ہوا، تن بدن پہ کپڑے سے عاری شخص آجائے یا کسی بے گور و کفن میت کی تجہیز و تکفین کا مسئلہ سامنے آجائے تو ان صورتوں میں ایک شخص کو اپنے مال میں سے خرچ کرنا چاہیے۔ زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد سے ان صورتوں میں پیسہ خرچ کرنے سے ہاتھ اٹھا لینا نہیں چاہیے۔ شریک نے ابو حمزہ سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ان فی المال حق سوی الزکوٰۃ۔ زکوٰۃ کے سوا بھی مال میں حق ہے) اس موقع پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ۔ نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا رخ مشرق اور مغرب کی طرف پھیرو) تا آخر آیت۔

قول باری (وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وَلَا ينفقون منها مراد ہو، حرف مِنْ حذف کر دیا گیا ہو لیکن معنی کے لحاظ سے وہ مراد ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس مراد کو اپنے اس قول (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) سے بیان کر دیا ہو۔ اور اس طرح مال کا بعض حصہ وصول کرنے کی ہدایت دے دی گئی کل مال وصول کرنے کی نہیں۔ اس سے پہلی آیت کے نسخ کا وجوب نہیں ہوتا اس لیے کہ اس سے وَلَا يُنْفِقُوْنَ مِنْهَا۔ مراد لینا درست ہے اس لیے نسخ لازم نہیں آتا۔

کنز کسے کہتے ہیں؟

کنز ایک چیز کو بھینچ دینا اور اسے اچھی طرح دبا کر رکھنے کو کہتے ہیں۔ الھذلی کا شعر ہے۔

ع لا درّ درّی ان اطعمت نازلکم　　قرف الحتی وعندی البرّ مکنوز

خدا کرے میں خوش حال نہ رہوں اگر میں تمہارے مہمان کو بھوسے کی روٹی کا تنور میں رہ جانے والا چھلکا کھلاؤں یعنی جلی ہوئی روٹی دوں جب کہ میرے پاس گندم کا آٹا موجود ہو جو ٹھسا ہوا رکھا ہے۔

جب آپ کھجور کو بانس کی ٹوکری میں دبا دبا کر رکھیں تو اس وقت کہا جاتا ہے: كنزت التمر شریعت میں کنز اس مال کا نام ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ حسن، عامر، سدّی اور دیگر حضرات سے مروی ہے کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز کہلائے گا۔ پھر ان میں سے بعض کا یہ قول ہے کہ اگر زکوٰۃ نہ نکالی گئی ہو تو وہ مال خواہ ظاہر ہو یعنی دفینے کی صورت میں نہ ہو کنز کہلائے گا اور اگر زکوٰۃ نکال دی گئی ہو تو وہ مال خواہ دفینے کی صورت میں ہو کنز نہیں کہلائے گا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ شرعی اسماء توقیف یعنی شرعی دلیل اور رہنمائی کے ذریعے ہی مقرر کیے جاتے ہیں اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کنز ہر اس مال کا نام ہے جس کی مقررہ زکوٰۃ نہ نکالی گئی ہو۔ جب بات

اس طرح ہے تو قول باری (وَالَّذِیْنَ لَا یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ) کی عبارت کچھ اس طرح ہوگی۔ "الذین لایؤدون زکاۃ الذھب والفضۃ (جو لوگ سونے اور چاندی کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے) پھر فرمایا (وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا) یعنی زکوٰۃ کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے۔ اس صورت میں آیت صرف وجوب زکوٰۃ کی مقتضی ہوگی کسی اور مفہوم کی نہیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں یحییٰ بن یعلی المحاربی نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں غیلان نے جعفر بن ایاس سے، انھوں نے مجاہد سے۔ اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ جب آیت زیر بحث نازل ہوئی تو مسلمان اس سے بڑے فکر مند ہو گئے۔ حضرت عمرؓ فرمانے لگے کہ میں اس پریشانی کو دور کرنے کا چارہ کرتا ہوں۔ یہ کہہ کر آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچ گئے اور عرض کیا کہ اس آیت سے آپؐ کے صحابہ کو بڑی پریشانی لاحق ہو گئی ہے اس پر آپؐ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی فرضیت صرف اس لیے کی ہے کہ تمھارا باقی ماندہ مال تمھارے لیے پاک وطیب ہو جائے۔ اسی طرح تم پر میراث کی فرضیت اس لیے کی گئی ہے کہ یہ مال تمھارے پس ماندگان کو مل جائے۔" جب حضرت عمرؓ نے آپؐ کی زبان مبارک سے یہ بات سنی تو خوشی میں آکر اللہ اکبر کا نعرہ بلند کیا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید فرمایا: "میں تمھیں نہ بتا دوں کہ انسان کے لیے اس کا بہترین خزانہ کونسا ہے، اس کی وہ نیک بیوی ہے کہ جب اس پر نظر ڈالے تو خوش ہو جائے اور جب کوئی کام کہے تو فوراً کرے۔ اور جب اس کے پاس موجود نہ ہو تو اس دوران اس کی نگہبانی کرے۔" یعنی اپنی عزت وآبرو اور اپنے شوہر کے مال کی حفاظت کرے۔ اس حدیث میں آپؐ نے بیان فرمادیا کہ انفاق سے مال کا کچھ حصہ خرچ کرنا مراد ہے، سارا مال خرچ کر دینا مراد نہیں ہے۔

اور قول باری (اَلَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ) سے وہ لوگ مراد ہیں جو زکوٰۃ نہیں نکالتے۔ ابن لھیعہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں دراج نے ابوالہیثم سے، انھوں نے حضرت ابوسعیدؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا ادیت زکاۃ مالک فقد قضیت الحق الذی یجب علیک۔ جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ نکال دو تو تم نے گویا وہ حق ادا کر دیا جو تم پر واجب ہوا تھا) اس حدیث میں بھی یہی بیان کیا گیا کہ مال میں واجب ہونے والے حق کا نام زکوٰۃ ہے۔

سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما من صاحب کنز لایودی زکاۃ کنزہ الا جئی بہ یوم القیامۃ منہ وبکنزہ فیحمی بھا جنبہ وجبینہ حتی یحکم اللہ بین عبادہ۔ جس شخص کے پاس کنز

یعنی خزانہ ہو اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہ کرے تو قیامت کے دن اسے اس کے خزانے کے ساتھ لایا جائے گا اور پھر اس کے خزانے کو پگھلا کر اس کے پہلو اور پیشانی کو داغا جاتا رہے گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے متعلق اپنا فیصلہ سنا دے گا) اس حدیث میں یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ کنز یعنی خزانے میں واجب ہونے والا حق زکوٰۃ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ نیز یہ کہ سارا خزانہ خرچ کر دینا واجب نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیحمی بھا جنبہ وجبینہ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ فرما کر وہی معنی لیے ہیں جو اس قول میں مذکور ہیں (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ) تا قول باری (فَتُکْوٰی بِھَا جِبَاھُھُمْ وَجُنُوْبُھُمْ وَظُھُوْرُھُمْ ھٰذَا مَا کَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِکُمْ۔ اور پھر اسی سونے چاندی سے ان لوگوں کی پیشانیوں اور پہلوؤں اور پیٹھوں کو داغا جائے گا ــــ یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا تھا) یعنی تم لوگوں نے اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے انھیں عبدالعزیز بن ابی سلمہ الماجشون نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الذی لا یؤدی زکوتہ یمثل لہ شجاع اقرع لہ زبیبتان یلزمہ او یطوقہ یقول انا کنزک، انا کنزک۔ جو شخص اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں دے گا تو قیامت کے دن اس کے اس مال کو ایک زہریلے گنجے سانپ کی شکل دے دی جائے گی جس کی آنکھوں کے اوپر دو سیاہ نقطے ہوں گے، پھر یہ سانپ اس کے ساتھ چپکا رہے گا یا اس کی گردن کے گرد لپٹا رہے گا۔ اور اس سے کہتا رہے گا کہ میں تیرا خزانہ ہوں، میں تیرا خزانہ ہوں)۔

ہمارے بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ) تا آخر آیت میں زکوٰۃ کی عدم ادائیگی مراد ہے، آیت کے عموم نے ہر قسم کے سونا چاندی میں زکوٰۃ کے ایجاب کو لازم کر دیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کو سونے چاندی کے اسم کے ساتھ معلق کر دیا ہے، اس لیے آیت اسم کے وجود کے ساتھ سونے چاندی کی زکوٰۃ کے ایجاب کی مقتضی ہوگی، اس کے وجوب کے لیے سونے چاندی کے اسم کا وجود ضروری ہے، سونے چاندی سے متعلق کاریگری کی ضرورت نہیں ہے یعنی جس شخص کے پاس سونا یا چاندی خواہ کسی بھی شکل میں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی دوسرے الفاظ میں اس کے پاس ڈھلا ہوا سونا یا چاندی ہو یا سکوں کی شکل میں ہو یا ڈلیوں کی صورت میں ہو اس پر لفظ کے عموم کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث

ہیں سونا اور چاندی دونوں کا ایک ساتھ ذکر کر کے ان کے مجموعے پر زکوٰۃ کا حق واجب کر دیا ہے۔ اس لیے اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ نصاب زکوٰۃ مکمل کرنے کے لیے سونے کو چاندی کے ساتھ ملانا واجب ہے۔

زیورات کی زکوٰۃ

زیورات کی زکوٰۃ کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے زیورات پر زکوٰۃ واجب کر دی ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعود سے اسی قسم روایت ہے، سفیان ثوریؒ نے حماد سے اس کی روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے۔ حضرت جابرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ زیورات کی صرف ایک دفعہ زکوٰۃ نکالی جائے گی اور اس کے بعد اس کی زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔ ہم نے زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب پر آیت کی دلالت کی وجہ بیان کر دی ہے جو یہ ہے کہ سونے اور چاندی کا اسم زیورات کو بھی شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کرنے والی روایات منقول ہیں۔

ایک روایت کے راوی عمرو بن شعیب ہیں۔ انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عورتوں کے ہاتھوں میں سونے کے کنگن دیکھے۔ آپ نے پوچھا کہ ان کی زکوٰۃ نکالی جاتی ہے؟ جواب نفی میں ملا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں خواتین سے فرمایا: کیا تمھیں یہ بات اچھی لگے گی کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان دونوں کنگنوں کے بدلے جہنم کی آگ کے دو کنگن تمھیں پہنا دے۔" آپؐ نے کنگن میں بھی زکوٰۃ واجب کر دی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عیسیٰ نے، انھیں عتاب نے ثابت بن عجلان سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ میں سونے کے پازیب پہنا کرتی تھی۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آیا یہ کنز میں داخل ہے۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ "جس سونے کی مقدار زکوٰۃ کے نصاب کو پہنچ جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرو، وہ کنز نہیں کہلائے گا۔" اس روایت میں دو باتوں پر دلالت پائی جاتی ہے ایک تو یہ کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری یہ کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے وہ کنز ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن ادریس الرازی نے،

انھیں عمرو بن الربیع بن طارق نے، انھیں یحییٰ بن ایوب نے عبیداللہ بن ابی جعفر سے، کہ انھیں محمد بن عمرو بن عطاء نے بتایا ہے کہ انھیں حضرت عبداللہ بن شداد بن الہاد نے یہ خبر دی کہ ہم حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ فرمانے لگیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے۔ اس وقت میرے ہاتھ میں چاندی کے زیور پڑے ہوئے تھے، آپ نے دیکھ کر پوچھا کہ یہ زیور کیسے ہیں؟ میں نے عرض کیا۔ میں نے تو یہی انھیں زیور کی شکل دے دی ہے تاکہ آپ کے سامنے انھیں پہن لیا کروں۔ آپ نے پوچھا کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ میں نے نفی میں جواب دیا یا اسی قسم کے، اللہ جانے، کوئی الفاظ کہے، جسے سُن کر آپؐ نے فرمایا (ھُوَ حَسْبُكِ مِنَ النَّارِ تمھارے لیے جہنم کی آگ کا اتنا ہی حصہ کافی ہے)۔

یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ زیورات پر زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری یہ کہ ڈھلی ہوئی چاندی کو بھی ورق کہا جاتا ہے اس لیے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا (فتخات من ورق) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (فی الرقۃ ربع العشر۔ چاندی کی ڈلیوں یا سکوں میں چالیسواں حصہ ہے) آپ کا یہ قول ظاہری طور پر زیورات میں زکوٰۃ کے ایجاب کا متقضی ہے اس لیے کہ (رقہ اور ورق دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ قیاس اور نظر کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے عین میں زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ ایسے شخص کی ملکیت میں ہوں جو زکوٰۃ نکالنے کا اہل ہو۔ زکوٰۃ کا وجوب سونے اور چاندی کی کسی صفت کے ساتھ نہیں ہوتا جو ان کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سونے یا چاندی کے پگھلے ہوئے ٹکڑوں یا ڈلیوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اگرچہ مال کی افزائش کی خاطر نہ رکھا گیا ہو، سونا اور چاندی اسی امر میں دوسرے اموال سے مختلف ہیں، اس لیے کہ دوسرے اموال میں صرف زکوٰۃ کے اہل شخص کی ملکیت میں آجانے کی بنا پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جب تک کہ ان میں نماء یعنی مال کی افزائش کا پہلو نہ پایا جائے۔ اس لیے ڈھلے ہوئے سونے اور زیورات کی شکل میں موجود سونے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ نیز اس پر سب کا اتفاق ہے کہ زیورات اگر مرد کی ملکیت میں ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اس لیے اگر یہ عورت کی ملکیت میں ہوں تو اس صورت میں بھی ان کا یہی حکم ہونا چاہیے جس طرح درہم و دینار کا حکم ہے۔ نیز جن اموال میں زکوٰۃ لازم ہوتی ہے ان کے حکم میں مرد اور عورت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے زیورات کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اور مرد و عورت کے لحاظ میں ان میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زیورات کی حیثیت کام کرنے والے بیلوں اور استعمال ہونے والے کپڑوں کی طرح ہے، اور چونکہ ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہوتا اس لیے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسرے تمام اموال میں زکوٰۃ کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب ان میں نماء یعنی افزائش کا پہلو موجود ہو اور انھیں افزائش کی خاطر رکھا گیا ہو۔ اس لیے جن اموال میں یہ مفہوم نہیں پایا جائے گا اور ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہو گا جبکہ عین سونا اور عین چاندی پر زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ درہم و دینار اور سونے چاندی کی ڈھلی ہوئی ڈلیوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جبکہ ڈھلائی کا مقصد صرف یہ ہو کہ ملاوٹ سے انھیں پاک کر دیا جائے اور اس کے بعد محفوظ کر لیا جائے۔ مال کی افزائش مقصد نہ ہو۔ نیز ایک پہلو یہ بھی ہے کہ سونے اور چاندی کے اندر کاریگروں کی کاریگری کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اس کاریگری کی وجہ سے کسی بھی حالت میں ان کے حکم کے اندر کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ کاریگری کے وجود اور عدم وجود دونوں صورتوں میں حکم کے اندر کوئی فرق نہ آئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زیورات کو عاریت کے طور پر کسی کو دے دینا ہی اس کی زکوٰۃ ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عاریت واجب نہیں ہوتی جبکہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس لیے عاریت کو زکوٰۃ کا نام دے دینا باطل ہے۔ امام مالکؒ کا یہ قول کہ زیورات میں صرف ایک مرتبہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اس لیے کہ اگر زیورات زکوٰۃ واجب ہونے والے اموال کی جنس میں شامل ہیں تو ان میں ہر سال زکوٰۃ واجب ہو گی۔

فصل

زیر بحث آیت سونے اور چاندی دونوں کے مجموعے پر زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے یہ دلالت ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دینے کے وجوب کی مقتضی ہے۔ اس بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک کو دوسرے میں ضم کر دیا جائے گا اور اس طرح جب نصاب مکمل ہو جائے گا تو زکوٰۃ نکال دی جائے گی۔ تاہم انضمام کی کیفیت کے متعلق ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ قیمت کے ذریعے انضمام ہوگا جس طرح عروض یعنی سامانِ تجارت میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ یہ انضمام اجزاء کے ذریعے ہوگا۔ ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا نہیں جائے گا۔ ایک کو دوسرے میں ضم کرنے کی روایت حسن، قتادہ اور بکیر بن عبداللہ بن الاشج سے بھی مروی ہے۔ سونا اور چاندی دونوں کے مجموعے پر زکوٰۃ کے وجوب کی دلیل یہ قولِ باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو ملا کر ان پر زکوٰۃ واجب کر دی ہے اس لیے کہ قولِ باری (وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا) میں ان دونوں کا انفاق مراد ہے۔ دونوں کو ملا دینے کے وجوب پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حق کے وجوب کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں، یہ حق چالیسواں حصہ ہے اس لیے ان دونوں کی حیثیت تجارت کی غرض سے موجود مختلف اشیاء جیسی ہے۔ تجارت کی ان اشیاء کا چونکہ چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ لیا جاتا ہے اس لیے انھیں ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا جاتا ہے، حالانکہ ان کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ امام شافعی نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس ایک سو درہم نقد ہوں اور ایک سو درہم کا سامانِ تجارت ہو تو اس صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔ اس طرح انھوں نے سامان کو سو درہم نقد کے ساتھ ملا دیا حالانکہ دونوں کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس انضمام کی وجہ یہ ہے کہ چالیسویں حصے کے وجوب کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں۔

تاہم سونا اور چاندی اونٹوں اور بھیڑ بکریوں کی نسبت سے دو جنس کی طرح نہیں ہیں اس لیے کہ اونٹوں اور بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ کا حساب ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ چالیس بکریوں کی زکوٰۃ کی طرح ہے لیکن واجب ہونے والے حق کے لحاظ سے ان دونوں کی یکسانیت ایک کو دوسرے کے ساتھ ملانے کی موجب نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ نہیں کہا ہے کہ واجب ہونے والی مقدار میں سونے اور چاندی کی یکسانیت ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دینے کی موجب ہے۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ ان دونوں کی چالیسویں حصے کے وجوب میں یکسانیت ان دونوں کے انضمام کی سبب ہے جس طرح اشیاء تجارت میں انضمام کے وقت چالیسویں حصے کے وجوب میں یکسانیت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اونٹوں اور بھیڑ بکریوں میں چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ایک بکری پانچ اونٹوں کا چالیسواں حصہ نہیں ہوتی نہ ہی یہ چالیس بکریوں کا چالیسواں حصہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ چالیس بکریاں عمدہ قسم کی ہوں اور زکوٰۃ میں لی جانے والی بکری متوسط درجے کی ہو۔ اس طرح یہ بکری چالیسویں حصے سے کم ہوگی۔ اس لیے معترض کا یہ الزامی اعتراض ساقط اور باطل ہے۔ اگر یہ حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کریں کہ (لیس فیما دون خمس اواق صدقۃ۔ پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے) یہ حدیث چاندی میں زکوٰۃ کو واجب کر دیتی ہے خواہ اس کے ساتھ سونا موجود ہو یا نہ ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سو درہم کو سامان تجارت کی قیمت کے ساتھ ضم کرنے سے مانع نہیں ہے اور معترض کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ انضمام اس وقت ہوگا جب اس سو درہم کے ساتھ اس سامان تجارت کے علاوہ دوسری اشیاء نہ ہوں۔ اسی طرح ہم بھی چاندی کو سونے کے ساتھ ملا کر زکوٰۃ نکالنے کے بارے میں کہتے ہیں۔ اس لیے اس حدیث کے ذریعے ہمارے مسلک پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔

مہینوں کی تعداد اور ترتیب روز اول سے مقرر ہے

قول باری ہے (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ اثْنَا عَشَرَ شَھْرًا فِیْ کِتٰبِ اللّٰہِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ مِنْھَا اَرْبَعَۃٌ حُرُمٌ۔ حقیقت یہ ہے کہ مہینوں کی تعداد جب سے اللہ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے اللہ کے نوشتے میں بارہ ہی ہے اور ان میں سے چار مہینے حرام ہیں) اللہ تعالیٰ نے دیگر مواقع پر فرمایا (اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ۔ حج کے معلوم مہینے ہیں) نیز فرمایا (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ۔ آپ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے

یہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کی اور حج کی علامتیں ہیں) اور مہینوں کے ساتھ لوگوں کے بہت سے دینی اور دنیوی مصالح کو معلق کر دیا پھر اس آیت میں ان مہینوں کی تعداد واضح طور پر بیان کر دی اور یہ بتا دیا کہ یہ بارہ مہینے ایک ہی ڈگر پر آتے جاتے ہیں۔ ان میں سے آگے آنے والا مہینہ پیچھے نہیں جاتا اور پیچھے آنے والا آگے نہیں آتا۔ قول باری (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ) کے اندر دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو وضع کیا اور انہیں ان کے ناموں سے اسی ترتیب کے ساتھ موسوم کر دیا جو ترتیب اس نے آسمان وزمین کی پیدائش کے دن دی تھی اور پھر اسے اپنے انبیاء پر اپنی بھیجی ہوئی کتابوں کے ذریعے نازل کر دیا تھا۔ قول باری (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ) کے یہی معنی ہیں۔ ان مہینوں کی ترتیب کا حکم علی حالہٖ باقی ہے۔

مشرکین اپنے طور پر ان مہینوں کے ناموں میں تبدیلی کر لیتے تھے اور ان کے ناموں میں تقدیم و تاخیر کر کے مہینوں کو آگے پیچھے کر دیتے تھے لیکن مشرکین کے اس عمل سے مہینوں کی ترتیب کی صورت ختم نہیں ہوئی اور یہ ترتیب بحالہٖ باقی رہی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے یہ سب باتیں اس لیے بیان کر دیں کہ ہم مہینوں کے بارے میں اللہ کے حکم کی اتباع کریں اور ان کے متعلق زمانۂ جاہلیت کے طرز عمل کو ٹھکرا دیں جس کے تحت مشرکین مہینوں کے ناموں میں تقدیم و تاخیر کر لیتے تھے اور پھر ان تبدیل شدہ ناموں کے ساتھ احکام کو معلق کر دیتے تھے۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوبکرہؓ کی روایت کے مطابق منیٰ میں عقبہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا تھا (ایھا الناس ان الزمان قد استدار (زمانہ اپنی اصلی حالت کی طرف پلٹ آیا ہے) حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق آپ نے فرمایا (فھو کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض۔ اب وہ اپنی اس حالت پر ہے جس پر وہ زمین وآسمان کی پیدائش کے دن تھا) اور حضرت ابوبکرہؓ کی روایت کے مطابق آپ نے فرمایا (قد استدار کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض وان عدۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھراً منھا اربعۃ حرم ثلاث متوالیات ذوالقعدۃ وذوالحجۃ والمحرم ورجب مضر الذی بین جمادی وشعبان وان النسیء زیادۃ فی الکفر۔ زمانہ اپنی اس حالت کی طرف پلٹ آیا ہے جس پر وہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے دن تھا، اللہ کے نزدیک یعنی اس کے نوشتہ میں مہینوں کی تعداد بارہ ہے جن میں چار حرام مہینے ہیں۔ تین پے درپے آتے ہیں یعنی ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم، اور قبیلہ مضر کا رجب جو جمادی الآخرا ور شعبان کے درمیان ہے۔ نیز نسیئ تو کفر میں ایک مزید کافرانہ حرکت ہے) حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے فرمایا کہ زمانہ جاہلیت میں مشرکین مضر کے مہینے کو ایک سال حرام قرار دیتے اور ایک سال

حلال۔ اسی طرح محرم کو ایک سال حرام قرار دیتے ایک سال حلال، نسی (اس کی وضاحت آگے آ رہی ہے) کا یہ چکر شیطانی عمل تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ زمانہ یعنی مہینوں کا زمانہ اپنی اس حالت پر لوٹ آیا ہے جس پر وہ آسمان و زمین کی پیدائش کے دن تھا، اور یہ کہ ہر مہینہ اپنے اس مقام پر واپس آگیا ہے۔ جس پر اللہ نے اپنی ترتیب اور اپنے نظام کے لحاظ سے اسے رکھا تھا۔

مجھ سے ایک شخص نے جس کا تعلق ایک نجومی کے خاندان سے تھا، یہ ذکر کیا کہ اس کے دادا نے ۔۔۔ میرے خیال میں یہ محمد بن موسیٰ منجم تھا جس کی طرف اس خاندان والے اپنی نسبت بیان کرتے ہیں ۔۔۔ قمری مہینوں کا اس دن سے حساب لگایا تھا جس دن اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کی تخلیق کی تھی، اس نے یہ دریافت کیا کہ قمری مہینے سورج اور چاند دونوں کے حساب سے اس وقت کی طرف پلٹ آئے تھے جس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں کیا تھا کہ یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو وقت اپنی اصلی حالت کی طرف پلٹ آیا ہے۔ یہ حجۃ الوداع کا یوم النحر تھا۔ اس لیے کہ آپ نے یہ بات منیٰ میں عقبی کے مقام پر اپنے خطبے میں فرمائی تھی۔ مذکورہ بالا منجم نے آٹھ سال میں یہ حساب لگایا تھا۔ اس طرح اس سال کے ذی الحجہ کا دسواں روز یعنی یوم النحر ٹھیک اسی دن آیا تھا جس دن یہ مہینوں یعنی زمانہ کے آغاز کے وقت سے واقع ہوتا چلا آتا تھا۔ نیز سورج اور چاند بھی اس دن اسی مقام پر تھے جس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ زمانہ مشرکین کے نسی اور مہینوں کے ناموں کی تبدیلی کی وجہ سے اس مقام سے ہٹ گیا تھا اور پھر اس سال یوم النحر کو اپنے اصلی مقام پر واپس آگیا ہے۔

اسی بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے جس سال حج کیا تھا اس سال حج اس دن نہیں ہوا تھا جو حج کے لیے زمانے کی ابتدا سے مقرر کیا گیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب کا ذکر کرتے ہوئے قبیلہ مضر کی طرف اس کی نسبت کی اور فرمایا کہ یہ وہ رجب ہے جو جمادی الآخر اور شعبان کے درمیان آتا ہے اس سے رمضان کے مہینے کی نفی مراد تھی جسے قبیلہ ربیعہ رجب کا نام دیتے تھے۔

قول باری (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ اثْنَا عَشَرَ شَھْرًا فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ) کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمانے کو بارہ حصوں میں تقسیم کر کے ان کے برجوں میں سے ہر ایک برج میں سورج کا نزول متعین کر دیا۔ اس طرح سورج آسمان کو تین سو پینسٹھ دنوں اور ایک چوتھائی دن میں عبور کرتا ہے۔ اس طرح ہر برج کے حصے میں دنوں کے حساب سے تیس دن اور ایک دن کی کوئی کسر آتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے زمانے کو چاند کی گردش کے حساب سے تقسیم کر دیا۔ چاند آسمان کو ساڑھے انتیس دن میں قطع کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے قمری سال کے تین سو چون دن اور ایک چوتھائی دن بنائے۔ اس طرح سورج کا ایک برج کو قطع کرنا چاند

کا پورے آسمان کو قطع کرنے کے تقریباً برابر ہوگیا۔

قول باری (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) سورج اور چاند تک حساب کے پابند ہیں) نیز فرمایا (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ۔ دیکھو ہم نے رات اور دن کو دو نشانیاں بنایا ہے۔ رات کی نشانی کو ہم نے بے نور بنا دیا اور دن کی نشانی کو روشن کر دیا تاکہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کر سکو اور ماہ و سال کا حساب رکھ سکو) سال کو بارہ برجوں میں سورج کے نزول کے حساب سے تقسیم کر دیا گیا اور اس طرح سال کے بارہ مہینے بن گئے۔

مہینہ میں دنوں کی تعداد

تاہم شمسی اور قمری سالوں میں اس کسر کی بنا پر اختلاف ہو گیا جو ان دونوں کے درمیان آتی تھی۔ یہ کسر تقریباً بارہ دنوں کی تھی۔ قمری مہینے تیس اور انتیس دنوں کے ہو گئے، ان ہی دنوں کے ساتھ شرعی احکام کا تعلق ہوتا تھا، اس آدھے دن کا کوئی حکم نہیں تھا جو انتیس دنوں سے زائد ہوتا تھا۔

یہ تھی وہ تقسیم جس کی رو سے اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کی تخلیق کے دن سے سال کے بارہ حصے بنا دیئے تھے۔ پھر اس ترتیب کو ان امتوں نے بدل ڈالا جو اپنے انبیاء کی شریعتوں سے بہت دور جا چکی تھیں۔ رومی جنتری کے بعض مہینے اٹھائیس دنوں کے ہوتے تھے اور بعض ساڑھے اٹھائیس دنوں کے اور بعض اکتیس دنوں کے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے خلاف تھی جس کے ذریعے مہینوں کا اعتبار ان احکام کے لحاظ سے کیا جاتا تھا جن کا ان مہینوں کے ساتھ تعلق ہوتا تھا۔ پھر ایرانی تقویم کو لے لیجیے۔ اس کے تمام مہینے تیس دنوں کے ہیں، صرف ایک مہینہ جو باد ماہ کہلاتا ہے پینتیس دنوں کا تھا۔ اس تقویم میں ہر ایک سو بیس برس کے بعد پورا ایک مہینہ بڑھا دیا جاتا تھا اور اس طرح وہ سال تیرہ مہینوں کا ہوتا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ سال کے مہینوں کی تعداد بارہ ہے نہ اس سے کم نہ اس سے زیادہ۔ یہ قمری مہینے ہیں جن میں مہینہ یا تو انتیس دنوں کا ہوتا ہے یا تیس دنوں کا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا (الشھر تسع وعشرون والشھر ثلاثون۔ مہینہ انتیس دنوں کا ہوتا ہے اور مہینہ تیس دنوں کا) نیز فرمایا (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غم علیکم فعدوا ثلاثین چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اگر کسی وجہ سے تمہیں چاند نظر نہ آئے تو تیس دن گن لو) آپ نے مہینے کے دنوں کے حساب کو رؤیت ہلال پر مبنی کر دیا۔ اگر بادل یا تاریکی کی بنا پر رؤیت ہلال نہ ہو سکے

تو پھر مہینہ تیس دنوں کا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بات اپنے قول (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ اثْنَا عَشَرَ شَھْرًا فِیْ کِتٰبِ اللّٰہِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ) کے ذریعے بتا دی۔ یعنی سال کے مہینوں کی تعداد بارہ ہے۔ اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔ اس کے ذریعے کبیسہ یعنی لیپ کے سال کا تصور باطل کر دیا جو ایرانی تقویم کا حصہ تھا جس کے مطابق ہر ایک سو بیس سال کے بعد ایک ماہ کا اضافہ کر کے اسے تیرہ ماہ کا سال بنا دیتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ مہینوں کا اختتام رؤیت ہلال کے ذریعے ہوگا اس لیے کبھی انتیس دنوں پر مہینے کا اختتام ہو جائے گا اور کبھی تیس دنوں پر۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں زیر بحث آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ ابتدائے آفرینش سے سالوں اور مہینوں کو درج بالا وضع پر رکھا گیا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اطلاع دی کہ زمانہ اپنے اصل وضع پر لوٹ آیا ہے اور اس کے ذریعے اس تبدیلی کو باطل قرار دے دیا جو مشرکین نے مہینوں کی ترتیب اور ان کے نظام میں پیدا کر دی تھی۔ اسی طرح سالوں اور مہینوں کے اندر پیدا کردہ اضافے کو بھی باطل قرار دیا۔ نیز یہ بتا دیا کہ ماہ وسال کی گردش کا معاملہ اب اس وضع پر آ کر ٹھہر گیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے شروع ہی سے اس کے لیے مقرر کر دیا تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی۔ عبادات اور شرائع کے لحاظ سے لوگوں کے مصالح کا تحفظ اسی صورت میں ہو سکتا تھا کہ ماہ وسال کی گردش اپنے اصل ڈگر پر جاری رہے۔

اس طرح روزے کبھی موسم بہار میں آتے، کبھی گرمیوں میں، کبھی خزاں میں اور سردیوں میں۔ یہی صورت حج کی ہوتی۔ اللہ تعالیٰ اس کی مصلحت سے باخبر تھا۔ ایک روایت کے مطابق عیسائیوں کے روزے بھی اسی طرح سال کے مختلف موسموں میں آتے تھے، لیکن جب وہ یہ دیکھتے کہ فلاں سال روزے گرمیوں میں آئیں گے تو وہ انھیں موسم بہار کی طرف منتقل کر لینے پر ایکا کر لیتے اور عدد میں اضافہ کر دیتے۔ اس طرح قمری مہینوں کے اعتبار کا انھیں جس طرح پابند بنایا گیا تھا اس پابندی کو وہ توڑ دیتے، قمری مہینوں کے لحاظ سے انھیں اس امر کا پابند کیا گیا تھا کہ سال کے جس موسم میں جو مہینے آ جائیں وہ ان مہینوں کا اس حیثیت سے اعتبار کر لیں۔ یہ چیز اور اس طرح کے دوسرے امور ایسے تھے جن کی خلاف ورزی پر اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت کی اور یہ بتایا کہ انھوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے احبار اور رہبان کو اپنا رب بنا لیا ہے کہ وہ ان کے اوامر کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے وجوب کا اعتقاد رکھتے ہیں، اللہ کے اوامر کے وجوب کا اعتقاد نہیں رکھتے، اس طرح خود بھی گمراہ ہو گئے اور دوسروں کو بھی گمراہی میں مبتلا کر گئے۔

قول باری (منھا اربعۃ حرم) سے مراد وہ مہینے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہ ہیں۔ ذوالقعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب، عرب کے لوگ کہتے تھے۔ "ثلاثۃ سرد وواحد فرد"

(تین مہینے مسلسل ہیں اور ایک تنہا ہے۔

حرمت کے مہینوں کی علت

اللہ تعالیٰ نے دو وجوہ کی بنا پر انھیں حرام مہینے قرار دیا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان مہینوں میں قتال کی حرمت تھی۔ زمانۂ جاہلیت میں مشرکین بھی ان میں قتال کو حرام سمجھتے تھے۔ قول باری ہے (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ آپ سے ماہ حرام میں قتال کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے کہ اس میں قتال بہت بڑا گناہ ہے) دوسری وجہ یہ ہے کہ ان مہینوں میں اللہ تعالیٰ کے محارم (ایسی چیزیں جن کی پردہ دری جائز نہ ہو) کی بے حرمتی کا گناہ دوسرے مہینوں کی بہ نسبت بڑھ کر ہے۔ جس طرح ان مہینوں میں طاعات کا ثواب دوسرے مہینوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو یہ مرتبہ اس لیے عطا کیا کہ اس میں بندوں کی بھلائی اور ان کی مصلحت پوشیدہ ہے۔ وہ اس طرح کہ بندے جب ان مہینوں کی اللہ کے ہاں عظمت کے پیش نظر ظلم وستم اور قتل وقتال سے باز رہیں گے اور اس کی بجائے اللہ کی طاعات یعنی عمرہ وحج، نماز و روزہ وغیرہ کی طرف سبقت کریں گے تو اس کے نتیجے میں انھیں دنیوی اور اخروی دونوں فوائد حاصل ہوں گے۔ جس طرح بعض اوقات کو دوسرے اوقات کے مقابلہ میں فضیلت عطا کی گئی ہے، مثلاً جمعہ کی نماز کو ایک خاص دن میں فرض کر کے اس دن کو دوسرے دنوں پر اور رمضان کے روزے ایک خاص مہینے میں فرض کر کے اس مہینے کو سال کے دوسرے مہینوں پر فضیلت عطا کر دی گئی، اسی طرح بعض مقامات کو دوسرے مقامات کے مقابلہ میں زیادہ بابرکت اور افضل قرار دیا مثلاً بیت اللہ اور مسجد نبوی وغیرہ اور بتا دیا گیا ان مقدس مقامات میں طاعت کا ثواب دوسرے اماکن کے مقابلہ میں زیادہ ہے وہاں ان مقامات کی بے حرمتی اور ان میں گناہ کے ارتکاب کا عذاب بھی دوسرے مقامات کے مقابلہ میں بڑھ کر ہے۔

اس طرح ان مہینوں اور ان مقامات میں ظلم وستم اور گناہ سے اجتناب دوسرے مہینوں اور مقامات میں ان افعال سے اجتناب کا سبب اور داعی بن جائے گا اسی طرح ان مقدس مہینوں اور مقدس مقامات میں اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری بجا لانے اور اس کے احکامات کی پابندی کرنے سے طبیعت کو ایسی مشق مہیا ہو جائے گی اور عادت بن جائے گی کہ دوسرے مقامات اور مہینوں میں ان کی پابندی کرنا انتہائی آسان ہو جائے گا نیز بندگی کی پابندی میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق شامل حال ہو جاتی ہے۔ جس طرح نافرمانیوں اور معاصی پر کمربستگی، نیز لگاؤ اور دلچسپی کی بنا پر بندہ توفیق ایزدی سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس طرح بعض مہینوں اور بعض مقامات کو محترم و معظم قرار دینے میں بڑی بڑی مصلحتیں پوشیدہ ہیں۔ ان کے ذریعے بندوں کو نیکیوں کی ترغیب ہوتی ہے اور معاصی سے اجتناب کی دعوت ملتی ہے۔ اس میں ایک نفسیاتی پہلو یہ بھی ہے کہ دیکھا دیکھی اطاعت اور بندگی کا شوق پیدا ہو جاتا ہے اس لیے کہ اشیاء اپنی جیسی اشیاء کی طرف کھنچ جاتی اور اپنی اضداد سے دور ہو جاتی ہیں اس بنا پر نیکی اور طاعت کی کثرت لوگوں کو نیکی کی طرف اور بدی کی کثرت لوگوں کو بدی کی طرف بلانے کا باعث بنتی ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ۔ پس ان مہینوں میں تم اپنے نفسوں پر ظلم نہ کرو) حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک قول باری (فِيهِنَّ) کی ضمیر مہینوں کی طرف راجع ہے جبکہ قتادہ کا قول ہے کہ چار مہینوں کی طرف راجع ہے۔

سب مسلمان مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں

قول باری ہے (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً اور مشرکین سے سب مل کر لڑو) اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ہر قسم کے مشرکین سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اس حکم سے صرف وہی مشرک خارج ہیں جن کے ساتھ عقد ذمہ ہو چکا ہو جس کے تحت انھوں نے جزیہ ادا کرنا قبول کر لیا ہے۔ اس بات کی وضاحت دوسری آیتوں میں کر دی گئی ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں اور اس میں ایک دوسرے کا پوری طرح ساتھ دیں اور مدد کریں، الگ الگ ٹولیوں میں ان کا مقابلہ نہ کریں۔ چونکہ آیت میں ان دونوں معنوں کا احتمال ہے اس لیے آیت کو ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں معنی ایک دوسرے کے منافی نہیں ہیں اس طرح آیت دو حکموں پر مشتمل ہو گی ایک تو یہ کہ ہر قسم کے مشرکین سے قتال کیا جائے اور دوسرا یہ کہ تمام مسلمان مل کر اور ایکا کر کے مشرکین سے قتال کریں۔

قول باری ہے (كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں) یعنی مشرکین کا گروہ تمہارے اندر یہی چیز دیکھتا ہے اور اسی کا یقین رکھتا ہے کہ تم ان کے خلاف متحد اور مجتمع ہو کر قتال کر رہے ہو۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ "جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں" یہ آیت اس قول باری کے ہم معنی ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ۔ تم مشرکین کو جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) اور یہ ان تمام معاہدوں اور ذمہ داریوں کو ختم کر دینے کے اعلان کو متضمن ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان طے پائے تھے۔ آیت میں ایک اور حکم کا اضافہ ہے وہ

یہ کہ جب مشرکین سے قتال درپیش ہو تو ایسی حالت میں باہم متحد و متفق ہو کر اقدام کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

نسئی کیا ہے؟

قولِ باری ہے (اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ۔ نسئی تو کفر میں ایک مزید کافرانہ حرکت ہے) نسئی تاخیر کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے "البیع بالنسیئۃ یعنی ادھار سودا، جب آپ بیع کو مؤخر کر دیں تو کہیں گے" انسأت البیع" قولِ باری ہے (مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ اَوْ نُنْسِھَا۔ جس آیت کو ہم منسوخ کر دیتے یا اُسے مؤخر کر دیتے ہیں) یعنی ہم اسے مؤخر کر دیتے ہیں۔ حیض مؤخر ہو جانے کی بنا پر عورت اگر حاملہ ہو جائے تو کہا جاتا ہے "نسأت المرأۃ" جب اونٹنی کی رفتار بڑھانے کے لیے آپ اسے پیچھے سے چلائیں تو کہا جائے گا "نسأت الناقۃ" اس لیے کہ آپ اسے پیچھے رہ جانے سے روکتے اور جھڑکتے ہیں۔ منسأۃ لاٹھی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے تکلیف دہ چیز کو ہٹایا جاتا ہے اور جانور کو ہنکایا اور جھڑکا جاتا ہے اور اس طرح اسے پیچھے رہ جانے سے روک دیا جاتا ہے۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے نسئی کا ذکر فرمایا اس سے اس کی مراد وہ تاخیر ہے جو زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ سال کے مہینوں میں کر دیا کرتے تھے اور اس کے نتیجے میں حج اپنے مقررہ وقت کے سوا کسی اور وقت میں ادا کر لیا جاتا تھا۔ اور مہینوں کے حرام ہونے کا اعتقاد حرام مہینوں کی بجائے غیر حرام مہینوں سے متعلق ہو جاتا۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق یہ لوگ محرم کو صفر قرار دے دیتے تھے۔

ابن نجیح اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ قریش کے لوگ ہر چھ ماہ بعد کچھ دنوں کا شمار کر لیتے جس کے ذریعے وہ ہر تیرہ سال میں ذی الحجہ کے مہینے کو اس کے درست وقت پر لے آتے۔ اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حجۃ الوداع کے موقعہ پر زمانے کو پلٹا کر اس کی اصل حالت پر لے آیا جس حالت پر وہ زمین و آسمان کی پیدائش کے وقت قائم کیا گیا تھا اس طرح اسلام کا زمانہ مہینوں کی تعداد اور اس کی ترتیب کے لحاظ سے درست ہو کر برآ گیا اور حج ذی الحجہ میں ہی ادا ہونے لگا۔

ابن اسحاق کا قول ہے کہ عرب کے ایک بادشاہ نے جس کا نام حذیفہ اور لقب قلمس تھا سب سے پہلے نسئی کا طریقہ ایجاد کیا۔ اس نے محرم کو پیچھے کر دیا اور پھر وہ اسے ماہ حرام قرار دیتا اور ایک سال ماہِ حلال۔ جب وہ محرم کو ماہِ حرام قرار دیتا تو حرمت کے تین مہینے پے در پے آ جاتے۔ یہی وہ تعداد ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد میں حرمت کا حکم دیا تھا۔ جب یہ بادشاہ محرم کو

ماہ حلال قرار دیتا تو اس کی جگہ صفر محرم بن داخل ہو جاتا تاکہ حرمت کے مہینوں کی تعداد پوری ہو جائے۔ پھر وہ کہتا کہ میں نے حرمت کے چار مہینے مکمل کر دیے ہیں جس طرح یہ تھے، کیونکہ میں نے اگر ایک مہینے کو ماہ حلال قرار دیا ہے تو اس کی جگہ ایک اور مہینے کو ماہ حرام بنا دیا ہے۔" جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذیقعدہ حج ادا کیا تو اس کے بعد محرم کا مہینا اپنے اصل وقت پر آیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ نسی کا یہ عمل جو مشرکین کیا کرتے تھے وہ کفر تھا کیونکہ کفر میں اضافہ کفر کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ لوگ نسیٔ کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے حرام کیے ہوئے مہینے کو حلال قرار دیتے اور حلال کیے ہوئے مہینے کو حرام۔ یہ لوگ اپنے مشرکانہ عقائد کی بنا پر کافر تو تھے ہی اور نسیٔ کی بنا پر انھوں نے اپنا کفر اور بڑھا لیا تھا۔

دشمن کے مقابلہ کے لیے نکلنے اور جہاد کرنے کی فرضیت کا بیان

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَا لَکُمْ اِذَا قِیْلَ لَکُمُ انْفِرُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اثَّاقَلْتُمْ اِلَی الْاَرْضِ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تمھیں کیا ہو گیا کہ جب تم سے اللہ کی راہ میں نکلنے کے لیے کہا گیا تو تم زمین سے چمٹ کر رہ گئے) تا قول باری (اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا وَّیَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ تم نہ اٹھو گے تو خدا تمھیں دردناک سزا دے گا اور تمھاری جگہ کسی اور گروہ کو اٹھائے گا۔

جہاد فرضِ عین ہے یا کفایہ؟

ظاہر آیت اس شخص پر بھی جہاد کے لیے اٹھ کھڑا ہونے کو واجب قرار دیتی ہے جسے اس کی دعوت نہ دی گئی ہو۔ اگلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا۔ نکلو، خواہ ہلکے ہو یا بوجھل) اللہ تعالیٰ نے نفیر یعنی جہاد کے لیے نکل کھڑے ہونے کو مطلقاً واجب کر دیا اور اس میں بلائے جانے کی شرط نہیں لگائی۔ اس لیے ظاہر آیت ہر اس شخص پر جہاد کے وجوب کی مقتضی ہے جو اس کی استطاعت رکھتا ہو۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے انھیں ابو الیمان اور حجاج نے جریر بن عثمان سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن میسرہ اور ابن ابی بلال سے، انھوں نے ابو راشد الحبرانی سے، وہ کہتے ہیں کہ میری ملاقات حضرت مقداد بن الاسودؓ سے اس وقت ہوئی جب آپ جہاد پر جانے کی تیاریوں میں مصروف تھے، میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں آپ کا عذر قابل قبول ہے (یا شائد ابو راشد نے ان سے یہ کہا) جنگ پر نہ جانے میں اللہ کے نزدیک آپ کا عذر قابل قبول ہے، یہ سن کر حضرت مقدادؓ نے فرمایا: سورۂ براءت ہمارے پاس یہ آیت لے کر آئی ہے (اِنْفِرُوْا

خِفَافًا وَّ ثِقَالًا)

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں اسماعیل بن ابراہیم نے ایوب سے روایت بیان کی ہے، انھوں نے ایوب سے، انھوں نے ابن سیرین سے کہ حضرت ابو ایوب انصاری حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ معرکۂ بدر میں شریک ہو چکے تھے پھر ایک سال کے سوا کسی بھی غزوہ میں آپ پیچھے نہیں رہے۔ ایک جنگ میں ایک نوجوان شخص کو لشکر کا سالار مقرر کیا گیا آپ نے اس موقعہ پر یہ فرمایا "مجھے اس سے کیا غرض کہ کون شخص مجھ پر سالار بنایا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے (اِنۡفِرُوۡا خِفَافًا وَّثِقَالًا) اور میں تو اپنے آپ کو ہلکا یا بوجھل ضرور پاتا ہوں یعنی میں بہرصورت جہاد کروں گا۔ ابو عبید نے اپنی سند سے روایت بیان کی ہے،" انھیں یزید نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے علی بن زید سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ حضرت ابو طلحہ نے آیت (اِنۡفِرُوۡا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا) کی تلاوت فرمائی اور فرمایا کہ میرے خیال میں اللہ تعالیٰ نے ہم سب کو جہاد پر نکلنے کا حکم دے دیا ہے، ہمارے جوانوں کو بھی اور بوڑھوں کو بھی، اس لیے جہاد پر جانے کے لیے میرے واسطے سامان تیار کر دو، چنانچہ ہم نے ان کے لیے سامانِ جہاد تیار کر دیا۔ اور وہ فوج کے ساتھ کشتی میں سوار ہو گئے۔ اسی غزوہ میں ان کی وفات ہو گئی۔ ہمیں ان کی تدفین کے لیے ساتویں دن ایک جزیرہ ملا۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں حجاج نے ابن جریج سے اور انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت سنائی کہ لوگوں نے تو کہا کہ ہمارے اندر ثقیل یعنی بوجھل لوگ بھی ہیں، ضرورت مند بھی ہیں، صنعت و حرفت سے تعلق رکھنے والے بھی اور ایسے بھی ہیں جن کے ذاتی حالات پراگندہ ہیں" اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنۡفِرُوۡا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا)۔ ان حضرات نے اس آیت کو نفیر یعنی از خود جہاد پر نکلنے کی فرضیت پر محمول کیا خواہ اس کے لیے بلاوا نہ بھی آیا ہو جبکہ پہلی آیت ظاہراً بلاوا آنے پر جہاد کے لیے نکل پڑنے کی فرضیت کی مقتضی ہے اس آیت کی تاویل میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں:

پہلی تفسیر کے مطابق یہ بات غزوۂ تبوک کے موقعہ پر پیش آئی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہا تھا۔ آپ نے جن لوگوں کو نکلنے کے لیے کہا تھا ان پر آپ کے ساتھ نکل پڑنا فرض تھا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَا كَانَ لِاَهۡلِ الۡمَدِيۡنَةِ وَمَنۡ حَوۡلَهُمۡ مِّنَ الۡاَعۡرَابِ اَنۡ يَّتَخَلَّفُوۡا عَنۡ رَّسُوۡلِ اللّٰهِ وَلَا يَرۡغَبُوۡا بِاَنۡفُسِهِمۡ۔ مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو ہرگز یہ زیبا نہ تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) ان حضرات کا کہنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور کے ساتھ جہاد پر نکل پڑنے کا یہ حکم نہیں ہے۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن محمد المروزی نے، انھیں علی بن الحسین نے اپنے والد سے، انھوں نے یزید النحوی سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آیت (الا تنفروا یعذبکم عذابا الیما و یستبدل قوما غیرکم) نیز آیت (ما کان لاھل المدینۃ ومن حولھم من الاعراب ان یتخلفوا عن رسول اللہ) کو اس کے بعد آنے والی آیت (وما کان المؤمنون لینفروا کافۃ اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے نکل کھڑے ہوتے) نے منسوخ کر دیا ہے۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں سے کسی آیت کے اندر نسخ نہیں ہوا ان دونوں کا حکم ثابت اور باقی ہے۔ ان دونوں کے حکموں کا دو حالتوں کے ساتھ تعلق ہے۔ جب سرحد پر موجود مسلمانوں میں دشمن سے تنہا مقابلہ کی تاب نہ ہو اور وہ دوسرے مسلمانوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہیں تو پھر تمام لوگوں پر جہاد کے لیے نکلنا فرض ہو جائے گا تاکہ سرحدات پر پہنچ کر دشمن کے خلاف معرکہ کارزار گرم کر سکیں اگرچہ سرحدات پر موجود لوگوں کی وجہ سے باقی ماندہ لوگوں کی کوئی خاص ضرورت نہ بھی پیش آئے پھر بھی ان پر اس کی فرضیت عائد رہے گی خواہ انھیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا گیا ہو یا نہ کہا گیا ہو۔ جب دشمن کے مقابلہ میں صف آرا لوگ جہاد کا فرض پورا کر رہے ہوں اور انھیں اندرون ملک رہنے والے لوگوں سے مدد حاصل کرنے کی ضرورت نہ ہو تو اس صورت میں ایسے لوگوں پر جہاد فرض نہیں ہو گا۔ الا یہ کہ ان میں سے کوئی جہاد پر اپنی مرضی سے جانا چاہے تو وہ فرض جہاد کا ادا کرنے والا شمار ہو گا اگرچہ شروع سے ہی جہاد میں حصہ نہ لینے کے سلسلے میں اس کا عذر قابل قبول ہو گا۔ اس لیے کہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ اگر ایک گروہ یہ فرض ادا کر دے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا (لا ھجرۃ ولکن جہاد ونیۃ وان استنفرتم فانفروا اب ہجرت کا حکم باقی نہیں رہا لیکن جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا اور نیت کا ثواب ملتا رہے گا اور اگر تمھیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا جائے تو نکل کھڑے ہو) آپ نے جہاد کے لیے بلاوے پر نکل کھڑے ہونے کا حکم دیا۔ آپ کا یہ فرمان ظاہر قول باری (یا ایھا الذین امنوا ما لکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل اللہ اثاقلتم الی الارض) سے مطابقت رکھتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس قول باری کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب ضرورت کے وقت لوگوں کو جہاد پر نکلنے کی نفیر عام مل جانے

اس لیے کہ سرحدات پر موجود لوگ دشمن کے مقابلہ کے لیے اپنے آپ کو کافی سمجھتے ہوں اور انھیں دوسرے مسلمانوں سے مدد مانگنے کی ضرورت نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ عام طور پر لوگوں کو جہاد کے لیے نکلنے کو نہیں کہیں گے لیکن اگر امام المسلمین لوگوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہے جبکہ سرحدات پر موجود مسلمان اور فوج حالات پر قابو رکھنے کے لیے کافی ہوں لیکن امام المسلمین بر سر پیکار دشمن پر آگے بڑھ کر حملہ کرنا اور دشمن کے علاقے کو روندنا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں جن لوگوں کو وہ جہاد پر نکلنے کے لیے کہے گا ان پر نکل پڑنا لازم ہو گا۔

اس صورت میں فرضیتِ جہاد کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

ابن شبرمہ اور سفیان ثوری نیز دیگر حضرات سے منقول ہے کہ جہاد ایک نفلی عبادت ہے، یہ فرض نہیں ہے۔ ان کا قول ہے کہ آیت (کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الۡقِتَالُ تم پر قتال فرض کر دیا گیا ہے) وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ ندب اور استحباب پر محمول ہے جس طرح یہ قول باری استحباب پر محمول ہے (کُتِبَ عَلَیۡکُمۡ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الۡمَوۡتُ اِنۡ تَرَکَ خَیۡرَا ۨالۡوَصِیَّۃُ لِلۡوَالِدَیۡنِ وَالۡاَقۡرَبِیۡنَ۔ تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے) حضرت ابن عمرؓ سے بھی اس قسم کی ایک روایت ہے اگرچہ ان سے اس روایت کی صحت کے بارے میں اختلاف ہے۔

یہ روایت ہمیں جعفر بن محمد بن الحکم نے بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے انھیں علی بن معبد نے ابوالملیح الرقی سے، انھوں نے میمون بن مہران سے، وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس موجود تھا۔ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے پاس آ کر ان سے فرائض کے متعلق پوچھنے لگا۔ حضرت ابن عمرؓ اتنی دور بیٹھے تھے جہاں سے وہ ان کی گفتگو سن سکتے تھے، سائل کے جواب میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے فرمایا: فرائض یہ ہیں، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنا" میمون کہتے ہیں کہ شائد حضرت ابن عمرؓ کو اس آخری بات پر غصہ آگیا تھا۔ آپ نے فرمایا۔ فرائض یہ ہیں، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا، رمضان کے روزے رکھنا۔" راوی کا کہنا ہے کہ (ابن عمرؓ نے) ... جہاد کا ذکر نہیں کیا۔

عطاء اور عمرو بن دینار سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا

کہ آیا غزو یعنی جہاد کرنا لوگوں پر واجب ہے؟ تو انھوں نے اور عمرو بن دینار دونوں نے جواب دیا: "ہمیں اس بات کا علم نہیں ہے"۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور دوسرے تمام فقہائے امصار کا قول ہے کہ جہاد قیامت تک کے لیے فرض ہے۔ البتہ یہ فرض کفایہ ہے کہ اگر کچھ لوگ یہ فریضہ ادا کرلیں تو باقیوں سے اس کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے اور ان کے لیے اسے ترک کردینے کی گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔

ابوعبید نے ذکر کیا ہے کہ سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے کہ جہاد فرض نہیں ہے لیکن لوگوں کے لیے اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ وہ ترک جہاد پر اکتفا کرلیں بلکہ ان میں سے بعض کی طرف سے اس کی ادائیگی دوسروں کے لیے بھی کفایت کرجائے گی"۔ اگر سفیان ثوری کا یہ قول ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ بھی جہاد کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں اور یہ مسلک ہمارے اصحاب کے اس مسلک سے مطابقت رکھتا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ تمام مسلمان اس عقیدے کے حامل ہیں کہ جب سرحدات پر موجود مسلمانوں کو دشمن کے حملے کا خوف ہو اور ان میں اس کے مقابلہ کی سکت نہ ہو جس کے نتیجے میں مسلمانوں کو اپنی جان و مال اور اہل وعیال کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ پیدا ہوجائے تو ایسی صورت میں پوری امت پر یہ فرض عائد ہوجائے گا کہ ایسے لوگ فوری طور پر سرحدوں پر پہنچ جائیں جو مسلمانوں کو دشمن کی چیرہ دستیوں سے بچالیں۔ امت کے اندر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ کوئی مسلمان بھی اس صورت حال میں اس بات کے جواز کا قائل نہیں ہوگا کہ دشمن کے مقابلہ پر جانے کی بجائے مسلمان اپنے گھروں میں بیٹھے رہیں اور دشمن کو ان کا خون بہانے اور ان کے اہل وعیال کو قیدی بنا کرلے جانے کا موقع مل جائے۔

البتہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ جب دشمن کا مقابلہ کرنے والے موجود ہوں اور وہ دشمن کے خلاف صف آرا ہوں نیز انھیں دشمن کے غالب آنے کا خطرہ بھی نہ ہو تو اس صورت میں دوسرے مسلمانوں کے لیے اس دشمن کے خلاف ترکِ جہاد جائز ہوگا یہاں تک کہ وہ یا تو مسلمان ہوجائے یا جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہوجائے۔ حضرت ابن عمرؓ، عطاء، عمرو بن دینار اور ابن شبرمہ کا یہ قول تھا کہ امام المسلمین نیز مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ ایسے دشمن کے خلاف جنگ نہ کریں اور اپنا ہاتھ روک لیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ امام المسلمین نیز مسلمانوں پر ایسے دشمن کے خلاف جنگی کارروائیاں کرتے رہنا ضروری ہوگا یہاں تک کہ وہ یا تو مسلمان ہوجائیں یا جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہوجائیں۔ ہمارے اصحاب کا اور سلف میں سے حضرت مقداد بن الاسودؓ، حضرت ابوطلحہؓ نیز دیگر صحابہ کرام اور تابعین جن کا ہم نے ذکر کیا ہے یہی مسلک ہے۔ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا قول ہے کہ اسلام کے آٹھ حصے ہیں۔ آپ نے

جہاد کو ایک حصہ قرار دیا۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی انھیں جعفر بن الیمان نے انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے کہ معمر کہتے تھے کہ مکحول قبلے کی طرف رخ کر لیتے پھر دس دفعہ قسمیں کھا کر کہتے کہ جہاد واجب ہے، پھر فرماتے "کہ اگر تم لوگ چاہو تو میں یہی بات اس سے زائد بار قسمیں کھا کر بھی کہہ سکتا ہوں"۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن یمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے العلاء بن الحارث یا کسی اور سے، انھوں نے ابن شہاب سے انھوں نے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر جہاد فرض کر دیا ہے، خواہ وہ بیٹھے رہیں یا جہاد پر چلے جائیں جو شخص بیٹھا رہے گا وہ بھی گویا تیار ہی ہوگا کہ ضرورت پڑنے پر جس وقت اسے مدد کے لیے کہا جائے گا وہ مدد کرے گا اور جب اسے محاذ پر جانے کے لیے بلایا جائے گا تو وہ فوراً نکل کھڑا ہوگا اور اگر اس کی مطلقاً ضرورت نہیں پڑے گی تو گھر بیٹھا رہے گا۔" ابن شہاب کا یہ قول ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو جہاد کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ، عطاء، اور عمرو بن دینار کے اس قول سے کہ جہاد فرض نہیں ہے۔ ان حضرات کی مراد یہ ہو کہ جہاد فرض عین نہیں ہے کہ ہر متعین شخص پر اس کی فرضیت ثابت ہو جس طرح نماز اور روزہ فرض عین ہے بلکہ یہ فرض کفایہ ہے۔

فرضیتِ جہاد پر قرآنی آیات

جہاد کی فرضیت کی موجب آیات بہت زیادہ ہیں، ارشاد باری ہے (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ، ان سے لڑو حتٰی کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سارے کا سارا اللہ کا ہو جائے) یہ آیت کافروں سے قتال کے وجوب کی مقتضی ہے حتٰی کہ وہ اسلام قبول کرلیں۔ ارشاد ہوا (قَاتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ وَيُخْزِهِمْ۔ ان سے لڑو اللہ تمھارے ہاتھوں ان کو سزا دے گا اور رسوا کرے گا) تا آخر آیت۔ فرمایا (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ ان لوگوں سے لڑو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے) تا آخر آیت۔ ارشاد ہوا۔ (فَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْا اِلَى السَّلْمِ وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ۔ تم کمزوری نہ دکھاؤ اور انھیں صلح کی طرف نہ بلاؤ اور تم ہی غالب ہوگے اور اللہ تمھارے ساتھ ہے) نیز فرمایا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ۔ مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کردو) ارشاد ہوا (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَاۤفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَاۤفَّةً تم سب مل کر مشرکین سے لڑو جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں) نیز فرمایا (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا وَّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ

فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور اپنے مال اور اپنی جانوں کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کرو) نیز (اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا وَّیَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ۔ اگر تم نہیں نکلو گے تو اللہ تعالیٰ تمھیں دردناک عذاب دے گا اور تمھاری جگہ کسی اور گروہ کو کھڑا کر دے گا) نیز ارشاد ہوا (فَانْفِرُوْا ثُبَاتٍ اَوِانْفِرُوْا جَمِیْعًا۔ پھر گروہ در گروہ کوچ کرو یا اکٹھے) فرمایا (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ھَلْ اَدُلُّکُمْ عَلٰی تِجَارَۃٍ تُنْجِیْکُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَتُجَاھِدُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ بِاَمْوَالِکُمْ وَاَنْفُسِکُمْ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو کیا میں تمھیں ایک ایسی تجارت کا پتہ نہ بتادوں، جو تمھیں دردناک عذاب سے بچالے گی، اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جانوں کے ساتھ جہاد کرو) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کے عذاب سے نجات کی صورت ہی یہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لایا جائے اور جان و مال کے ساتھ اس کی راہ میں جہاد کیا جائے۔

یہ آیت دو وجوہ سے فرضیتِ جہاد کے معنی کو متضمن ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ایمان باللہ و بالرسول کی فرضیت کے ساتھ مقرون کر کے بیان کیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کے عذاب سے ایمان اور جہاد کے ذریعے نجات مل سکتی ہے اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ واجبات یعنی فرائض کو ترک کرنے پر ہی کوئی شخص عذاب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ ارشاد ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ تم پر قتال فرض کر دیا گیا) یہاں کُتِبَ کے معنی فرض کے ہیں یعنی تم پر فرض کر دیا گیا جس طرح روزے کی فرضیت کے بارے میں قول باری ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ تم پر روزے فرض کر دیے گئے)

اگر یہ کہا جائے کہ محولہ بالا آیت کا حکم اسی طرح ہے جس طرح آیت (کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَا نِ الْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوْفِ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آجائے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو تم پر فرض کر دیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں معروف طریقے سے والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کر جاؤ) اس میں امر کو استحباب پر محمول کیا گیا ہے فرضیت پر نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت کی بنا پر وصیت کبھی فرض ہوا کرتی تھی۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب اللہ تعالیٰ نے ابھی میراث کی فرضیت کا حکم نازل نہیں کیا تھا پھر میراث کے حکم کے ساتھ وصیت کی فرضیت کا حکم منسوخ ہو گیا تاہم آیت کے الفاظ ایجاب پر دلالت کرتے ہیں الا یہ کہ استحباب پر دلالت قائم ہو جائے لیکن جہاد کے سلسلے میں کوئی ایسی دلالت قائم نہیں ہوئی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ جہاد مستحب ہے۔

حضورؐ پر جنگ کی دوہری ذمہ داری

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت اور دیگر آیات کے ذریعے تمام مکلفین پر بقدرِ امکان جہاد کی فرضیت کو مؤکد کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرما دیا فَقَاتِلْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ لَا تُکَلَّفُ اِلَّا نَفْسَکَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ اللہ کی راہ میں قتال کرو، تم اپنی ذات کے سوا کسی اور کے ذمہ دار نہیں ہو اور اہلِ ایمان کو قتال پر ابھارو) اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جہاد کے سلسلے میں دوہری فرضیت عائد کر دی ایک فرضیت تو یہ کہ بذاتِ خود جہاد کریں، جہاد میں شریک ہوں اور میدانِ جہاد میں موجود ہوں اور دوسری یہ کہ لوگوں کو جہاد پر ابھاریں، انھیں اس کی ترغیب دیں اور ان کے سامنے اس کی فضیلتیں بیان کریں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چونکہ مال نہیں تھا اس لیے جہاد کے سلسلے میں آپؐ کو انفاقِ مال کا حکم نہیں دیا گیا جبکہ دوسروں کو اس کا حکم ان الفاظ میں دیا گیا:

(نکلو ہلکے اور بوجھل اور اپنے مال اور اپنی جانوں کے ساتھ جہاد کرو) اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہر اس شخص پر جو اہلِ قتال ہو اور اس کے پاس مال بھی ہو، جان و مال سے جہاد کرنا فرض کر دیا پھر دوسری آیت میں فرمایا (وَجَآءَ الْمُعَذِّرُوْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ لِیُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِیْنَ كَذَبُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ سَیُصِیْبُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ۝ لَیْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ مَا یُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ بدوی عربوں میں سے بہت سے لوگ آئے جنھوں نے عذر کیے تاکہ انھیں بھی پیچھے رہ جانے کی اجازت دی جائے۔ اس طرح بیٹھ رہے وہ لوگ جنھوں نے اللہ اور رسول سے ایمان کا جھوٹا عہد کیا تھا۔ ان بدویوں میں سے جن جن لوگوں نے کفر کا طریقہ اختیار کیا ہے عنقریب وہ دردناک سزا سے دوچار ہوں گے ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکتِ جہاد کے لیے زادِ راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوصِ دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار ہوں) اللہ تعالیٰ نے درماندگی اور مال کی عدم موجودگی کی بنا پر جن لوگوں سے اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کی فرضیت کو ساقط کر دیا ان پر کم از کم اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وفاداری اور خیرخواہی کا فریضہ ضرور عائد کر دیا۔ اس لیے تمام مکلفین پر درجہ بدرجہ جہاد کی فرضیت ہے جیسا کہ ہم درج بالا سطور میں بیان کر آئے ہیں اس حکم سے کوئی مکلف بھی خارج نہیں ہے۔

فرضیتِ جہاد پر ارشاداتِ نبوی

جہاد کی فرضیت کی تاکید میں بکثرت روایتیں منقول ہیں۔ ہمیں عمرو بن حفص سدوسی سے روایت بیان

کی گئی، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں قیس بن الربیع نے جبلہ بن سحیم سے، انھوں نے مؤثر بن عفارہ سے اور انھوں نے حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیعت کرنے کی نیت سے حاضر ہوا۔ میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول، آپ مجھ سے کن باتوں پر بیعت لیں گے؟ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دستِ مبارک آگے بڑھایا اور فرمایا: "میں تم سے اس پر بیعت لیتا ہوں کہ تم یہ گواہی دو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، پانچ فرض نمازیں ان کے اوقات میں ادا کرو، فریضہ زکوٰۃ ادا کرو، رمضان کے روزے رکھو، بیت اللہ کا حج کرو اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو۔" میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول، میں ان میں سے دو باتوں پر عمل کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہوں، نہ زکوٰۃ دینے کی استطاعت نہیں رکھتا اس لیے کہ میرے اہلِ خاندان کے پاس باربرداری کی اونٹنیاں ہیں نیز وہ لوگ کام کاج کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں جو آمدنی ہوتی ہے اس میں سے کچھ مجھے بھی مل جاتا ہے اور بس۔ میں جہاد بھی نہیں کر سکتا اس لیے کہ میں ڈرپوک انسان ہوں، خطرہ ہے کہ کہیں ڈر کے مارے میدانِ جہاد سے بھاگ کھڑا نہ ہوں اور اس طرح اللہ کے غضب کا مستحق بن کر نہ لوٹوں۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مٹھی کھینچ لی اور فرمایا: "بشیر! نہ تم جہاد کرو نہ صدقہ دو، تو پھر جنت میں کیسے جاؤ گے؟" میں نے یہ سنتے ہی عرض کیا: "اللہ کے رسول! ہاتھ آگے کیجیے۔" آپ نے اپنا دستِ مبارک آگے کر دیا اور میں نے مذکورہ بالا باتوں پر آپ سے بیعت کر لی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حماد نے، انھیں حمید نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (جاهدوا المشركين باموالكم وانفسكم والسنتكم مشرکین کے خلاف اپنے مال، اپنی جان اور اپنی زبان کے ساتھ جہاد کرو)۔ آپ نے ہر اس چیز کے ذریعے جہاد واجب کر دیا جس کے ساتھ جہاد کرنا ممکن ہو۔ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے کے بعد کوئی ایسا فرض نہیں ہے جس کی فرضیت جہاد کی فرضیت سے زیادہ مؤکد اور اولیٰ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد کے ذریعے اسلام کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں دوسرے تمام فرائض کی ادائیگی ہو جاتی ہے لیکن اگر جہاد کا فریضہ ترک کر دیا جائے تو اس کے نتیجے میں مسلمانوں پر ان کے دشمن غالب آجاتے ہیں، دین مٹ جاتا اور اسلام ختم ہو جاتا ہے، تاہم جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، جہاد فرض کفایہ ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے عاصم بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر نے واقد بن محمد سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (بنی الاسلام علی خمس۔ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر رکھی گئی ہے) آپ نے اس سلسلے میں شہادتین کا ذکر فرمایا، نیز نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کا تذکرہ کیا۔ آپ نے یہ پانچ چیزیں بیان کیں لیکن جہاد کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ جہاد فرض نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ روایت دراصل مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ اس کا سلسلۂ اسناد حضرت ابن عمرؓ پر جا کر ختم ہو جاتا ہے جس کی بنا پر یہ موقوف روایت ہے۔ اسے وہب نے عمر بن محمد سے انھوں نے زید سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے فرمایا "میں نے یہ پایا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر ہے۔" حضرت ابن عمرؓ کا یہ کہنا کہ "میں نے پایا ہے" اس امر کی دلیل ہے کہ انھوں نے یہ بات اپنی رائے کی بنا پر کہی ہے جس میں یہ گنجائش موجود ہے کہ ان کے سوا دوسرے صحابہ کرام کو اسلام کی بنیاد ان پانچ سے زائد باتوں پر نظر آئی ہو چنانچہ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا قول ہے کہ اسلام کی بنیاد آٹھ اجزاء پر رکھی گئی ہے جن میں سے ایک جزء جہاد ہے۔ یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے قول کے معارض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبیداللہ بن موسیٰ نے روایت کی ہے، انھیں حنظلہ بن ابی سفیان نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ بن خالد کو طاؤس سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کے پاس آیا اور کہنے لگا: ابوعبدالرحمٰن! آپ جہاد پر کیوں نہیں جاتے؟ حضرت ابن عمرؓ نے اسے جواب دیتے ہوئے فرمایا میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر رکھی گئی ہے" اس حدیث کی سند درست ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے جس کی بنا پر یہ روایت مرفوع ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے صرف پانچ باتوں کے ذکر پر اس لیے اقتصار کیا ہو یہ ہر انسان پر فرض عین ہیں اور ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں، آپ نے اس فرض کا ذکر نہ کیا ہو جس کی حیثیت فرض عین کی نہیں بلکہ فرض کفایہ کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اقامت حدود، علم دین کا حصول اور مُردوں کا غسل اور ان کی تجہیز و تکفین سب فرائض میں داخل ہیں لیکن آپ نے اسلام کے بنیادی فرائض کا ذکر کرتے ہوئے ان کا تذکرہ نہیں کیا تاہم آپ کا انھیں ذکر نہ کرنا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ یہ باتیں فرائض کے دائرے سے خارج ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا ارشاد میں ان فرائض کے ذکر تک بات محدود رکھی ہے جو ہر انسان کو انفرادی طور پر اور اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں نیز جن کے لیے مقررہ اوقات ہیں اور کوئی اور فرض ان اوقات میں ان کے قائم مقام نہیں ہو سکتا اور نہ ان کی خانہ پُری کر سکتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جہاد فرض کفایہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کی وضاحت کی ہے، اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جہاد کے وجوب پر دلالت کرنے والی روایت نقل کی ہے، ہمیں عبداللہ بن شیرویہ سے اس حدیث کی روایت کی گئی ہے، انھیں اسحاق بن راہویہ نے، انھیں جریر نے لیث بن ابی سلیم سے، انھوں نے عطا سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ: ہم پر ایک ایسا زمانہ بھی گزرا ہے جب ہم میں سے کوئی شخص بھی اپنے مسلمان بھائی کے مقابلہ میں اپنے آپ کو درہم و دینار کا زیادہ حق دار نہیں سمجھتا تھا اور اب حالت یہ ہوگئی ہے کہ مسلمان بھائی کی بہ نسبت ہمیں درہم و دینار سے زیادہ محبت ہے حالانکہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: جب درہم و دینار پر لوگوں کا یقین بڑھ جائے اور لوگ آپس میں چیزوں کو ان کی اصلی قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار خرید و فروخت کریں اور گایوں کی دموں کے پیچھے لگے رہیں اور جہاد چھوڑ بیٹھیں تو اللہ تعالیٰ انھیں ایسی ذلت میں مبتلا کردے گا جو ان سے اس وقت تک دور نہیں ہوگی جب تک وہ دین کی طرف پوری طرح رجوع نہیں کرلیں گے۔

ہمیں خلف بن عمرو العکبری سے روایت بیان کی گئی ہے، انھیں المعلی بن المہدی نے، انھیں عبدالوارث نے، انھیں لیث نے عبدالملک بن ابی سلیمان سے، انھوں نے عطا سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سے ملتی جلتی روایت کی ہے۔ روایت کے الفاظ جہاد کے وجوب کے مقتضی ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ جہاد ترک کرنے کی سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ انھیں ذلت میں مبتلا کردے گا اور سزائیں صرف اس صورت میں لازم ہوتی ہیں جب واجبات یعنی فرائض ترک کر دیے جائیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک بھی یہی ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے اس لیے فرض جہاد کی نفی کے سلسلے میں ان سے جو روایت منقول ہے وہ اس معنی پر محمول ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ جہاد کا فریضہ ہر زمانے میں اور حالت میں ہر شخص پر لازم نہیں ہوتا یعنی یہ فرضِ عین نہیں ہے۔ جہاد فرض کفایہ ہے اس پر قولِ باری (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً) اور قولِ باری (فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انْفِرُوا جَمِيعًا) دلالت کرتے ہیں۔ نیز فرمایا (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ، فَضَّلَ اللّٰهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى۔ اہل ایمان میں سے جہاد سے بیٹھ رہنے والے، بجز اس کے کہ انھیں کوئی معذوری ہو اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرنے والے یکساں نہیں ہوسکتے۔ اللہ تعالیٰ نے مال و جان سے اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر ایک درجہ فضیلت دی ہے اور ہر ایک کے لیے اللہ تعالیٰ نے بھلائی ہی کا وعدہ کیا ہے) اگر ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں جہاد فرض ہوتا تو جہاد سے گھر بیٹھ رہنے والوں

کے ساتھ بھلائی کا وعدہ نہ کیا جاتا۔ بلکہ ترکِ جہاد کی بنا پر ان کی مذمت کی جاتی اور عذاب کا مستحق گردانا جاتا۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء سے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (فَانْفِرُوْا ثُبَاتٍ اَوِ انْفِرُوْا جَمِیْعًا) اور (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کو قولِ باری (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُوْنَ۔ اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہلِ ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصے میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش سے پرہیز کرتے) اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ ایک گروہ جہاد کے لیے نکل جائے اور ایک گروہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہ جانے والے لوگ دین میں سمجھ پیدا کریں اور جہاد پر جانے والے بھائیوں کو ان کی واپسی پر اللہ کی آیات، اس کے نازل کردہ احکامات اور اس کے مقرر کردہ حدود کے متعلق انھیں باخبر کریں تاکہ وہ بھی اللہ کی نافرمانی سے پرہیز کریں۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ فوجی مہمات ہیں جو وقتاً فوقتاً مختلف اطراف میں بھیجی جاتی تھیں جنھیں سرایا (جمع سریہ) کہا جاتا ہے۔ یہ سرایا جب مدینے سے روانہ ہوتے تو ان کے جانے کے بعد اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ آیات واحکامات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ٹھہر جانے والے لوگ سیکھ لیتے۔ جب یہ سرایا واپس ہوتے تو ان میں شامل لوگ مدینہ منورہ میں ٹھہر جاتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی آیات واحکامات کی اپنے ٹھہرے رہنے والے بھائیوں سے تعلیم حاصل کرتے اور ان کی جگہ دوسرے لوگوں پر مشتمل فوجی دستوں کو مہمات پر روانہ کر دیا جاتا۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ وَلِيُنْذِرُوْا قَوْمَهُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَيْهِمْ) ہم نے اوپر جن آیات کا حوالہ دیا ہے اور ان کی جو تفسیر پیش کی ہے اس سے فرضیتِ جہاد کا لزوم ثابت ہو گیا نیز اس پر بھی دلالت ہو گئی کہ جہاد فرضِ کفایہ ہے اور ہر شخص کے لیے اس کی ذاتی حیثیت میں لازم نہیں ہے یعنی فرضِ عین نہیں ہے اور ہر شخص کی جان و مال میں اس کا لزوم نہیں ہے جبکہ اس کی

ادائیگی کے لیے دوسرے افراد موجود ہوں اور یہ فریضہ ادا کر رہے ہوں۔

قول باری ہے (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا وَّ جَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) تا آخر آیت۔ حسن، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ ہلکے اور بوجھل سے مراد جوان اور بوڑھے ہیں، ابو صالح سے مروی ہے کہ دولت مند اور فقراء مراد ہیں جبکہ حسن سے ایک اور روایت کے مطابق مصروف کار اور غیر مصروف کار مراد ہیں۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کے نزدیک چست و چالاک اور سست و کاہل مراد ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ سوار اور پیادہ مراد ہیں۔ ایک قول کے مطابق ہنر مند اور غیر ہنر مند مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ الفاظ میں مذکورہ بالا تمام وجوہ کا احتمال ہے اس لیے تخصیص کی دلالت موجود نہ ہونے کی بنا پر مدلول و مفہوم کو عام رکھنا واجب ہے۔ قول باری (وَجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) میں جان اور مال دونوں کے ذریعے جہاد فرض کر دیا گیا ہے۔ اگر کسی شخص کے پاس مال ہو اور وہ خود بیمار ہو یا اپاہج ہو یا کمزور ہو جس کی بنا پر وہ میدان جنگ میں جانے کے قابل نہ ہو تو اس پر مال کے ذریعے جہاد فرض ہوگا یعنی اس کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ اپنا مال خرچ کر کے کسی اور کو جہاد پر بھیج دے جس طرح اگر کسی شخص میں اتنی طاقت اور سکت ہو کہ وہ قتال کی تکلیفیں جھیل سکے تو اس پر اپنی جان کے ذریعے جہاد فرض ہے خواہ وہ صاحب مال نہ بھی ہو اور اس میں مالی استطاعت موجود بھی نہ ہو۔ اسے صرف اتنی گنجائش مل جانا کافی ہے جس کے ذریعے وہ میدان جنگ یا محاذ پر پہنچ سکتا ہو۔

جس شخص کے پاس جان و مال دونوں کی گنجائش ہو اس پر جان اور مال دونوں کے ذریعے جہاد کرنا لازم ہے، اگر کوئی شخص جان و مال دونوں کے لحاظ سے گیا گزرا ہو تو اس پر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خلوص دل کے ساتھ وفاداری کے ذریعے جہاد کرنا فرض ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زاد راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار ہوں)

قول باری ہے (ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ۔ یہ تمہارے لیے بہتر ہے) جبکہ ترک جہاد میں کوئی خیر اور بھلائی نہیں ہے۔ اس لیے اس کی دو توجیہیں کی گئی ہیں ایک تو یہ کہ یہ بات اس بات کی بہ نسبت بہتر ہے کہ جہاد پر جانے کے بجائے مباح عمل کو اس صورت میں اختیار کر لیا جائے جبکہ حالات کے تحت اس پر جہاد فرض عین کی طرح لازم نہ ہو گیا ہو۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جہاد کرنے میں بھلائی ہے،

ترکِ جہاد میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔

قول باری ہے (اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ اگر تم جانو) ایک قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ اگر تمھیں فی الجملہ یہ معلوم ہو کہ خیر اور بھلائی کا کیا مفہوم ہے تو تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ بھلائی ہے۔ ایک قول کے مطابق اگر تم یہ جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ثواب اور جنت کا جو وعدہ کیا ہے اس کا وعدہ سچا ہے۔

منافقین کا جہاد کے بارے میں رویہ

قول باری ہے (وَسَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ لَوِاسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ۔ اب وہ خدا کی قسم کھا کھا کر کہیں گے کہ اگر ہم چل سکتے تو یقیناً تمھارے ساتھ چلتے) تا آخر آیت۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (لَوِاسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ) کے ذریعے منافقین کو جھٹلا دیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ لوگ استطاعت رکھنے تھے لیکن اس کے باوجود جہاد پر نہیں نکلے۔ اس سے فرقۂ جبریہ کے اس قول کا بطلان ہوتا ہے کہ اہل تکلیف کو مکلف بنانے کی حالت میں جس فعل کا مکلف بنایا گیا ہو اس کے صدور سے پہلے وہ اس فعل کی استطاعت نہ رکھنے والے شمار ہوں گے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اس دعوے کی تکذیب کردی جو وہ جہاد کے لیے نکلنے سے قبل ہی اپنی ذات سے استطاعت کی نفی کے متعلق کر رہے تھے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کی دلالت بھی موجود ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا تھا کہ یہ منافقین عنقریب تمھارے پاس آکر اپنی سچائی ثابت کرنے کے لیے قسمیں کھائیں گے چنانچہ منافقین آگئے اور انھوں نے قسمیں بھی کھائیں۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطلاع کہ ایسا ہوگا بالکل درست ثابت ہوگئی۔

عَفَا اللّٰهُ کے معانی

قول باری ہے (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِيْنَ۔ اے نبی! اللہ تمھیں معاف کرے، تم نے کیوں انھیں رخصت دے دی؟ (تمھیں چاہیے تھا کہ خود رخصت نہ دیتے) تاکہ تم پر کھل جاتا کہ کون لوگ سچے ہیں اور جھوٹوں کو بھی تم جان لیتے) عفو کے کئی معانی ہیں۔ تسہیل و توسعہ کو بھی عفو کہتے ہیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (اول الوقت رضوان اللہ وآخرہ عفو اللہ۔ اول وقت میں نماز کی ادائیگی سے اللہ کی رضامندی اور خوشنودی حاصل ہوتی ہے اور آخر وقت کی ادائیگی میں اللہ کی طرف سے گنجائش اور وسعت ہوتی ہے) عفو ترک کے معنوں میں

بھی آتا ہے جس طرح آپؐ کا ارشاد ہے (احفوا الشوارب واعفوا اللحی۔ مونچھیں خوب کترواؤ اور ڈاڑھی کے بال چھوڑ دو) عفو کثرت کے معنوں میں بھی آتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (حَتّٰی عَفَوا۔ یہاں تک کہ ان کی کثرت ہوگئی یعنی ان کی تعداد بہت ہوگئی۔

اسی طرح محاورہ ہے "اعفیت فلانا من کذا وکذا (میں نے فلاں کی فلاں چیز سے جان چھڑا دی) ۱ یہ فقرہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی شخص کے لیے کسی چیز کو چھوڑ دینا آسان بنا دے۔ گناہ سے درگزر کرنا بھی عفو کہلاتا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ گنہگار کو اس گناہ کے نتائج سے چھٹکارا دے کر اسے اس کی سزا نہ دی جائے۔ اس مقام پر عفو کا لفظ غفران کے ہم معنی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے اصل معنی تسہیل کے ہوں جب خدا اپنے بندے کے گناہ معاف کر دیتا ہے تو گویا وہ اس سے اس کا بدلہ نہ لے کر اس کے لیے معاملہ آسان کر دیتا ہے۔

اس لفظ کے مذکورہ بالا تمام معانی کے اندر اس بات کی گنجائش ہے کہ اصل معنی ترک اور توسعہ کے ہوں بعض لوگوں کا قول ہے کہ منافقین کو اجازت دے کر گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گناہ صغیرہ کا صدور ہوگیا تھا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ) اس لیے کہ ہمارے لیے یہ فقرہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ "تم نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کے لیے میں نے تمھیں کہا تھا" جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تم نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کا میں نے تمھیں حکم دیا تھا" اس لیے اس فعل پر عفو کا اطلاق درست نہیں ہوگا جسے کرنے کے لیے کہا گیا ہو۔ جس طرح یہ درست نہیں ہوگا کہ جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اس کے سلسلے میں کرنے والے کو معافی دے دی جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اجازت دے کر کسی صغیرہ یا کبیرہ گناہ کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جن الفاظ کے ساتھ خطاب کیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کی اگرچہ اجازت تھی لیکن ایک دوسرا کام اس سے بہتر اور اولیٰ تھا اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار دے دیا جائے اور ایک بات دوسری سے اولیٰ ہو۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَّضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجٰتٍ بِزِيْنَةٍ وَاَنْ يَّسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ۔ ان پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں بشرطیکہ زینت کا مظاہرہ کرنے والی نہ ہوں اور اگر اس سے بھی احتیاط کریں تو ان کے حق میں اور بہتر ہو) اللہ تعالیٰ نے دونوں باتیں مباح کر دیں لیکن ان میں سے ایک کو اولیٰ قرار دیا۔ شعبہ نے قتادہ سے قول باری (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ حکم اسی طرح تھا جیسا کہ تم سنتے ہو۔ پھر

اللہ تعالیٰ نے سورۂ نور میں یہ آیت نازل فرمائی (وَاِذَا کَانُوْا مَعَهٗ عَلٰۤى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْهَبُوْا حَتّٰى یَسْتَاْذِنُوْهُ۔ اور جب رسول کے ساتھ کسی ایسے کام پر ہوتے ہیں جس کے لیے لوگوں کو جمع کیا گیا ہو تو جب تک تم سے اجازت نہیں لیتے نہیں جاتے) تا قولِ باری (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ تو تم ان میں سے جس کو چاہو اجازت دے دو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں رخصت اور اجازت دے دی۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے قولِ باری (اِنَّمَا یَسْتَاْذِنُكَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوْبُهُمْ فَهُمْ فِیْ رَیْبِهِمْ یَتَرَدَّدُوْنَ۔ جو لوگ سچے دل سے اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہیں وہ تو کبھی تم سے درخواست نہیں کریں گے کہ انھیں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے سے معاف کیا جائے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ آیت بعینہٖ منافقین کے بارے میں ہے جب انھوں نے جہاد سے گھر بیٹھ رہنے کی اجازت مانگی تھی حالانکہ انھیں عذر بھی درپیش نہیں تھا۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا (وَاِذَا کَانُوْا مَعَهٗ عَلٰۤى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْهَبُوْا حَتّٰى یَسْتَاْذِنُوْهُ) عطا خراسانی نے حضرت ابن عباس سے قولِ باری (اِنَّمَا یَسْتَاْذِنُكَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ الخ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اسے اس قولِ باری نے منسوخ کر دیا ہے (وَاِذَا کَانُوْا مَعَهٗ عَلٰۤى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْهَبُوْا حَتّٰى یَسْتَاْذِنُوْهُ) تا قولِ باری (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ) اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دو باتوں میں سے اعلیٰ بات کو اختیار کرنے کی اجازت دے دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ممکن ہے کہ قولِ باری (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ) منافقین کے ایک گروہ کے متعلق ہو جسے نفاق کی تہمت لگ چکی ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر بیٹھ رہنے کی اجازت نہ دے کر ان لوگوں کی حقیقتِ حال کو پرکھنا چاہا ہو تاکہ جو لوگ جہاد میں نکل پڑنے کے حکم کے بعد بھی نہ نکلیں ان کا نفاق ظاہر ہو جائے۔ اس صورت میں ایسے لوگوں کے متعلق آیت کا حکم ثابت رہے گا منسوخ نہیں سمجھا جائے گا اس پر قولِ باری (حَتّٰى یَتَبَیَّنَ لَكَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِیْنَ) بھی دلالت کرتا ہے۔ اس بنا پر قولِ باری (وَاِذَا کَانُوْا مَعَهٗ عَلٰۤى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْهَبُوْا حَتّٰى یَسْتَاْذِنُوْهُ) نیز (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ) ان اہلِ ایمان کے بارے میں ہوگا جنھیں اگر اجازت نہ ملتی تو نہ جاتے۔ اس تفسیر کی بنا پر دونوں میں سے کوئی بھی آیت دوسری آیت کو منسوخ نہیں کرے گی۔

قولِ باری ہے (لَا یَسْتَاْذِنُكَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ جو لوگ سچے دل سے اللہ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہیں وہ تو کبھی تم سے درخواست نہیں کریں گے) تا قولِ باری (بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ۔ اپنی جان و مال کے ساتھ) تا آخر آیت۔ یعنی اہلِ ایمان تم سے اس بات کی درخواست نہیں کریں گے

کہ انھیں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے سے معاف رکھا جائے۔ قول باری (اَنْ یُّجَاهِدُوْا) میں حرف لا پوشیدہ ہے اس لیے کہ اس پر کلام دلالت کر رہا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جہاد سے پیچھے رہ جانے کی اجازت طلب کرنا ان کے لیے ممنوع تھا اور یہ بات قول باری (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ) کی اس تفسیر کی صحت پر دلالت کرتی ہے جس کے مطابق آیت کو کسی گناہ سے عفو پر محمول کیا گیا ہے اگرچہ گناہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو۔ حسن سے قول باری (اَنْ یُّجَاهِدُوْا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ یہاں لفظ کراھۃ مقدر ہے اور عبارت یوں ہے کراھۃ ان یجاھدوا۔ اس کے معنی بھی وہی ہیں جو حرف لا پوشیدہ ماننے کی صورت میں معنی ہوں گے۔ اس لیے کہ حرف لا کا اضمار اور لفظ کراھۃ کا اضمار معنی کے لحاظ سے یکساں ہے۔

یہ آیت بھی جان و مال کے ساتھ جہاد کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ نے فرمایا (اَنْ یُّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ) اللہ تعالیٰ نے جان و مال کے ساتھ ترک جہاد کی اجازت مانگنے پر ان کی مذمت کی۔ مال کے ساتھ جہاد کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اپنے لیے جنگی ہتھیار، گھوڑا، زادِ راہ اور ضرورت کی تمام دوسری اشیاء تیار کرنے کی غرض سے مال خرچ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی اور کو جہاد پر جانے کے لیے تیار کرنے کی غرض سے کھانے پینے کی چیزوں سے لے کر ہتھیار تک ضروری اشیاء کی فراہمی پر اپنا مال خرچ کرے۔ جان کے ساتھ جہاد کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ خود جہاد کے لیے نکل کر عملی طور پر میدانِ کارزار میں سرگرم ہو جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جہاد کی فرضیت، اس کی اہمیت، اس پر ملنے والے ثواب جزیل اور اس سے کوتاہی پر سخت عذاب کے موضوع کو لوگوں کے سامنے زبان و قلم کے ذریعے بیان کرے، لوگوں کو جہاد پر ابھارے اور انھیں اس کا حکم دے۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ دشمن کے خفیہ حالات، ان کی خفیہ چالیں اور جنگی تدبیریں معلوم کرے۔ اور مسلمانوں کو ان سے آگاہ کرے۔ اسی طرح جنگ کے بارے میں صحیح مشورہ دینا نیز بہتر طریقوں اور زیادہ کارآمد صورتوں کی طرف رہنمائی کرنا بھی جہاد بالنفس میں داخل ہے جیسا کہ حضرت حباب بن المنذر رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بدر کے معرکہ میں عرض کیا تھا "اللہ کے رسول! آپ نے جو یہاں پڑاؤ ڈالا ہے یہ اللہ کے حکم کے تحت اور اس کی وحی کی رہنمائی میں ہوا ہے یا آپ نے اپنی رائے سے یہ قدم اٹھایا ہے؟" آپ نے جواب دیا میں نے اپنی رائے سے یہ قدم اٹھایا ہے۔ اس پر حضرت حباب رضی اللہ عنہ نے عرض کیا! "میری رائے تو یہ ہے کہ آپ کسی کنویں پر پڑاؤ ڈالیں اور کنوئیں کو اپنی پشت کی جانب رکھیں اور دشمن کی سمت جتنے کنویں ہوں انھیں بند کر دیں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حباب رضی اللہ عنہ کا مشورہ قبول کرتے ہوئے یہی طریق کار اختیار کیا۔ اس میں وہ تمام مشورے شامل ہیں جن پر عمل کر کے مسلمانوں کو تقویت حاصل

ہو اور دشمن کو کمزوری۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر کون سا جہاد افضل ہے۔ جان و مال کے ساتھ جہاد یا علم کے ساتھ جہاد ؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تلوار کے ساتھ جہاد علم کے ساتھ جہاد پر مبنی ہے اور اس کی شاخ ہے۔ اس لیے کہ تلوار کے ساتھ جہاد کی صورت میں علم جن باتوں کا موجب ہے ان سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے علم کے ساتھ جہاد اصل ہے اور جان کے ساتھ جہاد فرع ہے اور اصل بہرحال فرع کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے۔

جہاد بمقابلہ علم

اگر یہ پوچھا جائے کہ علم حاصل کرنا افضل ہے یا مشرکین کے خلاف جہاد کرنا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب دشمن کی طرف سے جارحیت کا خطرہ ہو اور مسلمانوں پر اس کے حملے کا خوف ہو اور دوسری طرف اس کا راستہ روکنے کے لیے کوئی دفاعی قوت بھی سدِّراہ نہ ہو تو اس صورت میں ہر شخص پر جہاد فرض ہو جائے گا اس صورتِ حال میں علم حاصل کرنے کی بہ نسبت میدان کارزار میں دشمنوں سے نبرد آزما ہونا افضل ہوگا۔ اس لیے کہ اگر دشمن کو مسلمانوں پر بالادستی حاصل کرنے اور انھیں نقصان پہنچانے کا موقعہ مل گیا تو اس کی تلافی ممکن نہیں ہوگی جب کہ علم کا حصول تمام احوال میں ممکن ہوتا ہے نیز علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے، ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں فرض نہیں ہے لیکن جب دشمن کے مقابلہ میں ایسی قوت موجود نہ ہو جو اسے مسلمانوں کے خلاف جارحیت سے باز رکھ سکتی ہو تو ایسی صورت میں فریضۂ جہاد کا ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں تعیّن ہو جاتا ہے اور جب ایک کام فرضِ عین بن جائے جس میں کسی شخص کے لیے تاخیر کی گنجائش نہ ہو تو وہ اس فعل سے افضل قرار پائے گا جسے کوئی شخص اگر انجام دے دے تو اس کی فرضیت دوسروں سے ساقط ہو جائے گی۔ مثلاً ظہر کا وقت اپنے آخر پر پہنچ رہا ہو ایسے وقت میں علم دین میں مشغولیت کی بہ نسبت ظہر کی نماز ادا کرنا اولیٰ ہوگا اس لیے کہ نماز کی فرضیت اس خاص وقت میں متعلقہ شخص پر متعین ہو چکی ہے۔

زیر بحث مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے اگر دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے فریضۂ جہاد ادا کرنے والے موجود ہوں اور ان کے ہوتے ہوئے دوسروں کی خدمات کی ضرورت نہ پڑتی ہو تو ایسی صورت میں فریضۂ جہاد فرض کفایہ ہوگا جس طرح علم دین حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ البتہ ایسی حالت میں علم دین حاصل کرنا جہاد کرنے سے افضل ہوگا۔ اس لیے کہ علم دین کا مرتبہ جہاد کے مرتبے سے بلند ہے کیونکہ جہاد کا ثبات علم دین کے ثبات پر مبنی ہے اور علم دین اصل ہے اور جہاد اس کی فرع ہے۔

کیا جہاد، فساق و فجار کی معیت میں جائز ہے؟

اگر پوچھا جائے کہ آیا فاسق و فاجر لوگوں کی معیت میں جہاد جائز ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جہاد میں حصہ لینے والا ہر مجاہد صرف اپنی ذات پر عائد شدہ فرض کی ادائیگی میں مصروف ہوتا ہے اس بنا پر کافروں کے خلاف جہاد اس لیے جائز ہے خواہ امیر لشکر اور فوج کے سپاہی فاسق و فاجر ہی کیوں نہ ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام خلفائے اربعہ کے بعد فاسق سالاروں کی ماتحتی میں فریضہ جہاد ادا کیا کرتے تھے۔ حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے یزید کی سالاری میں جہاد کیا تھا۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں حضرت ابو ایوبؓ کے متعلق روایت بیان کر دی ہے کہ آپ نے صرف ایک سال غزوات میں حصہ نہیں لیا تھا اور اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ ایک نوجوان شخص کو امیر لشکر مقرر کر دیا گیا تھا، ایک سال کے بعد آپ نے فرمایا: "مجھے اس سے کیا غرض کہ مجھ پر کون امیر مقرر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو فرما دیا ہے (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا نکلو ہلکے اور بوجھل) اور میں اپنے آپ کو ہلکا یا بوجھل ضرور پاتا ہوں"۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ فاسقوں کی معیت میں جہاد اسی طرح فرض ہے جس طرح پاکبازوں کی معیت میں، نیز جہاد کو واجب کرنے والی تمام آیات نے فاسقوں کی معیت میں اس کی ادائیگی اور پاکبازوں کی معیت میں اس کی ادائیگی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ نیز فاسق و فاجر جب جہاد کریں گے تو وہ کم از کم اس فریضہ کی ادائیگی کے لحاظ سے فاسق نہیں رہیں گے بلکہ اطاعت گزار شمار ہوں گے جس طرح نماز روزہ اور دیگر فرائض کی ادائیگی میں انھیں اطاعت گزار ہی شمار کیا جائے گا۔ نیز جہاد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ایک صورت ہے۔ اگر ہم کسی فاسق کو امر بالمعروف یا نہی عن المنکر کرتا دیکھیں تو اس معاملے میں ہم پر اس کی معاونت واجب ہوگی۔ فریضہ جہاد کی بھی یہی صورت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فرض کو صرف پاکبازوں اور نیکوکاروں کے ساتھ خاص نہیں کر دیا کہ اس میں فاسق و فاجر لوگ شامل نہ ہو سکتے ہوں۔ جب فرض کی حیثیت یکساں ہے تو پھر فاسقوں اور پاکبازوں کی معیت میں جہاد کرنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جہاد کی تیاری پہلے ضروری ہے

قول باری ہے (وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوْجَ لَاَعَدُّوْا لَهٗ عُدَّةً۔ اگر ان کا جہاد پر نکلنے کا ارادہ ہوتا تو وہ اس کے لیے تیاری کر لیتے) عدۃ اس سامان اور اسباب کا نام ہے جو انسان اپنے لیے

مستقبل میں سرانجام پانے والے کاموں کی خاطر تیار کرتا ہے۔ لفظ 'ھبہ' کے بھی یہی معنی ہیں۔ یہ قول باری دشمن کے ساتھ جنگ چھڑنے سے قبل ہی جنگ کی تیاریوں کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَاَعِدُّوا لَھُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَیْلِ اور تم سے جہاں تک ہو سکے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلہ کے لیے مہیا رکھو)

قول باری ہے (وَلٰکِنْ کَرِہَ اللّٰہُ انْبِعَاثَھُمْ فَثَبَّطَھُمْ۔ لیکن اللہ کو ان کا اٹھنا پسند ہی نہ تھا اس لیے اس نے انھیں سست کر دیا) یعنی اللہ تعالیٰ کو ان کا جہاد پر نکلنا پسند ہی نہیں تھا اس لیے کہ ان منافقین کا جہاد کے لیے نکلنا بھی فساد مچانے، مسلمانوں کا ساتھ چھوڑنے، ان کے دلوں میں دشمن کا خوف طاری کرنے اور ان کے درمیان پھوٹ ڈالنے کی نیت سے ہوتا۔ اس نیت سے جہاد کے لیے نکلنا سراسر معصیت اور کفر ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کو ان کا اٹھنا پسند ہی نہ ہوا اور اس نے انھیں سست کر دیا۔ اس لیے کہ یہ سراسر معصیت تھی اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

قول باری ہے (وَقِیْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقٰعِدِیْنَ۔ اور ان سے کہا گیا کہ بیٹھ رہنے والوں کے ساتھ تم بھی بیٹھے رہو) یعنی عورتوں اور بچوں کے ساتھ۔ ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ان سے فرمائی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انھوں نے آپس میں ایک دوسرے کو اس بات کی تلقین کی ہو۔

قول باری ہے (لَوْ خَرَجُوْا فِیْکُمْ مَّا زَادُوْکُمْ اِلَّا خَبَالًا وَّلَاَوْضَعُوْا خِلٰلَکُمْ یَبْغُوْنَکُمُ الْفِتْنَۃَ۔ اگر وہ تمھارے ساتھ نکلتے تو تمھارے اندر خرابی کے سوا کسی چیز کا اضافہ نہ کرتے وہ تمھارے درمیان فتنہ پردازی کے لیے دوڑ دھوپ کرتے) آیت میں ان کی اس نیت کا ذکر ہے جیسے کہ وہ مسلمانوں کے ساتھ نکلتے، اگر انھیں نکلنے کا ارادہ ہوتا۔ آیت میں یہ بتا دیا گیا کہ ان کا نہ نکلنا ہی مسلمانوں کے مفاد میں تھا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت (لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ) میں جس انداز سے خطاب فرمایا تھا وہ اس پر مبنی تھا کہ اللہ کو اس بات کا علم تھا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان منافقین کو بیٹھ رہنے کی اجازت نہ بھی دیتے تو بھی یہ نہ نکلتے اور اس طرح ان کا کذب اور نفاق مسلمانوں پر واضح ہو جاتا اب اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ اگر یہ نکل بھی پڑتے تو مذکورہ بالا نیت اور ارادے کے ساتھ ان کا نکلنا سراسر معصیت اور کفر ہوتا اور مسلمانوں کے لیے پریشانی کا باعث ہوتا۔ قول باری (مَّا زَادُوْکُمْ اِلَّا خَبَالًا) میں خبال کے معنی رائے کا اضطراب اور انتشار کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اگر یہ لوگ لشکر اسلام کے ساتھ نکل بھی پڑتے تو پھر مسلمانوں کو آپس میں لڑاتے، دلوں میں فساد پیدا کرتے اور دشمنوں کے مقابلہ میں انھیں پست ہمت کرنے کی پوری کوشش کرتے جس کے نتیجے میں مسلمانوں کی آراء میں انتشار اور اضطراب پیدا ہو جاتا

اوران کی یکسوئی اور یک جہتی ختم ہو جاتی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مَا زَادُوْكُمْ اِلَّا خَبَالًا) کیوں فرمایا حالانکہ مسلمانوں میں کوئی فکری انتشار نہیں تھا جس میں یہ منافقین اضافہ کر دیتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس فقرے میں دو معنوں کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ استثناء منقطع ہے اور اس صورت میں عبارت کچھ اس طرح ہے "مَا زادوکم قوۃ لکن طلبوا لکم الخبال" (یہ تمھاری قوت میں اضافے کا سبب نہ بنتے البتہ تمھارے اندر فکری انتشار پیدا کرنے کا کوئی وسیلہ ضرور تلاش کرتے) دوسرا احتمال یہ ہے کہ انتشار آراء کی یہ کیفیت مسلمانوں کے کسی گروہ میں موجود ہو جس کی بنیاد طبیعتوں کی تلوّن مزاجی ہو اور پھر بعد میں ان کی آراء میں ٹھہراؤ اور مستقل مزاجی کی کیفیت پیدا ہو گئی ہو۔ ایسے لوگوں کی تلوّن مزاجی کو منافقین کی حرکتوں سے تقویت ملتی اور ان کے خیالات درست راستے سے بھٹک کر فکری انتشار کے شکار ہو جاتے۔

قولِ باری (وَلَاَ۠وْضَعُوْا خِلٰلَكُمْ) کی تفسیر میں حسن کا قول ہے کہ یہ لوگ تمھارے آپس کے تعلقات بگاڑنے کے لیے ایک دوسرے کی چغلی کھاتے اور اس مقصد کے لیے دوڑ دھوپ کرتے۔ قولِ باری (يَبْغُوْنَكُمُ الْفِتْنَةَ) میں فتنہ سے مراد وہ آزمائش اور ابتلاء ہے جو مسلمانوں کو ان کے آپس کے اختلافات اور فکری انتشار کی بنا پر پیش آتی۔ فتنہ سے کفر مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ کفر کو اسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قولِ باری ہے (وَقٰتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ۔ اور ان سے لڑو حتّٰی کہ کوئی فتنہ یعنی کفر باقی نہ رہے) اسی طرح ارشاد ہے (وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ۔ اور فتنہ یعنی کفر قتل سے بھی زیادہ گھناؤنا جرم ہے)۔

قولِ باری ہے (وَفِيْكُمْ سَمّٰعُوْنَ لَهُمْ۔ اور تمھارے گروہ کا یہ حال ہے کہ ابھی اس میں بہت سے ایسے لوگ موجود ہیں جو ان کی باتیں کان لگا کر سنتے ہیں) حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ ان کے جاسوس تمھارے اندر موجود ہیں جو تم سے باتیں سن کر انھیں پہنچا دیتے ہیں۔ قتادہ اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ تمھارے اندر ایسے لوگ موجود ہیں جو ان منافقین کی باتیں سن کر انھیں قبول کر لیتے ہیں۔

قولِ باری ہے (لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَةَ مِنْ قَبْلُ۔ اس سے پہلے بھی ان لوگوں نے فتنہ انگیزی کی کوششیں کی ہیں) یعنی انھوں نے فتنہ انگیزی کی ہے، یہاں فتنہ سے مراد وہ اختلاف ہے جو الفت کے بعد فرقت کا موجب ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے جڑے ہوئے دل ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔

قولِ باری ہے (وَقَلَّبُوْا لَكَ الْاُمُوْرَ۔ اور تمھیں ناکام کرنے کے لیے یہ ہر طرح کی تدبیروں کا الٹ پھیر کر چکے ہیں) یعنی کسی نہ کسی تدبیر اور چال تک رسائی کے لیے جس کے ذریعے اللہ کا روشن کیا ہوا ہدایت کا چراغ بجھ جائے اور اسلام کا کام ختم ہو جائے، انھوں نے اپنی تدابیر کا کئی پہلوؤں سے جائزہ لیا ہے اور انھیں

کئی طریقوں سے آزمایا ہے لیکن اللہ تعالیٰ اپنے دین کو غالب کرنے، اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عزت اور مرتبہ کو بلند کرنے اور آپ کو ان کے مکر و فریب اور چالوں سے بچانے کے سوا کسی اور بات پر راضی نہ ہوا۔

قول باری ہے (وَمِنۡهُمۡ مَّنۡ يَّقُوۡلُ ائۡذَنۡ لِّىۡ وَلَا تَفۡتِنِّىۡ ؕ ان میں سے کوئی ہے جو کہتا ہے کہ مجھے رخصت دے دیجیے اور مجھ کو فتنے میں نہ ڈالیے) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کا نزول الجد بن قیس کے بارے میں ہوا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے غزوہ تبوک پر جب چلنے کے لیے فرمایا تو کہنے لگا کہ" مجھے رخصت دے دیجیے اور شام میں لے جا کر زرد رنگ رومیوں کی عورتوں کے فتنے میں نہ ڈالیے اس لیے کہ میں عورتوں کے معاملہ میں بڑا دل پھینک واقع ہوا ہوں" حسن، قتادہ اور ابو عبیدہ کے نزدیک اس کا مفہوم ہے۔" اس مخالفت کی وجہ سے جو پھوٹ اور تفرقہ کا موجب ہے مجھے عصیان میں مبتلا کر کے گنہگار نہ کیجیے"

قول باری ہے (قُلۡ لَّنۡ يُّصِيۡبَنَاۤ اِلَّا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَنَا ۚ هُوَ مَوۡلٰٮنَا۔ ان سے کہو ہمیں ہرگز کوئی برائی یا بھلائی نہیں پہنچتی مگر وہ جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دی ہے۔ اللہ ہی ہمارا مولیٰ ہے) حسن سے مروی ہے کہ" جو برائی یا بھلائی ہمیں پہنچتی ہے یہ لوح محفوظ میں اللہ کی طرف سے لکھی ہوئی ہوتی ہے" اس بارے میں کافروں کا یہ توہم غلط ہے کہ ہمیں اپنی کوتاہی اور غفلت کی بنا پر برائی پہنچتی ہے اور اس کا ہمارے رب کی تدبیر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ایک قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ" انجام کار ہمیں وہی نصیب ہوگا جس کا وعدہ اللہ نے کر رکھا ہے یعنی اس کی مدد اور نصرت"

قول باری ہے (قُلۡ اَنۡفِقُوۡا طَوۡعًا اَوۡ كَرۡهًا لَّنۡ يُّتَقَبَّلَ مِنۡكُمۡ ؕ۔ ان سے کہہ دو" تم اپنے مال خواہ راضی خوشی خرچ کرو یا بکراہت، بہرحال وہ قبول نہیں کیے جائیں گے" آیت کے الفاظ کو امر کے صیغے کی صورت میں لایا گیا ہے لیکن مراد طاعت اور معصیت پر تمکین یعنی قدرت و اختیار کا بیان ہے جس طرح یہ قول باری ہے (فَمَنۡ شَآءَ فَلۡيُؤۡمِنۡ وَّمَنۡ شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ۚ۔ جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کرے) ایک قول کے مطابق امر کا یہ صیغہ یعنی جملہ انشائیہ اس جملہ خبریہ کے معنوں میں ہے جس میں" اِنۡ" شرطیہ داخل ہوتا ہے اور اس کی جزا ہوتی ہے جس طرح کثیر کا شعر ہے۔

؎ اسیئی بنا او احسنی لا ملومۃ لدینا ولا مقلیۃ ان تقلت

اے محبوبہ! خواہ تو ہمارے ساتھ برائی سے پیش آ، یا بھلائی سے، بہرصورت تو ہماری نظروں میں قابل ملامت نہیں ٹھہرے گی، صرف یہی نہیں بلکہ اگر تو ہم سے نفرت کا اظہار کرے گی تو بھی تو ہمارے نزدیک قابل نفرت نہیں ہوگی۔

شعر میں امر کے دو صیغوں کا مفہوم ہے ” اگر تو نیکی کرے یا بدی، تم پر کوئی ملامت نہیں“۔

قول باری ہے (فَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا۔ ان کے مال و دولت اور ان کی کثرتِ اولاد کو دیکھ کر دھوکا نہ کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ تو ان چیزوں کے ذریعے ان کو دنیا ہی کی زندگی میں مبتلائے عذاب کرنے والا ہے) اس آیت کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ ” دنیا میں ان کے مال و دولت اور ان کی کثرت اولاد کو دیکھ کر دھوکا نہ کھاؤ، اللہ تعالیٰ انھیں آخرت میں ان چیزوں کی وجہ سے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے“ اس طرح ان دونوں حضرات کے نزدیک کلام میں تقدیم و تاخیر ہے۔ حسن کا قول ہے ” اللہ تعالیٰ انھیں زکوٰۃ کے سلسلے میں راہِ خدا کے اندر انفاق کے ذریعے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے“ گویا اللہ کی راہ میں خرچ کرنا ان پر ایک بوجھ ہے اور اسے وہ اپنے لیے ایک سزا اور عذاب سمجھتے ہیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ” اللہ تعالیٰ انھیں مصائب کے ذریعے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے“ ایک قول کے مطابق دنیا میں بعض دفعہ کافر عذاب الٰہی کے اندر اس طرح مبتلا کیے جاتے ہیں کہ وہ گرفتار ہو جاتے ہیں اور ان کے اموال مسلمانوں کے لیے مالِ غنیمت بن جاتے ہیں۔ قول باری (لِيُعَذِّبَهُمْ) میں وارد حرف لام، لام عاقبت ہے جس طرح اس قول باری میں ہے (لِيَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا۔ تاکہ وہ ان کا دشمن اور رنج بن جائے)۔

قول باری ہے (وَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ۔ وہ خدا کی قسم کھا کھا کر کہتے ہیں کہ ہم تمھی میں سے ہیں) عظمت والی ذات کا واللہ، باللہ کے الفاظ یا قسموں والے حروف کے ساتھ ذکر کے ذریعہ جملے میں دی گئی خبر کی تاکید کو حلف کہتے ہیں۔ قسم اور یمین بھی اسی طرح منعقد ہوتے ہیں۔ تاہم حلف میں خبر کو عظمت والی ذات کی نسبت سے بیان کیا جاتا ہے۔ قول باری (وَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ) میں ان کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ انھوں نے اللہ کی قسم کھائی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اس میں مستقبل کی یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ لوگ عنقریب اللہ کی قسم کھائیں گے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے ” احلف باللّٰہ“ تو یہ قسم ہوگی اور اگر حلف کے ذکر کو محذوف کر کے صرف باللہ کہے تو بھی یہ قسم ہو جائے گی اس لیے کہ اس کی حیثیت اس قول جیسی ہوگی ” انا حالف باللّٰہ (میں اللہ کے نام کا حلف اٹھاتا ہوں) البتہ اگر حلف لینے والا اس سے وعدہ مراد لے تو اس صورت میں یہ فقرہ قسم پر محمول نہیں ہوگا بلکہ وعدہ کے معنوں پر محمول ہوگا۔ تاہم ظاہری طور پر اس فقرے کا مفہوم یہی ہے کہ کہنے والا اس کے ذریعے حلف واقع کر رہا ہے جس طرح کوئی یہ کہے انا اعتقد الاسلام (میں اسلام کا عقیدہ رکھتا ہوں) اس فقرے میں وعدہ کے معنوں کا بھی احتمال

ہے۔ لیکن "باللہ" کا قول تو اس کے ذریعے قسم ہی واقع ہو گی اگرچہ اس میں لفظ 'احلف' (میں حلف اٹھاتا ہوں) یا 'حلفت' (میں نے حلف اٹھایا) پوشیدہ ہے۔

ایک قول کے مطابق لفظ حلف کو اس لیے محذوف کر دیا گیا تاکہ یہ حلف کے وقوع پر دلالت کرے اور وعدہ کا احتمال ختم ہو جائے۔ جس طرح فقرہ "واللہ لا فعلن" (بخدا میں کروں گا) میں لفظ حلف محذوف ہے تاکہ یہ دلالت حاصل ہو جائے کہ اس فقرہ کا قائل حلف اٹھا رہا ہے وعدہ نہیں کر رہا ہے۔ قول باری (لَانَّهُمْ لَمِنْكُمْ) کا مفہوم ہے کہ ہم ایمان، طاعت، دین اور ملت کے لحاظ سے تمہی میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تکذیب کر دی اور انہیں جھوٹا قرار دیا۔

مسلمانوں کی طرف منافقین کی اضافت اور نسبت اس وقت درست ہوتی جب یہ مسلمانوں کے دین کے پیروکار ہوتے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے دلی دوست ہیں) نیز (اَلْمُنَافِقُوْنَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ منافق مرد اور منافق عورتیں بعض کا بعض سے تعلق ہے) دونوں آیتوں میں بعض کی نسبت بعض کی طرف کی گئی ہے اس لیے کہ دین اور ملت کے لحاظ سے ان کا آپس میں اتفاق ہے۔

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ۔ اے نبی! ان میں سے بعض لوگ صدقات کی تقسیم میں تم پر اعتراضات کرتے ہیں) حسن کے قول کے مطابق "یعیبک" (آپ پر عیب لگاتے ہیں)۔ ایک قول ہے کہ لمز خفیہ طور پر عیب لگانے کو کہتے ہیں اور ھمز (میم کی زیر کے ساتھ) عیب لگانے کو کہتے ہیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق "یطعن علیک" (آپ پر اعتراضات کرتے ہیں) ایک قول کے مطابق یہ منافقین کا ایک گروہ تھا جو یہ چاہتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صدقات یعنی زکوٰۃ کے مال میں سے انھیں بھی دیں جبکہ انھیں زکوٰۃ کا مال دینا جائز نہیں تھا کیونکہ وہ زکوٰۃ کے مستحقین میں شامل نہیں تھے۔ جب یہ لوگ اس طرف سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے صدقات کی تقسیم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات کرنے شروع کر دیے۔ اور یہ پکواس کرنے لگے کہ آپ اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کو دوسروں پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فَاِنْ اُعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَاِنْ لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا اِذَا هُمْ يَسْخَطُوْنَ۔ اگر اس مال میں سے انھیں کچھ دے دیا جائے تو خوش ہو جائیں اور نہ دیا جائے تو بگڑنے لگتے ہیں) ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ صدقات میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ صدقات تو فقراء اور مساکین کا حق ہے نیز ان لوگوں کا جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے۔

قول باری ہے (وَلَوْ اَنَّهُمْ رَضُوْا مَا اٰتٰهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗ وَقَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ

سَیُؤْتِیْنَا اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ وَرَسُوْلُہٗ۔ کیا اچھا ہوتا کہ اللہ اور رسول نے جو کچھ بھی انھیں دیا تھا اس پر وہ راضی رہتے اور کہتے کہ اللہ ہمارے لیے کافی ہے وہ اپنے فضل سے ہمیں اور بہت کچھ دے گا اور اس کا رسول بھی) اس کا جواب محذوف ہے۔ فقرہ اس طرح مقدر ہو گا۔ وَلَوْ اَنَّھُمْ رَضُوْا مَآ اٰتٰھُمُ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ لَکَانَ خَیْرًا لَّھُمْ وَاَعْوَدَ عَلَیْھِمْ (اگر یہ لوگ اس پر راضی ہو جاتے جو اللہ اور رسول نے انھیں دیا تھا تو یہ ان کے لیے بہتر ہوتا یا یہ ان کے لیے زیادہ فائدہ مند ہوتا) ایسے مقام پر جواب کو محذوف کر دینا زیادہ بلیغ ہوتا ہے اس لیے کہ خبر میں اتنی تاکید ہوتی ہے کہ جواب کے ذکر کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر جواب حذف کر دیا جائے تو انسانی ذہن اپنی استعداد کے مطابق کئی جواب تلاش کر لیتا ہے لیکن جواب اگر ذکر کر دیا جائے تو ذہن صرف ایک صورت کے اندر محدود ہو جاتا ہے اور دوسری صورتوں کی گنجائش نہیں رہتی۔ آیت میں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اللہ کے فعل پر راضی رہنا جسے رضا بقضا کہتے ہیں اللہ کی طرف سے مزید بھلائی اور مہربانی کا موجب ہوتا ہے جو سزا اور ثواب کے طور پر اسے دیا جاتا ہے۔

فقیر اور مسکین کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ۔ یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں) تا آخر آیت۔ زہری کا قول ہے کہ فقیر وہ ہوتا ہے جو سوال کرے اور مسکین وہ ہوتا جو سوال نہ کرے۔ ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے فقیر اور مسکین کی ترعی تعریف میں اسی طرح کی روایت کی ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسکین کی حالت زیادہ کمزور ہوتی ہے اور فقیر کی بہ نسبت اس پر فقر و تنگدستی کا زیادہ دباؤ ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، جابر بن زید، زہری اور مجاہد سے مروی ہے کہ فقیر اسے کہتے ہیں جو خود داری کی بنا پر دست سوال دراز کرنے سے پرہیز کرتا ہو اور مسکین وہ ہے جو دست سوال دراز کرتا ہو۔

اس طرح امام ابو حنیفہ کا قول ان حضرات سلف کے قول کے مطابق ہو گیا۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (لِلْفُقَرَآءِ الَّذِیْنَ اُحْصِرُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ ضَرْبًا فِی الْاَرْضِ یَحْسَبُھُمُ الْجَاھِلُ اَغْنِیَآءَ مِنَ التَّعَفُّفِ، تَعْرِفُھُمْ بِسِیْمٰھُمْ لَا یَسْئَلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا۔ خاص طور پر مدد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنے ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی دوڑ دھوپ نہیں کر سکتے۔ ان کی خودداری دیکھ کر ناواقف آدمی

گمان کرتا ہے کہ یہ خوشحال ہیں۔ تم ان کے چہروں سے ان کی اندرونی حالت پہچان سکتے ہو۔ مگر وہ ایسے لوگ نہیں ہیں کہ لوگوں کے پیچھے پڑ کر کچھ مانگیں) اللہ تعالیٰ نے انھیں فقراء کے نام سے موسوم کیا اور ان کی یہ صفت بیان کی کہ ان میں خودداری ہوتی ہے جس کی بنا پر دست سوال دراز نہیں کرتے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ فقیر وہ شخص ہے جو ہاتھ پاؤں سے معذور ہو نیز حاجتمند ہو۔ اور مسکین وہ ہے جو ہاتھ پاؤں کے لحاظ سے تندرست ہو۔ ایک قول کے مطابق فقیر اور مسکین دونوں کا مدلول ایک ہی ہے، لیکن اس مدلول کو دو صفات کے ساتھ اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ صدقہ کے استحقاق میں اس کا معاملہ اور مؤکد ہو جائے۔ ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ مسکین وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو اور فقیر وہ ہے جس کے پاس گزر اوقات کا کم سے کم وسیلہ موجود ہو۔ یہی بات ابوالعباس ثعلب سے بھی نقل کی جاتی ہے۔ ابوالعاص نے کہا ہے کہ ایک شخص سے منقول ہے کہ اس نے ایک بدوی سے پوچھا "تم فقیر ہو؟" جواب میں اس نے کہا۔ "نہیں، میں مسکین ہوں"۔ پھر اس نے ابن الاعرابی کا یہ شعر سنایا:

امّا الفقیر الذی کانت حلوبتہ وفق العیال فلم یترک لہ سبد

فقیر تو وہ شخص ہے جس کی دودھ دینے والی اونٹنی اتنا دودھ دے دے جو اس کے اہل وعیال کے لیے کافی ہو اور اس میں سے کچھ نہ بچے۔

شاعر نے اسے دودھ والی اونٹنی کا مالک ہونے کے باوجود فقیر کے نام سے موسوم کیا۔ محمد بن سلام الجمحی نے یونس نحوی سے نقل کیا ہے کہ فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس گزارے کا تھوڑا بہت سامان ہوتا ہے اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (یَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ فقیر گزارے کے تھوڑے بہت سامان کا مالک ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ناواقف آدمی صرف اسی صورت میں اسے غلطی سے غنی سمجھے گا جب وہ ظاہری طور پر ٹھیک ٹھاک ہوگا۔ اور لباس وغیرہ بھی درست ہوگا یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ گزارے کے تھوڑے بہت سامان کی ملکیت اس سے فقر کی صفت کو سلب نہیں کرتی ہے۔ ابوالحسن کرخی مسکین کی تعریف کے سلسلے میں اپنے قول کے لیے حضرت ابوہریرہ رضؓ کی روایت سے استدلال کرتے تھے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے (ان المسکین لیس بالطواف الذی تردہ التمرۃ والتمرتان والاکلۃ والاکلتان ولکن المسکین الذی لا یجد ما یغنیہ۔ مسکین وہ نہیں ہوتا جو بہت زیادہ پھیرے لگاتا ہو، جو ایک یا دو کھجور اور ایک یا دو لقمے لے کر واپس ہو جائے بلکہ مسکین وہ ہے جس کے پاس گزر اوقات کے لیے کچھ بھی نہ ہو۔

ابوالحسن کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جو ایک یا دو کھجور لے کر واپس ہو جائے، فقر و مسکنت کی انتہا کی نفی فرما دی اور اس فقر و مسکنت کی انتہا کو اس شخص کے لیے ثابت کر دیا جس کے پاس کچھ نہ ہو اور پھر اسے مسکین کے نام سے موسوم کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ فقیر کی بہ نسبت مسکین کی حالت زیادہ ابتر ہوتی ہے۔ ابوالحسن کے قول کے مطابق اس مفہوم پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ۔ یا خاک آلود مسکین) اس کی تفسیر میں ایک روایت ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو بھوک کے مارے زمین سے چپکا پڑا ہو، نیز اس کے تن من پر اتنا کپڑا بھی نہ ہو جو اس کے جسم کو خاک آلود ہونے سے بچا سکتا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مسکین کے اندر انتہائی درجے کی تنگدستی اور حاجتمندی پائی جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسٰكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ رہ گئی کشتی تو وہ چند مساکین کی تھی جو سمندر میں کام کرتے تھے) اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے کشتی کی ملکیت ثابت کر دی اور اس کے ساتھ انھیں مسکین کے نام سے بھی موسوم کر دیا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک روایت کے مطابق یہ لوگ مزدور تھے کشتی کے مالک نہیں تھے۔ اللہ تعالیٰ نے کشتی کی ان لوگوں کی طرف اس لیے نسبت کر دی کہ وہ اس میں تصرف کرتے اور کشتی ہی میں رہائش پذیر تھے جس طرح قول باری ہے (لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ۔ نبی کے گھروں میں داخل نہ ہو) ایک اور جگہ ارشاد ہوا (وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے گھروں کی اضافت کبھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی اور کبھی ازواج مطہرات کی طرف، اب یہ بات تو واضح ہے کہ یہ گھر یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت تھے یا ازواج مطہرات کے، کیونکہ ایک ہی حالت میں ان گھروں کی ملکیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی ان گھروں پر الگ الگ ملکیت کا ثبوت محال ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تصرف اور رہائش کی بنا پر یہ اضافت درست ہو گئی۔ جس طرح کہا جاتا ہے "ھذا منزل فلان" (یہ فلاں کا گھر ہے) یہ فقرہ درست ہے خواہ وہ شخص اس کا مالک نہ بھی ہو لیکن اس میں رہائش رکھتا ہو۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ "ھذا مسجد فلان" (یہ فلاں کی مسجد ہے) حالانکہ مسجد پر اس کی ملکیت نہیں ہوتی۔ قول باری (اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسٰكِيْنَ) بھی ان ہی معنوں پر محمول ہے۔

ایک قول کے مطابق فقیر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ضرورت مندی اور حاجت کی وجہ سے اس کی حالت اس شخص جیسی ہوتی ہے جس کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو۔ کہا جاتا ہے "فقرا لرجل فقرا" (آدمی

فقیر ہو گیا" افقرہ اللہ افقاراً (اللہ تعالیٰ نے اسے فقیر بنا دیا) تفاقر تفاقراً اس نے فقیری ظاہر کی) مسکین کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حاجتمندی اسے ساکن کر دیتی ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ دوڑ دھوپ کر کے اپنی روزی کے لیے وسیلہ تلاش کر سکے۔ فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کے سلسلے میں ابراہیم نخعی اور ضحاک سے منقول ہے کہ حضرات مہاجرین فقراء تھے اور غیر مہاجرین مساکین تھے۔ گویا ان دونوں حضرات نے قول باری (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ان فقراء کے لیے جو مہاجر ہیں اور جنہیں ان کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے) سے استنباط کیا ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے۔ کہ فقیر وہ شخص ہے جو جسمانی طور پر کسی معذوری کا شکار ہو اور اسے محتاجی بھی لاحق ہو جبکہ مسکین وہ شخص ہے جسے محتاجی تو لاحق ہو لیکن جسمانی طور پر اسے کوئی معذوری نہ ہو۔

معمر نے ایوب سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ مسکین وہ شخص نہیں ہوتا جس کے پاس کوئی مال نہیں بلکہ مسکین وہ ہے جسے معاش کا کوئی وسیلہ میسر نہ ہو۔ اوپر جو روایات ہم نے نقل کی ہیں ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقیر کی حالت مسکین کی بہ نسبت بہتر ہوتی ہے اور مسکین کی حالت فقیر کی بہ نسبت بدتر ہوتی ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میرا تہائی مال فقراء اور مساکین اور فلاں شخص کے لیے ہے" تو اس کا تہائی مال اس شخص کو مل جائے گا اور دو تہائی مال فقراء اور مساکین کو دے دیا جائے گا۔ فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کی نیز یہ کہ دونوں دو الگ صنف ہیں، کی جو روایت امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے یہ روایت اس سے مطابقت رکھتی ہے۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ فلاں شخص کو تہائی کا نصف مل جائے گا اور باقی نصف فقراء و مساکین کو دے دیا جائے گا۔ یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام ابو یوسف نے فقراء و مساکین کو ایک ہی صنف قرار دیا۔

عاملین کا مفہوم

قول باری ہے (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا اور ان کے لیے جو صدقات کی وصولی پر مامور ہوں) یہ وہ لوگ ہیں جو صدقات جمع کرنے میں مصروف ہوتے اور ان کے لیے تگ و دو کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھیں ان کی دوڑ دھوپ اور کارکردگی کے بقدر دیا جائے گا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ ہمیں فقہاء کے مابین اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا علم نہیں ہے کہ انھیں آٹھواں حصہ نہیں دیا جائے گا بلکہ انھیں ان کے عمل اور کارکردگی کے حساب سے دیا جائے گا۔

یہ امر ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ صدقات کے آٹھ حصے کیے جائیں گے یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ صدقات کی وصولی کا کام امام المسلمین کے ذمہ ہے نیز یہ کہ اگر مویشیوں کا مالک جانوروں کی زکوٰۃ فقراء کو دے دے گا تو اس کا یہ عمل زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ امام المسلمین اس سے دوبارہ زکوٰۃ وصول کرے گا۔ اور مالک نے جو کچھ ادا کر دیا ہے اسے حساب میں شمار نہیں کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اموال کے مالکان کے لیے زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہوتی تو پھر زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کسی شخص کے تقرر کی ضرورت نہ ہوتی جس کی بنا پر فقراء و مساکین کو نقصان اٹھانا پڑتا۔ اس لیے یہ امر اس پر دال ہے کہ صدقات کی وصولی کا کام امام المسلمین کرے گا اور مالک کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ از خود زکوٰۃ کی رقم فقراء و مساکین میں تقسیم کر دے۔

تالیفِ قلوب کن لوگوں کے لیے ہے؟

قول باری ہے (وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ اور ان کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب ہو) یہ وہ لوگ تھے جنھیں مال دے کر اسلام کی طرف راغب کیا جاتا تھا اور ان کی تالیف قلب کی جاتی تھی۔ تالیفِ قلب کی تین صورتیں تھیں، کافروں کی تالیف قلب اس طرح کی جاتی کہ انھیں مال دے کر مسلمانوں کو ان کی جارحیت اور ایذا رسانی سے محفوظ کر لیا جاتا نیز دوسرے مشرکین کے مقابلہ کے لیے ان سے کام لیا جاتا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ کافروں اور مشرکوں کو مال دے کر انھیں اسلام کی طرف راغب کیا جاتا اور ان کے دلوں کو اس طرح مائل کیا جاتا۔ نیز یہ مقصد بھی ہوتا کہ ان کے قبیلوں میں جو لوگ مسلمان ہو چکے ہوں انھیں یہ تنگ نہ کریں اور اسلام پر برقرار رہنے دیں۔ وغیر ذلک۔ تیسری صورت یہ تھی کہ جو لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہوتے انھیں مال دے کر اسلام پر ثابت قدم رکھنے کی تدبیر کی جاتی تاکہ یہ لوگ دوبارہ کفر کی طرف نہ پلٹ جائیں۔

سفیان ثوری نے اپنے والد سے، انھوں نے ابو نعیم سے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سونے کی ایک ڈلی روانہ کی جو سلم (کیکر کی طرح کا ایک درخت) کی پتیوں سے کمائے ہوئے چمڑے میں ملفوف تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ڈلی زید الخیر، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری اور علقمہ بن علاثہ کے درمیان تقسیم کر دی۔ اس پر قریش اور انصارِ مدینہ کو طیش آ گیا، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اہل نجد کے ان سرداروں کو دیتے دلانے کی کیا ضرورت تھی، آپؐ نے جواب میں فرمایا: میں نے ان کی تالیف قلب

کی خاطر یہ قدم اٹھایا ہے"۔

ابن ابی الذئب نے زہری سے، انھوں نے عامر بن سعد سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں ایک شخص کو مال دیتا ہوں حالانکہ دوسرا شخص میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہوتا ہے۔ میں یہ قدم صرف اس لیے اٹھاتا ہوں کہ مجھے خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں اللہ تعالیٰ اسے اوندھے منہ جہنم میں نہ گرا دے"۔

عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ حضرات انصار میں سے کچھ لوگوں نے حنین کے معرکہ کے اختتام پر یہ دیکھ کر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قریش کے بعض لوگوں کو فی کس سو اونٹ کے حساب سے دے رہے ہیں، آپؐ سے اس سلسلے میں گفتگو کی۔ آپ نے جواب میں فرمایا: "میں ان لوگوں کو دے رہا ہوں جو ابھی ابھی کفر چھوڑ کر اسلام میں داخل ہوئے ہیں دراصل میں ان کی تالیف قلب کر رہا ہوں اور میں نے ان کی مدارات کے لیے یہ قدم اٹھایا ہے۔ کیا تمھیں اس بات کی خوشی نہیں ہے کہ لوگ تو مال و دولت لے کر اپنے اپنے گھروں کو لوٹیں اور تم اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو لے کر اپنے آدمیوں کی طرف لوٹ جاؤ" یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نئے نئے اسلام میں داخل ہونے والے لوگوں میں سے ایک گروہ کو تالیف قلب کی خاطر مال دیا تھا تاکہ یہ لوگ دوبارہ کفر کی طرف نہ لوٹ جائیں۔

زہری نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے صفوان بن امیہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں: "مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال عطا کیا حالانکہ آپ کی ذات کے خلاف میرے دل میں انتہائی بغض تھا، آپ مجھے اسی طرح مال دیتے رہے حتیٰ کہ آپؐ کی ذات میرے لیے محبوب ترین ذات بن گئی"۔ محمود بن لبید نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معرکہ حنین میں بہت سا مال غنیمت ہاتھ آیا اور آپ نے قریش کے نومسلموں اور عرب کے دوسرے سرداروں کو اس میں سے جتنا دینا چاہا دے دیا تو انصار مدینہ نے اس بات کو برا منایا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر ہوا، آپؐ نے حضرات انصار سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "اے گروہ انصار! کیا تم نے اپنے دل میں اس بات سے برا منایا ہے کہ میں نے کچھ لوگوں کو اسلام لانے کی ترغیب دینے کی خاطر دنیا کا کچھ تھوڑا سا مال دے دیا ہے جبکہ میں نے تمھارے حوالے اسلام کی وہ دولت کر دی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے تمھارا مقسوم بنا دیا ہے"۔ اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس مقصد کے تحت تالیف قلب کی تھی کہ وہ داخل اسلام ہو جائیں جبکہ پہلی روایت کے مطابق نومسلموں کی تالیف قلب کی گئی تھی۔

تاکہ وہ دوبارہ کفر کی طرف واپس نہ ہو جائیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کافروں اور مسلمانوں دونوں کی تالیفِ قلب کرتے تھے۔

مؤلفۃ القلوب کے بارے میں ائمہ کی آراء

مؤلفۃ القلوب کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کی ضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اسلام کے ابتدائی دور میں تھی جب مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی اور دشمنوں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور اہل اسلام کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا ہے۔ اب انھیں کافروں کی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اگر انھیں اس کی ضرورت پیش آئے گی تو صرف اس بنا پر آئے گی کہ وہ فریضۂ جہاد کو ترک کر چکے ہوں گے لیکن جس وقت مسلمان آپس میں اتحاد قائم کرلیں گے اور ایک دوسرے کا سہارا بن جائیں گے تو پھر انھیں مسلمانوں کا مال کافروں کو دے کر ان کی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

سلف کی ایک جماعت سے ہمارے اصحاب کے قول کی طرح قول منقول ہے۔ عبدالرحمن بن محمد المحاربی نے حجاج بن دینار سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے عبیدہ سے کہ عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حضرت ابوبکرؓ کے پاس آکر کہنے لگے "اے خلیفۂ رسول! ہمارے قریب ایک کلر زمین ہے نہ اس میں کوئی گھاس اگتی ہے اور نہ ہی اس سے کوئی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اگر آپ ہمیں وہ زمین دے دیتے تو بہتر ہوتا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کی درخواست منظور کرتے ہوئے وہ زمین انھیں دے دی اور ایک دستاویز بھی لکھ دی اور گواہیاں بھی درج ہو گئیں لیکن حضرت عمرؓ کی گواہی نہیں تھی اس لیے یہ دونوں حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے تاکہ وہ بھی اپنی گواہی درج کر دیں۔ جب حضرت عمرؓ کو پتہ چلا تو آپ نے وہ دستاویز ان دونوں کے ہاتھوں سے لے کر لعاب کے ذریعے اس کی تحریر مٹا دی۔ یہ دیکھ کر ان دونوں کو بڑا غصہ آیا اور غصے میں انھوں نے کچھ سخت کلمات بھی کہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کی تالیفِ قلب کرتے تھے، اس وقت اسلام کمزور تھا اور اہل اسلام کی تعداد بھی تھوڑی تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو مستغنی کر دیا ہے اس لیے تم دونوں جاؤ اور دوسروں کی طرح کسب معاش کی منفرد دیگر کوشش کرو۔ اگر تم نے چرواہوں کا کام کیا تو اللہ تعالیٰ تمھیں عزت کے مقام سے نہیں گرائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے اس اقدام پر انھیں نہیں ٹوکا کہ خلیفہ کی طرف

سے حکم جاری ہونے کے بعد انھوں نے اسے کالعدم قرار دے دیا تھا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب حضرت ابوبکرؓ کو اس بات کی طرف توجہ دلائی تو وہ اس بارے میں حضرت عمرؓ کے مسلک سے آگاہ ہو گئے اور ان کے ذہن میں یہ بات آگئی کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ صرف اس وقت تک نکالا جاتا تھا جب تک اسلام کمزور تھا اور اہل اسلام کی تعداد کم اور کافروں کی تعداد زیادہ تھی، نیز یہ کہ حضرت ابوبکرؓ کو اس معاملہ میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نظر نہیں آئی۔ اس لیے کہ اگر یہاں اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو آپ اس حکم کے فسخ کی ہرگز اجازت نہ دیتے جسے آپ نے جاری کر دیا تھا۔ لیکن جب آپ نے اس کی اجازت دے دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی طرف سے توجہ دلانے کی بنا پر آپ اس حقیقت سے آگاہ ہو گئے کہ اس جیسے معاملے میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اسرائیل نے جابر سے اور انھوں نے ابوجعفر سے روایت کی کہ اب ایسے لوگ باقی نہیں رہے جن کی تالیفِ قلب کی ضرورت پیش آئے۔ اسرائیل نے جابر بن عامر سے بھی مؤلفۃ القلوب کے متعلق روایت نقل کی ہے، جابر کا کہنا ہے کہ مؤلفۃ القلوب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ بن گئے تو اس سلسلے میں مال خرچ کرنا ختم کر دیا گیا۔ ابن ابی زائدہ نے مبارک سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ اب مؤلفۃ القلوب کا وجود نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کا وجود تھا۔

معقل بن عبیداللہ کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے مؤلفۃ القلوب کے متعلق سوال کیا، انھوں نے جواب دیا کہ یہود یا نصاریٰ میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں وہ مؤلفۃ القلوب ہیں، میں نے پھر پوچھا "خواہ وہ مالدار ہی کیوں نہ ہوں؟" حسن نے جواب میں کہا "خواہ وہ مالدار کیوں نہ ہوں"۔

گردنیں آزاد کرنا

قولِ باری ہے (وَفِی الرِّقَابِ۔ نیز گردنوں کے چھڑانے میں) اہلِ علم کا اس بارے میں اختلاف ہے ابراہیم نخعی، شعبی، سعید بن جبیر اور محمد بن سیرین کا قول ہے کہ کسی غلام کا زکوٰۃ کے پیسوں سے آزاد ہونا جائز نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "اپنی زکوٰۃ میں سے غلام آزاد کر دو" سعید بن جبیر زکوٰۃ میں سے غلام آزاد نہیں کرتے تھے۔ انھیں خوف تھا کہ کہیں آزاد ہونے والا ان کی ولاء کو کھینچ کر کسی اور تک نہ پہنچا دے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے مال سے غلام خریدے جا سکتے ہیں اور انھیں آزاد کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں

ان کی ولاء آزاد کرنے والوں کے لیے نہیں ہوگی بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ امام مالک اور اوزاعی کا قول ہے کہ مکاتب کو زکوٰۃ کے پیسوں میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، اسی طرح یہ پیسے کسی غلام کو نہیں دیے جائیں گے خواہ اس کا آقا تنگدست ہو یا خوش حال۔ اس طرح کفارات کے اندر بھی ان پیسوں سے آزاد کرنے کے لیے غلام نہیں خریدے جائیں گے۔ امام مالکؒ نے مزید فرمایا ہے کہ زکوٰۃ کے مال میں سے صرف مومن غلام آزاد کیا جا سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں سلف کے مابین مکاتب کو زکوٰۃ کے مال میں سے دینے کے جواز میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں مکاتب کو دینا مراد ہے اور جو شخص اپنے صدقہ یعنی زکوٰۃ کی رقم اسے دے دے گا اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) تا قولِ باری (وَفِي الرِّقَابِ) غلام آزاد کرنا صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں کہلا سکتا۔ اسی طرح غلام کی قیمت میں دی ہوئی رقم بھی صدقہ نہیں ہے اس لیے کہ غلام کے فروخت کنندہ نے اس رقم کو اپنے غلام کی قیمت کے طور پر لیا تھا۔ اس لیے غلام آزاد کرنے میں صدقہ کا مفہوم نہیں پایا گیا اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے تو صدقات کو رقاب یعنی غلاموں میں رکھا ہے۔ اس لیے جو چیز صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہوگی اس کے ذریعے زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی۔ نیز زکوٰۃ تملیک کی متقضی ہے اور غلام آزادی کی وجہ سے کسی چیز کا مالک نہیں ہوا البتہ ایک چیز یعنی آقا کی ملکیت اس کی گردن سے ساقط ہوگئی۔ اس سے غلام کو اپنی ملکیت حاصل نہیں ہوئی۔ اگر اسے اپنی ملکیت حاصل ہو جاتی تو پھر ضروری ہوتا کہ وہ اپنی گردن یعنی ذات کے اندر تصرف کرنے میں آقا کے قائم مقام ہو جاتا اور جس طرح آقا اس کی گردن میں تصرف کرتا ہے اسی طرح وہ بھی تصرف کر سکتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آزادی کی بنا پر غلام کو جو چیز حاصل ہوئی وہ آقا کی ملکیت کا سقوط ہے، اس کی وجہ سے وہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوا۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ غلام کی آزادی زکوٰۃ کی ادائیگی کی کفایت کر جائے اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے اس لیے کہ زکوٰۃ اور صدقہ کی شرط یہ ہے کہ جس پر صدقہ کیا گیا ہے اس کی ملکیت اس صدقہ پر واقع ہو جائے۔ نیز غلام کی آزادی آقا کی ملکیت میں واقع ہوئی ہے اور یہ کسی غیر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی اسی بنا پر ولاء کا ثبوت بھی اس کے لیے ہوگا اس لیے صدقہ کے مال میں سے آزادی کا واقع ہونا جائز نہیں ہوگا۔

چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ثابت ہو چکی ہے کہ اَلْوَلَاءُ لِمَنْ اَعْتَقَ۔ ولاء اس کے لیے ہے جس نے آزادی دی ہے) اس لیے یہ ضروری ہے کہ آزادی دینے والے کے سوا ولاء کسی اور کے لیے ثابت نہ ہو۔ جب یہ بات منتفی ہوگئی کہ ولاء آزادی دینے والے کے سوا کسی اور کے لیے ثابت ہو جائے

تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رقاب سے مکاتب مراد ہیں۔ نیز عبدالرحمٰن بن سہل بن حنیف نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اعان مکاتبا فی رقبتہ او غازیا فی عسرتہ او مجاھدا فی سبیل اللہ اظلہ اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلہ جس شخص نے کسی مکاتب کی گردن چھڑانے میں یا کسی غازی کی تنگدستی دور کرنے میں یا کسی مجاہد فی سبیل اللہ کی اعانت کی، اللہ تعالیٰ اس دن اسے اپنے سائے میں جگہ دے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ نہیں ہوگا) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکاتب غلاموں کو اس مقصد کے تحت مال زکوٰۃ دینا کہ آزادی حاصل کرنے میں ان کی اعانت ہوجائے۔ قول باری (وَفِی الرِّقَابِ) کے مفہوم کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔

طلحۃ الیمانی نے عبدالرحمٰن بن عوسجہ سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازب سے روایت کی ہے کہ ایک بدوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسی کوئی بات سکھا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔ آپ نے فرمایا: تم نے اگرچہ اپنا بیان مدعا بہت مختصر رکھا ہے تاہم اپنے ما فی الضمیر کے اظہار میں کامیاب رہے ہو۔ سنو، جان کو آزاد کرو اور گردن چھڑاؤ۔" سائل نے استفسار کیا: "آیا یہ دونوں باتیں یکساں نہیں ہیں؟" آپ نے فرمایا: نہیں، جان کی آزادی یہ ہے کہ تم کسی کو غلامی سے آزادی دلا دو۔ اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تم اس کی گردن یعنی غلام کی قیمت کی ادائیگی میں مدد کر دو۔ منحہ یہ ہے کہ کسی کو سواری کے لیے اپنا جانور دے دو، اپنے ظالم رشتہ دار کو بھی فیء میں شریک کرو۔ اگر تم ان امور کی طاقت نہیں رکھتے ہو تو بھوکے کو کھانا کھلا دو، پیاسے کو پانی پلا دو، نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو۔ اگر تمھیں اس کی بھی طاقت نہیں ہے تو پھر اپنی زبان بند رکھو اور صرف خیر یعنی اچھی بات کے لیے اسے کھولو" اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جان کی آزادی کو گردن چھڑانے سے الگ چیز قرار دیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے فرما دیا۔

(وَفِی الرِّقَابِ) تو بہتر مفہوم یہ ہے کہ گردن کی مد میں زکوٰۃ خرچ کی جائے یعنی مکاتب کی مدد کی جائے تاکہ وہ اپنے آقا کو رقم ادا کر کے آزادی حاصل کر لے۔ آیت کا یہ مفہوم لینا درست نہیں کہ اس سے مراد غلام خرید کر کے اسے آزاد کر دیا جائے۔ اس لیے کہ اس صورت میں فروخت کنندہ جو رقم لے گا وہ غلام کی قیمت کے طور پر لے گا اس میں تقرب الٰہی اور عبادت کا کوئی پہلو نہیں ہوگا۔ بلکہ عبادت اور تقرب الٰہی کی صورت یہ ہوگی کہ خود غلام کو زکوٰۃ کی رقم دے دی جائے تاکہ وہ اس رقم کی مدد سے اپنی گردن آزاد کرا لے۔ یہ صورت صرف مکاتب غلام کے اندر ممکن ہے۔

اس لیے کہ کتابت سے پہلے اگر غلام کو زکوٰۃ کی رقم دی جائے گی وہ رقم آقا کی ملکیت میں چلی جائے گی۔

لیکن جب غلام مکاتب ہوگا تو اس صورت میں مکاتب کی حاصل کردہ رقم آقا کی ملکیت میں نہیں جائے گی بلکہ مکاتب کی ملکیت میں رہے گی اس لیے زکوٰۃ کے مال میں سے اسے دے دینا جائز ہو جائے گا اور اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی ہو جائے گی۔ نیز گردن آزاد کر دینا تملیک کے بغیر اس کی گردن سے آقا کے حق کو ساقط کر دیتا ہے اور پھر تملیک کے لیے اسے آقا کی اجازت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لیے اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہو گی جس نے کسی شخص کا قرض اس کے حکم کے بغیر ادا کر دیا ہو۔ اس لیے قرض میں دی ہوئی رقم اگر زکوٰۃ کی رقم ہو گی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی۔ اگر وہ شخص مقروض کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کر دے اور پھر خود مقروض اس رقم سے اپنا قرض اتار دے تو اس صورت میں اس شخص کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی رقم مکاتب کے حوالے کر کے اسے اس کا مالک بنا دے تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے غلام آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں اس کی زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی اس لیے کہ غلام نہ تو اس آزادی کا مالک ہوا، نہ اس نے اسے قبول کیا اور نہ ہی اس نے اس کی اجازت دی، ان باتوں کے بغیر ہی اسے آزادی مل گئی۔

قرض داروں کی مدد زکوٰۃ سے کرنا

قول باری ہے (وَالْغَارِمِیْنَ اور قرضداروں کی مدد کرنے میں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ان سے مقروض مراد ہیں اور اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایک شخص جب اپنے قرض کی رقم سے زائد دو سو درہم کا مالک نہیں ہو گا وہ فقیر ہو گا اور زکوٰۃ اس کے لیے حلال ہو جائے گی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اُمِرْتُ اَنْ اٰخُذَھَا مِنْ اَغْنِیَائِکُمْ وَاَرُدَّھَا عَلٰی فُقَرَائِکُمْ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مالداروں سے زکوٰۃ لے کر تمہارے فقراء کو دے دوں) ہمیں آیت اور حدیث دونوں کے مجموعی مفہوم سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مقروض فقیر ہوتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (واردھا علی فقراءکم) کے بموجب زکوٰۃ صرف فقراء کو دی جاتی ہے۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ جب ایک شخص پر اس قدر قرض ہو کہ اس کا سارا مال اس کے لپیٹ میں آگیا ہو تو خواہ اس کے پاس بہت زیادہ مال کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ ایسا شخص شرعی لحاظ سے فقیر ہو گا اور زکوٰۃ لینا اسے جائز ہو گا۔

آیت چند قسم کے قرضداروں کے ساتھ خاص ہے اور چند قسمیں اس سے خارج ہیں وہ اس طرح کہ اگر ایک شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور اس پر سو درہم کا قرضہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہو گا اور اگر کوئی شخص اسے اپنی زکوٰۃ دے دے تو اس کی ادائیگی نہیں ہو گی اگرچہ سو درہم

کے قرضہ کی بنا پر وہ غریم یعنی قرضدار کہلاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ غریم سے مراد ایسا قرضدار ہے جس کے پاس قرض ادا کرنے کے بعد دو سو درہم یا اس کے مساوی مقدار کا مال باقی نہ بچے۔ اس شخص کے پاس جو رقم ہے اسے ایسا مال قرار دیا جائے گا جس پر قرضخواہ کا استحقاق ہوگیا ہے اور اس سے زائد جو رقم ہوگی اس کے لحاظ سے اسے غیر مقروض قرار دیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے قرضداروں کے لیے زکوٰۃ کا مال حلال کر دیا ہے اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قرضدار اگر تندرست و توانا اور کماؤ ہو پھر بھی زکوٰۃ اس کے لیے حلال ہوگی۔ اس لیے کہ آیت میں کماؤ قرضدار اور کمائی کرنے سے عاجز قرضدار کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جس شخص نے دس ہزار درہم کی ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا ہو اور اس کے پاس سو ہزار یعنی ایک لاکھ درہم ہو تو ایسے شخص کے لیے زکوٰۃ لینا حلال ہوگا۔ اور اگر اس پر قرض ہو لیکن ضمانت نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوگی۔

امام شافعی نے اس سلسلے میں حضرت قبیصہ بن المخارق رضی کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انھوں نے ایک ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا تھا اور اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دست سوال دراز کیا تھا اس موقعہ پر آپؐ نے یہ ارشاد فرمایا تھا: "صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے سوال کرنا حلال ہوتا ہے۔ ایک وہ شخص جس نے کسی ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا ہو وہ اس کی ادائیگی کے لیے دستِ سوال دراز کر سکتا ہے۔ دوسرا وہ شخص جس کے مال کو کسی آسمانی مصیبت نے تباہ کر دیا ہو وہ اپنے گزارے کے لیے دستِ سوال دراز کر سکتا ہے اور تیسرا وہ شخص جسے تنگدستی اور فاقہ نے آگھیرا ہو یہاں تک کہ اس کی قوم کے تین عقلمند آدمی بھی اس کی اس تنگدستی اور فاقہ مستی کی گواہی دیں، ایسے شخص کے لیے دستِ سوال دراز کرنا حلال ہوتا ہے تاکہ گزارے کی صورت نکل آئے اور اس کے بعد پھر وہ سوال کرنے سے رک جائے گا، ان تین افراد کے ماسوا جو بھی دستِ سوال دراز کرے گا وہ حرام مال حاصل کرے گا۔" اب یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ حمالہ یعنی ضمانت کی ذمہ داری اور قرض کی تمام صورتیں یکساں ہیں اس لیے کہ حمالہ یعنی ضمانت اور کفالت دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ حمیل یعنی ضامن اور کفیل دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمیل کو کفالت کے دَین کی بنا پر سوال کرنے کی اجازت دے دی جبکہ آپ کو کفالت کے دَین اور دوسرے تمام دَیون کی یکسانیت کا علم تھا تو اب ان کے مابین کوئی فرق نہیں رہا۔ اس لیے حمالہ کی بنا پر سوال کرنے کی اباحت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ حمیل اس کی ادائیگی کی قدرت نہیں رکھتا تھا اور اس پر عائد ہونے والی رقم اس مال کے بالمقابل ہوگی۔

جو اس کی ملکیت میں ہے جیسا کہ قرض کی دیگر تمام صورتوں میں ہمارا مسلک ہے۔

اسرائیل نے جابر بن ابی جعفر سے قول باری (وَالْغَارِمِیْنَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ مقروض ہے جس کے اوپر قرض کا بوجھ آپڑا ہو جبکہ اس نے کوئی فضول خرچی بھی نہ کی ہو، امام المسلمین کی ذمہ داری ہے کہ اس کا قرض ادا کر دے۔ سعید نے قول باری (وَالْغَارِمِیْنَ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے ایسے لوگ مراد ہیں جنہوں نے اپنی طرف سے نہ کوئی فضول خرچی کی ہو اور نہ ہی اپنا مال ضائع کیا ہو لیکن اس کے باوجود ان پر قرض کا بوجھ آپڑا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کے لیے زکوٰۃ کے مال میں ایک حصہ رکھ دیا ہے۔

ان حضرات نے قرض کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ فضول خرچی کرنے نیز مال اڑانے اور ضائع کرنے کے بغیر ہی قرض کا بوجھ آپڑا ہو تو زکوٰۃ کے مال میں سے ایسے شخص کا قرض ادا کر دیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا مقروض اگر فضول خرچ اور مال اڑانے والا ہوگا تو قرض ادا ہونے کے بعد اس کی طرف سے یہ کھٹکا باقی رہے گا کہ کہیں دوبارہ قرض لے کر پیسے اڑانے میں نہ لگ جائے۔

ایسے شخص کے قرض کی زکوٰۃ کے مال سے ادائیگی کو ان حضرات نے مکروہ سمجھا ہے تاکہ وہ اس ادائیگی کو اسراف اور ضیاع کا ذریعہ نہ بنا لے۔ تاہم ایسے شخص کے قرض کی زکوٰۃ کے مال سے ادائیگی کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اسے زکوٰۃ دینے میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔ ان حضرات نے ایسے شخص کے قرض کی ادائیگی کے لیے زکوٰۃ کا مال دینے کے سلسلے میں فضول خرچی نہ کرنے اور مال نہ اڑانے کا جو ذکر کیا ہے وہ کراہت پر مبنی ہے ایجاب پر مبنی نہیں ہے۔

عبیداللہ بن موسیٰ نے عثمان بن الاسود سے اور انھوں نے مجاہد سے قول باری (وَالْغَارِمِیْنَ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ غارم وہ شخص ہے جس کے مال مویشی کو سیلاب بہا کر لے گیا ہو یا آگ لگنے کی بنا پر اس کا مال ضائع ہو گیا ہو یا کوئی عیال دار شخص ہو جس کے پاس اپنے عیال کا خرچ چلانے کے لیے کچھ نہ ہو اور پھر وہ مجبور ہو کر قرض لے لے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس شخص کا مال ضائع ہو گیا ہو لیکن اس پر قرض کی کوئی رقم نہ ہو تو ایسا شخص غریم نہیں کہلائے گا اس لیے غرم، لزوم اور مطالبہ کو کہتے ہیں اس بنا پر جس شخص کو کوئی قرض لازم ہو گیا ہو وہ غریم کہلائے گا اسی طرح جس شخص کا کسی کے ذمہ قرض ہو وہ بھی غریم کہلائے گا اس لیے کہ اسے اپنے مقروض کا پیچھا کرنے اور اس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا حق ہے لیکن جس شخص کا مال ضائع ہو گیا ہو وہ غریم نہیں ہوگا ایسے شخص کو فقیر یا مسکین کہا جائے گا۔

روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گناہ اور قرض سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے، آپ

سے اس کی وجہ پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا: "انسان جب قرض کے چکر میں پھنس جاتا ہے تو بات کرنے میں جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرکے وعدہ خلافی کرتا ہے۔" آپ کی اس سے مراد یہ ہے کہ جب کسی انسان پر قرض کی رقم لازم ہو جاتی ہے تو وہ یہ حرکتیں کرتا ہے۔ درج بالا سطور میں مجاہد کے جس قول کا حوالہ دیا گیا ہے ہو سکتا ہے کہ مجاہد نے اس سے ایسا شخص مراد لیا ہو جس کا مال ضائع ہو گیا ہو اور اس پر قرض بھی ہو۔ اس لیے کہ جب اس شخص کے پاس مال ہو اور اس پر اس کے مال کی مقدار سے دو سو درہم کم قرض ہو تو ایسا شخص آیت میں مراد غارم نہیں ہوگا۔

امام ابو یوسف نے عبداللہ بن ابی سعید سے انھوں نے ابو بکر الحنفی سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ان المسئلۃ لا تحل ولا تصلح الا لاحد ثلاثۃ لذی فقر مدقع او لذی غرم مفظع او لذی دم موجع۔ سوال کرنا صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے حلال اور درست ہوتا ہے۔ ایسے تنگدست اور فقیر کے لیے جس کے فقر و فاقہ نے اسے زمین پر گرا رکھا ہو یا ایسے مقروض کے لیے جو اپنے قرض کے ہاتھوں ذلیل ہو چکا ہو یا ایسے شخص کے لیے جس پر خون کی دیت کا تکلیف دہ بوجھ آپڑا ہو) یہ بات واضح ہے کہ آپ نے غرم سے دین یعنی قرض مراد لیا ہے۔

زکوٰۃ، راہِ خدا میں

قول باری ہے (وَفِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ اور راہِ خدا میں) ابن ابی لیلیٰ نے عطیہ العوفی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدری سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: (لا تحل الصدقۃ لغنی الا فی سبیل اللہ او ابن السبیل او رجل لہ جار مسکین تصدق علیہ فاھدی لہ، کسی مالدار کے لیے تین صورتوں کے سوا زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔ ایک یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں نکلا ہو، دوم یہ کہ وہ مسافر ہو اور سوم یہ کہ اس کا کوئی مسکین پڑوسی ہو جسے بطور زکوٰۃ کوئی چیز دی گئی ہو اور وہ تحفہ کے طور پر یہ چیز اپنے امیر پڑوسی کو بھیج دے) اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے اس سے مراد اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والے ہیں خواہ وہ مالدار ہوں یا فقیر۔ امام شافعی کا یہی قول ہے تاہم انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ مجاہدین میں جو لوگ فقراء ہوں گے انھیں زکوٰۃ کا مال دیا جائے گا۔ مالداروں کو نہیں دیا جائے گا۔ تاہم اگر انھیں زکوٰۃ کا مال دے دیا گیا تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے اور زکوٰۃ دینے والے کی زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے گی اگرچہ اس نے

اسے اللہ کی راہ میں صرف نہیں کیا۔ اس لیے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی شرط تملیک ہے جو اس صورت میں وقوع پذیر ہو جاتی ہے اس لیے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے اللہ کی راہ میں ایک گھوڑا صدقہ کیا تھا اس کے بعد انھوں نے اسے فروخت ہوتا ہوا دیکھا اور اسے خرید لینے کا ارادہ کر لیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے روکتے ہوئے فرمایا (لا تعد فی صدقتك۔ اپنا صدقہ واپس نہ لو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اس گھوڑے کی فروخت سے منع نہیں کیا جسے یہ گھوڑا اللہ کی راہ میں سواری کے لیے دیا گیا تھا اگر کوئی شخص زکوٰۃ کا گھوڑا حج پر جانے والے کسی شخص کو سواری کے لیے دے دے جس کی سواری کا جانور ہلاک ہو گیا ہو تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اللہ کی راہ میں اپنے مال کی وصیت کی۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ حج بھی فی سبیل اللہ کی ایک صورت ہے، یہ وصیت حج میں لگا دو۔ محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے تہائی مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کی وصیت کر جائے تو حج پر جانے والے شخص کو جس کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہو یہ مال دے دینا جائز ہے۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (فِي سَبِيلِ اللهِ) سے امام محمد کے نزدیک وہ حاجی مراد ہے جس کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الحج والعمرۃ من سبیل اللہ حج اور عمرہ بھی اللہ کی راہ کے کام ہیں) امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جو شخص تہائی مال کی اللہ کی راہ میں وصیت کر جائے تو اس کا یہ تہائی مال جہاد میں حصہ لینے والے فقراء کو دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالدار مجاہدین کو زکوٰۃ لینے کی اجازت دے دی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (لا تحل لغنی الا فی سبیل اللہ۔ زکوٰۃ مالدار کے لیے حلال نہیں ہوتی الّا یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں جہاد کر رہا ہو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کبھی انسان اپنے اہل و عیال کے اندر اور اپنے شہر میں اس طرح غنی ہوتا ہے کہ اس کے پاس رہنے کے لیے مکان ہوتا ہے، گھر کا اثاثہ ہوتا ہے، خدمت کے لیے نوکر اور سواری کے لیے گھوڑا ہوتا ہے۔ نیز اس کے پاس ضروریات سے زائد دو سو درہم کی رقم یا اس کی مساوی قیمت کا مال ہوتا ہے اس صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوتی۔ جب وہ اللہ کے راستے میں نکلنے کا عزم کرتا ہے تو اسے سفر کے لیے ضروری سامان نیز جنگ کے لیے ہتھیاروں اور دیگر چیزوں کی ضرورت پیش آجاتی ہے جن کی اقامت کی حالت میں ضرورت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں اس شخص کے لیے زکوٰۃ جائز ہو جاتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ایسے شخص کے پاس اس

کی ضروریات سے زائد جو مال ہو وہ کسی سواری یا ہتھیار یا ذرائع سفر کی کسی چیز کی صورت میں ہو جس کی شہر میں رہتے ہوئے سے ضرورت نہ ہو اور پھر بھی چیز اس کے لیے زکوٰۃ کی علت کو مانع بن گئی ہو جب کہ اس کی قیمت دو سو درہم یا اس سے زائد ہو۔ پھر جب یہ شخص جہاد پر نکلا ہو تو اسے اس چیز کی ضرورت پیش آ گئی ہو جس کی بنا پر اسے زکوٰۃ کی رقم دے دینا جائز ہو گیا ہو حالانکہ وہ اس پہلو سے غنی اور مالدار شمار ہوتا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "زکوٰۃ مال دار غازی کے لیے حلال ہوتی ہے" کا یہی مفہوم ہے۔

ابن سبیل

قول باری ہے (وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ اور مسافر نوازی میں) یہ وہ مسافر ہے جس کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہو وہ زکوٰۃ کے مال میں سے لے سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے شہر میں اس کا اپنا مال موجود ہو۔ مجاہد، قتادہ اور ابو جعفر سے یہی روایت ہے۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو سفر پر جانے کا ارادہ رکھتا ہو لیکن اس کے پاس سواری اور زادِ راہ نہ ہو۔ یہ قول درست نہیں ہے اس لیے کہ سبیل طریق یعنی راستے کو کہتے ہیں۔ اس لیے جو شخص راستے میں نہیں ہوگا وہ ابن السبیل نہیں کہلائے گا۔ صرف عزم و ارادے کی بنا پر وہ ابن السبیل نہیں بن جائے گا جس طرح صرف ارادے کی بنا پر وہ مسافر نہیں بنتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الّا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ مسافر ہے جسے پانی نہ ملے تو تیمم کر لے۔ اسی طرح ابن السبیل بھی مسافر ہوگا۔

جن اصناف کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ فقر کی بنا پر زکوٰۃ کی رقم وصول کرتے ہیں۔ مؤلفۃ القلوب اور صدقات کے کام پر مامور افراد یہ رقم زکوٰۃ کے طور پر وصول نہیں کرتے بلکہ زکوٰۃ کی یہ رقم امام المسلمین کے ہاتھوں میں پہنچتی ہے تاکہ وہ اسے فقراء کے درمیان تقسیم کر دے پھر امام مؤلفۃ القلوب کو اس میں سے اس غرض سے دیتا ہے کہ فقراء اور دیگر تمام اہل اسلام ان کی ایذا رسانی اور جارحیت سے محفوظ رہیں۔ امام المسلمین صدقات کے کام پر مامور افراد کو زکوٰۃ کی رقم ان کی خدمات کے معاوضہ کے طور پر دیتا ہے، انھیں زکوٰۃ کے طور پر نہیں دیتا۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اٰخذ الصدقۃ من اغنیاء کم واردھا فی فقراء کم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کروں اور تمھارے فقراء میں اسے لوٹا دوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کر دیا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ہیں اور زکوٰۃ کی رقم ان پر خرچ ہوگی۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی شخص اس رقم کو زکوٰۃ کے طور پر صرف فقر کی بنا پر لے سکتا ہے اور جن اصناف کا آیت میں ذکر ہوا ہے وہ صرف فقر کے اسباب کے بیان کے طور پر ہوا ہے۔

اس فقیر کا بیان جسے زکوٰۃ کی رقم جائز ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا مال کی اس مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے جس کی ملکیت کی بنا پر ایک شخص دولت مندی کی حد میں داخل ہوجاتا اور فقر کی حد سے نکل جاتا ہے جس کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ حرام ہوجاتی ہے۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ جب ایک شخص کے اہل خانہ کے پاس صبح و شام دو وقت گزارے کا سامان اور خوراک موجود ہو تو پھر اسے زکوٰۃ کی رقم لینا حرام ہو جاتا ہے اور جس شخص کے پاس اس سے کم مقدار کا سامان ہو وہ زکوٰۃ لے سکتا ہے۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے عبدالرحمٰن نے یزید بن جابر سے روایت کی ہے، انھیں ربیعہ بن یزید نے ابوکبشہ سلولی سے انھیں سہل بن حنظلہ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے (مَنْ سَاَلَ النَّاسَ عَنْ ظُھْرِ غِنًی فَاِنَّمَا یَسْتَکْثِرُ مِنْ جَمْرِ جَھَنَّمَ، جو شخص مال داری کی پشت پناہی کے ہوتے ہوئے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہے وہ صرف جہنم کے زیادہ سے زیادہ انگارے اپنے لیے جمع کرتا ہے) حضرت سہل کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا "اللہ کے رسول! مالداری کی پشت پناہی کے کیا معنی ہیں؟" آپ نے جواب میں فرمایا (ان یعلم ان عند اھلہ ما یغدیھم و یعشیھم۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مانگنے والے کو اس کا علم ہو کہ اس کے اہل خانہ کے پاس اتنا سامان اور خوراک موجود ہے جس سے وہ ان کے دو وقت طعام کا انتظام کر سکتا ہے۔

کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جب ایک شخص چالیس درہم کا مالک ہو جاتا ہے تو دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا ہے یا اس کے پاس اتنی مقدار کا سونا ہو تو بھی وہ دولت مند شمار ہو گا۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے امام مالک نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ انھوں نے عطاء بن یسار سے اور انھوں نے بنی اسد کے ایک شخص سے، جو یہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، میں نے سنا کہ آپ ایک شخص سے فرما رہے تھے (من سأل منکم

وعندلا اوقیۃ او عدلہا فقد سأل الحافًا۔ تم میں سے جس شخص کے پاس ایک اوقیہ چاندی یا اس کے برابر سونا ہوا ور پھر وہ سوال کرے تو گویا وہ پیچھے پڑ کر سوال کرنے والا کہلائے گا) اس زمانے میں ایک اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا تھا۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب ایک شخص پچاس درہم یا اس کے برابر سونے کا مالک ہو جائے گا تو وہ غنی کہلائے گا۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے سفیان ثوری نے حکیم بن جبیر سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یسئل عبد مسئلۃ ولہ ما یغنیہ الاجاءت شیئنا اوکدوحًا اوخدوشًا فی وجھہ یوم القیامۃ۔ جب کوئی بندہ گزارے کے اسباب کا مالک ہونے کے باوجود دست سوال دراز کرے گا تو اس کا یہی سوال قیامت کے دن یا اس کے چہرے کی بدنمائی کا سبب بن جائے گا یا خراشوں یا زخموں کی صورت اختیار کرے گا) آپ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے غنٰی یعنی گزارے کی کیا مقدار ہے ؟ آپ نے جواب میں فرمایا "پچاس درہم یا اس کے برابر سونا" حجاج نے حسن بن سعد سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں یا اس کے برابر سونا ہو اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔ شعبی سے مروی ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں وہ زکوٰۃ نہیں لے گا۔ اور ہم اسے زکوٰۃ میں سے پچاس درہم بھی نہیں دیں گے۔

دوسرے حضرات کے خیال میں ایک شخص غنی اس وقت شمار ہوگا جب اس کے پاس دوسو درہم یا اس کے برابر سامان وغیرہ ہوگا بشرطیکہ یہ سامان اس کی ضروریات مثلاً مکان، نوکر چاکر، گھریلو استعمال کی اشیاء اور سواری کے گھوڑے وغیرہ سے زائد ہو۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت ابوبکر الحنفی نے کی ہے، انھیں عبداللہ بن جعفر نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں قبیلہ مزینہ کے ایک شخص نے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من سأل ولہ عدل خمس اواق سأل الحافًا۔ جس شخص کے پاس پانچ اوقیہ چاندی کے مساوی مال موجود ہو اور پھر وہ دست سوال دراز کرے تو ایسا شخص پیچھے پڑ کر مانگنے والا شمار ہوگا) اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے لیث بن سعد نے روایت کی ہے، انھیں سعید بن ابی المقبری نے شریک بن عبداللہ بن نمر سے، انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا اللہ نے آپ کو اس صدقہ کی وصولی کا حکم دیا ہے جسے آپ ہمارے دولت مندوں سے لے کر ہمارے نقراء پر تقسیم کر دیں؟ آپ نے جواب میں فرمایا: "ہاں بے شک" یحییٰ بن عبداللہ بن صیفی نے ابومعبد سے اور

انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو جب یمن روانہ کیا تو ان سے فرمایا: وہاں کے لوگوں کو یہ بتا دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کر دی ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقراء میں تقسیم کر دی جائے گی۔"

اشعث نے ابن ابی جحیفہ اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات جمع کرنے کے لیے ایک آدمی کو ساعی بنا کر بھیجا۔ آپ نے اس شخص کو یہ حکم دیا کہ ہمارے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کر کے ہمارے فقراء پر تقسیم کر دے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے دو گروہ بنا دیے، ایک فقراء کا گروہ اور دوسرا اغنیاء کا گروہ اور پھر اغنیاء کے گروہ سے زکوٰۃ کی وصولی اور فقراء میں اس کی تقسیم واجب کر دی، تو اب ان دونوں گروہوں کے درمیان کوئی تیسرا گروہ واسطہ کے طور پر باقی نہیں رہا۔ جب اس شخص کو غنی شمار کیا گیا جو دو سو درہم کا مالک ہوا اور اس سے کم مقدار کے مالک کو غنی شمار نہیں کیا گیا تو ضروری ہو گیا کہ دو سو درہم سے کم مقدار کا مالک فقراء کے گروہ میں شامل کیا جائے اور پھر اس کے لیے زکوٰۃ جائز ہو جائے۔ پھر جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کے پاس دو وقت یعنی صبح و شام کی خوراک سے بھی کم مال ہو اس کے لیے زکوٰۃ حلال ہو جاتی ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کی اباحت اس ضرورت پر موقوف نہیں ہوتی جس کے پیش آنے پر مردار بھی جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس مقدار کا اعتبار واجب ہو گیا جس کی بنا پر ایک شخص دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا ہے۔ وہ حد یہ ہے کہ انسان اپنی ضروریاتِ زندگی سے زائد دو سو درہم یا اتنی ہی قیمت کے ساز و سامان کا مالک ہو۔

رہ گئیں پچاس یا چالیس درہموں کی ملکیت کے متعلق روایات جن کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے تو درحقیقت ان روایات کا ورود دستِ سوال دراز کرنے کی کراہت کے سلسلے میں ہوا ہے، اس کی تحریم کے سلسلے میں نہیں ہوا ہے۔ دستِ سوال دراز کرنا تو اس شخص کے لیے بھی مکروہ سمجھا گیا ہے جس کے پاس ایک وقت کے گزارے کا سامان موجود ہو، خاص طور پر اس زمانے میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تازہ بتازہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تھے۔ اس وقت مسلمانوں میں فقراء کی کثرت تھی اور مال و دولت کی بہت قلت تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے لیے دستِ سوال دراز نہ کرنا پسند فرمایا تھا جس کے پاس گزارے کے لیے تھوڑا بہت سامان موجود تھا اس سے مقصد یہ تھا کہ اس شخص کی جگہ ایسا شخص سوال کرے جو اس سے بھی زیادہ بدحال ہو نیز جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ اس حکم کی مثال آپ کا یہ ارشاد ہے (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعف اعفہ اللہ ومن لا

لا یسئلنا احب الینا ممن یسئلنا۔ جو شخص استغنا اختیار کرے گا اللہ اسے مستغنی کر دے گا۔ جو شخص سوال سے بچنا چاہے گا اللہ اسے سوال سے بچالے گا جو شخص ہم سے سوال نہیں کرتا وہ ہمیں اس شخص کی بنسبت زیادہ پسند ہے جو ہم سے سوال کرتا ہے) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (لان یاخذ احدکم حبلا فیحتطب خیرلہ من ان یسأل الناس اعطوہ او منعوہ۔ تم میں سے کوئی شخص رسی لے کر جنگل میں چلا جائے اور وہاں سے ایندھن کی لکڑی باندھ کر لے آئے یہ اس کے لیے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس صورت میں لوگوں کی مرضی ہوگی چاہے تو اسے کچھ دے دیں اور چاہے کچھ نہ دیں۔

فاطمہ بنت الحسین نے حضرت حسینؓ بن علی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (للسائل حق وان جاء علی فرس۔ سائل کا حق ہوتا ہے خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر کیوں نہ آیا ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل کو دینے کا حکم دیا خواہ اس کی ملکیت میں ایک گھوڑا کیوں نہ ہو، گھوڑا اکثر احوال میں چالیس یا پچاس درہم سے زیادہ مالیت کا ہوتا ہے۔

یحییٰ بن آدم نے روایت بیان کی ہے، انھیں علی بن ہاشم نے ابراہیم بن یزید المکی سے، انھوں نے الولید بن عبید اللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ میرے پاس چالیس درہم ہیں، آیا میں مسکین ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یعقوب بن یوسف نے، انھیں ابو موسیٰ الہروی نے انھیں المعافی نے، انھیں ابراہیم بن یزید الجزری نے، انھیں الولید بن عبد اللہ بن ابی مغیث نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ! میرے پاس چالیس درہم ہیں۔ آیا میں مسکین ہوں؟" آپ نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مسکین کے نام سے موسوم کر کے گویا اس کے لیے زکوٰۃ کی اباحت کر دی حالانکہ وہ چالیس درہموں کا مالک تھا۔ زکوٰۃ کی اباحت اس لیے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ مساکین کے لیے مخصوص کر دی ہے۔

امام ابو یوسف نے غالب بن عبید اللہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حسن سے وہ کہتے ہیں "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام میں ایسے لوگ بھی تھے جو زکوٰۃ لے لیا کرتے تھے حالانکہ خود ان کی اراضی، گھوڑوں اور ساز و سامان نیز ہتھیار کے مالک ہوتے جن کی مجموعی قیمت دس ہزار درہم تک پہنچ جاتی تھی"۔ الاعمش نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام ایسے لوگوں کو زکوٰۃ لینے سے نہیں روکتے تھے جن کے پاس اپنا مکان ہوتا نیز نوکر چاکر ہوتے۔ شعبہ نے قتادہ سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا: "جس شخص کے پاس مسکن یعنی گھر ہو نیز خدمت گار رکھی ہو اسے زکوٰۃ دی جا

سکتی ہے" جعفر بن ابی المغیرہ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جس کے پاس مکان، نوکر، گھوڑا اور ہتھیار ہو۔ ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دی جا سکتی ہے جس کے پاس اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو اسے ان کی ضرورت پڑ جائے۔ اس مسئلے میں ایک اور پہلو سے بھی اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ جو شخص تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل ہوگا اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوگی خواہ اس کی ملکیت میں کوئی بھی شے نہ ہو۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ابوبکر بن عیاش نے ابوحصین سے روایت کی ہے، انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ صدقہ کسی مالدار کے لیے حلال نہیں ہے اور نہ ہی ایسے شخص کے لیے جو تندرست و توانا ہو) ابوبکر بن عیاش نے ابوجعفر سے، انھوں نے ابوصالح سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے یہی روایت کی ہے۔ سعید بن ابراہیم نے ریحان بن یزید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: (لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لقوی مکتسب۔ صدقہ مال دار کے لیے حلال نہیں ہے اور نہ ہی ایسے شخص کے لیے جو قوی اور کمانے کے قابل ہو) یہ تمام روایتیں ہمارے نزدیک کراہت پر محمول ہیں، تحریم پر محمول نہیں ہیں جس طرح ہم سوال کرنے کے مسئلہ میں بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا تحل الصدقۃ لغنی) غنی پر صدقہ کی تحریم اور اسے زکوٰۃ کا مال دینے کے امتناع پر محمول ہے اسی طرح آپ کا ارشاد (ولا لقوی مکتسب) بھی تحریم پر محمول ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے غنی سے ایسا شخص مراد لیا ہو جس کے پاس گزارے کا اتنا سامان ہو جس کی وجہ سے اسے دست سوال دراز کرنے کی ضرورت نہ پڑتی ہو اور اس کی مقدار دو سو درہم سے کم مالیت کی رقم اور ساز و سامان ہے۔ اس سے وہ غنی مراد نہ ہو جس کے پاس اتنا سامان ہو جس کی بنا پر اس جیسے شخص پر زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہو۔ اس لیے کہ اول الذکر شخص کو بھی اس بنا پر غنی کہنا جائز ہے کہ اسے ہاتھ پھیلانے اور مانگنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس سے وہ غنی مراد نہیں ہے جس کی ملکیت میں اتنا مال ہو جس کے ساتھ مالداری کے وجوب یعنی زکوٰۃ کا تعلق ہوتا ہے اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی) کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ جس شخص کی معاشی حالت درج بالا کیفیت کی حامل ہو اس کے لیے دست سوال دراز کرنا مکروہ ہے۔ علاوہ ازیں حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت کے بارے میں اس لحاظ سے بھی اختلاف ہے

کہ آیا مرفوع ہے یا موقوف؟ ابوبکر بن عیاش نے اسے مرفوعاً بیان کیا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں اور امام ابویوسف نے حصین سے، انھوں نے ابو حازم سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان کے اپنے قول کے طور پر اس کی روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی روایت کا سلسلہ نہیں پہنچا ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت کو شعبہ اور حسن بن صالح نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے ریحان بن یزید سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے ان کے اپنے قول کے طور پر موقوفاً روایت کی ہے۔ سفیان نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے ریحان بن یزید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (لاتحل الصدقۃ لغنی ولا لقوی مکتسب) اس طرح اس روایت کے مرفوع ہونے یا نہ ہونے میں راویوں کا اختلاف واقع ہو گیا ہے۔

دوسری طرف ظاہر قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ) تمام فقراء اور مساکین کے لیے عام ہے خواہ وہ کسب معاش کی قدرت رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔ اسی طرح قول باری (وَفِيْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ اور سائل نیز محروم کا بھی ان کے اموال میں حق ہوتا ہے) ایسے سائل کے حق کے وجوب کا مقتضی ہے جو تندرست و توانا اور کمانے کے قابل ہو کیونکہ آیت میں اس کے اور اس کے غیر یعنی کمانے کی قدرت نہ رکھنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر قول باری (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِيْنَ اُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ضَرْبًا فِي الْاَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ اَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ۔ خاص طور پر مدد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنی ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی دوڑ دھوپ نہیں کر سکتے ان کی خودداری دیکھ کر ناواقف آدمی گمان کرتا ہے کہ یہ خوش حال ہیں) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں تندرست و توانا اور کسب معاش کی قدرت رکھنے والے اور قدرت نہ رکھنے والے کمزور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ درج بالا تمام آیات اس قول کے بطلان کے حق میں فیصلہ دیتی ہیں جس کی رُو سے فقیر اگر تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل ہو تو اسے زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔

حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت کی بنا پر ان آیات کی تخصیص بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ ان دونوں روایتوں کے متن میں الفاظ کا اختلاف ہے۔ بعض راویوں نے اسے (لقوی مکتسب) اور بعض نے (لذی مرۃ سوی) کے الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے پھر ان کے مرفوع ہونے یا نہ ہونے کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ دوسری طرف ایسی روایات موجود ہیں جو سند کے لحاظ سے ان دونوں روایتوں سے زیادہ صحیح اور استفاضہ یعنی کثرت روایت میں بھی بڑھ کر

ہیں اور ان دونوں کی معارض ہیں۔

حضرت انسؓ اور حضرت قبیصہ بن المخارق نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (ان الصدقۃ لاتحل الا فی احدی ثلاث - صدقہ صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے حلال ہے) آپ نے اس سلسلے میں اس فقیر کا ذکر کیا جس کی تنگدستی نے اسے زمین پر گرا رکھا ہو۔ نیز فرمایا (او رجل اصابتہ فاقۃ او رجل اصابتہ جائحۃ - یا ایسا شخص جو فاقہ میں مبتلا ہو یا ایسا شخص جس پر کوئی آفت آگئی ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کی حلت کے لیے قوت و طاقت کی عدم موجودگی اور کسب معاش سے عاجزی کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ اسی طرح حضرت سلمانؓ کی روایت ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس صدقہ کی کوئی خوردنی شے لے کر آئے۔ آپ نے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے کھاؤ اور خود نہیں کھایا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ آپ کے صحابہ سب کے سب تندرست و توانا اور کسب معاش کی قدرت رکھتے تھے۔ آپ نے کھانے کے لیے صرف ان لوگوں کو خاص نہیں کیا جو ان میں سے اپاہج تھے یا کسب معاش کی قدرت نہیں رکھتے تھے۔

اسی طرح عروہ بن الزبیر کی روایت ہے جسے انھوں نے عبیداللہ بن عدی بن الخیار سے نقل کی ہے، انھوں نے عرب کے دو شخصوں سے کہ یہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے اور آپ سے زکوٰۃ مانگی تھی۔ آپ نے انھیں سر سے پاؤں تک دیکھا تھا اور ان پر نظر ڈال کر یہ معلوم کر لیا تھا کہ یہ دونوں مضبوط جسم کے مالک ہیں پھر فرمایا تھا: "اگر تم چاہو تو میں تمھیں زکوٰۃ کا مال دے دوں گا لیکن سنو! زکوٰۃ کے مال میں مال دار انسان اور تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل انسان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔" آپ نے ان دونوں کو یہ فرمایا تھا کہ اگر تم چاہو تو میں تمھیں زکوٰۃ کا مال دے دوں گا۔ اگر ان کے لیے زکوٰۃ کا مال حرام ہوتا تو آپ ہرگز انھیں نہ دیتے جبکہ ان دونوں کی طاقت و قوت اور کسب معاش کی صلاحیت بھی آپ کے سامنے ظاہر ہو چکی تھی، پھر آپ نے اس کے ساتھ ان پر یہ بھی واضح کر دیا کہ زکوٰۃ کے مال میں مالدار انسان نیز تندرست و توانا اور کسب معاش کی صلاحیت رکھنے والے انسان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آپ نے ایسے شخص کے لیے دست سوال دراز کرنے کو مکروہ سمجھا اور سوال نہ کرنے کو پسند فرمایا۔ جس کے پاس گزارے کا سامان موجود ہو یا وہ کسب معاش کی قدرت رکھتا ہو اور اس کے ذریعے وہ مانگنے اور سوال کرنے سے بچ سکتا ہو۔

اس میں ایک اور پہلو بھی موجود ہے وہ یہ کہ اس جیسے فقرے کا اطلاق تغلیظ و تشدید کے طور پر

بھی کیا جاتا ہے، اس میں اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس بمؤمن من یبیت شبعانا وجارہ جائع- وہ شخص مومن نہیں جو خود تو شکم سیر رات گزارے اور اس کا پڑوسی بھوکا رہے) نیز ارشاد ہوا (لا دین لمن لا امانۃ لہ- جس کے اندر امانت نہیں اس کا کوئی دین نہیں) اسی طرح آپ نے فرمایا (لیس المسکین بالطواف الذی تردہ اللقمۃ و اللقمتان- مسکین وہ نہیں ہے جو بہت چکر کاٹنے والا ہو، جو ایک یا دو لقمے لے کر واپس ہو جائے) آپ نے اپنے اس ارشاد میں ایسے شخص سے بالکلیہ مسکنت کی نفی مراد نہیں لی ہے کہ پھر اس کے لیے صدقہ حرام ہو جائے بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ ایسے شخص کا حکم اس شخص کے حکم کی طرح نہیں ہے جو دست سوال دراز نہیں کرتا۔ اسی طرح آپ کے ارشاد (ولاحق فیہا لغنی ولا لقوی مکتسب) کے معنی یہ ہیں کہ صدقہ میں مذکورہ شخص کا حق اس طرح نہیں ہے جس طرح ایک معذور اور کسب معاش سے عاجز انسان کا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (امرت ان اٰخذ الصدقۃ من اغنیاءکم واردھا فی فقراءکم) آپ نے حکم میں عموم رکھا جس میں تمام فقراء، خواہ وہ معذور ہوں یا تندرست سب کے سب داخل ہیں۔

نیز صدقات وزکوٰۃ کے اموال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ارسال کیے جاتے تھے آپ ان میں سے فقراء، مہاجرین وانصار اور اصحاب صفہ کو دیتے تھے۔ حالانکہ یہ تمام حضرات تندرست وتوانا اور کسب معاش کرنے والے تھے۔ آپ نے ان اموال کو صرف معذور لوگوں کے لیے خاص نہیں کیا اور تندرست لوگوں کو ان سے محروم نہیں رکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک یہی طریق کار چلا آرہا ہے کہ لوگ اپنے صدقات اور زکوٰۃ فقراء کو دیتے ہیں ان میں تندرست وتوانا اور معذور سب شامل ہوتے ہیں لوگ انھیں زکوٰۃ دیتے ہیں ان کے معذور اور اپاہج ہونے کا یا تندرست وتوانا ہونے کا اعتبار نہیں کرتے اگر تندرست وتوانا اور کسب معاش کی قدرت رکھنے والے افراد کے لیے فرض ونفل یعنی زکوٰۃ وصدقات حرام اور ناجائز ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو اس بارے میں ضرور ہدایت کردی جاتی اس لیے کہ لوگوں کو عمومی طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایسی کوئی ہدایت موجود نہیں ہے جس کو زکوٰۃ وصدقات کے حاجتمند ایسے فقراء کے لیے ممانعت ہو جو تندرست وتوانا ہوں نیز کمانے کی قدرت رکھتے ہوں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ زکوٰۃ کا مال تندرست وتوانا اور کسب معاش کی صلاحیت رکھنے والے ضرورتمندوں کو دینا اسی طرح جائز ہے جس طرح اپاہجوں اور کسب معاش سے عاجز اور درماندہ لوگوں کو دینا۔ اگر اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ممانعت کی کوئی ہدایت ہوتی تو یہ بکثرت روایت کے ذریعے نقل ہو کر ہم تک پہنچتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ جن کے لیے صدقہ حرام ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں میں سے آلِ عباس، آلِ علی، آل جعفر، آلِ عقیل اور حارث بن عبدالمطلب کی تمام اولاد کے لیے صدقہ حرام ہے۔ طحاوی نے ہمارے اصحاب سے اس زمرہ میں عبدالمطلب کی اولاد کا بھی ذکر کیا ہے لیکن مجھے ایسی کوئی روایت نہیں ملی۔ مذکورہ بالا قرابت داروں پر فرض صدقہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ حرام ہے لیکن انھیں نفلی صدقہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے طحاوی نے یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، اگرچہ یہ مشہور روایت نہیں ہے کہ بنو ہاشم کے فقراء صدقات کی آیت میں داخل ہیں۔ طحاوی نے احکام القرآن میں اس کا ذکر کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ اس آیت میں داخل نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب سے مشہور روایت کی بناء پر ان لوگوں پر صدقہ حرام ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی آلِ عباس، آلِ علی، آلِ جعفر، آلِ عقیل اور حارث بن عبدالمطلب کی اولاد، نیز صدقہ کی حرمت کا تعلق صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ کے ساتھ ہے نفلی صدقے کے ساتھ نہیں ہے۔ ابن السماعہ نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ بنو ہاشم کے افراد کی طرف سے نکالی ہوئی زکوٰۃ بنو ہاشم کے افراد کے لیے حلال ہے لیکن دوسرے لوگوں کی نکالی ہوئی رقم بنو ہاشم کے لیے حلال نہیں ہے۔ انھوں نے صدقہ مفروضہ اور صدقہ تطوع میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے، نفلی صدقات حلال ہیں۔ سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ بنی ہاشم کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔ انھوں نے فرض اور نفل میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب پر صدقۂ فرض حرام ہے۔ نفلی صدقہ سوائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ہر شخص کے لیے جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفلی صدقہ بھی قبول نہیں فرماتے تھے۔ صدقہ مفروضہ بنی ہاشم پر حرام ہے اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

صرف تین باتوں کے سوا ہمیں کسی اور چیز کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ تمام باتوں میں ہم مسلمانوں کے ساتھ شریک ہیں۔ پہلی بات یہ تھی کہ وضو کرتے وقت اعضائے وضو کو پوری طرح دھوئیں اور ہر حصے میں پانی پہنچائیں دوسری بات یہ تھی کہ ہم صدقہ کا مال نہ کھائیں اور تیسری بات یہ تھی کہ گھوڑی اور گدھے کی جفتی نہ کرائیں۔

ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ کے بیٹے حسنؓ نے صدقہ کی ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال لی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے منہ سے وہ کھجور نکال دی اور فرمایا (انا آل محمد لا تحل لنا الصدقۃ۔ ہم یعنی آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں نصر بن علی نے، انھیں ان کے والد نے خالد بن قیس سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کھجور کہیں سے مل گئی۔ آپ نے فرمایا: اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ کہیں یہ صدقے کی کھجور نہ ہو تو میں ضرور اسے کھا لیتا۔" بہز بن حکیم نے اپنے والد سے، انھوں نے بہز کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: چرنے والے اونٹوں کے اندر ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ جو شخص اجر حاصل کرنے کی نیت سے اسے زکوٰۃ میں دے گا اسے اس کا اجر مل جائے گا اور جو دینے سے انکار کرے گا تو میں خود اس سے یہ وصول کروں گا۔ اس کے مال کا ایک حصہ بھی وصول کروں گا۔ اس میں سے آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے کوئی چیز حلال نہیں ہے۔ کئی طرق سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث منقول ہے کہ صدقہ آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے حلال نہیں ہے۔ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں۔ ان روایات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان پر صدقات مفروضہ حرام ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ شریک نے سماک بن حرب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ ایک تجارتی قافلہ مدینے آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ خریداری کی اور خریدے ہوئے سامان کو چند اوقیہ چاندی منافع لے کر فروخت کر دیا۔ پھر آپ نے بنی عبدالمطلب کی بیوگان میں یہ چاندی صدقہ کر دی اور فرمایا: آئندہ میں پھر کوئی ایسی چیز نہیں خریدوں گا جس کی قیمت میرے پاس نہ ہو۔" آپ نے ان بیوگان پر اس کا صدقہ کر دیا حالانکہ ان سب کا تعلق بنی ہاشم سے تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا روایت میں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ وہ بیوگان بنی ہاشم سے تعلق رکھتی تھیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا تعلق بنی ہاشم سے نہ ہو بلکہ کسی اور قبیلے سے ہو، یہ صرف بنی عبدالمطلب کے مردوں کی بیویاں ہوں، بلکہ عرب کے دوسرے علاقوں کی عورتیں ہوں اور بنی عبدالمطلب کے مردوں نے ان سے نکاح کیا ہواور پھر یہ بیوہ ہو گئی ہوں، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں جو کچھ دیا تھا وہ نفلی صدقہ تھا اور ہاشمی عورتوں پر

نفلی صدقہ جائز ہوتا ہے۔

نیز عکرمہ کی روایت جس کا یہاں ذکر ہوا ہے وہ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے مقدم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بنو ہاشم کے لیے صدقہ کی ممانعت کی جو خبر دی گئی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دی گئی ہے۔ اس میں ممانعت ہے اور عکرمہ کی روایت اباحت کا پہلو ہے اور ممانعت اباحت سے متاخر ہے اس لیے ممانعت اولیٰ ہوگی۔ بنو المطلب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے نہیں ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی قرابت اسی درجے کی ہے جس درجے کی آپ سے بنی امیہ کی قرابت ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بنی امیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے نہیں ہیں اس لیے بنو المطلب کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خمس میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو المطلب کو دیا اور بنی ہاشم کو بھی دیا لیکن بنی امیہ کو نہیں دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ تحریم صدقہ میں وہ بھی بنو ہاشم کی طرح ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف قرابت داری کی بنیاد پر انہیں خمس میں سے دیا تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ اور جبیر بن مطعمؓ نے آپ سے عرض کیا تھا کہ "ہم بنو ہاشم کی فضیلت کا انکار نہیں کرتے اس لیے کہ انھیں یہ فضیلت آپ کے ساتھ رشتہ داری کے قرب کی بنا پر ملی ہے۔ لیکن بنو المطلب اور ہم نسب کے لحاظ سے یکساں درجے پر ہیں۔ آپ نے انھیں تو دیا لیکن ہمیں محروم رکھا، اس کی کیا وجہ ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: "بنو المطلب کو میں نے اس لیے دیا کہ انھوں نے کبھی میرا ساتھ نہیں چھوڑا نہ جاہلیت میں اور نہ ہی اسلام میں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا کہ انھیں صرف قرابت کی بنا پر حصہ نہیں دیا گیا تھا بلکہ قرابت اور نصرت دونوں کی بنا پر انھیں حصہ دیا گیا تھا اگر صدقہ کی تحریم کی بنیاد زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے صرف ان کی نصرت ہوتی تو پھر ضروری ہوتا کہ آپ کے اہل بیت سے آل ابی لہب اور آل حارث بن عبد المطلب کے بعض افراد نکل جاتے، اس لیے کہ انھوں نے آپ کا ساتھ نہیں دیا تھا نیز یہ مناسب ہوتا کہ بنی امیہ میں سے جو لوگ زمانۂ اسلام میں پیدا ہوئے تھے انھیں محروم نہ رکھا جاتا۔ اس لیے کہ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت نہیں کی تھی۔ اور ظاہر ہے یہ بات ساقط اور غلط ہے۔ نیز خمس کے اندر ذوی القربیٰ کا حصہ ان میں سے صرف مخصوص لوگوں کے لیے ہوتا ہے۔ اس کا تعلق امام المسلمین کے اجتہاد اور رائے سے ہوتا ہے۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے بعض افراد میں صدقہ کی تحریم کی تخصیص نہیں ثابت ہوئی نیز خمس کے اندر ذوی القربیٰ کے حصے پر ان کا استحقاق تحریم صدقہ کی بنیاد نہیں ہے اس لیے کہ یتامیٰ اور مساکین

نیز ابن السبیل یعنی مسافر خمس کے ایک حصے کے حقدار ہوتے ہیں لیکن ان پر صدقہ حرام نہیں ہوتا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ خمس کے اندر اس کے کسی حصے کا استحقاق تحریم صدقہ کی بنیاد نہیں ہے۔

بنی ہاشم کے موالی پر صدقہ کی تحریم کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ آیا آیت میں وہ بھی مراد ہیں یا نہیں؟ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ صدقات مفروضہ کی تحریم میں ان کی حیثیت بھی بنو ہاشم جیسی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ بنو ہاشم کے موالی کو صدقات مفروضہ میں سے دے دیتے ہیں کوئی حرج نہیں ہے۔ پہلے قول پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ارقم بن ارقم زہری کو صدقات کی وصولی پر لگایا، انھوں نے ابو رافعؓ کو بھی اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الصدقة حرام علی محمد وال محمد وان مولی القوم من انفسھم۔ صدقہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آل محمدؐ پر حرام ہے اور کسی قوم کا آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتا ہے) ابو رافع آپؐ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ عطاء بن السائب سے روایت ہے، انھوں نے ام کلثوم بنت علیؓ سے روایت کی ہے، اور انھوں نے اپنے ایک آزاد کردہ غلام سے جس کا نام ہرمز یا کیسان تھا روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا تھا۔ اے ابو فلاں! ہم ایسے اہل بیت ہیں جو صدقہ نہیں کھاتے، اور ایک قوم کا آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتا ہے اس لیے تم صدقہ نہ کھانا" نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب فرما دیا (الولاء لحمة کلحمة النسب) نیز صدقہ ان لوگوں کے لیے حرام قرار دیا گیا جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب نسبت تھا یعنی بنو ہاشم تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ ان کے موالی کو بھی ان جیسا قرار دیا جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کو بھی نسب کی طرح قرابت قرار دیا ہے۔

اگر بنی ہاشم کا کوئی فرد صدقات جمع کرنے کا کام کرے تو اس کے لیے صدقات کے مال میں سے معاوضہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے متفقہ طور پر امام ابو حنیفہ سے ذکر کیا ہے کہ بنی ہاشم کے کسی فرد کا صدقات جمع کرنے کے کام پر لگنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس کے لیے صدقات کے مال میں سے اپنا معاوضہ وصول کرنا بھی جائز نہیں۔ امام محمد کا کہنا ہے کہ حضرت علیؓ یمن کے اندر اپنی کارکردگی کا جو معاوضہ وصول کرتے تھے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ یہ صدقہ کی مد سے نہیں ہوتا تھا بلکہ کسی اور مد سے اس کا تعلق ہوتا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا قول سے مراد یہ ہے کہ بنی ہاشم کے کسی فرد کا صدقات جمع کرنے کے کام پر بایں معنی لگنا جائز نہیں ہے کہ وہ اس کام کا معاوضہ بھی وصول کرے، اگر وہ رضا کارانہ

طور پر یہ کام کرے اور معاوضہ نہ لینے کی شرط لگا دے تو اس کے جواز میں اہل علم کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ بنی ہاشم کے لیے صدقہ کے مال سے اپنا معاوضہ وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں مسدد نے، انھیں معمر نے، انھیں ان کے والد نے حنیش سے، انھوں نے عکرمہ سے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ نوفل بن الحارث نے اپنے دو بیٹوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ اپنے چچا کے پاس جاؤ شاید وہ تمھیں صدقات کی وصولی کے کام پر لگا دیں۔ یہ دونوں آپ کے پاس آگئے اور اپنی ضرورت بیان کی تو آپؐ نے ان سے فرمایا: "اے اہل بیت! تمھارے لیے صدقات میں سے کوئی چیز جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ہاتھوں کا دھووَن ہے۔ تمھارے لیے خمس کے حصے میں اس قدر مال ہے جو تمھاری ضرورت پوری کر دے گا"۔ یا یہ فرمایا: "جو تمھارے لیے کافی ہوگا"۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عباسؓ سے کہا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ کر صدقات کی وصولی کے کام پر لگ جائیں، جب حضرت عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ گزارش کی تو آپؐ نے فرمایا: "میں تو آپ کو لوگوں کے گناہوں کے دھووَن جمع کرنے کے کام پر نہیں لگا سکتا"۔ فضل بن العباس اور عبدالمطلب بن ربیعہ بن الحارث نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گزارش کی تھی کہ انھیں صدقات کی وصولی پر لگا دیا جائے تاکہ انھیں بھی اس میں سے کچھ مال بطور معاوضہ ہاتھ آ جائے۔ آپؐ نے ان سے فرمایا: "آل محمدؐ کے لیے صدقات حلال نہیں ہیں"۔ آپؐ نے ان دونوں کو معاوضہ پر صدقات جمع کرنے کے کام سے روک دیا۔ اسی طرح آپؐ نے اپنے آزاد کردہ غلام ابو رافع کو بھی اس کام سے روک دیا تھا اور اس موقع پر فرمایا تھا کہ: "کسی قوم کا آزاد کردہ غلام ان ہی میں سے شمار ہوتا ہے"۔

جو حضرات بنی ہاشم کے لیے صدقات جمع کرنے کے معاوضہ میں صدقہ کا مال لینے کی اباحت کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو صدقات کی وصولی کے کام پر یمن روانہ کیا تھا۔ حضرت جابرؓ اور ابو سعیدؓ دونوں نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ حضرت علیؓ کا تقرر صدقات کی وصولی اور دیگر امور کی نگرانی کے لیے ہوا تھا، ان حضرات کے لیے اس میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنا معاوضہ صدقات کے مال میں سے وصول کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً۔ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کرو) اور یہ بات واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صدقات کے مال میں سے معاوضہ وصول نہیں کرتے تھے۔ حضرت علیؓ جب یمن بھیجے گئے تھے تو

قضاء کے محکمہ نیز یمن میں کافروں کے خلاف جنگی اقدامات کے نگران بنائے گئے تھے اس بنا پر یہ عین ممکن ہے کہ انھیں مال فئ سے وظیفہ دیا جاتا ہو۔ صدقہ کے مال سے وظیفہ نہ دیا جاتا ہو

اگر یہ کہا جائے کہ مالدار انسان کے لیے صدقات کے مال میں سے اپنا معاوضہ وصول کرنا جائز ہے۔ حالانکہ اس کے لیے صدقہ حلال نہیں ہوتا، اس لیے بنو ہاشم کا معاملہ بھی یہی ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مالدار شخص صدقہ کا مال لینے کا اہل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر وہ فقیر ہو جائے تو اس کے لیے صدقہ حلال ہو جائے گا اس کے برعکس بنو ہاشم سے تعلق رکھنے والا شخص کسی حالت میں بھی صدقہ لینے کا اہل نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ صدقات جمع کرنے والا اپنا معاوضہ صدقہ کے طور پر وصول نہیں کرتا بلکہ اپنی کارکردگی کی اجرت وصول کرتا ہے۔ جس طرح بریرہؓ سے مروی ہے کہ ان کے پاس اگر صدقہ کی کوئی چیز آتی تو وہ اس میں سے کچھ حصہ ہدیہ کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیج دیتیں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرما کر اسے قبول کر لیتے کہ (ھی لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ۔ یہ چیز بریرہؓ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ صدقہ پہلے بریرہؓ کی ملکیت میں پہنچ جاتا تھا اور پھر وہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ بھیج دیتی تھیں۔ اس طرح صدقہ کرنے والے کی ملکیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے درمیان ایک اور ملکیت کا واسطہ آجاتا تھا۔ جبکہ زیر بحث صورت میں صدقات کی وصولی کا کام کرنے والے کی ملکیت اور جس شخص سے یہ صدقہ وصول کیا گیا ہے اس کی ملکیت کے درمیان کوئی اور واسطہ نہیں ہے، اس لیے کہ یہ صدقہ پہلے فقراء کی ملکیت میں نہیں پہنچتا اور پھر وہاں سے کام کرنے والے کی ملکیت میں نہیں آتا۔

ان فقراء کا بیان جنھیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے

قول باری ہے (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) ظاہر آیت ان تمام افراد کو زکوٰۃ دینے کے جواز کا مقتضی ہے جنھیں فقیرا ور مسکین کا اسم شامل ہوتا ہے۔ خواہ وہ قریب یعنی رشتہ دار ہو یا بعید رشتہ دار نہ ہو۔ لیکن بعض رشتہ داروں کو زکوٰۃ دینے کی ممانعت پر دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنے والد کو زکوٰۃ نہیں دے گا۔ اس میں دادا، پردادا اور اس سے اوپر کے دادے شامل ہیں۔ اسی طرح کوئی شخص اپنے ولد کو زکوٰۃ کی رقم نہیں دے گا خواہ وہ نیچے تک کیوں نہ چلا جائے۔ اسی طرح اپنی بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ کوئی شخص ایسے کسی فرد کو زکوٰۃ نہیں دے گا جس کا نان و نفقہ اس کے ذمے ہو۔ ابن شبرمہ کا قول ہے کہ وہ زکوٰۃ کی رقم اپنے ان رشتہ داروں کو نہیں دے گا جو اس کے وارث بنتے ہوں البتہ ایسے رشتہ دار جو اس کے وارث نہ بنتے ہوں اور نہ ہی اس کے عیال میں شامل ہوں، انھیں اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی رقم اپنے فقیر رشتہ داروں سے باہر نہیں دے گا بشرطیکہ وہ اس کے عیال میں داخل نہ ہوں۔ زکوٰۃ کے سوا اپنے دوسرے مال سے اپنے موالی پر صدقہ کرے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایک شخص اپنا واجب صدقہ اس شخص کو نہیں دے گا جس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اس کے سر ہے۔ المزنی نے امام شافعی سے اپنی کتاب "المختصر" میں بیان کیا ہے کہ انسان اپنی زکوٰۃ اس رشتہ دار کو دے سکتا ہے جس کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو لیکن وہ رشتہ دار والد، ولد اور زوجہ کے ماسوا ہو۔ اگر ایسے رشتہ دار ضرورت مند ہوں تو وہ دوسروں کی بہ نسبت زکوٰۃ کے زیادہ حق دار ہوں گے خواہ زکوٰۃ دینے والا ان پر رضا کارانہ طور پر اپنا مال کیوں نہ خرچ کرتا ہو۔

اپنے باپ بیٹے اور بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان اقوال کی روشنی میں فقہاء کا اس پر اتفاق ثابت ہو گیا کہ والد، ولد

اور زوجہ کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (انت وما لک لابیک۔ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) نیز ارشاد ہوا (ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ۔ اور انسان کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے) جب ایک شخص کا مال اس کے باپ کی طرف منسوب و مضاف ہو اور اس کی یہ صفت بیان کی جائے کہ وہ بھی اس کی کمائی ہے تو اس صورت میں اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو زکوٰۃ دے گا تو اس پر اس کی ملکیت باقی رہے گی اس لیے کہ اس کے بیٹے کی ملکیت بھی اس کی طرف ہی منسوب ہے، اس صورت میں ادا شدہ زکوٰۃ صدقہ صحیحہ نہیں بنے گا۔ جب یہ بات بیٹے کے حق میں درست ہے تو باپ بھی اسی کی طرح ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ولادت کے واسطے سے دوسرے کی طرف منسوب ہے۔ نیز ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی باطل ہے۔ جب ہر ایک کی گواہی سے دوسرے کو ملنے والے حق کی یہ حیثیت قرار پائی کہ گویا گواہی دینے والے نے اپنی ذات کے لیے اس حق کے حصول کی گواہی دی ہے اس لیے یہ گواہی باطل ہے۔ اسی طرح ان میں سے ایک کی طرف سے دوسرے کو زکوٰۃ کی ادائیگی کی یہ حیثیت ہو گی کہ گویا زکوٰۃ دینے والے نے اس زکوٰۃ کو اپنی ملکیت میں ہی باقی رکھا ہے جبکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے اس پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی تھی کہ وہ زکوٰۃ کی رقم اپنی ملکیت سے نکال کر درست طریقے سے فقیر کی ملک بنا دے۔ لیکن جب وہ زکوٰۃ کی اس رقم کو ایسے شخص کے حوالے کر دے گا جس کی گواہی اس کے حق میں درست تسلیم نہیں کی جاتی تو اس صورت میں اس رقم سے اس کا حق منقطع نہیں ہو گا اور اس کی حیثیت یہ ہو گی کہ گویا وہ ابھی اس کی ملکیت میں ہی ہے۔ اس لیے اس کی زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہو گی۔ اسی علت کی بنا پر شوہر کے لیے زکوٰۃ کی رقم اپنی بیوی کو دے دینا جائز نہیں ہے۔ زکوٰۃ کے سلسلے میں نفقہ کے اعتبار کے کوئی معنی نہیں ہیں اس لیے کہ نفقہ ایک حق ہے جو اسے لازم ہو جاتا ہے۔ اور یہ ان دلیلوں سے زیادہ مؤکد نہیں ہوتا جن کا ایک پر دوسرے کی طرف سے ثبوت ہو جاتا ہے لیکن ایک پر دوسرے کی طرف سے اس کا ثبوت اسے زکوٰۃ کی رقم حوالہ کرنے میں مانع نہیں ہوتا۔ آیت کا عموم فقر کے نام پر اسے زکوٰۃ کی رقم دے دینے کے جواز کا مقتضی ہے اور اس کی تخصیص کی کوئی دلالت بھی قائم نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے نفقہ کو بنیاد بنا کر آیت کے عموم سے اسے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنی وابدأ بمن تعول۔ بہترین صدقہ وہ ہے جو مالداری کی پشت پناہی میں کی جائے اور اس کی ابتداء اس شخص سے کرو جس کا نان و نفقہ تمہارے ذمہ ہے) اس ارشاد کا عموم ان تمام لوگوں کو ہر قسم کے صدقہ کی رقم دینے کے جواز کا مقتضی ہے

جن کا نان ونفقہ صدقہ دینے والے کے ذمے ہے۔ البتہ اس حکم سے والد، ولد اور زوجین کسی اور دلالت شرعی کی بنا پر خارج ہو گئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ والد اور ولد کا ایک دوسرے کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنا اس لیے جائز ہے کہ ایک پر دوسرے کا نفقہ لازم ہوتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ اگر ولد اور والد گزارے کی مقدار کے مالک ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے مستغنی ہوتے اور زکوٰۃ ادا کرنے والے پر دوسرے کا نفقہ واجب نہ ہوتا تو اس صورت میں بھی اسے زکوٰۃ کی رقم دینا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ چاہے ایک پر دوسرے کا نفقہ واجب ہو، چاہے واجب نہ ہو، ہر صورت میں ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے کی ممانعت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے کو یہ امر مانع ہے کہ ان میں سے ہر ایک ولادت کے واسطے سے دوسرے کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہوتی۔ اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک، زکوٰۃ حوالے نہ کرنے کے حکم کی علت بن رہی ہے۔

کیا بیوی شوہر کو زکوٰۃ دے سکتی ہے؟

عورت اپنے شوہر کو زکوٰۃ کا مال دے سکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول ہے کہ عورت شوہر کو اپنی زکوٰۃ نہیں دے گی۔ امام ابویوسف، امام محمد، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کو اپنی زکوٰۃ نہ دے کیونکہ ہر صورت میں وہ علت موجود ہے جو ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے سے مانع ہے۔

اس مسئلے میں جواز کے قائلین نے حضرت ابن مسعودؓ کی بیوی زینب کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ آیا وہ اپنے شوہر کو نیز اپنے بھائی کے یتیم بچوں کو جو ان کی پرورش میں تھے صدقہ دے سکتی ہیں؟ آپؐ نے جواب میں فرمایا تھا (لک اجران اجر الصدقۃ واجر القرابۃ تمھیں دو اجر ملیں گے ایک تو صدقہ کا اجر اور دوسرا قرابت داری کی پاسداری کا اجر) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دراصل نفلی صدقہ تھا۔ حدیث کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ روایت میں یہ مذکور ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ دینے کی ترغیب

دی تھی اور انھیں اس پر ابھارا تھا تو اس موقعہ پر حضرت زینبؓ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھی تھی، وہ کہتی ہیں کہ جب آپؐ نے عورتوں سے فرمایا (تصدقن ولو بحلیکن۔ صدقہ دو خواہ زیورات ہی کیوں نہ ہوں) تو میں نے اپنے چند زیورات اکٹھے کر کے انھیں صدقہ کر دینے کا ارادہ کیا، اس موقعہ پر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا۔" یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ نفلی صدقہ تھا۔

اگر یہ حضرات اس روایت سے استدلال کریں جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی انھیں ابن ناجیہ نے، انھیں احمد بن حاتم نے، انھیں علی بن ثابت نے، انھیں یحییٰ بن ابی انیسۃ الجزری نے حماد بن ابراہیم سے، انھوں نے علقمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے کہ ان کی بیوی زینب ثقفیہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ "میرے پاس گلے کا زیور ہے جس میں بیس مثقال سونا ہے۔ آیا میں اس کی زکوٰۃ ادا کروں گی؟ آپؐ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ نصف مثقال ادا کرو۔" انھوں نے مزید کہا کہ "میری پرورش میں میرے بھائی کے یتیم بچے ہیں، آیا یہ زکوٰۃ میں انھیں دے دوں یا ان پر خرچ کر دوں؟" آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا۔ اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ حضرت زینبؓ نے اپنی زکوٰۃ ادا کی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں شوہر کو زکوٰۃ دینے کا ذکر نہیں ہے صرف یتیم بھتیجوں کو دینے کا ذکر ہے۔ ہم بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اپنے شوہر اور یتیم بھتیجوں کو صدقہ کے طور پر کچھ دینے کے متعلق پوچھا ہو اور آپؐ نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ پھر کسی اور موقعہ پر زیور کی زکوٰۃ کے متعلق پوچھا ہو نیز یہ کہ آیا وہ یہ زکوٰۃ اپنے یتیم بھتیجوں کو دے سکتی ہیں، آپ نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ ہم بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔

کیا ذمی کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے؟

ذمی کو زکوٰۃ کی رقم دینے کے بارے میں اختلاف رائے ہے، ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، امام مالک، ابن شبرمہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ ذمی کو زکوٰۃ کی رقم نہیں دی جا سکتی۔ عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جب زکوٰۃ لینے والا کوئی مسلمان نہ ملے تو ذمی کو زکوٰۃ کی یہ رقم دے دے۔ ان سے کہا جائے گا کہ جس جگہ زکوٰۃ دینے والا رہتا ہو وہاں کوئی مسلمان اگر اسے نہ ملے تو دوسری جگہ مسلمان موجود ہو گا گویا ان کا مسلک یہ ہے کہ جو ذمی مسلمانوں کے درمیان رہتا ہو اسے زکوٰۃ کی رقم دی جا سکتی ہے۔ پہلے قول کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (امرت ان اخذ الصدقۃ من اغنیائکم

وارد ھا فی فقراء کم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے مال داروں سے صدقہ لے کر تمھارے فقراء میں تقسیم کردوں) یہ ارشاد اس امر کا مقتضی ہے کہ امام المسلمین صدقے کی جو رقم بھی وصول کرے اس کی تقسیم مسلمان فقراء تک محدود رکھے۔ اس میں سے کافروں کو دینا جائز نہیں ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو زکوٰۃ نہیں دی جائے گی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زکوٰۃ میں کافروں کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایک حالت میں کافروں کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنا جائز ہوتا تو پھر تمام حالتوں میں اس کا جواز ہوتا اس لیے کہ کافروں کے اندر فقر کا وجود اسی طرح ہے جیسے مسلمان فقراء کے اندر۔

کیا زکوٰۃ کی سب رقم ایک شخص کو دینا جائز ہے؟

ایک ہی شخص کو زکوٰۃ کی ساری رقم دے دینے کے مسئلہ میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک ہی مسکین کو پوری زکوٰۃ دے دینا جائز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ہی مسکین میں اپنا اور اپنے اہل وعیال کا صدقۂ فطر دے دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ آیت کے مطابق زکوٰۃ کے جو مستحقین ہیں ایک شخص اپنی زکوٰۃ ان میں سے کم از کم تین کو دے گا۔ اگر اس نے ان میں سے دو کو اپنی زکوٰۃ کی پوری رقم دے دی جبکہ تیسرا بھی زکوٰۃ لینے کے لیے موجود تھا تو اس صورت میں وہ تیسرے حصے کا تاوان بھر دے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) اس چیز کے لیے اسم جنس ہے جو صدقہ کے طور پر دی جا رہی ہے اور جنھیں دی جا رہی ہے ان کے لیے بھی یہ اسم جنس ہے۔ اسمائے جنس کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مدلولات یعنی مسمیات پر دو میں سے ایک صورت میں حکم واجب کر دیتے ہیں۔ یا تو تمام پر حکم کا ایجاب ہو جاتا ہے یا کم سے کم پر، اور دلالت کے بغیر کسی خاص عدد کے ساتھ حکم کا اختصاص نہیں ہوتا۔ چونکہ آیت زیر بحث میں کسی خاص عدد کا ذکر نہیں ہے اس لیے کہ حکم کا اختصاص کسی خاص عدد کے ساتھ نہیں ہوگا۔

قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ) پر غور کیجیے اسی طرح (اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ) پر، نیز (وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِیْفًا۔ اور انسان کو کمزور پیدا کیا گیا ہے) پر بھی غور کیجیے۔ یہ سب اسمائے جنس ہیں ان میں سے ہر ایک اپنے مسمّٰی اور مدلول کے ایک ایک فرد کو الگ الگ شامل ہے، مجموعی طور پر شامل نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے۔ "اگر میں عورتوں سے نکاح کروں یا غلام

کی خریداری کروں تو ...." تو اس کے اس قول کو ایک عورت یا ایک غلام پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے یہ کہا ہو: "اگر میں پانی پی لوں یا کھانا کھا لوں تو ......" تو اس کے اس قول کو پانی اور طعام کے ایک جزء پر محمول کیا جائے گا۔ پانی اور طعام کے تمام مدلول کے احاطہ پر اسے محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے اپنی قسم میں کل جنس کے احاطہ کا ارادہ کیا ہو تو اس کا قول تسلیم کر لیا جائے گا اور وہ کبھی بھی حانث نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ فقرے میں وارد لفظ کا مقتضیٰ دو معنوں میں سے ایک ہے، یا تو کل کا احاطہ مقصود ہے یا لفظ کے مدلول کے کم سے کم فرد کا۔ اس جیسے فقرے میں کل مراد لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے اس میں عدد کے اعتبار کا بھی کوئی معنی نہیں ہو گا۔ اسم جنس کے متعلق ہم نے درج بالا سطور میں جو کچھ بیان کیا ہے جب اس کا ثبوت ہو گیا اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقات کی آیت میں جنس کا اس طرح احاطہ مراد نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی محروم نہ رہے تو اب اس میں عدد کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اس بنا پر جن حضرات نے ان میں سے کم از کم تین کا اعتبار کیا ہے ان کا قول باطل ہو گیا۔ نیز صدقات کسی خاص انسان کا حق نہیں ہے یہ تو صرف اللہ کا حق ہے جسے آیت میں بیان کردہ مصارف میں صرف کیا جاتا ہے اس لیے اس میں ایک فرد اور جماعت کے حکم میں زکوٰۃ حوالہ کرنے کے لحاظ سے فرق نہ ہونا ضروری قرار پایا۔ نیز یہ پہلو موجود ہے کہ اگر عدد کا اعتبار ضروری ہے تو پھر بعض اعداد کا اعتبار بعض دوسرے اعداد کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ آیت میں وارد اسم کسی خاص عدد کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ ایک اور پہلو سے بھی دیکھیے، جب عدد کا اعتبار ضروری ٹھہرایا جائے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ تمام اعداد کا احاطہ مشکل ہے۔ اس لیے فقراء و مساکین نیز دیگر مصارف سے تعلق رکھنے والے مستحقین زکوٰۃ کا احاطہ نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ عدد کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اس لیے کہ عدد کے اعتبار میں ایسی بات موجود ہے جو اس کے اسقاط پر منتج ہوتی ہے۔

کیا تہائی مال کی وصیت فقراء کے لیے جائز ہے؟

اگر کوئی شخص اپنا تہائی مال فقراء کے لیے وصیت کر جائے تو اس مسئلے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر ایک ہی فقیر کو تہائی مال دے دیا جائے تو وصیت پر عمل درآمد ہو جائے گا جبکہ امام محمد کا قول ہے کہ جب تک دو یا اس سے زائد فقراء کو نہیں دیا جائے گا وصیت پر عملدرآمد نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسف نے اس صورت کو زکوٰۃ کی صورت کے مشابہ قرار دیا ہے اور قیاس کے لحاظ سے یہ بہتر ہے۔

کیا زکوٰۃ دوسرے شہروں میں تقسیم ہوسکتی ہے؟

زکوٰۃ کس جگہ ادا کی جائے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ ہر شہر کی زکوٰۃ اسی شہر کے فقراء میں تقسیم کی جائے گی اور دوسرے شہر کے فقراء کے لیے نہیں بھیجی جائے گی۔ لیکن اگر کوئی اپنی زکوٰۃ دوسرے شہر میں لے جاکر تقسیم کردیتا ہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے لیکن اسے مکروہ سمجھا جائے گا۔ علی الرازی نے ابو سلمان سے، اور انھوں نے ابن المبارک سے، انھوں نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک شہر سے دوسرے شہر میں اپنے رشتہ داروں کے لیے زکوٰۃ کی رقم بھیج دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے اس بات کا تذکرہ کیا انھوں نے فرمایا کہ یہ بہت اچھی بات ہے لیکن ہم نے امام ابو حنیفہ سے ان کا یہ قول نہیں سنا ہے۔ ابو سلیمان مزید کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے اس قول کو لکھ لیا اور ابن المبارک کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے اس کی روایت درج کی ہے۔ طحاوی نے ابن ابی عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں ہمارے اصحاب نے محمد بن الحسن سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو سلیمان سے، انھوں نے عبداللہ بن المبارک سے اور انھوں نے ابو حنیفہ سے کہ کوئی شخص اپنی زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر نہیں لے جائے گا البتہ اگر اس کا کوئی رشتہ دار دوسرے شہر میں رہتا ہو تو وہ اسے وہاں لے جاکر دے سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ صدقۂ فطر کی ادائیگی اسی جگہ ہوگی جہاں ادا کرنے والا رہتا ہو۔ ایک شخص اپنے نابالغ بچوں کا صدقۂ فطر وہیں ادا کرے گا جہاں وہ ہوں گے اور مال کی زکوٰۃ اسی جگہ ادا کی جائے گی جہاں مال ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ مال کی زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل نہیں کی جائے گی الا یہ کہ اپنے شہر میں تقسیم کے بعد اس کا کچھ حصہ بچ رہے تو اس صورت میں بچی ہوئی رقم قریب ترین شہر کی طرف منتقل کرسکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر ایک شخص مصر کا ہو اور اس پر زکوٰۃ واجب ہوگئی ہو۔ اس کا مال مصر میں ہو لیکن وہ خود مدینہ میں ہو تو وہ اپنی زکوٰۃ مدینہ میں تقسیم کرے گا اور صدقۂ فطر وہیں ادا کرے گا جہاں وہ موجود ہوگا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل نہیں کی جائے گی الا یہ کہ شہر میں زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ ملے۔ حسن بن صالح نے ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف زکوٰۃ کی منتقلی کو مکروہ سمجھا ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص پر زکوٰۃ واجب ہوگئی ہو اور وہ کسی اور شہر میں ہو۔ اگر اپنے شہر کی طرف اس کی واپسی جلد ہونے والی ہو تو

پھر وہ زکوٰۃ کی ادائیگی کو مؤخر کر دے اور اپنے شہر واپس ہو کر زکوٰۃ ادا کرے۔ اگر اس نے اپنے شہر واپسی سے قبل قیام کی جگہ میں زکوٰۃ ادا کر دی تو مجھے امید ہے کہ اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اگر وہ اپنے شہر سے طویل عرصے کے لیے چلا گیا ہو تو جس جگہ اس نے قیام کا ارادہ کر لیا ہو اپنی زکوٰۃ اسی جگہ نکالے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زکوٰۃ دوسرے شہر میں لے جائے تو میرے سامنے یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ آیا اس پر اعادہ لازم ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) اس امر کے جواز کا مقتضی ہے کہ جس شہر میں زکوٰۃ دینے والے کا مال ہو وہ اس کے علاوہ دوسرے شہر میں بھی زکوٰۃ کی رقم فقراء و مساکین کو دے سکتا ہے۔ نیز جس جگہ بھی چاہے جا کر زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ جس جگہ بھی زکوٰۃ ادا کرے گا اس کی ادائیگی ہو جائے گی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ہمیں اصولِ شریعت میں ایسا کوئی صدقہ نظر نہیں آیا جو کسی خاص جگہ کے ساتھ اس طرح مخصوص ہو کہ پھر کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز نہ ہوتی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قسموں اور نذروں کے کفارات نیز دوسرے تمام صدقات کی ادائیگی کا جواز کسی ایک جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ طاؤس سے مروی ہے کہ حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے کہا تھا کہ میرے پاس کپڑے اور نیز ے لے آؤ میں تم سے صدقہ میں مکئی اور جو کی جگہ یہ چیزیں قبول کر لوں گا۔ تمہارے لیے ان کی ادائیگی آسان ہے اور مدینہ کے مہاجرین و انصار کے لیے یہ زیادہ کار آمد ہیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت معاذؓ صدقات کو یمن سے مدینہ منورہ منتقل کر دیتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل یمن کی بہ نسبت اہل مدینہ کو ان چیزوں کی زیادہ ضرورت تھی۔ حضرت عدیؓ بن حاتم نے روایت کی ہے کہ انھوں نے بنی طے کے صدقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچائے تھے حالانکہ بنی طے کا علاقہ مدینہ منورہ سے بہت فاصلے پر ہے۔ نیز حضرت عدی بن حاتم اور زبرقان بن بدر نے اپنے اپنے قبیلے کے صدقات حضرت ابوبکرؓ کے پاس پہنچائے تھے۔ اول الذکر بنی طی کے علاقے سے اور موخر الذکر نے بنی تمیم کے علاقے سے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان صدقات سے مرتدین کے خلاف جنگی کارروائیوں کے سلسلے میں بڑا کام لیا تھا۔

ہمارے اصحاب نے صدقات کو اپنے شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنے کو اس صورت میں مکروہ سمجھا ہے جب دونوں شہر کے ضرورت مندوں کی ضرورتیں یکساں ہوں۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ جب آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو انھیں یہ

ہدایات دیں: "اہل یمن کو بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں ان پر ایک حق فرض کیا ہے۔ یہ حق ان کے مال داروں سے وصول کیا جائے گا اور ان کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔" یہ روایت اس امر کی مقتضی ہے کہ جن لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے اسے ان کے درمیان موجود فقراء میں تقسیم کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر زکوٰۃ دینے والے کا کوئی غریب رشتہ دار کسی اور شہر میں رہتا ہو تو وہ اپنے شہر سے اس کے پاس زکوٰۃ کی رقم بھیج سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول اس حدیث کی بنا پر ہے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں ابوسلمہ نے، انھیں حماد بن سلمہ نے ایوب اور ہشام نیز حبیب سے، انھوں نے ابن سیرین سے، انھوں نے سلیمانؓ بن عامر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (صدقۃ الرجل علی قرابتہ صدقۃ و صلۃ، انسان کا اپنے رشتہ داروں پر صدقہ ادا کر دینا صدقہ بھی ہے اور صلہ رحمی بھی) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی انھیں موسیٰ بن زکریا نے، انھیں احمد بن منصور نے، انھیں عثمان بن صالح نے، انھیں ابن لہیعہ نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ کے متعلق دریافت کیا تھا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا (ان الصدقۃ علی ذی القرابۃ تضاعف مرتین، رشتہ دار کو صدقہ دینے کا اجر دوگنا ہوتا ہے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینب نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا کہ آیا وہ اپنا صدقہ اپنے شوہر اور اپنے یتیم بھتیجوں کو دے سکتی ہیں جو ان کی پرورش میں تھے تو آپ نے جواب میں فرمایا تھا (لك اجران اجر الصدقۃ واجر القرابۃ۔ تمھیں دو اجر ملیں گے ایک تو صدقے کا اجر اور دوسرا قرابتداری کا اجر)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں علی بن الحسین بن یزید الصدائی نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابن نمیر نے حجاج سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے ایوب بن بشیر سے، انھوں نے حکیمؓ بن حزام سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسول! کونسا صدقہ سب سے افضل ہے؟" آپ نے فرمایا (علی ذی الرحم الکاشح، دشمنی رکھنے والے رشتہ دار کو دیا جانے والا صدقہ) ان روایات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محرم رشتہ داروں کو صدقہ دینا خواہ اس کے قیام کی جگہ کتنی دور کیوں نہ ہو، اجنبی اور غیر رشتہ کو دینے سے افضل ہے۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر رشتہ دار کو دینا مقصود ہو تو پھر اپنے شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل کر دینا جائز ہو گا۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی اسی جگہ ہو گی جہاں صدقہ دینے والا موجود ہو گا اور غلاموں اور نابالغ اولاد کی طرف سے ادائیگی اس جگہ ہو گی جہاں وہ ہوں گے اس لیے کہ صدقہ فطر ان کی طرف سے ادا کیا جائے گا۔ اس لیے جس طرح مال کی زکوٰۃ اسی جگہ ادا کی جاتی ہے جس جگہ مال ہوتا ہے۔ اسی طرح صدقہ فطر وہیں ادا کیا جائے گا جہاں وہ افراد ہوں گے جن کی طرف سے یہ ادا کیا جا رہا ہے۔

زکوٰۃ کی اس مقدار کا بیان جو ایک مسکین کو دی جائے

امام ابوحنیفہ ایک مسکین کو دوسو درہم زکوٰۃ میں دے دینا مکروہ سمجھتے تھے لیکن ان کا یہ بھی قول ہے کہ اگر تم نے کسی کو زکوٰۃ کی یہ رقم دے دی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ البتہ دوسو سے کم رقم دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ نے مزید فرمایا کہ اگر اتنی رقم دے دی جائے جسے پاکر ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرے اور سوال سے مستغنی ہو جائے تو یہ بات میرے لیے زیادہ پسندیدہ ہوگی۔ ہشام نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس ایک سو ننانوے درہم ہوں پھر اسے کسی نے دو درہم زکوٰۃ کے طور پر دے دیے تو اسے چاہیے کہ صرف ایک درہم قبول کرے اور ایک درہم واپس کر دے۔ اس طرح امام ابویوسف نے ایک شخص کے لیے زکوٰۃ کی اتنی رقم قبول کر لینے کی اجازت دے دی جس کے ساتھ دوسو درہم پورے ہو جائیں۔ انھوں نے اس سے زائد رقم قبول کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اس معاملے کا دارومدار اپنی سمجھ بوجھ اور رائے پر ہے۔ اس میں شریعت کی طرف سے کوئی راہنمائی نہیں ہے۔ اس بارے میں ابن شبرمہ کا قول امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایک شخص کو زکوٰۃ کی رقم سے پچاس درہم سے زائد نہیں دیے جائیں گے اِلّا یہ کہ وہ مقروض ہو اس صورت میں اسے اس سے زائد رقم بھی دی جا سکتی ہے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اسے اتنی رقم دی جائے گی کہ عیالدار ہونے کی صورت میں وہ اپنے لیے کوئی غلام خرید سکے۔ بشرطیکہ زکوٰۃ کی مقدار بہت زیادہ ہو۔ امام شافعی نے اس کی کوئی حدبندی نہیں کی ہے۔ ان کے نزدیک زکوٰۃ کی اتنی رقم دے دینی چاہیے جس کے ذریعے اس کی ضروریات پوری ہو جائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَالۡمَسٰکِیۡنِ) میں اس مقدار کی تحدید نہیں ہے جو مستحقین زکوٰۃ میں سے ہر ایک کو دی جائے۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ مستحقین کی تعداد کے مطابق فی کس کے حساب سے زکوٰۃ ان میں بانٹ دی جائے اس لیے

کہ ایسا کرنا مشکل بلکہ ممتنع ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سے مستحقین میں سے بعض کو دینا مراد ہے، خواہ بعض کی کوئی بھی صورت ہو جائے۔ بعض کی کم سے کم مقدار ایک کا عدد ہے۔ دوسری طرف ہمیں یہ معلوم ہے کہ اموال کے مالکان میں سے ہر ایک شخص کو آیت میں مخاطب بنایا گیا ہے۔ جو اس بات کا مقتضی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اپنی ساری زکوٰۃ ایک فقیر کو دے دینا جائز ہے خواہ زکوٰۃ کی رقم تھوڑی ہو یا زیادہ۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر زکوٰۃ کی بڑی رقم صرف ایک فقیر کو دے دینے کا جواز پیدا ہو گیا اس میں تعداد کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ نیز چونکہ فقیر کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنا اور اس کا اسے مالک بنا دینا ان دونوں کا وقوع اس وقت ہوتا ہے جب وہ ابھی فقیر ہوتا ہے اس لیے قلیل اور کثیر رقم حوالے کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا اس لیے کہ دونوں حالتوں میں فقیر کو اس رقم کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ایک شخص کو زکوٰۃ میں دو سو درہم کی رقم دینے کو اس بنا پر مکروہ سمجھا ہے کہ یہ رقم زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے مکمل نصاب ہے۔ اس بنا پر لینے والا شخص زکوٰۃ کی ملکیت مکمل ہونے ہی غنی بن جائے گا۔ حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی رقمیں فقراء کو دینے کا حکم دیا ہے تاکہ وہ ان سے فائدہ اٹھائیں اور ان کو اپنی ملکیت میں لیں۔ زیر بحث صورت میں ایک فقیر کو جب زکوٰۃ کی رقم سے فائدہ اٹھانے کی قدرت حاصل ہو جائے گی تو اس وقت وہ فقیر نہیں ہوگا بلکہ غنی ہو چکا ہوگا اور یہ بات آیت کی منشا کے خلاف ہے اس لیے امام ابوحنیفہ نے فقیر کو ایک مکمل نصاب کی مقدار زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ لیکن جب اسے نصاب سے کم مقدار دی جائے گی تو وہ اس کا جب مالک ہوگا اور اس سے فائدہ اٹھائے گا اس وقت وہ فقیر ہوگا۔ اس بنا پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ صورت مکروہ نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ جب وہ صاحب نصاب نہ ہونے کی بنا پر غنی نہیں بنے گا تو اسے زکوٰۃ کی تھوڑی رقم یا زیادہ رقم دینے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ دونوں صورتیں اس کے لیے یکساں ہوں گی۔ پس تملیک واقع ہونے اور زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے پر قدرت حاصل ہونے کے وقت اس شخص کے صاحب نصاب ہونے کا اعتبار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول "کہ زکوٰۃ کی رقم کے ذریعے کسی کو غنی بنا دینا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے"۔ اس سے ان کی مراد وہ دولتمندی نہیں ہے جس کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ کی اتنی رقم دے دی جائے کہ وہ دست سوال دراز کرنے سے مستغنی ہو جائے اور اس کی جائز ضروریات پوری ہو جائیں نیز اس کا چہرہ سوال کرنے کی ذلت سے بچ جائے۔

لاعلمی میں غیر مستحق کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

اگر کسی شخص کو اس کی ظاہری حالت سے فقیر سمجھتے ہوئے زکوٰۃ کی رقم دے دی جائے اور پھر پتہ چلے کہ وہ غنی تھا تو آیا زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے لاعلمی میں اپنے بیٹے یا ذمی کو زکوٰۃ دے دی پھر اسے اس کا علم ہوگیا تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ نے یہ مسلک اس حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے جس کے راوی معن بن یزید ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میرے والد نے رات کے وقت لاعلمی میں زکوٰۃ کی رقم مجھے دے دی، جب صبح ہوئی اور اصل صورت حال کا پتہ چلا تو میرے والد نے کہا کہ میں نے تو تمھیں یہ رقم دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ پھر دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور سارا واقعہ آپ سے بیان کیا۔ آپ نے حضرت یزید سے فرمایا (لك ما نويت يا يزيد، یزید! تم نے جس چیز کا ارادہ کیا تھا اس کا ثواب تمھیں مل جائے گا) اور حضرت سے فرمایا (لك ما اخذت، تم نے جو لیا وہ تمھارا ہے) آپ نے باپ سے یہ نہیں پوچھا کہ آیا انھوں نے زکوٰۃ کی نیت کی تھی یا کسی اور صدقہ کی، بلکہ ان سے یہ فرمایا (لك مانويت) یہ بات دیے ہوئے مال کے جواز پر دلالت کرتی ہے خواہ انھوں نے زکوٰۃ کی نیت ہی کیوں نہ کی ہو۔ نیز ایسے لوگوں کو صدقہ دینا ضرورت کی حالت کے بغیر ایک صورت کے اندر صدقے کی درست شکل ہوتی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ انھیں نفلی صدقہ دیا جاتا ہے، اس لحاظ سے اس کی مشابہت کعبہ کی طرف منہ کرکے نماز ادا کرنے کے ساتھ ہوگئی جبکہ ایک شخص درست طریقے سے سوچ بچار اور غور و فکر کے بعد ایک سمت کو کعبے کی سمت سمجھ کر نماز ادا کرلے، نماز پڑھ لینے کے بعد اسے پتہ چل جائے کہ اس کا رخ کعبے کی طرف نہیں تھا تو اس صورت میں اس کی نماز ادا ہو جائے گی کیونکہ کعبہ کی سمت کے بغیر کسی اور جہت کی طرف رخ کرکے ایک صورت میں نماز ضرورت کی حالت کے بغیر بھی درست ہو جاتی ہے۔ یہ صورت وہ ہے جب انسان سواری پر نفل نماز ادا کر رہا ہو۔ اس صورت میں قبلہ کی طرف رخ کرنا ضروری نہیں ہوتا بلکہ جس طرف سواری کے جانور کا رخ ہو اسی طرف منہ کرکے نماز پڑھتا چلا جائے۔ اس طرح اپنے اجتہاد سے کام لے کر کسی کو زکوٰۃ کی رقم دے دینا اپنی رائے اور سمجھ کے مطابق کعبہ کی سمت منہ کرکے نماز پڑھنے کے مشابہ ہوگیا۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زیر بحث مسئلہ زکوۃ اس شخص کی صورت حال کے مشابہ ہے جس نے ایسے پانی سے وضو کر لیا جسے وہ پاک سمجھ رہا تھا بعد میں اسے پتہ چلا کہ یہ پانی ناپاک تھا، اس صورت میں اس کی نماز درست نہیں ہو گی اس لیے کہ پانی کی ناپاکی کا علم ہو جانے کے بعد وہ اپنے اجتہاد کی حد سے نکل کر یقین کی حد کو پہنچ جاتا ہے جس کی بنا پر اس کا اجتہاد باطل ہو جاتا ہے اور نماز کا اعادہ لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے یا ذمی کو یا کسی مال دار کو زکوۃ کی رقم دینے والا علم ہو جانے کے بعد اجتہاد کی حد سے نکل کر یقین کی حد کو پہنچ جاتا ہے جس کی بنا پر اس کا اجتہاد باطل ہو جاتا ہے۔ اور اس کا زکوۃ کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے، اس لیے کہ ناپاک پانی سے وضو کسی حالت میں بھی طہارت نہیں کہلاتا اس لیے اس کے جواز میں اجتہاد کا کوئی اثر نہیں ہو گا جبکہ کئی حالتوں میں ترک قبلہ جائز ہوتا ہے اس لیے ہمارا زیر بحث مسئلہ ہمارے ذکر کردہ مسئلہ کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز ایک حالت کے اندر ناپاک کپڑوں میں بھی ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر ایک شخص ایک کپڑے کی طہارت کے متعلق اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لیتے ہوئے اس میں نماز ادا کرے اور بعد میں اسے پتہ چلے کہ کپڑا ناپاک تھا تو اس صورت میں اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اور اس پر اعادہ واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح ناپاک کپڑے میں ایک حالت کے اندر نماز کا جواز اجتہاد رائے کی بنا پر نماز کے جواز کا موجب نہیں بنا جب نجاست کے متعلق علم ہونے کی وجہ سے وہ اجتہاد کی حد سے نکل کر یقین کی حد کو پہنچ گیا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل معترض کی نظروں سے ہماری تعلیل اوجھل ہے۔ اس لیے کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ضرورت کے بغیر بھی ترک قبلہ جائز ہے جس طرح ضرورت کے بغیر نفلی صدقہ اپنے بیٹے یا ذمی یا غنی کو دے دینا جائز ہے، اس جہت سے یہ دونوں باتیں یکساں ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ سواری پر بیٹھے ہوئے انسان کو نفل نماز پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح نفلی صدقہ دینے والے کو مذکورہ بالا لوگوں کو صدقہ دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب یہ دونوں باتیں اس جہت سے یکساں ہیں تو حکم کے اندر یہ ایک دوسری کے مشابہ ہو جائیں گی۔ رہ گئی ناپاک کپڑے میں نماز کی ادائیگی تو وہ صرف ضرورت کی حالت میں جائز ہوتی ہے کسی اور حالت میں جائز نہیں ہوتی اور اس میں نفل پڑھنے والے اور فرض پڑھنے والے کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس لیے معترض کی بیان کردہ یہ صورت زیر بحث صورت سے مختلف ہو گی۔

ایک صنف کو صدقات حوالے کر دینے کا بیان

قول باری ہے (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) تا آخر آیت۔ ابو داؤد طیالسی نے روایت بیان کی ہے، انھیں اشعث بن سعید نے سعید بن جبیر سے، انھوں نے حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ سے کہ اگر ایک شخص آیت میں مذکورہ آٹھ اصناف میں سے صرف ایک صنف کو اپنی زکوٰۃ دے دے تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ حضرت عمرؓ، حضرت حذیفہؓ، سعید بن جبیرؒ، ابراہیم نخعیؒ، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور ابوالعالیہ سے اسی طرح کی روایت ہے۔ صحابہ کرام سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ہے، اس طرح گویا اس مسئلے پر سلف کا اجماع ہو گیا جس کے بعد کسی کو بھی اس سے اختلاف کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہی اس لیے کہ اجماع کے بعد اس مسئلے کی پوری طرح وضاحت ہو گئی، سلف سے اس کی بکثرت روایت ہوئی اور سلف کے ہم پایہ حضرات سے اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہوئی۔ سفیان ثوری نے ابراہیم بن میسرہ سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ وہ اہل ایمان سے زکوٰۃ میں عروض یعنی چیزیں لیا کرتے اور ایک ہی صنف میں انھیں تقسیم کر دیتے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور امام مالک بن انس کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ زکوٰۃ آیت میں مذکورہ آٹھوں اصناف کے درمیان تقسیم کی جائے گی، البتہ اگر ایک صنف نہ ملے تو باقی اصناف میں تقسیم کر دی جائے گی۔ اس کے سوا و کسی صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہو گی۔ امام شافعی کا یہ قول سلف کے ان حضرات کے قول کے خلاف ہے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ نیز آثار و سنن اور ظاہر کتاب اللہ کے بھی خلاف ہے۔

ارشاد باری ہے (اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِیَ وَاِنْ تُخْفُوْهَا وَتُؤْتُوْهَا الْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَیْرٌ لَّکُمْ، اگر اپنے صدقات علانیہ دو تو یہ بھی اچھا ہے لیکن اگر چھپا کر حاجتمندوں کو دو تو یہ تمھارے حق میں زیادہ بہتر ہے) اس میں صدقات کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے اس لیے کہ صدقات

کے لفظ پر الف لام کے دخول کی وجہ سے یہ اسم جنس بن گیا۔ اس بنا پر آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ آیت صدقات میں مذکورہ اصناف میں سے صرف ایک صنف یعنی فقراء کو تمام صدقات دے دیے جائیں۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ آیت صدقات میں اصناف کے ذکر سے اللہ کی مراد اسباب فقر کا بیان ہے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ صدقات کی تقسیم ان اصناف پر کردی جائے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَفِیْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ۔ ان کے اموال میں سائل اور محروم کے لیے متعین حق ہے) یہ آیت صرف ان دو اصناف کو صدقات حوالے کردینے کے جواز کی مقتضی ہے اور یہ چیز آٹھوں اصناف پر صدقات کی تقسیم کے وجوب کی نفی کرتی ہے۔ نیز قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ) میں تمام صدقات کے لیے نیز ہر زمانے میں حاصل ہونے والے صدقات کے لیے عموم ہے اور قول باری (لِلْفُقَرَآءِ) تا آخر آیت میں بھی مذکورہ لوگوں میں سے اس وقت موجود اور بعد میں آنے والوں کے لیے عموم ہے۔

اب یہ بات تو ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صدقہ کی صورت میں حاصل ہونے والی تمام چیزوں کی اس وقت موجود لوگوں اور بعد میں پیدا ہونے والوں کے درمیان تقسیم مراد نہیں ہے اس لیے کہ قیامت تک اس تقسیم کا امکان محال ہے۔ اس لیے یہ بات واجب ہوگئی کہ اگر ایک سال ایک صنف کو، دوسرے سال کسی اور صنف کو، اسی طرح ہر سال کسی ایک صنف کو امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق صدقات دے دے تو زکوٰۃ کی ادائیگی ہوجائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک سال کے صدقات یا ایک شخص کا صدقہ آٹھوں اصناف پر تقسیم نہیں ہوگا۔ نیز اس امر میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ فقراء ان صدقات کے مشترکہ طور پر مستحق نہیں ہوتے۔ ایک شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ ان میں سے کچھ کو دے دے اور کچھ کو محروم رکھے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ صدقات کو آیت میں مذکورہ اصناف میں سے بعض کے اندر صرف کرنا مقصود ہوتا ہے اس لیے مذکورہ اصناف میں سے بعض کو دینے کا جواز ضروری اور واجب ہوگیا جس طرح فقراء میں سے بعض کو دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اگر صدقات میں تمام کا حق ہوتا تو اس صورت میں بعض کو دے دینا اور بعض کو محروم رکھنا جائز نہ ہوتا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضرت سلمہ بن صخر نے جب اپنی بیوی سے ظہار کرلیا اور کفارہ کے طور پر مساکین کو کھلانے کے لیے کوئی بندوبست نہ ہوسکا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بنی زریق سے صدقات وصول کرنے والے کے پاس جانے کے لیے کہا تاکہ ان سے صدقات کی رقم لے کر کفارہ میں مساکین کے طعام کا انتظام کرسکیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی زریق کے صدقات کو حضرت سلمہؓ کے حوالے کر دینے کی اجازت دے دی حالانکہ یہ صرف ایک ہی صنف تھے۔ اسی طرح عبید اللہ بن عدی بن الخیار کی روایت میں ذکر ہے کہ دو آدمیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ مانگا آپ نے انھیں تندرست و توانا اور مضبوط جسم والے پا کر فرمایا: "اگر تم چاہتے ہو تو میں تمھیں دے دیتا ہوں" آپ نے ان دونوں سے یہ نہیں پوچھا کہ ان کا کس صنف سے تعلق ہے تاکہ ان دونوں کا اسی صنف سے شمار ہو جاتا۔ صدقات کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (امرت ان اٰخذ الصدقة من اغنیاءکم وارد ھا فی فقراءکم۔ مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے دولتمندوں سے صدقات وصول کر کے تمھارے فقراء کی طرف لوٹا دوں) آپ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت انھیں یہ ہدایت دی تھی، "اہل یمن کو یہ بتلا دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں ایک حق فرض کر دیا ہے یہ حق ان کے دولتمندوں سے وصول کیا جائے گا اور ان کے فقراء کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔" آپ نے بتا دیا کہ جس سبب کی بنیاد پر تمام اصناف صدقات کے مستحق ہوتے ہیں وہ فقر اور تنگ دستی ہے اس لیے کہ یہ سبب تمام صدقات کو عام ہے۔

پھر آپ نے یہ خبر دی کہ صدقات کو فقراء پر صرف کیا جائے گا۔ یہ لفظ اور اس کے ضمن میں موجود دلالت دونوں اس امر پر دال ہیں کہ جس سبب کی بنیاد پر صدقات کا استحقاق ہوتا ہے وہ فقر ہے۔ نیز یہ کہ اس کا عموم تمام صدقات کو فقراء میں تقسیم کر دینے کے جواز کا مقتضی ہے یہاں تک کہ فقراء کے سوا کسی اور کو کچھ نہ دیا جائے بلکہ حدیث کا ظاہر لفظ اس کے ایجاب کا مقتضی ہے اس لیے کہ آپ نے فرمایا ہے "اُمِرتُ (مجھے حکم دیا گیا ہے)

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صدقات وصول کرنے والا ان کا مستحق ہوتا ہے لیکن اس میں فقر کا سبب نہیں پایا جاتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عاملینِ صدقات جو رقمیں لیتے ہیں وہ صدقہ کے طور پر نہیں لیتے۔ بلکہ صدقات کی وصولی فقراء کے لیے ہوتی ہے پھر وصولی کا کام کرنے والا یعنی عامل ان صدقات میں سے اپنے عمل اور کام کا معاوضہ وصول کرتا ہے، صدقہ وصول نہیں کرتا۔ جس طرح کسی فقیر کو کوئی رقم بطور صدقہ دے دی جائے اور وہ فقیر کسی سے اپنا کوئی کام کرائے اور یہی رقم اسے مزدوری اور معاوضہ میں دے دے۔ یا جس طرح بریرہؓ کو بطور صدقہ کوئی چیز دی جاتی اور وہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہدیہ کے طور پر بھیج دیتیں۔ اس طرح وہ چیز بریرہؓ کے لیے صدقہ ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدیہ۔

اگر یہ کہا جائے کہ مؤلفۃ القلوب صدقات کی رقمیں صدقہ کے طور پر لیتے تھے حالانکہ ان کے اندر آپ کا مذکورہ بالا سبب یعنی فقر نہیں پایا جاتا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مؤلفۃ القلوب صدقہ کے طور پر رقمیں اور اجناس نہیں لیتے تھے بلکہ صدقات فقراء کے لیے جمع کیے جاتے اور ان کا ایک حصہ مؤلفۃ القلوب کو دے دیا جاتا تاکہ فقراء مسلمین کو ان کی ایذا رسانی سے بچایا جا سکے اور تاکہ یہ مسلمان ہو کر مسلمانوں کے لیے طاقت و قوت کا ذریعہ بن سکیں۔ اس طرح مؤلفۃ القلوب صدقات کی رقمیں اور اجناس وغیرہ صدقہ کے طور پر نہیں لیتے تھے۔ بلکہ صدقات کی وصولی کے بعد انھیں مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے کاموں میں صرف کیا جاتا اس لیے کہ فقراء کے مال کا کچھ حصہ ان کی فلاح و بہبود کے کاموں میں لگا دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ امام المسلمین ان سب کا ولی امر ہوتا ہے اور ان کی فلاح و بہبود کی خاطر ان کے مال میں تصرف کرتا ہے۔

آیت صدقات میں اصناف کا ذکر صرف فقر کے اسباب کے بیان کی خاطر ہوا ہے جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قرض دار ابن السبیل یعنی مسافر اور غازی حاجتمندی اور فقر کی بنا پر ان صدقات کے مستحق ہوتے ہیں، ان دو اسباب کے سوا ان کے استحقاق کا اور کوئی سبب نہیں ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سبب کی بنا پر مذکورہ اصناف صدقات کے مستحق قرار پاتے ہیں وہ فقر اور حاجتمندی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبدالرحمن بن زیاد بن انعم نے زیاد بن نعیم سے روایت کی ہے کہ انھوں نے زیاد بن الحارث الصدائی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم پر مامور کیا، میں نے عرض کیا کہ آپ مجھے ان کے صدقات میں سے کچھ حصہ دیجیے۔ آپؐ نے میری استدعا قبول کرتے ہوئے اس سلسلے میں مجھے ایک تحریر بھی عطا کی۔ ایک اور شخص آپ کے پاس آیا اور آپ سے صدقے کی درخواست کی۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کسی نبی یا غیر نبی کے فیصلے پر راضی نہیں ہوا بلکہ صدقات کے بارے میں آسمان سے خود فیصلہ نازل فرمایا اور صدقات کی آٹھ مدیں قائم کر دیں، اگر تم بھی ان میں سے کسی مد کے تحت آتے ہو تو میں تمھیں بھی دے دوں گا۔" اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدیث ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آپؐ نے فرمایا تھا: "اگر تم بھی ان میں سے کسی مد کے تحت آتے ہو تو میں تمھیں بھی دے دوں گا" اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صدقات پر صرف ان لوگوں کا استحقاق ہوتا ہے جو ان مدات کے تحت آتے ہیں۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے زیاد بن الحارث الصدائی کے لیے اس کی قوم سے وصول ہونے والے صدقہ کا کچھ حصہ لکھ دیا اور آپ نے ان سے یہ

نہیں پوچھا کہ ان کا تعلق کس صنف سے ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کی آٹھ مدیں مقرر کی ہیں" کا مفہوم یہ ہے کہ ایسا اس لیے کیا گیا ہے تاکہ امام المسلمین اگر مناسب سمجھے تو صدقات کی تمام رقمیں ان میں سے کسی ایک مد میں لگا دے لیکن ان مدات سے باہر کوئی خرچ نہ کرے۔ ایک اور پہلو سے غور کیجیے صدقہ کا استحقاق یا تو نام کی بنا پر ہوتا ہے یا حاجتمندی کی بنا پر یا دونوں کی بنا پر۔ اب یہ کہنا تو غلط اور فاسد ہے کہ اس کا استحقاق صرف اسم کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس سے پھر ہر مقروض اور ہر مسافر کو صدقہ لینے کا حق حاصل ہو جائے گا خواہ وہ مال دار کیوں نہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات سرے سے غلط ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ جس شخص کے اندر فقر اور مسافرت دونوں کا اجتماع ہو جاتا وہ دو حصوں کا مستحق ہو جاتا۔ حالانکہ یہ بات بھی غلط ہے جب ان دونوں وجوہ کا بطلان ہو گیا تو اس سے تیسری بات درست ہو گئی وہ یہ کہ صدقہ کا استحقاق حاجتمندی اور فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) تا آخر آیت، اشتراک کا مقتضی ہے اس لیے کسی ایک صنف کو خارج کرنا جائز نہیں ہو گا جس طرح کوئی شخص اپنے تہائی مال کی زید، عمرو اور بکر کے نام وصیت کر جائے تو اب ان تینوں میں کسی ایک کو محروم رکھنا جائز نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمام صدقات میں لفظ کا مقتضی یہی ہے اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ اس لیے امام ایک سال کا صدقہ ایک صنف کو دے دے اور دوسرے سال کا صدقہ دوسری کو، جس طرح اس کی صوابدید ہو اور جس میں اسے مصلحت نظر آئے اسی کے مطابق وہ اقدام کرے۔ ہمارے اور معترضین یعنی شوافع کے درمیان اختلاف جس نکتے پر ہے وہ ایک صدقہ کے متعلق ہے کہ آیا تمام اصناف اس ایک صدقہ کے مستحق ہوں گے۔ آیت میں ایک صدقہ کا حکم بیان نہیں ہوا ہے بلکہ اس میں صدقات کا حکم بیان ہوا ہے۔ اگر ہم اس کے مطابق تمام صدقات کی اس طرح تقسیم کر لیں جس طرح اوپر بیان ہوا تو ہم آیت کے مقتضی سے عہدہ برآ ہو جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ جن آیات و آثار نیز اقوال سلف کا ہم نے اوپر حوالہ دیا ہے ان سب پر عمل ہو جائے گا۔ یہ بات ایک صدقہ کی آٹھ اصناف پر تقسیم کو واجب کرنے، نیز دوسری آیات و سنن کے احکام کو ٹھکرا دینے سے بہتر اور اولیٰ ہے۔ اس مفہوم کی بنیاد پر صدقات کا مسئلہ تہائی مال کی وصیت کے مسئلے سے جدا ہو گیا۔ اس لیے کہ وصیت متعین اشخاص کے لیے ہوتی ہے نیز ان کی تعداد بھی محدود ہوتی ہے دوسری طرف ایک متعین مال میں تہائی حصہ بھی متعین ہوتا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ جن متعین لوگوں کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ مشترکہ طور پر اس وصیت کے مستحق قرار پائیں۔ اس میں ایک اور

پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ صدقات کا استحقاق تمام مستحقین کے لیے مشترکہ طور پر نہیں ہوتا کیونکہ تمام حضرات متفقہ طور پر اس بات کے قائل ہیں کہ اگر صدقات بعض فقراء کو دے دیے جائیں اور بعض کو ان سے محروم رکھا جائے تو یہ جائز ہے جبکہ اس کے برعکس جن لوگوں کے لیے وصیت کی گئی ہو ان میں سے کسی ایک کو بھی وصیت سے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ صدقات میں بعض کو بعض سے زائد دے دینا جائز ہے لیکن یہ بات وصیتِ مطلقہ کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اسی طرح بعض اصناف کو محروم رکھنا بھی جائز ہے جس طرح بعض فقراء کو محروم رکھنا جائز ہے، اس جہت سے صدقات کا مسئلہ تہائی مال کی وصیت کے مسئلہ سے جدا ہو گیا۔

ایک اور پہلو سے اسے دیکھیے، صدقہ اللہ کا حق ہے کسی آدمی کا حق نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنی ذات کے لیے اس کے استحقاق کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس بنا پر صدقہ دینے والا جس صنف میں اس صدقے کو صرف کرے گا وہ اسے درست مصرف میں خرچ کرنے والا قرار پائے گا۔ اس کے برعکس متعین اشخاص کے لیے کی جانے والی وصیت پر آدمی کا حق ہوتا ہے، ان متعین آدمیوں کے سوا کوئی دوسرا شخص اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے وصیت کے لیے نامزد تمام آدمی اس وصیت کے حق دار قرار پائیں گے اور اس حق کی وہی حیثیت ہو گی جو انسانوں کے دوسرے تمام حقوق کی ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ میں مساکین کو کھانا کھلانا واجب قرار دیا ہے۔ لیکن اگر وہ فقراء کو دے دے تو بھی جائز ہے۔ اسی طرح صدقات کی آیت میں مساکین کے لیے جو حصہ مقرر کیا گیا ہے اسے فقراء کو دے دینا جائز ہے لیکن وصیت کا معاملہ اس کے برعکس ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص زید کے لیے وصیت کرتا ہے تو وہ وصیت عمرو کو نہیں جا سکتی۔

حضورؐ پر بہتان ہے کہ وہ کانوں کے کچے ہیں

قول باری ہے (وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ۔ ان میں سے کچھ لوگ ہیں جو اپنی باتوں سے نبی کو دکھ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شخص کانوں کا کچا ہے۔ کہو، وہ تمہاری بھلائی کے لیے ایسا ہے، اللہ پر ایمان رکھتا ہے، اور اہلِ ایمان پر اعتماد کرتا ہے اور سراسر رحمت ہے ان لوگوں کے لیے جو تم میں سے ایماندار ہیں) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک کا قول ہے کہ منافقین کہتے ہیں کہ آپ کانوں کے کچے ہیں ہر ایک کی بات پر کان دھرتے ہیں" ایک قول کے

مطابق اس کی اصل "اذن باذن" ہے جس کے معنی ہیں" اس نے سنا" شاعر کا قول ہے۔

فی سماع یاذن الشیخ لہ   وحدیث مثل ماذی مشار

سننے کے دوران شیخ کان لگا کر سنتے ہیں اور ایسی گفتگو کے دوران بھی جو اس طرح کی ہو جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔

آیت کا مفہوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری بھلائی کے لیے تمہاری باتوں پر کان دھرتے ہیں، تمہاری برائی کے لیے وہ ایسا نہیں کرتے۔ قول باری (ویؤمن للمؤمنین) کے متعلق ابن عباس کا قول ہے کہ " نبی اہل ایمان کو سچا سمجھتے ہیں"۔ یہاں حرف لام کا دخول اسی طرح ہے جس طرح اس قول باری میں ہے (قل عسیٰ ان یکون ردف لکم۔ کہہ دو، قریب ہے کہ وہ تمہارے پیچھے ہی آ جائے) اس کے معنی ہیں ردفکم۔ ایک قول کے مطابق حرف لام کا دخول ایمان بمعنی تصدیق اور ایمان بمعنی امان کے درمیان فرق کرنے کے لیے ہوا ہے اس لیے جب (یؤمن للمؤمنین) کہا گیا تو اس سے تصدیق کے سوا اور کوئی معنی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (قل لا تعتذروا لن نؤمن لکم۔ کہہ دو بہانے مت کرو، ہم تمہاری کسی بات کا اعتبار نہیں کریں گے) یعنی ہم کبھی تمہیں سچا نہیں سمجھیں گے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وما انت بمؤمن لنا۔ اور تو ہماری بات کی تصدیق نہیں کرے گا) بعض لوگ خبر واحد کو قبول کر لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کو ان باتوں میں سچا سمجھتے ہیں جن کی وہ آپ کو اطلاع دیتے ہیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آپ معاملات سے تعلق رکھنے والی خبروں کو قبول کر لیتے تھے اور اس بارے میں اہل ایمان کو سچا سمجھتے تھے۔ جہاں تک احکام شرع اور دین سے تعلق رکھنے والے معاملات کے بارے میں خبروں کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی کی بات سننے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی اس لیے کہ تمام لوگ دین کے بارے میں باتیں آپ سے ہی اخذ کرتے اور آپ کی ہی پیروی کرتے تھے۔

رضائے الٰہی رضائے رسول کی متضمن ہے

قول باری ہے (واللہ ورسولہ احق ان یرضوہ ان کانوا مؤمنین۔ اگر یہ مومن ہیں تو اللہ اور رسول اس کے زیادہ حق دار ہیں کہ یہ ان کو راضی کرنے کی فکر کریں) ایک قول کے مطابق (یرضوہ) میں ضمیر واحد مذکور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کی رضا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا کو متضمن ہوتی ہے اس لیے کہ ہر وہ کام جس سے اللہ راضی ہوتا ہے اس سے رسول بھی راضی ہوتا ہے۔ اس لیے دلالت حال کی

بنا بر رسول کے لیے ضمیر کا ذکر ترک کر دیا گیا۔ ایک قول کے مطابق کنایہ کے اندر اللہ کا اسم کسی اور اسم کے ساتھ یکجا نہیں ہوتا۔ تنہا ذکر باری میں اس کی عظمت کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خطبہ دیتے ہوئے یہ الفاظ کہے۔ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتا ہے وہ ہدایت پالیتا ہے اور جو شخص ان دونوں کی نافرمانی کرتا ہے وہ گمراہ ہو جاتا ہے۔" یہ سن کر آپ نے اس سے فرمایا "چلے جاؤ، تم بہت برے خطیب ہو" آپ نے اس کی یہ بات ناپسند فرمائی کہ اس نے کنایہ میں اللہ کے نام کے ساتھ آپ کے نام کو یکجا کر دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر اللہ کے اسم کو اللہ کے اسم کے ساتھ جمع کرنے سے منع فرمایا ہے آپ کا ارشاد ہے (لا تقولوا ان شاء اللہ وشاء فلان ولکن قولوا ان شاء اللہ ثم شاء فلان۔ "یہ نہ کہو کہ اگر اللہ چاہے اور فلاں چاہے"، بلکہ یوں کہو کہ اگر اللہ چاہے اور پھر فلاں چاہے"۔

قول باری ہے (یَحْذَرُ الْمُنَافِقُوْنَ اَنْ تُنَزَّلَ عَلَیْہِمْ سُوْرَۃٌ تُنَبِّئُہُمْ بِمَا فِیْ قُلُوْبِہِمْ۔ یہ منافق ڈر رہے ہیں کہ کہیں ان پر کوئی ایسی سورت نازل نہ ہو جائے جو ان کے دلوں کے بھید کھول کر رکھ دے) حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ منافقین ڈرتے رہتے تھے، ان دونوں حضرات نے فقرے کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ ان کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے کہ وہ ڈر رہے ہیں۔ ان کے سوا دوسرے حضرات کا قول ہے کہ فقرے کی صورت تو جملہ خبریہ کی ہے لیکن یہ امر کے معنوں میں ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے لیحذر المنافقون (منافقین کو ڈرنا چاہیے)

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰہَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُوْنَ۔ اللہ تعالیٰ اس چیز کو کھول دینے والا ہے جس کے کھل جانے سے تم ڈر رہے ہو) اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دی جا رہی ہے کہ دل میں پوشیدہ بدی کو کھول دیا جائے گا اور اسے ظاہر کر کے بدی رکھنے والے شخص کو پوری طرح عیاں کر دیا جائے گا جس کے نتیجے میں اس کا پول کھل جائے گا اور اسے رسوائی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ یہ خبر منافقین کے بارے میں دی جا رہی ہے اور دوسرے لوگوں کو جو اپنے دلوں میں بدی چھپائے ہوئے ہیں تنبیہ کی جا رہی ہے یہ قول باری اس قول باری (وَاللّٰہُ مُخْرِجٌ مَّا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ۔ اور اللہ تعالیٰ اس چیز کو کھول دینے والا ہے جس کو تم چھپاتے ہو) کے ہم معنی ہے۔

کلمۂ کفر مذاق میں بھی نہیں کہنا چاہیے

قول باری ہے (وَلَئِنْ سَاَلْتَہُمْ لَیَقُوْلُنَّ اِنَّمَا کُنَّا نَخُوْضُ وَنَلْعَبُ۔ اگر تم ان سے

پوچھو کہ تم کیا باتیں کر رہے تھے تو جھٹ کہہ دیں گے کہ ہم تو ہنسی مذاق اور دل لگی کر رہے تھے) تا قولِ باری اِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ. اگر ہم نے تم میں سے ایک گروہ کو معاف کر بھی دیا تو دوسرے گروہ کو تو ہم ضرور سزا دیں گے کیونکہ وہ مجرم ہے) آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ اکراہ اور جبر کی صورت کے سوا کلمۂ کفر کے اظہار کے لحاظ سے دل لگی کے طور پر اور سنجیدگی کے ساتھ اس کلمے کو زبان پر لانے والوں کا حکم یکساں ہے۔ اس لیے کہ ان منافقین نے یہ کہا تھا کہ انھوں نے ہنسی مذاق اور دل لگی کے طور پر یہ باتیں کہی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس طور پر کلمۂ کفر بکنے کی بنا پر انھیں کافر قرار دیا۔ حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے غزوۂ تبوک کے موقع پر کہا تھا کیا یہ شخص (اشارہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہے) شام کے محلات اور وہاں کے قلعے فتح کرنے کے خواب دیکھ رہا ہے؟ یہ بڑی دور کی بات ہے"۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دے دی اور یہ بتا دیا کہ انھوں نے ان کلمات کا اظہار کر کے کفر کیا ہے خواہ انھوں نے یہ باتیں سنجیدگی سے کہی ہیں یا دل لگی کے طور پر۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کلمۂ کفر کے اظہار کے لحاظ سے دل لگی کرنے والا اور سنجیدہ شخص دونوں کا حکم یکساں ہے۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آیات اور اس کے دین کے احکام کا مذاق اڑانا کفر ہے۔

قولِ باری ہے (اَلْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ۔ منافق مرد اور منافق عورتیں سب ایک دوسرے کے ہم رنگ ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کی نسبت بعض کی طرف اس بنا پر کی ہے کہ نفاق پر ان سب کا اجتماع اور ایکا ہے۔ اس لیے نفاق کا رویہ اختیار کرنے، بھلائی سے روکنے اور برائی کا حکم دینے میں ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کرنے کی بنا پر یہ سب ہم رنگ اور ہم شکل ہیں۔ جس طرح منجملہ مشابہت کی بناء پر ایک چیز کے بعض حصے کو ایک چیز کی طرف مضاف کر دیا جاتا ہے۔

قولِ باری ہے (وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ۔ اور اپنے ہاتھ خیر سے روکے رکھتے ہیں) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے اپنے ہاتھ روکے رکھتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ ہر خیر اور نیکی سے ہاتھ روکے رکھتے ہیں، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ کے راستے میں جہاد کرنے سے اپنے ہاتھ روکے رکھتے ہیں۔ یہ مراد لینا درست ہے کہ انھوں نے ان تمام مذکورہ بالا نیکیوں سے اپنے ہاتھ روک لیے تھے آیت کے لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے۔

قولِ باری ہے (نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ۔ یہ اللہ تعالیٰ کو بھول گئے تو اللہ نے انھیں بھلا دیا)۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ انھوں نے اللہ کے اوامر کو اور ان پر عمل کو چھوڑ دیا حتیٰ کہ ان کے نزدیک اللہ کے اوام

بھولی بسری باتیں بن گئیں، اس لیے کہ انھوں نے ان کے کسی حصے پر عمل نہیں کیا جس طرح بھلائی ہوئی چیز پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قولِ باری (فَنَسِيَهُمْ) کا مفہوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی رحمت سے محروم کردیا۔ اللہ نے اسے گناہ کے نام سے موسوم کیا اس لیے کہ اپنی رحمت سے انھیں محروم کردینا ان کے گناہ کے بالمقابل تھا اس لیے کہ یہ ان کے گناہ کی سزا اور اس کا بدلہ تھا، یہ مجازی تعبیر ہے جس طرح عربوں کا مقولہ ہے "الجزاء بالجزاء (بدلے کا بدلہ) یا جس طرح یہ قولِ باری ہے (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا۔ برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) یا اسی طرح کی اور مثالیں۔

جہاد النبیؐ کے مفاہیم

قولِ باری ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ۔ اے نبیؐ! کفار اور منافقین دونوں کا پوری قوت سے مقابلہ کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے مطابق مفہوم ہے "ہاتھ سے ان کا مقابلہ کرو، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان اور دل سے ان کا مقابلہ کرو اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ان کے سامنے تیوری چڑھائے رکھو" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ "کافروں کا تلوار کے ساتھ مقابلہ کرو اور منافقین کا زبان کے ساتھ" حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ کافروں کا تلوار کے ساتھ مقابلہ کرو اور منافقین کا ان پر حدود قائم کرکے مقابلہ کرو" جن لوگوں پر حدود کا نفاذ ہوتا تھا ان کی اکثریت منافقین کے گروہ سے تعلق رکھتی تھی۔

منافقین کا کردار

قولِ باری ہے (يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ۔ یہ لوگ خدا کی قسم کھا کھا کر کہتے ہیں کہ ہم نے وہ بات نہیں کہی حالانکہ انھوں نے ضرور وہ کافرانہ بات کہی ہے۔ وہ اسلام لانے کے بعد کفر کے مرتکب ہوئے) آیت میں کافر منافقین کے بارے میں اطلاع دی گئی ہے۔ کلمۂ کفر سے ہر وہ کلمہ مراد ہے جس کے ذریعے اللہ کی نعمت کو جھٹلایا جائے اور اس کا انکار کیا جائے۔ یا ایسا کلمہ جو اپنی سنگینی میں اس کے درجے کو پہنچ گیا ہو۔ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور اسلام کے متعلق زبان درازی کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق کلمۂ کفر بکنے والا منافق جلاس بن سوید بن الصامت تھا۔ اس نے یہ بکواس کی تھی کہ اگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا لایا ہوا مذہب سچا اور برحق ہے تو پھر ہم گدھوں سے بھی زیادہ بدتر ہیں" جب پوچھ گچھ ہوئی تو صاف مکر گیا اور قسم

کھا کر کہنے لگا کہ میں نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ مجاہد اور عروہ نیز ابن اسحاق سے یہی بات مروی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس آیت کا نزول منافقین کے سردار عبداللہ بن ابی بن سلول کے بارے میں ہوا تھا جب اس نے وہ بات کہی تھی جسے قرآن مجید نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے (لَئِنْ رَّجَعْنَا اِلَى الْمَدِيْنَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ۔ اگر ہم مدینہ واپس پہنچ گئے تو عزت دار لوگ وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے) حسن کا قول ہے کہ منافقین کے ایک گروہ نے یہ بات کہی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے منافقین کی کیفیت جس طرح بیان کی ہے، اور ان کے کافرانہ عقائد کو جس طرح کھول کر رکھ دیا ہے۔ پھر انہیں ان باتوں کے باوجود اس بنا پر ان کی حالت پر چھوڑ دیا گیا اور زندہ رہنے دیا گیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے سامنے اپنے اسلام کا اظہار کرتے تھے، اس پورے بیان کے پس منظر میں یہ دلالت موجود ہے کہ ایسے زندیق کی توبہ قابل قبول ہے جو اسلام کا اظہار کرے لیکن دل میں کفر چھپائے رکھے۔

نذر کو پورا کرنا لازم ہے

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَّنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتَانَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ ۝ فَلَمَّآ اٰتٰهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ وَتَوَلَّوْا وَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ۔ ان میں بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے۔ مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مند کر دیا تو وہ بخل پر اتر آئے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انہیں اس کی پروا تک نہیں ہے)۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو شخص تقرب الٰہی اور نیکی کے کام کی نذر مانے اس پر اسے پورا کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ عہد کے معنی نذر اور ایجاب کے ہیں۔ مثلاً یہ کہے "اگر اللہ تعالیٰ مجھے ایک ہزار درہم عطا کر دے تو میرے اوپر اس میں سے پانچ سو درہم صدقہ کرنا لازم ہے" یا کسی قسم کا کوئی اور فقرہ۔ اس آیت کے ضمن میں کئی احکام ہیں ان میں سے ایک حکم یہ ہے کہ جو شخص کوئی نذر مانے گا اس پر بعینہ وہی نذر پوری کرنا لازم ہوگی۔

قول باری (فَلَمَّآ اٰتٰهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ) میں منافقین کو سختی سے جھڑکا گیا ہے کہ انہوں نے جس چیز کی نذر مانی تھی اسے بعینہ وہ پورا نہ کر سکے۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو کسی معین چیز کی نذر ماننے کی صورت میں قسم کا کفارہ لازم کر دیتے ہیں اور جس چیز کی نذر مانی ہے بعینہ اس چیز کی ادائیگی کے ایجاب کو باطل قرار دیتے ہیں۔ یہ قول باری نذر کو کسی شرط کے ساتھ

معلق کردینے کے جواز پر بھی دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ "اگر فلاں شخص آجائے تو مجھ پر اللہ کے لیے صدقہ یا روزہ ہے" یہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ جو نذر ملکیت کی طرف نسبت کرکے مانی جائے اس کا ایجاب ملکیت کے تحت ہوتا ہے۔ اگرچہ فی الحال ملکیت موجود نہ بھی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لانذر فیما لا یملک ابن آدم۔ انسان جس چیز کا مالک نہ ہو اس میں نذر نہیں ہوتی) جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ملکیت کے اندر نذر قرار دیا ہے اور اسے پورا کرنا اس پر لازم کر دیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی چیز میں نذر جس پر ملکیت نہ ہو یہ ہے کہ مثلاً نذر ماننے والا یہ کہے "اللہ کے لیے میرے ذمہ زید کے کپڑے کو صدقہ میں دینا ہے" یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص کسی اجنبی عورت سے کہے "اگر میں تجھ سے نکاح کر لوں تو تجھے طلاق" وہ گویا اسے نکاح کے اندر طلاق دے رہا ہے، نکاح سے پہلے نہیں جس طرح اپنی نذر کو ملکیت کی طرف نسبت کرنے والا ملکیت کے اندر نذر ماننے والا ہوتا ہے۔ نذر ماننے والے پر نفس نذر کے ایجاب کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَا تَفْعَلُوْنَ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ۔ اے ایمان والو! تم ایسی بات کیوں کہتے ہو جسے تم کرتے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بڑی ناپسندیدہ بات ہے کہ تم ایسی بات کہو جو کرو نہیں) یہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ جو بات کہی جائے اسے کر کے بھی دکھایا جائے اور قسم کا کفارہ ادا کرنا بعینہٖ کہی ہوئی بات نہیں ہے، اسی طرح یہ قول باری ہے:

تم میرے ساتھ کیا ہوا وعدہ پورا کرو میں تمہارے ساتھ کیا ہوا وعدہ پورا کروں گا) نیز ارشاد ہوا (یُوْفُوْنَ بِالنَّذْرِ۔ وہ نذر پوری کرتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور لوگوں کی اس بنا پر تعریف کی کہ وہ جس چیز کی نذر مانتے ہیں بعینہٖ اسے پورا کرتے ہیں۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَجَعَلْنَا فِیْ قُلُوْبِ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ رَاْفَۃً وَّرَحْمَۃً، وَرَھْبَانِیَّۃَ نِ ابْتَدَعُوْھَا مَا کَتَبْنٰھَا عَلَیْھِمْ اِلَّا ابْتِغَآءَ رِضْوَانِ اللّٰہِ فَمَا رَعَوْھَا حَقَّ رِعَایَتِھَا، اور جن لوگوں نے اس کی پیروی کی ان کے دلوں میں ہم نے شفقت اور نرمی رکھ دی تھی اور رہبانیت کو انھوں نے خود ایجاد کر لیا ہم نے ان پر واجب نہیں کیا تھا، بلکہ انھوں نے اللہ کی رضا مندی کی خاطر سے اختیار کر لیا تھا سو انھوں نے اس کی پوری پوری رعایت نہ کی) ابتداع یعنی نئی بات کی ایجاد کبھی قول کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی فعل کے ذریعے۔ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ انسان تقرب الٰہی اور عبادت کے طور پر قولاً یا فعلاً جس عبادت کو خود شروع کر لے وہ اس پر واجب ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی مذمت کی ہے جو ایک عبادت شروع کرکے پھر اسے ترک کر دے۔ نذر کے

سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت ہے آپ نے فرمایا (من نذر نذرا وسماہ فعلیہ الوفاء ومن نذر نذرا ولم یسمہ فعلیہ الکفارۃ یمین۔ جو شخص کوئی نذر مان لے اور اس کا تعین بھی کر دے اس پر اسے پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے اور جو شخص نذر مانے لیکن اس کا تعین نہ کرے اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوتا ہے۔

قول باری ہے (فَاَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِیْ قُلُوْبِهِمْ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا) حسن کا قول ہے کہ اپنی نذر میں کنجوسی کرنے اور اسے پورا نہ کرنے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا۔ مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے نتیجے میں انھیں توبہ کرنے سے محروم کر دیا جس طرح ابلیس کو توبہ سے محروم کر دیا گیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس بات پر دلالت قائم کر دی گئی ہے کہ وہ کبھی بھی توبہ نہیں کرے گا۔ اس میں اس کی بدکاریوں پر اس کی مذمت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (اِلٰی یَوْمِ یَلْقَوْنَهٗ۔ اس دن تک کے لیے جب خدا کے سامنے ان کی پیشی ہوگی) ایک قول کے مطابق اس دن وہ اپنے بخل کی سزا پالیں گے۔ جن مفسرین کے نزدیک (اَعْقَبَهُمْ) کی ضمیر اللہ کی طرف لوٹتی ہے ان کے نزدیک اس فقرے میں ضمیر بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی طرف لوٹتی ہے۔

منافق پر نماز جنازہ کی ممانعت

قول باری ہے (اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِیْنَ مَرَّةً فَلَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ۔ اے نبی! تم خواہ ایسے لوگوں کے لیے معافی کی درخواست کرو یا نہ کرو، اگر تم ستر مرتبہ بھی انھیں معاف کر دینے کی درخواست کرو گے تو بھی اللہ انھیں ہرگز معاف نہیں کرے گا) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کے لیے معافی کی درخواست ان کی بخشش کی موجب نہیں ہوگی۔ پھر فرمایا (اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِیْنَ مَرَّةً فَلَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ) ستر کا ذکر بخشش سے مایوس کر دینے میں مبالغہ کے طور پر ہوا ہے۔ بعض روایات میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "میں ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے معافی کی درخواست کروں گا۔" اس روایت میں راوی کی طرف سے غلطی ہوگئی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ خبر دی ہے کہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ جانتے ہوئے کہ کافروں کی بخشش نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ سے ان کی بخشش کی درخواست نہیں کر سکتے تھے۔ اس کے متعلق درست روایت وہ ہے جس میں آپ کے الفاظ اس طرح منقول ہیں (لو علمت انی اذا زدت علی السبعین غفر لھم لزدت علیھا۔ اگر مجھے یہ معلوم

ہوتا کہ ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے معافی کی درخواست کرنے پر انھیں معافی مل جائے گی تو میں ان کے لیے ستر سے زائد مرتبہ معافی کی درخواست کرتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کے ایک گروہ کے لیے ان کی طرف سے ظاہری طور پر اسلام کے دعوے کی بنا پر استغفار فرمایا تھا، ان میں سے جب کوئی مر جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے لیے دعا اور استغفار کی درخواست کرتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے مسلمان سمجھتے ہوئے اس کے لیے دعائے مغفرت کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس بات کی خبر دی کہ یہ لوگ منافق بن کر مرے ہیں اور ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعائے مغفرت سے انھیں کوئی فائدہ نہ پہنچے گا۔

قول باری ہے (وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْھُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِہٖ اور آئندہ ان میں سے جو کوئی مرے اس کی نماز جنازہ بھی تم ہرگز نہ پڑھنا اور نہ کبھی اس کی قبر پر کھڑے ہونا) آیت میں کئی احکام پر دلالت ہو رہی ہے مسلمانوں کے مُردوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی کافروں کے مُردوں کی نماز جنازہ کی ممانعت ہے، اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ تدفین کا کام مکمل ہو جانے تک قبر کے پاس کھڑے رہنا چاہیے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تدفین کے وقت قبر کے پاس کھڑے رہتے تھے۔ وکیع نے قیس بن مسلم سے اور انھوں نے عمیر بن سعد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ تدفین کا کام مکمل ہونے تک ایک قبر کے پاس کھڑے رہتے۔ سفیان ثوری نے ابو قیس سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے علقمہ کو دیکھا کہ وہ تدفین کی تکمیل تک ایک قبر پر کھڑے رہتے۔ جریر بن حازم نے عبداللہ بن عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ جب کبھی کسی میت کی تدفین میں شامل ہوتے تو تدفین کی تکمیل تک قبر کے پاس کھڑے رہتے۔ یہ تمام آثار اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص تدفین کے وقت قبر کے پاس موجود ہو اس کے لیے سنت یہ ہے کہ تدفین کی تکمیل تک وہاں کھڑا رہے۔ بعض لوگوں نے آیت سے قبر پر نماز کے جواز پر استدلال کیا ہے اور قول باری (وَلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِہٖ) سے قبر پر نماز مراد لی ہے۔ لیکن آیت کی یہ غلط تاویل ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓی اَحَدٍ مِّنْھُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰی قَبْرِہٖ) اس میں اللہ تعالیٰ نے قبر پر کھڑے ہونے سے منع فرما دیا جس طرح منافق میت کی نماز جنازہ کی ممانعت فرما دی اور ایک نہی کو دوسری نہی پر عطف کر دیا۔ اب یہ تو درست نہیں ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا مدلول ایک ہو جائے اور معطوف علیہ بعینہٖ معطوف بن جائے ایک اور پہلو سے دیکھیے، قیام کا لفظ نماز سے عبارت نہیں ہے۔ قبر پر نماز کے جواز کا قائل اس لفظ کو نماز سے کنایہ قرار دینا چاہتا ہے لیکن یہ بات درست نہیں کہ پہلے نماز کا ذکر اس کے اسم صریح کے ساتھ ہو جائے اور پھر اس پر قیام کا عطف کر کے اسے نماز سے کنایہ قرار دیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قبر پر قیام

سے نماز مراد نہیں لی جا سکتی۔

نیز زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ بن الخطاب کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "جب رئیس المنافقین عبد اللہ بن ابی بن سلول مر گیا تو اس کا بیٹا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگا کہ میرا باپ فوت ہو گیا ہے اور ہم نے اس کی میت قبر کے کنارے رکھ دی ہے آپ چل کر نماز جنازہ پڑھا دیجیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر فوراً اٹھ کھڑے ہوئے میں بھی آپ کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ کے لیے کھڑے ہو گئے اور تمام لوگوں نے آپ کے پیچھے صفیں درست کر لیں تو میں نے مڑ کر جنازے کے درمیان کھڑے ہو کر آپ سے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ عبد اللہ بن ابی جیسے شخص کی نماز جنازہ پڑھانے لگے ہیں۔ بخدا اس نے فلاں فلاں دن فلاں فلاں بکواس کی تھی"۔ میں نے اس کی بکواسات گردانی شروع کر دیں، اس پر آپ نے فرمایا: "عمر! مجھے چھوڑ دو، اللہ تعالیٰ نے مجھے اختیار دیا تھا کہ چاہوں تو ان کے لیے مغفرت کی درخواست کروں اور چاہوں تو نہ کروں۔ میں نے ان کے لیے استغفار کو پسند کر لیا! اللہ کا ارشاد ہے (اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) تا آخر آیت۔ بخدا، خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ ستر سے زائد مرتبہ مغفرت کی دعا مانگنے پر ان کی بخشش ہو جائے گی تو میں ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے بخشش کی دعا مانگتا"۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنازے کے ساتھ گئے اور جب تک اس کی تدفین نہ ہو گئی قبر پر کھڑے رہے، پھر اس کے فوراً بعد یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ)۔ خدا کی قسم! اس آیت کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کسی منافق کی نماز جنازہ پڑھی اور نہ ہی کسی کی قبر پر جا کر کھڑے ہوئے۔ حضرت عمرؓ نے اس روایت میں نماز اور قبر پر قیام دونوں کا ذکر کیا ہے جس سے ہماری اس وضاحت پر دلالت ہو گئی جو ہم نے اس سلسلے میں کی ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن ابی بن سلول کی نماز جنازہ پڑھانی چاہی۔ حضرت جبریلؑ نے آکر آپ کو کپڑے سے پکڑا اور کھینچ کر اس سے باز رکھا پھر یہ وحی سنائی (لا تصل علی احد منهم مات ابدا ولا تقم علی قبره)

حقیقی معذورین کا عذر جہاد قابل قبول ہے

قول باری ہے (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاۗءِ وَلَا عَلَي الْمَرْضٰى وَلَا عَلَي الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ)۔ ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زاد راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس

کے رسول کے وفادار ہوں) یہ آیت ماقبل پر عطف ہے جس میں جہاد کا ذکر ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ (لٰكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ) پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (وَجَاءَ الْمُعَذِّرُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ۔ بدوی عربوں میں سے بہت سے لوگ آئے جنھوں نے عذر کیے تاکہ انھیں بھی پیچھے رہ جانے کی اجازت دے دی جائے) اللہ تعالیٰ نے بلا کسی عذر کے جہاد سے پیچھے رہ جانے کی اجازت طلب کرنے پر ان کی مذمت کی پھر مسلمان معذورین کا ذکر فرمایا اس سلسلے میں ضعفاء کا ذکر کیا اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپاہج یا نابینا ہونے کی بنا پر یا کبر سنی یا جسمانی کمزوری کی وجہ سے جہاد میں خود شریک نہیں ہو سکتے، پھر مریضوں کا ذکر کیا جو اپنی بیماریوں کی وجہ سے جہاد کے لیے نکلنے سے معذور ہیں۔ پھر ان تنگدست لوگوں کے عذر کا ذکر کیا جن کے پاس شرکت جہاد کے لیے زادِ راہ نہیں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شرط کے ساتھ ان کا عذر قبول کیا تھا اور ان کی تعریف کی تھی کہ وہ خلوصِ دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار رہیں۔ اس لیے کہ ان میں سے جو لوگ پیچھے رہ گئے تھے اور وہ دل سے اللہ اور اس کے رسول کے وفادار نہیں تھے بلکہ پیچھے رہ کر مدینہ منورہ میں موجود لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف بھڑکاتے اور ان کے دلوں میں فساد پیدا کرنے کی کوششوں میں لگے ہوتے تھے، وہ قابلِ مذمت اور عذاب کے سزاوار قرار پاتے تھے۔ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وفاداری یہ تھی کہ مسلمانوں کو جہاد کے لیے ابھارا جاتا، انھیں جہاد کی ترغیب دی جاتی، ان کے آپس کے تعلقات کو بہتر بنانے کی کوشش کی جاتی یا اسی قسم کی اور خدمات سرانجام دی جاتیں جن سے مجموعی طور پر مسلمانوں کو نفع پہنچتا، اس کے ساتھ ساتھ یہ اپنے اعمال میں بھی بایں معنی مخلص ہوتے کہ ریاکاری اور دکھلاوے کے کھوٹ سے اپنے اعمال کو پاک رکھتے۔ اللہ اور اس کے رسول سے وفاداری اور خیر خواہی کے یہی معنی ہیں۔ اسی سے التوبۃ النصوح (سچی توبہ) کا لفظ نکلا ہے۔

قول باری ہے (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ محسنین پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے) آیت کے مفہوم میں ہر اس شخص کے لیے عموم ہے جو کسی بھی جہت سے صفت احسان سے متصف ہو ایسے شخص پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ آیت میں چند مختلف فیہ مسائل میں استدلال کیا جاتا ہے مثلاً کسی شخص نے نماز پڑھنے کے لیے کوئی کپڑا عاریت کے طور پر لیا یا حج پر جانے کے لیے کسی سے سواری مانگ لی اور پھر وہ کپڑا ضائع ہو گیا یا وہ سواری ہلاک ہو گئی تو اب اس سے اس کا تاوان لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسا شخص محسن تھا یعنی نیکی کے ایک عمل میں مصروف تھا اور اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص پر گرفت کرنے اور اس پر اعتراض کرنے کی عام نفی کر دی ہے۔ اس کے نظائر مسائل کی وہ صورتیں

ہیں جن میں تاوان کے وجوب کے بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا صفت احسان حاصل ہو جانے کے بعد تاوان واجب ہوگا ؟ جو لوگ تاوان کو تسلیم نہیں کرتے اور اس کی نفی کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں ۔ اگر کوئی شخص حملہ آور اونٹ سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے اسے قتل کر ڈالے تو اس کے تاوان کے اسقاط میں ہمارے مخالفین کا یہ استدلال ہے کہ اس نے ایسے اونٹ کو قتل کرکے ایک نیک کام کیا ہے ، وہ محسن یعنی نیکوکار ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ ۔ نیکوکاروں پر کوئی گرفت اور اعتراض کی گنجائش نہیں ہے) ۔

مشرکین سے کنارہ کشی لازم ہے

قول باری ہے (فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ ۔ بے شک تم ان سے صرف نظر ہی کرلو کیونکہ یہ ایک گندگی ہیں) یہ اس قول باری کی طرح ہے (إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ۔ مشرکین تو ناپاک ہیں) اس لیے کہ رجس کے لفظ سے نجس کی تعبیر کی جاتی ہے اور تابع کے طور پر "رجس نجس" کہا جاتا ہے ۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کافروں سے کنارہ کشی اختیار کرنا ، ان سے ترک موالات یعنی دوستی نہ گانٹھنا ، ان کے ساتھ گھل مل نہ جانا ، ان سے مانوس نہ ہونا اور ان کی تقویت کا باعث نہ بننا واجب ہے ۔

قسم میں اللہ کا ذکر ہو یا نہ ہو وہ قسم ہی ہے

قول باری ہے (يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَى عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ ۔ یہ تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے راضی ہو جاؤ حالانکہ اگر تم ان سے راضی ہو بھی گئے تو اللہ ایسے فاسق لوگوں سے ہرگز راضی نہ ہوگا) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسا شخص جس پر اتہام لگا ہو اس کی طرف سے اعتذار کی خاطر حلف اٹھانا اور قسمیں کھانا اس سے راضی ہو جانے اور اس کے عذر کو قبول کرلینے کا موجب نہیں ہوتا اس لیے کہ آیت ان لوگوں سے ان کی قسموں کے باوجود راضی ہونے کی ممانعت کی مقتضی ہے ۔ اس آیت میں اللہ نے (يَحْلِفُونَ) فرمایا اور اس کے ساتھ "بِاللّٰہِ" کا اضافہ نہیں کیا جبکہ پہلی آیت میں (سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ) فرمایا ، وہ اس طرح پہلی آیت کے اندر حلف میں اللہ کے نام کا ذکر کیا اور دوسری آیت کے اندر حلف میں اس کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ یہ دونوں صورتیں ہم معنی ہیں ۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (يَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ، وہ جان بوجھ کر جھوٹ پر قسمیں کھاتے ہیں) اسی طرح قسم کے لفظ کے بارے

میں قول باری ہے (وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰہِ جَھْدَ اَیْمَانِھِمْ۔ یہ لوگ کڑی کڑی قسمیں کھا کر کہتے ہیں) ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (اِذْ اَقْسَمُوْا لَیَصْرِمُنَّھَا مُصْبِحِیْنَ۔ جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل ضرور صبح چل کر توڑیں گے) اللہ تعالیٰ نے حلف کے ذکر پر اکتفا کرتے ہوئے اسم اللہ کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص کہے "حلفۃ" (میں حلف اٹھاتا ہوں) اور یہ کہے "احلف باللہ" (میں اللہ کے نام کا حلف اٹھاتا ہوں) تو ان دونوں فقروں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اسی طرح "اُقْسِمُ" (میں قسم کھاتا ہوں) اور "اقسم باللہ" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں) میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قول باری ہے (اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ کُفْرًا وَّ نِفَاقًا وَّ اَجْدَرُ اَلَّا یَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ۔ یہ بدوی عرب کفر و نفاق میں زیادہ سخت ہیں اور ان کے معاملہ میں اس امر کے امکانات زیادہ ہیں کہ اس دین کے حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے) آیت میں بدویوں کے بارے میں خبر کو مطلق رکھا گیا ہے لیکن اس سے مراد ان کی اکثریت ہے، یہ وہ لوگ تھے جو منافقین کو کفر اور نفاق پر برانگیختہ کیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتایا کہ اس امر کے زیادہ امکانات ہیں کہ یہ لوگ اس دین کے حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے اس لیے کہ انھیں قرآن سننے کے بہت کم مواقع نصیب ہوتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے بھی اکثر محروم رہتے تھے اس لیے یہ ان منافقین کی بہ نسبت زیادہ جاہل تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود ہوتے، ان لوگوں کو قرآن اور احکام الٰہی سننے کے زیادہ مواقع ہاتھ آتے تھے، اس بنا پر بدوی عرب ان کی بہ نسبت شریعت کے حدود و احکام سے زیادہ ناواقف تھے۔ بدوی لوگ ہمارے زمانے میں بلکہ تمام زمانوں میں احکام و سنن سے پہلے کی طرح ناواقف ہیں اگرچہ اب وہ سب کے سب مسلمان ہیں اس لیے کہ جو لوگ شہری آبادیوں سے دور رہتے ہوں اور علمائے دین کی مجالست انھیں نصیب نہ ہو تو قدرتی طور پر وہ ان لوگوں کی نسبت احکام و سنن سے زیادہ ناواقف ہوں گے جنھیں اس قسم کی مجالست میسر آتی ہو اور احکام شریعت کی آواز ان کے کانوں میں پڑتی ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے نماز میں بدوی کو امام بنانا مکروہ سمجھا ہے۔

درج بالا آیت بدویوں پر کفر اور نفاق کے اسم کا جو اطلاق کیا گیا ہے وہ ان میں سے بعض کے ساتھ خاص ہے۔ اس کا تعلق سب کے ساتھ نہیں ہے اس پر نسق تلاوت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَیَتَّخِذُ مَا یُنْفِقُ قُرُبٰتٍ عِنْدَ اللّٰہِ وَصَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ اور انہی بدویوں میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اللہ اور روز آخر پر ایمان

رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسول کی طرف سے رحمت کی دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں) تا آخر آیت۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ "صلوٰت الرّسول" سے مراد بخشش کی وہ دعائیں ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے لیے مانگا کرتے تھے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد خیر و برکت کی وہ دعائیں ہیں جو آپ انھیں دیا کرتے تھے۔

قول باری ہے (وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ اور وہ مہاجر و انصار جنھوں نے سب سے پہلے دعوت ایمان پر لبیک کہنے میں سبقت کی نیز وہ جو بعد میں راستبازی کے ساتھ ان کے پیچھے آئے) آیت میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ نیکی اور بھلائی کی طرف سبقت کر جانے والا بعد میں آنے والے سے افضل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ سبقت کر کے وہ گویا اس نیکی کا داعی بن جاتا ہے اور بعد میں آنے والا اس کا تابع قرار پاتا ہے۔ اس طرح سابق تابع کا امام ہوتا ہے اور اسے تابع کے اجر کے برابر بھی اجر ملتا ہے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من سنّ سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الی یوم القیامة ومن سن سنة سیئة فعلیه وزرها ووزر من عمل بها الی یوم القیمة۔ جس شخص نے کسی نیکی کی بنیاد رکھی، اسے اس کا اجر ملے گا اور قیامت تک اس نیکی پر عمل والوں کے اجر کے برابر بھی اسے اجر ملتا رہے گا۔ اور جس شخص نے کسی بدی کی بنیاد رکھی اس پر اس بدی کے گناہ کا بوجھ ہوگا اور قیامت تک اس بدی پر چلنے والے لوگوں کے گناہ کا بوجھ بھی اس پر ڈالا جائے گا) اسی طرح بدی کی طرف سبقت کرنے والے کا حال بعد میں آنے والے کے حال سے بدتر ہوگا اس لیے کہ سبقت کرنے والے نے گویا بعد میں آنے والوں کے لیے اس بدی کی بنیاد رکھ دی۔

قول باری ہے (وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ۔ اور یہ لوگ ضرور اپنے گناہوں کے بوجھ اٹھائیں اور ان کے ساتھ کئی اور بوجھ بھی اٹھائیں گے) یعنی ان لوگوں کے گناہوں کے بوجھ بھی اٹھائیں گے جنھوں نے بدی کے اندر ان کی پیروی کی ہوگی۔ ارشاد باری ہے (مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا۔ اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ما من قتیل ظلما الا علی ابن آدم الاول کفل من دمه لانه اول من سن القتل۔ جو شخص بھی ظلماً قتل کیا

جائے گا اس کے خون کا ایک حصہ آدم کے قاتل بیٹے پر بھی ڈالا جائے گا اس لیے کہ اس نے ہی سب سے پہلے قتل کی ابتداء کی تھی)

اس آیت کا نزول کن حضرات صحابہ کے بارے میں ہوا اس میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوموسیٰؓ، سعید بن المسیب، ابن سیرینؒ اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس کا نزول ان صحابہ کے بارے میں ہوا تھا جنھیں قبلتین یعنی بیت المقدس اور بیت اللہ دونوں کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی۔ شعبی کا قول ہے کہ جو حضرات بیعت رضوان میں شامل تھے وہ مراد ہیں۔ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ ہجرت سے قبل مسلمان ہو جانے والے لوگ مراد ہیں۔

قول باری ہے (وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ۔ اور تمھارے گرد و پیش جو بدوی رہتے ہیں ان میں بہت سے منافق ہیں اور اسی طرح خود مدینہ کے باشندوں میں بھی منافق موجود ہیں جو نفاق میں طاق ہو گئے ہیں۔ تم انھیں نہیں جانتے ہم ان کو جانتے ہیں قریب ہے وہ وقت جب ہم ان کو دوہری سزا دیں گے) حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ دوہری سزا سے مراد دنیا اور قبر کا عذاب ہے (ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ۔ اور پھر وہ زیادہ بڑی سزا کے لیے واپس لائے جائیں گے) اور اس سے جہنم کا عذاب مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایک سزا وہ ہے جو دنیا میں ذلت اور رسوائی کی صورت میں ملنے والی تھی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کے کچھ افراد کی متعین طور پر نشان دہی فرما دی تھی۔ اور دوسری سزا وہ ہے جو قبر میں انھیں ملے گی۔ مجاہد کا قول ہے کہ دوہری سزا سے مراد وہ سزائیں جو قتل، قید اور بھوک کی صورت میں انھیں ملیں گی۔

قول باری ہے (وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ۔ کچھ اور لوگ ہیں جنھوں نے اپنے قصوروں کا اعتراف کر لیا ہے ان کا عمل مخلوط ہے۔ کچھ نیک ہے اور کچھ بد۔ بعید نہیں کہ اللہ ان پر مہربان ہو جائے) اعتراف کسی بات کے اس اقرار کو کہتے ہیں جو آگاہ ہو جانے کی بنیاد پر کیا جائے۔ اس لیے کہ اقرار کا لفظ "قرّالشیٔ" (ایک چیز نے قرار پکڑ لیا) سے نکلا ہے اور اعتراف کا لفظ معرفت سے نکلا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے توبہ کے ذکر کے ساتھ گناہ کے اعتراف کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ گناہ کی قباحت کے تصور میں صدق دل سے توبہ کا زیادہ داعیہ ہوتا ہے۔ اور ایسے شخص کی حالت اس شخص سے بہتر ہوتی ہے جسے توبہ کرنے کی رغبت دلائی جائے لیکن اسے گناہ کی سنگینی اور اس کے برے انجام کی کوئی خبر اور کوئی تصور نہ ہو اس لیے

درست ترین توبہ وہ ہوتی ہے جو اعتراف گناہ کے ساتھ کی جائے۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ کی توبہ کی حکایت ان الفاظ میں کی ہے رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ (اے ہمارے رب! ہم نے اپنے اوپر ستم کیا۔ اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ ہو جائیں گے) اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں (عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ) فرمایا تاکہ متعلقہ لوگ بیم و رجا کے مابین رہیں اور اس طرح تکیہ نہ کر لینے کی بنا پر غفلت اور بے عملی سے دور رہیں حسن کا قول ہے کہ اللہ کی طرف سے لفظ "عسیٰ" کے ساتھ کہی ہوئی بات واجب ہوتی ہے یعنی وہ ضرور وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ گناہگار کے لیے توبہ سے مایوسی کا کوئی جواز نہیں ہے عمل کے دوران برے اعمال کے ساتھ اچھے اعمال کی صورت بھی پیدا ہو جائے گی اس لیے کہ قول باری ہے (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) ایک گناہگار خواہ گناہوں پر ڈٹا رہے لیکن جب بھی نیکی کرنے کی صورت میں وہ رجوع الی اللہ کرے گا اس کی درست روی کی امید پیدا ہو جائے گی اور اچھے انجام کی بنا پر اس کی عاقبت بخیر ہو گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ) (اللہ کی رحمت سے ناامید مت ہو۔ اللہ کی رحمت سے صرف وہی لوگ ناامید ہوتے ہیں جو کافر ہیں) ایک بندے کے گناہوں کا بوجھ کتنا ہی زیادہ کیوں نہ ہو اس کے لیے توبہ کی قبولیت سے مایوس ہو کر نیکی سے منہ موڑ لینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب تک وہ مکلف ہے اس وقت تک اس کی توبہ قبول ہو سکتی ہے۔ البتہ ایسے لوگ جو بڑے سنگین جرائم کے مرتکب ہوئے اور جن کے مظالم کی فہرست طویل ہو گئی اور توبہ کی قبولیت سے مایوس ہو کر انھوں نے کار خیر کے ذریعے اللہ کی طرف رجوع کرنے سے اپنا منہ پھیر لیا۔

ہمارے خیال میں شاید انھیں لوگوں کے متعلق یہ قول باری ہے (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ۔ ہرگز ایسا نہیں کہ جزا و سزا نہ ہو۔ اصل یہ ہے کہ ان کے دلوں پر ان کے کرتوتوں کا زنگ بیٹھ گیا ہے) مروی ہے کہ حسن بن علیؓ نے حبیب بن مسلمہ الفہری سے جو حضرت معاویہؓ کے رفقاء میں سے تھا، ایک دفعہ گفتگو کے دوران کہا: تم نے کتنے ہی سفر ایسے کیے ہیں جو اللہ کی طاعت میں نہیں ہوئے" حبیب نے جواب دیتے ہوئے کہا: میں تمھارے والد کے پاس پہنچنے کے لیے جتنے سفر کیے وہ ایسے نہیں تھے۔ یہ سن کر حضرت حسنؓ نے فرمایا: "ہاں۔ وہ بھی آئی

خشم کے سفر تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ تم نے دنیا کے معمولی سامان کے بدلے معاویہ (رضی اللہ عنہ) کی پیروی کر لی، بخدا اگر معاویہ نے تمھاری دنیا درست کر دی ہے تو انھوں نے تمھارا دین خراب کر ڈالا ہے۔ اگر تم برائی کرنے کے ساتھ اپنی زبان سے نیکی کی بات کہتے تو تمھارا شمار ان لوگوں میں ہوتا جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے (خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَّ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّتُوْبَ عَلَيْهِمْ) لیکن اب تمھارا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کے متعلق ارشاد ہے (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ) زیر بحث آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو غزوہ تبوک میں شریک نہیں ہوئے تھے اور اسلامی لشکر سے پیچھے رہ گئے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ان کی تعداد دس تھی ان میں حضرت ابولبابہ بن عبدالمنذر بھی شامل تھے، ان میں سے سات نے اپنے آپ کو مسجد نبوی کے ستونوں سے باندھے رکھا یہاں تک کہ ان کی توبہ کی قبولیت کی آیت نازل ہوئی۔ ایک قول کے مطابق ان کی تعداد سات تھی اور حضرت ابولبابہ ان میں سے ایک تھے۔

صدقہ باعثِ تطہیر ہے

قول باری ہے (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيْهِمْ بِهَا۔ اے نبیؐ! تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انھیں پاک کرو اور (نیکی کی راہ میں) انھیں بڑھاؤ) ظاہری طور پر کنایہ ان لوگوں کی طرف راجع ہے جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ یعنی وہ لوگ جنھوں نے اپنے گناہوں کا اعتراف کر لیا تھا۔ اس لیے کہ کنایہ کے لیے کسی اسم ظاہر کا ہونا ضروری ہوتا ہے جس کا سلسلہ خطاب میں پہلے ذکر ہو چکا ہو۔ آیت میں ظاہر کلام اور مقتضائے لفظ یہی ہے۔ اس سے تمام اہل ایمان مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ اس پر دلالت حال موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّآ اَنْزَلْنٰهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ۔ بے شک ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) یعنی قرآن۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (مَا تَرَكَ عَلٰى ظَهْرِهَا مِنْ دَآبَّةٍ۔ اللہ تعالیٰ اس کی پشت پر ایک بھی چلنے والا جاندار نہ چھوڑتا) یہاں اس سے زمین مراد ہے۔ نیز فرمایا (حَتّٰى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ۔ یہاں تک کہ وہ پردے میں چھپ گیا) یعنی سورج۔

ان آیات میں دلالتِ حال کی بنا پر مذکورہ امور سے کنایہ کیا گیا جبکہ خطاب میں اسمائے ظاہر کی صورت میں ان کا ذکر موجود نہیں ہے۔ یہی صورتِ حال قولِ باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) کے اندر بھی ہے کہ اس میں تمام اہلِ ایمان کے اموال مراد ہونے کا احتمال موجود ہے اور قول باری (تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا) اس پر دلالت کرتا ہے۔ اگر آیت میں کنایہ ان لوگوں کے متعلق ہے جن کا خطاب میں ذکر

ہو چکا ہے یعنی وہ لوگ جو اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں تو اس صورت میں تمام اہل اسلام کے اموال سے صدقات وصول کرنے کے وجوب پر آیت ظاہراً دلالت کرے گی، اس لیے کہ احکام دین میں تمام مسلمانوں کی حیثیت یکساں ہے الا یہ کہ کسی دلیل کی بنیاد پر کوئی تخصیص ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایسا حکم جو اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے بندوں میں سے کسی ایک کے بارے میں یا اس کے خلاف جاری کیا گیا ہو، وہ تمام لوگوں کے لیے لازم ہوگا، الا یہ کہ تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ قول باری (تُطَهِّرُهُمْ) سے مراد گناہوں کی نجاست کا ازالہ ہے جو صدقہ نکالنے کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ جب نجس کے اسم کا کفر پر اطلاق کیا گیا جس میں ظاہری نجاست کے ساتھ کفر کی تشبیہ کا پہلو مدنظر تھا تو اس کے بالمقابل، نیز اس کے ازالہ کے لیے تطہیر کے اسم کا اطلاق کیا گیا

جس طرح ظاہری نجاست کی تطہیر اس کے ازالہ کے ذریعے ہوتی ہے۔ گناہوں پر نجس کے اسم کے اطلاق اور ایسے افعال کے ذریعے جو اللہ سے انھیں معاف کرانے کا ذریعہ بنتے ہیں، ان کے ازالہ پر تطہیر کے اسم کے اطلاق کی یہی کیفیت ہے۔

اہل ایمان کے اموال سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو صدقات وصول کرتے تھے اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان پر تطہیر کے اسم کا اطلاق کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ اہل ایمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقات ادا کرکے تطہیر کے حق دار قرار پاتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر مسلمانوں کی طرف سے صدقات کی ادائیگی نہ ہوتی بلکہ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے وصولی ہوتی تو اس صورت میں وہ تطہیر کے اہل قرار نہ پاتے، اس لیے کہ تطہیر کا استحقاق انھیں ان کی اطاعت اور صدقہ کی ادائیگی کے ثواب کے طور پر حاصل ہوتا ہے۔ اگر صدقات کے سلسلے میں ان کا اپنا کوئی عمل نہ ہو تو وہ کسی اور کے عمل کی بنیاد پر نہ تو تطہیر کے حق دار ٹھہرائے جا سکتے ہیں۔ اور نہ ہی ازکیا یعنی پاک صاف بن سکتے ہیں۔ اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زیر بحث آیت کے مضمون میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقات کی ادائیگی کا مفہوم موجود ہے۔ اسی ادائیگی کی بنیاد پر وہ ازکیا، اور پاک وصاف قرار پائے۔

آیت میں صدقہ سے زکوٰۃ مراد ہے یا ان گناہوں کا کفارہ جن کا انھوں نے ارتکاب کیا تھا، اس مراد کے تعین میں اختلاف رائے ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے بلکہ ان گناہوں کا کفارہ مراد ہے جو ان سے سرزد ہوئے تھے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے، درست بات یہی ہے کہ اس سے فریضہ زکوٰۃ کی تمام صورتیں مراد ہیں اس لیے کہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں پر اموال کی زکوٰۃ کے سوا کوئی صدقہ واجب کر دیا تھا جس

میں دوسرے لوگ شامل نہیں ہیں۔ جب کسی دلیل سے اس کا ثبوت نہیں ہے تو پھر ظاہر بات یہی ہے کہ گنہگاروں اور دوسرے تمام لوگوں کا احکام وعبادات میں یکساں حکم ہے، صدقہ کے حکم کے ساتھ گنہگار مخصوص نہیں ہیں بلکہ اس حکم میں تمام لوگ برابر ہیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے آیت کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ صدقہ تمام لوگوں پر واجب ہو جائے تاکہ احکام کے لحاظ سے تمام کی حیثیت یکساں ہو جائے۔ اور صرف دلیل کی بنا پر کسی کی تخصیص کی کوئی صورت نکلے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ آیت میں مذکور صدقہ کا حکم تمام لوگوں پر واجب ہو جائے اور کوئی گروہ اس حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر آیت میں مذکورہ صدقہ سے زکوٰۃ ہی مراد ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ تمام لوگوں کے اموال میں فریضۂ زکوٰۃ کے سوا اور کوئی حق لازم نہیں ہے۔ قول باری (تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) میں اس پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ وہ صدقہ ہے ان کے گناہوں کا کفارہ بنتا ہے، اور یہ فریضۂ زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ اس لیے کہ زکوٰۃ بھی تو اس کے ادا کرنے والے کی تطہیر و تزکیہ کرتی ہے۔ دوسری طرف یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ تمام کے تمام مکلفین کو تطہیر و تزکیہ والے عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔

قول باری ہے (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ) میں اموال کی تمام اصناف کے لیے عموم ہے اس لیے آیت اموال کی تمام اصناف سے وصولیٔ زکوٰۃ کی مقتضی ہے، صرف بعض اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کافی نہیں ہوگی، جب کہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ صرف ایک ہی صنف سے زکوٰۃ کی وصولی آیت کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے لیے کافی ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک پہلی بات درست ہے۔ ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی بھی یہی کہا کرتے تھے۔

مسائلِ زکوٰۃ

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کئی مواقع پر زکوٰۃ کی فرضیت کا ذکر فرمایا ہے لیکن یہ ذکر مجمل الفاظ میں ہوا ہے، جس میں اس وضاحت کی ضرورت باقی رہ گئی تھی کہ لوگوں سے زکوٰۃ لی جائے اور کتنی مقدار میں لی جائے۔ زکوٰۃ کے وجوب کے لیے مال کی مقدار کیا ہو؟ اس کے لینے کا وقت کونسا ہو؟ اس کے مستحقین کون سے لوگ ہیں؟ اور اس کے مصارف کیا کیا ہیں؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام امور کے لحاظ سے زکوٰۃ کا لفظ ایک مجمل لفظ تھا، پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) اس میں لفظ صدقہ کے اندر اجمال ہے۔ اموال کے اندر اجمال نہیں ہے اس لیے کہ اموال کے اسم میں اپنے

مدلولات کے لیے عموم ہے۔ تاہم یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس سے تمام اموال مراد نہیں ہیں، بلکہ یہ حکم بعض اموال کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح اس کا وجوب بھی ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس سے سارا زمانہ مراد نہیں ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّاۗىِٕلِ وَالْمَحْرُوْمِ۔ ان کے اموال میں سائل اور محروم کا بھی حق ہوتا ہے) زکوٰۃ کے سلسلے میں اور جن امور کا ذکر کیا گیا ہے ان کے بارے میں اللہ کو یہ بات منظور تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی تفصیلات بیان فرمائیں اور یہ سارا معاملہ آپ کے سپرد کر دیا جائے۔

ارشاد باری ہے (مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۤ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا۔ رسول جو کچھ تمھیں دیں اسے لے لو اور جس سے تمھیں روکیں اس سے رک جاؤ) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن بشار نے، انھیں محمد بن عبداللہ انصاری نے، انھیں صرد بن ابی المنازل نے، انھوں نے حبیب المالکی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ایک شخص نے حضرت عمران بن حصینؓ سے یہ کہا کہ: ابونجید! آپ ہمیں ایسی باتیں سناتے ہیں جن کی قرآن میں ہمیں کوئی اصل نہیں ملتی۔" یہ سن کر حضرت عمرانؓ کو غصہ آ گیا اور فرمانے لگے: "کیا تمھیں قرآن میں یہ بات ملی ہے کہ چالیس درہم پر ایک درہم زکوٰۃ ہے یا اتنی بکریوں پر ایک بکری ہے یا اتنے اونٹوں پر ایک اونٹ ہے، وغیرہ وغیرہ۔ کیا تمھیں یہ تمام باتیں قرآن میں ملتی ہیں؟" اس شخص نے نفی میں اس کا جواب دیا، اس پر حضرت عمرانؓ نے فرمایا: پھر تم نے یہ باتیں کس سے لی ہیں؟ یہ تمام باتیں تم نے ہم سے لی ہیں اور ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لی ہیں"۔ حضرت عمرانؓ نے سلسلۂ گفتگو میں اسی طرح کے بہت سے امور کا ذکر کیا۔

اموال کی جن اصناف پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ان میں سے چاندی اور سونے کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ۔ جو لوگ سونا اور چاندی جمع رکھتے ہیں اور انھیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دو) اللہ تعالیٰ نے تاکید و تبیین کی خاطر سونا اور چاندی کے مخصوص ترین نام لے کر ان دونوں میں حق یعنی زکوٰۃ کے وجوب کا منصوص طریقے سے ذکر فرمایا۔ فصلوں اور پھلوں پر زکوٰۃ کو منصوص طریقے سے اس آیت میں بیان فرمایا (وَهُوَ الَّذِيْٓ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَيْرَ مَعْرُوْشٰتٍ، وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان پیدا کیے) تا قول باری (كُلُوْا مِنْ ثَمَرِهٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور ان کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) جن اموال میں زکوٰۃ واجب ہوتی

ہے وہ یہ ہیں۔ سونا، چاندی، سامان تجارت، اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریاں بشرطیکہ یہ سب چرنے والے ہوں۔ نیز زرعی اجناس اور پھل، ان میں سے بعض میں زکوٰۃ کے وجوب کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے بھی ہے۔

بعض زرعی پیداوار اور اجناس نیز پھلوں کی زکوٰۃ کی تفصیل سورۂ انعام میں گزر چکی ہے۔ چاندی کے نصاب کی مقدار دو سو درہم اور سونے کے نصاب کی مقدار بیس دینار ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت منقول ہے۔ اونٹوں کے نصاب کی مقدار پانچ اونٹ اور بھیڑ بکریوں کا نصاب چالیس بکریاں اور گایوں کے نصاب کی مقدار تیس گائیں ہیں۔ سونے، چاندی اور سامان تجارت کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں واجب ہوتا ہے۔ بشرطیکہ مذکورہ چیزیں نصاب کو پہنچ چکی ہوں۔ پانچ اونٹوں میں ایک بکری، چالیس بکریوں میں ایک بکری اور تیس گایوں میں ایک تبیع یعنی نر بچہ جو ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں ہو، واجب ہوتا ہے۔

گھوڑوں پر زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہے جس کا ہم عنقریب ذکر کریں گے، زکوٰۃ کی ادائیگی کا وقت وہ ہے جب مال پر ایک سال گزر جائے اور سال کی ابتدا اور انتہا میں نصاب مکمل ہو، زکوٰۃ ایسے شخص پر واجب ہوتی ہے جو آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو، نیز مال پر اس کی ملکیت از روئے شریعت صحیح ہو۔ اس پر کوئی قرض نہ ہو جو اس کے مال کی پوری مقدار کے مساوی ہو یا اس کے پاس اتنی مقدار کی مالیت ہو جس کے بعد اس کے پاس دو سو درہم فاضل نہ بچتے ہوں۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں القعنبی نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے مالک بن انس کو یہ روایت پڑھ کر سنائی، انھوں نے عمرو بن یحییٰ المازنی سے اس کی روایت کی، انھوں نے اپنے والد سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو سعید خدریؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (لیس فیما دون خمس ذود صدقة ولیس فیما دون خمس اواق صدقة ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة، پانچ اونٹوں سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں، پانچ اوقیہ سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں اور پانچ وسق سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں جریر بن حازم نے، ابو اسحاق سے، انھوں نے عاصم بن ضمرہ اور حارث الاعور سے، ان دونوں نے حضرت علیؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: "جب تمھارے پاس دو سو درہم ہوں اور اس پر سال گزر جائے تو اس میں پانچ درہم زکوٰۃ کے ہوں گے۔ سونا جب تک بیس دینار کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک تم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، جب اس کی مقدار بیس دینار

ہو جانے اور اس پر سال گزر جائے تو نصف دینار زکوٰۃ ہوگی۔ کسی مال میں اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جب تک اس پر سال نہ گزر جائے۔" سال گزرنے کے متعلق یہ روایت اگرچہ خبر واحد ہے لیکن فقہاء نے اسے قبول کیا ہے اور اس پر عمل پیرا ہوئے ہیں اس بنا پر اس کا مرتبہ خبر متواتر جیسا ہے جو علم کی موجب ہوتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر ایک شخص نصاب کا مالک ہو جائے تو جس وقت اسے اس کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اس وقت ہی وہ اس کی زکوٰۃ نکال دے گا۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب تک سال نہ گزر جائے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ جب تمام حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ نکالنے کے بعد جب تک سال گزر نہ جائے اس وقت تک اس مال میں دوبارہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کا وجوب سال گزرنے کو چھوڑ کر صرف مال کے ساتھ نہیں ہے بلکہ دونوں کے ساتھ ہے۔ مال اور سال دونوں کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے پہلی مرتبہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد اگلی زکوٰۃ کے لیے سال گزرنے کی شرط والی روایت پر عمل کیا ہے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں سال گزرنے کے سلسلے میں ادائیگی سے قبل اور ادائیگی سے بعد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ آپ نے تمام اموال میں زکوٰۃ کے ایجاب کی عام نفی کر دی ہے، الا یہ کہ سال گزر جائے۔ اس لیے اس روایت پر ہر نصاب کے سلسلے میں عمل پیرا ہونا واجب ہو گیا خواہ ادائیگی سے قبل کی صورت ہو یا بعد کی۔ تاہم یہاں یہ احتمال ہے کہ شاید حضرت ابن عباسؓ نے اپنے قول سے نصاب کی ملکیت ہوتے ہی ادائیگی کا ایجاب مراد نہ لیا ہو، بلکہ انھوں نے یہ مراد لی ہو کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں تعجیل جائز ہے۔ یعنی سال گزرنے سے قبل ہی زکوٰۃ نکال دی جائے تو اس کا جواز ہے اس لیے کہ روایت میں اس سلسلے میں وجوب کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

چاندی کی زکوٰۃ

اگر چاندی کی مقدار دو سو درہم سے زائد ہو جائے تو آیا اس زائد مقدار کی بھی زکوٰۃ نکالی جائے گی یا نہیں، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دو سو سے زائد مقدار کی زکوٰۃ اسی کے حساب سے نکالی جائے گی۔ امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ دو سو سے زائد مقدار پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک کہ چالیس درہم نہ ہو جائیں۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ اس قول کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبدالرحمٰن بن غنم نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے اور انھوں نے حضور

صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ولیس فیما زاد علی المائتین الدراھم شئی حتی یبلغ اربعین درھما . دو سو درہموں سے زائد پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک کہ چالیس درہم نہ ہوجائیں) نیز حضرت علیؓ کی روایت جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ھاتوا زکوٰۃ الورقۃ من کل اربعین درھما درھما ولیس فیما دون خمس اواق صدقۃ - چاندی کی زکوٰۃ ہر چالیس درہم پر ایک درہم ادا کرو اور پانچ اوقیہ سے کم مقدار میں کوئی زکوٰۃ نہیں) آپ کے ارشاد (فی کل اربعین درھما درھما) پر بایں معنی عمل پیرا ہونا واجب ہے کہ آپ نے چالیس درہم کو چاندی کے اندر زکوٰۃ کے وجوب کی مقدار قرار دیا جس طرح آپ کا یہ ارشاد ہے۔

بکریوں کی زکوٰۃ

واذا کثرت الغنم ففی کل مائۃ شاۃ شاۃ - جب بکریوں کی تعداد زیادہ ہوجائے تو ہر چالیس بکریوں پر ایک بکری ہوگی) نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہورہی ہے - وہ یہ کہ ایسا مال ہے جس میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے اصل کے لحاظ سے ایک نصاب مقرر ہے - اس لیے ضروری ہے کہ ایک نصاب مکمل ہونے کے بعد اس کے ساتھ زکوٰۃ سے وقفہ بھی آئے جس طرح چرنے والے مویشیوں کی زکوٰۃ میں ہوتا ہے - لیکن یہ بات پھلوں کی زکوٰۃ کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ پر لازم نہیں آتی اس لیے کہ ان کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا سرے سے کوئی نصاب ہی نہیں ہے - اس کے برعکس امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کے لیے اصل کے لحاظ سے نصاب مقرر ہے - اور پھر اس نصاب کے حصول کے بعد کسی مقدار کا اعتبار ضروری نہیں ہوتا بلکہ قلیل اور کثیر دونوں مقداروں میں زکوٰۃ واجب ہوجاتی ہے - ان دونوں حضرات کے نزدیک درہم و دینار کی زکوٰۃ میں بھی یہی طریق کار ہے کہ ایک نصاب مکمل ہوجانے کے بعد پھر کسی مقدار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ نصاب سے زائد مقدار پر اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوجائے گی - اگر امام ابویوسف اور امام محمد کی اس دلیل کو تسلیم کرلیا جائے تو بھی درہم و دینار کی نصاب سے زائد مقدار کی زکوٰۃ کے سلسلے میں اسے پھلوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی بہ نسبت مویشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ہوتا - اس کی وجہ یہ ہے کہ مویشیوں میں سال کی تکرار کے ساتھ حق یعنی زکوٰۃ کی تکرار ہوتی ہے - لیکن زمین کی پیداوار میں صرف ایک دفعہ زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے اور سال کی تکرار کے ساتھ زکوٰۃ کے وجوب کی تکرار نہیں ہوتی -

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ ایسا مال جس میں زکوٰۃ کا وجوب سال کی تکرار کی بنا پر

بار بار نہ ہوتا ہے اس میں اس مال کی بہ نسبت جس میں یہ تکرار نہیں ہے ، نصاب سے زائد مقدار پر خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر زکوٰۃ کا وجوب اولیٰ ہو جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کلیہ مویشیوں کی زکوٰۃ میں ٹوٹ جاتا ہے اس لیے کہ مویشیوں میں سال کی تکرار کے ساتھ زکوٰۃ کا وجوب بھی متکرر ہوتا ہے لیکن یہ چیز ان کی زکوٰۃ میں نصاب کے بعد وقفہ کے لیے مانع نہیں ہے ۔ نصاب سے زائد دراہم کی زکوٰۃ کو زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی بہ نسبت مویشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ہے اس پر یہ حقیقت بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض کی بنا پر عشر ساقط نہیں ہوتا اسی طرح زمین کے مالک کی موت سے بھی عشر کا سقوط نہیں ہوتا لیکن دراہم وسوائم یعنی مویشیوں کی زکوٰۃ ان دونوں صورتوں میں ساقط ہو جاتی ہے ۔ اس بنا پر دراہم کی زکوٰۃ کو زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی بہ نسبت مویشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ٹھہرا ۔

گایوں کی زکوٰۃ

اگر گایوں کی تعداد چالیس سے اوپر ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے ۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق زائد پر زکوٰۃ اسی کے حساب سے نکالی جائے گی اور امام ابو یوسف نیز امام محمد کے نزدیک جب تک تعداد ساٹھ کو نہ پہنچ جائے زائد پر کوئی زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی ۔ اسد بن عمر نے امام ابو حنیفہ سے ان دونوں حضرات کے قول کے مماثل قول کی بھی روایت کی ہے ۔ ابن ابی لیلیٰ ، امام مالک ، سفیان ثوری اوزاعی ، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے ۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے لیے قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) سے استدلال کیا جاتا ہے ۔ آیت میں تمام اموال کے لیے عموم ہے ۔ خاص طور پر جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مال یعنی گائیں آیت کے حکم میں داخل ہیں اور آیت میں مراد بھی ہے ۔ اس بنا پر عموم کی رو سے قلیل اور کثیر سب پر زکوٰۃ واجب ہوگی ۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت کی ہے کہ زائد پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک گایوں کی تعداد پچاس کو نہ پہنچ جائے اس میں ایک مکمل مُسِنّہ یعنی مادہ بچہ جو دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں ہو ۔ نیز مسنہ کا چوتھائی حصہ یعنی سوا مسنہ زکوٰۃ میں نکالی جائے گی ۔ امام ابوحنیفہ کے پہلے قول کے لیے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ چالیس سے دس زائد ہونے کی صورت میں وقص یعنی دو نصابوں کے درمیان والا حصہ نو رہ جاتا ہے جس سے زکوٰۃ میں کسر لازم آتی ہے اور امام صاحب فروع صدقات میں کسر کے قائل نہیں کیونکہ اس میں عوام کو دقت پیش آتی ہے ۔ اگر ساٹھ کا قول ہو تو انیس کی تعداد پر وقص ہوگا اس صورت میں یہ گایوں کے اوقاص کے خلاف بات

بات ہوگی کیونکہ گایوں میں دو نصابوں کا درمیانی فاصلہ اتنا نہیں ہوتا۔ جب پچاس والی بات بھی غلط ہوگئی اور ساٹھ والی بھی تو اب تیسرا قول ثابت ہوگیا وہ یہ کہ چالیس سے زائد پر زکوٰۃ چالیس کے حساب سے واجب ہوگی خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ سعید بن المسیب، ابو قلابہ، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ پانچ گایوں پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ لیکن یہ قول شاذ ہے اس لیے کہ اہلِ علم کا اس کے خلاف اتفاق رائے ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول صحیح روایات سے بھی اس قول کا بطلان ہوجاتا ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ

عاصم بن ضمرہ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ پچیس اونٹوں میں پانچ بکریاں زکوٰۃ میں نکالی جائیں گی سفیان ثوری نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت علیؓ اپنے علم و فضل کی بنا پر ایسی غلط بات کہنے سے بہت بلند ہیں۔ دراصل راوی کو غلطی ہوگئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بکثرت روایات سے یہ ثابت ہے کہ پچیس اونٹوں میں ایک بنتِ مخاض ہے یعنی اونٹ کا مادہ بچہ جو ایک سال مکمل کرکے دوسرے سال میں پہنچ گیا ہو۔ یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک بنت مخاض کی قیمت کے عوض پانچ بکریاں لے لی ہوں اور راوی کو گمان ہوگیا ہو کہ حضرت علیؓ کے نزدیک پچیس اونٹوں پر پانچ بکریوں کی زکوٰۃ ہے۔

ایک سو بیس سے زائد اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ نئے سرے سے شروع کیا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر اونٹوں کی تعداد ایک سو اکیس ہوجائے تو زکوٰۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو تین بنت لبون لے لے، یعنی اونٹ کے مادہ بچے جو دو سال مکمل کرکے تیسرے سال میں ہوں اور اگر چاہے تو دو حقے وصول کرلے یعنی تین سال مکمل کرکے چوتھے سال والے بچے۔ ابن شہاب کا قول ہے کہ اگر اونٹوں کی تعداد ایک سو اکیس ہوجائے تو ایک سو انتیس تک تین بنت لبون لی جائیں گی اور ایک سو تیس پر ایک حقہ اور دو بنت لبون لی جائیں گی۔ یہاں آکر ابن شہاب زہری اور امام مالک کا قول یکساں ہے لیکن ایک سو اکیس سے ایک سو انتیس تک کی زکوٰۃ میں ان دونوں حضرات کے اقوال میں اختلاف ہے۔

اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک سو بیس سے زائد کا حساب یہ ہے کہ ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوگا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے مسلک سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ایک سو بیس کے بعد زکوٰۃ کا حساب نئے سرے سے شروع کیا جائے گا اور اس میں وہی طریقہ اختیار

کیا جائے گا جو ایک سو بیس تک اختیار کیا گیا تھا۔

زکوٰۃ کے اونٹوں کی عمریں

حضرت علیؓ سے یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ انھوں نے زکوٰۃ میں دیے جانے والے اونٹوں کی عمریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں، جب ان سے یہ پوچھا گیا تھا کہ آیا آپ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات میں سے کوئی چیز ہے؟ تو انھوں نے جواب میں فرمایا تھا کہ ہمارے پاس بھی وہی کچھ ہے جو لوگوں کے پاس ہے البتہ ہمارے پاس یہ صحیفہ (کتابچہ) بھی ہے۔ سوال کیا گیا کہ اس میں کیا ہے تو آپ نے جواب دیا کہ اس میں اونٹوں کی عمریں درج ہیں اور یہ عمریں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں۔ جب حضرت علیؓ کے قول سے زکوٰۃ کا حساب نئے سرے سے شروع کرنا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ انھوں نے اونٹوں کی عمریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں تو اب اس کی حیثیت توقیف یعنی شرعی دلیل جیسی ہو گئی اس لیے کہ حضرت علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت نہیں کر سکتے تھے علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزمؓ کے لیے جو تحریر لکھوائی تھی اس میں بھی ایک سو بیس کے بعد نئے سرے سے حساب شروع کرنے کا حکم درج تھا۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس قسم کے مقادیر کا اثبات صرف توقیف یا امت کے اتفاق کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ جب ایک سو بیس اونٹوں میں دو حقوں کے وجوب پر سب کا اتفاق ہے اور ایک سو بیس سے زائد میں اختلاف رائے ہے تو ہمارے لیے ان دونوں حقوں کا اسقاط جائز نہیں ہے اس لیے کہ ان کا وجوب نقل متواتر اور اتفاق امت سے ثابت ہے اور کسی چیز کا وجوب ہمیشہ یا تو توقیف کے ذریعے ثابت ہوتا ہے یا اتفاق امت کے ذریعے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات میں یہ منقول ہے کہ جب اونٹوں کی تعداد ایک سو بیس سے زائد ہو جائے تو ہر پچاس پر ایک حقہ اور ہر چالیس پر ایک بنت لبون زکوٰۃ میں نکالی جائے گی، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان روایات کے الفاظ میں اختلاف ہے بعض میں "واذا کثرت الابل" کے الفاظ ہیں یعنی "جب اونٹ بہت زیادہ ہو جائیں" اور ظاہر ہے کہ ایک سو بیس پر ایک کے اضافے سے اونٹ بہت زیادہ نہیں ہو جاتے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ اس اضافے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد وہ کثرت ہے جس کی بنا پر اس فقرے کا اطلاق ہو سکتا ہو کہ اس اضافے سے اونٹوں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی ہے۔" ہم بھی اس کثرت کی صورت میں حدیث میں وارد زکوٰۃ کو واجب کر دیتے ہیں۔ وہ یہ کہ جب اونٹوں کی تعداد ایک سو نوّے ہو جائے تو اس میں تین حقے

اور ایک بنت لبون زکوٰۃ میں دیے جائیں گے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے ایک سو بیس پر ایک کے اضافے سے زکوٰۃ کے حساب میں تبدیلی کے وجوب کا قائل یا تو اس ایک زائد اونٹ کی بنا پر تبدیلی کرتے ہوئے اصل یعنی ایک سو بیس اور اس دونوں میں زکوٰۃ واجب کردے گا یا ایک سو بیس میں تو واجب کردے گا لیکن اس ایک زائد میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں کرے گا۔ اگر وہ پہلی صورت اختیار کرتے ہوئے تین بنت لبون واجب کردے گا تو وہ چالیس پر ایک بنت لبون واجب نہیں کرے گا، بلکہ چالیس اور ایک یعنی اکتالیس پر ایک بنت لبون واجب کرے گا حالانکہ یہ صورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے خلاف ہے۔ اگر وہ دوسری صورت اختیار کرے گا یعنی ایک زائد اونٹ کی بنا پر حساب میں تبدیلی کردے گا لیکن اس ایک کی کوئی زکوٰۃ نہیں نکالے گا تو گویا وہ ایک سو بیس پر تین بنت لبون دے گا اور اس ایک زائد کو عفو یعنی زکوٰۃ سے معاف قرار دے گا۔ لیکن یہ صورت اختیار کرکے وہ اصول کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا اس لیے کہ زکوٰۃ سے معاف تعداد کے وجود کی بنا پر زکوٰۃ کے حساب میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ کے حساب میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ دو سو ایک پر، چار سو تک تین بکریاں اور چار سو پر چار بکریاں زکوٰۃ میں دی جائیں گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب ان کی تعداد تین سو ایک ہوجائے تو چار بکریاں دی جائیں گی اور جب چار سو ایک ہوجائے تو پانچ بکریاں دی جائیں گی۔ ابراہیم نخعی نے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حد استفاضہ تک پہنچنے والی روایات سے پہلا قول ثابت ہوتا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ثابت نہیں ہوتا۔

کام کرنے والے اونٹ اور گایوں کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب ثوری۔ اوزاعی، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اس میں زکوٰۃ ہے۔ پہلے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں حسن بن اسحاق التستری نے، انھیں حمویہ نے، انھیں سوار بن مصعب نے لیث سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فی البقر العوامل صدقۃ۔ کام کرنے والی گایوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد النفیلی نے، انھیں زہیر نے، انھیں ابواسحٰق نے عاصم بن ضمرہ سے نیز حارث الاعور سے ان دونوں نے حضرت علیؓ سے (زہیر کا کہنا ہے کہ میرا خیال ہے کہ حضرت علیؓ نے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے کہا) کہ ہر تیس گایوں پر ایک تبیع اور چالیس پر ایک مسنّہ اور کام کرنے والی گایوں پر کچھ نہیں۔ تبیع دوسرے سال کا بچھڑا اور مسنّہ تیسرے سال کی بچھڑی کو کہتے ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس فی النخة ولا فی الکسعة ولا فی الجبھة صدقة ، نخہ، کسعہ اور جبھہ میں کوئی زکوٰۃ نہیں) اہل لغت کا قول ہے کہ نخہ کام کرنے والی گایوں کو، کسعہ گدھوں کو اور جبھہ گھوڑوں کو کہا جاتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے چاندی اور سونے کے سوا دوسری تمام چیزوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا تعلق اس امر سے ہوتا ہے کہ اس چیز کو رکھا اس مقصد کے لیے گیا ہو کہ خود اس چیز سے یا اس کی نسل سے مال کی افزائش حاصل کی جا سکے۔ چرنے والے مویشیوں میں یا تو خود ان سے یا ان کی نسل سے افزائش حاصل کی جاتی ہے اس کے برعکس کام کرنے والے جانوروں کو افزائش کے مقصد کے تحت نہیں رکھا جاتا۔ ان کی حیثیت تو غلہ کے گوداموں اور استعمال کے کپڑوں وغیرہ جیسی ہوتی ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے۔ کام کرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کے وجوب کے علم کی لوگوں کو اسی طرح ضرورت تھی۔ جس طرح چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کے وجوب کے علم کی۔ اگر ان کی زکوٰۃ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی ہدایت ہوتی تو یہ بھی اسی پیمانے پر منقول ہوتی جس پیمانے پر چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ہدایت منقول ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایت کے ذریعے یہ ہدایت منقول نہیں ہے اور نہ ہی صحابہ کرام سے۔ تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کے ایجاب کے بارے میں سرے سے کوئی ہدایت نہیں دی گئی ہے بلکہ آپ سے ایسے جانوروں میں زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرنے والی روایات منقول ہیں جن میں سے بعض کو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ ان میں سے ایک روایت وہ ہے جسے یحییٰ بن ایوب نے المثنیٰ بن الصباح سے اور انھوں نے عمرو بن دینار سے نقل کی ہے کہ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس فی ثور المثیرة صدقة۔ بل میں کام کرنے والے بیل میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، ابراہیم نخعی، مجاہد، حضرت عمر بن عبدالعزیز اور زہری سے کام کرنے والی گایوں میں زکوٰۃ کی نفی کی روایت منقول ہے۔ اس پر حضرت انس کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کو ایک تحریر لکھ کر دی تھی جس کے الفاظ یہ تھے (ھذہ فریضة الصدقة التی فرضھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی المسلمین فمن سئلھا من المومنین علی وجھھا فلیعطھا ومن سئل فوقھا فلا یعطہ صدقة الغنم

فی سائمتھا اذا کانت اربعین فیھا شاۃ ، یہ فریضہ زکوٰۃ ہے جسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر فرض کر دیا ہے ، جو شخص مسلمانوں سے زکوٰۃ کی درست مقدار طلب کرے اسے زکوٰۃ ادا کر دی جائے۔ اور جو شخص اس سے زائد کا مطالبہ کرے اسے زکوٰۃ نہ دی جائے ، بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ جب ان کی تعداد چالیس کو پہنچ جائے اور وہ چرنے والی ہوں ، ایک بکری ہے) اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ چرنے والی بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ کی نفی کر دی اس لیے کہ آپ نے چرنے والیوں کا ذکر کر کے دوسری تمام سے زکوٰۃ کی نفی فرمادی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (فی خمس من الابل شاۃ۔ پانچ اونٹوں پر ایک بکری ہے) اس کا عموم ہے چرنے والے اور نہ چرنے والے تمام اونٹوں میں زکوٰۃ کا موجب ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس عموم کی تخصیص ان روایات سے ہو جاتی ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ لیکن کام کرنے والی گایوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا امام مالک سے پہلے کسی نے بھی قول نقل نہیں کیا ہے۔

فصل

ہمارے اصحاب اور عام اہل علم کا قول ہے کہ چالیس بڑی چھوٹی بکریوں میں یعنی سال بھر کی اور سال سے کم میں ایک مسنّہ یعنی پورے سال کی بکری واجب ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک سال بھر کی بکریاں چالیس نہ ہوجائیں اس وقت تک ان میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہوگی، چالیس کی تعداد پوری ہوجانے کے بعد چھوٹی بکریوں کا ان کے ساتھ شمار کیا جائے گا۔ امام شافعی سے پہلے کسی کا یہ قول نہیں ہے۔ عاصم بن ضمرہ نے حضرت علیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مویشیوں کی زکوٰۃ کے متعلق روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ نے فرمایا (ولیعد صغیرھا وکبیرھا۔ اور صدقہ وصول کرنے والا چھوٹی بڑی تمام بکریوں کی گنتی کرے گا) آپ نے اس قول میں نصاب اور نصاب سے زائد بکریوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آثار متواترہ منقول ہیں کہ "چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے"۔ جب چھوٹی بڑی بکریاں اکٹھی ہوجائیں تو تمام پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ چالیس بکریاں ہوگئیں۔ یہ چیز چھوٹی بڑی تمام بکریوں میں جب یہ اکٹھی ہوجائیں، زکوٰۃ کے وجوب کی مقتضی ہے۔ نیز نصاب کی تکمیل کے بعد بڑی بکریوں کے ساتھ چھوٹی بکریوں کو شمار کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح نصاب کے حکم میں بھی چھوٹی بڑی بکریوں کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

کیا گھوڑوں پر زکوٰۃ ہے؟

چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ اگر صرف گھوڑیاں ہوں یا گھوڑے گھوڑیاں ہوں تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ نے ہر ایک گھوڑے گھوڑی پر ایک دینار زکوٰۃ واجب کر دی ہے، اگر مالک چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ نکال دے۔ امام ابویوسف امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ گھوڑوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں، عروہ السعدی نے

جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چرنے والے گھوڑوں کے متعلق روایت کی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار زکوٰۃ ہے۔ امام مالک نے زید بن اسلم سے، انھوں نے ابوصالح السمان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (ھی ثلاثۃ لرجل اجر ولآخر ستر و علی رجل وزر فاما الذی ھی لہ ستر فالرجل یتخذھا تکرما و تجملا ولا ینسی حق اللہ فی رقابھا ولا فی ظہورھا۔ گھوڑے تین طرح کے ہوتے ہیں، یہ ایک شخص کے لیے اجر کا باعث بنتے ہیں اور دوسرے شخص کے لیے پردہ پوشی کا اور تیسرے کے لیے گناہ کا بوجھ ہوتے ہیں، جس شخص کے لیے یہ پردہ پوشی بنتے ہیں یہ وہ شخص ہے جو انھیں عزت و زینت کی خاطر پالتا ہے اور ان کی گردنوں، نیز پیٹھوں میں اللہ کے حق کو نہیں بھولتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں میں ایک حق کا اثبات فرمادیا پھر سب کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کے سوا تمام حقوق کا اسقاط ہوگیا ہے، اس سے ضروری ہوگیا کہ حدیث میں مذکورہ حق سے صدقۃ السوائم یعنی چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ مراد لی جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے اس سے تجارت کی زکوٰۃ مراد لی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب گھوڑوں کا ذکر کیا تو آپ سے گدھوں کی زکوٰۃ کے متعلق پوچھا گیا، آپ نے ارشاد فرمایا: گدھوں کے بارے میں اللہ نے مجھ پر اس جامع آیت کے سوا اور کوئی آیت نازل نہیں کی (فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ ۔ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ۔ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا اور جو شخص ذرہ برابر بدی کرے گا وہ بھی اسے دیکھ لے گا) آپ نے گدھوں پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں کی اگر اس پوری حدیث میں تجارت کی زکوٰۃ مراد ہوتی تو آپ تجارت کی غرض سے رکھے گئے گدھوں پر بھی زکوٰۃ واجب کر دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال میں زکوٰۃ کے سوا اور بھی حقوق ہوتے ہیں، اس لیے ہوسکتا ہے کہ درج بالا حدیث میں آپ نے زکوٰۃ کے سوا کوئی اور حق مراد لیا ہو اس کی دلیل شعبی کی روایت ہے جو انھوں نے فاطمہ بنت قیس سے نقل کی ہے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا فی المال حق سوی الزکوٰۃ، مال میں زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے) اس موقعہ پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ) تا آخر آیت۔

سفیان نے ابوالزبیر سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے اونٹوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اونٹوں میں حق ہوتا ہے۔ پھر آپ

سے اس حق کی تفسیر پوچھی گئی آپ نے فرمایا (اطراق فحلها واعارۃ دلوها ومنیحۃ سمینها۔ سانڈ کے ساتھ جفتی کرانے کی اجازت دینا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریۃً دے دینا اور سواری کے لیے پلا ہوا اونٹ دے دینا) ہو سکتا ہے کہ گھوڑوں کے سلسلے میں مذکورہ حق سے اس قسم کا حق مراد ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر بات اس طرح ہوتی تو گھوڑوں اور گدھوں کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوتا اس لیے کہ اس حق کے لحاظ سے گھوڑے اور گدھے ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں فرق کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ آپ نے معترض کے بیان کردہ مفہوم کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اس سے آپ نے زکوٰۃ مراد لی ہے۔ علاوہ ازیں آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ زکوٰۃ نے ہر واجب حق کو منسوخ کر دیا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن اسحٰق التستری نے، انھیں علی بن سعید نے انھیں المسیب بن شریک نے عبید المکتب سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ زکوٰۃ نے ہر صدقہ منسوخ کر دیا ہے۔" نیز یہ بھی مروی ہے کہ اہل شام نے حضرت عمرؓ سے ان کے گھوڑوں کا صدقہ وصول کرنے کی درخواست کی، آپ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا، حضرت علیؓ نے مشورہ دیا کہ ان سے صدقہ کی وصولی میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ وہ جزیہ نہ بن جائے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اہل شام سے گھوڑوں کا صدقہ وصول کیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ گھوڑوں کے صدقہ پر صحابہ کرام کا اتفاق ہو گیا تھا، اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے اس بارے میں مشورہ لینے کے بعد فیصلہ کیا تھا اور یہ بات واضح ہے کہ آپ نے ان سے نفلی صدقہ کے متعلق مشورہ نہیں لیا ہوگا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ان سے واجب صدقہ یعنی زکوٰۃ کی وصولی کی تھی اور صحابہ کرام سے مشورہ کرنے کے بعد یہ قدم اٹھایا تھا۔ حضرت علیؓ نے اس موقعہ پر یہ کہا تھا کہ "اس میں کوئی حرج نہیں جب تک یہ ان پر جزیہ نہ بن جائے" تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل شام سے اس کی وصولی صغار یعنی تذلیل و تحقیر کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ صدقہ کے طور پر ہوتی۔

جو حضرات گھوڑوں کی زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں وہ حضرت علیؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق۔ میں نے تم سے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کر دی) نیز ان کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے) امام ابوحنیفہ

کے نزدیک اس سے سواری کے گھوڑے مراد ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گھوڑے اگر تجارت کی غرض سے پالے گئے ہوں تو اس روایت کی بنا پر ان کی زکوٰۃ کی نفی نہیں ہوئی۔

شہد کی زکوٰۃ

شہد کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر شہد عشری زمین میں ہو تو عشر وصول کیا جائے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ شہد میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ لیکن یہ روایت بھی ہے کہ انھوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور جب صحیح صورتِ حال ان کے سامنے آئی اور اس کے متعلق روایات کا پتہ چل گیا تو انھوں نے دسواں حصہ وصول کرنے کا حکم دے دیا۔ ابن وہب نے یونس سے اور انھوں نے ابن شہاب سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ شہد میں عشر ہے۔ ابن وہب نے کہا کہ مجھے عمرو بن الحارث نے یحییٰ بن سعید اور ربیعہ سے یہ روایت سنائی ہے یحییٰ کہتے ہیں کہ کہنے والے سے انھوں نے یہ سنا ہے کہ شہد میں ہر سال دسواں حصہ ہے اور اس سلسلے میں یہی سنت چلی آرہی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِھِمْ صَدَقَۃً۔ ان کے اموال سے صدقہ وصول کرو) شہد میں صدقہ واجب کرتا ہے، کیونکہ شہد بھی ایک شخص کے مال میں شامل ہے۔ صدقہ کا لفظ اگرچہ مجمل ہے، لیکن آیت بہرحال کسی نہ کسی قسم کے صدقہ کے ایجاب کی مقتضی ہے، جب صدقہ کا وجوب ہو گیا تو یہ صرف عشر کی صورت میں ہو گا۔ اس لیے کہ شہد میں عشر کے سوا کوئی اور چیز واجب نہیں ہوتی۔

سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن ابی شعیب حرانی نے، انھیں موسیٰ بن اعین نے، عمرو بن الحارث المصری سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ بنی متعان کا ایک شخص ہلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شہد کی پیداوار کا دسواں حصہ لے کر آیا اور آپ سے درخواست کی کہ شہد کے چھتوں والی اس کی وادی سلبہ کو اس کے لیے مختص کر دیا جائے چنانچہ آپ نے یہ وادی اس کے نام مختص کر دی۔ جب حضرت عمرؓ نے خلافت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی تو سفیان بن وہب نے آپ سے تحریری طور پر اس وادی کے متعلق استفسار کیا۔ آپ نے جواباً تحریر فرمایا کہ ہلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی پیداوار کا جو عشر ادا کرتے تھے وہی عشر اب

تمھیں ادا کریں گے۔ تم وادئ سلیہ ان کے نام مختص رکھو، ورنہ شہد کی یہ مکھیاں بارش کی پیداوار ہیں یعنی انھوں نے بارش کی بنا پر پیدا ہونے والے پھولوں اور پھلوں کا رس چوسا ہے، اس لیے ان کا بنایا شہد جو چاہے کھا سکتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں وکیع نے سعید بن عبدالعزیز سے، انھوں نے سلیمان بن موسٰی سے، اور انھوں نے ابوسیارہ المتعی سے، وہ کہتے ہیں کہ "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسول! میرے کچھ شہد کے چھتے ہیں"۔ آپ نے فرمایا: "پھر عشر ادا کرو"۔ میں نے عرض کیا: پھر میرے لیے اسے مختص کر دیجیے"۔ چنانچہ آپ نے میرے لیے اسے مختص کر دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلی نے، انھیں عبداللہ بن عمرو نے عبدالکریم سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہمیں عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ ہم شہد کی زکوٰۃ ادا کریں یعنی دسواں حصہ، انھوں نے زکوٰۃ کے اس حکم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا تھا"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مسجد ہوازن کے امام محمد بن یعقوب نے، انھیں عمر بن الخطاب سجستانی نے، انھیں ابوحفص العبدی نے، انھیں صدقہ نے، موسٰی بن یسار سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (فی کل عشرۃ ازقاق من العسل زق، شہد کے ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ ہے) یعنی ایک مشکیزہ بطور زکوٰۃ ادا کیا جائے گا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد میں دسواں حصہ واجب کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آپ نے شہد کو پھلوں اور زمین سے پیدا ہونے والی ان اشیاء کی حیثیت دی جن میں عشر واجب ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شہد عشری زمین میں پیدا ہوا ہوگا تو اس میں دسواں حصہ واجب ہوگا لیکن اگر یہ خراجی زمین میں پیدا ہوا ہوگا تو اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ خراجی زمین میں پیدا ہونے والے پھلوں میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہی پھل عشری زمین میں پیدا ہوئے ہوں تو ان میں دسواں حصہ واجب ہو جائے گا۔ شہد کا بھی یہی حکم ہے۔ ہم نے ابوجعفر الطحاوی کی کتاب المختصر کی شرح میں زکوٰۃ کے سلسلے میں ان مسائل پر نیز ان کے نظائر پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہاں ہم نے صرف ان چند مسائل کا ذکر کیا ہے جن کے ساتھ ظاہر آیت کے حکم کا تعلق ہے۔

صدقات کی وصولی امام المسلمین کا حق ہے

قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) اس پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات کی وصولی امام المسلمین

کا حق ہے، اس بنا پر زکوٰۃ ادا کرنے والا شخص اگر امام المسلمین کو اس کی ادائیگی کی بجائے از خود فقراء و مساکین کو دے دے گا تو زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی اس لیے کہ اس صورت میں زکوٰۃ کے اندر امام المسلمین کا حق باقی رہے گا اور اس شخص کے لیے اس حق کو ساقط کر دینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مویشیوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے عمّال یعنی اہل کار روانہ کرتے اور انھیں یہ حکم دیتے کہ چشموں پر جا کر جہاں مویشی موجود ہوتے ہیں ان کی زکوٰۃ وصول کریں۔ یہی وہ امر ہے جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد ثقیف پر شرط عائد کی تھی، شرط کے الفاظ یہ تھے "لا یحشروا ولا یعشروا" یعنی انھیں اپنے مویشی صدقات وصول کرنے والے کے سامنے پیش کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی بلکہ محصّل یعنی زکوٰۃ کے جانور اکٹھے کرنے والا خود ان مقامات اور چشموں کا چکر لگائے گا جہاں ان مویشیوں کی موجودگی کا اسے گمان ہوا اور وہاں پہنچ کر زکوٰۃ وصول کرے گا۔ پھلوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے بھی یہی طریق کار ہے۔

جہاں تک اموال کی زکوٰۃ کا تعلق تھا تو اسے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچایا جاتا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت میں بھی یہی طریق کار جاری رہا۔ پھر حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں ایک مرتبہ خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: یہ زکوٰۃ کا مہینہ ہے، جس شخص کے ذمے قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ رقم کی زکوٰۃ نکال دے۔ آپ نے لوگوں پر مساکین کو اپنی اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈال دی اور اس بنا پر اموال کی زکوٰۃ میں امام المسلمین کی وصولی کا حق ساقط ہو گیا۔ اس لیے کہ ایک عادل امام یعنی حضرت عثمانؓ نے وصولی کے اس حق کے اسقاط کا عقد کیا تھا اور اس سلسلے میں حکم جاری کیا تھا اس لیے پوری امت پر اس حکم کا نفاذ ہوگا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (یعقد علیهم أولهم، وہ مسلمانوں کے حق میں یا ان پر عائد ہونے والی ذمہ داری کا عقد کر سکتا ہے) نیز ہمیں اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں پہنچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اموال کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کارندے بھیجا کرتے تھے جس طرح پھلوں اور مویشیوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے بھیجتے تھے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ لوگوں کے تمام اموال امام المسلمین کے لیے ظاہر نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ انھیں مکانوں، دکانوں اور محفوظ مقامات میں چھپا کے رکھا جاتا تھا۔

دوسری طرف زکوٰۃ وصول کرنے والے کارندوں کو ان مقامات میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی نیز ان کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہوتا کہ لوگوں کو اپنے تمام اموال پیش کرنے پر مجبور کریں جس طرح تمام مویشیوں کو پیش کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں، بلکہ کارندے کے لیے صرف اس بات کی گنجائش ہوتی کہ وہ اس مقام پر پہنچ جائے جہاں مال موجود ہوا اور وہ جا کر اس کی زکوٰۃ وصول کر لے۔ انہی رکاوٹوں کی

بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اموال کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کارندے اور عمال نہیں بھیجے۔ لوگ اپنی اپنی زکوٰۃ آپ کی خدمت میں خود پہنچا دیتے تھے۔ بعد میں بھی امام المسلمین کو یہ زکوٰۃ اسی طرح پہنچا دی جاتی تھی اور اپنی زکوٰۃ کے بارے میں ہر شخص کا قول قبول کر لیا جاتا تھا۔ پھر جب یہ اموال تجارت اور لین دین نیز دیگر تصرفات کے سلسلے میں گھروں سے نکل کر کھلے بازاروں اور شہروں میں آگئے اور اس طرح ظاہر ہو گئے تو ان کی مشابہت مویشیوں کے ساتھ ہو گئی اور پھر ان پر عمال مقرر کر دیے گئے جو ان میں واجب ہونے والی زکوٰۃ وصول کر لیا کرتے تھے۔ اسی بنا پر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ جو مسلمان تجارتی مال لے کر گزرے تو ہر بیس دینار کی قیمت والے سامان کی نصف دینار زکوٰۃ وصول کر لیں۔ اور اگر اتنی ہی مالیت کا سامان ذمی لے کر گزرے تو اس سے ایک دینار وصول کریں۔ اس وصولی کے بعد سال بھر تک اس سے دوبارہ وصولی نہ کی جائے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے اس حکم کی دلیل کے طور پر عمال کو یہ لکھا تھا کہ مجھے اس حکم کے متعلق ان حضرات نے بتایا ہے جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے سنا تھا۔" حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ مسلمانوں سے ربع عشر یعنی چالیسواں حصہ اور ذمی سے نصف عشر یعنی بیسواں حصہ اور حربی سے دسواں حصہ وصول کریں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں سے جو مال وصول کیا جائے گا اس کی حیثیت فریضۂ زکوٰۃ کی ہو گی اس لیے اس میں زکوٰۃ کے وجوب کی تمام شرطوں مثلاً تکمیل نصاب، حولانِ حول، ملکیت کی صحت وغیرہ کا اعتبار کیا جائے گا، اگر ان شرطوں کی روشنی میں اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی ہو تو ایسے شخص سے کسی قسم کی وصولی نہ کی جائے گی۔" حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں وہ طریق کار اختیار کیا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مویشیوں کی زکوٰۃ اور پھلوں نیز فصلوں کے عشر کی وصولی کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا، کیونکہ مویشیوں، پھلوں اور فصلوں کی طرح ان اموال کی حیثیت بھی اموالِ ظاہرہ جیسی ہو گئی تھی اور انھیں دارالاسلام میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا اور تجارت وغیرہ کی غرض سے لے جایا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ کے اس طریق کار کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی اور نہ ہی کسی نے آپ کو ٹوکا اس طرح اس پر گویا اجماع ہو گیا اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ روایت بھی موجود تھی جس کا ذکر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حکام کے نام اپنے گشتی مراسلے میں کیا تھا۔ درج بالا سطور میں ہم اس کا حوالہ دے آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ عطاء بن السائب حرب بن عبید اللہ سے، انھوں نے اپنے دادا ابو امیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس علی المسلمین عشور انما العشور علی اھل الذمہ مسلمانوں پر عشر نہیں ہوتا، عشر تو اہل ذمہ پر عائد ہوتا ہے) حمید نے حسن سے، انھوں نے عثمان بن ابی العاص

سے روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے وفد سے فرمایا تھا (لا تحشروا ولا تعشروا نہ تو تم اپنے مویشی اکٹھے کرو گے اور نہ ہی عشر ادا کرو گے)۔

محصول چنگی کی ممانعت

اسرائیل نے ابراہیم بن المہاجر سے روایت کی ہے انھوں نے عمرو بن حریث سے، انھوں نے حضرت سعید بن زید سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یا معشر العرب! احمدوا اللہ اذ دفع عنکم العشور (اے اہل عرب! اللہ کی اس بنا پر حمد و ثنا کرو اور شکر بجالاؤ کہ اس نے تم سے عشر اٹھا لیا ہے) ایک روایت کے مطابق مسلم بن یسار نے حضرت ابن عمر سے سوال کیا کہ آیا حضرت عمر مسلمانوں سے عشر وصول کیا کرتے تھے" حضرت ابن عمر نے اس کا جواب نفی میں دیا۔ اس پورے اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات بالا میں جن عشور کا ذکر کیا ہے ان سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے بلکہ ان سے مراد وہ محصول اور چنگی ہے جو اہل جاہلیت وصول کیا کرتے تھے۔

محمد بن اسحاق نے یزید بن ابی حبیب سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن شماسہ سے اور انھوں نے حضرت عقبہ بن عامر رضی سے جو روایت کی ہے اس میں بھی یہی مکس یعنی محصول اور چنگی مراد ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

(چنگی اور محصول یعنی دسواں حصہ وصول کرنے والا جنت میں نہیں داخل ہوگا) درج ذیل شعر میں بھی شاعر نے یہی معنی مراد لیے ہیں۔

وفی کل اموال العراق اتاوۃ   وفی کل ما باع امرءٌ مکس درھم

عراق کے تمام اموال میں ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے اور انسان جو چیز بھی فروخت کرتا ہے اس میں سے ایک درہم چنگی اور محصول کے طور پر ادا کرنا پڑتا ہے۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس عشر کی ممانعت کر دی ہے یہ وہ دسواں حصہ ہے جو چنگی اور محصول کے طور پر اہل جاہلیت وصول کرتے تھے، لیکن جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے اس کی حیثیت ٹیکس یا محصول جیسی نہیں ہے۔ وہ تو ایک حق ہے جو زکوٰۃ ادا کرنے والے کے مال میں واجب ہو جاتا ہے جسے امام المسلمین اس سے وصول کر کے مستحقین میں تقسیم کر دیتا ہے جس طرح امام المسلمین مویشیوں کی زکوٰۃ نیز زمین کی پیداوار کا عشر اور خراج وصول کرتا ہے۔ یہاں یہ بھی حکمت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے جس عشر کی وصولی کی ممانعت کی ہے اس سے مراد وہ مال ہو جو ان

سے جزیہ کے طور پر نیز ان کی تذلیل وتحقیر کی بنا پر وصول کیا جائے اسی لیے آپ نے فرمایا (انما العشور علی اهل الذمة، عشور صرف اہل ذمہ پر عائد ہوتے ہیں) اس سے آپ کی مراد وہ مال ہے جو جزیہ کے طور پر وصول کیا جاتا ہے۔

مویشیوں اور مال کی زکوٰۃ کا فرق

بعض حضرات نے مویشیوں اور فصلوں کی زکوٰۃ اور اموال کی زکوٰۃ کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے سلسلے میں فرمایا (وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ، اور زکوٰۃ ادا کرو) اور اس میں امام المسلمین کی طرف سے وصولی کی شرط عائد نہیں کی لیکن صدقات کے بارے میں فرمایا۔ (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ۔ ان کے اموال سے صدقہ وصول کرو جس کے ذریعے انہیں پاک کرو) نیز فرمایا (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ، صدقات تو فقراء اور مساکین کے لیے ہیں) تا قول باری (وَالْعَامِلِیْنَ عَلَیْهَا۔ اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لیے) ان صدقات کی وصولی پر عامل اور کارندے کا تقرر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی وصولی پر امام المسلمین کے حق کا اسقاط کسی طرح جائز نہیں ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اخذ الصدقة من اغنیاءکم واردها فی فقراءکم، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے دولت مندوں سے صدقات وصول کر کے تمہارے فقراء کے درمیان تقسیم کر دوں) اللہ تعالیٰ نے صدقات میں وصولی کی شرط عائد کر دی لیکن اموال کی زکوٰۃ میں اس شرط کا ذکر نہیں کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے ان کے نزدیک اگرچہ زکوٰۃ بھی صدقہ ہے لیکن زکوٰۃ کا اسم صدقہ سے زیادہ خاص ہے اور صدقہ کا اسم مویشیوں وغیرہ کی زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو ادائیگی کے لفظ کے ساتھ خاص کر دیا اور فرمایا (وآتوا الزکوٰۃ) اور زکوٰۃ ادا کرو) امام کی طرف سے وصولی کا کوئی ذکر نہیں کیا دوسری طرف صدقہ کی وصولی کا حکم امام المسلمین کو دیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری زکوٰۃ ادا کرنے والوں پر عائد کر دی جائے، البتہ اتفاق سلف کی بنا پر جو مسلمان سامان تجارت وغیرہ لے کر کہیں سے گزرے گا اس سے مقامی حکام دسواں حصہ وصول کر لیں گے۔ جبکہ صدقات کی وصولی کا حق امام المسلمین کو حاصل رہے۔

زکوٰۃ وصول کرنے والا دعائے خیر کہے

قول باری ہے (وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۔ اور ان کے حق میں دعائے رحمت کرو کیونکہ تمہاری دعا ان کے لیے وجہ تسکین ہو گی) شعبہ نے عمرو بن مرہ سے اور انھوں نے حضرت ابن ابی اوفیٰؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے مال کا صدقہ لے کر آتا تو آپ اس کے لیے رحمت کی دعا کرتے۔ ابن ابی اوفیٰؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی اپنے والد کے مال کی زکوٰۃ لے کر آپ کی خدمت میں آیا تو آپ نے دعا کرتے ہوئے یہ الفاظ فرمائے (اَللّٰھُمَّ صَلِّ علیٰ اٰلِ ابی اوفیٰ۔ اے اللہ! ابی اوفیٰ کی آل پر اپنی رحمت بھیج) ثابت بن قیس نے خارجہ بن اسحٰق سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن جابر سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم لوگوں کے پاس کچھ ایسے سوار (زکوٰۃ وصول کرنے والے) آئیں گے جو تمہارے لیے زیادہ پسندیدہ نہیں ہوں گے۔ اگر وہ تمہارے پاس آئیں تو تم انھیں خوش آمدید کہو اور جس زکوٰۃ کا وہ مطالبہ کریں اسے ادا کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ڈالو، اگر وہ زکوٰۃ کی وصولی میں تم سے انصاف کریں گے تو یہ بات ان کے حق میں بہتر ہو گی اور اگر ظلم کریں گے تو یہ بات ان کے خلاف جائے گی۔ تاہم تم انھیں ضرور راضی کر دو اس لیے کہ ان کا خوش ہو جانا تمہاری زکوٰۃ کی تکمیل ہے۔ انھیں بھی چاہیے کہ زکوٰۃ کی وصولی کے بعد وہ تمہارے لیے دعا کریں" سلمہ بن بشیر نے روایت بیان کی ہے، انھیں البُجَیری نے، انھیں ان کے والد نے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب تم زکوٰۃ ادا کرو تو اس کے ثواب کو فراموش نہ کرنا" صحابہ نے عرض کیا: "اس کا ثواب کیا ہے؟" آپ نے فرمایا کہ زکوٰۃ دیتے وقت یہ دعا کرے (اللھم اجعلھا مغنما ولا تجعلھا مغرما اے اللہ! اس زکوٰۃ کو غنیمت بنا دے اسے جرمانہ نہ بنا) یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قول باری (وصل علیھم) سے دعا مراد ہے۔

قول باری (سَكَنٌ لَّهُمْ) سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ وہ امر ہے جو ان کے لیے وجہ تسکین ہے اور جس کی بنا پر ان کے دلوں میں فرحت اور خوشی پیدا ہو جائے اور اس کے نتیجے میں وہ اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی رغبت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت کے حصول کی خاطر صدقات واجبہ کی ادائیگی میں سرعت سے کام لیں۔ صدقات وصول کرنے والے کو بھی یہی طریق کار اختیار کرنا چاہیے کہ جب صدقہ وصول کرے تو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا میں صدقہ

دینے والے کے دعائے خیر کرے۔

مسجد ضرار کا مقصد

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّكُفْرًا وَّتَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَاِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ، کچھ اور لوگ ہیں جنھوں نے ایک مسجد بنائی اس غرض کے لیے کہ (دعوتِ حق کو نقصان پہنچائیں اور خدا کی بندگی کرنے کی بجائے) کفر کریں اور اہلِ ایمان میں پھوٹ ڈالیں اور (اس بظاہر عبادت گاہ کو) اس شخص کے لیے کمین گاہ بنائیں جو اس سے پہلے خدا اور اس کے رسول کے خلاف برسرپیکار ہو چکا ہے) تا آخر آیت۔ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ اس ٹولے میں اوس اور خزرج کے بارہ آدمی شامل تھے، ان حضرات نے ان کے نام بھی گنوائے ہیں۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جاڑے کی راتوں نیز گرمی اور بارش میں نماز پڑھنے کے لیے ایک مسجد کی تعمیر کی اجازت مانگی۔ حالانکہ یہ ان کا مقصد نہیں تھا۔ ان کا اصل ارادہ مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے اور ان میں گروہ بندی پیدا کرنے کا تھا کہ ایک گروہ ایک مسجد میں نماز ادا کرتا اور دوسرا گروہ دوسری مسجد میں اور اس طرح ان کے اتحاد و اتفاق میں رخنہ پڑ جاتا، ایک دوسرے کے ساتھ لگاؤ ختم ہو جاتا اور ان میں اجتماعیت کی جو کیفیت پیدا ہو گئی تھی اس کا شیرازہ بکھر جاتا۔ ان کے یہ ارادے بھی تھے کہ اس مسجد میں بیٹھ کر آزادی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف طعن و تشنیع سے کام لے کر اپنے کفر کا اظہار کریں گے مسلمانوں کی گرفت سے بے خوف ہو کر مل بیٹھیں گے اور عملی اقدامات کے لیے باہم مشورے کریں گے اس لیے کہ اس مسجد میں ان لوگوں کے سوا اور کوئی مسلمان نماز پڑھنے کے لیے نہ آتا۔

قول باری (وَاِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ من قبل) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ اس سے ابوعامر مردود مراد ہے۔ اسے اس سے قبل ابوعامر راہب کہا جاتا تھا۔ اس کمبخت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے شدید دشمنی تھی اس دشمنی کا سبب وہ حسد اور عناد تھا جو قبیلہ اوس کی سرداری کے ہاتھ سے نکل جانے کی بنا پر آپؐ کے خلاف اس کے دل میں پیدا ہو گیا تھا۔ آپ کی ہجرتِ مدینہ سے قبل اسے قبیلہ اوس کے اندر یہ سرداری اور امتیازی حیثیت حاصل تھی۔ اس کمبخت نے منافقین سے کہہ رکھا تھا کہ عنقریب شہنشاہِ روم قیصر مدینے پر حملہ آور ہونے والا ہے اس کے ساتھ میں بھی ایک لشکر لاؤں گا اور پھر ہم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے ساتھیوں کو مدینے سے نکال دیں گے۔" ان منافقین نے یہ مسجد اس لیے بنائی تھی کہ اسے کمین گاہ کے طور پر استعمال کریں اور اس

میں بیٹھ کر قیصر اور اس کے لشکر کا انتظار کریں۔ ایک فعل پر حسن و قبح کے لحاظ سے نتیجہ مرتب ہونے کی بنیاد ارادہ ہے، ارادہ ہی وہ امر ہے جو فعل کے اندر وہ معانی پیدا کر دیتا ہے جنہیں پیدا کرنا یا جن سے روکنا حکمتِ الٰہیہ کا تقاضا اور منشا ہوتا ہے۔ زیرِ بحث آیت ان باتوں پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ لوگ اس مسجد کی تعمیر میں اقامتِ صلوٰۃ کا ارادہ کرتے تو ان کا یہ کام عین طاعتِ الٰہی شمار ہوتا لیکن چونکہ ان کے ارادے کچھ اور تھے جن کی اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دے دی اس لیے تعمیرِ مسجد کے اس عمل میں یہ نہ صرف قابلِ مذمت ٹھہرے بلکہ کافر قرار دیے گئے۔

قولِ باری ہے (لَا تَقُمْ فِیْهِ اَبَدًا لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَی التَّقْوٰی مِنْ اَوَّلِ یَوْمٍ اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِیْهِ، تم ہرگز اس عمارت میں کھڑے نہ ہونا جو مسجد روزِ اول سے تقویٰ پر قائم کی گئی تھی وہی اس کے لیے زیادہ موزوں ہے کہ تم اس میں (عبادت کے لیے) کھڑے ہو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو مسجد مسلمانوں کو نقصان پہنچانے اور معاصی کے ارتکاب کی خاطر بنائی جائے اس میں عبادت کے لیے کھڑا ہونا جائز نہیں ہے بلکہ اسے منہدم کر دینا واجب ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مسجد میں عبادت کے لیے کھڑے ہونے سے روک دیا تھا جو مسلمانوں کو نقصان پہنچانے اور ان میں فساد پھیلانے کی خاطر تعمیر کی گئی تھی اس مسجد کی تعمیر کرنے والوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام سے محروم کر کے ایک طرح ان کی تذلیل کی گئی اور ان کا مذاق اڑایا گیا جبکہ تقویٰ پر قائم ہونے والی مسجد کا معاملہ اس کے بالکل برعکس رکھا گیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض مقامات میں نماز کی ادائیگی دوسرے مقامات کی بہ نسبت اولیٰ ہوتی ہے۔ نیز بعض مقامات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہوتی ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مسجد میں نماز کی فضیلت کی بنیاد اس نیت پر ہوتی ہے جسے سامنے رکھ کر مسجد کی تعمیر کی گئی ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس مسجد میں نماز کی فضیلت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے بنائی گئی ہو۔ یعنی بعد میں بننے والی مسجد میں نماز پڑھنے کی فضیلت کم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (اُسِّسَ عَلَی التَّقْوٰی مِنْ اَوَّلِ یَوْمٍ) اور یہی قولِ باری (اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِیْهِ) کے معنی ہیں۔ کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس مسجد ضرار میں نماز کے لیے کھڑا ہونا حق اور جائز بھی ہوتا تو بھی وہ مسجد جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی ہے اس کی بہ نسبت نماز کے لیے قیام کی زیادہ مستحق ہوتی جب کہ مسجد ضرار میں قیام جائز ہی نہیں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں قیام سے منع فرما دیا تھا اگر یہاں یہ مفہوم نہ ہوتا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو عبارت کی ترتیب اس طرح ہوتی لمسجد اُسِّسَ علی التقوٰی احق ان تقوم فیہ من مسجد لا یجوز القیام فیہ" جس مسجد کی بنیاد

تقویٰ پر رکھی گئی ہے وہی اس کے لیے زیادہ موزوں ہے کہ تم اس میں کھڑے ہو بہ نسبت اس مسجد کے جس میں قیام جائز نہیں ہے) اور پھر اس کلام کی وہی حیثیت ہوتی جو اس قول کی کہ "فرض کی ادائیگی سے ترک کر دینے سے بہتر ہے" اس مفہوم کی یہاں گنجائش ہو سکتی ہے لیکن پہلا مفہوم ہی کلام کی اصل توجیہ ہے۔

وہ کون سی مسجد ہے جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی، اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ یہ مدینہ کی مسجد ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ (ھو مسجدی ھذا، وہ مسجد یہ میری مسجد ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری اور عطیہ سے مروی ہے کہ یہ مسجد قبا ہے۔

قول باری ہے (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ۔ اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنا پسند کرتے ہیں اور اللہ کو پاکیزگی اختیار کرنے والے ہی پسند ہیں) اس میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اہل مسجد کی فضیلت اس مسجد کی اور اس میں نماز پڑھنے کی فضیلت ہوتی ہے۔ قول باری (يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا) کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ وہ لوگ گناہوں سے پاکیزگی اختیار کرنا پسند کرتے تھے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن العلاء نے، انھیں معاویہ بن ہشام نے یونس بن الحارث سے، انھوں نے ابراہیم بن ابی میمونہ سے۔ انھوں نے ابو صالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا "یہ آیت اہل قبا کے بارے میں نازل ہوئی ہے" یہ روایت دو باتوں پر مشتمل ہے: اول یہ کہ وہ مسجد جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی تھی وہ مسجد قبا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ پانی سے استنجا کرنا ڈھیلوں سے استنجا کرنے کی بہ نسبت افضل ہے۔ ڈھیلوں سے استنجاء کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً اور فعلاً تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے پانی کے ساتھ بھی استنجاء کیا ہے۔

خدا کی خریداری کا مطلب

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے مومنوں سے ان کے نفس اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید لیے ہیں) یہاں خریدنے کا ذکر بطور مجاز کیا گیا ہے اس لیے کہ حقیقت میں خریدار وہ ہوتا ہے جو ایسی چیز کی خریداری

کرتا ہے جو اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی جبکہ اللہ تبارک وتعالیٰ ہماری جانوں اور اموال کا مالک ہے۔ لیکن یہ طرز بیان اسی طرح ہے جس طرح یہ قول ہے (مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰهَ قَرْضًا حَسَنًا۔ کون ہے جو اللہ کو قرض حسنہ دے؟) اللہ نے آیت زیربحث میں اسے خرید کے نام سے موسوم کیا جس طرح یہاں صدقہ کو قرض کے نام سے موسوم کیا اس لیے کہ دونوں صورتوں میں ثواب کی ضمانت دی گئی ہے اس لیے لفظ کو اس صورت پر محمول کیا گیا جس میں معاملہ کرنے والا مالک نہیں ہوتا اس کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو جہاد اور صدقہ کی ترغیب دی جائے اور انھیں اس طرف مائل کیا جائے۔

قول باری ہے (السَّآئِحُوْنَ، اللہ کی طرف بار بار پلٹنے والے) ایک قول کے مطابق اس سے مراد روزہ دار ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (سیاحۃ امتی الصوم، روزہ میری امت کے لیے سیاحت ہے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد روزہ ہے۔

قول باری ہے (وَالْحٰفِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ۔ اور اللہ کے حدود کی حفاظت کرنے والے) اللہ کی اطاعت کرنے، اس کے اوامر پر ڈٹے رہنے اور اس کے نواہی سے رُکے رہنے کے وصف کو مبالغہ کے طور پر بیان کرنے کا یہ سب سے بلیغ اور بھرپور انداز ہے۔ وہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اوامر، اپنے نواہی، اپنی ترغیبات و مستحبات یا اباحات کے حدود مقرر کر دیے ہیں۔ اسی طرح بندوں کو بعض احکامات کے اندر دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کر لینے نیز غیراولیٰ کو چھوڑ کر اولیٰ پر عمل کرنے کی گنجائشیں ملی ہیں تاکہ اس کے ذریعہ اللہ کے حکم کی موافقت کی حتی الامکان جستجو ہو جائے۔ یہ تمام باتیں حدود اللہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس وصف سے متصف کر دیا ہے جو لوگ ایسے ہوں گے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ تمام فرائض کو ادا کرنے والے اور اس کے تمام احکامات کو بروئے کار لانے والے قرار پائیں گے۔ ان لوگوں سے کون مراد ہیں اس کا ذکر اس سے پہلی آیت میں ہو چکا ہے۔ یعنی وہ صحابہ کرام جنھوں نے بیعۃ الرضوان کے موقعہ پر درخت کے نیچے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ چنانچہ ارشاد باری (فَاسْتَبْشِرُوْا بِبَیْعِكُمُ الَّذِیْ بَایَعْتُمْ بِهٖ۔ پس خوشیاں مناؤ اپنے اس سودے پر جو تم نے خدا سے چکا لیا ہے۔ پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (التَّآئِبُوْنَ توبہ کرنے والے) تا آخر آیت۔ اس آیت میں دینداری اور اسلام کے اندر ان کے مرتبہ و مقام اور اللہ کے ہاں ان کی قدر و منزلت کو بیان کیا گیا ہے۔ بندوں کی اللہ تعالیٰ کی طاعت پر کمربستگی کی صفت کو اس سے زیادہ بلیغ اور پُرشکوہ انداز میں بیان نہیں کیا جا سکتا جو قول باری (وَالْحٰفِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰهِ) میں بیان ہوا ہے۔

قولِ باری ہے (لَقَدْ تَابَ اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ وَالْمُھَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ فِیْ سَاعَۃِ الْعُسْرَۃِ
اللہ نے معاف کر دیا نبی کو اور ان مہاجرین و انصار کو جنھوں نے بڑی تنگی کے وقت میں نبی کا ساتھ دیا) عسرت کے معاملے کی تنگی، اس کی شدت اور اس کی سختی کو کہتے ہیں۔ یہ صورتِ حال غزوہ تبوک کے موقعہ پر پیش آئی تھی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس غزوہ پر اس وقت نکلے تھے جب انتہائی گرمی تھی۔ نیز پانی اور رسد کی بھی انتہائی قلت تھی اور سواری کے جانوروں کی تعداد بھی تھوڑی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے توبہ کے ذکر کے ساتھ ان لوگوں کو مخصوص کر دیا جنھوں نے تنگی کی اس گھڑی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دیا تھا اس لیے ایسی صورتِ حال میں ساتھ دینے اور پیروی کرنے کا مرتبہ بہت اونچا ہوتا ہے اور اس کے بدلے میں ملنے والے ثواب کا درجہ بھی بہت بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں انھیں بہت سی مشقتیں جھیلنی پڑتی ہیں، انھیں برداشت کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف ان کی بصیرت اور یقین کو بایں معنی مزید جلا حاصل ہوتا ہے کہ موسم کی کوئی شدت اور راستے کی کوئی مشقت انھیں اپنے ارادے اور راہِ عمل سے ہٹا نہیں سکتی۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کے ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جن کے دل بس راہِ حق سے ہٹنے ہی والے تھے چنانچہ ارشاد ہے (مِنْ بَعْدِ مَا کَادَ یَزِیْغُ قُلُوْبُ فَرِیْقٍ مِّنْھُمْ۔ ثُمَّ
اگرچہ ان میں سے کچھ لوگوں کے دل کجی کی طرف مائل ہو چلے تھے) زیغ حق سے دل کے اچاٹ ہو جانے کو کہتے ہیں۔ اہلِ ایمان کا ایک گروہ اس کے قریب ہی پہنچ چکا تھا لیکن ابھی انھوں نے اس کجی اور حق سے میلان کے مطابق عمل نہیں کیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان سے مواخذہ نہیں کیا اور ان کی توبہ قبول کر لی۔ اللہ تعالیٰ نے سختی کی اس گھڑی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دینے والوں کو جس کیفیت کی بنا پر دوسروں پر فضیلت دی اسی کیفیت کی بنا پر حضرات مہاجرین کو حضرات انصار پر فضیلت عطا کی۔ اور اسی کیفیت کی بنا پر ایمان اور اسلام میں سبقت لے جانے والوں کو دوسرے تمام لوگوں پر فضیلت دی اس لیے کہ انھیں مشقتیں برداشت کرنا پڑی تھیں اور انھوں نے ایسے وقت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کر کے اپنی زبردست بصیرت اور یقین کامل کا اظہار کر دیا تھا جبکہ اہلِ ایمان کو انگلیوں پر گنا جا سکتا تھا اور دوسری طرف اہلِ کفر کو پورا غلبہ حاصل تھا اور ان کی طرف سے جو گنتی کے چند اہلِ ایمان تھے انہیں مسلسل اذیتیں دی جاتی تھیں نیز ان کی تعذیب کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔

قولِ باری ہے (وَّعَلَی الثَّلٰثَۃِ الَّذِیْنَ خُلِّفُوْا، اور ان تینوں کو بھی اس نے معاف کر دیا جن کے معاملے کو ملتوی کر دیا گیا تھا) حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہ تین افراد حضرت کعب بن مالکؓ، حضرت بلال بن امیہؓ اور حضرت مرارہ بن الربیع تھے۔ مجاہد کا قول ہے

کہ ان حضرات کی توبہ کا معاملہ مؤخر کر دیا گیا تھا جبکہ قتادہ کے قول کے مطابق یہ حضرات غزوۂ تبوک میں لشکرِ اسلام کے ساتھ جانے کی بجائے پیچھے رہ گئے تھے۔ یہ تینوں حضرات دوسرے لوگوں کے ساتھ پیچھے رہ گئے تھے حالانکہ ان کا اسلام پکا اور ان کا ایمان پختہ تھا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک سے واپس تشریف لے آئے تو منافقین نے آپ کے پاس آکر جھوٹی قسمیں کھائیں اور اپنا اپنا عذر بیان کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان منافقین کی اصل حقیقت کی اطلاع ان آیات کے ذریعے دے دی (سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ، تمہاری واپسی پر یہ تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے صرفِ نظر کرو تو بے شک تم ان سے صرفِ نظر ہی کرو) نیز (يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ۔ یہ تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے راضی ہو جاؤ۔ حالانکہ اگر تم ان سے راضی ہو بھی گئے تو اللہ ہرگز ایسے فاسق لوگوں سے راضی نہ ہوگا) اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں سے صرفِ نظر کرنے کا حکم دیا اور ان سے رضامندی کے اظہار سے منع فرما دیا اس لیے کہ یہ لوگ اپنی معذرت خواہی میں جھوٹے تھے اور انھوں نے اپنے دلوں میں جو کچھ چھپا رکھا تھا اسے اپنی زبان پر نہیں لاتے تھے۔ رہ گئے وہ تین افراد جن کا ذکر آیت میں ہوا ہے، وہ سچے مسلمان تھے اور انھوں نے اپنے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی دروغ بیانی سے کام نہیں لیا تھا بلکہ کھلے الفاظ میں اعتراف کر لیا تھا کہ "ہم بغیر کسی عذر کے پیچھے رہ گئے اور لشکرِ اسلام میں شامل نہیں ہوئے" انھوں نے اس پر اپنی شرمساری کا اظہار بھی کیا اور اللہ کے آگے توبہ بھی کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "تم لوگوں نے اپنے بارے میں سچی بات بیان کر دی ہے، اب جاؤ، میں دیکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے بارے میں کیا حکم نازل کرتا ہے۔" اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ سخت رویہ اختیار کرنے کا حکم نازل فرمایا اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے قطع کلامی کا امر فرمایا نیز یہ حکم بھی دیا کہ آپ مسلمانوں کو بھی ان سے کلام کرنے سے روک دیں۔ ان تینوں نے اسی کیفیت میں تقریباً پچاس دن گزارے۔ اس کے یہ معنی نہیں تھے کہ ان کی توبہ رد کر دی گئی تھی اس لیے کہ انھیں توبہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور وہ اس کے پابند تھے۔ یہ بات حکمتِ الٰہیہ کے بالکل خلاف ہے کہ اس شخص کی توبہ اس وقت قبول نہ کیا جائے جب وہ حسب امرِ الٰہی توبہ کر لے۔ بلکہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ نے قبولِ توبہ کے حکم کو دیر سے نازل کر کے نیز مسلمانوں کو ان سے کلام کرنے سے روک کر ان کی ابتلا اور آزمائش میں اور سختی پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا تھا۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان کی اصلاح نیز دوسرے تمام اہلِ اسلام کی اصلاح کرنی چاہی تھی تاکہ آئندہ نہ وہ خود اور نہ ہی دوسرے مسلمان ایسی حرکت

کریں اس لیے کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان لوگوں کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ منافقین کے اندر یہ صورت حال نہیں تھی، انھوں نے جھوٹے عذر اور بہانے تو کیے تھے لیکن ان کی اصلاح کی کوئی گنجائش نہیں تھی اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان سے صرفِ نظر کرنے کا حکم دیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان تینوں افراد سے لوگوں کو ترکِ کلام کا حکم نیز ان کی توبہ کا حکم نازل کرنے میں تاخیر سزا کے طور پر نہیں تھی۔ بلکہ یہ ایک آزمائش تھی اور بندگی کی جہت سے نیز مکلف ہونے کی حیثیت سے ایک سختی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسی ہم اس شخص پر واجب ہونے والی حد کے ایجاب کے سلسلے میں کہتے ہیں جس نے اپنے جرم سے توبہ کر لی ہو کہ اسے بطور سزا حد نہیں لگ رہی ہے بلکہ یہ صرف ایک آزمائش اور اظہار بندگی ہے اگرچہ ابتدا میں یہ سزا تھی اور اگر توبہ سے قبل اس کا اجراء ہوتا تو یہ سزا ہی ہوتی۔

قول باری ہے (حَتّٰی اِذَا ضَاقَتْ عَلَیْھِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ، جب زمین اپنی ساری وسعت کے باوجود ان پر تنگ ہو گئی) یعنی اپنی کشادگی کے باوجود (وَضَاقَتْ عَلَیْھِمْ اَنْفُسُھُمْ اور ان کی اپنی جانیں بھی ان پر بار ہونے لگیں) یعنی ان کے سینے غم کے اس بوجھ کی بنا پر تنگ ہو گئے جو ان پر نزولِ توبہ کی تاخیر، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کی طرف سے ترکِ کلام اور منقاطعہ نیز بیویوں کو ان سے علیحدہ رہنے کے حکم کی بنا پر آ پڑا تھا۔

قول باری ہے (وَظَنُّوْا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰہِ اِلَّا اِلَیْہِ اور انھوں نے جان لیا کہ اللہ سے بچنے کے لیے کوئی جائے پناہ خود اللہ ہی کے دامنِ رحمت کے سوا نہیں ہے) یعنی انھیں یقین ہو گیا کہ جس ابتلا اور آزمائش کے جال میں وہ پھنس چکے ہیں اس سے چھٹکارے کے لیے نیز اس سے بچ نکلنے کے لیے اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی سہارا نہیں ہے۔ اللہ کی ذات کے سوا کسی اور کے قبضۂ قدرت میں یہ نہیں ہے نیز ان کے لیے کسی اور ذات سے اس کی طلب بھی جائز نہیں ہے۔ صرف اللہ کی عبادت کے ذریعے اور اس کی توجہ اور میلان کے ذریعے یہ رہائی حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ لوگ یقین کے اس درجے پر پہنچ گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول ہو جانے کا حکم اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کی یہ عادت ہے کہ جو شخص تمام سہاروں سے یکسو ہو کر صرف اس کی ذات کو اپنا سہارا بنا لیتا ہے اور یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس کے غم کو اس کی ذات کے سوا اور کوئی دور نہیں کر سکتا تو اس وقت وہ اسے نجات بھی دلا دیتا ہے اور اس کا غم بھی دور کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت لوط علیہ السلام کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے (وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِیْٓءَ بِھِمْ وَضَاقَ بِھِمْ ذَرْعًا وَّقَالَ ھٰذَا یَوْمٌ عَصِیْبٌ۔ اور جب ہمارے فرشتے لوط کے پاس پہنچے تو ان کی آمد سے وہ بہت گھبرایا اور دل تنگ ہوا، کہنے لگا کہ آج بڑی مصیبت کا دن ہے) تا قول باری

(لَوْ اَنَّ لِیْ بِکُمْ قُوَّۃً اَوْ اٰوِیْ اِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ۔ کاش میرے پاس اتنی طاقت ہوتی کہ تمھیں سیدھا کر دیتا یا کوئی مضبوط سہارا ہی ہوتا کہ اس کی پناہ لیتا) حضرت لوط نے اس موقع پر اپنی قوت و طاقت نیز دوسرے لوگوں کی مدد سے مکمل مایوسی اور بیزاری کا اظہار کیا اور انھیں یقین ہو گیا کہ انھیں اس مصیبت سے صرف اللہ کی ذات نجات دلا سکتی ہے۔ اس وقت اللہ کی طرف سے اس پریشانی سے باہر نکلنے کا راستہ پیدا کر دیا گیا اور فرشتوں نے ان سے کہا (اِنَّا رُسُلُ رَبِّکَ لَنْ یَّصِلُوْا اِلَیْکَ۔ ہم تیرے رب کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں یہ لوگ تیرا کچھ نہ بگاڑ سکیں گے) نیز ارشاد باری ہے (وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا۔ اور جو شخص اللہ سے ڈرتا رہتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی سبیل پیدا کر دیتا ہے) جو شخص تمام سہاروں کو چھوڑ کر صرف اس کی ذات کو اپنا سہارا بنا لیتا ہے اور دنیاوی علائق سے کنارہ کشی اختیار کر کے صرف اسی کا ہو رہتا ہے تو جب بندہ اس مرتبے پر پہنچ جاتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی مخرج اور راستہ پیدا کر دیتا ہے اس لیے کہ اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے دو بھلائیوں میں سے ایک بھلائی ضرور حاصل ہو جائے گی یا تو اللہ تعالیٰ اسے ابتلاء اور آزمائش کی کیفیت سے خلاصی دے گا اور اس طرح اسے چھٹکارا نصیب ہو جائے گا جس طرح انبیاء علیہم السلام سے ابتلاء اور آزمائش کی گھڑی میں ان کی زبان پر آنے والے کلمات کی قرآن کی آیات میں حکایت کی گئی ہے۔ مثلاً حضرت ایوب علیہ السلام کا قول قرآن کے الفاظ میں (اَنِّیْ مَسَّنِیَ الشَّیْطٰنُ بِنُصْبٍ وَّعَذَابٍ۔ کہ شیطان نے مجھے رنج و آزار پہنچایا ہے) حضرت ایوب علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے اس وسوسہ سے نجات دلانے کے لیے التجا کی جو شیطان ان کے دل میں ڈال رہا تھا کہ اگر اللہ کے ہاں تمہارا کوئی مرتبہ ہوتا تو تم اس مصیبت میں نہ پھنسنے جس میں اس وقت پھنسے ہوئے ہو۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے شیطان کے ان وساوس کو کبھی قبول نہیں کیا تھا البتہ اتنی بات ضرور تھی کہ یہ وساوس آپ کے دل و دماغ کو پریشان رکھتے اور آپ یکسو ہو کر وہ تدبر و تفکر نہ کر سکتے جو ان خیالات پریشان سے بہرحال بہتر تھے۔ جب آپ اس مقام پر پہنچ گئے تو اللہ تعالیٰ نے آپ سے فرمایا (اُرْکُضْ بِرِجْلِکَ هٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَّشَرَابٌ۔ اپنا پاؤں زمین پر مارو، یہ ٹھنڈا پانی ہے نہانے کا اور پینے کا) یہی کیفیت ہر اس شخص کی ہوتی ہے جو بایں معنی تقویٰ اختیار کرتا ہے کہ اللہ کی طرف پوری طرح مائل ہو جاتا ہے اور یہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ ہی کی ذات اس کی اس تکلیف کو دور کر سکتی ہے، اس کی تکلیف دور کر دینا کسی بندے کے بس کی بات نہیں اس صورت میں اسے دو بھلائیوں میں سے ایک بھلائی ضرور حاصل ہو جاتی ہے یا تو فوری رہائی نصیب ہو جاتی ہے یا پھر ابتلاء اور آزمائش پر صبر کرنے کی صورت میں اللہ کی طرف سے جس بدلے اور ثواب کا اس سے وعدہ کیا گیا ہے اس پر

اس کا دل پوری طرح مطمئن ہو جاتا ہے۔ یقیناً اللہ کی طرف سے دیا جانے والا ثواب اس کے حق میں دنیا وما فیہا سے بہتر ہوتا ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا - پھر اللہ اپنی مہربانی سے ان کی طرف پلٹا تاکہ وہ اس کی طرف پلٹ آئیں) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ اللہ تعالیٰ نے ان تینوں افراد کی توبہ قبول کر لی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قبول توبہ کا حکم نازل فرما دیا تاکہ اہل ایمان اپنے گناہوں سے اللہ کی طرف یہ جانتے ہوئے توبہ کریں کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرنے والا ہے۔

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ - اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ سے ڈرو اور سچے لوگوں کا ساتھ دو) حضرت ابن مسعودؓ سے ان کی یہ تفسیر مروی ہے کہ سچائی کو لازم پکڑو اور اس سے ہرگز روگردانی نہ کرو اس لیے کہ جھوٹ کی کسی حالت میں بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔" نافع اور ضحاک کا قول ہے کہ" دنیا میں عمل صالح کے ذریعے انبیاء اور صدیقین کی معیت حاصل کرو۔" اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ میں ارشاد فرمایا (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ - نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے چہرے مشرق اور مغرب کی طرف کر لو لیکن نیکی تو اس شخص کی ہے جو اللہ پر اور یوم آخر پر ایمان لائے) تا قول باری (أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا - یہی لوگ سچے ہیں)

اجماع صحابہؓ حجت ہے

درج بالا آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام یعنی حضرات مہاجرین وانصار کی صفت بیان کی گئی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں فرمایا (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ - اور سچے لوگوں کا ساتھ دو۔ ان سب آیات کا مضمون اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی پیروی اور ان کے نقش قدم پر چلنا لازم ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیات میں یہ بتا دیا کہ جو لوگ ان صفات سے متصف ہوں گے وہ سچے ہوں گے اور پھر اس آیت میں فرمایا (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام کا اجماع ہمارے لیے دلیل اور حجت کی حیثیت رکھتا ہے اور ہمارے لیے ان کی مخالفت کسی طرح جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی پیروی کا حکم دیا ہے۔

قول باری ہے (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ - اللہ نے معاف کر دیا نبی کو اور ان مہاجرین وانصار کو جنھوں نے بڑی تنگی کے وقت میں نبی کا

ساتھ دیا) آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کی تعریف کی گئی ہے یعنی وہ حضرات مہاجرین و انصار جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوۂ تبوک میں گئے تھے نیز اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کے باطن کی صحت اور قلب وضمیر کی طہارت کی بھی اطلاع دی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی کہ اس نے انھیں معاف کر دیا صرف اسی وقت دی ہے جبکہ وہ ان سے راضی ہو گیا اور ان کے افعال اسے پسند آ گئے آیت ان لوگوں کی تردید کے لیے نص ہے جو صحابہ کرام پر زبان طعن وتشنیع دراز کرتے اور ایسے افعال کی طرف ان کی نسبت کرتے ہیں جن کی طرف اللہ نے ان کی نسبت نہیں کی ہے، اللہ نے ان کی نسبت پاکیزگی اور طہارت کی طرف کی ہے اور انھیں اس وصف سے متصف فرمایا ہے کہ ان کے قلوب پاکیزہ اور ان کا باطن درست ہے رضی اللہ عنہم!!

جنگ میں کمانڈر کا ساتھ دینا ضروری ہے

قول باری ہے (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ. مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو ہرگز یہ زیب نہ تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) اس آیت میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ اہل مدینہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں جانا واجب تھا البتہ معذورین نیز وہ لوگ اس حکم سے مستثنیٰ تھے جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رہ جانے کی اجازت دے دی تھی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے سابقہ آیات میں منافقین کی اس بنا پر مذمت کی کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ آ کر رہ جانے کی اجازت مانگتے تھے۔ قول باری (وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ) کا مفہوم یہ ہے کہ اہل مدینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنی جانیں بچانے کی صورت میں منفعت طلب نہ کرتے۔ بلکہ ان پر یہ فرض تھا کہ وہ اپنی جانیں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی حفاظت کرتے۔ حضرات مہاجرین وانصار میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جنھوں نے متعدد مواقع پر اپنی جانیں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی حفاظت کی تھی۔

راہ حق میں لڑنا عمل صالح ہے

قول باری ہے (وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ (اس لیے کہ ایسا کبھی نہ ہو گا کہ) منکرین حق کو جو راہ ناگوار ہے اس پر

کوئی قدم وہ اٹھائیں یا ورکسی دشمن سے (عداوتِ حق کا) کوئی انتقام وہ لیں اور اس کے بدلے ان کے حق میں ایک عمل صالح نہ لکھا جائے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ دشمنانِ حق کے علاقوں کو روندنا ان سے انتقام لینے کے مترادف ہے۔ انھیں قتل کر ڈالنا یا ان کے اموال پر قبضہ کر لینا یا انھیں ان کے علاقوں سے نکال باہر کرنا یہ سب ان سے انتقام لینے اور انھیں زک پہنچانے کی صورتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے علاقے کو روندنے میں جس سے کافروں کو طیش آجائے نیز وہ غیظ وغضب میں مبتلا ہو جائیں اور انھیں زک پہنچانے میں کوئی فرق نہیں کیا بلکہ ان دونوں کو یکساں درجے پر رکھا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ کافروں کے علاقوں کو روندڈالنا جس کی وجہ سے ان کے اندر غصّے کی لہر دوڑ جائے اور وہ ذلت کے شکار ہو جائیں، اس اقدام کی حیثیت وہی ہے جو انھیں قتل کرنے، قیدی بنانے اور ان کے اموال بطور مالِ غنیمت حاصل کرنے کی ہے۔ اس کے اندر یہ دلیل موجود ہے کہ لشکر اسلام کے سوار اور پیادہ فوجیوں کے مالِ غنیمت میں حصوں کا اعتبار دشمنوں کی سرزمین میں داخل ہونے کی بنا پر کیا جائے گا مالِ غنیمت جمع کرنے اور دشمن سے قتال کرنے کے ساتھ نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ دشمن کی سرزمین میں داخل ہو جانا مالِ غنیمت جمع کرنے اور انھیں قتل کرنے نیز قیدی بنانے کے مترادف ہے۔ ہم نے جو بات بیان کی ہے اس پر دلالت کے لحاظ سے اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمَآ اَفَآءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْھُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَیْہِ مِنْ خَیْلٍ وَّلَا رِکَابٍ۔ اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فئی دلوایا سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ) آیت دار الحرب میں گھوڑے اور اونٹ دوڑانے کے اعتبار کی مقتضی ہے اسی بنا پر حضرت علیؓ کا قول ہے "جس قوم کے گھروں کو روند ڈالا جائے وہ ذلیل ہو جاتی ہے"۔

دینی علم حاصل کرنا ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَآفَّۃً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ لِّیَتَفَقَّھُوْا فِی الدِّیْنِ۔ اور کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے، مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصے میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت نے قول باری (فَانْفِرُوْا ثُبَاتٍ اَوِانْفِرُوْا جَمِیْعًا پھر الگ الگ دستوں کی شکل میں نکلو یا اکٹھے ہو کر) کو منسوخ کر دیا ہے نیز قول باری (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا۔ نکل پڑو خواہ ہلکے ہو یا بوجھل) بھی اس آیت کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت

میں فرما دیا کہ اہل ایمان کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سب کے سب فوجی مہمات میں نکل پڑیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ میں تنہا چھوڑ جائیں بلکہ ہوتا یہ چاہیے کہ مدینہ میں کچھ لوگ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے لیے رہ جائیں اور جب محاذ پر جانے والے لوگ واپس آئیں تو یہ لوگ انھیں دین کی باتیں سنا کر اللہ کی ذات سے ڈرائیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ آبادی کے ہر حصے سے لوگ نکل کر آئیں اور دین کی سمجھ پیدا کریں پھر اپنی اپنی قوم کی طرف واپس جا کر پیچھے رہ جانے والے لوگوں کو دین کی باتیں بتا کر ان کے دلوں میں اللہ کا خوف پیدا کریں۔ یہ تاویل ظاہر آیت سے زیادہ مشابہ ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ۔ ظاہر کلام اس امر کا متقضی ہے کہ نکل کر آنے والے لوگوں کا گروہ ہی دین کی سمجھ پیدا کرے اور واپس جا کر اپنے لوگوں کو دین کی باتیں سنا کر اللہ کے عذاب سے ڈرائے۔ پہلی تاویل کی بنا پر وہ لوگ دین کی سمجھ پیدا کریں جن میں سے ایک گروہ محاذ پر گیا ہوا ور بعد میں یہی لوگ محاذ پر جانے والے لوگوں کو ان کی واپسی پر دین کی باتیں بتائیں۔

یہ تاویل دو وجوہ سے بعید ہے۔ اول یہ کہ عطف کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے متصل لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اس سے پہلے آنے والے لفظ کے ساتھ نہیں ہوتا اس بنا پر قول باری (مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا) میں یہ ضروری ہے کہ طائفہ سے مراد وہ گروہ ہو جو دین کی سمجھ پیدا کرے اور دین کی باتیں بتا کر اللہ کی ذات سے ڈرانے کا کام کرے۔ اس فقرے کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ "ہر ایسے گروہ میں سے جو دین کی سمجھ پیدا کرے ایک طائفہ محاذ کی طرف نکل جائے"۔ اس لیے کہ یہ مفہوم کلام کی ترتیب کو اس کے ظاہر سے ہٹا دینے کا متقضی ہے نیز اس سے کلام میں تقدیم و تاخیر کا اثبات بھی لازم آتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) کو سامنے رکھتے ہوئے آیت میں وارد لفظ طائفہ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے کام کے لیے آیت کے لفظ فرقہ سے زیادہ موزوں ہے جس سے پھر ایک طائفہ محاذ پر جانے کے لیے نکلنے والا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے لیے ایک طائفہ کا نکلنا تو سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ اس مقصد کے لیے باہر نکلا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ فرقہ جس میں سے ایک طائفہ محاذ کی طرف نکل گیا ہو، دین میں اس لیے سمجھ نہیں پیدا کرتا کہ اس کا ایک گروہ نکل کر میدان جنگ میں چلا گیا ہے، اس لیے کہ اس فرقہ کو تفقہ فی الدین تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدہ اور آپ کی صحبت میں مسلسل رہنے کی بنا پر حاصل ہو جاتا ہے۔ انھیں تفقہ فی الدین اس لیے حاصل نہیں ہوتا کہ ان کا ایک طائفہ محاذ پر چلا گیا ہے۔ اس لیے کلام کو اس معنی پر محمول کرنے سے قول باری (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو لوگ دین کی سمجھ حاصل کرنے والے ہیں ان سے مراد وہ لوگ ہیں جو آبادیوں

میں مقیم لوگوں میں سے نکل کر آتے ہیں اور پھر اپنی اپنی آبادی اور قوم میں واپس جا کر لوگوں کو دین کی باتیں بتا کر اللہ کی ذات سے ڈراتے ہیں۔

اس آیت میں علم دین کی طلب کے وجوب پر دلالت موجود ہے نیز یہ کہ اس کی طلب فرض کفایہ ہے اس لیے کہ آیت اس مفہوم کو متضمن ہے کہ دین میں سمجھ پیدا کرنے کے لیے آبادی میں ایک گروہ کو باہر نکلنے کا حکم دیا گیا جبکہ باقی ماندہ آبادی کو اپنی جگہ ٹھہرے رہنے کا امر کیا گیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَآفَّۃً) زیاد بن میمون نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم۔ علم یعنی علم دین حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے) یہ روایت ہمارے نزدیک دو معنوں پر محمول ہے اوّل یہ کہ ایک مسلمان کو اپنی روزمرہ کی زندگی میں جن مسائل اور دینی امور سے سابقہ رہتا ہے۔ ان کے متعلق علم حاصل کرنا اس پر فرض ہے۔ مثلاً ایک مسلمان کو اگر نماز کے ارکان و شرائط نیز اوقات کا علم نہ ہو تو اس پر ان باتوں کا سیکھنا فرض ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان دو سو درہم کا مالک ہو جائے تو اس پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کا علم حاصل کرنا فرض ہوگا۔ یہی حکم روزہ، حج اور دیگر تمام فرائض کا ہے۔ روایت کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ہر مسلمان پر علم دین حاصل کرنا فرض ہے لیکن یہ فرض کفایہ ہے کہ اگر آبادی میں سے چند لوگ اس کام کے لیے مختص ہو جائیں تو باقی ماندہ لوگوں سے یہ فریضہ ساقط ہو جائے گا۔ آیت زیر بحث کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایسے دینی معاملات میں جن کا تعلق تمام لوگوں سے نہیں ہوتا اور نہ ہی تمام لوگوں کو ان کی ضرورت پیش آتی ہے خبر واحد کے ذریعہ حکم کا لزوم ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب ایک گروہ کو انذار پر مامور کر کے اسے لوگوں کو خدا کی ذات سے ڈراتے رہنے کا پابند کر دیا گیا ہے تو اس کا مفہوم ہماری درج بالا بات پر دو وجوہ سے دلالت کرے گا ایک تو یہ کہ انذار یعنی ڈراتے رہنا اس فعل پر عمل کا متقضی ہے جسے کرنے کا حکم ملا ہو، بصورت دیگر انذار کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ حکم دیا کہ انذار پر مامور گروہ سے زبان سے دین کی باتیں سن کر ہمارے دلوں میں خوف خدا پیدا ہو جائے اور ہم غیر مسلمانہ روش سے پرہیز کرنے لگ جائیں اس لیے کہ قول باری (لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُوْنَ۔ تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش سے) پرہیز کرتے) کے معنی لیحذروا (تاکہ وہ پرہیز کرتے) اور یہ مفہوم خبر واحد کی بنا پر لزوم عمل کے معنی کو متضمن ہے اس لیے طائفہ کا اسم ایک فرد پر بھی واقع ہوتا ہے۔

خبر واحد پر عمل لازم ہے

چنانچہ قول باری (وَلْیَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَۃٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ اور ان دونوں کی سزا کو اہل ایمان

کا ایک طائفہ اپنی آنکھوں سے دیکھے) کی تفسیر میں ایک روایت کے مطابق ایک فرد مراد ہے۔ نیز قول باری ہے (وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا۔ اور اگر اہل ایمان کے دو گروہ باہم قتل و قتال پر اتر آئیں) اگر دو مسلمان بھی ایک دوسرے کے خلاف لڑائی پر اتر آئیں تو وہ بھی اس آیت کے حکم میں داخل ہوں گے اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے لغت میں طائفہ کا لفظ بعض اور قطعہ کے الفاظ کی طرح ہے اور یہ مفہوم ایک فرد کے اندر بھی موجود ہوتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَائِفَۃٌ) کی مفہوم کے لحاظ سے وہی حیثیت ہے جو حیثیت اس صورت میں ہوتی جب آیت "بعضھا" یا "شیٔ منھا" کے الفاظ پر مشتمل ہوتی۔ اس بنے خبر واحد جس میں علم کو واجب کرنے کی اہلیت نہیں ہوتی، اسے قبول کر لینے کے وجوب پر آیت کی دلالت بالکل واضح ہے۔ اگر آیت کی وہ تاویل اختیار کی جائے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ باہر جانے والا گروہ دراصل وہ گروہ ہے جو مدینہ منورہ سے نکل کھڑا ہوا اور دین میں سمجھ پیدا کرنے والا گروہ وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہ جائے تو اس صورت میں بھی خبر واحد کو قبول کر لینے کے لزوم پر آیت کی دلالت بحالہ قائم رہتی ہے۔ اس لیے کہ محاذ جنگ پر جانے کے لیے نکل کھڑا ہونے والا گروہ جب واپس آئے گا تو پیچھے رہ جانے والا گروہ اسے دین کی باتیں بتا کر اور نازل ہونے والے احکام کی خبر دے کر اللہ کی ذات سے ڈرائے گا۔ یہ چیز بھی مدینہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی موجودگی کے باوجود وہاں خبر واحد کو قبول کر لینے کے لزوم پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آیت کے سامعین پر یہ بات لازم کر دی گئی ہے کہ مدینہ میں رہ کر دین کی سمجھ پیدا کرنے والوں کی زبان سے باتیں سن کر ان پر غیر مسلمانہ روش سے پرہیز واجب ہے۔

قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قَاتِلُوا الَّذِیْنَ یَلُوْنَکُمْ مِّنَ الْکُفَّارِ وَلْیَجِدُوْا فِیْکُمْ غِلْظَۃً۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جنگ کرو ان منکرین حق سے جو تمہارے پاس ہیں اور چاہیے کہ وہ تمہارے اندر سختی پائیں) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان کافروں سے جنگ کو خاص کر دیا جو مسلمانوں کے آس پاس ہوں جب کہ سورت کی ابتدا میں فرمایا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ مشرکین کو جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) نیز ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَافَّۃً۔ اور تمام مشرکین کے خلاف جنگ کرو) اللہ تعالیٰ نے تمام کافروں سے جنگ کو واجب کر دیا لیکن خصوصیت کے ساتھ صرف ان کافروں کا ذکر کیا جو ہمارے آس پاس ہوں۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ تمام کافروں سے بیک وقت لڑنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ صرف کسی ایک گروہ کے خلاف جنگ کرنا ممکن ہے۔ اس بنا پر جو کافر ہم سے قریب ہوں ان کے خلاف جنگی کاروائی کرنا ان کافروں کی بہ نسبت زیادہ موزوں ہوگا جو ہم سے دور ہوں

اس لیے کہ اگر ہم قریب کے کافروں سے نتیجہ آزمائی ترک کر کے دور کے کافروں کے ساتھ نبرد آزمائی میں مشغول ہو جائیں تو اس سے قریب کے کافروں کو مسلمانوں کے بال بچوں پر حملہ کرنے نیز دارالاسلام میں گھس آنے کا موقع مل جائے گا کیونکہ اس صورت میں گھر کا محاذ مجاہدین سے خالی ہو گا جس سے کافر پورا پورا فائدہ اٹھائیں گے۔ اسی بنا پر آس پاس اور قرب و جوار کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔ اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ابعد یعنی دور کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کا مکلف بنانا درست نہیں ہے اس لیے کہ ابعد کی کوئی حد نہیں ہے جہاں سے قتال کی ابتدا کی جا سکے۔ اس کے برعکس اقرب یعنی قرب و جوار اور آس پاس کی حد ہوتی ہے۔ نیز دور کے کافروں کے خلاف جنگی کارروائی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب قریب کے کافروں کے خلاف جنگ کر کے ان پر غلبہ حاصل کر لیا جائے اور انھیں پوری طرح دبا دیا جائے۔

درج بالا وجوہ قرب و جوار اور آس پاس کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کی تخصیص کے حکم کے مقتضی ہیں۔ قول باری (وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً) میں ان کافروں کے ساتھ ہمیں سختی سے پیش آنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے خلاف ہمیں جنگ کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔ اس سختی کا اظہار ہمارے قول، ان کے ساتھ ہمارے مذاکرات اور پیغامات کے اندر ہونا چاہیے کیونکہ اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں ہماری ہیبت بیٹھ جائے گی۔ ان کے اذہان پر ہمارا رعب قائم ہو جائے گا اور انھیں ہماری طاقت و قوت کا احساس ہو جائے گا۔ دوسری طرف اس سختی کی وجہ سے دین کے بارے میں ہماری بصیرت اور مشرکین کے ساتھ نتیجہ آزمائی میں ہمارے جوش و خروش کا اظہار ہو جائے گا اور یہ واضح ہو جائے گا کہ ہم دین کے معاملہ میں کس قدر سنجیدہ ہیں۔ اس کے برعکس اگر مسلمانوں کی طرف سے گفتگو اور مذاکرات میں نرم رویہ کا اظہار ہو گا تو اس سے کافروں کے دلوں میں ان کے خلاف جرأت پیدا ہو گی اور وہ انھیں زک پہنچانے کی آس لگا بیٹھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اپنے دشمنوں کے خلاف جس طرزِ عمل کو اپنانے کا حکم دیا ہے اس کے یہ حدود ہیں۔

سُورَۃُ یُونُسَ

قرآن میں تبدیلی ناممکن ہے

قول باری ہے (قَالَ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَاءَ نَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَیْرِ ھٰذَا اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا یَكُوْنُ لِیْ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِیْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰی اِلَیَّ۔ وہ لوگ جو ہم سے ملنے کی توقع نہیں رکھتے کہتے ہیں کہ "اس کی بجائے کوئی اور قرآن لاؤ یا اس میں کچھ ترمیم کرو"۔ اے محمدؐ! ان سے کہو"۔ میرا یہ کام نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اس میں کوئی تغیر و تبدل کر لوں، میں تو بس اس وحی کا پیرو ہوں جو میرے پاس آتی ہے") قول باری (لَا یَرْجُوْنَ لِقَاءَ نَا) کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے عقاب سے نہیں ڈرتے اس لیے کہ رجاء کا لفظ خوف کے معنی دے جاتا ہے اور اس کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا۔ تمہیں کیا ہوا ہے کہ تم اللہ کی عظمت کے قائل نہیں ہو) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "تم اللہ کی عظمت سے کیوں نہیں ڈرتے؟" دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ہمارے ثواب کی طمع اور توقع نہیں رکھتے جس طرح کہا جاتا ہے "تاب رجاء لثواب اللہ وخوفا عن عقابہ (فلاں شخص اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی امید اور اس کے عقاب سے ڈر کی بنا پر تائب ہو گیا) کوئی اور قرآن لانے اور قرآن کو تبدیل کرنے کے درمیان یہ فرق ہے کہ پہلی صورت رفع قرآن کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس میں دوسرے قرآن کے ہوتے ہوئے اس کے باقی رہنے کا بھی جواز ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت یعنی تبدیل قرآن اسی وقت ہو سکتی ہے جب رفع قرآن عمل میں آ جائے اور اس کی جگہ دوسرا قرآن یا اس کا کچھ حصہ رکھ دیا جائے۔ کافروں کا یہ سوال بلاوجہ اور تلبیس کے طور پر تھا اس لیے کہ انھیں قرآن کے خلاف لب کشائی کے لیے اس کے سوا کوئی اور وجہ نظر نہیں آتی تھی۔ دوسری طرف اس بات کا کوئی جواز نہیں تھا کہ قرآن کا معاملہ ان کی اپنی پسند اور بلاوجہ فیصلے پر چھوڑ دیا جاتا کیونکہ انھیں بندوں کے مصالح کا کوئی علم نہیں تھا۔ اگر ان کے کہنے پر کوئی اور قرآن لانے یا قرآن میں تبدیلی کا جواز ہوتا تو وہ دوسرے قرآن کے بارے میں وہی کچھ کہتے جو پہلے کے بارے میں کہتے تھے اور تیسرے قرآن کی صورت میں اس کے

متعلق بھی ان کی وہی رائے ہوتی جو دوسرے کے متعلق تھی اور اس طرح یہ سلسلہ کہیں اختتام پذیر نہ ہوتا اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے دلائل بیوقوفوں کے مقاصد اور ان کی خواہشات کے تابع ہو کر رہ جاتے۔ حالانکہ موجودہ قرآن کے ذریعہ ان پر حجت تام ہو چکی تھی۔ جب یہ چیز انھیں مطمئن نہ کر سکی اور وہ اس حجت کی معارضت سے بھی عاجز رہے تو لازمی طور پر دوسرے اور تیسرے قرآن کے بارے میں بھی ان کا یہی طرزِ عمل ہوتا۔

سنت وحی من اللہ ہے اس سے نسخ آیت قرآنی ممکن ہے

اس آیت سے بعض ایسے حضرات نے استدلال کیا ہے جو سنت کے ذریعے نسخِ قرآن کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (قُلْ مَا يَكُونُ لِيْ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي) جو لوگ سنت کے ذریعے نسخ قرآن کے جواز کے قائل ہوں گے وہ آیت کی رُو سے اس امر کے جواز کے قائل بن جائیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کر سکتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ معاملہ اس طرح نہیں ہے جس طرح ان حضرات نے سوچا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس بات کی ہرگز گنجائش نہیں تھی کہ آپ موجودہ قرآن کو اس جیسے کسی اور قرآن سے تبدیل کر دیتے یا اس کی جگہ کوئی اور قرآن لے آتے۔ مشرکین نے آپ سے اسی کا سوال کیا تھا۔ انھوں نے آپ سے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ قرآن کے الفاظ کی بجائے اس کے احکام کو بدل دیں۔ اس لیے زیر بحث مسئلے میں اس آیت سے استدلال کرنے والا شخص دراصل غفلت کا شکار ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ ہمارے نزدیک قرآن کا نسخ صرف سنت کے ذریعے جائز ہے جسے وحیٔ من اللہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحٰى۔ اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں (ان کا کلام تو) تمام تر وحی ہی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے) اس لیے سنت کے ذریعے قرآن کے حکم کا نسخ دراصل اللہ کی وحی کے ذریعے نسخ ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نسخ نہیں ہے۔

حلال و حرام خدا کی طرف سے ہوگا

قول باری ہے (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللّٰهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ آللّٰهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّٰهِ تَفْتَرُونَ۔ اے نبی! ان سے کہو "تم لوگوں نے کبھی یہ بھی سوچا ہے کہ جو رزق اللہ نے تمھارے لیے اتارا تھا اس میں سے تم نے خود ہی کسی کو حلال اور کسی کو حرام ٹھہرا لیا"۔ ان سے پوچھو "اللہ نے تمھیں اس کی اجازت دی تھی یا تم اللہ پر افترا کر رہے ہو") اس آیت

سے بعض دفعہ کند ذہن قسم کے ایسے لوگ قیاس کے ابطال پر استدلال کرتے ہیں جو اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ ان کے خیال میں قیاس کرنے والا اپنے قیاس کے ذریعے تحلیل و تحریم کرتا رہتا ہے لیکن ان کا یہ قول دراصل ان کی جہالت پر مبنی ہے اس لیے کہ قیاس بھی اسی طرح اللہ کی عطا کردہ ایک دلیل ہے جس طرح عقل کی حجت اللہ کی عطا کردہ دلیل ہے یا جس طرح نصوص قرآنی اور سنن سب کے سب اللہ کے مہیا کردہ دلائل ہیں۔ قیاس کرنے والا دراصل حکم پر دلالت کی صورت اور اس کے مقام کا تتبع کرتا ہے۔ اس طرح تحلیل و تحریم کرنے والا اللہ ہوتا ہے جو اس پر دلالت قائم کر دیتا ہے۔ اگر معترض اس بات کی مخالفت کرتا ہے کہ قیاس اللہ کی عطا کردہ دلیل ہے تو پھر ہمارے ساتھ اس کا مباحثہ اس کے اثبات کے بارے میں ہو گا۔ جب اس کا اثبات ہو جائے گا تو اس کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔ اگر اس کے اثبات پر کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکے گی تو اس کے بطلان کے ایجاب پر اس کی صحت کی عدم دلالت کے ذریعے اکتفا کر لیا جائے گا۔ اس کے نتیجے میں صرف وہی شخص قیاس کی صحت کا اعتقاد کر سکے گا جو اسے اللہ کی عطا کردہ دلیل سمجھے گا جب کہ اس کی صحت پر کئی طرح کے شواہد قائم ہو چکے ہیں۔ زیر بحث آیت کا نہ تو قیاس کے اثبات کے ساتھ تعلق ہے اور نہ ہی نفی کے ساتھ۔ ان حضرات نے قیاس کی نفی پر قول باری (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ اور رسول تمہیں جو کچھ دیں اسے لے لو اور جس بات سے تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ) سے بھی استدلال کیا ہے۔ یہ استدلال بھی سابقہ استدلال کے مشابہ ہے اس لیے کہ قیاس کرنے والے قیاس کے ذریعے وہی بات کہتے ہیں جو ہمیں اللہ کے رسول نے دی ہے اور اللہ نے اس پر کتاب و سنت اور اجماع امت کے دلائل کی حجیت قائم کر دی ہے۔ اس بنا پر اس آیت کا بھی قیاس کی نفی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

قول باری ہے (رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ۔ اے رب! کیا یہ اس لیے ہے کہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے بھٹکائیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک تو یہ کہ اس میں وارد حرف لام، لام عاقبت ہے جس طرح یہ قول باری ہے ______ (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا۔ اسے آل فرعون نے اٹھا لیا تاکہ وہ ان کا دشمن اور ان کے لیے غم کا سبب بنے)۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ (لئلا یضلوا عن سبیلك۔ (تاکہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے نہ بھٹکائیں) حرف لا یہاں محذوف ہے جس طرح اس قول باری میں محذوف ہے (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا) یعنی لئلا تضل (تاکہ گمراہ نہ ہو جائے) اس طرح یہ قول باری (أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) یعنی لئلا تقولوا" (تاکہ تم یہ نہ کہو) اسی طرح یہ قول باری

ہے (يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا) اس کے معنی ہیں "لئلا تضلوا" (تاکہ تم گمراہ نہ ہو) قول باری ہے (قَدْ اُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا۔ تم دونوں کی دعا قبول کی گئی) دعا کی نسبت حضرت موسٰیؑ اور حضرت ہارونؑ دونوں کی طرف سے کی گئی ہے، ابوالعالیہ، عکرمہ، محمد بن کعب اور ربیع بن موسٰی کا قول ہے کہ حضرت موسٰی علیہ السلام دعا مانگتے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہتے، اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے دونوں کو دعا مانگنے والے قرار دیا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ آمین بھی دعا ہے اور جب اس کا دعا ہونا ثابت ہوگیا تو پھر اس کا اخفاء اس کے جہر سے افضل ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً۔ اپنے رب کو گڑگڑا کر اور چپکے چپکے پکارو۔

سُورَةُ هُودٍ

طلبِ دُنیا یا عُقبیٰ کی چاہت

قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَ زِيْنَتَهَا نُوَفِّ اِلَيْهِمْ اَعْمَالَهُمْ فِيْهَا وَ هُمْ فِيْهَا لَا يُبْخَسُوْنَ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ اِلَّا النَّارُ جو لوگ بس اسی دنیا کی زندگی اور اس کی خوشنمائیوں کے طالب ہوتے ہیں۔ ان کی کارگزاری کا سارا پھل ہم یہیں ان کو دے دیتے ہیں اور اس میں ان کے ساتھ کوئی کمی نہیں کی جاتی مگر آخرت میں ایسے لوگوں کے لیے آگ کے سوا کچھ نہیں ہے) آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو شخص دنیا کی خاطر کوئی عمل کرے گا آخرت میں اس کے لیے اس عمل کے ثواب کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ وَ مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا وَ مَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِيْبٍ۔ جو شخص آخرت کی کھیتی کا طلب گار ہوتا ہے ہم اس کی کھیتی میں اور اضافہ کرتے ہیں اور جو شخص دنیا کی کھیتی کا طالب ہوتا ہے ہم اسے اس میں سے دے دیتے ہیں اور آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی انہی معنوں میں روایت منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (بشر امتی بالسناء والتمکین فی الارض فمن عمل منهم عملاً للدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب۔ میری امت کو اس دنیا میں چمک اٹھنے اور غلبہ پانے کی بشارت ہو، ان میں سے جو شخص دنیا کی خاطر کوئی عمل کرے گا آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوگا)

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایسا عمل جو صرف تقرب الٰہی اور عبادت کے طور پر سر انجام دیا جاتا ہے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اجرت دنیا کا حصہ اور اس سے تعلق رکھنے والا فائدہ ہے، اس بنا پر اگر اجرت لے لی جائے گی تو وہ عمل تقرب الٰہی اور عبادت کے دائرہ سے نکل جائے گا کتاب وسنت کا یہی مقتضیٰ ہے۔ قول باری (نُوَفِّ اِلَيْهِمْ اَعْمَالَهُمْ) کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے اول یہ کہ اگر کوئی کافر صلہ رحمی کرتا ہے یا کسی سائل کو کچھ دے دیتا ہے یا کسی مصیبت زدہ پر ترس کھاتا ہے

یا اسی قسم کا کوئی نیک عمل کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ دنیا ہی میں اس کے عمل کا بدلہ اسے دے دیتا ہے۔ بدلے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس کے رزق میں وسعت پیدا کر دی جاتی ہے، دنیاوی نعمتوں سے اس کی آنکھوں کو ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے یا دنیاوی مصیبتیں اس سے دور کر دی جاتی ہیں۔ مجاہد اور ضحاک سے یہ تفسیر مروی ہے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مالِ غنیمت میں حصہ لینے کی خاطر جنگ میں شریک ہوگا۔ آخرت کا ثواب اس کے مدنظر نہیں ہوگا وہ مالِ غنیمت میں اپنے حصے کا مستحق قرار پائے گا اور اسے اس کا حصہ مل جائے گا، اس صورت میں آیت منافقین کی کیفیت بیان کرے گی۔ اگر یہ دوسری تاویل اختیار کی جائے تو پھر آیت کی اس بات پر دلالت ہوگی کہ کافر اگر مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگ میں شریک ہوگا تو اسے مالِ غنیمت میں سے حصہ ملے گا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ کافروں کے خلاف جنگ میں کافروں سے مدد لینا جائز ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے اس لیے کہ غلبہ حاصل ہونے کی صورت میں اسلام کا حکم ان پر غالب ہوگا، کفر کا حکم غالب نہیں آئے گا، اس لیے اگر یہ لوگ جنگ میں شریک ہوں گے تو مالِ غنیمت میں سے تھوڑا بہت انھیں بھی دے دیا جائے گا تاہم آیت میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ جنگ میں شریک ہو کر ایک کافر جس بدلے کا مستحق ہوگا وہ مالِ غنیمت کا ایک سہم یعنی مجاہدین کو ملنے والے حصوں کی طرح ایک حصہ ہوگا یا تھوڑا بہت مال ہوگا۔

قول باری ہے (وَلَا یَنْفَعُکُمْ نُصْحِیْ اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَکُمْ اِنْ کَانَ اللّٰہُ یُرِیْدُ اَنْ یُّغْوِیَکُمْ۔ اب اگر میں تمھاری کچھ خیر خواہی کرنا بھی چاہوں تو میری خیر خواہی تمھیں کوئی فائدہ نہیں دے سکتی جبکہ اللہ ہی نے تمھیں بھٹکا دینے کا ارادہ کر لیا ہو) اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جملہ شرطیہ میں شرط اور جزا کے درمیان آجانے والی شرط کا یہ حکم ہے کہ وہ معنی کے لحاظ سے اپنے ماقبل پر مقدم ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص یہ کہتا ہے "ان دخلت الدار ان کلمت زیداً فعبدی حر" (اگر میں گھر میں داخل ہو جاؤں، اگر زید سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے) یہ شخص اس وقت حانث ہوگا جب زید سے کلام کرے گا اور پھر گھر میں داخل ہوگا اس لیے کہ اس کا قول "ان کَلَّمْتُ زَیْداً۔ پہلی شرط کے درمیان آجانے والی شرط ہے اور یہ جواب شرط یعنی جزا کی تکمیل سے پہلے ہی آگئی ہے۔ اسی طرح قول باری (اِنْ کَانَ اللّٰہُ یُرِیْدُ اَنْ یُّغْوِیَکُمْ) شرط ہے جو قول باری (اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَکُمْ) اور اس کی جزا کے درمیان میں آگئی ہے جبکہ ابھی جواب شرط کی تکمیل نہیں ہوئی ہے۔ اس طرح عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگئی ہے" ولا ینفعکم نصحی ان کان اللہ یرید ان یغویکم ان اردت ان انصح لکم

س مفہوم کے بارے میں امام ابویوسف، امام محمد اور فراء نحوی کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہے جن کا ہم نے جامع صغیر کی شرح میں تذکرہ کیا ہے۔ قول باری (یُرِیْدُ اَنْ یُّغْوِیَکُمْ) کا مفہوم ہے "کہ اگر اللہ تمھیں اپنی رحمت سے محروم کرنا چاہے" کہا جاتا ہے "غوی یغوی غیاً (گمراہ ہوگیا، محروم ہوگیا) اسی معنی میں یہ قول باری ہے (فَسَوْفَ یَلْقَوْنَ غَیًّا۔ سو وہ عنقریب خرابی سے دوچار ہوں گے) شاعر کا قول ہے۔

؎ فمن یلق خیرا یحمد الناس امرہ ومن یغو لا یعدم علی الغی لائما

جو شخص کسی سے نیکی اور حسن سلوک دیکھے گا وہ لوگوں کے سامنے اس کی تعریفیں کرے گا اور جو شخص گمراہی اختیار کرے گا تو اسے اپنی اس گمراہی پر کوئی نہ کوئی ملامت کرنے والا مل ہی جائے گا۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمر نے ثعلب سے اور انھوں نے ابن الاعرابی سے یہ بیان کیا کہ کہا جاتا ہے "غوی الرجل یغوی غیاً (فلاں شخص کا معاملہ خراب ہوگیا، یا فلاں شخص نے اپنا معاملہ خود خراب کرلیا) انھوں نے مزید کہا کہ اس معنی میں یہ قول باری ہے جس کا تعلق حضرت آدم علیہ السلام کے واقعہ سے ہے۔ (وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی۔ اور آدم سے اپنے پروردگار کا قصور ہوگیا سو وہ غلطی میں پڑ گئے) یعنی آدم علیہ السلام کے بیے ان کی جنت والی زندگی خراب ہوگئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ مفہوم بھی پہلے معنی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ خیبت یعنی ناکامی کے اندر بھی زندگی خراب اور بگڑ جاتی ہے اس لیے قول باری (یُّغْوِیَکُمْ) کا مفہوم یہ ہے کہ "تمھیں اپنی رحمت سے محروم کرکے تمھاری زندگی اور تمھارا معاملہ خراب کردے"۔

قول باری ہے (وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْیُنِنَا وَوَحْیِنَا۔ اور ہماری نگرانی میں ہماری وحی کے مطابق ایک کشتی بنانی شروع کردو) یعنی اس طریقے سے کہ وہ ہماری نظروں میں ہو گویا وہ آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہو، یہ اسلوب بیان مبالغہ پر محمول ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ کشتی ہماری نگرانی اور حفاظت میں بناؤ ایسی ذات کی حفاظت میں جو تمھیں دیکھ بھی رہی ہو اور تم سے مضرت کو دور کرنے کی بھی مالک ہو۔ ایک قول کے مطابق "ہمارے اولیاء یعنی ان فرشتوں کی نگرانی میں کشتی تیار کرو جنھیں تم پر مقرر کیا گیا ہے"۔ قول باری (وَوَحْیِنَا) کا مفہوم ہے کہ ہم نے اس کشتی کی خصوصیت اور کیفیت کے بارے تمھیں جو وحی بھیجی ہے اس کے مطابق اسے تیار کرو"۔ یہ مفہوم بھی لیا جاسکتا ہے کہ "ہماری اس وحی کے تحت کشتی تیار کرو"۔

قول باری ہے (فَاِنَّا نَسْخَرُ مِنْکُمْ کَمَا تَسْخَرُوْنَ۔ ہم بھی تم پر ہنس رہے ہیں جس طرح

تم ہم پر ہنس رہے ہو) یہاں یہ بات مجاز کے طور پر کہی گئی ہے، اس کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ مذاق اڑانے اور ہنسنے کی مذمت کر کے اس کا بدلہ اتنی مقدار میں چکا یا گیا ہے جتنی مقدار کے یہ لوگ مستحق تھے، جس طرح یہ قول باری ہے (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا۔ برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) نیز ارشاد باری ہے (اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ۔ ہم تو صرف مذاق اڑا رہے تھے، اللہ تعالیٰ ان کا مذاق اڑاتا ہے) بعض کے نزدیک آیت زیر بحث کا مفہوم ہے کہ ہم بھی اسی طرح تمہیں جاہل سمجھتے ہیں جس طرح تم ہمیں جاہل سمجھتے ہو۔"

ابن نوح کا مفہوم

قول باری ہے (وَنَادٰى نُوْحٌ رَّبَّهٗ فَقَالَ رَبِّ اِنَّ ابْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ۔ نوح نے اپنے رب کو پکارا۔ کہا "اے رب! میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے") حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو اپنے اہل میں شمار کیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے اہل کے لیے تہائی مال کی وصیت کر جائے، یہ تہائی مال ان تمام افراد کو مل جائے گا جو اس کے عیال میں شامل ہوں گے خواہ وہ اس کا بیٹا ہو یا بھائی یا بیوی یا کوئی غیر رشتہ دار اجنبی۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے جب کہ قیاس کا تقاضا تھا کہ یہ وصیت صرف اس کی بیوی کے لیے خاص ہو جاتی لیکن یہاں استحسان کی صورت اختیار کر کے اس وصیت کو ان تمام افراد کے لیے جاری کر دیا گیا جو وصیت کرنے والے کے مکان میں رہتے ہوں اور اس کے عیال میں داخل ہوں۔ حضرت نوح علیہ السلام کا قول اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا ہے وَلَقَدْ نَادٰىنَا نُوْحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيْبُوْنَ وَنَجَّيْنٰهُ وَاَهْلَهٗ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيْمِ اور ہم کو نوح نے پکارا اور ہم خوب فریاد سننے والے ہیں۔ اور ہم نے اس کو اور اس کے گھر والوں کو بڑے بھاری غم سے نجات دی) اس طرح ان تمام افراد کو جو حضرت نوح علیہ السلام کے مکان میں رہتے تھے اور ان کے ساتھ کشتی میں سوار تھے ان کے اہل کے نام سے موسوم کیا گیا۔ حضرت نوح علیہ السلام کا یہ کہنا کہ "میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے"۔ اس پر مبنی تھا کہ تو نے میرے گھر والوں کو بچا لینے کا وعدہ فرمایا تھا اس میں میرا بیٹا بھی شامل تھا، اس پر اللہ تعالیٰ نے انھیں آگاہ کیا کہ تمہارا یہ بیٹا تمہارے گھر والوں میں سے نہیں تھا جنھیں بچا لینے کا میں نے تم سے وعدہ کیا تھا۔"

قول باری ہے (اِنَّهٗ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ۔ وہ تو ایک بگڑا ہوا کام ہے) آیت کے معنی کے سلسلے میں ایک قول ہے "ذو عمل غیر صالح" (وہ غیر صالح عمل والا تھا) پیرا ندا نہ کلام صفت میں مبالغہ

پر محمول ہوتا ہے جس طرح خنساء کا یہ شعر ہے۔

ترتع ما رتعت حتی اذا ادکرت — فانما ھی اقبال و ادبار

یہ چرتی رہتی ہے جب تک چاہتی ہے یہاں تک کہ جب اسے یاد آجاتا ہے تو پھر یہ اقبال و ادبار یعنی سامنے سے نمودار ہونے اور پھر مڑ جانے کی صورت اختیار کر لیتی ہے یعنی پھر یہ سامنے سے آنے والی اور مڑ کر واپس جانے والی یا دوسرے الفاظ میں مقبلہ و مدبرہ بن جاتی ہے اس کی رفتار اور حرکت انتہائی تیز ہو جاتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ابراہیم سے مروی ہے کہ "سؤالك هٰذا عمل غير صالح" (تمہارا یہ سوال ایک غیر صالح فعل ہے) کسائی نے اس کی قرأت (عمل غیر صالح) کی صورت میں کی ہے یعنی عمل کے لفظ کو فعل کی صورت میں اور غیر کے لفظ کو زبر کے ساتھ۔

حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ حضرت نوح علیہ السلام کا سگا بیٹا تھا اس لیے کہ قول باری ہے (وَنَادٰى نُوحٌ ابْنَهٗ۔ اور نوحؑ نے اپنے بیٹے کو آواز دی) انھوں نے قول باری (اِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ) کی تفسیر میں فرمایا: "انه ليس من اهل دينك (وہ تمھارے اہل دین میں سے نہیں تھا) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا صلبی بیٹا نہیں تھا۔ وہ حرام زادہ تھا۔ حسن کا قول ہے کہ وہ منافق تھا زبان سے ایمان کا اظہار کرتا تھا لیکن دل میں کفر چھپائے ہوئے تھا۔ ایک قول کے مطابق وہ حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی کا بیٹا تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام اسے کشتی میں سوار ہو جانے کے لیے کہتے رہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو فرما دیا تھا کہ اس میں کوئی کافر سوار ہونے نہ پائے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کا یہ بیٹا تھا تو منافق لیکن زبان سے ایمان کا اظہار کرتا تھا۔ ایک قول کے مطابق آپ نے اسے ایمان لانے کی شرط پر کشتی میں سوار ہونے کی دعوت دی تھی گویا یوں فرمایا تھا: "ایمان لے آؤ اور پھر ہمارے ساتھ کشتی میں سوار ہو جاؤ۔"

انسان کو زمین پر آباد کیا

قول باری ہے (هُوَ اَنْشَاَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا۔ وہی ہے جس نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور یہاں تم کو بسایا) اللہ تعالیٰ نے ان کی زمین کی طرف نسبت کی اس لیے کہ ان سب کی اصل یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق زمین کی مٹی سے ہوئی تھی اور بنی نوع انسان تمام کے تمام حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "اس نے تمھیں زمین میں پیدا کیا" قول باری (وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيْهَا) کے معنی ہیں "اللہ نے تمھیں ایسی چیزوں کے ساتھ زمین کو آباد کرنے کا حکم دیا جن

کی تمھیں ضرورت تھی"۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ زمین کو زراعت کے لیے، پودے اور درخت لگانے کے لیے نیز مکانات کی تعمیر کے لیے تیار کرنا اور چیزوں کے ذریعے اسے آباد کرنا واجب ہے۔

مجاہد سے اس کے معنی کے متعلق مروی ہے کہ تمھیں یا یہ معنی آباد کر دیا کہ زمین کو زندگی بھر کے لیے تمھارے واسطے مخصوص کر دیا" یہ وہی مفہوم ہے جو قائل کے اس قول میں ہے" اعمرتک داری ھذہٖ" یعنی "میں نے زندگی بھر کے لیے اپنا یہ گھر تمھاری ملکیت میں دے دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اعمر عمری فھی لہ ولورثتہ من بعدہ۔ جس شخص نے کسی کو کوئی عطیہ اس کی زندگی بھر کے لیے دیا ہو تو یہ عطیہ اس کا ہوگا اور اس کے بعد اس کے ورثاء کو مل جائے گا) عمری عطیہ کو کہتے ہیں تاہم اس کے مفہوم میں زندگی بھر کے لیے مالک بنا دینے کا معنی بھی داخل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمریٰ اور ہبہ کو جائز قرار دیا لیکن زندگی بھر تک کے لیے مالک بنا دینے کی شرط کو باطل قرار دیا۔ دوسرے الفاظ میں اس کی ملکیت ہمیشہ کے لیے اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ آپ نے یہ شرط اس لیے باطل قرار دی کہ لوگوں کا عقیدہ تھا کہ متعلقہ شخص کی موت کے بعد یہ عطیہ پھر ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں لوٹ آتا ہے۔

قول باری ہے (قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ۔ کہا تم پر سلام ہو، ابراہیم نے جواب دیا تم پر بھی سلام ہو) پہلے سلام کے معنی "سلمت سلاما" (میں نے سلام کیا) کے ہیں اسی بنا پر یہ منصوب ہے اور دوسرا سلام اس کا جواب ہے یعنی "علیکم سلام"۔ اسی بنا پر یہ مرفوع ہے۔ دونوں کا مفہوم ایک ہے تاہم اعراب کے لحاظ میں ان میں اس واسطے فرق رکھا گیا تاکہ کسی گمان کرنے والے کو حکایت اور نقل کا گمان نہ پیدا ہو جائے اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ لفظ سلام اہل اسلام کی تحیت یعنی آپس میں ایک دوسرے کو سلام کرنے کا ذریعہ تھا نیز یہی لفظ فرشتوں کے سلام کا بھی ذریعہ تھا۔

بڑھاپے میں اولاد

قول باری ہے (قَالَتْ يَا وَيْلَتَى أَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ۔ وہ بولی۔ "ہائے میری کم بختی! کیا اب میرے ہاں اولاد ہوگی جبکہ میں بڑھیا پھونس ہو گئی اور یہ میرے میاں بھی بوڑھے ہو چکے، یہ تو بڑی عجیب بات ہے") حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو اگرچہ اس بات کا یقین تھا کہ ایسا کر دینا اللہ کی قدرت سے باہر نہیں ہے تاہم بتقاضائے بشریت وہ اس پر اپنے تعجب کا اظہار کیے بغیر نہ رہ سکیں۔ انھوں نے اس پر غور و فکر کرنے سے پہلے اپنے فوری ردعمل کا اظہار کر دیا جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے جب لاٹھی نے سانپ کی شکل اختیار کر لی

تو فوری ردِ عمل کے طور پر آپ الٹے پاؤں بھاگے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو کہا گیا (اَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ اِنَّکَ مِنَ الْاٰمِنِیْنَ۔ آگے آؤ اور ڈرو مت، تم بالکل محفوظ ہو) حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو اس بنا پر تعجب ہوا کہ اس وقت شوہر کی عمر ایک سو بیس برس کی تھی اور بیوی یعنی حضرت سارہ کی عمر نوے برس تھی۔

ازواجِ مطہرات اہل بیت ہیں

قولِ باری ہے (اَتَعْجَبِیْنَ مِنْ اَمْرِ اللّٰہِ رَحْمَتُ اللّٰہِ وَبَرَکَاتُہٗ عَلَیْکُمْ اَھْلَ الْبَیْتِ۔ اللہ کے حکم پر تعجب کرتی ہو، ابراہیم کے گھر والو، تم لوگوں پر تو اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہیں) یہ قولِ باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات آپ کے اہل بیت میں داخل تھیں اس لیے کہ فرشتوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو ان کے اہل بیت میں شمار کیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواجِ مطہرات کو خطاب کرتے ہوئے انھیں اہل بیت کے لفظ سے یاد فرمایا۔ چنانچہ ارشادِ باری ہے۔ (وَمَنْ یَّقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِھَا اَجْرَھَا مَرَّتَیْنِ وَاَعْتَدْنَا لَھَا رِزْقًا کَرِیْمًا۔ اور جو کوئی تم میں سے اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبردار رہے گی اور عمل صالح کرتی رہے گی تو ہم اس کا اجر دوہرا دیں گے اور ہم نے اس کے لیے ایک مخصوص عمدہ نعمت تیار کر رکھی ہے) تا قولِ باری (وَاَطِعْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ۔ اور اللہ کا اور اس کے رسول کا حکم مانو، اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اے نبی کے گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے) اہل بیت کے لفظ میں ازواجِ مطہرات بھی داخل ہو گئیں اس لیے کہ خطاب کی ابتداء ان سے ہی ہوئی تھی۔

قومِ لوط کی تباہی کا حکم

قولِ باری ہے (فَلَمَّا ذَھَبَ عَنْ اِبْرَاھِیْمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْہُ الْبُشْرٰی یُجَادِلُنَا فِیْ قَوْمِ لُوْطٍ۔ پھر جب ابراہیم کی گھبراہٹ دور ہو گئی اور (اولاد کی بشارت سے) اس کا دل خوش ہو گیا تو اس نے قومِ لوط کے معاملہ میں ہم سے جھگڑا شروع کیا) یعنی جب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے خوف دور ہو گیا تو وہ فرشتوں سے یہ سن کر کہ انھیں قومِ لوط کو ہلاک کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے، ان سے جھگڑنے لگے، اس موقعہ پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے فرمایا کہ تم قومِ لوط کو کیسے ہلاک کر دو گے جبکہ

وہاں لوط (علیہ السلام) بھی موجود ہیں؟ فرشتوں نے جواب میں کہا کہ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ وہاں کون کون ہیں۔ ہم انھیں یعنی حضرت لوط علیہ السلام کو اور ان کے اہل خانہ کو بچالیں گے۔ اس تفسیر کی حسن سے روایت کی گئی ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے یہ سوال کیا تھا کہ آیا تم انھیں اس صورت میں بھی ہلاک کردو گے جبکہ وہاں پچاس اہل ایمان ہوں گے؟ فرشتوں نے جواب میں کہا تھا کہ ایسی صورت میں ہم انھیں ہلاک نہیں کریں گے۔" حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے ہوئے پچاس کی تعداد کو دس تک لے آئے اس تعداد پر بھی فرشتوں نے نفی میں جواب دیا۔ اس تفسیر کی قتادہ سے روایت کی گئی ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام فرشتوں سے اس لیے بحث و مباحثہ کرتے رہے تاکہ پتہ چل سکے کہ کس گناہ کی شامت میں قوم لوط مکمل خاتمہ کے عذاب کی مستحق بنی ہے۔ نیز یہ کہ آیا یہ عذاب ان پر لامحالہ آنے ہی والا ہے یا صرف ڈرانے کی ایک صورت ہے جس سے ڈر کر یہ لوگ اللہ کی اطاعت کی طرف مائل ہو جائیں۔ بعض لوگ اس آیت سے بیان کی تاخیر کے جواز کے حق میں استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ فرشتوں نے آکر خبر دی تھی کہ وہ قوم لوط کو ہلاک کرنے والے ہیں لیکن انھوں نے یہ نہیں بتایا کہ اس عذاب سے بچ رہنے والے کون سے افراد ہیں، جس کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام ان سے بحث کرنے لگے کہ آیا تم انھیں ہلاک کردو گے جبکہ ان میں فلاں فلاں اہل ایمان موجود ہیں۔ اس طرح یہ حضرات بیان کی تاخیر کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بات یہ نہیں ہے بلکہ اصل صورت یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے وہ وجہ دریافت کی تھی جس کی بنا پر قوم لوط مکمل استیصال کے عذاب کی سزاوار گردانی گئی تھی نیز یہ کہ آیا یہ عذاب لامحالہ ان پر آنے ہی والا تھا یا صرف ڈرانا تھا جس سے متاثر ہو کر یہ لوگ اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کی راہ پر آجاتے۔

حقیقی نمازی مشرک نہیں ہو سکتا

قول باری ہے (اَصَلٰوتُکَ تَاْمُرُکَ اَنْ نَّتْرُکَ مَا یَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِیْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا۔ کیا تیری نماز تجھے یہ سکھاتی ہے کہ ہم ان سارے معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی پرستش ہمارے باپ دادا کرتے تھے یا یہ کہ ہم کو اپنے مال میں اپنے منشا کے مطابق تصرف کرنے کا اختیار نہ ہو) انھوں نے حضرت شعیب علیہ السلام سے یہ کہا کہ "کیا تمھاری نماز تمھیں یہ سکھاتی ہے" تو اس کی وجہ یہ ہے نماز کی حیثیت نیکی کا حکم دینے والے اور برائی سے روکنے والے کی طرح ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ۔ بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی ہے) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ

حضرت شعیب نے انھیں نماز کی حالت میں یہ بات بتائی ہو جسے سُن کر انھوں نے کہا ہو کہ کیا تیری نماز تجھے یہ سکھاتی ہے؛ حسن سے مروی ہے کہ "کیا تیرا دین تجھے اس کا حکم دیتا ہے؟" یعنی کیا ان باتوں کا حکم تیرے دین کے اندر ہے؟

ظالم کے ساتھ الفت کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ۔ ان ظالموں کی طرف ذرا نہ جھکنا ورنہ جہنم کی لپیٹ میں آ جاؤ گے) کسی چیز کی طرف رُکون یعنی جھکنے کے معنی یہ ہیں اس کے ساتھ لگاؤ اور محبت کی بنا پر جھکنے والے کو اس پر قرار آ جائے۔ یہ بات ظالموں کی ہم نشینی ان سے الفت اور ان کی باتوں پر کان دھرنے کی ممانعت کی مقتضی ہے، اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ۔ یاد آ جانے کے بعد ظالموں کے ساتھ نہ بیٹھو)

خدا ظلم نہیں کرتا

قول باری ہے (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ۔ تیرا رب ایسا نہیں ہے کہ بستیوں کو ناحق تباہ کر دے حالانکہ ان کے باشندے اصلاح کرنے والے ہوں) ایک تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں کسی چھوٹے ظلم پر جو ان کی طرف سے سرزد ہوتا ہے انھیں ہلاک نہیں کرتا۔ ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ انھیں کسی بڑے ظلم پر جو ان کے ایک چھوٹے سے طبقے کی طرف سے ہوتا ہے انھیں ہلاک نہیں کرتا۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان اللہ لا یهلك العامة بذنوب الخاصة، اللہ تعالیٰ خاص لوگوں کے گناہوں کی وجہ سے عام لوگوں کو ہلاک نہیں کرتا) ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ ظالمین کو انھیں ہلاک نہیں کرتا جس طرح یہ قولِ باری ہے (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا۔ اللہ تعالیٰ لوگوں پر ذرہ برابر بھی ظلم نہیں کرتا) زیر بحث آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ بستیوں والوں کو ناحق تباہ نہیں کرتا درآنحالیکہ ان کے باشندے اصلاح کرنے والے ہوں۔

ایک اور آیت میں ارشاد ہے (وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لوگ قیامت کے قریب خرابی اور فساد کی انتہا پر پہنچ چکے ہوں گے جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ انھیں ہلاک کر دے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا تقوم الساعة الا

علیٰ شرار الخلق۔ قیامت خلقِ خدا میں سے بدترین لوگوں پر آئے گی) کا بھی یہی مصداق ہے۔

خدا چاہتا تو سب لوگ ایک ہی امت ہوتے

قولِ باری ہے (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً۔ بے شک تیرا رب اگر چاہتا تو تمام انسانوں کو ایک گروہ بنا سکتا تھا) قتادہ کے قول کے مطابق سب کو مسلمان بنا دیتا۔ وہ اس طرح کہ سب کو ایمان کی طرف چلنے پر مجبور کر دیتا۔ اس میں منع کا پہلو ہے یعنی اگر وہ لوگ اس کے خلاف چلنے کا ارادہ کرتے تو انھیں ایسا کرنے نہ دیا جاتا بلکہ انھیں ایمان کی خوبی اور اس کی منفعت کی وسعت کی طرف مجبوراً جانا پڑتا۔

قولِ باری ہے (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ۔ مگر اب تو وہ مختلف طریقوں ہی پر چلتے رہیں گے) مجاہد عطاء، قتادہ اور اعمش کے قول کے مطابق مختلف ادیان پر چلتے رہیں گے یعنی کوئی یہودی ہوگا تو کوئی نصرانی تو کوئی مجوسی اور اسی طرح اور ادیانِ فاسدہ کا ماننے والے لوگ ہوں گے۔ حسن سے مروی ہے کہ لوگ ارزاق میں اور ایک دوسرے کو اپنے قابو میں لانے اور غلبہ پانے کے احوال کے لحاظ سے مختلف ہوں گے۔ قولِ باری ہے (إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ۔ اور ان بے راہ رویوں سے صرف وہ لوگ بچیں گے جن پر تیرے رب کی رحمت ہے) باطل کی مختلف راہوں پر چلنے والوں سے آیت میں مذکورہ لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور اس سلسلے میں مطلق ایمان کا ذکر کیا گیا ہے جو ثواب حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اس لیے کہ ایمان ہی باطل کی مختلف راہوں پر چلنے سے بچا سکتا ہے۔

انسان کو اختیار بخشا

قولِ باری ہے (وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ، اسی (آزادیٔ انتخاب واختیار) کے لیے ہی تو اس نے انھیں پیدا کیا تھا) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ اللہ نے انھیں رحمت کے لیے پیدا فرمایا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے نیز حسن اور عطاء سے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں پیدا کر دیا حالانکہ اسے علم تھا کہ یہ لوگ دنیا میں باطل کی مختلف راہوں پر چلیں گے۔ آیت میں حرف لام، لام عاقبت ہے۔ اہلِ لغت کا کہنا ہے کہ حرفِ لام کبھی حرفِ علیٰ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے جس طرح قائل کا یہ قول ہے "اکرمتك علی بسواك ولسبرك بی" (تم نے میرے ساتھ جو نیکی کی ہے اس پر اور اس کی خاطر میں تمھارا احترام کرتا ہوں)

سورۃ یوسف

غیر انبیاء کے خواب سچے ہو سکتے ہیں

قول باری ہے (اِذْ قَالَ یُوْسُفُ لِاَبِیْهِ یٰاَبَتِ اِنِّیْ رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَیْتُهُمْ لِیْ سٰجِدِیْنَ۔ یہ اس وقت کا ذکر ہے جب یوسف نے اپنے باپ سے کہا ابا جان! میں نے خواب دیکھا ہے کہ گیارہ ستارے اور سورج اور چاند ہیں اور وہ مجھے سجدہ کر رہے ہیں") اس میں یہ بیان ہے کہ غیر انبیاء کے خواب بھی سچے ہوتے ہیں اس لیے کہ اس وقت حضرت یوسف علیہ السلام پیغمبر نہیں بنے تھے بلکہ کم سن تھے، کواکب کی تعبیر ان کے بھائیوں اور سورج اور چاند کی تعبیر ان کے والدین سے کی گئی تھی۔ حسن سے یہی مروی ہے۔

قول باری ہے (لَا تَقْصُصْ رُءْیَاكَ عَلٰۤى اِخْوَتِكَ فَیَكِیْدُوْا لَكَ كَیْدًا۔ اپنا یہ خواب اپنے بھائیوں کو نہ سنانا ورنہ وہ تیرے درپئے آزار ہو جائیں گے) حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ معلوم تھا کہ اگر یوسف اپنے بھائیوں سے اس خواب کا تذکرہ کریں گے تو وہ ان سے حسد کریں گے اور ان کے درپئے آزار ہو جائیں گے۔ یہی بات ان لوگوں سے نعمت کو چھپانے اور ان پر ظاہر نہ کرنے کے جواز کی بنیاد ہے جن کے متعلق یہ خطرہ ہو کہ وہ حسد کریں گے اور درپئے آزار ہو جائیں گے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے نعمت کے اظہار کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا (وَاَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ۔ اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کر

تاویل الاحادیث کیا ہے

قول باری ہے (وَیُعَلِّمُكَ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ۔ اور تجھے باتوں کی تہ کو پہنچنا سکھائے گا) تاویل سے مراد وہ مفہوم ہے جس کی طرف ایک معنی پلٹتا اور اس کی طرف راجع ہوتا ہو۔ ایک چیز کی تاویل اس کے مرجع کو کہتے ہیں۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ تاویل احادیث سے مراد خوابوں کی تعبیر ہے۔ ایک قول کے مطابق تاویل احادیث اللہ کی آیات، اس کی توحید کے دلائل اور ان کے سوا دین کے دوسرے امور میں ہوتی ہے۔

قول باری ہے (اِذۡ قَالُوۡا لَیُوۡسُفُ وَاَخُوۡهُ اَحَبُّ اِلٰۤى اَبِيۡنَا مِنَّا وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ ؕ اِنَّ اَبَانَا لَفِىۡ ضَلٰلٍ مُّبِيۡنِۚ ۔ یہ قصہ یوں شروع ہوتا ہے کہ اس کے بھائیوں نے آپس میں کہا۔ "یہ یوسف اور اس کا بھائی دونوں ہمارے والد کو ہم سب سے زیادہ محبوب ہیں حالانکہ ہم ایک پورا جتھا ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ ہمارے ابا جان بالکل ہی بہک گئے ہیں" انھوں نے آپس میں یہ گفتگو کی اور اپنے اس حسد کا اظہار کیا جو وہ والد سے حضرت یوسف کے قرب اور وابستگی کی بنا پر اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے تھے، یہ مرتبہ اور یہ وابستگی انھیں حاصل نہیں تھی۔ انھوں نے اپنے والد کے اس طرز عمل پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ (اِنَّ اَبَانَا لَفِىۡ ضَلٰلٍ مُّبِيۡنِ) ان کا اشارہ اس امر کی طرف تھا کہ حضرت یعقوبؑ کا یہ طرز عمل درست رائے پر مبنی نہ تھا اس لئے کہ حضرت یوسف ان سے چھوٹے تھے اور بھائیوں کا خیال یہ تھا کہ بڑے بھائی کا درجہ چھوٹے بھائی سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اس لیے باپ کا قرب انھیں حاصل ہونا چاہیے، اس کے ساتھ ساتھ بیٹوں کا ایک پورا جتھا صرف ایک بیٹے کی بہ نسبت شفقت و محبت کا زیادہ مستحق ہے۔ قول باری (وَنَحۡنُ عُصۡبَةٌ) کا یہی مفہوم ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی تھی کہ دنیاوی امور میں وہ حضرت یعقوب کے لیے حضرت یوسف سے بڑھ کر نفع مند تھے اس لیے کہ وہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے مال مویشیوں کی دیکھ بھال کرتے تھے اس بنا پر ان کی رائے یہ تھی کہ باپ نے انھیں نظر انداز کر کے ایک بیٹے کو اپنی شفقت و محبت کا مرکز بنا لیا ہے نیز ان سب پر اسے مقدم رکھا ہے، باپ کا یہ طرز عمل راہ صواب سے ہٹا ہوا ہے۔

قول باری ہے (اُقۡتُلُوۡا یُوۡسُفَ اَوِ اطۡرَحُوۡهُ اَرۡضًا یَّخۡلُ لَكُمۡ وَجۡهُ اَبِيۡكُمۡ) چلو یوسف کو قتل کر دو یا اسے کہیں پھینک دو تاکہ تمھارے والد کی توجہ صرف تمھاری ہی طرف ہو جائے) تا آخر آیت۔ برادران یوسف نے آپس میں یہ فیصلہ کر لیا کہ یا تو یوسف کو قتل کر دیا جائے یا باپ سے انھیں دور کر دیا جائے۔ جس چیز کی بنیاد پر انھوں نے اس فعل کو جائز قرار دے کر اس کے ارتکاب کی جرأت کر لی تھی اسے قرآن کے الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے (وَتَكُوۡنُوۡا مِنۡۢ بَعۡدِهٖ قَوۡمًا صٰلِحِيۡنَ، یہ کام کر لینے کے بعد پھر نیک بن رہنا) اس فعل کے ارتکاب کے بعد انھوں نے توبہ کر لینے کی توقع رکھی تھی، اس کی مثال یہ قول باری ہے (بَلۡ يُرِيۡدُ الۡاِنۡسَانُ لِيَفۡجُرَ اَمَامَهٗ ۔ اصل یہ ہے کہ انسان تو یہی چاہتا ہے کہ آئندہ بھی فسق و فجور ہی کرتا رہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ انسان اس توقع پر گناہ کا عزم کر لیتا ہے کہ وہ اس کے ارتکاب کے بعد توبہ کر لے گا۔ وہ اپنے دل میں کہتا ہے "میں یہ گناہ کر لینے کے بعد توبہ کر لوں گا" آیت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قاتل کی توبہ قبول ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ برادران یوسف نے یہ کہا تھا کہ یوسف کو قتل کرنے کے بعد ہم نیک بن جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ بات نقل کر دی لیکن اس

یہ تنقید نہیں کی، نہ ہی تردید کی۔

قول باری ہے (قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ۔ اس پر ان میں سے ایک بولا۔ یوسف کو قتل نہ کرو، اگر کچھ کرنا ہی ہے تو اسے اندھے کنوئیں میں ڈال دو کوئی آتا جاتا قافلہ اسے نکال لے جائے گا) جب بھائیوں نے آپس میں حضرت یوسف کو قتل کر دینے یا باپ کی نظروں سے دور لے جانے ہیں سے ایک پر عملدر آمد کا فیصلہ کر لیا تو اس موقعہ پر ان میں سے ایک نے یہ مشورہ دیا کہ اس مقصد کے لیے درج بالا دونوں باتوں کی بجائے ایک تیسری راہ اختیار کی جائے جس میں شر اور بدی کا عنصر نسبتاً کم ہے۔ وہ یہ کہ یوسف کو کسی کم پانی والے کنوئیں میں پھینک دیا جائے تاکہ مسافروں کا کوئی قافلہ وہاں سے گزرے اور انھیں کنوئیں سے نکال کر اپنے ساتھ لے جائے۔

جب انھوں نے قطعی طور پر اس تیسری تدبیر پر عمل کرنے کا فیصلہ کر لیا تو اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے نرمی اور چاپلوسی کی راہ اختیار کر لی چنانچہ اپنے والد سے کہنے لگے (يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔ ابا جان! کیا بات ہے کہ آپ یوسف کے معاملہ میں ہم پر بھروسہ نہیں کرتے حالانکہ ہم اس کے سچے خیر خواہ ہیں، کل اسے ہمارے ساتھ بھیج دیجیے، کچھ چر چگ لے گا اور کھیل کود سے بھی دل بہلائے گا ہم اس کی حفاظت کو موجود ہیں) یرتع کے معنی یوعلی کے ہیں یعنی چر چگ لینا۔ ایک قول کے مطابق رتع علاقوں میں فراخی کے ساتھ رہنے کو کہتے ہیں۔ محاورہ ہے "یرتع فی المال" یعنی وہ اپنے مال کے ذریعے فراخی کے ساتھ علاقوں میں رہتا ہے۔

بعض کھیل مباح ہیں بعض گناہ

اس کھیل کو کہتے ہیں جس میں تفریح مقصود ہوتی ہے اور اس کے ذریعے راحت حاصل کی جاتی ہے، اس سلسلے میں کسی اچھے انجام کو مدنظر نہیں رکھا جاتا اور نہ ہی اس فعل کے کرنے والے کے سامنے تفریح اور تماشا کے حصول کے سوا اور کوئی مقصد ہوتا ہے۔ اس بنا پر لعب کی بعض صورتیں مباح اور جائز ہوتی ہیں یعنی ان کی وجہ سے کوئی گناہ نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص کا اپنی بیوی کے ساتھ ہنسی مذاق اور چھیڑ چھاڑ، اسی طرح طرب و تفریح کے لیے گھوڑ سواری وغیرہ لعب کی بعض صورتیں ممنوع اور حرام ہوتی ہیں۔ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس لعب کا برادران یوسف نے ذکر کیا تھا وہ مباح اور جائز تھا اگر ایسا نہ ہوتا

تو حضرت یعقوب علیہ السلام اس پر انھیں ٹوکتے اور اس سے انھیں روکتے۔ جب بھائیوں نے حضرت یوسف کو اپنے ہمراہ لے جانے کی درخواست کی تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا (اِنِّیْ لَیَحْزُنُنِیْٓ اَنْ تَذْهَبُوْا بِهٖ وَاَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَهُ الذِّئْبُ وَاَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُوْنَ۔ تمھارا اسے لے جانا مجھے شاق گزرتا ہے اور مجھ کو اندیشہ ہے کہیں اسے کوئی بھیڑیا نہ پھاڑ کھائے جبکہ تم اس سے غافل ہو) حضرت یعقوب علیہ السلام نے ان سے اپنے اس غم کا ذکر کر دیا جو یوسف کے چلے جانے سے انھیں لاحق ہوتا۔ اس لیے کہ یوسف ان کی نظروں سے دور ہو جاتے اور وہ انھیں دیکھنے سے قاصر رہ جاتے اس کے ساتھ انھیں یہ بھی خوف تھا کہ کہیں کوئی بھیڑیا ان کو مار نہ ڈالے۔ اس طرح حضرت یوسف کے چلے جانے کی صورت میں حضرت یعقوب علیہ السلام پر دو باتیں آپڑتیں۔ ایک تو جدائی کا غم اور دوسرا یوسف کی جان جانے کا خوف۔ بھائیوں نے اس کے جواب میں باپ سے کہا کہ جہاں تک بھیڑیے کے پھاڑ کھانے کا تعلق ہے تو یہ قطعی طور پر ناممکن ہے اس لیے کہ ہم ایک جتھا ہیں اور ہمارے ہوتے ہوئے اگر ایسا ہو گیا تو ہم بڑے ہی نکمے ہوں گے۔

قول باری ہے (وَاَوْحَيْنَآ اِلَيْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هٰذَا وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ۔ ہم نے یوسف کو وحی کی، کہ ایک وقت آئے گا جب تو ان لوگوں کو ان کی یہ حرکت جتائے گا۔ یہ اپنے فعل کے نتائج سے بے خبر ہیں") حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جس وقت حضرت یوسف انھیں ان کی یہ حرکت جتائیں گے اس وقت انھیں احساس نہیں ہوگا کہ جتانے والے یوسف ہی ہیں۔ حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو کنوئیں میں وحی بھیج کر نبوت عطا کر دی تھی اور انھیں بتا دیا تھا کہ وہ اپنے بھائیوں کو ان کی یہ حرکت جتائیں گے۔

ہر روتا ہوا شخص مظلوم ہی نہیں ظالم بھی ہو سکتا ہے

قول باری ہے (وَجَآءُوْٓ اَبَاهُمْ عِشَآءً يَّبْكُوْنَ۔ شام کو وہ روتے پیٹتے اپنے باپ کے پاس آئے) روایت کے مطابق ایک دفعہ شعبی دار القضاء میں مقدمات کی سماعت کے لیے بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک شخص روتا ہوا آیا اور دعویٰ کیا کہ فلاں شخص نے اس پر ظلم کیا ہے۔ شعبی کے پاس موجود ایک شخص نے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شخص واقعی مظلوم ہو۔ یہ سن کر شعبی نے کہا کہ برادران یوسف بھی خیانت کرنے اور ظلم ڈھانے کے بعد شام کے وقت اپنے باپ کے پاس روتے ہوئے آئے تھے اور جھوٹا بیان دیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیا کھا گیا ہے۔" بھائیوں نے یوسف علیہ السلام کے ساتھ پر رونے کا اظہار اپنے

آپ کو خیانت کے الزام سے بری الذمہ ثابت کرنے کے لیے کیا تھا نیز رو دھو کر انھوں نے حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ احساس دلایا تھا کہ وہ بھی ان کے غم میں شریک ہیں۔ نیز حضرت یعقوب علیہ السلام نے جس خوف کا اظہار کیا تھا کہ کہیں یوسف کو بھیڑیا نہ کھا جائے اس کے متعلق بھائیوں نے اپنے جھوٹے آنسوؤں کے ذریعے باپ کو تسلی دینے کی کوشش کی تھی چنانچہ باپ سے انھوں نے کہا (اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا۔ ہم دوڑ کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے اور یوسف کو ہم نے اپنے سامان کے پاس چھوڑ دیا تھا کہ اتنے میں بھیڑیا آ کر اسے کھا گیا آپ ہماری بات کا یقین نہیں کریں گے) یعنی ہم تیراندازی کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے۔ ایک قول کے مطابق ہم دوڑ کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے۔ قول باری ہے (وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا) یعنی آپ ہمیں سچا نہیں تسلیم کریں گے، اپنی بات پکی کرنے کے لیے یہ لوگ خون لگا ہوا قمیص بھی لے آئے اور کہا کہ اس پر یوسف کا خون لگا ہوا ہے۔

عدالت کو یعقوبؑ کی طرح زیرک اور معاملہ فہم ہونا چاہیے

قول باری (بِدَمٍ كَذِبٍ۔ جھوٹ موٹ کا خون) یعنی جھوٹا خون۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ اگر بھیڑیے نے حضرت یوسف کو پھاڑ کھایا ہوتا تو قمیص ضرور تار تار ہو جاتی لیکن قمیص کا درست حالت میں ہونا اور اس پر کسی پھٹن وغیرہ کا نہ ہونا ان کے جھوٹ کی واضح علامت تھی۔ شعبی کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی قمیص کے ساتھ تین نشانیاں وابستہ ہو گئیں۔ اس پر جو خون تھا وہ جھوٹ موٹ کا تھا۔ اس میں پھٹن وغیرہ کا کوئی نشان نہیں تھا۔ تیسری نشانی یہ تھی کہ جب یہ قمیص حضرت یعقوب علیہ السلام کے چہرے پر ڈالی گئی تو آپ کی بینائی لوٹ آئی۔ حسن کا قول ہے کہ جب حضرت یعقوب علیہ السلام نے قمیص کو درست حالت میں دیکھا تو فرمانے لگے کہ "بیٹو! میں نے آج تک ایسا حلیم الطبع بھیڑیا نہیں دیکھا۔"

قول باری ہے (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا۔ یہ سن کر ان کے باپ نے کہا "بلکہ تمھارے نفس نے تمھارے لیے ایک بڑے کام کو آسان بنا دیا) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو اپنے بیٹوں کی خیانت اور ظلم کا قطعی طور پر علم ہو گیا تھا نیز یہ کہ یوسف کو بھیڑیے نے نہیں کھایا تھا جس کی دلیل یہ بھی کہ ان کا قمیص درست حالت میں تھا۔ اس میں پھٹن وغیرہ کا کوئی نشان نہیں تھا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس جیسی صورت حال میں ظاہری نشان اور علامت کو دیکھ کر تصدیق یا تکذیب کا حکم لگانا جائز ہے اس لیے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو قطعی طور پر یقین ہو گیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیے نے نہیں

کھا یا ہے۔ اس لیے کہ بیٹوں کی کذب بیانی کی علامت واضح طور پر ظاہر ہو چکی تھی۔

صبر جمیل کسے کہا جاتا ہے؟

قول باری ہے (فَصَبْرٌ جَمِیْلٌ۔ اچھا، صبر کروں گا اور بخوبی کروں گا) ایک قول ہے کہ صبر جمیل اس صبر کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کا شکوہ شکایت نہ ہو۔ آیت میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ مصیبت صبر جمیل کا تقاضا کرتی ہے۔ نیز غم واندوہ میں مبتلا کرنے والے امور پیش آنے کی صورت میں اللہ سے مدد کی درخواست کرنی چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے اپنے نبی یعقوب علیہ السلام کی کیفیت بیان فرما دی کہ جب پیارا بیٹا نظروں سے غائب ہو گیا اور اس کی جدائی کا غم سر پر آ پڑا تو آپ نے اس آزمائش میں صبر جمیل اختیار کیا، اللہ کی طرف توجہ کی اور اسی سے ہی مدد کے خواستگار ہوئے، اس کی نظیر یہ قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ اِذَا اَصَابَتْهُمْ مُصِیْبَةٌ قَالُوْا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْنَ اُولٰٓئِكَ عَلَیْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ۔ اور جب کوئی مصیبت پڑے تو کہیں ہم اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہمیں پلٹ کر جانا ہے، ان پر ان کے رب کی طرف سے بڑی عنایات ہوں گی۔ اس کی رحمت ان پر سایہ کرے گی اور ایسے ہی لوگ راست رو ہیں) اللہ تعالیٰ نے ہم سے یہ تمام باتیں بیان کر دی ہیں تاکہ ہم مصائب کی گھڑی میں حضرت یعقوب علیہ السلام کی پیروی کریں۔

قول باری ہے (قَالَ یٰبُشْرٰی هٰذَا غُلٰمٌ وَاَسَرُّوْهُ بِضَاعَةً، وہ پکار اٹھا۔ "مبارک ہو۔ یہاں تو ایک لڑکا ہے"۔ ان لوگوں نے اس کو مال تجارت سمجھ کر چھپا لیا) قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ جب سقے نے کنوئیں میں ڈول ڈالا تو حضرت یوسف علیہ السلام ڈول کے ساتھ لٹک گئے، سقے نے انھیں دیکھ کر پکار کے کہا کہ "مبارک ہو یہاں تو ایک لڑکا ہے"۔ قتادہ کا قول ہے کہ ڈول ڈالنے والے نے اپنے ساتھیوں کو یہ خوش خبری سنائی کہ اسے ایک غلام ہاتھ آیا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ جس شخص کو سقے نے پکار کر خوشخبری سنائی تھی اس کا نام بشریٰ تھا۔

قول باری (وَاَسَرُّوْهُ بِضَاعَةً) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ ڈول ڈالنے والے اور اس کے ساتھیوں نے قافلے کے باقی ماندہ تاجروں سے حضرت یوسف علیہ السلام کو چھپا کر رکھ لیا تاکہ وہ ان کی قیمت فروخت میں کسی کے ذریعے شرکت کے دعویدار نہ بن جائیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ برادرانِ یوسف نے انھیں چھپا لیا تھا اور یہ ظاہر نہیں ہونے دیا تھا کہ یہ ان کا بھائی ہے۔ حضرت یوسف نے بھی بھائیوں کی اس بات پر اس ڈر سے خاموشی اختیار کر لی تھی کہ کہیں وہ انھیں قتل نہ کر دیں۔ بضاعت

مال کے ایک حصے کو کہتے ہیں جو بغرض تجارت رکھا جائے۔ قول باری (وَاَسَرُّوْہُ بِضَاعَۃً) کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنے دل میں حضرت یوسف کو بغرض تجارت پیش کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ شعبہ نے یونس سے، انھوں نے عبید سے، انھوں نے حسن سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے اس شخص کے بارے میں جو کہیں سے کسی کے ہاتھ آگیا تھا یعنی لقیط، فیصلہ دیا تھا کہ یہ آزاد ہے۔ اس موقع پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی تھی (وَشَرَوْہُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاھِمَ مَعْدُوْدَۃٍ وَکَانُوْا فِیْہِ مِنَ الزَّاھِدِیْنَ - آخر کار انھوں نے اس کو تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا اور وہ اس کی قیمت کے معاملہ میں کچھ زیادہ کے امیدوار نہ تھے)

جو بچہ کہیں سے پڑا مل جائے وہ کس کی ولاء ہے؟

زہری نے ابو جمیلہ سنین سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں مجھے ایک بچہ ملا جسے کسی نے پھینک دیا تھا، میں اسے لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو آپ نے ضرب المثل کے طور پر یہ فقرہ کہا ”عسی الغویر ابؤسا“ یعنی ہو سکتا ہے کہ بچے کی اس صورت حال میں تمھارا ہاتھ ہو۔ لوگوں نے عرض کیا کہ ابو جمیلہ پر ایسا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا ”یہ بچہ آزاد ہے، اس کی ولاء تمھیں یعنی ابو جمیلہ کو حاصل ہوگی اور اس کی رضاعت ہمارے ذمے ہوگی“ حضرت عمرؓ کے قول ”عسی الغویر ابؤسا“ کی تشریح یہ ہے، غویر غار کی تصغیر ہے۔ یہ ایک مثل ہے جس کے معنی ہیں ”شاید یہ مصیبت غار کی جانب سے آئی ہو“ حضرت عمرؓ نے دراصل اس شخص پر الزام لگایا تھا اور یہ فرمایا تھا ”شاید اس ہاتھ آنے والے بچے کے معاملہ میں بایں معنی تمھارا دخل ہو کہ یہ تمھارے نطفے سے ہو لیکن جب لوگوں نے اس شخص کی بے گناہی کی گواہی دی تو آپ نے اسے اس بچے کو رکھ لینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ اس کی ولاء تمھارے لیے ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے ولاء سے یہاں پرورش اور سرپرستی مراد لی ہو اور اس کی سرپرستی کا حق اس شخص کے لیے ثابت کر دیا ہو جس طرح اس بچے کے غلام ہونے کی صورت میں اسے آزاد کر دینے پر اس شخص کے لیے اس کی ولاء کا ثبوت ہو جاتا اس لیے کہ اس شخص نے اس بچے کو اپنے ساتھ لا کر، اسے زندہ رکھ کر اور اس کے ساتھ حسن سلوک کر کے بڑی نیکی کی تھی۔

حضرت عمرؓ نے اسے بتایا تھا کہ وہ بچہ آزاد ہے۔ اب یا تو حضرت عمرؓ نے یہ بات بہ خبر دینے کے طور پر کہی تھی کہ یہ بچہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہے اور اس پر کوئی غلامی نہیں ہے یا یہ کہ آپ نے اپنی طرف سے اس پر آزادی واقع کر دی تھی، لیکن یہ بات تو واضح ہے کہ اس بچے پر حضرت عمرؓ کی ملکیت نہیں تھی۔

اور نہ ہی وہ بچہ حضرت عمرؓ کا غلام تھا جس کی بنا پر آپ اسے آزاد کر دیتے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضرت عمرؓ نے یہ خبر دی تھی کہ یہ بچہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہے اس پر غلامی کا اجراء نہیں ہو سکتا۔ اور جب وہ اصل کے اعتبار سے آزاد تھا تو اس کی ولاء کسی انسان کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی اپنے قول "لک ولاءہ" سے یہ مراد تھی کہ پرورش اور نگہداشت کے سلسلے میں اسے تمھاری سرپرستی حاصل ہو گی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اولادِ زنا کے متعلق انھوں نے فرمایا تھا۔ "انھیں آزاد کر دو اور ان کے ساتھ احسان کرو"۔ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ ان پر آزاد ہونے کا حکم لگاؤ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "کوئی اپنے والد کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں دے سکتا، الّا یہ کہ وہ اپنے والد کو کسی کا غلام پائے اور اسے خرید کر آزاد کر دے"۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ بیٹے کی ملکیت میں آتے ہی باپ کو آزادی مل جاتی ہے بیٹے کو اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے لقیط (بچہ جو کہیں سے کسی کو مل جائے) کے بارے میں جو کسی شخص کے ہاتھ آ جائے روایت کی ہے کہ اگر اس شخص نے اپنا غلام بنانے کا ارادہ کر لیا ہو تو وہ اس کا غلام بن جائے گا اور اگر اس نے اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی نیت کی ہو تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ اگر وہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہو گا تو اسے اٹھانے والے شخص کی نیت کی بنا پر وہ غلام نہیں بنے گا اور اگر وہ غلام ہو گا تو اٹھانے والے کی نیتِ ثواب کی بنا پر آزاد نہیں ہو گا۔ نیز انسانوں میں اصل اور بنیادی چیز آزادی ہے اور یہ بات واضح ہے آپ نہیں دیکھتے کہ ہمیں جو شخص دارالاسلام میں کاروبار اور تصرفات کرتے ہوئے نظر آئے گا ہم اس کے متعلق یہی کہیں گے کہ یہ آزاد ہے اور اسے غلام قرار نہیں دیں گے۔

البتہ اگر کوئی ثبوت مہیا ہو جائے جس سے اس کا غلام ہونا ثابت ہو جائے یا وہ خود اپنے غلام ہونے کا اقرار کرے تو یہ اور بات ہو گی۔ نیز لقیط یا تو کسی آزاد عورت کا بیٹا ہو گا یا لونڈی کا اگر پہلی صورت ہو گی تو وہ آزاد ہو گا اور اسے غلام بنا لینا درست نہیں ہو گا اگر دوسری صورت ہو گی تو وہ اٹھانے والے انسان کے سوا کسی اور کا غلام ہو گا اس صورت میں ہمیں اسے اس شخص کی ملکیت میں دے دینا جائز نہیں ہو گا۔ ان تمام صورتوں میں یہ بات جائز نہیں ہو گی کہ لقیط اس شخص کا غلام قرار دیا جائے جس نے اسے اٹھایا ہو۔ نیز غلامی کی حالت اس پر طاری ہوتی ہے جبکہ اصل کے اعتبار سے اس میں آزادی ہوتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کسی چیز کے متعلق ہمیں معلوم ہو کہ یہ فلاں شخص

کی ملکیت ہے لیکن ایک اور شخص اس چیز کی ملکیت کا دعویٰ کر لے تو ہم اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کریں گے اس لیے کہ وہ ایسی چیز کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس پر طاری ہوتی ہے۔ لقیط کو اٹھانے والے شخص کے حق میں اس کی غلامی کے ثبوت کی بھی یہی کیفیت ہوگی اور اس طرح غلامی ثابت نہیں ہوگی۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، لقطہ یعنی گرے پڑے مال یا جنس کو اٹھا لینے کی صورت میں اٹھانے والے کے لیے اس کی ملکیت ثابت نہیں ہوگی حالانکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ یہ چیز کسی نہ کسی کی ملکیت ہے اور اصل کے اعتبار سے یہ مملوک شے ہے اس لیے لقیط کی صورت میں جس کی غلامی کے متعلق کسی کو کوئی علم نہیں ہے یہ بات زیادہ مناسب ہے کہ اسے اٹھانے والے کی ملکیت قرار نہ دی جائے اور یہ چیز اس کی غلامی کی موجب نہ بنے۔

حماد بن سلمہ نے عطا خراسانی سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کر لیا، عورت کے ہاں چار ماہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی خبر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ عورت کو اس کا مہر ملے گا اس لیے کہ مرد نے اس کی شرمگاہ اپنے لیے حلال کر لی تھی اور بچہ مرد کا مملوک ہوگا" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شاذ روایت ہے اس پر کسی کا عمل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ وہ بچہ ولد زنا تھا۔ اگر وہ کسی آزاد عورت کا بچہ ہوتا تو آزاد قرار دیا جاتا۔ فقہاء کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولد زنا اور لقیط دونوں آزاد ہوتے ہیں۔

دراہم کی تشریح

قول باری ہے (وَشَرَوۡهُ بِثَمَنٍ بَخۡسٍ دَرَاهِمَ مَعۡدُودَةٍ۔ آخرکار انھوں نے اس کو تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا) فراء کا قول ہے کہ ثمن ان دراہم و دنانیر کو کہتے ہیں جو خرید فروخت اور لین دین کی صورت میں بدل کے طور پر کسی کے ذمے لازم ہو جاتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر کلام اسی مفہوم پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ثمن کو دراہم کے نام سے موسوم کیا اور فرمایا (وَشَرَوۡهُ بِثَمَنٍ) فراء کا قول لغت کے دائرے میں قابل قبول ہے۔ جب اس نے یہ بتایا کہ ثمن اس چیز کا نام ہے جو انسان کے ذمہ خرید و فروخت میں بدل کے طور پر لازم ہو جاتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دراہم کو ثمن کا نام دیا تو یہ بات اس امر کی مقتضی ہو گئی کہ جب خرید و فروخت اور لین دین میں دراہم کو بدل قرار دیا جائے تو خریدار کے ذمہ ان کا ثبوت بھی ہو جائے خواہ اس نے ان کا تعین کیا ہو یا تعین نہ کیا ہو

بلکہ مطلق رہنے دیا ہو۔ اس لیے کہ اگر اس کی تعیین کی بنا پر یہ متعین ہو جاتے تو یہ ثمن بننے کے دائرے سے خارج ہو جانے اس لیے کہ اعیان حقیقت میں ثمن نہیں بن سکتے ہاں انسان انھیں بدل کے طور پر استعمال کرکے انھیں معنوں میں انھیں ثمن کا نام دیتا ہے۔ دراصل اس میں ثمن کے ساتھ تشبیہ کا پہلو ہوتا ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ضروری ہو گیا کہ دراہم و دینار کا تعین نہ ہو اس لیے کہ اگر ان کی تعیین کر دی جائے تو اس صورت میں ان سے وہ صفت سلب ہو جائے گی جس کے ساتھ اللہ نے انھیں موصوف کیا یعنی انھیں ثمن قرار دیا ہے۔ عدم تعیین کی وجہ یہ ہے کہ اعیان ثمن نہیں بن سکتے۔

قول باری (دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ بیس درہم تھے، مجاہد سے بائیس درہم منقول ہے۔ ایک قول کے مطابق دراہم کی قلت کی بنا پر لفظ (مَعْدُودَةٍ) استعمال کیا گیا۔ ایک قول ہے کہ انھوں نے ان دراہم کو وزن نہیں کیا تھا بلکہ ان کی گنتی کی تھی اس بنا پر درج بالا لفظ استعمال ہوا۔ ایک قول کے مطابق دراہم جب تک ایک اوقیہ کے برابر نہ ہو جائے اس وقت تک وہ انھیں وزن نہ کرتے اور ایک اوقیہ میں چالیس درہم آتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہم السلام کے بھائی اس موقعہ پر موجود تھے انھوں نے قافلہ والوں سے کہا کہ یہ ہمارا بھاگا ہوا غلام ہے، چنانچہ قافلہ والوں نے ان سے حضرت یوسف علیہ السلام کو خرید لیا۔ قتادہ کا قول ہے کہ قافلہ والوں نے حضرت یوسف کو فروخت کیا تھا۔ قول باری (وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ حضرت یوسف کے بھائی ان کی قیمت کے معاملہ میں کچھ زیادہ کے امیدوار نہیں تھے۔ ان کا مقصد تو صرف یہ تھا کہ کسی طرح یوسف ان کے والد کی نظروں سے غائب کر دیے جائیں۔

عزیز مصر کی فراست

قول باری ہے (وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا۔ مصر میں جس شخص نے اسے خریدا اس نے اپنی بیوی سے کہا اس کو اچھی طرح رکھنا، بعید نہیں کہ یہ ہمارے لیے مفید ثابت ہو یا ہم اسے بیٹا بنا لیں) حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ فراست کے لحاظ سے تین بہترین انسان گزرے ہیں۔ اول عزیز مصر جب اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اسے یعنی یوسف کو اچھی طرح رکھنا، بعید نہیں کہ یہ ہمارے لیے مفید ثابت ہو یا اسے ہم بیٹا بنا لیں۔ دوم حضرت شعیب علیہ السلام کی بیٹی جب کہ حضرت موسیٰ کے بارے میں انھوں نے اپنے والد محترم کو مشورہ دیا تھا کہ انھیں غلام رکھ لیا جائے۔ سوم حضرت ابوبکرؓ جبکہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو خلافت کے لیے نامزد کیا تھا۔

جوانی کی اصل عمر

قول باری ہے (وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّهٗ اٰتَيْنٰهُ حُكْمًا وَّ عِلْمًا۔ اور جب وہ اپنی پوری جوانی کو پہنچا تو ہم نے اسے قوت فیصلہ اور علم عطا کیا) ایک قول کے مطابق اٹھارہ برس سے لے کر ساٹھ برس کی عمر تک جسمانی قوت و طاقت کو اشد کہا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بیس برس کے انسان کو اشد کہا جاتا ہے۔ مجاہد کے قول کے مطابق تینتیس سالہ جوان کو اشد کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا۔ وہ اس کی طرف بڑھی اور یوسف بھی اس کی طرف بڑھا) حسن سے مروی ہے کہ وہ یعنی عزیز مصر کی بیوی حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف عزیمت یعنی پکے ارادے کے ساتھ بڑھی تھی اور حضرت یوسف اس کی طرف شہوت یعنی کشش کے تحت بڑھے تھے انھوں نے عزم نہیں کیا تھا۔ ایک قول کے مطابق طرفین ایک دوسرے کی طرف کشش کے تحت بڑھے تھے اس لیے کہ محاورے کے مطابق "ھم بالشئی" کا مفہوم اس چیز کی قربت اختیار کرنا ہوتا ہے اس چیز سے جا کر مل جانا نہیں ہوتا ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا اس کی طرف بڑھنا عزم اور پکے ارادے کے تحت نہیں تھا بلکہ صرف کشش کی بنا پر تھا اس کی دلیل یہ قول باری ہے (مَعَاذَ اللّٰهِ اِنَّهٗ رَبِّیْۤ اَحْسَنَ مَثْوَایَ۔ خدا کی پناہ! میرے رب نے تو مجھے اچھی منزلت بخشی (اور میں یہ کام کر دوں!!) نیز یہ قول باری (كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِیْنَ۔ ایسا ہوا تاکہ ہم اس سے بدی اور بے حیائی کو دور کر دیں درحقیقت وہ ہمارے چنے ہوئے بندوں میں سے تھا) آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا دامن ارتکاب معصیت کے پختہ عزم سے پاک تھا۔ ایک قول کے مطابق آیت میں تقدیم و تاخیر ہے۔ مفہوم یہ ہے۔ "اگر وہ اپنے رب کی برہان نہ دیکھ لیتا تو اس کی طرف بڑھتا" لیکن اس تاویل میں یہ قباحت ہے کہ حرف لولا کے جواب کا اس پر مقدم ہو جانا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ نحویین اس فقرے کو درست قرار نہیں دیتے۔ "قد اتیتک لولا زید"۔ اس میں لولا کا جواب اس پر مقدم ہے تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ حرف لولا کی تقدیم مقدر مان لی جائے۔

بُرہان ربّہ سے مراد

قول باری ہے (لَوْلَاۤ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ۔ اگر وہ اپنے رب کی برہان نہ دیکھ لیتا) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، سعید بن جبیر اور مجاہد کے قول کے مطابق حضرت یوسف کو حضرت یعقوب علیہ السلام

کا چہرہ نظر آیا، آپ نے دانتوں میں انگلیاں دبا رکھی تھیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق حضرت یوسف کے کانوں میں یہ آواز آئی: "یوسف تمھارا نام انبیاء کی فہرست میں درج ہے اور تم چلے ہو سفہاء والا کام کرنے!" حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو فرشتے کی صورت نظر آگئی تھی۔ محمد بن کعب کے قول کے مطابق برہان سے مراد وہ تعلیم ہے جو زنا کی سزا کے متعلق انھیں ملی تھی۔

شاہد کون تھا؟

قول باری ہے (وَشَہِدَ شَاھِدٌ مِّنْ اَھْلِھَا اِنْ کَانَ قَمِیْصُہٗ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَھُوَ مِنَ الْکٰذِبِیْنَ۔ اس عورت کے اپنے کنبہ والوں میں سے ایک شخص نے (قرینے کی) شہادت پیش کی کہ اگر یوسف کا قمیص آگے سے پھٹا ہو تو عورت سچی ہے اور یہ جھوٹا) حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن جبیر اور ہلال بن یسار سے مروی ہے کہ پنگھوڑے میں پڑا ہوا ایک بچہ تھا جس نے یہ گواہی پیش کی۔ حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت کے مطابق، نیز حسن، ابن ملیکہ اور عکرمہ سے مروی ہے کہ یہ ایک مرد تھا جس نے شہادت پیش کی تھی۔ عکرمہ کا قول ہے کہ عزیز مصر نے جب حضرت یوسف کو دروازے پر پھٹی ہوئی قمیص کے ساتھ دیکھا تو اس نے اپنے ایک چچا زاد سے اس کا تذکرہ کیا۔ جسے سن کر اس نے اپنی رائے دی کہ اگر قمیص سامنے سے پھٹی ہے تو لازماً یوسف کی طرف سے دست درازی کی کوشش ہوئی ہوگی اور تمھاری بیوی نے اپنا بچاؤ کیا ہوگا اور اگر قمیص پیچھے سے پھٹی ہے تو یوسف بچ کر بھاگا ہوگا اور تمھاری بیوی نے پیچھے سے قمیص پکڑ کر اسے روکنے کی کوشش کی ہوگی۔

لُقطہ کا حکم

بعض لوگوں نے اس آیت سے لقطہ کے مسئلے میں استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی شخص لُقطہ کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور لقطہ کی نشانیاں بتا دے تو اس پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص لُقطہ یعنی گری پڑی چیز جو کسی کے ہاتھ آجائے، کی نشانیاں بیان کر کے اس کی ملکیت کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں فیصلہ اس کے حق میں کر دیا جائے گا یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف نشانیاں بتا کر ایک شخص لُقطہ کی ملکیت کا حقدار نہیں بنے گا۔ اس کے لیے اسے بَیِّنہ یعنی ثبوت بھی پیش کرنے کی ضرورت ہوگی۔ نیز مدعی کی طرف سے نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر لُقطہ اٹھانے والے

شخص کو لقطہ اس کے حوالے کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا تاہم اگر وہ لقطہ اس کے حوالے کر دے تو اس کے لیے اس کی بھی گنجائش ہے اگرچہ اسے عدالت کی طرف سے مجبور نہ بھی کیا گیا ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر وہ لقطہ کا حق دار ہو جائے گا اور اٹھانے والے کو لقطہ اس کے حوالے کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔ اگر اس کے بعد کوئی اور مدعی پیدا ہو جائے اور ثبوت دے کر لقطہ کا مستحق قرار پائے تو اس صورت میں لقطہ اٹھانے والا کسی تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ چوروں کی چرائی ہوئی چیزوں کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ اگر ان سے مال برآمد ہو جائے اور کچھ لوگ آ کر اس مال کی ملکیت کا دعویٰ کریں لیکن ان کے پاس اس کا کوئی ثبوت نہ ہو تو ایسی صورت میں حاکم فوری فیصلہ نہیں کرے گا۔ بلکہ سوچ بچار میں کچھ عرصہ لگائے گا۔ اگر اس دوران دوسرے لوگ اس مال کے دعویدار بن کر پیش نہ ہوں تو یہ مال پہلے دعویداروں کے حوالے کر دے گا۔ بھاگے ہوئے غلام کے بارے میں بھی یہی حکم ہے۔ حسن بن حی کا قول ہے کہ نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر لقطہ مدعی کے حوالے کر دیا جائے گا۔ لقیط یعنی کہیں سے ہاتھ آئے ہوئے بچے کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر دو شخص اس کے دعوے دار ہوں اور ایک نے اس کے جسم پر موجود کسی نشان کا پتہ دیا ہو تو وہ دوسرے کی بہ نسبت اس کا زیادہ حق دار قرار پائے گا۔

گھر کے سامان کے متعلق اگر میاں بیوی میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے گھر میں مردانہ استعمال کی جو چیزیں ہوں گی وہ مرد کو مل جائیں گی اور زنانہ استعمال کی چیزیں عورت کو دے دی جائیں گی۔ لیکن جو چیزیں مشترک استعمال کی ہوں گی وہ مرد کو مل جائیں گی۔ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب نے گھریلو سامان کی ظاہری ہیئت کے مطابق فیصلہ دیا ہے۔ اگر مکان کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے کے درمیان گھر میں رکھے ہوئے دروازے کے ایک پٹ کی ملکیت کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر دروازے کا یہ پٹ عمارت میں لگے ہوئے دروازے کے پٹ کے مطابق ہے تو اس صورت میں گھر کے مالک کا قول قابلِ اعتبار ہوگا اور اگر اس کے مطابق نہ ہو تو پھر کرایہ پر لینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر چھت کی کوئی کڑی کسی مکان کے احاطے میں پڑی ہو اور اس پر ایسے نقوش اور تصاویر ہوں جو اس مکان میں لگی ہوئی کڑیوں کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں نیز یہ کڑی ان کڑیوں کی طرح ہو تو اختلاف کی صورت میں گھر کے مالک کا قول قابلِ اعتبار ہوگا۔ بصورت دیگر کرایہ پر لینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ ان مسائل میں ہمارے اصحاب نے بعض صورتوں میں نشانات کی بنا پر فیصلہ دیا ہے اور بعض میں نشانات کا اعتبار نہیں کیا۔ ہمارے اصحاب کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف

نہیں ہے کہ اگر دو شخص ایک مشک کی ملکیت کے ساتھ جھگڑ پڑیں اور دونوں نے اسے پکڑ رکھا ہو لیکن ایک سقہ ہو اور دوسرا عطر فروش تو یہ مشک دونوں کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی جائے گی اور اس بارے میں سقہ کو عطر فروش پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

لقطہ کے متعلق ہمارے اصحاب کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لقطہ کو اٹھا لانے والے کا اس پر درست قبضہ ہوتا ہے اب دوسرا شخص جو اس لقطہ کا دعویدار ہے وہ اس کے قبضہ کو زائل کرنا چاہتا ہے، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (البینة علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ۔ ثبوت مہیا کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم مدعا علیہ پر عائد ہوتی ہے) جس شخص کے قبضہ میں لقطہ ہے اس کا اس لقطہ کو اٹھا لینے والا ہونا مدعی کو مدعی بننے کے دائرے سے خارج نہیں کرتا اس لیے کسی ثبوت کے بغیر اس کے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ لقطہ پر اس کا کوئی قبضہ نہیں ہے۔ رہ گئے نشانات تو وہ ثبوت نہیں بن سکتے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ میں موجود کسی مال پر ملکیت کا دعویٰ کیا اور اس مال کی نشانیاں بھی بتا دے جب کہ وہ شخص جس کے ہاتھ میں مال ہے اس نے وہ مال کہیں سے پڑا ہوا اٹھایا نہ ہو یعنی وہ مال لقطہ نہ ہو تو اس صورت میں صرف نشانیوں کا بیان کر دینا کوئی ایسا ثبوت قرار نہیں پائے گا جس کی بنا پر مدعی اس مال کا حق دار قرار دیا جا سکتا ہے۔

اس لقیط کے متعلق جس کے دو دعویدار ہوں اور ہر ایک کا یہ دعویٰ ہو کہ لقیط اس کا بیٹا ہے لیکن ایک نے اس کے جسم پر موجود کسی نشان پتہ دیا ہو، ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ نشان بتانے والا اس کا دوسرے کے مقابلے میں بڑھ کر حق دار ہوگا، استحسان پر مبنی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لقیط کا دعویدار اپنے دعویٰ کی بنیاد پر اس کا حق دار ہو جاتا ہے۔ اسے کسی علامت یا نشان بتلانے کی ضرورت نہیں ہوتی اور محض دعویٰ کی بنیاد پر اس کا نسب بھی اس سے ثابت ہو جاتا ہے نیز جس شخص کے قبضہ میں وہ ہوتا ہے اس کا قبضہ بھی ختم ہو جاتا ہے، اب جب لقیط کے بارے میں دو شخصوں کے درمیان تنازعہ ہو جائے تو اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا یہ دونوں کے قبضے میں ہے۔ اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک لقیط کے جسم پر موجود علامت کو بیان نہ کر دیتا، تو اس صورت میں دونوں اس بات کے حق دار بن چکے تھے کہ عدالت دونوں سے لقیط کے نسب کے ثبوت کا فیصلہ دے دے۔

اب جب لقیط سے اس شخص کا قبضہ ختم ہو گیا جس کے ہاتھ میں وہ تھا تو اب اس کی یہ حالت اس حالت جیسی ہو گئی جب وہ عدالتی فیصلے کی رُو سے دونوں کے قبضے میں ہوتا یعنی لقیط سارے کا سارا اس شخص کے قبضے میں ہوتا اور سارے کا سارا اس دوسرے شخص کے قبضے میں بھی ہوتا۔ ایسی صورت میں

لقیط کے جسم پر موجود علامت کا اعتبار جائز ہے اور اسی کا نام استحسان ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جس میں میاں بیوی کے درمیان گھر کے ساز و سامان کی ملکیت کے بارے میں جھگڑا پیدا ہو جائے۔ جب گھر کے سامان پر دونوں کا قبضہ موجود ہے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ کس سامان پر کس کا تصرف دوسرے سے بڑھ کر اور قبضہ زیادہ مضبوط ہے، اسی طرح مکان کرایہ پر لینے والے انسان کا گھر میں موجود سامان پر قبضہ ہوتا ہے اور کرایہ پر دینے والے کا بھی پورے گھر پر قبضہ ہوتا ہے جب گھر کے تمام سامان پر قبضہ کے لحاظ سے دونوں کا درجہ یکساں ہو گیا تو اس صورت میں ملکیت کے لحاظ سے وہ شخص اولیٰ ہو گا جس کے دعویٰ کی صحت کی موافقت میں نشانات گواہی دیں گے۔ اور یہ چیز اس کے قبضہ کے حق میں فیصلہ کے لیے ترجیح کا باعث بن جائے گی، یہ بات نہیں ہے کہ نشانات کی بنا پر وہ اس بات کا مستحق بن جائے گا کہ اس کی ملکیت کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے۔ جس طرح وہ ثبوت مہیا کرنے کی صورت میں اس فیصلہ کا مستحق بن سکتا تھا۔ یہ وہ صورتیں ہیں جن میں ہمارے اصحاب نے نشانات کا اعتبار کیا ہے۔ انھوں نے نشانات کا اس وقت اعتبار کیا ہے جب دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کا پوری متنازعہ فیہ چیز پر قبضہ ہو اس صورت میں نشانات گویا قبضہ کے حق میں حجت اور دلیل کا کام دیں گے، یہ بات نہیں ہے کہ نشانات کی بنا پر ملکیت کا استحقاق ہو جاتا ہے۔

اگر دو مدعیوں کے قبضے میں کوئی متاع یعنی سامان ہو اور ان میں سے ایک اس چیز کو اپنے استعمال میں لاتا ہو اور وہ چیز اس شخص کے فن اور صنعت کے اندر بطور آلہ استعمال ہوتی ہو تو اس سے یہ بات واضح ہے کہ ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں اس چیز کا نصف حصہ ہو گا نیز یہ کہ جو حصہ ایک کے قبضے میں ہے اس کا کوئی جز دوسرے کے قبضے میں نہیں ہو گا۔ اب اگر ہم ان دونوں میں سے ایک کی ظاہری کاریگری اور صنعت یا کسی نشان کی بنا پر جو اس کے ساتھ ہو اس کے حق میں فیصلہ دے دیں تو گویا ہم دوسرے کے مقابلہ میں اس شخص کو اس چیز پر قبضہ رکھنے کا اس طرح حق دار بنا دیں گے کہ قبضہ صرف اس کا ہی تھا دوسرے کا کوئی قبضہ نہیں تھا حالانکہ اس پر قبضہ دونوں کا تھا۔ اس چیز پر قبضہ کے لحاظ سے ان دونوں کی حیثیت اس موچی جیسی ہے جس نے جراب بنانے کے کسی فرمے پر دعویٰ کر دیا ہو جو کسی صراف کے قبضے میں ہو۔ اس صورت میں وہ موچی اس فرمے سے صراف کے قبضے کو اس بنا پر زائل نہیں کر سکے گا کہ فرما اس کے فن جفت سازی میں بطور آلہ کام آتا ہے۔ لقطہ کا زیر بحث مسئلہ بھی بعینہٖ اسی طرح ہے اس لیے کہ مدعی کا اس لقطہ پر کوئی قبضہ نہیں ہے۔ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ نشان بنا کر ملتقط (لقطہ اٹھانے والے) کے قبضہ پر اپنا استحقاق ثابت کر دے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ مدعی صرف دعویٰ کی

بنا پر لُقطہ کا حقدار نہیں بن سکتا اگر اس کے پاس نشان موجود نہ ہو۔ ٹھیک اسی طرح علامت اور نشان کی بنا پر وہ دوسرے کے قبضہ پر اپنا استحقاق ثابت نہیں کر سکتا۔

حضرت زید بن خالدؓ کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے متعلق دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا: "اس لقطہ کے منہ پر لگی ہوئی ڈاٹ، اس کی تھیلی اور تھیلی کے سر بند کو اچھی طرح پہچان لو اور پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو۔ اگر اس دوران اس کا مالک آجائے تو اس کے حوالے کر دو ورنہ اس مدت کے بعد اپنی مرضی چلاؤ۔" اس روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہو کہ لقطہ کا مدعی اس کی علامت بتا کر اس کا حقدار بن جاتا ہے اس لیے کہ اس میں احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ڈاٹ، تھیلی اور تھیلی کے سر بند کو پہچان لینے کا صرف اس لیے حکم دیا ہے تاکہ وہ اس کے اپنے مال کے ساتھ مل نہ جائے اور اسے یہ معلوم رہے کہ یہ لقطہ ہے۔ بعض دفعہ ان ہی چیزوں کے ذریعے وہ مدعی کی سچائی پر استدلال کر کے لقطہ اس کے حوالے کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے لیے ایسا کرنا عدالتی فیصلے کے طور پر لازم نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ لُقطہ کے نشانات اور اس کی ظاہری حالت کا ذکر سننے والے کے دل پر اثر کرتا ہے جس کے نتیجے میں اس کا غالب گمان یہ ہو جاتا ہے کہ مدعی سچا ہے لیکن عدالتی فیصلے کے اندر اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔

لُقطے کا عدالت میں حکم

حضرت یعقوب علیہ السلام نے برادرانِ یوسف کی کذب بیانی پر اس امر سے استدلال کیا تھا کہ اگر یوسف کو بھیڑیا کھا گیا ہوتا تو ان کی قمیض بھی ضرور پھٹ چکی ہوتی۔ قاضی شریح اور قاضی ایاس سے بھی اسی قسم کے استدلال کے کئی واقعات منقول ہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دو عورتیں بلی کے ایک بچے کی ملکیت کا جھگڑا لے کر قاضی شریح کی عدالت میں پیش ہوئیں۔ ایک نے کہا "یہ میری بلی کا بچہ ہے۔" جبکہ دوسری نے کہا "نہیں، یہ میری بلی کا بچہ ہے۔" قاضی شریح نے حکم دیا کہ بچے کو اس پہلی عورت کی بلی کے پاس چھوڑ دو، اگر اس نے اس کا دودھ پی لیا اور اس کی گود میں جا ٹھہرا اور دراز ہو گیا تو یہ اس کا بچہ ہے۔ اگر گھبرا کر بھاگ کھڑا ہوا اور دور ہو گیا تو یہ اس کا بچہ نہیں ہے۔ حماد بن سلمہ نے روایت کی ہے کہ مجھے ایک بتانے والے نے ایاس بن معاویہ کا یہ واقعہ سنایا کہ دو عورتیں کاتتے ہوئے سوت کے ایک گولے کا تنازعہ لے کر ان کے سامنے پیش ہوئیں۔ ایاس نے ایک عورت سے تنہائی میں پوچھا کہ تو نے سوت کا یہ گولہ کس چیز کے عوض کاتا ہے۔ اس نے جواب دیا: "ایک اخروٹ کے عوض۔" پھر ایاس

نے دوسری عورت سے تنہائی میں یہی سوال کیا تو اس نے جواب دیا: "روٹی کے ایک ٹکڑے کے عوض"۔ پھر ایاس کے کارندوں نے اس کاتے ہوئے سوت کو کھول کر اس عورت کے حوالے کر دیا جس نے درست جواب دیا تھا۔ قاضی شریح اور قاضی ایاس کا یہ طریق کار صرف غالب گمان کی بنیاد پر استدلال کے طور پر تھا۔ فیصلے کو نافذ کرنے اور فریق مخالف پر اس فیصلے کو لازم کرنے کے طور پر نہیں ہوتا تھا۔ اس استدلال کے بعد فریقین میں سے جو غلط کار ہوتا وہ اپنی غلطی کا اقرار کر لیتا۔ جب اس قسم کا استدلال ظاہر ہو جاتا تو اس سے بعض دفعہ مدعی اپنے دعوے پر اڑے رہنے سے شرما جاتا اور پھر درست بات کا اقرار کر لیتا اور اس کے اقرار پر فیصلہ کر دیا جاتا۔

قول باری ہے (قَالَ اَحَدُهُمَآ اِنِّیْٓ اَرٰىنِیْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا۔ ایک روز ان میں سے ایک نے کہا: میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں شراب کشید کر رہا ہوں) ایک قول کے مطابق فقرے میں کچھ الفاظ پوشیدہ ہیں یعنی "عصیر العنب للخمر" (شراب تیار کرنے کے لیے انگور کا رس) اس لیے کہ مائع شراب میں کشید کا عمل نہیں ہو سکتا۔ ایک قول کے مطابق "میں ایسی چیز کشید کر رہا ہوں جو آخر کار شراب میں تبدیل ہو جائے گی" اس چیز یعنی رس کو خمر کے نام سے موسوم کر دیا۔ اگرچہ فی الحال وہ شراب نہیں تھی۔ یہ اطلاق مجاز کے طور پر کیا گیا ہے انگور سے شراب کی کشید اس طرح بھی درست ہے کہ انگور کو مٹکے میں ڈال کر رکھ دیا جائے یہاں تک کہ اس میں ابال آ جائے اور جوش مارنے لگے اس طرح انگور کے دانوں میں موجود رس شراب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اس تشریح کی بنا پر شراب کے لیے کشید کے الفاظ کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا۔ ضحاک کا قول ہے کہ عربی زبان کی ایک بولی میں انگور کو شراب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (نَبِّئْنَا بِتَاْوِيْلِهٖ اِنَّا نَرٰىكَ مِنَ الْمُحْسِنِيْنَ۔ ہمیں اس کی تعبیر بتائیے ہم دیکھتے ہیں کہ آپ ایک نیک آدمی ہیں) قتادہ کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام مریضوں کا علاج معالجہ کرتے، غمزدوں کو تسلی دیتے اور عبادت الٰہی میں بڑی سرگرمی دکھاتے تھے۔ ایک قول کے مطابق آپ مظلوموں کی مدد کرتے کمزوروں کا ہاتھ بٹاتے اور بیماروں کی عیادت کرتے تھے۔ ایک قول ہے کہ آپ خوابوں کی تعبیر کے لحاظ سے "محسن" تھے یعنی خوابوں کی بہت درست تعبیر کرتے تھے، آپ نے اپنے ان دونوں قیدی ساتھیوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے خوابوں کی تعبیر بھی کی تھی

یوسفؑ کی تعبیر خواب میں حکمت تبلیغ

قول باری ہے (قَالَ لَا يَاْتِيْكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقٰنِهٖٓ اِلَّا نَبَّاْتُكُمَا بِتَاْوِيْلِهٖ قَبْلَ اَنْ

يَأْتِيَكُمَا۔ یوسف نے کہا۔ یہاں جو کھانا تمھیں ملا کرتا ہے اس کے آنے سے پہلے میں تمھیں ان خوابوں کی تعبیر بتا دوں گا" تا آخر آیت۔ ابن جریج کا قول ہے کہ حضرت یوسف نے دونوں قیدی ساتھیوں کے خوابوں کی تعبیر فوری طور پر بتانے سے اس لیے پہلو تہی کی تھی کہ ان میں سے ایک کے خواب کی تعبیر بُری تھی اس لئے آپ نے انھیں تعبیر بتانے کی بجائے ان سے وہ گفتگو کی جو آیت میں درج ہے لیکن دونوں نے اس وقت تک آپ کا پیچھا نہ چھوڑا جب تک آپ نے انھیں تعبیر نہ بتا دی۔ ایک قول کے مطابق آپ نے تعبیر بتانے سے پہلے ان دونوں سے یہ گفتگو اس لیے کی کہ انھیں پتہ چل جائے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبوت کی خلعت سے سرفراز کیا ہے۔ نیز یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں۔

حضرت یوسف علیہ السلام ان لوگوں کے درمیان اس سے پہلے کافی عرصہ گزار چکے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کے متعلق یہ حکایت نہیں کی کہ آپ نے ان لوگوں کو کبھی اللہ کی طرف دعوت دی تھی جبکہ یہ لوگ بت پرستی میں مبتلا تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف سے انھیں توحید کی دعوت نہ دینے کی وجہ یہ تھی آپ کو ان کے متعلق کوئی توقع نہیں تھی کہ یہ آپ کی باتوں پر کان دھریں گے اور آپ کی دعوت کو قبول کر لیں گے لیکن جب آپ نے دیکھا کہ خواب کی تعبیر بتانے کے احسان کے زیر اثر وہ لوگ آپ کی طرف متوجہ ہیں تو آپ کو یہ توقع پیدا ہو گئی کہ اب یہ لوگ میری باتوں پر کان دھریں گے اور میری دعوت قبول کریں گے چنانچہ آپ نے انھیں توحید باری کی دعوت دی جس کی حکایت اس قول باری میں ہوئی ہے (يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ۔ اے زنداں کے ساتھیو! تم خود ہی سوچو کہ بہت سے متفرق رب بہتر ہیں یا وہ ایک اللہ جو سب پر غالب ہے) تا آخر آیت ثانیہ۔

حضرت یوسف علیہ السلام نے توحید باری کی تبلیغ کا جو انداز اختیار کیا تھا وہ اس قول باری کے عین مطابق تھا (اُدْعُ اِلٰى سَبِيْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ۔ اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی موعظت کے ذریعے لوگوں کو بلاؤ) یعنی بڑی حکمت اور باریک بینی سے اس مناسب وقت کا انتظار کرتے رہو جب لوگ اللہ کے راستے کی طرف تمھاری دعوت پر کان دھرنے کے لیے آمادہ ہوں اور اس دعوت کو قبول کرنے کے لیے تیار رہوں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی دعوت توحید کی حکایت اس لیے کی ہے کہ ہم بھی تبلیغ کے سلسلے میں ان کی اقتدا کریں۔

فَأَنْسَاهُ الشَّيْطٰنُ کے دو مفہوم

قول باری ہے (وَقَالَ لِلَّذِيْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِيْ عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ

الشَّیْطٰنُ ذِکْرَ رَبِّہٖ فَلَبِثَ فِی السِّجْنِ بِضْعَ سِنِیْنَ۔ پھر ان میں سے جس کے متعلق خیال تھا کہ وہ رہا ہو جائے گا اس سے یوسفؑ نے کہا کہ اپنے رب (شاہِ مصر) سے میرا ذکر کرنا" مگر شیطان نے اسے ایسا غفلت میں ڈالا کہ وہ اپنے رب (شاہِ مصر) سے اس کا ذکر کرنا بھول گیا اور یوسف کئی سال قید میں پڑا رہا) یہاں ظن یقین کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو خواب کی اس تعبیر کے وقوع پذیر ہونے کا یقین تھا جو آپ نے اسے بتائی تھی۔ یہاں ظن بمعنی یقین کے استعمال کی مثال یہ آیت ہے (اِنِّیْ ظَنَنْتُ اَنِّیْ مُلٰقٍ حِسَابِیَہْ۔ مجھے یقین تھا کہ مجھے اپنے اعمال کے حساب و کتاب کا سامنا کرنا ہے) یہاں ظننت بمعنی ایقنت ہے یعنی مجھے یقین تھا" قول باری (فَاَنْسٰہُ الشَّیْطٰنُ) میں ضمیر مفعول حضرت ابن عباسؓ سے مروی تفسیر کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف راجع ہے۔ حسن بصری اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ اس قیدی کی طرف راجع ہے جو رہا ہو کر اپنے آقا شاہِ مصر کو شراب پلانے والا تھا۔

آیت میں یہ بیان ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا کئی سالوں تک قید میں پڑے رہنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے رہا ہونے والے قیدی سے یہ کہا تھا کہ بادشاہ کے پاس میرا تذکرہ کر دینا۔ آپ نے یہ بات ایک قسم کی غفلت کی بنا پر کہی تھی۔ اگر حضرت ابن عباسؓ کی تاویل اختیار کی جائے کہ شیطان نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ذہن سے اللہ کی یاد بھلا دی تھی جب کہ اس حالت قید میں اللہ کو یاد کرنا بہتر تھا نیز اللہ کی یاد کو چھوڑ کر رہا ہونے والے قیدی سے یہ کہنا نہیں چاہیے تھا کہ اپنے آقا کے پاس میرا تذکرہ کرنا۔ تو اس تاویل کی بنا پر ایسے وقت میں اللہ کی یاد سے غفلت اور بے توجہی حضرت یوسف علیہ السلام کے کئی سالوں تک قید میں پڑے رہنے کا سبب بن گئی۔ اگر دوسری تاویل اختیار کی جائے جس کے مطابق شیطان نے رہا ہو جانے والے قیدی کو جو اپنے آقا کا ساقی بننے والا تھا غفلت میں ڈال دیا تھا تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ساقی سے یہ کہا تھا تو ساقی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ کہنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اسے شیطانی وساوس و خیالات کے ساتھ تنہا چھوڑ دیا جس کے نتیجے میں شیطان نے اس کے ذہن سے اپنے آقا کے سامنے یوسف علیہ السلام کے تذکرے کی بات نکال دی۔ لفظ بضع کے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ تین سے لے کر دس تک ہوتا ہے۔ مجاہد اور قتادہ کے قول کے مطابق نو تک ہوتا ہے۔ وہب کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام قید میں سات برس تک رہے۔

خواب کی پہلی تعبیر ضروری نہیں کہ معتبر ہو

قول باری ہے (قَالُوْٓا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَاْوِیْلِ الْاَحْلَامِ بِعٰلِمِیْنَ۔ لوگوں نے کہا۔" یہ تو پریشان خوابوں کی باتیں ہیں اور ہم اس طرح کے خوابوں کا مطلب نہیں جانتے) ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ شاہ مصر کا یہ خواب سچا تھا اور خواب پریشان نہیں تھا اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بعد میں اس کی تعبیر سرسبزی اور خشک سالی کے سالوں سے کی تھی۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو یہ کہتے ہیں خواب کی جو تعبیر پہلے کی جاتی ہے وہ درست ہوتی ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے تو اس خواب کو خواب پریشان قرار دیا تھا لیکن حقیقت میں یہ خواب ایسا ثابت نہ ہوا۔ یہ چیز اس روایت کے فساد پر بھی دلالت کرتی ہے جس کے مطابق خواب پرندے کے پاؤں کے ساتھ بندھا ہوتا ہے جس وقت اس کی تعبیر کر دی جاتی ہے حقیقت کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہو جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِیْ بِهٖ فَلَمَّا جَآءَهُ الرَّسُوْلُ قَالَ ارْجِعْ اِلٰی رَبِّكَ فَاسْئَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الّٰتِیْ قَطَّعْنَ اَیْدِیَهُنَّ اِنَّ رَبِّیْ بِكَیْدِهِنَّ عَلِیْمٌ۔ بادشاہ نے کہا اسے میرے پاس لاؤ۔ مگر جب شاہی فرستادہ یوسف کے پاس پہنچا تو اس نے کہا: اپنے رب کے پاس واپس جا اور اس سے پوچھ کہ ان عورتوں کا کیا معاملہ ہے جنھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے تھے میرا رب تو ان کی مکاری سے واقف ہی ہے)۔

ایک قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام نے فوری طور پر بادشاہ کے پاس جانے کو تسلیم نہیں کیا بلکہ شاہی قاصد کو یہ کہہ کر لوٹا دیا کہ پہلے ان عورتوں سے معاملہ کی اصل حقیقت معلوم کر لی جائے جنھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے تھے تاکہ اس معاملہ میں آپ کی پاک دامنی واضح ہو جائے اور اس کے بعد جب آپ بادشاہ کے پاس جائیں تو اس کی نظروں میں آپ کی قدر و منزلت بڑھ جائے اور پھر آپ اسے توحید باری کی جو دعوت دیں نیز امور سلطنت میں اسے جو مشورے دیں وہ انھیں آسانی سے قبول کر لے۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ لِیَعْلَمَ اَنِّیْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَیْبِ (یوسف نے کہا" اس سے میری غرض یہ تھی کہ (عزیز مصر) یہ جان لے کہ میں نے درپردہ اس کی خیانت نہیں کی تھی" حسن، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ یہ حضرت یوسف علیہ السلام کا قول تھا۔ آپ نے یہ فرمایا کہ " میں نے قاصد کو بادشاہ کے پاس اس لیے بھیج دیا اور اس سے عورتوں کے معاملہ کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے کہا کہ بادشاہ یعنی عزیز مصر کو یہ معلوم ہو جائے کہ میں نے درپردہ اس کی خیانت نہیں کی ہے" اگر سلسلۂ کلام کی ابتداء عورت یعنی

عزیز مصر کی بیوی کے متعلق حکایت سے کی جائے تو اس صورت میں کلام کو حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کی حکایت کی طرف لوٹایا جائے گا اس لیے کہ اس مفہوم پر کلام کی دلالت واضح ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ۔ اور یہ ایسا ہی کرتے ہیں) جبکہ اس فقرے سے پہلے عورت یعنی ملکۂ سبا کے قول کی حکایت ہے یعنی (وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً۔ اور یہ لوگ (بیرونی حملہ آور بادشاہ) ملک میں بسنے والے عزت دار اور اونچے مرتبے والوں کو ذلیل کر دیتے ہیں) اسی طرح یہ قول باری بھی ہے (فَمَاذَا تَاْمُرُوْنَ۔ پھر تمہارا کیا مشورہ ہے؟) حالانکہ اس فقرے سے پہلے فرعون کے درباریوں اور سرداروں کے قول کی حکایت ہے یعنی (يُّرِيْدُ اَنْ يُّخْرِجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهٖ۔ وہ (حضرت موسیٰ علیہ السلام) اپنے جادو کے زور سے تمہیں تمہاری سرزمین سے نکال باہر کر دینا چاہتا ہے۔

نفس امّارہ کی حقیقت

قول باری ہے (اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ۔ نفس کا کام تو لیس بدی پر اکساتا ہے) یعنی "نفس برائی کی طرف بہت زیادہ کھینچتا ہے اس لیے میں اپنے نفس کی برأت کرنا نہیں چاہتا اگرچہ میں اس کے چکر میں نہیں پھنستا" اس فقرے کے قائل کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ اس کے قائل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں جبکہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ عورت یعنی عزیز مصر کی بیوی کا قول ہے۔

امّارہ اسے کہتے ہیں جو کسی کام کے کرنے کا بہت زیادہ امر کرے اور حکم دے۔ نفس کو اس صفت سے اس لیے موصوف کیا گیا ہے کہ اس کی خواہشات کی کثرت اور اس کے جذبات کی شدت کی بنا پر اکثر افعال وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ابتدا میں نفس کی طرف برائی کا حکم دینے کی نسبت مجازاً ہوتی تھی لیکن پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ مجاز کا اسم ساقط ہو گیا اور اب یہ استعمال بطور حقیقت ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "نفسی تامرنی بکذا وتدعونی الی کذا من جهة شهوتی له" (میرا نفس مجھے فلاں کام کی طرف راغب کر کے اسے کر لینے کا حکم دیتا نیز فلاں کام کی دعوت دیتا ہے) حقیقت کے لحاظ سے یہ بات درست نہیں ہوتی کہ انسان اپنی ذات کو کوئی کام کرنے کا حکم دے اس لیے کہ امر کے اندر مامور کو ایسی چیز کا مالک بنا کر جس کا وہ مالک نہیں ہوتا، حکم بجا لانے کی ترغیب دی جاتی ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شخص اپنی ذات کو کسی ایسی چیز کا مالک بنا دے جو اس کی ملکیت میں نہ ہو اس لیے کہ ہر شخص صرف اسی چیز کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے جس کا وہ خود مالک ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِيْ بِهٖٓ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِيْ فَلَمَّا كَلَّمَهٗ قَالَ

اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِيْنٌ اَمِيْنٌ۔ بادشاہ نے کہا "انھیں میرے پاس لاؤ تاکہ میں ان کو اپنے لیے مخصوص کرلوں"۔ جب یوسف نے اس سے گفتگو کی تو اس نے کہا: "اب آپ ہمارے ہاں قدر و منزلت رکھتے ہیں اور آپ کی امانت پر پورا بھروسا ہے") چونکہ یہ بادشاہ عقل اور سمجھ رکھتا تھا اس لیے وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے حسن و جمال اور پُروقار شخصیت سے اس طرح متاثر نہیں ہوا جس طرح عورتیں اپنی کم عقلی اور ناسمجھی کی بنا پر ان سے متاثر ہوگئی تھیں۔ نیز ان عورتوں نے صرف آپ کے ظاہری حسن و جمال کو دیکھا تھا آپ کی عقل مندی اور سمجھ داری کی خوبیوں میں جھانکنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ اس کے برعکس بادشاہ نے اس ظاہری کیفیت کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں دی تھی لیکن اسے ان کے ساتھ گفتگو کرنے کا موقع ملا تو وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے باطنی کمالات سے ان کے بیان اور علم کی روشنی میں پوری طرح آگاہ ہوگیا اور کہنے لگا (اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِيْنٌ عَلِيْمٌ) حضرت یوسف علیہ السلام نے جواباً جو کچھ اس سے کہا قرآن نے اسے ان الفاظ میں بیان کیا ہے (اجْعَلْنِيْ عَلٰى خَزَائِنِ الْاَرْضِ اِنِّيْ حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ) "ملک کے خزانے میرے سپرد کیجیے میں حفاظت کرنے والا بھی ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں" آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے فضل و کمال کا ایسے شخص کے سامنے تذکرہ کرے جسے اس کا علم نہ ہو تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے اس کا یہ اقدام قول باری (فَلَا تُزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ تم اپنی خودستائی نہ کرو) میں خودستائی کی ممانعت کے ذیل میں نہیں آتا۔

قول باری ہے (ائْتُوْنِيْ بِاَخٍ لَّكُمْ مِّنْ اَبِيْكُمْ۔ اپنے سوتیلی بھائی کو میرے پاس لانا) تا قول باری (فَاِنْ لَّمْ تَاْتُوْنِيْ بِهٖ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِيْ وَلَا تَقْرَبُوْنِ۔ اگر تم اسے نہ لاؤ گے تو میرے پاس تمھارے لیے کوئی غلہ نہیں ہے بلکہ تم میرے قریب بھی نہ پھٹکنا) ایک قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں سے ان کے سوتیلے بھائی (بن یامین) کو لانے کا مطالبہ کیا تھا کہ جب آپ نے بھائیوں سے ان کے گھریلو حالات معلوم کیے اور اس سلسلے میں ان کے ساتھ گفتگو کی تو انھوں نے یہ بتایا کہ باپ ان کے سوتیلے بھائی کے ساتھ شفقت سے پیش آتے ہیں اور اس معاملے میں اسے ان کی ذات سے ترجیح دیتے ہیں حالانکہ باپ اچھے خاصے سمجھدار انسان ہیں۔ اس موقع پر حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں کے سامنے یہ ظاہر کیا کہ وہ ان کے بھائی کو دیکھنا چاہتے ہیں اور ان کا دل اس کا اصل سبب معلوم کرنے کے لیے بے تاب ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ اس طریقے سے وہ اپنے بھائی تک رسائی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ انھیں یہ خوف تھا کہ اگر بھائیوں کے سامنے وہ کھل کر آجائیں اور انھیں بتادیں کہ میں یوسف ہوں تو عین ممکن تھا کہ بھائی ان سے بن یامین کا معاملہ چھپا جاتے۔

اور اس کے متعلق کچھ نہ بتانے بلکہ دونوں بھائیوں کے یکجا ہونے کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے کی کوشش کرتے اس لیے حضرت یوسف علیہ السلام نے بن یامین کے حصول کے لیے اپنی تدبیر پر مرحلہ وار عمل کیا تاکہ بھائیوں پر حقیقت حال سے واقف ہوجانے کی وجہ سے ایسا دباؤ نہ پڑے جس کی بنا پر بھائی کے ساتھ ان کے اختلاف اور نفرت میں اور زیادہ شدت پیدا ہو جائے۔

قول باری ہے (یٰبَنِیَّ لَا تَدْخُلُوْا مِنْۢ بَابٍ وَّاحِدٍ وَّادْخُلُوْا مِنْ اَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ میرے بچو! مصر کے دارالسلطنت میں ایک دروازے سے داخل نہ ہونا بلکہ مختلف دروازوں سے جانا) حضرت ابن عباس، حسن بصری، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے یہ بیٹے بڑے وجیہ اور حسین وجمیل تھے، آپ کو یہ خوف پیدا ہوا کہ اکٹھے داخل ہونے کی صورت میں کہیں انھیں نظر نہ لگ جائے۔ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ خوف پیدا ہو گیا کہ کہیں لوگ ان سے حسد کرنا نہ شروع کر دیں اور ان کی قوت وطاقت کی خبر بادشاہ کے کانوں تک نہ پہنچ جائے اور وہ انھیں اپنی حکومت کے لیے خطرہ سمجھتے ہوئے قتل نہ کرا دے۔ حضرت ابن عباسؓ اور دیگر تابعین سے مروی تاویل کی بنا پر یہ دلالت ہوتی ہے کہ نظر بد برحق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (العین حق، نظر بد برحق ہے)

قول باری ہے (جَعَلَ السِّقَايَةَ فِيْ رَحْلِ اَخِيْهِ ثُمَّ اَذَّنَ مُؤَذِّنٌ اَيَّتُهَا الْعِيْرُ اِنَّكُمْ لَسٰرِقُوْنَ۔ اس نے اپنے بھائی کے سامان میں اپنا پیالہ رکھ دیا۔ پھر ایک پکارنے والے نے پکار کر کہا "اے قافلے والو! تم لوگ چور ہو) ایک قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے کسی آدمی کو بھائی کے سامان میں پیالہ رکھ دینے کے لیے کہا تھا اس کے بعد جو لوگ پیمانوں کے ذریعے ناپ کر قافلے والوں کو غلہ تقسیم کرنے پر مامور تھے انھیں جب ایک پیمانہ نہ ملا اور پتہ نہ لگا کہ اسے کون اٹھا کر لے گیا ہے تو ان میں سے ایک نے قافلہ کے لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم چور ہو، غلہ تقسیم کرنے والوں کا خیال تھا کہ قافلے والے اس قسم کی چوریاں کر لیتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے انھیں یہ اعلان کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس بنا پر اعلان کرنے والے شخص کی یہ بات غلط نہیں تھی کیونکہ اس نے اپنے ظن غالب کی بنیاد پر نیز اپنی سمجھ کے مطابق یہ اعلان کیا تھا۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائی تک رسائی کا جو طریقہ اختیار کیا اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انسان کے لیے دوسرے سے اپنے حق کی وصولی کے لیے ہر ممکن طریقہ اختیار کرنا جائز ہے اس کے لیے اس شخص کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہیں جس سے حق وصول کرنا ہو۔

قول باری ہے (وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِيْرٍ وَّاَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ (شاہی کارندوں کے جمعدار

نے کہا) جو شخص یہ پیمانہ لاکر دے گا اس کے لیے ایک بارِ شتر انعام ہے، اس کا میں ذمہ لیتا ہوں)۔یحییٰ بن یمان سے مروی ہے، انھوں نے یزید بن زریع سے روایت کی ہے اور انھوں نے عطا خراسانی سے کہ زعیم کے معنی کفیل کے ہیں یعنی ذمہ اٹھانے والا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض کا خیال ہے کہ یہ کسی انسان کے بارے میں کفالت تھی حالانکہ بات یہ نہیں ہے اس لیے کہ اعلان کرنے والے نے پیمانہ شاہی ڈھونڈ ھ کر لانے والے کے لیے ایک بار شتر کی اجرت مقرر کی تھی اور اس امر کو اپنے اس قول سے مؤکد بنا دیا تھا کہ میں اس کا زعیم یعنی ضامن ہوں، جس طرح شاعر کا یہ قول ہے۔

وانی زعیم ان رجعت مسلما   یسیر یری منہ الفرانق ازورا

اگر میں صحیح سالم واپس آگیا تو پھر ایسی تیز رفتاری سے واپس ہونے کی ضمانت دیتا ہوں جس سے شیر کی آمد کی خبر دینے والا جانور یعنی گیدڑ بھی عاجز او ردرماندہ ہے۔

یعنی میں اس بات کا ضامن ہوں۔ اس قائل نے کسی انسان کی کوئی ذمہ داری نہیں اٹھائی بلکہ اس نے صرف شاہی پیمانہ کو برآمد کرنے والے کے لیے اجرت دلانے کی ذمہ داری قبول کی۔ یہی چیز اس مسئلے کے جواز کے لیے اصل اور بنیاد ہے کہ **اگر کوئی شخص** یہ کہے" اس سامان کو جو شخص فلاں مقام تک لے جائے گا اسے ایک درہم ملے گا" تو یہ کہنا جائز ہے۔ یہ اجارے کی ایک جائز صورت ہوگی اگرچہ اس میں کسی خاص شخص کو اجارہ پر حاصل کرنے کی شرط نہیں رکھی گئی ہے۔

اجارہ کا حکم

امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر امیر لشکر یہ اعلان کرے "جو شخص ان جانوروں کو فلاں مقام تک ہانک کرلے جائے گا یا اس سامان کو فلاں جگہ پہنچا دے گا اسے اتنا دیا جائے گا" تو اس کا یہ اعلان جائز ہوگا اور جو شخص یہ کام سرانجام دے گا وہ اجرا ور معاوضہ کا مستحق ہو جائے گا۔ آیت زیر بحث میں جو کچھ فرمایا گیا ہے اس کا یہی مفہوم ہے۔ ہشام نے امام محمد سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جس شخص کے قبضے میں کسی شخص کا مکان ہو جس میں اس کی رہائش ہو پھر مالک مکان اس سے کہے" اگر تم آج کے بعد اس مکان میں رہو گے تو تمھیں یومیہ دس درہم ادا کرنے پڑیں گے"۔ مالک مکان کی یہ بات جائز ہوگی اور اگر کرایہ دار اس دن کے بعد مکان میں رہائش رکھے گا تو اسے یومیہ اتنے ہی درہم کرایہ کے طور پر ادا کرنے ہوں گے۔ کرایہ دار کا اس دن کے بعد رہائش پذیر رہنا اس کی رضامندی پر دال ہوگا اور یہ اجارے کی صورت ہوگی اگرچہ ان میں باہمی گفتگو کے ذریعے معاملہ طے نہیں ہوا۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے آیت میں یہ ذکر ہے

کہ جو شخص شاہی پیمانہ برآمد کرکے پیش کرے گا اسے معاوضہ ملے گا۔ اگرچہ اعلان کرنے والے اور برآمد کرنے والے کے درمیان کوئی عقد اجارہ نہیں ہوا تھا بلکہ برآمد کرنے والے کا فعل اجارہ قبول کرنے کی علامت تھی اسی بنا پر فقہاء کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے۔ "میں تجھے ایک درہم کے عوض اس سامان کو فلاں مقام تک پہنچانے کے لیے اجارے پر لیتا ہوں" اگر وہ شخص اس سامان کو مقررہ مقام تک لے جائے گا تو معاوضہ کا مستحق قرار پائے گا اگرچہ اس نے اپنی زبان سے اس اجارے کو قبول کرنے کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہا ہو۔

اگر کہا جائے کہ آیت میں مذکورہ صورت اجارے کی صورت نہیں بن سکتی اس لیے کہ ایک بار شتر کے بدلے اجارہ درست نہیں ہوتا اور اگر یہ اجارے کی صورت تھی تو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں یہ منسوخ ہو چکی تھی اس لیے کہ ہماری شریعت میں معلوم ومتعین اجرت کے بغیر اجارہ درست نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں مذکورہ بار شتر ایک متعین معاوضہ تھا اس لیے کہ بار شتر کیل اور وزن کے تحت آنے والی چیزوں کی ایک معلوم مقدار کا اسم تھا۔ جس طرح کارہ (غلہ سے بھرا ہوا جہاز) وقر (بھاری بوجھ) اور وسق (ساٹھ صاع) اہل زبان کے ہاں معلوم ومتعین تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے جب اس کی تردید نہیں کی تو یہ چیز اس کی صحت پر دال ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل آنے والے انبیاء کی شریعتوں کے احکامات اس وقت ہمارے نزدیک ثابت ہیں جب تک ان کے تنسیخ پر کوئی دلالت قائم نہ ہو جائے۔

قول باری ہے (قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ۔ انھوں نے کہا "اس کی سزا؟ جس کے سامان سے یہ چیز نکلے وہ آپ ہی اپنی سزا میں رکھ لیا جائے") حسن، ابو اسحاق، معمر اور سدی کا قول ہے کہ ان کے ہاں یہ دستور تھا کہ وہ چور کو غلام بنا لیا کرتے تھے۔ اس طرح ترتیب عبارت یہ ہو گی۔ "اس کی سزا یہ ہے کہ جس شخص کے سامان سے وہ چیز برآمد ہو جائے گی اسے غلام بنا کر رکھ لیا جائے گا۔ ہمارے نزدیک ایسے شخص کی یہی سزا ہے جس طرح تمھارے نزدیک اس کی یہی سزا ہے۔" جب وہ پیمانہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائی کے سامان سے برآمد ہو گیا تو انھوں نے شرط کے مطابق اپنے بھائی کو چوری کی سزا میں پکڑ لیا، اس پر برادران یوسف نے کہا "اس کی بجائے ہم میں سے کسی کو غلام بنا کر رکھ لو" یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں کسی آزاد انسان کو چوری کی سزا کے طور پر غلام بنا لینا جائز تھا۔ نیز یہ بھی جائز تھا کہ ایک انسان کسی اور کی خاطر اپنے آپ کو غلامی میں دے دے۔ اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ ان میں سے کسی ایک کو یوسف علیہ السلام کے بھائی کی جگہ

غلام بنا لیا جائے۔ ایک غلام کے متعلق جس نے چوری کی تھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اس قرض کے بدلے فروخت کر دیا تھا جو اس پر اس وقت عائد ہوا تھا جب وہ آزاد تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم اس وقت تک ثابت تھا اور پھر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اس کے نسخ کا اعلان ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے تذکرے میں بیان فرمایا کہ آپ نے قحط کے سالوں میں مصر کے اندر اشیائے خوردنی کا ذخیرہ کر کے ان کی حفاظت کی اور پھر اپنی نگرانی میں ضرورت کے مطابق لوگوں میں انھیں تقسیم کراتے رہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہر زمانے میں مسلمانوں کے ائمہ اور خلفاء پر یہ لازم ہے کہ جب قحط سالی کی وجہ سے لوگوں کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو وہ یہی طریق کار اختیار کریں۔

سرقہ کے بارے میں حکم

قول باری ہے (ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ۔ تم جا کر اپنے والد سے کہو کہ " ابا جان! آپ کے صاحبزادے نے چوری کی۔ ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں اور غیب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) برادران یوسف نے صرف ظاہری حالت کی خبر دی، اس لیے کہ انھیں باطنی حالت یعنی اصل بات کا کوئی علم نہیں تھا اسی بنا پر انھوں نے کہا (وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) ظاہری طور پر یہی کچھ ہوا تھا کہ شاہی پیمانہ ان کے بھائی کے سامان سے برآمد ہوا تھا اس لیے بھائی ہی اس پیمانے کو چرانے والا قرار پایا، چنانچہ بھائیوں نے کہا (وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا) یعنی ہمیں جو کچھ ظاہری طور پر معلوم ہوا ہم وہی بیان کر رہے ہیں۔ حقیقت حال نہیں بیان کر رہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک چیز کے متعلق ظاہری طور پر حاصل ہونے والے معلومات پر علم کے اسم کا اطلاق جائز ہے خواہ اس چیز کی حقیقت کا علم نہ بھی ہو۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ۔ اگر تم ان عورتوں کو مسلمان سمجھو تو انھیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) یہ بات تو واضح ہے کہ ہمیں ان عورتوں کے ضمائر اور ان کے دل کی باتوں کا علم نہیں ہو سکتا۔ ہمیں تو صرف ان کے ظاہری ایمان پر ہی انحصار کرنا پڑے گا۔ قول باری (وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو وہ ہے جو حسن، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ ہمیں اس کا احساس نہیں تھا کہ تمھارا بیٹا چوری کا ارتکاب کر بیٹھے گا۔" دوسرا قول وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی ہمیں اس چوری کے

متعلق حقیقتِ حال کی کوئی خبر نہیں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے لیے اپنے بھائی کے سامان سے ایسی حالت میں شاہی پیمانہ برآمد کر لینا کس طرح جائز ہو گیا جو لوگوں کے نزدیک بھائی کے متہم ہو جانے کی موجب بن گئی حالانکہ اس کا دامن اس سے پاک تھا اور دوسری طرف اس فعل کی وجہ سے اس کے بھائی اور والد اس کے غم میں مبتلا ہو گئے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس طریق کار میں بھلائی کے کئی پہلو تھے اور یہ سب کچھ بھائی کو اپنے اعتماد میں لینے اور اسے صورتِ حال سے آگاہ کرنے کے بعد انھوں نے کیا تھا۔ اس اقدام کے ذریعہ انھوں نے گویا بڑے لطیف انداز میں اپنی اور اپنے بھائی کی سلامتی کا پیغام حضرت یعقوب کو پہنچا دیا تھا، نیز کسی کے لیے ان کے بھائی پر چوری کا الزام عائد کرنے کی گنجائش نہیں تھی اس لیے کہ قافلے کا معاملہ تھا جس میں یہ بات عین ممکن تھی کہ کسی نے ان کے سامان میں شاہی پیمانہ رکھ دیا ہو۔ جہاں تک حضرت یعقوب علیہ السلام کے غم کا تعلق تھا تو اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو اس اقدام کا حکم ہی اس لیے دیا تھا کہ دوسرے بیٹے سے محرومی کی بنا پر ان کا غم بڑھ جائے، وہ اس پر صبر کریں اور پھر دونوں بیٹوں سے محرومی کے غم پر صبر کرنے کی وجہ سے اجرِ عظیم کے مستحق قرار پائیں۔

حقوق برآمد کرنے پر حیلہ

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَازِهِمْ جب یوسف اپنے بھائیوں کا سامان لدوانے لگا) تا قول باری (كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ۔ اس طرح ہم نے یوسف کی تائید اپنی تدبیر سے کی) میں حضرت یوسف علیہ السلام کا معاملہ اور بھائیوں کے ساتھ ان کے حسنِ سلوک کا جو ذکر فرمایا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک مباح چیز تک رسائی اور دبے ہوئے حقوق کو برآمد کرنے کے لیے حیلہ اختیار کرنا جائز ہے۔ وہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی تدبیر پر انھیں نہیں ٹوکا بلکہ اس کی رضامندی حضرت یوسف کے شاملِ حال رہی اور آخر پر فرمایا (كَذٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ) اسی طرح یہ قول باری بھی ہے (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ۔ اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا خشک و تر گھاس کا لے لو اور اسی سے مارو) اور اپنی قسم نہ توڑو) حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیماری کے دوران بیوی کو ایک خاص تعداد میں کوڑے مارنے کی قسم کھائی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا کہ گھاس کا مٹھا بنا کر اپنی قسم پوری کرنے کے لیے بیوی کو اس سے ماریں اور اس طرح اسے سخت تکلیف پہنچنے سے بچ جائیں۔ اسی طرح حیلہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ عدت گزارنے والی عورت کو کھلم کھلا پیغامِ نکاح

بھیجنے سے منع کر دیا گیا لیکن اشاروں کنایوں میں اس کی ذات کے ساتھ اپنی دلچسپی سے آگاہ کرنے کو مباح قرار دیا گیا۔ سنت کی جہت سے اس پر حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر پر متقرر کیا۔ وہ شخص کھجور لے کر آپؐ کی خدمت میں آیا تو آپؐ نے اس سے پوچھا کہ آیا خیبر کے تمام کھجور اسی طرح کے ہوتے ہیں؟ اس نے نفی میں جواب دیا اور عرض کیا: بخدا! ہم دو صاع کے بدلے ایک صاع اور تین صاع کے بدلے دو صاع کھجور لیتے ہیں" یعنی جو کھجوریں لایا ہوں یہ خیبر کا عمدہ کھجور ہے اور عام کھجور اگر دو صاع دیے جائیں تو ان کے بدلے میں اس کھجور کا ایک صاع ملتا ہے (صاع ایک پیمانے کا نام ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سن کر فرمایا: "ایسا نہ کرو بلکہ بڑھیا اور گھٹیا کھجوروں کو دراہم کے بدلے فروخت کر دو اور پھر ان دراہم سے ایک جیسے کھجور خرید لو"۔

امام مالک بن انس نے عبد المجید بن سہیل سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی خرید و فروخت میں کمی بیشی کی ممانعت کر دی اور پھر آپ نے مباح طریقے سے یہ کھجور حاصل کرنے کا طریقہ بتا دیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی دلالت کرتا ہے جو آپؐ نے ابو سفیان کی بیوی ہندہ سے فرمایا تھا کہ "ابو سفیان کے مال میں سے اتنی مقدار حاصل کر لو جو تمھارے اور تمھارے بیٹے کے لیے معروف طریقے سے کافی ہو جائے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہندہ کو اپنے اور اپنے بیٹے کے حق کے حصول تک رسائی کا حکم دیا۔ یہ بھی مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی سفر کا ارادہ کرتے تو اصل مقصد پوشیدہ رکھ کر اظہار کسی اور چیز کا کرتے اسے توریہ کہا جاتا ہے۔ یونس اور معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ بنو قریظہ نے جو مدینہ کے یہودی باشندے تھے، ابو سفیان بن حرب کو جنگ خندق کے موقع پر پیغام بھیجا کہ ہماری مدد کو پہنچو۔ ہم مسلمانوں کے گڑھ یعنی مدینہ پر ان کے پیچھے سے حملہ کرنے والے ہیں" یہ بات نعیم بن مسعود نے سن لی۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلح کر رکھی تھی۔ جب بنو قریظہ نے یہ پیغام ابو سفیان اور اس کے اتحادیوں کی طرف جنھوں نے مدینہ کا محاصرہ کر رکھا تھا، ارسال کیا تو اس وقت نعیم بن مسعود عیینہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، چنانچہ وہ وہاں سے اٹھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ کر بنو قریظہ کی اس کارستانی کی آپؐ کو اطلاع دے دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: "شاید ہمیں اس کا حکم مل گیا ہے"۔ نعیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی باتیں کرتے ہوئے آپ کے پاس سے اٹھ کھڑے ہوئے۔ زہری کہتے ہیں کہ نعیم اس طبیعت کے انسان تھے کہ وہ کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھ سکتے تھے۔ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

سے اُٹھ کر بنو غطفان کی طرف چلے گئے تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ نے جو ابھی فرمایا ہے اگر یہ اللہ کی طرف سے حکم ہے تو اسے کر ڈالیے اور اگر یہ آپ کی ذاتی رائے ہے تو پھر بنی قریظہ کی حیثیت اس سے کم تر ہے کہ آپ ان کے بارے میں کوئی ایسی بات فرمائیں جسے آپ کی طرف سے آگے نقل کی جائے۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بلکہ میری ذاتی رائے ہے اور جنگ تو دشمن کو دھوکے میں رکھنے کا نام ہے۔" ابوعثمان النہدی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: تعریض کے طور پر کہی ہوئی بات میں جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہوئی ہے۔

حسن بن عمارہ نے الحکم سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اگر مبہم کلام یعنی تعریض کے طور پر کہی ہوئی بات کے بدلے مجھے سرخ اونٹ مل رہے ہوں تو ان سے مجھے خوشی نہیں ہوگی۔" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بادشاہ کے اس سوال پر جو اس نے آپ کی زوجہ محترمہ حضرت سارہ کے متعلق کیا تھا کہ "یہ تمھاری کیا لگتی ہے؟" جواب میں فرمایا: "یہ میری بہن ہے"۔ آپ نے یہ فقرہ اس لیے کہا تھا کہ بادشاہ حضرت سارہ کو آپ سے چھین نہ لے، بہن کہہ کر آپ نے دینی بہن مراد لیا تھا۔ اسی طرح آپ نے اپنی بت پرست قوم سے کہا تھا کہ "میں بیمار ہوں" یہ کہہ کر آپ ان کے ساتھ نہیں گئے تھے بلکہ بت خانہ کے بتوں کو توڑنے کے لیے پیچھے رہ گئے تھے۔ آپ کے کہے ہوئے فقرے کا مفہوم یہ تھا کہ میں جلد ہی بیمار ہو جاؤں گا" یعنی مر جاؤں گا جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّكَ مَيِّتٌ آپ کو بھی مرنا ہے) آپ کی قوم نے آپ سے جو بات پوچھی تھی اس کے جواب میں تعریض کے طور پر آپ نے اس طرح بات کی تھی جس سے آپ پر کذب بیانی کا کوئی الزام عائد نہیں ہو سکتا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات میں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے آپ نے مباح چیز تک رسائی کی خاطر حیلہ اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ حیلہ اختیار کرنے کا جواز ہے بشرطیکہ حیلہ کی صورت ممنوع نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے ذریعے جنسی پیاس بجھانے کی ممانعت فرما دی ہے اور ہمیں عقد نکاح کے ذریعے جنسی ملاپ تک رسائی حاصل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح باطل طریقوں سے دوسروں کا مال کھانا ہم پر حرام قرار دیا ہے لیکن خرید و فروخت، ہبہ اور اسی طرح کے جائز طریقوں سے دوسروں کے مال تک رسائی کو مباح قرار دیا ہے۔ اس لیے جو شخص اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ایک ممنوع چیز کو اس جہت سے مباح کرنے کے لیے چارہ کیا جا سکتا ہے جس جہت سے شریعت نے اسے مباح قرار دیا ہے وہ گویا دین کے اصول کو رد کرتا اور شریعت سے ثابت شدہ ایک چیز کو ٹھکرا دیتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر سنیچر کے دن مچھلیوں کے شکار کی ممانعت کر دی تھی، وہ ہفتے

کے دن مچھلیوں کو گھیر رکھتے تھے اور اتوار کے دن انھیں پکڑ لیتے تھے، ان کی اس حرکت پر اللہ نے انھیں سزا دی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ یہود نے ہفتے کے دن کا قانون توڑا تھا۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ مچھلیوں کو ہفتے کے دن گھیر کر رکھنے کی بھی ممانعت تھی۔ اگر یہودیوں کو اس چیز کی ممانعت نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتا (اعتدوا فی السبت۔ انھوں نے ہفتے کے دن کا قانون توڑا تھا)

قول باری ہے (یایھا العزیز مسنا واھلنا الضر۔ اے سردار با اقتدار! ہم اور ہمارے عیال سخت مصیبت میں مبتلا ہیں) تا قول باری (وتصدق علینا۔ اور ہم کو خیرات دیں) جب حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں کے قول (مسنا واھلنا الضر) پر کوئی نکیر نہیں کی تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ ضرورت کے موقعہ پر اس قسم کے اظہار و بیان کا جواز ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ سے شکوہ کی صورت نہیں پائی تھی۔

اشیاء کا ناپ تول کر لینا دینا

قول باری (فاوف لنا الکیل۔ آپ ہمیں بھرپور غلہ عنایت فرمائیں) اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلہ ناپنے والے کی اجرت فروخت کنندہ کے ذمہ عائد ہوگی اس لیے کہ فروخت کنندہ کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ خریدار کے لیے فروخت شدہ چیز کی تعیین کرے اور ناپ یعنی کیل کے بغیر اس کا تعین نہیں ہو سکتا۔ برادرانِ یوسف علیہ السلام نے عرض کیا تھا کہ (فاوف لنا الکیل) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلہ ناپنے کی ذمہ داری حضرت یوسف علیہ السلام پر تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی خوردنی شے کو فروخت کرنے سے اس وقت تک کے لیے منع کر دیا ہے جب تک یہ شے دو پیمانوں سے گزر نہ جائے یعنی فروخت کنندہ کے پیمانے سے اور خریدار کے پیمانے سے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ کیل یعنی ناپنے کی ذمہ داری خریدار پر عائد ہوتی ہے اس لیے کہ آپ کی مراد وہ پیمانہ ہے جس کے ذریعے فروخت کنندہ نے اپنے فروخت کنندہ سے فروخت شدہ چیز ناپ کر لی تھی اور خریدار کے پیمانے سے وہ پیمانہ مراد ہے جس کے ذریعے دوسرا خریدار اپنے فروخت کنندہ سے فروخت شدہ چیز لیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صاع البائع) کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ فروخت کنندہ ہی ناپ کر لینے والا ہو۔ یہ جائز ہے کہ آپ نے اس سے وہ پیمانہ مراد لیا ہو جس کے ذریعے فروخت کنندہ نے اپنے فروخت کنندہ کو ناپ کر دیا ہو اور آپ نے خریدار

کے پیمانے سے وہ پیمانہ مراد لیا ہو جس کے ذریعے اس کے فروخت کنندہ نے فروخت شدہ چیز ناپ کر دی ہو۔

اس لیے حدیث میں اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ ناپ کر لینا خریدار کے ذمہ ہوتا ہے جب کیل یعنی ناپ کے سلسلے میں ہماری یہ بات درست ہو گئی تو اس سے یہ بات بھی واجب ہو گئی کہ ثمن یعنی قیمت میں حاصل شدہ شے کو وزن کرنے والے کی اُجرت خریدار کے ذمہ ہو گی۔ اس لیے کہ خریدار کی ذمہ داری ہے کہ وہ فروخت کنندہ کے لیے ثمن کی تعیین کر دے اور ثمن کا تعین وزن کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لیے وزن کرنے کی اُجرت اس پر عائد ہو گی جو شخص کھوٹے کھرے سکّوں کی پرکھ کرتا ہے اس کی اجرت کے متعلق محمد بن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ فروخت کنندہ کی طرف سے ثمن کی وصولی سے قبل پرکھ کی اجرت خریدار پر ہو گی اس لیے کہ خریدار پر ثمن کو درست حالت میں فروخت کنندہ کے حوالے کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے لیکن اگر ثمن پر فروخت کنندہ نے قبضہ کر لیا اور پھر اسے سکوں کی پرکھ کا خیال آیا تو اس صورت میں پرکھ کی اُجرت فروخت کنندہ پر ہو گی اس لیے کہ اس نے ثمن پر قبضہ کر کے اس کی ملکیت حاصل کر لی اس لیے اب یہ معلوم کرنا اس کی ذمہ داری ہے کہ آیا اس میں کوئی کھوٹا سکہ تو نہیں جسے واپس کر دینا ضروری ہو۔

قول باری (وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا) کی تفسیر میں سعید بن جبیر کا قول ہے کہ برادرانِ یوسف علیہ السلام نے ان سے یہ درخواست کی تھی کہ غلہ کے بھاؤ میں کمی کر کے انھیں اتنی رقم کے بدلے زیادہ غلہ فروخت کر دیں۔ انھوں نے حضرت یوسف سے خیرات کا سوال نہیں کیا تھا۔ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ انھوں نے خیرات کا سوال کیا تھا اور وہ سب چونکہ انبیاء تھے اس لیے خیرات ان کے لیے حلال تھا۔ خیرات اور صدقہ کی حرمت صرف ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھی۔ مجاہد نے اسے مکروہ سمجھا ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں یہ الفاظ کہے" اللّٰھم تصدق علی (اے اللہ مجھے خیرات دے) اس لیے کہ خیرات اس شخص کی طرف سے دی جاتی ہے جو ثواب کا طلبگار ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے ماوراء ہے۔

قول باری ہے (قَالَ هَلْ عَلِمْتُم مَّا فَعَلْتُم بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنتُمْ جَاهِلُونَ۔ اس نے کہا: تمھیں کچھ یہ بھی معلوم ہے کہ تم نے یوسف اور اس کے بھائی کے ساتھ کیا کیا تھا جبکہ تم نادان تھے) اس آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ برادران یوسف نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ جب زیادتی کی تھی اس وقت وہ جاہل اور نادان تھے لیکن اب جبکہ وہ حضرت یوسف سے ہم کلام تھے نادان نہ تھے۔ بعض لوگوں نے بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ انھوں نے بالغ ہونے سے پہلے حضرت یوسف کے ساتھ زیادتی کی تھی اس لیے کہ اگر بالغ ہونے کے بعد وہ ایسا کرتے اور پھر ان سے توبہ کا ظہور نہ ہوتا تو پھر

وہ اس وقت بھی جبکہ حضرت یوسف سے ہم کلام ہوتے جاہل قرار پاتے۔ اللہ تعالیٰ نے جہالت سے بچپن کی جہالت مراد لی ہے معصیت کی جہالت مراد نہیں ہے۔

معافی کی نشان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ میں حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ قول (لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّٰهُ لَكُمْ۔ آج تم پر کوئی گرفت نہیں۔ اللہ تمھیں معاف کرے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے بالغ ہونے کے بعد حضرت یوسف پر ظلم کیا تھا۔ نیز یہ کہ ان کا یہ فعل ایک گناہ تھا جس سے استغفار کرنا ان پر واجب تھا۔ ظاہر کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے الفاظ میں انھوں نے یہ کہہ کر توبہ کرلی تھی (لَقَدْ اٰثَرَكَ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَاِنْ كُنَّا لَخٰطِئِيْنَ بخدا کہ تم کو اللہ نے ہم پر فضیلت بخشی اور واقعی ہم خطا کار تھے) اس پر قرآن کے الفاظ میں ان کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (يٰۤاَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَاۤ اِنَّا كُنَّا خٰطِئِيْنَ۔ ابا جان! آپ ہمارے گناہوں کی بخشش کے لیے دعا کریں، واقعی ہم خطا کار تھے) اس جیسی بات وہ شخص نہیں کہہ سکتا جس سے بالغ ہونے سے قبل نابالغی کی حالت میں کسی جرم کا ارتکاب ہوا ہو۔ قول باری (يٰۤاَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا) میں انھوں نے اپنے والد سے ان کے لیے بخشش کی دعا مانگنے کی درخواست کی ہے حالانکہ ان کی توبہ قبول ہو چکی تھی۔ اس درخواست کا جواز اس بنا پر ہے کہ مظلوم پر ڈھائے گئے ظلم کی معافی اس کی طرف سے ظالم کو معاف کر دینے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ رب سے یہ درخواست کی جائے کہ وہ اس ظلم پر اس کا مواخذہ نہ کرے۔ یہاں اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ انھوں نے اپنے والد سے یہ درخواست کی ہو کہ وہ اپنی دعا کے ذریعے انھیں ان لوگوں کے درجے پر پہنچا دیں جنھوں نے کبھی کسی قسم کا جرم نہ کیا ہو۔

قول باری ہے (سَوْفَ اَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّيْ۔ میں اپنے رب سے تمھارے لیے معافی کی درخواست کروں گا) حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم التیمی، ابن جریج اور عمرو بن قیس سے مروی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے بیٹوں کے لیے معافی کی درخواست کو صبح تک کے لیے مؤخر کر دیا تھا اس لیے کہ وقت سحر اجابت دعا کے لیے موزوں ترین وقت ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق حضرت یعقوب علیہ السلام نے جمعہ کی رات تک دعائے استغفار کو ملتوی کر دیا تھا۔ ایک قول کے مطابق بیٹوں نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ اپنی دعاؤں میں ہمیشہ ان کے لیے معافی کی دعا مانگتے رہیں۔

قول باری ہے (وَخَرُّوْا لَہٗ سُجَّدًا۔ اور سب اس کے آگے بے اختیار سجدے میں جھک گئے) کہا جاتا ہے کہ بادشاہوں کو سجدے میں جھک کر سلام کیا جاتا تھا ایک قول کے مطابق انھوں نے اللہ کا اس امر پر شکر بجا لانے کے لیے سجدہ کیا تھا کہ اس نے اپنی مہربانی اور فضل سے انھیں حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ خوش کن ماحول میں یکجا کر دیا تھا۔ اس سجدے کے ذریعے انھوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کی تعظیم بجا لانے کا ارادہ کیا تھا اس بنا پر مجاز کے طور پر سجدے کی نسبت حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف کر دی گئی۔ جس طرح مجازاً یہ کہا جاتا ہے "صلی للقبلۃ (اس نے قبلے کی طرف نماز پڑھی) یا صلی الی غیر القبلۃ (اس نے قبلے کی طرف نماز نہیں پڑھی) مراد اس سے قبلے کی جہت ہوتی ہے۔

حضرت یوسف کا قرآن کے الفاظ میں یہ قول (ھٰذَا تَاْوِیْلُ رُءْیَایَ مِنْ قَبْلُ۔ یہ تعبیر ہے میرے اس خواب کی جو میں نے پہلے دیکھا تھا) یعنی خواب میں دیکھا تھا کہ سورج، چاند اور ستارے مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔ اس طرح خواب میں دیکھا ہوا سجدہ حالت بیداری کا سجدہ بن گیا۔ اور سورج، چاند نیز ستارے حضرت یوسف علیہ السلام کے والدین اور آپ کے بھائی ثابت ہوئے۔

قول باری (وَرَفَعَ اَبَوَیْہِ عَلَی الْعَرْشِ۔ اس نے اپنے والدین کو اٹھا کر اپنے پاس تخت پر بٹھایا) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ حضرت یوسف کی والدہ کا انتقال ہو گیا تھا اور حضرت یعقوب نے ان کی بہن سے نکاح کر لیا تھا۔ سدی سے یہ تفسیر منقول ہے۔ حسن اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ ان کی والدہ زندہ تھیں۔ سلیمان اور عبیداللہ بن شداد سے منقول ہے کہ خواب اور اس کی تعبیر کے وقوع پذیر ہونے کی درمیانی مدت چالیس برس تھی۔ حسن سے منقول ہے کہ یہ مدت اسی برس تھی۔ جبکہ ابن اسحاق کا قول ہے کہ یہ مدت اٹھارہ برس تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ انبیاء کے خواب سچے ہوتے ہیں تو پھر حضرت یعقوب علیہ السلام کو اس بات کی تسلی کیوں حاصل نہیں کہ یوسف کا دیکھا ایک نہ ایک دن سچا ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت یوسف نے بچپن میں یہ خواب دیکھا تھا ایک قول کے مطابق محبوب کی کافی عرصے تک نظروں سے دوری غم و حزن کی موجب ہوتی ہے۔ جس طرح کہ دوری آخرت میں یکجا ہونے کے یقین کے باوجود بھی غم کی موجب بن جاتی ہے۔

کائنات میں تفکر کی دعوت

قول باری ہے (وَکَاَیِّنْ مِّنْ اٰیَۃٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ یَمُرُّوْنَ عَلَیْھَا وَھُمْ عَنْھَا

مُعْرِضُوْنَ۔ زمین اور آسمانوں میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن پر سے یہ لوگ گزرتے رہتے ہیں اور ذرا توجہ نہیں کرتے) یعنی زمین و آسمان میں کتنی نشانیاں موجود ہیں جن کے بارے میں یہ لوگ غور و فکر نہیں کرتے اور نہ ہی ان سے توحید باری پر استدلال کرتے ہیں۔ آیت میں اللہ کی آیات اور اس کے دلائل سے اس کی ذات پر استدلال کرنے پر ابھارا گیا ہے۔ نیز کائنات کے نظام پر غور و فکر کرنے اور اس پر اس زاویے سے نظر ڈالنے کی ترغیب دی گئی ہے کہ اس نظام کو ایک مدبر ذات چلا رہی ہے جسے اس کائنات پر پوری قدرت حاصل ہے اور جو اس کے ایک ایک ذرے کا علم رکھتی ہے نیز یہ کہ یہ ذات کائنات کے ساتھ کسی پہلو سے بھی مشابہت نہیں رکھتی بلکہ بے مثل اور یکتا ہے۔ یہ غور و فکر کائنات کی ان چیزوں پر نظر ڈال کر کیا جا سکتا ہے جو آنکھوں پر عیاں ہیں اور حواس خمسہ سے جن کا ادراک کیا جا سکتا ہے مثلاً سورج، چاند، ستاروں، ہواؤں، درختوں، نباتات و حیوانات اور ان کی نسل کا تسلسل وغیرہ کے اندر کار فرما تدبیر وغیرہ۔

قول باری ہے (وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُشْرِکُوْنَ۔ ان میں سے اکثر اللہ کو مانتے ہیں مگر اس طرح کہ اس کے ساتھ دوسروں کو بھی شریک ٹھہراتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہؒ سے مروی ہے کہ ان میں سے اکثر اللہ کو اس اقرار کے ساتھ مانتے ہیں کہ وہ ان کا خالق اور ارض و سما کا پیدا کرنے والا ہے مگر اس طرح کہ اس کے ساتھ بت پرستی کے ذریعے دوسروں کو شریک ٹھہراتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت کے مصداق اہل کتاب ہیں جن کے اندر ایمان بھی تھا اور شرک بھی تھا۔ ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ لوگ اللہ کی عبادت کی تصدیق کرتے اور اسے مانتے ہیں مگر اس طرح کہ عبادت میں بتوں کو بھی شریک کر لیتے ہیں۔ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک یہودی کے اندر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان ہوتا ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے کفر اور انکار ہوتا ہے اس لیے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان اور کفر الگ الگ جہت سے ایک دوسرے کے منافی نہیں ہوتے اور اس طرح ایک انسان میں ایک جہت سے کفر ہوتا ہے اور ایک جہت سے ایمان۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ الگ الگ جہت سے ان دونوں کا اجتماع ایسے شخص پر مومن کے اسم کے اطلاق اور اس کے لیے ایمان کے ثواب کے استحقاق کا سبب نہیں بنتا اس لیے کہ کفر ان دونوں باتوں کے منافی ہوتا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْکِتَابِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ کیا تم کتاب کے ایک حصے پر ایمان لاتے ہو اور دوسرے حصے کے ساتھ کفر کرتے ہو) اس قول باری نے یہودیوں کے اندر کتاب کے ایک حصے پر ایمان اور دوسرے حصے کے ساتھ کفر کو ثابت کر دیا۔ اس کے ذریعے ایک جہت

سے ایمان اور دوسری جہت سے کفر کے ثبوت کا جواز پیدا ہوگیا تاہم یہ جائز نہیں کہ ایسے شخص میں مومن ہونے کی صفت اور کافر ہونے کا وصف یکجا ہو جائے۔ اس لیے کہ مومن ہونے کی صفت علی الاطلاق صفتِ مدح ہے جبکہ کافر ہونے کی صفت صفتِ ذم ہے اور ایک ہی حالت میں ایک شخص کا ان دونوں صفات سے متصف ہونے کا علی الاطلاق استحقاق ممتنع ہوتا ہے۔

قول باری ہے (قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ تم ان سے صاف کہہ دو کہ میرا راستہ تو یہ ہے، میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں۔ میں خود بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہا ہوں اور میرے ساتھی بھی) آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کے لیے ہوئی ہے نیز آپ خود بھی اس راستے پر پوری بصیرت کے ساتھ چل رہے ہیں کہ گویا اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں نیز آپ کے متبعین بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہے ہیں، اللہ کی طرف لوگوں کو بلانے کے لیے آپ کا یہی طریق کار ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اہل ایمان پر لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کی اسی طرح ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر تھی۔

قول باری ہے (وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ مِّنْ اَهْلِ الْقُرٰى۔ اے محمد! تم سے پہلے ہم نے جو پیغمبر بھیجے تھے وہ سب بھی انسان ہی تھے۔ اور انہی بستیوں کے رہنے والوں میں سے تھے اور انہی کی طرف ہم وحی بھیجتے رہے ہیں) ایک قول کے مطابق شہروں میں رہنے والوں میں سے نہ کہ صحرانشینوں میں سے، اس لیے کہ شہروں میں رہنے والے علم وحکمت میں دوسروں سے بڑھ کر ہوتے ہیں اور لوگوں میں ان کی باتوں کو قبول کرنے کا زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دیہاتوں اور صحراؤں میں رہنے والوں میں سے کبھی کوئی نبی مبعوث نہیں فرمایا۔ نہ ہی جنات میں کوئی نبی ہوا اور نہ ہی عورتوں میں۔

قول باری ہے (حَتّٰٓى اِذَا اسْتَيْـَٔسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوْا جَآءَهُمْ نَصْرُنَا۔ یہاں تک کہ جب پیغمبر لوگوں سے مایوس ہو گئے اور لوگوں نے بھی سمجھ لیا کہ ان پر جھوٹ بولا گیا تھا تو یکایک ہماری مدد پیغمبروں کو پہنچ گئی) یاس امید کے انقطاع کا نام ہے۔ قول باری (کُذِبُوْا) کو حرف ذال کی تخفیف اور تشدید کے ساتھ پڑھا گیا۔ اگر پہلی قرأت لی جائے تو آیت اس معنی پر محمول ہوگی جس کی حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سعید بن جبیرؒ، مجاہد اور ضحاک سے روایت کی گئی ہے۔ یعنی قوموں نے یہ سمجھ لیا کہ پیغمبروں نے ان سے جو کہا تھا کہ انھیں اللہ کی نصرت حاصل ہے اور ان کے دشمن ہلاک ہو جائیں گے، وہ جھوٹ تھا۔ حماد بن زید سے مروی ہے، انھوں نے سعید بن الحبحاب سے

روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے ابراہیم بن ابی حرۃ الجزری نے یہ بات سنائی کہ" میں نے کھانا تیار کیا اور اپنے کچھ دوستوں کو جن میں سعید بن جبیر بھی شامل تھے کھانے پر بلایا۔ میں نے ضحاک بن مزاحم کو بھی پیغام بھیجا لیکن انھوں نے آنے سے انکار کردیا۔ اس پر میں خود ان کے پاس گیا اور انھیں لیے بغیر واپس نہیں آیا۔

دورانِ مجلس میں ایک قریشی نوجوان نے سعید بن جبیر سے دریافت کیا کہ" ابو عبداللہ! آپ اس لفظ کی تلاوت کس طرح کرتے ہیں؟ میں تو جب تلاوت کرتے ہوئے اس مقام پر پہنچتا ہوں تو میرے دل میں یہ تمنا بیدار ہو جاتی ہے کہ کاش میں یہ سورت نہ ہی پڑھتا یعنی قول باری (حَتّٰی اِذَا اسْتَیْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْا اَنَّهُمْ قَدْ کُذِبُوْا) نوجوان کی یہ بات سن کر سعید بن جبیر نے فرمایا: ہاں سنو! یہاں تک کہ جب پیغمبروں کو اپنی قوموں سے اس بارے میں مایوسی ہوگئی کہ وہ ان کی تصدیق کریں گے اور قوموں نے بھی سمجھ لیا کہ پیغمبروں سے جھوٹ کہا گیا ہے۔" یہاں سعید بن جبیر نے (کُذِبُوْا) کی تخفیف والی قرأت کی۔ یہ سن کر ضحاک بن مزاحم نے فرمایا: میں نے آج کی طرح کبھی کوئی ایسا شخص نہیں دیکھا جس سے علم کی کوئی بات پوچھی گئی ہو اور اس نے کسی ہچکچاہٹ کے بغیر اس کا جواب دے دیا ہو، اگر مجھے یہ بات معلوم کرنے کے لیے یمن تک کا سفر کرنا پڑتا تو بھی میں اسے تھوڑا سمجھتا" ایک اور روایت کے مطابق مسلم بن یسار نے سعید بن جبیر سے اسی آیت کی تفسیر پوچھی تھی اور جواب ملنے پر انھوں نے سعید کے ساتھ معانقہ کرتے ہوئے کہا تھا۔" اللہ تم سے بھی اسی طرح سختی دور کردے جس طرح تم نے اس آیت کے سلسلے میں مجھ سے سختی اور الجھن دور کردی ہے": جن حضرات نے لفظ (کُذِّبُوْا) کی تشدید کے ساتھ قرأت کی ہے ان کے نزدیک آیت اس معنی پر محمول ہے کہ پیغمبروں کو یہ یقین ہوگیا کہ قوموں نے ان کی تکذیب کی ہے۔ اس طرح ان قوموں نے ہماری تکذیب کردی حتّٰی کہ ان میں سے ایک کو بھی فلاح نصیب نہیں ہوئی۔ حضرت عائشہؓ، حسن اور قتادہ سے یہ تفسیر مروی ہے۔

سُورَةُ الرَّعۡدِ

زمین کے خطے مختلف اقسام کے ہوتے ہیں

قول باری ہے (وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ، اور دیکھو زمین میں الگ الگ خطے پائے جاتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے زمین شور اور زمین شیریں مراد ہے۔

قول باری ہے (وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ کھجور کے درخت ہیں جن میں سے کچھ اکہرے ہیں) حضرت ابن عباسؓ حضرت براء بن عازبؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ کھجور کے ایسے درخت جن کی جڑیں اکہری ہوں۔

قول باری ہے (يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ۔ سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے مگر مزے میں ہم کسی کو بہتر بنا دیتے ہیں اور کسی کو کمتر) آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کی واضح ترین دلالت موجود ہے جو کہتے ہیں کہ پھلوں وغیرہ کی پیدائش کا دار و مدار مٹی کی طبیعت، ہوا اور پانی پر ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو اصحاب الطبائع کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر پیدا ہونے والے پھلوں کی پیدائش کا انحصار مٹی کی خصوصیت نیز پانی اور ہوا پر ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ تمام پھل ایک جیسے ہوتے اس لیے کہ ان کی پیدائش کا سبب اور موجب ایک جیسا ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک مٹی کی یکساں خاصیت اس سے پیدا ہونے والے پھلوں کی یکسانیت کو واجب کرتی ہے اور یہ درست نہیں ہوتا کہ یکساں طبیعت اور خاصیت دو مختلف اور متضاد افعال کے حدوث کی موجب بن جائے اگر ان اشیاء کا حدوث جن کے رنگ، مزے، خوشبوئیں اور شکلیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں یکساں طبیعت اور خاصیت کی ایجاد کا نتیجہ ہوتا تو موجب کی یکسانیت کے ہوتے ہوئے ان کا اختلاف اور تضاد محال ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ان اشیاء کو وجود میں لانے والا اللہ تعالیٰ جو قادر، مختار اور حکیم ہے، جس نے ان اشیاء کو اپنے علم اور قدرت سے مختلف شکلوں اور خصوصیتوں والی بنا کر پیدا کیا۔

قول باری ہے (إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ۔ تم تو محض خبردار کرنے والے ہو اور ہر قوم کے لیے ایک رہنما ہے) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ ہادی

تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ مجاہد سے یہ بھی مروی ہے نیز قتادہ سے کہ ہر امت کا نبی اس کا ہادی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہادی وہ شخص ہے جو حق کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے۔ حسن، قتادہ، ابوالضحیٰ اور عکرمہ سے مروی ہے کہ ہادی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یہی تاویل درست ہے اس لیے کہ عبارت کی ترتیب اس طرح ہے (انما انت منذر و ھاد لکل قوم (تم ہر قوم کو خبردار کرنے والے اور ہدایت دینے والے ہو) منذر کو ہادی کہتے ہیں اور ہادی کو منذر۔ دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔

تَغِیْضُ الْاَرْحَامِ کی تشریح

قول باری ہے (وَمَا تَغِیْضُ الْاَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ۔ اور جو کچھ عورتوں کے رحم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے (اس سے بھی باخبر رہتا ہے)) حضرت ابن عباسؓ اور ضحاک کا قول ہے کہ مدت حمل یعنی ۹ ماہ کے ۶ ماہ میں جو کمی ہوتی ہے اور اس مدت میں جو اضافہ ہوتا ہے اس لیے کہ بچہ چھ ماہ بعد پیدا ہو کر زندہ رہتا ہے اور دو سال کے بعد پیدا ہو کر بھی زندہ رہتا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اسقاط کی وجہ سے جو حمل ناتمام پیدا ہوتا ہے اور حمل کی مدت بڑھ جانے کی بنا پر جو بچہ پوری ساخت کا پیدا ہوتا ہے۔ فراء کا قول ہے کہ غیض نقصان اور کم ہو جانے کو کہتے ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ عرب کے لوگ غاضت المیاہ اس وقت کہتے ہیں جب پانی کی سطح نیچی ہو جاتی ہے۔ عکرمہ کے قول کے مطابق (وَمَا تَغِیْضُ) کے معنی "اذا غاضت" کے ہیں۔ انھوں نے مزید کہا کہ رحم کے خون میں ایک دن کے اندر جو کمی ہو جاتی ہے حمل کے اندر اتنا ہی اضافہ ہو جاتا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ غیض سے وہ خون مراد ہے جو حاملہ عورت حمل کے دوران دیکھتی ہے۔ یہ دراصل رحم میں موجود حمل کی ساخت میں کمی کا باعث ہوتا ہے اور بیشی سے مراد وہ مدت ہے جو نو ماہ سے بڑھ جائے اس سے کمی کی تلافی ہوتی ہے۔ اس لیے آیت میں یہی اضافہ مراد ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ اگر آیت کی تفسیر مجاہد اور عکرمہ سے مروی قول کے مطابق کی جائے تو گویا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حاملہ عورت کو بھی حیض آتا ہے اس لیے کہ رحم سے جو خون بھی نکلتا ہے وہ یا تو حیض کا خون ہوتا ہے یا نفاس کا۔ رہ گیا استحاضہ کا خون تو وہ ایک رگ سے نکلتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل کا یہ قول ایک بے معنی سی بات ہے۔ اس لیے کہ رحم سے نکلنے والا خون کبھی حیض و نفاس کا خون ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں کے سوا ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ استحاضہ کا خون ایک رگ سے نکلنے والا خون ہوتا ہے اس بات کے لیے مانع نہیں ہے کہ رحم سے نکلنے والا بعض خون کبھی استحاضہ کا خون ہوتا ہے۔ اس لیے کہ آپ کا ارشاد ہے (انما ھو عرق انقطع

ادداء عرض یا تو یہ کوئی رگ ہے جو منقطع ہوگئی ہے یا کوئی بیماری ہے جو لاحق ہوگئی ہے) آپ نے یہ بتایا کہ استحاضہ کا خون کبھی کسی عارضہ کے لاحق ہوجانے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس وقت یہ کسی رگ سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز اس بات کی راہ میں کون سی چیز حائل ہے کہ رگ کا خون رحم کے راستے خارج ہو جائے۔ اس کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ کوئی رگ منقطع ہوجائے اور اس سے خون بہہ کر رحم میں پہنچ جائے اور پھر وہاں سے خارج ہوجائے اس صورت میں نہ تو وہ حیض کا خون کہلائے گا اور نہ نفاس کا۔

اسماعیل بن اسحاق نے مزید کہا کہ "یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا مگر صرف اس بنا پر کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی اطلاع دی گئی ہے، اس لیے کہ یہ غیب کی حکایت ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس موقع پر اسماعیل یہ بھول گئے کہ ان کا یہ کلیہ اس امر کا موجب ہے کہ "یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حاملہ عورت کو حیض آتا ہے مگر صرف اس بنا پر کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی اطلاع دی گئی ہے۔" اس لیے کہ اسماعیل کے قاعدے اور کلیے کے مطابق یہ غیب کی حکایت ہے بلکہ اس سے حاملہ عورت کے حیض کی نفی کرنے والوں کے لیے جو گنجائش پیدا ہوجاتی ہے وہ اس کے اثبات کے قائلین کے لیے نہیں پیدا ہوتی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمیں یہ معلوم تھا کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آرہا تھا کہ اچانک اس نے خون دیکھ لیا۔ اب اختلاف پیدا ہوگیا کہ آیا یہ حیض تھا یا حیض نہیں تھا۔ حیض کا اثبات دراصل احکام کا اثبات ہوگا لیکن اسے کسی شرعی دلیل کے بغیر حیض ثابت کرنا جائز نہیں ہے، اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ حاملہ عورت عدم حیض کی حالت پر برقرار رہے حتیٰ کہ توقیف یعنی شرعی دلیل یا اتفاق امت کی بنا پر اس خون کا حیض ہونا ثابت ہوجائے۔ اس لیے کہ خارج ہونے والے خون کو حیض کا خون ثابت کرکے گویا ایک ایسے حکم کا اثبات ہوجائے گا جس کا علم صرف توقیف کے ذریعے ہوسکتا ہے نیز ہمارا یہ کہنا کہ حیض ہے دراصل رحم سے خارج ہونے والے خون کی خصوصیت اور اس کا حکم بیان کرنا ہے۔ اب خون کی کیفیت کبھی یہ ہوتی ہے کہ وہ یکساں حالت میں رحم سے خارج ہوتا رہتا ہے۔ اگر عورت یہ خون ماہواری کے ایام میں دیکھتی ہے تو اس پر حیض کا حکم عائد کردیا جاتا ہے اور اگر غیر ایام ماہواری میں دیکھتی ہے تو اس پر استحاضہ کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔

نفاس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے جب حیض اس سے زائد اور کوئی امر نہیں ہوتا کہ خاص اوقات میں جاری ہونے والے خون کے لیے کچھ احکام کا اثبات ہوجاتا ہے، اور حیض صرف جاری ہوتے والے خون سے عبارت نہیں ہوتا بلکہ اس میں اس کے ساتھ تعلق رکھنے والا حکم بھی اس میں داخل ہوتا ہے اب خون نکلنے پر حکم کے اثبات کا علم صرف توقیف یعنی شرعی دلیل کے ذریعے ہوسکتا ہے اس لیے حاملہ

کے رحم سے نکلنے والے خون کے لیے اس حکم کا ثابت قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں نہ تو توقیف یعنی کوئی شرعی رہنمائی اور دلیل وارد ہوئی ہے اور نہ ہی اس پر امت کا اتفاق ہے۔

اسماعیل بن اسحاق نے اپنے گزشتہ قول پر یہ کہہ کر مزید اضافہ کیا ہے کہ" یہ بات ان لوگوں پر لازم نہیں آتی جو یہ کہتے ہیں کہ حاملہ کو حیض آتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ۔ پوچھتے ہیں حیض کا کیا حکم ہے کہو، وہ ایک گندگی کی حالت ہے اس میں عورتوں سے الگ رہو) جب اس آیت میں النساء کا لفظ آگیا تو اس سلسلے میں عموم کا لزوم ہوگیا اس لیے کہ خون جب عورت کے فرج سے خارج ہوگا تو اسے حیض کہنا اولیٰ ہوگا اِلّا یہ کہ اس کے سوا خون کے کسی اور قسم مثلاً نفاس وغیرہ کا علم ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ) میں حیض کی صفت کا اس طور پر بیان نہیں کہ اس کے ذریعے حیض دوسری چیز یعنی نفاس وغیرہ سے ممتاز ہو جائے۔ قول باری (قُلْ هُوَ أَذًى) کے ذریعہ صرف ان امور کی خبر دی گئی ہے جن کا حیض سے تعلق ہے مثلاً ترک صلوٰۃ اور ترک صوم نیز ہمبستری سے اجتناب وغیرہ۔ اسی طرح اس فقرے کے ذریعے حیض کے خون کی نجاست اور اس سے اجتناب کے لزوم کی خبر دی گئی ہے۔ اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ حیض کا خون حمل کی حالت میں موجود ہوتا ہے یا موجود نہیں ہوتا۔ اسماعیل کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہے کہ" جب آیت میں النساء کا لفظ آگیا تو اس سلسلے میں عموم کا لزوم ہوگیا" اس لیے کہ قول باری ہے (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) قول باری (فِي الْمَحِيضِ) میں یہ بیان نہیں ہے کہ حیض کیا ہے؟ بلکہ اس کا بیان ہے کہ جب حیض کا ثبوت ہو جائے تو عورتوں سے الگ رہنا واجب ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ حمل کی حالت میں نکلنے والا خون آیا حیض ہے یا کچھ اور۔ اب فریق مخالف کا قول خود اس کے لیے حجت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسماعیل کا یہ قول کہ" حمل کے دوران فرج سے نکلنے والے خون کو حیض قرار دینا اولیٰ ہے" محض ایک دعویٰ ہے جس کی پشت پر کوئی برہان اور دلیل نہیں ہے۔ اسماعیل کے مدمقابل کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ" خون جب عورت کے فرج سے خارج ہو تو اسے غیر حیض قرار دینا اولیٰ ہوگا حتیٰ کہ دلیل قائم ہو جائے کہ یہ حیض ہے اس لیے کہ ایسے خون کا بھی وجود ہے جو فرج سے نکلتا ہے لیکن حیض نہیں ہوتا۔ اس لیے پوری بحث سے صرف ایسے دعاوی کا ہی حصول ہوا جو ایک دوسرے پر مبنی ہیں اور اس لیے یہ تمام دعاوی پشت پناہ بننے والی کسی دلیل کی محتاج ہیں۔

مطر الوراق نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حاملہ عورت اگر خون دیکھے تو وہ نماز نہیں چھوڑے گی۔ حماد بن زید نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں:

"ہمارے نزدیک حضرت عائشہؓ سے اس روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ کہا کرتی تھیں کہ حاملہ عورت جب خون دیکھے تو نماز پڑھنا چھوڑ دے اور پاک ہونے کے بعد نماز پڑھے۔" اس قول میں یہ احتمال ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے وہ حاملہ عورت مراد لی ہو جس کے بطن میں دو بچے ہوں اور ایک بچہ پیدا ہو چکا ہو تو اس صورت میں پہلے بچے کی پیدائش کے ساتھ نفاس کی ابتدا ہو جائے گی اور جب تک پاک نہیں ہوگی نماز نہیں پڑھے گی جیسا کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔ اس توجیہ کی اس لیے ضرورت پیش آئی تاکہ حضرت عائشہؓ سے مروی دونوں روایتیں درست رہ جائیں اور ایک کی دوسری کے ساتھ تعارض لازم نہ آئے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا اگر وہ خون دیکھے تو وہ استحاضہ کا خون ہوگا۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک حاملہ عورت کو بھی حیض آ سکتا ہے۔

ہمارے مسلک کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غزوہ اوطاس میں گرفتار ہونے والی قیدی عورتوں کے بارے میں مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (لا توطأ حامل حتّٰی تضع ولا حائل حتّٰی تستبرئ بحیضۃ۔ حاملہ سے جب تک وضع حمل نہ ہو ہمبستری نہ کی جائے اور غیر حاملہ سے جب تک ایک حیض کے ذریعہ استبراء رحم نہ ہو صحبت نہ کی جائے) استبراء رحم کی حمل سے براءت معلوم کرنے کو کہتے ہیں۔ جب شارع علیہ السلام نے حیض کے وجود کو رحم کی براءت کی نشانی قرار دیا تو پھر حمل کے وجود کے ساتھ حیض کے وجود کا کوئی جواز باقی نہیں رہا اس لیے کہ اگر حمل کے وجود کے ساتھ حیض کا بھی وجود ہوتا تو پھر حیض براءت رحم کی نشانی قرار نہ پاتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاقِ سنت کے متعلق یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (فلیطلقھا طاھراً من غیر جماع او حاملاً قد استبان حملھا۔ پھر شوہر کو چاہیے کہ وہ بیوی کو طہر کی حالت میں طلاق دے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دے جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو) اگر حاملہ عورت کو حیض آتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ ہمبستری اور اس کی طلاق کے درمیان ایک حیض کے ذریعہ فصل کر دیتے جس طرح غیر حاملہ عورت کی صورت میں آپ نے حکم دیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ عورت کو جماع کے بعد ایک حیض کے ذریعے جماع و طلاق کے درمیان فصل کیے بغیر طلاق دینے کی اباحت کر دی جو اس بات کی دلیل ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔

سُورَةُ اِبْرَاهِيمَ

حین سے مراد

قول باری ہے (تُؤْتِیْ اُکُلَهَا کُلَّ حِیْنٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا۔ ہر آن وہ اپنے رب کے حکم سے پھل دے رہا ہے) ابوظبیان نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "صبح اور شام"۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس شجرۂ طیبہ سے کھجور کا درخت مراد ہے جو ہر چھ ماہ بعد پھل دیتا ہے۔ مجاہد، عامر اور عکرمہ سے بھی یہی مروی ہے۔ اسی طرح الحکم اور حماد سے بھی ان کا یہی قول منقول ہے۔ عکرمہ سے ایک روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے۔ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ آیت میں وارد لفظ 'حین' سے مراد دو مہینے ہیں جو کھجور اتارنے سے لے کر نئے شگوفے نکلنے تک کی مدت ہے۔ سعید بن المسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ کھجور کے درخت میں پھل صرف دو ماہ تک رہتا ہے۔ سعید سے ایک اور روایت کے مطابق آیت میں لفظ 'حین' سے چھ ماہ کا عرصہ مراد ہے۔ القاسم بن عبداللہ نے ابوحازم سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ جب آپ سے لفظ 'حین' کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی (تُؤْتِیْ اُکُلَهَا کُلَّ حِیْنٍ) اور فرمایا "چھ ماہ" پھر یہ آیت تلاوت کی (لَیَسْجُنُنَّهٗ حَتّٰی حِیْنٍ۔ اسے ایک مدت کے لیے قید کر دیں) اور فرمایا: "تیرہ سال" پھر یہ آیت تلاوت کی (وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَاَهٗ بَعْدَ حِیْنٍ۔ اور تمھیں ضرور اس کی خبر ایک مدت کے بعد مل جائے گی) اور فرمایا "قیامت کا دن" ہشام بن حسان نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے کہا: ان فعلت کذا وکذا الی حین فغلامه حر۔ "اگر میں نے فلاں فلاں کام فلاں مدت تک کر لیے تو میرا غلام آزاد" وہ شخص حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس آ کر مسئلہ پوچھنے لگا، انھوں نے مجھ سے دریافت کیا میں نے جواب میں کہا "حین یعنی مدت کی ایک قسم وہ ہے جس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

قول باری ہے (وَاِنْ اَدْرِیْ لَعَلَّهٗ فِتْنَةٌ لَّکُمْ وَمَتَاعٌ اِلٰی حِیْنٍ۔ اور میں خبر نہیں رکھتا

شاید کہ وہ تمھارے لیے امتحان ہی ہو اور ایک (خاص) وقت تک کے لیے فائدہ اٹھانا) اس لیے یہ شخص کھجور اتارنے کے وقت سے لے کر شگوفہ نکلنے تک فقرے میں ذکر کردہ کاموں سے باز رہے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میرا یہ جواب حضرت عمر بن عبدالعزیز کو بہت پسند آیا۔ عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے حسن سے قول باری (تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چھ یا سات ماہ کے مابین"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ 'حین' کے لفظ کا اطلاق وقت مبہم پر ہوتا ہے لیکن اس سے ایک مقرر وقت مراد لینا بھی درست ہے۔ قول باری ہے (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ۔ اللہ کی تسبیح ہے جب تم شام کرو اور جب صبح کرو) پھر فرمایا (وَحِينَ تُظْهِرُونَ۔ اور جب تم دوپہر کرو) یہاں یہ لفظ نماز فجر، ظہر اور مغرب کے اوقات پر محمول ہے اگرچہ اس میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے بھی ہے۔ یہاں لفظ 'حین' سے ان اوقات میں فرض نمازوں کی ادائیگی مراد ہے اس لیے یہاں یہ لفظ ان نمازوں کے اوقات کے لیے اسم بن گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس سے لفظ 'حین' کی تفسیر میں "صبح اور شام" کی جو روایت منقول ہے اس میں آپ کا ذہن اس قول باری کی طرف گیا ہے (حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ)

بعض دفعہ 'حین' کے لفظ کا اطلاق کر کے اس سے کم سے کم وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ۔ عنقریب انھیں معلوم ہو جائے گا جب وہ عذاب کو دیکھ لیں گے) یہاں یہ لفظ دیکھنے کے وقت پر محمول ہے۔ دیکھ لینے کا وقت انتہائی مختصر ہوتا ہے اس میں کوئی امتداد نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ اس لفظ کا اطلاق کر کے چالیس سال کی مدت مراد ہوتی ہے اس لیے کہ قول باری (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا۔ بے شک انسان پر زمانہ میں ایک ایسا وقت بھی آچکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز ہی نہیں تھا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے چالیس سال مراد ہے۔

آیت زیر بحث کی تفسیر کے سلسلے میں ہم نے سلف سے ایک سال، چھ ماہ، تیرہ سال اور دو ماہ کے جو اقوال نقل کیے ہیں ان سب کا احتمال موجود ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ 'حین' ایک ایسا اسم ہے جس کا اطلاق متکلم کے حسب منشا وقت مبہم پر، کم سے کم وقت پر اور مقررہ مدت پر ہوتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ قسم کھا بیٹھے کہ وہ فلاں شخص سے گفتگو نہیں کرے گا، اس کی مدت اس نے اسی لفظ 'حین' سے مقرر کی ہو تو اس صورت میں اس قسم کو چھ ماہ کی مدت پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بات تو واضح ہے کہ قسم کھانے والے نے یہ لفظ کہہ کر کم سے کم وقت مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ عام حالات میں لوگ کم سے کم مدت کے قلیل وقت کے لیے قسم نہیں کھاتے، نیز

یہ بھی ظاہر ہے کہ قسم کھانے والے نے اس سے چالیس برس کی مدت مراد نہیں لی ہے اس لیے کہ جو شخص چالیس برس کی مدت کے لیے ایک قسم کھائے گا وہ گویا ہمیشہ کے لیے قسم کھائے گا اور اس میں وقت کی کوئی پابندی نہیں ہوگی۔ پھر قول باری (تُؤْتِيْٓ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍۢ بِاِذْنِ رَبِّهَا) کی تفسیر میں مدت کے بارے میں سلف کے مابین اختلاف رائے پایا گیا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں تو اس میں کم سے کم وقت چھ ماہ کا عرصہ ہوگا اس لیے کہ کھجور کی فصل کی کٹائی سے لے کر نئے شگوفے نکلنے کے وقت تک کی مدت چھ ماہ ہوتی ہے۔ ایک سال کی مدت کے اعتبار سے چھ ماہ کی مدت کا اعتبار اولیٰ ہے اس لیے کہ پھل لگے رہنے کی مدت ایک سال تک نہیں پھیلتی بلکہ یہ مدت منقطع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اس میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ لیکن اگر ہم چھ ماہ کی مدت کا اعتبار کریں گے تو یہ ظاہر لفظ کے موافق ہوگا یعنی کھجور کا درخت چھ ماہ پھل دیتا ہے اور چھ ماہ پھل کے بغیر رہتا ہے۔ جن حضرات نے آیت کی تفسیر میں دو ماہ کا اعتبار کیا ہے ان کا یہ اعتبار کوئی معنی نہیں رکھتا اس لیے کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ کھجور کی فصل کی کٹائی سے لے کر نئے شگوفے نکلنے تک کی مدت دو ماہ سے زائد ہوتی ہے، اگر ان حضرات نے درخت پر پھل کا دو ماہ تک باقی رہنے کا اعتبار کیا ہے تو ہمیں یہ معلوم ہے کہ شگوفے نکلنے کے وقت سے کھجور اتارنے کے وقت تک کا عرصہ بھی دو ماہ سے زائد ہوتا ہے۔ جب ایک سال نیز چھ ماہ کی مدتوں کا ان وجوہات کی بنا پر اعتبار باطل ہو گیا جن کا ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ چھ ماہ کی مدت کا اعتبار ہی اولیٰ ہے۔

سُورَةُ النَّحلِ

مویشیوں کے فوائد

قول باری ہے (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ. اس نے جانور پیدا کیے جن میں تمھارے لیے پوشاک بھی ہے اور خوراک بھی اور طرح طرح کے دوسرے فائدے ہیں) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ دفء سے لباس اور پوشاک مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس لفظ سے جانوروں کے بال اور اون مراد ہیں جن کے ذریعے حرارت حاصل کی جاتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ جانوروں کے بالوں اور اون سے تمام احوال یعنی زندہ اور مردہ حالتوں میں فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

قول باری ہے (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً۔ اس نے گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمھاری زندگی کی رونق بنیں) ہشام الدستوائی نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کا گوشت مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ قول باری (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ) میں جن جانوروں کا ذکر ہے وہ کھانے کے لیے ہیں اور زیر بحث آیت میں جن تین جانوروں کا ذکر ہے وہ سواری کے لیے ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے ہیثم سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ گھوڑوں کا گوشت مکروہ سمجھتے تھے اور قول باری (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً) کے یہی معنی لیتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت کی یہ ایک واضح دلیل ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مویشیوں کا ذکر کیا اور ان سے حاصل ہونے والے فوائد میں سے ایک فائدہ یہ بیان کیا کہ ان کا گوشت تم کھاتے ہو۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَ

مِنْهَا تَاْكُلُوْنَ) اس کے بعد گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کا ذکر کیا اور ان کے فوائد یہ بیان کیے کہ یہ سواری کے کام آتے ہیں اور یہ تمھاری زندگی کی رونق ہیں۔ اگر ان کا گوشت بھی ان سے حاصل ہونے والے فوائد میں داخل ہوتا تو اللہ تعالیٰ مویشیوں کے فوائد میں گوشت کے ذکر کی طرح یہاں بھی اس کا ضرور ذکر کرتا خاص طور پر گوشت کا استعمال جانور سے حاصل ہونے والے فوائد میں سب سے بڑا فائدہ ہوتا ہے۔ ان تینوں جانوروں کے گوشت کی اباحت اور ممانعت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متضاد روایتیں منقول ہیں۔ عکرمہ بن عمار نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ غزوہ خیبر کے موقعہ پر لوگوں کو فاقہ اور بھوک کا سامنا کرنا پڑا۔ انھوں نے گھوڑے، خچر اور گدھے ذبح کر لیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھے، خچر، گھوڑے، کچلیوں والے درندے اور پنجوں والے پرندے حرام قرار دیے۔ اسی طرح آپ نے کسی کی کوئی چیز اچک لینے نیز لوٹ مار کو بھی حرام قرار دیا۔ سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گھوڑوں کا گوشت کھلایا تھا۔ آپؐ نے ہمیں گدھوں کے گوشت کی ممانعت کر دی تھی۔

عمرو بن دینار نے حضرت جابرؓ سے اس حدیث کا سماع نہیں کیا تھا اس لیے کہ ابن جریج نے اس حدیث کی عمرو بن دینار سے، انھوں نے ایک شخص سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ غزوۂ خیبر کے موقع پر موجود نہیں تھے اس لیے محمد بن اسحاق نے سلام بن کرکرہ سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے جبکہ حضرت جابرؓ خیبر کے موقعہ پر موجود نہیں تھے۔ نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھوں کے گوشت کی ممانعت کر دی تھی اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دے دی تھی۔ اس طرح حضرت جابرؓ سے اس سلسلے میں مروی روایات کا آپس میں تعارض ہے۔ اس صورت میں ان روایات کے متعلق دو باتیں کہی جاسکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب ایک چیز کے متعلق دو روایتیں منقول ہوں، ایک میں اس کی ممانعت کا حکم ہو اور دوسری میں اباحت کا تو اس صورت میں ممانعت کی روایت اولیٰ ہوگی اس لیے کہ ممکن ہے شارع علیہ السلام نے کسی وقت اس چیز کی اباحت کر دی ہو اور پھر اس کی ممانعت کا حکم صادر کر دیا ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ ہر چیز کے اندر اصل کے اعتبار سے اباحت ہوتی ہے اور ممانعت اس پر بعد میں لامحالہ طاری ہوتی ہے جبکہ ہمیں کسی ایسی اباحت کا علم نہیں ہے جو ممانعت کے بعد آئی ہو۔ اس لیے لامحالہ ممانعت کا حکم ثابت ہوگا کیونکہ ممانعت کے بعد اباحت کا کوئی ثبوت نہیں ہے سلف کی ایک جماعت سے یہی مفہوم مروی ہے۔ ابن وہب نے لیث بن سعد سے روایت کی ہے ایک دفعہ عصر کے بعد سورج گرہن شروع ہوگیا۔ ہم اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے۔ یہ ۱۱۳ھ کا واقعہ ہے اس وقت

مکہ مکرمہ میں بہت سے اہل علم موجود تھے جن میں ابن شہاب زہری، ابوبکر بن حزم، قتادہ اور عمرو بن شعیب شامل تھے۔ لیث کہتے ہیں کہ ہم عصر کے بعد کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعائیں کرتے رہے۔ میں نے ایوب بن موسیٰ القرشی سے پوچھا کہ لوگ اس موقعہ پر صلوٰۃ الخوف کیوں نہیں پڑھتے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے موقعہ پر نماز ادا کی ہے۔ یہ سن کر ایوب نے فرمایا: عصر کی نماز کے بعد نماز کی ممانعت آئی ہے اسی لیے لوگ نماز نہیں پڑھ رہے ہیں۔ ممانعت ایک چیز کے لیے قاطع ہوتی ہے۔" حضرت جابرؓ سے مروی روایت کی ایک توجیہ تو یہ ہوئی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے مروی دونوں روایتیں متعارض ہیں اس لیے دونوں ساقط ہو گئیں گویا کہ ان کی روایت ہی نہیں ہوئی۔ اسرائیل بن یونس نے عبدالکریم الجزری سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم گھوڑوں کا گوشت کھایا کرتے تھے۔" عطاء کہتے ہیں کہ میں نے جابرؓ سے خچروں کے گوشت کے متعلق پوچھا تو انھوں نے نفی میں جواب دیا۔

گھوڑے کا گوشت حلال ہے یا حرام؟

ہشام بن عروہ نے فاطمہ بنت المنذر سے، انھوں نے حضرت اسماء بنت ابی بکر سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ "ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک گھوڑا ذبح کر کے اس کا گوشت کھا لیا تھا۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں فریق مخالف کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے کہ روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا علم ہو گیا تھا اور آپ نے اس کی توثیق فرما دی تھی۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق علم اور توثیق کا ثبوت مل بھی جائے تو اسے اس زمانے پر محمول کیا جائے گا جب ابھی اس کی ممانعت نہیں ہوئی تھی۔

بقیۃ بن الولید نے ثور بن یزید سے، انھوں نے صالح بن یحییٰ بن المقدام سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے صالح کے دادا سے اور انھوں نے حضرت خالدؓ بن الولید سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت فرما دی تھی۔ زہری کا قول ہے کہ ہمیں اس بات کا کوئی علم نہیں کہ محاصرے کی صورت کے علاوہ گھوڑوں کا گوشت کبھی کھایا گیا تھا۔ امام ابویوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ گھوڑوں کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی قسم کی اسود بن یزید، حسن بصری اور شریح سے بھی روایت ہے۔ امام ابوحنیفہ گھوڑوں کے گوشت میں علی الاطلاق تحریم کے قائل نہیں ہیں۔ اور ان کے نزدیک اس گوشت کا حکم پالتو گدھوں کے گوشت کے حکم جیسا نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ نے اس گوشت کو اباحت اور ممانعت کی متعارض روایات کی بنا پر مکروہ قرار دیا ہے نظر اور قیاس کی جہت سے امام ابو حنیفہ کے مسلک کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ گھوڑا کھر والا ایک پالتو جانور ہے اس لیے وہ گدھوں اور خچروں کے مشابہ ہو گیا۔ ایک اور جہت سے دیکھیے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ خچر کا گوشت نہیں کھایا جائے گا جبکہ خچر کی پیدائش گھوڑے کے نطفے سے ہوتی ہے۔ اگر خچر کی ماں یعنی گدھی حلال ہوتی تو خچر کا حکم بھی اس کی ماں کے حکم جیسا ہوتا اس لیے کہ بچے کا حکم ماں کے حکم کی طرح ہوتا ہے کیونکہ بچہ ماں کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی پالتو گدھی کسی جنگلی گدھے سے جفتی کی بنا پر بچہ پیدا کر دے تو اس بچے کا گوشت نہیں کھایا جائے گا لیکن اگر کوئی جنگلی گدھی کسی پالتو گدھے سے جفتی کے نتیجے میں بچہ پیدا کر دے تو اس بچے کا گوشت کھایا جائے گا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے باپ کے تابع نہیں ہوتا۔ جب خچر کا گوشت کھایا نہیں جاتا خواہ اس کی ماں گھوڑی کیوں نہ ہو تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

زیور کے بارے میں حکم

قول باری ہے (وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا۔ اور تاکہ اس سے زینت کی وہ چیزیں نکالو جنھیں تم پہنا کرتے ہو) امام ابو یوسف اور امام محمد اس آیت سے اس مسئلے میں استدلال کرتے ہیں جس میں ایک شخص نے زیور نہ پہننے کی قسم کھائی ہو اور پھر وہ موتی پہن لے تو حانث ہو جائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے سمندر سے نکلنے والے موتی کو زیور کے نام سے موسوم کیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ شخص حانث نہیں ہو گا اس لیے کہ قسموں کو ان معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف ہوتے ہیں۔ عرف میں صرف موتی کو زیور کے نام سے موسوم کرنا موجود نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ موتی فروخت کرنے والا زیورات فروخت کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ رہ گئی آیت تو اس میں یہ بھی ارشاد ہے (لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا تاکہ تم اس سے تر و تازہ گوشت لے کر کھاؤ) جبکہ اس مسئلے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی ہو اور پھر مچھلی کھالے تو حانث نہیں ہو گا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو بھی تر و تازہ گوشت کا نام دیا ہے۔

سکر یعنی نشہ آور مشروب

قول باری ہے (وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَ

رِزْقًا حَسَنًا۔

اسی طرح کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں سے بھی جس سے تم نشہ آور چیز بنا لیتے ہو اور پاک رزق بھی)

آیت میں وارد لفظ سکر کی تفسیر میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حسن اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ دونوں نے فرمایا کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں میں سے حاصل ہونے والا رس اور شیرہ اگر حرام ہے تو وہ سکر کہلائے گا اور اگر حلال ہے تو وہ رزق حسن ہوگا۔ ابراہیم نخعی، شعبی اور ابو رزین سے مروی ہے کہ سکر شراب کو کہتے ہیں۔ جریر نے مغیرہ سے انھوں نے ابراہیم سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ سکر شراب کو کہتے ہیں۔ ابن شبرمہ نے ابو زرعہ بن عمرو بن جریر سے روایت کی ہے کہ سکر شراب کو کہتے ہیں لیکن یہ شراب کھجور کی ہوتی ہے۔ ان حضرات کا قول ہے کہ شراب کی تحریم کی بنا پر اس کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن نے سفیان سے، انھوں نے اسود بن قیس سے، انھوں نے عمرو بن سفیان سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے فرمایا اس سے مراد ان دونوں درختوں کے پھلوں کی وہ صورت ہے جو حرام کر دی گئی ہے اور پھلوں کی وہ صورت جو حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول بھی پہلے حضرات کے قول کی طرح ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطا خراسانی سے اور ان دونوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے قول باری (تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا) کی تفسیر میں فرمایا "سکر نبیذ کو کہتے ہیں اور رزق حسن زبیب یعنی منقی کو" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سلف نے سکر کی تفسیر شراب، نبیذ اور حرام مشروب سے کی تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سکر کا اسم ان تمام پر واقع ہوتا ہے۔ پھر سلف کا یہ کہنا کہ تحریم خمر کے حکم کی بنا پر اس کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اس پر دلالت کرتا ہے آیت سکر کی اباحت کی مقتضی ہے جس میں شراب اور نبیذ دونوں داخل ہیں۔ البتہ ان دونوں میں سے شراب کی حرمت ثابت ہو گئی ہے لیکن نبیذ کی تحریم ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر نبیذ کی حلت واجب ہے۔ اس لیے کہ اس حکم کا نسخ ثابت نہیں ہے جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تحریم خمر کے حکم کی بنا پر نبیذ کی حلت کا حکم بھی منسوخ ہو چکا ہے اس کا یہ دعویٰ دلالت شرعیہ کے بغیر درست نہیں ہو سکتا اس لیے کہ خمر کا اسم نبیذ کو شامل نہیں ہوتا۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: سکر عجمیوں کی شرابوں کا نام ہے اور رزق حسن اس مشروب کا نام ہے جسے لوگ نبیذ کی صورت میں بناتے ہیں نیز سرکے کا نام ہے جسے لوگ استعمال کرتے ہیں۔ یہ آیت نازل ہوئی اور شراب حرام نہیں ہوئی۔ شراب

کی حرمت کا حکم تو سورہ مائدہ میں آیا ہے" امام ابو یوسف نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں ابوب بن جابر الحنفی نے اشعث بن سلیمان سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن کی طرف روانہ کیا تو یہ حکم دیا کہ لوگوں کو نشہ آور مشروب یعنی سکر سے روکیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس حرام سکر سے نقیع تمر مراد ہے یعنی خشک کھجور کی شراب جو پانی میں بھگو کر بنائی جاتی ہے۔

جانوروں کے دودھ کے بارے میں

قول باری ہے (نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ۔ ان کے پیٹ سے گوبر اور خون کے درمیان ہم ایک چیز تمھیں پلاتے ہیں یعنی خالص دودھ جو پینے والوں کے لیے نہایت خوشگوار ہے) آیت میں مردہ بکری سے نکالے ہوئے دودھ کی طہارت پر دو وجوہ سے دلالت موجود ہے۔ اول دودھ کی اباحت میں لفظ کا عموم جس میں زندہ حالت میں جانور سے نکالے ہوئے دودھ اور مردہ حالت میں نکالے ہوئے دودھ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ دودھ گوبر اور خون کے درمیان سے خارج ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس دودھ کی طہارت کا حکم لگا دیا حالانکہ دودھ پیدا ہونے کی جگہ وہی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیدا ہونے کی جگہ کی نجاست کی وجہ سے دودھ نجس نہیں ہوتا۔ مردہ جانور کا تھن اس کی جائے پیدائش ہے۔ اس کی وجہ سے دودھ اسی طرح نجس نہیں ہوتا جس طرح گوبر اور خون کی مجاورت اور پڑوس کی بنا پر نجس نہیں ہوتا۔

شہد شفا ہے

قول باری ہے (يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ۔ اس مکھی کے اندر سے رنگ برنگ کا ایک شربت نکلتا ہے جس میں لوگوں کے لیے شفا ہے) اس میں شہد کی طہارت کا بیان ہے جب کہ یہ بات واضح ہے کہ شہد میں مردہ مکھیاں اور ان کے انڈے بچے ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس کی طہارت کا حکم لگا دیا نیز یہ بتا دیا کہ اس میں لوگوں کے لیے شفا کا سامان ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر ایسا جانور جس کے اندر خون نہ ہو اگر وہ پاک چیز میں مر جائے تو اس سے وہ چیز خراب اور ناپاک نہیں ہوتی۔

آقا اور اموالِ غلام کے بارے میں

قول باری ہے (وَاللّٰہُ فَضَّلَ بَعْضَکُمْ عَلٰی بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ فَمَا الَّذِیْنَ فُضِّلُوْا بِرَآدِّیْ رِزْقِھِمْ عَلٰی مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ۔ اور دیکھو، اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر رزق میں فضیلت عطا کی ہے۔ پھر جن لوگوں کو یہ فضیلت دی گئی ہے وہ ایسے نہیں ہیں کہ اپنا رزق اپنے غلاموں کی طرف پھیر دیا کرتے ہوں) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ یہ لوگ اپنے غلاموں کو اپنے اموال میں شریک نہیں کرتے تاکہ دونوں ان اموال میں برابر کے حصہ دار بن جائیں، اپنی ذات کے لیے تو وہ لوگ یہ بات پسند نہیں کرتے لیکن وہ لوگ میرے بندوں کو میری حکومت اور میرے ملک میں میرا شریک ٹھہراتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق آقا اور غلام سب کے سب اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ میں نے ان سب کو رزق دیا ہے نیز یہ کہ کسی آقا کے لیے اپنے غلام کو رزق دینا ممکن ہی نہیں ہے مگر صرف اس بنا پر کہ میں نے اسے رزق عطا کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت آقا اور غلام کے درمیان ملکیت کے لحاظ سے مساوات کے انتفاء پر دلالت کرتی ہے۔ اس میں دو وجوہ سے یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اول تو یہ کہ اگر غلام کے لیے اس چیز کی ملکیت جائز ہوتی جسے اس کا آقا اس کی ملکیت میں دے دیتا تو اس صورت میں آقا کے لیے اپنا مال اس کی ملکیت میں دے دینا جائز ہوتا اور اس طرح غلام اس مال کا مالک بن کر آقا کے ساتھ برابر کا حصہ دار بن جاتا۔ اس صورت میں غلاموں کی ملکیت آقا کی ملکیت کی طرح ہو جاتی بلکہ یہ بات جائز ہوتی کہ ملکیت کے لحاظ سے غلام اپنے آقا سے افضل ہوتا اور اس کی ملکیت کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا۔ اس بیان میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی خواہ آقا کوئی چیز اس کی ملکیت میں کیوں نہ دے دے۔ اس لیے کہ آیت ان دونوں کے درمیان ملکیت میں مساوات کی نفی کی مقتضی ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، اللہ تعالیٰ نے آقا اور غلام کی اس صورت حال کو مشرکین کی بت پرستی کے لیے بطور مثال بیان فرمایا اور یہ بات سب کو معلوم تھی کہ بت کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام بھی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ مثال میں غلام اور آزاد کے درمیان شراکت کی نفی کر دی گئی ہے جس طرح اللہ اور بتوں کے درمیان اس چیز کی نفی کر دی گئی ہے۔

حفدۃ کی تشریح

قول باری ہے (وَجَعَلَ لَکُمْ مِّنْ اَزْوَاجِکُمْ بَنِیْنَ وَحَفَدَۃً۔ اور اسی نے ان بیویوں سے

تمھیں بیٹے اور پوتے عطا کیے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حفدہ نوکروں اور مددگاروں کو کہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے۔ "من اعانك فقد حفدك" (جس شخص نے تمھاری اعانت کی وہ تمھارا حفید یعنی مددگار بن گیا) مجاہد، قتادہ اور طاؤس کا قول ہے کہ حفدہ نوکروں اور خدمت گاروں کو کہتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ابوالضحیٰ، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ دو بہنوں کو حفدہ کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق حفد کے اصل معنی اسراع فی العمل (کام میں تیزی دکھانے) کے ہیں، اسی سے دعائے قنوت میں یہ فقرہ ہے۔ وَاِلَیْكَ نَسْعٰی وَ نَحْفِدُ' یعنی ہم تیری طرف دوڑے آتے اور اس میں تیزی دکھاتے ہیں۔ 'حفدۃ حافد' کی جمع ہے جس طرح 'کملۃ' 'کامل' کی جمع ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سلف نے حفدہ کے دو معنی بیان کیے ہیں ایک نوکر چاکر اور مددگار اور دوسرے دو بہنیں۔ تو اب ضروری ہے کہ اس لفظ کو انھیں دو معنوں پر محمول کیا جائے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ باپ اپنے بیٹے سے خدمت اور مدد لینے کا حق رکھتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَجَعَلَ لَکُمْ مِّنْ اَزْوَاجِکُمْ بَنِیْنَ وَحَفَدَۃً) اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باپ اگر بیٹے کو اپنی خدمت کے لیے اجرت پر رکھ لے تو بیٹا خدمت کی صورت میں اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اس لیے کہ باپ کو اجارے کے بغیر بھی بیٹے سے یہ خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔

قول باری ہے (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ۔ اللہ ایک مثال دیتا ہے ایک تو ہے غلام جو دوسرے کا مملوک ہے، اور خود کوئی اختیار نہیں رکھتا) حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ مثال اس کافر کی بیان کی گئی ہے جس کی ذات میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی اور اس مومن کی جو بھلائیاں اور نیکیاں کماتا ہے۔ حسن اور مجاہد کے قول کے مطابق یہ مثال مشرکین کی بت پرستی کے سلسلے میں بیان کی گئی ہے۔ مشرکین ان بتوں کی پوجا کرتے ہیں جو کسی چیز کے مالک نہیں ہیں اور اس ذات کی پرستش سے منہ موڑتے ہیں جو ہر چیز کی مالک ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت کئی طرح سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ ایک تو یہ قول باری ہے (عَبْدًا مَّمْلُوْكًا) اس میں صفت اور موصوف دونوں نکرہ کی صورت میں ہیں اس لیے یہ غلاموں کی جنس کے لیے عام ہے۔ جس طرح کوئی یہ کہے "لا تکلم عبداً" (کسی غلام سے گفتگو نہ کرو) یا "اعط ھذا عبداً" (یہ چیز کسی غلام کو دے دو) اس صورت میں اس حکم کے اندر ہر وہ شخص آجائے گا جو غلام کے نام سے موسوم ہوگا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (یَتِیْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِیْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ کسی یتیم کو جو قرابت دار ہو یا مسکین کو جو خاک نشین ہو) اس میں چونکہ لفظ نکرہ ہے اس لیے

آیت کے حکم کے تحت ہر وہ شخص آجائے گا جو اس لفظ کے دائرے میں آتا ہو۔ اسی طرح قول باری (عبداً مملوکاً) تمام غلاموں کو اپنے دائرے میں لے لیتا ہے۔ پھر ارشاد ہوا (لا یقدر علی شیٍ) اس میں یا تو نفی قدرت مراد ہے یا نفی ملک یا دونوں کی نفی۔ اب یہ تو ظاہر بات ہے کہ نفی قدرت مراد نہیں ہے اس لیے کہ غلام اور آزاد جس طرح غلامی اور آزادی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس طرح قدرت کے اندر مختلف نہیں ہوتے اس لیے کہ غلام بعض دفعہ آزاد سے بڑھ کر قدرت رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نفی قدرت مراد نہیں ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں ملکیت کی نفی مراد ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ اللہ تعالیٰ نے بتوں کے لیے بطور مثال یہ بات فرمائی ہے اور اس میں بتوں کو ملکیت کی نفی کے اندر ان غلاموں کے مشابہ قرار دیا ہے جو دوسروں کے مملوک ہوتے ہیں۔ اب یہ بات واضح ہے کہ اصنام کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جن لوگوں یعنی غلاموں کی صورت میں یہ مثال بیان ہوئی ہے وہ بھی کسی چیز کے مالک نہ قرار دیے جائیں ورنہ ان کے ذریعے مثال بیان کرنے کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور پھر اس صورت میں غلام اور آزاد کے ذریعے اس مثال کو بیان کرنے کا حکم یکساں ہو جائے گا۔ نیز اگر یہاں کا کوئی خاص غلام مراد ہوتا جو کسی چیز کا مالک نہیں اور اس بات کا جواز ہوتا کہ غلاموں میں سے ایسے بھی ہو سکتے ہیں جنھیں ملکیت حاصل ہوتی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد نہ ہوتا" ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلاً رجلاً لا یقدر علی شیٍ" لیکن جب اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ عبد یعنی غلام کا ذکر فرمایا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ غلام کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ابراہیم نے عکرمہ سے، انھوں نے یعلیٰ بن منیہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آیت کا نزول قریش کے ایک شخص اور اس کے غلام کے بارے میں ہوا تھا پھر یہ دونوں مسلمان ہوگئے تھے پھر دوسری آیت ایسے دو شخصوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جن میں سے ایک گونگا تھا اور اسے کسی چیز پر قدرت نہیں تھی۔ آیت کا اختتام قول باری (صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ) پر ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ حضرت عثمانؓ کا ایک غلام تھا جس کی وہ کفالت کرتے اور اس کے اخراجات برداشت کرتے تھے۔ اس طرح حضرت عثمانؓ وہ شخص تھے جو آیت میں مذکورہ الفاظ (وَمَنْ يَّاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ۔ دوسرا شخص ایسا ہے کہ انصاف کا حکم دیتا ہے اور راہِ راست پر قائم ہے) کے مصداق تھے اور دوسرا شخص گونگا تھا۔

یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ آیت کا نزول کسی خاص غلام کے بارے میں تسلیم کیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ آیت کا نزول ان غلاموں کے بارے میں ہوا ہو جن کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت ہے اور آیت کا ظاہر لفظ اس روایت کی نفی کرتا ہے اس لیے کہ آیت میں اگر کوئی معین غلام ہوتا تو الف لام حروف تعریف کے ذریعے اسے معرفہ لایا جاتا نکرہ کی صورت میں اس کا ذکر نہ ہوتا۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ آیت کے خطاب کا تعلق بت پرستوں اور ان کے خلاف استدلال کے ساتھ ہے۔ آپ اس قول باری کی طرف نہیں دیکھتے (وَيَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ شَيْئًا وَّلَا يَسْتَطِيْعُوْنَ فَلَا تَضْرِبُوْا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ) اور اللہ کو چھوڑ کر ان کو پوجتے ہیں جن کے ہاتھ میں نہ آسمانوں سے انھیں رزق دینا ہے نہ زمین سے اور نہ یہ کام وہ کر ہی سکتے ہیں پس اس کے لیے مثالیں نہ گھڑو) اس کے بعد فرمایا (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ) اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جن بتوں کی پوجا کرتے ہیں ان کی مثال ان غلاموں جیسی ہے جو دوسروں کے مملوک ہوں اور نہ خود کسی چیز کے مالک نہ ہوں نہ ہی کسی چیز کے وہ مالک بن سکتے ہوں۔ اس میں غلام کی ملکیت کی نفی کو اور مؤکد کر دیا گیا ہے۔ اگر آیت میں مذکور غلام سے کوئی معین غلام مراد ہوتا اور وہ ان لوگوں میں سے ہوتا جن کے لیے ملکیت کا جواز ہوتا تو پھر ایسے غلام اور آزاد کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا اور آیت میں خصوصیت کے ساتھ غلام کا ذکر لغو اور بے کار ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں دراصل غلاموں کی سرے سے ملکیت کی نفی مراد ہے۔

گونگے غلام کا حکم

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ اَحَدُهُمَآ اَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَّهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلٰىهُ۔ اللہ ایک اور مثال دیتا ہے۔ دو آدمی ہیں ایک گونگا بہرا ہے کوئی کام نہیں کر سکتا اپنے آقا پر بوجھ بنا ہوا ہے) لیکن آیت کی اس امر پر دلالت نہیں ہو رہی ہے کہ گونگا کسی چیز کا مالک نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا آیت میں گونگے سے گونگا غلام مراد ہے آپ اس قول باری کو دیکھیے (وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلٰىهُ اَيْنَمَا يُوَجِّهْهُّ لَا يَاْتِ بِخَيْرٍ۔ اپنے آقا پر بوجھ بنا ہوا ہے جدھر بھی وہ اسے بھیجے کوئی بھلا کام اس سے نہ بن آئے) آقا کا ذکر نیز آقا کی طرف سے اسے بھیجنے کا بیان اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد غلام ہے گویا اللہ تعالیٰ نے پہلی آیت میں ملکیت

کی نفی کے لیے بت کے مقابلہ میں ایک ایسے غلام کی مثال بیان کی جو گونگا نہیں تھا پھر دوسری آیت میں اس کمی میں اور اضافہ کرتے ہوئے فرمایا (اَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَّهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلٰهُ اَيْنَمَا يُوَجِّهْهُّ لَا يَاْتِ بِخَيْرٍ) یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بتوں کا نقص اور ان میں خیر کی کمی کو مبالغہ کے طور پر بیان کرنے کے لیے آیت میں گونگا غلام مراد لیا ہے۔ نیز یہ کہ وہ غلام کسی اور کا مملوک ہے جو اس میں تصرف کرنے کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلٰهُ) میں چچا زاد بھائی مراد ہے اس لیے کہ چچا زاد بھائی کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ایک شخص پر اس کے چچا زاد بھائی کے نان ونفقہ کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، نہ ہی وہ اس پر بوجھ ہوتا ہے اور نہ ہی وہ شخص اسے اپنے کاموں کی خاطر ادھر اُدھر بھیج سکتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے آیت میں ابکم یعنی گونگے کے سلسلے میں دو باتوں کا ذکر کیا تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے کوئی آزاد شخص مراد نہیں ہے جس کا کوئی چچا زاد بھی ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے ایک گونگا غلام مراد لیا ہے جو کسی کا مملوک ہو علاوہ ازیں یہاں چچا زاد کے ذکر کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ چچا زاد بھائی کی بہ نسبت باپ بھائی اور چچا ایک شخص کے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور اس کے لیے ان رشتہ داروں کی حیثیت اولیٰ ہوتی ہے اس بنا پر آیت میں وارد لفظ مولیٰ کو چچا زاد بھائی پر محمول کرنے سے اس کا فائدہ زائل ہو جائے گا۔ نیز جب علی الاطلاق مولیٰ کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یا تو مولائے رق (غلام) ہوتا ہے یا مولائے نعمت (آقا) ہوتا ہے اور چچا زاد پر اسے کسی دلالت کی بنا پر محمول کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اصنام مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَبْدًا مَّمْلُوْكًا) ایسی بات اصنام کے متعلق نہیں کہی جا سکتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی نظروں سے دلالت کا مقام پوشیدہ رہ گیا اس لیے اللہ تعالیٰ نے صرف ایسے غلام کا ذکر کیا ہے جو ہمارا مملوک ہو اور پھر اسے ان بتوں کے لیے مثال کے طور پر بیان کیا جنہیں لوگ پوجتے تھے اور یہ بتا دیا کہ ان بتوں کی حیثیت ان غلاموں جیسی ہے جو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے اور جس طرح ایک بت کسی حال میں بھی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اسی طرح ایک غلام بھی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے بتوں کو عباد (بندے) کہا ہے چنانچہ ارشاد ہے (اِنَّ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ اَمْثَالُكُمْ تم لوگ اللہ کو چھوڑ کر جن کی پوجا کرتے ہو وہ بھی تمہاری طرح بندے ہیں)

غلام کی ملکیت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی

کا قول ہے کہ غلام نہ تو کسی چیز کا مالک ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہمبستری کی خاطر کوئی لونڈی خرید سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ غلام مالک بھی ہو سکتا ہے اور ہمبستری کی خاطر لونڈی بھی خرید سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن امیہ المکی نے سعید بن ابی سعید المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے فرمایا "کسی مملوک یعنی لونڈی کا فرج صرف اس شخص کے لیے حلال ہے جو اگر اسے فروخت کرے یا ہبہ کر دے یا صدقہ کر دے یا آزاد کر دے تو اس کا یہ عمل جائز قرار دیا جائے"۔ اس سے حضرت ابن عمرؓ نے مملوک یعنی غلام مراد لیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک غلام ہمبستری کے لیے کوئی لونڈی حاصل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح یحییٰ بن سعید نے عبیداللہ سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور الحکم سے مروی ہے کہ غلام ہمبستری نہیں کر سکتا یعنی ہمبستری کے لیے کوئی لونڈی نہیں خرید سکتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ غلام تسری کر سکتا ہے معمر نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ اپنے بعض غلاموں کو تسری کرتے ہوئے دیکھتے لیکن انھیں اس سے نہیں روکتے تھے۔ حسن اور شعبی کا قول ہے کہ غلام اپنے آقا کی اجازت سے تسری کر سکتا ہے۔ امام ابویوسف نے العلاء بن کثیر سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (العبد لا یتسری۔ غلام تسری نہیں کرے گا) یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا، اگر وہ کسی چیز کا مالک ہوتا تو اس کے لیے جماع کی خاطر لونڈی خریدنا بھی اس قول باری کی بنا پر جائز ہو جاتا (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ۔ اور وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں سے یا ان سے جن کی ملکیت انھیں حاصل ہوتی ہے) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (من باع عبدا ولہ مال فمالہ للبائع الا ان یشترطہ المبتاع۔ جس شخص نے کوئی غلام فروخت کیا تو اس کا مال فروخت کنندہ کے لیے ہوگا الا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگا دی ہو)

اس ارشاد کی دلالت اس بنا پر ہو رہی ہے کہ جب آپ نے غلام کے مال کو فروخت کنندہ یا خریدار ہیں سے کسی ایک کے لیے قرار دیا تو آپ نے غلام کو اس مال سے خالی ہاتھ خارج کر دیا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آقا کو ہر اس چیز کو اپنے قبضے میں لینے کا حق ہوتا ہے جو غلام کے قبضے میں ہوتی ہے۔ بلکہ آقا اس چیز کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اس لیے کہ غلام کی گردن کا وہ مالک ہوتا ہے۔ اگر غلام کے اندر مالک بننے کی اہلیت ہوتی تو آقا کے لیے اس کے قبضے کی چیز کو اپنے قبضے میں کر لینا جائز

نہ ہوتا۔ اس لیے کہ جن باتوں میں غلام اپنے آقا سے الگ اور جدا ہوتا ہے۔ ان باتوں میں آقا کو دخل دینے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غلام اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے اور اسے اپنی بیوی سے ہمبستری کرنے کا بھی حق ہوتا ہے۔ اس کی بیوی اپنے آقا کی لونڈی ہوتی ہے لیکن آقا اسے طلاق دینے یا اس کے ساتھ ہمبستری کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح وہ تمام امور جن کا ایک غلام اپنی ذات کے لحاظ سے مالک ہوتا ہے ان پر اس کے آقا کی ملکیت نہیں ہوتی۔ اس لیے اگر غلام مال کی ملکیت کا حق رکھتا تو آقا کو اس مال پر اس وجہ سے قبضہ کر لینے کا حق نہ ہوتا کہ وہ غلام اس کی ملکیت ہے جس طرح آقا اپنی ملکیت کی بنا پر غلام کی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام کے مال پر آقا کے قبضے کا جواز اس پر دلالت نہیں کرتا کہ غلام اس مال کا مالک نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قرض خواہ کو اپنے قرض کے بدلے مقروض کی ہر چیز اپنے قبضے میں کر لینے کا اختیار ہوتا ہے لیکن یہ امر اس پر دلالت نہیں کرتا کہ مقروض ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ اس طرح کہ قرض خواہ مقروض کے مال پر اس لیے قبضہ نہیں کرتا کہ مقروض کا وہ مالک ہے بلکہ وہ اپنے قرض کے بدلے اس کے مال پر قبضہ کرتا ہے جبکہ آقا اپنے غلام کے مال کا اس لیے حقدار ہوتا ہے کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے۔ اگر غلام مالک ہوتا تو آقا اس بنا پر اس کے مال کا مستحق قرار نہ پاتا کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہے۔ جس طرح غلام کی گردن کا مالک ہونے کے باوجود وہ اس کی بیوی کو طلاق دینے کا مالک نہیں ہوتا۔ اس امر میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام مالک نہیں ہوتا۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص نے اپنے غلام کو مال کے بدلے مکاتب بنا لیا اور اس نے اس مال کی ادائیگی کر دی تو اس غلام کو آزادی مل جائے گی اور اس کی ولاء آزاد کرنے والے آقا کے لیے ثابت رہے گی۔ اس غلام کو اس کے آقا کی ملکیت سے آزاد ہونے والا سمجھا جائے گا۔ اگر یہ آزاد ہونے والا غلام ان لوگوں میں سے ہوتا جو مالک بننے کے اہل ہوتے ہیں تو یہ غلام بھی کتابت کا مال ادا کر کے اپنی گردن کا مالک ہو جاتا اور یہ ملک اس کے آقا کی طرف منتقل نہ ہوتی جس طرح اس صورت میں غیر آقا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اگر یہ آقا اس غیر کو یہ حکم دیتا کہ وہ اس غلام کو مال کے بدلے اس کی طرف سے آزاد کر دے۔ اگر وہ اپنی ذات پر خود آزاد ہو جانے کی بنا پر اپنی گردن کا مالک ہو جاتا تو اس صورت میں ولاء اس کے آقا کے لیے نہ ہوتی بلکہ اس کی ولاء خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہوتی۔ جب غلام کی گردن کی ملکیت مال ادا کرنے کی وجہ سے خود اس کی ذات کی طرف منتقل نہیں ہوتی بلکہ اسے آقا کی ملکیت سے آزادی ملتی ہے۔

تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر وہ ان لوگوں میں سے ہوتا جو مالک ہونے کے اہل ہوتے ہیں تو پھر اس کا اپنی گردن کا مالک ہونا اولی ہوتا اس لیے کہ اس کی گردن ایسی چیز ہے جس میں تملیک کا جواز ہوتا ہے۔

مالِ غلام کا مالک آقا ہے یا غلام

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من باع عبداً ولہ مال فمالہ للبائع۔ جو شخص کوئی غلام فروخت کرے اور اس غلام کے پاس کوئی مال ہو تو یہ مال فروخت کنندہ کا ہوگا) آپ کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کی اضافت غلام کی طرف کی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی حالت میں مال پر فروخت کنندہ کی ملکیت ثابت کردی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ ایک مال بیک وقت آقا اور غلام دونوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس مال کا غلام کی ملکیت میں ہونا محال ہے ورنہ آقا اور غلام دونوں میں سے ہر ایک کو پورا مال مل جاتا۔ اس طرح خود اس روایت میں جس مال کی اضافت غلام کی طرف کی گئی ہے اس پر فروخت کنندہ کی ملکیت کا اثبات موجود ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی کہ حدیث میں غلام کی طرف مال کی اضافت صرف اس بنا پر ہے کہ وہ مال اس کے ہاتھ میں ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں "یہ فلاں کا گھر ہے" جبکہ وہ گھر اس کی ملکیت میں نہ ہو وہ صرف اس میں رہتا ہو۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انت ومالك لابيك۔ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اس ارشاد میں آپ نے بیٹے کے مال پر باپ کی ملکیت کے اثبات کا ارادہ نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبیداللہ بن ابی جعفر نے بکیر بن عبداللہ بن الاشجع سے، انھوں نے نافع سے انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من اعتق عبداً فماله له الا ان يشترط السيد ماله فيكون له۔ جس شخص نے کوئی غلام آزاد کیا تو اس غلام کا مال اس غلام کو ہی مل جائے گا الا یہ کہ آقا نے اس مال کی شرط لگا دی ہو اس صورت میں یہ مال آقا کو مل جائے گا) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر وہ آزادی سے پہلے اس مال پر ملکیت رکھنے کا اہل نہ ہوتا تو آزادی کے بعد بھی اس پر اس کی ملکیت نہ ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں غلام کے مالک ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ لوگوں کی عادت اور عرف کے طور پر ایسا ہوتا ہو کہ غلام کے جسم پر جو کپڑے وغیرہ

ہوں وہ اسے آزاد کرتے وقت اتار لیے نہ جاتے ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے اس عرف اور عادت کو منطوق حکم کا درجہ دے دیا اور آپ نے عادۃً آقا کی طرف سے غلام کی ان چیزوں کو اس کی ملکیت میں رہنے دینے کے معاملہ کو اس بات کی علامت قرار دے دیا کہ گویا آقا، آزادی دینے کے بعد ان چیزوں کو غلام کی ملکیت میں دے دینے پر رضامند ہو گیا ہے۔ نیز اہل نقل یعنی محدثین کے ایک گروہ نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔

ایک قول کے مطابق عبیداللہ بن جعفر سے حدیث کو مرفوع روایت کرنے میں غلطی ہو گئی ہے نیز اس روایت کے متن میں بھی اس نے غلطی کی ہے۔ اصل روایت وہ ہے جو ایوب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ جب حضرت ابن عمرؓ اپنا کوئی غلام آزاد کرتے تو اس کے مال سے کوئی تعرض نہ کرتے۔ اصل روایت یہ ہے عبیداللہ بن جعفر سے اسے مرفوعاً روایت کرنے نیز اس کے الفاظ کے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف روایت منقول ہے۔ ابومسلم الکجی نے روایت بیان کی ہے انھیں محمد بن عبداللہ انصاری نے، انھیں عبدالاعلیٰ بن ابی المساور نے عمران بن عمیر سے، انھوں نے اپنے والد سے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مملوک تھے، ان سے حضرت عبداللہؓ نے فرمایا: عمیر، اپنا سارا مال مجھے بتا دو، میں تمھیں آزاد کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من اعتق عبداً فمالہ للذی اعتق جو شخص کوئی غلام آزاد کرے تو اس غلام کا مال اس شخص کو مل جائے گا جس نے اسے آزاد کیا ہے)" اس حدیث کو یونس بن اسحاق نے عمران بن عمیر اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ المسعودی نے اس حدیث کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ ہمارے نزدیک موقوفاً روایت کی بنا پر حدیث میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔

غلام کو نکاح سے کونسی استغنا حاصل ہو گی؟

اگر کوئی استدلال کرنے والا اس قول باری (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَآئِكُمْ ۚ اِنْ يَّكُوْنُوْا فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ۔ اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کر دو اور تمھارے غلام اور لونڈیوں میں سے جو اس کے لائق ہوں ان کا بھی۔ اگر یہ لوگ مفلس ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے انہیں غنی کر دے گا) سے استدلال کرے تو یہ بات ان تمام کی طرف لوٹتی ہے جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے یعنی بے نکاحے غلام اور لونڈیاں۔ اس چیز نے غلام کے لیے دولت مندی اور فقر دونوں

کا اثبات کر دیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر اس میں یہ اہلیت نہ ہوتی تو وہ ہمیشہ فقیر ہی رہتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (اِنْ یَّکُوْنُوْا فُقَرَآءَ یُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ) سے مراد یا تو یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو نکاح کی بنا پر حلال طریقے سے جنسی ملاپ کی وجہ سے حرام طریقے سے جنسی ملاپ سے استغناء ہو جائے گا یا مراد یہ ہے کہ انھیں مال کی وجہ سے دولت مندی حاصل ہو جائے گی۔

لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نکاح کرنے والے بہت سے جوڑے مال کے ذریعے دولت مند نہیں بن جاتے اور دوسری طرف یہ حقیقت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ جس امر کے وقوع پذیر ہونے کی خبر دے دے وہ وقوع پذیر ہو کر رہتا ہے تو ان دونوں باتوں سے ہمارے لیے یہ واضح ہو گیا کہ آیت میں مال کے ذریعے غنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے یہ مراد ہے کہ حلال وطی کے ذریعے حرام وطی سے استغنا ہو جاتا ہے۔ نیز اگر آیت میں غنیٰ بالمال مراد بھی ہو تو اس کا دائرہ صرف بے نکاحوں اور آزادوں تک محدود رہے گا جن کا آیت میں ذکر ہے۔ اس دائرے میں غلام داخل نہیں ہوں گے جو ہمارے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں۔ نیز ہمارے مخالف کے نزدیک مال کی بنا پر غلام دولت مند نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کا آقا اس کے تمام مال کا اس سے بڑھ کر مستحق ہوتا ہے۔ اس لیے غلام کو آخر کس مال کی بنا پر دولتمندی حاصل ہو سکتی ہے جبکہ اس کا غیر یعنی آقا اس کے مال کا اس سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ اس لیے یہاں صرف آقا کو دولت مندی حاصل ہو سکتی ہے غلام کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ غلام، مال کی بنا پر دولت مند نہیں بنتا اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (امرت ان اخذ الصدقة من اغنیاءکم واردھا فی فقراءکم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے مال داروں سے صدقات وصول کر کے تمھارے فقراء کو واپس کر دوں) ہمارے مخالف کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ غلام کے مال میں سے کچھ نہیں لیا جائے گا۔ اگر غلام مالدار ہوتا تو اس کے مال میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی کیونکہ وہ مسلمان اور مال دار ہوتا ہے نیز مکلفین میں بھی اس کا شمار ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کی اہلیت رکھتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ آزاد انسان کی طرح وہ مال کی ملکیت کا بھی اہل شمار کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا غلام اس لیے طلاق دینے کا مالک قرار دیا جاتا ہے کہ اس کے آقا کو اس کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اگر غلام مال کا مالک ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ آقا کو اس کے مال کا مالک قرار نہ دیا جائے۔ نیز آقا کے لیے اس کا مال اپنے قبضے میں کر لینا بھی جائز نہ ہوتا اس لیے کہ ہر وہ چیز جس کی ملکیت

آقا کو اس کے غلام کی طرف سے حاصل ہوتی ہے۔ غلام کو آقا کی طرف سے اس کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس غلام کی تصرفات پر پابندی لگی ہو اگر وہ اپنے ذمہ کسی قرض کا اقرار کرے تو غلامی کے زمانے میں یہ قرض اس کے ذمہ عائد نہیں ہوگا لیکن اگر اس کا آقا اس پر اس قرض کا اقرار کرے گا تو یہ قرض اس پر عائد ہو جائے گا۔ اسی طرح آقا کو اختیار ہے کہ وہ اپنے غلام کا کہیں نکاح کرا دے لیکن غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنا نکاح خود کہیں کر لے۔ اس لیے کہ یہ ایسی بات ہے جس کا آقا اپنے غلام کی طرف سے مالک ہوتا ہے۔ اگر آقا اپنے غلام پر کسی قصاص یا حد کا اقرار کرے گا تو یہ حد یا قصاص اس پر لازم نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ غلام اپنی ذات کے دائرے میں اس چیز کا خود مالک ہوتا ہے۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کے اندر مالک بننے کی اہلیت نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ اگر غلام، مال کا مالک ہوتا تو آقا کے لیے اس کے مال میں تصرف کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح طلاق کے معاملہ میں، آقا کا تصرف جائز نہیں ہے اس لیے کہ غلام خود اس کا مالک ہوتا ہے۔

جانوروں کی اُون اور بال حلال ہیں

قول باری ہے (وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰی حِیْنٍ۔ اس نے جانوروں کے صوف اور اُون اور بالوں سے تمہارے لیے پہننے اور برتنے کی بہت سی چیزیں پیدا کر دیں جو زندگی کی مدت مقررہ تک تمہارے کام آتی ہیں) جانور کی موت کے بعد اس کے جسم سے حاصل کردہ مذکورہ چیزوں سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر آیت میں دلالت موجود ہے اس لیے کہ جانور کی موت سے پہلے اور موت کے بعد اس سے ان چیزوں کو حاصل کرنے کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

قرآن ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرتا ہے

قول باری ہے (وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتٰبَ تِبْیَانًا لِّكُلِّ شَیْءٍ۔ ہم نے یہ کتاب تم پر نازل کر دی ہے جو ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرنے والی ہے) اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ ہے کہ یہ کتاب امور دین میں سے ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرنے والی ہے یہ وضاحت یا تو نص کے ذریعے ہوئی ہے یا دلالت کے ذریعے۔ کوئی بڑا یا چھوٹا واقعہ ایسا نہیں ہے جس کے متعلق اللہ کا کوئی نہ کوئی حکم نص یا دلیل کے طور پر اس کی کتاب میں بیان نہ کر دیا گیا ہو۔ جو احکامات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیے ہیں وہ بھی کتاب اللہ سے صادر ہوئے ہیں اس لیے کہ قول باری ہے (وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ

فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا جو کچھ رسول تمہیں دیں اسے لے لو اور جس چیز سے تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ) نیز ارشاد باری ہے (وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ صِرَاطِ اللّٰهِ اور یقیناً تم سیدھے راستے یعنی اللہ کے راستے کی طرف رہنمائی کرتے ہو) نیز فرمایا (مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ جس شخص نے رسول کی فرمانبرداری کی اس نے اللہ کی فرمانبرداری کی) اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ بیان کریں وہ منجانب اللہ ہوگا اور کتاب اللہ کی تشریح اور توضیح میں شمار ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری اور ان کے حکم کی اتباع کا امر فرمایا ہے۔

اسی طرح جس چیز پر اجماع کا انعقاد ہو جائے اس کا مصدر بھی کتاب اللہ ہوگا اس لیے کہ اجماع کی حجیت کی صحت پر کتاب اللہ کی دلالت موجود ہے نیز یہ کہ امت گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو سکتی۔ قیاس اور اجتہاد درائے کی بنا پر نیز استدلال کی دوسری تمام صورتوں مثلاً استحسان اور قبول خبر واحد کی وجہ سے واجب ہونے والے احکام بھی کتاب اللہ کی تبیان اور اس کی وضاحت کی صورتیں ہیں اس لیے کہ کتاب اللہ ان تمام پر دلالت کرتی ہے۔ دین سے تعلق رکھنے والے ہر حکم کا وجود کتاب اللہ کے اندر ہے جس کی وضاحت ان صورتوں میں ہوتی ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ آیت قیاس کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے وہ اس طرح کہ جب ہمیں پیدا شدہ نئے مسئلے کے بارے میں کتاب اللہ کے اندر کوئی منصوص حکم نہیں ملے گا، نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر اور نہ ہی اجماع کے اندر اور دوسری طرف اللہ نے یہ فرما دیا ہے کہ کتاب اللہ کے اندر دین کے ہر معاملے کی وضاحت موجود ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو جائے گی اس نئے مسئلے کے متعلق حکم معلوم کرنے کا طریقہ نظر یعنی اجتہاد درائے اور قیاس کے ذریعے استدلال ہے اس لیے کہ اس طریقے کے سوا اس نئے مسئلے کا حکم معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ باقی نہیں رہتا ہے جو لوگ نص خفی یا استدلال کے ذریعے حکم معلوم کرنے کے قائل ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر اجتہاد درائے نیز نظر و قیاس سے کام لیتے ہیں ان کا یہ قول لفظی طور پر قیاس کے قائلین کے خلاف ہے لیکن معنوی طور پر ان کے موافق ہے۔

عدل، قول وفعل میں مطلوب ہے

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ يَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِيْتَآءِ ذِي الْقُرْبٰى وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ۔ اللہ عدل اور احسان اور صلہ رحمی کا حکم دیتا ہے اور بدی و بے حیائی اور ظلم و زیادتی سے منع کرتا ہے) عدل، انصاف کو کہتے ہیں۔ سمعی دلالت کے ورود سے قبل ہی عقل کی

نظروں میں یہ ایک واجب اور ضروری امر تھا۔ سمعی دلیل کے ورود سے اس کے وجوب کی اور تاکید ہوگئی۔

عدل فرض اور احسان مستحب ہے

اس مقام پر احسان تفضل یعنی مہربانی کا مفہوم ادا کر رہا ہے۔ یہ ایک مستحب امر ہے جبکہ عدل فرض ہے۔ رشتہ داروں کے دینے لینے میں دراصل صلہ رحمی کا حکم ہے۔ قول باری ہے (یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ) قول اور فعل دونوں کے اندر عدل کرنے کے مفہوم پر مشتمل ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا اور جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو) اللہ تعالیٰ نے قول کے اندر بھی انصاف کرنے کا حکم دیا۔ اس آیت میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں۔

فحش، منکر اور بغی کی تشریح

قول باری (وَیَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ) میں تمام امور قبیحہ نیز ممنوع اقوال وافعال اور خیالات داخل ہیں۔ فحشاء یعنی بدی اور برائی کبھی تو انسان اپنے دل میں کرتا ہے اور اس کا یہ معاملہ لوگوں پر ظاہر نہیں ہوتا اس کی قباحت بھی بہت عظیم ہوتی ہے اور کبھی کھلی برائی اور بے حیائی کی صورت میں اس کا ظہور ہو جاتا ہے، کبھی عقیدہ کی خرابی اور بخل کی بنا پر ایسا ہوتا ہے اس لیے کہ عرب کے لوگ بخیل انسان کو فاحش کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ منکر اس بے حیائی اور برائی کو کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے سامنے ظاہر ہو جائے تو اس کی تردید واجب ہو۔ منکر کا وجود اعتقادات اور پوشیدہ تصورات خیالات کے اندر بھی ہوتا ہے۔ عقل انسانی منکر کو ناپسند کرتی اور اس سے ابا کرتی ہے۔ بغی اس ظلم و زیادتی کا نام ہے جس کا دائرہ دوسروں تک وسیع کر دیا جائے۔ ان تینوں امور میں سے ہر ایک کے اندر مخصوص معانی ہیں جن کی بنا پر ہر ایک دوسرے سے الگ اور منفرد قرار پاتا ہے۔

عہد کو پورا کرنے کا بیان

قول باری ہے (وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو اور اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد توڑ نہ ڈالو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عہد کے کئی معانی ہیں۔ عہد کبھی امر کے معنوں میں آتا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (وَلَقَدْ عَهِدْنَا اِلٰى اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ۔ اور ہم نے اس سے پہلے آدم کو امر کیا تھا) نیز ارشاد ہے (اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يَا بَنِيْ اٰدَمَ اے اولاد آدم! کیا میں نے تم سے عہد نہیں لیا تھا) مراد یہ ہے کہ میں نے امر کیا تھا۔" کبھی عہد یمین اور قسم کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ آیت زیر بحث واضح طور پر دلالت کر رہی ہے کہ اس مقام پر عہد سے یمین مراد ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا) اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ "علی عہد اللہ ان فعلت کذا۔ وہ گویا قسم کھا لیتا ہے۔

حضرت حذیفہؓ کی روایت میں ذکر ہے کہ جب مشرکین نے انھیں اور ان کے والد کو گرفتار کر لیا اور پھر ان دونوں سے اللہ کے نام پر یہ عہد لے لیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل کر مشرکین کے خلاف جنگ میں حصہ نہیں لیں گے۔ پھر ان دونوں نے مدینہ منورہ پہنچ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ "تم مشرکین کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو گے اور ان کے خلاف اللہ سے استعانت کے طلبگار نہیں ہو گے۔" عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، ابن سیرین، عامر، ابراہیم نخعی اور مجاہد سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "علی عہد اللہ ان فعلت کذا" تو یہ قسم ہو گی۔

قول باری ہے (وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّتِيْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ اَنْكَاثًا۔ تمھاری حالت اس عورت کی سی نہ ہو جائے جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا) آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو جو تقرب الٰہی کی نیت سے اپنے اوپر کوئی نیکی

اور عبادت لازم کرے اور پھر اسے فسخ کرکے پورا نہ کرے اس عورت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اُون یا کسی قسم کی کوئی اور شے کات کر دھاگا بنائے اور پھر اسے اچھی طرح کات لینے کے بعد ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ قول باری (مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ) کا یہی مفہوم ہے اس لیے کہ عرب کے لوگ مضبوطی کے ساتھ سوت یا اُون کاتنے کا نام دیتے ہیں۔ اس لیے جو شخص اپنے اوپر کوئی چیز لازم کر لے یا کوئی عبادت واجب کر لے یا اسے شروع کرلے اور پھر اسے مکمل نہ کرے تو اس کی حالت اس عورت کی طرح ہو جائے گی جو محنت اور مضبوطی سے سوت یا اون کاتنے کے بعد اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتی ہے۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ جو شخص نفل نماز یا نفلی روزہ یا اسی قسم کی کوئی عبادت شروع کر دے تو اسے مکمل کرنے سے پہلے اسے چھوڑ دینا جائز نہیں ہوگا ورنہ اس کی حیثیت اس عورت جیسی ہو جائے گی جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔

استعاذہ کا بیان

قرآن پڑھنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا ضروری ہے

قول باری ہے (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ پھر جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطان رجیم سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو) عمرو بن مرہ نے عباد بن عاصم سے، انھوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز شروع کرتے وقت یہ پڑھتے ہوئے سنا تھا (اللھم اعوذ بك من الشیطان من ھمزہ ونفخہ ونفثہ۔ اے اللہ! میں شیطان سے، اس کے خطرات سے، اس کی پھونک سے اور اس کے وسوسے سے تیری پناہ میں آتا ہوں) حضرت ابوسعید خدری رضی نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اندر قرأت سے پہلے تعوذ پڑھا کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے قرأت سے پہلے تعوذ پڑھنا مروی ہے۔ ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ نماز اور غیر نماز میں قرآن کی قرأت سے پہلے تعوذ پڑھنا واجب ہے۔ محمد بن سیرین کا قول ہے کہ جب تم ایک مرتبہ تعوذ پڑھ لو یا ایک مرتبہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ لو تو یہ تمھارے لیے کافی ہوگا۔ ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری نماز شروع کرتے وقت سورہ فاتحہ کی قرأت سے پہلے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھا کرتے تھے۔

ابن سیرین سے ایک اور روایت کے مطابق منقول ہے کہ "جب کبھی تم سورۂ فاتحہ پڑھو اور آمین کہو اس وقت اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم بھی پڑھو۔" ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ نمازی قرأت سے قبل تعوذ پڑھے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ نمازی فرض نمازوں میں تعوذ نہیں پڑھے گا البتہ رمضان کے اندر قیام اللیل یعنی تراویح اور تہجد میں قرأت کرتے وقت تعوذ پڑھے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ) ظاہری طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ استعاذہ قرأت کے بعد وقوع پذیر ہو جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا

قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّ قُعُوْدًا۔ جب تم نماز ختم کرو تو قیام و قعود کی حالت میں اللہ کا ذکر کیا کرو) لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیز سلف کے ان حضرات سے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے قرأت سے پہلے تعوذ پڑھنا ثابت ہے۔ محاورے میں اس قسم کے فقرے کا عام اطلاق ہوتا ہے اور اس سے مراد یہ مفہوم ہوتا ہے۔" اذا اردت ذٰلك (جب تم قرأت قرآن کا ارادہ کرو) جس طرح یہ قول باری ہے (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا۔ جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو) یعنی جب تم کوئی بات کہنا چاہو تو انصاف کی بات کہو۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَاسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ جب تم ازواج مطہرات سے کوئی سامان طلب کرو تو پردے کے پیچھے سے مانگو) یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ پہلی دفعہ طلب کرنے کے بعد پھر پردے کے پیچھے سے طلب کرو۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً۔ جب تم رسول سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ خیرات دے دیا کرو) درج بالا آیات کی طرح یہ قول باری بھی ہے (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ) اس کے معنی ہیں" جب تم قرأت کرنے لگو تو قرأت پر تعوذ پر مقدم کرو"۔ اس کے حقیقی معنی یہ ہیں" جب تم قرأت قرآن کا ارادہ کرو تو تعوّذ پڑھ لو" جس طرح قائل کا یہ قول ہے" اذا قلت فاصدق" (جب بات کرو تو سچ بولو) یا" اِذَا احرمت فاغتسل (جب تم احرام باندھنے لگو تو غسل کرو) یعنی احرام باندھنے سے پہلے۔ ان تمام فقرات کا مفہوم یہ ہے کہ" جب تم اس کا ارادہ کرو"۔

اسی طرح قول باری (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ) کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔ جن حضرات کا یہ قول ہے کہ قرأت سے فراغت کے بعد اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھا جائے ان کا یہ قول شاذ ہے۔ استعاذہ قرأت سے پہلے ہونا چاہیے تاکہ اس کے ذریعے قرأت کے وقت شیطانی وساوس کی نفی ہو جائے۔ ارشاد باری ہے (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنّٰى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْ اُمْنِيَّتِهٖ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ اور ہم نے آپ سے قبل کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا مگر یہ کہ جب اس نے کچھ پڑھا ہو تو شیطان نے اس کے پڑھنے کے باب میں شبہ ڈالا، سو اللہ شیطان کے ڈالے ہوئے شبہ کو مٹا دیتا ہے، پھر اللہ اپنی آیات کو اور زیادہ مضبوط کر دیتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اسی سبب کی بنا پر قرأت سے پہلے استعاذہ کو مقدم کرنے کا حکم دیا۔

استعاذہ فرض نہیں ہے

تاہم استعاذہ فرض نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدوی کو جب نماز سکھائی تو آپ نے اسے اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھنے کی تعلیم نہیں دی۔ اگر استعاذہ فرض ہوتا تو آپ اسے اس کی تعلیم ضرور فرماتے۔

جبر و اکراہ کی صورت میں کلمۂ کفر کہنا جائز ہے

قول باری ہے (مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَ قَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ۔ جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر) مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تب تو خیر)) معمر نے عبدالکریم سے، انھوں نے ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر سے اس آیت کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ مشرکین نے حضرت عمارؓ اور ان کے ساتھ مسلمانوں کے ایک گروہ کو پکڑ لیا اور پھر انھیں سخت اذیتیں پہنچانی شروع کر دیں یہاں تک کہ مشرکین ان مسلمانوں سے انکار اسلام اور اظہار شرک کا مقصد حاصل کرنے کے قریب پہنچ گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرکین مکہ غریب اور بے آسرا مسلمانوں کو طرح طرح کی اذیتیں دے کر اسلام چھوڑنے پر مجبور کرتے تھے۔ حضرت عمارؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی تکلیف بیان کی آپ نے ان سے پوچھا "تمھارے دل کی کیا کیفیت ہے؟" حضرت عمارؓ نے جواب دیا۔ "میرا دل ایمان پر مطمئن ہے۔" اس پر آپ نے فرمایا "اگر مشرکین تمھیں پھر اذیتیں دیں تو تم لوٹ جاؤ" یعنی اپنی زبان سے کلمۂ کفر نکال دو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جبر اور اکراہ کی حالت میں زبان سے کلمۂ کفر نکالنے کے جواز کی بنیاد یہ آیت اور یہ روایت ہے۔ اکراہ کی صورت میں اس کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اکراہ کی صورت یہ ہے کہ کسی انسان کو حکم عدولی کی بنا پر اپنی جان چلی جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے۔ ایسی حالت میں اس کے لیے کلمۂ کفر کا اظہار مباح ہو گا۔ اور جب اس کے دل میں اس کفر کا خیال گزرے گا تو وہ کلمۂ کفر کے ذریعے اپنا خیال کفر کے سوا کسی اور بات کی طرف موڑ دے گا۔ لیکن اگر اس نے کفر کا خیال آتے ہی اپنا خیال کسی اور طرف نہیں موڑا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

امام محمد بن الحسن نے فرمایا: "اگر کافر کسی مسلمان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق سب و شتم پر مجبور کر دیں اور اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور محمد نامی شخص کو گالی دے رہا ہے اگر اس نے اپنے دل میں یہ خیال نہ کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ کلمات کہہ

بیٹھا تو وہ کافر ہو جائے گا، اسی طرح اگر اسے صلیب کو سجدہ کرنے پر مجبور کر دیا جائے اور اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ اللہ کو سجدہ کرے گا لیکن اس نے ایسا نہ کیا اور صلیب کو سجدہ کر لیا تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اگر کافر اسے سوچنے کا موقعہ ہی نہ دیں اور اس کے دل میں کوئی خیال پیدا نہ ہو سکے اور وہ اپنی زبان سے وہ کلمہ کہہ دے یا وہ کام کرے جس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہو تو ایسی صورت میں وہ کافر نہیں ہوگا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے دل میں وہ خیال گزرے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ اس کے لیے ممکن ہو جائے گا کہ وہ سب و شتم کا رخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا کسی اور کی طرف پھیر دے کیونکہ اسے ضمیر یعنی دل میں پیدا ہونے والے خیال پر مجبور نہیں کیا گیا تھا اسے صرف زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تھا۔ اس کے لیے یہ ممکن ہو گیا تھا کہ وہ دل کے خیال کو کسی اور کی طرف موڑ دے لیکن اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو اس نے گویا کسی اکراہ کے بغیر کفر کے اظہار کو قبول کر لیا اس لیے اس پر کفر کا حکم عائد ہو جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمار کو یہ حکم دیا تھا کہ اگر مشرکین تمہیں پھر اذیتیں دیں تو تم لوٹ جاؤ" یعنی اپنی زبان سے کلمۂ کفر نکال دو۔ آپ کا یہ حکم دراصل اباحت پر محمول ہے، ایجاب یا استحباب پر محمول نہیں ہے۔

جبر و اکراہ کی صورت میں کلمۂ کفر سے باز رہ کر قتل ہو جانا عزیمت اور افضلیت ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ افضل صورت یہ ہے کہ وہ تقیہ نہ کرے اور نہ ہی کفر کا اظہار کرے بلکہ قتل ہو جائے۔ اگرچہ متبادل صورت اس کے لیے مباح ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت خبیب بن عدی کو جب مکہ والوں نے قتل کر دینے کا ارادہ کیا تو انھوں نے تقیہ نہیں کیا، یعنی اپنی جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کا اظہار نہیں کیا بلکہ قتل ہو گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے نزدیک حضرت عمار سے افضل قرار پائے جنھوں نے تقیہ کر کے اپنی جان بچالی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تقیہ نہ کر کے اپنے اسلام کے اظہار میں دین کو سربلند کرنے اور کافروں کو غیظ و غضب میں مبتلا کرنے کا پہلو موجود ہوتا ہے اس لیے ایسے شخص کی حیثیت اس مجاہد جیسی ہو جاتی ہے جو کافروں سے لڑتے لڑتے شہید ہو جاتا ہے۔

اس موقعہ پر اکراہ کا صرف یہ اثر ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے کلمۂ کفر کہنے والے کا گناہ ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت یہ ہو جاتی ہے کہ اس نے گویا کچھ کہا ہی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے

کہ آپ نے فرمایا (دفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ میری امت سے خطا اور نسیان نیز اس فعل کا گناہ اٹھا یا لیا ہے جس پر انھیں مجبور کر دیا گیا ہو) آپ نے مکرہ یعنی مجبور انسان کو گناہ ساقط ہونے کے لحاظ سے مخطی اور ناسی کی طرح قرار دیا۔ اس لیے اگر کوئی انسان بھول کر یا غلطی سے اپنی زبان سے کفر کا کلمہ نکال بیٹھے تو اس کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ عائد نہیں ہوگا اور نہ اس بنا پر کوئی حکم اس پر لگایا جائے گا۔

مجبور آدمی کی طلاق، عتاق، نکاح اور قسم کی حیثیت

مُکرَہ یعنی مجبور انسان کی طلاق، عتاق اور نکاح نیز قسم کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے اکراہ کے تحت درج بالا کوئی کام کر لیا تو وہ اسے لازم ہو جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اکراہ کی صورت میں درج بالا امور میں سے کوئی امر اسے لازم نہیں ہوگا۔ ان امور کے لزوم کے حکم پر ظاہر قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔ اگر پھر اس نے اسے طلاق دے دی تو وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ اس کے سوا کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے) اس آیت میں مُکرَہ یعنی مجبور اور طائع یعنی اپنی مرضی سے طلاق دینے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا۔ اور اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو اور اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد توڑ نہ ڈالو) آیت میں مکرہ اور غیر مکرہ کے عہد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ارشاد ہوا (ذٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ یہ تمھاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسمیں کھاؤ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (کل طلاق جائز الا طلاق المعتوہ۔ دیوانے کی طلاق کے سوا ہر طلاق درست ہوتی ہے)

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے یونس بن بکیر نے الولید بن جمیع الزہری سے نقل کی ہے، انھوں نے ابو الطفیل سے اور انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے، وہ فرماتے ہیں "ہمیں اور میرے والد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جانے کے لیے نکلے، آپ اس وقت بدر کی طرف روانہ ہو چکے تھے ہمیں کفار قریش نے پکڑ لیا اور کہنے لگے کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس جانا چاہتے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس نہیں جا رہے بلکہ مدینہ جا رہے ہیں۔ کافروں نے کہا کہ "ہم سے اللہ کے نام پر یہ عہد کرو کہ تم مدینہ جاؤ گے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ مل کر ہمارے خلاف جنگ نہیں

کرو گے۔ تو ہم نے اللہ کے نام پر ان سے یہ عہد کر لیا ۔ پھر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے ۔ آپ اس وقت بدر کی طرف جا رہے تھے ۔ ہم نے آپ سے تمام ماجرا بیان کیا اور عرض کیا کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہیے ۔ آپ نے فرمایا " ان کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو اور ان کے خلاف اللہ سے استعانت طلب کرو ۔ " چنانچہ ہم مدینہ کی طرف لوٹ گئے اور اس عہد کی وجہ سے ہم معرکہ بدر میں مسلمانوں کے ساتھ شریک نہ ہو سکے ۔"

اس روایت کے مطابق ان دونوں حضرات سے مشرکین نے جبر و اکراہ سے جو عہد لیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی توثیق فرما دی اور ان کی اس قسم کو وہی حیثیت دے دی جو اپنی مرضی سے کھائی ہوئی قسم کی ہوتی ہے جب قسم کے اندر اس کا ثبوت ہو گیا تو طلاق، عتاق اور نکاح بھی قسم کی طرح قرار پائے ۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان امور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے ۔ اس پر عبدالرحمٰن بن حبیب کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے نقل کی ہے ، انھوں نے یوسف بن ماہک سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والرجعۃ ۔ تین امور ایسے ہیں کہ انسان خواہ انھیں سنجیدگی سے کرے یا مذاق کے طور پر بہرصورت ہر انھیں سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا ۔ اول نکاح ، دوم طلاق سوم بیوی سے رجوع)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور میں جاد اور ھازل یعنی سنجیدہ اور غیر سنجیدہ دونوں کی حیثیت یکساں رکھی نیز جد اور ھزل یعنی سنجیدگی اور مذاق کے درمیان یہ فرق ہے کہ سنجیدہ انسان لفظ کا قصد کرتا ہے اور اس کے ذریعے اس کا حکم واقع کر دیتا ہے جبکہ غیر سنجیدہ یعنی مذاق کے طور پر منہ سے لفظ نکالنے والا انسان لفظ کا تو قصد کرتا ہے لیکن اس کے دل میں اس لفظ کا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ طلاق کی نفی میں ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا ۔ جاد اور ھازل دونوں پر اس حیثیت سے طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا کہ دونوں لفظ کا قصد کرتے ہیں ۔ اس طرح مکرہ لفظ کا قصد کرتا ہے لفظ کا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہیں کرتا اس لیے وہ اور ھازل دونوں ایک جیسے ہوتے ہیں ۔

طلاق بالجبر

اگر یہ کہا جائے کہ جس شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو کلمۂ کفر کہنے کی وجہ سے اس کی بیوی بائن نہیں ہوتی بلکہ بیوی کے بائن ہو جانے کے مسئلے میں بخوشی کلمۂ کفر کہنے والے اور اکراہ کے طور پر

کلمۂ کفر کہنے والے کے حکم میں فرق ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کو واجب کر دیتا ہے۔ اس بنا پر یہ لازم ہوگیا کہ اکراہ کے تحت طلاق دینے والے اور بخوشی طلاق دینے والے کے حکم میں فرق رکھا جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کفر کا لفظ نہ تو صریحاً علیحدگی کا لفظ ہے اور نہ کنایۃً بلکہ اس لفظ سے صرف علیحدگی واقع ہوجاتی ہے۔ جب میاں بیوی میں سے کوئی کافر ہوجاتا ہے۔ دوسری طرف ایک شخص کو اگر کفر پر مجبور کر دیا جائے تو وہ کافر نہیں ہوتا۔ جب وہ کلمۂ کفر کے اظہار کی وجہ سے کافر نہیں ہوتا تو اس بنا پر علیحدگی بھی واقع نہیں ہوتی۔ رہ گیا طلاق کا لفظ تو یہ علیحدگی اور جدائی کا لفظ ہے۔ اور ایک مکلف کی زبان سے نکلے ہوئے اس لفظ کے ذریعے اس کی بیوی پر یہ واقع ہوجاتا ہے اس لیے طلاق کا لفظ واقع کرنے والا شوہر خواہ مکرہ ہو یا غیر مکرہ دونوں صورتوں میں اس کا یکساں ہونا ضروری ہوگیا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ طلاق کے سلسلے میں جدّ اور ہزل کی حالتوں کی یکسانیت اکراہ اور غیر اکراہ کی حالتوں میں یکسانیت کی موجب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کفر کے سلسلے میں جدّ اور ہزل کی حالتیں یکساں ہوتی ہیں لیکن اکراہ اور غیر اکراہ کی حالتیں یکساں نہیں ہوتیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ ہر وہ امر جس کے سلسلے میں جدّ اور ہزل کی حالتیں یکساں ہوتی ہیں اس میں اکراہ اور غیر اکراہ یعنی طوع یا رضامندی کی حالتیں بھی یکساں ہوتی ہیں۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کے سلسلے میں جاد اور ہازل یعنی سنجیدہ اور غیر سنجیدہ دونوں کو یکساں قرار دیا تو اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ دونوں صورتوں میں طلاق کے ذریعے قول کے اندر قصد کے وجود کے بعد طلاق واقع کرنے کے قصد کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس سے ہم نے یہ استدلال کیا کہ ایک مکلف کی طرف سے طلاق دینے والے لفظ کے وجود کے بعد اسے واقع کرنے کے قصد کے اعتبار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ رہ گیا کفر تو اس کے حکم کا تعلق قصد اور ارادے کے ساتھ ہوتا ہے قول کے ساتھ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص سنجیدگی یا مذاق کے طور پر کفر کا قصد کرتا ہے اس پر کلمۂ کفر زبان پر لانے سے پہلے ہی کفر کا حکم لگ جاتا ہے جبکہ طلاق دینے کا قصد کرنے والا جب تک اپنی زبان پر طلاق کا لفظ نہیں لاتا طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ان دونوں کے درمیان فرق اس بات سے بھی واضح ہوجاتا ہے کہ کوئی شخص بھول کر بھی اپنی زبان پر طلاق کا لفظ لے آتا ہے اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے لیکن نسیان کے طور پر کلمۂ کفر زبان پر لانے کی وجہ سے ایک شخص کافر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کوئی شخص اگر سبقتِ لسانی کی وجہ سے غلطی سے کلمۂ کفر کہہ بیٹھے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا لیکن اگر سبقتِ لسانی کی وجہ سے وہ

غلطی سے اپنی بیوی کو طلاق دے بیٹھے گا تو اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہ چیز دونوں باتوں کے درمیان فرق کو واضح کر دیتی ہے۔

طلاق بالجبر کی مختلف صورتیں

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، سعید بن المسیب، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ مکرَہ کی دی ہوئی طلاق درست ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، طاؤس اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ مکرَہ کی دی ہوئی طلاق درست نہیں ہوتی۔ سفیان ثوری نے حصین سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اگر سلطان کسی شخص کو طلاق دینے پر مجبور کرے تو اس کی دی ہوئی طلاق درست ہوتی ہے اور اگر کوئی اور اسے طلاق دینے پر مجبور کرے تو پھر ایسی طلاق درست نہیں ہوتی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کر دیا جائے اور بصورت دیگر اس کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو تو اس کے لیے نہ کھانے یا نہ پینے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اگر اس نے نہ کھایا یا نہ پیا اور اپنی جان گنوا بیٹھا یا کسی عضو سے محروم کر دیا گیا تو اس صورت میں وہ گنہگار قرار پائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جان کے خطرے کی صورت میں ضرورت کی حالت کے اندر اس کے لیے ایسا کر لینا مباح کر دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ مگر یہ کہ تم اسے کھانے پر ضرورت کے تحت مجبور ہو جاؤ) جو شخص ضرورت کے وقت مردار نہ کھائے اور بھوک سے مر جائے وہ گنہگار ٹھہرے گا جس طرح ایک شخص روٹی نہ کھائے اور بھوک سے مر جائے۔ اس کی حیثیت کفر پر اکراہ کی طرح نہیں ہوگی جس میں تقیہ نہ کرنا افضل ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سمعی دلیل کی بنا پر مردار کھانا یا شراب پینا حرام ہے لیکن جب سمعی دلیل ان دونوں چیزوں کو مباح کر دے تو پھر ممانعت کا حکم زائل ہو جائے گا اور ان کی حیثیت دوسری تمام مباح چیزوں کی طرح ہو جائے گی۔

اس کے برعکس کفر کا اظہار عقلی طور پر ممنوع ہے اور ضرورت کی بنا پر اس کی اباحت جائز نہیں ہوتی۔ البتہ اتنی بات جائز ہوتی ہے کہ توریہ اور کنایہ کے طور پر کلمۂ کفر کا اظہار کر کے غیر کفر کے معنی مراد لیے جائیں جس کے ساتھ کفر کے اس معنی کا دل میں اعتقاد نہ ہو جس کے لیے اسے مجبور کیا جا رہا ہو۔ اس صورت میں کفر کا یہ لفظ اس شخص کے کلمۂ کفر کی طرح ہو گا جو بھول کر یا سبقت لسانی کی وجہ سے یہ کلمہ اپنی زبان پر لے آتا ہے۔ اس کے لیے کلمۂ کفر کا اظہار نہ کرنا اولیٰ اور افضل ہوتا ہے اگرچہ جان کے

خطرے کی صورت میں اس کے لیے اس کے اظہار کی گنجائش ہوتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی کی جان لینے یا کسی عورت کے ساتھ بدکاری کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کے لیے اس اقدام کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اس لیے کہ ان امور کا شمار حقوق العباد میں ہوتا ہے جن میں یہ دونوں افراد یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے اس صورت میں اسے کسی استحقاق کے بغیر دوسرے کی جان لے کر اپنی جان بچانا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی عورت کے ساتھ بدکاری کی صورت میں اس کی ناموس کی ایسے طریقے سے بے حرمتی ہوتی ہے جس کی ضرورت کے تحت اباحت نہیں ہوتی نیز اس کے دامن پر ہمیشہ کے لیے ننگ و عار کا دھبہ لگ جاتا ہے اس بنا پر اگر کسی شخص کو اس فعل بد پر مجبور کر دیا جائے تو بھی اس کے لیے اس کے ارتکاب کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن ہمارے فقہاء کے نزدیک تذف یعنی کسی پر زنا کی تہمت لگانے پر مجبور کرنے کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ اس صورت میں مکرہ کے لیے ایسے اقدام کا جواز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ کے طریقے سے لگائی گئی تہمت کا اس شخص پر کوئی اثر نہیں ہوتا جس پر یہ تہمت لگائی جاتی ہے اور نہ ہی اس کے دامن پر کوئی دھبہ آتا ہے۔

جبر و اکراہ کا خلاصۂ بحث

درج بالا بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کے احکام کی مختلف صورتیں ہیں۔ بعض صورتوں میں تقیہ کرنا واجب ہوتا ہے۔ مثلاً شراب پینے یا مردار کھانے یا اسی قسم کے کسی اور حرام کام کے سلسلے میں اکراہ جس کی ممانعت کسی سمعی دلیل کی بنا پر ثابت ہو۔ بعض صورتیں وہ ہیں جن میں جان بچانے کی خاطر تقیہ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی کو بلا جواز قتل کر دینے یا کسی عورت کی عصمت دری پر اکراہ یا اسی قسم کا کوئی اور فعل جس سے کسی آدمی کے حقوق کی پامالی لازم آتی ہو اور جس کی تلافی ممکن نہ ہو۔ بعض صورتوں میں اس فعل کے ارتکاب کا جواز ہوتا ہے جس پر کسی کو مجبور کر دیا جائے لیکن اس کا ترک افضل ہوتا ہے مثلاً کسی کو کفر یا اس جیسے کسی اور فعل پر مجبور کر دینا وغیرہ۔

ظلم و زیادتی کا بدلہ کتنا لیا جائے؟

قول باری ہے (وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ۔ اور اگر تم لوگ بدلہ لو تو بس اسی قدر لے لو جس قدر تم پر زیادتی کی گئی ہو لیکن اگر تم صبر کرو تو یقیناً یہ صبر کرنے والوں ہی کے حق میں بہتر ہے) شعبی، قتادہ اور عطاء بن یسار سے مروی ہے

رجب مشرکین نے اُحد میں شہید ہونے والے مسلمانوں کا مُثلہ کیا تو مسلمانوں نے یہ کہا اگر ہمیں اللہ تعالیٰ ان مشرکین پر غلبہ عطا کرے گا تو ہم اس سے بڑھ کر اُن کا مُثلہ کریں گے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ مجاہد اور ابن سیرین کا قول ہے کہ آیت ہر اس شخص کے بارے میں ہے جو غصے کی حالت میں یا کسی اور وجہ کی بنا پر ظلم و زیادتی کر بیٹھے۔ اس سے صرف اتنا ہی بدلہ لیا جائے گا جتنا اس نے ظلم کیا ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک کسی سبب کے پس منظر میں آیت کا نزول ان تمام صورتوں میں اس کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہوتا جو آیت کے الفاظ کے دائرے میں آتی ہوں۔ اس لیے آیت کو ان تمام صورتوں کے لیے استعمال کرنا واجب ہے جو آیت کے مقتضیٰ کے تحت آتی ہیں۔ چنانچہ جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کے بدلے میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ جو شخص کسی کو زخمی کرے گا اسے بھی اسی طرح زخمی کر دیا جائے گا۔ اگر کسی نے کسی کا پہلے ہاتھ کاٹا ہوا ور پھر قتل کر دیا ہو تو مقتول کے ولی کو یہ حق ہوگا کہ پہلے اس کا ہاتھ کاٹے اور پھر قتل کر دے۔

آیت کا اقتضاء یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے اگر کسی کا پتھر سے سر کچل کر ہلاک کر دیا ہو یا ٹکٹکی پر باندھ کر تیر برسا کر اسے قتل کر دیا ہو تو قاتل کو تلوار مار کر قتل کر دیا جائے گا اس لیے کہ اسے بدلے کے طور پر اس صورت میں قتل کرنا ممکن نہیں جس صورت میں اس نے مقتول کی جان لی تھی کیونکہ ہمیں اس امر کا پوری طرح علم نہیں ہوتا کہ قاتل نے مقتول کو کتنی ضربات لگائی تھیں اور مقتول کو کس قدر تکلیف برداشت کرنی پڑی تھی۔ ہمارے لیے تو صرف یہ ممکن ہے کہ تلوار کے ذریعے قاتل کی جان لے کر مقتول کے قتل کا بدلہ لے لیا جائے۔ اس لیے اس صورت میں آیت کے حکم پر اسی طریقے سے عمل پیرا ہونا واجب ہوگا۔ اس میں پہلا طریقہ استعمال نہیں کیا جائے گا۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی نے کسی کا مال استعمال میں لا کر ختم کر دیا ہو تو اس پر اس کا مثل واجب ہوگا۔ اگر کوئی شخص کسی شخص کا ساگوان (ایک قسم کی مضبوط لکڑی) غصب کر کے اسے اپنے مکان میں لگا دے یا گندم غصب کر کے اسے پیس لے، تو ان دونوں صورتوں میں ان کا مثل اس پر واجب ہوگا۔ اس لیے کہ گندم میں کیل یعنی ناپ کے ذریعے مثل کا حصول ممکن ہے اور لکڑی میں اس کی قیمت کے ذریعے مثل حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس پر آیت کی دلالت موجود ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل اور مجرم کو معاف کر دینا قصاص لینے سے افضل ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ)

سُورۃ بنی اسرائیل

سفرِ معراج کا آغاز

قول باری ہے (سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَی الَّذِیْ بَارَکْنَا حَوْلَہٗ۔ پاک ہے وہ جو لے گیا ایک رات اپنے بندے کو مسجد حرام سے دور کی اس مسجد تک جس کے ماحول کو اس نے برکت دی ہے) حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر سے اس رات معراج کے سفر پر روانہ ہوئے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اس لیے کہ حرم سارے کا سارا مسجد ہے۔ اس بارے میں گذشتہ اوراق میں گفتگو ہو چکی ہے حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں تشریف فرما تھے اور وہیں سے آپ معراج کے سفر پر روانہ ہوئے تھے۔

قول باری ہے (وَاِنْ اَسَأْتُمْ فَلَهَا) اور اگر تم نے برائی کی تو وہ تمہاری اپنی ذات کے لیے برائی ثابت ہوئی) ایک قول کے مطابق فَلَهَا بمعنی فَعَلَیْهَا ہے جس طرح کہا جاتا ہے "احسن الی نفسہ (اس نے اپنے ساتھ بھلائی کی) یا اساء الی نفسہ (اس نے اپنے ساتھ برائی کی) حرفِ اضافت جب معنی کے لحاظ سے متقارب ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں۔ قول باری ہے (بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰی لَهَا اس لیے کہ تمھارے پروردگار کا حکم اسے یہی ہوگا) معنی کے لحاظ سے (اَوْحٰی لَهَا) اوحی الیہا ہے۔

قول باری ہے (فَمَحَوْنَا اٰیَةَ اللَّیْلِ رات کی نشانی کو ہم نے بے نور بنا دیا) یعنی ہم نے اسے اس طرح کر دیا کہ وہ بے نور ہو گئی جس طرح کتاب کے مٹے ہوئے الفاظ بے نور ہوتے ہیں، فقرے میں بلاغت اپنے انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ "ہم نے رات کی نشانی یعنی اس تاریکی کو مٹا دیا جو چاند کے اندر ہے۔"

قول باری ہے (وَكُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰهُ طٰٓئِرَهٗ فِیْ عُنُقِهٖ ہر انسان کا شگون ہم نے اس کے

اپنے گلے میں لٹکا رکھا ہے) ایک قول کے مطابق طائر سے مراد ایک انسان کے اچھے اعمال خیر و شر ہیں جس طرح عربوں کا دستور تھا کہ اگر پرندہ دائیں جانب سے جاتا تو اسے بابرکت سمجھتے اور نیک شگون قرار دیتے جبکہ بائیں جانب سے آنے والے پرندے کو نحوست قرار دیتے اور اس سے بدشگونی لیتے۔ اس بنا پر طائر کو خیر و شر کے لیے اسم قرار دیا گیا اور ان دونوں کے ذکر کی بجائے صرف پرندے کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اس لیے کہ یہ لفظ دونوں باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ ہر انسان کا شگون اس کے گلے میں اس طرح آویزاں ہے جس طرح طوق اس کے گلے میں آویزاں رہتا ہے اور کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا۔ دراصل یہ طرز بیان کسی کو نصیحت کرنے، خدا کے عذاب سے ڈرانے، صلاح کی دعوت دینے اور گناہ سے روکنے کے لیے انتہائی بلیغ ہے۔

سمعی حجت ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ اور ہم عذاب دینے والے نہیں جب تک کہ (لوگوں کو حق و باطل کا فرق سمجھانے کے لیے) ایک پیغامبر نہ بھیج دیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ان امور کی بنا پر جن کے اثبات کا تعلق سمعی دلائل سے ہے، عقل انسانی سے نہیں ہے اس وقت تک عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا جب تک رسول کے ذریعے سمعی حجت قائم نہ ہو جائے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر اہل حرب میں سے کوئی شخص مسلمان ہو جائے لیکن نماز روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ کے بارے میں وہ سمعی احکامات سے آگاہ نہ ہو سکے تو ان احکامات کے بارے میں علم ہو جانے کے بعد اس پر ان کی قضا لازم نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ ان عبادات کا اس پر لزوم سمعی حجت کے قیام کے بعد ہی ہوا۔

اہل قبا کے واقعہ میں سنت کا ورود بھی اسی کے مطابق ہے۔ اہل قبا نماز پڑھ رہے تھے کہ کسی نے آکر اطلاع دی کہ قبلہ بدل گیا ہے، وہ لوگ نماز کے اندر ہی بیت اللہ کی طرف مڑ گئے لیکن انہوں نے نئے سرے سے نماز نہیں شروع کی اس لیے کہ نسخ قبلہ کی سمعی حجت سے وہ ابھی آگاہ نہیں ہوئے تھے اس لیے ان کی نماز کا وہ حصہ درست رہا جو انہوں نے پہلے ادا کر لیا تھا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہو گیا ہو لیکن اسے وجوب صلوٰۃ کا کوئی علم نہ ہو تو ان نمازوں کی اس پر قضا لازم نہیں ہوگی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں مسلمان ہو گیا ہو لیکن کسی وجہ سے نماز

کی فرضیت کا علم نہ ہو سکے تو استحسان کے طور پر ان نمازوں کی قضا اس پر لازم ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس صورت کا بھی وہی حکم ہونا چاہیے جو پہلی صورت کا تھا اس لیے کہ علت یعنی سمعی حجت سے عدم واقفیت یہاں بھی موجود ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نو مسلم نے مسلمانوں کو اذان و اقامت کے ساتھ مساجد میں نماز ادا کرتے ہوئے ضرور دیکھا ہوگا۔ یہی چیز اسے نماز کی طرف بلانے کا سبب ہے اس لیے اس کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا اس کے لیے وجوب صلوٰۃ کی دلیل قائم ہوگئی اور مسلمانوں نے اسے اس کی فرضیت کے لزوم سے آگاہ کر دیا اس لیے اس دلیل سے کام نہ لینے کی بنا پر ان نمازوں کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک لوگوں کو ان کی جڑ کاٹ دینے والے عذاب میں مبتلا نہیں کرتا جب تک رسول کے ذریعے ان پر سمعی حجت قائم نہیں ہو جاتی۔ نیز یہ کہ عقل انسانی کے رو سے واجب ہونے والے احکامات کی خلاف ورزی کی بنا پر اللہ کے حکم میں جڑ کاٹ ڈالنے والا عذاب واجب نہیں ہوتا جب تک رسول کے ذریعے سمعی حجت قائم نہیں ہو جاتی۔

راہنماؤں کی اکثریت فاسق ہو جائے تو عذاب الٰہی آتا ہے

قول باری ہے (وَاِذَآ اَرَدْنَآ اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا) جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں اور وہ اس میں نافرمانیاں کرنے لگتے ہیں) سعید کا قول ہے کہ انہیں طاعت کا حکم ملتا ہے لیکن وہ نافرمانیوں پر اتر آتے ہیں۔ عبداللہ سے مروی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں جب کسی قبیلہ کے افراد کی تعداد زیادہ ہو جاتی تو ہم کہتے کہ اب اس کی شامت آنے والی ہے۔ حسن، ابن سیرین اور ابوالعالیہ نیز عکرمہ اور مجاہد سے (اَمَّرْنَا) یعنی "اکثرنا" (ہم نے تعداد بڑھا دی) مروی ہے۔ اس تفسیر کی بنا پر آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کی تعداد بڑھا دیتے ہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ بستی والوں کی نافرمانیوں سے پہلے انہیں ہلاک کرنے کا ارادۂ الٰہی وجود میں آ جاتا ہے۔ اس لیے کہ کسی بستی کو ہلاک کرنا دراصل اللہ کی طرف سے دی جانے والی سزا کی ایک صورت ہوتی ہے اور نافرمانی نہ کرنے والوں کو ہلاک کرنے کا کوئی جواز نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ ایک دیوار جو گرا ہی چاہتی تھی) اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ گرنے کا ارادہ وجود میں آ گیا تھا بلکہ مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے علم میں تھا کہ یہ جلد ہی گر جانے والی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خوش حال لوگوں کا خصوصیت سے اس لیے ذکر فرمایا کہ یہی لوگ

سردارانِ قوم ہوتے ہیں اور باقی ماندہ لوگ ان کے پیروکاروں کا درجہ رکھتے ہیں جس طرح فراعنہ مصر میں سے ہر فرعون اپنی قوم کا سردار ہوتا اور قوم اس کی پیروکار ہوتی یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر روم کو دعوت نامہ تحریر کرتے ہوئے لکھا تھا (اَسْلِمْ وَاِلَّا فَعَلَیْکَ اِثْمُ الاَرِیْسِیِّیْنَ اسلام لے آؤ ورنہ تم پر تمام کاشتکاروں کا گناہ لازم آئے گا) اسی طرح آپ نے کسریٰ کو نامہ تحریر فرمایا (فان لم تسلم فعلیک اثم الاکارین۔ اگر تم اسلام نہ لائے تو تمام کسانوں کا گناہ تمھارے سر ہوگا)

قرن کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (وَکَمْ اَھْلَکْنَا مِنَ الْقُرُوْنِ مِنْ بَعْدِ نُوْحٍ۔ دیکھ لو، کتنی ہی نسلیں ہیں جو نوح کے بعد ہمارے حکم سے ہلاک ہوئیں) حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے کہ قرن ایک سو بیس برس کو کہتے ہیں۔ محمد بن القاسم المازنی کا قول ہے کہ سو سال کو ایک قرن کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق قرن چالیس برسوں کا ہوتا ہے۔

خدا اپنی مرضی سے جتنا چاہے طالبانِ دنیا کو نوازتا ہے

قول باری ہے (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ الْعَاجِلَۃَ عَجَّلْنَا لَہٗ فِیْھَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِیْدُ جو عاجلہ کا خواہشمند ہو اسے یہیں ہم دے دیتے ہیں جو کچھ بھی جسے دینا چاہیں) عاجلہ سے مراد دنیا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (کَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَۃَ وَتَذَرُوْنَ الْاٰخِرَۃَ۔ ہرگز ایسا نہیں، اصل یہ ہے کہ تم دنیا سے تو محبت رکھتے ہو اور آخرت کو چھوڑ دیتے ہو) اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جس شخص کی ساری تگ و دو دنیا کی طلب تک محدود ہو اور اس کے دل میں آخرت کی نہ کوئی فکر ہو اور نہ چاہت، اسے یہیں جتنا وہ چاہے مل جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں سے دینے کو دو باتوں کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ ایک پر یہ قول دلالت کرتا ہے (عَجَّلْنَا لَہٗ فِیْھَا مَا نَشَآءُ) اسی بنا پر دی جانے والی چیز میں (مَا نَشَآءُ) کے ذریعے استثناء کر دیا جو اس چیز کی مقدار، اس کی جنس اور اس کے دوام یا انقطاع کو متضمن ہے پھر اس پر ایک اور استثنا داخل کرتے ہوئے فرمایا (لِمَنْ نُّرِیْدُ) یعنی حصول دنیا کی کوششیں کرنے والے تمام لوگوں کو اللہ تعالیٰ دنیا نہیں دیتا بلکہ ان میں سے جسے چاہتا ہے دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے محروم رکھتا ہے، اسی لیے درج بالا قول کے ذریعے دنیا پانے والوں کے اندر بھی استثنا کر دیا۔ اس طرح طالبانِ دنیا کو دنیا دینے کے سلسلے میں دو استثناؤں کا ذکر فرمایا تاکہ دنیا کے طلبگار اس

پھر دسے پر نہ بیٹھے رہیں کہ ان کی کوششوں کے نتیجے میں انھیں ضرور بالضرور دنیا مل کر ہی رہے گی - پھر فرمایا وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا اور جو آخرت کا خواہش مند ہو اور اس کے لیے سعی کرے جیسی کہ اس کے لیے سعی کرنی چاہیے اور ہو وہ مومن تو ایسے ہر شخص کی سعی مشکور ہو گی) اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے کوئی استثناء نہیں کیا - درست طریقے سے سعی کرنے کے بعد طالبانِ آخرت کی جزاء کے لیے کسی استثنا کی ضرورت نہیں رہی تاہم آخرت کی سعی کے لیے یہ شرط ضرور لگا دی گئی کہ سعی کرنے والا مومن ہو اور اس کے پیشِ نظر آخرت کا ثواب ہو

جنت میں داخلہ تین باتوں سے مشروط ہے

محمد بن عجلان کا قول ہے کہ جس شخص کے اندر تین باتیں نہیں ہوں گی وہ جنت میں داخل نہیں ہو سکے گا اول درست نیت، دوم سچا ایمان اور سوم صحیح عمل"۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے یہ تینوں باتیں کہاں سے اخذ کی ہیں - انھوں نے جواب میں فرمایا: اللہ کی کتاب سے، ارشاد ربانی ہے (وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) اللہ تعالیٰ نے ثواب کے استحقاق کے سلسلے میں آخرت کے لیے سعی کو چند اوصاف کے ساتھ معلق کر دیا اور مقصود کے اندر کسی چیز کا استثناء نہیں کیا دوسری طرف طلب دنیا کو کسی وصف کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ اسے مطلق رہنے دیا لیکن دنیا میں سے حاصل ہونے والی چیز اور دنیا حاصل کرنے والوں کے سلسلے میں دو استثناؤں کا ذکر فرمایا۔

دنیا میں سامانِ زیست مومن و کافر سب کو نصیب ہے

قول باری ہے (كُلًّا نُّمِدُّ هَٰؤُلَاءِ وَهَٰؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ ان کو بھی اور ان کو بھی، دونوں فریقوں کو ہم (دنیا میں) سامانِ زیست دیے جا رہے ہیں یہ تیرے رب کا عطیہ ہے) دنیا کے خواہشمند اور آخرت کے طلبگاروں کا ذکر پہلے گزر چکا اور ان میں سے ہر ایک کو اپنے ارادہ اور قصد کے نتیجے میں جو کچھ ملنے والا ہے اس کا حکم بھی بیان ہو گیا - اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا کہ دنیا میں اس کی نعمتیں نیکوکار اور بدکار دونوں تک پھیلی ہوئی ہیں البتہ آخرت میں یہ نعمتیں صرف نیکوکاروں کے لیے مخصوص ہوں گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شمس و قمر، ارض و سما اور ان کے فوائد، آب و ہوا، نباتات و حیوانات، غذائیں و دوائیں، جسمانی صحت و عافیت غرضیکہ اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتوں کا دائرہ نیکوکاروں اور بدکاروں سب تک وسیع ہے۔

والدین کے ساتھ نیکی کرنے کا بیان

قول باری ہے (وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاہُ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا۔ تمھارے رب نے فیصلہ دیا ہے کہ تم لوگ کسی کی عبادت نہ کرو، مگر صرف اس کی اور والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو) قول باری (قَضٰی رَبُّکَ) کے معنی ہیں "امر ربک" (تمھارے رب نے حکم دیا ہے) اسی طرح تمھارے رب نے والدین کے ساتھ نیک سلوک کا حکم دیا ہے"۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "و اوصی بالوالدین احسانا" (اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے") ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دونوں ہم معنی ہیں اس لیے کہ وصیت کے معنی بھی امر اور حکم کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں والدین کے ساتھ نیکی اور حسن سلوک کی متعدد مقامات پر وصیت فرماتی ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْہِ اِحْسَانًا) اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے) نیز فرمایا: (اَنِ اشْکُرْلِیْ وَلِوَالِدَیْکَ اِلَیَّ الْمَصِیْرُ، وَاِنْ جَاھَدَاکَ عَلٰی اَنْ تُشْرِکَ بِیْ مَا لَیْسَ بِہٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْھُمَا وَصَاحِبْھُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا۔ کہ تم میری اور اپنے ماں باپ کی شکر گزاری کیا کرو، میری ہی طرف واپسی ہے۔ اور اگر یہ دونوں تم پر دباؤ ڈالیں کہ تم میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کی تمھارے پاس کوئی دلیل نہیں تو تم ان کا کہنا نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے گزارہ کرو) اللہ تعالیٰ مشرک والدین کے ساتھ خوبی سے گزارہ کرنے کا حکم اور ساتھ ہی ساتھ شرک کے معاملے میں ان کی فرمانبرداری سے منع بھی فرما دیا اس لیے کہ کسی مخلوق کی ایسی طاعت ممنوع ہے جس سے خالق کی نافرمانی لازم آتی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ان من الکبائر عقوق الوالدین والدین کی نافرمانی کبائر یعنی بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک ہے)۔

والدین کو اُف تک نہ کہو

قول باری ہے (اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَکَ الْکِبَرَ اَحَدُھُمَا اَوْ کِلَاھُمَا فَلَا تَقُلْ لَّھُمَا اُفٍّ۔

اگر تمھارے پاس ان میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر رہیں تو انھیں اُف تک نہ کہو) اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ "اگر تم بڑے ہو جاؤ یعنی بالغ ہو کر احکام الٰہی کے مکلف بن جاؤ اور اس وقت تمھارے والدین میں سے دونوں یا ایک زندہ ہوں اور تمھارے پاس رہتے ہوں تو انھیں اُف تک نہ کہو" لیث بن سعد نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ جب والدین بڑھاپے کی اس لاچاری کی حالت کو پہنچ جائیں جو حالت کم سنی میں تم کو لاحق تھی اور وہ تمھاری دیکھ بھال کرتے تھے تو انھیں اُف تک نہ کہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اس لیے اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ بیٹے کو والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ بالغ ہو کیونکہ نابالغ کو مکلف بنانا اور اسے کسی حکم کا پابند کرنا سرے سے درست ہی نہیں ہے۔ جب لڑکا بلوغت کی حد میں داخل ہو جائے اور دوسری طرف اس کے والدین بڑھاپے اور ضعف کی سرحد پار کر جائیں یا نہ کریں دونوں صورتوں میں ان کے ساتھ حسن سلوک اس پر واجب ہے۔ اسے اُف کا کلمہ کہنے سے روکا گیا ہے اس لیے کہ یہ کلمہ بیزاری اور اکتاہٹ کی حالت پر دلالت کرتا جو آیت میں مخاطب شخص یعنی بیٹے کے دل میں اپنے والدین کے سلسلے میں پیدا ہو جاتی ہے۔

والدین سے توہین آمیز رویہ منع ہے

قول باری ہے (وَلَا تَنْهَرْهُمَا۔ نہ انھیں جھڑک کر جواب دو) اس کے معنی ہیں "ان پر سختی کرتے ہوئے نیز ان کے ساتھ توہین آمیز رویہ اختیار کر کے انھیں ڈانٹ نہ پلاؤ۔"

والدین سے احترام کے ساتھ بات کرو

قول باری ہے (وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا۔ بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو) قتادہ کا قول ہے کہ "ان کے ساتھ نرمی سے بات کرو۔"

قول باری ہے (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ۔ اور نرمی اور رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو) اس کی تفسیر میں ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ جس چیز کے وہ خواہشمند ہوں ان سے وہ چیز نہ روکو۔" ہشام نے حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی نے پوچھا کہ والدین کے ساتھ نیکی کا کیا مفہوم ہے۔ حسن نے جواب میں فرمایا "جو کچھ تمھارے پاس ہے وہ ان کے لیے خرچ کر ڈالو اور ان کے حکموں کی فرمانبرداری کرو بشرطیکہ کوئی حکم خدا کی نافرمانی کو مستلزم نہ ہو۔" عمرو بن عثمان نے

واصل بن صائب سے آیت زیر بحث کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ "اپنا ہاتھ کبھی ان کے سامنے نہ جھاڑو" عروہ بن الزبیر کا قول ہے کہ جس شخص نے تیز نظروں سے اپنے والدین کو دیکھا اس نے ان کے ساتھ کوئی نیکی نہیں کی" ابوالہیاج سے مروی ہے وہ کہتے ہیں۔ میں نے سعید بن المسیب سے (قَوْلًا كَرِيْمًا) کا مفہوم دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: "ایک عاجز غلام کا طرز تکلم جو وہ اپنے درشت خو اور سخت مزاج آقا کے سامنے اختیار کرے" عبداللہ الرصافی سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے عطاء نے آیت زیر بحث کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: "اپنے ماں باپ پر کبھی ہاتھ نہ اٹھاؤ اور ان کی تعظیم و تکریم کرتے ہوئے کبھی تیز نظروں سے ان کی طرف نہ گھورو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) مجاز پر مبنی ہے اس لیے کہ ذلت یعنی نرمی کے پر نہیں ہوتے اور نہ ہی اسے اس وصف سے متصف کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں تذلل یعنی عاجزی اور تواضع میں مبالغہ مراد ہے جسے ایک بیٹے کو والدین کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔ رات کی کیفیت بیان کرتے ہوئے امرؤالقیس نے کہا ہے:

؎ فَقُلْتُ لَهٗ لما تمطی بصلبہ وأردف اعجازا وَ ناء بکلکل

جب رات نے اپنی پشت بچھا دی، اپنی سرینیں پھیلا دیں اور اپنا سینہ دراز کر دیا تو میں نے اس سے کہا۔

حالانکہ رات کی نہ پشت ہوتی ہے نہ سرینیں اور نہ ہی سینہ، اس لیے یہ انداز بیان مجاز پر مبنی ہے دراصل شاعر یہاں رات کی یکسانیت اور اس کی طوالت بیان کرنا چاہتا ہے۔

والدین کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا کرنی چاہیے

قول باری ہے (وَقُلْ رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيْرًا اور دعا کیا کرو کہ "پروردگار! ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے شفقت و رحمت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا" آیت میں والدین کے لیے رحمت اور مغفرت کی دعا مانگنے کا حکم ہے بشرطیکہ دونوں مسلمان ہوں اس لیے کہ ایک مقام پر قول باری ہے۔ (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا اُولِيْ قُرْبٰى۔ نبی اور اہل ایمان کے لیے یہ زیبا نہیں کہ وہ مشرکین کے لیے مغفرت کی دعا مانگیں خواہ وہ ان کے قریبی رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ والدین کے لیے دعا کا حکم مومن والدین کے ساتھ مخصوص ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کے حکم کو توحید کے حکم کے ساتھ مقرون کر کے گویا

والدین کے حقوق کو اور مؤکد بنا دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَقَضٰی رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا) پھر ان کے ساتھ حسن سلوک کی کیفیت بیان فرمائی کہ قول وفعل کے ذریعہ حسن سلوک کا مظاہرہ کیا جائے اور عاجزی اور تواضع کے ساتھ ان سے گفتگو کی جائے اور ان سے بیزاری اور اکتاہٹ کے اظہار سے منع کیا گیا چنانچہ ارشاد ہوا (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ) نیز ان پر سختی کرنے اور انہیں جھڑکنے سے بھی روکا گیا۔ فرمایا (وَلَا تَنْهَرْهُمَا) بیٹے کو ان کے ساتھ نرم گفتگو کرنے اور ان کے حکموں کی پیروی کرنے کا حکم دیا گیا بشرطیکہ ان کا کوئی حکم خدا کی نافرمانی کو مستلزم نہ ہوتا ہو۔

اس کے بعد پھر یہ حکم دیا گیا کہ ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد ان کے لیے دعا مانگی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے باپ کے حق پر ماں کے حق کو فائق قرار دیا ہے۔ ابوزرعہ بن عمرو بن جریر نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا "اللہ کے رسول! میرے حسن سلوک کا سب سے بڑھ کر کون مستحق ہے؟" آپ نے فرمایا "تمھاری ماں"۔ اس نے عرض کیا "پھر کون" آپ نے جواب دیا "تمھاری ماں"۔ اس نے پھر عرض کیا "پھر کون؟" آپ نے جواب دیا "تمھاری ماں"۔ جب اس شخص نے چوتھی مرتبہ یہی سوال کیا تو آپ نے جواب میں فرمایا "تمھارا باپ"۔

اَوّابین کی تشریح

قول باری ہے (فَاِنَّهٗ كَانَ لِلْاَوَّابِيْنَ غَفُوْرًا) "وہ ایسے سب لوگوں کو درگزر کرنے والا ہے جو اپنے قصور پر متنبہ ہوکر بندگی کے رویے کی طرف پلٹ آئیں) سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اوّاب اس شخص کو کہتے ہیں جو بار بار توبہ کرتا ہے اور اگر اس سے کوئی نافرمانی ہو جاتی ہے تو دوبارہ توبہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ سعید بن جبیر اور مجاہد کا قول ہے کہ اوّاب وہ شخص ہے جو اپنے گناہ سے توبہ کے ذریعے رجوع کرے۔ منصور نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اوّاب اس شخص کو کہتے ہیں جو تنہائی میں اپنے گناہوں کو یاد کرکے اللہ سے بخشش کا طلبگار رہو جائے۔ قتادہ نے قاسم بن عوف الشیبانی سے اور انھوں نے حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبا میں رہنے والوں کے پاس تشریف لائے۔ اس وقت وہ لوگ چاشت کے نوافل میں مشغول تھے۔ آپ نے فرمایا ان صلوٰۃ الاوابین اذا رمضت الفصال من الضحی۔ اوّابین یعنی اللہ کی طرف توبہ کے ذریعے رجوع کرنے والوں کی نماز چاشت کے وقت ہوتی ہے جب گرمی کی شدت کی بنا پر اونٹنیوں اور گایوں کے بچوں کے تلوے گرم ریت پر جلنے لگتے ہیں۔

رشتہ داروں کے حق کو ادا کیا جائے

قول باری ہے (وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّهٗ۔ اور رشتہ دار کو اس کا حق دو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جس حق کا ذکر ہے وہ مجمل ہے اور اسے بیان و تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ۔ ان کے اموال میں سائل اور محروم کا بھی حق ہوتا ہے) اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا۔ مجھے حکم ملا ہے کہ جب تک لوگ کلمۂ توحید لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا اقرار نہ کرلیں اس وقت تک میں ان کے خلاف برسر پیکار رہوں لیکن جب وہ اس کلمہ کا اقرار کرلیں گے تو وہ میرے ہاتھوں سے اپنی جان و مال کو محفوظ کرلیں گے الّا یہ کہ کسی حق کی بنا پر ان کی جان یا مال پر ہاتھ ڈالا جائے) آیت میں مذکور حق کے معنی واضح نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی شریعت کی طرف سے آمدہ بیان اور وضاحت پر موقوف ہیں۔ اگر قرابت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار مراد ہوں تو ہوسکتا ہے کہ حق سے مراد ان کا وہ حق ہے جو انھیں مالِ غنیمت کے خمس میں سے ملتا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حق سے صلہ رحمی کا حق مراد ہو۔ آیت زیر بحث میں مذکور رشتہ داروں کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری کا قول ہے کہ اس سے ہر انسان کے رشتہ دار مراد ہیں۔ علی بن الحسین سے مروی ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار مراد ہیں۔ ایک قول کے مطابق پہلی تفسیر ہی درست ہے اس لیے کہ والدین کے ذکر کے ساتھ قرابت داروں کا ذکر متصلاً ہوا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم تمام لوگوں کے لیے عام ہے اسی طرح اس پر عطف ہونے والا حکم یعنی رشتہ داروں کو ان کا حق دینا بھی تمام لوگوں کے لیے عام ہوگا۔

مسکین اور مسافر کا حق

قول باری ہے (وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ۔ اور مسکین کو اور مسافر کو) ہوسکتا ہے کہ اس سے صدقات واجبہ مراد ہوں جن کا ذکر اس قول باری میں آیا ہے (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ تا آخر آیت) اور یہ بھی ہوسکتا ہے اس سے مراد وہ حق ہے جس کی بوقت ضرورت ادائیگی لازمی ہوتی ہے۔ ابن حمزہ نے شعبی سے اور انھوں نے فاطمہؓ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (فی المال حق سوی الزکوٰۃ۔ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہوتا ہے) اس موقعہ پر

آپ نے یہ آیت بھی تلاوت فرمائی (لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ) تا آخر آیت۔ سفیان نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے اونٹوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا "ان میں بھی ایک حق ہے" صحابہ نے اس کی وضاحت چاہی تو آپؐ نے فرمایا (اطراق فحلھا واعارۃ دلوھا ومنیحۃ سمینھا) سانڈ کے ساتھ جفتی کی اجازت دینا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریت کے طور پر دینا اور پلا ہوا اونٹ سواری کے لیے عطا کرنا۔

فضول خرچی پر پابندی

قول باری ہے (وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِیْرًا۔ اور فضول خرچی نہ کرو) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نیز قتادہ سے مروی ہے کہ بے جا مال خرچ کرنے کو تبذیر کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اگر بلاوجہ ایک مُد (ایک پیمانے کا نام جس کی مقدار دو یا اڑھائی رطل ہوتی ہے) بھی صرف کیا جائے تو وہ تبذیر کہلائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جو لوگ تبذیر کرنے والے پر پابندی لگانے کے قائل ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ آیت میں تبذیر کی ممانعت ہے اس لیے امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تبذیر کرنے والے پر پابندی لگا کر اس کے مال کو ضائع ہونے سے بچا لے اور صرف اسے اتنا ہی دے جس سے اس کا خرچ پورا ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ پابندی کے قائل نہیں ہیں اگرچہ متعلقہ شخص تبذیر کرنے والا کیوں نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا شخص مکلف ہوتا ہے اور اسے اپنی ذات کے بارے میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اس لیے اس کا اقرار اور لین دین سب درست قرار دیے جائیں گے جس طرح حد اور قصاص کے سلسلے میں اس کے اقرار کو درست قرار دیا جاتا ہے حالانکہ حد اور قصاص شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں جبکہ اقرار اور عقود، شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے اس لیے ان کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔ ہم نے قول باری (فَاِنْ کَانَ الَّذِیْ عَلَیْهِ الْحَقُّ سَفِیْھًا اَوْ ضَعِیْفًا) کی تفسیر کے ذیل میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ۔ فضول خرچ لوگ شیاطین کے بھائی ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں اول یہ کہ انھیں شیاطین کے بھائی بند اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ ایسے لوگ ان کے نقش قدم پر چلتے اور ان کے طریقوں کو اپناتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جہنم کے اندر ایسے لوگوں کو شیاطین سے قریب رکھا جائے گا۔

سائل کو نرمی سے جواب دیا جائے

قول باری ہے (وَاِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَّبِّكَ تَرْجُوْهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُوْرًا اور اگر ان سے (یعنی حاجت مند رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں سے) تمہیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو، تو انھیں نرم جواب دے دو) اس آیت کی تفسیر میں بھی دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ سکھایا کہ اگر ہمارے پاس دینے کے لیے کچھ نہ ہو اور ہم خالی ہاتھ ہوں تو ایسی حالت میں ہمیں ایک مسلمان سائل یا رشتہ دار یا مسافر کو جواب دینے کا کونسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ تعلیم دی کہ اگر تمہیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ تمھارے پاس دینے کے لیے کچھ نہ ہو اور تم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنے والے رزق کے منتظر ہو اور اس کی رحمت کے امیدوار ہو کہ اگر وہ مل جائے تو تم انھیں ضرور کچھ دو، ایسی صورت میں تم انھیں بڑی نرمی سے جواب دے دو اور یہ کہو کہ "اللہ رزق دے گا" یہ تفسیر حسن بصری، مجاہد اور ابراہیم نخعی وغیرہم سے منقول ہے۔

اخراجات میں میانہ روی ہونی چاہیے

قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا۔ اور نہ تو اپنا ہاتھ گردن سے باندھ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو کہ ملامت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ ان حقوق کی ادائیگی میں بخل سے کام نہ لو جو ان کے لیے واجب ہیں۔ یہ بطور مجاز بیان ہوا ہے اور اس سے مراد ترک انفاق ہے۔ جائز خرچ سے ایک شخص ہاتھ روک کر گویا اسے اپنی گردن سے باندھ لیتا ہے اور اس طرح اپنے مال میں سے کسی کو کچھ دے نہیں سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ بخیل انسان کو ہاتھ کی تنگی کے وصف سے موصوف کرتے تھے اور کہتے "فلان جعد الکفین" (فلاں شخص کی ہتھیلیاں بڑی سکڑی ہوئی ہیں) یعنی وہ بخیل ہے۔ اسی طرح "فلان قصیر الباع" (فلاں شخص کے بازو بہت چھوٹے ہیں) اس کے بالمقابل سخی اور فیاض شخص کے لیے یہ فقرے کہے جاتے "فلان رحب الذراع" (فلاں شخص کے بازو بڑے کشادہ ہیں) "فلان طویل الیدین (فلاں شخص کے ہاتھ بڑے لمبے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا (اسرعکن بی لحاقا اطولکن یدا۔ تم میں سب سے پہلے میرے پاس پہنچنے والی

وہ ہے جس کے بازو سب سے زیادہ دراز ہیں) اس سے آپ نے صدقہ وخیرات کی کثرت مراد لی تھی۔ وہ ام المومنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا نکلیں، وہی سب سے بڑھ کر صدقہ وخیرات کرنے والی تھیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امہات المومنین میں سب سے پہلے ان کی وفات ہوئی تھی۔ شاعر کا قول ہے۔

؎ وما ان کان اکثرھم سواما ۔۔۔ ولکن کان ارحبھم ذراعا

میرا ممدوح اگرچہ چرنے والے مویشیوں کا سب سے بڑھ کر مالک نہیں تھا لیکن اس کے بازو سب سے زیادہ کشادہ تھے۔ یعنی وہ سب سے بڑھ کر سخی اور فیاض تھا۔

قول باری ہے (ولا تبسطھا کل البسط۔ اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو) یعنی تمہارے ہاتھ میں جتنا مال ہے وہ سارے کا سارا خرچ نہ کر ڈالو کیونکہ تمہیں اور تمہارے اہل وعیال کو اس کی ضرورت رہے گی اگر ایسا کرو گے تو ملامت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ گے یعنی جو مال تمہارے ہاتھ سے نکل جانے گا اس کی تمہیں حسرت رہے گی۔ یہ خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا باقی ماندہ تمام لوگوں کو ہے۔ آپ آئندہ کے لیے کسی چیز کا ذخیرہ نہیں کرتے تھے۔ آپ نادار کرنے یہاں تک کہ بھوک کی شدت کو کم کرنے کے لیے پیٹ سے پتھر باندھ لیتے۔ اسی طرح بعض جلیل القدر صحابہ کرام بھی اپنا سب کچھ اللہ کی راہ میں خرچ کر دیتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں کچھ نہ کہتے اس کی وجہ تھی کہ اللہ کی ذات پر انھیں پورا یقین ہوتا اور وہ بڑے روشن ضمیر ہوتے۔ اللہ تعالیٰ نے انفاق میں افراط سے کام لینے اور سارا مال دے دینے سے صرف ان لوگوں کو روکا ہے جن کے بارے میں یہ خطرہ ہو کہ مال خرچ کر لینے کے بعد انھیں ہمیشہ اس کا افسوس اور مال کی حسرت لاحق ہو جائے گی لیکن جو لوگ اللہ کے وعدے پر یقین رکھتے ہوں اور ثواب عظیم کے امیدوار ہوں وہ اس آیت میں مراد نہیں ہیں۔

روایت ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اس کے پاس انڈے کے برابر سونے کا ٹکڑا تھا۔ کہنے لگا: "اللہ کے رسولؐ! مجھے یہ ٹکڑا ایک کان سے دستیاب ہوا ہے، بخدا میرے پاس اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، آپؐ مجھ سے یہ لے لیجیے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ بات سن کر اپنا رُخ دوسری طرف پھیر لیا۔ اس شخص نے دوسری مرتبہ یہی بات عرض کی، آپؐ نے پھر اپنا رُخ بدل لیا۔ جب اس نے تیسری مرتبہ یہ کہا تو آپؐ نے اس کے ہاتھ سے سونے کا وہ ٹکڑا لے کر اتنے زور سے پھینکا کہ اگر اس شخص کو لگ جاتا تو وہ زخمی ہو جاتا، پھر فرمایا: تم میں سے ایک شخص اپنا سارا مال میرے حوالے کرنے کے لیے لے آتا ہے اور پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے دست سوال

دراز کرتا رہتا ہے"۔ ایک اور روایت ہے کہ ایک شخص مسجد نبوی میں آیا اس کے جسم پر پھٹے پرانے کپڑے تھے۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے۔ آپ نے اس شخص کو کھڑے ہو جانے کا حکم دیا۔ وہ کھڑا ہو گیا۔ لوگوں نے صدقہ کے طور پر اس کے لیے کپڑوں کے جوڑے جمع کر دیے، آپ نے ان میں سے دو کپڑے اسے دے دیے، اس کے بعد خطبہ دیتے ہوئے آپ نے لوگوں کو صدقہ کرنے کی تلقین فرمائی جسے سن کر اس شخص نے اپنا ایک کپڑا صدقہ میں دے دیا یہ دیکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو! اس شخص کو دیکھو، میں نے اسے کھڑا ہونے کے لیے کہا تھا تاکہ لوگوں کو اس کی بدحالی کا احساس ہو جائے اور اس طرح اس کی کچھ امداد ہو جائے۔ میں نے اسے دو کپڑے دیے تھے اور اب دیکھو اس نے ایک کپڑا صدقہ کے طور پر جمع کرا دیا ہے۔ یہ کہہ کر آپ نے اس شخص کو حکم دیا کہ کپڑا واپس لے لو۔ آیت میں دراصل ایسے ہی لوگوں کو اپنا سب کچھ دے دینے سے روکا گیا ہے۔

لیکن جو حضرات صاحب ایمان اور روشن ضمیر تھے۔ انہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے نہیں روکتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پاس کافی مال تھا آپ نے سارا مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر اور اللہ کی راہ میں خیرات کر دیا حتیٰ کہ جسم پر صرف ایک چادر رہ گئی تھی جس میں آپ گزارہ کرتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مسئلے میں آپ کے ساتھ نہ کوئی سختی کی اور نہ ہی اس پر آپ کو ٹوکا۔ آیت میں خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں ہے بلکہ آپ کے سوا باقی ماندہ لوگ مخاطب ہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے (فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ایسی نہیں تھی کہ اللہ کی راہ میں سب کچھ خرچ کر دینے کے بعد آپ کو افسوس ہوتا یا دل میں مال کی حسرت پیدا ہو جاتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں آپ کے سوا دوسرے تمام لوگ مراد ہیں۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ۔ اگر تم شرک کرو گے تو تمہارے سارے اعمال حبط ہو جائیں گے) آیت میں اگرچہ خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے لیکن مراد آپ کے سوا دوسرے تمام لوگ ہیں اسی طرح قول باری (فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ۔ اگر تمہیں اس کتاب کے بارے میں کوئی شک ہے جو ہم نے تم پر اتاری ہے) میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں اس لیے کہ آپ کو اللہ کی نازل کردہ کتاب کے بارے میں کوئی شک نہیں تھا۔ قول باری (وَقَضَىٰ رَبُّكَ) سے لے کر آیت زیر بحث تک جتنی آیات درج ہیں وہ مندرجہ ذیل امور کی مقتضی ہیں۔ اللہ کی وحدانیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی عبادت کا حکم دیا گیا ہے، والدین کے ساتھ حسن سلوک، ان کے سامنے نیازمندی کے اظہار اور ان کی فرمانبرداری نیز رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں کو ان کے حقوق ادا کرنے

کا امر فرمایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ بے جا طور پر مال خرچ کرنے اور اللہ کی نافرمانی میں مال لگانے سے روکا گیا ہے۔ یہ حکم بھی دیا گیا ہے کہ اخراجات میں میانہ روی اختیار کی جائے، فضول خرچی سے پرہیز کی جائے اور حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ ہاتھ خالی ہونے کی صورت میں مسکین اور سائل کو کس طریقے سے ٹالا جائے۔

قتل اولاد کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ۔ اور اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو) اس کلام میں اس سبب کا بھی ذکر موجود ہے جو اس کے نزول کا پس منظر ہے۔ وہ اس طرح کہ عرب کے اندر کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو افلاس کے اندیشے سے اپنی بیٹیوں کو قتل کر دیتے تھے تاکہ ان کے اخراجات کا بوجھ ان پر نہ پڑے اور اس طرح بچ رہنے والی رقم ان کی ذات اور اہل وعیال کے کام آجائے۔ عربوں میں اس کا عام رواج تھا اور اس بری رسم کا دائرہ بڑا وسیع تھا۔ ایسی لڑکیاں موؤدۃ کہلاتی تھیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کیا ہے (وَاِذَا الْمَوْءُدَةُ سُئِلَتْ بِاَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ۔ اور جب زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ اسے کس جرم کی بنا پر قتل کر دیا گیا تھا) موؤدہ اس لڑکی کو کہتے ہیں جسے زندہ دفن کر دیا جاتا تھا۔ عرب کے لوگ اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ دریافت کیا تھا کہ بڑے بڑے گناہ کون سے ہیں، آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا (ان تجعل للہ ندا وھو خلقك وان تقتل ولدك خشیة ان یاکل معك وان تزنی بحلیلة جارك۔ یہ کہ تم کسی کو اللہ کا مدمقابل ٹھہراؤ۔ حالانکہ اس نے ہی تمہیں پیدا کیا، نیز یہ کہ اس اندیشے کی بنا پر اپنی لڑکی کو قتل کر دو کہ کہیں وہ تمہارے ساتھ کھانے میں شریک نہ ہو جائے اور یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ بدکاری کرو)

قول باری ہے (نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَاِيَّاكُمْ۔ ہم انھیں بھی رزق دیں گے اور تمہیں بھی) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ تمام مخلوقات کے رزق کی ذمہ داری اللہ پر ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے لیے ایسے اسباب پیدا کر دے گا جن کی بنا پر وہ اپنی ذات اور اولاد کے اخراجات برداشت کرنے کے قابل ہو جائیں گے۔ آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو جاندار بھی پیدا کیا ہے اسے اس کی زندگی بھر رزق مہیا کرتا رہے گا۔ اس کے رزق کا سلسلہ صرف اس کی موت کے ساتھ منقطع ہو گا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے بیان کر دیا تاکہ حصول رزق کے سلسلے میں کوئی شخص کسی کے ساتھ زیادتی نہ کرے نہ ہی کسی

کا مال ہتھیائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے رزق کے ایسے اسباب پیدا کر دیے ہیں جن کی بنا پر اسے دوسروں کے مال پر ہاتھ ڈالنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

زنا کے قریب نہ پھٹکو

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَاءَ سَبِيلًا۔ زنا کے قریب نہ پھٹکو وہ بہت برا فعل ہے اور بڑا ہی برا راستہ) اس میں زنا کی تحریم کی خبر دی گئی ہے نیز یہ کہ یہ بہت قبیح فعل ہے۔ اس لیے کہ فاحشہ اس فعل کو کہتے ہیں جس کی قباحت بڑی زبردست اور بڑی واضح ہو۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ سمعی حجت کے ورود سے پہلے ہی زنا عقل انسانی کے نزدیک ایک قبیح فعل تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو فاحشہ کا نام دیا، سمعی حجت کے ورود سے قبل یا اس کے بعد کی حالت کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں کی۔ عقلی طور پر زنا ایک قبیح فعل ہے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ زانی عورت پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس بچے کے باپ کی نسبت سے بیان نہیں کر سکتی اس لیے کہ اس کے ساتھ منہ کالا کرنے والے مرد ایک دوسرے سے بڑھ کر اس بچے کے نسب کے حق دار نہیں ہوتے۔ اس طرح زنا کے فعل قبیح کی وجہ سے نسب کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور مواریث، مناکحات صلہ رحمی کے سلسلے میں نسب سے متعلقہ حرمتوں کی مخالفت ہو جاتی ہے۔ ولد پر والد کا حق باطل ہو جاتا ہے اور اسی طرح کے بہت سے دوسرے حقوق بھی اس فعل قبیح کی بنا پر پامال ہو جاتے ہیں۔

عقل انسانی کے نزدیک یہ ایک گھناؤنا فعل ہے اور عادۃً لوگ اسے قبیح سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولد للفراش وللعاھر الحجر۔ بچے کے نسب کا تعلق بچھونے کے ساتھ ہے اور منہ کالا کرنے والے کے لیے پتھر ہے) اس لیے کہ اگر نسب کو بچھونے کے اندر محدود نہ کر دیا جاتا یعنی نسب کے اجرا کو صرف نکاح اور نکاح جیسی صورت مثلاً ملک یمین کے اندر محدود نہ کر دیا جاتا تو پھر صاحب فراش یعنی شوہر زانی سے بڑھ کر بچے کے نسب کا حق دار قرار نہ پاتا جس کے نتیجے میں انساب کا ابطال لازم آتا اور انساب سے تعلق رکھنے والے تمام حقوق و مراعات ساقط ہو جاتے ہیں۔

قتل کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ اور قتل کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ) اللہ تعالیٰ نے (الا بالحق) فرمایا اس لیے کہ قتل نفس

حق نہ ہونے کے باوجود کبھی بعض دفعہ حق بن جاتا ہے جس کی صورتیں یہ ہیں۔ قصاص اور ارتداد کی بنا پر قتل اسی طرح غیر مسلموں سے قتال اور محاربت کی وجہ سے قتل، نیز محصن زانی کا رجم۔

مقتول کے قصاص کا حکم

قول باری ہے (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا۔ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ سلطان حجت کو کہتے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (اَوْ لَیَاْتِیَنِّیْ بِسُلْطَانٍ مُّبِیْنٍ۔ یا میرے سامنے کوئی واضح حجت اور دلیل پیش کرے) ضحاک کا قول ہے کہ سلطان سے مراد یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ چاہے تو قاتل کو قتل کر دے اور چاہے تو دیت قبول کرلے۔ نیز سلطان یعنی حاکم وقت کا یہ فرض ہے کہ وہ قاتل کو پکڑ کر ولی کے حوالے کر دے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلطان ایک مجمل لفظ ہے اور معنی، مراد کو واضح کرنے کے لیے خود کفیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک مشترک لفظ ہے جس کا کئی معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

اس کا ایک مفہوم حجت اور دلیل ہے، دوسرا مفہوم وہ سلطان اور حاکم ہے جو صاحب بیعت و کشاد ہوتا ہے تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں اس سے قصاص مراد ہے اس طرح اس آیت کے ذریعہ قصاص ایک منطوق حکم قرار پا گیا۔ آیت کا مفہوم یہ ہوگا۔ ہم نے مقتول کے ولی کو سلطان یعنی قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے۔" یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ آیت میں دیت مراد ہے۔ اس لیے ہم نے دیت کا اثبات نہیں کیا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قصاص مراد ہے تو ظاہر آیت اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اگر مقتول کے ورثاء میں کچھ بالغ ہوں اور کچھ نابالغ تو بالغ ورثاء نابالغ ورثاء کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص لے سکتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ولی ہوتا ہے جبکہ نابالغ ورثاء میں سے کوئی بھی ولی نہیں بن سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر نابالغ ولی قاتل کو معاف کر دے تو اس کا یہ اقدام جائز نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک جب تک نابالغ ورثاء بالغ نہ ہو جائیں اس وقت تک بالغ ورثاء قاتل سے قصاص نہیں لے سکتے۔ جب وہ بالغ ہو جائیں تو پھر بالغ ورثاء کے ساتھ مل کر قاتل سے قصاص لیں گے یا معاف کر دیں گے۔ ایک روایت کے مطابق امام محمد نے امام ابوحنیفہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

قتل میں حد سے نہ گزرنا چاہیے

قول باری ہے (فلا یسرف فی القتل۔ پس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ گزرے) عطاء، حسن مجاہد، سعید بن جبیر، ضحاک اور طلق بن حبیب سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ مقتول کا ولی، قاتل کے سوا کسی اور کو قتل نہ کرے نیز قاتل کا مثلہ بھی نہ کرے۔ اس لیے کہ عرب کے لوگ قاتل ہاتھ نہ آنے پر اس کے دوستوں اور رشتہ داروں میں سے جو بھی ہاتھ آجاتا اسے قتل کر دیتے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ولی کو قصاص لینے کا حق عطا کر دیا تو اسے قتل میں حد سے گزرنے سے منع فرما دیا۔ انہی معنوں پر قول باری (کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی۔ مقتولین کا قصاص لینا تم پر فرض کر دیا گیا ہے۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور مؤنث کے بدلے مؤنث) بھی محمول ہے اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت میں بعض قبائل کو بعض پر فوقیت حاصل تھی اگر ان کا کوئی غلام قتل ہو جاتا تو وہ اس کے بدلے میں قاتل کے قبیلے کا آزاد آدمی قتل کر دیتے، اس کے سوا وہ کسی اور بات پر رضامند نہ ہوتے اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمادیا کہ ولی قاتل کو قتل کرنے میں بایں معنی حد سے نہ گزرے کہ وہ قاتل کے سوا کسی اور کو قتل نہ کرے۔ ابوعبیدہ کا قول ہے کہ آیت زیر بحث میں بعض نے نہی کی بنا پر فعل کی مجزوم قرأت کی ہے اور بعض نے اسے مرفوع رکھا ہے کہ یہ مجازاً خبر ہے اور مفہوم یہ ہے کہ "ولی کا قاتل کو قتل کر دینا کوئی زیادتی نہیں ہے اس لیے کہ ولی کو اس کا حق حاصل ہو گیا تھا۔

مقتول منصور ہو گا

قول باری ہے (انہ کان منصورا۔ اس کی مدد کی جائے گی) قتادہ کا قول ہے کہ ضمیر ولی کی طرف عائد ہے اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ مقتول کی طرف راجع ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کی یا تو دنیا میں مدد کی جائے گی یا آخرت میں۔ اس کی مدد کی یہ صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے یعنی ولی کو قصاص لینے کا حکم دیا ہے ایک اور قول کے مطابق اس کی مدد کی یہ صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مسلمانوں کو اس کی اعانت کا حکم دیا ہے۔ قول باری (فقد جعلنا لولیہ سلطانا) عورتوں کے لیے قصاص کے اثبات کا مقتضی ہے۔ اس لیے یہاں ولی سے مراد وارث ہے جس طرح یہ ارشاد ہے (والمومنون والمومنات بعضھم اولیاء بعض۔ مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے ولی ہیں) نیز ارشاد ہے (ان الذین امنوا وھاجروا۔ جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور ہجرت کی) تا قول باری (اولئک بعضھم اولیاء بعض

وہی دراصل ایک دوسرے کے ولی ہیں) نیز فرمایا (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا۔ رہے وہ لوگ جو ایمان تو لے آئے مگر ہجرت کر کے دارالاسلام میں) آنہیں گئے تو ان سے تمہارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں)

اس حکم کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک کے لیے ان کے درمیان توارث کے اثبات کی نفی کردی جب تک وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں۔ پھر ارشاد ہوا (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ۔ اور اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار دوسرے مومنین اور مہاجرین کی بہ نسبت ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) اللہ تعالیٰ نے خون کے رشتہ داروں کو ایک دوسرے کا ولی قرار دے کر ان کے مابین میراث کا اثبات کر دیا۔ نیز فرمایا (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ کافر لوگ ایک دوسرے کے ولی ہیں) ولایت کا ذکر کر کے کافروں کے مابین توارث کا اثبات کر دیا۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا) تو یہ تمام ورثاء کے لیے قصاص لینے کے اثبات کا مقتضی ہو گیا۔ مقتول کا خون یعنی قصاص وراثت کے طور پر اس کے رشتہ داروں یعنی وارثوں کو مل جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ خون بہا جو قصاص کا بدل ہوتا ہے وراثت کے طور پر ان مردوں اور عورتوں کو مل جاتا ہے جو اس کے وارث ہوتے ہیں۔ اگر عورتیں قصاص کی وارث نہ ہوتیں تو وہ اس کے بدل یعنی مال کی بھی وارث نہ ہوتیں۔ یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ بعض ورثاء میت کی میراث کے بعض حصوں کے تو وارث قرار دیے جائیں اور بعض دوسرے حصوں کے وارث نہ بن سکیں۔ یہ بات نہ صرف ظاہر کتاب کے خلاف ہے بلکہ اصول شرعیہ کے بھی خلاف ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ عورتوں کے ساتھ قصاص کے حق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ قصاص لینا صرف مردوں کا حق ہے لیکن اگر یہی قصاص دیت کی بنا پر مال میں تبدیل ہو جائے تو اس صورت میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی اس مال کی وارث ہوں گی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قصاص کا حق ہر وارث کے لیے میراث میں اس کے حصے کی مقدار کے مطابق واجب ہوتا ہے خواہ یہ وارث مرد ہو یا عورت یا بچہ۔

مالِ یتیم کی حفاظت کا حکم

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ اور مال یتیم کے پاس نہ پھٹکو مگر احسن طریقے سے یہاں تک کہ وہ اپنے شباب کو پہنچ جائے) مجاہد کا قول ہے کہ (الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) کی صورت تجارت ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ مال یتیم کے ذریعے اللہ کا فضل تلاش

کیا جائے اور تلاش کرنے والے کا اس میں کوئی حصہ نہ ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیم کا خصوصی طور پر ذکر ہوا اگرچہ تمام لوگوں کے اموال کے بارے میں یہی حکم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یتیم کو اس کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور اس کے مال میں لوگ دندانِ حرص و آز زیادہ تیز کرتے ہیں۔ قول باری (اِلَّا بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ) یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے لیے تمام تصرفات کے جواز کو متضمن ہے جن سے یتیم کو فائدہ پہنچ سکتا ہو خواہ یہ سرپرست یتیم کا دادا ہو یا یتیم کے باپ کا مقرر کردہ وصی، اس لیے کہ احسن طریقہ وہی ہوگا جس کے ذریعہ ایک طرف اس کے مال کی حفاظت ہوتی رہے اور دوسری طرف اس میں اضافہ ہوتا رہے۔ اس لیے یتیم کا سرپرست یتیم کے لیے ایسے طریقے سے خرید و فروخت اور کاروبار کرسکے گا جس سے یتیم کو کوئی نقصان اٹھانا نہ پڑے۔ اسی طرح وہ بازاری قیمت پر اور بازاری سے کم قیمت پر ایسے سودے کرسکتا ہے جن میں عام طور پر لوگوں کو ایک دوسرے کے ہاتھوں نقصان اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ لوگوں کو ایسے سودوں میں منافع کمانے اور نفع حاصل کرنے کی امید ہوتی ہے اور جب یہ امید پوری نہیں ہوتی تو وہ اسے گھاٹا سمجھ لیتے ہیں۔ نیز نقصان کی اس مقدار کے متعلق تخمینیں لگانے والوں کی آراء باہم مختلف ہوتی ہیں۔ اس لیے حقیقت کے لحاظ سے ایسے سودوں میں کوئی گھاٹا نہیں ہوتا۔ لیکن سرپرست کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ یتیم کے لیے بازاری قیمت سے زائد دے کر کوئی چیز خریدے جس میں عام طور پر لوگوں کو ایک دوسرے کے ہاتھوں نقصان اٹھانا نہیں پڑتا ہے۔ اس لیے کہ خریداری کی یہ صورت یتیم کے لیے نقصان دہ ہے۔ یہ نقصان بالکل واضح اور یقینی ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے مال کے قریب پھٹکنے سے منع فرما دیا ہے مگر یہ کہ احسن طریقہ اختیار کیا جائے۔ یتیم کے مال کو اجارہ پر دینے اور مضاربت میں لگانے کے جواز پر بھی آیت دلالت کر رہی ہے اس لیے کہ یتیم جس منافع کا حق دار بنے گا وہ منافع اسے مضارب کے عمل کے ذریعے حاصل ہوگا۔ اس لیے اس مال کو یونہی پڑا رہنے دینے سے مضاربت میں لگانا بہتر ہوگا۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ابتغوا باموال الایتام خیراً لا تاکلھا الصدقۃ۔ یتیموں کے اموال کے ذریعے خیر یعنی منافع تلاش کرو ان اموال کو صدقہ نہ کھا جائے) ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ کہ یتیم کا نفقہ یعنی اخراجات اس کے مال کو ختم نہ کر دے اس لیے کہ نفقہ کو بھی صدقہ کہا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ انسان جو کچھ اپنی ذات پر اور اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتا ہے وہ اس کے لیے صدقہ ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ وصی یتیم کے

مال میں تجارت کر سکتا ہے اور اسے مضاربت میں بھی لگا سکتا ہے۔ اس میں دلالت پائی جاتی ہے کہ باپ نابالغ کا مال اپنی ذات کے لیے خرید سکتا اور فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ وصی یتیم کا مال خود خرید سکتا ہے بشرطیکہ اس میں یتیم کے لیے فائدہ کا پہلو موجود ہو۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام صاحب نے یہ فرمایا کہ اگر وصی یتیم کا مال پوری قیمت پر خریدے گا تو اس کی یہ خریداری جائز نہیں ہوگی۔ جواز کی صورت صرف یہ ہے کہ یتیم کو ملنے والا مال قیمت میں زیادہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِلَّا بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ) امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کسی بھی صورت میں اس کا جواز نہیں ہے۔ قول باری (حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدَّہٗ) کی تفسیر میں زید بن اسلم اور ربیعہ کا قول ہے کہ وہ بالغ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک اور مقام پر قول باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْهَآ اِسْرَافًا وَّبِدَارًا اَنْ یَّکْبَرُوْا ایسا کبھی نہ کرنا کہ حدِ انصاف سے تجاوز کر کے اس خوف سے ان کے مال جلدی جلدی کھا جاؤ کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے) اس آیت میں کبر یعنی یتیم کے بڑے ہو جانے کا ذکر ہے اور آیت زیر بحث میں اَشُدَّ یعنی شباب کو پہنچ جانے کا ذکر ہے۔ نیز یہ ارشاد بھی ہے (وَابْتَلُوا الْیَتٰمٰی حَتّٰی اِذَا بَلَغُوا النِّکَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ. اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں۔ پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو) ایک آیت میں علی الاطلاق کبر یعنی بڑے ہو جانے کا ذکر کیا۔ دوسری آیت میں اَشُدّ یعنی شباب کو پہنچ جانے کا ذکر کیا اور تیسری آیت میں اہلیت پائی جانے کے ساتھ نکاح کی عمر کو پہنچ جانے کا ذکر فرمایا۔ عبداللہ بن عثمان بن خثیم نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے (حَتّٰی اِذَا بَلَغَ اَشُدَّہٗ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ جب اس کی عمر تینتیس سال ہو جائے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ (وَاسْتَوٰٓی اور اس کا نشو و نما مکمل ہو گیا) چالیس برس کی عمر ہے۔ قولِ باری (اَوَلَمْ نُعَمِّرْکُمْ۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی) کی تفسیر میں آپ نے فرمایا کہ عمر کی جس حد پر اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کے عذر کو ختم کر دیا وہ ساٹھ برس ہے۔ نیز فرمایا (حَتّٰی اِذَا بَلَغَ اَشُدَّہٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِیْنَ سَنَةً قَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِیْٓ اَنْ اَشْکُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِیْٓ اَنْعَمْتَ عَلَیَّ وَعَلٰی وَالِدَیَّ۔ یہاں تک کہ جب اپنے شباب کو پہنچ جاتا ہے اور اس کی عمر چالیس برس ہو جاتی ہے تو کہتا ہے کہ اے میرے پروردگار! مجھے اس پر مداومت دے کہ تیری نعمتوں کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ کو اور میرے والدین کو عطا کی ہیں) اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصے میں بلوغ الاشد (شباب کو پہنچ جانے) اور استواء (نشو و نما کی تکمیل) کا ذکر کیا۔ اس آیت زیر بحث میں بلوغ الاشد کا اور دوسری آیت

میں 'بلوغ الاشد' اور 'بلوغ اربعین سنۃ' (چالیس سال کی عمر کو پہنچ جانے) کا ذکر کیا۔ ہو سکتا ہے کہ بلوغ الاشد سے ایک قول کے مطابق چالیس برس کی عمر مراد ہو اور ایک قول کے مطابق استواء مراد ہو جیسا کہ اس طرح ہے تو عرف اور عادت میں اشد کی کوئی مقدار معین نہیں ہو سکتی کہ جس میں کمی یا جس پر اضافہ ممکن نہ ہو۔ اشد یعنی شباب کو پہنچنے کے لحاظ سے لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں بعض لوگ اتنی مدت میں شباب کو پہنچ جاتے ہیں جتنی مدت میں دوسرے نہیں پہنچ سکتے۔ اس لیے اگر 'بلوغ الاشد' بالغ ہونے کے بعد عقل کی پختگی اور سمجھداری پیدا ہو جانے کا نام ہے۔ تو اس لحاظ سے بھی عادۃً لوگوں میں اختلاف ہوتا ہے اگر اس کے معنی جسمانی قوی کے نشو و نما پا کر مکمل ہو جانے کے ہیں تو اس لحاظ سے بھی لوگوں کے احوال ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

دراصل جو چیز عرف اور عادت پر مبنی ہو اس کے متعلق قطعیت کے ساتھ کوئی رائے قائم کرنا ممکن نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے لیے وقت کا اس طرح تعین ہو سکتا ہے کہ جس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش باقی نہ رہ سکے۔ اس کا تعین صرف توقیف یعنی شرعی رہنمائی اور دلالت کے ذریعے یا پھر اجماع امت کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں فرمایا (وَلَا تَقْرَبُوْا مَالَ الْیَتِیْمِ اِلَّا بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدَّهٗ) تو یہ اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ جب "بلوغ الاشد" ہو جائے تو یتیم کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے اور اس میں "ایناس الرشد" یعنی اہلیت پائی جانے کی شرط نہ لگائی جائے۔

دوسری آیت میں فرمایا (حَتّٰی اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْا اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ) اس میں یتیم کا مال اس کے حوالے کرنے کے لیے نکاح کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اہلیت پائی جانے کی شرط لگا دی جب کہ یہ شرط 'بلوغ الاشد' (شباب کو پہنچ جانے) نیز 'بلوغ الکبر' (بڑے ہو جانے) کی صورتوں میں نہیں لگائی گئی جس کا ذکر اس آیت میں ہے (وَلَا تَاْكُلُوْهَا اِسْرَافًا وَّ بِدَارًا اَنْ یَّكْبَرُوْا) آیات کے اس پورے پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے امام ابوحنیفہ نے فرمایا کہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیم کو اس کا مال اس وقت تک حوالے نہیں کیا جائے گا جب تک اس میں اہلیت پیدا نہ ہو جائے اور جب تک وہ بڑا ہو کر شباب کو نہ پہنچ جائے۔ اس کی حد امام صاحب نے پچیس برس مقرر کی ہے۔ اس عمر پر پہنچ جانے کے بعد اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا بشرطیکہ وہ عاقل ہو دیوانہ اور پاگل نہ ہو۔ ہو سکتا ہے امام ابوحنیفہ کے نزدیک پچیس برس کی عمر عہد شباب کو پہنچ جانے کی مدت ہو۔

وعدہ کی پاسداری

قول باری ہے (وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ۔ اور عہد کی پابندی کرو) یعنی ——— واللہ اعلم۔ ———

ایک انسان اپنے اوپر اللہ کے ساتھ کوئی عہد باندھ لے مثلاً کوئی نذر مان لے یا تقرب الٰہی کی نیت سے کوئی عبادت شروع کردے اس پر اسے پورا کرنا واجب ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اس عہد کا اتمام اس پر لازم کر دیا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتَانَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ فَلَمَّا اٰتٰهُمْ مِنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ وَتَوَلَّوْا وَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ اور ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مند کر دیا تو وہ بخل پر اتر آئے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انھیں اس کی پرواہ تک نہیں ہے) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ یتیم کے مال کی حفاظت کے سلسلے میں اپنے عہد کو پورا کرو جبکہ اس کے مال کی حفاظت کے وجوب کی حجت تم پر قائم ہو چکی ہے۔" اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کے سلسلے میں جس چیز کی حجت قائم ہو جائے وہ عہد کہلاتی ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا۔ بے شک عہد کے بارے میں تمھیں جواب دہی کرنی ہوگی) اس کے معنی ہیں "جزا و سزا کے لیے جواب دہی کرنی ہوگی"۔ دلالت حال پر بنیاد اس کی مراد کے متعلق مخاطب کے علم پر اکتفا کرتے ہوئے اسے محذوف رکھا گیا۔ ایک قول ہے کہ عہد سے سوال کیا جائے گا کہ تجھے کیوں توڑا گیا جس طرح زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ تجھے کس جرم کی بنا پر قتل کیا گیا تھا۔ اس دوسری تفسیر کا مفہوم بھی پہلی تفسیر کے مفہوم کی طرف راجع ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے عہد توڑنے والے کو آگاہ کر دیا گیا ہے اور اس سے بات منوالی گئی ہے جس طرح زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے سوال کے ذریعے اس کے قاتل کو آگاہ کر دیا جائے گا اور اس سے یہ بات منوالی جائے گی کہ اس نے اسے ناحق اور کسی جرم کے بغیر قتل کر دیا تھا۔

ناپ تول کے احکام

قول باری ہے (وَاَوْفُوا الْكَيْلَ اِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوْا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيْمِ۔ اور جب پیمانے سے ناپ کر دو تو پورا بھر کر دو اور تولو تو ٹھیک ترازو سے تولو) آیت میں یہ دلالت ہے کہ جو شخص کوئی چیز ناپ کر یا تول کر خریدے تو اس پر یہ امر واجب ہے کہ ناپ کر خریدی ہوئی چیز کو ناپ کرے اور تول کر خریدی ہوئی چیز کو تول کرے، نیز اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ کیل یا وزن کے ذریعے دی جانے والی چیز کو یونہی اندازے سے لے لے اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ مبیع اور ثمن میں جبکہ وہ ہم جنس ہوں

تفاضل کی تحریم کا اعتبار کیل اور وزن کے اندر کیا جائے گا یعنی تمام مکیلات اور موزونات میں خواہ وہ ماکولات ہوں یا غیر ماکولات ہم جنس ہونے کی صورت میں تفاضل حرام ہوگا۔ اس لیے کہ آیت نے مکیل میں ایجاب کیل کو اور موزون میں ایجاب وزن کو صرف ماکولات یعنی اشیائے خوردنی کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ اس حکم میں تمام مکیلات اور تمام موزونات داخل ہیں۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ جب کوئی شخص مکیلات اور موزونات کے تحت آنے والی اشیاء کی خریداری کرے اور مبیع اور ثمن ہم جنس ہوں تو کیل کے بدلے کیل اور وزن کے بدلے وزن کی صورت میں خریداری کرے۔ اٹکل اور اندازے سے خریداری کی صورت جائز نہیں ہوگی۔ مکیلات کے تحت آنے والی اشیاء کا تعلق خواہ ماکولات یعنی اشیائے خوردنی کے ساتھ ہو یا غیر ماکولات کے ساتھ مثلاً گچ، چونہ، چونے کا پتھر وغیرہ۔ اسی طرح موزونات کے تحت آنے والی اشیاء مثلاً، لوہا، سیسہ اور دیگر تمام موزونات۔

ناپ تول کی طرح اجتہاد بھی ظن غالب ہے

آیت میں اجتہاد کے جواز پر نیز اس پر کہ ہر مجتہد درست رو ہوتا ہے دلالت پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ ناپ تول میں کسی قسم کی کوئی کمی نہ کرنا صرف اجتہاد اور ظن غالب کی بنا پر وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ جب ایک شخص کسی دوسرے کو کوئی چیز ناپ کر یا تول کر دے رہا ہو تو اس کے لیے یہ دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہوگا کہ اس نے ناپ یا تول میں ایک حبہ برابر بھی کمی نہیں کی۔ بلکہ خریدار کو اس کا پورا پورا حق دینے کے لیے وہ اپنے اس غلبۂ ظن سے کام لے گا کہ اس نے پورا بھر کر ناپا ہے یا درست ترازو سے وزن کیا ہے۔ جب ایک کیل کرنے والا یا وزن کرنے والا صرف اپنے غلبۂ ظن کی بنا پر مذکورہ بالا صورت میں کیل یا وزن کر کے اللہ کے حکم کو پورا کرتا ہے اور اسے حقیقی مقدار کے حصول کا مکلف نہیں بنایا جا سکتا جس کا علم صرف اللہ کو ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں مجتہد کو بھی اپنے اجتہاد اور غلبۂ ظن سے کام لینے کی بنا پر مصیب یعنی درست قرار دیا جائے گا۔

قسطاس کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ میزان اور ترازو کا نام ہے خواہ یہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ حسن کا قول ہے کہ قسطاس قپان یعنی بھاری اشیاء کو تولنے کے آلے کا نام ہے۔ ہم نے مکیل اور موزون کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس کے پیش نظر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی پر مکیل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء میں سے کوئی شے قرض ہو تو قرض خواہ کے لیے وہ چیز یونہی اٹکل اور اندازے سے وصول کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ اس پر طرفین کی رضامندی کیوں نہ حاصل ہو جائے۔ آیت میں کیل اور وزن کا ظاہری امر اس بات

کا موجب ہے، کہ طرفین باہمی رضامندی کے ذریعے بھی کیل اور وزن کو ترک نہیں کر سکتے اسی طرح دو شریکوں کے درمیان ایسی اشیاء کی اندازاً تقسیم بھی اس علت کی بنا پر جائز نہیں ہوگی جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ اگر اشیاء کا تعلق مکیلات اور موزونات سے نہ ہو بلکہ کپڑوں اور سامان کی صورت ہو تو پھر باہمی رضامندی سے اٹکل اور اندازے کے ذریعے ان کی خریداری بھی درست ہوگی اور شریکین کے درمیان تقسیم بھی اس لیے کہ دریں صورت ہم پر کیل اور وزن کو پورا کرنے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِيْلًا یہ اچھا طریقہ ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی یہی بہتر ہے) مفہوم یہ ہے کہ یہ طریقہ اچھا ہے اور دنیا و آخرت میں انجام کے لحاظ سے بھی تمہارے لیے بہتر ہے۔ تاویل اس مفہوم کا نام ہے جو ایک چیز کا مرجع اور اس کی تفسیر ہو۔ جب کوئی شخص لوٹ کر آئے تو عرب کہتے ہیں "آل، یؤل، اَوْلاً"

لا تقف کی تشریح

قول باری ہے (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ۔ کسی ایسی چیز کے پیچھے نہ لگو جس کا تمہیں علم نہ ہو) کسی نشان کا پیچھا کرنا "القفو" کہلاتا ہے۔ جبکہ اس کا کوئی علم نہ ہو اور نہ ہی اس بارے میں کوئی بصیرت کہ یہ نشان کہاں جا کر اختتام پذیر ہوگا۔ اسی سے قافۃ کا لفظ بنا ہے جس کے معنی قیافہ شناس کے ہیں۔ یہ قائف کی جمع ہے۔ عرب کے اندر ایسے لوگ بھی تھے جو قدموں کے نشانات کا کھوج لگاتے تھے۔ (ہمارے ہاں عرف عام میں انھیں کھوجی کہا جاتا ہے) اور ایسے بھی تھے جو نسب کے سلسلہ میں قیافہ شناسی کا کام کرتے تھے۔ یعنی ایک شخص کے جسمانی اعضاء دیکھ کر بتا دیتے تھے کہ اس کا تعلق فلاں نسب سے ہے۔ تاہم عربوں کے نزدیک یہ اسم اس خبر کے لیے وضع کیا گیا تھا جو کوئی شخص یونہی آگر سنا دے اور اس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ جب کوئی شخص باطل یعنی غلط بات کہتا تو اس موقعہ پر یہ فقرہ استعمال ہوتا۔ "تقوف لرجل" جریر کا شعر ہے۔

ع وطال حذاري خيفة البين والنوى — واحدوثة من كاشح متقوف

علیحدگی اور جدائی نیز ایک کینہ ور دروغ گو دشمن کی افواہوں سے ڈرتے ہوئے میں نے طویل عرصے تک محتاط رویہ اختیار کیے رکھا۔

اہل لغت کا کہنا ہے کہ جریر نے متقوف سے غلط باتیں کہنے والا مراد لیا ہے۔ ایک اور شاعر کا قول ہے:

سه و مثل المدی شم العرانین ساکن بهن الحیاء لا یشعن التقافیا

وہ ستواں ناک والی پتلیوں کی طرح خاموش ہیں۔ ان کے اندر حیاداری موجود ہے کہ ایک دوسرے پر کیچڑ نہیں اچھالتی ہیں۔

یہاں تفاقی تقاذف یعنی ایک دوسرے پر کیچڑ اچھالنے کے معنوں میں ہے۔ اس اسم کو تقاذف کے معنوں میں اس لیے استعمال کیا گیا کہ اس میں اکثر باتیں بے حقیقت اور غلط ہوتی ہیں۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے قاذف یعنی زنا کی تہمت لگانے والے کو گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں کاذب قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُبِينٌ۔ جب تم لوگوں نے یہ افواہ سنی تھی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق میں نیک گمان کیا اور یہ کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ تو صریح جھوٹ ہے۔

قتادہ نے قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا "جو بات تم نے نہ سنی ہو اس کے بارے میں یہ نہ کہو کہ میں نے سنی ہے۔ جو چیز تم نے نہ دیکھی ہو اس کے متعلق یہ نہ کہو کہ میں نے دیکھی ہے اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے متعلق یہ نہ کہو کہ مجھے علم ہے"۔ یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ اللہ کے احکام کے متعلق اپنے گمان اور خیال سے علم کے بغیر کوئی بات کہنے کی ممانعت ہے نیز یہ کہ لوگوں کے متعلق کسی ایسی سنی سنائی بات کو زبان پر لانا ممنوع ہے جس کی صحت کا علم نہ ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی شخص علم کے بغیر کسی بات کی خبر دے گا وہ گنہگار قرار پائے گا۔ خواہ اس کی سنائی ہوئی بات سچی ہو یا جھوٹی اس لیے کہ اس نے علم کے بغیر یہ بات کہی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے روکا ہے۔

قول باری ہے (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا۔ یقیناً آنکھ کان اور دل سب ہی کی باز پرس ہونی ہے) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہماری آنکھ، کان اور دل پر اللہ کا حق ہے اور انسان کو اپنے ان تمام اعمال کی جوابدہی کرنی ہوگی جو اس نے ان اعضاء کے ذریعے سرانجام دیے ہوں گے۔ اسے یہ حساب دینا ہوگا کہ اس نے کون کون سی غلط باتیں سنی تھیں، کہاں کہاں غلط نظر ڈالی تھی اور کیسی کیسی غلط اور قبیح باتیں سوچی تھیں۔

بعض لوگ قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) سے شریعت کے فروعی مسائل میں قیاس کی نفی پر استدلال کرتے ہیں نیز خبر واحد کا ابطال کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس اور خبر واحد دونوں ہمیں کسی مسئلے کے متعلق علم کی منزل تک پہنچاتے ہیں اس لیے جو شخص ان دونوں باتوں کی بنیاد پر کوئی مسئلہ

بیان کرے گا وہ علم کے بغیر بات کرنے والا گردانا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس شخص نے یہ کہا ہے اس نے غلط کہا ہے۔ اس لیے کہ جس مسئلے کے بیان کے لیے شرعی دلالت قائم ہو جائے اس کے قائل کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے علم کے بغیر بات کی ہے۔ قیاس اور خبر واحد کے سلسلے میں ایسے دلائل قائم ہو چکے ہیں جو ان کی صحت کے موجب ہیں۔ اگرچہ ہمیں دی گئی خبر کی سچائی کا علم نہیں ہوتا لیکن خبر کی سچائی کا علم نہ ہونا اس خبر کو قبول کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی راہ میں حائل نہیں ہوتا جس طرح اگر دو گواہوں کی ظاہری حالت ان کی عدالت یعنی سچائی، نیک روی وغیرہ پر دال ہو تو ان کی گواہی قبول کر لینا واجب ہوتا ہے اگرچہ ہمیں ان کی دی ہوئی گواہی کی سچائی کے بارے میں یقینی علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح تمام اہل علم کے نزدیک معاملات سے متعلق دی گئی خبریں قابل قبول ہوتی ہیں اگرچہ ان خبروں کی صحت کا ہمیں یقینی علم نہیں ہوتا۔

قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) اخبار آحاد کو رد کرنے کا موجب نہیں ہے جس طرح یہ گواہیوں کو رد کر دینا واجب نہیں کرتا۔ جہاں تک قیاس شرعی کا تعلق ہے تو یہ قیاس اجتہاد کے دائرے کے اندر کیا جاتا ہے اور جس قول میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے اس قیاس کے نتیجے میں ایسے قول کے قائل کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے علم کے بغیر یہ بات کہی ہے بلکہ اس کا یہ قول علم پر مبنی ہوتا ہے اس لیے کہ جس بات پر وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں پہنچا ہے وہی اس کے لیے اللہ کا حکم قرار پاتا ہے۔

علم حقیقی اور علم ظاہری میں فرق

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالیے، علم کی دو قسمیں ہیں۔ علم حقیقی اور علم ظاہر۔ ہم جس علم کے مکلف ہیں وہ علم ظاہر ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ارشاد باری ہے۔ (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ، اگر تمہیں ان عورتوں کے مومن ہونے کا علم ہو جائے تو انھیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) اس علم سے علم ظاہر مراد ہے اس لیے کہ ان کے دلوں میں پوشیدہ باتوں کی معرفت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے جو کہا تھا قرآن میں اسے ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ (وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ۔ ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں اور غیب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یہ بتایا کہ انھوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ علم ظاہر کی بنیا

پر بیان کیا ہے۔

قول باری ہے (وَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ جَعَلْنَا بَیْنَکَ وَبَیْنَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِالْاٰخِرَۃِ حِجَابًا مَّسْتُوْرًا۔ اور جب تم قرآن پڑھتے ہو تو ہم تمہارے اور آخرت پر ایمان نہ لانے والوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیتے ہیں) ایک قول کے مطابق آیت کو تشبیہ کے معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ ان لوگوں کی ایسے شخص کے ساتھ مشابہت جس کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرآن سے بیان کردہ حکمت کی باتوں کے درمیان پردہ حائل ہے۔ اس طرح آپ کے اور منکرین آخرت کے درمیان ایک پردہ حائل ہے جس کی بنا پر وہ حکمت کی ان باتوں کا ادراک نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ قتادہ سے یہی تفسیر مروی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ آیت ایک گروہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت تنگ کرتے تھے۔ جب آپ رات کے دوران قرآن کی تلاوت فرماتے تھے۔ اللہ تعالیٰ آپ کے اور ان بدبختوں کے درمیان حائل ہو جاتا اور اس طرح ان کے لیے آپ کو تنگ کرنا ممکن نہ رہتا۔ حسن کا قول ہے کہ ان کافروں کے اعراض کی بنا پر ان کی حیثیت اس شخص جیسی ہے جس کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایک پردہ حائل ہو۔

قول باری ہے (وَجَعَلْنَا عَلٰی قُلُوْبِهِمْ اَکِنَّۃً اَنْ یَّفْقَهُوْهُ۔ اور ان کے دلوں پر ایسا غلاف چڑھا دیتے ہیں کہ وہ کچھ نہیں سمجھتے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں رات کے ایک خاص حصے میں اس بات سے روک دیا تھا تاکہ ان کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایذا رسانی ممکن نہ رہے۔ ایک قول کے مطابق ہم نے ان پر یہ حکم لگا کر کہ وہ گمراہی کے اسی مقام پر رہیں گے ان کے دلوں کو قرآن فہمی کے لیے ناکارہ بنا دیا تھا۔ اس میں ان کی ایک طرح مذمت تھی جس کی بنیاد یہ تھی کہ وہ نہ صرف حق کو سمجھنے اور اس کی طرف کان دھرنے سے پہلو بچاتے ہیں بلکہ اس سے منہ پھیر لیتے اور رد کرتے بھی ہیں۔

دنیا میں انسان کا قیام بہت تھوڑا ہے

قول باری ہے (وَتَظُنُّوْنَ اِنْ لَّبِثْتُمْ اِلَّا قَلِیْلًا۔ اور تمہارا گمان اس وقت یہ ہوگا کہ ہم بس تھوڑی دیر ہی اس حالت میں پڑے رہے ہیں) حسن کا قول ہے کہ تم دنیا کی زندگی کی مدت کے متعلق یہ گمان کرو گے اس لیے کہ آخرت میں تمہارے رہنے کی مدت بڑی طویل ہوگی جس طرح یہ قول ہے "تم دنیا میں اتنی تھوڑی مدت کے لیے رہو گے کہ گویا رہے ہی نہیں، اور آخرت کی مدت کو دیکھ کر کہو گے کہ گویا ہمیشہ سے یہیں رہتے ہو"۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب وہ آخرت کا منظر اپنی آنکھوں

سے دیکھ لیں گے تو ان کی نظروں میں دنیا انتہائی حقیر ہو جائے گی۔

اس رؤیا سے کیا مراد ہے

قول باری ہے (وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ۔ اور یہ جو کچھ ابھی تم نے تمھیں دکھایا ہے اس کو ہم نے ان لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا) حضرت ابن عباسؓ سے سعید بن جبیر کی روایت کے مطابق نیز قتادہ، حسن، ابراہیم، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ رؤیا بیت المقدس تک رات کے سفر یعنی سفر معراج کے علاوہ ہے۔ جب آپ نے مشرکین سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے آپ کو جھٹلایا۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ اس رؤیا سے مراد یہ ہے کہ آپ کو یہ دکھلایا گیا تھا کہ آپ بہت جلد مکہ میں فاتح کی حیثیت سے داخل ہوں گے۔

شجرۂ ملعونہ کیا ہے

قول باری ہے (وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ۔ اور اس درخت کو (ان لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا) جس پر قرآن میں لعنت کی گئی ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، سدی، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، مجاہد، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے زقوم کا درخت مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے (إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ۔ بے شک زقوم کا درخت گنہگاروں کی خوراک ہے) قول باری (الْمَلْعُونَةَ) سے مراد اسے کھانا قابل لعنت ہے۔ یہ درخت ان مشرکین کے لیے فتنہ اس لیے بن گیا تھا کہ ابوجہل نے یہ اعتراض کیا تھا کہ آگ تو درختوں کو جلا ڈالتی ہے پھر جہنم کی آگ میں یہ درخت کیسے اگا ہوگا۔

شیطان کے وار سب پر کارگر نہیں ہوتے

قول باری ہے (وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ۔ اور تو جس جس کو اپنی دعوت سے پھسلا سکتا ہے پھسلا لے) جیسے یہ بات کہی جا رہی ہے یعنی شیطان کو یہ دھمکی ہے اور اسے خبردار کیا جا رہا ہے کہ اس کی کارستانیوں کی کوئی حیثیت نہیں ہے نیز یہ کہ وہ اس کی سزا ضرور پا کر رہے گا اور اس سے ضرور اس کا انتقام لیا جائے گا۔ اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے "تم اپنا پورا زور لگا لو پھر تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ تمھارا کیا بنتا ہے" "اِسْتَفْزِزْ" کے معنی "اِسْتَزِلَّ" کے ہیں یعنی پھسلا دے۔ محاورہ میں "اسْتَفَزَّهُ" اور "اِسْتَزَلَّهُ" ہم معنی فعل ہیں۔

قولِ باری (بِصَوْتِكَ) کی تفسیر میں مجاہد سے مروی ہے کہ یہ غناء اور کھو یعنی گانا بجانا ہے۔ ان دونوں باتوں کی ممانعت ہے اور ان کا تعلق شیطان کی آواز سے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ وہ آواز ہے جس کے ذریعے شیطان لوگوں کو معصیت کی طرف بلاتا ہے۔ ہر وہ آواز جس کے ذریعے فساد کی دعوت دی جائے شیطانی آواز ہوتی ہے۔

قولِ باری ہے (وَاَجْلِبْ عَلَيْهِمْ اور ان پر چڑھ لا) اجلاب ہانکنے کو کہتے ہیں جس میں ہانکنے والے کا شور و غل شامل ہوتا ہے۔ جلبہ زبردست شور و غل کو کہتے ہیں۔

قولِ باری ہے (بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ۔ اپنے سوار اور پیادے) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ جن و انس میں سے اللہ کی معصیت کی طرف جانے والا ہر سوار اور پیادہ شیطان کا سوار اور پیادہ ہوتا ہے۔ رَجِل رَاجِل کی جمع ہے جس طرح تَجر تَاجِر کی اور رَکب رَاکِب کی جمع ہے۔

قولِ باری ہے (وَشَارِكْهُمْ فِي الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ اور مال اور اولاد میں ان کے ساتھ ساجھا لگا) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں " ان چیزوں میں تو ان کا شریک بن جا، ان میں سے کچھ وہ چیزیں ہیں جن کی لوگوں کو طلب ان کی اپنی نفسانی خواہشات کی بنا پر ہوگی اور کچھ چیزوں کو وہ تیرے اکسانے کی بنا پر طلب کریں گے"۔ مجاہد اور ضحاک کا قول ہے " اولاد میں ان کے ساتھ ساجھا لگا، یعنی اولادِ زنا"۔ ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے موؤدہ یعنی زندہ درگور کی جانے والی لڑکی مراد ہے۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ وہ لوگ مراد ہیں جو یہودی اور نصرانی ہو گئے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق اس سے لوگوں کا عبدالحارث اور عبدشمس نام رکھنا مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جب ان تمام وجوہ کا احتمال ہے تو اسے ان تمام وجوہ پر محمول کیا جائے گا اور یہ تمام معانی مراد ہوں گے اس لیے کہ یہ تمام چیزیں وہ ہیں جن میں شیطان لوگوں کو اکسا کر اور ان کی دعوت دے کر اپنا حصّہ ڈالتا ہے۔

اولادِ آدم کی تکریم

قولِ باری ہے (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْ آدَمَ۔ اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی) جنس بنی آدم پر اس کا اطلاق کیا گیا حالانکہ اس جنس میں ذلیل کافر بھی داخل ہے۔ اس کی دو توجیہیں ہیں ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم پر انعام کرکے انھیں بزرگی عطا کی اور ان کے ساتھ وہ سلوک کیا جو انعام و اکرام سے

نوازے جانے والے انسان کے ساتھ کیا جاتا ہے اس کے ذریعے اکرام کی صفت میں مبالغہ کا اظہار کیا گیا ہے۔ دوسری توجیہہ یہ ہے کہ بنی آدم میں بزرگی کی اس صفت سے متصف لوگوں کی موجودگی کی بنا پر پوری جماعت پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ۔ اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت اور اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے) جب مسلمانوں میں ایسے لوگ موجود تھے جو اس صفت سے متصف قرار دیے گئے تھے تو ان کی پوری جماعت پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔

روزِ محشر امام کون ہوگا؟

قول باری ہے (یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِھِمْ۔ پھر خیال کرو اس دن کا جب کہ ہم ہر انسانی گروہ کو اس کے پیشوا کے ساتھ بلائیں گے) ایک قول کے مطابق یہ اعلان ہوگا کہ ابراہیم کے پیروکاروں کو لاؤ، موسیٰ کے پیروکاروں کو لاؤ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیروکاروں کو لاؤ، یہ اعلان سن کر انبیاء علیہم السلام کے تمام پیروکار ایک ایک کر کے کھڑے ہو جائیں گے اور اپنے اپنے نامۂ اعمال دائیں ہاتھ میں پکڑ لیں گے پھر پیشوایان ضلال کے پیروکاروں کو نام بنام اسی طریقے سے پکارا جائے گا۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ امام سے مراد نبی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن اور ضحاک کا قول ہے کہ امام سے مراد نامۂ اعمال ہے ابوعبیدہ کے قول کے مطابق ہر گروہ کو اس شخص کے ساتھ بلایا جائے گا جس کی دنیا میں یہ اقتداء کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق امام سے مراد وہ کتاب ہے جس میں حلال و حرام و رفرائض کا ذکر ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ کَانَ فِیْ ھٰذِہٖ اَعْمٰی فَھُوَ فِی الْاٰخِرَۃِ اَعْمٰی۔ جو شخص اس دنیا میں اندھا بن کر رہا وہ آخرت میں بھی اندھا ہی رہے گا) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ جو شخص اس دنیا کے اندر حق کے عتقاد سے اندھا رہا جو اس دنیا کا متقضی ہے اس لیے کہ یہ دنیا اس کی آنکھوں کے سامنے ہے اور وہ بچشم خود اس کے انتظام، اس کی گردش اور اس کے اندر اللہ کی نعمتوں کی لگاتار آمد و رفت کا مشاہدہ کر رہا ہے لیکن اس کے باوجود حق سے بے بہرہ ہے تو ایسا شخص آخرت میں بھی جو اس کی نظروں سے پوشیدہ ہے اندھا ہی رہے گا اور راہِ ہدایت پانے میں زیادہ ناکام ہوگا۔

نمازوں کے اوقات کا ذکر

قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ۔ نماز قائم کرو زوالِ آفتاب

سے لے کر رات کے اندھیرے تک) حضرت ابن مسعودؓ اور ابو عبدالرحمٰن السلمیؒ سے مروی ہے کہ دلوک شمس سے غروب آفتاب مراد ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابو برزہ اسلمیؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دلوک شمس سے زوال آفتاب مراد ہے۔ تابعین کی ایک جماعت سے بھی یہی معنی مروی ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان صحابۂ کرام کا قول ہے کہ دلوک، میلان اور جھکاؤ کو کہتے ہیں۔ اس بارے میں ان کی رائے قابل قبول ہے اس لیے کہ یہ تمام کے تمام اہل زبان تھے۔ جب بات اس طرح ہے تو یہ درست ہے کہ دلوک سے وہ جھکاؤ مراد لیا جائے جو زوال آفتاب کے وقت ہوتا ہے اور وہ جھکاؤ بھی جو غروب آفتاب کے موقع پر ہوتا ہے۔ اگر اس سے زوال آفتاب مراد لیا جائے تو آیت ظہر، عصر، مغرب اور عشاء، چاروں نمازوں کو متضمن ہوگی اس لیے کہ ان اوقات کا تعلق مذکورہ بالا فرض نمازوں کے ساتھ ہے، اس صورت میں غسق اللیل ان نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرنے کی انتہا قرار پائے گا۔ ابو جعفر سے مروی ہے کہ آدھی رات کو 'غسق اللیل' کہتے ہیں اس سے یہ دلالت ہوگی کہ نصف شب، عشاء کی نماز کے مستحب وقت کی انتہا ہے اور اس کے بعد تک عشاء کو مؤخر کرنا مکروہ ہوگا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے غروب آفتاب مراد لیا جائے اس صورت میں آیت مغرب کی نماز کے وقت کے لیے بیان ہوگی کہ اس کا وقت غروب آفتاب سے لے کر رات کے اندھیرے تک رہتا ہے۔

غسق اللیل کی تشریح

'غسق اللیل' کی تشریح میں اختلاف رائے ہے۔ امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے، انھوں نے ایک راوی سے اور اس راوی نے حضرت ابن عباسؓ سے، کہ آپ فرمایا کرتے تھے "غسق اللیل رات کی تاریکی اور اس کے چھا جانے کو کہتے ہیں"۔ لیث بن سعد نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے: "دلوک شمس جب سورج ڈھل جائے تا غسق اللیل جب سورج غروب ہو جائے"۔ مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کہا کرتے تھے۔ "دلوک شمس جب سورج غروب ہو جائے تا غسق اللیل جب شفق غائب ہو جائے"۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جب سورج غروب ہو گیا تو آپ نے کہا، "یہ غسق اللیل ہے"۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ "سورج کے غائب ہو جانے کو غسق اللیل کہتے ہیں"۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ غسق اللیل مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ غسق اللیل عشاء کی نماز کا نام ہے۔ ابو جعفر کا قول ہے کہ نصف شب کا نام غسق اللیل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے دلوک شمس کے معنی غروب آفتاب لیے ہیں ان کے نزدیک غسق اللیل کے معنی غروب آفتاب ہونا درست نہیں ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے دلوک شمس کو ابتدا قرار دے کر غسق اللیل کو اس کی انتہا بنا دیا۔ اور یہ بات درست نہیں کہ ایک چیز خود اپنی ذات کی انتہاء بھی قرار دی جائے۔ اور اس طرح ایک ہی چیز ابتداء بھی ہو جائے اور انتہاء بھی۔ اس لیے اگر دلوک سے غروب آفتاب مراد لیا جائے گا تو اس صورت میں غسق اللیل یا تو شفق ہوگا جو مغرب کی نماز کا وقت آخر ہوتا ہے۔ یا اجتماع ظلمت یعنی رات کا اندھیرا ہوگا اور اجتماع ظلمت خود شفق کے غائب ہونے کا نام ہے اس لیے رات کا اندھیرا اس وقت چھا جاتا ہے جب سفیدی غائب ہو جاتی ہے یا غسق اللیل عشاء کی نماز کے مستحب وقت کی انتہا ہوگا یعنی آدھی رات۔ اس صورت میں غسق اللیل دو نمازوں یعنی مغرب اور عشاء کو متضمن ہوگا۔

قول باری ہے (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا۔ اور فجر کے قرآن کا بھی التزام کرو کیونکہ قرآن فجر مشہود ہوتا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ فقرہ قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ) پر معطوف ہے۔ ترتیب کلام اس طرح ہے" (اقم قرآن الفجر (قرآن فجر کو قائم کرو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ نماز فجر میں قرأت واجب ہے اس لیے کہ امر کا صیغہ وجوب کے معنوں پر محمول ہوتا ہے۔ اس وقت صرف نماز کے اندر ہی قرأت کا وجوب ہو سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن فجر کے معنی فجر کی نماز کے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ لفظ قرأت سے نماز کی تعبیر درست نہیں ہے کیونکہ اس سے کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر کسی دلیل کے بغیر مجازی معنی کی طرف پھیر دینا لازم آتا ہے۔ دوسری وجہ نسق تلاوت میں یہ قول باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ۔ اور رات کو تہجد پڑھو، یہ تمھارے لیے نفل ہے) فجر کی نماز کے ساتھ رات کے وقت تہجد محال ہے جبکہ قول باری (بہ) میں ضمیر قرآن فجر کی طرف راجع ہو جس کا ذکر اس سے پہلے ہوا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرآن فجر سے قرأت کے حقیقی معنی مراد ہیں اس لیے کہ قرآن کے ساتھ تہجد ممکن ہے جس کی فجر کی نماز کے اندر قرأت کی جاتی ہے جبکہ نماز فجر کے ساتھ تہجد محال ہے۔ علاوہ ازیں اگر قرآن فجر سے نماز فجر مراد لینا درست بھی ہو جائے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے تو بھی نماز میں قرأت کے وجوب پر قرآن فجر کی دلالت بحالہ قائم رہتی ہے وہ اس طرح کہ قرأت سے نماز کی تعبیر صرف اس لیے کی گئی ہے کہ قرأت نماز کے ارکان اور اس کے فرائض میں داخل ہے۔

نمازِ تہجد

قول باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ. اور رات کو تہجد پڑھو یہ تمہارے لیے نفل ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی حضرت حجاج بن عمرو انصاری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "تم میں سے جب کوئی شخص رات کی ابتدا سے آخر شب تک قیام کرتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اس نے تہجد کی نماز ادا کرلی ہے، نہیں اس نے تہجد کی نماز ادا نہیں کی۔ تہجد وہ نماز ہے جو تھوڑی دیر سونے کے بعد اٹھ کر ادا کی جائے، پھر تھوڑی دیر سونے کے بعد ادا کی جائے، پھر تھوڑی دیر سونے کے بعد ادا کی جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تہجد کی نماز اس طرح ہوتی تھی" اسود اور علقمہ کا قول ہے کہ تہجد کی نماز سو کر اٹھنے کے بعد ہوتی ہے۔ لغت میں نمازِ تہجد کے لیے یا اللہ کے ذکر کے لیے بیدار رہنے کو کہتے ہیں۔ ہجود نیند کو کہتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ تہجد اس بیداری کا نام ہے جو نیند کی نفی کرنے والے عمل کے ساتھ کی جائے۔ قولِ باری (نَافِلَةً لَّكَ) کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ نماز اس لیے نفل قرار دی گئی تھی کہ آپ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دیے گئے تھے اس لیے آپ کی طاعات بایں معنی نفل تھیں کہ ان کے ذریعے آپ کے ثواب میں اضافہ ہوتا تھا جبکہ دوسروں کے لیے یہ گناہوں کا کفارہ بنتی تھیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ نافلۃ بمعنی تطوع اور فضیلت ہے۔ سلیمان بن حیان نے روایت بیان کی، انھیں ابو غالب نے اور انھیں حضرت امامہؓ نے کہ "جب تم درست طریقے سے وضو کرلو تو تمھارے گناہ معاف ہو جائیں گے اور اگر اس کے بعد کھڑے ہو کر نماز ادا کرلو تو یہ چیز تمھارے لیے اجر اور فضیلت کا ذریعہ بن جائے گی" ایک شخص نے پوچھا "ابو امامہ، آپ کا کیا خیال ہے کہ ایک شخص اٹھ کر نماز پڑھے تو آیا یہ نماز اس کے لیے نافلہ بن جائے گی؟" حضرت ابو امامہؓ نے جواب میں فرمایا نہیں۔ یہ نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نفل تھی، دوسرے انسان کے لیے یہ کس طرح نفل بن سکتی ہے جبکہ وہ گناہ کرنے اور غلطیوں کے ارتکاب میں کوشاں رہتا ہے، البتہ یہ اس کے لیے اجر اور فضیلت کا ذریعہ بن جائے گی" اسی طرح حضرت ابو امامہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسروں کے لیے اس کو نفل قرار دینے سے انکار کر دیا۔

عبداللہ بن الصامت نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا: ابوذرؓ! تمھاری کیفیت اس وقت کیا ہوگی جب کہ تم پر ایسے لوگ حاکم ہوں گے جو فرض نمازیں موخر کر کے پڑھیں گے؟" حضرت ابوذرؓ نے عرض کیا: "اللہ کے رسول، پھر ایسے وقت میں مجھے کیا کرنا چاہیے؟"

آپ نے ارشاد فرمایا: نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنا۔ اس کے بعد اگر حاکموں کو نماز کی حالت میں پاؤ تو تم بھی دوبارہ ان کے ساتھ نماز ادا کر لینا، یہ نماز تمھارے لیے نفل ہو جائے گی۔" قتادہ نے شہر بن حوشب سے اور انھوں نے حضرت ابو امامہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وضو اپنے ماقبل کے گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے اور اس کے بعد اگر نماز پڑھی جائے تو وہ نفل بن جاتی ہے۔" لوگوں نے حضرت ابو امامہؓ سے دریافت کیا کہ آپ نے خود یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی ہے؟ انھوں نے فرمایا: "ہاں، ایک دفعہ نہیں، دو دفعہ نہیں، تین دفعہ نہیں، چار دفعہ نہیں، پانچ دفعہ نہیں۔" ان دونوں روایتوں میں حضور صلی اللہ نے دوسروں کے لیے بھی نافلہ کا اثبات کر دیا۔ نافلہ فرض سے زائد کو کہتے ہیں۔ یہ تطوع اور فضیلت ہے۔ اسی سے مال غنیمت میں نفل کا لفظ نکلا ہے۔ نفل اس زائد حصے کو کہتے ہیں جو امام المسلمین لشکر اسلام کے بعض افراد کے لیے ان کے اصل حصوں سے زائد، یہ کہہ کر مقرر کر دیتا ہے کہ "جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سارا سامان مل جائے گا" یا کسی کو اگر کوئی سامان ہاتھ لگ جائے وہ اس کا ہوگا۔"

ہر ایک کا طریقِ عمل اپنا ہے

قول باری ہے (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ۔ اے نبیؐ! ان لوگوں سے کہہ دو کہ "ہر ایک اپنے طریقے پر عمل کر رہا ہے") مجاہد کا قول ہے کہ "اپنی طبیعت کے مطابق" ایک قول ہے۔ اپنی عادت یعنی جس سے وہ مانوس ہے۔" آیت میں ان لوگوں کو تنبیہ کیا گیا ہے جو فساد کے عادی ہو گئے ہوں اور انھیں اس میں سکون ملتا ہو نیز وہ اس پر برقرار رہنا چاہتے ہوں۔ ایک قول کے مطابق "ہر شخص اپنے اخلاق و کردار کے مطابق عمل کر رہا ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ (شَاكِلَتِهٖ) سے مراد وہ طریقہ ہے جو ایک شخص کے مناسب اور لائق ہوتا ہے اور اس سے اس کی مشابہت ہوتی ہے۔ خیر و صلاح کی مناسبت و مشاکلت بھلے لوگوں کے ساتھ ہوتی ہے اور شر و فساد کی مناسبت شریر لوگوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَلْخَبِيْثٰتُ لِلْخَبِيْثِيْنَ) یعنی خبیث باتیں خبیث لوگ کرتے ہیں اور (وَالطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ) پاکیزہ باتیں پاکیزہ لوگ کرتے ہیں۔ روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا گزر لوگوں کے ایک گروہ کے پاس سے ہوا، انھوں نے آپ کو برے الفاظ سے خطاب کیا۔ آپ نے اچھے الفاظ میں اس کا جواب دیا، جب آپ سے اس پر تبصرہ کرنے کے لیے کہا گیا تو آپ نے فرمایا: "ہر انسان وہی کچھ خرچ کرتا ہے جو اس کے پاس ہوتا ہے۔"

رُوح کی کیفیت

قول باری ہے (وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي۔ یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں کہو "یہ رُوح میرے رب کے حکم سے آتی ہے") لوگوں نے کس روح کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام تھے، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ یہ ایک فرشتہ تھا جس کے ستر ہزار چہرے ہیں اور ہر چہرے میں ستر ہزار زبانیں ہیں جن سے وہ اللہ کی تسبیح کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس سے جاندار کی رُوح مراد ہے۔ کلام سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ یہود کے ایک گروہ نے روح کے متعلق سوال کیا تھا۔ جاندار کی روح اس جسم لطیف کا نام ہے جو حیوانی ڈھانچہ رکھتا ہے اور اس کے ہر جزء میں زندگی ہوتی ہے۔ تاہم اس کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہر جاندار ایک روح ہے البتہ بعض جاندار ایسے ہیں کہ ان میں روح غالب ہوتی ہے اور بعض میں بدن غالب ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سوال کا جواب نہیں دیا۔ اس لیے کہ مصلحت اسی میں تھی کہ انھیں ان کی عقل وفہم کی اس دلالت کے حوالے کر دیا جائے جو روح کے متعلق ان کے ادراک میں موجود تھی تاکہ انھیں اپنی عقل وفہم سے کام لے کر نتائج اخذ کرنے اور فوائد معلوم کرنے کی مہارت پیدا ہو جائے۔ یہود کی کتاب میں ایک روایت تھی کہ اگر وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم روح کے متعلق سوال کا جواب دے دیں تو پیغمبر نہیں ہوں گے اس لیے اللہ نے ان کے اس سوال کا جواب نہیں دیا تاکہ یہ صورت ان کی کتاب میں مذکورہ بات کے مطابق ہو جائے۔

روح کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے، قرآن کو روح کہا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا۔ اور اسی طرح ہم نے آپ کے پاس وحی یعنی اپنا حکم بھیجا) قرآن کو روح کا نام دیا گیا اس میں اسے جاندار کی روح کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کی وجہ سے ایک جاندار زندہ رہتا ہے۔ اسی طرح حضرت جبریل امین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی اسی تشبیہ کی بنا پر روح کہا گیا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ قول باری (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي) کا مفہوم یہ ہے کہ روح ایک ایسا امر ہے جس کا علم میرے رب کو ہے۔

قول باری ہے (وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا۔ مگر تم لوگوں نے علم سے کم ہی بہرہ پایا ہے) یعنی تمھیں اس علم سے بہت کم حصہ ملا ہے جو منصوص طریقے سے لوگوں کے لیے بیان کر دیا گیا ہے تمھیں

صرف اتنا ہی حصہ دیا گیا ہے جس سے تمہارا کام چل جائے۔ رہ گیا روح کا معاملہ تو اس کا تعلق اس علم سے ہے جسے نصاً بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ مصلحت کی خاطر اسے بیان کیے بغیر رہنے دیا گیا ہے۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی سائل کسی مسئلے کے متعلق کوئی سوال پوچھے تو اس مصلحت کی خاطر کہ وہ مسئلہ معلوم کرنے کے لیے اپنی سوچ اور تدبّر سے کام لے کر مسئلے کا خود ہی استخراج کرے، اسے جواب نہ دینا جائز ہے۔ بشرطیکہ سائل میں غور و فکر اور استخراج کی اہلیت موجود ہو۔ لیکن اگر سائل پیش آمدہ کسی مسئلے کا حکم معلوم کرنے کے لیے فتویٰ پوچھے اور وہ صاحب نظر نہ ہو تو اس صورت میں اس کے حکم کا علم رکھنے والے عالم کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس مسئلے کے بارے میں اللہ کے حکم سے اسے آگاہ کرے۔

اعجازِ قرآن

قول باری ہے (قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا) کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لا سکیں گے، چاہے وہ ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں) اس آیت میں اعجازِ قرآن پر بھرپور دلالت موجود ہے۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ الفاظ قرآن کی ترتیب میں مستقل طور پر اعجاز موجود ہے۔ اور معانی اور ان کی تنسیق میں مستقل طور پر اعجاز ہے۔ انھوں نے اس پر اس چیز سے استدلال کیا ہے کہ قرآن اس آیت میں تمام اہل عرب و عجم اور جن وانس کو چیلنج کر رہا ہے۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ اہل عجم کو عربی زبان سے نابلد ہونے کی بنا پر نظم قرآنی یعنی الفاظ کے متعلق چیلنج نہیں دیا جا سکتا اس لیے ضروری ہے کہ انھیں قرآن کے معانی اور ان کی ترتیب و تنسیق کی جہت سے چیلنج کیا جائے، الفاظ کی ترتیب و نظم کی جہت سے چیلنج نہ کیا جائے۔ بعض حضرات قرآن کے اعجاز کو صرف نظم الفاظ کی جہت سے تسلیم کرتے ہیں یعنی الفاظ کی ترتیب اور عبارت کی فصاحت و بلاغت میں اعجاز کا ظہور ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعجازِ قرآن کے کئی وجوہ ہیں۔ جن میں سے نظم الفاظ کی خوبصورتی عبارت کی اعلیٰ فصاحت و بلاغت اور اس کا اختصار نیز قلیل الفاظ کے اندر معانی کثیرہ کا وجود وغیرہ ہیں۔

دوسری طرف پورے قرآن مجید میں ایک لفظ ایسا نہیں ہے جو معیار سے گرا ہوا ہو یا بھرتی کے طور پر لایا گیا ہو یا الفاظ و معانی میں کوئی تناقض یا اختلاف و تضاد ہو۔ ان تمام وجوہ کے لحاظ سے پورا قرآن ایک ہی منہاج اور معیار پر برقرار ہے۔ اس کے برعکس مخلوق کے کلام کی یہ خصوصیت ہے کہ طویل ہونے کی صورت میں یہ کلام غیر معیاری الفاظ، گھٹیا معانی اور معانی میں تناقض سے پاک نہیں رہ سکتا۔ دنیا کی تمام زبانوں

ہیں اہل زبان کے کلام کے اندر مذکورہ بالا عیوب ونقائص موجود ہوتے ہیں۔ ان کا تعلق صرف عربی زبان کے ساتھ نہیں ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ اہل عجم کو درج بالا معانی جیسے معانی پیش کرنے کا چیلنج دیا گیا ہو جو ہمارے مذکورہ ان تمام عیوب ونقائص سے پاک ہوں جن کی بنا پر ایک کلام غیر معیاری قرار دیا جاتا ہے۔ ایک اور جہت سے اسے دیکھیے، فصاحت وبلاغت کا تعلق صرف عربی زبان کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کا وجود دنیا کی دوسری زبانوں میں بھی ہے اگرچہ عربی زبان دنیا کی فصیح وبلیغ ترین زبان ہے اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ قرآن فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ ترین مقام پر جاگزیں ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ اہل عجم کو اس بات کا چیلنج دیا گیا ہو کہ وہ ایسا کلام پیش کریں جو ان کی اپنی زبان میں فصاحت وبلاغت کے اعلیٰ ترین درجے پر پہنچا ہوا ہو۔

قرآن تدریجاً نازل ہوا

قول باری ہے (وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ۔ اور اس قرآن کو ہم نے تھوڑا تھوڑا کرکے نازل کیا ہے تاکہ تم ٹھہر ٹھہر کر اسے لوگوں کو سناؤ) قول باری (فَرَقْنٰهُ) کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے حق کو باطل سے الگ بیان کرکے اسے جدا جدا کر رکھا ہے۔ قول باری (لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ) کا مفہوم ہے کہ آپ ٹھہر ٹھہر کر اور توقف کے ساتھ لوگوں کو اسے سنائیں تاکہ لوگ اسے اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور انھیں ان کے معانی پر غور وفکر کا موقع مل جائے نیز وہ اس قابل ہو جائیں کہ اپنی سمجھ سے کام لے کر اس میں موجود حکمت کی باتوں اور علوم عالیہ کا استخراج کر سکیں۔ ایک قول کے مطابق قرآن کا کچھ حصہ نازل ہو جاتا۔ جب صحابہ کرام کو اس پر پورا عبور ہو جاتا تو پھر کوئی اور حصہ نازل ہوتا۔ یہی اس قول باری کا بھی مفہوم ہے (وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِيْلًا اور قرآن ٹھہر ٹھہر کر عمدہ طریقے سے پڑھو) سفیان نے عبید المکتب سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کسی سے پوچھا کہ دو شخصوں میں سے ایک نے نماز میں سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران کی تلاوت کی جبکہ دوسرے نے صرف سورۂ بقرہ کی قرأت کی۔ دونوں کی نماز، رکوع، سجود اور قعود کے لحاظ سے یکساں تھی۔ ان میں سے کونسا شخص افضل ہے۔ مجاہد نے جواب میں فرمایا کہ جس نے صرف سورۂ بقرہ کی قرأت کی تھی۔ پھر انھوں نے اپنے قول کی تائید میں یہ آیت تلاوت کی (وَقُرْاٰنًا فَرَقْنٰهُ لِتَقْرَاَهٗ عَلَى النَّاسِ عَلٰى مُكْثٍ)۔

قرآن ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ کر پڑھنا چاہیے

معاویہ بن قرہ نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے روایت کی ہے انھوں نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے دن اپنی اونٹنی پر سوار دیکھا تھا اس وقت آپ سورۂ فتح یا سورۂ فتح کی آیتیں تلاوت

رہا رہے تھے۔ آپ کی تلاوت بڑی واضح اور صاف تھی۔ حماد بن سلمہ نے ابوحمزہ الضبعی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عباسؓ نے فرمایا: "میں اگر ترتیل کے ساتھ اور سوچ سمجھ کر قرآن کی تلاوت کروں تو یہ مجھے قرآن کی صرف تلاوت سے زیادہ پسندیدہ ہے۔" اعمش نے عمارہ سے، انھوں نے ابوالاحوص سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: تین دنوں سے کم میں پورے قرآن کی تلاوت نہ کرو بلکہ پورا قرآن سات دنوں میں تلاوت کرو۔ اعمش نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے عبدالرحمن بن یزید سے روایت کی ہے کہ وہ سات دنوں میں قرآن مجید ختم کر لیتے تھے جبکہ اسود چھے دنوں میں اور علقمہ پانچ دنوں میں ختم کر لیتے تھے۔ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک رات میں قرآن مجید ختم کر لیا تھا۔

نماز بھی سمجھ کر پڑھنی چاہیے

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے صدقہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مسجد نبوی میں ایک کمرہ نما جگہ بنا دی گئی اور آپ نے رمضان کے آخری عشرہ میں وہاں اعتکاف کیا۔ آپ اسی کمرہ نما جگہ میں نمازیں پڑھتے تھے۔ آپ نے باہر سر نکالا اور دیکھا کہ لوگ نماز میں مصروف ہیں۔ یہ دیکھ کر آپؐ نے فرمایا: "جب نمازی نماز پڑھتا ہے تو اپنے رب کے ساتھ سرگوشی کرتا ہے۔ اس لیے تم میں سے ہر شخص کو معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اپنے رب کے ساتھ کس قسم کی سرگوشی کر رہا ہے۔" اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ تلاوت میں ترتیل مستحب ہے اس لیے کہ ترتیل کے ذریعے ہی پتہ چل سکے گا کہ وہ اپنے رب کے ساتھ کیا سرگوشی کر رہا ہے اور جو کچھ پڑھے گا اسے خود بھی سمجھنے کے قابل ہوگا۔

چہرے کے بل سجدہ کرنا

قول باری ہے اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِہٖٓ اِذَا یُتْلٰی عَلَیْہِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا۔ (جن لوگوں کو اس سے پہلے علم دیا گیا ہے انھیں جب یہ سنایا جاتا ہے تو وہ منہ کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ چہروں کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں۔ معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ "چہروں کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں"۔ معمر نے کہا حسن کا قول ہے۔ "چہرے کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں"۔ ابن سیرین سے ناک کے بل سجدے کے متعلق پوچھا گیا۔ تو انھوں نے جواب میں درج بالا آیت تلاوت کر دی۔

سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہیے، نماز میں بالوں کو اکٹھا کیا جائے نہ کپڑوں کو

طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم ولا اکف شعرًا ولا ثوبًا۔ مجھے سات ہڈیوں کے بل سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے نیز یہ کہ میں نہ بالوں کو سمیٹوں اور نہ کپڑے کو) طاؤس نے مزید کہا کہ آپ نے پیشانی اور ناک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں ایک ہڈی ہیں۔ عامر بن سعد نے حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ اس کے سات اعضاء بھی سجدہ ریز ہوتے ہیں اس کا چہرہ، اس کے دونوں کف دست، اس کے دونوں گھٹنے اور اس کے دونوں قدم، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد بھی مروی ہے کہ جب تم سجدہ کرو تو اپنی پیشانی اور ناک اچھی طرح زمین پر جما دو"۔

سجدہ میں ناک زمین پر لگنی چاہیے

حضرت وائل بن حجر نے روایت کرتے ہوئے فرمایا: "میں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

جب سجدہ کیا تو اپنی پیشانی اور اپنی ناک زمین پر رکھ دی۔" ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ناک اور ناک کے بانسے پر سجدے کے نشان کے طور پر مٹی لگی ہوئی دیکھی تھی۔ اس رات بارش ہوئی تھی۔ عاصم احول نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو سجدے میں دیکھ کر فرمایا: اس وقت تک نماز قبول نہیں ہوگی جب تک زمین پر ناک اس طرح نہ لگے جس طرح پیشانی لگتی ہے۔ یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ سجدہ کی جگہ پیشانی اور ناک دونوں ہیں۔

عبدالعزیز بن عبداللہ نے روایت کرتے ہوئے کہا: میں نے وہب بن کیسان سے پوچھا" ابو نعیم کیا بات ہے کہ آپ سجدہ کرتے وقت پیشانی اور ناک کو پوری طرح زمین پر نہیں جماتے ہیں؟ انھوں نے جواب میں کہا" اس لیے کہ میں نے حضرت جابرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیشانی کے بل سر کے بالوں کے منتہی کے ساتھ سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ ابو الشعثاء نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ نے سجدہ کرتے وقت اپنی ناک زمین پر نہیں رکھی تھی۔ آپ سے جب اس کی وجہ دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا: میری ناک میرے چہرے کا عمدہ اور خالص حصہ ہے اور میں اس حصے کو بدنما کرنا پسند نہیں کرتا۔" قاسم اور سالم سے مروی ہے کہ یہ دونوں اپنی پیشانیوں پر سجدہ کرتے تھے اور ان کی ناک زمین پر نہیں لگتی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی بنا پر سر کے بالوں کے منتہی کے بل سجدہ کیا ہو اور اس عذر کی وجہ سے ناک کے بل سجدہ کرنا مشکل ہو گیا ہو۔ جن حضرات نے وجوہ یعنی چہروں کی تاویل چہرے سے کی ہے ان کی یہ تاویل اس پر دلالت کرتی ہے کہ پیشانی کی بجائے صرف ناک کے بل سجدے پر اکتفا کرنا جائز ہے اگرچہ مستحب یہ ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کے بل سجدہ کیا جائے۔ اس جواز کی وجہ یہ ہے کہ ایک بات واضح ہے کہ تاویل کرنے والے حضرات نے ذقن یعنی ٹھوڑی کے بل سجدہ کرنا مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ کسی بھی اہل علم کا یہ قول نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس سے ناک مراد ہے اس لیے کہ یہ ٹھوڑی کے قریب ہے۔ امام ابو حنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے پیشانی کی بجائے صرف ناک کے بل سجدہ کر لیا تو اس کا سجدہ ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ نہیں ہوگا۔ البتہ اگر اس نے ناک کی بجائے صرف پیشانی کے بل سجدہ کر لیا تو سب کے نزدیک اس کا سجدہ ہو جائے گا۔

العطاف بن خالد نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "جب تمھاری ناک زمین سے لگ جائے تو گویا تم نے سجدہ کرلیا۔" سفیان نے حنظلہ سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ پیشانی اور ناک ان سات اعضاء میں سے ہیں جن کے بل نماز میں سجدہ ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عضو ہیں۔ ابراہیم بن میسرہ نے طاؤس سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ناک پیشانی کا حصہ ہے۔ نیز کہا کہ یہ پیشانی کا بہترین حصہ ہے۔

سجدے میں کیا پڑھا جائے

قول باری ہے (وَيَقُوْلُوْنَ سُبْحَانَ رَبِّنَآ اِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا - اور پکار اُٹھتے ہیں "پاک ہے ہمارا رب، اس کا وعدہ تو پورا ہونا ہی تھا") سجدے میں یہ فقرہ کہنے کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سجدے کی حالت میں مسنون ذکر تسبیح ہے۔ موسیٰ بن ایوب نے اپنے چچا سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ جب آیت (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيْمِ - اپنے رب عظیم کی تسبیح کر) نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے اپنے رکوع میں کیا کرو"۔ جب آیت (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى - اپنے رب اعلیٰ کی تسبیح کرو) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے اپنے سجدے میں کیا کرو"۔ ابن ابی لیلیٰ نے شعبی سے، انھوں نے صلہ بن زفر سے اور انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيْمِ۔ اور سجدے میں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْاَعْلٰى۔ تین تین مرتبہ پڑھا کرتے تھے۔ قتادہ نے مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجود میں سُبُّوْحٌ قُدُّوْسٌ رَبُّ الْمَلٰٓئِكَةِ وَالرُّوْحِ۔ پڑھا کرتے تھے۔ ابن ابی ذئب نے اسحاق بن یزید سے، انھوں نے عون بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلاثا فاذا فعل ذلک فقد تم رکوعہ۔ جب تم میں سے کوئی رکوع میں جائے تو رکوع کے اندر تین دفعہ سبحان ربی العظیم، پڑھے، جب وہ یہ پڑھ لے گا اس کا رکوع مکمل ہو جائے گا) آپ نے سجدے میں سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ پڑھنے کا ذکر کیا۔

سجدہ میں قبولیتِ دعا

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ

نے فرمایا (اما الرکوع فعظموا فیہ الرب واما السجود فاکثروا فیہ الدعاء فانہ اخق ان یستجاب لکم۔ رکوع میں رب کی عظمت بیان کیا کرو اور سجدے میں زیادہ سے زیادہ دعائیں مانگو اس لیے کہ سجدے میں دعائیں قبولیت کی زیادہ لائق ہوتی ہیں) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں یہ دعا پڑھتے تھے (اللّٰھم لک سجدت وبک امنت اے اللہ میں نے تیرے ہی لیے سجدہ کیا اور تجھ پر ہی ایمان لایا) اس سلسلے میں اور بھی بہت سی روایتیں ہیں۔ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے جن دعاؤں کی روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعائیں آیت (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) کے نزول سے قبل پڑھتے ہوں اور پھر جب یہ آیت نازل ہوئی ہو تو آپ نے سجدے میں اسے پڑھنے کا حکم دے دیا ہو جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے ظاہر ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نمازی رکوع کے اندر تین دفعہ سبحان ربی العظیم اور سجدے کے اندر تین دفعہ سبحان ربی الاعلیٰ کی تسبیح کرے گا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ امام کے لیے مستحب ہے کہ رکوع اور سجدے میں پانچ پانچ مرتبہ یہ تسبیحات پڑھے تاکہ مقتدی آسانی سے تین تین مرتبہ یہ تسبیحات پڑھ لیں۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر نمازی کے لیے رکوع اور سجود میں تسبیحات پڑھنا ممکن ہو لیکن وہ تسبیحات نہ پڑھے تو بھی اس کا رکوع اور سجدہ ادا ہو جائے گا۔ امام مالک تسبیحات کے لیے کوئی خاص تسبیح مقرر نہیں کرتے تھے بلکہ فرماتے تھے کہ لوگ رکوع اور سجدے کے اندر سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلیٰ کی جو تسبیح کرتے ہیں اسے میں نہیں جانتا۔ اس طرح امام مالک نے ان تسبیحات کو تسلیم نہیں کیا اور نہ ہی رکوع اور سجدے کے لیے کوئی خاص تسبیح مقرر کی۔ رکوع اور سجدے کی کیفیت کے متعلق ان کا قول ہے کہ نمازی رکوع کے اندر اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر پوری طرح جما دے گا اور سجدے میں اپنی پیشانی پوری طرح زمین پر رکھ دے گا۔ اس کے لیے بھی امام مالک نے کسی حد کی تعیین نہیں کی۔

نماز کی حالت میں گریہ کا بیان

قول باری ہے (وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا - اور وہ منہ کے بل روتے ہوئے گر جاتے ہیں اور اسے سن کران کا خشوع اور بڑھ جاتا ہے) اسی طرح یہ قول باری ہے (خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا - وہ روتے ہوئے سجدے میں گر پڑے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ نماز کے اندر خشیت الٰہی کی بنا پر گریہ کرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور لوگوں کی اس بنا پر تعریف فرمائی ہے کہ وہ سجدے میں جا کر روتے ہیں۔ اللہ نے سجدۂ صلوٰۃ، سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر کے درمیان اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

سفیان بن عیینہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن محمد بن سعد نے، انھیں حضرت عبداللہ بن شداد نے، وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے باجماعت نماز ادا کی۔ میں آخری صف میں تھا حضرت عمرؓ نماز پڑھا رہے تھے، مجھے حضرت عمرؓ کی ہچکیوں کی آواز آئی۔ ایک دفعہ آپ نے صبح کی نماز میں سورۂ یوسف کی قرأت شروع کی جب آیت (إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ) پر پہنچے تو آپ کی ہچکیاں بندھ گئیں۔ آپ کی اقتدا میں صحابہ کرام نماز ادا کر رہے تھے لیکن کسی نے آپ کو اس پر نہیں ٹوکا۔ اس طرح اس مسئلے پر گویا صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق مروی ہے کہ آپ نماز پڑھتے اور رونے کی وجہ سے آپ کے سینے سے ایسی آواز نکلتی جیسی چولہے پر رکھی ہوئی دیگ سے۔ قول باری (وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا) سے مراد یہ ہے کہ نماز کے اندر یہ جس قدر خشوع کرتے ہیں سجدے میں جا کر گریہ کرنے کی وجہ سے ان کے اس خشوع میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ چیز ان کے دلوں میں موجود خوف خدا پر دلالت کرتی ہے۔ یہی خوف انھیں گریہ وزاری کی منزل تک پہنچا دیتا ہے اور اللہ کی اطاعت کا سبب بن جاتا ہے نیز اسی خوف خدا کی بنا پر ان کے اندر عبادت میں اس طرح کا اخلاص پیدا ہو جاتا ہے جیسا اخلاص اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں کا کما حقہٗ شکر بجا لانے کے سلسلے میں عبادت کے اندر ہونا چاہیے۔

نماز میں اُونچی آواز سے قراءت کرنا اور دُعا مانگنا

قول باری ہے (وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا۔ اور اپنی نماز نہ بہت زیادہ بلند آواز سے پڑھو اور نہ بہت پست آواز سے ان دونوں کے درمیان اوسط درجے کا لہجہ اختیار کرو) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق، نیز حضرت عائشہؓ، مجاہد اور عطار سے مروی ہے کہ بہت زیادہ بلند آواز سے دعائیں نہ مانگو اور نہ ہی بہت آواز سے۔" حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اونچی آواز سے قرأت کرتے تو مشرکین آپ کو تنگ کرتے لیکن جب پست آواز سے قرأت کرتے تو مقتدیوں کو آواز سنائی نہ دیتی۔ یہ صورت حال مکہ میں تھی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی اور اس سے نماز کے اندر قرأت مراد لی۔ حسن بصری نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا: "اتنی بلند آواز سے نماز نہ پڑھیں کہ یہ آواز ان لوگوں کے کانوں میں پہنچ جائے جو آپ کو ستانے پر تلے ہوئے ہیں اور جو لوگ آپ کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتے ہیں ان کے ساتھ دھیمی آواز سے نہ پڑھیں۔" گویا حسن بصری کے نزدیک ایک حالت میں ترک جہر مراد ہے اور دوسری حالت میں آواز پست نہ رکھنا مراد ہے۔

ایک تفسیر کے مطابق تمام نمازوں میں نہ آواز بلند رکھیں اور نہ پست بلکہ ان دونوں کے درمیان اوسط درجے کا لہجہ اختیار کریں وہ اس طرح کہ رات کی نماز بلند آواز سے پڑھیں اور دن کی نماز پست آواز سے جیسا کہ ہم نے تمھیں حکم دیا ہے"۔ عبادہ بن نسی سے مروی ہے، انھیں عفیف بن الحارث نے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم بلند آواز سے قرآن کی قرأت کرتے تھے یا پست آواز سے؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ بعض دفعہ آپ بلند آواز سے قرأت کرتے اور بعض دفعہ پست آواز سے۔ ابو خالد الوالبی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جب وہ رات کو اٹھ کر نماز پڑھتے تو کبھی بلند آواز سے قرأت کرتے اور کبھی پست آواز سے اور

فرماتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت بھی اسی طرح ہوتی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو آخر رمضان میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا اس موقعہ پر آپ نے فرمایا: نماز جب نماز پڑھتا ہے تو اپنے رب سے مناجات یعنی سرگوشی کرتا ہے۔ اسے معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اپنے رب سے کیا سرگوشی کر رہا ہے۔ اس لیے تم ایک دوسرے سے قرأت کی آواز کو بلند نہ کرو۔" ابو اسحاق نے حارث سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا کہ کوئی شخص عشاء کی نماز سے پہلے یا اس کے بعد بلند آواز سے قرآن کی تلاوت کر کے اپنے ساتھیوں کی نماز کو غلط کرنے کا سبب بن جائے۔ رات کے وقت ادا کی جانے والی نماز میں بلند آواز سے قرأت کے سلسلے میں کئی روایات منقول ہیں۔ کریب نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حجرے کے اندر قرأت کرتے اور آپ کی آواز حجرے سے باہر تک سنائی دیتی تھی۔ ابراہیم نخعی نے علقمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں نے ایک رات حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز پڑھی۔ آپؓ نے بلند آواز سے قرأت کی جس کی آواز پورے گھر والوں کو پہنچ رہی تھی۔

ایک روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھتے تو اپنی آواز پست رکھتے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھتے تو آواز بلند رکھتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم اپنی آواز پست کیوں رکھتے ہو تو انھوں نے عرض کیا: "میں اپنے رب سے سرگوشی کرتا ہوں حالانکہ اسے میری حاجت کا علم ہے۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بہت خوب۔" پھر آپ نے یہی سوال حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کیا کہ تم اونچی آواز سے کیوں پڑھتے ہو؟ انھوں نے جواب میں عرض کیا: میں اس کے ذریعے اونگھنے والے کو جگاتا اور شیطان کو بھگاتا ہوں۔" آپ نے یہ سن کر فرمایا: "بہت خوب"۔ لیکن جب آیت زیر بحث نازل ہوئی تو آپ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "اپنی آواز ذرا اونچی کر لو" اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "اپنی آواز ذرا پست کرو۔"

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰؓ کی آواز سنی تو فرمایا: "ابوموسیٰ کو آل داؤد (علیہ السلام) کا ترنم عطا ہوا ہے۔" یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز بلند کرنے کو ناپسند نہیں فرمایا۔

عبدالرحمٰن بن عوسجہ نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (زینوا القرآن باصواتکم۔ اپنی آوازوں سے قرآن کو مزین کرو) حماد نے ابراہیم سے اور انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے "تم اپنی آوازوں سے قرآن کو حسین بنا دو" ابن جریج نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کس شخص کے اندر سب سے زیادہ حسن قرأت پائی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا (الذی اذا سمعت قرأنہ رأیت انہ یخشی اللہ۔ اس شخص کے اندر جس کی قرأت اگر تم سنو تو اس کے سوز سے تمھیں یوں محسوس ہو گویا اس پر خشیت الٰہی طاری ہے)

سُوْرَةُ الْكَهْفِ

صعید (مٹی) کے بارے میں احکام

قول باری ہے (اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ جو کچھ سروسامان بھی زمین پر ہے اس کو ہم نے زمین کی زینت بنایا ہے تاکہ ان لوگوں کو آزمائیں کہ ان میں کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔ آخر کار اس سب کو ہم ایک چٹیل میدان بنا دینے والے ہیں) اس میں یہ بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نباتات و حیوانات وغیرہ سے زمین کی زینت کا جو سامان کیا ہے اسے ایک چٹیل میدان میں تبدیل کر دے گا۔ صعید، زمین کو کہتے ہیں اور مٹی کو بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے زمین پر قائم کی ہوئی زینت کو چٹیل میدان بنا دینے کا جو ذکر کیا ہے زمین کی طبعی حالت کی بنا پر۔ یہ ایک واضح اور روزمرہ کے مشاہدہ میں آنے والی بات ہے۔ اس لیے کہ زمین میں پیدا ہونے والی ہر چیز خواہ وہ پودا ہو یا حیوان یا لوہا ہو یا سیسہ یا جواہرات ہوں بالآخر مٹی بن جاتی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ زمین پر موجود تمام چیزیں چٹیل میدان کی صورت میں تبدیل ہو جائیں گی اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے صعید یعنی مٹی کے ذریعہ تیمم کو جائز قرار دیا ہے تو اس کے عموم کی بنا پر مٹی کے ساتھ تیمم کا جواز واجب ہو گیا خواہ یہ مٹی پہلے پودا ہو یا حیوان یا لوہا یا سیسہ یا کوئی اور چیز ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے صعید کے ساتھ تیمم کرنے کے حکم کو مطلق رکھا ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل موجود ہے کہ نجاست اگر مٹی میں تبدیل ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ اس صورت میں مٹی بن جاتی ہے نجاست نہیں رہتی۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ نجاست اگر جل کر راکھ ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ راکھ فی نفسہ پاک ہوتی ہے نجس نہیں ہوتی۔ نجاست کی راکھ اور پاک لکڑی کی راکھ میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لیے کہ نجاست وہ ہوتی ہے جو ایک قسم کے استحالہ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے اور یہ استحالہ۔ احراق یعنی آگ میں جلنے کی بنا پر زائل ہو جاتا ہے اور اس میں ایک

اور استحالہ پیدا ہوتا ہے جو تنجیس کا موجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح شراب اگر سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ اب وہ شراب نہیں ہوتی کیونکہ سرکہ بن جانے کی بنا پر وہ استحالہ زائل ہو جاتا ہے جو اس کے شراب بننے کا موجب تھا۔

دین کے معاملے میں فتنے سے بچنا

قول باری ہے (اِذْ اَوَی الْفِتْیَةُ اِلَی الْکَھْفِ فَقَالُوْا رَبَّنَا اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْکَ رَحْمَةً وَّھَیِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا۔ جب وہ چند نوجوان غار میں پناہ گزین ہوئے اور انھوں نے کہا: اے پروردگار! ہم کو اپنی رحمتِ خاص سے نوازا ور ہمارا معاملہ درست کر دے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اگر کسی انسان کو اپنے دین کے معاملے میں فتنہ کا خوف پیدا ہو جائے تو وہ اپنا دین بچانے کے لیے اس جگہ سے دُور چلا جائے اور وہاں جا کر کلمۂ کفر کے اظہار کی آزمائش میں اپنے آپ کو نہ پھنسا دے خواہ یہ اظہار تقیہ یعنی جان بچانے کی خاطر ہی کیوں نہ ہو۔ نیز یہ دلالت بھی ہو رہی ہے کہ جب فتنہ سے بچنے کے لیے ایک شخص اپنا دین لے کر نکل جائے تو وہ اللہ سے دعا مانگے جس کی حکایت اللہ تعالیٰ نے اصحابِ کہف کے سلسلے میں کی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو اصحابِ کہف کا یہ فعل پسند آگیا تھا اور ان کی دعا قبول کر لی تھی۔ اسی پسندیدگی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اصحابِ کہف کا سارا واقعہ ہم سے بیان فرمایا۔

قول باری ہے (لِنَعْلَمَ اَیُّ الْحِزْبَیْنِ اَحْصٰی لِمَا لَبِثُوْا اَمَدًا۔ تاکہ ہم دیکھیں ان میں سے کون اپنی مدتِ قیام کا ٹھیک شمار کرتا ہے) مفہوم یہ ہے کہ ہم نے انھیں دوبارہ اس لیے زندہ کر دیا تاکہ ان کے قیام کی مدت کے بارے میں دونوں گروہوں کے اختلاف کے اندر درست بات ظاہر ہو جائے کیونکہ اس میں عبرت کا پہلو تھا۔

اصحابِ کہف غار میں بارعب تھے

قول باری ہے (لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیْھِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْھُمْ فِرَارًا وَّلَمُلِئْتَ مِنْھُمْ رُعْبًا۔ اگر تم کہیں جھانک کر انھیں دیکھتے تو الٹے پاؤں بھاگ کھڑے ہوتے اور تم پر ان کے نظارے سے دہشت بیٹھ جاتی) اس کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ارد گرد ہیبت اور دہشت کا ایک ماحول پیدا کر دیا تھا تاکہ کسی کو ان تک رسائی نہ ہو سکے یہاں تک کہ غار میں رہنے کی مقررہ مدت اختتام کو پہنچ جاتی اور وہ اپنی نیند سے بیدار ہو جاتے۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ

ان کے نوم کی حالت کی کیفیت تھی، بیداری کے بعد کی کیفیت نہیں تھی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لوگ غار کے اندر ایک دہشتناک جگہ پر لیٹے ہوئے تھے، ان کی آنکھیں کھلی ہوئی تھیں، وہ سانس لیتے تھے، لیکن بولتے نہیں تھے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ غار میں پڑے پڑے ان کے بال اور ناخن اس قدر بڑھ گئے تھے کہ انھیں دیکھ کر ڈر آتا تھا۔

غار میں ان کی مدّت قیام

قول باری ہے (قَالُوا لَبِثْنَا يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ۔ دوسروں نے کہا شاید دن بھر یا اس سے کچھ کم رہے ہوں گے) جب اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ بات نقل کرتے ہوئے اس کی تردید نہیں کی تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ انھوں نے ٹھیک ہی کہا تھا اس لیے کہ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اپنے خیال کے مطابق وہ مدت تھی جس میں وہ غار میں قیام پذیر رہے۔ انھوں نے یہ بات قیام کی حقیقی مدت کے متعلق نہیں کہی تھی کیونکہ یہ مدت تو ان کی نظروں سے اوجھل تھی۔ یہی مفہوم اس قول باری کا ہے۔ (فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ۔ اللہ تعالیٰ نے اسے سو سال تک موت کی حالت میں رکھا پھر اسے زندہ کیا اور پوچھا کتنے عرصہ رہے ہو۔ اس نے جواب دیا شاید دن بھر یا اس سے کچھ کم رہا ہوں گا) اللہ تعالیٰ نے اس کے اس قول کی تردید نہیں کی اس لیے کہ اس شخص نے اپنے خیال اور اعتقاد کے مطابق بات بیان کی تھی، اس بات کا اظہار نہیں کیا تھا جو اس کی نظروں سے پوشیدہ تھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول بھی اسی مفہوم پر محمول ہے جو آپ نے حضرت خضر علیہ السلام سے کہا تھا (اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا۔ آپ نے ایک بے گناہ کی جان لے لی حالانکہ اس نے کسی کا خون نہیں کیا تھا یہ کام تو آپ نے بہت ہی برا کیا) نیز فرمایا (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا اِمْرًا۔ یہ تو آپ نے ایک سخت حرکت کر ڈالی) یعنی میرے خیال کے مطابق۔ اسی طرح جب حضرت ذوالیدین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آیا نماز مختصر ہو گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں تو آپ نے جواب میں فرمایا (كُلُّ ذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ۔ ان میں سے کوئی بات نہیں ہوئی)

بنا بریں مناہدہ سفر جائز ہے

قول باری ہے (فَابْعَثُوْا بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَا اَزْكٰى طَعَامًا

فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ ۔ چلو، اب اپنے میں سے کسی کو چاندی کا یہ سکہ دے کر شہر بھیجیں اور وہ دیکھے کہ سب سے اچھا کھانا کہاں ملتا ہے وہاں سے وہ کچھ کھانے کے لیے لائے) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی جگہ لوگوں کی کوئی جماعت اپنے پیسے یکجا کرلے اور اس سے کھانا وغیرہ منگا کر سب اکٹھے ہو کر وہ کھانا کھالیں تو اس کا جواز ہے خواہ کھاتے وقت ان میں کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ کھالیں یا نہ کھالیں۔ لوگ اس طریقے کو منا ہدہ کے نام سے پکارتے ہیں اور عام طور پر اکٹھے سفر کے دوران یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ اصحاب کہف نے کہا کہ ان میں سے ایک آدمی کو چاندی کا سکہ دے کر شہر کھانا لانے کے لیے بھیج دیا جائے۔ یہاں سکے کی نسبت پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ ۔ اگر تم انھیں اپنے ساتھ شامل کرلو گے تو وہ تمھارے بھائی ہیں) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے یتیم کے طعام کو اپنے طعام کے ساتھ ملا لینے کو مباح کر دیا اور یہ جائز کر دیا کہ یتیم بھی ان کے ساتھ مل کر کھائے جبکہ یہاں یہ بات ممکن تھی کہ کھانے والوں میں بعض افراد دوسروں کی بہ نسبت زیادہ کھا لیتے۔

خریداری میں وکیل بنانا جائز ہے

آیت میں خریداری کے لیے وکیل بنانے کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے اس لیے کہ اصحاب کہف نے اپنے میں سے جس شخص کو شہر بھیجا تھا وہ ان کا وکیل اور کارپرداز بن گیا تھا۔

قسم میں استثناء کا بیان

قول باری ہے (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَیْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ - اور کسی چیز کے بارے میں کبھی یہ نہ کہا کرو کہ میں کل یہ کام کروں گا (تم کچھ نہیں کر سکتے) اِلّا یہ کہ اللہ چاہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قسم کا استثناء کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے کلام میں داخل ہوتا ہے اور پھر کلام کے حکم کا وجود اور عدم دونوں یکساں ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کی مشیت کے ساتھ استثنا رکرنے کی تلقین فرمائی تاکہ آپ اپنی قسم میں کاذب نہ قرار دیے جائیں۔ یہ چیز ہماری اس بات پر دلالت کرتی ہے جو ہم نے ایسے کلام کے حکم کے متعلق ابھی بیان کی ہے۔ اس پر وہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول کو نقل کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے (سَتَجِدُنِیْٓ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ صَابِرًا - اگر اللہ چاہے تو آپ مجھے صابر پائیں گے) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے صبر نہیں کیا بلکہ حضرت خضر علیہ السلام کے ہر فعل پر انھیں ٹوکا لیکن اس کے باوجود آپ کو جھوٹا قرار نہیں دیا گیا کیونکہ آپ کے کلام میں استثناء موجود تھا۔ یہ چیز ہماری درج بالا سطور میں بیان کردہ بات پر دلالت کرتی ہے کہ استثناء کا دخول کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے خواہ یہ قسم پر داخل ہوا ہو یا عتاق پر یا ایقاع طلاق پر۔

ایوب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف علی یمین فقال ان شاء اللہ فلا حنث علیہ جس شخص نے اپنی قسم کے ساتھ ان شاء اللہ کہہ دیا وہ حانث نہیں ہوگا) روایت کے بعض طرق میں ہے (فقد استثنی اس نے استثناء کر دیا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد میں یمین یعنی قسم کی مختلف صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا اس لیے اسے ان تمام صورتوں پر محمول کیا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس سلسلے میں اسی قسم کا قول منقول ہے۔ عطاء، طاؤس، مجاہد اور ابراہیم نخعی کا قول ہے

ہر چیز میں استثنا ہو سکتا ہے۔

"انشاء اللہ تجھے طلاق" والی روایت ضعیف ہے

اسماعیل بن عیاش نے حمید بن مالک اللخمی سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا قال الرجل لعبدہ انت حران شاء اللہ فھو حُرٌّ واذ قال لامرأتہ انت طالق ان شاء اللہ فلیست بطالق۔ جب کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ تو آزاد ہے اور ساتھ ہی انشاء اللہ بھی کہہ دے تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اپنی بیوی سے کہے کہ انشاء اللہ تجھے طلاق ہے تو اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شاذ روایت ہے اس کی سند بھی انتہائی ضعیف ہے اور اہل علم کے نزدیک یہ معمول بہ بھی نہیں ہے۔

استثناء کی صحت پر اہل علم کا اتفاق ہے لیکن اس وقت کے بارے میں اختلاف ہے جس میں استثنا درست ہوتا ہے اس کے متعلق اہل علم کے تین اقوال ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، سعید بن جبیر اور ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اگر ایک شخص ایک سال کے بعد استثنا ء کرتا ہے تو اس کا استثناء درست ہوگا۔ حسن بصری اور طاؤس کا قول ہے کہ جب تک اس جگہ بیٹھا رہے جہاں اس نے فقرہ کہا ہو اس وقت تک اس فقرے میں استثناء کرنا درست ہوگا۔ ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح اور شعبی کا قول ہے کہ صرف وہی استثناء درست ہوتا ہے جو کلام کے ساتھ متصل ہو۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ ایک شخص قسم کھا کر کوئی بات کہتا ہے اور اپنے دل میں اس کے اندر استثناء کر لیتا ہے تو اس کا یہ استثناء درست نہ ہوگا جب تک وہ اونچی آواز میں اسے نہیں کہے گا جس طرح اس نے اونچی آواز میں قسمیہ فقرہ کہا تھا۔ ہمارے نزدیک ابراہیم نخعی کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ اگر یہ شخص یہ دعوی کرے گا کہ اس نے استثناء کر لیا تھا تو عدالت اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کرے گی جب کہ اس کی قسم کو لوگوں نے سنا تھا اور استثناء کسی نے نہیں سنا۔ ہمارے اصحاب اور دوسرے تمام فقہاء کا قول ہے کہ استثناء اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہ کلام کے ساتھ متصل ہوگا اس لیے کہ استثناء کی حیثیت شرط جیسی ہوتی ہے اور شرط صرف ایسی صورت میں درست ہوتی ہے اور اس کا حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب یہ کسی فصل کے بغیر کلام کے ساتھ ملحق کر دی جائے۔

طلاق کہنے کے انداز

مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے "انت طالق ان دخلت الدار" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے

طلاق، لیکن اگر اس نے پہلے "انت طالق" کہا پھر خاموش ہوگیا اور اس کے بعد "ان دخلت الدار" کہا تو اب طلاق کا تعلق گھر میں داخل ہونے کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو پھر اپنی بیوی سے یہ کہنا بھی جائز ہوتا "انت طالق ثلاثاً" (تمھیں تین طلاق) پھر ایک سال کے بعد کہتا "انشاء اللہ" اس صورت میں طلاق باطل ہوجاتی اور پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کی اباحت کے لیے اسے کسی اور مرد سے نکاح کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے تین طلاقوں کی وجہ سے شوہر پر اس کی مطلقہ بیوی کو حرام کردیا اور تحلیل کی صورت یہ رکھی کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح کرے اور اس سے طلاق حاصل کرنے کے بعد پھر پہلے شوہر کے عقد میں آئے، اس حکم میں سکوت کے بعد استثناء کے بطلان پر دلالت موجود ہے۔ بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں جب یہ بات درست ہوگئی کہ اس میں استثنا صرف اس شکل میں درست ہوتا ہے جب یہ کلام کے ساتھ متصل ہو تو قسم کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کے بارے میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کے متعلق یہ قسم کھائی تھی کہ اگر بیماری سے صحت حاصل ہوجائے گی تو اس کی پٹائی کروں گا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا کہ گھاس کا ایک مٹھا ہاتھ میں لے کر بیوی کو ماریں اور اپنی قسم نہ توڑیں۔ اگر قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنا درست ہوتا تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوب علیہ السلام کو استثناء کرنے کا حکم دے دیتا اور انھیں اپنی بیوی کو گھاس کے مٹھے وغیرہ کے ذریعے مارنے کی ضرورت باقی نہ رہتی۔

قسم توڑنے کا بیان

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیرًا منھا فلیات الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ۔ جو شخص کسی چیز کے متعلق قسم کھا بیٹھے اور پھر اسے دوسری صورت بہتر نظر آئے تو اسے چاہیے کہ دوسری صورت اختیار کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے) اگر قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنا درست ہوتا تو آپ اسے استثناء کرلینے کا حکم دیتے اور پھر اسے کفارہ ادا کرنے کی ضرورت نہ رہتی۔ آپ نے یہ فرمایا ہے (انی ان شاء اللہ لا احلف علی یمین فاری غیرھا خیرًا منھا الا اتیت الذی ھو خیر وکفرت عن یمینی۔ میں انشاء اللہ کسی چیز کے متعلق قسم کھانے کے بعد اگر دوسری صورت کو اسے بہتر دیکھتا ہوں تو یہ صورت اختیار کرکے اپنی قسم کا کفارہ ادا کردیتا ہوں) آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ "دوسری صورت کو بہتر دیکھ کر انشاء اللہ کہہ کے اسے اختیار کرلیتا ہوں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ قیس نے سماک سے اور انھوں نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ فرمایا: "بخدا میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا، بخدا میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا" اس کے بعد آپ خاموش ہو گئے اور ایک گھڑی خاموش رہنے کے بعد فرمایا: "ان شاء اللہ" آپ نے سکوت فرمانے کے بعد استثناء کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ شریک نے بھی روایت سماک سے کی ہے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے تین دفعہ فرمایا: "بخدا میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا" تیسری دفعہ یہ فرماتے ہوئے آپ نے ان شاء اللہ کہا۔ سماک نے یہ بتایا کہ آپ نے ان فقروں کے آخر میں استثناء کیا اور یہ چیز ان شاء اللہ کو قسم کے ساتھ متصل ذکر کرنے کی مقتضی ہے۔ یہ روایت اس وجہ کی بنا پر جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اولیٰ ہے۔ اس روایت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر کوئی شخص بہت سی قسمیں کھائے اور آخری قسم کے ساتھ استثناء کا ذکر کر دے تو یہ استثناء تمام قسموں کی طرف راجع ہو گا۔

حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم مسلک حضرات نے قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنے کے جواز پر قول باری (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ وَاذْكُرْ رَّبَّكَ اِذَا نَسِیْتَ) سے استدلال کیا ہے۔ ان حضرات نے قول باری (وَاذْكُرْ رَّبَّكَ اِذَا نَسِیْتَ) کو استثناء پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل غیر ضروری ہے اس لیے کہ قول باری (وَاذْكُرْ رَّبَّكَ اِذَا نَسِیْتَ) کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ اس کے ذریعے ایک نئے مضمون کی ابتداء کی گئی ہے اور یہ فقرہ ایک نئے کلام کی حیثیت رکھتا ہے اور ما قبل کے ساتھ اس کی تضمین کے بغیر یہ مستقل بالذات ہے جس کلام کی یہ حیثیت ہو کسی اور کلام کے ساتھ اس کی تضمین جائز نہیں ہے۔ ثابت نے عکرمہ سے اس فقرے کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ "جب تمہیں غصہ آجائے"۔ اس تفسیر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے اس فقرے کے ذریعے یاد الٰہی کے حکم کا ارادہ کیا ہے نیز یہ کہ سہو اور غفلت کی صورت میں یاد الٰہی کے اندر پناہ حاصل کی جائے۔ تفسیر میں یہ بھی مروی ہے کہ قول باری (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا اِلَّآ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ) کا نزول اس سلسلے میں ہوا تھا کہ قریش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحاب کہف اور ذوالقرنین کے متعلق سوال کیا تھا اور آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ "میں تم لوگوں کو جلد اس بارے میں بتا دوں گا"۔ پھر یہ ہوا کہ حضرت جبریل علیہ السلام کئی دنوں تک آپ کے پاس وحی لے کر نہیں آئے، کئی دن گزر جانے کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام قریش کے سوال کا جواب بصورت وحی لے کر آئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ آپ مستقبل کے کسی کام کے

متعلق علی الاطلاق کوئی بات نہ کہیں۔ اگر کہیں تو اسے اللہ کی مشیت کے ساتھ مشروط و مقرون کر کے کہیں۔ اسی سلسلے کی ایک اور روایت ہے جسے ہشام بن حسان نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) نے ایک دفعہ کہا۔ آج رات میں سو بیویوں کے ساتھ ہمبستری کروں گا، ہر بیوی کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوگا جو بڑا ہو کر اللہ کی راہ میں شمشیر زنی کے جوہر دکھائے گا" انھوں نے اس کے ساتھ انشاء اللہ نہیں کہا جس کے نتیجے میں صرف ایک بیوی کے سوا کسی بیوی سے کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا، اور جس بیوی کے ہاں بچہ پیدا ہوا وہ بھی آدھا انسان تھا" یعنی تام الخلقت نہیں تھا۔

غار میں اصحاب کہف کی مدت قیام

قول باری ہے (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا) اور وہ اپنے غار میں تین سو سال رہے اور (کچھ لوگ مدت کے شمار میں) نو سال اور بڑھ گئے ہیں) قتادہ سے مروی ہے یہ یہود کے قول کی حکایت ہے اس لیے کہ اللہ نے فرمایا (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۔ تم کہو اللہ ان کے قیام کی مدت زیادہ جانتا ہے) مجاہد، ضحاک اور عبید بن عمیر کا قول ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دی گئی ہے کہ غار میں ان کے قیام کی مدت اتنی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اگر اہل کتاب اس معاملے میں تم سے بحث کرنے پر اتر آئیں تو ان سے کہہ دو۔ اللہ ان کے قیام کی مدت کو زیادہ جانتا ہے۔ قتادہ کا قول واضح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی جانے والی خبر کو کسی دلیل کے بغیر کسی اور کے قول کی حکایت قرار دینا درست نہیں ہے۔ نیز یہ قول اس امر کو بھی واجب کر رہا ہے کہ اصحاب کہف کے قیام کی مدت کا قرآن میں ذکر نہیں ہے جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مدت کے بیان کے ذریعے یہ چاہا ہے کہ ہم عبرت حاصل کریں اور اس کی قدرت کی نیرنگی اور اس کی مشیت کے نفاذ پر اس سے استدلال کریں۔

ما شاء اللہ کہنے کی تعلیم

قول باری ہے (وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ۔ اور جب تو اپنی جنت میں داخل ہو رہا تھا تو اس وقت تیری زبان سے یہ کیوں نہ نکلا کہ ما شاء اللہ، لا قوۃ الا باللہ) اس کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ "ما شاء اللہ کان" (جو اللہ نے چاہا وہ ہو گیا) یہاں لفظ کان

حذف کر دیا گیا جس طرح اس قول باری میں یہ محذوف ہے (فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِیَ نَفَقًا فِی الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِی السَّمَآءِ۔ اگر تمھارے بس میں ہو کر زمین میں جانے کے لیے کوئی سرنگ یا آسمان تک پہنچنے کے لیے کوئی زینہ ڈھونڈ لو (تو ایسا کر لو)) یہاں ”فافعل“ (تو ایسا کر لو) محذوف ہے۔ دوسرا قول ہے کہ ”ھُوَ ما شاء اللّٰہ (یہ وہی ہے جو اللہ نے چاہا) آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب ہم میں سے کوئی ما شاء اللّٰہ کا فقرہ کہتا ہے تو یہ فقرہ نظر لگ جانے سے رکاوٹ بن جاتا ہے، نیز نعمت الٰہی کے تسلسل اور نفی تحجیر کے مفہوم کو متضمن ہوتا ہے اس لیے کہ آیت میں یہ بیان ہے کہ اگر باغ کا مالک یہ فقرہ اپنی زبان سے ادا کر لیتا تو اسے اپنے باغ کی تباہی کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔

قول باری ہے (اِلَّآ اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ۔ مگر ابلیس نے، وہ جنوں میں سے تھا) اس میں یہ بیان ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا بلکہ جنات میں سے تھا۔ ارشاد باری ہے (وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ۔ اور ہم اس سے پہلے جنوں کو گرم آگ سے پیدا کر چکے تھے) اس لیے ابلیس کی جنس فرشتوں کی جنس سے مختلف تھی جس طرح انسان کی جنس جنات کی جنس سے مختلف ہے۔ ایک روایت کے مطابق فرشتوں کی اصل ہوا ہے جس طرح انسان کی اصل مٹی ہے اور جنات کی اصل آگ ہے۔

بھول ایک کی، اضافت دونوں کی طرف

قول باری ہے (نَسِیَا حُوْتَهُمَا۔ تو دونوں اپنی مچھلی سے غافل ہو گئے) نسیان تو یوشع بن نون کو لاحق ہوا تھا لیکن دونوں کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے اس کی مثال یہ محاورہ ہے ”نسی القوم زادھم“ (پورا گروہ اپنی زادِ راہ بھول گیا) حالانکہ بھولنے والا ان میں سے ایک ہوتا ہے جس کے سپرد زادِ راہ ہوتی ہے۔ یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن الحویرث اور ان کے عم زاد کو حکم دیا تھا کہ ”جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان اور اقامت کہنا اور تم میں سے ایک امامت کرائے گا۔ حالانکہ اذان و اقامت کا فریضہ ان میں سے ایک کو ادا کرنا ہوتا۔ یا جس طرح یہ قول باری ہے (یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ۔ اے گروہ جن و انس، کیا تمھارے پاس تم میں سے رسول نہیں آئے؟) حالانکہ رسول صرف انسانوں میں سے آئے تھے۔

قول باری ہے (لَقَدْ لَقِیْنَا مِنْ سَفَرِنَا هٰذَا نَصَبًا۔ آج کے سفر میں تو ہم بری طرح تھک گئے ہیں) اگر انسان کو کسی عبادت کے سلسلے میں تکان یا تکلیف کا سامنا کرنا پڑے تو وہ اس کا اظہار اپنی زبان سے کر سکتا ہے۔ درج بالا آیت اس کے جواز پر دلالت کر رہی ہے یہ کوئی ناپسندیدہ شکایت

نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کا یہ واقعہ ذکر کر کے یہ بیان کر دیا ہے کہ اگر حکیم یعنی دانا کے کسی اقدام میں ضرر کا کوئی پہلو نظر آئے تو اس پر اسے ٹوکنا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس فعل میں جواز کا یہ پہلو بھی موجود ہو کہ اس کا یہ سارا فعل ایسی حکمت پر مبنی ہو جو کسی نہ کسی مصلحت اور بھلائی پر منتج ہوتی ہو۔ نیز یہ کہ اس قسم کا کوئی اقدام اگر کسی دانا کی طرف سے ہوتا ہے تو وہ سراسر ایک بے وقوف اور سفیہ کے اس جیسے اقدام کے برعکس ہوتا ہے۔

اس کی مثال وہ بچہ ہے جسے اگر پچھنے لگائے جائیں یا کڑوی دوا پلائی جائے تو وہ اس کے لیے تیار نہیں ہوتا بلکہ ناک بھوں چڑھاتا ہے جبکہ اسے اس دوا اور علاج کے ذریعے حاصل ہونے والے فائدے کا کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ وہ اس فائدے اور حکمت کے حقیقی معنوں سے بھی بے خبر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ایسا فعل وقوع پذیر ہو جائے جس میں ظاہری طور پر ضرر کا پہلو بھی موجود ہو یا اللہ تعالیٰ بندے کو اس قسم کے کسی عمل کا حکم دے دے تو اس پر ناک بھوں چڑھانا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اس امر پر دلالت قائم ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہر فعل اور اس کا ہر حکم حکمت اور صواب پر مبنی ہوتا ہے۔ اس باب میں حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کا یہ واقعہ ایک بہت بڑی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اعتراض کو تین مرتبہ سے زائد برداشت نہیں کیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عالم سے فیضیاب ہونے والا شاگرد اگر دو یا تین مرتبہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرے تو اس کی یہ خلاف ورزی قابل برداشت ہو گی لیکن اس سے زائد کی صورت میں اس کے لیے اسے برداشت نہ کرنا جائز ہو گا۔

کنز کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (وَکَانَ تَحْتَہٗ کَنْزٌ لَّھُمَا۔ اس دیوار کے نیچے ان بچوں کے لیے ایک خزانہ مدفون ہے) سعید بن جبیر اور عکرمہ کا قول ہے کہ "مال مدفون تھا"۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ خزانہ سونے اور چاندی کی شکل میں نہیں تھا بلکہ کتابی شکل میں علم کا خزانہ تھا۔ مجاہد کا قول ہے کہ علم کے صحیفے تھے۔ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے کہ سونا چاندی مدفون تھا۔ جب ان حضرات نے کنز کو صحیفوں، علم، نیز سونا اور چاندی کے معنوں پر محمول کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ کنز کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ حضرات اسے ان معنوں پر محمول نہ کرتے۔ قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اور وہ لوگ جو سونے اور چاندی کا خزانہ جمع کر لیتے ہیں اور اسے اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے) یہاں اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کا خصوصی طور سے ذکر کیا اس لیے کہ باقی ماندہ تمام چیزیں اگر خزانہ کے طور پر جمع رکھی جائیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ ان میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب ان کی افزائش کی نیت سے انھیں رکھا جائے۔ اس کے برعکس سونے اور چاندی میں ہر صورت کے اندر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے خواہ انھیں خزانے کی شکل میں جمع رکھا جائے اور ان کی افزائش کی کوئی نیت نہ ہو۔

قول باری ہے (وَکَانَ اَبُوْھُمَا صَالِحًا فَاَرَادَ رَبُّکَ اَنْ یَّبْلُغَآ اَشُدَّھُمَا۔ اور ان کا باپ ایک نیک آدمی تھا اس لیے تمہارے رب نے چاہا کہ یہ دونوں بچے بالغ ہوں) تا آخر آیت۔ اس میں یہ دلالت ہے کہ والدین کی نیکی کی بنا پر اللہ تعالیٰ اولاد کی حفاظت کرتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ لیحفظ المومن فی اھلہ وولدہ و فی الدویرات حولہ۔ اللہ تعالیٰ مومن کے اہل و عیال اور اس کے اردگرد کے گھروں کی حفاظت کرتا ہے) اسی طرح یہ قول باری ہے

(وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِّيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا۔ اور اگر (بہت سے) مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن کی تمھیں خبر بھی نہ تھی یعنی ان کے کچل جانے کا احتمال نہ ہوتا جس پر ان کے باعث تمھیں بھی نادانستگی میں ضرر پہنچتا۔ (تو ابھی سب قضیہ طے کر دیا جاتا لیکن ایسا نہیں ہوا) تاکہ اللہ اپنی رحمت میں داخل کرے جس کو چاہے اگر یہ (بے کس مسلمان) ٹل گئے ہوتے تو ان میں جو کافر تھے انھیں ہم دردناک عذاب دیتے) اللہ تعالیٰ نے آیت میں یہ بتایا کہ کافروں سے عذاب ٹل گیا اس لیے کہ اہلِ ایمان ان میں موجود تھے۔ اسی طرح یہ آیت ہے (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ۔ اللہ تعالیٰ انھیں عذاب دینے والا نہیں تھا درآنحالیکہ تم ان کے اندر موجود ہو)

سُورَةُ مَرْيَمَ

آدابِ دُعا

قول باری ہے (اِذْ نَادٰی رَبَّہٗ نِدَآءً خَفِیًّا۔ جب کہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا) اللہ تعالیٰ نے چپکے چپکے دعا کرنے پر حضرت زکریا علیہ السلام کی تعریف فرمائی۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ چپکے چپکے دعا مانگنا بلند آواز سے دعا مانگنے سے افضل ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْیَۃً اپنے رب کو گڑگڑا کر اور چپکے چپکے پکارو) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (خیر الذکر الخفی وخیر الرزق ما یکفی۔ بہترین ذکر، ذکر خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو ضروریات کے لیے کافی ہو) حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ ان کی رائے میں امام قنوت کے اندر دعا مانگے اور مقتدی آمین کہیں۔ انھیں آواز بلند کرنا اچھا نہیں لگتا تھا۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں تھے۔ آپ نے کچھ لوگوں کو با آواز بلند دعا مانگتے ہوئے دیکھا۔ آپ نے ان سے فرمایا (انکم لا تدعون اصما ولا غائبا ان الذی تدعونہ اقرب الیکم من حبل الورید۔ تم کسی بہری اور غیر موجود ذات کو نہیں پکار رہے ہو جس ذات کو تم پکار رہے ہو وہ تمھاری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے)

قول باری ہے (وَاِنِّیْ خِفْتُ الْمَوَالِیَ مِنْ وَّرَآءِیْ۔ مجھے اپنے پیچھے اپنے بھائی بندوں کی برائیوں کا خوف ہے) مجاہد، قتادہ، ابو صالح اور سدی سے مروی ہے کہ الموالی عصبہ کو کہتے ہیں جو حضرت زکریا علیہ السلام کے بنو اعمام تھے۔ آپ کو دین کے بارے میں ان کی برائیوں کا خوف تھا اس لیے کہ وہ بنی اسرائیل کے بدترین لوگ تھے۔

نبوت کی میراث

قول باری ہے (فَھَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْکَ وَلِیًّا یَّرِثُنِیْ وَیَرِثُ مِنْ اٰلِ یَعْقُوْبَ۔

تو مجھے اپنے فضل خاص سے ایک وارث عطا کر دے جو میرا وارث بھی ہو اور آل یعقوب کی میراث بھی پائے) آپ نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ ایک بیٹا عطا ہو جائے جو میری موت کے بعد دین کے امور کی نگہداشت کرے اور اس پر عمل پیرا رہے۔ کیونکہ مجھے خوف ہے کہ میرے چچا زاد بھائی کہیں دین کو بدل نہ ڈالیں۔ قتادہ نے حسن بصری سے قول باری (یَرِثُنِیْ وَیَرِثُ مِنْ اٰلِ یَعْقُوْبَ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد حضرت زکریا علیہ السلام کی نبوت اور ان کا علم ہے۔ خصیف نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام بے اولاد تھے، آپ کے ہاں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا تھا، آپ نے اپنے رب سے ایک بچے کا سوال کیا اور فرمایا کہ یہ بچہ میرا وارث بھی ہو اور آل یعقوب کی میراث بھی پائے۔ یعنی اسے نبوت ملے۔ ابوصالح سے بھی اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ ذکر کیا کہ وہ بچہ مال کا وارث بنے گا اور آل یعقوب سے اسے نبوت کی میراث ملے گی۔ اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے نبوت پر میراث کے لفظ کے اطلاق کو درست قرار دیا۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ قول باری (یَرِثُنِیْ) سے یہ مراد لی جائے کہ "وہ میرے علم کا وارث بنے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (العلماء ورثۃ الانبیاء وان الانبیاء لم یورثوا دینارا ولا درھما انما ورثوا العلم۔ علماء انبیاء کے وارث ہیں۔ انبیاء نے اپنی میراث میں دینار و درہم نہیں چھوڑے انھوں نے اپنی میراث میں صرف علم چھوڑا ہے) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (کونوا علی مشاعرکم ۔ یعنی بعرفات ۔ فانکم علی ارث من ارث ابراھیم۔ مناسکِ حج ادا کرنے کے مقامات پر پہنچو، یعنی عرفات میں، اس لیے کہ تم ابراہیم علیہ السلام کی میراث کے امین ہو)

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (لا نورث ما ترکنا صدقۃ، ہم کسی کو اپنی میراث کا وارث نہیں بناتے، ہم جو کچھ چھوڑ جائیں گے وہ صدقہ ہوگا" زہری نے مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے چند صحابۂ کرام کو جن میں حضرت عثمانؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت طلحہؓ تھے، یہ فرمایا: میں آپ حضرات کو اللہ کی قسم دے کر جس کے حکم سے زمین و آسمان قائم ہیں، پوچھتا ہوں کیا آپ لوگوں کو اس بات کا علم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "ہم کسی کو وارث نہیں بناتے، ہم جو کچھ چھوڑ جائیں گے وہ صدقہ ہوگا" ان حضرات نے حضرت عمرؓ کے سوال کا جواب اثبات میں دیا۔ صحابہ کی اس جماعت کی روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انبیاء علیہم السلام کسی کو مال کا وارث نہیں بناتے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام

نے اپنے قول یرثنی (میرا وارث بنے) سے مال کی وراثت مراد نہیں لی ہے۔ اللہ کے ایک نبی کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ اس بارے میں پریشان ہوں کہ ان کی موت کے بعد ان کا مال کس طرح حق دار تک پہنچے گا۔ بلکہ حضرت زکریا علیہ السلام کو حقیقی پریشانی یہ تھی کہ ان کے بنو اعمام ان کی موت کے بعد کہیں ان کے علوم اور ان کی کتاب پر قبضہ نہ جمالیں اور پھر ان میں تحریف و تبدیل کے ذریعے مال کمانا شروع کردیں اور اس طرح ان کے لائے ہوئے دین کو بگاڑ کر رکھ دیں اور لوگوں کو صحیح دین تک پہنچنے کی راہ میں حائل ہو جائیں۔

نذر عہد قدیم میں

قول باری ہے (انی نذرت للرحمٰن صوما فلن اکلم الیوم انسیا میں نے رحمان کے لیے روزے کی نذر مانی ہے اس لیے آج میں کسی سے نہ بولوں گی) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ترک کلام اور سکوت اختیار کرلینا اس زمانے میں عبادت میں شمار ہوتا تھا۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو حضرت مریم علیہا السلام ترک کلام کی نذر نہ مانتیں اور نہ نذر ماننے کے بعد اس پر عمل پیرا ہوتیں۔ معمر نے قتادہ سے قول باری (انی نذرت للرحمٰن صوما) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ بعض قرأت میں "صوما" کی بجائے "صمتا" ہے۔ صوم سے حضرت مریمؑ کی مراد صمت یعنی خاموشی اور ترک کلام تھی۔ اس بیان کا یہ قول دلالت کرتا ہے جو قرآن کے الفاظ میں اس طرح بیان ہوا ہے (فلن اکلم الیوم انسیا) یہ حکم اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی بنا پر منسوخ ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے دن بھر رات تک خاموش رہنے سے منع فرمایا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ اس زمانے میں جو شخص روزہ رکھتا وہ لوگوں سے گفتگو نہ کرتا تاہم حضرت مریمؑ کو اپنے بارے میں اطلاع دینے کی اجازت دی گئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کو تین دنوں تک کلام کرنے سے روک رکھا تھا اور اسی چیز کو ان کے لیے ان کے بچے کی پیدائش کے وقت کی نشانی قرار دیا تھا۔ اس طرح حضرت زکریا علیہ السلام کو کسی مرض یا گونگے پن کے بغیر ہی بات کرنے سے روک دیا گیا تھا۔

محراب کیا ہے؟

قول باری ہے (فخرج علی قومہ من المحراب۔ چنانچہ وہ محراب سے نکل کر اپنی قوم کے سامنے آئے) ابوعبیدہ کا قول ہے کہ محراب صدر مجلس یعنی بیٹھنے کی جگہ کے درمیان والے حصے کو کہتے ہیں۔ اسی سے مسجد کا محراب نکلا ہے۔ ایک قول کے مطابق محراب غرفہ یعنی بالاخانہ کو کہتے ہیں۔ اسی سے

قول باری ہے (اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ. جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں آ گئے) ایک اور قول ہے کہ محراب مصلّیٰ یعنی نماز پڑھنے کی جگہ کو کہتے ہیں۔

گونگے کے اشارے سے عمل درآمد ہو سکتا ہے

قول باری ہے (فَاَوْحٰی اِلَیْھِمْ. اس نے انھیں اشارے سے کہا) ایک قول کے مطابق حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنی قوم کو ہاتھ کے اشارے سے کہا اس طرح ہاتھ کے اشارے نے اس مقام پر قول کی جگہ لے لی اس لیے کہ اشارے سے وہی کچھ بتا دیا گیا جو قول کے ذریعے بتایا جا سکتا تھا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ گونگے کے اشارے پر عمل درآمد ہو سکتا ہے اور اس کا یہ اشارہ اس کے ذمہ عائد ہونے والے امور میں قول کے قائم مقام سمجھا جائے گا، تاہم فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک تندرست انسان کا اشارہ جسے گونگے پن کی کوئی بیماری نہ ہو، اس کے قول کے قائم مقام نہیں قرار دیا جا سکتا۔ گونگے انسان کے اشارے کو یہ حیثیت اس لیے دی گئی کہ گونگا اپنی مشق کی وجہ سے، نیز عادت اور مہارت کی بنا پر اشارے سے وہ کچھ بتا سکتا ہے جو قول کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس ایک تندرست انسان کی یہ مشق اور عادت نہیں ہوتی اس لیے یہ عمل درآمد کے قابل نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص کی زبان میں رکاوٹ ہو اور زبان پوری طرح نہ چلتی ہو اور اس نے اشارے سے کسی وصیت وغیرہ کی بات کی ہو تو اس کی اس وصیت پر عمل درآمد نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ ایسے شخص کی یہ مستقل عادت اور مشق نہیں ہوتی کہ اسے گونگے کی طرح تسلیم کر لیا جائے۔

موت کی تمنا جائز نہیں

قول باری ہے (قَالَتْ یٰلَیْتَنِیْ مِتُّ قَبْلَ ھٰذَا وَکُنْتُ نَسْیًا مَّنْسِیًّا. وہ کہنے لگی۔ کاش میں اس سے پہلے ہی مر جاتی اور میرا نام و نشان نہ رہتا") کچھ حضرات کا قول ہے کہ حضرت مریم نے موت کی اس لیے تمنا کی تھی کہ جنسی ملاپ کے بغیر بچے کو جنم دینے کی حالت پر پہنچ گئی تھیں۔ لیکن یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس حالت میں مبتلا کر کے ان کی آزمائش کی تھی اور وہ اس کے اس فیصلے پر راضی تھیں اور اللہ کی فرماں برداری پر کمربستہ تھیں۔ اللہ تعالیٰ کے فیصلوں پر اظہار ناپسندیدگی معصیت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صرف وہی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے جو حکمت اور صواب پر مبنی ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضرت مریم نے اس وجہ سے موت کی تمنا نہیں کی تھی بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ انھیں معلوم تھا کہ

لوگ ان پر زناکاری کی تہمت لگائیں گے اور اس کی بنا پر گنہگار قرار پائیں گے۔ اس لیے یہ تمنا کی تھی کہ کاش ان کی وجہ سے لوگوں کے گناہ میں مبتلا ہونے سے پہلے ہی وہ مر چکی ہوتیں!

قول باری ہے (فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا۔ فرشتے نے پائنتی سے اس کو پکار کر کہا) حضرت ابن عباسؓ قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام تھے۔ مجاہد، حسن اور سعید بن جبیر نیز وہب بن منبہ کا قول ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے جنھوں نے حضرت مریم کو پکارا تھا۔

قول باری ہے (وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَمَا كُنْتُ۔ اور مجھے با برکت کیا جہاں کہیں بھی میں ہوں) مجاہد کا قول ہے "مجھے اللہ نے نیکی اور بھلائی سکھانے والا بنایا ہے"۔ دوسروں کا قول ہے۔" مجھے لوگوں کو نفع پہنچانے والا بنایا ہے"۔

قول باری ہے (وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا۔ اور نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں) ایک قول کے مطابق اس سے مال کی زکوٰۃ مراد ہے اور دوسرے قول کے مطابق گناہوں سے پاک کرنا مراد ہے۔

اپنی ذات کی تعریف بغیر فخر کے جائز ہے

قول باری ہے (وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا۔ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا۔ اور مجھے اپنی والدہ کا حق ادا کرنے والا بنایا، مجھ کو جبار اور شقی نہیں بنایا، سلام ہے مجھ پر جبکہ میں پیدا ہوا اور جبکہ میں مروں اور جب کہ زندہ کر کے اٹھایا جاؤں) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انسان اپنی ذات کو تعریف اور نیکی کی صفات سے متصف کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ دوسرے اشخاص بھی اس نیکی اور بھلائی سے روشناس ہو کر اس پر عمل پیرا ہو سکیں، اس کے ذریعے وہ ڈینگ مارنے اور ذاتی خوبیوں کے فخریہ اظہار کی نیت نہ رکھتا ہو۔ اس کی مثال حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ قول ہے جو قرآن کے الفاظ میں اس طرح مذکور ہے (اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ۔ ملک کے خزانے میرے سپرد کیجیے میں حفاظت کرنے والا بھی ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں) حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنی صفات اس لیے بیان کیں تاکہ شاہ مصر ان سے آگاہ ہو جائے۔

مَلِيًّا کے معانی

قول باری ہے (وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا۔ بس تو ہمیشہ کے لیے مجھ سے الگ ہو جا) حسن، مجاہد، سعید بن

جبیر اور سدی سے مروی ہے کہ (مَلِیًّا) کے معنی ایک طویل عرصے کے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ "تو میری سزا سے اپنے آپ کو بچا کر صحیح سالم چلا جا"۔ ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ یہ عربوں کے اس محاورے سے ماخوذ ہے "فلان ملی بھذا الامر (فلاں شخص اس معاملے میں بڑا باکمال ہے اور اس کے ساتھ ہی چمٹا رہتا ہے۔

نماز کو ضائع کرنا کیسے ہے؟

قول باری ہے (اَضَاعُوا الصَّلٰوۃَ جنھوں نے نماز کو ضائع کیا) حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ نمازوں کو ان کے اصل اوقات سے مؤخر کر کے انھوں نے نمازوں کو ضائع کیا۔ اس تاویل کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی تائید ہوتی ہے کہ (لیس التفریط فی النوم انما التفریط ان یدعھا حتی یدخل وقت الاخری۔ نماز میں کوتاہی سوتے رہنے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ کوتاہی یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کو مؤخر رکھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہو جائے۔ محمد بن کعب کا قول ہے کہ انھوں نے نمازوں کی ادائیگی نہ کر کے انھیں ضائع کر دیا۔

قول باری ہے (ھَلْ تَعْلَمُ لَہٗ سَمِیًّا۔ کیا ہے کوئی ہستی تمھارے علم میں اس کی ہم پایہ؟) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ابن جریج کا قول ہے کہ "مثل اور مشابہ"۔

قول باری ہے (لَمْ نَجْعَلْ لَّہٗ مِنْ قَبْلُ سَمِیًّا۔ ہم نے اس نام کا کوئی اور آدمی اس سے پہلے نہیں پیدا کیا) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بانجھ عورتوں نے اس جیسا بچہ نہیں جنا۔ مجاہد کا قول ہے کہ ہم نے اس سے پہلے اس جیسا کوئی نہیں بنایا۔ قتادہ وغیرہ دیگر حضرات کا قول ہے کہ ہم نے اس سے پہلے اس نام کا کوئی آدمی نہیں پیدا کیا۔ قول باری (ھَلْ تَعْلَمُ لَہٗ سَمِیًّا) کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا کسی اور کو الٰہ کہلانے کا کوئی استحقاق نہیں ہے۔

آیتِ سجدہ قاری اور سامع دونوں کے لیے یکساں حکم رکھتی ہے

قول باری ہے (اِذَا تُتْلٰی عَلَیْھِمْ اٰیٰتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوْا سُجَّدًا وَّبُکِیًّا۔ ان کا حال یہ تھا کہ جب رحمان کی آیات ان کو سنائی جاتیں تو روتے ہوئے سجدے میں گر جاتے تھے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ آیتِ سجدہ کو سننے والا اور اسے پڑھنے والا دونوں کی حیثیت یکساں ہے نیز یہ کہ سب پر سجدہ کرنا لازم ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیتِ سجدہ سن کر سجدہ کرنے والوں کی تعریف کی ہے نیز

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کے دوران منبر پر سجدے کی آیت تلاوت فرمائی، اس کے بعد آپ منبر سے نیچے اترے اور سجدہ کیا نیز تمام حاضرین نے بھی آپ کے ساتھ سجدہ کیا۔ عطیہ نے حضرت ابن عمرؓ سے نیز سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ جو لوگ آیت سجدہ سن لیں ان پر سجدہ فرض ہوتا ہے۔ ابو اسحاق نے سلیمان بن حنظلہ شیبانی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں "میں نے ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس سجدے کی آیت تلاوت کی۔ حضرت عبداللہؓ نے فرمایا" سجدہ اس شخص پر فرض ہے جو سجدے کے لیے بیٹھا ہو" سعید بن المسیب نے حضرت عثمانؓ سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عثمانؓ نے اس شخص پر سجدہ واجب کر دیا جو اس کے لیے بیٹھا ہو، اگر کوئی شخص سجدے کی آیت سن کر سجدہ کرنے کے لیے بیٹھا رہے تو اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا اس لیے کہ سجدے کو واجب کرنے والا سبب تو آیت سجدہ کا سننا ہے۔ اس کے بعد نیت کی بنا پر اس کے وجوب کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

خشیت اللہ کی بنا پر رونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی

اس آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اللہ کے خوف سے نماز کے اندر رونے کی بنا پر نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بیٹا باپ کا غلام نہیں ہوتا کہ جیسے چاہے غلام کی طرح اس پر تصرف کرے

قول باری ہے (وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمٰنِ اَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا اِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّآ اٰتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا۔ رحمٰن کی یہ شان نہیں کہ وہ کسی کو بیٹا بنائے۔ زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ والد کی اپنے ولد پر ملکیت باقی نہیں رہتی کہ اس کی وجہ سے وہ اس کا غلام بنا رہے اور وہ جس طرح چاہے اس میں تصرف کرے بلکہ مالک ہوتے ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے اور غلام میں فرق رکھا ہے اور عبودیت یعنی غلام ہونے کے اثبات کے ساتھ بنوت یعنی بیٹے ہونے کی نسبت کی نفی کر دی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ بالشری۔ کوئی بیٹا

اپنے باپ کے احسانات کا بدلہ چکا نہیں سکتا الّا یہ کہ وہ اسے کسی کا غلام پائے اور اس سے خرید کر اس کے ساتھ ہی اسے آزاد کر دے) یہ روایت آپ کے اس ارشاد کی طرح ہے (الناس غادیان فبائع نفسہ فموبقھا و مشتر نفسہ فمعتقھا۔ تمام لوگ جب صبح نکلتے ہیں تو ان کے دو گروہ بن جاتے ہیں۔ ایک تو وہ ہوتا ہے جو اپنی جان فروخت کر کے اسے ہلاکت میں ڈال دیتا ہے اور ایک وہ ہوتا ہے جو اپنی جان خرید کر کے اسے آزاد کر دیتا ہے) یہاں آپ کی یہ مراد نہیں ہے کہ خریداری کے بعد اپنی جان کو آزاد کرنے کی ابتدا کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ اسے آزاد کر دیتا ہے۔ اس طرح آپ کے قول (فیشتریہ فیعتقہ) کا مفہوم بھی یہی ہے۔ آپ کا یہ قول اس قول کے ہم معنی ہے کہ "فیشتریہ فیملکہ" (وہ اسے خرید لیتا اور اس کا مالک بن جاتا ہے) اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ خریداری کے بعد نئے سرے سے کوئی اور ملکیت حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ مفہوم ہے کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔ نفس خریداری کے ساتھ ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اس امر پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ آزاد آدمی کا بیٹا جو اس کی لونڈی کے بطن سے پیدا ہوتا ہے اصل کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے۔ اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو اپنے بیٹے کو خرید لیتا ہے۔ اگر ایسا باپ اپنے بیٹے کو نئے سرے سے آزاد کرنے کا محتاج ہوتا تو اسے اپنی لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے کی آزادی کے سلسلے میں بھی ضرورت پیش آتی کیونکہ اس کی لونڈی جو اس کے بیٹے کی ماں ہے اس کی ملکیت بن گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والا بیٹا اصل کے اعتبار سے آزاد تھا اس لیے باپ کو اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی لیکن خریدا ہوا بیٹا غلام تھا اس لیے وہ نفس خریداری کی بنا پر آزاد نہیں ہوگا جب تک وہ اسے نئے سرے سے آزاد نہیں کرے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس جہت سے دونوں بیٹوں میں اختلاف ہمارے دعوے کے حق میں اس استدلال کے لیے مانع نہیں ہے۔ یعنی یہ کہ بیٹے پر باپ کی ملکیت باقی نہیں رہتی، بلکہ مالک ہوتے ہی اس پر اس کا آزاد ہو جانا واجب ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر بیٹے پر اس کی ملکیت کا باقی رہ جانا جائز ہوتا تو پھر لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے کا غلام رہ جانا بھی اس وقت تک واجب ہوتا جب تک وہ اسے آزاد نہ کر دیتا۔ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے اور خرید شدہ بیٹے میں اس جہت سے فرق ہے کہ پہلا بیٹا اصل کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے، اور دوسرا بیٹا اس پر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کی ولاء باپ کے لیے ثابت ہوتی ہے، اس فرق کی

وجہ صرف یہ ہے کہ خریدشدہ بیٹا کسی اور کی ملکیت میں تھا اس لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں تھا کہ خریدنے کے ساتھ ہی باپ کی جانب سے اسے آزادی حاصل ہو جاتی تاکہ اس کی ملکیت کا استقرار ہو جاتا اس لیے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت میں اس پر آزادی کا وقوع پذیر ہونا جائز نہیں تھا کیونکہ اگر فروخت کنندہ کی ملکیت میں آزادی وقوع پذیر ہو جاتی تو اس صورت میں بیع باطل ہو جاتی۔ اس لیے کہ یہ بیع آزادی ملنے کے بعد ہوتی اور ظاہر ہے کہ ایک آزاد شخص کو فروخت کر دینا جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح بیع کی حالت میں آزادی کا وقوع پذیر ہونا بھی درست نہیں تھا اس لیے کہ آزادی کا حاصل ہو جانا اس حالت میں بیع کی صحت کے لیے مانع بن جاتا جس حالت میں اسے آزادی حاصل ہوئی تھی اس لیے ضروری ہو گیا کہ اسے دوسری ملکیت یعنی باپ کی ملکیت کے اندر آزادی حاصل ہو۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ ملکیت نہ ہونے کی حالت میں آزادی وقوع پذیر ہو جائے اس لیے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ملکیت کے اندر نہ ہونے کی حالت میں اسے آزادی دی گئی ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ اسے دوسری ملکیت کے اندر آزادی حاصل ہو۔ رہ گیا وہ بیٹا جو اس کی ملکیت کے اندر اس کی لونڈی کے بطن سے پیدا ہوا ہو تو اگر ہم اس پر اس کے باپ کی ملکیت کا اثبات کر دیں تو اس ملکیت کی حالت میں ہی آزادی کا مستحق قرار پائے گا اس لیے اس پر اس کی ملکیت کا اثبات جائز نہیں ہو گا جبکہ بیٹے کے اندر وہ بات موجود ہو جو باپ کی ملکیت کی منافی ہے۔ اور وہ ہے اس حالت میں آزادی کا استحقاق۔ اس بنا پر وہ اصل کے اعتبار سے آزاد قرار دیا جائے گا اور اس پر باپ کی ملکیت ثابت نہیں ہو گی۔ اور اگر ابتداً اس پر اس کی ملکیت کا ثبوت ہو جاتا تو وہ اس حالت میں آزادی کا مستحق ہو جاتا جس حالت میں باپ اس کے اثبات کا ارادہ کرتا کیونکہ اس چیز کو واجب کرنے والا سبب موجود تھا اور وہ یہ تھا کہ باپ کے لیے بیٹے کی ماں کی ملکیت ثابت تھی۔ اور ایسی ملکیت کا اثبات درست نہیں ہوتا جو وجود میں آنے کی حالت ہی میں منتفی ہو جائے۔ دونوں بیٹوں کے درمیان اس جہت سے اختلاف اس بات کی نفی نہیں کرتا کہ دونوں حالتوں میں بیٹے پر اس کی ملکیت بیٹے کی آزادی اور اس کی حریت کی موجب بن جائے۔

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَیَجْعَلُ لَھُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا۔ یقیناً جو لوگ ایمان لے آئے ہیں اور عمل صالح کر رہے ہیں عنقریب رحمان ان کے دلوں میں محبت پیدا کر دے گا) ان کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ آخرت میں یہ ایک دوسرے سے اسی طرح محبت کریں گے جس طرح والد کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے۔ دوسرا قول حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا ہے کہ دنیا کے اندر محبت پیدا کر دے گا۔

سُورَةُ طٰهٰ

خدا کا استوا علی العرش ہونا

قول باری ہے (اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی۔ وہ رحمٰن (کائنات کے) تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہے) حسن کا قول ہے کہ اپنے لطف و تدبیر کے ساتھ جلوہ فرما ہے۔ ایک قول کے مطابق غلبہ حاصل کیے ہوئے ہے۔

قول باری ہے (فَاِنَّہٗ یَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰی۔ وہ چپکے سے کہی ہوئی بات بلکہ اس سے بھی مخفی تر بات بھی جانتا ہے) ابن عباسؓ کا قول ہے کہ سِر اس بات کو کہتے ہیں جو بندہ چپکے چپکے دوسرے سے کہے اور اس سے زیادہ مخفی بات وہ ہے جو بندہ اپنے دل میں چھپائے رکھے اور کسی سے اس کا اظہار نہ کرے۔ سعید بن جبیر اور قتادہ کا قول ہے کہ سِر اس بات کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے دل میں چھپائے رکھتا ہے اور اس سے مخفی تر بات وہ ہے جو سرے سے ہوتی نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اپنے دل میں اسے چھپائے رکھتا ہے۔

وادی طوی میں موسیٰ کو جوتے اُتارنے کا حکم کیوں دیا گیا؟

قول باری ہے (فَاخْلَعْ نَعْلَیْکَ۔ اپنی جوتیاں اتار دو) حسن اور ابن جریج کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جوتے اتار دینے کا حکم اس لیے دیا گیا تاکہ وہ اپنے قدموں کے ذریعے وادی مقدس کی برکت سے براہ راست فیض یاب ہو جائیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس پر بعد کی آیت دلالت کرتی ہے جو یہ ہے (اِنَّکَ بِالْوَادِی الْمُقَدَّسِ طُوًی۔ تو وادی مقدس طویٰ میں ہے) عبارت کی ترتیب اس طرح ہے "اخلع نعلیک لانک بالوادی المقدس (اپنی جوتیاں اتار دو اس لیے کہ تم وادی مقدس میں ہو) کعب اور عکرمہ کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جوتیاں ایک مردہ گدھے کے چمڑے کی بنی ہوئی تھیں اس لیے انھیں اتار دینے کا حکم دیا گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جوتوں کے ساتھ نماز پڑھنے اور

طواف کرنے کی کراہیت پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ اگر پہلی تاویل اختیار کی جائے تو مفہوم یہ ہوگا کہ وادیٔ مقدس کی برکت سے فیض یاب ہونے کے لیے قدموں کو براہِ راست اس سے ملانے کا حکم دیا گیا جس طرح حجرِ اسود سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے اسے ہاتھ لگانے اور بوسہ لینے کا حکم ہے۔ اس صورت میں جوتیاں اتارنے کا حکم صرف اسی وادی تک اور اس حالت تک محدود رہے گا۔ اگر دوسری تاویل اختیار کی جائے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ مردہ گدھے کا چمڑا پہننا ممنوع تھا خواہ وہ کمایا ہوا کیوں نہ ہوتا۔ اگر یہ بات ہے تو یہ حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایما اھاب دبغ فقد طھر جس کچے چمڑے کو کما لیا جائے وہ پاک ہو جاتا ہے۔

جوتوں سمیت نماز پڑھنا جائز ہے

آپؐ نے ایک دفعہ جوتوں سمیت نماز شروع کی۔ اور پھر نماز کے دوران انھیں اتار دیا یہ دیکھ کر لوگوں نے بھی اپنے اپنے جوتے اتار دیے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا۔ تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں اتار دیے؟ صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے جو اپنے جوتے اتار دیے تھے اس لیے ہم نے بھی اتار دیے اس پر آپ نے فرمایا: "میں نے اپنے جوتے اس لیے اتار دیے تھے کہ جبریل نے آکر مجھے بتایا تھا کہ اس میں گندگی لگی ہوئی ہے۔" اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے جوتوں سمیت نماز پڑھنے کو مکروہ نہیں سمجھا بلکہ جوتے اتار دینے والوں کے اس فعل پر انھیں ٹوکا اور ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ میں نے جوتے اتار دیے تھے تو اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ جبریل نے مجھے بتایا تھا کہ اس میں گندگی لگی ہوئی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ اس پر محمول ہے کہ گندگی کی مقدار قلیل تھی، اگر گندگی کی مقدار زیادہ ہوتی تو آپ نئے سرے سے نماز پڑھتے۔

بھولی ہوئی نماز جب یاد آئے اسی وقت ادا کی جائے نہ کہ اگلے روز والی نماز کے وقت میں

قول باری ہے (واقم الصلوٰۃ لذکری۔ اور میری یاد کے لیے نماز قائم کر) حسن اور مجاہد کا قول ہے تاکہ نماز کے اندر تو تسبیح و تعظیم کے ذریعے مجھے یاد کرے۔ ایک قول کے مطابق تاکہ میں تجھے تیری مدح و توصیف کے ساتھ یاد کروں۔ زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھ صبح کی نماز کے لیے نہیں کھلی یہاں تک کہ سورج نکل آیا۔ آپ نے طلوع شمس کے بعد نماز ادا کی

اور فرمایا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) ہمام بن یحییٰ نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نسی صلاۃ فلیصلہا اذا ذکرھا لا کفارۃ لہا الا ذلک۔ جس شخص کی کوئی نماز نسیان کی وجہ سے رہ جائے تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے اس پر اس کے سوا اس نماز کا اور کوئی کفارہ نہیں ہے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) میں اس نماز کی ادائیگی مراد ہے جو کسی کی رہ گئی ہو۔ تاہم اس سے ان دوسرے معانی کی نفی لازم نہیں آتی جن پر دوسرے حضرات نے آیت کی تاویل کو محمول کیا ہے اس لیے کہ ان معانی کا آپس میں کوئی منافات نہیں ہے گویا یوں ارشاد ہوا "نماز قائم کرو جب تمھیں بھولی ہوئی نماز یاد آجائے تاکہ اس نماز میں تم مجھے تسبیح و تعظیم کے ذریعے یاد کرو تاکہ میں بھی تمھیں مدح و توصیف کے ساتھ ——— یاد کروں"۔ اس طرح تمام معانی آیت کی مراد قرار پائیں گے۔ روایت میں یاد آجانے پر بھولی ہوئی نماز کی قضا کے ایجاب کا جو ذکر ہے اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے تاہم اس بارے میں سلف میں سے بعض سے ایک شاذ قول بھی مروی ہے جس پر کسی کا عمل نہیں ہے۔

شاذ قول

اسرائیل نے جابر سے، انھوں نے ابوبکر بن موسیٰ سے اور انھوں نے حضرت سعدؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی نماز کو ادا کرنا بھول جائے تو جس وقت اسے یاد آجائے نماز ادا کرلے اور اگلے دن اس جیسی نماز پھر دوبارہ ادا کرے" الجریری نے ابونضرہ سے اور انھوں نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے روایت کی ہے کہ جب کسی شخص کی کوئی نماز ادا ہونے سے رہ جائے تو وہ اگلے دن اس نماز کو اس کے وقت کے اندر ادا کرے۔ ابونضرہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے اس بات کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا: جس وقت تمھیں یاد آجائے نماز ادا کرلو" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں قول شاذ ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو حکم وارد ہوا ہے اس کے بھی خلاف ہیں۔ آپ نے فوت شدہ نماز کو یاد آنے پر پڑھ لینے کا حکم دیا اور اس سلسلے میں اس نماز کے سوا کسی اور نماز کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا۔ فوت شدہ نماز کے ذکر کے بعد اور اس ارشاد کے بعد کہ (من نسی صلوٰۃ فلیصلہا اذا ذکرھا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آیت (وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) کی تلاوت کرنا اس امر کا موجب ہے کہ آیت میں یاد آجانے پر فوت شدہ

کی قضا پڑھ لینا مراد ہے اور یہ چیز فوت شدہ نمازوں میں ترتیب کی مقتضی ہے اس لیے کہ جب ایک شخص کو یاد آجانے پر فوت شدہ نماز پڑھ لینے حکم دیا گیا ہے اور یہ یاد اسے کسی اور نماز کے وقت کے اندر آئی ہو تو لامحالہ ایسی حالت میں اسے اس وقت کی نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہے جو اس امر کا موجب ہے کہ اگر وہ فوت شدہ نماز سے پہلے اس وقت کی نماز کی ادائیگی کرے گا تو یہ نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ نہی فساد صلوٰۃ کی مقتضی ہے حتیٰ کہ اس کے سوا کسی اور صورت کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے

فوت شدہ نمازوں کو ادا کرنے پر فقہاء کا اختلاف رائے

اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے فوت شدہ نمازوں اور وقتی نماز کے درمیان ایک دن اور رات اور اس سے کم وقت کی نمازوں کی صورت میں ترتیب واجب ہے بشرطیکہ وقت کے اندر فوت شدہ نماز اور وقتی نماز دونوں پڑھ لینے کی گنجائش ہو۔ لیکن اگر فوت شدہ نمازیں ایک دن اور ایک رات کی نمازوں سے بڑھ جائیں تو پھر ترتیب واجب نہیں رہتی۔ ان کے نزدیک فوت شدہ نماز کے سلسلے میں نسیان ترتیب کو ساقط کر دیتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ترتیب واجب ہے خواہ وہ فوت شدہ نماز کو بھول ہی کیوں نہ چکا ہو۔ تاہم ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو تو وہ وقتی نماز سے ابتدا کرے گا اور اس نماز کی ادائیگی کے بعد جو نمازیں وہ بھول چکا تھا انھیں پڑھے گا۔ اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ ہو اور صبح کی نماز سے پہلے یہ نمازیں یاد آگئی ہوں تو صبح کی نماز ادا کرنے سے پہلے وہ ان نمازوں کی ادائیگی کرے گا خواہ صبح کی نماز کا وقت فوت کیوں نہ ہو جائے۔ اگر اس نے صبح کی نماز ادا کر لی اور پھر اسے چند نمازوں کی یاد آئی تو وہ انھیں ادا کرے گا اور جب ان کی ادائیگی سے فارغ ہو جائے گا تو صبح کی نماز کا اعادہ کرے گا۔ بشرطیکہ صبح کی نماز کا وقت باقی ہو۔ اگر صبح کی نماز کا وقت نکل گیا ہو تو پھر اس صورت میں اعادہ نہیں کرے گا۔ سفیان ثوری نے بھی وجوب ترتیب کا قول کیا ہے تاہم فوت شدہ نمازوں کی تعداد کی کثرت اور قلت کے درمیان فرق کے متعلق ان سے کوئی قول مروی نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان سے ایک دفعہ اس شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا تھا جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھ لی پھر اسے یاد آیا کہ اس نے ظہر کی نماز وضو کیے بغیر ادا کر لی تھی۔ سفیان ثوری نے جواب دیا کہ وہ عصر کی ایک رکعت کے ساتھ ایک اور رکعت پڑھ لے گا پھر سلام پھیر کر ظہر کی نماز پڑھے گا اور اس کے بعد عصر کی۔

اوزاعی سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک روایت ترتیب کے اسقاط کو اور دوسری

روایت ترتیب کے ایجاب کو بیان کرتی ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص امام کی اقتدا میں نماز پڑھ رہا ہو۔ ایک رکعت کے بعد اسے بھولی ہوئی نماز یاد آگئی تو امام کے پیچھے اپنی نماز جاری رکھے گا۔ سلام پھیرنے کے بعد بھولی ہوئی نماز ادا کرے گا اور امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے کئی نمازیں بغیر وضو پڑھ لی ہوں اور نیند کی وجہ سے یہ نمازیں رہ گئی ہوں تو فوت شدہ نمازیں ترتیب کے ساتھ ادا کرے گا۔ اگر اس دوران فرض نماز کا وقت آجائے تو اسے چھوڑ کر فوت شدہ نمازیں ادا کرتا جائے گا یہاں تک کہ وقتی نماز تک جا پہنچے گا خواہ اس دوران اس نماز کا وقت نکل کیوں نہ جائے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ فوت شدہ نماز کی ادائیگی سے ابتدا کرے گا۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا اور وقتی نماز ادا کر لیتا ہے تو اس کی ادائیگی ہو جائے گی ان کے نزدیک فوت شدہ نمازوں کی تعداد خواہ قلیل ہو یا کثیر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام مالک نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص کوئی نماز بھول گیا ہو اور امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے اسے وہ نماز یاد آگئی ہو تو امام کے پیچھے اپنی نماز جاری رکھے۔ جب فارغ ہو جائے تو اٹھ کر بھولی ہوئی نماز پڑھ لے اور اس کے بعد دوسری نماز کا اعادہ کرلے۔

عباد بن العوام نے ہشام سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے کثیر بن افلح سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں" ہم مدینہ منورہ کی طرف آرہے تھے جب ہم شہر سے قریب پہنچے تو سورج غروب ہو چکا تھا، اہلِ مدینہ مغرب کی نماز مؤخر کر کے پڑھتے تھے، اس لیے مجھے امید ہوگئی کہ میں مغرب کی نماز ان کے ساتھ پڑھ لوں گا جب میں وہاں پہنچا تو لوگ عشاء کی نماز میں مصروف تھے، میں بھی ان کے ساتھ شامل ہوگیا۔ میں یہ سمجھ رہا تھا کہ مغرب کی نماز پڑھی جارہی ہے۔ جب امام نماز سے فارغ ہو گئے تو میں نے اٹھ کر پہلے مغرب کی نماز پڑھی اور پھر عشاء کی۔ جب صبح ہوئی تو میں نے لوگوں سے اس بارے میں مسئلہ پوچھا۔ سب نے کہا تم نے ٹھیک کیا ہے۔ اس زمانے میں صحابہ کرام کی بڑی تعداد مدینہ منورہ میں موجود تھی"۔ سعید بن المسیب، حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح نے وجوب ترتیب کا قول کیا ہے۔

سلف کے ان تمام حضرات سے ترتیب کے ایجاب کی روایت منقول ہے جبکہ ان کے ہم عصر لوگوں میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے گویا ترتیب کے وجوب پر سلف کا اجماع ہوگیا۔ فوت شدہ نمازوں میں ترتیب کے وجوب پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے

یحییٰ بن ابی کثیر نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جنگِ خندق کے دن حضرت عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور غصے میں کفارِ قریش کو بُرا بھلا کہہ رہے تھے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کرنے لگے کہ میں آج عصر کی نماز نہیں پڑھ سکا یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب پہنچ گیا (پھر جا کر مجھے موقعہ ملا) یہ سن کر آپؐ نے فرمایا" خدا کی قسم! میں نے بھی آج ابھی تک عصر کی نماز نہیں پڑھی ہے"۔ یہ کہہ کر آپ سواری سے اُترے، وضو فرمایا اور غروب آفتاب کے بعد پہلے عصر کی نماز پڑھی اور اس کے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ ایک دفعہ آپؐ کی چار نمازیں رہ گئیں۔ یہاں تک کہ رات بھیگ گئی۔ آپؐ نے پہلے ظہر کی نماز پڑھی، پھر عصر کی، پھر مغرب کی اور پھر عشاء کی۔ یہ روایت دو وجوہ سے ترتیب کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ کا ارشاد ہے (صَلُّوْا كَمَا رَأَيْتُمُوْنِيْ أُصَلِّيْ۔ جس طرح تم مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی پڑھو) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کیا تو یہ امر ترتیب کے ایجاب کا متقاضی بن گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نماز کی فرضیت مجمل طریقے سے بیان ہوئی ہے اور ترتیب نماز کے اوصاف میں سے ایک وصف ہے ایسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل جب بیان کے طور پر وارد ہوا ہے تو اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ جب آپؐ نے فوت شدہ نمازیں ترتیب سے پڑھیں تو آپ کا یہ فعل کتاب اللہ میں بیان شدہ مجمل فرض کے لیے بیان بن گیا۔ اس لیے اسے وجوب پر محمول کرنا ضروری قرار پایا۔ ترتیب کے وجوب پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں نمازیں فرض ہیں ان دونوں کو دن اور رات کے ایک وقت نے اکٹھا کر دیا ہے اس لیے ان دونوں کی مشابہت عرفات اور مزدلفہ کی دو نمازوں کے ساتھ ہو گئی۔ جب ان دونوں نمازوں میں ترتیب کا اسقاط جائز نہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ایک دن اور رات سے کم مدت کی فوت شدہ نمازوں کا حکم بھی یہی ہو جائے۔

حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی عرض کیا تھا کہ مجھے عصر کی نماز پڑھنے کا موقع نہیں ملا یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب پہنچ گیا (اس وقت مجھے اسے پڑھنے کا موقعہ ملا) آپؐ نے حضرت عمرؓ کی یہ بات سن کر انھیں نہیں ٹوکا اور نہ ہی عصر کی نماز کے اعادے کا حکم دیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص غروب شمس کے وقت عصر کی نماز ادا کرے گا اس پر اس کا اعادہ لازم نہیں ہو گا۔

قول باری ہے (وَاَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّيْ۔ اور میں نے اپنی طرف سے تجھ پر محبت طاری کر دی)

یعنی میں نے ایسی کیفیت پیدا کر دی کہ جو شخص تمھیں دیکھتا اس کے دل میں تمھاری محبت پیدا ہو جاتی حتیٰ کہ فرعون کی نظروں میں بھی تم محبوب قرار پائے تھے اور اس طرح تم اس کے شر سے محفوظ ہو گئے تھے دوسری طرف اس کی بیوی آسیہ بنت مزاحم کے دل میں تمھارے لیے محبت پیدا ہو گئی تھی جس کی بنا پر اس نے تمھیں اپنا بیٹا بنا لیا تھا۔

قول باری ہے (وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِیْ۔ اور ایسا انتظام کیا کہ تو میری نگرانی میں پالا جائے) قتادہ کا قول ہے" تاکہ میری محبت اور میرے ارادے کے سائے میں تیری پرورش ہو"۔

موسیٰ پر آزمائشیں

قول باری ہے (وَفَتَنّٰکَ فُتُوْنًا۔ اور ہم نے تجھے مختلف آزمائشوں سے گزارا) سعید بن جبیر کا قول ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر پوچھی تھی تو انھوں نے فرمایا تھا۔" ابن جبیر! دن کے وقت میں اس پر نئے سرے سے غور کر کے تمھیں بتاؤں گا۔" پھر آپ نے اس کا مفہوم یہ بتایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پے درپے آزمائشوں میں مبتلا کیے گئے اور پھر اللہ تعالیٰ نے انھیں ان تمام آزمائشوں سے خلاصی عطا فرمائی۔ پہلے تو آپ کا استقرار حمل ان سالوں میں ہوا جن میں فرعون بنی اسرائیل کے بچوں کو ذبح کروا دیا کرتا تھا۔ پھر آپ کو سمندر میں ڈالا گیا۔ پھر ماں کی چھاتی کے سوا کسی اور عورت کا دودھ پینے سے روک دیا گیا۔ پھر آپ نے فرعون کی داڑھی کھینچ لی جس سے وہ بھڑک اٹھا تھا اور آپ کو قتل کرنے کا ارادہ کر لیا تھا۔ پھر آپ نے موتی کو اٹھانے کی بجائے انگارے کو اٹھا لیا تھا جس کی بنا پر فرعون کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ گئے تھے (یہ واقعہ فرعون کے محل میں پیش آیا تھا جہاں آپ ایک شیر خوار بچے کی حیثیت سے پرورش پا رہے تھے) پھر آپ کے ہمدردوں میں سے ایک شخص نے آکر آپ کو خبردار کیا تھا کہ فرعون کے درباری آپ کو قتل کر دینے کے مشورے کر رہے ہیں جس کی بنا پر آپ وہاں سے نکل آئے تھے۔

مجاہد نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اس کا مفہوم ہے" ہم نے تمھیں پوری طرح چھٹکارا دلا دیا۔"

قول باری ہے (وَاصْطَنَعْتُکَ لِنَفْسِیْ۔ میں نے تجھ کو اپنے کام کا بنا لیا ہے) اصطناع لطف و کرم کے ذریعے کسی کو اپنے لیے خالص اور خاص کر لینے کو کہتے ہیں اور (لِنَفْسِیْ) کا مفہوم ہے" تاکہ تم میری محبت اور میرے ارادہ کے زیر سایہ اپنی سرگرمیاں جاری رکھو"۔

سوال عصائے موسیٰ پر جواب موزوں

قول باری ہے (وَمَا تِلْکَ بِیَمِیْنِکَ یٰمُوْسٰی قَالَ هِیَ عَصَایَ اَتَوَکَّؤُا عَلَیْهَا۔

اور اے موسیٰ! یہ تیرے ہاتھ میں کیا ہے؟ موسیٰ نے جواب دیا" یہ میری لاٹھی ہے اس پر ٹیک لگا کر چلتا ہوں) ایک قول کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس لاٹھی کے متعلق پوچھنے کی وجہ یہ تھی کہ ان کے ذہن میں یہ بات اچھی طرح بٹھا دی جائے کہ اس وقت جو چیز ان کے ہاتھ میں ہے وہ لاٹھی ہی ہے اور اس کے بارے میں اچھی طرح بات سمجھ لینے اور جانچ پرکھ کر لینے کے بعد جب لاٹھی کی کارکردگی ظاہر ہو تو اس وقت اس کے اعجاز کی حیثیت اور معجز نمائی کیفیت پوری طرح واضح ہو۔ پھر جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جواب میں عرض کیا کہ یہ میری لاٹھی ہے جس پر میں تھکاوٹ کے وقت ٹیک لگا لیتا ہوں، اپنی بکریوں کے لیے اس کے ذریعے پتے جھاڑ لیتا ہوں اور اسی طرح کے کئی اور فائدے اٹھا لیتا ہوں تو یہ چیز واضح تھی کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو یہ باتیں معلوم کرانے کی نیت سے نہیں کہی تھیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو لاٹھی کے متعلق اس سے بڑھ کر علم تھا، لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سوال کیا گیا تھا جس کا جواب دینا ضروری تھا اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں تھا کہ لاٹھی سے حاصل ہونے والے فوائد کا ذکر کر کے اس سوال کا جواب دے دیں جس میں یہ پہلو بھی ہو کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان پر جو انعام کیا تھا اس کا اعتراف کیا جائے، اس کے فوائد گنوائے جائیں اور اس پر اس کا شکر بجا لانے کا التزام کیا جائے۔

بعض جاہلوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ) فرما کر لاٹھی کی ماہیت دریافت کی تھی اس کے فوائد نہیں پوچھے تھے لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام اس سوال کا درست جواب نہ دے سکے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی درست توجیہ وہی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پہلے تو سوال کا (هِيَ عَصَايَ) کہہ کر جواب دیا پھر اس لاٹھی کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمت کا اعتراف کرتے ہوئے اور اس عطیے پر اس کا شکر بجا لاتے ہوئے اس کے فوائد گنوائے ایسے سوالات کے موقع پر انبیاء کرام علیہم السلام اور اہل ایمان کے جواب کا یہی طریقہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو گنوانا شروع کر دیتے ہیں اور ان نعمتوں پر واضح طور پر شکر بجا لاتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ۔ اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کرو)۔

سُورَةُ الأَنبِيَاءِ

ایک کھیت کے بارے میں سلیمانؑ کا فیصلہ

قول باری ہے (وَدَاوُدَ وَسُلَیْمَانَ اِذْ یَحْکُمَانِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَکُنَّا لِحُکْمِهِمْ شَاهِدِیْنَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَیْمَانَ وَکُلًّا اٰتَیْنَا حُکْمًا وَّعِلْمًا۔ اور اسی نعمت سے ہم نے داؤد و سلیمان کو سرفراز کیا۔ یاد کرو وہ موقع جب کہ وہ دونوں ایک کھیت کے مقدمے میں فیصلہ کر رہے تھے جس میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں پھیل گئی تھیں اور ہم ان کی عدالت کو دیکھ رہے تھے۔ اس وقت ہم نے صحیح فیصلہ سلیمان کو سمجھا دیا حالانکہ حکم اور علم ہم نے دونوں ہی کو عطا کیا تھا) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انہیں الحسن بن ابی ربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے کہ قول باری (نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ) کا مفہوم ہے کہ لوگوں کی بکریاں کھیت میں گھس گئی تھیں۔ معمر کہتے ہیں کہ زہری نے فرمایا: نفش صرف رات کے وقت ہوتا ہے اور ہمل دن کے وقت"۔ قتادہ کا قول ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ یہ بکریاں کھیت والے اپنے قبضے میں کرلیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے صحیح فیصلہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دیا۔ جب آپ کو حضرت داؤد علیہ السلام کے فیصلے کی خبر ملی تو آپ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا کہ کھیت والے ان بکریوں کو پکڑ لیں گے اور انھیں ایک سال تک اپنے قبضے میں رکھ کر ان کے دودھ، ان کے بچوں اور ان کے اون سے فائدہ اٹھائیں گے۔

ابو اسحاق نے مرہ سے اور انھوں نے مسروق سے قول باری (وَدَاوُدَ وَسُلَیْمَانَ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انگور کی بیلوں کا کھیت تھی، رات کے وقت بکریاں اس میں پھیل گئیں۔ کھیت والوں نے حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس استغاثہ دائر کر دیا آپ نے فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والوں کے حوالے کر دی جائیں، پھر یہ لوگ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سے گزرے اور ان سے اس فیصلے کا ذکر کیا۔ آپ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والوں کے حوالے کر دی جائیں گی

وہ ان سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے، بکریوں والے کھیت میں کام کریں گے یہاں تک کہ جب اس جیسی فصل تیار کر دیں گے جو بکریوں کے چر جانے کے وقت تھی تو بکریاں ان کے حوالے کر دی جائیں گی۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ) علی بن زید نے حسن سے، انھوں نے احنف سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام کے اس واقعہ کے سلسلے میں اس قسم کی روایت کی ہے۔

کسی کے مویشی کسی اور کے کھیت میں چر جائیں تو کیا فیصلہ ہوگا؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا قول ہے کہ اگر رات کے وقت بھیڑ بکریاں کسی شخص کا کھیت چر جائیں اور اسے اجاڑ دیں تو ان کے مالک پر اس نقصان کا تاوان عائد ہوگا لیکن اگر دن کے وقت بھیڑ بکریاں کھیت میں گھس کر فصل کو اجاڑ دیں تو مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک ایسا واقعہ خواہ دن کے وقت پیش آئے یا رات کے وقت، مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا بشرطیکہ مالک نے ان جانوروں کو خود نہ بھیجا ہو۔ جو لوگ پہلے مسلک کے قائل ہیں انھوں نے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ ان دونوں حضرات نے تاوان لینے پر اتفاق کیا تھا، ان کا استدلال اس روایت سے بھی ہے جسے ہمیں ابوداؤد نے بیان کیا ہے، انھیں احمد بن محمد بن ثابت مروزی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے، انھوں نے حرام بن محیصہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی ایک اونٹنی کسی شخص کے باغ میں داخل ہو گئی اور اسے اجاڑ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا یہ فیصلہ سنایا کہ اموال کے مالکوں پر دن کے وقت ان کی حفاظت لازم ہے اور مویشیوں کے مالکوں پر رات کے وقت انھیں باندھ کر رکھنا ضروری ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمود بن خالد نے، انھیں الفریابی نے زہری سے، انھوں نے حرام بن محیصہ انصاری سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازبؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ ان کی ایک منہ زور اور بدخو اونٹنی تھی ایک دن وہ ایک باغ میں گھس گئی اور وہاں تباہی مچا دی۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں گفتگو کی۔ آپ نے یہ فیصلہ سنایا کہ باغ کے مالکوں کی ذمہ داری ہے کہ دن کے وقت باغ کی حفاظت کریں اور مویشیوں کے مالکوں کی ذمہ داری ہے کہ رات کے وقت انھیں سنبھالیں یعنی باندھ کر رکھیں۔ اگر رات کے وقت کوئی چوپایہ کسی کا کچھ نقصان کرے گا تو اس

کے مالک پر اس کا تاوان عائد ہوگا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں حرام بن محیصہ نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی ایک اونٹنی تھی اور اس حدیث میں حرام بن محیصہ نے براہِ راست حضرت براء سے روایت کی ہے، پہلی حدیث میں رات کے وقت چوپائے سے پہنچنے والے نقصان کے تاوان کا ذکر نہیں ہے اس میں صرف حفاظت کا ذکر ہے۔ یہ بات متن حدیث نیز اس کی سند میں اضطراب پر دلالت کرتی ہے۔ سفیان بن حسین نے زہری سے اور انھوں نے حرام بن محیصہ سے روایت کی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قسم کا کوئی تاوان عائد نہیں کیا آپ نے اس موقعہ پر آیت (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ) کی تلاوت فرمائی تھی۔

اہل علم کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام نے اس سلسلے میں جو فیصلہ سنایا تھا وہ اب منسوخ ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے بکریاں کھیت کے مالک کے حوالے کرنے کا فیصلہ دیا تھا جبکہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان بکریوں سے پیدا ہونے والے بچے اور بکریوں کا اُون اس کے حوالے کرنے کا فیصلہ سنایا تھا اور مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کی بکریاں کسی کے کھیت میں گھس جائیں تو اس پر ان بکریوں کو نہ ان کے بچوں کو اور نہ ہی ان کا دودھ اور اُون کھیت کے مالک کے حوالے کر دینا واجب ہوتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ دونوں فیصلے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی بنا پر منسوخ ہو چکے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ کئی احکام کو متضمن ہے، ایک یہ کہ بکریوں کے مالک پر تاوان واجب ہوگیا، دوسرے یہ کہ تاوان کی کیفیت بیان کر دی گئی۔ تاوان کی کیفیت تو منسوخ ہوگئی لیکن نفس تاوان منسوخ نہیں ہوا اس کے نسخ کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی ایک حدیث کی بنا پر تاوان کے نسخ کا ثبوت بھی مہیا ہوگیا ہے اس حدیث کو اہل علم نے قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ اور ہزیل بن شرحبیلؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (العجماء جبار چوپائے کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا کوئی تاوان نہیں) بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (جرح العجماء جبار۔ چوپائے کے لگائے ہوئے زخم کا کوئی تاوان نہیں) اس حدیث پر عمل پیرا ہونے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی اگر کوئی چوپایہ رسی تڑا کر بھاگ نکلے اور کسی انسان یا مال کو نقصان پہنچا دے تو اس کے مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا بشرطیکہ

مالک نے خود اسے نہ چھوڑا ہو۔ جب اس حدیث پر سب کے نزدیک عمل ہوتا ہے اور اس کا عموم دن اور رات کے دوران پہنچنے والے نقصان کے تاوان کی نفی کرتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے واقعہ کے سلسلہ میں جس حکم کا ذکر کیا ہے وہ اب منسوخ ہے نیز حضرت براء بن عازب کے واقعہ کے سلسلے میں رات کی صورت میں تاوان کے ایجاب کا جو ذکر ہے وہ بھی منسوخ ہے۔ تاوان کے موجب تمام اسباب میں رات یا دن کے لحاظ سے تاوان کے ایجاب یا اس کی نفی کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہوگیا کہ دن کے وقت چوپائے کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا کوئی تاوان نہیں تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ رات کے وقت کا حکم بھی ایسا ہی ہو۔

حضرت براء بن عازب کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تاوان واجب کردیا تھا۔ ممکن ہے کہ آپ نے تاوان صرف اس لیے واجب کردیا ہو کہ خود مالک نے اونٹنی کو ادھر جانے کے لیے کھول دیا تھا۔ سب کو یہ بات معلوم ہے کہ رات کے وقت مویشیوں کو فصلوں اور باغات کے درمیان ہانک کر لے جانے کی صورت میں کچھ جانوروں کا فصلوں میں گھس جانا یقینی ہوتا ہے خواہ ہانک کر لے جانے والے کو اس کا علم نہ بھی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روایت کے ذریعے ایسے ہی مویشیوں کا حکم بیان کردیا جب ان کی وجہ سے کسی کھیت اور فصل کو نقصان پہنچ گیا ہو۔ اس روایت کا فائدہ یہ ہوا کہ اس کے ذریعے مویشیوں کو فصلوں کے بیچ سے ہانک کر لے جانے اور انھیں فصلوں میں چھوڑنے کی صورت میں تاوان واجب ہوجائے گا خواہ ہانکنے والے کو اس کا علم بھی نہ ہو، اس صورت میں علم ہوجانے اور نہ ہونے کی دونوں حالتوں کا حکم یکساں ہوگا۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کا واقعہ بھی اسی نوعیت کا ہو کہ مالک نے رات کے وقت ان بکریوں کو چھوڑا ہوا ور ہانک کر لے جارہا ہو کہ بکریاں کھیت میں پھیل گئی ہوں اور اسے اس کا علم نہ ہوا ہو۔ اور پھر اسی وجہ سے دونوں حضرات نے مالک پر تاوان واجب کردیا ہو۔ جب اس واقعہ میں یہ احتمال پیدا ہوگیا تو اب اختلافی نکتے پر اس کی دلالت ثابت نہیں ہوگی۔

اجتہادی فیصلے

اگر کوئی مجتہد کسی پیش آمدہ واقعہ کے متعلق اپنے اجتہاد کی روشنی میں کوئی حکم بیان کرتا ہے تو اس بارے میں اختلاف کرنے والے دو گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ حق ایک ہوتا ہے جبکہ دوسرے گروہ کا قول ہے کہ اس حکم سے اختلاف کرنے والے تمام لوگوں کے اقوال حق ہوتا ہے۔

یہ گروہ نے اپنے قول کے حق میں آیت سے استدلال کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حق ایک کے قول میں ہوتا ہے ان کا خیال یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) تو اس نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو مسئلہ کے درست فہم کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں یہ بات نہیں فرمائی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اللہ کے نزدیک حق تک رسائی حاصل کرنے والے تھے، داؤد علیہ السلام نہیں تھے کیونکہ اگر حق دونوں حضرات کے قول میں ہوتا تو پھر صرف حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص نہیں ہوتی اور حضرت داؤد علیہ السلام کو نظرانداز کرکے حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ دوسرا گروہ جو ہر مجتہد کی رائے اور اس کے لگائے ہوئے حکم کو درست سمجھتا ہے اس کا کہنا یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے دیئے ہوئے فیصلے پر ان کی تعنیف نہیں کی اور نہ ہی انھیں مخطی قرار دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ دونوں حضرات اپنے اپنے قول میں مصیب اور حق رسا تھے تفہیم کے ساتھ حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص اس پر دلالت نہیں کرتی کہ حضرت داؤد علیہ السلام غلطی پر تھے۔ وہ اس طرح کہ یہ کہنا درست ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو مطلوب کی حقیقت تک رسائی ہوگئی تھی اس لیے تفہیم کے ساتھ ان کی تخصیص کردی گئی اس کے برعکس حضرت داؤدؑ کو عین مطلوب تک رسائی نہیں ہوئی تھی اگرچہ انھیں جس چیز کا مکلف بنایا گیا تھا اس میں وہ مصیب اور حق رسا تھے۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام دونوں نے بطریق نص فیصلہ سنایا تھا اس میں ان کے اجتہاد کو کوئی دخل نہیں تھا لیکن حضرت داؤدؑ نے قطعیت کے ساتھ حکم نہیں لگایا تھا اور نہ ہی انھوں نے اپنے اس فیصلے کو نافذ کیا تھا یا یہ کہ آپ کا یہ قول فتویٰ کے طور پر تھا اس فتویٰ پر مبنی فیصلے کو نافذ کرنے کے طور پر نہیں تھا یا یہ کہ یہ فیصلہ ایک شرط کے ساتھ مشروط تھا جس کی ابھی تفصیل بیان نہیں ہوئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو وحی کے ذریعے اس فیصلے سے آگاہ کر دیا جو فیصلہ انھوں نے اس جھگڑے کے سلسلے میں سنایا تھا اور اس کے ذریعے اس حکم کو منسوخ کر دیا جس کے نفاذ کا حضرت داؤد علیہ السلام ارادہ کیے ہوئے تھے۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ آیت میں اس امر پر کوئی دلالت موجود نہیں کہ ان دونوں حضرات نے رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر اپنے اپنے فیصلے سنائے تھے۔ ان کے نزدیک قول باری (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمانؑ کو ناسخ حکم کی تفہیم عطا کردی تھی۔ یہ قول ان حضرات کا ہے جو اس بات کے جواز کے قائل نہیں ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد اور رائے کی بنیاد پر حکم دیا کرتے تھے بلکہ ان کے نزدیک آپ نص کی بنیاد پر حکم لگایا کرتے تھے۔

سُورَةُ الْحَجِّ

قرآن میں سجدہ ہائے تلاوت کی تعداد

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف اور فقہاء امصار کا سورۂ حج کے پہلے سجدے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے سب کا قول ہے کہ پہلا سجدہ واجب ہے۔ البتہ سورۂ حج کے دوسرے سجدے نیز مفصل یعنی سورۂ قاف سے لے کر آخر قرآن تک کے سجدوں کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قرآن میں چودہ سجدے ہیں۔ ان میں سے ایک سورۂ حج کا پہلا سجدہ اور مفصل کے تین سجدے ہیں۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ قرآن کے عزائم سجود یعنی واجب سجدے گیارہ ہیں۔ مفصل کے اندر کوئی سجدہ نہیں ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے: "میرے نزدیک یہ بات مستحب ہے کہ قرآن میں تمام مقامات سجود پر سجدہ کیا جائے۔ اسی طرح مفصل کے مقامات سجود اور حٰمٓ کی آیت (اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ) پر سجدہ کیا جائے۔" امام شافعی کا قول ہے کہ قرآن میں سجدوں کی تعداد چودہ ہے سورہ صٓ کا سجدہ اس میں شامل نہیں ہے اس لیے کہ وہ سجدۂ شکر ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے سورہ حج کے آخری سجدے کو سجدہ شمار کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے سورہ صٓ میں سجدہ کیا تھا۔ حٰمٓ کے سجدے کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "میں سجدہ کی دو آیتوں میں سے آخری آیت پر سجدہ کرتا ہوں۔" ان کا یہ قول ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق ہے۔ حضرت زید بن ثابت نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ النجم میں سجدہ نہیں کیا تھا جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کہنا ہے کہ آپ نے سجدہ کیا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سورۂ النجم میں سجدہ نہ کرنا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ سجدہ واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے سجدہ نہ کیا ہو کہ آیت سجدہ کی تلاوت کا وقت ان اوقات میں سے ہو جن میں سجدہ کرنے کی ممانعت ہے اور اس بنا پر آپ نے اس سجدے کو جائز وقت تک کے لیے مؤخر کر دیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس آیت سجدہ کی تلاوت کے وقت بے وضو

ہوں اور با وضو ہونے تک اسے مؤخر کر دیا ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (اِذَا السَّمَآءُ انْشَقَّتْ) اور (اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِیْ خَلَقَ) کی آیات سجود پر سجدہ کیا تھا۔

سورۂ حج کے دوسرے سجدے میں اختلافِ ائمہ

سورۂ حج کے آخری سجدہ کے بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ نیز حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ ان حضرات نے سورۂ حج میں دو سجدوں کا قول کیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ سورت دو سجدوں کی بنا پر دوسری سورتوں پر فضیلت رکھتی ہے۔ خارجہ بن مصعب نے ابو حمزہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ سورۂ حج میں ایک سجدہ ہے۔ سفیان بن عیینہ نے عبد الاعلیٰ سے انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ پہلا سجدہ عزائم میں سے ہے یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ منصور نے حسن سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "سورۂ حج میں ایک سجدہ ہے" حسن، ابراہیم، سعید بن جبیر، سعید بن مسیب اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ سورۂ حج میں ایک ہی سجدہ ہے۔ ہم نے پہلے حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کا ذکر کیا ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ سعید بن جبیر کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے یہ بیان کیا کہ پہلا سجدہ واجب اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ اس کا مفہوم ــــ واللہ اعلم ــــ یہ ہے کہ پہلا سجدہ ہی وہ سجدہ ہے جسے آیت تلاوت کرنے پر بجا لانا واجب ہے اور دوسرا سجدہ اگرچہ اس میں سجدہ کا لفظ موجود ہے وہ صرف نماز کی تعلیم کے لیے ہے جس میں رکوع اور سجود کی ادائیگی ہوتی ہے۔ اس کا مفہوم اس روایت کے مفہوم کی طرح ہے جو سفیان نے عبد الکریم سے اور انھوں نے مجاہد سے نقل کی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ سورۂ حج کے آخر میں جو سجدہ ہے وہ صرف نصیحت و موعظت کے لیے ہے وہ حقیقت میں سجدہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ (ارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا، رکوع اور سجدہ کرو) اور ہم رکوع و سجود کرتے ہیں۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ کے قول کا وہی مفہوم ہے جو مجاہد کے قول کا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلف میں سے جن حضرات سے یہ مروی ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت میں دو مقامات پر سجدے کا ذکر ہے، پہلا سجدہ ہی واجب ہے دوسرا سجدہ واجب

نہیں جیساکہ اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی رائے ہے۔ سورہ حج کی دوسری آیت سجدہ مقامات سجود میں سے نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس آیت میں سجدے کے ساتھ رکوع کا بھی ذکر ہوا ہے جب کہ رکوع اور سجود کو یکجا کرنا نماز کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے دراصل اس آیت میں نماز کا حکم ہے اور نماز کا حکم جس میں سجدہ بھی شامل ہے مقام سجدہ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ نماز قائم کرو) مقام سجدہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (یٰمَرۡیَمُ اقۡنُتِیۡ لِرَبِّکِ وَاسۡجُدِیۡ وَارۡکَعِیۡ مَعَ الرّٰکِعِیۡنَ اے مریم! اپنے رب کی اطاعت گزار بن جاؤ اور سجدہ کرو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) یہ آیت مقام سجدہ نہیں ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے (فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّکَ وَکُنۡ مِّنَ السّٰجِدِیۡنَ۔ اپنے رب کے حمد کی تسبیح کر اور سجدہ کرنے والوں میں سے بن جا) یہ آیت بھی مقام سجدہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں نماز پڑھنے کا حکم ہے جس طرح قول باری (وَارۡکَعُوۡا مَعَ الرّٰکِعِیۡنَ) میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔

مُضۡغَۃ، عَلَقَہ کو انسان قرار نہیں دیا جا سکتا

قول باری ہے (مُّخَلَّقَۃٍ وَّ غَیۡرِ مُخَلَّقَۃٍ۔ جو شکل والی بھی ہوتی ہے اور بے شکل بھی) قتادہ نے کہا "بچہ تام الخلقت بھی ہوتی ہے اور ناتمام بھی"۔ مجاہد کا قول ہے "شکل والی بھی اور بے شکل بھی) حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے ــــــــــــــــ کہ جب رحم میں نطفہ پہنچ جاتا ہے تو اسے ایک فرشتہ اپنی ہتھیلی پر اٹھا کر کہتا ہے۔ اے رب! یہ نطفہ تام الخلقت ہوگا یا ناتمام؟ اگر ناتمام ہوگا تو رحم اسے خون کی شکل میں خارج کر دے گا اور اگر تام الخلقت ہوگا تو اس کا رزق اور اس کی عمر، نیز مذکر یا مؤنث، نیک بخت ہے یا بدبخت، فرشتہ یہ تمام تفصیلات درج کر دے گا۔ ابو العالیہ کا قول ہے کہ غیر مخلقہ سے اسقاط کی شکل میں گر جانے والا بچہ مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری مضغۃ مخلقۃ گوشت کی بوٹی سے جو شکل والی ہوتی ہے) کا ظاہر، اس بات کا مقتضی ہے کہ گوشت کی بوٹی کو انسان قرار نہ دیا جائے جس طرح یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ خون کے لوتھڑے کو، نطفہ اور مٹی کو بھی انسان نہ کہا جائے۔ رحم میں جنین کے ان تمام مراحل کے بیان سے دراصل اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی قدرت کاملہ اور اپنی مشیت کے نقاط سے آگاہ کیا ہے کہ ان کے نطفہ، علقہ (خون کے لوتھڑے) اور مضغہ (گوشت کی بوٹی) سے جو کسی بھی زاویے سے انسان نہیں ہوتا اور جس میں کوئی ترکیب تعدیل اعضا نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی تشکیل ہوتی ہے ایک متناسب الاعضاء اور پورے ڈیل ڈول کا انسان

پیدا فرما دیا۔ یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ مضغہ کو انسان قرار نہ دیا جائے۔ جس طرح نطفہ اور علقہ انسان نہیں کہلا سکتے۔ جب یہ انسان قرار نہیں دیا جاسکتا تو اسے حمل بھی قرار نہیں دیا جاسکتا ـــــــ اس لیے گوشت کے اس لوتھڑے کے اسقاط سے عدت کی مدت ختم نہیں ہوسکتی اس لیے کہ اس میں انسانی صورت کا ظہور نہیں ہوتا۔ اور اس طرح اس کی حیثیت نطفہ اور علقہ جیسی ہوتی ہے۔ یہ دونوں چیزیں حمل نہیں کہلاتیں اور رحم سے ان کے خروج کی بنا پر عدت کی مدت ختم نہیں ہوتی۔ حضرت ابن مسعودؓ کا قول جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ جب نطفہ رحم میں آجاتا ہے تو ایک فرشتہ اسے اپنی ہتھیلی پر اٹھا کر کہتا ہے۔ "پروردگار! یہ تام الخلقت ہوگا یا ناتمام؟" اگر یہ ناتمام ہوگا تو رحم اسے خون کی شکل میں خارج کردے گا۔

حضرت ابن مسعودؓ نے بتایا کہ رحم جس خون کو خارج کردیتا ہے وہ حمل نہیں ہوتا خواہ یہ خون لوتھڑے کی شکل میں جم گیا ہو یا اس میں سیلان پایا جاتا ہو اس سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس میں جب تک انسانی خلقت کا ظہور نہ ہوجائے اس وقت تک یہ حمل نہیں کہلا سکتا اور اس کے خروج سے عدت کی مدت اختتام پذیر نہیں ہوتی کیونکہ یہ پیدا ہونے والا بچہ نہیں ہوتا جس طرح نطفہ اور علقہ، ولد نہیں کہلا سکتے اور ان کے خروج سے عدت ختم نہیں ہوتی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اعمش سے انھیں زید بن وہب نے، انھیں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے، انھوں نے کہا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپ صادق و مصدوق ہیں کہ "تم میں سے ہر ایک کی تخلیق اس طرح ہوتی ہے کہ وہ چالیس دنوں تک اپنی ماں کے رحم میں نطفہ کی شکل میں رہتا ہے پھر اتنے ہی دنوں تک علقہ یعنی خون کے لوتھڑے کی صورت میں رہتا ہے پھر اتنے ہی دنوں تک گوشت کی بوٹی کی شکل اختیار کیے رہتا ہے۔ پھر اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجا جاتا ہے اور اسے چار باتیں لکھنے کا حکم ملتا ہے چنانچہ وہ اس کا رزق، اس کی عمر، اس کا عمل احاطۂ تحریر میں لے آتا ہے پھر یہ بھی لکھتا ہے کہ آیا خوش بخت ہوگا یا بدبخت۔ پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ انسان کی تخلیق کے مراحل یہ ہیں کہ پہلے چالیس دنوں تک نطفہ کی شکل میں رہتا ہے پھر چالیس دن خون کے لوتھڑے کی شکل میں اور پھر چالیس دن گوشت کی بوٹی کی صورت میں۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اگر عورت اپنے رحم سے خون کے لوتھڑے کو خارج کردے تو اس لوتھڑے کو کسی گنتی میں نہیں لایا جاتا اور اس کی وجہ سے عدت ختم نہیں ہوتی اگرچہ خون کا یہ لوتھڑا نطفہ ہی سے اگلے مرحلے کے طور پر یہ شکل اختیار کرتا ہے۔ اسے کسی شمار میں نہ لانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں

انسانی صورت کا وجود نہیں ہوتا یعنی کیفیت مضغہ یعنی گوشت کی بوٹی کی ہوتی ہے۔ اس میں انسانی صورت کا وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور اس کی حیثیت نطفہ اور علقہ جیسی ہوتی ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ وہ بات جس کی بنا پر انسان گدھے اور دوسرے تمام جانوروں سے متمیز ہوتا ہے وہ اس کا وجود ہے جو انسانی ڈھانچہ اور انسانی شکل و صورت پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے جب تک سقط یعنی وقت سے پہلے گر جانے والا حمل انسانی صورت کا حامل نہیں ہوگا وہ ولد نہیں کہلائے گا۔ اس کی حیثیت نطفہ اور علقہ جیسی ہوگی اور ولد نہ ہونے کی وجہ سے عدت ختم نہیں ہوگی۔ یہ بھی ممکن ہے عورت کے رحم سے خارج ہونے والا سقط جس میں انسانی نقش ابھی ابھرا نہ ہو، منجمد خون یا کوئی بیماری یا حیض ہو اس لیے اسے ولد قرار دے کر عدت کی مدت کے اختتام کا فیصلہ دے دینا ہمارے لیے جائز نہ ہوگا۔ ایسے سقط کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی تھی وہ یہ تھی کہ اس میں دونوں احتمال موجود تھے یہ بھی احتمال تھا کہ یہ ولد کی شکل اختیار کر لیتا اور یہ بھی احتمال تھا کہ ولد کی شکل اختیار نہ کرتا۔ اس احتمال اور شک کی بنا پر اسے عدت کو ختم کرنے والا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں انقضاء عدت کے لیے ایسی چیز کا اعتبار بے معنی اور ساقط ہے جس سے بچے کی تشکیل کا امکان بھی ہوتا ہے اور عدم امکان بھی کیونکہ فی الحال تو اس میں بچے کے نقوش ظاہر نہیں ہوتے اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ یہی کیفیت علقہ اور نطفہ کی ہوتی ہے کہ ان میں یہ امکان ہوتا ہے کہ یہ فطری مراحل طے کر کے بچے کی شکل اختیار کر لے اور یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ ان مراحل کو طے کرنے کی نوبت ہی نہ آئے اور اس سے بچے کی تشکیل نہ ہو سکے۔ حالانکہ رحم ان دونوں چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے اندر یہ دونوں چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ نطفہ انسانی رحم مادر میں چالیس دنوں تک نطفہ کی شکل میں اور اگلے چالیس دنوں تک علقہ کی شکل میں رہتا ہے۔

انقضاء عدت کے لیے علقہ اور مضغہ کا اعتبار نہ ہوگا

اس کے باوجود بھی کسی نے انقضائے عدت کے لیے علقہ کا اعتبار نہیں کیا۔ اس لیے مضغہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اسماعیل بن اسحاق نے درج بالا صورت کے قائلین پر اعتراض کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اس مسلک کا حامی ہے کہ سقط کے خروج کی بنا پر اس وقت تک عدت ختم نہیں ہوتی اور راقم ولد آزاد نہیں ہوتی جب کہ اس میں انسانی خلقت مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ کا ظہور نہ ہو گیا ہو۔ اسماعیل

کے خیال میں یہ مسلک درست نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ گوشت کی وہ بوٹی یعنی مضغہ جس نے ابھی انسانی شکل نہ پائی ہو وہ بھی انسانی خلقت میں داخل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے آیت میں ذکر کیا ہے جس طرح وہ بوٹی جس نے انسانی شکل پالی ہو اس میں داخل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مضغہ کی صورت میں جو بھی چیز ہو خواہ وہ مخلقہ ہو یا غیر مخلقہ وہ حمل کہلائے گی۔ یہاں تک کہ ماں کے پیٹ سے بچے کی پیدائش ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَاُولَاتُ الاحمالِ اَجَلُھُنَّ اَنْ یَضَعْنَ حَمْلَھُنَّ اور حاملہ عورتوں کی عدت کی مدت وضع حمل ہے) اس لیے ایسے سقط کے خروج کی صورت میں عدت کی مدت ختم ہو جائے گی اور ام ولد آزاد ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق کا یہ قول اور اس کا یہ استدلال اس کی کوتاہ بینی اور آیت کے مقتضیٰ سے چشم پوشی کی نشاندہی کرتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعہ یہ خبر نہیں دی ہے کہ علقہ اور مضغہ ولد ہوتا ہے یا حمل، اللہ تعالیٰ نے تو صرف اس امر کا ذکر کیا ہے کہ اس نے ہمیں مضغہ اور علقہ سے پیدا فرمایا جس طرح اس بات کی خبر دی کہ اس نے ہمیں نطفہ اور مٹی سے پیدا کیا ہے اور یہ بات سب کے لیے واضح ہے کہ جب اس نے یہ خبر دی کہ ہمیں مضغہ اور علقہ سے پیدا کیا گیا ہے تو یہ خبر خود اس امر کی مقتضی ہو گئی کہ ولد نہ تو نطفہ ہو نہ علقہ اور نہ ہی مضغہ اس لیے کہ اگر ان تینوں چیزوں کو ولد قرار دیا جاتا تو یہ کہنا درست نہ ہوتا کہ ولد کی تخلیق ان تینوں چیزوں سے ہوتی ہے اس لیے کہ جو چیز پہلے ہی ولد بن چکی ہو اس کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ اس چیز سے ولد کی تخلیق ہوتی ہے جبکہ وہ چیز خود ولد ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مضغہ یعنی گوشت کی وہ بوٹی جس میں ابھی انسانی نقوش ابھرے نہ ہوں ولد نہیں ہو سکتی۔

اسماعیل نے کہا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ گوشت کی وہ بوٹی یعنی مضغہ جس نے ابھی انسانی شکل نہ پائی ہو وہ بھی انسانی خلقت میں داخل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے آیت میں ذکر کیا ہے جس طرح وہ بوٹی جس نے انسانی شکل پالی ہو اس میں داخل ہے۔" اسماعیل کا یہ استدلال اگر درست مان لیا جائے تو اس سے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ نطفہ کے بارے میں بھی یہی بات کہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت انسانی کے ذکر کے ضمن میں نطفہ کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ جس طرح مضغہ کا ذکر کیا ہے اس بنا پر نطفہ کو بھی ولد اور حمل قرار دینا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق انسان کے سلسلے میں اس کا بھی ذکر فرمایا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اس نے ہمیں مضغہ سے پیدا کیا ہے جو مخلقہ بھی

ہوتا ہے اور غیر مخلّقہ بھی۔ مخلّقہ شکل والے مضغہ کو کہتے ہیں اور غیر مخلّقہ ، بے شکل مضغہ کا نام ہے جب یہ کہنا درست ہے کہ اس نے تمھیں شکل والے مضغہ سے پیدا کیا ہے جبکہ شکل والا مضغہ ولد ہوتا ہے۔ تو اب بے شکل والے مضغہ کے ولد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جب کہ اس نے فرمایا کہ تمھیں اس نے بے شکل والے مضغہ سے پیدا کیا"۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مخلّقہ کے یہ معنی لینا درست ہے کہ گوشت کی وہ بوٹی جس میں انسانی شکل کے بعض گوشے ابھر آئے ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر "اس نے تمھیں اس بوٹی سے پیدا کیا" تخلیق کا اتمام اور اس کی تکمیل مراد لی ہے۔ اس لیے وہ چیز جس میں ابھی تخلیق کا عمل ابھرا نہ ہو اس میں اور نطفہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس میں بھی صورت گری نہیں ہوتی۔ اس لیے قول باری "اس نے تمھیں اس بوٹی سے پیدا کیا" کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس نے اس بوٹی سے بچے کی تخلیق کی اگرچہ اس تخلیق سے پہلے یہ بوٹی بچے کی شکل میں نہیں تھی۔ آیت کے الفاظ کا یہی حقیقی مفہوم اور اس کا ظاہر ہے رہ گیا قول باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) تو یہ بات واضح ہے کہ اس سے بچے کو جنم دینا مراد ہے۔ اس لیے پیدا ہونے والا اگر ولد نہیں ہوگا تو وہ مراد نہیں ہوگا جس کے اندر غور و فکر کا ادنیٰ مادہ بھی ہے اس سے اس بارے میں کوئی اشکال پیش نہیں آسکتا۔

اسماعیل نے کہا ہے "آیت میں مذکور مضغہ اور اس سے ماقبل مذکور علقہ یا تو ولد ہوگا یا ولد نہیں ہوگا۔ اگر وہ تخلیق سے پہلے ولد ہے تو اس کا حکم تخلیق سے پہلے اور تخلیق کے بعد یکساں ہوگا۔ اور اگر وہ تخلیق تک ولد نہیں ہوگا تو پھر اسے اپنے باپ کا وارث نہیں ہونا چاہیے۔ جب باپ کا اس وقت انتقال ہو جائے جس وقت ماں کے پیٹ میں اس کا حمل ٹھہر جائے اور ابھی اس کی تخلیق نہ ہوئی ہو"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کوتاہ بینی کی ایک اور مثال ہے اور فقہاء کے اجماع کی بنا پر یہ ایک متناقض استدلال ہے۔

زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل دو یا چار سال ہے

وہ اس طرح کہ سب کو اس بات کا علم ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی چھوڑ کر وفات پا جائے اور اس کی بیوی دو سال کی مدت پر بچے کو جنم دے جیسا کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت بعض فقہاء کے نزدیک دو سال ہے یا چار سال کی مدت پر بچے کو جنم دے جیسا کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت، دوسرے فقہاء کے نزدیک چار سال ہے تو ان دونوں صورتوں میں وہ بچہ اپنے باپ کا وارث قرار پائے گا۔

اب یہ بات واضح ہے کہ ایسا بچہ اپنے باپ کی وفات کے وقت ماں کے پیٹ میں نطفہ کی شکل میں ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود وہ اپنے باپ کا وارث ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ قائم ہے کہ نطفہ نہ تو حمل ہوتا ہے اور نہ ہی ولد، نہ اس کی وجہ سے عدت کی مدت بھی ختم نہیں ہوتی اور نہ ہی ام ولد آزاد ہوتی ہے۔ اس وضاحت سے اسماعیل کے استدلال کا فساد اور اس کے قول کا تناقض واضح ہوگیا۔ اس کا ولد ہونا اس کی میراث کی علت نہیں ہوتی اس لیے کہ اگر مردہ بچہ پیدا ہو جائے تو اس کی پیدائش کی بنا پر حاملہ کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور ماں کا ام ولد ہونا ثابت ہو جاتا ہے لیکن مردہ بچہ وارث نہیں بنتا۔ بعض دفعہ بچہ اپنے باپ کے نطفے سے نہیں ہوتا لیکن وہ اس کا وارث بن جاتا ہے جبکہ وہ فراش یعنی نکاح وغیرہ کی بنا پر وہ اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر عورت کے ہاں زنا سے کوئی بچہ پیدا ہوتا ہے تو اس کا نسب زانی کے ساتھ ملحق نہیں ہوتا بلکہ وہ صاحب فراش یعنی اس عورت کے شوہر کا بیٹا قرار پاتا ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ میراث کے حکم کا تعلق باپ سے اس کے نسب کے ثبوت کے ساتھ ہوتا ہے اس بات کے ساتھ نہیں ہوتا کہ وہ اپنے باپ کے نطفے سے ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ولد زنا، زانی کا وارث نہیں ہوتا اس لیے کہ اس سے اس کے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا حالانکہ وہ اس کے نطفے سے ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ میراث کے ثبوت کا تعلق اس امر کے ساتھ نہیں ہوتا کہ وہ اس کے نطفے سے ہے بلکہ اس امر کے ساتھ ہے کہ اس کے نسب کا اس سے ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہم درج بالا سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

اسماعیل نے مزید کہا ہے" اگر یہ کہا جائے کہ بیٹا اپنے باپ کا صرف اس بنا پر وارث ہوتا ہے کہ اس کا وجود اس اصل سے ہوتا ہے جب وہ زندہ رہ جاتا ہے تو وہ وارث ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی وارث بناتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر اس کی وجہ سے عدت کی مدت ختم نہیں ہونی چاہیے خواہ اس کی خلقت کی تکمیل کیوں نہ ہوگئی ہو یہاں تک کہ وہ زندہ پیدا ہو جائے"۔

مردہ بچے کی پیدائش پر ماں کی عدت ختم ہو جاتی ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل نے یہ کہہ کر بات کو گڈمڈ کر دیا ہے اور مسئلہ زیر بحث میں غیر متعلقہ پہلو سے گفتگو کی ہے۔ وہ اس طرح کہ اسماعیل کے مدمقابل نے وجوب میراث کو عدت کے خاتمہ کی علت قرار نہیں دیا ہے نہ یہ کہ اس کی وجہ سے ماں ام ولد بن جاتی ہے۔ اہل اسلام کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ مردہ بچے کی پیدائش کی صورت میں سب کے نزدیک ماں کی

عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن وہ مردہ بچہ اپنے باپ کا وارث قرار نہیں دیا جاتا بعض دفعہ بچہ وارث ہو جاتا ہے لیکن عدت ختم نہیں ہوتی جبکہ ماں کے پیٹ میں دو بچے ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو جنم دے دے اس صورت میں پہلے پیدا ہونے والا بچہ اپنے باپ کا وارث بن جاتا ہے لیکن ماں کی عدت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ وہ دوسرے بچے کو جنم نہیں دے دیتی ہے۔ اگر دوسرا بچہ مردہ پیدا ہو تو وہ اپنے باپ کا وارث نہیں ہوتا لیکن ماں کی عدت ختم ہو جاتی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے کہ بچے کے لیے بعض دفعہ میراث ثابت ہو جاتی ہے لیکن اس کی پیدائش کے ساتھ ماں کی عدت ختم نہیں ہوتی اور بعض دفعہ عدت ختم ہو جاتی ہے لیکن پیدا ہونے والا بچہ وارث نہیں ہوتا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کے لیے اصل نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ اس کا اعتبار درست ہے، اس طرح اسماعیل نے اپنی طرف سے اعتراض کے طور پر جو نکتہ اٹھایا تھا وہ ختم ہو گیا اور اس نکتے کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

اسماعیل نے مزید کہا " اگر یہ کہا جائے کہ وہ حمل ہوتا ہے لیکن ہمیں اس کا علم نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ایک ایسی بات کا مکلف بنائے جس کی معرفت کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ عورتوں کو اس کا علم ہوتا ہے اور وہ اپنے جسم یا رحم سے گرنے والے گوشت کی بوٹی یا خون اور اس علقہ کے درمیان فرق کر لیتی ہیں جس سے حقیقۃً بچے کی تخلیق ہوتی ہے۔ تقریباً تمام عورتوں کو جسم یا رحم سے گرنے والے گوشت کی بوٹی یا خون اور علقہ کے درمیان کوئی التباس نہیں ہوتا عورتوں کے اندر اس بات کی شناخت کرنے والی عورتوں کا ضرور وجود ہوتا ہے اس لیے اگر دو عورتیں یہ گواہی دے دیں کہ اسقاط کی تشکل میں رحم سے باہر آ جانے والی چیز علقہ ہے تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ امام شافعی نے بھی کہا ہے کہ اگر عورت کا اسقاط ہو جائے اور باہر آ جانے والی چیز علقہ ہو یا مضغہ جس میں انسانی خلقت کی کوئی چیز نمایاں نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے عورتوں کو دکھایا جائے گا اگر اسے دیکھنے کے بعد عورتیں یہ کہہ دیں کہ اگر یہ لوتھڑا رحم مادر میں رہ جاتا تو اس سے بچے کی تخلیق ہو سکتی تھی تو اس صورت میں ماں کی عدت ختم ہو جائے گی اور لونڈی کا ام ولد ہونا ثابت ہو جائے گا۔ لیکن اگر عورتیں یہ کہہ دیں کہ اس لوتھڑے سے بچے کی تخلیق نہیں ہو سکتی تو اس صورت میں عدت ختم نہیں ہو گی اور نہ ہی لونڈی ام ولد بنے گی"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں پہنچ کر اسماعیل کو امام شافعی کے قول کا سہارا لینے کے سوا اور

کوئی چارہ نظر نہیں آیا جبکہ اس قول کا محال اور فاسد ہونا بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ کسی شخص کو ایسے دو علقہ کے درمیان فرق کا کوئی علم نہیں ہوتا جن میں سے ایک بچہ بن سکتا ہو اور دوسرے سے نہ بن سکتا ہو۔ اس فرق کا علم اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ کسی نے ایسے علقات کا مشاہدہ کیا ہو جن سے بچے بن سکتے ہوں اور جن سے بچے نہ بن سکتے ہوں اور پھر اپنے تجربے کی بنا پر ان دونوں قسموں کے علقات میں کسی علامت کے ذریعے فرق کر سکتا ہے جو ایک قسم کے علقات میں پائی جاتی ہو اور دوسری قسم میں نہ پائی جاتی ہو۔ وہ اس سلسلے میں اپنے ظن غالب اور تجربے سے کام لے سکتا ہے۔ جس طرح عرب کے بہت سے بدویوں کو بارش برسانے والے بادل اور نہ برسنے والے بادلوں کی پوری شناخت ہوتی تھی۔ یہ شناخت انھیں ان نشانیوں کے ذریعے حاصل ہو جاتی تھی جن میں اکثر حالات کے اندر کوئی تخلف نہیں ہوتا تھا۔ اب رہ گئی علقات کی بات تو بچہ بننے سے پہلے دونوں قسموں کے علقات کے درمیان فرق کا مشاہدہ کرنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ ایسی چیز ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ صرف اس فرشتے کو آگاہ کیا جاتا ہے جسے پیدا ہونے والے بچے کے کوائف لکھنے کا حکم ملتا ہے یعنی اس کا رزق کتنا ہو گا، یہ کتنے سال جیئے گا، اس کا عمل کیسا ہو گا اور خوش قسمت ہو گا یا بد قسمت وغیرہ۔

ارشاد باری ہے (اَللّٰهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثٰى وَمَا تَغِيْضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ۔ اللہ کو علم رہتا ہے اس کا جو کچھ کسی عورت کے حمل میں ہوتا ہے اور جو کچھ عورتوں کے رحم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے) اللہ جل شانہ کو ہی ہر چیز کا علم ہے لیکن اس مقام پر اس نے رحم اور ان میں استقرار پانے والے حمل اور اس میں کمی بیشی کے علم کو اپنی ذات کے لیے خاص کر کے ہمیں یہ بتا دیا کہ اس کے سوا کسی اور کو اس کا علم نہیں ہے۔ اس کا تعلق غیب کے علم سے ہے جو صرف اس کی ذات تک اور کسی برگزیدہ پیغمبر کی ذات تک محدود ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍ۔ وہی غیب کا جاننے والا ہے سو وہ غیب پر کسی کو بھی مطلع نہیں کرتا ہاں البتہ کسی برگزیدہ پیغمبر کو)

مکّہ مکرّمہ کی اراضی کا حکم اور اس کے مکانات کو اجارے پر دینے کا بیان

قول باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْهِ وَالْبَادُ - اور اس مسجد حرام کی زیارت میں بھی مانع ہیں جسے ہم نے سب لوگوں کے لیے بنایا ہے جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں) اسماعیل بن مہاجر نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مکۃ مناخ لاتباع رباعھا ولا تواجر بیوتھا۔ مکہ مکرمہ اونٹوں کے بٹھانے کی جگہ ہے یعنی لوگوں کے قیام کا مقام ہے اس کے قطعاتِ اراضی نہ فروخت کیے جائیں اور نہ ہی اس کے مکانات کو اجارے پر دیا جائے گا یعنی کرائے پر چڑھایا جائے گا) سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "صحابۂ کرام حرم کے پورے علاقے کو مسجد سمجھتے تھے جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والے لوگوں کے حقوق برابر تھے۔ یزید بن ابو زیاد نے عبدالرحمٰن بن سابط سے قول باری (سَوَآءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْهِ وَالْبَادُ) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ حج اور عمرے کی نیت سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں کہ وہ وہاں بنے ہوئے مکانات میں سے جہاں بھی رہنا چاہیں رہ سکتے ہیں البتہ ان مکانات میں آباد مکینوں کو باہر نہیں نکال سکتے۔ انھوں نے مزید کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ (اَلْعَاکِفُ فِیْهِ) سے مقامی باشندے اور (وَالْبَادِ) سے باہر سے آنے والے لوگ مراد ہیں۔ مکانات میں رہائشی حقوق کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں اس لیے مقامی باشندوں کے لیے باہر سے آنے والوں سے مکانات کے کرائے وصول کرنا مناسب نہیں ہے۔

جعفر بن عون اعمش سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مکۃ حرمھا اللہ لا یحل بیع رباعھا ولا اجارۃ بیوتھا۔ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرمت والی جگہ قرار دیا ہے، یہاں کی اراضی کو فروخت کرنا اور یہاں کے مکانات کو اجارہ یعنی کرایہ پر دینا حلال

تنبیں ہے) ابومعاویہ نے اعمش سے انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ عیسیٰ بن یونس نے عمر بن سعید بن ابی حسین سے، انھوں نے عثمان بن ابی سلیمان سے اور انھوں نے علقمہ بن نضلہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانوں میں مکہ کی اراضی کو سوائب (چھوڑی ہوئی زمین) کہا جاتا تھا جو شخص محتاج ہوتا وہ بھی وہاں سکونت پذیر ہو جاتا اور جو غنی ہوتا وہ بھی وہاں ٹھہر جاتا۔

سفیان ثوری نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ اعلان کیا "مکہ والو! تم اپنے مکانات کے دروازے نہ لگواؤ تاکہ باہر سے آنے والے لوگ جہاں چاہیں اپنے ڈیرے ڈال لیں"۔ عبیداللہ نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اہل مکہ کو حاجیوں پر اپنے دروازے بند کر دینے سے منع فرما دیا تھا۔ ابن ابی نجیح نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "جو شخص مکہ مکرمہ کے مکانات کا کرایہ کھاتا ہے وہ آگ سے اپنا پیٹ بھرتا ہے"۔ عثمان بن الاسود نے عطا بن ابی رباح سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا اور انھیں کرائے پر چڑھانا مکروہ ہے"۔ لیث بن سعد نے قاسم سے روایت کی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ کے مکانات کا کرایہ کھاتا ہے وہ گویا آگ کھاتا ہے"۔ معمر نے لیث سے، انھوں نے عطاء، طاؤس اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ یہ سب حضرات مکہ مکرمہ کے کسی قطعہ اراضی کو فروخت کرنا مکروہ سمجھتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں جو روایات منقول ہیں۔ ان کا ہم نے ذکر کر دیا نیز صحابہ کرام اور تابعین عظام سے مکہ مکرمہ کے مکانات اور قطعات اراضی کی فروخت کے سلسلے میں جو کراہت منقول ہے وہ بھی ہم نے بیان کر دیا نیز یہ کہ مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں۔ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان حضرات نے قول باری (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) کی تفسیر میں سارا حرم مراد لیا ہے۔ کچھ لوگوں سے مکہ مکرمہ کے مکانات کی بیع اور انھیں کرائے پر دینے کی اباحت منقول ہے۔ ابن جریج نے ہشام بن حجیر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ میں میرا ایک مکان تھا جسے میں کرائے پر دے دیا کرتا تھا۔ میں نے طاؤس سے اس بارے میں مسئلہ پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس کا کرایہ اپنے استعمال میں لے آؤ"۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد اور عطاء سے قول باری (سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ کی تعظیم و تحریم میں دونوں یکساں ہیں"۔ عمرو بن دینار نے عبدالرحمٰن بن فروخ سے روایت کی ہے کہ نافع بن عبدالحارث

نے چار ہزار درہم پر صفوان بن امیہ سے اس شرط پر حضرت عمرؓ کا بنایا ہوا دارالسجن (قید خانہ) خریدا تھا کہ اگر حضرت عمرؓ راضی ہو گئے تو بیع ہو جائے گی ورنہ چار ہزار صفوان کے ہوں گے۔ عبدالرحمٰن نے معمر سے روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا کہ حضرت عمرؓ نے وہ چار ہزار کی رقم سے لی تھی۔

بقول امام ابوحنیفہ مکّہ کے مکانات فروخت ہو سکتے ہیں اراضی نہیں

امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کی عمارتوں کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن میں اراضی کی فروخت کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ سلیمان نے امام محمد سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "میں موسم حج میں مکہ مکرمہ کے مکانات اجارہ پر دینے کو مکروہ سمجھتا ہوں اسی طرح اس شخص سے کرایہ لینا مکروہ سمجھتا ہوں جو وہاں آکر قیام کرے اور پھر واپس چلا جائے، لیکن ایسا شخص جو وہاں آکر مقیم ہو جائے اور ایسا شخص جو وہاں آکر پناہ لے لے ان سے کرایہ وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا"۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا جائز ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے ان حضرات نے مسجد الحرام سے حرم کا پورا علاقہ صرف اس لیے مراد لیا ہے کہ شرع کی جہت سے مسجد حرام کا اسم پورے حرم کو شامل ہے کیونکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ آیت کی تاویل میں ایسے معنی لیے جائیں جن کا آیت کے الفاظ میں احتمال موجود نہ ہو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کو توقیف یعنی کسی شرعی دلیل کی بنا پر یہ علم ہوا تھا کہ مسجد کے اسم کا اطلاق پورے حرم پر ہوتا ہے۔ اس پر یہ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ ان لوگوں کے سوا جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا) بھی دلالت کرتا ہے آیت میں ایک روایت کے مطابق حدیبیہ مراد ہے جو مسجد حرام سے دور لیکن حرم سے قریب واقع ہے۔ ایک روایت کے مطابق حدیبیہ بالکل حرم کے کنارے واقع ہے۔

حضرت مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم نے روایت کی ہے کہ اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیمہ حل یعنی حرم کے باہر علاقے میں تھا اور آپ کا مصلّی یعنی نماز گاہ حرم کے اندر تھا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مسجد حرام سے پورا حرم مراد لیا ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْہِ قُلْ قِتَالٌ فِیْہِ کَبِیْرٌ وَّصَدٌّ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَکُفْرٌ بِہٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاِخْرَاجُ اَھْلِہٖ مِنْہُ اَکْبَرُ عِنْدَ اللّٰہِ لوگ پوچھتے ہیں ماہ حرام میں لڑنا کیسا ہے؟ کہو، اس میں لڑنا بہت برا ہے۔ مگر راہ خدا سے

لوگوں کو روکنا اور اللہ سے کفر کرنا اور مسجد حرام کا راستہ لوگوں پر بند کرنا اور حرم کے رہنے والوں کو وہاں سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ بُرا ہے) اس سے شہر مکہ سے مسلمانوں کو نکالنا مراد ہے جب مسلمان مکہ چھوڑ کر مدینہ ہجرت کر گئے تھے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام سے پورے حرم کی تعبیر کی ہے۔ مسجد حرام سے پورا حرم مراد ہے اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ اَلِيْمٍ۔ اور اس میں جو بھی راستی سے ہٹ کر ظلم کا طریقہ اختیار کرے گا اسے ہم دردناک عذاب کا مزہ چکھائیں گے) اس سے مراد وہ شخص ہے جو حرم کے اندر ظلم کے ذریعے اس کی حرمت کو ختم کرنے کا مرتکب ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قول باری (سَوَاءَ نِ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادُ) اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ تمام لوگ وہاں رہنے اور ٹھہرنے کے لحاظ سے یکساں ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ تمام لوگ مسجد حرام کی تعظیم اور اس کی حرمت کے اعتقاد کے وجوب میں یکساں ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت دونوں باتوں پر محمول ہے یعنی تمام لوگ مسجد حرام کی تعظیم اور حرمت نیز وہاں قیام اور سکونت کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ وہاں کی زمین کی فروخت جائز نہ ہو اس لیے کہ جس طرح خریدار کو وہاں سکونت اختیار کرنے کا حق ہے اسی طرح غیر مشتری کو بھی یہی حق حاصل ہے اس لیے خریدار کو اس جگہ پر قبضہ کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا جس طرح اسے اپنی مملوکہ اشیاء سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا ہے یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔

مکان اجارہ پر دیا جاسکتا ہے

امام ابوحنیفہ نے وہاں کے مکانات کو اجارہ پر دینا صرف اس صورت میں جائز رکھا ہے جب عمارت اجارہ پر دینے والے کی ملکیت میں ہو اس صورت میں وہ اپنی ملکیت کی اجرت وصول کرے گا لیکن زمین کی اجرت جائز نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی زمین پر کوئی عمارت تعمیر کرے تو وہ عمارت کو اجارہ پر دے سکتا ہے۔ قول باری (اَلْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ) کی تفسیر میں سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ عاکف سے مراد مقامی باشندے ہیں اور بادی سے مراد باہر سے آنے والے ہیں۔

الحاد کی تشریح

قول باری ہے (وَمَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍ بِظُلْمٍ۔ اور اس میں جو بھی راستی سے ہٹ کر ظلم کا طریقہ اختیار کرے گا) حق اور راستی سے ہٹ کر باطل کی طرف میلان کو الحاد کہتے ہیں۔ قبر کے اندر بنی ہوئی لحد کو لحد اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قبر کے ایک طرف ہوتی ہے۔ قول باری ہے (وَذَرُوا الَّذِیْنَ یُلْحِدُوْنَ فِیْ اَسْمَآئِہٖ۔ اور ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اللہ کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں) نیز فرمایا (لِسَانُ الَّذِیْ یُلْحِدُوْنَ اِلَیْہِ اَعْجَمِیٌّ۔ اس شخص کی زبان جس کی طرف یہ اس کی ناحق نسبت کرتے ہیں عجمی ہے) یعنی اس شخص کی زبان جس کی طرف یہ لوگ اس قرآن کی ناحق نسبت کرتے ہیں۔ قول باری (بالحاد) میں حرف باء زائد ہے جس طرح یہ قول باری ہے (تَنْبُتُ بِالدُّھْنِ یہ روغن اگاتی ہے) یعنی "تُنْبِتُ الدُّھْنَ" یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَبِمَا رَحْمَۃٍ مِّنَ اللّٰہِ لِنْتَ لَھُمْ۔ اللہ کی رحمت ہے کہ تم ان کے لیے نرم ہو)۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "مکہ مکرمہ میں اپنے نوکر چاکر کی طاقت سے بڑھ کر کام لینے کے ذریعے ظلم کرنا الحاد ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے: "مکہ مکرمہ میں طعام کا ذخیرہ کر لینا الحاد ہے" دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مکہ میں گناہوں کی طرف میلان مراد ہے۔

حسن بصری کا قول ہے کہ الحاد سے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ الحاد مذموم فعل ہے اس لیے کہ یہ حق اور راستی سے ہٹ جانے اور باطل کی طرف مائل ہو جانے کا نام ہے۔ باطل سے ہٹ کر حق کی طرف میلان پر الحاد کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ الحاد ایک مذموم اسم ہے اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر الحاد کرنے والے کو حرم کی حرمت کی عظمت کے پیش نظر دردناک عذاب کی خصوصی طور پر دھمکی دی ہے جن حضرات نے آیت کی تفسیر کی ہے ان کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ الحاد کی بنا پر وعید کا تعلق پورے حرم کے ساتھ ہے صرف مسجد حرام اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قول باری (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰہُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْہِ وَالْبَادِ) میں سارا حرم مراد ہے اس لیے کہ قول باری (وَمَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍ) میں ضمیر حرم کی طرف راجع ہے حالانکہ حرم کا اس سے پہلے ذکر نہیں آیا ہے صرف یہ قول باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسجد سے اس جگہ پورا حرم مراد ہے۔ عمارہ بن ثوبان نے روایت کی ہے، انھیں موسیٰ بن زیاد

نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت یعلیٰ بن امیّہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (احتکار الطعام بمکۃ الحاد۔ مکہ مکرمہ میں طعام کی ذخیرہ اندوزی الحاد ہے) عثمان بن الاسود نے مجاہد سے روایت کی ہے " کہ مکہ مکرمہ میں طعام کی فروخت الحاد ہے۔ جالب یعنی باہر سے مال لے کر آنے والا مقیم یعنی وہاں کے باشندے کی طرح نہیں ہے "۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی تنازع نہیں کہ قول باری (بالحاد بظلم) سے تمام گناہ مراد ہوں اور اس طرح طعام کی ذخیرہ اندوزی نیز ظلم و شرک بھی ان میں داخل ہو جائیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حرم کے اندر گناہ کا ارتکاب دوسرے مقام پر اس کے ارتکاب سے زیادہ سنگین ہوتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن حضرات نے مکہ مکرمہ میں جا کر اقامت گزین ہونے کو مکروہ سمجھا ہے ان کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ مکہ کے اندر گناہ کے ارتکاب پر عذاب کئی گنا ہو جاتا ہے اس بنا پر انھوں نے وہاں ترک سکونت کو ترجیح دی ہے کہ کہیں وہاں رہتے ہوئے کسی گناہ کا ارتکاب کر بیٹھیں اور اس طرح کئی گنا عذاب کے سزاوار بن جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (یلحد بمکۃ رجل علیہ مثل نصف عذاب اھل الارض۔ مکہ مکرمہ میں ایک شخص اگر الحاد کا مرتکب ہوگا اسے زمین کے تمام لوگوں کے عذاب کا نصف عذاب دیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد بھی مروی ہے (اعتی الناس علی اللہ رجل قتل فی الحرم ورجل قتل غیر قاتلہ ورجل قتل بذحول الجاھلیۃ۔ اللہ کے نزدیک تین قسم کے انسان سب سے بڑھ کر سرکش گنے جاتے ہیں۔ ایک تو وہ شخص جو حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرتا ہے ایک وہ شخص جو اپنے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دیتا ہے اور ایک وہ جو زمانۂ جاہلیت کی دشمنی اور عداوت کی بنا پر زمانۂ اسلام میں کسی کو قتل کر دیتا ہے)۔

فرضیت حج

قول باری ہے (وَاَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ۔ اور لوگوں کو حج کے لیے اذن عام دے دو) معمر نے لیث سے اور انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس حکم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا " باری تعالیٰ! میں انھیں کس طرح حج کے لیے بلاؤں؟ " حکم ہوا " یہ اعلان کر دو، لوگو! حاضر ہو جاؤ، لوگو! حاضر ہو جاؤ " اسی سے تلبیہ لَبَّیْكَ اَللّٰھُمَّ لَبَّیْكَ بنا۔ عطاء بن السائب نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباس رض سے روایت کی ہے کہ جب حضرت

ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کی تعمیر مکمل کر لی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف وحی بھیج کر لوگوں کو حج کے لیے بلانے کو کہا۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ اعلان کیا "لوگو! تمہارے رب نے عبادت کے لیے ایک گھر بنا دیا ہے اور تمہیں اس کے حج کا حکم دیا ہے" حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اس آواز کو جس چیز نے بھی سنا خواہ وہ چٹان تھی یا درخت یا ٹیلہ تھا یا مٹی کا ڈھیر یا کوئی اور چیز سب نے اس پکار کے جواب میں "لبیک اللھم لبیک" کہا۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس وقت ہی حج کی فرضیت ہو گئی تھی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ وہ لوگوں کو حج کے لیے بلائیں۔ اللہ کا یہ حکم وجوب پر محمول ہوا تھا۔ اب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حج کی فرضیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک باقی رہی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض انبیاء کے ذریعے اس کی فرضیت منسوخ کر دی گئی ہو تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ مروی ہے کہ آپ نے ہجرت سے قبل دو مرتبہ حج کیا تھا اور ہجرت کے بعد ایک مرتبہ حجۃ الوداع ادا کیا تھا۔ زمانۂ جاہلیت میں لوگ حج کے دوران بہت سے ایسے افعال کرتے تھے جو انھوں نے اپنے طور پر درست افعال کے ساتھ خلط ملط کر دیے تھے۔ ان کا تلبیہ بھی مشرکانہ تھا۔ حج کی وہ فرضیت جس کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں آ گیا تھا اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک باقی تھی تو آپ نے بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے جو دو حج کیے تھے ان میں پہلا حج فرض کے طور پر کیا گیا تھا۔ اگر حج کی فرضیت بعض انبیا کی زبانی منسوخ کر دی گئی تھی تو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اسے فرض کر دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔ لوگوں پر اللہ کا حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے)

ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول سنہ ۹ھ میں ہوا تھا۔ ایک قول کے مطابق سنہ ۱۰ھ ہوا تھا۔ یہ وہی سال ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج ادا کیا تھا یہ بات زیادہ درست ہے اس لیے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ آپ نے فرض حج کی ادائیگی میں اس کے مقررہ وقت سے تاخیر کر دی ہو گی اس لیے کہ آپ اللہ کے حکم کی تعمیل میں تمام لوگوں سے بڑھ کر شدومد سے کام لینے والے اور ادائے فرض میں سب سے آگے نکل جانے والے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انبیائے سابقین کا ذکر کرتے ہوئے ان کی اس بنا پر تعریف کی ہے کہ وہ نیکیوں کی طرف سبقت کرتے تھے۔ چنانچہ ارشاد ہے كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ۔ (وہ نیک کاموں میں دوڑنے والے تھے اور ہمیں شوق اور خوف کے ساتھ پکارتے رہتے تھے اور ہمارے سامنے دب کر رہتے تھے) اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیک کاموں میں مسابقت کے لحاظ سے انبیائے سابقین

سے کسی طرح پیچھے رہنے والے نہیں تھے بلکہ اس معاملہ میں آپ کا درجہ ہر نبی کے درجے سے بڑھ کر تھا۔ اس لیے کہ تمام انبیاء علیہم السلام پر آپ کو فضیلت حاصل تھی اور نبوت کے اندر آپ کا درجہ سب سے بلند تھا اس بنا پر یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آپ نے وجوب کے وقت سے حج کی ادائیگی کو مؤخر کر دیا ہو۔ خاص طور پر جب کہ آپ نے دوسروں کو اس کی ادائیگی میں تعجیل کا حکم دیا ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے آپ سے یہ روایت کی ہے کہ (مَنْ اراد الحج فلیستعجل جو شخص حج کا ارادہ کرلے اسے اس کی ادائیگی میں تعجیل کرنی چاہیے)

اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سے یہ بات بالکل بعید تھی کہ آپ دوسروں کو تو حج کی ادائیگی میں تعجیل کا حکم دیں اور خود اس کی ادائیگی کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر کر دیتے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی ادائیگی کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر نہیں کیا تھا۔ اگر حج کی فرضیت قول باری (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) کی بنا پر ہوئی ہے تو اس آیت کے نزول کی تاریخ یا تو سنہ ۹ھ ہے یا سنہ ۱۰ھ۔ اگر پہلی بات ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عذر کی بنا پر اس کی ادائیگی میں تاخیر کردی تھی۔ وہ عذر یہ تھا کہ اس سال حج اس وقت واقع ہوا تھا جس میں عرب کے لوگ نسئی یعنی حج کے مہینوں کو آگے پیچھے کرکے اس کی ادائیگی کرتے تھے جس کی بنا پر حج اپنے درست وقت پر ادا نہیں ہوتا تھا۔ سنہ ۹ھ میں بھی اتفاق سے یہی صورت حال تھی اور حج اپنے اس اصل وقت میں ادا نہیں ہوا تھا جس میں اللہ نے اس کی ادائیگی فرض کی تھی۔ اس عذر کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سال اس کی ادائیگی مؤخر رکھی تاکہ اگلے سال آپ کا حج ٹھیک اسی وقت ادا ہو جس میں اللہ تعالیٰ نے اس کی ادائیگی فرض کی تھی۔ تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ اس میں شریک ہوکر آپ کی اقتدا کریں۔ اگر آیت کا زمانہ نزول سنہ ۱۰ھ ہے تو پھر یہ وہی سال ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا فرمایا تھا۔ اگر حج کا فریضہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے آپ کی بعثت تک باقی رہا تھا تو اس صورت میں آپ نے اپنی بعثت کے بعد اور ہجرت سے قبل پہلی مرتبہ جو حج کیا تھا وہ فرض حج کی ادائیگی تھی اس کے سوا باقی ماندہ تمام حج نفل کے طور پر ادا ہوتے تھے ان دونوں صورتوں میں یہ بات ثابت نہیں ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی فرضیت کے بعد پہلی فرصت میں اس کی ادائیگی میں تاخیر کردی تھی۔

پیدل حج کرنے کا بیان

موسیٰ بن عبیدہ نے محمد بن کعب سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "مجھے کسی چیز کی حسرت نہیں صرف ایک چیز کی تمنا ہے کہ مجھے پیدل حج کرنے کا موقع مل جاتا اس لیے کہ ارشاد باری ہے (یَأْتُوكَ رِجَالًا وہ تمھارے پاس پیدل آئیں گے) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے پیدل حج کیا۔ القاسم بن الحکم العرنی نے عبیداللہ الوصافی سے، انھوں نے عبداللہ بن عتبہ بن عمیر سے کہ حضرت ابن عباس سے فرمایا: مجھے ایک چیز کے سوا کسی چیز کا افسوس نہیں جو میری جوانی میں مجھ سے رہ گئی تھی اور وہ یہ کہ میں نے پیدل حج ادا نہیں کیا حسن بن علیؓ نے پچیس مرتبہ مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ تک پیدل چل کر حج کیا جبکہ سواریوں کے عمدہ جانوران کے ساتھ ہوتے، انھوں نے تین مرتبہ اللہ کے ساتھ اپنا مال آدھا آدھا تقسیم کرلیا تھا۔ وہ اپنے جوتے کا ایک پاؤں اللہ کی راہ میں دے دیتے اور ایک اپنے لیے رکھ لیتے۔ اسی طرح موزے کا ایک پاؤں اپنے لیے رکھ لیتے اور ایک دے دیتے۔" عبدالرزاق نے عمرو بن ذر سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ لوگ حج پر جاتے تو سواریوں پر سوار نہ ہوتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ - کہ وہ تمھارے پاس ہر دور دراز کے مقام سے پیدل اور اونٹوں پر سوار آئیں۔

ابن جریج نے روایت کی ہے، انھیں العلاء نے بیان کیا کہ میں نے محمد بن علیؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت حسن بن علیؓ حج کا سفر پیدل کرتے اور سواریوں کے جانوران کے ساتھ چلتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ) اس امر کا مقتضی ہے کہ حج کے لیے پیدل اور سواری کے ذریعہ سفر کی اباحت ہے۔ آیت میں اس امر پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ ان میں افضل کون سی صورت ہے۔ تاہم سلف سے جو روایتیں ہم نے نقل کی ہیں کہ انھوں

نے پیدل حج کو پسند کیا تھا۔ نیز یہ کہ ان حضرات نے آیت کی بھی یہی تاویل کی تھی یہ دونوں چیزیں اس بر دلالت کرتی ہیں کہ پیدل حج افضل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یک روایت منقول ہے جو اس امر کی مزید وضاحت کرتی ہے۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی والدہ نے بیت اللہ تک پیدل سفر کی نذر مان لی اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سوار ہو کر سفر کرنے اور اپنی نذر کے بدلے قربانی دینے کا حکم دیا یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ پیدل چلنا بھی تقرب الٰہی کا ذریعہ تھا اور اسے عبادت شمار کیا جاتا تھا۔ نذر کی وجہ سے یہ عبادت ان پر لازم ہوگئی تھی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ترک پر یک بدنہ یعنی قربانی کا جانور واجب نہ کر دیتے۔ قول باری (یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیْقٍ) کی تفسیر میں جویبر نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس سے "بلد بعید" یعنی دور دراز مقام مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے "دور دراز مکان" ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ فج راستے کو کہتے ہیں۔ گویا اللہ نے یہ فرمایا کہ وہ لوگ جو دور دراز راستہ طے کرکے آئیں۔ بعض اہل لغت کا قول ہے کہ عمق اس طوالت کو کہتے ہیں جو سطح زمین دور تک چلی گئی ہو اور اس گہرائی کو بھی جو زمین کے اندر تک چلی گئی ہو۔ رؤبہ کا مصرعہ ہے۔

ع وقاتم الاعماق خاوی المخترق

اور بیابان جو سخت گرد و غبار والا ہے اور زمین میں دور تک چلا گیا ہے اس گزرگاہ پر کوئی چلنے والا نہیں ہے۔

شاعر نے یہاں عمق سے وہ دوری مراد لی ہے جو سطح زمین پر راستے کی شکل میں ہوتی ہے اس سے عمیق دور دراز کو کہیں گے کیونکہ سطح زمین پر یہ دور تک چلی جاتی ہے۔

ایک شاعر کا مصرعہ ہے۔

ع یقطعن بُعد النازح العمیق

یہ اونٹنیاں ایک دور دراز فاصلے کو قطع کرتی ہیں۔

یہاں شاعر نے عمیق سے لعبید یعنی دور دراز مراد لی ہے۔ ام حکیم بنت امیہ نے ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من اھل بالمسجد الاقصی بعمرۃ او بحجۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ جس شخص نے مسجد اقصٰی سے حج یا عمرے کا احرام باندھ لیا اس کے پچھلے تمام گناہ معاف ہوگئے) ابو اسحٰق نے اسود سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کوفہ سے عمرے کا احرام باندھا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے

مروی ہے کہ انھوں نے سردیوں میں شام کے علاقے سے احرام باندھ لیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے بیت المقدس سے اور حضرت عمران بن حصین نے بصرہ سے احرام باندھا تھا۔ عمرو بن مرہ نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ سے قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ اور اللہ کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا "یہ کہ تم اپنے گھر سے ہی ان دونوں کے لیے احرام باندھ لو" حضرت عمرؓ نیز حضرت علیؓ کا قول ہے۔ میرے خیال میں عمرہ کرنے والا جس جگہ سے چلتا ہے اسے وہیں سے احرام باندھنا چاہیے۔" مکحول سے منقول ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص سمرقند یا خراسان یا بصرہ یا کوفہ سے احرام باندھتا ہے اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟ حضرت ابن عمرؓ نے جواب میں فرمایا: "کاش! ہم اس مقام پر جو ہمارے لیے میقات کے طور پر مقرر کیا گیا ہو اسلام لاتے" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضرت ابن عمرؓ نے مذکورہ بالا مقامات سے احرام باندھ لینے کو مسافت کی طوالت کی بنا پر ناپسند نہیں کیا بلکہ اس بنا پر ناپسند کیا کہ احرام باندھنے والا کہیں خلاف احرام کوئی فعل نہ کر بیٹھے۔

حج کے اندر تجارت کرنے کا بیان

قول باری ہے (لِیَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ۔ تاکہ وہ فائدے دیکھیں جو ان کے لیے یہاں رکھے گئے ہیں) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس سے تجارت مراد ہے۔ نیز وہ تمام امور مراد ہیں جن کا دنیا اور آخرت سے تعلق ہوتا ہے۔ عاصم بن ابی النجود نے ابورزین سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ منافع سے وہ منڈیاں مراد ہیں جو لگا کرتی تھیں، منافع کا ذکر صرف دنیا کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ ابوجعفر سے مروی ہے کہ منافع سے مغفرت اور بخشش مراد ہے۔

اصل مقصود دینی منافع ہیں دنیاوی منافع بالتبع ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ظاہر آیت اس امر کا موجب ہے کہ اس میں منافع دین مراد ہیں اگرچہ تجارت مراد لینا بھی جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَاْتُوْکَ رِجَالًا وَّعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ یَّاْتِیْنَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیْقٍ لِیَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ) یہ قول باری اس چیز کا مقتضی ہے کہ لوگوں کو بلایا گیا اور حج کا حکم دیا گیا تاکہ وہ اپنی آنکھوں سے ان فوائد کا مشاہدہ کریں جو ان کے لیے رکھے گئے ہیں اب یہ بات محال ہے کہ اس سے صرف دنیاوی فوائد مراد لیے جائیں اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو حج کے لیے لوگوں کو بلانا دنیاوی منافع کی خاطر ہوتا حالانکہ حج نام ہے طواف وسعی کا، وقوف عرفات ومزدلفہ کا اور قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنے اور دیگر مناسک کا۔ ان امور میں دنیاوی منافع بالتبع داخل ہیں اور دنیاوی منافع اٹھانے کی رخصت اور اجازت ہے یہ بات نہیں کہ دنیاوی منافع ہی مقصود بالحج ہیں۔ ارشاد باری ہے (لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّکُمْ۔ تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) اس آیت میں حج کے دوران تجارت کی رخصت واجازت عطا کر دی گئی ہے۔ اس سلسلے میں روایات کا ذکر ہم نے سورۂ بقرہ کی تفسیر کے موقع پر کر دیا ہے۔

ایّام معلومات کا بیان

قول باری ہے (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں) حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایام معلومات سے یوم نحر (دسویں ذی الحجہ) اور بعد کے دو دن مراد ہیں۔ ان تین دنوں میں سے جس دن بھی چاہو قربانی ذبح کر لو۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ "ایام معلومات" ایام نحر ہیں اور "ایام معدودات" ایام تشریق ہیں۔ طحاوی نے اپنے شیخ احمد بن ابی عمران سے، اور انھوں نے بشر بن الولید الکندی القاضی سے روایت کی ہے کہ ابو العباس طوسی نے امام ابو یوسف سے ایام معلومات کے متعلق تحریری طور پر استفسار کیا۔ امام صاحب نے اس کے خط کا جواب مجھے ان الفاظ میں لکھوایا "ایام معلومات کی تفسیر میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان سے ایام النحر مراد ہیں اور میرا بھی یہی مسلک ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) اور یہ بات ایام نحر ہیں ہوتی ہے (ایام نحر سے ذی الحجہ کی دسویں، گیارھویں اور بارھویں تاریخ مراد ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ ایام معلومات سے ذو الحجہ کا پہلا عشرہ اور ایام معدودات سے ایام تشریق مراد ہیں۔ معمر نے قتادہ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ نے الحکم سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ۔ اور مقررہ دنوں میں اللہ کو یاد کرو) کی تفسیر میں فرمایا کہ یوم النحر اور بعد کے مزید تین دن مراد ہیں۔

ابو الحسن الکرخی نے ذکر کیا ہے کہ احمد القاری نے امام محمد سے روایت کی ہے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے کہ ایام معلومات ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ امام محمد سے مروی ہے کہ یہ ایام نحر ہیں یعنی یوم الاضحیٰ (دسویں ذی الحجہ) اور بعد کے دو دن۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد

کا ایک قول یہ بھی ہے کہ ایام معلومات ذی الحجہ کے پہلے دس دن اور ایام معدودات ایام تشریق ہیں لیکن ابوالحسن کرخی نے ان حضرات سے اس سلسلے میں جو روایت کی ہے وہ زیادہ صحیح ہے۔ ایک قول ہے کہ ایام تشریق کو ایام معدودات (گنتی کے چند دن) اس لیے کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد قلیل ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَ شَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ اور انھوں نے اسے تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا) اللہ تعالیٰ نے ان درہموں کی قلت تعداد پر انھیں معدود کے نام سے موسوم کیا۔ ذی الحجہ کے پہلے دس دنوں کو معلومات اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو ان کا علم اور ان کا حساب رکھنے پر ابھارا گیا ہے اس سبب سے کہ ان کے آواخر میں حج کی ادائیگی ہوتی ہے۔ گویا ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس ماہ کی ابتدا معلوم کرنے کے لیے اس کے ہلال کی جستجو کریں تاکہ ہم دس دنوں کا درست حساب رکھ سکیں اور اس طرح آخری دن یوم النحر واقع ہو جائے۔ اس کے ذریعے امام ابوحنیفہ کے مسلک کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے کہ تکبیرات تشریق پہلے عشرہ کے دنوں کے اندر محدود ہوتا ہے یہ تکبیرات یوم عرفہ اور یوم النحر کو پڑھی جاتی ہیں اور یہ دونوں دن ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں داخل ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَلٰی مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ) تو اس قول باری کی اس امر پر دلالت ہوئی کہ ایام النحر مراد ہیں جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "لما رزقهم من بهيمة الانعام" مراد لیا ہو جس طرح یہ قول باری ہے (لِتُكَبِّرُوْا اللّٰهَ عَلٰی مَا هَدٰكُمْ۔ تاکہ تم اس ہدایت کی بنا پر جو اس نے تمھیں دی اس کی کبریائی بیان کرو) اس کے معنی "كَمَا هَدٰكُمْ" یا جس طرح ہم کہتے ہیں "نشكر الله على نعمته" (ہم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرتے ہیں) اس کے معنی ہیں "لنعمته" نیز یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یوم النحر مراد لیا ہو اس طرح قول باری (عَلٰی مَا رَزَقَهُمْ) سے یوم النحر مراد ہے اور اس پر سالوں کی تکرار کی بنا پر یہ ایک یوم ایام بن گیا ہے۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایام نحر میں تمام ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنا دوسرے ایام کی بہ نسبت افضل ہے۔ خواہ یہ ہدایا نفلی ہوں یا شکار وغیرہ کے بدل اور سزا کے طور پر ہوں۔

ایّام النحر

ایام نحر کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ اور اس کے بعد کے دو دن ایام نحر ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دسویں تاریخ اور

بعد کے تین دن ایام نحر ہیں اور یہی ایام تشریق بھی ہیں - ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب سے اقوال منقول ہیں - امام شافعی کے قول کے مطابق حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح سے اقوال منقول ہیں - ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ نحر کے صرف دو دن ہیں جبکہ ابن سیرین کا قول ہے کہ نحر کا صرف ایک دن ہوتا ہے - یحییٰ بن ابی کثیر نے ابوسلمہ اور سلیمان بن یسار سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اضحیٰ یعنی قربانی کے ایام محرم کا چاند نکلنے تک ہوتے ہیں -

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مندرج بالا سطور میں ہم نے جن صحابہ کرام کے اقوال نقل کیے ہیں - ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ایام النحر تین دن ہیں - ان حضرات کا یہ قول بکثرت نقل ہوا ہے اب ان حضرات کے بعد آنے والوں کے لیے ان کے خلاف مسلک اختیار کرنا جائز نہیں ہے - اس لیے کہ ان حضرات کے ہم چشموں میں سے کسی سے بھی اس مسلک کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے - اس لیے اس کی حجیت ثابت ہوگئی - نیز ایام نحر کی تعیین کا ذریعہ توقیف یعنی شرعی اور نقلی دلالت ہے یا پھر اتفاق امت - کیونکہ اس تک رسائی قیاس کے ذریعے نہیں ہو سکتی - ہم نے جن صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جب اس بارے میں ان کا قول ہے کہ یہ تین دن ہیں تو یہی چیز ایام النحر کی تعیین کے لیے توقیف بن گئی - جس طرح ہم نے حیض کی مدت کی مقدار، نیز مہر کی مقدار اور نماز کی فرضیت کی تکمیل کے سلسلے میں تشہد کی مقدار نیز اسی قسم کی مقداروں کے متعلق ذکر کیا ہے جن کے اثبات کا ذریعہ یا تو توقیف ہے یا امت کا اتفاق - جب اس بارے میں کسی ایک صحابی کا قول بھی مل جائے گا اس کی حجیت ثابت ہو جائے گی تو اسے توقیف قرار دیا جائے گا - نیز ایام النحر اور ایام التشریق میں فرق کا ثبوت ہو گیا ہے اس لیے کہ ایام النحر اگر ایام التشریق ہوتے تو پھر ان کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا - اور ان میں سے ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر کے قائم مقام بن جاتا - جب ہم نے یوم النحر اور ایام تشریق میں رمی جمار کا عمل پایا اور یوم النحر میں جانوروں کے ذبح کا عمل دیکھا - پھر کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ ایام النحر ایام التشریق کے آخر تک رہتے ہیں جبکہ ہم نے کہا کہ یوم النحر کے بعد دو دنوں تک نحر کے ایام ہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ہم ان دونوں کے درمیان نہ صرف فرق کریں تاکہ ان دونوں پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے ہر ایک کا علیحدہ فائدہ حاصل ہو - وہ اس طرح کہ ایام التشریق کا ایک دن ایسا ہو جس کا ایام النحر میں شمار نہ ہوتا ہو اور یہ ایام التشریق کا آخری دن ہے،

ایام التشریق

جن حضرات کے نزدیک ایام تشریق کے آخری دن یعنی تیرھویں ذی الحجہ تک قربانی کا جواز ہے ان کے دلائل

نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے سلیمان بن موسیٰ نے ابن ابی الحسین سے، انھوں نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: عرفات کا سارا میدان موقف یعنی کھڑے ہونے کی جگہ ہے لیکن بطن عرنہ سے پرے پرے رہو۔ سارا مزدلفہ موقف ہے لیکن وادی محسر سے پرے پرے رہو۔ مکہ کے تمام راستے اور کوچے قربانی کے جانور ذبح کرنے کی جگہیں ہیں اور تشریق کے تمام ایام ذبح کے ایام ہیں۔" امام احمد بن حنبل سے اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ ابن ابی حسین کا حضرت جبیر بن مطعمؓ سے سماع ثابت نہیں ہے اور ابن ابی حسین کی اکثر روایتوں میں سہو واقع ہو گیا ہے۔

ایک قول کے مطابق اس روایت کی اصل وہ روایت ہے جسے مخرمہ بن بکیر بن عبداللہ بن الاشجع نے اپنے والد سے نقل کی ہے، انھوں نے کہا کہ میں نے اسامہ بن زید کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے عبداللہ بن ابی حسین کو سنا تھا کہ وہ عطاء بن ابی رباح کی طرف سے بیان کر رہے تھے اور عطا وہاں موجود تھے اور عبداللہ کی بات سن رہے تھے۔ عطاء کا کہنا تھا کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ سارا عرفات موقف، سارا منیٰ منحر اور مکہ کے تمام راستے منحر ہیں۔" اصل روایت یہ ہے اس میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ "تشریق کے تمام ایام ذبح کے ایام ہیں" یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں وہ یا تو حضرت جبیر بن مطعمؓ کا اپنا کلام ہے یا ان سے نیچے کسی راوی کا۔ اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ نے ان الفاظ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نحر کا عمل ان دنوں میں ہوگا جن پر ایام کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ ایام کے اسم کا کم از کم تین دنوں پر اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ اسم جمع کے اطلاق کا قاعدہ ہے اس لیے ضروری ہو گیا کہ تین دنوں کا ثبوت ہو جائے، رہ گیا اس سے زائد دن تو چونکہ اس پر کوئی دلالت قائم نہیں اس لیے اس کا ثبوت نہیں۔

ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا بیان

قول باری ہے (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں۔ اگر آیت میں مذکورہ ذکر اللہ سے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا مراد ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جانور پر حج کی ذبح کے لیے بسم اللہ پڑھنا بھی ایک شرط ہے اس لیے کہ آیت اس کے وجوب کی مقتضی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ) تا قول باری (لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ) منافع حج کے ان مناسک کا نام تھا جن کی ادائیگی احرام کی بنا پر واجب ہو گئی تھی۔ اس لیے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا بھی واجب ہونا چاہیے کیونکہ حج کے لیے دعوت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے اعلان عام جس طرح تمام مناسک حج پر مشتمل تھا اسی طرح جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنے پر بھی مشتمل تھا۔ اگر تسمیہ سے وہ ذکر اللہ مراد ہے جو رمی جمار کے موقعوں پر کیا جاتا ہے یا تکبیرات تشریق کی صورت میں ہوتا ہے، تو ان صورتوں میں ذکر اللہ کے وجوب پر آیت کی دلالت ہو گی۔ اگر یہ تمام معانی مراد لے لیے جائیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ یعنی حج قران اور حج تمتع کے احرام کی بنا پر واجب ہونے والی قربانی ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا، اسی طرح احرام کی وجہ سے کسی قسم کے دم یعنی قربانی کے وجوب کی صورت میں ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا نیز تکبیرات تشریق کہنا اور رمی جمار کے موقعوں پر ذکر اللہ کرنا یہ تمام صورتیں مراد لے لی جائیں اس لیے کہ آیت میں ان تمام صورتوں کے مراد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

معمر نے ایوب سے، انھوں نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب قربانی کا جانور ذبح کرتے تو "لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ أَكْبَرُ" کہتے۔ اعمش نے ابو ظبیان سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آپ نحر کرتے وقت کیا پڑھتے ہیں؟ حضرت ابن عباسؓ

نے جواب میں فرمایا کہ میں "اَللهُ اَکْبَر، لَا اِلٰهَ اِلَّا الله" پڑھتا ہوں۔ سفیان نے ابوبکر الزبیدی سے اور انھوں نے عاصم بن شریف سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے دسویں ذی الحجہ کو ایک مینڈھا ذبح کیا اور اس موقع پر یہ دعا پڑھی۔ بِسْمِ اللهِ وَاللهُ اَکْبَر اَللّٰهُمَّ مِنْكَ وَلَكَ وَمَنٌّ عَلَيَّ لَكَ۔ (اللہ کے نام کے ساتھ اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ قربانی تیری ہی طرف سے اور تیرے ہی لیے ہے اور یہ مجھ پر تیرا احسان ہے۔

قربانی کا گوشت کھانے کا بیان

قول باری ہے (وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ فِیْٓ اَیَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰی مَا رَزَقَھُمْ مِّنْ بَھِیْمَۃِ الْاَنْعَامِ فَکُلُوْا مِنْھَا اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں۔ خود بھی کھائیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کھانے کے ایجاب کی مقتضی ہے تاہم سلف کے تمام حضرات اس امر پر متفق ہیں کہ قربانی کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (عَلٰی مَا رَزَقَھُمْ مِّنْ بَھِیْمَۃِ الْاَنْعَامِ) سے یا تو اضاحی (دسویں ذی الحجہ کو ذبح ہونے والے جانور) حج تمتع اور حج قران کی قربانیاں اور نفلی قربانی مراد ہے یا وہ جانور مراد ہیں جن کی قربانی محرم کے کسی خلاف احرام فعل پر واجب ہوتی ہے مثلاً شکار پکڑنے کی سزا کے طور پر واجب ہونے والی قربانی وغیرہ نیز محرم کا سلا ہوا لباس پہن لینا، خوشبو لگا لینا، تکلیف کی بنا پر سر کے بال اتروا لینا یا احصار کی حالت میں آ جانا وغیرہ کی صورتوں میں واجب ہونے والی قربانیاں، جرمانوں اور سزاؤں کی صورت میں واجب ہونے والی قربانیوں کا گوشت کھانا ممنوع ہے۔ قران اور تمتع کی قربانیوں نیز نفلی قربانی کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمتع اور قران کی قربانیوں کے متعلق لوگوں کے دو اقوال ہیں ایک قول کے مطابق گوشت کھانے کی اجازت نہیں ہے اور دوسرے قول کے مطابق گوشت کھانے کی اباحت ہے لیکن واجب نہیں ہے۔ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (فَکُلُوْا مِنْھَا) کا حکم وجوب پر محمول نہیں ہے۔ عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور مجاہد کا قول ہے کہ اگر چاہے تو کھا لے اور اگر چاہے تو نہ کھائے مجاہد کا قول ہے کہ اس حکم کی وہی حیثیت ہے جو قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) کے حکم کی ہے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ مشرکین قربانی کے اونٹوں کا گوشت نہیں کھاتے تھے۔ پھر یہ آیت نازل

ہوتی (فَکُلُوا مِنْهَا) اب قربانی کرنے والا اگر چاہے تو گوشت کھا لے اور اگر چاہے تو نہ کھائے۔
یونس بن بکیر نے ابوبکر ابہذلی سے اور انھوں نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ قربانی کا جانور ذبح کرتے تو اس کے خون سے کعبہ کی دیواروں کو تر کر دیتے اور گوشت کے ٹکڑے کر کے انھیں پتھروں اور چٹانوں پر رکھ دیتے اور یہ کہتے کہ جس جانور کو ہم نے اللہ کے لیے خاص کر دیا اس میں سے کچھ لینا ہمارے لیے درست نہیں ہے البتہ اس کا گوشت درندے اور پرندے کھا لیں تو کھا لیں۔ جب اسلام آیا تو لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ زمانہ جاہلیت میں قربانی کے گوشت کو ہم اس طرح ٹھکانے لگاتے تھے، اب بھی ہم ایسا ہی کر لیں کیونکہ یہ تو اللہ کے لیے ہے اس پر یہ آیت نازل ہوئی (فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ۔ خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ" اب ایسا نہ کرو اس لیے کہ یہ اللہ کا نہیں ہوتا"۔ حسن کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت کھانا ان پر لازم نہیں کر دیا۔ اگر تمھاری مرضی ہو تو کھا لو ورنہ نہ کھاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ مروی ہے کہ آپ نے قربانی کا گوشت کھایا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ اس میں مذکورہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت ہمیں بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے وہ حج قران اور حج تمتع کی بنا پر ذبح ہونے والے جانور ہیں۔ آیت کم از کم دم قران، دم تمتع اور قربان کیے جانے والے دوسرے تمام جانوروں کو شامل ہے اگرچہ اس کا ظاہر دم قران اور دم تمتع کا مقتضی ہے۔ اس کی دلیل نسق تلاوت میں یہ قول باری ہے (فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذر پوری کریں اور اس قدیم گھر کا طواف کریں) آیت میں مذکورہ افعال پر دم قران اور دم تمتع کے سوا اور کوئی قربانی مترتب نہیں ہوتی اور لازم نہیں آتی۔ کیونکہ تمام قربانیاں ان افعال سے قبل اور ان کے بعد دینا جائز ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت سے قران اور تمتع کی قربانیاں مراد ہیں۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ قران اور تمتع کی قربانیوں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا لیکن ظاہر آیت ان کے اس قول کے بطلان کا مقتضی ہے۔ حضرت جابرؓ، حضرت انسؓ اور دیگر حضرات کی روایت ہے کہ حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ آپ حجۃ الوداع میں قربانی کے سو اونٹ ساتھ لے گئے تھے جن میں سے ساٹھ اونٹوں کو اپنے دست مبارک سے نحر کیا تھا اور باقی ماندہ اونٹوں کے نحر کے لیے دوسروں کو حکم دیا تھا چنانچہ انھیں بھی نحر کیا گیا تھا۔ آپ نے

ہر قربانی کے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں پکوایا تھا اور گوشت تناول کرنے کے بعد شوربہ بھی پیا تھا۔ اس طرح آپ نے قران کی قربانی کا گوشت کھایا تھا۔ نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور آپ کا طریق کار یہ تھا کہ ہمیشہ اعمال کی افضل ترین صورت پر عمل پیرا ہوتے تھے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حج قران حج افراد سے افضل ہے اور اس کی بنا پر واجب ہونے والا جانور قربانی کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے، احرام میں کسی نقص کے پیدا ہونے کے نتیجے میں اس کی کمی پورا کرنے کے طور پر ذبح نہیں کیا جاتا۔ جب یہ جانور قربانی کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے تو اس کا گوشت کھا لینا اسی طرح جائز ہے جس طرح نفلی قربانی اور اضحیہ کا گوشت کھانا جائز ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب حضرت حفصہؓ نے آپ سے پوچھا کہ لوگوں نے تو احرام کھول دیا ہے اور آپ عمرے کا احرام نہیں کھول رہے ہیں تو آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا (انی سقت الھدی فلا احل الا یوم النحر ولو استقبلت من امری ما استدبرتہ ما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ میں اپنے ساتھ ہدی یعنی قربانی کے جانور لایا ہوں اس لیے یوم النحر پر ہی احرام کھولوں گا، اگر مجھے اپنے معاملہ کا پہلے سے اندازہ ہو جاتا جس طرح بعد میں ہوا ہے تو میں قربانی کے جانور اپنے ساتھ نہ لاتا اور صرف عمرہ کا احرام باندھ لیتا) اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفلی طور پر قربانی کے جانور ساتھ لائے ہوتے تو احرام کھولنے سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی۔ اس لیے کہ نفلی طور پر قربانی کا جانور ساتھ لانے سے احرام کھولنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگر قارن تھے تو حج کا احرام آپ کے لیے احرام کھولنے سے مانع تھا اس سلسلے میں قربانی کے جانور کا کوئی دخل نہیں تھا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس وقت حج کا احرام یوم النحر سے پہلے احرام کھولنے سے مانع نہیں تھا کیونکہ اس وقت حج فسخ کر دینا جائز تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ کرام کو جنھوں نے حج کا احرام باندھا تھا عمرہ ادا کر کے احرام کھول دینے کا حکم دیا تھا۔ اس طرح اس وقت یہ تمام حضرات اس شخص کی طرح تھے جس نے حج تمتع کے ارادے سے صرف عمرے کا احرام باندھا تھا۔ عمرہ کرنے کے بعد سے کر حج کا احرام باندھنے تک احرام کھولنے میں صرف اسی صورت میں رکاوٹ ہوتی ہے جب ایسا شخص اپنے ساتھ قربانی کا جانور لایا ہو۔ یہ بات اس کے لیے احرام کھولنے میں مانع ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بھی قران کی وجہ سے یہی صورت پیش آئی تھی۔ قربانی کے جانور ساتھ لانا آپ کے لیے احرام کھولنے سے مانع بن گیا تھا۔ حج کا احرام مانع نہیں بنا تھا۔ اس بات کے اندر ہمارے قول کی

صحت کی دلیل موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہمراہ قربانی کے جو جانور لائے تھے وہ قران کی قربانی کے جانور تھے نفلی قربانی کے جانور نہیں تھے۔ اس لیے کہ نفلی قربانی کے جانوروں کو احرام کھولنے کی ممانعت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے پر آپ کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (اتانی آت من ربی فی ھذا الوادی المبارک وقال قل حجۃ وعمرۃ۔ اس وادی مبارک میں میرے پاس میرے رب کا فرستادہ آیا اور مجھ سے کہہ گیا کہ میں حج اور عمرہ کہوں) یعنی حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھوں۔ اور یہ چیز تو بالکل محال ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی میں کوئی قدم اٹھائے ہوں۔ حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کیا تھا، ان حضرات کی روایت کی معارض نہیں ہے جنہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ نے حج قران کیا تھا۔ اس لیے کہ قران کے راوی کو ایک زائد احرام کا علم ہو گیا تھا جس کا دوسرے راوی کو علم نہیں ہوا تھا۔ اس لیے اس کی روایت اولیٰ ہو گی یا یہ بھی ممکن ہے کہ حج افراد کے راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تلبیہ کہتے ہوئے سنا ہو لیکن اس تلبیہ میں عمرے کا لفظ ان کے کانوں میں نہ پڑا ہو یا یہ کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا لفظ کہتے ہوئے سنا ہو۔ عمرے کا لفظ نہ سن سکا ہو اور پھر اپنی طرف سے یہ خیال کر بیٹھا ہو کہ آپ نے حج افراد کا احرام باندھا ہے اس لیے کہ قارن کو تلبیہ میں صرف لفظ حج کہنا جائز ہے عمرہ کا لفظ اگر وہ نہ کہے تو کوئی حرج نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ صرف لفظ عمرہ کہے تو بھی جائز ہے اور اگر دونوں لفظ کہے تو بھی درست ہے۔ جب یہ گنجائشیں موجود تھیں اور بعض حضرات نے آپ کو حج کا تلبیہ کہتے ہوئے اور بعض نے حج اور عمرے دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سنا تو اس صورت میں وہ روایت اولیٰ ہو گی جس میں دونوں باتیں مذکور ہیں پھر حضرت ابن عمرؓ کے اس قول میں، کہ آپ نے حج افراد کیا تھا، یہ احتمال موجود ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ آپ نے حج کے افعال الگ سے ادا کیے تھے، یہ کہہ کر گویا حضرت ابن عمرؓ نے یہ واضح کر دیا کہ آپ نے حج اور عمرہ کے افعال الگ الگ ادا کیے تھے اور دونوں احراموں کے ذریعے صرف حج کی ادائیگی پر اقتصار نہیں کیا تھا بلکہ آپ نے عمرہ بھی ادا کیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس وضاحت سے ان لوگوں کا قول باطل ہو گیا جو قران کی صورت میں حج اور عمرہ دونوں کے لیے صرف ایک طواف اور ایک سعی پر اکتفا کر لینے کے جواز کے قائل ہیں۔

صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے قران اور تمتع کی قربانیوں کا گوشت کھانا مروی ہے عطاء بن ابی رباح نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: نذر، فدیہ اور جرمانے

کے طور پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے سوا دوسری تمام قربانیوں کا گوشت کھایا جائے گا"۔ عبیداللہ بن عمر نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ نذر اور شکار کے جرمانے کے طور پر ذبح ہونے والے جانوروں کے سوا قربانی کے ہر جانور کا گوشت کھایا جائے گا۔ ہشام نے حسن اور عطاء سے روایت کی ہے کہ جزا یعنی جرمانے کے طور پر قربان کیے جانے والے جانور کے گوشت کے سوا ہر قربانی کا گوشت کھایا جائے گا۔ ان صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام نے دم قران اور دم تمتع کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے اور ہمیں یہ علم نہیں کہ سلف میں سے کسی نے بھی اس کی ممانعت کی ہو۔

بائس اور فقیر میں فرق

قول باری (وَاَطۡعِمُوا الۡبَآئِسَ الۡفَقِيۡرَ) کی تفسیر کے سلسلے میں طلحہ بن عمرو نے عطا سے روایت کی ہے کہ "جو شخص تجھ سے سوال کرے"۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ بائس وہ شخص ہوتا ہے جو ہاتھ پھیلا کر سوال کرتا ہے۔ ایسے شخص کو بائس کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس پر بؤس یعنی تنگدستی کا اتنا زیادہ اثر ہوتا ہے کہ وہ دست سوال دراز کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس کے فقر اور تنگدستی کی یہ حالت بطور مبالغہ بیان کی گئی ہے۔ بائس مسکین کے ہم معنی ہوتا ہے اس لیے کہ مسکین وہ شخص ہے جو حاجتمندی اور تنگدستی کی انتہا کو پہنچا ہوا ہو۔ یہ شخص ایسا ہوتا ہے کہ اس پر اس انتہا کی بنا پر بایں معنی ایک قسم کا سکون طاری ہو جاتا ہے کہ اس کے لیے دوڑ دھوپ اور تلاش معاش کی کوئی سبیل باقی نہیں رہتی۔ ایسے شخص کو کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ ایک قول کے مطابق یہ وہ شخص ہے جو لوگوں سے مانگتا ہے۔

آیت زیر بحث تمام ہدایا (مکہ مکرمہ میں ذبح کے لیے ساتھ جانے والے جانور) اور اضاحی (عید قربان پر ذبح ہونے والے جانور) کو شامل ہے اور اس بات کی مقتضی ہے کہ ان کا گوشت کھانا مباح ہے اور گوشت کا کچھ حصہ صدقہ کر دینا مندوب و مستحب ہے۔ ہمارے اصحاب نے صدقہ کے لیے گوشت کے تہائی حصے کا اندازہ مقرر کیا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَكُلُوۡا مِنۡهَا وَاَطۡعِمُوا الۡبَآئِسَ الۡفَقِيۡرَ) اور عید قربان پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (فکلوا وادخروا۔ کھاؤ اور ذخیرہ کر لو) اس لیے ہمارے اصحاب نے اس گوشت کے تین حصے کر کے ایک حصہ کھانے کے لیے، ایک حصہ ذخیرہ کرنے کے لیے اور ایک حصہ فقیر و مسکین کو دینے کے لیے مقرر کر دیا۔

گوشت اور چرمِ قربانی کے احکام

قول باری (فَكُلُوا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ) میں قربانی کے گوشت کی فروخت کی ممانعت پر دلالت ہو رہی ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فَكُلُوا وَادَّخِرُوا) بھی دلالت کرتا ہے اس کے اندر بیع کی ممانعت ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو سفیان نے عبدالکریم جزری سے کی ہے۔ انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا تھا کہ میں آپ کے قربانی کے جانوروں کے گوشت کی نگرانی کروں۔ آپؐ نے مجھے ان کی کھالیں اور ان کے جُھل (اونٹ کی پیٹھ پر ڈالا جانے والا کپڑا یعنی جھول) تقسیم کر دینے کا حکم دیا اور یہ فرمایا کہ قصائی کو ان کی کھالیں نہ دوں۔ آپؐ نے یہ کہا کہ ہم خود اپنے پاس سے اونٹ ذبح کرنے والے کو اس کی اجرت دیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجرت کے طور پر کھال دینے سے منع کر دیا۔ اس بات میں بیع کی ممانعت بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ قصائی کو قربانی کا کوئی حصہ اجرت کے طور پر دینا بیع کی بنا پر ہو گا۔ جب اس کا گوشت کھانا جائز ہو گیا تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا جائز ہے بشرطیکہ یہ بیع کے طور پر نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قربانی کی کھالوں سے فائدہ اٹھانا درست ہے۔ یہ بات حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ مسروق اپنی قربانی کی کھال کا مصلّی بنا کر اس پر نماز پڑھا کرتے تھے۔ ابراہیم نخعی عطاء، طاؤس اور شعبی سے منقول ہے کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصائی کو اس کی اجرت میں قربانی کے جانور کی کوئی چیز دینے سے منع فرما دیا اور یہ کہا کہ "ہم خود اپنے پاس سے اس کی اجرت ادا کریں گے" تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہوئی۔ ایک تو یہ ہے کہ ممانعت اس بات کی ہے کہ قصائی کو اجرت کے طور پر قربانی کا کوئی جزء بنا دیا جائے۔ اس لیے حضرت علیؓ سے مروی اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ "مجھے آپ نے حکم دیا کہ میں قصائی کی اجرت ان میں سے نہ دوں" بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں۔ مجھے حکم دیا ہے کہ میں ذبح کرنے کی اجرت کے طور پر ان جانوروں میں سے کچھ نہ دوں" یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جزّار یعنی قصائی کو اجرت کی جہت کے بغیر گوشت دے دینا جائز ہے جس طرح دوسرے تمام لوگوں کو دینا جائز ہے اس میں اونٹوں کو نحر کرنے کے لیے اجرت پر کسی کو لینا جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

"ہم اسے خود اپنے پاس سے دیں گے"۔ یہی بات ہر معلوم کام کے لیے اجارے کے جواز کی بنیاد ہے۔ ہمارے اصحاب نے بکری ذبح کرنے کے لیے کسی کو اجرت پر لینا جائز قرار دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے قصاص میں قاتل کو قتل کرنے کے لیے کرایہ کے قاتل حاصل کرنے کی ممانعت کی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ذبح ایک معلوم متعین عمل ہے جبکہ قتل ایک مبہم اور غیر معلوم عمل ہے۔ اس میں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا اسے ایک یا دو ضرب یا اس سے زائد ضربات لگا کر قتل کرے گا۔

حج کے بعد میل کچیل دور کرنا

قول باری ہے (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ۔ پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذریں پوری کریں) عبدالملک نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تَفَث قربانی کا جانور ذبح کرنے، سر مونڈنے، سر کے بال کٹوانے، ناخن اتارنے اور مونچھیں کتروانے زیر بغل کے بال صاف کرنے کو کہتے ہیں۔ عثمان بن الاسود نے مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حسن اور ابو عبیدہ سے بھی یہی روایت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن جبیر سے قول باری (تَفَثَهُمْ) کی تفسیر میں "اپنے مناسک" منقول ہے۔ اشعث نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ "وہ اپنے نسک ادا کریں"۔ حماد بن سلمہ نے قیس سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے کہ قول باری (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ) کا مفہوم ہے کہ اپنے بال اور ناخن صاف کرائیں۔ ایک قول کے مطابق تفث سر مونڈنے اور غسل وغیرہ کرنے کے ذریعے احرام کے میل کچیل کو دور کرنے کا نام ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب تفث دور کرنے کے سلف نے وہ معانی بیان کیے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں سر مونڈنا بھی داخل ہے اس لیے کہ سلف نے اس کی یہ تاویل کی ہے اگر تفث اس معنی پر دلالت کرنے والا اسم نہ ہوتا تو سلف اس سے ہرگز یہ معنی نہ لیتے اس لیے کہ لفظ سے وہ معنی لینا ہرگز درست نہیں ہوتا جس کی لفظ تعبیر نہ کرتا ہو۔ یہ چیز حلق یعنی سر مونڈنے کے وجوب کی دلیل ہے اس لیے کہ امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان لوگوں کا یہ قول باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ حلق احرام کے تحت آنے والی عبادتوں میں داخل نہیں ہے

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اس امر کے ذریعے ممانعت کو رفع کر دیا گیا ہے کیونکہ احرام کھولنے سے پہلے ان باتوں کی ممانعت تھی جس طرح یہ قول باری ہے (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا۔ اور جب احرام کھول دو تو شکار کرو) نیز فرمایا (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ۔ اور جب

جمعہ کی نماز پڑھ لی جائے تو تم زمین پر پھیل جاؤ) لیکن پہلی بات زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ تفث دور کرنے کا حکم تمام مناسک کو شامل ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ اور سلف کے ان حضرات سے منقول ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ تمام مناسک کی ادائیگی اباحت کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ وجوب کے طور پر ہوتی ہے۔ حلق کی کیفیت بھی یہی ہے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ تفث دور کرنے کے حکم میں حلق کے سوا دوسرے افعال کے سلسلے میں ایجاب مراد ہے اسی طرح حلق کے سلسلے میں بھی ایجاب مراد ہو گا۔

نحر کی نذر پوری کریں

قول باری ہے (وَلْیُوْفُوْا نُذُوْرَھُمْ۔ اور اپنی نذریں پوری کریں) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جن اونٹوں کو نحر کرنے کی انھوں نے نذریں مانی تھیں انھیں نحر یعنی ذبح کریں۔ مجاہد کا قول ہے کہ حج کے سلسلے میں جو نذریں مانی گئی تھیں انھیں پوری کریں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر آیت سے نذر والے اونٹوں کا نحر مراد لیا جائے تو قول باری (عَلٰی مَا رَزَقَھُمْ مِنْ بَھِیْمَۃِ الْاَنْعَامِ) میں وہ اونٹ اور جانور مراد نہیں ہوں گے جن کے نحر کی نذر مانی گئی ہو۔ اس لیے کہ اگر یہ مراد ہوتے تو جانوروں کو ذبح کرنے اور ان کا گوشت کھانے کا ہمیں حکم دینے کے بعد ان کا ذکر نہ کرتا اس لیے درج بالا آیت ان جانوروں کے بارے میں ہو گی جن کی نذر نہ مانی گئی ہو اور بہ نفلی طور پر نیز حج تمتع اور حج قران کی بنا پر ذبح کیے جانے والے جانور ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے نذر کے طور پر قربان کیے جانے والے جانور مراد نہیں لیے ہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نذر کی قربانی کا گوشت کھایا نہیں جاتا جب کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکورہ جانوروں کا گوشت کھانے کا حکم دیا ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں نذر مراد نہیں ہے۔ نذر کا نئے سرے سے ذکر کر کے اس کے ذریعے کئی احکام بیان کیے ہیں اول تو یہ کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا دوم یہ کہ نذر کے جانوروں کی ان ایام میں قربانی دوسرے ایام کی بہ نسبت افضل ہوتی ہے۔ سوم یہ کہ جس چیز کی نذر مانی گئی ہے اسے پورا کرنا واجب ہے اس کے بدلے قسم کا کفارہ ادا کرنا واجب نہیں۔ یہ کہنا بھی درست ہے کہ حج کی ساری نذریں مراد ہوں خواہ وہ صدقہ ہو یا طواف یا اس قسم کی کوئی اور عبادت۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد ہر وہ نذر ہے

جو ایک مدت تک کے لیے مانی گئی ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں نذر پوری کرنے کے لزوم پر دلالت موجود ہے کیونکہ قول باری ہے (وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ) اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ اور یہ امام شافعی کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ کرنے یا اونٹ کی قربانی کی یا اس جیسی کوئی نذر مانے تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ اس قول کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں نفس نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے۔

طوافِ زیارت کا بیان

قول باری ہے (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ- اور پرانے گھر کا طواف کریں) حسن سے روایت ہے کہ یہ طوافِ زیارت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ واجب طواف ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت وجوب کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ یہ امر ہے اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ اسے قضائے تفث یعنی میل کچیل دور کرنے کے حکم پر معطوف کیا گیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ طواف کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ یوم النحر یعنی دسویں تاریخ کو ذبح کے بعد طوافِ زیارت کے سوا اور کوئی طواف نہیں ہوتا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے طوافِ زیارت مراد ہے اور یہ واجب طواف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس میں طوافِ قدوم کا احتمال ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام نے مکہ مکرمہ پہنچ کر ادا کیا تھا اور اس کی ادائیگی کے بعد حج کا احرام کھول دیا تھا اور اسے عمرہ قرار دیا تھا البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام نہیں کھولا تھا۔ اس لیے کہ آپ اپنے ساتھ قربانی کے جانور بھی لائے تھے جو احرام کھولنے میں آپ کے لیے مانع بن گیا اور پھر آپ نے حج ادا کرنے تک اپنا احرام قائم رکھا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کئی وجوہ کی بنا پر اس سے طوافِ قدوم مراد لینا درست نہیں ہے۔ اول یہ کہ ذبح کے فوراً بعد اس طواف کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے اور جانوروں کا ذبح یوم النحر کو ہوتا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰي مَا رَزَقَهُمْ مِّنْۢ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَاۗىِٕسَ الْفَقِيْرَ ثُمَّ لْيَقْضُوْا تَفَثَهُمْ وَلْيُوْفُوْا نُذُوْرَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوْا بِالْبَيْتِ الْعَتِيْقِ اور مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں، ان میں سے خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذریں پوری کریں اور پرانے گھر کا طواف کریں) حرف ثُمَّ کے حقیقی معنی تراخی یعنی وقفہ ڈال کر کام سرانجام دینے

کہتے ہیں جبکہ طواف قدوم یوم النحر سے پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں طواف قدوم مراد نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ) امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے الا یہ کہ ندب اور استحباب کی کوئی دلالت قائم ہو جائے طواف قدوم واجب نہیں ہے اگر اس سے طواف قدوم مراد لیا جائے گا تو کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹانا لازم آئے گا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس سے وہ طواف مراد ہوتا جس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کو حکم دیا گیا تھا جب یہ حضرات مکہ پہنچے تھے تو یہ منسوخ ہوتا اس لیے کہ انہیں حج فسخ کرنے کے لیے اس طواف کا حکم دیا گیا تھا۔ حج فسخ کرنے کا یہ حکم قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ۔ اللہ کے لیے حج اور عمرے کی تکمیل کرو) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔

یہ حکم اس روایت کی بنا پر بھی منسوخ ہو چکا ہے جسے ربیعہ نے حارث بن بلال بن حارث سے اور انہوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے کہ ہمارا یہ حج خاص طور پر ہمارے لیے فسخ کر دیا گیا ہے یا تمام لوگوں کے لیے؟" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "خاص طور پر تمہارے لیے" حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابوذرؓ وغیرہم سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ "حج کرنے والا شخص طواف قدوم نہیں کرے گا۔ اگر اس نے عرفات میں جانے سے پہلے یہ طواف کر لیا تو اس کا حج عمرہ بن جائے گا" حضرت ابن عباسؓ اپنے اس قول کے حق میں آیت (ثُمَّ مَحِلُّھَا اِلَی الْبَیْتِ الْعَتِیْقِ پھر ان کے قربان کرنے کی جگہ اسی قدیم گھر کے پاس ہے) سے استدلال کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ ایسا شخص طواف کی وجہ سے احرام کھول دے گا خواہ اس نے یہ طواف عرفات میں جانے سے پہلے کیا ہو یا بعد میں۔ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک یہ تھا کہ یہ حکم بحالہ باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ نیز یہ کہ حج کی تکمیل سے پہلے اس کا فسخ جائز ہے وہ اس طرح کہ ایسا شخص وقوف عرفہ سے پہلے طواف کر لے اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہو جائے گا۔ تاہم ظاہر قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) سے اس حکم کا نسخ ثابت ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی اس کے یہی معنی لیے تھے جب آپ نے یہ فرمایا تھا "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جاری دو طرح کے متعہ سے اب میں لوگوں کو روکتا اور اس پر انہیں سزا دیتا ہوں۔ عورتوں کے ساتھ متعہ اور حج کا متعہ"۔ حج کے متعہ یعنی حج کا احرام باندھ کر وقوف عرفہ سے پہلے طواف کر کے احرام کھول کر اسے عمرہ بنا دینے کے سلسلے میں حضرت عمرؓ نے ممانعت کا جو حکم جاری کیا تھا اس کے لیے آپ کا ذہن مندرج بالا آیت کے ظاہری معنی

کی طرف گیا تھا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرام کو جو بتا دیا گیا تھا کہ فسخ حج کا یہ حکم صرف ان کے لیے خاص تھا، تمام لوگوں کے لیے نہیں تھا حضرت عمرؓ کا ذہن اس توقیف کی طرف بھی گیا تھا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے تو اب قول باری (وَ لْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) سے یہ معنی لینا درست نہیں رہا۔ ہماری اس وضاحت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت میں طواف سے طواف زیارت مراد ہے۔

آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ ایام نحر کے گزر جانے سے پہلے پہلے طواف زیارت کر لینا واجب ہے۔ اس لیے امر یہ فی الفور عمل درآمد کرنا ضروری ہوتا ہے اِلَّا یہ کہ تاخیر کے جواز پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ تاہم ایام النحر کے آخر تک اس کی تاخیر کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سفیان ثوری وغیرہ نے افلح بن حمید سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے چند صحابۂ کرام کی معیت میں حج کیا تھا۔ ان میں حضرت ابو ایوب انصاریؓ بھی شامل تھے۔ جب دسویں تاریخ ہوئی تو ان میں سے کوئی بھی بیت اللہ کی زیارت کو نہیں گیا یہاں تک کہ یوم النفر یعنی واپسی کا دن آ گیا۔ ان میں سے صرف وہی لوگ طوافِ زیارت کے لیے گئے اور اس میں جلدی کی جن کے ساتھ عورتیں تھیں روایت میں یوم النفر کا ذکر ہے ہمارے نزدیک اس سے نفر اول یعنی پہلی واپسی مراد ہے جو ایام نحر کے تیسرے دن یعنی بارھویں ذی الحجہ کو ہوتی ہے۔ اگر ہم ظاہر آیت کو اس کے اصل مفہوم کے اعتبار سے لیں تو اس میں طوافِ زیارت کو یوم النحر سے مؤخر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی تاہم جب سلف اور فقہاء امصار، ایام نحر کے تیسرے روز تک اس کی تاخیر کی اباحت پر متفق ہو گئے تو ہم نے بھی اسے جائز قرار دیا۔ لیکن ایام تشریق کے آخر تک اس کی تاخیر جائز نہیں ہے اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جس شخص نے ایام تشریق یعنی تیرھویں تاریخ کے آخر تک طواف زیارت کو مؤخر کر دیا اس پر دم واجب ہو جائے گا یعنی جرمانے کے طور پر ایک جانور کی قربانی دینی ہو گی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس پر کوئی جرمانہ عائد نہیں ہو گا۔

طواف کو مؤخر نہ کرنے کا حکم

اگر یہ کہا جائے کہ جب حرف ثُمَّ تراخی کا مقتضی ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طواف کرنے والا جب تک طواف میں تاخیر کرنا چاہے اسے تاخیر کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس پر طوافِ زیارت میں تاخیر واجب نہیں

ہے۔ دوسری طرف ظاہر لفظ اس کی تاخیر کے ایجاب کا مقتضی ہے اگر اسے اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے۔ جب تاخیر واجب نہیں اور طواف کرنا لامحالہ واجب ہے تو یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ کسی تاخیر کے بغیر یوم النحر کو اس کی ادائیگی لازم ہے۔ یہی وہ وقت ہے جس میں میل کچیل دور کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے معترض نے ظاہر لفظ سے ہمیشہ اس کی تاخیر کے جواز پر جو استدلال کیا ہے وہ درست نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ اس مقام میں حرف ثُمَّ سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ یعنی یہ بات نہیں ہے کہ تراخی کے ساتھ طواف زیارت کرنا واجب ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جس شخص نے ایام تشریق کے آخر تک حلق مؤخر کر دیا اس پر دم واجب ہوگا اس لیے کہ قول باری (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ) اس امر کا مقتضی ہے کہ یوم النحر کو فی الفور حلق کرایا جائے اور ایام نحر کے آخر تک بالاتفاق اس کی تاخیر کو مباح کر دیا ہے لیکن اس سے زائد تاخیر کو مباح نہیں کیا۔ امام ابو حنیفہ کے اس مسلک کے حق میں اس بات سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایام تشریق کے دوسرے دن جو ایام النحر کا تیسرا دن ہے نفر یعنی واپسی کو مباح کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ اور چند گنتی کے دنوں میں اللہ کا ذکر کرو، جو شخص دو دنوں میں جلدی کرے اس پر کوئی گناہ نہیں) لیکن طواف زیارت کے بغیر واپسی کی اباحت ممتنع ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اسے نفر اول یعنی ایام النحر کے تیسرے دن سے پہلے طواف زیارت کرنے کا حکم ہے۔

جب آیت نفر اول کی اباحت کو متضمن ہے تو ایسے شخص کا طواف ایام النحر کے اندر ہی مکمل ہو جائے گا۔ اس لیے اسے لامحالہ طواف میں تاخیر کرنے سے روکا گیا ہے اس لیے اگر وہ اس میں تاخیر کرے گا تو کوتاہی کی تلافی کے لیے اس پر ایک دم لازم ہو جائے گا۔

قول باری (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) کے الفاظ کے معانی واضح اور ان کی مراد ظاہر ہے اس لیے یہ طواف کے جواز کا مقتضی ہے چاہے یہ طواف حدث یا جنابت کی حالت میں یا برہنہ ہو کر یا سر کے بل یا گھسٹ گھسٹ کر کیوں نہ کیا گیا ہو اس لیے کہ آیت میں یہ کوئی ذکر نہیں ہے کہ طہارت وغیرہ اس میں شرط ہے اگر ہم اس میں طہارت وغیرہ کی شرط لگائیں گے تو نص میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر دیں گے جو اس میں داخل نہیں ہے جبکہ نص میں اضافہ جائز نہیں ہوتا الا یہ کہ اس جیسا کوئی نص ہو جس کے ذریعے اس نص کا نسخ جائز ہو سکتا ہو۔ اس لیے آیت کی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ ایک انسان اگر درج بالا ممنوعہ صورتوں میں سے کسی صورت میں طواف کرے گا تو بھی اس پر جواز کا حکم لگ

جائے گا۔ قول باری (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) اس امر کا بھی مقتضی ہے کہ آیت میں مذکورہ افعال کی اس ترتیب سے ہٹ کر کوئی شخص اگر انھیں ادا کرے گا تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں ترتیب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے اگر کسی نے میل کچیل دور کرنے سے پہلے طوافِ زیارت کر لیا یا میل کچیل دور کرنے کے بعد طواف کیا تو آیت کا مقتضی یہ ہے کہ ہر صورت میں ان مناسک کی ادائیگی ہو جائے گی اس لیے حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا۔ فقہار نے بھی بالاتفاق طواف زیارت سے پہلے حلق اور سلے ہوئے کپڑے پہن لینے کی اباحت کر دی ہے۔ اسی طرح طوافِ زیارت سے پہلے بیوی کے ساتھ ہمبستری پر پابندی اور ممانعت کے مسئلے میں بھی ان میں اتفاق رائے ہے۔

البتہ خوشبو لگانے اور شکار کرنے کی اباحت کے مسئلے میں ان کے مابین اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ طوافِ زیارت سے پہلے یہ دونوں امور مباح ہیں۔ ہمارے اصحاب اور عامۃ الفقہار کی یہی رائے ہے۔ حضرت عائشہؓ اور سلف میں سے دوسرے حضرات کا بھی یہی قول ہے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب تک طواف زیارت نہیں کرلے گا اس وقت تک اس کے لیے بیوی، خوشبو اور شکار کی حلت نہیں ہوگی۔ کچھ فقہار کا یہی قول ہے۔ سفیان بن عیینہ نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام باندھتے وقت خوشبو لگائی تھی اور بیت اللہ کے طواف سے پہلے احرام کھولنے پر خوشبو لگائی تھی۔ نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ تمام حضرات طواف زیارت سے پہلے سلے ہوئے کپڑے پہن لینے اور حلق کی اباحت پر متفق ہیں حالانکہ ان دونوں چیزوں کو احرام فاسد کرنے میں کوئی دخل نہیں ہوتا اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ خوشبو اور شکار کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہو۔

بیت العتیق

قول باری (بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) کی تفسیر میں معمر نے زہری سے اور انھوں نے حضرت ابن الزبیرؓ سے روایت کی ہے کہ بیت اللہ کو بیت عتیق کے نام سے اس لیے موسوم کیا ہے کہ اسے جابر لوگوں کی گرفت سے آزاد کر دیا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس گھر کو جابر حکمرانوں کے قبضہ میں آنے سے آزاد رکھا ہے۔ ایک قول کے مطابق دنیا کے بتکدوں میں یہ خدا کا پہلا گھر تھا اس کی بنیاد حضرت آدم علیہ السلام

نے رکھی، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں اس کی تجدید ہوئی۔ اس بنا پر یہ قدیم ترین گھر ہے اور اسی لیے اس کا نام بیت عتیق رکھا گیا۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللّٰهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِنْدَ رَبِّهِ۔ یہ تھا تعمیر کعبہ کا مقصد) اور جو کوئی اللہ کی قائم کردہ حرمتوں کا لحاظ کرے تو یہ اس کے رب کے ہاں خود اسی کے لیے بہتر ہوگا) اس سے مراد ـــ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ ـــ یہ ہے کہ احرام کے دوران ان تمام افعال وحرکات سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے اور احرام کے دوران اس کی منہیات کے ارتکاب کی سنگینی کا اعتراف کرتے ہوئے، اجتناب کیا جائے جنھیں اس نے حرام قرار دیا ہے تاکہ اس کے حج اور احرام دونوں کی حفاظت ہو جائے۔ اس کا یہ رویہ اس کے رب کے نزدیک اس کی کوتاہی، غفلت اور لاپرواہی کے رویے سے بہتر ہے۔

حلال جانور

قول باری ہے (وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ۔ اور تمھارے لیے مویشی جانور حلال کیے گئے ماسوا ان چیزوں کے جو تمھیں بتائی جا چکی ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ "ماسوا ان چیزوں کے جو اللہ کی کتاب میں تمھیں پڑھ کر سنائی گئی ہیں یعنی مردار، خون، سور کا گوشت ضرب کھا کر، اوپر سے گر کر اور ٹکر کھا کر مر جانے والے جانور، درندے کا پھاڑا ہوا جانور اور آستانے پر ذبح کیا ہوا جانور۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تمھارے لیے احرام کی حالت میں مویشی جانور یعنی اونٹ، گائے، بیل اور بھیڑ بکریاں حلال کر دیے گئے ہیں ماسوا شکار کے جو تمھیں بتایا جا چکا ہے اس لیے کہ محرم کے لیے شکار حرام ہے۔

بت ناپاک ہیں

قول باری ہے (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ۔ پس بتوں کی گندگی سے بچو) یعنی بتوں کی عظمت بجا لانے سے بچو، ان کی تعظیم نہ کرو اور ان پر مشرکین کی طرح جانوروں کے چڑھاوے چڑھانے سے پرہیز کرو، اللہ تعالیٰ نے بتوں کو رجس کے نام سے موسوم کیا تاکہ ان کی گندگی ظاہر ہو جائے اور ان کی بے مائیگی واضح ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں پلید سمجھنے کا اس لیے حکم دیا کہ مشرکین ان پر اپنے جانوروں کی قربانی کرتے تھے اور انھیں ان جانوروں کے خون سے لت پت کر دیتے تھے اور ان

تمام نجاستوں کے باوجود وہ ان کی عظمت بجالاتے تھے اس لیے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کی تعظیم اور ان کی پرستش سے روک دیا اور گندگی اور نجاست کی ان صورتوں کی بنا پر جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے انھیں رجس کے نام سے موسوم کیا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس لیے رجس کہا ہے کہ ان سے اسی طرح اجتناب ضروری ہے جس طرح گندگیوں اور نجاستوں سے۔

جھوٹی گواہی کا بیان

قول باری ہے (وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ اور جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو) زور جھوٹ کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ جھوٹ کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔ جھوٹ کی سب سے سنگین صورت اللہ کا انکار ہے۔ نیز اللہ پر جھوٹ باندھنا ہے۔ اس میں جھوٹی گواہی بھی داخل ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ابوبکر بن ابی شیبہ نے، انھیں عبید کے دو بیٹوں محمد اور یعلیٰ نے سفیان العصفری سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حبیب بن النعمان سے اور انھوں نے حضرت خریم بن فاتک سے، وہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پھر فرمایا (عدلت شھادۃ الزور بالاشراك باللہ۔ جھوٹی گواہی کو اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانے کے برابر قرار دیا گیا ہے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَاءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ۔ بس بتوں کی گندگی سے بچو، جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو، یکسو ہو کر اللہ کے بندے بنو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو) وائل بن ربیعہ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا۔ جھوٹی گواہی کو شرک کے برابر قرار دیا گیا ہے۔ پھر آپ نے درج بالا آیت تلاوت کی۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن العباس [illegible]

ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اسے تعزیری سزا نہیں دی جائے گی۔ ہمارے نزدیک یہ قول اس پر محمول ہے کہ اگر وہ توبہ کرے۔ لیکن اگر وہ اس پر اصرار کرے تو میرے نزدیک اسے تعزیری سزا دینے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک جھوٹی گواہی دینے والے کو پیٹا جائے گا۔ اس کا منہ کالا کر کے اس کی تشہیر کی جائے گی اور پھر اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ عبداللہ بن عامر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جھوٹی گواہی دینے والے ایک شخص کو لایا گیا۔ آپ نے اس کے کپڑے اتروا لیے اور پورا دن اسے لوگوں کے سامنے کھڑا رکھا اور فرمایا: "یہ فلاں بن فلاں ہے، اسے پہچان لو؟" پھر اسے قید میں ڈال دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں العباس بن الولید البزاز نے، انھیں خلف بن ہشام نے، انھیں حماد بن زید نے حجاج سے، انھوں نے مکحول سے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹی گواہی دینے والے کے متعلق فرمایا کہ اس کی پشت پر پٹائی کی جائے گی، سر مونڈ دیا جائے گا، منہ کالا کیا جائے گا اور طویل عرصے تک اسے قید میں رکھا جائے گا۔

شعائر اللہ کا احترام

قول باری ہے (ذٰلِكَ وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ۔ یہ ہے اصل معاملہ (اسے سمجھ لو) جو اللہ کے مقرر کردہ شعائر کا احترام کرے تو یہ دلوں کے تقویٰ سے ہے) اہل لغت کا قول ہے کہ شعائر شعیرہ کی جمع ہے، یہ اس علامت کا نام ہے جو اس چیز کا احساس دلاتی ہے جس کے لیے اسے مقرر کیا گیا ہے۔ قربانی کے اونٹوں پر علامت قائم کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ تم ان پر ایسی علامتیں قائم کرو جن سے یہ احساس ہو کہ یہ ھدی یعنی قربانی کے جانور ہیں۔ اس بنا پر یہ کہا گیا ہے کہ شعائر حج کے تمام مناسک کی علامتوں کا نام ہے۔ ان میں سے رمی جمار اور صفا و مروہ کے درمیان سعی بھی ہیں۔

حبیب المعلم نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ ان سے شعائر اللہ کے متعلق دریافت کیا گیا، انھوں نے جواب دیا کہ شعائر اللہ، اللہ کی قائم کردہ حرمتیں ہیں یعنی اللہ کی طاعت کا اتباع اور اس کی معصیت سے اجتناب، یہ اللہ کے شعائر ہیں۔

شریک نے جابر سے اور انھوں نے عطاء سے قول باری (وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ "اللہ کے شعائر کو عظیم سمجھنا اور انھیں فروغ دینا"۔ ابن نجیح نے مجاہد

سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ "یہ اللہ کے شعائر کو عظیم سمجھنا انھیں حسین بنانا اور فروغ دینا ہے۔"

عکرمہ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے، مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ "اللہ کے شعائر، اللہ کے دین کا نام ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ آیت میں یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہیں اس لیے کہ آیت میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔

قربانی کے اُونٹ کی سواری کا بیان

قول باری ہے (لَکُمْ فِیْھَا مَنَافِعُ اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی۔ تمھیں ایک وقت مقرر تک ان (ہدی کے جانوروں) سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے) حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے۔ تمھیں ان جانوروں کے دودھ، ان کی اُون اور ان کی سواری سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے یہاں تک کہ انھیں قربانی کے لیے مقرر کردیا جائے۔ پھر ان کے قربان کرنے کی جگہ اسی قدیم گھر کے پاس ہے۔" محمد بن کعب القرظی سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے گا یہاں تک کہ ان کی قربانی کردی جائے۔ عروہ بن الزبیر کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم مسلک حضرات اس پر متفق ہیں کہ قول باری (اِلٰٓی اَجَلٍ مُّسَمًّی) سے مراد یہ ہے کہ ان جانوروں کو قربانی کے لیے مقرر کرلیا جائے۔" اجل مسمّی کا ان حضرات کے نزدیک یہی مفہوم ہے۔ اس کے بعد ان کی سواری کو ان حضرات نے پسند نہیں کیا ہے۔ عطاء بن ابی رباح اور ان کے ہم مسلک حضرات کا کہنا ہے کہ بدنہ یعنی قربانی کے لیے متعین ہونے کے بعد ان کی سواری ہوسکتی ہے۔ عروہ بن الزبیر کا قول ہے کہ اس پر سواری کرے گا لیکن اسے گرانبار نہیں بنائے گا۔ اس کے بچے سے جو دودھ بچے گا اسے دودھ لے گا۔ اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایات منقول ہیں جن سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو ایسے جانوروں کی سواری کی اباحت کے قائل ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو بدنہ یعنی قربانی کا اونٹ ہنکا کر لے جاتے ہوئے دیکھا آپؐ نے فرمایا "بھلے آدمی! اس پر سوار ہوجاؤ۔" اس نے جواب دیا "یہ بدنہ ہے۔" آپ نے پھر فرمایا "بھلے آدمی! اس پر سوار ہوجاؤ۔" شعبہ نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ روایت اس پر محمول ہے کہ آپ نے ضرورت کی بنا پر اس پر سوار ہونے کی اباحت کردی تھی۔ آپ کو یہ پتہ چل گیا تھا کہ اس شخص کو

اس کی سواری کی ضرورت ہے۔ یہ بات دوسری بہت سی روایات میں بیان کر دی گئی ہے۔

ان میں سے ایک روایت وہ ہے جس کے راوی اسماعیل بن جعفر ہیں، انھوں نے حمید سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ایک شخص پر ہوا جو اپنے ساتھ بدنہ لیے جا رہا تھا لیکن خود پیدل چل رہا تھا، اس پر تھکن کے آثار واضح تھے آپ نے اس سے سوار ہونے کے لیے فرمایا۔ اس نے جواب میں عرض کیا کہ یہ بدنہ ہے۔ لیکن آپ نے پھر فرمایا "اس پر سوار ہو جاؤ"۔ حضرت جابرؓ سے قربانی کے جانور پر سوار ہونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب تمھیں اس پر سوار ہونے کی مجبوری پیش آجائے تو اس وقت تک معروف طریقے سے اس کی سواری کرو جب تک تمھیں کوئی اور سواری نہ مل جائے"۔ ابن جریج نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ "میں نے ہدی کی سواری کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب تمھیں اس کی ضرورت پیش آجائے تو دوسری سواری ملنے تک اس پر معروف طریقے سے سوار رہو"۔ ان روایات میں یہ بیان کر دیا گیا کہ قربانی کے جانور پر سوار ہونے کی اباحت بشرط ضرورت ہے۔ وہ اس کے منافع کا مالک نہیں ہوتا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وہ اسے سواری کی خاطر کرائے پر دے نہیں سکتا۔ اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر وہ اس کے منافع کا مالک ہوتا تو اسے کرائے پر دینے کے لیے عقد اجارہ کا بھی مالک ہوتا جس طرح وہ اپنی دوسری تمام مملوکہ اشیاء کے منافع کا مالک ہوتا ہے۔

ہدی کے قربان ہونے کی جگہ کا بیان

قول باری ہے (وَاُحِلَّتْ لَکُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ) تا قول باری (لَکُمْ فِیْهَا مَنَافِعُ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَی الْبَیْتِ الْعَتِیْقِ) یہ بات تو واضح ہے کہ آیت میں مراد وہ جانور ہیں جو بطور ہدی یا بدنہ متعین ہو جائیں یا وہ جانور مراد ہیں جنھیں اپنے ذمہ عائد شدہ واجب کی ادائیگی کے لیے ہدی بنایا گیا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ایسے جانور جن کے یہ اوصاف ہوں ان کے قربان ہونے کی جگہ قدیم گھر کے پاس ہے۔ بیت سے یہاں سارا حرم مراد ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ قربانی کے جانور نہ تو بیت اللہ کے پاس اور نہ ہی مسجد حرام کے اندر ذبح کیے جاتے ہیں، جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سارا حرم مراد ہے اور بیت اللہ کے ذکر سے پورے حرم کی تعبیر مراد ہے۔ اس لیے کہ پورے حرم کی حرمت کا تعلق بیت اللہ کے وجود کے ساتھ ہے۔ اسامہ بن زید نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (عرفة کلها موقف، ومنیٰ کلها منحر وکل فجاج مکة طریق ومنحر، سارا عرفات جائے وقوف ہے، سارا منیٰ جائے ذبح ہے۔ مکہ کے تمام درّے (پہاڑی راستے) جائے ذبح اور راہیں ہیں۔ آیت کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ تمام ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کی قربانی کی جگہ حرم ہو اور حرم سے باہر ذبح کی صورت میں اس کی ادائیگی نہ ہو۔ اس لیے کہ آیت نے ان ہدایا کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے قربانی کے جانور کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کے قربان ہونے کی جگہ بھی حرم ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَکُمْ حَتّٰی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهٗ۔ اور تم اپنے سر نہ مونڈو جب تک ہدی اپنے قربان ہونے کی جگہ پر نہ پہنچ جائے) اس آیت میں قربان ہونے کی جگہ مجمل تھی لیکن جب یہ ارشاد ہوا (ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَی الْبَیْتِ الْعَتِیْقِ) تو پہلی آیت کے اجمال کی اس آیت میں تفصیل بیان ہو گئی۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ

احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے جانور کی قربانی بھی حرم ہی میں ہو۔ ان تمام ہدایا کے متعلق فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے جن کا وجوب احرام کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً شکار کرنے کا جرمانہ، سر کی تکلیف پر لازم ہونے والا فدیہ اور دم تمتع وغیرہ، سب کے نزدیک ان ہدایا کے قربان ہونے کی جگہ حرم ہے۔ اس لیے احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے ہدی کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے اس لیے کہ اس کے وجوب کا تعلق بھی احرام کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے اسے بھی حرم کے اندر ہی قربان ہونا چاہیے۔

قول باری ہے (وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيْهَا خَيْرٌ۔ اور (قربانی کے) اونٹوں کو ہم نے تمہارے لیے شعائر اللہ میں شامل کیا ہے، تمہارے لیے ان میں بھلائی ہے) ایک قول کے مطابق بُدن ان اونٹوں کو کہا جاتا ہے جو موٹے تازے ہونے کی بنا پر بھاری جسم کے ہو گئے ہوں۔ جب کسی اونٹنی کو کھلا پلا کر موٹا تازہ کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے "بدنت الناقۃ" (میں نے اونٹنی کو موٹا تازہ کر دیا) نیز کہا جاتا ہے "بدن الرجل" (آدمی موٹا ہو گیا) اس جہت سے ان اونٹوں کو بُدنہ کہا جاتا ہے پھر اونٹوں کو بُدن کہا جانے لگا خواہ وہ اونٹ دبلے پتلے ہوں یا موٹے تازے۔ بُدنہ کا اسم اونٹوں کے لیے خاص ہے تاہم جب گائے بدنہ کے حکم میں ہو گئی تو اس پر بھی بدنہ کا اطلاق ہونے لگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدنہ میں سات حصوں کی اجازت دے دی اور گائے میں بھی سات حصوں کی گنجائش پیدا کر دی اس بنا پر گائیں بھی اونٹوں کے حکم میں ہو گئیں۔ اسی بنا پر جس طرح ایک شخص جو قربانی کا جانور اپنے ساتھ لے جاتا ہے اونٹ کے گلے میں پٹہ ڈالنے کی بنا پر احرام میں داخل ہو جاتا ہے اسی طرح گائے کے گلے میں پٹہ ڈالنے کی صورت میں بھی وہ احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ اونٹ اور گائے کے سوا قربانی کے کسی اور جانور کے گلے میں پٹہ نہیں ڈالا جاتا۔ صرف بُدن کے ساتھ یہ دونوں باتیں یعنی پٹہ ڈالنا اور اس کے ذریعے احرام میں داخل ہو جانا مخصوص ہیں۔ دوسرے تمام ہدایا کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "گائے بھی بُدن میں سے ہے"۔

ہمارے اصحاب کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "اللہ کے لیے مجھ پر ایک بدنہ ہے" تو آیا ایسے بُدنہ کی قربانی مکہ کے بغیر کسی اور جگہ بھی جائز ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جائز ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے مکہ مکرمہ کے سوا کسی اور جگہ اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ تاہم ہمارے اصحاب کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ہدی ذبح کرنے کی نذر مانے تو اس پر اسے مکہ مکرمہ میں لے جا کر ذبح کرنا لازم ہوگا، اگر کوئی شخص یہ کہے "مجھ پر اللہ کے لیے ایک جزور (یعنی بکری یا اونٹ) ہے" تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ جہاں چاہے اسے ذبح

کرلے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جس شخص نے جزور ذبح کرنے کی نذر مانی ہو وہ اسے جہاں چاہے ذبح کر سکتا ہے اور جب بدنہ ذبح کرنے کی نذر مانے گا تو اسے مکہ مکرمہ میں ذبح کرے گا۔ حسن بصری اور عطاء سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اسی طرح عبداللہ بن محمد بن علی، سالم اور سعید بن المسیب سے بھی مروی ہے۔ حسن بصری اور سعید بن المسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر ایک شخص اپنے اوپر ہدی لازم کرلے تو اسے مکہ مکرمہ میں ذبح کرے گا اور اگر بدنہ کی نذر مانی ہو تو جس جگہ کی نیت ہو وہاں اسے ذبح کرے گا۔ مجاہد کا قول ہے کہ بدنہ کی قربانی صرف مکہ میں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ بدنہ کی حیثیت جزور یعنی بکری یا اونٹ کی طرح ہے۔ اور یہ بات اسے کسی خاص مقام پر لے جانے کی مقتضی نہیں ہے ایسا شخص گویا اونٹ یا بکری وغیرہ کی نذر ماننے والے کی طرح ہوگا۔ لیکن ہدی اس امر کا مقتضی ہے کہ اسے کسی خاص جگہ لے جایا جائے۔ ارشاد باری ہے (ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ۔ ہدی جو کعبہ کو پہنچنے والا ہو) اللہ تعالیٰ نے کعبہ تک پہنچنے کو ہدی کی صفت قرار دیا۔ امام ابو یوسف کے حق میں قول باری (وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاھَا لَکُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰہِ لَکُمْ فِیْھَا خَیْرٌ) آیت میں اسم بدنہ اس مفہوم کا افادہ کر رہا ہے کہ وہ ہدی کی طرح تقرب الٰہی کا ذریعہ اور عبادت ہے اس لیے کہ ہدی کا اسم اس مفہوم کا مقتضی ہے کہ وہ ایسی عبادت ہے جو صرف اللہ کے لیے کی جاتی ہے۔ جب ہدی کی ذبح مکہ کے سوا اور کہیں جائز نہیں تو بدنہ کی ذبح کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال سے یہ نتیجہ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ہر وہ ذبیحہ جو تقرب الٰہی کی خاطر عمل میں لایا جاتا ہے حرم کے ساتھ اس کا مختص ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ اضحیہ بھی تقرب الٰہی کی خاطر ہوتا ہے لیکن وہ دنیا کی کسی بھی جگہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ بدنہ کو شعائر اللہ کی صفت کے ساتھ متصف کرنے کی یہ بات لازم نہیں آتی کہ حرم کے ساتھ اس کی تخصیص ہو گئی۔

نحر کھڑا کر کے کیا جائے

قول باری ہے (فَاذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْھَا صَوَافَّ۔ پس انھیں کھڑا کر کے ان پر اللہ کا نام لو) یونس نے زیاد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا تھا کہ وہ ایک شخص سے جو اپنی اونٹنی کو بٹھا کر نحر کر رہا تھا، یہ فرما رہے تھے کہ اسے کھڑا کر دو اور اس کے پاؤں باندھ کر نحر کرو۔ یہی ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ ایمن بن نابل نے طاؤس سے اس قول باری کی تفسیر نقل کی ہے کہ (صَوَافَّ) کے معنی "کھڑا کر کے" نحر کرنے کے ہیں۔ سفیان نے منصور سے اور انھوں نے

مجاہد سے روایت کی ہے کہ جن حضرات نے اس لفظ کی (صَوَافَّ) قرأت کی ہے ان کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ انھیں کھڑا کر کے ان کے اگلے پیر جوڑ کر باندھ دیے جائیں اور پھر نحر کیا جائے اور جن حضرات نے "صوافن" قرأت کی ہے ان کے نزدیک مفہوم یہ ہے کہ انھیں کھڑا کر کے نحر کیا جائے جبکہ ان کی ٹانگیں رانوں سے ملا کر باندھ دی گئی ہوں۔ اعمش نے ابوظبیان سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ انھوں نے "صوافن" کی قرأت کی اور معنی یہ بیان کیے کہ "ٹانگوں کو رانوں سے ملا کر باندھا گیا ہو" نحر کرنے والا بسم اللہ اللہ اکبر پڑھے گا۔ اعمش نے ابوالضحیٰ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں حضرت ابن عباسؓ کو اس آیت کی تفسیر کے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے سنا تھا، انھوں نے فرمایا "حالتِ قیام میں ٹانگیں رانوں سے ملا کر بندھی ہوئی"۔ جویبر نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ "صوافن" کی قرأت کرتے تھے اور اس کی تفسیر میں فرماتے تھے کہ اس کا ایک اگلا پیر باندھ دیا جائے اور وہ تین پاؤں پر کھڑا ہو۔ قتادہ نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ انھوں نے "صوافی" کی قرأت کی ہے اور فرمایا کہ اس کے معنی ہیں "شرک کے ہر شائبہ سے پاک" حضرت ابن عمرؓ اور عروہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ انھیں قبلہ رُخ کھڑا کر کے ان کا نحر کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف نے اس لفظ کی تین طرح سے قرأت کی ہے ایک قرأت "صواف" کی ہے جس کے معنی ہیں "صفوں میں کھڑا کر کے" دوسری قرأت "صوافی" کی ہے جس کا مفہوم ہے۔ "شرک کے ہر شائبہ سے پاک"۔ اور تیسری قرأت "صوافن" کی ہے جو اس معنی میں ہے کہ "اس کی ٹانگ قیام کی حالت میں ران سے ملا کر باندھ دی جائے"۔

قول باری ہے (فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا۔ اور جب (قربانی کے بعد) ان کی پیٹھیں زمین پر ٹک جائیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک وغیرہم سے مروی ہے کہ "جب وہ زمین پر گر جائیں" اہل لغت کا کہنا ہے کہ وجوب، سقوط کو کہتے ہیں اسی سے محاورہ ہے "وجبت الشمس" یعنی سورج غروب ہونے کی جگہ میں گر گیا۔ قیس بن الخطیم کا ایک شعر ہے۔

؎ اطاعت بنو عوف امیراً نھاھم   عن السلم حتّٰی کان اول واجب

بنو عوف نے ایک ایسے سردار کی اطاعت کی جس نے انھیں صلح کرنے سے روک دیا اور پھر جنگ ہوئی جس کے نتیجے میں وہی سب سے پہلے مارا گیا۔ یعنی وہی پہلا مقتول تھا جو قتل ہو کر زمین پر گرا۔ اسی طرح اونٹوں کو جب کھڑا کر کے نحر کیا جاتا ہے تو وہ اپنے پہلوؤں کے بل زمین پر گر جاتے ہیں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (صَوَافَّ) سے کھڑا کرنا مراد لیا ہے۔

اس لیے کہ اگر اونٹ بیٹھا ہوا ہو تو اس صورت میں اضافت کے بغیر یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ گر گیا ہے۔ البتہ اضافت کے ساتھ یہ بات کہی جائے گی مثلاً "وہ اپنے پہلو کے بل گر گیا" لیکن اگر اونٹ کھڑا ہو اور پھر اس کا نحر کیا جائے تو اس صورت میں لامحالہ اس پر سقوط کے اسم کا اطلاق کیا جائے گا۔ اگر اونٹ بیٹھا بیٹھا مر کر اپنے پہلو پر الٹ جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ "یہ اپنے پہلو پر گر گیا ہے۔" اس بنا پر لفظ کے اندر دونوں معنوں کا احتمال ہے لیکن زیادہ ظاہر معنی یہ ہے کہ قیام کی حالت میں اس کا نحر کیا جائے اور پھر وہ اپنے پہلو پر گر جائے۔

قول باری ہے (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ پہلو کے بل گرنے سے اس کی موت مراد ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے صرف گر جانا مراد نہیں ہے بلکہ سقوط سے موت مراد ہے اور موت کو سقوط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ چیز اس پر دال ہے کہ اس کی موت کے بعد ہی اس کا گوشت کھانا جائز ہوگا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (ما بان من البھیمۃ وھی حیۃ فھی میتۃ۔ جانور کے جسم کا جو حصہ بھی اس کے زندہ ہونے کی حالت میں کاٹ کر الگ کر لیا جائے گا وہ مردار ہو گا) قول باری (فَكُلُوا مِنْهَا) قربانی کے جانور کا گوشت کھانے کے ایجاب کا مقتضی ہے تاہم اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اس کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ آیت میں امر سے مراد استحباب ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر اپنی قربانی کے جانوروں کا گوشت تناول فرمایا تھا جنھیں آپ ساتھ لے گئے تھے۔ عید قربان کے دن آپ پہلے عید کی نماز ادا کرتے اور پھر قربانی کا گوشت کھاتے۔

قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا جائز ہے

آپ کا ارشاد ہے (کنت نھیتکم عن لحوم الاضاحی فوق ثلث فکلوا وادخروا۔ میں نے تمھیں قربانی کا گوشت تین دنوں سے زائد رکھنے سے منع کر دیا تھا اب یہ گوشت کھاؤ اور اس کا ذخیرہ بھی کر لو) ابوبکر بن عیاش نے ابواسحٰق سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے میرے ساتھ قربانی کا جانور مکہ مکرمہ بھیجا۔ میں نے ان سے پوچھا کہ اسے کس طرح ذبح کروں گا اور اس کا گوشت کس طرح تقسیم کروں گا؟" آپ نے فرمایا "جب عرفہ کا دن آجائے تو اسے عرفات کے میدان میں لے جانا اور جب یوم النحر ہو تو اسے نحر کر دینا۔ اسے قیام کی

حالت میں نحر کرنا۔ جب یہ اپنے پہلو کے بل گر جائے تو اس کے گوشت کا تہائی حصہ خود کھا لینا اور ایک تہائی صدقہ کر دینا ــــــــــ اور ایک تہائی میرے بھائی کے گھر بھیج دینا۔"

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ قربانی کے گوشت کے متعلق فتویٰ دیا کرتے تھے کہ ایک تہائی تمھارے لیے اور تمھارے اہل خانہ کے لیے ہے، ایک تہائی تمھارے پڑوسیوں کے لیے ہے اور ایک تہائی مساکین کے لیے ہے۔

عبد الملک نے عطاء سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ عطاء نے کہا۔ "بدنہ خواہ واجب ہو یا نفلی اس کی تقسیم اسی طرح ہوگی البتہ جو جانور شکار کرنے کی سزا کے طور پر قربان کیا گیا ہو یا روزہ یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں کوئی فدیہ ادا کیا جا رہا ہو یا نذر کی صورت ہو وہ صرف مساکین کے لیے مختص ہوگا۔"

طلحہ بن عمرو نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ قربانی کے جانور کے گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کر دیں، تہائی حصہ خود کھا لیں اور تہائی حصہ قصائی کو دے دیں"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تہائی حصہ قصائی کو دینے کی بات غلط ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ "ان جانوروں کے گوشت میں سے قصائی کو کچھ نہ دینا۔ اس روایت کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمیں قصائی کو گوشت دینے کا حکم دیا گیا ہے لیکن یہ گوشت اجرت کے طور پر نہ دیا جائے۔ اجرت کے طور پر گوشت دینے کی ہمیں ممانعت کی گئی ہے، جب قربانی کا گوشت کھانے کا جواز ثابت ہو گیا تو یہ گوشت مال دار لوگوں کو دینے کا جواز بھی ثابت ہو گیا۔ اس لیے کہ جس گوشت کا کھانا ایک شخص کے لیے جائز ہو گیا، اسے مالدار انسان کو دینا بھی اس کے لیے جائز ہو گیا جس طرح اس کے لیے اپنے اموال میں سے کوئی چیز مال دار انسان کو دے دینا جائز ہے۔

قربانی کے جانور کے گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کرنے کے لیے مقرر کرنا استحباب کے طور پر ہے اس لیے کہ جب اس کے لیے یہ بات جائز ہو گئی کہ اس کا بعض حصہ خود کھا لے، بعض حصہ صدقہ کر دے اور بعض حصہ تحفے کے طور پر دے دے یعنی صدقے کے طور پر نہ دے تو اس صورت میں صدقہ کے لیے تہائی حصہ مقرر ہو گیا۔ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید قربان پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے متعلق جب فرما دیا کہ (فکلوا وادخروا اس میں سے کھاؤ اور ذخیرہ بھی کر لو) اور اللہ تعالیٰ نے فرما دیا (فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ اس میں سے خود بھی کھاؤ اور تنگ دست محتاج کو کھلاؤ) تو صدقہ کے لیے تہائی حصے کا تعین ہو گیا۔ قول باری

(فَکُلُوا مِنۡهَا) بُدن پر عطف ہے۔ اس کا عموم قران اور تمتع کی بنا پر ذبح ہونے والے جانوروں کا گوشت کھا لینے کے جواز کا مقتضی ہے اس لیے کہ آیت کا لفظ ان سب کو شامل ہے۔

قول باری ہے (وَاَطۡعِمُوا الۡقَانِعَ وَالۡمُعۡتَرَّ۔ اور ان کو بھی کھلاؤ جو قناعت سے بیٹھے ہیں اور ان کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قانع کبھی اس شخص کو کہتے ہیں جسے جو کچھ دیا جائے اس پر وہ راضی ہو جائے۔ اور قانع سائل کو بھی کہتے ہیں۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمرو نے بیان کیا کہ اسے ثعلب نے ابن الاعرابی سے یہ بات بتائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ بطور رزق عطا کرے اس پر راضی رہنا قناعت کہلاتا ہے۔ قناعت سے "رجل قانع و قنع" کہا جاتا ہے یعنی قناعت کرنے والا انسان لیکن قنوع سے صرف "رجل قانع" کہا جاتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شاعر نے قنوع کا مفہوم اس شعر میں ادا کیا ہے۔

سہ لمال المرء یصلحہ فیغنی مفاقرہ اعف من القنوع

انسان کا مال اس کی حالت درست کر دیتا ہے اور وہ غنی ہو جاتا ہے ایسے شخص کی تنگدستی اور محتاجی سوال اور لالچ کی ذلت سے پاک ہوتی ہے۔

آیت زیر بحث کی مراد میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ قانع وہ شخص ہے جو دست سوال دراز نہیں کرتا اور معتر وہ شخص ہے جو دست سوال دراز کرتا ہے۔ حسن اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ قانع وہ شخص ہے جو سوال کرتا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ معتر وہ شخص ہے جو سامنے تو آتا ہے لیکن سوال نہیں کرتا۔ مجاہد کا قول ہے کہ قانع تمہارا مالدار پڑوسی ہے اور معتر وہ شخص ہے جو تمہارے سامنے آ جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر قانع غنی کو کہا جاتا ہے تو پھر آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کر دینا مستحب ہے، اس لیے کہ آیت میں خود کھانے، مالدار کو دینے اور سوال کرنے والے فقیر کو کھلانے کا حکم ہے۔

قربانی کی روح تقویٰ ہے

قول باری ہے (لَنۡ یَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوۡمُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلٰکِنۡ یَّنَالُهُ التَّقۡوٰی مِنۡکُمۡ۔ نہ ان کے گوشت اللہ کو پہنچتے ہیں نہ خون، مگر اسے تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو گوشت قبول کرتا ہے اور نہ خون، اللہ تعالیٰ تو بس ان قربانیوں کے سلسلے میں پائے جانے والے تقویٰ کو قبول کرتا ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ کی رضا کو نہ ان کے گوشت پہنچ سکتے ہیں اور

نہ ان کے خون مگر تمہارا تقویٰ اسے پہنچتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے فرمایا تاکہ یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ قربانیاں کرنے والے صرف اپنے اعمال کی بنا پر ثواب کے مستحق ہیں کیونکہ گوشت اور خون اللہ کے پیدا کردہ ہیں اس لیے وہ ان کی بنا پر ثواب کے مستحق نہیں بن سکتے۔ ثواب کے مستحق تو صرف وہ اپنے فعل کی بنا پر بن سکتے ہیں جو تقویٰ ہے نیز ان جانوروں کو ذبح کر کے اللہ کے حکم کی موافقت کی راہ اختیار کرنا ہے۔

جانوروں کو مسخر کر دیا گیا ہے

قول باری ہے (کَذٰلِکَ سَخَّرَهَا لَکُمْ لِتُکَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَا هَدٰکُمْ۔ اس نے ان کو تمہارے لیے اس طرح مسخر کیا ہے تاکہ اس کی بخشی ہوئی ہدایت پر تم اس کی تکبیر کرو) یعنی اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کو نرم کر دیا ہے تاکہ بندے جس طرح چاہیں ان سے کام لیں بخلاف درندوں کے جو قدرت کی طرف سے دی ہوئی قوت اور خطرناک اعضاء کی بنا پر کسی طرح قابو میں نہیں آ سکتے۔

حالت امن میں تمام مذاہب کے معابد قابل احترام ہیں

قول باری ہے (وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِیَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ یُذْکَرُ فِیْهَا اسْمُ اللّٰهِ کَثِیْرًا۔ اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا رہے تو خانقاہیں اور گرجا اور معبد اور مسجدیں جن میں اللہ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے سب مسمار کر ڈالی جائیں) مجاہد کا قول ہے کہ راہبوں کی خانقاہوں کو صوامع کہا جاتا ہے اور یہودیوں کے گرجاؤں کو بیع کہتے ہیں۔ ضحاک کا قول ہے کہ یہودیوں کے گرجاؤں کو صلوٰت کہا جاتا ہے۔ وہ انھیں صلوت بھی کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق صلوات ان مقامات کو کہتے ہیں جو مسلمان اپنے گھروں میں نماز کے لیے مخصوص کر دیتے ہیں۔ بعض مفسرین کا قول ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا رہتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے زمانے میں خانقاہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں گرجے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے زمانے میں مسجدیں مسمار کر ڈالی جاتیں۔ حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے ذریعے اہل ذمہ کی عبادت گاہوں کو مسمار ہونے سے بچاتا رہتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ مذکورہ مقامات کو مسمار کرنا جائز نہیں ہے جبکہ ان کا تعلق ان لوگوں سے ہو جن کے ساتھ ہم نے حفاظت کی ذمہ داری کا عہد

کیا ہو یعنی اہل کتاب یا جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو یعنی اہل کفر۔ دارالحرب میں ان کے لیے ان مقامات کو مسمار کردینا اسی طرح جائز ہے جس طرح وہ اپنے تمام مکانات کو مسمار کرسکتے ہیں۔ امام محمد بن الحسن نے صلح کی سرزمین کے متعلق جب وہ مسلمانوں کا علاقہ بن جائے کہا ہے کہ اس میں یہودیوں اور عیسائیو کے گرجوں اور پارسیوں کے آتش کدوں کو مسمار نہیں کیا جائے گا۔ لیکن جس علاقے پر مسلمانوں کا بزور شمشیر قبضہ ہوا ہو اور وہاں کے غیر مسلم باشندوں کو جزیہ کے بدلے وہاں رہنے کی اجازت دے دی گئی ہو پھر جس حصے پر مسلمانوں کی آبادی ہوگئی ہو اور وہ مسلمانوں کا شہر بن گیا ہو وہاں مسلمانوں کو ان کے گرجوں اور کلیساؤں میں نماز ادا کرنے سے منع کر دیا جائے گا، لیکن انھیں منہدم نہیں کیا جائے گا بلکہ مسلمانوں سے کہا جائے گا کہ اگر وہ چاہیں تو ان عمارتوں میں سکونت اختیار کرلیں۔

اسلامی اقتدار اقامت صلوٰۃ اور ادائے زکوٰۃ کے نظام کا پابند ہو گا

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھیں ہم اگر زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان لوگوں کی صفت ہے جنھیں قتال کی اجازت دے دی گئی تھی۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا۔ اجازت دے دی گئی ان لوگوں کو جن کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں) تا قول باری (اَلَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکال دیے گئے) تا قول باری (اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اگر ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے) یہ مہاجرین کرام کی صفت ہے اس لیے کہ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں ناحق اپنے گھروں سے نکال دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ وہ انھیں زمین میں اقتدار بخشے تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے۔ یہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی صفت ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے زمین میں اقتدار بخشا تھا۔ اس میں ان حضرات کی امامت کی صحت پر واضح دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ انھیں جب زمین میں اقتدار حاصل ہو جائے گا تو یہ ان فرائض کی ادائیگی کریں گے جو ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد ہوں گے۔ انھیں زمین میں اقتدار بخشا گیا اس لیے

انھیں ایسے ائمہ تسلیم کرنا واجب ہے جو اللہ کے اوامر کی ادائیگی پر کمربستہ اور اس کے نواہی و زواجر سے کنارہ کش رہے۔ حضرت معاویہؓ ان میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صفت سے ان مہاجرین کو متصف کیا تھا جو اپنے گھروں سے نکال دیے گئے تھے۔ حضرت معاویہؓ مہاجرین میں سے نہیں ہیں بلکہ ان لوگوں میں سے ہیں جنھیں فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قسم کی گرفت اور سزا سے آزاد کر دیا تھا۔ انھیں طلقاء کہا جاتا ہے۔

تمنائے رسول میں ابلیس کی غلط اندازی

قول باری ہے (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنّٰى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ۔ اور اے محمدؐ! تم سے پہلے جو رسول اور نبی بھی ہم نے بھیجا ہے (اس کے ساتھ یہ ضرور ہوا ہے کہ) جب اس نے تمنا کی، شیطان اس کی تمنا میں غلط انداز ہو گیا) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر ضحاک، محمد بن کعب اور محمد بن قیس سے مروی ہے کہ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت اَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْاُخْرٰى (بھلا تم نے لات اور عزّٰی اور تیسرے منات کے حال پر بھی غور کیا ہے) تلاوت کی تو شیطان آپ کی تلاوت میں ان الفاظ کے ساتھ غلط انداز ہو گیا۔ "تلك الغرانيق العلا وان شفاعتهن لترتجى" (یہ اونچے اونچے آبی پرندے یعنی بت، ان کی شفاعت کی ضرور امید کی جا سکتی ہے) شیطان کے غلط انداز ہونے کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورت یعنی سورۂ نجم کی تلاوت کی اور اس میں بتوں کا ذکر ہوا تو کافروں کو علم ہو گیا کہ ان کے بتوں کی مذمت ہو رہی ہے اور ان کے عیوب و نقائص بیان ہو رہے ہیں۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت کرتے ہوئے آیت (اَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى) پر پہنچے تو ان کافروں میں سے ایک بول اٹھا "تلك الغرانيق العلى" یہ بات مسجد حرام میں کفار قریش کے ایک بڑے مجمع کی موجودگی میں کہی گئی جو کافر زرا دور تھے وہ کہنے لگے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہمارے معبودوں کی تعریف کی ہے۔ انھوں نے یہ خیال کیا کہ "تلك الغرانيق العلى" بھی آپ کی تلاوت کا جز تھا۔ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے اس قول کو باطل قرار دیتے ہوئے واضح کر دیا کہ آپ نے اس فقرے کو اپنی تلاوت میں شامل نہیں کیا تھا بلکہ مشرکین میں سے کسی نے یہ فقرہ ادا کیا تھا، اللہ نے اس شخص کو شیطان کے نام سے موسوم کیا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کے دوران یہ فقرہ ادا کیا تھا۔ اس لیے کہ وہ انسانی شیطان تھا۔

میں سے ایک تھا جس طرح یہ قول باری ہے (شَيَاطِيْنَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ شیاطین انس وجن) شیطان نام ہے جن وانس میں سے ہر اس فرد کا جو سرکش اور مفسد ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ بھی ممکن ہے کہ وہ شیاطین جن میں سے کوئی شیطان ہو جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کے دوران یہ فقرہ کہا ہو ایسی بات انبیاء علیہم السلام کے زمانوں میں ممکن ہوتی تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی حکایت اپنے اس قول میں کی ہے (وَاِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطٰنُ اَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَاِنِّيْ جَارٌ لَّكُمْ ۚ فَلَمَّا تَرَاۗءَتِ الْفِئَتٰنِ نَكَصَ عَلٰي عَقِبَيْهِ وَقَالَ اِنِّىْ بَرِيْۗءٌ مِّنْكُمْ اِنِّىْٓ اَرٰى مَا لَا تَرَوْنَ۔ ذرا خیال کرو اس وقت کا جب کہ شیطان نے ان لوگوں کے کرتوت ان کی نگاہوں میں خوشنما بنا کر دکھائے تھے اور ان سے کہا تھا کہ آج کوئی تم پر غالب نہیں آسکتا اور یہ کہ میں تمہارے ساتھ ہوں۔ مگر جب دونوں گروہوں کا آمنا سامنا ہوا تو وہ الٹے پاؤں پھر گیا اور کہنے لگا کہ میرا تمہارا ساتھ نہیں ہے میں وہ کچھ دیکھ رہا ہوں جو تم نہیں دیکھتے) یہ بات ابلیس نے ان سے کہی تھی۔ وہ قریش کے پاس سراقہ بن مالک کے بھیس میں اس وقت آیا تھا جب وہ دار الندوہ میں بیٹھ کر مقام بدر کی طرف جانے کے لیے مشورہ میں مصروف تھے۔ ابلیس ایک مرتبہ نجدی شیخ کے بھیس میں قریش کے پاس آیا تھا جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف دار الندوہ کے اندر سازش میں مصروف تھے۔ ایسی بات تدبیر الٰہی کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ممکن تھی، اس لیے یہ ہوسکتا ہے کہ کسی شیطان نے درج بالا فقرہ کہا ہو اور لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہو کہ یہ فقرہ آپ کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سہو کے طور پر یہ کلمہ نکلا ہو کیونکہ سہو سے کوئی انسان عاری نہیں ہوتا۔ اس کلمہ کی ادائیگی کے فوراً بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو متنبہ کر دیا گیا ہو۔

بعض علماء نے اس توجیہ کو ماننے سے انکار کر دیا ہے اور یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اصل مفہوم یہ ہے کہ شیطان اپنے وساوس کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں خلجان پیدا کر دیتا جس کی بنا پر آپ کی توجہ تلاوت کی طرف سے ہٹ جاتی اور آپ یکسانیت رکھنے والے قصص کی قرأت میں غلطی کر جاتے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے واقعات جن کا ذکر قرآن میں متعدد مقامات پر الفاظ کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ ہوا ہے۔ جب منافقین اور مشرکین اس غلط قرأت کو سنتے تو کہتے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی سابقہ تلاوت سے رجوع کر لیا ہے۔ یہ صورت حال سہو کی بنا پر پیدا ہوئی تھی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے آگاہ کر دیا۔ رہ گئی یہ بات کہ آپ نے تلاوت کے دوران

غلطی سے فقرہ پڑھ لیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے اس کا سرزد ہونا کسی طرح بھی ممکن نہیں ہو سکتا جس طرح یہ ممکن نہیں تھا کہ آپ قرآن مجید کی تلاوت کرتے کرتے درمیان میں کوئی شعر اس انداز سے پڑھ دیتے کہ یہ بھی قرآن کا حصہ ہے۔ جس سے مردی ہے کہ جب آپ نے وہ آیات تلاوت کیں جن میں بتوں کا ذکر تھا تو آپ نے مشرکین سے فرمایا کہ تمھارے نزدیک یہ بڑی اونچی حیثیتوں کے مالک ہیں اور تم یہ سمجھتے ہو کہ ان کی شفاعت اور سفارش پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، آپ نے دراصل ان کی بت پرستی پر کڑی تنقید اور نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ بات کہی تھی۔

منسک کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ۔ ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے۔ بس اے محمدؐ! وہ اس معاملہ میں تم سے جھگڑا نہ کریں) ایک قول کے مطابق منسک اس جگہ کو کہتے ہیں جو کسی عمل خیر یا شر کے لیے عام ہو اور اس بنا پر لوگ اس سے مانوس ہوں۔ حج کے مناسک وہ مقامات ہیں جہاں حج کے دوران عبادتیں کی جاتی ہیں اس لیے یہ مقامات حج کی عبادات ادا کرنے کے مقامات قرار پائے حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ منسک عید کو کہتے ہیں۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ منیٰ وغیرہ میں قربانی کے جانور کا خون بہا کر اظہار بندگی کا نام منسک ہے۔ عطاء، مجاہد اور عکرمہ کا قول ہے کہ ہر امت کے لیے جانوروں کی ذبح کی عبادت مقرر کی گئی ہے جس کے لئے وہ جانوروں کی قربانی دیتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق منسک ان تمام عبادات کا نام ہے جنھیں بجا لانے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ ابوبکر جصاص ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عید قربان کے دن باہر تشریف لائے اور فرمایا (ان اول نسکنا فی یومنا ھذا الصلوٰۃ ثم الذبح۔ آج ہماری پہلی عبادت نماز ہوگی اور اس کے بعد قربانی) آپ نے نماز اور ذبح یعنی قربانی دونوں کو نسک قرار دیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ نسک کے اسم کا اطلاق تمام عبادات پر ہوتا ہے تاہم تقرب الٰہی کی نیت سے ذبح کئے جانے والے جانور پر اس کا اطلاق عرف عام کے لحاظ سے زیادہ غالب اور واضح ہے۔

قول باری ہے (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ۔ تو فدیہ ادا کرے روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں۔ اگر نسک سے تمام عبادات مراد ہوں تو اس میں کوئی امتناع

نہیں ہے اس صورت میں ذبح بھی آیت کی مراد میں داخل ہوگی اور یہ چیز اس امر کی موجب ہوگی کہ لوگوں کو جانور کی قربانی دینے کا پابند کر دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ) جب ہم جانور کی قربانی دینے کے پابند ہو گئے تو اس صورت میں اضحیہ کے وجوب پر اس سے استدلال کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔ اس لیے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرح خوش حال لوگوں کی طرف سے عام طور پر قربانی دی جاتی ہے۔ اگر ہم اس سے حج کے موقعہ پر جب ذبح مراد لیں تو پھر اس کا تعلق قران اور تمتع کی قربانیوں کے ساتھ خاص ہوگا اس لیے کہ حج کے اندر یہی دونوں قربانیاں نسک ہیں، باقی قربانیاں نسک نہیں کہلاتی ہیں۔ اس لیے کہ حج کے دوران ان کا وجوب کسی کمی کی تلافی یا جرم کی سزا کے طور پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان کا وجوب بنیادی طور پر عبادت کے سلسلے میں نہیں ہوتا۔ جبکہ ظاہر قول ہے (جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ) اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کے ساتھ شروع ہی سے عبادت کا ایجاب ہوا ہے۔

آیا قربانی واجب، سنت یا مستحب ہے؟

سلف اور فقہاء امصار کے مابین اضحیہ یعنی عید قربان کے موقع پر کی جانے والی قربانی کے وجوب کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ شعبی نے ابو سریحہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو دیکھا تھا کہ یہ حضرات قربانی نہیں دیتے تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ انہیں عید قربان کے دن دو درہم دے کر گوشت خریدنے کے لیے بھیج دیتے اور فرماتے کہ راستے میں جو شخص تم سے ملے اس سے کہہ دینا کہ یہ ابن عباس کا اضحیہ ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ قربانی کوئی لازمی چیز نہیں ہے لیکن سنت اور نیکی ہے۔ حضرت ابو مسعود انصاری کہا کرتے تھے کہ میں خوشحال ہونے کے باوجود قربانی نہیں کرتا، اس کی وجہ صرف یہ اندیشہ ہے کہ کہیں میرے پڑوسی اسے دیکھ کر یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ قربانی مجھ پر لازم ہے۔" ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ مسافر کے سوا دوسروں پر قربانی واجب ہے۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ لوگ جب موجود ہوتے یعنی مقیم ہوتے تو قربانی کرتے اور اگر مسافر ہوتے تو قربانی نہ کرتے۔ یحییٰ بن الیمان نے سعید بن عبدالعزیز سے اور انھوں نے مکحول سے روایت کی ہے کہ قربانی واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جو لوگ مقیم اور خوشحال ہوں خواہ وہ شہری باشندے ہوں یا دیہاتی، ان پر قربانی واجب ہے۔ مسافروں پر واجب نہیں۔ خواہ مسافر خوشحال ہی کیوں نہ ہو۔ اس سلسلے میں یسار یعنی خوشحالی کی حد وہ ہے جس پر پہنچ

کر صدقۂ فطر واجب ہو جاتا ہے۔ امام ابویوسف سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ امام ابویوسف سے ایک اور روایت کے مطابق قربانی واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ تمام لوگوں پر خواہ وہ مقیم ہوں یا مسافر قربانی ہے۔ جس شخص نے بلا عذر قربانی نہ کی اس نے بہت برا کیا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ سفیان نے یہ بھی کہا ہے کہ قربانی نہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عبداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے باپ کو قربانی کا جانور دے دے تو میرے نزدیک اس کا یہ فعل قربانی دینے سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

ان آراء پر ابوبکر جصاص رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو لوگ قربانی کے وجوب کے قائل ہیں وہ آیت زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں نیز قول باری (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ کہہ دو میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب اللہ رب العالمین کے لیے ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور مجھے اسی کا حکم دیا گیا ہے) سے بھی ان کا استدلال ہے۔ یہ آیت اضحیہ کے امر کی مقتضی ہے اس لیے کہ اس مقام میں نسک سے اضحیہ یعنی عید قربان پر دی جانے والی قربانی مراد ہے۔ اس پر سعید بن جبیر کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا (یا فاطمة اشهدی اضحیتك فانه یغفر لك باول قطرة من دمها كل ذنب عملتيه وقولى (اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) اے فاطمہؓ! اپنی قربانی کو ذبح ہوتا ہوا دیکھو اس لیے کہ اس کے خون کے پہلے قطرے کے ساتھ تمھارے تمام گناہ معاف ہو جائیں گے اور اس وقت یہ پڑھو بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے) ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت یہی آیت تلاوت کرتے تھے۔

حضرت ابوبردہ بن نیار نے عید قربان کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! میں نے اپنے نسک یعنی قربانی کے سلسلے میں تعجیل کر لی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان اول نسکنا فی یومنا هذا الصلوة ثم الذبح آج کے دن ہماری پہلی عبادت نماز ہے اور اس کے بعد قربانی ہے) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نسک سے کبھی اضحیہ بھی مراد ہوتا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ آپ کو اس کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات قول باری (وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ اور مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے) سے معلوم ہوتی ہے۔ اور امر ایجاب کا

مقتضی ہوتا ہے۔ اس بارے میں قول باری (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۔ پس اپنے رب کے لیے نماز پڑھو اور قربانی دو) سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق اس آیت میں نماز سے نماز عید اور نحر سے قربانی مراد ہے۔ امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے جب ایک چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب ہو گئی تو وہ ہم پر بھی واجب ہو گی۔ کیونکہ قول باری ہے (وَاتَّبِعُوْهُ اس کی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرو) نیز ارشاد ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ تمھارے لیے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے)

روایات کی جہت سے قربانی کے وجوب کے قائلین اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو زید بن الحباب نے عبداللہ بن عیاش سے نقل کی ہے، انھیں اعرج نے حضرت ابوہریرہؓ سے انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کان لہ یسار فلم یضحِ فلا یقربن مصلانا جس شخص کو وسعت اور فراخی میسر ہو اور پھر وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری نماز گاہ کے قریب بھی نہ آئے) اس حدیث کو زید بن الحباب کے علاوہ ایک جماعت نے مرفوعاً روایت کی ہے جس میں یحییٰ بن سعید بھی شامل ہیں، ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عباس بن الولید نے انھیں الہیثم بن خارجہ نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے عبداللہ بن عیاش سے، انھوں نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من قدر علی سعۃ فلم یضح فلا یقربن مصلانا جس شخص کو کشائش اور فراخی حاصل ہو اور پھر وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری نماز گاہ کے قریب بھی نہ آئے) اس حدیث کو یحییٰ بن یعلیٰ نے بھی مرفوعاً روایت کی ہے۔ ہمیں نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق نے انھیں احمد بن النعمان الفراء نے، انھیں یحییٰ بن یعلیٰ نے حضرت عبداللہ بن عیاشؓ سے، یا عباس نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من وجد سعۃ فلم یضح فلا یقربن مسجدنا۔ جس شخص کو کشائش اور فراخی حاصل ہو اور پھر وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری مسجد کے قریب بھی نہ آئے) اسی حدیث کو عبیداللہ بن ابی جعفر نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ "جس شخص کو کشائش اور فراخی میسر ہو اور وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری نماز گاہ کے قریب بھی نہ آئے" ایک قول کے مطابق عبیداللہ بن ابی جعفر ضبط حدیث اور جلالت روایت میں ابن عیاش سے بڑھ کر ہیں۔ انھوں نے اس روایت کو حضرت ابوہریرہؓ پر موقوف کیا ہے، اسے مرفوعاً بیان نہیں کیا۔ ایک قول کے مطابق اس بارے میں درست بات یہ ہے کہ یہ روایت مرفوع نہیں ہے بلکہ حضرت

ابوبردہؓ پر جاکر موقوف ہوگئی ہے۔

قربانی کا حکم باقی ہے اور عتیرہ منسوخ ہے

اضحیہ کے ایجاب پر ابو رملہ الحنفی کی حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے۔ یہ حدیث انھوں نے مخنف بن سلیم سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (علی کل اھل بیت فی عام اضحیۃ وعتیرۃ۔ ہر خاندان پر ہر سال ایک قربانی اور ایک عتیرہ ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عتیرہ بالاتفاق منسوخ ہے، اس کی صورت یہ تھی کہ لوگ رجب کے مہینے میں روزہ رکھتے پھر بکری ذبح کرتے اسے رجبیہ بھی کہتے ہیں۔ ابن سیرین اور ابن عون دونوں اس پر عمل پیرا رہے۔ عتیرہ تو بالاتفاق منسوخ ہے لیکن اضحیہ کے تنسخ پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے اس حدیث کے مقتضیٰ کی روشنی میں یہ واجب ہے تاہم اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ ہر خاندان پر ایک قربانی ہے یہ بات تو معلوم ہے کہ ایک واجب قربانی پورے خاندان کے لیے کافی نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک فرد کی طرف سے ادا ہوتی ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے ایجاب مراد نہیں لیا ہے۔ قربانی کے ایجاب کے قائلین اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی۔ انھیں احمد بن ابی عون البزوری نے، انھیں ابومعمر اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں ابواسماعیل المؤدب نے مجالد سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے حضرت جابرؓ اور حضرت براء بن عازبؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید قربان کے دن منبر پر ارشاد فرمایا (من صلی معنا ھذہ الصلوٰۃ فلیذبح بعد الصلوٰۃ۔ جس شخص نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی ہے وہ اب نماز کے بعد قربانی کرے) یہ سن کر حضرت ابوبردہ بن نیارؓ کھڑے ہو گئے اور عرض کیا اللہ کے رسول! میں نے پہلے ہی جانور ذبح کر لیا تھا خیال یہ تھا کہ جب عید کی نماز سے فارغ ہو کر آئیں گے تو دوستوں کے ساتھ مل کر گوشت کھائیں گے۔ آپ نے یہ سن کر ارشاد فرمایا (لیس منک تمہاری قربانی نہیں ہوئی) انھوں نے پھر عرض کیا۔ "میرے پاس بکری کا ایک بچہ ہے۔" آپ نے فرمایا "اس کی قربانی دے دو، تمہاری طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ لیکن تمہارے سوا کسی اور کی طرف سے اس کی قربانی ادا نہیں ہوگی۔" اس روایت سے کئی وجوہ کی بنا پر قربانی کے وجوب پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (من صلی معنا ھذہ الصلوٰۃ فلیذبح بعد الصلوٰۃ) اس میں ذبح کا حکم ہے جس کا ظاہر وجوب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (تجزئی عنک ولا تجزئی عن غیرک) اس کا مفہوم یہ ہے کہ

اس بکری کے بچے کی قربانی کے ذریعے تمھاری قربانی ادا ہو جائے گی اس لیے کہ محاورہ ہے "جزی عنی کذا" جس کے معنی ہیں "اس نے میری طرف سے فلاں چیز ادا کردی" اور ادائیگی واجب چیز کی ہوتی ہے یہ بات وجوب کی مقتضی ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں (فمن ذبح قبل الصلوۃ فلیعد اضحیۃ۔ جس شخص نے نماز عید سے پہلے قربانی دی ہے وہ دوبارہ قربانی کرے) بعض طرق میں یہ ذکر ہے آپ نے حضرت ابوبردہؓ سے فرمایا (اعد اضحیتك اپنی قربانی دوبارہ کرو) جو حضرات اس بات کو تسلیم نہیں کرتے وہ یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (من صلی معنا ھذہ الصلوۃ وشھد معنا فلیذبح۔ جس شخص نے ہمارے ساتھ عید کی نماز پڑھی اور ہمارے ساتھ نماز میں شامل ہوا وہ قربانی کرے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ایجاب مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ سب کے نزدیک قربانی کے وجوب کا نماز میں شمولیت کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ جب یہ بات سب کے لیے عام ہے اور اس میں مال داروں کی تخصیص نہیں ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ندب اور استحباب مراد لیا ہے۔ رہ گیا آپ کا یہ ارشاد کہ (تجزئ عنك بکری کے بچے کی قربانی تمھاری طرف سے ادا ہو جائے گی) تو اس سے آپ نے اس عبادت کا جواز مراد لیا ہے۔ جواز اور قضاء یعنی ادائیگی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک جواز قربت یعنی عبادت کا جواز اور دوسرا جواز فرض۔ لفظ جواز اور قضاء کا اطلاق ظاہراً وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت ابوبردہؓ نے نذر کے طور پر اپنے اوپر قربانی واجب کرلی ہو۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دوبارہ قربانی دینے کا حکم دیا۔ اس لیے آپ نے جن الفاظ کے ذریعے حضرت ابوبردہؓ کو خطاب کیا ہے وہ وجوب پر دلالت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ ایک معین شخص کے لیے حکم تھا ہر شخص پر عموم لفظ کے ذریعے قربانی کا ایجاب نہیں تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگر واجب کی ادائیگی مراد لیتے تو آپ حضرت ابوبردہؓ سے اس قربانی کی قیمت ضرور پوچھتے تاکہ ان پر اس کے مثل کا ایجاب ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابوبردہؓ نے یہ عرض کیا تھا کہ "میرے پاس بکری کا بچہ ہے جس میں دو بکریوں سے زیادہ گوشت ہے"۔ اس طرح بکری کا بچہ اس جانور سے بہتر تھا جو انھوں نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا تھا۔

قربانی کے وجوب پر نظر اور قیاس سے استدلال کیا جاسکتا ہے وہ اس طرح کہ سب کا اس پر

اتفاق ہے کہ نذر کی صورت میں قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ اگر وجوب کے حکم کے اندر قربانی کے لیے اصل موجود نہ ہوتی تو نذر کی بنا پر یہ ہرگز لازم نہ ہوتی جس طرح دوسری تمام چیزوں کا حکم ہے کہ اگر وجوب کے حکم کے اندر ان کی اصل موجود نہ ہو تو وہ نذر کی بنا پر واجب نہیں ہوتیں۔

قربانی کے وجوب پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جسے جابر الجعفی نے نقل کی ہے انھوں نے ابوجعفر سے اس کی روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ اضحیہ نے ہر اس ذبح کو منسوخ کر دیا جو اس سے قبل ہوتی تھی، زکوٰۃ نے ہر اس زکوٰۃ کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے ادا کی جاتی تھی۔ رمضان کے روزے نے ہر اس روزے کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے رکھا جاتا تھا اور غسل جنابت نے ہر اس غسل کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے عمل میں آتا تھا" یہ بات اضحیہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اس کی وجہ سے ماقبل کی قربانی کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئیں۔ اس کی وجہ سے جو چیز منسوخ ہوئی ہے وہ واجب کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہر وہ حکم جس کے متعلق یہ ذکر کیا گیا ہو کہ یہ اپنے ماقبل کے لیے ناسخ ہے وہ فرض یا واجب ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میرے نزدیک وجوب پر دلالت نہیں کرتی۔ اس لیے کہ واجب کا نسخ دراصل وجوب کی مدت کا بیان ہوتا ہے۔ جب نسخ کے ذریعے یہ بیان کر دیا جائے کہ ایجاب کی مدت اس وقت تک کے لیے تھی تو اس میں ایسی بات نہیں پائی جائے گی جو کسی اور حکم کے ایجاب کی مقتضی بن سکتی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے کہ تم لوگوں سے عتیرہ (رجب کے مہینے میں ذبح ہونے والی بکری) اور عقیقہ (بچے کی پیدائش کے سات دن بعد ذبح کیا جانے والا جانور) نیز دوسرے تمام ذبائح کا حکم منسوخ ہو چکا ہے تو اس ارشاد میں کسی اور ذبیحہ کے وجوب پر دلالت نہ ہوتی۔ اس بنا پر درج بالا قول میں کہ "اضحیہ نے ماقبل کے ہر ذبیحہ کو منسوخ کر دیا ہے" اضحیہ کے وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس مقام پر نسخ کے ذکر کا فائدہ صرف یہ ہے کہ جب ہمیں اضحیہ کی ترغیب دلائی گئی تو اس کے بعد اب کوئی واجب ذبیحہ باقی نہیں رہا۔

قربانی کے وجوب کی نفی پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں عبدالعزیز بن الخطاب نے، انھیں مندل بن علی نے ابوجناب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاضحیٰ علیّ فریضۃ وھو علیکم سنۃ۔ قربانی مجھ پر فرض ہے لیکن تمہارے لیے سنت ہے) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں سعید بن محمد ابوعثمان الانجدانی نے، انھیں

الحسن بن حماد نے، انھیں عبدالرحیم بن سلیم نے عبداللہ بن محرز سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بالاضحی والوتر ولم تعزم علی۔ مجھے قربانی کرنے اور وتر پڑھنے کا حکم ملا ہے لیکن یہ مجھ پر لازم نہیں کیے گئے ہیں)۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن علی بن العباس الفقیہ نے، انھیں عبداللہ بن عمر نے، انھیں محمد بن عبدالوارث نے، انھیں ابان نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ثلاث هن علیّ فریضة ولکم تطوع الاضحی والوتر والضحی تین باتیں میرے لیے فرض ہیں اور تمھارے لیے نفل ہیں۔ قربانی، وتر کی نماز اور چاشت کی نماز) ان روایات سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ قربانی ہم پر واجب نہیں ہے۔ تاہم اگر روایات میں کسی حکم کی نفی اور اثبات میں تعارض ہو جائے تو اثبات و ایجاب کی روایات اولیٰ ہوں گی۔ ان پر دو وجوہ کی بنا پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ ایک تو یہ کہ اباحت ترک پر ایجاب وارد ہوتا ہے دوسری یہ کہ ایجاب کی روایات میں ترک کی ممانعت ہے اور نفی کی روایات میں ترک کی اباحت ہے اور ممانعت اباحت اولیٰ ہوتی ہے۔

نفی وجوب پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ نے، انھیں عبداللہ بن یزید نے، انھیں سعید بن ابوب نے، انھیں عیاش القتبانی نے عیسیٰ بن ہلال الصدفی سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بیوم الاضحی عیدًا جعله الله لهٰذه الامة مجھے عید قربان کے دن عید منانے کا حکم دیا گیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے مقرر کیا ہے) ایک شخص نے اٹھ کر عرض کیا" اگر میرے پاس صرف ایک اونٹنی ہو جو مجھے اس کے دودھ سے فائدہ اٹھانے کے لیے ملی ہو تو آیا میں اس کی قربانی کر دوں"؟ آپ نے فرمایا" نہیں، اگر تم اپنے بال اتروا لو، ناخن ترشوا لو، مونچھیں کتروا لو اور موئے زیر ناف صاف کر لو تو اللہ کے نزدیک اس سے تمھاری قربانی کی تکمیل ہو جائے گی" جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا امور کو بمنزلہ اضحیہ قرار دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ اضحیہ واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان افعال کو سر انجام دینا واجب نہیں ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم بن موسیٰ الرازی نے، انھیں عیسیٰ نے، انھیں محمد بن اسحاق نے یزید بن ابی حبیب سے، انھوں نے ابوعیاش سے

انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو دو خوبصورت خصی شدہ اور سینگوں والے مینڈھے ذبح فرمائے۔ جب آپ نے ذبح کرنے کے لیے ان دونوں کو لٹایا تو یہ دعا پڑھی (انی وجھت وجھی للذی فطر السموات والارض علی ملۃ ابراھیم حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا اول المسلمین، اللھم منک ولک عن محمد وامتہ باسم اللہ واللہ اکبر۔ میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کر لیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، بس ملت ابراہیمی پر ہوں سب سے یکسو ہو کر، میں مشرکین میں سے نہیں ہوں، بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب کچھ اللہ کے لیے ہے جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے، اور میں اطاعت کرنے والوں میں سے ہوں۔ اے اللہ! یہ تیری ہی طرف سے عطا ہوئی ہے اور تیرے ہی لیے ہے، یہ قربانی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اس کی امت کی طرف سے ہے، اللہ کے نام کے ساتھ، اللہ سب سے بڑا ہے) اس کے بعد آپ نے دونوں جانوروں کو ذبح کر دیا۔ ان حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی کی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ غیر واجب ہے اس لیے کہ اگر قربانی واجب ہوتی تو ایک مینڈھا پوری امت کی طرف سے قربانی کے لیے کافی نہ ہوتا۔

ابوبکر جصاص اس استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات وجوب کی نفی نہیں کرتی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی طرف سے تطوع اور رضاکارانہ طور پر یہ قربانی دی تھی اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص جس پر قربانی واجب ہو اس کی طرف سے کوئی رضاکارانہ طور پر قربانی دے دے جس طرح ایک شخص جس پر قربانی واجب ہوتی ہو اگر وہ نفلی قربانی دے گا تو اس کی یہ قربانی جائز ہو گی لیکن یہ چیز اس پر لازم شدہ قربانی کے وجوب کو ساقط نہیں کرے گی۔ ہم نے سلف سے قربانی کے ایجاب کی نفی میں جو روایتیں نقل کی ہیں ان سے دو وجوہ کی بنا پر نفی وجوب پر استدلال ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ ان حضرات کے ہم چشموں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں گزرا جس سے نفی وجوب کے خلاف روایت منقول ہو، جبکہ ان حضرات سے ہماری مذکورہ نفی ایجاب کی روایتیں پوری طرح پھیلی ہوئی اور مشہور تھیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قربانی واجب ہوتی تو لوگوں کو اس حکم کی عمومی طور پر ضرورت ہوتی جس سے یہ بات لازم ہو جاتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرام کو اس کے وجوب کے حکم سے ضرور آگاہ کر دیا جاتا۔ اگر آپ کی طرف سے صحابہ کرام کو

آگاہ کر دیا جاتا تو یہ حکم استفاضہ اور تواتر کی صورت میں امت کے اندر نقل ہوتا۔ اور کچھ نہ ہوتا تو کم از کم اس حکم کی روایت اسی درجے کی ہوتی جس درجے کی صدقۂ فطر کے حکم کی روایت ہے اس لیے کہ لوگوں کو عمومی طور پر اس حکم کے جاننے کی ضرورت تھی۔ جب امت کے اندر استفاضہ کی صورت میں اس حکم کی روایت موجود نہیں ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ استدلال بھی کیا جا سکتا ہے اگر قربانی واجب ہوتی جو کہ مال کو لاحق ہونے والا حق ہے تو مقیم اور مسافر کا حکم یکساں ہوتا۔ اس کا وجوب دونوں پر ہوتا جس طرح صدقۂ فطر کا وجوب دونوں پر ہے۔ لیکن جب امام ابوحنیفہ مسافر پر اس کے وجوب کے قائل نہیں ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ یہ سرے سے واجب نہیں ہے۔ ایک استدلال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر یہ واجب ہوتا جبکہ یہ مال کو لاحق ہونے والا حق ہے تو وقت کا گزر جانا اس کے وجوب کو ساقط نہ کر سکتا۔ اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایام النحر گزر جانے کے ساتھ قربانی ساقط ہو جاتی ہے تو یہ امر اس کے عدم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے تمام حقوق جو مال کے اندر واجب ہوتے ہیں مثلاً زکوٰۃ، صدقۂ فطر اور عشر وغیرہ وہ وقت کے گزر جانے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے۔

جہاد فی سبیل اللہ

قول باری ہے (وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ هُوَ اجْتَبٰكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ۔ اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے اس نے تمھیں اپنے کام کے لیے چن لیا ہے اور دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔ قائم ہو جاؤ اپنے باپ ابراہیم کی ملت پر) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ تم اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے اور اپنے باپ ابراہیم (علیہ السلام) کی ملت کی پیروی کرو" اسی بنا پر (مِلَّةَ اَبِيْكُمْ) منصوب ہے بعض مفسرین کا قول ہے کہ اس کے منصوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کَمِلَّةِ اَبِيْكُمْ مراد ہے۔ تاہم جب حرف جار محذوف ہو گیا تو اسم فعل کے ساتھ متصل ہو گیا اور اس وجہ سے یہ منصوب ہو گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ ہم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی پیروی لازم ہے البتہ جن احکامات کا نسخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ثابت ہو چکا ہے ان کا اتباع لازم نہیں ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ) اس لیے فرمایا کہ یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت میں داخل ہے

اگرچہ مفہوم یہ ہے کہ یہ ملت تمہارے باپ ابراہیم (علیہ السلام) کی ملت کی طرح ہے تو اس سے پھر مراد یہ ہے کہ اللہ کی راہ میں جہاد کرنا جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے تمہارے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بھی اللہ کی راہ میں اس طرح جہاد کیا تھا جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے قول باری (وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ) کی تفسیر میں فرمایا "مشرکین کے خلاف جہاد کرو"۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ "اللہ کی راہ میں کسی ملامت گر کی ملامت سے نہ گھبراؤ یہی اللہ کی راہ میں جہاد کرنا ہے جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے" ضحاک کا قول ہے "اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی خاطر حق پر عمل پیرا رہو"۔ قول باری (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ حرج سے مراد تنگی ہے۔ مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حوادث یعنی نئے مسائل میں اگر اختلاف رائے ہو تو جس قول کے نتیجے میں تنگی پیدا ہوگی وہ قابل تسلیم نہیں ہوگا اور جس قول کے نتیجے میں حکم کے اندر وسعت اور گنجائش کا پہلو ہوگا وہ اولیٰ ہوگا۔

ایک قول ہے کہ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ) کا مفہوم یہ ہے کہ دین میں کوئی ایسی تنگی نہیں ہے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو وہ اس طرح کہ تنگی کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن سے توبہ کے ذریعے چھٹکارا حاصل کیا جا سکتا ہے اور بعض ایسی ہیں کہ ظلماً لی ہوئی چیز کو واپس کر کے ان سے خلاصی مل سکتی ہے۔ اس لیے دین اسلام میں ایسی کوئی تنگی نہیں ہے کہ گناہ کی سزا سے چھٹکارے کی کوئی سبیل نہ ہو۔ قول باری (مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرَاهِيْمَ) میں تمام مسلمانوں کو خطاب ہے۔ اگرچہ تمام مسلمانوں کا نسب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جا کر نہیں ملتا اس سلسلے میں حسن بصری سے مروی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تمام مسلمانوں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حرمت اسی طرح لازم ہے جس طرح بیٹے پر باپ کی حرمت لازم ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهَاتُهُمْ اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ازواج تمہاری مائیں ہیں) بعض قرأت میں یہ الفاظ بھی ہیں (وَهُوَ اَبٌ لَّهُمْ) (اور وہ یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے یعنی مسلمانوں کے باپ ہیں)۔

تمہارا نام مسلم رکھا گیا

قول باری ہے (هُوَ سَمّٰكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا) اللہ نے پہلے بھی تمہارا نام

مسلم رکھا تھا اور اس (قرآن) میں بھی (تمھارا یہی نام ہے)) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارا نام مسلم رکھا ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تمھارا نام مسلم رکھا ہے کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے حکایت کرتے ہوئے ارشاد باری ہے (وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ اور ہماری اولاد میں سے ایک امت پیدا کر جو تیری اطاعت گزار ہو) قول باری (مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا) کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے۔ "قرآن سے پہلے اور قرآن کے اندر"۔ قول باری (هُوَ اجْتَبٰىكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آیت کے مخاطب اول یعنی صحابہ کرام سب کے سب عادل اور پسندیدہ تھے۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا بطلان ہو جاتا ہے جو صحابہ کرام پر زبان طعن و تشنیع دراز کرتے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ صرف ان لوگوں کو چن لیتا ہے جو اس کے مطیع اور فرمانبردار ہوتے ہیں اور اس کی خوشنودی کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں۔ اس میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی مدح ہے جو اس آیت کے اولین مخاطب ہیں۔ یہ آیت ان کی پاکبازی کی دلیل ہے۔

قول باری ہے (لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ تاکہ رسول تم پر گواہ ہو اور تم لوگوں پر گواہ) اس میں صحابہ کرام کے اجماع کی صحت پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم پر گواہ بن کر ان لوگوں کی طاعت کی گواہی دیں جنھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ پر اللہ کی اطاعت کی اور نافرمانوں کی نافرمانی کی بھی گواہی دیں۔ اور تم لوگوں پر گواہ بن کر ان کے اعمال کی گواہی دو جو انھوں نے تمھاری طرف سے اللہ کی کتاب اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی تبلیغ پر اختیار کیے۔ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا۔ اور اسی طرح ہم نے تمھیں ایک "امت وسط" بنایا ہے تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کی ابتداء صحابہ کرام کی مدح سے کی اور انھیں عدالت کی صفت سے متصف فرمایا پھر یہ بتایا کہ وہ بعد میں آنے والے لوگوں پر گواہ اور حجت ہوں گے جس طرح آیت زیر بحث میں فرمایا (هُوَ اجْتَبٰىكُمْ) تا قول باری (وَتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ)۔

قول باری ہے (وَافْعَلُوا الْخَيْرَ۔ اور نیک کام کرو) اس آیت سے بعض دفعہ ایسی قربت اور عبادت کے ایجاب پر استدلال کیا جاتا ہے جس کے وجوب میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے نزدیک آیت سے کسی چیز کے ایجاب پر نہ تو استدلال درست ہے اور نہ ہی اس میں عموم کا اعتقاد صحیح ہے۔

سُورَةُ الْمُؤْمِنُون

نماز میں خشوع وخضوع

قول باری ہے (قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلٰوتِهِمْ خَاشِعُوْنَ۔ یقیناً فلاح پائی ہے ایمان لانے والوں نے جو اپنی نماز میں خشوع وخضوع اختیار کرتے ہیں) ابن عون نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو اپنا سر مبارک آسمان کی طرف اٹھاتے۔ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے اپنا سر جھکا لیا۔ ہشام نے محمد سے روایت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے اپنی آنکھیں جھکا لیں۔ ہر شخص یہ پسند کرتا ہے کہ اس کی نگاہ اس کی سجدے کی جگہ سے آگے نہ جائے۔ ایک جماعت سے مروی ہے کہ نماز میں خشوع سے مراد یہ ہے کہ نگاہ سجدے کی جگہ سے آگے نہ جائے۔ ابراہیم، مجاہد اور زہری سے مروی ہے کہ خشوع کے معنی سکون کے ہیں۔ المسعودی نے ابوسنان سے اور انھوں نے اپنے ایک آدمی سے روایت کی ہے کہ حضرت علی رضؓ سے اس آیت کی تفسیر پوچھی گئی۔ آپ نے فرمایا۔ خشوع کا تعلق دل سے ہے نیز یہ کہ تم مسلمان شخص کے لیے اپنا کندھا نرم رکھو اور نماز میں دائیں بائیں نہ دیکھو۔" حسن کا قول ہے کہ خَاشِعُوْنَ بمعنی خَائِفُوْنَ ہے یعنی ڈرنے والے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خشوع کا لفظ ان تمام معانی کو شامل ہے یعنی نماز میں سکون اختیار کرنا، عاجزی کا اظہار کرنا۔ دائیں بائیں نہ دیکھنا، حرکت نہ کرنا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہنا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے (اسكنوا فی الصلوٰة وکفوا ایدیکم فی الصلوٰة نماز میں سکون اختیار کرو اور اپنے ہاتھوں کو روکے رکھو) نیز فرمایا (امرت ان اسجد علی سبعة اعضاء وان لا اکف شعرا ولا ثوبا مجھے حکم دیا گیا ہے کہ سات اعضاء کے بل سجدہ کروں، اور بالوں اور کپڑے کو نہ سمیٹوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کنکریوں کو ہاتھ لگانے سے منع فرمایا ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (اذا قام الرجل یصلی فان الرحمة تواجهه فاذا التفت انصرفت عنه، جب ایک شخص کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگتا ہے تو اللہ کی رحمت اس کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے

جب وہ دائیں بائیں دیکھتا ہے تو رحمت منہ موڑ کر چلی جاتی ہے۔ زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں نگاہ اٹھاتے تھے لیکن دائیں بائیں نہیں دیکھتے تھے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابو توبہ نے، انھیں معاویہ بن سلام نے زید بن سلام سے کہ انھوں نے ابو سلام کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ مجھے السلولی نے روایت بیان کی، اور انھیں سہل بن الحنظلیہ نے کہ صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ حنین کی طرف روانہ ہو گئے۔ سہل نے سلسلۂ حدیث جاری رکھتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے پوچھا "آج رات پہرہ دینے کے فرائض کون سرانجام دے گا؟" حضرت انس بن ابی مرثد الغنوی نے عرض کیا "میں سرانجام دوں گا۔" آپؐ نے فرمایا "پھر گھوڑے پر سوار ہو جاؤ۔" وہ گھوڑے پر سوار ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا۔ "اس گھاٹی کی طرف چلے جاؤ یہاں تک کہ اس کی بلندی پر پہنچ جاؤ، اور ہوشیار رہنا کہ کہیں رات کی وجہ سے دھوکا نہ کھا جاؤ۔" جب صبح ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز گاہ کی طرف چل پڑے اور وہاں پہنچ کر دو رکعت نماز ادا کی پھر فرمایا۔ "کیا تم نے اپنے سوار کی موجودگی کو محسوس کیا؟" صحابہ نے نفی میں جواب دیا۔ اس کے بعد جماعت کے لیے صفیں درست ہوئیں اور اقامت کہی گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران گھاٹی کی طرف بار بار دیکھتے رہے یہاں تک کہ جب آپؐ نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرا تو فرمایا۔ "تمھیں بشارت ہو، تمھارا سوار آ گیا ہے۔" اس روایت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ آپؐ نماز کے اندر بار بار گھاٹی کی طرف دیکھتے رہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات دو وجوہ سے عذر پر محمول ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ کو اس گھاٹی کی طرف سے دشمن کے اچانک حملے کا خطرہ تھا اور دوسری یہ کہ آپ سوار کے متعلق فکر مند تھے جب تک کہ اس کی آمد نہ ہو گئی۔

ابراہیم نخعی کے متعلق مروی ہے کہ وہ نماز میں ذرد یدہ نگاہوں سے دائیں بائیں دیکھا کرتے تھے۔ حماد بن سلمہ نے حمید سے، انھوں نے معاویہ بن قرہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے استفسار کیا گیا کہ عبداللہ بن الزبیرؓ نماز میں فلاں فلاں حرکت نہیں کرتے یعنی دائیں بائیں نہیں دیکھتے یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا۔ "لیکن ہم تو کرتے ہیں اور ہم لوگوں کی طرح نماز پڑھتے ہیں۔" حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نماز میں دائیں بائیں التفات نہیں کرتے تھے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جس التفات سے روکا گیا ہے یہ وہ التفات ہے جس میں نمازی اپنا چہرہ دائیں یا بائیں موڑ لے۔ لیکن اگر آنکھوں کے کناروں سے دائیں بائیں دیکھ لے تو اس کی ممانعت نہیں ہے۔ سفیان نے

اعمش سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ زمین پر پڑا ہوا کپڑا ہے۔ ابو مجلز نے ابو عبیدہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنی آواز پست رکھتے، اپنا جسم اور اپنی نظریں جھکائے رکھتے۔ علی بن صالح نے زبیر الیامی کے متعلق روایت کی ہے کہ جب وہ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ گویا لکڑی ہیں۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ ھُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُوْنَ اور لغویات سے دور رہتے ہیں) لغو بے فائدہ کام کو کہتے ہیں جس فعل اور قول کی یہ صفت ہو وہ ممنوع ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ لغو باطل کو کہتے ہیں جس قول کا کوئی فائدہ نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ باطل کے ذریعے کبھی فوری طور پر حاصل ہونے والے فوائد کی تلاش ہوتی ہے۔

شرم و حیا

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِفُرُوْجِھِمْ حَافِظُوْنَ اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں) آیت سے مرد اور عورتیں دونوں مراد لینا درست ہے اس لیے کہ جب مذکر اور مؤنث دونوں کا اجتماع ہو جائے تو تغلیب کے طور پر مذکر کا صیغہ لایا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ ھُمْ فِیْ صَلٰوتِھِمْ خَاشِعُوْنَ) یہاں مرد اور عورتیں دونوں مراد ہیں بعض مفسرین کا قول ہے کہ آیت (وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِفُرُوْجِھِمْ حَافِظُوْنَ) مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے (اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِھِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ سوائے اپنی بیویوں کے اور ان عورتوں کے جو ان کی ملک یمین میں ہوں) اس میں لامحالہ مرد مراد ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ پہلا لفظ دونوں جنسوں کے لیے عام ہو اور استثناء مردوں کے لیے مخصوص ہو۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ حُسْنًا۔ اور ہم نے انسان کو اس کے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی) پھر ارشاد ہوا (وَاِنْ جَاھَدَاکَ عَلٰی اَنْ تُشْرِکَ بِیْ۔ اور اگر یہ دونوں یعنی ماں باپ تجھے اس امر پر مجبور کریں تو میرے ساتھ شریک ٹھہرائے) پہلا فقرہ سب کے لیے عام ہے اور عطف بعض افراد کے لیے ہے جنھیں لفظ شامل ہے۔ قول باری (وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِفُرُوْجِھِمْ حَافِظُوْنَ) دلالت حال کی بنا پر عام ہے۔ دلالت حال یہ ہے کہ بدکاری میں مبتلا ہونے سے شرمگاہوں کی حفاظت کی جائے۔

نکاحِ متعہ کی تحریم

قول باری ہے (فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ. البتہ جو اس کے علاوہ کچھ اور چاہیں وہی زیادتی کرنے والے ہیں) آیت نکاح متعہ کی تحریم کی مقتضی ہے اس لیے کہ متعہ کی بنا پر ہاتھ آنے والی عورت نہ تو بیوی ہوتی ہے اور نہ ہی ملک یمین کے تحت آنے والی مملوکہ۔ ہم نے سورۂ نساء میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہ بحث قول باری (وَرَآءَ ذٰلِكَ) کی تفسیر کے تحت کی گئی ہے۔ قول باری (وَرَآءَ ذٰلِكَ) کا مفہوم "غَيْرَ ذٰلِكَ" ہے یعنی ان کے ماسوا۔ قول باری (الْعٰدُوْنَ) سے مراد ایسے لوگ ہیں جو حلال سے حرام کی طرف تجاوز کریں۔ قول باری (اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ) اس جملہ سے استثناء جس میں شرمگاہوں کی حفاظت کا ذکر ہے اور اس قول کے ذریعے بیوی اور ملک یمین کے تحت آنے والی لونڈی سے ہمبستری کی اباحت کی خبر دی گئی ہے۔ اس لیے آیت ان دو صنفوں کے ماسوا تمام عورتوں سے جنسی تعلقات پر پابندی کی مقتضی ہے۔ اس کے ذریعے بیویوں اور لونڈیوں کے ساتھ ہمبستری کی اباحت پر دلالت ہو رہی ہے کیونکہ ان کے بارے میں لفظ کے اندر عموم ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بیویوں اور لونڈیوں کے ساتھ ہمبستری کی اباحت میں اگر عموم ہوتا تو حیض کی حالت میں ان کے ساتھ ہمبستری درست ہوتی، اسی طرح شوہر والی لونڈی نیز شبہ کی بنا پر جماع کے نتیجے میں عدت گزارنے والی کے ساتھ بھی وطی کا جواز ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کے لفظ کا عموم تمام احوال میں مذکورہ عورتوں کے ساتھ وطی کے جواز کا مقتضی ہے تاہم ان کی تخصیص پر دلالت قائم ہو چکی ہے جس طرح عموم کی تمام صورتوں میں ہوتا ہے کہ اگر اس کے بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے تو یہ بات باقی ماندہ افراد میں عموم کے حکم کی بقاء کو مانع نہیں ہوتی۔ ملک یمین کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے مملوک غلام اور لونڈی کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ ملک یمین کا اطلاق بنی آدم کے سوا کسی اور چیز پر نہیں ہوتا۔ مثلاً گھر اور سواری پر ملک یمین کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ غلام اور لونڈی کی ملکیت دوسری چیزوں کی ملکیت سے اخص ہوتی ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ایک شخص اپنے گھر کو گرا سکتا ہے اور گرا کر اسے دوبارہ بنا سکتا ہے اس کام میں اس کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی لیکن آدم زادوں کے سلسلے میں وہ یہ قدم نہیں اٹھا سکتا۔ اسی طرح وہ گھر کو عاریت کے طور پر دے سکتا ہے۔ اپنی مملوکہ اشیاء کو بھی جسے چاہے دے سکتا ہے لیکن اگر

وہ چاہے کہ اپنی مملوکہ لونڈی کی شرمگاہ کسی کو عاریت کے طور پر دے دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔

نمازوں کی محافظت

قول باری ہے (وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ۔ اور اپنی نمازوں کی محافظت کرتے ہیں) قول باری (يُحَافِظُونَ) کی تفسیر میں سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ نمازیں ان کے اوقات میں ادا کی جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس التفریط فی النوم انما التفریط ان یترک الصلوٰۃ حتی یدخل وقت الاخری نماز کی ادائیگی میں کوتاہی نیند کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ کوتاہی کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نماز ادا نہ کرے اور بیٹھا رہے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے) مسروق کا قول ہے کہ نماز کی محافظت کا مفہوم یہ ہے کہ نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کیا جائے۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ وہ نمازوں پر دوام کرتے ہیں یعنی ہمیشہ ان کی ادائیگی کرتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ وہ نماز کے لیے وضو کی، نماز کے اوقات نیز رکوع وسجود کی پوری نگہداشت کرتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نماز کی محافظت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی شرائط کی تکمیل کے ساتھ وقت پر اس کی ادائیگی کی پوری نگہداشت کی جائے۔ سلف سے محافظت کی جو صورتیں منقول ہیں وہ سب کی سب آیت میں مراد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے نماز کا دوبارہ ذکر کیا اس لیے کہ نمازی نماز کی محافظت کا اسی طرح پابند ہے جس طرح اس میں خشوع وخضوع کا۔

راہ خدا میں خرچ کرتے ہوئے بھی اللہ سے ڈرتے ہیں

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَّقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ اور جن کا حال یہ ہے کہ دیتے ہیں جو کچھ بھی دیتے ہیں اور دل ان کے اس خیال سے کانپتے رہتے ہیں کہ ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے) وکیع نے مالک بن مغول سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن سعید بن وہب سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رض سے روایت کی ہے وہ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا۔ "اللہ کے رسول! وہ لوگ جو دیتے ہیں جو کچھ بھی وہ دیتے ہیں اور ان کے دل کانپتے رہتے ہیں، آیا اس سے مراد وہ شخص ہے جو شراب پیتا اور چوری کرتا ہے؟" آپ نے فرمایا۔ "عائشہ! یہ بات نہیں، اس سے وہ شخص مراد ہے جو نمازیں پڑھتا اور روزے رکھتا ہے نیز اللہ کی راہ میں صدقہ بھی کرتا ہے لیکن ڈرتا ہے کہ کہیں اس کے یہ اعمال اللہ کے ہاں قبول ہونے سے رہ نہ جائیں۔" جریر نے لیث

سے روایت کی۔ انھوں نے اس شخص سے جس نے انھیں حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت سنائی کہ (یُؤْتُوْنَ مَا اٰتَوْا) سے زکوٰۃ مراد ہے۔ حسن بصری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "میں نے ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں جنھیں اپنی نیکیاں رد ہو جانے کا اس سے زیادہ خطرہ رہتا تھا جتنا تمھیں اپنی برائیوں پر عذاب کا خطرہ ہے۔

قول باری ہے (اُولٰٓئِكَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُوْنَ) یہی لوگ طاعات میں جلدی کرتے ہیں اور یہی ان کی طرف لپک رہے ہیں) یہاں خیرات سے مراد طاعات ہیں جن کی طرف اللہ پر ایمان رکھنے والے لپکتے ہیں اور ان کی طرف سبقت کرنے میں پوری کوشش کرتے ہیں اس لیے کہ انھیں ان کی رغبت ہوتی ہے اور ان پر ملنے والی جزا کا انھیں علم ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے قول باری (وَهُمْ لَهَا سَابِقُوْنَ) کی تفسیر میں فرمایا۔ سعادت یعنی خوش بختی ان کی طرف سبقت کر گئی ہے۔" دوسرے حضرات کا قول ہے۔ "یہ لوگ اہل طاعات ہیں اور جنت کی طرف سبقت کرنے والے ہیں۔" کچھ اور حضرات کا قول ہے۔ "یہ لوگ نیکیوں کی طرف سبقت کرنے والے ہیں۔"

قول باری ہے (وَلَهُمْ اَعْمَالٌ مِّنْ دُوْنِ ذٰلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُوْنَ۔ اور ان کے اعمال بھی اس طریقے سے مختلف ہیں (جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے) وہ اپنے یہ کرتوت کیے چلے جائیں گے) قتادہ اور ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اعمال سے مراد ایسی خطائیں ہیں جو حق کو نظر انداز کر کے کی جائیں۔ حسن اور مجاہد سے منقول ہے "جو برے اعمال وہ ابھی کر رہے ہیں ان کے علاوہ بھی ایسے اعمال ہیں جنھیں یہ لازماً کر کے رہیں گے۔"

قول باری ہے (مُسْتَكْبِرِيْنَ بِهٖ سَامِرًا تَهْجُرُوْنَ اپنے گھمنڈ میں اس کو خاطر ہی میں نہ لاتے تھے، اپنی چوپالوں میں اس پر باتیں چھانٹتے اور بکواس کیا کرتے تھے) لفظ تَهْجُرُوْنَ کی ایک قرأت حرف تاء کے فتحہ اور حرف جیم کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ ایک قرأت کے مطابق حرف تاء مضموم اور حرف جیم مکسور ہے۔ اس لفظ کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ "تم حق سے منہ موڑ کر اسے چھوڑ دیتے ہو۔" مجاہد اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ "تم بکواس کرتے ہو۔" ھجر بکواس کرنے کو کہتے ہیں۔ جن حضرات نے پہلی قرأت کی ہے ان کے نزدیک یہ لفظ ھجر بمعنی چھوڑنا سے ہی نکلا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ جب مریض بیماری کے دباؤ میں آ کر ادھر ادھر کی ہانکنے لگے اور ہذیانی انداز میں باتیں کرے تو کہا جاتا ہے۔ "اھجر المریض" ایک قول کے مطابق لفظ (سَامِرًا) کو واحد کے صیغے میں بیان کیا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرفیت

کے معنی ادا کر رہا ہے اور تقدیر کلام اس طرح ہے "لیلاً تھجرون" (تم رات کے وقت بکواس کرتے رہتے ہو) مشرکین کی عادت تھی کہ رات کے وقت کعبہ کے ارد گرد ٹولیاں بنا کر بیٹھ جاتے اور دنیا بھر کی گپیں ہانکتے (ایک قول کے مطابق اس لفظ کے معنی اگرچہ سمار یعنی اکٹھے بیٹھ کر گپ ہانکنے کے ہیں لیکن لفظ (سامِراً) اس لیے واحد لایا گیا ہے کہ یہ مصدر کے مقام میں ہے جس طرح کہا جاتا ہے "قُومُوا قیاماً" (کھڑے ہو جاؤ)

رات کو گپیں ہانکنا شیوۂ مومن نہیں

یعنی رات کے وقت باتیں کرنے اور گپیں ہانکنے کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ شعبہ نے ابو المنہال سے، انھوں نے حضرت ابو برزہ اسلمیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ عشاء کی نماز سے پہلے سو جانے کو اور عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنے کو ناپسند کرتے تھے شعبہ نے منصور سے، انھوں نے خزیمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے الاسمر الالرجلین مصل او مسافر۔ دو شخصوں کے سوا کسی کے لیے رات کو باتیں کرنا درست نہیں ہے ایک نمازی اور دوسرا مسافر) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ باتیں کرنے کے متعلق رخصت والی روایتیں بھی موجود ہیں۔ اعمش نے ابراہیم سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ مسلمانوں کے معاملات میں سے کسی نہ کسی معاملے پر رات کے وقت تبادلۂ خیالات کیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرتے رہتے تھے۔ اسی طرح عمرو بن دینار اور ایوب سختیانی بھی آدھی رات تک باتیں کرتے رہتے تھے۔

احکام القرآن

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ
(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی
بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

احکام القرآن

جلد ششم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد ششم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
	ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
	اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء

فہرست مندرجات
(احکام القرآن جلد ششم)

سورۃ النور

زنا کے بارے میں احکام ۲
جلاوطنی کی سزا ۴
کوڑوں کی سزا ۷
زنا بالجبر کے بارے میں فقہاء کی آراء ۱۱
زنا میں ضرب تازیانہ کی کیفیت کا بیان ۱۳
حد کے مجرم کو جسم کے کن حصوں پر ضرب لگائی جائے گی ۱۴
مسجد میں حد جاری کرنا ۲۱
اس شخص کا حکم جو عمل قوم لوط کا ارتکاب کرتا ہے ۲۲
ایسا شخص جو کسی چوپائے کے ساتھ جنسی عمل کا ارتکاب کرتا ہے اس کا حکم ۲۴

فصل

سزا سرعام دی جائے ۲۵
زانیہ عورت سے نکاح کا بیان ۲۷
آیا زنا سے نکاح باطل ہو جاتا ہے ۲۸
حد قذف کا بیان ۳۱
غلام کی حد قذف ۳۵
دیوانے یا بچے پر قذف کے بارے میں آراء ائمہ ۳۸
قاذف کی گواہی کا بیان ۳۹
ذمی قاذف کی گواہی جب کہ وہ مسلمان ہو جائے ۴۵
قاذف توبہ کے بعد عادل شمار ہوگا ۶۰
قاذف کی بعد از توبہ گواہی قابل قبول ہے ۶۳
فاسق قاذفین کی شہادتوں پر آراء ائمہ ۶۵
۶۷

زنا کی شہادت پر حد قذف	۷۰
قاذف کون ہو گا؟	۷۱
اگر چوتھا گواہ شہادت زنا نہ دے تو باقی تین قاذف ہوں گے	۷۱
مملوک یعنی غلام اور لونڈی پر حد کون جاری کرے گا	۷۴
چار بار لونڈی زنا کرے تو فروخت کر دی جائے	۷۷
بعض اوقات حد اور تعزیر اکٹھے بھی دیے جا سکتے ہیں	۷۸
رمضان میں شراب نوشی پر حد اور تعزیر	۷۹
لعان کا بیان	۸۰
فاسق لعان میں اہل شہادت سے ہے	۸۵
نابینا کی شہادت لعان میں	۸۶
لعان کو واجب کر دینے والے قذف کا بیان	۸۸
لعان کی کیفیت	۹۰
نفی ولد کے متعلق بیان	۹۴
ایک شخص اپنی بیوی کو بائن طلاق دینے کے بعد اسے قذف کرے تو اس کا کیا حکم ہو گا؟	۹۸
فصل	۱۰۷
اگر چار آدمی کسی عورت کے خلاف زنا کی گواہی دیں اور ان میں سے ایک اس کا شوہر بھی ہو تو ایسی گواہی کا حکم	۱۰۸
اگر زوجین میں سے کوئی لعان کرنے سے انکار کرے تو اس کا حکم	۱۰۹
اگر زوجین اس امر میں ایک دوسرے کی تصدیق کردیں کہ بچہ شوہر کا نہیں ہے تو اس کا حکم	۱۱۴
لعان کی بناء پر علیحدگی کا بیان	۱۱۵
لعان کرنے والے مرد کا لعان کرنے والی عورت سے نکاح کا بیان	۱۲۵
فصل	۱۳۱
زمانہ جاہلیت میں نکاح کی چار صورتیں تھیں	۱۳۱

اسلام میں نکاح کا طریقہ	۱۳۲
زنا اور قذف کفر نہیں ہیں	۱۳۵
واقعہ افک میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صبر کا پھل	۱۳۵
تمام مسلمان عادل ہیں	۱۳۷
فحش پھیلانے پر وعید	۱۴۰
غریب رشتہ دار کی اعانت نہ چاہتے ہوئے بھی جاری رہے	۱۴۱
خبیث خبیثوں کے لئے ہیں	۱۴۳
گھروں میں داخلے پر اجازت طلب کرنے کا بیان	۱۴۴
استیذان کی تعداد اور اس کا طریقہ	۱۴۷
ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا واقعہ	۱۵۰
محرم خواتین سے اجازت طلب کرنے کا بیان	۱۵۴
ملاقاتی کو صاحب خانہ اجازت نہ دے تو بخوشی واپس ہو جائے	۱۵۵
کن مقامات میں بلا اجازت جانا جائز ہے	۱۵۵
محرمات سے غض بصر کے وجوب کا بیان	۱۵۸
خواتین بھی نظر بچا کر رکھیں	۱۵۸
سنگھار کے اظہار کی ممانعت	۱۵۹
ضرورت کے تحت عورت کو دیکھنے کی استثنائی صورتیں	۱۶۰
پہلی نظر معاف ہے دوسری نہیں	۱۶۱
چہرے کا پردہ	۱۶۲
عورت کا گلہ اور سینہ ستر میں شامل ہے	۱۶۲
بناؤ سنگھار خاوند کے علاوہ ظاہر نہ کرے	۱۶۳
اجنبی عورت کے بالوں کو دیکھنا بھی مکروہ ہے	۱۶۴
لونڈیوں کے پردے کی حد	۱۶۴
والدہ، بہن، خالہ اور پھوپھی کے بالوں کو دیکھنے کی اباحت	۱۶۵
عورتوں کے لئے عورتوں کا ستر	۱۶۵

غلاموں کے سامنے عورتوں کے پردے کی کیفیت	۱۶۶
خواتین سے بے غرض مردوں کے لیے پردے کی تخفیف	۱۶۷
مخنث (ہیجڑا) سے پردہ	۱۶۸
نابالغوں سے پردے کی تخفیف	۱۶۸
زیورات کا اظہار نہ ہو	۱۶۹
نکاح کی ترغیب کا بیان	۱۷۱
ترغیب نکاح کے بارے میں حضورؐ کے ارشادات	۱۷۲
نکاح کرنے والے پر عمرؓ کا فتوی	۱۷۳
کنواری عورت کے نکاح کے لئے رائے معلوم کی جائے	۱۷۴
غلام اور لونڈی کے نکاح کی اجازت آقا دے گا	۱۷۵
مکاتبت کا بیان	۱۷۶
معجل کتابت کا بیان	۱۸۵
ایسی مکاتبت کا بیان جس میں آزادی کا ذکر نہ ہو	۱۸۷
مکاتب کو آزادی کب ملے گی	۱۸۸
لونڈی سے زنا بالجبر کروانے پر پابندی	۱۹۲
بلندی ذکر کی تشریح	۱۹۳
جس شخص کو حاکم کی عدالت میں طلب کیا جائے اسے وہاں جانا لازم ہے	۱۹۷
مقدمات کے لئے عدالت بلائے تو حاضری واجب ہے	۱۹۸
خدا کی زمین میں اصل خلیفہ کون ہے ؟	۱۹۹
غلاموں اور لونڈیوں نیز بچوں کا گھروں میں جانے کے لئے اذن طلب کرنے کا بیان	۲۰۰
فصل	۲۰۴
لڑکے کی بلوغت کب ہو گی	۲۰۶
عشاء کی نماز کے نام کے متعلق بیان	۲۱۱
جوانی بیت جانے پر پردے کی تخفیف	۲۱۱

نابیناؤں سے پردے کی کیفیت	۲۱۳
کن گھروں سے معذور لوگ کھانا کھا سکتے ہیں	۲۱۴
گھروں کی کنجیاں کن کے سپرد کی جائیں	۲۱۵
گھروں میں داخل ہوتے وقت سلام کہیں	۲۱۸
اجتماع سے بغیر اجازت جانا درست نہیں	۲۱۹
حضورؐ کو بلانے میں تعظیم و ادب ملحوظ رہے	۲۲۰
حکم رسولؐ کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے	۲۲۰
سورۃ الفرقان	۲۲۳
پانی کے مسائل	۲۲۴
مسائل وضو	۲۲۵
فصل	۲۳۰
نجاست کے مسائل	۲۳۰
فصل	۲۴۲
ماء مستعمل سے وضو جائز ہے یا ناجائز	۲۴۲
نسب اور سسرالی رشتے	۲۴۴
رات دن ایک دوسرے کے جانشین ہیں	۲۴۵
رحمان کے اصلی بندے	۲۴۶
زور سے مراد آلایت موسیقی	۲۴۷
سورۃ الشعراء	۲۵۱
سچی ناموری کی دعا	۲۵۲
شعراء کی دو اقسام	۲۵۳
سورۃ القصص	۲۵۵
مشروط عقد نکاح میں ایک شبہ کا ازالہ	۲۵۶
سلام تحیت اور سلام متارکت	۲۵۷
نبی سے کوئی جرم سرزد ہو تو خدا سے معافی مانگتا ہے	۲۵۸

کیا بیوی کو اس کے والدین سے جدا کرنا جائز ہے	۲۵۸
سورۃ العنکبوت	۲۵۹
مشرک والدین سے بھی حسن سلوک ہو	۲۶۰
نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے	۲۶۰
سورۃ الروم	۲۶۳
سود کی بے برکتی	۲۶۴
جوانی بڑھاپے کی زحمت سے پہلے غنیمت ہے	۲۶۵
سورۃ لقمان	۲۶۷
حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے	۲۶۸
امر بالمعروف و نہی عن المنکر عزیمت کا کام ہے	۲۶۸
مغرورانہ انداز میں گفتگو نہ کی جائے	۲۶۸
طاعت والدین	۲۶۹
غرور انسان کو زیب نہیں دیتا	۲۷۰
چیخ چیخ کر بات کرنا بہت معیوب ہے	۲۷۱
علم غیب صرف اللہ کو ہے	۲۷۱
اپنی بیوی کے حمل سے منکر قاذف نہیں ہوگا	۲۷۱
آخرت میں نسب کے بجائے عمل کام آئے گا	۲۷۲
سورۃ السجدۃ	۲۷۳
مومن خواب غفلت میں نہیں ہوتا	۲۷۴
سورۃ الاحزاب	۲۷۷
کسی مرد کے سینے میں دو دل نہیں کا کیا مطلب ہے	۲۷۸
بیوی ماں کی طرح حرام نہیں ہو سکتی	۲۷۹
اسلام میں منہ بولا بیٹا بنانا جائز نہیں	۲۸۰
نبی کی ذات اہل ایمان کو اپنی جانوں سے زیادہ عزیز ہے	۲۸۱
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں مسلمانوں کی روحانی مائیں ہیں	۲۸۲

جو مذہبی طور پر ولی نہ ہو وہ نسبی طور پر ولی ہو سکتا ہے	۲۸۳
رسول صلی اللہ علیہ وسلم بہترین نمونہ عمل ہیں	۲۸۳
مومن کا ایمان آزمائشوں میں مزید پختہ ہوتا ہے	۲۸۵
نذر کو پورا کرنا چاہئے	۲۸۶
اہل کتاب سے کیا سلوک کیا جائے	۲۸۶
مفتوحہ زمینوں کے بارے میں فیصلہ	۲۸۶
حضورؐ نے اپنی ازواج کو اختیار دے دیا کہ چاہے نکاح ہی میں رہیں یا طلاق لے لیں	۲۸۷
کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے کہ میرے نکاح میں رہنا ہے یا نہیں تو کیا طلاق واقع ہو گی	۲۹۰
فصل	۲۹۳
نان و نفقہ مہیا نہ کر سکنا اس زمرے میں نہیں آتا	۲۹۳
مرتبہ کے لحاظ سے جزا و سزا ہے	۲۹۴
خواتین غیر محرموں سے لچک دار گفتگو نہ کریں	۲۹۵
عورتوں کا وقار گھر کا قرار ہے	۲۹۶
خواتین ناز و ادا اور اظہار زینت کے لئے گھر سے نہ نکلیں	۲۹۶
آیت زیر بحث اہل بیت اور ازواج مطہرات دونوں پر محیط ہے	۲۹۷
اللہ اور رسول کا حکم ماننا واجب ہے	۲۹۷
خدا اور رسولؐ کے حکم اختیاری نہیں	۲۹۸
متبنیٰ کی بیوی سے طلاق ہونے پر نکاح ہو سکتا ہے	۲۹۸
خدا کی صلواۃ کیا ہے؟	۳۰۰
حضورؐ داعی الی اللہ اور روشن چراغ ہیں	۳۰۱
نکاح سے پہلے طلاق کا بیان	۳۰۳
طلاق قبل از نکاح میں اختلاف ائمہ	۳۰۴
جنت میں سلامتی کی دعائیں	۳۰۶

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جن عورتوں کو حلال کر دیا ہے ان کا بیان	۳۱۳
بیویوں کے بارے میں کیا فرض ہوا؟	۳۱۹
عورتوں کو پردہ کرنے کے حکم کا بیان	۳۲۴
صلواۃ کا مفہوم نسبت کے لحاظ سے ہے	۳۲۷
درود کا وجوب	۳۲۷
سورۃ سبا ۳۳۳	
دو انتہاؤں کے درمیان میانہ روی کی تلقین	۳۳۴
اسلام میں مصوری کی ممانعت	۳۳۴
سورۃ فاطر	۳۳۵
اگر نمازی کے آگے کتا' گدھا گزر جائے تو نماز قطع نہیں ہوتی	۳۳۶
حانث نہ ہونے کی صورتیں	۳۳۶
علم' خشیت اللہ پیدا کرتا ہے	۳۳۷
مومن کے غم جنت میں دور ہوں گے	۳۳۸
ہر ایک کی زندگی کا وقت اللہ نے مقرر کر رکھا ہے	۳۳۹
سمجھ داری کی عمر	۳۳۹
سورۃ یٰسین	۳۴۱
سورج کی روانی دلیل ربانی ہے	۳۴۲
قیامت کی نشانیاں	۳۴۲
جب تک دنیا میں ایک بھی موحد باقی ہے قیامت برپا نہ ہو گی	۳۴۳
سورج اور چاند اپنے مدار میں گردش کرتے ہیں	۳۴۳
مہینوں کی ابتدا دن سے نہیں رات سے ہوتی ہے	۳۴۴
کشتی نوح میں سوار کیا	۳۴۵
جوانی کے بعد بڑھاپا لازمی ہے	۳۴۵
شعر گوئی نبی کے شایان شان نہیں	۳۴۶

کسی چیز کو پہلی بار پیدا کرنا مشکل' دوبارہ آسان ہوتا ہے	۳۴۷
سورۃ الصافات	۳۴۹
ابراہیم کے بیٹے کی قربانی	۳۵۰
بیٹے کی نذر کیسے پوری کی جائے	۳۵۱
اسماعیل اور اسحاق میں سے ذبیح اللہ کون تھے؟	۳۵۳
کسی کے قتل وغیرہ پر قرعہ اندازی نہیں ہو سکتی	۳۵۴
"او" جب اللہ کی طرف منسوب ہو تو شک کے بجائے "بلکہ" کے معنی میں ہو گا	۳۵۴
سورۃ ص	۳۵۵
چاشت (اشراق) کی نماز حضورؐ نے کبھی پڑھی کبھی نہیں پڑھی	۳۵۶
پہاڑوں کی تسبیح	۳۵۷
جج روزانہ عدالت لگانے کا پابند نہیں اور نہ ہی شوہر بیوی کے پاس جانے کا پابند	۳۵۷
محراب کسے کہتے ہیں؟	۳۵۸
اس قصہ کی فضول روایات	۳۵۹
حاکم کو فریق کے مقدمہ کی سطح پر بات کرنی چاہئے	۳۶۰
داؤد علیہ السلام کی آزمائش	۳۶۰
سورۃ ص میں سجدہ تلاوت کی حقیقت	۳۶۱
فصل الخطاب کیا تھا؟	۳۶۲
جج کے اوصاف اور اس کی احتیاط	۳۶۳
یہاں خیر مال کو کہا گیا ہے	۳۶۵
گھوڑوں کی گردنوں اور پنڈلیوں کو مسح کرنے کا مفہوم	۳۶۶
حضرت ایوب علیہ السلام کا قسم نہ توڑنے کا حیلہ	۳۶۷
آرائے ائمہ	۳۶۸
فصل	۳۷۱

شوہر تادیب کے طور پر بیوی کی پٹائی کر سکتا ہے	۳۷۱
سورۃ الزمر ۳۷۳	
نسل انسانی کا منبع ایک ہی جان تھی	۳۷۴
سورۃ المومن	۳۷۵
ہامان کی تعمیر کردہ عمارت	۳۷۶
دعا ہی عبادت ہے	۳۷۶
قیامت سے پہلے بھی عذاب ہے	۳۷۶
سورۃ حم السجدہ	۳۷۷
دعوت الی اللہ فرض ہے	۳۷۸
راہ خدا میں استقامت قیامت کو کام آئے گی	۳۷۸
ترک تعلق بھی بطریق احسن ہو	۳۷۹
یہاں مقام سجدہ کون سا ہے ؟	۳۷۹
قرآن کا ترجمہ غیر زبان میں جائز ہے	۳۸۰
سورۃ حم عسق	۳۸۱
نری طلب دنیا اجر آخرت سے محرومی ہے	۳۸۲
محبت برائے قرابت	۳۸۲
باہمی مشاورت کی اہمیت	۳۸۲
انتقام لینا کب جائز ہوتا ہے	۳۸۳
سورۃ الزخرف	۳۸۵
سواری پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ پڑھنے کا بیان	۳۸۶
عورتوں کے لیے زیورات پہننے کی اباحت کا بیان	۳۸۸
نظریہ جبر کی تردید	۳۸۹
تقلید کی تردید	۳۹۰
شہادت ، علم کی بنیاد پر ہونی چاہیے	۳۹۰
سورۃ الجاثیہ	۳۹۳

مشرکین سے کیسا برتاؤ کیا جائے	۳۹۴
خواہش نفس کی پیروی سے پرہیز کیا جائے	۳۹۴
موت و حیات اتفاقی نہیں یہ قدرت کے ہاتھ میں ہیں	۳۹۵
سورۃ الاحقاف	۳۹۹
بچے کی پیدائش کی مدت کم از کم چھ ماہ ہو سکتی ہے	۴۰۰
پختگی کی عمر	۴۰۰
دنیاوی لذات سے مومن کم فائدہ اٹھاتا ہے	۴۰۱
سورۃ محمد	۴۰۳
کافر سے مختلف احوال میں مختلف سلوک کیا جائے گا	۴۰۴
لڑائی کب تک جاری رکھی جائے	۴۰۹
مشرکین سے صلح کی درخواست کرنا منع ہے	۴۰۹
ہر عمل کو مکمل کر کے چھوڑا جائے	۴۱۰
سورۃ الفتح	۴۱۱
فتح مبین سے کیا مراد ہے	۴۱۲
دلیل خلافت راشدہ	۴۱۳
بیعت رضوان صحابہ کرام کے پختہ ایمان پر دلالت کرتی ہے	۴۱۴
مکہ بزور شمشیر فتح ہوا تھا نہ کہ صلح کے نتیجہ میں	۴۱۵
قربانی کا اصل مقام حدود حرم ہے	۴۱۵
یہ جانتے ہوئے کہ مشرکین کے اندر مسلمانوں کے بچے اور قیدی موجود ہیں ان پر تیر اندازی کا حکم	۴۱۷
سر مونڈنا یا کترانا عبادت احرام میں داخل ہے	۴۲۲
سورۃ الحجرات	۴۲۳
خدا اور رسول کے احکام میں کمی بیشی نہ کی جائے	۴۲۴
حضور کی تعظیم ضروری ہے	۴۲۵
حضور کی تعظیم کے ضمن میں والدین استاد ' علما ' بزرگ سب	۴۲۶

آ جاتے ہیں

فاسق کی دی ہوئی خبر کا حکم ۴۲۸

باغیوں کے خلاف قتال کا بیان ۴۳۱

باغی سے جنگ کر کے اسے قتل کیا جا سکتا ۴۳۴

کلمہ توحید کے قائل کو ناحق قتل کرنا ممنوع ہے ۴۳۵

باغیوں کے خلاف اقدام کی ابتداء کیسے کی جائے ۴۳۷

باغیوں سے چھینے ہوئے مال کا حکم ۴۳۹

باغیوں کے قیدیوں اور زخمیوں کا حکم ۴۴۲

باغیوں کے فیصلوں کے متعلق بیان ۴۴۴

فریقین میں حتی الامکان صلح کرانا واجب ہے ۴۴۷

تمسخر نہ اڑایا جائے ۴۴۷

طعنہ زنی منع ہے ۴۴۸

فاسق' فاجر کی نکتہ چینی جائز ہے ۴۴۸

برے ناموں سے نہ پکارو ۴۴۹

وہم و گمان سے بچنا چاہئے ۴۵۱

خواہ مخواہ ٹوہ میں نہ پڑنا چاہئے ۴۵۵

باہمی تعلقات خوشگوار ہونے چاہیں ۴۵۷

غیبت کی ممانعت ۴۵۷

زبان خلق سے بچنا محال ہے ۴۵۹

قبیلہ برادریاں محض تعارف کے لئے ہیں ۴۶۱

سورۃ ق ۴۶۳

کافر معرفت حق سے عاری بلکہ الجھنوں میں پڑا رہتا ہے ۴۶۴

نماز فجر اور عصر کی اہمیت ۴۶۴

نیز تہجد سے کیا مراد ہے ۴۶۵

نمازوں کے بعد تسبیحات ۴۶۵

سورہ الذاریات	۴۶۷
شب زندہ داروں کی عظمت	۴۶۸
دولت مندوں کے مال میں حقداروں کے حق محفوظ ہیں	۴۶۹
محروم کون ہے	۴۷۱
سورۃ الطور	۴۷۳
خدا کی حمد و ثناء کہاں کہاں اور کیسے کیسے ہو	۴۷۴
سورۃ النجم	۴۷۷
گفتہ پیغمبری وحی ہے	۴۷۸
جبریل کو حضورؐ نے دو مرتبہ اصل حالت میں دیکھا	۴۷۸
ہلکے گناہ کون سے ہیں	۴۷۹
ہر ایک اپنے ہی افعال کا جواب دہ ہے	۴۸۰
مخنث بھی مذکر یا مونث سے ہو گا	۴۸۰
سورہ القمر	۴۸۱
شق القمر کا معجزہ دلیل نبوت ہے	۴۸۲
پانی کی تقسیم اور باری مقرر کرنا	۴۸۳
سورۃ الرحمٰن	۴۸۵
عصف اور ریحان کی تشریح	۴۸۶
لئو لئو اور مرجان	۴۸۶
آسمان کا سرخ ہونا	۴۸۷
کس قسم کے سوالوں کا روز محشر سابقہ پڑے گا	۴۸۷
کھجور اور انار پھلوں میں شامل نہیں	۴۸۸
سورۃ الواقعہ	۴۸۹
قرآن کو پاکبازوں کے علاوہ کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا	۴۹۰
سورۃ الحدید	۴۹۳
جو لوگ ابتدائی مشکلات میں کام آئیں وہ بعد میں آنے والوں سے	۴۹۴

بلند مرتبہ ہوتے ہیں	
دل پتھر بھی ہو جاتے ہیں	۴۹۴
آیا ہر مومن شہید ہوتا ہے	۴۹۵
جو شخص کسی عبادت کو شروع کرے اس پر اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے	۴۹۵
سورہ المجادلہ	۴۹۷
ظہار کے مسائل	۴۹۸
ماں کے بغیر کسی اور عورت کے ذریعے ظہار کا حکم	۵۱۳
بیوی کا اپنے شوہر سے ظہار کر لینے کا بیان	۵۱۴
اہل کتاب کو کس طرح سلام کہا جائے	۵۲۶
آداب مجلس	۵۲۷
اہل علم کا رتبہ	۵۲۸
حضور سے بات کرنے سے پہلے صدقہ دینا	۵۲۸
اہل حرب سے دوستی کی ممانعت	۵۲۹
سورۃ الحشر	۵۳۱
کیا کفار کو جلا وطن کیا جا سکتا ہے	۵۳۲
مجتہد اپنے اجتہاد سے دشمن کے باغوں کو اجاڑ دے یا برقرار رکھے اسے اختیار ہے	۵۳۳
مال غنیمت	۵۳۴
مفتوحہ زمینوں کے بارے میں احکام	۵۳۸
خراجی زمین اور اس کا اجارہ	۵۴۶
صدقہ کی کہاں تک حد ہے	۵۴۸
سورۃ الممتحنہ	۵۵۱
دشمنان خدا اور رسول سے دوستی کی ممانعت	۵۵۲
ابراہیم کا باپ سے اعلان برات	۵۵۵

مشرک کے ساتھ صلہ رحمی کا بیان	۵۵۶
مہاجر خواتین کے بارے میں حضورؐ کو کیا حکم ہوا	۵۵۷
حضورؐ نے بیعت لیتے وقت کسی خاتون کے ہاتھ میں ہاتھ نہ ڈالا	۵۵۷
احکام شریعت ظاہر پر نافذ ہوتے ہیں	۵۵۸
اختلاف دارین کی بناء پر علیحدگی واقع ہو جانے کا بیان	۵۶۰
فصل	۵۶۶
کافر بیوی کے مہر کا بیان	۵۶۶
سورۃ الصف	۵۷۱
جائز نذر کا پورا کرنا ضروری ہے ناجائز کا نہیں	۵۷۲
دین حق کا غلبہ دلیل نبوت ہے	۵۷۳
سورۃ الجمعہ	۵۷۵
نبیؑ اور ان کی قوم امومت میں برابر تھے	۵۷۶
علم بغیر عمل کے بیکار ہے	۵۷۷
یہود کی خام خیالی	۵۷۷
اذان جمعہ سے کیا مراد ہے ؟	۵۷۸
نماز جمعہ میں اختلاف ائمہ	۵۸۰
فصل	۵۸۳
جمعہ صرف شہروں تک محدود ہے یا دیہات بھی شامل ہیں	۵۸۳
جمعہ کے خطبہ کے وجوب کا بیان	۵۸۵
کوئی خطبہ نہ سن سکا تو نماز کے بارے میں کیا حکم ہو گا	۵۸۶
جمعہ میں نمازیوں کی تعداد	۵۹۰
جمعہ کے دن سفر کا بیان	۵۹۳
سورۃ المنافقون	۵۹۷
اشہد کا لفظ بمعنی "میں قسم کھاتا ہوں"	۵۹۸
جو شخص اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرنے میں کوتاہی کرتا ہے اس کا حکم	۶۰۲

سورۃ الطلاق	۶۰۳
نبی کو خطاب دراصل امت کو خطاب ہے	۶۰۴
آیا دوران حیض طلاق واقع ہو سکتی ہے	۶۰۴
تکمیل عدت تک مطلقہ بیوی گھر سے نہ نکلے	۶۰۹
رجوع کرنے یا علیحدگی اختیار کرنے پر گواہی قائم کرنا	۶۱۴
آیسہ اور صغیرہ کی عدت کا بیان	۶۲۱
حاملہ عورت کی عدت کا بیان	۶۳۲
طلاق یافتہ عورت کے لئے سکونت مہیا کرنے کا بیان	۶۳۵
مطلقہ بائنہ کا نان و نفقہ	۶۳۶
رضاعت کی اجرت	۶۳۶
سورۃ التحریم	۶۴۱
حضورؐ نے اپنے اوپر کیا چیز حرام کر لی تھی	۶۴۲
انسان پر اہل و عیال کی ذمہ داری ہے	۶۴۸
کفار منافقین سے نرم رویہ نہ رکھا جائے	۶۴۹
سورۃ القلم	۶۵۱
زیادہ قسمیں کھانے والے سے دبنے کی ضرورت نہیں	۶۵۲
سورۃ المعارج	۶۵۳
نمازوں کی پابندی کرنا	۶۵۴
سائل اور محروم کون ہیں	۶۵۴
سورۃ المزمل	۶۵۵
قیام الیل کا حکم	۶۵۶
سورۃ المدثر	۶۶۱
عطیہ اس نیت سے نہ دیا جائے کہ بدلے میں عطیہ ملے	۶۶۳
کپڑوں کی طہارت	۶۶۳
سورۃ القیامہ	۶۶۵

انسان اپنے بارے میں خوب جانتا ہے	۶۶۶
سورۃ الدھر	۶۶۷
آیا کفار کو کھلانا جائز ہے	۶۶۸
سورۃ المرسلات	۶۶۹
میت کی کوئی چیز فروخت نہیں ہو سکتی ' دفن کر دینی چاہئے	۶۷۰
سورۃ الانشقاق	۶۷۱
شفق کسے کہتے ہیں	۶۷۲
سجدہ تلاوت واجب ہے	۶۷۲
سورۃ الاعلیٰ	۶۷۳
نماز کا افتتاح ذکر الٰہی سے ہو	۶۷۳
سورۃ البلد	۶۷۵
مکاتب کو صدقات سے مال دینا	۶۷۶
سورۃ الضحیٰ	۶۷۷
یتیم پر سختی کا حکم	۶۷۸
سائل کو نہ جھڑکو	۶۷۸
سورۃ الانشراح	۶۷۹
زندگی میں تنگی اور فراخی	۶۸۰
فرصت کے بعد عبادت	۶۸۰
سورۃ القدر	۶۸۱
شب قدر	۶۸۲
سورۃ البینہ	۶۸۵
عبادت میں اخلاص ضروری ہے	۶۸۶
سورۃ الماعون	۶۸۷
نمازوں سے غفلت پر تنبیہ	۶۸۸
یتیم کو دھکا نہ دیں	۶۸۹

معمولی ضرورت کی اشیاء نہ دینے والا قابل مذمت ہے ۶۸۹

سورۃ الکوثر ۶۹۱

وانحر کی تفسیر ۶۹۳

سورۃ الکافرون ۶۹۵

الکفر ملۃ واحدۃ ۶۹۶

سورۃ النصر ۶۹۷

فتح کی خوشی میں یاد الٰہی ۶۹۸

سورۃ اللھب ۶۹۹

باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہ کیا جائے ۷۰۰

ابو لہب اور اس کی بیوی کفر پر مریں گے یہ پیش گوئی بھی دلیل نبوت ہے ۷۰۰

سورۃ الفلق ۷۰۳

معوذتین کی فضیلت ۷۰۴

جھاڑ پھونک تعویذ اور جادو' سب شرک ہیں ۷۰۴

جادوگروں کے کمالات سے مرعوب نہ ہوں ۷۰۵

حاسد کی نظر بد اور شر سے خدا کی پناہ مانگنا ۷۰۶

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص ؒ کی تفسیر احکام القرآن کی چھٹی اور آخری جلد پیش خدمت ہے۔ چھٹی جلد کے بیشتر مباحث حدود' لعان' عائلی زندگی اور مسلم معاشرے میں اجتماعی تعلقات کی بنیادوں اور معاشرتی اصلاحات سے متعلق ہیں مثلاً حد زنا' کوڑوں کی سزا' حد قذف اور اس کی شرائط' لعان کا قاعدہ' بدکار مردوں اور عورتوں سے معاشرتی مقاطع کا حکم' جائز و ناجائز کی حدود مقررہ کرنے کے اختیارات' چہرے کا پردہ' گھر میں غیر مردوں کی آمدورفت پر پابندی' بناؤ سنگھار کی ممانعت' خانگی ملازمین اور نابالغ بچوں سے متعلق مسائل' اداب مجلس' ملاقات اور دعوت کا ضابطہ' غیر محرم مردوں اور محرم رشتہ داروں کے درمیان فرق' ظہار کے مسائل' طلاق' نکاح' رضاعت' نماز جمعہ کے مسائل' جادو اور جھاڑ پھونک کے بارے میں تفصیلی احکام ہیں۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے بالخصوص اور عام اردو دان طبقہ کے لئے بالعموم شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہو گی۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

شریعہ اکیڈمی

سُورَةُ النُّور

زنا کے بارے میں احکام

قول باری ہے (اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ۔ زانیہ عورت اور زانی مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ابتدائے اسلام میں زناکاروں کی حد وہی تھی جو قول باری (وَاللَّاتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْھِدُوْا عَلَیْھِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ۔ تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں ان پر اپنے میں سے چار آدمیوں کی گواہی کرلو) تا قول باری (وَالَّذٰنِ یَاْتِیٰنِھَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْھُمَا۔ اور تم میں سے جو اس فعل کا ارتکاب کریں ان دونوں کو تکلیف دو) میں مذکور ہے۔ عورت کے لیے حد زنا گھر میں بند رکھنا اور عار دلاکر تکلیف دینا تھی جبکہ مرد کے لیے حد زنا صرف عار دلاکر ایذا رسانی تھی۔ پھر غیر محصن زانی اور زانیہ کے لیے یہ حد زیر بحث آیت کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ پھر رجم کی بنا پر محصن زانی کے لیے اس حد کا بھی نسخ ہو گیا۔ اس لیے کہ حضرت عبادہ بن الصامت کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خذوا عنی فقد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر جلد مائۃ وتغریب عام والثیب بالثیب الجلد والرجم۔ مجھ سے سن لو اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ نکال دیا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حد زنا کے پہلے حکم پر مشتمل آیت کے آخری جز کی طرف تھا جس میں ارشاد ہے "اگر چار آدمی گواہی دے دیں تو ان عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ انھیں موت آجائے یا اللہ ان کے لیے کوئی راستہ نکال دے") کنوارے مرد کا کنواری عورت کے ساتھ منہ کالا کرنے کی صورت میں سو کوڑے اور ایک سال کی جلاوطنی کی سزا ہے۔ شادی شدہ مرد کا شادی شدہ عورت کے ساتھ زنا کے ارتکاب کی صورت میں کوڑے اور رجم کی سزا ہو گی) یہ حکم گھر میں بند رکھنے اور تکلیف دینے کے اس حکم کے بعد آیا جس کا ذکر قول باری (وَاللَّاتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَآئِکُمْ) تا (اَوْ یَجْعَلَ اللّٰہُ لَھُنَّ سَبِیْلًا) میں ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کر دیا تھا کہ اس سلسلے میں آپ جو حکم بیان کرنے والے ہیں یہی وہ سبیل ہے جس کا ذکر آیت میں ہوا ہے۔

اب یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ ان دونوں حکموں کے درمیان کسی تیسرے حکم کا واسطہ نہیں رہا۔ اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے زانیہ عورتوں کے لیے نکالا ہوا راستہ مقدم ہوتا اس لیے کہ حضرت عبادہ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مفہوم یہی تھا کہ آیت میں مذکورہ سبیل سے مراد وہ سزا ہے جو ہمیں نے بیان کی ہے اس کے سوا اور کوئی سزا نہیں۔ جب بات اس طرح ہے تو ایذا دہی اور گھر میں بند رکھنے کی سزائیں غیر محصن کے حق میں آیت کی بنا پر اور محصن کے حق میں سنت کی جہت سے رجم کے تعین کی بنا پر منسوخ ہوگئیں۔

محصن اور غیر محصن کی حد زنا کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ محصن یعنی وہ شخص جو احصان کی شرطیں پوری کرتا ہو، اسے رجم کر دیا جائے گا اور کوڑے نہیں لگائے جائیں گے اور غیر محصن کو کوڑے لگائے جائیں گے لیکن اس کی جلا وطنی حد کے طور پر نہیں ہوگی۔ یہ بات امام المسلمین کی صوابدید پر موقوف ہوگی۔ اگر وہ اس شخص کی بدچلنی اور آوارگی کے پیش نظر ایسا کرنا چاہے گا تو کرے گا جس طرح ایسے شخص کو قید میں بھی ڈالا جا سکتا ہے حتیٰ کہ توبہ کا اظہار کرے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، اوزاعی، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کوڑے اور رجم دونوں سزاؤں کو یکجا نہیں کیا جائے گا جیسا کہ اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ البتہ کوڑے مارنے کے بعد جلاوطنی کے مسئلے میں ان حضرات کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کنوارے یعنی مرد اور عورت دونوں کو کوڑے لگانے کے بعد جلاوطن کر دیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ مرد کو جلا وطن کیا جائے گا عورت کو نہیں۔ اگر غلام ہو تو اسے بھی جلا وطن نہیں کیا جائے گا۔ نیز جس شخص کو جلاوطن کیا جائے گا اسے اس مقام پر محبوس رکھا جائے گا جہاں اسے جلاوطن کیا گیا ہے۔ سفیان ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ زانی کو جلا وطن کر دیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ زانیہ عورت کو جلا وطن نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ غلام کو چھ ماہ کے لیے جلا وطن کیا جائے گا۔ اس بات کی دلیل کہ کنوارے زانی کو جلا وطنی کی سزا حد زنا نہیں ہے، یہ قول باری ہے (اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْہُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ) یہ اس امر کا موجب ہے کہ زنا کی بنا پر وہ بس اس سزا کا سزاوار قرار پائے گا۔ اور یہی حد زنا کی تکمیل

صورت ہے۔ اب اگر ہم جلا وطنی کو بھی حد میں شامل کر دیں تو اس صورت میں کوڑے کی سزا حدِ زنا کا ایک حصہ قرار پائے گی اور یہ بات آیت سے حکم کے نسخ کو واجب کر دیتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جلا وطنی صرف تعزیری سزا ہے۔ یہ زنا کی حد میں داخل نہیں ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، نص میں اضافہ صرف اسی صورت میں جائز ہوتا ہے جب اس اضافے کا موجب ایسا نص ہو جس کے ذریعے پہلے نص کا نسخ جائز ہو سکتا ہو نیز اگر جلا وطنی کوڑے کی سزا کے ساتھ حدِ زنا کا حصہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آیت کی تلاوت کے موقع پر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو ضرور اس کی تلقین کی جاتی تاکہ وہ اس آیت کی تلاوت کے وقت یہ اعتقاد لے کر بیٹھ نہ جاتے کہ کوڑے کی سزا ہی زنا کی پوری حد ہے۔ اگر بات اس طرح ہوتی تو امت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس تلقین کو اسی پیمانے پر نقل کیا جاتا جس پیمانے پر اس آیت کو نقل کیا گیا ہے۔

جلا وطنی کی سزا

جب جلا وطنی کی روایت اس پیمانے کی نہیں ہے بلکہ اس کا ورود خبرِ واحد کی شکل میں ہوا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جلا وطنی زنا کی حد میں شامل نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے شراب نوشی کی بنا پر ربیعہ بن امیہ بن خلف کو خیبر کی طرف جلا وطن کر دیا تھا وہاں سے بھاگ کر ہرقل یعنی شام کے رومی گورنر سے جا ملا تھا۔ حضرت عمرؓ نے اسی موقعہ پر فرمایا تھا کہ اب میں کسی کو جلا وطنی کی سزا نہیں دوں گا۔ آپ نے اپنے اس قول میں زنا کو مستثنیٰ نہیں کیا۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ جب کنوارا مرد اور کنواری عورت منہ کالا کریں تو انھیں کوڑے لگائے جائیں گے اور جلا وطن نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کی جلا وطنی فتنہ کا باعث ہو گی۔ عبید اللہ نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ان کی ایک لونڈی نے زنا کا ارتکاب کر لیا۔ آپ نے اسے کوڑے لگائے لیکن جلا وطن نہیں کیا۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ جلا وطنی فتنہ پیدا کرنے کے لیے کافی ہے۔ اگر کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کا بھی بایں معنی ثبوت ہوتا کہ یہ دونوں باتیں زانی کی حد ہیں تو یہ چیز اجلۂ صحابہ کرامؓ سے مخفی نہ رہ سکتی۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے حضرت ابو ہریرہؓ، شبلؓ اور زید بن خالد جہنیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے لونڈی کے متعلق فرمایا کہ جب وہ زنا کا ارتکاب کرے تو اسے اس کا آقا کوڑوں کی سزا دے

اگر پھر یہی حرکت کرے تو اسے کوڑوں کی سزا دو، اگر پھر اس حرکت کا اعادہ کرے تو اسے کوڑے مارو اور فروخت کردو خواہ گندھے ہوئے بالوں کی پٹی کے بدلے کیوں نہ ہو۔" یہ روایت ہمارے قول کی صحت پر دو وجوہ سے دلالت کر رہی ہے۔ اول یہ کہ اگر جلاوطنی کا اثبات ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوڑوں کے ساتھ اس کا بھی ذکر فرماتے۔ دوم یہ کہ قول باری ہے (فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْہِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ پھر اگر کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو خاندانی عورتوں (محصنات) کے لیے مقرر ہے) جب لونڈی کی حد آزاد عورت کی حد کا نصف ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی حد کے سلسلے میں کوڑوں کا ذکر فرمایا، جلاوطنی کا نہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آزاد عورت کی حد زنا صرف کوڑے ہیں اور اس میں جلاوطنی کی سزا شامل نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جلاوطنی سے صرف تادیب مراد ہے حد مراد نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ لونڈی اگر صفت احصان سے متصف ہونے سے پہلے ہی زنا کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس پر کوئی حد جاری نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْہِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سعید المقبری نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا زنت امۃ احدکم فلیجلدھا الحد ولا یثرب علیھا۔ جب تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کا ارتکاب کر بیٹھے تو وہ اسے حد کے طور پر کوڑے مارے اور اسے ملامت نہ کرے) آپ نے یہ بات تین مرتبہ کہی۔ پھر آپ نے تیسری یا چوتھی مرتبہ فرمایا (ثم لیبعھا ولو بضفیر پھر اسے فروخت کردے خواہ گندھے ہوئے بالوں کی پٹی کے بدلے کیوں نہ ہو) آپ کا یہ ارشاد کہ (بعھا ولو بضفیر) اس پر دلالت کرتا ہے کہ اسے جلاوطن نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اگر اس کی جلاوطنی واجب ہوتی تو اس کی بیع جائز نہ ہوتی اس لیے کہ بیع کی صورت میں خریدار کو اس کی حوالگی ممکن نہ ہوتی کیونکہ اس کے متعلق یہ حکم ہوتا کہ اسے جلاوطن کر دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ شعبہ نے قتادہ سے روایت کی ہے، انھوں نے حسن سے، انھوں نے حطان بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت عبادہ بن الصامتؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خذوا عنی فقد جعل اللہ لھن سبیلا البکر بالبکر والثیب بالثیب البکر یجلد وینفی والثیب یجلد ویرجم۔ مجھ سے معلوم کرلو، اللہ تعالیٰ نے ان زانیہ عورتوں کے لیے راستہ پیدا کر دیا

ہے۔ کنوارے مرد اور کنواری عورت اور شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت کی زناکاری کی حد یہ ہے کہ کنوارپن کی صورت میں کوڑے لگائے جائیں گے اور جلاوطن کر دیا جائے گا اور شادی شدہ ہونے کی صورت میں کوڑے لگا کر رجم کر دیا جائے گا۔ حسن نے قبیصہ بن ذویب سے، انھوں نے سلمہ بن المحبق سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ "میرا بیٹا اس شخص کے پاس مزدور تھا۔ میرے بیٹے نے اس کی بیوی کے ساتھ زنا کا ارتکاب کر لیا۔ میں نے فدیہ کے طور پر اس شخص کو ایک لونڈی اور سو بکریاں ادا کیں۔ پھر مجھے اہل علم نے بتایا کہ میرے بیٹے پر ایک سو کوڑوں اور سال بھر کی جلاوطنی کی حد واجب ہوگئی ہے اور اس شخص کی بیوی پر رجم واجب ہوگیا ہے۔ اس لیے اب آپ کتاب اللہ کے مطابق ہمارے درمیان اس جھگڑے کا فیصلہ کر دیجیے۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے میں تمھارے درمیان کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ بکریاں اور لونڈی تمھیں واپس ہو جائیں گی۔ تمھارے بیٹے کو سو کوڑوں اور سال بھر کی جلاوطنی کی سزا دی جائے گی۔" یہ کہہ کر آپ نے قبیلہ اسلم کے ایک شخص سے جو وہاں موجود تھا فرمایا "انیس تم کل صبح اس کی عورت کے پاس جاؤ اگر وہ زنا کا اعتراف کر لے تو اسے رجم کر دو۔" معترض نے اپنے بیان میں جو دلائل دیے ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے لیے آیت کے حکم میں اخبار آحاد کے ذریعے اضافہ کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ اضافہ آیت کے حکم کے نسخ کا موجب ہے۔ خاص طور پر جب کہ ان روایات پر اس طریقے سے عمل کرنا ممکن ہے جو آیت کے حکم کے نسخ کا موجب نہیں بنتا۔

جب یہ بات ہے تو اب ضروری ہے کہ جلاوطنی کے حکم کو تعزیری سزا پر محمول کیا جائے، اس پر محمول نہ کیا جائے کہ کوڑوں کے ساتھ جلاوطنی کی سزا حد زنا میں شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت کنوارے مرد یا عورت کو جلاوطن کر دینا مناسب سمجھتے تھے کیونکہ جاہلیت کا دور گزرے ہوئے ابھی زیادہ عرصہ نہیں ہوا تھا۔ آپ نے یہی مناسب سمجھا تھا کہ کوڑے لگانے کے بعد ایسے افراد کو ان حرکات سے باز رکھنے کے لیے جلاوطن کر دیا جائے۔ جس طرح آپ نے شراب کی تحریم کا حکم آنے کے بعد شراب کے مشکیزوں کو پھاڑ ڈالنے اور برتنوں کو توڑ ڈالنے کا حکم دیا تھا اس لیے کہ یہ طریق کار لوگوں کو شراب نوشی سے روکنے کے لیے زیادہ مؤثر اور

شراب نوشی کی عادت ہٹانے کے لیے زیادہ کارگر تھا۔ نیز حضرت عبادہؓ کی روایت لامحالہ کوڑوں کی آیت سے پہلے وارد ہوئی تھی وہ اس لیے آپ نے فرمایا تھا (خُذوا عنی فقد جعل اللّٰہ لھن سبیلاً) اگر آیت کا نزول اس سے پہلے ہوتا تو آپ کے اس ارشاد سے پہلے ہی زانیہ عورتوں کے لیے راستہ پیدا ہو چکا ہوتا اور یہ حکم آپ سے نہ لیا جاتا بلکہ آیت سے اخذ کیا جاتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کوڑوں کی آیت کا نزول اس روایت کے ورود کے بعد ہوا تھا۔ آیت میں جلاوطنی کا ذکر نہیں ہے اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ حضرت عبادہؓ کی روایت میں جلاوطنی کا جو ذکر ہے اگر وہ حد میں داخل ہے تو آیت سے یہ منسوخ ہوگئی۔

جلاوطنی تعزیری سزا کے طور پر ہوتی ہے حد کے طور پر نہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حدود کی مقداریں اور ان کی انتہائیں معلوم اور واضح ہیں اس بنا پر ان سزاؤں کو حدود کا نام دیا گیا ہے اس لیے نہ ان میں اضافہ جائز ہے اور نہ کمی۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جلاوطنی کے لیے نہ تو کسی خاص جگہ کا ذکر فرمایا اور نہ مسافت اور دوری کا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ جلاوطنی حد نہیں ہے اور یہ کہ اس بات کا دارومدار امام المسلمین کی اپنی صوابدید پر ہے جس طرح تعزیر کی صورت ہے۔ اس کی مقدار چونکہ متعین نہیں ہے اس لیے اس کی مقدار کا تعین امام المسلمین کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اگر جلاوطنی حد ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ کی مسافت کا ضرور ذکر کرتے جہاں زانی یا زانیہ کو جلاوطن کرنا مقصود ہوتا۔ جس طرح آپ نے جلاوطنی کی مدت ایک سال مقرر کی اسی طرح آپ مسافت کا تعین بھی کر دیتے۔

کوڑوں کی سزا

محصن زانی کے لیے کوڑوں اور رجم کی سزاؤں کو یکجا کر دینے کے سلسلے میں صورت حال یہ ہے کہ فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ محصن زانی کو رجم کر دیا جائے گا اور اسے کوڑے نہیں لگائے جائیں گے۔ اس مسلک کی صحت کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ کی وہ روایت ہے جس کا تعلق مزدور زانی کے واقعہ کے ساتھ ہے۔ زانی کے باپ نے کہا تھا کہ میں نے ایک اہل علم سے دریافت کیا تھا جس نے مجھے بتایا تھا کہ مزدور رکھنے والے شخص کی بیوی کو رجم کی سزا ملے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں یہ نہیں فرمایا کہ عورت کو کوڑے لگائے جائیں گے اور سنگسار کر دیا جائے گا بلکہ آپ نے ایک شخص انیس کو حکم دیا تھا کہ صبح اس شخص کی بیوی کے پاس جا کر اس سے پوچھو اگر وہ زنا کا

اعتراف کرے تو اسے سنگسار کر دو۔ آپ نے اس موقعہ پر کوڑوں کا ذکر نہیں فرمایا۔ اگر رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی واجب ہوتی تو آپ اس سزا کا بھی ضرور ذکر کرتے جس طرح رجم کی سزا کا ذکر کیا تھا۔ ماعز کے رجم کا واقعہ مختلف روایات میں مذکور ہے لیکن کسی بھی روایت میں رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کا ذکر نہیں ہے۔ اگر رجم کے ساتھ یہ سزا بھی حد زنا کے اندر شامل ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ماعزؓ کو ضرور کوڑے بھی لگاتے اور اگر آپ انھیں کوڑے بھی لگاتے تو رجم کی طرح اس کی بھی روایت ہوتی کیونکہ ان دونوں سزاؤں میں سے کوئی سزا روایت کے لحاظ سے دوسری سے اولیٰ نہیں تھی۔ اسی طرح غامدیہ کا واقعہ ہے جب اس نے زنا کا اعتراف کر لیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچہ پیدا ہونے کے بعد اسے سنگسار کر دیا اس واقعہ میں کوڑوں کا ذکر نہیں ہے۔ اگر اسے کوڑے لگے ہوتے تو روایات میں اس کا ذکر ضرور ہوتا۔

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ فرمایا " مجھے خطرہ ہے کہ ایک زمانہ گزر جانے کے بعد کوئی یہ کہنے لگے کہ ہمیں اللہ کی کتاب میں رجم کی سزا کہیں نظر نہیں آتی اور اس طرح اللہ کے نازل کردہ ایک فریضہ کو ترک کر دینے کی بنا پر لوگ گمراہ ہو جائیں گے۔ حالانکہ ہم نے یہ پڑھا ہے کہ " بوڑھا اور بوڑھی جب زنا کا ارتکاب کریں تو انھیں ضرور رجم کر دو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجم کیا تھا اور آپؐ کے بعد ہم بھی رجم کی سزا دیتے آئے ہیں۔" حضرت عمرؓ نے اس روایت میں یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا کی جو سزا فرض کی ہے وہ رجم ہے نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی رجم کی سزا دی تھی۔ اگر رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا بھی واجب ہوتی تو حضرت عمرؓ اس کا بھی ضرور ذکر کرتے۔

جو حضرات رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کو بھی واجب کرتے ہیں وہ حضرت عبادہؓ کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کا ہم نے سابقہ سطور میں ذکر کیا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الثیب بالثیب الجلد والرجم شادی شدہ مرد اور شادی شدہ عورت کے ارتکاب زنا کی سزا کوڑے اور رجم ہے) سے بھی ان کا استدلال ہے۔ اسی طرح ابن جریج کی اس روایت سے بھی وہ استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت کے ساتھ بدکاری کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کوڑے مارنے کا حکم دیا۔ پھر آپ کو یہ بتایا گیا کہ وہ شخص محصن ہے اس پر آپؐ نے اسے سنگسار کرا دیا۔ اسی طرح مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے شراحہ ہمدانیہ کو پہلے کوڑے لگوائے اور پھر رجم کرا دیا اور فرمایا کہ "میں نے کتاب اللہ کی رو سے کوڑے لگوائے ہیں اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رو سے اسے رجم کیا ہے۔"

ابوبکر جصاص ان دلائل کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت عبادہؓ کی حدیث کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ اس کا ورود اس حکم کے بعد ہوا تھا جس کے تحت زناکاروں کی سزا خانہ بندی اور ایذا رسانی مقرر ہوئی تھی۔ اس حدیث نے اس حکم کو منسوخ کر دیا تھا ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا حکم واسطہ کے طور پر وارد نہیں ہوا تھا۔ حضرت عبادہؓ کی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا (خذوا عني قد جعل اللہ لهن سبيلا) جس کی بنا پر حبس اور ایذا کا حکم منسوخ ہو گیا تھا۔ اس حدیث کے بعد ماعز اور غامدیہ کو رجم کرنے کے واقعات پیش آئے تھے۔ نیز آپ نے مزدور زانی کے واقعہ کے سلسلے میں فرمایا تھا (اغد یا انیس علی امرأۃ ھذا فان اعترفت فارجمھا) اگر حضرت عبادہؓ کی روایت میں مذکورہ رجم اور کوڑوں کی دونوں سزائیں بحال رہتیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم درج بالا مواقع میں ان پر ضرور عمل کرتے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں مذکورہ واقعہ کے اندر عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی کو یہ سمجھتے ہوئے کوڑے لگوائے ہوں کہ یہ غیر محصن ہے پھر اس کے محصن ہونے کا ثبوت مل گیا تو آپؐ نے اسے رجم کرا دیا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت علیؓ نے شراحہ ہمدانیہ کو پہلے کوڑے لگوائے اور پھر رجم کرا دیا اس میں اسی امر کا احتمال ہے جو اوپر بیان ہوا۔

اگر ذمی مرد اور عورت زناکاری کے مرتکب ہوں تو آیا ان پر حد جاری کی جائے گی یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ ان پر حد جاری کی جائے گی تاہم ہمارے نزدیک انھیں رجم نہیں کیا جائے گا جبکہ محصن ہونے کی صورت میں امام شافعی کے نزدیک انھیں رجم کر دیا جائے گا۔ ہم اس پر پہلے بھی سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔ امام مالک کا قول ہے کہ زناکاری کے ارتکاب پر ذمیوں پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) ذمیوں پر بھی حد کو واجب کرتا ہے۔ اس پر حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت زید بن خالدؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا زنت امۃ احدکم فلیجلدھا جب تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ اسے کوڑے لگائے) نیز آپ کا ارشاد ہے: اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم۔ ان پر حدود جاری کرو جو تمھاری ملک یمین کے تحت ہوں آپ نے اس بارے میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی جوڑے کو سنگسار کرا دیا تھا۔ آپ کا یہ عمل یا تو تورات کے حکم پر مبنی تھا یا آپؐ نے از خود اس کا حکم دیا تھا۔ پہلی صورت میں یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا جزو بن گیا تھا۔

اس لیے کہ انبیائے سابقین کی شرائع سے تعلق رکھنے والے جو احکامات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے تک باقی رہ گئے تھے وہ اس وقت تک آپ کی شریعت میں شامل رہے تھے جب تک ان کا نسخ ثابت نہ ہو گیا تھا۔ اگر یہودی جوڑے کو رجم کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے دیا گیا تھا تو یہ حکم ثابت رہا کیونکہ اسے منسوخ کرنے والا کوئی حکم وارد نہیں ہوا۔ ہمارے نزدیک درست بات یہ ہے کہ یہودی جوڑے کو رجم کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کی بنیاد پر دیا گیا تھا، اس بنا پر نہیں دیا گیا تھا کہ یہ تورات کا ایک باقی رہ جانے والا حکم تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں زناکاروں کی حد خانہ بندی یعنی حبس اور ایذا رسانی تھی۔ زنا کار خواہ محصن ہوتا یا غیر محصن اسے یہی سزا دی جاتی یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ رجم کی سزا جسے اللہ تعالیٰ نے تورات میں واجب کر دی تھی وہ منسوخ ہو چکی تھی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی جوڑے کو رجم کرنے کا حکم دیا تھا لیکن تم انھیں رجم کرنے کے قائل نہیں ہو اس طرح جس حدیث سے تم اہل ذمہ پر حد زنا کے اثبات کے لیے استدلال کرتے ہو خود اسی حدیث کے خلاف چلتے ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہودی جوڑی کے رجم کی حدیث سے اس مسلک کے حق میں ہمارا استدلال درست ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ نے اس جوڑے کو رجم کر دینے کا حکم دیا تھا تو یہ کہنا درست ہو گیا کہ حدود کے ایجاب کے لحاظ سے اہل ذمہ مسلمانوں کے حکم میں ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جوڑے کو اس لیے رجم کر دیا تھا کہ اس وقت رجم کی یہ شرط نہیں تھی کہ زانی محصن ہو۔ لیکن جب رجم کے لیے احصان کی شرط رکھ دی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرما دیا کہ (من اشرك بالله فليس بمحصن۔ جو شخص اللہ کے ساتھ کسی کو شریک کرتا ہے وہ محصن نہیں ہوتا) تو اب اہل ذمہ کی حد زنا کوڑوں کی صورت میں باقی رہ گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس یہودی جوڑے کو اس لیے رجم کیا تھا کہ یہ اہل ذمہ میں سے نہیں تھے اور یہودی یہ مقدمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس فیصلہ کرانے کی غرض سے لے کر آئے تھے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ان پر حد واجب نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس جوڑے پر حد جاری نہ کرتے۔ اس کے باوجود اس روایت کی ہمارے مذکورہ مسلک پر دلالت قائم ہے اس لیے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں پر حد زنا جاری کر دی جو اہل ذمہ میں سے نہیں تھے تو پھر ایسے لوگوں پر حد کا نفاذ بطریق اولیٰ ہو گا جو اہل ذمہ میں سے ہوں اور ان پر مسلمانوں کے احکام جاری

ہو جاتے ہوں۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ذمی اگر چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا۔ اگر وہ زنا کرے گا تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا اس لیے کہ یہ ایسا فعل ہے جس پر اسے برقرار رہنے نہیں دیا جا سکتا۔ اس لیے حد کے ذریعے اسے ایسے فعل سے روکنا واجب ہے جس طرح ایک مسلمان کو اس قسم کے فعل بد سے حد کے ذریعے روکنا ضروری ہے۔ تاہم شراب نوشی کے معاملہ میں ذمی کی حیثیت مسلمان جیسی نہیں ہوتی اس لیے کہ ذمیوں کو اس معاملہ میں چھوٹ حاصل ہوتی ہے اور شراب نوشی پر انھیں برقرار رکھا جاتا ہے۔ لیکن انھیں چوری اور زنا کے ارتکاب پر برقرار نہیں رکھا جاتا۔

زنا بالجبر کے بارے میں فقہاء کی آراء

ایک شخص کو اگر زنا کے ارتکاب پر مجبور کر دیا گیا ہو اس کے حکم کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر حاکم وقت کے سوا کسی اور نے اسے اس فعل بد پر مجبور کیا ہو تو اسے حد لگے گی۔ اور اگر سلطان یعنی حاکم وقت نے مجبور کیا ہو تو حد نہیں لگے گی۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اسے حد نہیں لگے گی۔ حسن بن صالح اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام زفر کا قول ہے کہ اگر سلطان نے اسے اس پر مجبور کیا ہو تو بھی اسے حد لگے گی اگر عورت کو بدکاری پر مجبور کیا گیا ہو تو سب کے قول کے مطابق اس پر حد جاری نہیں ہوگی، اکراہ کی حالت میں اس فعل کے ارتکاب پر حد کے ایجاب کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ خواہ اسے سلطان نے مجبور کیا ہو یا کسی اور نے بہر صورت اس پر جاری ہونی چاہیے لیکن سلطان کی طرف سے اکراہ کی صورت میں قیاس کو ترک کر دیا گیا۔ سلطان کی طرف سے اکراہ کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول دو معنوں پر محمول ہے۔ اگر اس سے خلیفۃ المسلمین مراد ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ نے زانی سے حد اس لیے ساقط کر دی کہ خلیفۃ المسلمین نے اسے اس فعل بد پر مجبور کر کے فسق کا ارتکاب کیا اور وہ عہدۂ خلافت سے معزول ہو گیا۔ اس صورت میں حد جاری کرنے والا باقی نہ رہا کیونکہ سلطان ہی حد جاری کرتا ہے جب سلطان ہی باقی نہیں رہا تو حد بھی جاری نہیں ہوگی اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جس نے دار الحرب میں اس فعل بد کا ارتکاب کیا ہو۔

امام ابوحنیفہ کے قول میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ نے سلطان سے وہ حاکم مراد لیا ہو جو خلیفۃ المسلمین سے کم درجے کا ہو۔ اگر یہ مراد ہو تو زانی پر حد جاری نہ کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ سلطان

حد کو ہٹانے کا وسیلہ تلاش کرنے پر مامور ہوتا ہے۔ جب اس نے خود اس شخص کو اس فعلِ بد پر مجبور کر دیا تو گویا اس نے حد کے ایجاب کا وسیلہ تلاش کر لیا اس لیے اب حد جاری کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اکراہ کے ذریعے اس کے ایجاب تک رسائی کا ارادہ کیا تھا۔ اس بنا پر اب اس کا نفاذ اس کے لیے جائز نہیں ہوگا اور حد ساقط ہو جائے گی۔ لیکن سلطان کے سوا کسی اور نے اسے اس فعل پر مجبور کیا ہو تو حد واجب ہو جائے گی وہ اس طرح کہ سب کو معلوم ہے کہ اکراہ رضامندی کے منافی ہوتا ہے اس لیے جو فعل ایک شخص کی اپنی خوشی اور رضامندی سے سرانجام پائے اس پر وہ مجبور نہیں ہوتا۔ جب زانی کی حالت اس بات کی گواہی دیتی ہے کہ فعلِ بد کے ارتکاب کے سلسلے میں اس کی اپنی رضامندی کو بھی دخل تھا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ اس نے مجبور ہو کر اس فعل کا ارتکاب نہیں کیا۔ ہم نے جو بات بیان کی ہے اس پر دلالت حال یہ ہے کہ سب کے علم میں یہ بات ہے کہ اکراہ کی حالت خوف اور جان کے خطرے کی حالت ہوتی ہے اور شہوت نیز انتشارِ عضوِ تناسل کی حالت ڈر اور خوف کی حالت کی منافی ہوتی ہے۔ جب اس حالت کے اندر بھی اس شخص میں شہوت اور انتشار کی کیفیت پائی گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس نے اس فعل کا ارتکاب اکراہ کے تحت نہیں کیا۔ اس لیے کہ اگر وہ مجبور ہوتا نیز اس پر خوف طاری ہوتا تو ایسی صورت میں اس کے اندر نہ شہوت پیدا ہوتی اور نہ ہی انتشار۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس نے اس فعلِ بد کا ارتکاب اکراہ کے تحت نہیں کیا اس لیے اس پر حد واجب ہو گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ انتشار کا وجود ترکِ فعل کے منافی نہیں ہوتا جب زانی نے ظاہری طور پر اکراہ کے وجود کے ساتھ یہ فعلِ بد کر لیا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس نے اکراہ کے تحت یہ فعل کیا ہے جس طرح شراب نوشی اور کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی صورت ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بخدا یہ بات بالکل اسی طرح ہے لیکن جب عرفِ عام اور لوگوں کی عادت سے یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جان کے خطرے کی صورت میں انتشار نہیں ہوتا بلکہ جان کا خوف انتشار کے منافی ہوتا ہے لیکن جب اس کے باوجود بھی زانی کے عضوِ تناسل میں انتشار پیدا ہو جاتا ہے اور وہ شہوت رانی کر لیتا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے بخوشی یہ سیاہ کارنامہ سرانجام دیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ایک شخص کو کفر پر مجبور کر دیا جائے اور وہ یہ اقرار کرے کہ اس نے بخوشی یہ کفر کیا تھا تو اس صورت میں وہ کافر قرار پائے گا حالانکہ ظاہری طور پر اکراہ کا وجود ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ حالت ہے جو زانی کی اپنی رضامندی کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس حالت کی وہی حیثیت ہے جو فعلِ زنا کے سلسلے میں زانی کے اقرار کی ہے۔ اس بنا پر اسے حد لگائی جائے گی۔

زنا میں ضرب تازیانہ کی کیفیت کا بیان

قول باری ہے (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ۔ اور ان پر ترس کھانے کا جذبہ اللہ کے دین کے معاملہ میں تم کو دامنگیر نہ ہو) حسن بصری، عطاء، مجاہد اور ابو مجلز سے مروی ہے کہ حدود کو معطل کرنے کے سلسلے میں نہ کہ شدت ضرب میں تمھارے اندر ان پر ترس کھانے کا جذبہ پیدا نہ ہو۔ ابن ابی ملیکہ نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی ایک لونڈی نے زنا کا ارتکاب کرلیا، انھوں نے اس کی ٹانگوں میں ضربات لگائیں۔ عبید اللہ کہتے ہیں کہ میرا خیال ہے پشت پر بھی ضربات لگیں۔ اس موقعہ پر میں نے اپنے والد یعنی حضرت ابن عمرؓ کو درج بالا آیت پڑھ کر سنائی۔ والد فرمانے لگے "بیٹے کیا تم نے مجھے اس پر ترس کھاتے ہوئے دیکھا ہے، اللہ تعالیٰ نے مجھے یہ حکم نہیں دیا کہ میں اسے قتل کر ڈالوں یا اس کی چمڑی ادھیڑ کر اس کے سر پر رکھ دوں۔ میں نے اس کے جسم پر جس جگہ ضرب لگائی ہے شدید ضرب لگائی ہے۔" سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی اور شعبی سے یہ قول مروی ہے کہ ضرب میں تمھارے اندر ان پر ترس کھانے کا جذبہ پیدا نہ ہو۔"

حدود کے سلسلے میں شدت ضرب کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ تعزیر میں ضرب سب سے سخت ہونی چاہیے۔ زنا کے سلسلے میں ضرب شراب نوشی کی ضرب سے سخت اور شرابی کو لگنے والی ضرب قاذف یعنی کسی پر زنا کی تہمت لگانے والے کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ تمام حدود میں ضرب تازیانہ کی کیفیت یکساں ہونی چاہیے۔ یہ ضرب مبرح نہیں ہونی چاہیے یعنی زخم ڈال دینے والی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ زنا کی حد میں لگنے والی ضرب قذف میں لگنے والی ضرب سے سخت ہونی چاہیے اور قذف کی ضرب شراب نوشی کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ ضرب زنا، ضرب قذف اور ضرب شرب سے سخت ہونی چاہیے۔ عطاء سے مروی ہے کہ حد زنا

حدِ قذف سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ لیکن حدِ قذف اور حدِ خمر کی کیفیت ایک جیسی ہونی چاہیے۔ جس سے مروی ہے کہ زنا کی حد میں لگنے والی ضرب قذف کی حد میں لگنے والی ضرب سے سخت ہونی چاہیے اور قذف کی ضرب خمر کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے جبکہ خمر کی ضرب تعزیر کی ضرب سے سخت ہونی چاہیے۔ حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے ایک مجرم کو بٹھا کر اسے ضرب لگائی۔ اس وقت اس کے جسم پر ایک قسطلانی چادر رکھی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَلَا تَاخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ میں جب ان دونوں معانی کا احتمال ہے جو سلف نے آیت سے لیے ہیں یعنی حد کو معطل کر دینا اور ضرب میں تخفیف کرنا تو ظاہری طور پر یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے یعنی حد معطل نہ کی جائے اور ضرب میں شدت اختیار کی جائے۔ یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ زانی کو لگنے والی ضرب قاذف اور شارب کو لگنے والی ضرب کی بہ نسبت سخت ہونی چاہیے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ تعزیر کے طور پر لگنے والی ضرب سب سے سخت ہونی چاہیے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ امام المسلمین کے لیے اس قسم کی ضرب میں شدت پیدا کرنا جائز ہے تاکہ شرپسندوں اور مجرموں کو ان کی حرکات سے باز رکھنے اور دوسروں کو تنبیہ کرنے کے لیے ان کی ایسی پٹائی کی جائے جس کی کمیت کو وہ ہمیشہ یاد رکھیں۔ کیونکہ تعزیر کی صورت میں امام کے لیے ضرب کی تعداد کو حدود میں لگنے والی ضرب کی تعداد تک پہنچانا ممکن نہیں ہوتا اس لیے لگنے والی ضربات کی شدت میں اضافہ کرنا اس کے لیے جائز ہوتا ہے۔ فقہاء نے اپنے اس قول سے یہ مراد نہیں لیا ہے کہ تعزیر میں لگنے والی ضرب لامحالہ سخت ترین ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ اس بات کا انحصار امام المسلمین کی رائے اور اس کی صوابدید پر ہوتا ہے۔ اگر امام المسلمین نرم دل انسان ہو جس کی بنا پر وہ تعزیر میں ضرب لگانے کے مقابلہ میں مجرم کو قید میں ڈال دینا پسند کرے، جب کہ حقیقت میں اس کا یہ اقدام ایک لغزش ہو تو بھی وہ ضرب سے کنارہ کشی اختیار کر سکتا ہے اور مجرم کو تعزیر نہ کرنا اس کے لیے جائز ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ فقہاء کے قول "تعزیر کی شدید ترین ضرب ہوتی چاہیے" سے ان کی مراد یہ ہے کہ مجرموں کو جرائم سے باز رکھنے اور دوسروں کو تنبیہ کرنے کی غرض سے اس معاملے میں امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق قدم اٹھائے گا۔ شریک نے جامع بن ابی راشد سے اور انھوں نے ابووائل سے روایت کی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کے بھتیجے پر کسی شخص کا قرض تھا اس کا انتقال ہو گیا حضرت ام سلمہؓ نے اپنی طرف سے اس کا قرض ادا کر دیا۔ اس نے حضرت ام سلمہؓ کو خط لکھ کر بڑی زبان درازی کی۔ حضرت ام سلمہؓ نے یہ بات حضرت عمرؓ تک پہنچا دی۔ آپ نے اپنے عامل کو تحریری حکم بھیجا کہ اس شخص کو پکڑ و اور اسے تیس ضرب تازیانہ

لگاؤ۔ ہر ضرب اس کے گوشت میں پیوست ہوجائے اور اس سے خون نکل پڑے "۔ تعزیری ضرب کی یہ ایک صورت تھی۔

شعبہ نے واصل سے، انھوں نے المعرور بن سوید سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس ایک عورت لائی گئی جس نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔ آپ نے فرمایا: "اس نے اپنا حسب لگاڑ لیا، اسے ضرب لگاؤ لیکن اس کی وجہ سے اس کے جسم کی کھال پھٹنے نہ پائے۔ حضرت علیؓ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کے نزدیک زانی کو لگنے والی ضرب تعزیری ضرب سے ہلکی ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ زانی کو لگنے والی ضرب کی شدت پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ نیز یہ کہ زنا کی ضرب شرابی اور قاذف کو لگنے والی ضرب سے سخت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس ضرب کی شدت پر آیت دلالت کر رہی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شرابی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے جوتوں اور کھجور کی شاخوں کے ذریعے ضرب لگانے کا حکم دیا گیا تھا جبکہ زانی کو کوڑے کے ذریعے ضرب لگائی جاتی ہے۔ یہ امر اس بات کا موجب ہے کہ زانی کو لگنے والی ضرب شرابی کو لگنے والی ضرب کے مقابلہ میں سخت ہونی چاہیے۔ فقہاء نے قاذف کو لگنے والی ضرب کو خفیف ترین قرار دیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید قاذف نے جو تہمت لگائی ہے وہ درست ہو۔ اور اس کے پاس اس کے گواہ بھی موجود ہوں لیکن گواہوں کو چونکہ زانی پر پردہ ڈالنے کی ترغیب ہوتی ہے اس لیے انھوں نے گواہی نہ دی ہو اور قاذف پر حد صرف اس لیے واجب ہوگئی ہو کہ گواہ گواہی دینے سے بیٹھ رہے تھے۔ یہ پوری صورت حال ضرب کی تخفیف کو واجب کر دیتی ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ قاذف کی گواہی کو باطل قرار دینے کی بنا پر سزا میں اس کے ساتھ سختی ہو گئی ہے۔ اس لیے اب یہ جائز نہیں کہ شدت ضرب کی جہت سے بھی اس کے ساتھ سختی کی جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ سفیان بن عیینہ نے روایت کی ہے کہ میں نے سعد بن ابراہیم کو زہری سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ اہل عراق اس بات کے قائل ہیں کہ قاذف کو سخت ضرب نہ لگائی جائے جبکہ مجھے میرے والد نے روایت بیان کی ہے کہ ان کی والدہ ام کلثوم نے بکری کی کھال اتار کر حضرت ابوبکرہ کو اس وقت پہنا دی تھی جب انھیں قذف کی سزا کے طور پر کوڑے لگے تھے، یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ قذف میں بھی ضرب شدید لگائی جاتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضرب کی شدت پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ ضرب خفیف سے بھی جسم پر نشانات پڑ جانے ممکن ہوتے ہیں اس کا انحصار کھال کی نرمی اور اس کے پتلے پن پر ہوتا ہے۔ اس لیے ام کلثومؓ نے کھال پھٹ جانے کے خوف سے انھیں بکری کی کھال پہنا دی تھی۔

حد کے مجرم کو جسم کے کن حصوں پر ضرب لگائی جائے گی؟

قول باری ہے (فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ۔ ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ) آیت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ جسم کے کن حصوں میں کوڑے لگائے جائیں گے تاہم ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ پورے جسم میں کوڑے لگائے جائیں۔ اس بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے عدی بن ثابت سے روایت کی ہے، انھوں نے المہاجر بن عمیرہ سے اور انھوں نے حضرت علی رضی سے کہ آپ کے پاس ایک مخمور یا کسی اور حد والے مجرم کو لایا گیا۔ آپ نے اس کے متعلق حکم دیا کہ اسے کوڑے لگاؤ اور جسم کے ہر حصے کو اس کا پورا حق دو تاہم چہرے اور اعضائے تناسل کو بچا کے رکھو۔ سفیان بن عیینہ نے ابو عامر سے، انھوں نے عدی بن ثابت سے، انھوں نے مہاجر بن عمیرہ سے اور انھوں نے حضرت علی رضی سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "کوڑے لگانے میں سر کو اور اعضائے تناسل کو بچا کے رکھو اور باقی اعضاء میں سے ہر عضو کو اس کا حق دو" اس روایت میں سر کا ذکر ہے جب کہ پہلی روایت میں چہرے کا ذکر ہے۔ یہ کہنا درست ہے کہ آپ نے دونوں اعضاء کو مستثنیٰ کر دیا تھا۔

حضرت عمر رضی سے مروی ہے کہ آپ نے حد کے سلسلے میں ضرب لگانے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا "ہر عضو کو اس کا حق دو" آپ نے کسی عضو کو مستثنیٰ نہیں کیا۔ المسعودی نے القاسم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص کو حضرت ابوبکر رضی کے پاس لایا گیا جس نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگاتے ہوئے اپنے بیٹے سے نسب کی نفی کر دی تھی حضرت ابوبکر رضی نے حکم دیا کہ اس کے سر پر ضرب لگائی جائے کیونکہ اس کے سر میں شیطان ہے"۔ حضرت عمر رضی سے مروی ہے کہ آپ نے صبیغ بن عسل کے سر پر ضربات لگائی تھیں جب اس کم بخت نے آیت (وَالذّٰرِیٰتِ ذَرْوًا) کا مفہوم تلبیس کے طور پر پوچھا تھا۔ حضرت ابن عمر رضی سے مروی ہے کہ آپ سر پر ضرب نہیں لگاتے تھے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ حدود

میں شرمگاہ، سر اور چہرے کے سوا جسم کے تمام حصوں میں ضرب لگائی جا سکتی ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک سر پر بھی ضرب لگائی جا سکتی ہے۔ طحاوی نے احمد بن ابی عمران سے اور انھوں نے امام یوسف کے رفقاء سے روایت کی ہے کہ حد کے اندر سر پر صرف ایک کوڑا لگایا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ صرف پشت پر ضربیں لگائی جائیں گی۔ ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ تعزیر کے اندر بلا اختلاف پشت پر ضربیں لگائی جائیں گی اور حدود کے اندر ان اعضاء کے ماسوا تمام جسم پر ضرب لگائی جائے گی جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ حد اور تعزیر میں چہرے اور اعضاء تناسل کے سوا پورے جسم میں ضرب لگائی جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ چہرہ اور شرمگاہ کو ضربات سے بچایا جائے گا۔ ابوبکر جصاص ان آراء پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ چہرے اور شرمگاہ پر ضرب نہ لگانے پر سب کا اتفاق ہے۔ حضرت علی سے سر کا استثناء بھی منقول ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا ضرب احدکم فلیتق الوجہ تم میں سے جب کوئی کسی کو مارے تو چہرے کو بچا کے رکھے) جب چہرے پر ضرب لگانے کی ممانعت ہے تو سر پر بھی اسی طرح ہوگا اس لیے کہ ضرب کی تاثیر کے نتیجے میں سر کو لاحق ہونے والی بدنمائی چہرے کو لاحق ہونے والی بدنمائی کی طرح ہے۔ یہی وہ علت ہے جس کی بنا پر چہرے کو بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔ تاکہ چہرے پر بدنمائی کا اثر نہ رہ جائے جو جرم کی اس سزا سے بڑھ جائے جس کا مجرم سزاوار ہے اور جو حد کا موجب بنا ہے۔ سر کو لاحق ہونے والی بدنمائی چہرے کو لاحق ہونے والی بدنمائی کی طرح ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ موضحہ یعنی ہڈی کو ظاہر کر دینے والا اور دیگر زخموں کا حکم چہرے اور سر کے لحاظ سے یکساں ہے۔ ان کا یہ حکم جسم کے باقی اعضاء پر لگنے والے زخموں کے حکم سے مختلف ہے اس لیے کہ سر اور چہرے کے سوا جسم کے کسی حصے پر لگنے والے موضحہ زخم میں حکومت یعنی دو عادل آدمیوں کا فیصلہ واجب العمل ہوتا ہے۔ اس میں سر اور چہرے پر لگنے والے موضحہ زخم کی دیت واجب نہیں ہوتی۔ اس بنا پر سر اور چہرے کو ضربات سے بچانے کے سلسلے میں ان دونوں کے حکم کا یکساں ہونا واجب ہوگیا۔ ایک اور وجہ سے بھی ان دونوں اعضاء کے حکم کی یکسانیت ضروری ہے۔ وہ یہ کہ چہرے پر ضرب لگانے کی اس لیے ممانعت ہے کہ اس کے نتیجے میں آنکھوں کے متاثر ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ یہ بات سر کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے اس لیے کہ سر پر ضرب لگنے کے نتیجے میں بینائی چلی جاتی ہے۔ اور بعض دفعہ آنکھوں کو نزول ماء (پانی بہنے) کی بیماری لگ جاتی ہے۔ بعض دفعہ سر پر چوٹ پڑنے کی وجہ سے انسان دماغی بیماری اور عقل کی خرابی کا شکار ہو جاتا

ہے۔ یہ تمام وجوہات سر پر ضرب لگانے کے لیے مانع ہیں۔ شرمگاہ پر ضرب نہ لگانے پر سب کا اتفاق ہے، یہ نازک اعضاء مقتل بھی ہیں یعنی ان پر لگی ہوئی چوٹ کی بنا پر انسان کی جان چلی جاتی ہے۔ اس لیے ان پر ضرب لگانے کے نتیجے میں جرم سے زیادہ سزا مل جانے کا خطرہ ہوتا ہے۔

امام ابوحنیفہ، آپ کے اصحاب اور لیث بن سعد نیز امام شافعی کا قول ہے کہ تمام حدود اور تعزیر میں مجرم کو کھڑا کر کے ضرب لگائی جائے گی۔ ٹکٹکی پر باندھ کر نہیں۔ اس کے جسم کے کپڑے بھی اتار لیے جائیں گے۔ تاہم حد قذف میں اس کے جسم کے کپڑے رہنے دیے جائیں گے۔ البتہ پوستین اور روئی بھرے ہوئے کپڑے اتار دیے جائیں گے۔ بشر بن الولید نے امام ابویوسف سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تعزیری ضرب میں مجرم کی ازار یعنی تہمد یا شلوار وغیرہ اتاری نہیں جائے گی اور اس کے اعضا پر ضرب لگانے میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ امام ابویوسف نے کہا ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے تہمت لگانے والی عورت پر قیام کی حالت میں حد قذف جاری کی تھی۔ امام ابوحنیفہ نے قاضی صاحب کے اس طریق کار کو غلط قرار دیا تھا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ مرد کے جسم سے نہ کپڑے اتارے جائیں گے اور نہ ہی اسے ٹکٹکی سے باندھا جائے گا۔ عورت کو بٹھا کر اور مرد کو کھڑا کر کے ضرب لگائی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہودی جوڑے کو رجم کرنے کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت منقول ہے اس میں صحابی نے یہ بیان کیا ہے کہ میں نے مرد کو دیکھا تھا کہ وہ جھک جھک کر عورت کو پتھروں کی بارش سے بچا رہا تھا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مرد کھڑا تھا اور عورت بیٹھی ہوئی تھی۔ عاصم الاحول نے ابوعثمان النہدی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کو ایک سخت کوڑا دیا گیا آپ نے فرمایا کہ اس سے ذرا نرم کوڑا لاؤ۔ چنانچہ آپ کو ایک نرم کوڑا لا کر دیا گیا، آپ نے پھر فرمایا کہ اس سے ذرا سخت چاہیے چنانچہ دونوں کوڑوں کی بہ نسبت اوسط درجے کا کوڑا لایا گیا۔ آپ نے کوڑا مارنے والے کو حکم دیا کہ کوڑے لگاؤ لیکن ہاتھ اتنا اونچا نہ لے جاؤ کہ تمھاری بغل نظر آ جائے اور ہر عضو کو اس کا حصہ دو۔" حضرت ابن مسعودؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے ایک شخص کو حد میں کوڑے لگائے، ایک کوڑا منگوایا اور پھر اسے دو پتھروں کے درمیان کوٹ کر نرم کر لیا پھر جلاد کو حکم دیا کہ کوڑے مارو لیکن اپنی بغل ظاہر نہ ہونے دو اور ہر عضو کو اس کا حق دو۔" حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے جلاد یعنی کوڑے مارنے والے سے کہا کہ ہر عضو کو اس کا حق دو۔" حنظلہ سدوسی نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: کوڑا لانے کا حکم دیا جاتا۔ درخت کی شاخ سے اس کے پھل

اتار لیے جاتے پھر اسے دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کوٹا جاتا اور پھر اس کے ساتھ مجرم کو کوڑے لگائے جاتے۔ یہ طریق کار حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں اختیار کیا جاتا تھا۔" حضرت ابوہریرہؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے حدِ قذف میں ایک شخص کو کھڑا کر کے کوڑے لگائے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایات چند امور پر دلالت کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ حدود میں کوڑے سے ضرب لگانے پر سب کا اتفاق تھا۔ دوسرے یہ کہ مرد کو کھڑا کر کے کوڑے مارے جائیں گے کیونکہ ہر عضو کو ضرب میں اس کا حق اسی وقت دینا ممکن ہوگا جب مجرم کو کھڑا کر کے کوڑے مارے جائیں۔ تیسرے یہ کہ کوڑا نہ زیادہ سخت ہو اور نہ زیادہ نرم بلکہ متوسط درجے کا ہو۔ فقہاء نے مجرم کے جسم سے کپڑے اتار لینے کا مسلک اس لیے اختیار کیا ہے کہ ضرب کی تکلیف اسے براہ راست پہنچ جائے۔ حدِ قذف میں مجرم کے جسم پر کپڑے اس لیے رہنے دیے جاتے ہیں کہ اسے لگنے والی ضرب سب سے ہلکی ہوتی ہے۔ فقہاء نے کہا ہے کہ مجرم کو ٹکٹکی پر باندھا نہیں جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اسے زیادہ تکلیف پہنچے گی جس کا وہ اپنے جرم کی بنا پر سزاوار نہیں ہوتا اور نہ ہی یہ تکلیف حد کا جز ہوتی ہے۔

یزید بن ہارون نے حجاج سے، انھوں نے الولید بن ابی مالک سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ کے پاس ایک شخص حد میں پکڑ کر لایا گیا، مجرم اپنی قمیص اتارنے لگا اور ساتھ ہی یہ کہا " میرے اس گنہگار جسم کے لیے یہ بات مناسب نہیں کہ قمیص کے ساتھ اسے کوڑے لگیں"۔ حضرت ابوعبیدہؓ نے فرمایا کہ اسے اس کی قمیص اتارنے نہ دو۔ پھر آپ نے قمیص سمیت اسے کوڑے لگائے۔ لیث بن سعد نے مجاہد سے اور مغیرہ نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا "قاذف کو اس کے کپڑوں سمیت کوڑے لگائے جائیں گے"۔ حسن بصری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ جب کوئی شخص موسم سرما میں حدِ قذف کا سزاوار قرار دیا جائے تو اسے موسم گرما کے کپڑے نہیں پہنائے جائیں گے بلکہ اس کے جسم پر موسم سرما ہی کے کپڑے رہنے دیے جائیں گے جنھیں پہنے ہوئے اس نے قذف کے جرم کا ارتکاب کیا تھا۔ البتہ اگر اس کے جسم پر پوستین یا روئی بھرے کپڑے ہوں گے جن کی وجہ سے اسے مار کی تکلیف محسوس ہی نہ ہوتی ہو تو انھیں اس کے جسم سے اتار دیا جائے گا۔ مطرف نے شعبی سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ شعبہ نے عدی بن ثابت سے اور انھوں نے ایسے شخص سے روایت کی ہے جو اس موقعہ پر موجود تھا جب حضرت علیؓ نے ایک شخص پر حد جاری کی تھی آپ نے اس کے چوغے یا کرتے سمیت کوڑے لگائے تھے۔ ہمارے اصحاب کا مسلک سلف سے منقول

درج بالا روایات کے عین مطابق ہے۔ اس کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے پوستین یا روئی دار کپڑے پہن رکھے ہوں اور پھر کوئی شخص اس کی پٹائی کر دے لیکن اسے کوئی تکلیف محسوس نہ ہو تو عرفِ عام میں پٹائی کرنے والا شخص ضارب نہیں کہلائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کوئی شخص اگر یہ قسم کھائے کہ میں فلاں شخص کی پٹائی کروں گا۔ پھر وہ اس کی اس حالت میں پٹائی کرے کہ اس کے جسم پر پوستین یا روئی دار کپڑے ہوں جن کی وجہ سے اسے کوئی تکلیف محسوس نہ ہو تو اس صورت میں پٹائی کرنے والا ضارب نہیں کہلائے گا اور نہ ہی اس کی قسم پوری ہوگی۔ البتہ اگر پٹائی کی تکلیف اسے محسوس ہو جائے تو اس صورت میں پٹائی کرنے والا ضارب قرار دیا جائے گا۔

مسجد میں حد جاری کرنا

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ مساجد میں حدود جاری نہیں کیے جائیں گے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ نے مسجد میں حد جاری کی تھی۔ امام ابو حنیفہ نے ان کے اس اقدام کو غلط قرار دیا۔ امام مالک کا قول ہے کہ تادیب کے طور پر مسجد میں پانچ کوڑے وغیرہ لگا دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اگر سخت پٹائی مقصود ہو اور حد جاری کرنا ہو تو پھر یہ کام مسجد میں نہیں کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن مسلم المکی نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا تقام الحدود فی المساجد ولا یقتل بالولد الوالد مساجد میں حدود جاری نہیں کیے جائیں گے اور بیٹے کے بدلے باپ کو قتل نہیں کیا جائے گا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ (جنبوا مساجدکم صبیانکم و مجانینکم و رفع اصواتکم و شراکم و بیعکم و اقامۃ حدودکم و جمروھا فی جمعکم و ضعوا علی ابوابھا المطاھر اپنے بچوں اور پاگلوں کو مساجد سے دور رکھو ان میں اپنی آوازیں بلند کرنے، خرید و فروخت کرنے اور حدود جاری کرنے سے پرہیز کرو۔ جمعہ کے دنوں میں مساجد کو دھونی دو اور مساجد کے دروازوں پر پاک کرنے والی چیزیں یعنی پانی وغیرہ رکھو) نظرا ور قیاس کی جہت سے بھی مساجد میں حد جاری کرنے سے پرہیز کرنا چاہیے۔ وہ اس لیے کہ جب کسی شخص پر حد جاری کی جائے گی تو اس بات کا خطرہ ہوگا کہ ضربات کی تکلیف سے کہیں اس کے جسم سے ایسی نجاست وغیرہ خارج نہ ہو جائے جس سے مسجد کو پاک رکھنا ضروری ہوتا ہے۔

اس شخص کا حکم جو عمل قوم لوط کا ارتکاب کرتا ہے

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ لواطت کے مرتکب کو تعزیر کی جائے گی اور اسے حد نہیں لگائی جائے گی امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ فاعل اور مفعول دونوں کو سنگسار کر دیا جائے گا خواہ یہ محصن ہوں یا غیر محصن ہوں۔ عثمان البتی، حسن بن صالح، امام ابو یوسف، امام محمد اور شافعی کا قول ہے کہ لواطت کی حیثیت زنا جیسی ہے۔ حسن، ابراہیم اور عطا کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدیٰ ثلاث زنا بعد احصان وکفر بعد ایمان وقتل نفس بغیر نفس۔ ایک مسلمان کا خون بہانا صرف تین صورتوں میں سے ایک صورت کے اندر حلال ہوتا ہے۔ صفت احصان سے متصف ہونے کے بعد زنا کاری کرے، ایمان لانے کے بعد کافر ہو جائے اور کسی کو ناحق قتل کر دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمان کے قتل کو تین باتوں میں سے کسی ایک بات تک محدود کر دیا۔ لواطت کا مرتکب اس سے خارج ہے اس لیے کہ لواطت زنا نہیں ہے۔

اگر لواطت کو زنا قرار دینے والے حضرات اس روایت سے استدلال کریں جس کے راوی عاصم بن عمر ہیں، انھوں نے سہیل سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (الذی یعمل عمل قوم لوط فارجموا الاعلیٰ والاسفل وارجموھا جمیعا۔ جو شخص عمل قوم لوط کا ارتکاب کرے تو اعلیٰ اور اسفل یعنی فاعل و مفعول دونوں کو رجم کر دو) نیز اس روایت سے جسے الدراوردی نے عمرو بن ابی عمرو سے نقل کیا ہے۔ انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من وجدتموہ یعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ جس شخص کو تم عمل قوم لوط کا مرتکب پاؤ تو فاعل اور مفعول دونوں کو قتل کر دو تو اس استدلال کے جواب

ہیں کہا جائے گا کہ عاصم بن عمرو اور عمرو بن ابی عمرو دونوں ضعیف راوی ہیں۔

ان کی روایت کی بنیاد پر کوئی استدلال نہیں ہوسکتا اور نہ ہی کسی حد کا نفاذ جائز ہے۔ یہاں یہ کہنا جائز ہے کہ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جاتی تو اس کے حکم پر اس وقت عمل ہوتا جب فاعل اور مفعول دونوں لواطت کو حلال سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرتے۔ ہمارا بھی یہی قول ہے کہ جو شخص اس فعل قبیح کو حلال سمجھتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے گا وہ قتل کا سزاوار قرار پائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فاقتلوا الفاعل والمفعول بہ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں قتل کی سزا حد کے طور پر نہیں دی جا رہی ہے آپ کے اس ارشاد کی حیثیت آپ کے ارشاد: من بدّل دینہ فاقتلوہ (جو شخص اپنا دین تبدیل کرلے اسے قتل کردو) کی طرح ہے۔ اس لیے کہ لواطت کے مرتکب کی سزا علی الاطلاق قتل نہیں ہے بلکہ جو حضرات اسے زنا جیسا فعل قرار دیتے ہیں ان کے نزدیک اس کی سزا رجم ہے بشرطیکہ مجرم محصن ہو اور جو حضرات اس فعل کو زنا کی حیثیت نہیں دیتے اور اس کے فاعل کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں وہ رجم کے طور پر اس پر قتل کا حکم عائد کرتے ہیں۔ اسی طرح لواطت کے مرتکب کو علی الاطلاق قتل کر دینا کسی کا بھی قول نہیں ہے۔ اگر لواطت کی حیثیت زنا جیسی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم محصن اور غیر محصن کے حکم میں فرق ضرور رکھتے۔ آپ نے ان دونوں میں فرق نہیں رکھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آپ نے اس پر قتل کی سزا حد کے طور پر واجب نہیں کی ہے۔

ایسا شخص جو کسی چوپائے کے ساتھ جنسی عمل کا ارتکاب کرتا ہے اس کا حکم

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور عثمان البتی کا قول ہے کہ ایسے شخص کی تعزیر کی جائے گی، اس پر حد جاری نہیں ہو گی۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اس پر حد جاری کی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث زنا بعد احصان وکفر بعد ایمان وقتل نفس بغیر نفس) اس فعل کے مرتکب کے قتل کی نفی کرتا ہے۔ کیونکہ لغت کے لحاظ سے یہ فعل زنا نہیں کہلاتا۔ اور قیاس کے طور پر اس کا اثبات جائز نہیں ہے۔ عمرو بن ابی عمرو نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من وجدتموہ علی بھیمۃ فاقتلوہ واقتلوا البھیمۃ۔ جس شخص کو تم کسی چوپائے کے ساتھ جنسی عمل کرتے پاؤ اسے قتل کر دو اور چوپائے کو بھی مار ڈالو) اس روایت کا راوی عمرو بن ابی عمرو ضعیف ہے۔ اس کی روایت کی بنیاد پر کوئی حجت قائم نہیں ہو سکتی۔

اس کے ساتھ شعبہ، سفیان اور ابو عوانہ کی روایت بھی ہے جو انھوں نے عاصم سے نقل کی ہے، انھوں نے، انھوں نے ابو رزین سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ "جو شخص کسی چوپائے کے ساتھ جنسی عمل کا ارتکاب کرے اس پر کوئی حد نہیں"۔ اس روایت کو اسرائیل، ابوبکر بن عیاش، ابو الاحوص اور تمام راویوں نے عاصم سے نقل کیا ہے۔ انھوں نے ابو رزین سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ اگر عمرو بن ابی عمرو کی روایت درست ہوتی تو حضرت ابن عباسؓ اس کے خلاف روایت نہ کرتے جبکہ انھوں نے خود دوسروں تک اس کی روایت کی ہے۔ تاہم اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو اسے اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب اس فعل کا مرتکب اسے حلال سمجھ کر اس کا ارتکاب کرتا ہو۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک طائفہ شاذہ نے جو کسی شمار و قطار میں نہیں یعنی خوارج نے رجم کا انکار کیا ہے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رجم کا ثبوت ہے۔ آپ نے رجم کا حکم دیا تمام لوگوں نے اسے نقل کیا اور اس سلسلے میں اس کثرت سے روایت ہوئی کہ اس کے متعلق شک و شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ امت کا اس حکم پر اجماع ہے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ حضرت جابرؓ بن عبداللہ، حضرت ابوسعید خدریؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت بریدہ اسلمی اور حضرت زید بن خالدؓ نیز دوسرے صحابہؓ نے رجم کے حکم کی روایت کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے خطبہ کے دوران فرمایا تھا۔ "اگر لوگ یہ نہ کہتے کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا ہے تو میں اس حکم کو مصحف میں لکھ دیتا"۔

درج بالا راویوں میں سے بعض حضرات نے ماعز کے رجم کا واقعہ نقل کیا ہے اور بعض نے جہینیہ اور غامدیہ (دو عورتوں کے نام جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ارتکاب زنا کی بنا پر رجم کر دیا گیا تھا) کے رجم کی روایت بیان کی ہے۔ ماعز کے متعلق روایت کئی احکام پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں تین مرتبہ واپس کر دیا تھا جب انھوں نے چوتھی مرتبہ آپ کے سامنے اپنے گناہ کا اعتراف کیا تو آپ نے یہ معلوم کیا کہ ان کی عقل ٹھکانے ہے یا نہیں؟ آپ نے فرمایا:

"اسے جنون تو نہیں ہو گیا؟" صحابہ نے عرض کیا "نہیں"۔ پھر آپ نے ان کے منہ کی بو سونگھنے کا حکم کہ کہیں شراب نہ پی رکھی ہو اور نشے میں زنا کا اعتراف کر رہے ہوں۔ پھر آپ نے ان سے کہا۔" شاید تم نے صرف ہاتھ لگایا ہو، شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہو؟" لیکن جب وہ ارتکاب زنا کے صریح اعتراف پر اڑے رہے تو آپ نے ان کے احصان کے بارے میں سوال کیا۔ پھر جب پتھروں کی بارش کی تاب نہ لاتے ہوئے انھوں نے بھاگنے کی کوشش کی اور آپ کو اس کا پتہ چلا تو آپ نے لوگوں سے فرمایا:

"تم نے اسے بھاگنے کیوں نہیں دیا"۔ آپ نے انھیں تین دفعہ واپس کیا پھر چوتھی مرتبہ اعتراف پر ان کی عقل

کی درستی کے متعلق سوال کیا، یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حد زنا اس وقت تک واجب نہیں ہوتی جب تک مجرم چار مرتبہ اقرار نہ کرے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب تم اپنے درمیان حدود کو نظر انداز کرو جس حد کے متعلق مجھے اطلاع ملے گی اس کا نفاذ واجب ہو جائے گا) اگر ایک دفعہ اقرار کی بنا پر حد واجب ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلے اقرار پر بھی ماعز کے متعلق پوچھ گچھ کرتے، پھر آپ نے ان کے متعلق ان کے پڑوسیوں اور گھر والوں سے پوچھا کہ آیا اس کی عقل ٹھکانے ہے یا نہیں؟

آپ کا یہ اقدام اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام المسلمین پر حد جاری کرنے میں پوری احتیاط لازم ہے نیز یہ ضروری ہے کہ تحقیق و تفتیش کے ذریعے معاملہ کی تہ تک رسائی حاصل کی جائے۔ پھر آپ نے ماعز سے پوچھا کہ زنا کیا ہے، اس کی کیفیت کیسی ہے، پھر یہ بھی فرمایا "شاید تم نے صرف ہاتھ لگایا ہے۔ شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہے" اس پوری تحقیق و تفتیش سے دو حکم اخذ کیے جا سکتے ہیں۔ اول یہ کہ صرف زنا کے اعتراف پر انحصار نہیں کیا جائے گا بلکہ مجرم سے زنا کی کیفیت اور اس کا مفہوم معلوم کرنے کی پوری جستجو کی جائے گی یہاں تک کہ جب وہ اس کی کیفیت ایسے انداز میں بیان کر دے گا کہ اس کے بعد اس کے زنا ہونے میں کسی اختلاف کی گنجائش باقی نہیں رہ جائے گی تو پھر اس پر حد جاری کی جائے گی۔ دوم یہ کہ آپ نے ماعز سے فرمایا "شاید تم نے صرف اسے ہاتھ لگایا ہے، شاید تم نے صرف بوس و کنار کیا ہے" یہ فرما کر آپ نے گویا انھیں اپنے اقرار سے رجوع کر لینے کی تلقین کی۔ آپ نے (لعلک لمست۔ شاید کہ تم نے اسے صرف ہاتھ لگایا ہے) فرما کر اس طرح لمس مراد لیا ہے جس طرح مروی ہے کہ آپ نے چور سے فرمایا تھا "میرا خیال یہ نہیں کہ اس نے چوری کی ہوگی" اس کی نظیر وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ موسم حج کے دوران آپ کے پاس ایک عورت لائی گئی جسے حمل ٹھہر گیا تھا، لوگوں نے کہا کہ اس نے زنا کیا ہے۔ عورت رو رہی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس سے فرمایا "روتی کیوں ہو، عورت کے ساتھ بعض دفعہ زیادتی ہو جاتی ہے" یہ کہہ کر آپ گویا اسے تلقین کر رہے تھے کہ وہ زنا بالجبر کا اقرار کرے۔ عورت نے آپ کو بتایا کہ وہ سوئی ہوئی تھی کہ ایک مرد اس پر سوار ہو گیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر میں اس عورت کو قتل کر دیتا یعنی رجم کا حکم جاری کر دیتا تو مجھے خطرہ تھا کہ کہیں ان دونوں جنگلوں کے درمیان آگ نہ داخل ہو جائے۔ پھر آپ نے اسے جانے دیا اور حد جاری نہیں کی۔ روایت ہے کہ جب شراحہ نے حضرت علی کے سامنے زنا کے ارتکاب کا اقرار کیا تو آپ نے اس سے فرمایا: "شاید تم نے اپنے اوپر جبر کر کے یہ کام کیا ہو" اس نے جواب دیا "نہیں میں نے

بخوشی اس فعل کا ارتکاب کیا تھا مجھے اس پر کسی نے مجبور نہیں کیا تھا" یہ سن کر آپ نے اسے رجم کرنے کا حکم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ "تم لوگوں نے ماعز کو بھاگ جانے، کیوں نہیں دیا ؟" اقرار سے رجوع کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ جب ماعز نے اس سزا سے بچنے کی کوشش کی جس کے لیے انھوں نے شروع میں اپنی جان پیش کر دی تھی تو اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ تم لوگوں نے اسے کیوں نہ بھاگ جانے دیا۔

سزا سر عام دی جائے

قول باری ہے (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ اور ان کو سزا دیتے وقت اہل ایمان کا ایک گروہ موجود رہے) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ لفظ طائفہ کا اطلاق ایک مرد سے لے کر ایک ہزار تک پر ہوتا ہے پھر انھوں نے آیت (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا اگر مسلمانوں کے دو گروہ لڑ پڑیں) کی تلاوت کی۔ عطاء کا قول ہے کہ طائفہ کا اطلاق دو مردوں اور ان سے زائد پر ہوتا ہے۔ حسن اور ابو بریدہ کا قول ہے کہ طائفہ کا اطلاق دس پر ہوتا ہے۔ محمد بن کعب القرظی نے قول باری (إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ۔ اگر ہم تم میں سے ایک گروہ کو معاف کر دیں گے) کی تفسیر میں کہا ہے کہ آیت کا مصداق ایک شخص تھا۔ زہری نے کہا ہے کہ (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ) میں تین یا اس سے زائد افراد مراد ہیں۔

قتادہ کا قول ہے مسلمانوں کے ایک گروہ کو موجود رہنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کے لیے سزا کا یہ منظر نصیحت اور عبرت بن جائے۔ امام مالک اور لیث بن سعد سے منقول ہے کہ چار آدمی موجود ہوں کیونکہ گواہوں کی تعداد بھی چار ہوتی ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے ایک گروہ کی موجودگی کے سلسلے میں قتادہ نے جو بات کہی ہے وہ زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ سزا کا یہ منظر ان کے لیے نصیحت اور عبرت کا سبب بن جائے تاکہ خود مجرم آئندہ ایسی حرکت سے باز رہے اور دوسروں کو ایسی حرکت کرنے کی جرأت نہ پیدا ہو سکے۔ بہتر یہ ہے کہ اس موقعہ پر ایسے لوگوں کی موجودگی ہو جن کے ذریعے یہ بات خوب پھیلے اور دوسروں تک پہنچ جائے جس کے نتیجے میں لوگ ایسی حرکت سے باز رہیں۔ اس لیے کہ حدود کا بنیادی مقصد یہی ہے کہ ان کے خوف سے لوگ اس قسم کے جرائم سے باز رہیں اور ان میں ایسے جرائم کے ارتکاب کی ہمت ہی نہ پیدا ہو۔

زانیہ عورت سے نکاح کا بیان

قول باری ہے (اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ اِلَّا زَانِیَۃً اَوْ مُشْرِکَۃً وَّالزَّانِیَۃُ لَا یَنْکِحُهَا اِلَّا زَانٍ اَوْ مُشْرِکٌ وَحُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ۔ زانی نکاح نہ کرے مگر زانیہ کے ساتھ یا مشرکہ کے ساتھ اور زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک اور یہ اہل ایمان پر حرام کر دیا گیا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ مرثد بن ابی مرثد نامی ایک شخص تھا جو مکہ میں کافروں کے ہاں گرفتار شدہ مسلمانوں کو سواریوں پر بٹھا کر مدینے لایا کرتا تھا۔

مکہ میں عناق نامی ایک بیسوا رہتی تھی جس کے اس شخص کے ساتھ دوستانہ مراسم تھے۔ مرثد نے مکہ میں پھنسے ہوئے ایک شخص کو مدینہ پہنچانے کا وعدہ کیا تھا۔ جب وہ اس مقصد کے لیے مکہ گیا تو عناق نے اسے دیکھ لیا اور کہنے لگی کہ آج رات میرے پاس ٹھہر جاؤ۔ مرثد نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ نے زنا حرام کر دیا ہے۔ یہ سن کر اسے غصہ آگیا اور چلا کر کہنے لگی۔ خیموں میں رہنے والو، یہی وہ شخص ہے جو تمھارے قیدیوں کو یہاں سے مدینے پہنچاتا ہے؟ مرثد کہتے ہیں کہ جب میں مدینہ پہنچا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر عرض کیا۔ آپ عناق سے نکاح کرنا پسند کریں گے؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی جواب نہیں دیا۔ یہاں تک کہ درج بالا آیت کا نزول ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ "ہم اس سے نکاح نہیں کریں گے"؟ عمرو بن شعیب نے اس روایت میں یہ بیان کیا ہے کہ آیت کا نزول زانیہ مشرکہ کے سلسلے میں ہوا ہے کہ اس کے ساتھ صرف زانی یا مشرک نکاح کر سکتا ہے۔ نیز یہ کہ مشرکہ کے ساتھ مسلمان کا نکاح زنا ہے کیونکہ مشرکہ اس کے لیے حلال ہی نہیں ہوتی۔

اس آیت کی تفسیر اور اس کے حکم کے متعلق سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید

اور یزید بن ہارون نے یحییٰ بن سعید الانصاری سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے کہ انھوں نے کہا "اس آیت کو بعد میں آنے والی آیت (وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں ان کا نکاح کرا دو) نے منسوخ کر دیا ہے۔ کہا جاتا تھا کہ زانیہ عورت مسلمانوں کی بے نکاحی عورتوں میں سے ہے"۔ اسی طرح سعید بن المسیب نے یہ بتایا کہ آیت منسوخ ہو چکی ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں ہمیں حجاج نے ابن جریج سے روایت سنائی۔ انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا "کچھ لوگ تھے جو زمانہ جاہلیت میں علانیہ طور پر بدکاری کا اڈہ چلانے والی عورتوں کے ساتھ منہ کالا کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں سے کہا گیا کہ ان کے ساتھ اب جنسی تعلق زنا ہے۔ یہ جان کر انھوں نے ان عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے کا ارادہ کر لیا"۔ اسی طرح مجاہد نے بھی یہ بیان کیا کہ آیت کا نزول چند مخصوص عورتوں کے متعلق ہوا تھا جن کا کردار اوپر بیان کیا گیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول منقول ہے کہ "آیت کا نزول ایک ایسے شخص کے بارے میں ہوا تھا جس نے ایک بیسوا سے اس شرط پر شادی کر رکھی تھی کہ وہ اس کے اخراجات برداشت کرتی رہے گی"۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے یہ بتایا کہ آیت میں نہی کی یہ وجہ ہے یعنی یہ کہ ایک شخص کسی عورت سے اس شرط پر شادی کرے کہ وہ اس کی بدکاری کے کاروبار میں مخل نہیں ہوگا۔

حبیب بن ابی عمرہ نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "نکاح سے ہمبستری مراد ہے"۔ ابن شبرمہ نے عکرمہ سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جس وقت کوئی انسان زناکاری کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ اپنی جیسی زناکار عورت کے ساتھ منہ کالا کرتا ہے"۔ حضرت ابن عباسؓ کے غلام شعبہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بدکاری کا اڈہ چلانے والی عورتیں ہوتی تھیں وہ اپنے دروازوں پر جھنڈیاں آویزاں کر دیتی تھیں جس طرح جانوروں کا علاج کرنے والے کیا کرتے تھے، ان جھنڈیوں کی وجہ سے وہ عورتیں پہچانی جاتیں اور لوگ ان کے پاس شہوت رانی کے لیے آتے جاتے۔ معمر نے ابراہیم نخعی سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ نکاح سے وہ جماع مراد ہے جو ارتکاب زنا کی صورت میں ہوتا ہے"۔ عروہ بن الزبیر سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ابوبکر جصاص ان آرا پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان تمام حضرات نے آیت کے مفہوم کے متعلق یہ رائے دی ہے کہ اس میں زنا کے فعل میں دونوں کی شرکت کی خبر دی گئی ہے۔

اس معاملے میں عورت بھی مرد کی طرح ہے جب مرد زانی ہوگا تو عورت بھی اس کی طرح زانیہ ہوگی بشرطیکہ

اس نے بخوشی اس فعل قبیح کے ارتکاب کی خاطر اس کی بات مان لی ہو۔ جب عورت زانیہ ہوگی تو مرد بھی اس کی طرح زانی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے زنا کے فعل قبیح میں دونوں کی یکسانیت کا حکم بیان فرما دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حدِ زنا اور آخرت کی سزا کے استحقاق میں بھی دونوں کا حکم یکساں ہوگا۔ نیز قطع موالات اور اس قسم کے دوسرے احکامات میں بھی دونوں یکساں ہوں گے۔ اس میں ایک اور قول بھی مروی ہے۔ عاصم الاحول نے حسن بصری سے آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جس شخص کو حد لگ چکی ہو وہ صرف اسی عورت سے نکاح کرے گا جسے حد لگ چکی ہو۔"

زانیہ عورت سے نکاح کرنے کے بارے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، مجاہد، سلیمان بن یسار، سعید بن جبیر اور دیگر حضرات سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زنا کا ارتکاب کرے اور کوئی اور شخص بھی اس کے ساتھ یہ فعل بد سر انجام دے دے تو پہلے زانی کے لیے اس کے ساتھ نکاح کر لینا جائز ہوگا۔ حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت براءؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے (ایک روایت کے مطابق) مروی ہے کہ جب تک یہ دونوں اکٹھے رہیں گے زانی ہی رہیں گے۔ حضرت علیؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جب کوئی شوہر زنا کا ارتکاب کرے گا تو اس کی بیوی سے اسے علیحدہ کر دیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب بیوی زنا کا ارتکاب کرے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے زانیہ عورت سے نکاح کی ممانعت کر دی ہے انھوں نے اس آیت کو اسی معنی پر محمول کیا ہے جبکہ فقہاء امصار نکاح کے جواز پر متفق ہیں نیز یہ کہ زنا زانیہ بیوی کو اس کے شوہر کے لیے حرام کر دینے کا موجب نہیں ہوتا نہ ہی میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واجب ہوتی ہے۔ قول باری (اَلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً) یا تو جملہ خبریہ کی صورت میں ہے جو اس کے حقیقی معنی ہیں یا جملہ انشائیہ کی صورت میں ہے اور نہی نیز تحریم پر دلالت کر رہا ہے۔ پھر نکاح کے ذکر سے یا تو ہمبستری مراد ہے یا عقدِ نکاح۔ اب اس فقرے کو جملہ خبریہ کی صورت دے کر خبر کے معنوں پر محمول کرنا ممتنع ہے۔ اگرچہ فقرے کے حقیقی معنی یہی ہیں۔ اس امتناع کی وجہ یہ ہے کہ ہم زانی مردوں اور زانیہ عورتوں کو ایک دوسرے کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے دیکھتے ہیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ فقرہ خبر کی صورت میں نہیں ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ فقرہ میں حکم اور نہی مراد ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو اب یا تو ہمبستری مراد ہوگی یا عقدِ نکاح۔ جبکہ لغت میں نکاح کے حقیقی معنی وطی اور ہمبستری کے ہیں۔ ہم نے یہ بات کئی مواقع پہ بیان کی ہے۔ اس لیے

اب اسے وطی کے معنوں پر محمول کرنا واجب ہوگیا۔ جس طرح حضرت ابن عباس اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے مروی ہے کہ نکاح سے جماع مراد ہے۔ نکاح کو عقد نکاح کے معنوں کی طرف کسی دلالت کی بنا پر پھیرا جا سکتا ہے اس لیے کہ نکاح کا یہ مجازی معنی ہے نیز یہ کہ جب حقیقی مراد ہوتا ثابت ہوگیا تو اب مجازی معنی کا دخول منتفی ہوگیا۔ نیز اگر نکاح سے عقد نکاح مراد ہوتا تو شوہر یا بیوی کے ارتکاب زنا کی بنا پر دونوں کے درمیان علیحدگی واجب نہ ہوتی اس لیے کہ میاں بیوی دونوں ہی پر زانی ہونے کے وصف کا اطلاق ہوتا تھا کیونکہ آیت زانیہ عورت کے ساتھ زانی مرد کے نکاح کی اباحت کی مقتضی ہے اس لیے یہ بات واجب ہوتی کہ عورت کے لیے اس مرد کے ساتھ نکاح کا جواز ہو جائے جس کے ساتھ اس نے منہ کالا کیا تھا۔ بیشتر اس سے کہ دونوں تائب ہو جاتے نیز یہ کہ زوجیت کی حالت میں میاں یا بیوی کی زنا کاری ان دونوں کے درمیان علیحدگی کی موجب نہ بنتی۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی بھی اہل علم نے یہ مسلک اختیار کیا ہے۔ اسی طرح یہ بھی واجب ہو جاتا کہ زنا کار مرد کے لیے مشرکہ سے نکاح کرنا اور زنا کار عورت کے لیے مشرک سے نکاح کرنا جائز ہو جائے۔ جب کہ یہ بات متفقہ طور پر جائز نہیں ہے۔ نیز یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کرنا اور مشرک مردوں کے نکاح میں مسلمان عورتوں کو دینا حرام اور منسوخ ہے۔ اس لیے آیت دو باتوں میں سے ایک پر دلالت کرتی ہے یا تو نکاح سے جماع مراد ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے مروی ہے یا آیت کا حکم منسوخ ہے جیسا کہ سعید بن المسیب سے مروی ہے۔

آیا زنا سے نکاح باطل ہو جاتا ہے؟

زنا سے نکاح باطل نہیں ہوتا اس پر بعض حضرات اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے راوی ہارون بن رباب ہیں۔ انھوں نے عبید اللہ بن عبید سے اسے نقل کیا ہے اسی طرح عبد الکریم الجزری نے ابو الزبیر سے اس کی روایت کی ہے۔ دونوں سندوں میں صحابی کا واسطہ نہیں ہے اس لیے یہ مرسل روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میری بیوی لامس یعنی ہاتھ لگانے والے کو نہیں روکتی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اپنی بیوی سے تعلقات زن و شو باقی رکھنے کا حکم دیا۔ ان حضرات نے اس شخص کے قول کو ان معنوں پر محمول کیا ہے کہ اس کی بیوی کسی ایسے شخص کو نہیں روکتی جو اس کے ساتھ زنا کرنا چاہتا ہے۔ تاہم اہل علم نے اس تاویل کو انتہائی طور پر ناپسند کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر یہ روایت درست مان لی جائے تو اس کے اصل معنی یہ ہوں گے کہ

اس شخص نے اپنی بیوی کو احمق اور بے وقوف قرار دیا ہے نیز اس میں سمجھ بوجھ کی کمی کی نشاندہی کی ہے ساتھ ہی یہ بھی بتایا کہ وہ اس کے مال کو ضائع ہونے سے نہیں بچا سکتی یعنی وہ اس کے مال کو کسی مانگنے والے سے روکتی ہے اور نہ ہی چور سے اسے محفوظ رکھتی ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ روایت کی یہ تاویل اولیٰ ہے اس لیے کہ اس کے الفاظ کے یہی حقیقی معنی ہیں جبکہ لمس کو وطی اور ہمبستری پر محمول کرنا کنایہ اور مجاز ہے۔ اس کے برعکس جن معنوں پر ہم نے روایت کو محمول کیا ہے وہ اولیٰ ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت سے زیادہ مناسب ہے جیسا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ "جب تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت پہنچے تو اسے ان معنوں پر محمول کرو یعنی اس کے متعلق ان معنوں کا تصور کرو جو ہدایت سے زیادہ قریب، زیادہ پر لطف اور زیادہ مبنی بر تقویٰ ہوں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ) یا تم نے عورتوں سے ملامست کی ہو) یہاں جماع کو لمس قرار دیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نہیں کہا کہ اس کی بیوی کسی لامس کو نہیں روکتی بلکہ یہ کہا کہ اس کی بیوی کسی لامس کے ہاتھ کو نہیں روکتی، یہ بھی نہیں کہا کہ وہ کسی لامس کی شرمگاہ کو نہیں روکتی۔ ارشادِ باری ہے (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوْهُ بِاَيْدِيْهِمْ اگر ہم تم پر کوئی کتاب کاغذ میں لکھی ہوئی نازل کرتے اور وہ اسے اپنے ہاتھوں سے چھو لیتے) اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ لمس کے حقیقی معنی ہاتھ لگانا اور ہاتھ سے چھونا ہے۔ جریر الخطفی کسی گروہ پر اپنی ناراضی کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے:

ألستم لئاماً اذ ترومون جارهم ولولا هم لم تمنعوا كف لامس

کیا تم لوگ کمینے اور قابلِ مذمت نہیں ہو جبکہ تم ان کے پڑوسی پر ظلم ڈھانے کا قصد کرتے ہو اور اگر وہ لوگ نہ ہوتے اور تمہاری مدد نہ کرتے تو تم خود کسی ہاتھ لگانے والے کے ہاتھ کو بھی روک نہ سکتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر ہے کہ شاعر نے یہاں لمس سے وطی مراد نہیں لی ہے بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ تم لوگ خود تو اپنے درپے ہونے والے ظلم کا دفعیہ نہیں کر سکتے اور اپنے اموال کو ان لوگوں کے ہاتھوں سے بچا نہیں سکتے تو پھر تم ان کے پڑوسی پر ظلم کرنے کا ارادہ کیسے کرتے ہو۔

بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس وقت تک زانیہ عورت سے نکاح کرنا اور اسے نکاح کے تحت رکھنا محظور و ممنوع ہے جب تک وہ زناکاری کا دھندا کرتی رہے۔ اگرچہ اس کا یہ فعل فسخ نکاح کو

فاسد کرنے میں مؤثر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف اہل ایمان محصن عورتوں اور اہل کتاب خواتین سے نکاح کی اباحت کی ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ۔ اور محفوظ عورتیں بھی تمھارے لیے حلال ہیں خواہ اہل ایمان کے گروہ سے ہوں یا ان قوموں میں سے جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی) یعنی ان میں سے پاک دامن خواتین۔ نیز اگر زانیہ عورت سے زناکاری کے دھندے کی حالت میں نکاح کر لیا جائے تو اس میں یہ خطرہ موجود ہوگا کہ اس کے پیٹ سے کوئی ولدالزنا پیدا ہوگا اور وہ اسے اپنے شوہر کی طرف منسوب کرکے اس کا اسے وارث بنا دے گی۔

جن لوگوں نے زانیہ عورت سے نکاح کی اجازت دی ہے ان کی اس اجازت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب ایسی عورت زناکاری سے تائب ہو کر یہ دھندا چھوڑ چکی ہو۔ عورت کی زناکاری میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کو واجب نہیں کرتی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی بیوی پر تہمت زنا لگانے والے شوہر کے ساتھ اسے لعان کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کے بعد دونوں کی علیحدگی کا فرمان جاری کیا ہے۔ اگر عورت کے اندر زناکاری کا وجود علیحدگی کو واجب کر دیتا تو پھر شوہر کی طرف سے اس پر زنا کی تہمت لگتے ہی علیحدگی واقع ہو جاتی اس لیے کہ شوہر نے علیحدگی واجب کرنے والے امر کا اعتراف کر لیا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر یہ اعتراف کر لیتا کہ اس کی بیوی درحقیقت اس کی رضاعی بہن ہے یا اس کے باپ نے اس کے ساتھ ہمبستری کی تھی تو اس کے اس اعتراف کے ساتھ ہی دونوں کے درمیان علیحدگی ہو جاتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے لعان کے بعد علیحدگی کا حکم دے دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زناکاری تحریم کی موجب ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو لعان کی بنا پر علیحدگی واجب نہ ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر صورت حال تمھارے قول کے مطابق ہوتی تو نفس قذف کے ساتھ ہی علیحدگی واجب ہو جاتی، لعان کی بنا پر علیحدگی کے وجوب کی نوبت ہی نہ آتی لیکن جب نفس قذف یعنی زنا کی تہمت لگاتے ہی علیحدگی واجب نہیں ہوئی تو اس سے معترض کے قول کے فساد پر دلالت حاصل ہو گئی۔

اگر اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ لعان کی بنا پر علیحدگی واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لعان کی حیثیت عورت کے خلاف زنا کی گواہی دینے کی طرح ہے۔ جب عورت کے خلاف لعان کی بنا پر فیصلہ دے دیا گیا تو اس کے ساتھ ہی زنا کی وجہ سے علیحدگی کا حکم بھی دے دیا گیا۔ اس نکتے کے

جواب میں کہا جائے گا کہ یہ نکتہ بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ عورت کے خلاف اکیلے شوہر کی زنا کی گواہی عورت کو زانیہ قرار دینے کی موجب نہیں ہوتی جس طرح شوہر کے خلاف اکیلی بیوی کی یہ گواہی کہ اس کا شوہر جھوٹا ہے، عورت پر تہمت کے سلسلے میں شوہر کو جھوٹا قرار دینے کی موجب نہیں بنتی کیونکہ میاں بیوی میں سے ہر ایک کی دوسرے کے خلاف دی گئی گواہیوں میں سے کوئی گواہی دوسری گواہی کے مقابلہ میں اولیٰ نہیں ہوتی۔ اگر شوہر کے متعلق یہ حکم ہوتا کہ بیوی کے خلاف اس کی زنا کی گواہی کو قبول کر لیا جائے اور اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ اس گواہی کے تحت اس پر حد زنا جاری کر دی جائے جب عورت کو اس گواہی کی بنا پر حد نہیں لگتی تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر کے کہنے کی بنا پر عورت کے متعلق یہ حکم نہیں لگایا جاتا کہ وہ زانیہ ہے۔

حدِّ قذف کا بیان

قول باری ہے۔ (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِیْنَ جَلْدَةً) اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ لے کر نہ آئیں ان کو اسی کوڑے لگاؤ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ احصان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جس کے ساتھ زانی پر رجم کے وجوب کا تعلق ہوتا ہے وہ یہ کہ زانی آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو نیز کسی عورت سے اس کا نکاح صحیح ہو گیا ہو اور دونوں کو خلوت صحیحہ بھی میسر آگئی ہو۔ دوسری قسم وہ احصان ہے جو تہمت لگانے والے پر حد قذف واجب کر دیتا ہے اور وہ یہ کہ جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی ہو وہ آزاد، عاقل، بالغ، عفیف اور مسلمان ہو۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین ہمیں کسی اختلاف رائے کا علم نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ پاک دامن عورتوں کا ذکر کیا ہے جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت سے پاکباز مرد بھی مراد ہیں اور ایک عفیف اور محصن مرد پر تہمتِ زنا لگانے والے پر اسی طرح حد قذف واجب ہو جاتی ہے جس طرح پاک دامن عورت پر تہمت لگانے کی بنا پر اس کا وجوب ہو جاتا ہے۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) میں تہمت سے تہمتِ زنا مراد ہے اگرچہ آیت کے الفاظ کے پس منظر میں اس پر غیر منصوص دلالت بھی موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ جب آیت میں محصنات یعنی پاک دامن عورتوں کا ذکر ہوا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ان پر تہمت لگانے کے معنی یہ ہیں کہ ان کی پاک دامنی پر تہمت لگائی جائے۔ اور پاک دامن پر تہمت لگانے کے معنی ہیں کہ ان پر زنا کی تہمت لگائی جائے۔ آیت کے الفاظ کی دلالت کے پس منظر میں ایک اور وجہ سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ قول باری ہے: (ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ) یعنی اپنی تہمت کی صداقت کے حق میں چار گواہ

پیش نہ کر سکے۔ اب یہ بات سب کو معلوم ہے کہ گواہوں کی یہ تعداد زنا کے جرم کی گواہی میں ضروری ہے اس گواہی کے لیے یہ تعداد شرط ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) میں زنا کی تہمت مراد ہے۔ یہ بات ایک اور چیز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ جس قذف یعنی تہمت کی بنا پر حد قذف واجب ہوتی ہے وہ صریح الفاظ میں زنا کی تہمت ہے تہمت کی یہی وہ صورت ہے کہ اگر اس پر چار گواہ پیش کیے جائیں گے تو تہمت زدہ شخص پر حد جاری کی جائے گی۔ اگر فحوائے لفظ میں اس پر دلالت نہ ہوتی تو رمی یعنی تہمت کا لفظ زنا کے ساتھ خاص نہ ہوتا۔ اس کا تعلق تہمت کی دوسری صورتوں مثلاً چوری کی تہمت یا کفر یا شراب نوشی کی تہمت نیز دوسرے ممنوعہ افعال کی تہمت کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں لفظ اپنے حکم کے ایجاب میں خود کفیل نہ ہوتا بلکہ مجمل ہونے کی بنا پر اسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہوتی اور اس کے حکم کا ایجاب اسی بیان و تفصیل پر موقوف ہوتا۔

بہر حال جو بھی شکل ہوتی یہاں تو بالاتفاق زنا کی تہمت مراد ہے۔ جب اتفاق کی یہ صورت ہے تو قول باری اپنے مفہوم کے لحاظ سے کچھ اس طرح ہے "اور وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں" کیونکہ اتفاق کے حصول کی حیثیت یہ ہے کہ گویا الفاظ میں بھی یہ مذکور ہے اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ حد قذف کا وجوب صرف زنا کی تہمت تک محدود رہے۔ کسی اور تہمت کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو۔ اگر کوئی شخص صریح الفاظ میں کسی پر زنا کی تہمت نہیں لگاتا بلکہ تعریض و اشارے کنائے میں یہ بات کرتا ہے تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء نیز سلف میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام زفر، امام محمد، ابن شبرمہ، سفیان ثوری حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ زنا کی تعریض کی بنا پر حد قذف واجب نہیں ہوتی امام مالک کا قول ہے کہ اس صورت میں بھی اس پر حد واجب ہوتی ہے۔ اوزاعی نے زہری سے، انھوں نے سالم سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ زنا کی تعریضاً تہمت لگانے پر بھی حد قذف جاری کر دیتے تھے۔

ابن وہب نے امام مالک سے، انھوں نے ابو الرجال سے، انھوں نے اپنی والدہ عمرہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں دو شخص ایک دوسرے کے خلاف گالم گلوچ پر اتر آئے۔ ایک نے دوسرے سے کہا۔ "بخدا! میرا باپ زانی نہیں تھا اور نہ ہی میری ماں زانیہ تھی"۔ جب یہ معاملہ حضرت عمرؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے اس فقرے کے متعلق لوگوں کی رائے معلوم کی،

ایک نے کہا کہ اس شخص نے اپنے اس فقرے کے ذریعے اپنے والدین کی تعریف کی ہے۔ دوسرے لوگوں نے کہا کہ وہ اپنے والدین کی اس کے سوا کوئی اور تعریف بھی تو کر سکتا تھا۔ ان لوگوں نے حضرت عمرؓ کو مشورہ دیا کہ اسے قذف کی حد لگنی چاہیے چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسے اسّی کوڑے لگوائے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس بارے میں جن لوگوں کی رائے معلوم کی تھی وہ سب کے سب صحابہ کرامؓ ہی ہوں گے جن کا اس بارے میں اختلاف قابل تسلیم ہے۔

اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سلف کے مابین اس بارے میں اختلاف رائے ہے پھر جب یہ بات ثابت ہے کہ آیت میں تہمت سے تہمت زنا ہے تو اب ہمارے لیے تہمت زنا کے سوا کسی اور تہمت پر حد واجب کرنا جائز نہیں رہا۔ کیونکہ حدود کے اثبات میں قیاس کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا۔ ان کے اثبات کا طریقہ تو صرف یہ ہے کہ اس پر امت کا اتفاق ہو چکا ہو یا پھر شریعت کی طرف سے اس بارے میں رہنمائی کر دی گئی ہو جسے توقیف کہتے ہیں۔ یہ بات تعریضاً زنا کی تہمت کی صورت میں معدوم ہے۔ حضرت عمرؓ کا تعریض کے متعلق دوسرے لوگوں سے مشورہ لینا اور ان کی رائے معلوم کرنا خود اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سلسلے میں ان کے پاس کوئی شرعی دلیل یا رہنمائی یعنی توقیف موجود نہیں تھی اور جس شخص نے جو بھی رائے دی اس نے اپنے اجتہاد اور سمجھ بوجھ کے مطابق دی۔ نیز تعریض کی حیثیت اس کنایہ جیسی ہوتی ہے جس میں کئی معانی کا احتمال ہوتا ہے۔ اور احتمال کی بنا پر حد واجب کر دینا جائز نہیں ہوتا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اصل کے اعتبار سے تعریض کا فقرہ کہنے والا شخص حد سے بری ہوتا ہے ہم اسے شک کی بنا پر کوڑے نہیں لگا سکتے جبکہ ایسا فقرہ جس میں کئی احتمالات ہوں مشکوک کے درجے میں ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یزید بن رکانہؓ نے جب اپنی بیوی کو بتّۃ کے لفظ سے طلاق دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ حلف لیا کہ میں نے صرف ایک طلاق کی نیت کی ہے۔ آپ نے احتمال کی بنا پر تین طلاق ان پر لازم نہیں کیں۔

اسی لیے فقہاء کا قول ہے کہ طلاق کنایات میں دلالت کے بغیر کنایہ کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ واضح رہے کہ درج بالا روایت میں طلاق کے سلسلے میں مذکور لفظ کا تعلق بھی طلاق کنایہ سے ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ادرؤا الحدود بالشبہات، شبہات کی بنا پر حدود کو ہٹا دیا کرو) تعریض کی کم سے کم صورت جبکہ اس میں تہمت اور غیر تہمت دونوں کا احتمال ہو یہ ہے کہ وہ حد کے سقوط کے لیے شبہ کا کام دے جائے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے عدت

کے دوران تعریضاً پیغامِ نکاح دینے اور مرگیا ایسا کرنے کے حکم میں فرق رکھا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔
(وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنتُمْ فِي أَنفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا. زمانۂ عدت میں خواہ تم ان بیوہ عورتوں کے ساتھ منگنی کا اشارے کنائے میں ظاہر کردو، خواہ دل میں چھپائے رکھو دونوں صورتوں میں کوئی مضائقہ نہیں اللہ جانتا ہے کہ ان کا خیال تو تمہارے دل میں آئے گا ہی۔ مگر خفیہ عہد و پیمان نہ کرنا) یعنی تم ان سے نکاح کرنے کا خفیہ عہد و پیمان نہ کرنا۔ اللہ تعالیٰ نے تعریضِ نکاح کو دل میں چھپائے ہوئے نکاح کے خیال جیسا قرار دیا۔ قذف میں تعریض کا بھی یہی حکم ہونا ضروری ہے۔ ان دونوں میں مشترک بات یہ ہے کہ تعریض میں بھی چونکہ احتمال ہوتا ہے اس لیے احتمال کے وجود کی بنا پر اسے دل میں چھپائے ہوئے خیال کی مانند قرار دیا گیا۔

غلام کی حدِ قذف

غلام کی حدِ قذف کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف امام محمد، امام مالک، زفر، عثمان البتی، امام شافعی اور سفیان ثوری سب کا قول ہے کہ اگر غلام کسی آزاد کو قذف کرے گا تو اسے چالیس کوڑے لگیں گے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اسی کوڑے لگیں گے۔ سفیان ثوری نے جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے قذف میں غلام کو چالیس کوڑے لگانے کا حکم دیا تھا۔ سفیان ثوری نے ابن ذکوان سے، انھوں نے عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور ان کے بعد کے خلفاء کا زمانہ دیکھا ہے۔ میں نے سب کو یہی دیکھا کہ وہ غلام کو حدِ قذف میں چالیس کوڑے لگاتے تھے، ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، سالم، سعید بن المسیب اور عطا کا بھی یہی مسلک ہے۔ لیث بن ابی سلیم نے القاسم بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود نے ایک غلام کے متعلق جس نے کسی آزاد پر زنا کی تہمت لگائی تھی، اسی کوڑے لگانے کا فیصلہ سنایا تھا۔

ابو الزناد کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حدِ قذف میں ایک غلام کو اسی کوڑے لگوائے تھے۔ تاہم سلف کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حدِ زنا میں غلام کو پچاس کوڑے لگیں گے جو آزاد غیر محصن زانی کی سزا کا نصف ہے۔ یہ تخفیف غلامی کی بنا پر ہے۔ ارشادِ باری ہے

(فَاِذَآ اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ۔
پھر جب وہ حصارِ نکاح میں محفوظ ہو جائیں اور اس کے بعد کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر اس سزا کی بہ نسبت آدھی سزا ہے جو خاندانی عورتوں (محصنات) کے لیے مقرر ہے) اس آیت میں لونڈی کی حد کا حکم منصوص طریقے سے بیان کر دیا نیز یہ بتا دیا کہ آزاد عورت کے لیے مقرر کردہ سزا کا نصف لونڈی کی سزا ہوگی۔ دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلامی کی مشترک علت کی بنا پر غلام کا حکم بھی لونڈی جیسا ہے۔ اس لیے غلامی کی وجہ مشترک کی بنا پر غلام کی حدِ قذف آزاد آدمی کو لگنے والی حدِ قذف کا نصف ہونی چاہیے۔

دیوانے یا بچے پر قذف کے بارے میں آراءِ ائمہ

اگر کوئی شخص کسی دیوانے یا بچے پر زنا کی تہمت لگائے تو ایسے شخص کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے رفقاء حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے شخص کو حدِ قذف نہیں لگے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ بچے پر زنا کی تہمت لگانے والے کو حد نہیں لگے گی اگر وہ بالغ نہ ہو چکا ہو خواہ اس جیسا بچہ جماع کی قدرت کیوں نہ رکھتا ہو۔ اگر کسی ایسی بچی پر کسی نے زنا کی تہمت لگا دی ہو جس کے ساتھ ہمبستری کی جا سکتی ہو تو قاذف کو حد لگے گی خواہ بچی کو ابھی حیض نہ بھی آیا ہو۔ دیوانے پر زنا کی تہمت لگانے والے کو حد لگے گی۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ دیوانے کے قاذف کو حد لگے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دیوانہ، بچہ اور بچی سے زنا کا صدور نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ان کا جماع زنا نہیں کہلا سکتا۔ زنا ایک مذموم فعل ہے جس پر ایک شخص عتاب کا سزاوار ہوتا ہے۔ اور یہ تینوں افراد مرفوع القلم ہونے کی وجہ سے اپنے افعال مذمومہ پر عتاب کے مستحق قرار نہیں پاتے اس لیے ان پر زنا کی تہمت لگانے والا دیوانے پر تہمت لگانے والے کی طرح ہے کیونکہ ایسے قاذف کے جھوٹ کا سب کو علم ہوتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ایسے افراد سے یہ فعل سرزد ہو بھی جائے تو اس کی وجہ سے انھیں کسی بدنامی اور شرمندگی کا سامنا کرنا نہیں پڑتا۔ اسی طرح اگر کسی نے ان پر اس فعلِ قبیح کی تہمت لگا دی تو بھی انھیں کسی بدنامی اور شرمندگی کا سامنا کرنا نہیں پڑے گا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ حد کے نفاذ کا مطالبہ اس شخص کا حق ہے جس پر تہمت زنا لگائی گئی ہو اس بارے میں کسی شخص کا اس کے قائم مقام ہونا جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس معاملے میں وکالت و نیابت قابلِ قبول ہوتی ہے۔ جب یہ بات اس طرح ہے تو قذف

کے وقت حد کے نفاذ کا مطالبہ کسی پر واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے حد بھی واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ حد جب واجب ہوتی ہے تو قذف کی بنا پر واجب ہوتی ہے کسی اور وجہ سے واجب نہیں ہوتی۔

اگر یہاں یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ کسی شخص پر اگر اس کی موت کے بعد زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس کے بیٹے کو حق حاصل ہوتا ہے کہ حدِ قذف میں قاذف کو پکڑوا دے۔ اسی طرح دوسرے کی طرف سے حدِ قذف کا مطالبہ کرنا جائز ہونا چاہیے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ درج بالا صورت میں بیٹا دراصل اپنی ذات کی طرف سے حد قذف کا مطالبہ کرتا ہے اس لیے کہ اس قذف کی وجہ سے اس کے نسب کے متعلق تشکیک وشبہات پیدا ہوجاتے ہیں۔ اس طرح وہ گویا باپ کی طرف سے حد کا مطالبہ نہیں کرتا۔ نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ بچے کے قاذف پر حد قذف جاری نہیں ہوگی تو بچی کے قاذف کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے اس لیے کہ یہ دونوں اہل تکلیف میں سے نہیں ہیں۔ اور ان سے زنا کا صدور درست نہیں ہوتا۔ اسی علت کی بنا پر دیوانے کے قاذف کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر کوئی شخص پورے ایک گروہ پر زنا کی تہمت لگاتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس بارے میں فقہا کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، امام مالک، سفیان ثوری اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر اس نے ایک فقرے کے ذریعے سب پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو اس پر صرف ایک حد واجب ہوگی۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر اس نے پوری جماعت کو "یا زناۃ" (اے زناکارو) کہا تو اس پر ایک حد واجب ہوگی لیکن اگر اس نے ہر فرد کو "یا زانی" کہہ کر پکارا ہو تو اس پر ہر فرد کے بدلے ایک حد واجب ہوگی۔ شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر اس نے پوری جماعت پر زنا کی تہمت لگائی ہے تو اس پر اس جماعت کے ہر فرد کے بدلے ایک حد واجب ہوگی۔ اگر اس نے ایک شخص سے یہ کہا "زنیت بفلانۃ" (تو نے فلاں عورت کے ساتھ زنا کیا ہے) تو اس پر ایک حد واجب ہوگی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ابوبکرہ اور ان کے ساتھیوں پر ایک حد جاری کی تھی اور عورت کی طرف سے دوسری حد جاری نہیں کی تھی۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر وہ کسی سے یہ کہے" یا زانی بن زان" (اے زانی کے بیٹے زانی) تو اس پر دو حد واجب ہوگی۔ اگر وہ پورے گروہ کو "یا زناۃ" کہے تو اس پر ایک حد واجب ہوگی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر وہ یہ کہے "جو شخص اس گھر میں داخل ہے وہ زانی ہے" تو اس پر اس گھر میں داخل تمام افراد کے بدلے حد واجب ہو گی بشرطیکہ ان افراد کو اس قذف کی اطلاع ہو۔ المزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا قول ہے کہ اگر وہ پورے گروہ کو ایک فقرے کے ذریعے قذف کرے گا تو اس پر ہر فرد کے بدلے ایک حد واجب ہو گی۔ اگر وہ ایک شخص کو "یا ابن الزانیین (اے دو زانیوں کے بیٹے) کہہ کر پکارے گا تو اس پر دو حدود واجب ہوں گی۔" احکام القرآن" میں انھوں نے لکھا ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی پر کسی مرد کے ساتھ زنا کی تہمت لگائے گا تو لعان کرے گا اور اس مرد کے بدلے سے حد نہیں لگائی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً) یہ بات واضح ہے کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ تہمت لگانے والوں میں سے ہر ایک کو اسی اسی کوڑے لگائے جائیں۔ گویا آیت کی عبارت اس طرح ہے۔ "ومن رمی محصنا فعلیہ ثمانون جلدۃ" جو شخص کسی محصن پر زنا کی تہمت لگائے گا اسے اسی کوڑے لگیں گے) یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ محصنات کی جماعت پر زنا کی تہمت لگانے والے کو اسی سے زائد کوڑے نہ مارے جائیں۔ جو شخص محصنات کی جماعت کے قاذف پر اسی سے زائد کوڑے یعنی ایک سے زائد حد واجب کرے گا وہ آیت کے حکم کی مخالفت کا مرتکب ٹھہرے گا۔ اس پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن بشار نے، انھیں ابن ابی عدی نے، انھیں ہشام بن حسان نے، انھیں عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ہلالؓ بن امیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ زنا کاری کی تہمت لگائی۔ آپؐ نے ان سے فرمایا۔ "ثبوت یعنی گواہ پیش کرو ورنہ اپنی پشت پر کوڑے کھاؤ۔" ہلال نے عرض کیا۔ "اللہ کے رسولؐ، جب ہم سے کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو منہ کالا کرتے ہوئے دیکھ لے تو آیا اس وقت وہ ثبوت یعنی گواہ تلاش کرنے میں لگ جائے؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے جواب میں یہی فرماتے رہے کہ گواہ لاؤ ورنہ حد کے لیے اپنی پیٹھ دکھاؤ۔ اس پر ہلالؓ نے عرض کیا "قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق دے کر مبعوث کیا۔ میں سچ کہہ رہا ہوں، اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ضرور کوئی حکم نازل کرے گا جو میری پشت کو کوڑوں سے بری کر دے گا۔" اس وقت یہ آیت نازل ہوئی (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ یَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ۔ جو لوگ اپنی

بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور ان کے پاس اپنی ذات کے سوا اور کوئی گواہ نہیں ہوتے...)
حضرت ابن عباسؓ نے حدیث کا بقیہ حصہ بھی بیان کیا۔

محمد بن کثیر نے روایت کی، انھیں مخلد بن الحسین نے ہشام سے، انھوں نے ابن سیرین سے انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ ہلال بن امیہ نے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ بدکاری کی تہمت لگائی۔ یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچا۔ آپؐ نے ہلال کو چار گواہ پیش کرنے کا حکم دیا ورنہ اپنی پشت پر حد کے کوڑے کھاؤ۔ آپؐ نے یہ بات کئی دفعہ فرمائی۔ اس موقع پر لعان کی آیت نازل ہوئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) میں سب کے لیے عام حکم تھا اس میں بیویاں بھی شامل تھیں اور دوسری عورتیں بھی۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن امیہ سے چار گواہ پیش کرنے یا حد قذف میں پیٹھ پر کوڑے کھانے کا حکم دیا تھا۔ نیز آیت کا عموم بھی اس بات کا مقتضی تھا۔ پھر ہلالؓ نے اگرچہ اس تہمت میں دو افراد کو ملوث کیا تھا ایک اپنی بیوی اور دوسرے شریک بن سحماء کو، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر صرف ایک ہی حد واجب کی تھی، حتیٰ کہ آیت لعان کا نزول ہوگیا اور اس طرح بیویوں کو قذف کرنے کی صورت میں لعان، اجنبی عورتوں کے قذف میں حد کے قائم مقام بن گیا لیکن پوری ایک جماعت کو قذف کرنے کی صورت میں ایک حد کا وجوب منسوخ نہیں ہوا جو دراصل اس روایت کا موجب اور سبب تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جماعت کو قذف کرنے والے پر ایک ہی حد واجب ہوتی ہے۔

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ اگر حد کو واجب کرنے والے تمام اسباب ایک شخص کی ذات سے کئی مرتبہ وقوع پذیر ہوں تو اس صورت میں اس پر صرف ایک ہی حد واجب ہوتی ہے۔ مثلاً ایک شخص کئی دفعہ زنا کرے یا کئی دفعہ چوری کرے یا کئی دفعہ شراب نوشی کرے تو اس پر صرف ایک حد واجب ہوگی۔ اس طرح ایک جنس کے حدود کا اجتماع بعض کے سقوط کا موجب بن جاتا ہے اور صرف ایک حد پر اقتصار کر لیا جاتا ہے۔ حد قذف اور مذکورہ بالا حدود میں مشترک بات یہ ہے کہ یہ سب حدود ہیں۔ اگر آپ چاہیں تو یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ان سب میں مشترک چیز یہ ہے کہ شبہ کی بنا پر ان کا سقوط ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حد قذف انسان کا حق ہوتا ہے اس لیے اگر کوئی شخص ایک جماعت کو قذف کرے تو اس میں شامل ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ اپنا حق وصول کرنے کا حق ہونا چاہیے۔ اس کی دلیل یہ ہے

کہ جب تک تہمت زدہ انسان یعنی مقذوف کی طرف سے مطالبہ نہیں کیا جائے گا اس وقت تک قاذف کو حد نہیں لگے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حد قذف بھی زنا، چوری اور شراب نوشی میں واجب ہونے والے دوسرے تمام حدود کی طرح اللہ کا حق ہے۔ صرف اس کا مطالبہ کرنا آدمی کا حق ہوتا ہے۔ نفس حد آدمی کا حق نہیں ہوتا۔ آدمی کو اس حد کے مطالبہ کا حق حاصل ہونا اس بات کا موجب نہیں ہے کہ خود حد بھی آدمی کا حق بن جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حد سرقہ کا ثبوت کسی آدمی کے مطالبہ پر ہوتا ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قطع ید بھی آدمی کا حق بن جائے۔

یہی صورت حال حد قذف کی بھی ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے حد قذف کو معاف کرنے اور اسے وراثت میں منتقل کر دینے کی اجازت نہیں دی ہے۔ یہ حد اللہ کا حق ہے اس پر ایک مسئلے میں سب کا اتفاق دلالت کرتا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ غلام کو حد قذف کے چالیس کوڑے مارے جائیں گے۔ اگر یہ حد کسی آدمی کا حق ہوتی تو صرف اس بنا پر آزاد اور غلام کے حکم میں فرق نہ ہوتا کہ کوڑوں کی تعداد کو نصف کرنا ممکن ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ انسانوں کے خلاف کیے گئے جرائم میں آزاد اور غلام دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اگر غلام کسی کو قتل کرے گا تو اس کی گردن پر خون ثابت ہو جائے گا اگر اس نے عمداً اس کا ارتکاب کیا ہوگا تو اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ اگر اس نے خطأً ایسا کیا ہوگا تو اس پر دیت واجب ہو جائے گی۔ یہی صورت آزاد کے ارتکاب قتل کی بھی ہے کہ قتل عمد میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور قتل خطأ میں اس پر دیت واجب ہو جائے گی۔ اگر حد قذف کسی آدمی کا حق ہوتی تو اس کی تنصیف کے امکان کے باوجود آزاد اور غلام کی حدمیں کوئی فرق نہ ہوتا۔ اسی طرح لوگوں کے اموال ضائع کرنے کی بنا پر عائد ہونے والے حکم تاوان میں آزاد اور غلام کے مابین یکسانیت ہوتی ہے جو تاوان ایک آزاد پر عائد ہوگا وہی غلام پر بھی عائد ہو جائے گا۔

اگر تہمت زدہ انسان یعنی مقذوف کی طرف سے حد جاری کرنے کا مطالبہ نہ کیا جائے تو کیا ایسی صورت میں حد جاری کی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے کہ مقذوف کے مطالبہ پر ہی حد جاری ہوگی۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر مقذوف کی طرف سے استغاثہ نہ بھی ہو امام یعنی حکومت کی طرف سے قاذف کو حد کی سزا دی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب تک مقذوف کی طرف سے حد کا مطالبہ نہیں ہوگا اس وقت تک امام یعنی سٹیٹ حد جاری نہیں کرے گی۔ البتہ اگر امام المسلمین نے خود اسے قذف کرتے ہوئے سن لیا ہو تو دوسرے عادل گواہوں کے وجود کی صورت میں وہ اس پر حد جاری کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تعافوا الحدود فیما بینکم فما بلغنی من حد فقد وجب۔ آپس میں ایک دوسرے پر واجب ہونے والی حد کو معاف کرتے رہو۔ جس حد کی خبر مجھ تک پہنچ جائے گی وہ واجب ہو جائے گی۔ اس روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس حد کی خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ جاتی آپ اسے نظر انداز نہیں کر سکتے تھے بلکہ اسے نافذ کر دیتے۔ جب آپ نے ہلال بن امیہؓ کو اپنی بیوی پر شریک بن سمحا کے ساتھ زناکاری کی تہمت لگانے کی بنا پر فرمایا کہ یا تو چار گواہ لے آؤ یا پھر کوڑوں کے لیے اپنی پیٹھ کھول دو، پھر انھوں نے گواہ پیش کیے اور نہ ہی ان پر حد قذف جاری ہوئی کیونکہ مقذوف یعنی شریک بن سمحا، نے حد جاری کرنے کا مطالبہ نہیں کیا تھا، تو اس پوری صورت حال سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مقذوف کی طرف سے مطالبہ کے بغیر حد قذف جاری نہیں ہو گی۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت زید بن خالدؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے مزدور زانی کے واقعہ کے سلسلے میں روایت کی ہے۔ زانی کے باپ نے بیان دیا تھا کہ میرے بیٹے نے اس شخص (بیٹے کو مزدور رکھنے والے) کی بیوی کے ساتھ بدکاری کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت پر زنا کی تہمت لگانے کے باوجود اس پر حد قذف جاری نہیں کی بلکہ قبیلہ اسلم کے ایک شخص سے فرمایا۔ "انیس، اس شخص کی بیوی کے پاس جاؤ، اگر اس کی بیوی زنا کا اعتراف کرے تو اسے رجم کر دو۔"

حد قذف چونکہ اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ قذف کی بنا پر مقذوف کی عزت پر اس جہت سے حرف آتا ہے کہ پاکدامنی کے باوجود اسے زنا کے الزام میں ملوث کر دیا جاتا ہے اس لیے اس حد کا مطالبہ بھی اس کا حق ہونا چاہیے نہ کہ امام یا حکومت کا جس طرح حد سرقہ اس بنا پر واجب ہوتی ہے کہ اس کے ذریعے مال مسروقہ کے مالک کی محفوظ جگہ یعنی حرز کی بے حرمتی کر کے اس کے مال پر قبضہ کر لیا جاتا ہے اس لیے جب تک مال مسروقہ کے مالک کی طرف سے مطالبہ نہیں ہو گا اس وقت تک حد کا ثبوت نہیں ہو گا۔ امام مالک کا یہ قول بے معنی ہے کہ اگر امام المسلمین خود قاذف کو قذف کرتے ہوئے سن لے اور اس کے ساتھ عادل گواہ بھی ہوں تو اس صورت میں وہ اس پر حد جاری کرے گا اس لیے کہ اگر اس صورت میں مقذوف کی طرف سے مطالبہ کے بغیر امام المسلمین کو حد جاری کرنے کا حق حاصل ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ امام المسلمین کے سماع مع الشہود اور عدم سماع کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو۔

قاذف کی گواہی کا بیان

قول باری ہے (وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ ۔ اور ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اور وہ خود ہی فاسق ہیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قاذف اگر اپنے قذف پر چار گواہ پیش نہ کرے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ نے اس پر تین احکام لگائے ہیں۔ ایک تو اسّی کوڑوں کا حکم، دوسرا اس کی گواہی کے بطلان کا حکم اور تیسرا اس کے فسق کا حکم بیان تک کہ وہ توبہ کرے۔ اہل علم کا اس پر تو اتفاق ہے کہ قاذف اگر کسی پر زنا کی تہمت لگاتا ہے اور پھر چار گواہ پیش نہیں کر سکتا تو نفس قذف کے ساتھ ہی اس پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔ تاہم ان کے درمیان ایسے شخص پر درج بالا احکام کے لزوم اور قذف کی بنا پر ان کے ثبوت کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

کچھ حضرات تو اس بات کے قائل ہیں کہ اس پر حد قذف جاری ہونے سے پہلے ہی اس کی گواہی باطل اور اس پر فسق کا داغ چسپاں ہو جائے گا۔ لیث بن سعد اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر اور امام مالک کا قول ہے کہ جب تک اس پر حد جاری نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی گواہی قابل قبول ہو گی۔ ان کے اس قول کا تقاضا ہے کہ جب تک اس پر حد جاری نہ ہو جائے اس وقت تک اس پر فسق کا نشان چسپاں نہیں ہو گا اس لیے کہ اگر اس پر یہ علامت چسپاں ہو جاتی تو اس کی گواہی بھی ناقابل قبول نہ ہوتی۔ کیونکہ فسق کا داغ ایسے شخص کی گواہی کو باطل کر دیتا ہے۔ اگر اس کا فسق فعلی ہو اعتقادی اور دینی نہ ہو۔ اس قول کی صحت کی دلیل یہ آیت ہے۔ (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا) آیت نے قاذف کے قذف پر اس کی طرف سے گواہی پیش نہ کر سکنے کی صورت میں اس کی گواہی کے بطلان کا حکم واجب کر دیا۔ اس میں دو طرح سے اس بات پر دلالت موجود ہے کہ جب تک اس پر حد جاری نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی گواہی جائز

اور اس کی عدالت قائم رہے گی۔

پہلی دلالت اس قول باری میں ہے (ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُھَدَآءَ) حرف ثُمَّ لغت کے لحاظ سے تراخی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ قذف کرنے کے بعد ٹھہر کر جب قاذف گواہ پیش کرے گا تو وہ نفس قذف کے ساتھ فاسق گردانا نہیں جائے گا۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُھَدَآءَ) اس طرح آیت کی عبارت اس طرح ہوگی۔ "ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُھَدَآءَ فَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الْفٰسِقُوْنَ" (پھر وہ چار گواہ پیش نہ کریں تو یہی لوگ فاسق ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان پر فسق کا حکم قذف کے وقت سے متاخر کر کے اس صورت میں عائد کیا جب وہ چار گواہ پیش کرنے سے عاجز رہیں۔ اس لیے جو حضرات نفس قذف کے ساتھ ان پر فسق کا حکم عائد کر دیتے ہیں وہ آیت کے حکم کی مخالفت کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ قذف کی بنا پر قاذف کی گواہی رد نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفس قذف سے قاذف کی گواہی باطل نہیں ہوتی۔ نیز اگر نفس قذف کی بنا پر قاذف کی گواہی باطل ہو جاتی تو پھر مقذوف کی زناکاری پر قاذف کی طرف سے گواہی قائم نہ کرنا اس کی گواہی کو باطل نہ کرتا کیونکہ اس کی گواہی اس سے پہلے ہی باطل ہو چکی ہے۔

ایک اور وجہ سے بھی ہماری بات درست ہے وہ یہ کہ آیت کے لفظ سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ قاذف کی گواہی اس وقت تک باطل قرار نہ دی جائے جب تک تہمت زنا پر اس کی طرف سے گواہی قائم کرنا ممکن ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق ان کلمت فلاناً ثم لم تدخلی الدار" (اگر تم فلاں شخص سے کلام کرو اور پھر گھر میں داخل نہ ہو تو تم پر طلاق) تو اس صورت میں اگر وہ فلاں شخص سے بات کرے اور پھر اس گھر میں اپنی موت تک داخلہ چھوڑے رکھے تو اسے طلاق نہیں ہوگی۔ البتہ موت سے قبل جا کر اسے طلاق ہوگی اور اس کی موت اور طلاق میں فاصلہ نہیں ہوگا۔ اگر وہ اپنی بیوی سے یہ کہتا "انت طالق ان کلمت فلاناً ولم تدخلی الدار" (اگر تم فلاں شخص سے گفتگو کرو اور گھر میں داخل نہ ہو تو تم پر طلاق) تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ اس صورت میں کلام کرنا اور موت تک گھر میں داخل نہ ہونا طلاق واقع ہونے کی شرط ہوتا۔ شوہر کے قول "انت طالق ان کلمت فلاناً ثم دخلت الدار" (اگر تم فلاں شخص سے کلام کرو اور پھر گھر میں داخل ہو جاؤ تو تم پر طلاق) اور اس کے اس قول "ان کلمت فلاناً ثم لم تدخلیھا" (اگر تم فلاں شخص سے کلام کرو اور پھر گھر میں داخل نہ ہو) کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اگرچہ دونوں فقروں میں

اس جہت سے فرق ہے کہ ایک میں داخلہ کا وجود اور دوسرے میں داخلہ کی نفی قسم کی شرط ہے۔ جب یہ بات اس طرح ہے اور دوسری طرف قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ) قاذف کی گواہی کے بطلان کے لیے دو شرطوں کا مقتضی ہے ایک شرط تہمت زنا ہے اور دوسری مقذوف کی زناکاری پر گواہوں کا عدم وجود جو قذف کے وقت سے متراخی ہو یعنی اس میں تاخر زمانی پایا جائے اور اس تاخر زمانی میں اسے گواہی ہاتھ نہ آسکے۔ تو جب تک مقذوف کی زناکاری پر قاذف کے لیے گواہی قائم کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک آیت کے الفاظ کا مقتضی یہ رہے گا کہ قاذف کو اس کی اصل حالت پر برقرار رہنے دیا جائے یعنی اس کی گواہی کے بطلان کا حکم نہ لگایا جائے۔

نیز قاذف پر نفس قذف کے ساتھ ہی یا تو جھوٹ کا حکم لگا دیا جائے اور اس کی گواہی کے بطلان کا فیصلہ کر لیا جائے یا اس پر حد قذف جاری ہونے پر اسے جھوٹا قرار دیا جائے۔ اگر نفس قذف کے ساتھ ہی اس پر جھوٹ کا حکم لگا دیا جائے اور اسی بنا پر اس کی گواہی باطل قرار دی جائے تو اس صورت میں پھر یہ ضروری ہوگا کہ مقذوف کی زناکاری پر اس کے پیش کیے ہوئے ثبوت کو تسلیم نہ کیا جائے اس لیے کہ اس پر جھوٹ کا حکم پہلے ہی لگ چکا ہے۔ قذف کے سلسلے میں اس پر جھوٹ کا حکم دراصل ان لوگوں کی گواہی کے بطلان کا حکم ہے جو قاذف کی سچائی پر اس صورت میں گواہی دیں کہ مقذوف واقعی زناکار ہے۔ جب فقہاء کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ مقذوف کے خلاف قاذف کی طرف سے اس کی زناکاری پر مہیا کردہ ثبوت یعنی گواہی وغیرہ قابل قبول ہے۔ اور یہ چیز قاذف سے حد قذف کو ساقط کر دیتی ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قاذف کا قذف اس کے کاذب ہونے کو لازم نہیں کرتا۔ اس لیے اس کی گواہی کا باطل نہ ہونا بھی واجب ہوگیا کیونکہ اس پر کذب کا حکم ثابت نہ ہو سکا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کی زبان سے ہم کوئی ایسی خبر سنیں جس کے سچ یا جھوٹ ہونے کا ہمیں کوئی علم نہ ہو تو اس خبر کی بنا پر ایسے شخص کی گواہی باطل قرار نہیں دی جا سکتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگاتا ہے تو نفس قذف کی بنا پر اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی۔ نہ ہی اس پر کذب کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو پھر اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کے ایجاب کا کوئی جواز باقی نہ رہتا۔ نہ ہی اسے یہ حکم دیا جاتا کہ چار مرتبہ قسم کھا کر یہ کہے کہ اس نے اپنی بیوی پر زنا کی جو تہمت لگائی ہے اس میں وہ سچا ہے۔ جبکہ اس پر کذب کا حکم لگ چکا ہو۔ نہ ہی میاں بیوی دونوں میں سے کاذب کو ترک لعان کی نصیحت

کی جاتی۔ اور نہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میاں بیوی کے درمیان لعان کرانے کے بعد یہ فرماتے "اللہ کو علم ہے کہ تم دونوں میں سے ایک جھوٹا ہے آیا تم دونوں میں سے کوئی توبہ کرنے کے لیے تیار ہوگا" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا کہ ان دونوں میں سے ایک غیر معین فرد ضرور جھوٹا ہے۔ آپ نے مرد یعنی قاذف کو جھوٹا قرار نہیں دیا اور نہ ہی بیوی کی صداقت کا حکم صادر فرمایا۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ نفس قذف قاذف کو فاسق قرار دینے کا موجب نہیں بنتا۔ اور نہ ہی قاذف کی تکذیب کا حکم لگایا جا سکتا ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (لَوْلَا جَآءُوْ عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاِذْ لَمْ يَاْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ۔ انھوں نے اس تہمت پر چار گواہ کیوں نہیں پیش کیے۔ جب انھوں نے گواہ نہیں پیش کیے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں) اللہ تعالیٰ نے نفس قذف پر ان کے کذب کا حکم نہیں لگایا بلکہ یہ حکم اس وقت لگا جب وہ چار گواہ پیش نہ کر سکے۔ یہ بات تو واضح ہے تو یہاں مراد یہ ہے کہ وہ قذف کے مقدمے کے دوران گواہی پیش نہ کر سکے۔ اس لیے مذکورہ شرط کے وجود سے پہلے قاذف کی گواہی کو باطل قرار دینا جائز نہیں ہے۔ وہ شرط یہ ہے کہ امام المسلمین کی عدالت میں حد قذف کا مقدمہ پیش ہونے کے بعد قاذف ثبوت یعنی گواہی وغیرہ پیش کرنے سے عاجز رہے۔ کیونکہ گواہ اپنی گواہیاں امام کی عدالت میں پیش کرتے ہیں۔ اس لیے جو شخص نفس قذف پر قاذف کو فاسق قرار دے کر اس کی شہادت کو باطل کر دیتا ہے وہ آیت کی مخالفت کا مرتکب ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمادیا (لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ۔ جس وقت تم لوگوں نے اسے سنا تھا اسی وقت کیوں نہ مومن مردوں اور مومن عورتوں نے اپنے آپ سے نیک گمان کیا اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ صریح بہتان ہے) تو یہ قول باری اس پر دال ہوگیا کہ لوگوں کے ذمہ یہ بات ہے کہ جب وہ کسی کو کسی پر زنا کی تہمت لگاتے ہوئے سنیں اس پر کذب کا حکم لگادیں اور گواہ پیش کرنے تک اس کی گواہی کو رد کر دیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ آیت کا نزول حضرت عائشہؓ پر بہتان طرازی کے سلسلے میں ہوا تھا۔ کیونکہ ارشاد باری ہے (اِنَّ الَّذِيْنَ جَآءُوْ بِالْاِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ۔ جو لوگ یہ بہتان گھڑ لائے ہیں وہ تمہارے ہی اندر کا ایک ٹولہ ہیں) تا قول باری (لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ) حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا دامن اس بہتان سے پاک تھا اور آپ کی ذات اس تہمت سے بری تھی۔ آپ پر بہتان طرازی کرنے والوں نے چشم دید کی بنا پر بہتان طرازی نہیں کی تھی، بلکہ اپنے گمان اور اٹکل سے کام لے کر انھوں نے یہ حرکت کی تھی جس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عائشہؓ پیچھے رہ گئی تھیں، ان بہتان گھڑنے والو

میں سے کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا تھا کہ اس نے اپنی آنکھوں سے کوئی برائی دیکھی ہے۔ اس لیے جو شخص اس جیسی سنگین بات صرف اپنی اٹکل اور ظن وتخمین کی بنا پر کرے گا اسے جھوٹا قرار دینا اور اس پر نکیر کرنا ہمارا فرض ہوگا۔

نیز جب نسق تلاوت میں ارشاد باری ہے (فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَٰئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ گواہی پیش کرنے میں ان کی ناکامی کی صورت میں ان پر کاذب ہونے کا حکم عائد کیا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس نے اپنے ارشاد: (وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ) سے نفس قذف کے ساتھ ان پر کذب کے ایجاب کا ارادہ نہیں کیا۔ آیت کے معنی یہ ہیں کہ "مومن مردوں اور مومن عورتوں نے یہ کیوں نہیں کہہ دیا کہ یہ صریح بہتان ہے جب انھوں نے اسے سنا اور بہتان لگانے والے نے گواہ پیش نہیں کیے"۔

امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ قذف کے گواہ جب متفرق طور پر گواہی پیش کرنے کے لیے آئیں تو ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ حالانکہ جب نفس قذف نے قاذف کی گواہی باطل کردی ہے تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ اس کے بعد قاذف کی گواہی قبول نہ کی جائے خواہ اس کے ساتھ تین اور آدمی آکر کیوں نہ گواہی دے دیں۔ اس لیے کہ قاذف قذف کی بنا پر فاسق بن گیا ہے اس لیے اس کی تکذیب واجب ہوگئی ہے۔ متفرق صورت میں آکر گواہی دینے کی شکل میں ان کی گواہی کو قبول کرلینا دراصل اس بات کو لازم کردیتا ہے کہ نفس قذف کے ساتھ ان کی گواہی باطل قرار نہ دی جائے۔ سنت کی جہت سے ہمارے قول کی صحت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے حجاج بن ارطاۃ نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (المسلمون عدول بعضھم علی بعض الا محدودا فی قذف۔ تمام مسلمان ایک دوسرے پر گواہی کے معاملے میں عادل ہیں مگر قذف کے سلسلے میں سزا یافتہ شخص اس حکم میں داخل نہیں ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا کہ قاذف کو جب تک حد قذف نہ لگے اس وقت تک گواہی کے سلسلے میں اس کی عدالت باقی رہتی ہے۔ اس پر عباد بن منصور کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ جب ہلالؓ بن امیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو اس موقعہ پر آپ نے فرمایا: "آیا ہلال کو کوڑے لگیں گے اور مسلمانوں کے ہاں اس کی گواہی باطل ہوجائے گی" اس ارشاد میں آپ نے یہ بتایا کہ ہلالؓ کی گواہی کے بطلان کا تعلق انھیں کوڑے لگنے کے ساتھ ہے اور اس کے ذریعے اس امر پر دلالت ہوگئی کہ قذف کی وجہ سے ان کی گواہی باطل نہیں

ہوئی تھی۔

قذف میں سزا یافتہ انسان کی توبہ کر لینے کے بعد گواہی کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ توبہ کر لینے کے بعد بھی اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ قذف کے سوا کسی اور جرم کے سلسلے میں بطور حد سزا یافتہ انسان جب توبہ کر لے گا تو اس کی گواہی قابل قبول ہو گی۔ امام مالک، عثمان البتی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ قذف میں سزا یافتہ انسان اگر توبہ کر لے تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اسلام میں جس شخص کو کوئی حد لگ چکی ہو اس کی گواہی کبھی قبول نہیں کی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء سے روایت کی ہے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ) کے بعد ارشاد ہے (اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا) جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فسق سے ان کی توبہ قبول کر لی لیکن جہاں تک گواہی کا تعلق ہے اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں حجاج نے نیز حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت منقول ہے جسے ہمیں جعفر بن محمد نے بیان کیا، انھیں ابن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انھوں نے قول باری (وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا وَّاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ) نیز ارشاد باری: اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا کی تفسیر میں فرمایا کہ جو شخص توبہ کر کے اپنی اصلاح کرے گا اللہ کی کتاب میں اس کی گواہی مقبول ہو گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ وہ پہلی روایت کے خلاف نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ ہے کہ اس کی گواہی اس صورت میں مقبول ہو گی جب اسے حد نہ لگی ہو اور اس نے توبہ کر لی ہو۔ پہلی روایت اس پر محمول ہے کہ اگر اسے حد لگ جائے تو اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہو گی خواہ اس نے توبہ کیوں نہ کر لی ہو۔

شریح، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر سے ان کا قول مروی ہے کہ توبہ کر لینے کے باوجود اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہو گی۔ اس کی توبہ کا معاملہ اللہ اور اس کے درمیان محدود

رہے گا۔ ابراہیم کا قول ہے کہ توبہ کی بنا پر فسق کا اسم ان سے دور ہو جائے گا لیکن ایسے لوگوں کی گواہی کبھی قابل قبول نہیں ہوگی ۔ عطا ، طاؤس ، مجاہد ، شعبی ، قاسم بن محمد اور زہری سے مروی ہے کہ توبہ کر لینے کی صورت میں اس کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت کے مطابق جس میں فن روایت حدیث کے لحاظ سے طعن موجود ہے۔ آپ نے ابوبکرہؓ سے فرمایا کہ اگر تم توبہ کر لو گے تو تمھاری گواہی قابل قبول ہوگی" اس روایت میں طعن کی وجہ یہ ہے کہ اسے ابن عیینہ نے زہری سے روایت کی ہے۔ ابن عیینہ نے پہلے تو "عن سعید بن المسیب" کہا یعنی زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے، پھر انھیں شک ہوا اور کہا "ھو عمر بن قیس" یعنی زہری کے شیخ سعید بن المسیب نہیں بلکہ عمر بن قیس ہیں، جنھوں نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابوبکرہؓ سے فرمایا کہ اگر تم توبہ کر لو گے تو تمھاری گواہی قابل قبول ہوگی لیکن ابوبکرہؓ نے توبہ کرنے سے انکار کر دیا۔

اس طرح سفیان بن عیینہ کو سعید بن المسیب اور عمر بن قیس کے متعلق شک ہو گیا کہ ان دونوں میں سے اس روایت کا راوی کون ہے۔ ایک قول کے مطابق عمر بن قیس فنی لحاظ سے مطعون ہے اس لیے ان اسناد کے ذریعے حضرت عمرؓ سے یہ قول ثابت نہیں ہو سکا۔ لیث بن سعد نے ابن شہاب زہری سے روایت کی ہے کہ انھیں حضرت عمرؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ نے ابوبکرہؓ سے یہ بات فرمائی تھی۔ یہ فن روایت کے اندر بلاغ کی صورت ہے جس پر ہمارے مخالف کے مسلک میں عمل نہیں ہوتا۔ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ توبہ کے بعد بھی اس کی گواہی ناقابل قبول رہے گی۔ اگر سعید بن المسیب سے حضرت عمرؓ کے مذکورہ بالا قول کی روایت درست بھی ہو جائے تو اس روایت کی مخالفت ایسی روایت کے ذریعے ہو گئی ہے جو اس سے قوی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ حضرت عمرؓ سے منقول روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ آپ نے ابوبکرہؓ کو کوڑے لگنے کے بعد ان سے یہ بات کہی تھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے ان سے یہ بات کوڑے لگانے سے پہلے کہی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قاذف اگر توبہ کر لے تو اس کے متعلق حکم میں سلف اور فقہائے امصار کے جس اختلاف کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد وہ اختلاف ہے جو آیت زیر بحث میں استثناء کے متعلق ان حضرات کے درمیان ہے کہ آیا یہ استثناء صرف فسق کی طرف یا ابطال شہادت اور نشان فسق دونوں کی طرف راجع ہے اور یہ ان دونوں کو ختم کر دینے کا باعث ہے۔ جصاص کہتے ہیں کہ استثناء کا حکم صرف نشان فسق کے زوال تک محدود ہے جو اس کے متصل ہے، جواز شہادت اس کے دائرے سے باہر ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لغت میں استثناء کا حکم یہ ہے کہ وہ اس چیز کی طرف راجع ہوتا ہے جو اس کے متصل ہوتی ہے۔ اس

سے ماقبل کی طرف یہ راجع نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ کوئی دلالت موجود ہو۔

ہمارے اس دعوے کی دلیل یہ قول باری ہے: اِلَّا اٰلَ لُوْطٍ اِنَّا لَمُنَجُّوْهُمْ اَجْمَعِيْنَ اِلَّا امْرَاَتَهٗ۔ آل لوط کے سوا، ہم ان سب کو بچا لینے والے ہیں مگر اس کی بیوی) آیت میں بچا لیے جانے والوں میں سے حضرت لوط علیہ السلام کی بیوی مستثنیٰ تھی اس لیے کہ وہ ان کے متصل مذکور ہے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے "لفلان علیّ عشرۃ دراھم الا ثلاثۃ دراھم الا درھم" (مجھ پر فلاں شخص کے دس درہم ہیں، تین درہموں کے سوا مگر ایک درہم) تو اسے آٹھ درہم ادا کرنے ہوں گے۔ اور ایک درہم ماقبل کے مذکورہ تین درہموں سے مستثنیٰ ہوگا۔ جب استثناء کا یہ حکم ہے تو پھر اس کے حکم کو اس کے متصل امر تک محدود کر دینا واجب ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ۔ اگر تم نے ان عورتوں کے ساتھ دخول نہیں کیا) یہ قول باری استثناء کے معنوں میں ہے اور یہ ربائب یعنی زیر سایہ پرورش پانے والی لڑکیوں کی طرف راجع ہے بیویوں کی ماؤں کی طرف راجع نہیں ہے۔ اس لیے کہ استثناء ربائب سے متصل ہے۔

اوپر جو مثالیں ہم نے بیان کی ہیں ان سے ہمارے مذکورہ بالا قول کی صحت ثابت ہو جاتی ہے یعنی استثناء کے حکم کو اس کے متصل امر تک محدود رکھا جائے اور ماقبل مذکورہ امور تک اس کا دائرہ نہ بڑھایا جائے۔ نیز اگر استثناء تخصیص کے معنوں میں ہو اور جس جملے پر یہ استثناء داخل ہوا ہو اس میں عموم ہو تو پھر ضروری ہو جاتا ہے کہ عموم کا حکم برقرار رہے اور اسے اس استثناء کی وجہ سے رفع نہ کیا جائے جس کا حکم اس سے متصل امر میں ثابت ہو چکا ہو۔ البتہ اگر ایسی کوئی دلالت قائم ہو جائے جو یہ ثابت کر دے کہ استثناء جملے کی طرف راجع ہے تو اس صورت میں جملے کا عموم رفع ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا (ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی سعی کرتے ہیں، تو یہی ہے ...... تا قول باری اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ۔ مگر وہ لوگ جو توبہ کر لیں قبل اس کے کہ تم ان پر قابو پا لو) یہاں استثناء ان تمام کی طرف راجع ہے جن کا آیت میں ذکر ہے اس لیے کہ ان کا ایک دوسرے پر عطف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَلَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى حَتّٰى تَعْلَمُوْا مَا تَقُوْلُوْنَ وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِيْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا (تم جب نشے کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ جاؤ اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو الا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو) پھر ارشاد ہوا (وَاِنْ كُنْتُمْ مَّرْضٰٓى اَوْ عَلٰى

سَفَرٍ اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْکُمْ مِّنَ الْغَآئِطِ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا اور اگر کبھی ایسا ہو کہ تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی شخص رفع حاجت کر کے آئے یا تم نے عورتوں سے لمس کیا ہو اور پھر پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے کام لو۔ تیمم اس شخص کے لیے اسی طرح لازم ہو گیا جیسے غسلِ جنابت لاحق ہو گیا ہو جس طرح یہ اس شخص کے لیے لازم ہو گیا جسے حدث کی بنا پر وضو لاحق ہو گیا ہو۔

ایسے کلام پر جس کا بعض حصہ بعض پر معطوف ہو۔ جب استثناء داخل ہو گا تو یہ ضروری ہو گا کہ وہ پورے کلام کو شامل ہو اور پورے کلام کی طرف راجع ہو۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے پہلے ہم نے واضح کر دیا ہے کہ لغت میں استثناء کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے متصل امر کی طرف راجع ہوتا ہے۔ ماقبل کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ اِلّا یہ کہ اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ اعتراض میں پیش کی گئی تمام مثالوں کے اندر استثناء سب کی طرف راجع ہے اور اس کے لیے دلالت بھی قائم ہو چکی ہے لیکن آیت زیر بحث کے اندر مذکور استثناء جس کے متعلق اختلاف رائے ہے اس قسم کی دلالت سے خالی ہے جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہو کہ یہ مذکورہ تمام باتوں کی طرف راجع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ استثناء بعض صورتوں میں مذکورہ تمام باتوں کی طرف راجع ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں صرف مذکورہ امور میں سے بعض کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یہ بات لغت کے اعتبار سے سب کے علم میں ہے نیز مشہور بھی ہے مآپ وہ کونسی دلالت ہے جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہے کہ فلاں صورت میں استثناء کا حکم صرف اس کے متصل فقرے تک محدود ہے اور یہ ماقبل کے پورے کلام کی طرف راجع نہیں ہے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم معترض کی یہ بات تسلیم کر لیں کہ استثناء کا تمام کی طرف راجع ہونے کا جواز ہے تو اس صورت میں یہ احتمال پھر بھی باقی رہے گا کہ آیا یہ اپنے متصل امر کی طرف راجع ہے یا تمام مذکورہ امور کی طرف اس کا رجوع ہے۔ جب ایک طرف یہ بات ہو اور دوسری طرف لفظ اول عموم کی صورت میں ہو جو تمام احوال میں حکم کا مقتضی ہو تو ایسی صورت میں احتمال کی بنا پر استثناء کو عموم کی طرف راجع کرنا جائز نہیں ہو گا کیونکہ احتمال کی بنیاد پر عموم کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔ اس صورت میں استثناء کے حکم کو یقینی امر کے اندر عمل میں لانا واجب ہو گا، یہ متیقن امر وہ ہے جو استثناء کے متصل ہوتا ہے۔ ماقبل کے تمام امور نہیں ہوتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ اس بات سے کیوں انکار کرتے ہیں کہ لفظ اول عموم کی صورت نہیں رکھتا جبکہ استثناء کا دخول، کلام کے آخر میں ہو۔ بلکہ اس میں احتمال کی صورت پیدا ہو جاتی ہے اور اس میں عموم کا اعتبار باطل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مذکورہ تمام امور کی طرف راجع ہونے کے سلسلے میں استثناء کے

عموم کے اعتبار کی بہ نسبت لفظ اول کے عموم کا اعتبار اولیٰ نہیں ہوتا۔ جب لفظ اول میں عموم کا اعتبار باطل ہوگیا اور اس میں حکم کے ایجاب کے لحاظ سے احتمال کی صورت پیدا ہوگئی تو حکم کے اندر عموم لفظ کا اعتبار ساقط ہوگیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال غلط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اول کا صیغہ عموم کا صیغہ ہوتا ہے جس کے متعلق ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے جبکہ دوسری طرف استثناء عموم کا صیغہ نہیں ہوتا جو مذکورہ تمام امور کے رفع کا مقتضی بن سکتا ہو۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ عموم کو واجب کرنے والے صیغہ کا حکم لفظ اول میں جاری کیا جائے اور اس حکم کو صرف اس صورت میں اس سے دور کیا جائے جب کوئی ایسا لفظ موجود ہو جس کا صیغہ عموم کے رفع کا مقتضی ہو۔ یہ صفت استثناء کے لفظ میں موجود نہیں ہوتی۔ اس لیے معترض کے استدلال کی کوئی گنجائش نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص اگر یہ کہتا ہے کہ "عبدی حر وامراتی طالق ان شاء اللہ" (میرا غلام آزاد اور میری بیوی پر طلاق اگر اللہ چاہے) تو اس صورت میں استثناء پورے فقرے کی طرف راجع ہوگا، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (واللہ لاغزون قریشا، واللہ لاغزون قریشا، واللہ لاغزون قریشا ان شاء اللہ۔ بخدا میں قریش کے خلاف جہاد پر نکلوں گا بخدا میں قریش کے خلاف جہاد پر نکلوں گا، بخدا میں قریش کے خلاف جہاد پر نکلوں گا ۔۔ اگر اللہ چاہے) آپ نے اپنے ارشاد میں جو استثناء کیا وہ تمام قسموں کی طرف راجع ہے کیونکہ اس کا بعض حصہ بعض پر معطوف ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو نکتہ ہمارے درمیان زیر بحث ہے اس کے ساتھ مذکورہ بالا مثال کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کا استثناء جملے پر داخل ہونے والے استثناء کے مخالف ہوتا ہے جس میں حروف استثناء میں سے کوئی نہ کوئی حرف ہوتا ہے۔ حروف استثناء یہ ہیں۔ الا، غیر، سوی اور اس قسم کے دوسرے حروف اس لیے کہ "ان شاء اللہ" کا لفظ کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے داخل ہوتا ہے حتیٰ کہ کوئی بات بھی ثابت نہیں ہوتی۔ جبکہ حرف استثناء کے ذریعے ذکر ہونے والے استثناء کا دخول سرے سے کلام کے حکم کو رفع کردینے کے لیے جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر کے لیے یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ "انتِ طالق اِن شاءَ اللہ" (اگر اللہ چاہے تو تم پر طلاق) اس صورت میں اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر وہ یہ کہے "انت طالق اِلّا طالق (تم پر طلاق مگر طلاق) تو اس صورت میں طلاق واقع ہوجائے گی اور استثناء باطل ہوجائے گا۔ کیونکہ کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے استثناء کا دخول محال ہوتا ہے۔ اسی بنا پر یہ بات جائز ہے کہ "ان شاء اللہ" کا فقرہ تمام مذکورہ امور کی طرف راجع ہوجائے جن میں سے بعض، بعض پر معطوف ہوتے ہیں لیکن حرف استثناء

کے ذریعے ذکر ہونے والے استثناء میں یہ صورت واجب نہیں ہوتی ۔

اگر یہ کہا جائے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے "انت طالق وعبدی حر الا ان یقدم فلان" (تمہیں طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے الا یہ کہ فلاں شخص آجائے) تو اس صورت میں استثناء دونوں باتوں کی طرف راجع ہوگا۔ اگر فلاں شخص نہ آئے حتیٰ کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو بیوی کو طلاق ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کے اس قول کی حیثیت اس کے قول "ان شاء اللہ" جیسی ہو جائے گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے اس سے جو مفہوم لیا ہے وہ درست نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ "الا ان یقدم فلان" کا فقرہ اگرچہ استثناء کے صیغے میں ذکر ہوا ہے لیکن یہ شرط کے معنوں میں ہے جس طرح اس کا یہ قول ہوتا "ان لم یقدم فلان" (اگر فلاں شخص نہ آئے) اب شرط کا حکم یہ ہے کہ اس کا تعلق فقرے میں مذکورہ تمام امور کے ساتھ ہوتا ہے جب یہ امور ایک دوسرے پر معطوف ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ شرط اس استثناء کے مشابہ ہوتی ہے جو درحقیقت اس لحاظ سے اللہ کی مشیت ہے کہ اس کا وجود کلام کو رفع کرنے کے سلسلے میں عمل کرتا ہے حتیٰ کہ اس کلام کی کوئی چیز ثابت نہیں ہوتی آپ نہیں دیکھتے کہ جب تک شرط کا وجود نہیں ہوتا اس وقت تک کوئی چیز واقع نہیں ہوتی۔ یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ شرط کا کبھی بھی وجود نہ ہو اور سرے سے کلام کا حکم باطل ہو جائے اور شرط کی جزا کا کوئی حصہ ثابت نہ ہو سکے، اسی بنا پر کلام میں مذکورہ تمام امور کی طرف شرط کا رجوع درست ہو جاتا ہے جس طرح اللہ کی مشیت کی طرف استثناء کا رجوع درست ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقرہ "الا ان یقدم فلان" درحقیقت شرط ہے اگرچہ اس پر حرف استثناء داخل ہے۔ لیکن استثناء محض جس کی صورت یہ قول باری ہے: اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا۔ یا (اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ) یا اسی طرح کے دوسرے فقرات تو دوسرے سے کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے ان پر استثناء کا دخول جائز نہیں ہوتا کہ کلام کا کوئی بھی جز ثابت نہ ہو سکے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَۃً اَبَدًا) میں فقرے کا حکم کسی نہ کسی وقت ضرور ثابت ہوتا ہے اور جو لوگ استثناء کو اس فقرے کی طرف راجع کرتے ہیں وہ بھی اس کے حکم کو وقت کے بعض حصوں میں رفع کر دیتے ہیں جبکہ بعض حصوں میں اس کا حکم ثابت رہتا ہے۔ اسی طرح قول باری (اِلَّآ اٰلَ لُوْطٍ) میں یہ درست نہیں ہے کہ حرف استثناء ان تمام لوگوں سے نجات کے حکم کو رفع کر دے جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، اس حرف نے تو صرف ان افراد میں سے بعض پر اپنا عمل کیا ہے جنہیں لفظ کا عموم شامل ہے۔

درج بالا سطور میں ہم نے جو وضاحت کی ہے اس کے ذریعے اس امر پر استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اس

قسم کا استثناء اپنے متصل امر کی طرف راجع ہوتا ہے گزشتہ کلام کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ گزشتہ کلام کی طرف یہ صرف کسی دلالت کی بنیاد پر راجع ہوتا ہے وہ اس لیے کہ جب سرے سے کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے اس استثناء کا دخول محال ہوتا ہے کہ اس کے نتیجے میں کلام کا کوئی حصہ بھی ثابت نہ ہو سکے تو اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ اس استثناء کا عمل بعض کے اندر ہو، کُل کے اندر نہ ہو۔ جب یہ بات واجب ہو گئی تو جس بعض کے اندر اس استثناء کا عمل ہو گا وہ متیقن بعض ہو گا۔ اس کے سوا کوئی اور فرد اس عمل کے تحت نہیں آئے گا۔ اس کی حیثیت اس لفظ جیسی ہو گی جس میں عموم کا اعتقاد درست نہ ہو اس صورت میں لفظ کا حکم اس فرد تک محدود رہے گا جو متیقن اور کم سے کم ہو۔ اس صورت میں لفظ کے عموم کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہی صورت استثناء کی بھی ہے۔ جب لفظ کے حکم کو سرے سے ختم کرنے کے لیے اللہ کی مشیت کی شرط نیز قسموں کی تمام شرطوں کا دخول جائز ہو گیا تو فقرے کے اندر مذکورہ تمام امور میں اس کا عمل واجب ہو گیا نیز یہ کہ دلالت کے بغیر ان امور میں سے کوئی امر خارج نہیں کیا جائے گا۔ قول باری (اِلَّا الَّذِیۡنَ تَابُوۡا) میں استثناء کا حکم اس کے متصل امر تک محدود ہے ماقبل کلام تک وسیع نہیں ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قول باری: فَاجۡلِدُوۡھُمۡ ثَمٰنِیۡنَ جَلۡدَۃً وَّ لَا تَقۡبَلُوۡا لَھُمۡ شَھَادَۃً اَبَدًا کے دونوں فقروں میں سے ہر فقرہ جملہ انشائیہ کی صورت میں ہے یعنی ایک مثبت امر ہے اور دوسرا منفی امر یعنی نہی ہے۔ جبکہ قول باری (وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الۡفٰسِقُوۡنَ) جملہ خبریہ ہے اور استثناء اسی پر داخل ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ استثناء کا حکم اسی جملہ خبریہ پر جا کر موقوف ہو جائے اور جملہ انشائیہ کی طرف راجع نہ ہو۔ وہ اس لیے کہ قولِ باری (وَاُولٰٓئِکَ ھُمُ الۡفٰسِقُوۡنَ) میں حرف واؤ زمانہ استقبال کے لیے ہے۔ اس لیے یہ درست نہیں کہ اسے سب کے لیے قرار دیا جائے کیونکہ ایک ہی لفظ کا بیک وقت امر اور خبر دونوں پر مشتمل ہونا درست نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امر اور خبر کو کنایہ کے اندر نیز ایک ہی لفظ کے اندر جمع کر دینا درست نہیں ہوتا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ امر کی صورت میں یہ حکم کی طرف راجع نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر قائل کا یہ قول ہے "اعط زیدا درھما ولا تدخل الدار وفلان خارج ان شاء اللہ" (زید کو ایک درہم دے دو اور تم گھر میں داخل نہ ہو اور فلاں انشاء اللہ باہر آ نے گا) اس کلام کا مفہوم یہ ہے کہ استثناء کا رجوع خروج کی طرف ہے ماقبل کے صیغۂ امر کی طرف نہیں ہے اس لیے آیت زیر بحث میں بھی استثناء کا یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیۡنَ یُحَارِبُوۡنَ اللّٰہَ وَرَسُوۡلَہٗ

وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا تا قول باری (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) پھر ارشاد ہوا (إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ) - یہ بات واضح ہے کہ آیت کے اول میں جن احکامات کا ذکر ہے وہ امر کی صورت میں ہیں اور قول باری (ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا) خبر ہے پھر استثناء پورے کلام کی طرف راجع ہے اور اس سلسلے میں امر اور خبر کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑا - اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس لیے درست ہوئی کہ قول باری (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ) گرچہ حقیقت میں امر ہے لیکن اس کی صورت یعنی صیغہ خبر کی صورت میں ہے اس لیے جب سارا کلام خبر کی صورت میں وارد ہوا تو تمام کی طرف استثناء کا راجع ہونا درست ہو گیا۔

لیکن زیر بحث آیت میں قول باری: فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا حقیقت میں امر کا صیغہ ہے پھر اس پر خبر کو عطف کیا گیا ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ استثناء پورے کلام کی طرف راجع نہ ہو - اس کے ساتھ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ایک کلام ایسا ہو جس کے حصے ایک دوسرے پر معطوف ہوں اور اس کے صیغے مختلف ہوں تو ایسے کلام پر داخل ہونے والا استثناء صرف اپنے متصل حصے کی طرف راجع ہو گا ماقبل کے ان حصوں کی طرف راجع نہیں ہو گا - جن کا صیغہ متصل حصے کے صیغے کی طرح نہیں ہو گا - الا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے - اگر دلالت قائم ہو جائے گی تو اسے ماقبل کے حصوں کی طرف راجع کرنا جائز ہو گا - آیت محاربین میں استثناء کو ماقبل کے تمام حصوں کی طرف راجع کرنے کے لیے دلالت قائم ہو گئی ہے لیکن زیر بحث آیت میں ایسی کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی ہے اس لیے اسے اس کے اصل حکم پر باقی رکھا جائے گا -

اگر یہ کہا جائے کہ حرف واو جمع کے لیے آتا ہے اور ارشاد باری ہے: فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ اس لیے گویا پورے کا پورا ایک ساتھ مذکور ہوا ہے اور کسی حصے کو کسی دوسرے پر کوئی تقدم حاصل نہیں پھر جب اس پورے جملے پر حرف استثناء داخل کر دیا گیا تو مذکورہ امور میں سے بعض کی طرف اس کا راجع ہونا بعض دوسرے کی طرف اس کے رجوع سے اولیٰ نہیں ہو گا - کیونکہ ترتیب کے اندر بعض کو بعض پر تقدم حاصل نہیں ہوتا - اس طرح پورے کے پورے جملے کی یہ حیثیت ہو گئی کہ اس کے تمام امور گویا ایک ساتھ مذکور ہوتے ہیں اس لیے فسق کے نشان کی طرف استثناء کا راجع ہونا بطلان شہادت اور حد کی طرف راجع ہونے کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہو گا - اگر اس بات پر دلالت قائم نہ ہو جاتی کہ استثناء حد قذف کی طرف راجع

نہیں ہے یعنی قاذف خواہ اسے پھر بھی حد لگے گی تو یہ بات حد کی طرف بھی استثناء کے رجوع کی متقضی ہو جاتی جس کے نتیجے میں توبہ کے بعد قاذف سے حد زائل ہو جاتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حرف واؤ کبھی تو جمع کے لیے ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے ذکر کیا ہے اور کبھی استیناف کے لیے ہوتا ہے۔ یعنی کسی نئے مضمون یا نئی بات کا پتہ دیتا ہے۔ قول باری: وَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ) میں حرف واؤ استیناف کے لیے ہے۔ اس لیے کہ یہاں امور کی جمع کے لیے آتا ہے جن کے معانی مختلف نہیں ہوتے اور ایک جملہ ان سب امور پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس صورت میں تمام امور کی یہ حیثیت ہوتی ہے کہ گویا یہ ایک ساتھ مذکور ہوئے ہیں۔ یہ بات قول باری اِذَا قُمْتُمْ اِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ جب تم نماز کے ارادے سے کھڑے ہو تو اپنے چہرے دھولو تا آخر آیت۔ اس لیے کہ آیت میں جمع امور، امر کے صیغے سے بیان ہوئے ہیں گویا یوں فرمایا گیا کہ "ان مذکورہ اعضاء کو دھولو" اس لیے کہ تمام امور کو امر کا صیغہ متضمن ہے جس کی بنا پر یہ ایک جملے کی طرح ہو گیا جو ان تمام اوامر کو متضمن ہے اس کے برعکس آیت قذف کی یہ صورت ہے کہ اس کی ابتدا امر کے صیغے سے ہوئی ہے اور انتہا خبر کے صیغے سے ہوئی ہے۔

اب یہ بات درست نہیں کہ ایک ہی جملہ امر اور خبر دونوں کو متضمن ہو جائے اس بنا پر حرف واؤ استیناف کا مفہوم ادا کر رہا ہے کیونکہ امر کے لفظ میں خبر کے معنی کا دخول جائز نہیں ہوتا۔ جبکہ قول باری ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ میں استثناء، قتل کے حکم اور اس کے ساتھ مذکورہ امور کی طرف راجع ہے۔ یہ اس خبر کی طرف راجع نہیں ہے جو اس کے متصل ہے۔ اس لیے کہ قول باری: اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهِمْ کا اس قول باری (وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ) کی طرف راجع ہونا درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ توبہ مذکورہ افراد پر قابو پانے سے قبل اور قابو پانے کے بعد ان سے آخرت کا عذاب زائل کر دیتی ہے۔ جس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ توبہ کی شرط حد کے نفاذ کے سلسلے میں ہے۔ عذاب آخرت کے سلسلے میں نہیں ہے۔

یہاں ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ قول باری: وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا کے رو سے اس گواہی کا بطلان یا تو فسق کے ساتھ متعلق ہے یا یہ مستقل طور پر الگ حکم ہے اور آیت اس کی تابید یعنی ہمیشگی کی متقضی ہے۔ جب اس قول باری کو فسق کے نشان کے لزوم کی بنا پر گواہی کے بطلان پر محمول کرنا اس کے ذکر کے فائدے کو باطل کر دیتا ہے کیونکہ تفسیق کا ذکر گواہی کے بطلان کا

مقتضیٰ ہے الا یہ کہ فسق زائل ہو جائے اور اس سے توبہ کر لی جائے تو اسے اب دوسری صورت پر محمول کرنا واجب ہے کہ یہ ایک مستقل حکم ہے اور فسق کے نشان اور ترک توبہ کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے نیز ہر کلام اپنے حکم کے لحاظ سے قائم بالذات ہوتا ہے اور کسی دوسرے کلام کے ساتھ اس کی تضمین درست نہیں ہوتی الّا یہ کہ کوئی دلالت موجود ہو۔

اگر آیت کو اس مفہوم پر محمول کیا جائے جس کا ہمارے مخالف نے دعویٰ کیا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ دوسرے کلام کے ساتھ اس کی تضمین کر دی گئی ہے اور اس کے اپنے حکم کو باطل کر دیا گیا ہے جب کہ یہ بات لفظ کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ نیز آیت کو اس مفہوم پر محمول کرنا جس کا ہمارے مخالف نے دعویٰ کیا ہے اس امر کا موجب ہے کہ آیت میں جس فسق کا ذکر کیا گیا ہے وہ مذکورہ ابطالِ شہادت کی علت بن جائے اس صورت میں آیت کی ترتیب یہ ہو گی "وَلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا لِاَنَّهُمْ فَاسِقُوْنَ" (ان کی گواہی کبھی قبول نہ کرو اس لیے کہ یہ فاسق ہیں) اس صورت میں کلام کو اس کے حقیقی معنوں سے ہٹا کر مجاز کی طرف پھیر دینا لازم آئے گا جس کے لیے کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ کلام کا حکم تو یہ ہے کہ وہ اپنے حکم کے ایجاب میں قائم بالذات ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اسے کسی دوسرے حکم کے لیے جو اس کے ساتھ مذکور ہو نیز اس پر معطوف ہو علت قرار نہ دیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کوڑوں کی سزا کے بعد بطلانِ شہادت کا حکم قائم بالذات ہے، تو بہ پر موقوف نہیں ہے۔ یہ حکم ہمیشہ کے لیے ہے جس کا ذکر آیت میں موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ استثناء کو گواہی کی طرف راجع کرنا فسق کی طرف راجع کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے کیونکہ اس آیت کے بغیر بھی یہ بات معلوم ہے کہ توبہ کا عمل فسق کو زائل کر دیتا ہے اس لیے استثناء کو فسق کی طرف راجع کرنا بے فائدہ ہو گا لیکن اگر اسے گواہی کی طرف راجع کر دیا جائے تو اس سے توبہ کی بنا پر گواہی کے جواز کی بات معلوم ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ امکان تھا کہ توبہ کے باوجود اس کی بھی گواہی ناقابلِ قبول ہوتی، آیت نے اس امکان کو ختم کر دیا۔ رہ گئی یہ بات کہ توبہ کے باوجود فسق کا نشان باقی رہ جائے تو یہ کسی لحاظ سے درست نہیں ہے نہ عقلی طور پر اور نہ ہی سمع یعنی نقلی طور پر۔ کیونکہ فسق کا نشان مذمت اور عذاب کا نشان ہوتا ہے اور یہ بات کسی طرح درست نہیں کہ تائب شخص کو مذمت اور عذاب کا مستحق قرار دیا جائے۔ گواہی کے بطلان میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غلام اور نابینا شخص کی گواہی درست نہیں ہوتی حالانکہ اس میں مذمت

اور عقوبت کا کوئی پہلو نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک تعبدی امر ہوتا ہے۔ اس لیے آیت کے اندر افادہ کے پہلو کے اثبات کے نقطۂ نظر سے استثناء کو گواہی کی طرف راجع کرنا فسق کی طرف راجع کرنے کی بہ نسبت اولیٰ ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت زیر بحث میں جس توبہ کا ذکر کیا گیا ہے وہ قذف کی وجہ سے نیز جھوٹ بولنے کے اقرار کی بنا پر کی جانے والی توبہ ہے۔ کیونکہ یہ قذف ہی ہے جس کی وجہ سے قاذف پر فسق کا نشان چسپاں ہوگیا اور وہ اس نشان کا سزاوار قرار پایا۔ اب اس بات کا امکان تھا کہ قاذف تمام گناہوں سے توبہ کر لیتا لیکن جھوٹ بولنے کا اقرار نہ کرتا اور اس طرح اس پر فسق کا نشان باقی رہتا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا کر اس امکان کو ختم کر دیا کہ جب وہ جھوٹ بولنے کا اقرار کرے گا تو اس سے فسق کا نشان زائل ہو جائے گا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے وہ یہ کہ کوڑوں کی سزا کی وجہ سے اس پر فسق کا نشان چسپاں ہوگیا۔ اور توبہ کے اظہار کے وقت اس میں کوئی امتناع نہیں تھا کہ ظاہر حال میں اس کی توبہ قابلِ قبول نہ ہو اگرچہ عنداللہ وہ قابلِ قبول ہو بھی جائے۔ ظاہری حالت کے لحاظ سے قابلِ قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں اس کی توبہ کی حقیقت کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے امکان یہ تھا کہ ہمارے لیے یہ ایک تعبدی امر ہوتا کہ ہم اس کی توبہ کی تصدیق نہ کریں بلکہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دیں اور اس کے ساتھ وہ مراسم نہ رکھیں جو تمام دوسرے اہلِ توبہ کے ساتھ رکھتے ہیں۔ جب ان باتوں کے متعلق یہ امکان تھا کہ انھیں امورِ تعبدی سمجھ کر اختیار کر لیا جائے تو آیت نے اس امکان کو ختم کر کے یہ واضح کر دیا کہ اس کی توبہ قبول ہو جاتی ہے، اس کے ساتھ تعلقات و مراسم قائم رکھنا واجب ہے اور ظاہری طور پر اس کی طرف سے جس توبہ کا اظہار ہوا ہے اس میں اسے سچا سمجھا جائے۔

ذمی قاذف کی گواہی جبکہ وہ مسلمان ہو جائے

اگر یہ کہا جائے کہ جب ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسا ذمی جسے حدِ قذف لگ چکی ہو اگر مسلمان ہو جائے اور توبہ کر لے تو اس کی گواہی قابلِ قبول ہوگی تو یہ بات دو وجوہ سے قذف میں سزا یافتہ مسلمان کی گواہی قابلِ قبول ہونے پر دلالت کرے گی۔ اول تو اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ آیت میں استثناء گواہی کے بطلان کی طرف راجع ہے کیونکہ آیت میں ذمی مراد ہے اور استثناء سے یہ مراد ہے کہ گواہی کا بطلان توبہ پر موقوف ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ذمی کی توبہ نے اس کی گواہی کے بطلان کے حکم کو اٹھا دیا تو مسلمان کو بھی اسی حکم میں داخل سمجھا جائے گا اس لیے

کہ اس نے بھی توبہ کا اظہار کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بارے میں بات اس طرح نہیں ہے جیسا معترض نے خیال کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں ذمی داخل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ آیت اس شخص کی گواہی کے بطلان کی مقتضی ہے جسے کوڑے لگ چکے ہوں اور قذف کی جہت سے اس پر فسق کا نشان چسپاں ہو چکا ہو۔ جبکہ ذمی پر پہلے ہی سے فسق کا نشان چسپاں ہے۔ جب ذمی کوڑے لگنے کی وجہ سے اس نشان کا سزاوار نہیں ٹھہرا تو وہ آیت میں داخل نہیں قرار پایا۔ ہم نے ذمی کو کوڑے اس لیے لگائے تھے کہ اس سزا پر سب کا اتفاق تھا جبکہ کفر کی حالت میں کوڑے کھانے کی بنا پر مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اس کی گواہی کے بطلان پر سب کا اتفاق نہیں تھا اس لیے ہم نے اس کی گواہی کو اسی طرح جائز قرار دے دیا جس طرح مسلمان ہو جانے پر کافروں کی گواہی کو جائز قرار دے دیتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت کی بنا پر یہ بات واجب ہو جائے گی کہ فاسق اہل ملت میں شمار نہ کیا جائے اور آیت میں بھی وہ مراد نہ ہو کیونکہ ذمی کی طرح اس میں بھی حد قذف لگنے کی بنا پر فسق کا نیا نشان ظہور پذیر نہیں ہوا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاسق کی بعینہ یہی کیفیت ہے البتہ وہ آیت کے مفہوم میں معنوی طور پر داخل سمجھا گیا ہے لفظی طور پر نہیں۔ ہمارے اصحاب نے حد قذف میں سزا یافتہ ذمی کی گواہی کو اس کے مسلمان ہو جانے اور توبہ کر لینے کے بعد اس لیے جائز قرار دیا ہے کہ قذف میں حد کی سزا دو جہت سے سزا یافتہ کی عدالت اور ثقاہت کو باطل کر دیتی ہے۔ ایک تو عدالتِ اسلام کی جہت سے اور دوسری عدالتِ فعل کی جہت سے ذمی کو جب حد لگی تھی اس وقت وہ مسلمان نہیں تھا اس لیے حد کی یہ سزا اس کی عدالت اسلام کو باطل نہیں کرے گی البتہ فعل یعنی کردار کی جہت سے اس کی عدالت باطل ہو جائے گی پھر جس وقت مسلمان ہو کر توبہ کرے گا تو اسے اسلام کی جہت سے عدالت کی صفت حاصل ہو جائے گی اور توبہ کی بنا پر فعل کی جہت سے بھی عدالت کی یہ صفت حاصل ہو جائے گی۔ اس بنا پر اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس کے بالمقابل مسلمان کو جب حد کی سزا ملتی ہے تو یہ سزا دین کی جہت سے اس کی عدالت کو ساقط کر دیتی ہے اس نے توبہ کے ذریعے دین کی جہت سے کسی اور عدالت کی صفت پیدا نہیں کی کیونکہ اس نے اپنی توبہ کے ذریعے کوئی نیا دین تو اختیار نہیں کیا کہ اس جہت سے اسے عدالت کی صفت حاصل ہو جاتی۔ اس کا دین تو وہی اسلام رہا۔ البتہ فعل کی جہت سے اس میں عدالت کی صفت پیدا ہو گئی۔ اس بنا پر اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی کیونکہ اس کی گواہی قبول ہونے کی شرط یہ

تھی کہ اس کے اندر دین اور فعل یعنی کردار دونوں جہت سے عدالت کا وجود ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ہم سب کا اتفاق ہے کہ حد لگنے سے پہلے اگر یہ شخص توبہ کرے تو اس کی گواہی قابل قبول ہوگی تو یہ صورت حال اس پر دلالت کرے گی کہ آیت میں استثناء تفسیق کی طرف راجع ہونے کی طرح گواہی کی طرف بھی راجع ہے۔ اس بنا پر یہ بات ضروری ہوگئی کہ یہ استثناء حد لگنے کے بعد بھی اس کی گواہی قبول ہونے کا مقتضی بن جائے جس طرح حد لگنے سے قبل اس کا مقتضی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے شخص کی گواہی حد لگنے سے پہلے قذف کی بنا پر باطل نہیں ہوئی تھی اور نہ ہی اس کی تفسیق کا حکم واجب ہوا تھا۔ اس کے دلائل ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر آئے ہیں۔ اگر وہ توبہ نہ بھی کرتا اور قذف پر قائم رہتا تو بھی اس کی گواہی قابل قبول ہوتی۔ اس کی گواہی کا بطلان اور اس پر فسق کے نشان کا لزوم یہ دونوں باتیں دراصل اس پر حد جاری ہونے کی بنا پر مرتب ہوئی ہیں۔ استثناء نے دراصل اس سے فسق کا وہ نشان دور کر دیا تھا جو اسے حد جاری ہونے کے بعد لازم ہوگیا تھا۔ حد جاری ہونے سے پہلے اسے نہ گواہی کے سلسلے میں استثناء کی ضرورت تھی اور نہ ہی تفسیق کے حکم میں۔

ہمارے قول کی صحت کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ ہم سب اس بات پر متفق ہیں کہ توبہ حد کو ساقط نہیں کرتی اور نہ ہی استثناء حد کی طرف راجع ہے۔ اس لیے یہ واجب ہوگیا کہ اس کی گواہی کے بطلان کا حکم بھی ایسا ہی ہو۔ اس لیے کہ حد اور بطلانِ شہادت دونوں کا تعلق قذف کی بنا پر ہوا ہے۔ اس لیے جس جہت سے استثناء حد کی طرف راجع نہیں ہوا، اسی جہت سے گواہی کی طرف اس کا راجع ہونا واجب ہوگیا۔ رہ گیا تفسیق کا معاملہ تو یہ خبر کے صیغے میں بیان ہوا ہے امر کے صیغے سے نہیں اس لیے ہمارے بیان کے مطابق اس کا لزوم نہیں ہوگا۔ اس پر ایک اور جہت سے غور کیجیے۔ وہ یہ کہ حد کا مطالبہ آدمی کا حق ہے اسی طرح بطلانِ شہادت بھی آدمی کا حق ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گواہیاں اس شخص کا حق ہیں جس کے لیے یہ گواہیاں دی جاتی ہیں اور اسی کے مطالبہ پر ان کا پیش کرنا اور انھیں بھگتنا درست ہوتا ہے جس طرح حد قذف جاری کرنا مقذوف کے مطالبہ پر درست ہوتا ہے۔ اس سے یہ امر واجب ہوگیا کہ گواہی اور حد دونوں کی حیثیت اس لحاظ سے یکساں قرار دی جائے کہ توبہ کی بنا پر یہ مرتفع نہیں ہوتیں۔ جہاں تک قاذف پر فسق کے نشان کے لزوم کا تعلق ہے تو اس میں کسی شخص کے حق کا پہلو نہیں ہوتا اس بنا پر استثناء اس کی طرف ہی راجع ہوگا اور اس تک ہی محدود رہے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جو شخص کفر سے توبہ کر لیتا ہے اس کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے اس لیے جو

شخص قذف سے توبہ کر لے اس کی گواہی بطریق اولیٰ قبول ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کفر سے تائب ہونے والے سے قتل کا حکم زائل ہو جاتا ہے لیکن قذف سے تائب ہونے والے سے حد قذف زائل نہیں ہوتی۔ جس طرح یہ بات جائز ہو گئی کہ کفر سے توبہ کافر سے قتل کے حکم کو زائل کر دیتی ہے اسی طرح یہ بات بھی جائز ہو گئی کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے لیکن یہ چیز قذف سے توبہ کرنے والے کے لیے لازم نہیں ہوتی کیونکہ اس کی یہ توبہ اس سے حد قذف کو زائل نہیں کرتی۔ نیز دنیاوی سزائیں جرائم کے اندازوں پر وضع نہیں کی گئی ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کفر کی تہمت لگانے والے پر کوئی حد واجب نہیں ہوتی جبکہ زنا کی تہمت لگانے والے پر حد واجب ہو جاتی ہے۔ اس جہت سے قذف کا معاملہ زیادہ سنگین قرار پایا۔ یہ سنگینی احکام دنیا میں قذف کے اندر نہیں پائی جاتی۔ اگرچہ آخرت میں کفر کی سزا سب سے بڑھ کر ہے۔

قاذف توبہ کے بعد عادل شمار ہو گا

اگر یہ کہا جائے کہ قاذف جب توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لیتا ہے تو وہ عادل شمار ہوتا اور اللہ کا دوست سمجھا جاتا ہے۔ ابتدا میں اس کی گواہی کا بطلان سزا کے طور پر تھا۔ توبہ اس سزا کو زائل کر دیتی اور عدالت نیز ولایت یعنی اللہ کی دوستی کو واجب کر دیتی ہے۔ اس لیے توبہ کر لینے کے بعد اس کی گواہی کا بطلان کسی طرح جائز نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ توبہ کے بعد اس کی گواہی کا بطلان سزا کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ ابتلا اور آزمائش کے طور پر ہوتا ہے جس طرح توبہ کے بعد اس پر حد کا نفاذ سزا کے طور پر نہیں ہوتا بلکہ ابتلا کے طور پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مصلحت کے طور پر اپنے بندوں کو جس آزمائش میں ڈالنا چاہے ڈال سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک غلام بعض دفعہ عادل اور پسندیدہ صفات کا حامل ہوتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کا دوست بھی شمار ہوتا ہے لیکن اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ یہی کیفیت نابینا کی بھی ہے اور یہی صورت اس گواہی کی بھی ہے جو باپ اپنے بیٹے کے حق میں دیتا ہے۔ نیز اس قسم کی اور صورتیں۔ اس لیے بطلان شہادت اصول شریعت کے لحاظ سے فسق پر نیز عقوبت کی جہت پر موقوف نہیں ہوتا کہ معترض اپنی بیان کردہ دلیل کے ذریعے اس کا معارضہ کرے۔ قاذف کی توبہ اس کی گواہی کے جواز کی موجب نہیں ہوتی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس کی گواہی تو حاکم کی طرف سے اسے حد لگانے کے حکم اور اس پر حد جاری کرنے کی بنا پر باطل قرار پاتی ہے۔ قذف کی بنا پر اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

جب اس کی گواہی کے بطلان کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہو گیا تو اب اسے جائز قرار دینا بھی اسی وقت درست ہو گا جب حاکم اس کے جواز کا حکم جاری کر دے گا اس لیے کہ اصول کے اندر یہ کلیہ موجود ہے کہ ہر ایسا حکم جس کے ثبوت کا حاکم کے حکم کے ساتھ تعلق ہو وہ حکم متعلقہ شخص سے صرف اسی صورت میں زائل ہو سکے گا جب حاکم کی طرف سے اسے زائل کرنے کے لیے کوئی ایسا حکم دیا جائے جس کے ثبوت کا جواز موجود ہو۔ مثلاً طلاق، عتاق، املاک اور دوسرے تمام حقوق۔ اس لیے جب قاذف کی توبہ اس حیثیت کی مالک نہیں ہوتی کہ اس کے متعلق عدالت میں مقدمہ دائر کیا جا سکے اور اس کے متعلق حاکم کوئی حکم دے تو پھر ہمارے لیے اس چیز کا ابطال جائز نہیں ہو گا جو حاکم کے حکم کی بنا پر پہلے سے ثابت ہو چکی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ لعان کی وجہ سے نیز شوہر کے عنّین یعنی قوت مردمی سے محروم ہونے کی بنا پر عمل میں آنے والی علیحدگی اور اسی طرح کی دوسری صورتیں حاکم کے حکم کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں لیکن اس کے باوجود لعان کرنے والا شوہر نیز عنّین اپنی سابقہ بیویوں سے نکاح کر سکتے ہیں اور اس صورت میں نکاح کا بندھن پھر لوٹ آتا ہے۔ یہی کیفیت بطلانِ شہادت کی بھی ہونی چاہیے یعنی اگرچہ اس کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود یہ چیز توبہ کر لینے پر اس کی گواہی کی درستی کے لیے مانع نہیں ہونی چاہیے اور حاکم نے ابتداء میں اس کے بطلان کا جو حکم جاری کیا تھا وہ صرف اس حالت تک محدود رہنا چاہیے جس میں قاذف نے ابھی توبہ نہیں کی تھی جس طرح حاکم کے حکم کی بنا پر وجود میں آنے والی علیحدگی صرف اس حالت کے اندر محدود رہتی ہے جس میں طرفین نے نئے سرے سے عقد نکاح نہ کیا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا مذکورہ بالا افراد اپنی سابقہ بیویوں سے اس لیے نکاح کر سکتے ہیں کہ نکاحِ ثانی کا حکم جاری کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لیے اس کے ذریعے اس علیحدگی کو باطل کر دینا جائز ہو جاتا ہے جو حاکم کے حکم کی بنا پر عمل میں آئی تھی۔ اس کے بالمقابل توبہ کے حکم کا اجرا حاکم کی طرف سے نہیں ہوتا اس بنا پر اس میں مقدمہ بازی کا ثبوت نہیں ہو سکتا اس لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ اس کے ذریعے حاکم کا وہ حکم باطل ہو جائے جو اس نے قاذف کی گواہی کے بطلان کے سلسلے میں جاری کیا تھا البتہ اگر قاذف کسی ایسے حاکم کے پاس جا کر گواہی دے جو توبہ کے بعد حدِ قذف کے سزا یافتہ کی گواہی قبول کر لینے کا قائل ہو اور اس کی طرف سے گواہی قبول کر لینے کے متعلق حکم بھی جاری ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں قاذف کی یہ گواہی جائز ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کو زنا کاری کی بنا پر حاکم کی طرف سے کوڑے لگائے گئے ہوں اور اس کے بعد سزا یافتہ شخص توبہ کر لے تو توبہ کے بعد اس کی گواہی قابل قبول ہوگی اور حاکم کا حکم توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کرنے میں مانع نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زانی کی گواہی کا بطلان حاکم کے حکم کی بنا پر نہیں ہوا تھا بلکہ حاکم کی طرف سے اسے حد لگانے سے قبل ہی اس کی زنا کاری کی بنا پر اس کے فسق کے ظہور کی وجہ سے ہوا تھا۔ جب اس کے بطلانِ شہادت کا حاکم کے حکم کے ساتھ تعلق نہیں تھا بلکہ اس کے اپنے فعل کے ساتھ تھا تو اس کی طرف سے توبہ کے ظہور پر اس کی گواہی کی بحالی کا جواز ہو گیا۔ اس کے بالمقابل قاذف کی گواہی اس کے قذف کی بنا پر باطل نہیں ہوتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کیونکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے اس قذف میں سچا ہو اور اس پر جھوٹ اور فسق کا حکم صرف اسی وقت عائد ہوگا جب حاکم کی طرف سے اسے کوڑے لگائے جائیں گے لیکن اس سے پہلے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوگی جس نے قذف نہیں کیا ہے۔ اس پر سنت کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

قاذف کی بعد از توبہ گواہی قابل قبول ہے

عباد بن منصور نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ہلالؓ بن امیہ کے واقعہ میں روایت کی ہے کہ جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی کو قذف کرتے ہوئے اس پر شریک بن سحماء کے ساتھ زنا کاری کی تہمت لگا دی تو اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (یجلد هلال وتبطل شهادته عند المسلمین۔ کیا ایسا ہو جائے گا کہ ہلال کو کوڑے لگیں اور مسلمانوں کے نزدیک ان کی گواہی باطل قرار دی جائے) منصور نے باقی ماندہ حدیث کی بھی روایت کی ہے۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ کوڑے لگنے کے ساتھ ہی گواہی باطل ہو جاتی ہے اور اسے قبول کرنے کے لیے توبہ کی کوئی شرط نہیں ہوتی۔ الحجاج بن ارطاۃ نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المسلمون عدول بعضھم علی بعض الا محدودًا فی قذف۔ تمام مسلمان ایک دوسرے پر گواہی دینے کے معاملے میں عادل ہیں سوائے اس شخص کے جسے حد قذف لگ گئی ہو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے توبہ کے وجود کا استثناء نہیں فرمایا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حامد بن محمد نے، انھیں شریح نے، انھیں مروان نے یزید بن ابی خالد سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تجوز فی الاسلام شہادۃ مجرب علیہ شہادۃ زور، ولا خائن ولا خائنۃ ولا مجلود حدًا ولا ذی غمر لاخیہ ولا الصانع لاھل البیت ولا ظنین ولا قرابۃ. اسلام میں ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں جس کی جھوٹی گواہی کا لوگوں کو تجربہ ہو، اسی طرح خائن مرد اور خائن عورت کی گواہی، نیز حد میں کوڑوں کے سزا یافتہ شخص کی گواہی، اپنے بھائی کے ساتھ کینہ رکھنے والے کی گواہی، کسی خاندان کے ساتھ احسان کرنے والے کی اس خاندان کے حق میں گواہی نیز متہم شخص اور رشتہ دار کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوگی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حد کے طور پر سزا یافتہ انسان کی گواہی کو باطل قرار دے دیا۔ آپ کے اس ارشاد کا ظاہری طور پر یہ اقتضاء ہے کہ تمام سزا یافتہ افراد کی گواہی باطل قرار دی جائے خواہ انھیں قذف کے سلسلے میں یا اس کے علاوہ کسی حد میں سزا ملی ہو۔

تاہم اس بات پر دلالت قائم ہو چکی ہے کہ قذف کے سوا دوسرے جرائم میں حد کے طور پر سزا یافتہ افراد کی گواہی قابل قبول ہوگی جب وہ اپنے ان جرائم سے توبہ کرلیں جن کی بنا پر انھیں حد لگی تھی۔ لیکن قذف کے سلسلے میں حد کی سزا پانے والے کی گواہی قبول کرنے کے بارے میں کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔ اس لیے اس کے حکم کو اس کے لفظ کے عموم پر رکھا جائے گا خواہ وہ توبہ کرلے یا نہ کرے۔ ہم نے قذف کے سوا دوسرے جرائم کے سلسلے میں حد کی سزا پانے والوں کی گواہی قابلِ قبول قرار دی ہے بشرطیکہ یہ تائب ہو جائیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے افراد کی گواہی کا بطلان ان کے فسق کے ساتھ متعلق ہے۔ اس لیے جب ایسے افراد سے فسق کا نشان زائل ہو جائے گا ان کی گواہی قابلِ قبول قرار دے دی جائے گی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ زنا، سرقہ یا شراب نوشی کا وہ فعل جس کی بنا پر ایک شخص حد کا سزاوار قرار پاتا ہے، اس پر حد جاری ہونے سے پہلے ہی اس کی تفسیق کا موجب بن جاتا ہے۔ جب ایسے شخص کے بطلان شہادت کا حد کے ساتھ تعلق نہیں ہے تو اس کی حیثیت دوسرے تمام فساق کی طرح ہوگی کہ جب یہ توبہ کرلیں گے تو ان کی گواہی قابلِ قبول ہو جائے گی۔

اس کے برعکس حد قذف کا سزا یافتہ انسان جب تک حد کی سزا نہیں پا لیتا اس وقت تک قذف کا یہ فعل اس کی گواہی کے بطلان کا موجب نہیں بنتا اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ

شاید اس نے زنا کی جو تہمت لگائی ہے وہ درست ہی ہو۔ ایسے شخص کی گواہی اس وقت باطل قرار دی جاتی ہے جب اس پر حد قذف جاری ہو جاتی ہے اس لیے توبہ کی وجہ سے یہ حکم اس سے زائل نہیں ہو سکتا۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ زنا کی گواہی دینے والوں کی تعداد چار ہونی چاہیے جس طرح قول باری (وَاسْتَشْهِدُوْا شَهِیْدَیْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ) تم اپنے مردوں میں سے دو افراد کو گواہ بنا لو۔ نیز یہ ارشاد (وَاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ) اور اپنے میں سے دو عادل افراد کو گواہ بنا لو۔ اس امر کو واجب کر دیتا ہے کہ مذکورہ تعداد یعنی دو افراد کی گواہی ضروری ہے اور اس سے کم پر انحصار کرنا ممتنع ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اصحاب افک یعنی حضرت عائشہؓ کے خلاف بہتان طرازی کرنے والوں کے ذکر کے موقع پر سیاق تلاوت میں فرمایا: (لَوْلَا جَآءُوْ عَلَیْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاِذْ لَمْ یَاْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ) انھوں نے اس بات پر چار گواہ کیوں نہیں پیش کیے جب انھوں نے چار گواہ نہیں پیش کیے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی وہ تعداد جو قاذف کو حد کی سزا سے بری کرا سکتی ہے، چار مقرر کی۔ اور اس تعداد میں گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں اس پر جھوٹے کا حکم صادر فرما دیا۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے گواہوں کی تعداد اپنے اس قول میں بھی بیان کی ہے (وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ۔ تمھاری وہ عورتیں جو بدچلنی کی مرتکب ہوتی ہیں ان پر اپنے میں سے چار گواہ قائم کرو) پھر قذف کا ذکر کرتے ہوئے چار گواہوں کی تعداد کا دوبارہ ذکر کیا۔ اس کے ذریعے گویا ہمیں یہ بتا دیا کہ قاذف کو بھی حد قذف سے چار گواہوں کی گواہی بری کرا سکتی ہے۔

فاسق قاذفین کی شہادتوں پر آرائے ائمہ

اگر قاذف چار فاسق قسم کے گواہ لے آئے اور وہ مقذوف کے خلاف زنا کی گواہی دے دیں تو اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، عثمان البتی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ گواہوں کو حد نہ لگے گی خواہ وہ فساق ہی کیوں نہ ہوں حسن بن زیاد نے

امام ابو یوسف سے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے کسی پر زنا کی تہمت لگا دی اور پھر چار فاسق قسم کے گواہ پیش کر دیے جنھوں نے یہ گواہی دی کہ واقعی فلاں شخص زانی ہے تو اس صورت میں قاذف کو حد لگے گی اور گواہوں کو حد نہیں لگے گی۔ زفر کا قول ہے کہ قاذف اور شہود دونوں سے حد ہٹائی جائے گی یعنی نہ قاذف کو حد لگے گی اور نہ ہی گواہوں کو۔ امام مالک اور عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ گواہوں کو بھی حد لگے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا اس صورت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر قاذف چار کافر یا غلام یا حد قذف میں سزا یافتہ یا بینائی سے محروم گواہ پیش کرے گا تو قاذف کو نیز گواہوں کو بھی حد لگے گی۔ لیکن اگر گواہ فاسق قسم کے لوگ ہوں تو ظاہر قول باری (ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) انھیں بھی شامل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قاذف کو حد کی سزا سے بری قرار دینے کے لیے عادل گواہوں کی شرط نہیں لگائی ہے جس کی بنا پر فاسق گواہ بھی اس حکم میں داخل ہیں۔ اس لیے آیت کے مقتضیٰ کے بموجب چار فاسق گواہ پیش کرنے کی صورت میں بھی قاذف سے حد کی سزا موقوف ہو جائے گی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حد کے وجوب کی شرط یہ رکھی ہے کہ قاذف چار گواہ پیش نہ کر سکے۔ اب زیر بحث صورت میں اس نے چار گواہ پیش کر دیے ہیں اس لیے کہ شہداء ان لوگوں کے لیے اسم ہے جو شہادت یعنی گواہی پیش کریں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہماری درج بالا وضاحت کی روشنی میں کافر اور حد قذف میں سزا یافتہ گواہوں کے سلسلے میں بھی بات لازم آتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت اسی کا متقاضی ہے کہ ایسے گواہوں کی گواہی بھی قبول کر لی جائے لیکن ہم نے دلالت کی بنا پر ان کی تخصیص کر دی ہے اور انھیں ظاہر آیت کے حکم میں شامل نہیں کیا ہے۔ نیز فاسق لوگوں کی گواہی صرف تہمت، فسق کی بنا پر رد کر دی جاتی ہے۔ اور یہ چیز گواہی رد کرنے کے سلسلے میں ایک شبہ کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ ان لوگوں پر اس شبہ کی بنا پر حد واجب کر دی جائے۔ جس کی وجہ سے ان کی گواہی رد کر دی گئی تھی۔ اس گواہی کی وجہ سے قاذف سے بھی حد ساقط ہونا واجب ہو جائے گا جس طرح گواہوں سے ہم نے حد ساقط کر دی کیونکہ شبہ کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے اور اس کی بنا پر حد واجب نہیں ہوتی البتہ وہ شخص جسے قذف کے سلسلے میں حد لگ چکی ہو، نیز کافر، غلام اور نابینا ان سب کی گواہی کسی تہمت یا شبہ کی بنا پر رد نہیں ہوتی۔ بلکہ ہم نے ان کی گواہی ان اسباب کی بنا پر رد کی ہے جو ان افراد کی ذات میں یقینی طور پر پائے جاتے ہیں اور جن کی وجہ سے ان کی گواہی باطل قرار دی جاتی ہے۔ یہ اسباب درج ذیل ہیں۔ یعنی حد، کفر،

غلامی اور نابینا پن اسی بنا پر ہم نے ایسے گواہوں کو حد لگانے کا حکم دیا۔ ان سے نیز قاذف سے حد ساقط کرنے کے سلسلے میں ان کی گواہی کا کوئی اثر اور کردار نہیں ہوتا۔

یہاں ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ فساق اہل شہادت میں سے ہیں یعنی وہ گواہی دے سکتے ہیں ہم نے ان کی گواہی بر بنائے اجتہاد رد کی ہے اس لیے دوسرے حضرات کے لیے ان کی گواہی قبول کرنے کے سلسلے میں اجتہاد کرنے کی گنجائش ہے جب کہ صورتِ حال یہ ہو کہ جس چیز کے متعلق ہم یہ فیصلہ دیں کہ یہ فسق ہے اور اس کی وجہ سے گواہی رد کر دینا واجب ہے۔ عین ممکن ہے کہ دوسرے حضرات اسے قبولِ شہادت سے مانع نہ سمجھتے ہوں۔ اس صورتِ حال کے تحت ہمارے لیے گواہوں، نیز قاذف پر اجتہاد کی بنا پر حد واجب کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ البتہ قذف اور کفر وغیرہ کے سلسلے میں جو حد لگتی ہے اس کے اثبات میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا بلکہ حقیقت کی بنیاد پر یہ حد لگتی ہے اسی بنا پر انھیں حد لگانا جائز ہو گیا اور قاذف سے حد کے اسقاط کے سلسلے میں ان کی گواہی کا کوئی اثر نہیں ہوا۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، فاسق پر اس کی گواہی کے بطلان کا حکم نہیں لگ سکتا کیونکہ فسق ایسا سبب نہیں ہے جس کی بنیاد پر حاکم حکم لگاتا ہے نیز اس کے بارے میں گواہوں کے بیانات سنتا ہے۔ جب حاکم نے فاسقوں کی گواہی کے بطلان کا حکم نہیں لگایا اور نہ ہی فسق کوئی ایسی چیز ہے جس کے متعلق گواہیاں پیش کی جاتی ہیں اور حاکم اس کا فیصلہ کرتا ہے، تو فاسقوں پر حد کے ایجاب کے سلسلے میں ان کی گواہیوں کے بطلان کا حکم لگانا جائز نہیں ہوگا۔ دوسری طرف جب حدِ قذف، کفر، غلامی اور نابینا پن ایسے امور ہیں کہ ان کے متعلق حاکم اپنا فیصلہ دے سکتا ہے اور ان کے خلاف گواہیاں بھی پیش ہو سکتی ہیں تو ایسے افراد کی گواہیوں کے بطلان کا حکم دیا جا سکتا ہے اور اس حکم کے تحت ایسے افراد اہل شہادت کے دائرے سے خارج ہو جاتے ہیں اس لیے اس سبب کی بنا پر جو انھیں اہل شہادت سے خارج کرنے کا موجب ہے، حاکم کے حکم کے صدور کی وجہ سے ان کو حد لگانا واجب ہو گیا۔ نیز گواہی کی حالت میں گواہ کا فسق متعین نہیں ہوتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس حالت کے اندر ایسا شخص، اللہ کے سامنے توبہ کر کے عادل بن چکا ہو جبکہ کفر، غلامی، نابینا پن اور قذف کی بنا پر لگی ہوئی حد ایسے امور ہیں جن کے متعلق ہمیں علم ہوتا ہے کہ یہ متعلقہ اشخاص سے زائل نہیں ہو سکتے اور یہی امور ایسے لوگوں کے گواہ بننے کی راہ میں حائل ہوتے ہیں اور ان کے لیے مانع بن جاتے ہیں۔ اس لیے ایسے لوگوں کا معاملہ فاسق کے معاملہ سے مختلف ہو گیا۔

اس مقام پر اگر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ اس کا بھی تو امکان ہے کہ کافر بھی اللہ کے آگے مسلمان

ہو گیا ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کافر صرف اسلام کا اعتقاد کر کے مسلمان نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس موقعہ پر اس کا اظہار نہ کرے جہاں اس کا اظہار اس کے لیے ممکن ہو۔ جب وہ اسلام کا اظہار نہیں کرتا تو اسے کفر پر قائم رہنے والا قرار دیا جائے گا اس لیے اس مسئلے میں امام زفر کا قول زیادہ واضح ہے اس لیے کہ اگر یہ بات جائز ہے کہ گواہوں کا فسق ان سے حد کے سقوط کے معاملے میں انھیں اہل شہادت کے دائرے سے خارج نہیں کرتا تو قاذف سے حد کے سقوط کے سلسلے میں بھی ان گواہوں کا یہی حکم ہونا چاہیے۔

زنا کی شہادت پر حد قذف

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زنا کاری کی گواہی دینے والے گواہ اگر متفرق صورت میں آکر اپنی اپنی گواہی پیش کریں تو ان کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد امام مالک، زفر اور اوزاعی کا قول ہے کہ ایسے گواہوں پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ عثمان البتی اور امام شافعی کا قول ہے کہ انھیں حد نہیں لگائی جائے گی بلکہ ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ پھر امام شافعی کا یہ قول بھی ہے "بشرطیکہ ایک زنا کاری کا مقدمہ ہو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب پہلا گواہ تنہا آکر گواہی دے گا تو ظاہر قول باری (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ) کی بنا پر وہ قاذف قرار پائے گا۔ کیونکہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ اس شخص کے سوا چار گواہ ہوں اس لیے کہ آیت سے یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ چار گواہوں میں یہ شخص بھی شامل ہے کیونکہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ گواہی یا قذف کے بعد تم اپنے آپ کو پیش کرو۔ جس طرح یہ کہنا درست ہے کہ "اپنے سوا چار گواہ پیش کرو۔" دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب ایک شخص کسی عورت سے کہے کہ تو زانیہ ہے تو اس صورت میں وہ اپنے سوا چار گواہ پیش کرنے کا مکلف ہو گا۔ جو زنا کی گواہی دیں گے اور یہ شخص خود ان میں شامل نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے گا کہ اَشْهَدُ اَنَّكِ زَانِیَةٌ" (میں گواہی دیتا ہوں کہ تو زانیہ ہے) تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا۔ جب یہ بات اس طرح ہے تو ظاہر آیت کا اقتضاء یہ ہو گا کہ ہر قاذف پر حد واجب کر دی جائے خواہ اس نے لفظ شہادت کے ساتھ قذف کیا ہو یا بغیر لفظ شہادت کے ساتھ۔ جب پہلے گواہ کا یہ حکم ہو گا تو دوسرے تیسرے اور چوتھے گواہ کا بھی یہی حکم ہو گا یعنی ان سب کو حد قذف لگے گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے ایک پاک دامن عورت پر زنا کی تہمت لگائی تھی جس پر

اللہ تعالیٰ نے حد واجب کردی ہے یہ شخص صرف اسی صورت میں حد کی سزا سے بری ہو سکتا ہے جب اس کے سوا چار دوسرے گواہ آکر گواہی پیش کریں۔

قاذف کون ہوگا؛

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص پر حد واجب کی ہے جو قاذف ہوا ور گواہ بن کر نہ آیا ہو۔ لیکن جب وہ گواہ بن کر آئے اور یہ کہے کہ "میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں شخص نے زنا کا ارتکاب کیا ہے" تو وہ قاذف قرار نہیں پائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ شہادت کے ساتھ کسی کو قذف کرنا اسے قاذفین کے حکم سے خارج نہیں کرے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے شخص کے ساتھ اگر دوسرے گواہ گواہی نہ دیتے تو وہ قاذف قرار پاتا اور اس پر حد لازم ہو جاتی۔ جب یہ بات اس طرح ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ لفظ شہادت کے ساتھ کسی پر تہمت لگانا اسے قاذف کے حکم سے خارج نہیں کرتا البتہ طیکہ وہ تنہا ہوا ور اس کے ساتھ دوسرے گواہ نہ ہوں۔ نیز ایسے شخص کو قول باری (وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) کا عموم شامل ہے کیونکہ یہ رامی ہے یعنی اس نے زنا کی تہمت لگائی ہے۔ رامی اور شاہد یعنی تہمت لگانے والے اور گواہی دینے والے کے حکم میں اسی وقت فرق پڑتا ہے جب چار گواہ ایک ساتھ آکر گواہی دیں۔ اس صورت میں وہ رامی قرار نہیں پائیں گے۔ قبولِ شہادت کے لیے اسی تعداد کی شرط ہے اس لیے وہ اس تعداد سے کم یا زیادہ گواہ پیش کرنے کے مکلف نہیں ہوں گے۔ اس لیے چار سے کم گواہ جب آکر لفظ شہادت کے ساتھ یا اس کے بغیر قذف کریں گے تو وہ سب قاذف قرار پائیں گے کیونکہ وہ اس امر کے مکلف تھے کہ اپنے قذف کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے وہ اپنے سوا چار گواہ پیش کرتے۔

اگر چوتھا گواہ شہادتِ زنا نہ دے تو باقی تین قاذف ہوں گے

اگر یہ کہا جائے کہ نافع بن الحارث نے حضرت عمرؓ کو لکھا تھا کہ چار آدمیوں نے ایک جوڑے کی زنا کاری کی گواہی دی تھی۔ ان میں سے تین نے تو یہ کہا تھا کہ انھوں نے اس جوڑے کو اس عالت میں دیکھا تھا کہ مرد کا آلہ تناسل عورت کے فرج میں اس طرح داخل تھا جس طرح سرمہ لگانے والی سلائی سرمہ دانی میں داخل ہوتی ہے لیکن چوتھے گواہ نے اس طرح گواہی نہیں دی۔ حضرت عمرؓ نے جواب میں نافع بن الحارث کو یہ لکھا تھا کہ اگر چوتھا گواہ باقی ماندہ تین گواہوں کی طرح گواہی دے دے تو پھر

اس جوڑے کو کوڑوں کی سزا دو اور اگر یہ جوڑا محصن ہو تو اسے رجم کر دو، لیکن اگر چوتھا اپنی اس گواہی پر مصر ہے جو تم نے مجھے لکھ بھیجا ہے تو بقیہ تینوں گواہوں کو حد قذف میں کوڑے لگاؤ اور جوڑے کو رہا کر دو۔

حضرت عمرؓ کا یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ اگر تین گواہوں کے ساتھ چوتھا آدمی بھی گواہی دے دیتا تو ان تینوں کو حد قذف نہ لگتی اور ان کی گواہی قبول کر لی جاتی جبکہ ابتدا میں یہ تینوں اکیلے تھے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس واقعہ سے معترض نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے واقعہ اس پر دلالت نہیں کرتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوتھا گواہ جس نے باقی ماندہ تین گواہوں جیسی گواہی نہیں دی تھی ان تینوں سے علیحدہ نہیں تھا بلکہ یہ چاروں اکٹھے گواہ بن کر آئے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ان چاروں نے زنا کی گواہی دی ہو۔ لیکن جب چوتھے گواہ پر زور دیا گیا ہو کہ وہ صراحت کے ساتھ زنا کی اسی طرح گواہی دے جس طرح دوسرے تینوں نے دی ہے تو وہ اس پر رضامند نہ ہوا ہو۔ پھر حضرت عمرؓ نے یہ حکم دیا کہ اس چوتھے گواہ کو اس امر سے آگاہ کیا جائے۔ اگر وہ زنا کی تفصیل کے ساتھ کیفیت بیان کر دے جس طرح تینوں نے بیان کی ہے تو مجرم جوڑے کو سزا دے دی جائے اور اگر وہ تفصیل سے زنا کی کیفیت بیان نہ کر سکے تو اس صورت میں اس کی گواہی باطل قرار دی جائے اور بقیہ تینوں گواہوں کو تنہا قرار دے کر ان پر حد جاری کر دی جائے۔ حضرت عمرؓ نے اس موقعہ پر یہ حکم نہیں دیا کہ اگر کوئی چوتھا آدمی آ کر ان کے ساتھ گواہی دے دے تو ان سب کی گواہی قبول کر لو جس سے یہ بات لازم آتی کہ آپ نے اکیلے تین گواہوں کی گواہی قبول کر لی جبکہ چوتھے گواہ نے ان کے بعد آ کر گواہی دی۔ حضرت عمرؓ نے ابوبکرہؓ اور ان کے ساتھیوں پر اس وقت حد قذف جاری کی تھی جب ایک گواہ زیاد اپنی گواہی سے پھر گئے تھے۔ آپ نے اس موقعہ پر ابوبکرہؓ اور ان کے ساتھیوں سے یہ نہیں کہا تھا کہ ایک اور گواہ لے آؤ جو تمہاری گواہی کی طرح گواہی دے دے۔

یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا تھا اور کسی نے بھی حضرت عمرؓ کے اس اقدام کی تردید نہیں کی تھی اور نہ ہی انہیں ٹوکا تھا۔ اگر اس موقعہ پر لوگوں میں سے کسی شخص کی گواہی کو قبول کر لینا جائز ہوتا جبکہ وہ آ کر ان گواہوں کی طرح گواہی دے دیتا تو حضرت عمرؓ مقدمے کی کارروائی کو یہیں روک دیتے، گواہوں سے مزید پوچھ گچھ کرتے اور ان سے یہ کہتے کہ اگر کوئی اور گواہ مل سکتا ہے جو تمہاری گواہی کی طرح گواہی دے سکے تو اسے لے آؤ۔ جب آپ نے ان سے یہ بات نہیں کی اور ان پر حد جاری کرنے کے عزم کو عملی جامہ پہنانے میں تاخیر سے کام نہیں لیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زیاد جب اپنی گواہی سے پھر گئے تو اس کے بعد باقی ماندہ گواہ قاذف قرار پائے جن پر حد لازم ہو گئی تھی اور انہیں اس سزا سے صرف یہی چیز بری

کرسکتی تھی کہ چار دوسرے گواہ آ کر زنا کی گواہی دے دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے یہ بھی تو نہیں کہا تھا کہ آیا تمھارے پاس چار دوسرے گواہ ہیں جو تمھاری گواہی کی طرح گواہی دے سکتے ہیں نیز آپ نے اس بات کے جواز کی بنا پر ان پر حد جاری کرنے کے معاملے کو موقوف نہیں رکھا۔ یہی صورت اس شخص کے معاملے میں بھی تھی جو چوتھا گواہ بن کر ان کی گواہی کی طرح گواہی دے دیتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی بیان کردہ صورت حال کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ اگر وہ چار گواہ لے آتے جو زنا کی گواہی دے دیتے تو ان کی گواہی قبول کرلی جاتی اور خود ان سے حد زائل ہو جاتی، اس بات کا گواہوں کو علم تھا۔ اگر ان کے پاس چار دوسرے گواہ موجود ہوتے جو زنا کی گواہی دے سکتے تو وہ ضرور حضرت عمرؓ سے حد کے معاملے کو موقوف رکھنے کی درخواست کرتے۔ ان کے اس علم کی بنا پر حضرت عمرؓ نے انھیں یہ بات بتانے کی ضرورت محسوس نہ کی۔ رہ گیا اس شخص کا معاملہ جو چوتھا گواہ بن کر باقی تین گواہوں کے ساتھ گواہی دیتا جس کے بارے میں معترض نے اپنے اعتراض میں نکتہ اٹھایا ہے تو عین ممکن ہے کہ تینوں گواہوں سے اس چوتھے گواہ کا حکم مخفی ہوا ور انھیں یہ معلوم نہ ہو کہ آیا ان کے ساتھ اس کی گواہی جائز ہے یا باطل۔ اگر اس چوتھے شخص کی گواہی باقی ماندہ تین گواہوں کی گواہی کے بعد قابل قبول ہوتی تو حضرت عمرؓ ان گواہوں کو اس سے ضرور آگاہ کرتے اور یہ بات ان کے علم میں لاتے تاکہ وہ ایک گواہ، اگر کوئی ہوتا، پیش کر دیتے اور اس طرح حد قذف کی سزا سے بچ جاتے۔

مملوک یعنی غلام اور لونڈی پر حد کون جاری کرے گا

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، زفر اور محمد کا قول ہے کہ مملوک پر امام المسلمین ہی حد جاری کرے گا اس کا آقا اس پر حد جاری نہیں کرے گا۔ تمام حدود کا یہی حکم ہے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ زنا، شراب نوشی اور قذف میں آقا ہی حد جاری کرے گا۔ بشرطیکہ گواہ آکر اس کے پاس جرم کی گواہی دے دیں۔ البتہ سرقہ میں آقا ہاتھ نہیں کاٹے گا۔ امام المسلمین قطع ید کرے گا۔ لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ آقا ہی اسے حد لگائے گا اور وہی اس کا ہاتھ کاٹے گا۔ اشجعی کی روایت کے مطابق سفیان ثوری کا قول ہے کہ زنا میں آقا حد جاری کرے گا۔ الفریابی نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ آقا جب اپنے غلام پر حد جاری کرنے کے بعد اسے آزاد کر دے گا تو غلام کی گواہی جائز ہو جائے گی۔ اوزاعی کا قول ہے کہ آقا اس پر حد جاری کرے گا۔ حسن سے ابن عون نے روایت کی ہے کہ حکام چار باتوں کے ذمہ دار ہیں، نماز، زکوٰۃ، حدود اور فیصلوں کے۔ حسن سے ایک روایت کے مطابق نماز کی بجائے جمعہ کا ذکر ہے۔ عبداللہ بن محیریز کا قول ہے کہ حدود، فئ، جمعہ اور زکوٰۃ کی ذمہ داری سلطان وقت کی ہے۔ حماد بن سلمہ نے یحییٰ البکاء سے، انہوں نے مسلم بن یسار سے انہوں نے ابو عبداللہ سے انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ ہمیں یہ کہا کرتے تھے کہ ہم ان سے دین کی باتیں سیکھا کریں۔ انہیں دین کی باتوں کا علم ہے۔ میں نے انہیں یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ زکوٰۃ، حدود، فئ اور جمعہ کی ذمہ داری سلطان پر ہے۔ ایک قول کے مطابق ابو عبداللہ نے جو درج بالا اثر کے راوی ہیں یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ سند میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جس صحابی کا حوالہ دیا گیا ہے۔ وہ حضرت ابوبکرؓ کے بھائی ہیں۔ اور ان کا نام نافع ہے۔ سلف کے ان حضرات سے یہ روایتیں کی گئی ہیں اور ہمیں کسی بھی صحابی سے اس کے خلاف کسی روایت کا علم نہیں ہے۔ البتہ اعمش سے مروی ہے کہ انہوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے شام میں حد جاری کی تھی۔ اعمش کہا کرتے تھے کہ حضرات صحابہ جہاں کہیں بھی ہوں، امراء ہوتے ہیں۔ یہ بھی ممکن

ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو اس کی ذمہ داری سونپی گئی ہو کیونکہ اعمش نے یہ نہیں کہا ہے کہ جس شخص پر حضرت عبداللہؓ نے حد جاری کی تھی۔ وہ ان کا غلام تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ابن ابی لیلیٰ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ میں نے انصار میں سے بقید حیات حضرات کو دیکھا ہے کہ وہ اپنی مجلسوں میں اپنی کسی لونڈی کی زنا کاری پر اسے حد لگایا کرتے تھے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ کہ ممکن ہے کہ انہوں نے تعزیر کے طور پر ایسا کیا ہو۔ اقامتِ حد کے طور پر ایسا نہ کیا ہو۔ کیونکہ ان حضرات کو یہ حکم ملا تھا کہ اس قسم کے جرم کی پردہ پوشی کریں اور امام تک اسے نہ لیجائیں۔ مملوک پر اقامت حد کی ذمہ داری امام المسلمین پر ہے، آقا پر نہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے۔: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ فَاقْطَعُوْا اَیْدِیَھُمَا جَزَاءً بِمَا کَسَبَا (چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔ ان کی کمائی کے بدلے کے طور پر۔ نیز فرمایا: اَلزَّانِیَۃُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْھُمَا مِائَۃَ جَلْدَۃٍ (زناکار عورت اور زناکار مرد ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو۔) ایک اور آیت میں ارشاد ہوا: فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَۃٍ فَعَلَیْھِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ (جب یہ صفتِ احصان سے متصف ہوجائیں اور پھر کسی بدچلنی کی مرتکب ہوں تو ان پر خاندانی عورتوں (محصنات) کو ملنے والی سزا سے آدھی سزا انہیں ملے گی: جن اہل علم کے کانوں میں اس خطاب کی آواز پڑی ہے۔ انہوں نے اس سے یہی سمجھا ہے کہ اس کے مخاطب مسلمانوں کے آئمہ یعنی حکام ہیں۔ عامۃ الناس اس کے مخاطب نہیں ہیں۔

گویا مفہوم کے لحاظ سے عبارت اس طرح ہے "فلیقطع الائمۃ والحکام ایدیھما و لیجلدھما الائمۃ والحکام" (ائمہ اور حکام ان دونوں کے ہاتھ کاٹیں اور ائمہ اور حکام ان دونوں کو کوڑے ماریں۔ جب اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ آزاد لوگوں پر ان حدود کو قائم کرنا ائمہ اور حکام کی ذمہ داری ہے اور آیت نے حدود کی سزا پانے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا کہ خواہ وہ آزاد ہوں یا غلام تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ آیت کو سب کے حکم پر محمول کرتے ہوئے ائمہ اور حکام کو اس حکم کا مخاطب قرار دیا جائے کہ آزادوں اور غلاموں دونوں پر اقامتِ حدود کی ذمہ داری ان ہی پر عائد ہوتی ہے، آقاؤں پر نہیں۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے۔ کہ اگر آقا کے لیے یہ بات جائز ہوتی کہ وہ اپنے غلام پر چوری کے الزام کے سلسلے میں گواہوں کے بیانات سن کر اس کا ہاتھ کاٹ دیتا اس کے بعد اگر گواہ اپنی گواہی سے پھر جاتے تو آقا کے لیے ان سے تاوان بھروا لینا جائز ہوتا۔ اب یہاں یہ بات سب کو معلوم ہے کہ گواہوں سے تاوان بھروانے کا تعلق حاکم کے اس حکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جو وہ گواہی کے بارے میں دیتا ہے۔ کیونکہ اگر حاکم نے گواہی کے

متعلق کوئی حکم نہ دیا ہو تو اس صورت میں گواہ کسی قسم کا تاوان بھرنے کے پابند نہیں ہوں گے اس طرح آقا ان پر تاوان واجب کر کے اپنی ذات کے متعلق حکم صادر کرنے والا قرار پائے گا۔ جبکہ کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں کوئی حکم دے یا فیصلہ صادر کرے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ چوری کے مقدمے کے سلسلے میں آقا نہ تو گواہوں کے بیانات سننے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ ہی غلام کے قطع ید کا۔

نیز آقا اور اجنبی شخص دونوں کی حیثیت غلام اور لونڈی کو حد لگانے کے سلسلے میں یکساں ہوتی ہے اس کے لیے یہ دلالت موجود ہے کہ اگر ایک اجنبی کسی غلام پر کسی حد کے لزوم کا اقرار کرے گا تو اس کے خلاف اجنبی کا یہ اقرار قابلِ قبول نہیں ہوگا لیکن اگر غلام خود اپنی ذات پر کسی حد کے لزوم کا اقرار کرے گا تو اس کا یہ اقرار قابلِ قبول ہوگا۔ خواہ آقا اس سے انکار ہی کیوں نہ کرتا ہو۔ جب اس بارے میں ان دونوں کی حیثیت اجنبیوں جیسی ہے تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ غلام پر اقامت حد کے لحاظ سے آقا کی حیثیت بھی اجنبی جیسی تسلیم کی جائے۔ حاکم کے لیے گواہوں کے بیانات سننا اور حد قائم کرنا اس لیے جائز ہوگیا کہ اس بات کے ثبوت میں اس کا قول قابلِ قبول ہوتا ہے۔ جو اس کے ہاں حد کو واجب کرنے والی ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اسے گواہوں کے بیانات سننے میں اور حد جاری کرنے کا فیصلہ دینے کا اختیار حاصل ہوگیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ انسان اپنی ذات کے بارے میں ایسی بات کا اقرار کرسکتا ہے جو اس پر حد کے نفاذ کی موجب بن جائے لیکن اس کے باوجود وہ اپنی ذات پر حد جاری کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب بات یہ ہے کہ ایک شخص کا اپنی ذات پر اقرار تو جائز ہوتا ہے۔ لیکن اپنی ذات پر حد جاری کرنا جائز نہیں ہوتا تو پھر وہ آقا جس کا اپنے غلام پر اقرار جائز نہیں ہوتا اس بات کا زیادہ سزاوار ہے کہ اسے اپنے غلام پر حد جاری کرنے کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ غلام کے خلاف حاکم کے قول کو اس پر حد جاری کرنے کے جواز کی علت نہیں بناتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاکم کا یہ کہنا کہ "میرے نزدیک یہ بات ثابت ہوچکی ہے" اس پر حد واجب نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی طرف سے یہ اقرار کی صورت ہوتی ہے۔ اس کی حیثیت تو صرف ایک حکم اور فیصلے کی ہوتی ہے۔ اس طرح اگر حاکم کے نزدیک گواہیاں قائم ہوجائیں تو وہ از روئے فیصلہ اس پر حد جاری کرے گا۔ اس لیے ایسا شخص یعنی آقا جس کا قول، فیصلے کے سلسلے میں قابلِ قبول نہیں ہوتا وہ نہ تو گواہوں کے بیانات سننے کا اختیار رکھتا ہے اور نہ ہی حد جاری کرنے کا۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف دونوں حاکم کے اس قول کو قبول نہیں کرتے جو حد

کے وجوب کا باعث بنتا ہو اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ حاکم صرف اپنے علم اور معلومات کی بنا پر حدود کے متعلق فیصلہ نہیں دے سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں حضرات کے درج بالا قول کے معنی یہ نہیں ہیں کہ حاکم اگر یہ کہے کہ "یہ بات میرے نزدیک گواہوں یا اقرار کی بنا پر ثابت ہو چکی ہے" تو اس صورت میں اس کا قول ناقابلِ قبول قرار دیا جائے گا اس لیے کہ ان دونوں حضرات کا قول یہ ہے کہ حاکم کا یہ قول قابلِ قبول ہوگا۔ ان دونوں حضرات کے قول کہ "حاکم اپنے علم اور معلومات کی بنا پر حدود میں فیصلے صادر نہیں کر سکتا" کا مفہوم یہ ہے کہ مثلاً اگر حاکم اپنی آنکھوں سے کسی کو بدکاری کرتے ہوئے یا شراب پیتے ہوئے یا چوری کرتے ہوئے دیکھ لیتا ہے تو وہ ان پر صرف اپنے اس علم کی بنا پر حد جاری نہیں کرے گا۔ لیکن اگر حاکم یہ کہتا ہے کہ "میرے نزدیک اس بارے میں گواہوں نے گواہی دے دی ہے" یا یہ کہتا ہے کہ "میرے روبرو فلاں شخص نے اس جرم کا اقرار کیا ہے" تو اس صورت میں حاکم کا یہ قول قابلِ قبول ہوگا اور اس بنا پر اس کے لیے یہ فیصلہ سنانے کی گنجائش ہوگی کہ مجرم کا ہاتھ کاٹ دیا جائے یا اسے سنگسار کر دیا جائے۔

چار بار لونڈی زنا کرے تو فروخت کر دی جائے

اس مسئلے میں ہم سے اختلاف رکھنے والوں نے اپنے قول کے حق میں اس روایت سے استدلال کیا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم، جو لوگ یعنی غلام اور لونڈی تمہارے ملکِ یمین ہیں۔ ان پر خود حدود قائم کرو۔ نیز فرمایا "جب تمہاری کوئی لونڈی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ اسے کوڑے لگائے، اگر وہ دوبارہ ایسا کرے تو اسے دوبارہ کوڑے لگائے۔ اگر وہ سہ بارہ یہ حرکت کرے تو اسے سہ بارہ کوڑے لگائے، اسے ملامت اور طعن وتشنیع نہ کرے اگر وہ پھر ایسی حرکت کرے تو اسے فروخت کر دے خواہ گندھے ہوئے بالوں کی رسی کے بدلے کیوں نہ دینا پڑے"۔ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی ہیں "اس پر حد جاری کرے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان روایات میں ہمارے مخالفین کے مسلک پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: اقیموا الحدود علیٰ ما ملکت ایمانکم، بالکل اسی طرح ہے جس طرح یہ قولِ باری ہے (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا) یا یہ قولِ باری (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) یہاں یہ بات معلوم ہے کہ اس حکم سے مراد یہ ہے کہ اس معاملے کو حاکم تک پہنچایا جائے تاکہ وہ حد قائم کر دے۔ اس لیے ائمہ اور

حکام سے ہی اقامتِ حد کا خطاب ہے۔ جبکہ باقی تمام لوگوں کو یہ خطاب ہے کہ وہ ایسے معاملات حکام تک پہنچا دیں تاکہ وہ مجرموں پر حدود قائم کر سکیں۔ یہی مفہوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: اقیموا الحدود علی ما ملکت ایمانکم کا بھی ہے اور آپ کے اس ارشاد کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔

رہ گیا آپ کا یہ ارشاد کہ " جب تم میں سے کسی کی لونڈی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ اسے کوڑے مارے"۔ تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ کوڑوں کی ہر سزا حد نہیں ہوتی کیونکہ یہ سزا کبھی تعزیر کے طور پر بھی ہوتی ہے۔ اگر ہم ایسی لونڈی کو تعزیراً سزا دے دیں تو ہم اس روایت کے حکم سے عہدہ برا ہو جائیں گے اور اس کے بعد ہمارے لیئے اس کو کوڑے لگانا جائز نہیں ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد سے تعزیری سزا مراد لی ہے۔ اس پر آپ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ: ولا یثرب علیہا (یعنی اسے عار نہ دلائے اور طعن و تشنیع نہ کرے جبکہ حد قائم کرنے کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ وہ لوگوں کی موجودگی میں قائم کی جاتی ہے۔ تاکہ یہ بات لوگوں کو برائی سے روکنے اور فحاشی سے باز رکھنے کے لیئے زیادہ مؤثر ثابت ہو سکے۔ جب آپ نے فرمادیا کہ: " اسے عار نہ دلائے اور طعن و تشنیع نہ کرے"۔ تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ آپ نے اس سے حد مراد نہیں لی ہے بلکہ تعزیر مراد لی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا " اگر چوتھی مرتبہ وہ یہ حرکت کرے تو اسے فروخت کر دے خواہ گندھے ہوئے بالوں کی ایک رسی کے بدلے کیوں نہ دینا پڑے"۔ آپ نے اسے کوڑے لگانے کا حکم نہیں دیا۔ اگر یہ حد ہوتی تو آپ ضرور اس کا ذکر کرتے بلکہ آپ نے آقا کو چوتھی مرتبہ لونڈی کی بدکاری کی صورت میں وہی قدم اٹھانے کا حکم دیا تھا۔ کیونکہ جو شخص حد قائم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کے ثبوت کے بعد اسے معطل رکھنا اور قائم نہ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس تعزیر کو ترک کرنا جائز ہوتا ہے۔ اگر امام تعزیر نہ کرنے میں مصلحت سمجھتا ہو تو وہ اسے ترک کر سکتا ہے۔

بعض اوقات حد اور تعزیر اکٹھے بھی دیئے جا سکتے ہیں

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد اگر یہ ہوتی کہ آقا اپنی لونڈی کو تعزیر کرے گا حد نہیں لگائے گا تو یہ ضروری ہوتا کہ آقا اسے تعزیر کرنے کے بعد اگر اس کا معاملہ امام کے پاس لے جاتا تو امام اس پر حد قائم کر دیتا کیونکہ تعزیر کی وجہ سے حد ساقط نہیں ہوتی اس صورت میں لونڈی پر حد اور تعزیر دونوں سزائیں جمع ہو جائیں جو درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا صورت میں آقا کے لیئے یہ مناسب نہیں تھا کہ وہ لونڈی کو تعزیر کرنے کے بعد اس کا معاملہ امام کے پاس لے جاتا بلکہ اسے اس کی پردہ پوشی کا حکم تھا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہزالؓ سے جب انہوں نے ماعزؓ کو زنا کے اقرار کا مشورہ دیا تھا یہ فرمایا تھا: لو سترتہ بثوبك كان خيرًا لك ، اگر تم اس پر اپنا کپڑا ڈال کر اس کی پردہ پوشی کر لیتے تو تمہارے لیئے یہ بہتر ہوتا اس سلسلے میں آپ کا یہ ارشاد بھی ہے: من اتى شيئًا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه كتاب الله ، جو شخص ان گندے کاموں میں سے کسی فعل کا مرتکب ہو جائے تو اسے چاہیئے کہ اللہ کے ڈالے ہوئے پردے میں چھپ جائے جس شخص نے ہمارے سامنے اپنا سینہ برہنہ کر دیا یعنی اپنے فعل بد کی ہمیں اطلاع دے دی ہم اس پر اللہ کی کتاب قائم کر دیں گے یعنی اس پر حد جاری کر دیں گے) نیز اگر کسی مجرم پر حد اور تعزیر دونوں سزائیں جمع ہو جائیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہوتا۔ ہمارے نزدیک تو کوڑوں کی سزا دینے کے بعد تعزیراً جلاوطن کر دینا بھی بعض دفعہ واجب ہوتا ہے۔

رمضان میں شراب نوشی پر حد اور تعزیر

ایک روایت کے مطابق نجاشی شاعر نے رمضان کے مہینے میں شراب نوشی کر لی۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے اسے اسی کوڑے لگائے اور فرمایا "یہ تمھاری شراب نوشی کی سزا ہے"۔ پھر بیس کوڑے لگائے اور فرمایا "یہ رمضان میں روزے نہ رکھنے کی سزا ہے"۔ اس طرح آپ نے اس پر حد اور تعزیر دونوں سزاؤں کو اکٹھا کر دیا۔ جب ایسا کرنا جائز ہے تو زنا کار لونڈی کو آقا تعزیری سزا دینے کے بعد اگر اس کا معاملہ امام کے پاس لے جائے تو امام کے لیئے اس پر حدِ زنا جاری کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

لعان کا بیان

قولِ باری ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّا اَنْفُسُهُمْ

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں اور ان کے پاس اپنی ذات کے سوا دوسرے گواہ نہیں ہوتے ....) تا آخر مضمون۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اجنبی عورت یا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانے والے کی حد کوڑے تھے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم ہے جو آپ نے ہلال رضؓ بن امیہ کو اس وقت دیا تھا جب انہوں نے اپنی بیوی پر شریک بن سمار کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا تھا۔ آپ نے ہلال رضؓ سے فرمایا تھا" میرے پاس چار آدمی لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں ورنہ تمھاری پیٹھ پر حد لگے گی" اس موقع پر حضرات انصار رضؓ نے یہ کہا تھا کہ" کیا ہلال بن امیہ رضؓ کو حد لگے گی اور کیا ان کی گواہی مسلمانوں کے ہاں باطل قرار پائے گی؟" اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بیوی کے قاذف کی وہی حد تھی جو اجنبی عورت کے قاذف کی تھی۔ پھر بیوی کے قاذف کی حد لعان کے ذریعے منسوخ ہوگئی کیونکہ جب لعان کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے ہلال رضؓ سے فرمایا کہ" اپنی بیوی کو میرے پاس لے کر آؤ۔ اللہ تعالیٰ نے تمھارے اور تمھاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل کر دیا ہے" اس کے بعد آپ نے دونوں کے درمیان لعان کرا دیا۔ اس جیسی روایت حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ سے بھی ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص نے آکر کہا" لوگو کیا تم نے کبھی سوچا کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو ہم بستر دیکھ لے پھر اگر اپنی زبان سے وہ اس کا ذکر کرے تو تم اسے کوڑے لگاتے ہو اور اگر اسے قتل کر دے تو تم اسے قتل کر دیتے ہو اور اگر وہ خاموش رہتا ہے تو اپنا غصہ پی کر خاموش رہتا ہے" یہ روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بیوی کے قاذف کی حد کوڑے تھے اور پھر اللہ تعالیٰ نے لعان کے ذریعے اس کی سزا کو منسوخ کر دیا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ شوہر اگر غلام یا حدِ قاذف کا سزا یافتہ ہو تو اس صورت میں میاں بیوی کے درمیان لعان واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر حد واجب ہوگی جس طرح اس صورت میں اس پر حد قذف واجب ہوگی جب وہ جھوٹ بولنے کا اقرار کرے گا۔ اس طرح شوہر کی جہت سے لعان ساقط

ہو گیا اور اس پر حد واجب ہو گئی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر بیوی لونڈی یا ذمیہ یا حد قذف کی سزا یافتہ ہو تو شوہر پر حد واجب نہیں ہوتی اس لیئے کہ بیوی کی جہت سے لعان کا سقوط ہوا تھا۔ جب بیوی کی جہت سے لعان ساقط ہو گیا تو اس کی حیثیت یہ ہو گئی کہ گویا اس نے زنا کی تہمت کے سلسلے میں اپنے شوہر کی تصدیق کر دی۔ اس لیئے شوہر پر حد واجب نہیں ہوئی۔

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ کس قسم کے میاں بیوی کے درمیان لعان واجب ہوتا ہے ہمارے تمام اصحاب یعنی امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ دو وجوہ میں سے ایک کی بنا پر لعان ساقط ہو جاتا ہے اول یہ کہ زوجین میں سے ایک ایسا ہو جس کے ہوتے ہوئے لعان واجب نہ ہوتا ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ بیوی ایسی عورت ہو کہ اگر کوئی اجنبی مرد اس پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد واجب نہ ہوتی ہو۔ مثلاً بیوی مملوکہ یا ذمیہ ہو یا اس کے ساتھ ملک کے بغیر حرام ہم بستری ہوئی ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک اہلِ شہادت میں سے نہ ہو یعنی اس کی گواہی قابلِ قبول نہ قرار دی جاتی ہو۔ اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر غلام یا کافر ہو یا حد قذف کا سزا یافتہ ہو۔ لیکن اگر زوجین میں سے ایک نابینا یا فاسق ہو تو اس صورت میں لعان واجب ہو گا۔ ابن شبرمہ کا قول ہے کہ اگر مسلمان شوہر اپنی یہودن یا عیسائن بیوی پر زنا کی تہمت لگائے گا تو وہ اس کے ساتھ لعان کرے گا۔ ابنِ وہب نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ مسلمان لونڈی، آزاد عورت، یہودن اور عیسائن اپنے آزاد مسلمان شوہر کے ساتھ لعان کرے گی۔ اسی طرح غلام اپنی یہودن بیوی کے ساتھ لعان کرے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ مسلمان اگر اپنی کافر بیوی کو قذف کرے گا تو ان دونوں کے درمیان لعان نہیں ہو گا اِلّا یہ کہ شوہر کہے کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اس صورت میں بیوی اس کے ساتھ لعان کرے گی خواہ حمل ظاہر ہو جائے یا ظاہر نہ ہو اس لیئے کہ شوہر نے گویا یہ کہا کہ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں میری موت نہ آجائے اور اس کے پیٹ سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب میرے ساتھ لاحق نہ ہو جائے۔ صرف حمل سے پیچھا چھڑانے کے لیئے مسلمان شوہر اپنی کافر بیوی کے ساتھ لعان کرے گا اور اس کے سوا کسی اور صورت میں لعان نہیں کرے گا۔ اسی طرح شوہر اپنی لونڈی بیوی کے ساتھ نفی حمل کے سوا اور کسی صورت میں لعان نہیں کرے گا۔ انہوں نے مزید کہا ہے کہ حد قذف کا سزا یافتہ شخص بھی اپنی بیوی کے ساتھ لعان کرے گا اگر میاں بیوی دونوں کافر ہوں تو ان کے درمیان لعان نہیں ہو گا۔ میاں بیوی اگر دونوں ہی مملوک اور مسلمان ہوں تو ان کے درمیان لعان ہو گا، اگر شوہر بچے کے نسب کی نفی کا ارادہ کرے گا۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر زوجین میں سے ایک مملوک یا کافر ہو گا

تو ان کے درمیان لعان نہیں ہوگا۔ البتہ حدِ قذف کا سزا یافتہ ہوگا تو لعان واجب ہوگا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اہلِ کتاب کے درمیان لعان نہیں ہے اس طرح حدِ قذف کے سزا یافتہ شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان لعان نہیں۔ لیث بن سعد کا بیان ہے کہ اگر غلام اپنی آزاد بیوی پر زنا کی تہمت لگا کر یہ دعوٰی کرے کہ اس نے غیر مرد کو اس پر سوار دیکھا تھا تو اس صورت میں وہ بیوی کے ساتھ لعان کرے گا کیونکہ اگر وہ اجنبی ہوتا اور اسے قذف کرتا تو اس صورت میں ایک آزاد عورت کو قذف کرنے کی بنا پر اس پر حدِ قذف واجب ہو جاتی۔ اگر غلام کی بیوی لونڈی یا عیسائن ہو تو وہ بچے کے نسب کی نفی کی خاطر اس کے ساتھ لعان کرے گا بشرطیکہ حمل ظاہر ہو جائے۔ لیکن بیوی کو غیر مرد کے ساتھ بدکاری میں مشغول دیکھنے کی صورت میں وہ اس کے ساتھ لعان نہیں کرے گا کیونکہ ایسی عورت کو قذف کرنے کی بنا پر اس پر حدِ قذف واجب نہیں ہوتی ہے۔ حدِ قذف میں سزا یافتہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ لعان کرے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر ایسا شوہر جس کے لیئے اپنی بیوی کو طلاق دینا جائز ہو اور اس پر فرض کا لزوم ہو یعنی وہ مکلف ہو اپنی بیوی کے ساتھ لعان کرے گا۔ بشرطیکہ بیوی بھی ان عورتوں میں سے ہو جن پر فرض کا لزوم ہو گیا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی وجہ جس کی بنا پر لعان ساقط ہو جاتا ہے اس کے تحت لعان کا سقوط اس لیئے واجب ہوتا ہے کہ ازواج یعنی شوہروں کی طرف سے اپنی بیویوں پر تہمتِ زنا لگانے پر لعان کی حیثیت وہی ہے جو اجنبی عورتوں پر اس تہمت کے لگانے پر حد کی ہے۔ بیوی اور اجنبی عورت پر تہمتِ زنا لگانے والے کی سزا پہلے کوڑے تھے چنانچہ ارشادِ باری ہے: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً۔ پھر کوڑوں کی یہ سزا شوہروں سے منسوخ کر کے اس کی جگہ لعان کو دے دی گئی۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم ہے جو آپ نے ہلال بن امیہ رضؓ کو دیا تھا جب انہوں نے اپنی بیوی پر شریک بن سمحار کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا تھا۔ آپ نے ہلالؓ سے فرمایا تھا کہ میرے پاس چار آدمی لے آؤ جو اس بات کی گواہی دیں ورنہ تمہاری پیٹھ پر حد لگے گی۔ نیز حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں ایک شخص کا یہ کہنا بھی اس کی دوسری دلیل ہے کہ "لوگو! تم نے کبھی سوچا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو ہمبستر دیکھ لے پھر اگر وہ یہ بات اپنی زبان پر لائے تو تم لوگ اسے کوڑے مارتے ہو اور اگر وہ اسے قتل کر دے تو تم لوگ اسے قتل کر دیتے ہو اور اگر وہ چپ رہے تو غصہ پی کر چپ رہے گا"۔ پھر لعان کی آیت نازل ہوئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن امیہؓ سے فرمایا کہ "اللہ نے تمہارے اور تمہاری بیوی کے بارے میں قرآن نازل کر دیا ہے اب اپنی بیوی کو میرے پاس لے کر آؤ"۔ جب شوہروں کے لیئے لعان کی وہی حیثیت ہو گئی جو اجنبی عورتوں کو قذف کرنے کی صورت

میں حد کی ہے تو پھر لعان ایسے شوہر پر واجب نہیں ہو گا جو اپنی ایسی بیوی پر تہمت لگاتا ہے جس پر اگر کوئی اجنبی یہ تہمت لگاتا تو اس پر حد قذف واجب نہ ہوتی ۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے لعان کو حد کے نام سے موسوم کیا ہے ۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ، انہیں محمد بن احمد بن نصر الخراسانی نے ، انہیں عبدالرحمٰن بن موسیٰ نے انہیں روح بن دراج نے ابن ابی لیلیٰ سے ، انہوں نے الحکم سے انہوں نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک میاں بیوی کے مابین لعان کرایا پھر ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی اور فرمایا " اگر عورت کے ہاں کشادہ قدموں والا بچہ پیدا ہو اور فلاں شخص کے ہم شکل ہو تو یہ اس کے نطفے سے ہو گا " جب بچہ پیدا ہوا تو اس کی شکل و شباہت اس شخص سے ملتی جلتی تھی اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا " اگر حد کی بات گذر نہ چکی ہوتی یعنی شوہر کے ساتھ اس عورت کا لعان نہ ہو چکا ہوتا تو میں اسے ضرور سنگسار کر دیتا " حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ لعان حد ہے جب لعان حد ہے تو اس صورت میں شوہر پر اس کا ایجاب جائز نہیں ۔ جب بیوی مملوکہ ہو کیونکہ یہ کوڑوں کی حد کی طرح ایک حد ہے اسی طرح مملوک کے قاذف پر بھی واجب نہیں ہو گا ۔ کیونکہ اس کی حیثیت حد جیسی ہے ۔

اگر یہ کہا جائے کہ لعان اگر حد ہوتا تو اس صورت میں شوہر پر کوڑوں کی سزا واجب نہ ہوتی ۔ جب وہ اپنی آزاد بیوی کو قذف کرتا اور لعان کے بعد اپنے جھوٹ کا اقرار کر لیتا کیونکہ یہ بات تو درست نہیں کہ کسی پر ایک قذف کے بدلے دو حد واجب ہو جائیں ۔ شوہر کی طرف سے اپنے بارے میں جھوٹ کا اقرار کر لینے کے بعد اس پر حد قذف کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ لعان حد نہیں ہے ۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کو حد کے نام سے موسوم فرمایا ہے اور یہ بات جائز نہیں کہ قیاس اور نظر سے کام لے کر اثر یعنی حدیث کو نظر انداز کر دیا جائے ۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ شوہر پر دو حد کا اجتماع اس وقت ممتنع ہوتا جب یہ دونوں حد کوڑوں کی صورت میں ہوتیں لیکن جب ایک کوڑوں کی صورت میں ہے اور دوسری لعان کی صورت میں تو ہم نے اصول کے اندر کوئی ایسی چیز نہیں پائی جو اس صورت کے خلاف ہو ۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے ۔ لعان حاکم کے فیصلے کے رو سے حد ہوتی ہے ۔ اس کے اندر یہ جواز ہوتا ہے کہ وہ کبھی حد بن جائے اور کبھی حد نہ بنے اسی طرح ہر ایسی بات جس کا کسی چیز کے ساتھ حاکم کے فیصلے کے رو سے تعلق ہو جائے اس کے اندر یہ جواز ہوتا ہے کہ وہ کبھی ایک وصف کے ساتھ متعلق ہو جاوے اور کبھی دوسرے وصف کے ساتھ ۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ لعان کی ایک شرط یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں اہلِ

شہادت میں سے ہوں یعنی ان کی گواہی قابلِ قبول قرار دی جاتی ہو اس کی وجہ یہ قول باری ہے: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَھُمْ وَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ شُھَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُھُمْ فَشَھَادَۃُ اَحَدِھِمْ اَرْبَعُ شَھَادَاتٍ بِاللّٰہِ تا آخرِ مضمون۔ جب اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے لعان کو شہادت یعنی گواہی کا نام دیا پھر حد قذف کے سزا یافتہ کے متعلق فرمایا: وَلَا تَقْبَلُوْا لَھُمْ شَھَادَۃً اَبَدًا تو دونوں آیتوں کے مضمون کے رو سے حد قذف کے سزا یافتہ سے لعان کا انتفار واجب ہوگیا۔ جب یہ بات حد قذف کے سزا یافتہ کے متعلق ثابت ہوگئی تو یہی بات ان تمام لوگوں کے بارے میں بھی ثابت ہوگئی جو اہلِ شہادت کے دائرے سے خارج ہیں مثلاً غلام اور کافر وغیرہ۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیئے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حد قذف کا سزا یافتہ اپنی بیوی کے ساتھ لعان نہیں کرے گا تو یہی حکم ان تمام لوگوں کے متعلق بھی ثابت ہوگیا جو اہل شہادت میں سے نہیں ہیں اس لیئے کہ کسی نے بھی ان دو قسموں کے افراد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیئے کہ جو اہلِ علم حد کے سزا یافتہ پر لعان واجب نہیں کرتے وہ ہمارے مذکورہ افراد پر بھی اسے واجب قرار نہیں دیتے۔ آیت کی اس دلالت پر ایک اور جہت ملاحظہ کیجیئے۔ ارشادِ باری ہے: وَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ شُھَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُھُمْ۔ اب یا تو اس سے مراد یں قسمیں ہیں جو لعان کی صورت میں اٹھائی جاتی ہیں اور اس کے ساتھ گواہی کے مفہوم کا کوئی اعتبار نہیں ہے یا ان قسموں میں شہادت کے مفہوم کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ہم کہتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلَمْ یَکُنْ لَّھُمْ شُھَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُھُمْ تو اس سے یہ معلوم ہوگیا کہ یہاں یہ مراد ہے کہ لعان کرنے والا اہلِ شہادت میں سے ہو۔

کیونکہ یہ مراد لینا تو درست نہیں کہ قاذفین کے لیئے ان کی اپنی ذات کے سوا اور کوئی حلف اٹھانے والا نہ ہو اس لیئے کہ ہر شخص اپنی ذات کی طرف سے حلف اٹھاتا ہے اور کسی انسان کو کسی دوسرے کی طرف سے حلف دلوانا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیئے اگر آیت کے معنی یہ ہوتے کہ ان قاذفین کے لیئے ان کی اپنی ذات کے سوا کوئی اور حلف اٹھانے والا نہ ہو تو یہ بات محال ہوجاتی اور آیت کا فائدہ زائل ہوجاتا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سلسلے میں گواہی دینے والا اہلِ شہادت میں سے ہو اگرچہ یہ گواہی قسم کی صورت میں ہے اس پر یہ قولِ باری بھی دلالت کرتا ہے: فَشَھَادَۃُ اَحَدِھِمْ اَرْبَعُ شَھَادَاتٍ بِاللّٰہِ یہ قولِ باری اسی مراد کی نشاندہی کرتا ہے کہ لعان کی قسموں کی ادائیگی لفظِ شہادت کے ساتھ کی جائے یا میاں بیوی میں سے ہر ایک حلف اٹھائے خواہ یہ حلف لفظِ شہادت کے ساتھ یا اس کے سوا کسی اور لفظ کے ساتھ اٹھایا جائے۔ بس اسے حلف ہونا چاہیئے۔ جبکہ ایک طرف یہ کہنا کہ میاں بیوی جس

سے بھی قسم اٹھالیں ان کی قسموں کو قبول کر لینا جائز ہے۔ کتاب وسنت کے خلاف ہے اس لیے کہ ارشادِ باری ہے: فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ۔ جس طرح یہ ارشاد ہے۔ (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ۔ نیز فرمایا: فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ دوسری طرف لعان کو لفظِ شہادت کے ساتھ بیان کیئے بغیر اسے صرف خبر کی صورت میں بیان کر دینے پر اکتفا کرنا جائز نہیں علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی جب میاں بیوی کے ایک جوڑے کے درمیان لعان کرایا تھا تو آپ نے انہیں لفظِ شہادت کے ساتھ لعان کرنے کا حکم دیا تھا اور صرف لفظِ یمین پر اقتصار نہیں کیا تھا تو ان باتوں کی روشنی میں ہمیں یہ چیز معلوم ہو گئی کہ ان قسموں کی شرط یہ ہے کہ قسمیں اٹھانے والے اہلِ شہادت میں سے ہوں اور پھر لعان کریں۔

فاسق لعان میں اہلِ شہادت سے ہے

اگر یہ کہا جائے کہ فاسق اور نابینا اہلِ شہادت میں سے نہیں ہیں لیکن وہ لعان کرتے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاسق کئی وجوہ سے اہلِ شہادت میں سے ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے وہ فسق جو گواہی کے رد ہونے کا موجب ہوتا ہے۔ بعض دفعہ اس کے رد و قبول میں اجتہاد کو دخل ہوتا ہے اس لیئے ایسے فسق کی موجودگی میں گواہی قبول ہونے کی گنجائش موجود ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فاسق پر اس کی گواہی کے بطلان کا حکم نہیں لگایا جا سکتا کیونکہ فسق ایسی چیز ہے جس کے متعلق حکم لگانا حاکم کے لیئے جائز نہیں ہوتا۔ جب حاکم کے حکم کی جہت سے اس کی گواہی باطل نہیں ہوتی تو وہ اہلِ شہادت کے دائرے سے خارج نہیں ہوتا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ لعان کی حالت میں فاسق کا فسق غیر یقینی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس نے اس حالت میں اللہ سے توبہ کر لی ہو اور اس توبہ کی بنا پر وہ اللہ کے نزدیک عادل اور پسندیدہ بن گیا ہو۔ پھر یہ گواہی ایسی نہیں ہوتی کہ اس کے ذریعے کسی پر کوئی حق ثابت کیا جاتا ہے کہ پھر اسے اس بنا پر رد کر دینا ضروری قرار دیا جائے کہ شروع ہی سے اس شخص کے فسق کا ظاہری طور پر سب کو علم تھا۔ ان وجوہ کی بنا پر اس شخص کا فسق اسے لعان کرنے سے روک نہیں سکتا خواہ لعان کی یہ شرط ہے کہ لعان کرنے والے اہلِ شہادت میں سے ہوں۔ لیکن کفر کا معاملہ فسق کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ کافر اگر اسلام کا اعتقاد کرے تو وہ صرف اس اعتقاد کی بنا پر مسلمان کہلا نہیں سکتا جب تک وہ اس کا اظہار نہ کرے اگر اس کے لیئے اس کا اظہار ممکن ہو۔ اس بنا پر جب تک وہ اسلام کا اظہار نہیں کرے گا اس وقت تک اس پر کفر کا حکم باقی رہے گا خواہ اس کا اعتقاد کفر کا نہ بھی ہو ایک بات

یہ بھی ہے کہ اس گواہی میں گواہ کی عدالت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جس کے ذریعے کسی پر حق ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اس لیئے ایسی گواہی میں تہمت کے احتمال کی بنا پر اسے فیصلے کی بنیاد نہیں بنایا جاتا۔ حقوق کے معاملات میں فاسق کی گواہی اس تہمت کی بنا پر رد کر دی جاتی ہے۔ لیکن لعان ایسا معاملہ ہے۔ جسے تہمت باطل نہیں کرتی اس لیئے اس کے سقوط میں فسق کا اعتبار واجب نہیں ہے۔

نابینا کی شہادت لعان میں

رہ گیا نابینا تو وہ بھی بینا کی طرح اہلِ شہادت میں سے ہے ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ البتہ حقوق کے اندر نابینا کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی۔ اس لیئے کہ ایسی صورت میں اس کے اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دے رہا ہو) کے درمیان عدم بصارت کا پردہ حائل ہوتا ہے۔ جبکہ لعان کی گواہی کی یہ شرط نہیں ہوتی کہ گواہ یہ کہے کہ میں نے عورت کو زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ بلکہ اگر صرف یہ کہہ دے کہ یہ عورت یعنی میری بیوی زانیہ ہے۔ لیکن میں نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا ہے تو بھی وہ لعان کرے گا۔ جبکہ نابینا کو اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اس کے متعلق آنکھوں دیکھی کیفیت کی خبر دے رہا ہے تو عدم بصارت کی بنا پر اس کا لعان باطل نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب کے مسلک کی تائید میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی روایات منقول ہیں۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن داؤد السراج نے، انہیں الحکم بن موسیٰ نے، انہیں عتاب بن ابراہیم نے، عثمان بن عطاء سے، انہوں نے اپنے والد سے انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے فرمایا (اربع من النساء لیس بینھن وبین ازواجھن ملاعنۃ الیھودیۃ والنصرانیۃ تحت المسلم والحرۃ تحت المملوک والمملوکۃ تحت الحر چار قسم کی عورتیں ایسی ہیں کہ ان کے اور ان کے شوہروں کے درمیان لعان نہیں ہوگا۔ یہودن یا عیسائن جو مسلمانوں کے عقد میں ہو، آزاد عورت جو مملوک کے عقد میں ہو اور مملوکہ جو آزاد مرد کے عقد میں ہو)۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں احمد بن حمویہ بن یسار نے، انہیں ابو سیار التستری نے، انہیں حسن بن اسماعیل نے مجالد المصیصی سے، انہیں حماد بن خالد نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے ابو نوبہ صدقہ سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے عمرو کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (اربع لیس بینھن ملاعنۃ الیھودیۃ والنصرانیۃ تحت المسلم والمملوکۃ تحت الحر والحرۃ تحت المملوک)

اگر یہ کہا جائے کہ لعان تو صرف ولد کی نفی کے سلسلے میں ہوتا ہے تاکہ شوہر کے نسب کے ساتھ ایسے بچے کا الحاق نہ ہونے پائے جو اس کے نطفے سے نہ ہو یہ بات لونڈی اور آزاد عورت دونوں میں موجود ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ شوہر لونڈی کے ساتھ نکاح میں داخل ہو جاتا ہے تو اسے نکاح کا حکم لازم ہو جاتا ہے اور نکاح کا ایک حکم یہ ہے کہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس سے منتفی نہ ہو۔ جس طرح بچے کی غلامی کے سلسلے میں نکاح کا حکم اسے لازم ہو جاتا ہے۔

لعان کو واجب کر دینے والے قذف کا بیان

قول باری ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً تا آخر آیت۔ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت میں ایسی عورتوں کو قذف کرنا مراد ہے جو اجنبی اور محصنات یعنی پاک دامن ہوں خواہ قذف کرنے والے نے یہ کہا ہو "زنیت" (تو نے زنا کیا ہے) یا یہ کہے "رَاَيْتُكِ تَزْنِيْنَ" (میں نے تجھے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے) پھر ارشاد باری ہوا: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اس سے مراد زنا کا الزام ہے جو عورت پر لگایا جائے۔ تاہم فقہاء کے درمیان اس قذف کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے۔ جس کی بنا پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کو "یا زانیہ" کہے تو لعان واجب ہو جائے گا۔ امام مالک بن انس کا قول ہے کہ لعان صرف اس صورت میں واجب ہوگا جب شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ "میں نے تجھے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے"، یا بیوی کے حمل کے متعلق کہہ دے یہ حمل میرا نہیں ہے۔ یا اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دے۔ نابینا شخص جب اپنی بیوی کو قذف کرے گا تو اس کے ساتھ لعان کرے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے ساتھ صرف اس صورت میں لعان کرے گا جب وہ یہ کہے کہ "میں نے اس پر ایک مرد کو سوار دیکھا تھا" یا یہ کہے کہ "میں نے اس کا استبراء رحم کر لیا تھا اور اس کا یہ حمل میرے نطفے سے نہیں ہے۔ نیز اس پر وہ اللہ کی قسم بھی کھائے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ جب شوہر یہ کہے "میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے"، تو لعان کرے گا۔ اگر اس نے عورت پر اس وقت زنا کی تہمت لگائی ہو جب وہ خراسان میں تھی اور اس نے ایک دن ہوئے اس کے ساتھ نکاح کیا تھا تو اس صورت میں لعان نہیں کرے گا، اس کا یہ فعل انتہائی بے شرمی کی بات ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ قذف کی بنا پر لعان واجب کر دیا جائے خواہ اس نے یہ کہا ہو کہ "میں نے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے" یا یہ نہ کہے اس لیے کہ جب وہ اس پر زنا کی تہمت لگا دے گا تو آیت کی رو سے وہ رامی یعنی تہمت لگانے والا قرار پائے گا خواہ اس نے اس فعلِ بد کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے کا دعویٰ کیا ہو یا اسے مطلق رکھا ہو اور مشاہدہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ نیز فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجنبی عورت کے قاذف کے حکم میں یعنی اس پر حد واجب ہونے کے سلسلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس نے اس کے مشاہدہ کا دعویٰ کیا ہو یا اسے مطلق رکھا ہو، ہر صورت میں اس پر حد قذف واجب ہو گئی۔ شوہر کے متعلق بھی اس صورت میں حکم کا ہونا اسی طرح واجب ہے جب وہ اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگا دے کیونکہ لعان کا تعلق قذف کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح کوڑوں کی سزا کا تعلق اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بیوی کو قذف کرنے کی صورت میں سزا کے طور پر لعان کا اسی طرح تعین ہوا جس طرح اجنبی عورت کو قذف کرنے کی صورت میں حد کا تعین ہوا ہے۔ اس بنا پر لفظ قذف کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے لعان اور حد کے حکم کی یکسانیت واجب ہے۔ نیز امام مالک کا قول ہے کہ نابینا شخص لعان کرے گا جبکہ وہ کبھی بھی یہ نہیں کہہ سکتا کہ "میں نے بیوی کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا ہے" اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ لعان کی یہ شرط نہیں ہے۔ کہ شوہر اپنی بیوی پر یہ الزام لگائے کہ اس نے اسے بدکاری کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ نیز امام مالک نے اس صورت میں بھی لعان واجب کر دیا ہے جب شوہر بیوی کے حمل کی نفی کر دے۔ یہاں انہوں نے رویت کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ اس بنا پر غیر حمل کی نفی کی صورت میں امام مالک پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس میں بھی رویت کی شرط عائد نہ کریں۔

لعان کی کیفیت

قول باری ہے (فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِيْنَ) تو ان میں ایک شخص کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے الزام میں) جھوٹا ہو۔ بچے کے سلسلے میں اگر لعان نہ ہو تو اس لعان کی کیفیت کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ شوہر چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گا کہ اس نے زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں وہ سچا ہے اور پانچویں بار کہے گا کہ اگر وہ زنا کے الزام میں جھوٹا ہے تو اس پر خدا کی لعنت ہو۔ بیوی بھی چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گی کہ شوہر نے اس پر زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں وہ جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے گی کہ اگر شوہر اپنے اس الزام میں سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔ اگر مقدمہ بچے کی نفی کا ہو تو اس صورت میں لعان کی کیفیت یہ ہو گی کہ شوہر چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گا کہ اس نے اپنی بیوی پر اس بچے کی نفی کا جو الزام لگایا ہے اس میں وہ سچا ہے۔ ابوالحسن کرخی نے ذکر کیا ہے کہ حاکم شوہر سے کہے گا کہ وہ ان الفاظ میں لعان کرے: "میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے تجھ پر تیرے اس بچے کی نفی کا جو الزام عائد کیا ہے اس میں میں سچا ہوں۔" یہ فقرہ وہ چار مرتبہ دوہرائے گا پھر پانچویں بار وہ یہ کہے گا: "اس بچے کی نفی کا جو الزام میں نے تجھ پر عائد کیا ہے اگر میں اس میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو۔" اس کے بعد قاضی بیوی کو ان الفاظ میں لعان کرنے کا حکم دے گا: "میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتی ہوں کہ تو نے مجھ پر اس بچے کی نفی کا جو الزام لگایا ہے اس میں تو جھوٹا ہے۔" یہ فقرہ وہ چار بار دھرائے گی پھر پانچویں بار وہ یہ کہے گی: "تو نے مجھ پر اس بچے کی نفی کا جو الزام لگایا ہے اگر تو اس میں سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔"

حیان بن بشر نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ جب زوجین کے درمیان بچے کی بنا پر لعان ہو تو دونوں کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی اور قاضی کہے گا "میں نے اس بچے کو ماں کے ساتھ کر دیا ہے اور اسے اس کے باپ کے نسب سے خارج کر دیا ہے" ابو الحسن کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف سے حیان بن بشر کی روایت کے سوا میری نظر سے کوئی ایسی روایت نہیں گذری جس میں ذکر ہو کہ حاکم اپنے قول کے ذریعے بچے کی نفی کرے گا۔ ابو الحسن کہتے ہیں کہ میرے نزدیک درست صورت یہی ہے۔ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کے سیاق میں بیان کیا ہے کہ قاضی کے لیئے اس میں کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ میاں بیوی کے درمیان اس حالت میں لعان کرائے جب وہ دونوں کھڑے یا بیٹھے ہوں۔ شوہر بیوی کی طرف منہ کر کے کہے گا "میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے تجھ پر زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں" اس پورے قول کے دوران وہ اپنا چہرہ عورت کی طرف رکھے گا۔ عورت بھی اس وقت اپنا چہرہ مرد کی طرف رکھے گی۔ ایک دوسرے کی طرف چہرہ رکھنے کے متعلق زفر سے بھی اس قسم کی روایت مروی ہے۔ ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا قول ہے کہ مرد چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر ان الفاظ میں گواہی دے گا: "میں خدا کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے" پانچویں بار وہ یہ کہے گا "اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کا غضب ہو" عورت کہے گی میں واللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتی ہوں کہ اس نے مجھے زنا کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے" عورت یہ فقرہ چار مرتبہ کہے گی اور پانچویں بار یہ کہے گی کہ اگر وہ سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مرد چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گا کہ وہ سچا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے گا کہ اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر خدا کی لعنت ہو۔ عورت چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے گی کہ وہ جھوٹا ہے اور پانچویں مرتبہ یہ کہے گی کہ اگر وہ سچا ہے تو مجھ پر خدا کا غضب ہو۔

امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مرد کہے گا "میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اپنی بیوی فلانہ بنت فلاں پر جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں" یہ کہتے ہوئے وہ بیوی کی طرف اشارہ بھی کرے گا۔ اگر وہ وہاں موجود ہو۔ شوہر چار مرتبہ یہ فقرہ دہرائے گا۔ پھر امام یا حاکم اسے بیٹھنے کے لیئے کہے گا اور اسے اللہ سے ڈراتے ہوئے یہ کہے گا کہ مجھے خوف ہے کہ اگر تم نے سچ نہیں کہا ہے تو تم اللہ کی لعنت لے کر لوٹو گے۔ اگر امام یا حاکم اس کے بعد بھی شوہر کو اپنی بات پر مُصر دیکھے گا تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھتے ہوئے اس سے کہے گا کہ تمہارا یہ کہنا کہ مجھ پر اللہ کی لعنت ہو اگر میں جھوٹا ہوں، اللہ کی لعنت کا موجب بن جائے گا۔ اگر تم جھوٹے ہو گے" اگر اس کے بعد بھی شوہر اپنی بات پر مُصر رہے گا

14693

تو اسے چھوڑ دے گا اور شوہر یہ کہے گا " اگر میں زنا کے اس الزام میں جھوٹا ہوں جو میں نے اپنی بیوی فلانہ بنت فلاں پر عائد کیا ہے تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو " اگر شوہر نے اپنی بیوی پر کسی متعین شخص کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا ہو تو وہ اس کا نام لے گا خواہ وہ ایک شخص ہو یا دو۔ ہر گواہی کے ساتھ وہ یہ کہے گا " میں نے اپنی بیوی پر فلاں فلاں کے ساتھ بدکاری کا جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں " اگر وہ بچے کی نفی کرے گا تو ہر گواہی کے ساتھ وہ یہ کہے گا " میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے زنا کا جو الزام اس پر لگایا ہے۔ اس میں میں سچا ہوں، اور یہ بچہ ولد زنا ہے۔ میرے نطفے سے نہیں ہے۔ جب شوہر یہ کہہ لے گا تو وہ لعان سے فارغ ہو جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ) کا ظاہر لعان کی گواہیوں میں اس پر انتصار کے جواز کا مقتضی ہے۔ تاہم دلالت حال سے جب یہ بات واضح تھی کہ میاں بیوی کے درمیان لعان اس بنا پر واقع ہوا تھا کہ شوہر نے بیوی پر زنا کاری کی تہمت لگائی تھی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک یعنی شوہر کی گواہی ان الفاظ میں ہونی چاہیے: " میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ اس پر میں نے زنا کا جو الزام لگایا ہے اس میں میں سچا ہوں " اسی طرح عورت کی گواہی اس الزام کی نفی میں ہو گی جو شوہر نے اس پر عائد کیا ہے۔ اسی طرح لعنت، غضب، صدق اور کذب سب شوہر کی اس خبر کی طرف راجع ہوں گے جو اس نے اپنی بیوی کی زنا کاری کے متعلق دی ہو گی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ میاں بیوی کا آپس میں ایک دوسرے کو لعان کرنا اور گواہیاں دینا ان سب باتوں کا رخ اس الزام کی طرف ہو گا جو شوہر نے بیوی پر عائد کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے قول " فيما رميتها به من الزنا "، (زنا کا جو الزام میں نے اس پر عائد کیا ہے) کی مراد پر دلالتِ حال کی بنا پر اکتفا کر لیا اور الفاظ میں اس کا ذکر نہیں کیا اور صرف (إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ) فرمانے پر انحصار کر لیا۔

یہ قول باری اس ارشاد کی طرح ہے: (وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ)، (اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے اور حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو کثرت سے یاد کرنے والے اور یاد کرنے والیاں) یہاں مراد یہ ہے کہ وہ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والیاں اور اللہ کو کثرت سے یاد کرنے والیاں " لیکن الفاظ میں اسے دلالتِ حال کی بنا پر محذوف رکھا گیا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عباسؓ کی روایت میں جس کا تعلق حضور صلی

اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک دوسرے پر لعان کرنے والے میاں بیوی کے واقعہ کے ساتھ ہے یہ مذکور ہے کہ مرد نے چار مرتبہ اللہ کی قسم کھا کر گواہی دی تھی کہ وہ سچا ہے لیکن اس روایت میں دونوں حضرات نے یہ ذکر نہیں کیا کہ شوہر نے یہ الفاظ بھی کہے تھے کہ وہ زنا کے الزام میں جو اس نے اپنی بیوی پر عائد کیا تھا۔ امام مالک کا یہ قول کہ شوہر اللہ کی قسم کھا کر چار مرتبہ گواہی دے گا کہ اس نے اپنی بیوی کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا ہے، کتاب وسنت کے ظاہر الفاظ کے خلاف ہے اس لیئے کہ کتاب اللہ میں ہے (فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الصَّادِقِيْنَ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی انہی الفاظ میں زوجین کے درمیان لعان کرایا تھا۔ امام شافعی کا یہ قول بے معنی ہے کہ شوہر عورت کا ذکر اس کے نام ونسب کے ساتھ کرے گا۔ نیز اس کی طرف اشارہ بھی کرے گا۔ اس لیئے کہ اشارہ آ نے کے بعد اسم ونسب کے ذکر کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی۔ اسی لیئے اس مقام پر اسم ونسب کا ذکر لغو اور فضول ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مقدمہ کے گواہ کسی شخص پر حق کے لزوم کی گواہی دیں اور وہ شخص بھی وہاں موجود ہو تو ان کی گواہی کے یہ الفاظ ہی کافی ہوں گے کہ "ہم گواہی دیتے ہیں کہ اس شخص کے اس شخص پر ایک ہزار درہم ہیں" اس موقع پر گواہوں کو مدعیٰ علیہ کے نام ونسب کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔

نفی ولد کے متعلق بیان

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جب عورت کے ہاں بچہ پیدا ہو اور باپ اس کی پیدائش کے ساتھ یا ایک دو دنوں کے بعد اس بچے کی نفی کر دے تو وہ لعان کرے گا اور بچے کا نسب اس سے منتفی ہو جائے گا۔ لیکن اگر اس نے بچے کی پیدائش کے وقت اس کی نفی نہیں کی یہاں تک کہ سال دو سال گذر گئے اور پھر اس کی نفی کر دی تو اس صورت میں لعان کرے گا اور بچے کا نسب اس کے ساتھ لازم ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ نے اس کے لیئے کسی وقت کا تعین نہیں کیا۔ امام ابویوسف اور امام محمد نے اس کے لیئے وقت کا تعین کر دیا ہے۔ جو نفاس کی مدت کی مقدار یعنی چالیس دن ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ اگر شوہر کہیں گیا ہوا ہو اور پھر گھر آ جائے تو وہ اپنی آمد کے بعد مدتِ نفاس یعنی چالیس دنوں کے اندر اندر بچے کی نفی کر سکتا ہے۔ بشرطیکہ اس کی آمد بچے کی پیدائش کے پہلے دو سالوں کے اندر ہو جائے۔ لیکن اگر پیدائش کے دو سال گذر جانے کے بعد اس کی آمد ہوئی ہو تو وہ پھر کبھی بچے کی نفی نہیں کر سکتا۔

ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے ایک شخص کے ام ولد کے متعلق مسئلہ پوچھا جس کے بطن سے آقا کی موجودگی میں بچہ پیدا ہوا تھا۔ آقا نے اس بچے کا نہ تو دعویٰ کیا اور نہ ہی اس کی نفی کی۔ امام محمد نے فرمایا کہ جب بچے کی پیدائش کو چالیس دن گذر جائیں گے تو بچہ آقا کے لیئے لازم ہو جائے گا اور اس کی ماں کی حیثیت آزاد عورت جیسی ہو جائے گی۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے مزید پوچھا کہ اگر آقا کہیں گیا ہوا ہو اور پھر اس کی اس وقت آمد ہوئی ہو جب بچے کی پیدائش کو کئی سال گذر چکے ہوں تو امام محمد نے جواب میں فرمایا کہ اگر بیٹے کی نسبت آقا کی طرف ہو چکی ہو حتیٰ کہ اسے اس کی نسبت سے پہچانا جاتا ہو تو بیٹا اس کے لیئے لازم ہو جائے گا۔ اگر بیٹے کی نسبت اس کی طرف نہ ہوئی ہو اور وہ یہ کہے کہ مجھے تو اس کی ولادت کا کوئی علم نہیں۔ اگر آقا اپنی آمد کے بعد چالیس دنوں تک خاموش رہے گا تو بیٹا اس کے لیئے لازم ہو جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ شوہر جب حمل دیکھ لے اور پیدائش کے وقت اس کی نفی نہ کرے تو اس کے بعد اس بچے کا نسب اس سے منتفی نہیں ہو گا۔

خواہ شوہر اس کی نفی کیوں نہ کرے اور خواہ بیوی آزاد عورت ہو یا لونڈی ہو۔ اگر حمل دیکھ کر شوہر نے اس کی نفی نہ کی ہو اور پھر پیدائش کے وقت اس کی نفی کر دے تو اس صورت میں شوہر کو حد میں کوڑے مارے جائیں گے۔ کیونکہ بیوی ایک مسلمان آزاد عورت تھی اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کی بوقت پیدائش نفی کر کے وہ اس کا قاذف بن گیا۔ اگر استقرار حمل کے وقت شوہر موجود نہ ہو پھر موجود ہو جائے اور اس کے بعد بیوی کے ہاں بچے کی پیدائش ہوئی ہو تو شوہر کو اس کی نفی کا اختیار ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کے حمل کا اقرار کرے اور اس کے بعد پھر کہے کہ میں نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو اس رویت کے سلسلے میں وہ لعان کرے گا اور حمل اس کے لیے لازم ہو جائے گا۔ یعنی جب بچے کی پیدائش ہو گی تو اس کا نسب اس شخص سے ثابت ہو جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب شوہر کو بچے کی پیدائش کا علم ہو جائے اور اس کے بعد حاکم اسے واضح طور پر موقعہ فراہم کر دے لیکن وہ لعان کرے تو پھر اس کے لیے اس کی نفی کی کوئی گنجائش نہیں ہو گی جس طرح حق شفعہ کا مسئلہ ہے۔ امام شافعی نے اپنے قدیم فقہی مسلک میں کہا تھا کہ اگر شوہر بچے کی پیدائش کے ایک یا دو دنوں کے اندر اس کی نفی نہیں کرتا تو اس کے بعد اسے نفی کا کوئی حق نہیں ہو گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بچے کی نفی کا ذکر اللہ کی کتاب میں نہیں ہے۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی پر نفی ولد کا قذف کرے گا تو لعان کے بعد ولد کی نفی ہو جائے گی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن مسلمہ القعنبی نے امام مالک سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ آپ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی اور بچے کو عورت کے ساتھ لاحق کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں الحسن بن علی نے، انہیں یزید بن ہارون نے، انہیں عباد بن منصور نے عکرمہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ہلال بن امیہ اپنی زمین سے شام کے وقت واپس آئے اور اپنی بیوی کے پاس ایک اجنبی مرد کو موجود پایا، پھر حضرت ابن عباسؓ نے پوری روایت اس واقعہ کے اختتام اور لعان کے ذکر تک بیان کی۔ پھر کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی اور فیصلہ دیا کہ آئندہ اس بچے کو باپ کی نسبت سے نہ پکارا جائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر جب اپنی بیوی کے پیٹ سے

پیدا ہونے والے بچے کو اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دے گا تو پھر وہ لعان کرے گا اور بچے کو ماں کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا اور باپ کی طرف سے اس کا نسب منتفی ہو جائے گا۔ تاہم بچے کی نفی کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یہ مذکور ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرا دیا اور بچے کو ماں کے ساتھ لاحق کر دیا۔ اس میں ہمیں اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ اپنی بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کرنا گویا بیوی کو قذف کرنا ہے۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لعان نہ کراتے کیونکہ لعان تو قذف کی بنا پر ہی واجب ہوتا ہے۔ رہ گیا اس نفی کے لیے وقت کا تعین تو اس کا دارومدار اجتہادِ رائے اور غالب ظن پر ہو گا۔ جب اتنی مدت گذر جائے جس میں شوہر کے لیے بچے کی نفی ممکن ہو۔ لیکن وہ اس مدت میں بچے کی پیدائش پر لوگوں سے تہنیت وصول کرنے میں لگا رہے اور اس کی حرکات سے یہ ظاہر ہو رہا ہو کہ اس کے دل میں بچے کی نفی کا کوئی ارادہ نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے بعد بچے کی نفی کی کوئی گنجائش نہیں ہو گی۔ تحدیدِ وقت پر چونکہ کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے اس کا ثبوت نہیں ہو گا۔ جن باتوں کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے یعنی بچے کی پیدائش پر خوشی کا اظہار وغیرہ امام ابوحنیفہ نے انہی کا اعتبار کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حقوق کے معاملات میں ایک شخص کی خاموشی ان حقوق کے اسقاط پر اس کی رضامندی کا اظہار نہیں سمجھی جاتی تو یہی صورت نفی ولد کے سلسلے میں بھی ہونی چاہیئے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے اس معاملے میں خاموشی اختیار کیئے رہنا ایک مدت گذر جانے کے بعد رضا بالقول کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ تاہم اس مدت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ جن حضرات نے اس کے لیئے زیادہ سے زیادہ مدت جو مقرر کی ہے وہ چالیس دنوں کی مدت ہے۔ لیکن اس بات کی کوئی دلیل ان کے پاس بھی نہیں ہے۔ جس کے نتیجے میں اس مدت کا اعتبار اس سے کم مدت کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد نے یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ چالیس دن نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے۔ اور نفاس کی حالت بچے کی ولادت کی حالت ہوتی ہے۔ اس لیے جب تک ماں ولادت کی حالت میں ہوگی تو باپ کی طرف سے بچے کی نفی کی بات قابلِ قبول ہو گی۔ لیکن یہ بھی کوئی پائیدار بات نہیں ہے اس لیئے کہ بچے کی نفی کا نفاس کی حالت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ امام مالک کا یہ قول کہ جب شوہر بیوی کو حاملہ دیکھ کر اس حمل کی نفی نہ کرے اور پھر بچے کی پیدائش پر اس کی نفی کر دے تو اس صورت میں شوہر کو

حد قذف میں کوڑے لگائے جائیں گے، کئی وجوہ سے ایک کھوکھلا قول ہے۔ اول تو یہ کہ حمل کا معاملہ غیر یقینی ہوتا ہے اس لیئے اس کی نفی کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس شخص کا معاملہ ایسے شخص کے معاملے سے بڑھ کر نہیں ہے جس کی بیوی کے ہاں بچے کی پیدائش ہو جائے اور اسے بیوی کے حاملہ ہونے کا علم نہ ہو، پھر اسے بچے کی پیدائش کا علم ہو جائے اور وہ ایک عرصے تک خاموش رہے۔ تو بچہ اس کے لیئے لازم ہو جائے گا اور اگر اس نے اس کے بعد بچے کی نفی کر دی تو لعان کرے گا اور بچے کا نسب اس سے منتفی نہیں ہوگا۔ جب لعان کی صحت کا بچے کی نفی سے تعلق نہیں اور نفی کے بعد شوہر کی طرف سے اپنے جھوٹ کا اقرار بھی نہ ہوا تو پھر اسے کوڑے مارنا کیسے جائز ہوگا۔ نیز قول باری ہے: وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَھُمْ تا آخر آیت۔ آیت کے عموم کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے تمام شوہروں پر لعان واجب کر دیا تو اب اس عموم میں کسی دلیل کے بغیر کوئی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ اور جس صورت کے بارے میں حد کے وجوب اور لعان کے سقوط کے متعلق ہمارا اختلاف ہے اس پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔

ایک شخص اپنی بیوی کو بائن طلاق دینے کے بعد اسے قذف کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دے دے اور پھر اس پر زناکاری کی تہمت لگائے تو اس پر حد واجب ہوگی اسی طرح اگر عدت ختم ہونے سے پہلے اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہو جائے اور شوہر اس بچے کی نفی کر دے تو اس پر حد واجب ہوگی اور یہ بچہ اس کا بچہ قرار پائے گا۔ ابنِ وہب نے امام مالک سے بیان کیا ہے کہ جب عورت بائن ہو جائے اور پھر شوہر اس کے حمل کا انکار کر دے اگر اس حمل کا اسی شوہر سے ہونا قرینِ قیاس ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد لگے گی۔ اگر شوہر نے تین طلاق دینے کے بعد اسے قذف کیا ہو۔ طلاق کے وقت اسے حمل بھی ہو اور شوہر کو اس حمل کا اقرار بھی ہو۔ پھر شوہر نے اسے قذف کرنے سے پہلے یہ دعویٰ کیا ہو کہ اس نے اسے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو اس صورت میں شوہر کو حد لگے گی اور لعان نہیں کرے گا۔ اگر تین طلاق دینے کے بعد اس کے حمل کا انکار کر دیا ہو تو اس صورت میں لعان کرے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ بائن ہونے کے بعد اگر اس کے حمل کا انکار کرے گا تو لعان کرے گا۔ اگر بائن ہونے کے بعد اس نے اس پر ان الفاظ میں زنا کی تہمت لگائی ہو کہ علیحدگی سے پہلے اس نے ایک مرد کو اس پر سوار دیکھا تھا تو اس صورت میں شوہر کو حد لگے گی اور وہ لعان نہیں کرے گا۔ ابنِ شبرمہ کا قول ہے جب عورت اپنی عدت کے اندر حاملہ ہونے کا دعویٰ کرے اور طلاق دینے والا شوہر اس کا انکار کرے تو اس صورت میں وہ لعان کرے گا۔ اور اگر غیر عدت میں ایسی صورتِ حال پیش آجائے تو شوہر کو حد لگے گی اور پیدا ہونے والا بچہ شوہر کے ساتھ لاحق کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر عورت کا ذہنی توازن درست نہ ہو اور شوہر اس کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی کر دے تو لعان کرے گا اور دونوں کے درمیان علیحدگی کر دی جائے گی اور باپ کے نسب سے بچے کی نفی ہو جائے گی۔ اگر عورت لعان سے پہلے مر جائے اور اس کے ماں باپ شوہر سے اس کا

مطالبہ کریں تو اس صورت میں شوہر کے لیے لعان کرنا ضروری ہوگا۔ اگر بیوی کا انتقال ہو جائے اور اس کے بعد شوہر اسے قذف کرے تو اس صورت میں شوہر کو حد لگائی جائے گی اور لعان نہیں ہوگا۔ ہاں البتہ اگر وہ قذف کے ذریعے حمل کا یا بچے کی نفی کرے گا تو اس صورت میں لعان کرے گا۔ قتادہ نے جابر بن زید سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جو اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاق دے دیتا ہے اور پھر اس پر زنا کی تہمت لگاتا ہے تو اس صورت میں مرد کو حد لگائی جائے گی۔ حضرت ابن عمرؓ کا اس صورت کے متعلق فتویٰ ہے کہ لعان ہوگا۔ شیبانی نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو طلاق بائن دے دے اور بیوی حاملہ ہونے کا دعویٰ کرے جس کے جواب میں شوہر اس حمل کا ہی انکار کر دے تو وہ لعان کرے گا۔ شعبی کا قول ہے کہ شوہر دراصل لعان سے بچنا چاہتا تھا۔ اشعث نے حسن سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

لیکن انھوں نے لعان سے فرار کی بات نہیں کی۔ اگر عورت حاملہ نہ ہو اور شوہر طلاق بائن دینے کے بعد اس پر زنا کی تہمت لگا دے تو شوہر کو حد لگائی جائے گی۔ ابراہیم نخعی، عطاء اور زہری کا قول ہے کہ بیوی کے بائن ہو جانے کے بعد اگر شوہر اسے قذف کرے گا تو اسے حد قذف میں اسی کوڑے لگیں گے۔ عطاء کا قول ہے کہ اس صورت میں بچہ شوہر کا بچہ قرار دیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوْا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمَانِيْنَ جَلْدَةً۔ یہ حکم بیوی کو قذف کرنے والے نیز کسی اجنبی عورت کو قذف کرنے والے دونوں کے لیے عام تھا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں پھر بیوی کو قذف کرنے والے کا حکم قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ) کے ذریعے منسوخ ہو گیا جو بیوی کہ بائن ہو چکی ہو وہ بیوی نہیں رہتی اس لیے ظاہر قول باری (وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ) کی بنا پر اس کے سابق شوہر کو حد لگائی جائے گی اگر وہ اسے قذف کرے گا۔

جو حضرات رشتہ زوجیت ختم ہو جانے کے بعد یعنی عورت کے بائن ہو جانے کی صورت میں لعان واجب کرتے ہیں تو وہ آیت زیر بحث کے ایک ایسے حکم کو منسوخ کرنے کے مرتکب ہوتے ہیں جس کے نسخ کے سلسلے میں کوئی توقیف یعنی شرعی دلیل واجب نہیں ہوئی جبکہ قرآن کے کسی حکم کو صرف اسی وقت منسوخ مانا جا سکتا ہے جب نسخ کی کوئی ایسی دلیل موجود ہو جو علم کی موجب بن رہی ہو۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، لعان کے اثبات میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ کیونکہ لعان ایک حد ہے جیسا کہ ہم نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا حوالہ دیا ہے، اور حدود کو قیاس و نظر کے ذریعے

ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے اثبات کا صرف ایک ذریعہ توقیف ہے یا پھر اتفاق امت۔ اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر شوہر ایسی بیوی کو قذف کرے اور قذف میں بچے کی نفی شامل نہ ہو تو اس صورت میں شوہر کو حد لگائی جائے گی اور لعان نہیں ہوگا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ صورت آیت میں داخل نہیں ہے اور نہ ہی مراد ہے کیونکہ آیت میں ولد کی نفی کا ذکر نہیں ہے اس میں تو صرف قذف کا ذکر ہے جبکہ نفی ولد کا حکم سنت سے ماخوذ ہے اور سنت میں عورت کے بائن ہو جانے کے بعد نفی ولد کے لیے لعان کے ایجاب کا کوئی حکم موجود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسی صورت میں میاں بیوی کے درمیان نفی ولد کے لیے لعان اس لیے کرایا جاتا ہے کہ یہ شوہر کا حق ہوتا ہے اور پیدا ہونے والا بچہ صرف لعان کے ذریعے ہی اس سے منتفی ہو سکتا ہے جیسا کہ رشتۂ زوجیت کی بقاء کی صورت میں لعان ہی کے ذریعے بچے کی نفی ہوتی ہے۔ زیر بحث صورت کو بقاء زوجیت کی مذکورہ صورت پر قیاس کیا گیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت دراصل آیت کے حکم کو منسوخ کرنے کے لیے قیاس کے استعمال کی صورت ہے وہ آیت یہ ہے: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنَاتِ۔ تا آخر آیت۔ قیاس کے ذریعے آیت کے حکم کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا اس لیے مذکورہ بالا قیاس درست نہیں ہے۔ نیز اگر رشتۂ زوجیت کے ارتفاع کے بعد ولد کی نفی کے لیے لعان کے ایجاب کا جواز ہوتا تو اس کے ارتفاع کے بعد شوہر سے حد کو زائل کرنے کے لیے بھی لعان کے ایجاب کا جواز ہوتا لیکن جب صورت حال یہ ہے کہ اگر ارتفاع زوجیت کے بعد شوہر اسے قذف کرے اور قذف میں ولد کی نفی کا ذکر نہ ہو تو اسے حد لگائی جائے گی اور عدم زوجیت کی بنا پر اس سے حد کی سزا کو دور کرنے کے لیے لعان واجب نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح رشتۂ زوجیت کی عدم موجودگی میں ولد کی نفی کے لیے لعان واجب نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے: يٰاَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاۗءَ اے نبی! آپ ان سے کہہ دیجیے کہ جب تم عورتوں کو طلاق دو۔ نیز ارشاد ہے اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاۗءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ۔ جب عورتوں کو طلاق دے چکو اور وہ اپنی مدت کو پہنچ جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے عورتوں پر طلاق واقع ہو جانے کا حکم لگا دیا اور یہ حکم آپ کے نزدیک عورت کے بائن ہو جانے کے بعد بھی اسے طلاق دینے میں جب تک وہ عدت کے اندر ہو مانع نہیں بنتا تو آپ لعان کی صورت میں اس سے کیوں انکاری ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض کئی وجوہ سے ساقط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے

کہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت طلاق دینے والے شوہر کی عورتوں پر طلاق واقع ہوجانے کا حکم لگا دیا تو اس کے ذریعے ایسی عورتوں پر طلاق واقع ہونے کی نفی نہیں کی جو طلاق دینے والے کی بیویاں نہ ہوں بلکہ اس کی بیویوں کے ماسوا ہوں اس لیے وقوع طلاق یا اس کی نفی کے سلسلے میں طلاق کا حکم دلیل پر موقوف ہے اور عدت کے اندر طلاق واقع ہوجانے کی صحت پر دلالت قائم ہوچکی ہے اس لیے عدت کے اندر طلاق دینے کا جواز پیدا ہوگیا جہاں تک لعان کا تعلق ہے تو وہ بیویوں کے ساتھ مخصوص ہے، بیویوں کے ماسوا اجنبی عورتوں کے سلسلے میں حد واجب ہوتی ہے کیونکہ ارشاد باری ہے: (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) اس آیت کے موجب لعان کی نفی ہورہی ہے۔ اب جو شخص لعان واجب کرکے آیت کے حکم کو ساقط کرے گا تو وہ آیت کو توقیف کے بغیر منسوخ کردینے کا مرتکب ہوگا جبکہ یہ بات سرے سے باطل ہے۔

اسی بنا پر ہم نے لعان کی نفی کردی ہے الا یہ کہ رشتہ زوجیت کی بقا کی صورت ہو نیز اللہ تعالیٰ نے جس طرح عورتوں کو طلاق دینے کا حکم کیا اسی طرح انھیں بائن ہوجانے کے بعد بھی طلاق دینے کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ۔ تو ان دونوں پر بیوی کی طرف سے فدیہ دے کر اپنی جان چھڑا لینے میں کوئی گناہ نہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس پر اپنے اس ارشاد کو عطف کیا: فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔ اگر شوہر اسے طلاق دے دے تو وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے) یہاں اللہ تعالیٰ نے فدیہ کے بعد طلاق واقع ہونے کا حکم لگا دیا کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے اس کے برعکس معترض کے پاس کوئی آیت یا کوئی حدیث نہیں ہے جو عورت کے بائن ہوجانے کے بعد لعان کو واجب کرتی ہو۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ بائن ہوجانے کے بعد قیاس کے ذریعے طلاق کا اثبات جائز ہے لیکن بینونت کے بعد قیاس کے ذریعے لعان کا اثبات جائز نہیں ہے۔ نیز لعان بینونت کا موجب ہوتا ہے اور بینونت واقع ہوجانے کے بعد اس کا اثبات درست نہیں ہوتا۔ اس لیے ایسے لعان کے ایجاب کے کوئی معنی نہیں جس کے ساتھ بینونت کا تعلق نہ ہو اس لیے کہ لعان کا مقصد ہی یہی ہوتا ہے کہ تعلق زن و شو کا خاتمہ ہوکر بیوی شوہر سے بائن ہوجائے۔ جب لعان کے ساتھ اس کا تعلق نہ ہو تو ایسا لعان بے معنی ہے اس لیے ہمارے نزدیک لعان اس جہت سے کنایات کی طرح ہے جنھیں بینونت کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ اس لیے زوجیت کا تعلق ختم ہوجانے کے بعد کنایات کے ذریعے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ مثلاً شوہر بیوی سے کہے "انت خلیۃ" (تو تنہا ہوگئی) انت بائن (تو بائن ہوگئی) انت بتۃ (تیرا تعلق منقطع ہوگیا) یا اسی قسم کا کوئی اور فقرہ جس کا تعلق کنایات سے ہو۔

جب یہ بات جائز نہیں کہ بینونت کے بعد بیوی کو ان کنایات کا کوئی حکم لاحق ہوجائے تو اس سے

یہ بات بھی واجب ہوگئی کہ علیحدگی واقع ہوجانے اور زوجیت کے ارتفاع کے بعد لعان کا بھی یہی حکم ہو یعنی اس کا حکم بے اثر ہوجائے۔ صریح طلاق کا حکم یہ نہیں ہے کیونکہ ارتفاع بینونت اس کی شرط نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ صریح طلاق کے وجود کے ساتھ عدت کے اندر رجوع ثابت ہوجاتا ہے۔ اگر شوہر پہلی طلاق کے بعد عدت کے اندر دوسری طلاق دے دے تو یہ دوسری طلاق نہ تو بینونت کے اندر کوئی اثر رکھتی ہے اور نہ ہی تحریم کے اندر اس سے صرف طلاق کی تعداد میں جو شوہر اپنی بیوی کو دے سکتا ہے کمی واقع ہوجاتی ہے۔ اسی لیے یہ بات جائز ہے کہ بینونت کے بعد عدت کے اندر اسے طلاق لاحق ہوجائے، عدت کے اندر اس طلاق کا لاحق ہوجانا نہ تو تحریم کے ایجاب کے لیے ہوتا ہے اور نہ ہی بینونت کے ایجاب کے لیے۔ یہ صرف طلاق کی تعداد میں کمی کے لیے ہوتا ہے۔ نیز یہ بھی جائز نہیں ہوتا کہ وقوع طلاق، لعان کے وجوب کے لیے اصل نہ بن جائے۔ اس لیے کہ دیوانی عورت اور نابالغ لڑکی دونوں کو طلاق لاحق ہوجاتی ہے لیکن ان کے اور ان کے شوہروں کے درمیان لعان نہیں ہوتا۔

اگر شوہر اپنی بیوی کو قذف کرنے کے بعد تین طلاق دے دیتا ہے تو اس کے حکم کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ قذف کرنے کے بعد جب بیوی اس سے طلاق کی وجہ سے یا غیر طلاق کی بنا پر بائن ہوجاتی ہے تو شوہر پر نہ تو حد واجب ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ مرد لعان کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ شوہر اگر حاملہ بیوی کو قذف کرے اور لعان کرنے سے پہلے اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہوجائے اور پھر بیوی کی موت واقع ہوجائے تو بچہ شوہر کے لیے لازم ہوجائے گا اور شوہر کو حد قذف لگے گی۔ اگر شوہر لعان کرے اور عورت لعان کرنے سے پہلے مرجائے تو شوہر کو حد قذف لگے گی اور دونوں ایک دوسرے کے وارث نہیں گے۔ اگر شوہر بیوی کو حاملہ ہونے کی حالت میں طلاق دے دے اور وہ اسے قذف بھی کرچکا ہو پھر لعان کرنے سے پہلے ہی وضع حمل ہوجائے تو اس صورت میں شوہر لعان نہیں کرے گا بلکہ اسے حد قذف کی سزا ملے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ بینونت کے بعد لعان کا وجوب ممتنع ہے جب لعان واجب نہیں ہوگا تو پھر صورت یا تو یہ ہوگی کہ اس پر حد بھی واجب نہ ہو جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے یا اس پر حد واجب ہوجائے گی جیسا کہ حسن بن صالح کا قول ہے لیکن شوہر کی طرف سے اگر جھوٹ بولنے کا اقرار نہ ہو تو اس صورت میں اس پر حد واجب کرنا جائز نہیں ہوگا۔ شوہر سے لعان کا سقوط حکم کی جہت سے ہوا ہے اور اس کی حیثیت بیوی جیسی ہوگئی کہ اگر بیوی قذف کے بارے میں شوہر کی تصدیق بھی کردیتی تو بھی حکم

کی جہت سے لعان ساقط نہ ہوتا۔ شوہر پر حد کا وجوب اس وجہ سے نہیں ہوا کہ اس کی طرف سے جھوٹ بولنے کا اقرار نہیں ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر مرد عورت کو بیوی نہ ہونے کی حالت میں قذف کرتا اور پھر اس سے نکاح کر لیتا تو عورت لعان کی طرف منتقل نہ ہوتی۔ اسی طرح اگر بیوی ہونے کی حالت میں اسے قذف کرتا پھر وہ اس سے بائن ہو جاتی تو لعان باطل نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نکاح کی حالت میں کبھی تو لعان واجب ہوتا ہے اور کبھی حد۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر مرد اپنے جھوٹ کا اقرار کرتا ہے تو نکاح کی حالت میں اس پر حد واجب ہو جاتی ہے لیکن غیر نکاح کی حالت میں کسی طرح بھی اس پر لعان واجب نہیں ہوتا ہے۔

اگر شوہر اپنی بیوی کے حمل کی نفی کر دے تو اس کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ شوہر یہ کہے کہ "یہ حمل میرا نہیں ہے"۔ تو اس صورت میں وہ بیوی کا قاذف تصور نہیں ہوگا۔ اگر ایک دن کے بعد بچہ پیدا ہو جائے تو شوہر لعان نہیں کرے گا جب تک بچے کی پیدائش کے بعد وہ اس کی نفی نہ کر دے۔ امام زفر کا بھی یہی قول ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر شوہر کے اس قول کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں عورت کے ہاں بچہ پیدا ہو جائے تو اس صورت میں شوہر لعان کرے گا۔ امام ابویوسف سے ایک روایت ہے کہ بچے کی پیدائش سے شوہر بیوی کے ساتھ لعان کرے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر حمل کے سلسلے میں لعان کرے گا۔ الربیع نے ان سے روایت کی ہے کہ جب تک بچے کی پیدائش نہ ہو جائے اس وقت تک شوہر لعان نہیں کرے گا۔

امام ابوحنیفہؒ نے نفی حمل کے سلسلے میں لعان واجب نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل کا معاملہ یقینی نہیں ہوتا اس میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ پیٹ میں ہوا بھر جانے کی وجہ سے یا کسی بیماری کی بنا پر پیٹ میں ابھار پیدا ہو گیا ہو۔ جب صورت حال یہ ہو تو شوہر کو قاذف قرار دینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ قذف احتمالی کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسی تعریض جس میں قذف کا احتمال ہو اور غیر قذف کا بھی اس کی بنا پر نہ تو لعان کا ایجاب جائز ہوتا ہے اور نہ ہی حد کا۔ جب یہ احتمال موجود ہو کہ شوہر نے جس حمل کی نفی کی ہے وہ بچے کی صورت میں ہو یا بچے کے سوا کسی اور چیز کی صورت میں تو ایسی حالت میں بچے کی پیدائش سے پہلے لعان واجب کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ پھر جب چھ ماہ سے پہلے بچے کی پیدائش ہو جائے تو ہمیں یہ یقین ہو جائے گا کہ حمل کی نفی کے وقت بچہ حمل کی صورت میں موجود تھا تاہم اس صورت میں بھی لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ چیز اس امر کی موجب ہوگی کہ قذف کو کسی شرط پر معلق کرنا درست نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر اگر بیوی سے یہ کہتا کہ جب تیرے ہاں بچہ پیدا ہوگا

تو لڑ زانیہ ہوگی"۔ تو بچے کی پیدائش کی صورت میں وہ بیوی کا قاذف قرار نہ دیا جاتا۔

جو حضرات حمل کی بنا پر لعان کے قائل ہیں انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے اعمش نے ابراہیم سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمل کے سلسلے میں لعان کرایا تھا۔ اس روایت کی اصل وہ ہے جسے عیسیٰ بن یونس اور جریر دونوں نے اعمش سے۔ انھوں نے ابراہیم سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے یہ کہا تھا "لوگو، ذرا سوچو تو سہی کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھ لے اور پھر اسے قتل کر دے تو تم لوگ اسے قتل کر دیتے ہو اور اگر وہ اس کا ذکر کرے تو تم لوگ اسے کوڑے مارتے ہو اور اگر وہ خاموش رہے تو اپنا غصہ پی کر خاموش رہے"۔ پھر لعان کی آیت نازل ہوئی۔ وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور لا کر اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا۔ اس روایت میں حمل کا ذکر نہیں ہے اور نہ ہی یہ ذکر ہے کہ اس نے حمل کے سلسلے میں لعان کیا تھا۔ ابن جریج نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے۔ انھوں نے القاسم بن محمد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص نے آکر بتایا کہ اس نے اپنی بیوی کے ساتھ ایک غیر مرد کو پایا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان لعان کرا دیا اور فرمایا کہ "اگر عورت کے ہاں بچہ اس شکل کا پیدا ہو تو وہ اس غیر مرد کے نطفے سے ہوگا"۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن بشار نے، انھیں ابن ابی عدی نے، انھیں ہشام بن حسان نے، انھیں عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ہلالؓ بن امیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنی بیوی پر شریک بن سحماء کے ساتھ بدکاری کا الزام لگایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ یا تو گواہ پیش کرو یا پھر اپنی پشت پر کوڑے کھاؤ۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے فرمایا "اس عورت کے ہاں جب بچہ پیدا ہو جائے اور اس کی شکل وصورت اس طرح ہو تو سمجھ لو کہ یہ شریک کے نطفے سے پیدا ہوا ہے"۔ عباد بن منصور نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ان روایات میں یہ ذکر ہے کہ ہلالؓ نے اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تھی۔ امام ابوحنیفہ بھی قذف کی بنا پر لعان واجب قرار دیتے ہیں خواہ بیوی حاملہ ہی کیوں نہ ہو۔ اگر قذف کے بغیر شوہر حمل کی نفی کر دیتا ہے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ لعان واجب نہیں کرتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے: وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے۔ لونڈی کے

بارے میں اگر عورتیں کہہ دیں کہ یہ حاملہ ہے تو حمل کے عیب کی بنا پر لونڈی واپس ہو جاتی ہے یعنی سودا منسوخ ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قتل شبہ عمد کی دیت کے بارے میں ارشاد ہے کہ سو اونٹوں میں سے چالیس اونٹنیاں ایسی ہوں جن کے پیٹ میں بچے ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاملہ کا نان و نفقہ حمل کی بنا پر واجب نہیں ہوتا یہ تو عدت کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ جب تک عدت ختم نہیں ہوگی اس کا نان و نفقہ واجب رہے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عدت گزارنے والی عورت اگر حاملہ نہ بھی ہو اس کا نان و نفقہ بھی واجب ہوتا ہے۔ آیت میں حمل کا ذکر صرف اس لیے ہوا ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت اختتام پذیر ہو جاتی ہے اور نان و نفقہ کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ عیب کی وجہ سے سودے کی واپسی کا جواز شبہ کی بنا پر بھی ہو جاتا ہے جس طرح ان تمام حقوق کا معاملہ ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے جبکہ حد کا اثبات شبہ کی بنا پر جائز نہیں ہوتا اس لیے یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔ اسی طرح جو حضرات دیت میں چالیس گابھن اونٹنیاں واجب کرتے ہیں تو وہ ظن غالب کی بنا پر ان کا وجوب کرتے ہیں لیکن ظن غالب کی بنا پر حد کا ایجاب جائز نہیں ہوتا۔ اس کی مثال عورت کو جاری ہونے والے اس خون جیسی ہے کہ اس کے متعلق غالب ظن یہی ہوتا ہے کہ یہ حیض کا خون ہے لیکن جب تک تین دن نہ گزر جائیں اس کے متعلق قطعیت کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جا سکتی۔ اسی طرح جس عورت کو ظاہراً حمل ہو گیا ہو اگر وہ خون دیکھے تو اس کا یہ خون حیض نہیں کہلائے گا لیکن اگر بعد میں یہ امر واضح ہو جائے کہ اسے حمل نہیں تھا تو یہ خون حیض شمار ہو گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلالؓ بن امیہ کے واقعہ میں یہ فرمایا تھا کہ اگر عورت کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کے نقش و نگار اس نوعیت کے ہوں تو وہ شریک بن سحماء کے نطفے سے ہو گا۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس صورت میں اس بچے کو ہلالؓ کی طرف منسوب کیا ہے اسے اس امر پر محمول کیا جائے گا کہ ان سے بچے کے نسب کو حقیقتہً ثابت کر دیا گیا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب ہلالؓ نے اپنی بیوی کے حمل کے دوران اس کے ساتھ لعان کیا تو آپ نے حمل کی صورت میں موجود بچے کے نسب کی ہلالؓ سے نفی نہیں کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ "اگر بچہ فلاں شکل و صورت کا پیدا ہو تو وہ شریک بن سحماء کے نطفے سے ہو گا" تو اس سے یہ مراد لینا جائز نہیں ہے کہ آپؐ نے بچے کے نسب کو شریک کے ساتھ لاحق کرنا چاہا تھا بلکہ آپ کی مراد یہ تھی کہ غالب ظن کی بنیاد پر بچہ اس کے نطفے کا ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولد للفراش وللعاھر الحجر۔ بچہ اس کا ہو گا جسے عورت کے ساتھ ہمبستری کا حق ہے یعنی شوہر اور زانی کے لیے پتھر ہو گا)

اگر یہ کہا جائے کہ عکرمہ کی حضرت ابن عباسؓ سے روایت میں یہ ذکر ہے کہ جب بلالؓ نے اپنی بیوی کے ساتھ لعان کر لیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ سنایا کہ پیدا ہونے والے بچے کو اس کے باپ کی نسبت سے نہ پکارا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ اس امر کا ذکر صرف عباد بن منصور نے عکرمہ سے روایت کرتے ہوئے کیا ہے۔ عباد ایک ضعیف اور کمزور راوی ہے جس کے متعلق حدیث کو کوئی شک نہیں کہ عباد کی اس روایت میں بہت سے الفاظ ایسے ہیں جو حقیقۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا نہیں ہوئے بلکہ بعد میں داخل کیے گئے ہیں۔ عباد بن منصور کے سوا کسی نے بھی درج بالا امر کا ذکر نہیں کیا ہے شبہ کی بنا پر نسب کی نفی کرنا نیز قذف ثابت کرنا جائز نہیں ہے۔

اس پر حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ ایک بدوی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میری بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کا رنگ کالا ہے اور میں نے اسے اپنا بچہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ آپؐ نے اس سے پوچھا" کیا تمہارے پاس اونٹ بھی ہیں؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر پوچھا" ان کا رنگ کیسا ہے؟" جواب ملا" سرخ ہے۔" آپؐ نے پھر پوچھا" کیا ان اونٹوں میں خاکستری رنگ کا بھی کوئی اونٹ ہے؟" اس نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا: تمہارے خیال میں یہ خاکستری رنگ کا اونٹ کہاں سے پیدا ہو گیا؟" بدوی نے جواب دیا" کوئی رگ ہو گی یعنی اس کے سلسلۂ نسب میں کوئی اس رنگ کا اونٹ ہو گا جس نے اسے اپنی طرف کھینچ لیا ہو گا۔" یہ سن کر آپؐ نے فرمایا "پھر تمہارے اس بچے کے سلسلے میں بھی یہی بات ہو گی ہے کہ شاید کسی رگ نے اسے اپنی طرف کھینچ لیا ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدوی کے ساتھ اس کے بیٹے کی مشابہت میں بُعد ہونے کی بنا پر اس بیٹے کے نسب کی نفی کی اجازت نہیں دی۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ شبہ کی بنا پر نسب کی نفی جائز نہیں ہوتی۔

فصل

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کے نسب کی نفی کردے گا تو اس پر لعان واجب ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر اس وقت تک لعان واجب نہیں ہوگا۔ جب تک وہ یہ نہ کہے کہ اس عورت کے ہاں زنا کے نتیجے میں بچہ پیدا ہوا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی بیوی کے ساتھ لعان کیا اور بچے کے نسب کی نفی کردی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی میں علیحدگی کرا دی اور بچے کو عورت کے ساتھ لاحق کردیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہ بتایا کہ آپ نے دونوں کے درمیان بچے کی نفی کی بنا پر لعان کرایا تھا جس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ بیوی کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی کردینا قذف ہے جس سے لعان واجب ہو جاتا ہے۔

اگر چار آدمی کسی عورت کے خلاف زنا کی گواہی دیں اور ان میں سے ایک اس کا شوہر بھی ہو تو ایسی گواہی کا حکم

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ان کی گواہی جائز ہے اور عورت پر حد زنا قائم ہو جائے گی۔ امام شافعی اور امام مالک کا قول ہے کہ شوہر لعان کرے گا اور باقی تین گواہوں کو حد قذف لگے گی۔ حسن اور شعبی سے بھی ان کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ شوہر لعان کرے گا اور باقی تین گواہوں کو حد لگے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ (اور تمہاری وہ عورتیں جو بدچلنی کی مرتکب ہو جائیں ان پر اپنوں میں سے چار گواہ قائم کرو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ فرق نہیں کیا کہ چاروں گواہ شوہر کے سوا دوسرے مرد ہوں یا شوہر بھی ان میں سے ایک ہو۔ ارشاد باری ہے: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (اگر کوئی غیر مرد کسی عورت کو قذف کرے اور اس پر چار گواہ پیش کردے جن میں شوہر بھی شامل ہو تو ظاہر آیت کا تقاضا ہے کہ ان کی گواہی درست ہو جائے گی اور قاذف سے حد قذف ساقط ہو جائے گی نیز عورت پر حد زنا لازم ہو جائے گی۔ نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تمام حقوق میں، نیز قصاص اور حدود یعنی سرقہ، قذف اور شرب خمر میں بیوی کے خلاف شوہر کی گواہی درست ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ شوہر اپنی بیوی کو جب قذف کرتا ہے تو اس پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ گواہ نہیں بن سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ شوہر جب تین گواہوں کے ساتھ چوتھا گواہ بن کر آئے گا تو اس وقت وہ قاذف نہیں ہو گا اور نہ ہی اس پر لعان واجب ہو گا۔ لعان تو اس وقت واجب ہو گا جب وہ بیوی کو قذف کرے لیکن اس کے ثبوت میں چار گواہ پیش نہ کر سکے جس طرح اجنبی یعنی غیر مرد اگر کسی عورت کو قذف کرتا ہے تو اس پر حد واجب ہو جاتی ہے الا یہ کہ چار گواہ پیش کر دے جو اس کے سوا ہوں اور آ کر زنا کی گواہی دیں۔ اگر یہ غیر مرد تین گواہ لائے اور وہ زنا کی گواہی دے دیں تو اس صورت میں یہ قاذف قرار نہیں پائے گا بلکہ گواہ کہلائے گا۔ یہی حکم شوہر کا بھی ہے۔

اگر زوجین میں سے کوئی لعان کرنے سے انکار کرے تو اس کا حکم

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ زوجین میں سے جو بھی لعان کرنے سے انکار کرے گا اسے قید کر دیا جائے گا اور جب لعان کر لے گا تو اسے رہا کیا جائے گا۔ امام مالک، حسن بن صالح، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جو بھی لعان کرنے سے انکار کرے گا اسے حد لگائی جائے گی، شوہر کے انکار پر اسے حد قذف لگائی جائے گی اور بیوی کے انکار پر اسے حد زنا لگائی جائے گی۔ معاذ بن معاذ نے اشعث سے اور انھوں نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ اگر شوہر لعان کر لے اور بیوی لعان کرنے سے انکار کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ مکحول، ضحاک اور امام شافعی سے مروی ہے کہ شوہر لعان کر لے اور بیوی انکار کرے تو اسے رجم کر دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے: وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِن نِّسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنكُمْ۔ نیز ارشاد ہے: ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن امیہ سے فرمایا تھا جب انھوں نے اپنی بیوی پر شریک بن سمحاء کے ساتھ زناکاری کی تہمت لگائی تھی کہ "چار گواہ لاؤ ورنہ تمھاری پشت پر حد لگے گی۔" نیز آپ نے ماعز اور غامدیہ میں سے ہر ایک کو زنا کے اعتراف پر واپس کر دیا تھا حتیٰ کہ ہر ایک نے چار مرتبہ زناکاری کا اقرار کیا تھا جس پر آپ نے انھیں رجم کر دیا تھا۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ترک لعان کی بنا پر عورت پر حد واجب کر دینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ نہ تو گواہی ہے اور نہ ہی اقرار ہے۔ اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لا یحل دم امرئ مسلم الا باحدی ثلاث زنا بعد احصان وکفر بعد ایمان وقتل نفس بغیر نفس کسی مسلمان کا خون تین میں سے ایک بات کی بنا پر حلال ہوتا ہے: احصان کے بعد زناکاری ہو، ایمان لانے کے بعد کفر ہو اور ناحق کسی کا قتل ہو۔ آپ نے ان تین باتوں کے سوا کسی اور بات پر قتل کے وجوب کی نفی کر دی۔ لعان کرنے سے انکار ان تین باتوں سے خارج ہے۔ اس لیے عورت کو رجم کرنا واجب

نہیں ہوگا۔ جب عورت پر محصنہ ہونے کی حالت میں رجم واجب نہیں تو غیر محصن ہونے کی صورت میں سو کوڑے بھی واجب نہیں ہوں گے اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دم امرئ مسلم صرف مرد کو شامل ہے اس میں عورت داخل نہیں ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ کے اس ارشاد میں عورت بھی مراد ہے اور یہ حکم مرد اور عورت دونوں کے لیے عام ہے۔ نیز یہ لفظ جنس کے لیے ہے جس طرح یہ ارشاد باری ہے: اِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهٗ وَلَدٌ۔ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کا کوئی ولد نہ ہو۔ نیز ارشاد ہے (يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ اَخِيْهِ۔ اس دن ایک شخص اپنے بھائی سے پیچھا چھڑا کر بھاگے گا) نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدالتوں میں پیش ہونے والے مقدمات میں مدعیوں کے دعووں سے انکار کی بنا پر فریق مخالف کی جان پر حق ثابت نہیں ہوتا، یہی صورت تمام حدود کے مقدمات کے اندر بھی ہے۔ اس لیے لعان سے انکار پر عورت کی جان پر حق ثابت نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ارشاد باری ہے (وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اور مسلمانوں کا ایک گروہ ان دونوں کی سزاؤں کے وقت موجود رہے) اس میں سزا سے مراد حد زنا ہے۔ پھر ارشاد ہوا: وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اور عورت سے عذاب یعنی سزا کو یہ بات دور کر دے گی کہ وہ چار بار گواہی دے۔ اس آیت میں لفظ عذاب کو الف لام کے ذریعہ معرفہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے تو ان دونوں آیتوں سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ عذاب سے وہی عذاب یعنی سزا مراد ہے جس کا ذکر پہلی آیت میں ہوا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک واقعہ اور ایک حکم نہیں ہے کہ اس سے وہ بات لازم آ جائے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے کیونکہ سورت کی ابتدا میں زنا کار دل کا حکم بیان ہوا ہے پھر قذف کرنے والوں کا۔ بیویوں اور اجنبی عورتوں کو قذف کرنے کی صورت میں یہی حکم نافذ العمل رہا اور اپنے عموم کی حالت میں باقی رہا حتیٰ کہ بیویوں کو قذف کرنے والوں کے سلسلے میں لعان کے حکم کی بنا پر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ ایک مقام پر عذاب کا ذکر کر کے اس سے حد زنا مراد لی گئی ہے پھر دوسرے مقام پر اس عذاب کو الف لام کے ذریعہ معرفہ کی صورت میں ذکر کرنے سے ایسی بات نہیں پیدا ہوتی جو اس امر کی موجب بن جاتی کہ زوجین کے مابین لعان کے سلسلے میں جس عذاب کا ذکر ہے وہی زنا کاروں کے سلسلے میں بھی مذکور ہے کیونکہ عذاب صرف حد کی صورت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ عذاب اور سزا کی دوسری کئی صورتیں بھی ہیں۔

ارشاد باری ہے اِلَّا اَنْ یُّسْجَنَ اَوْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ۔ الا یہ کہ اسے قید میں ڈال دیا جائے یا دردناک عذاب سے دوچار کیا جائے یہاں سے عذاب سے حد مراد نہیں ہے۔ نیز ارشاد ہے لَاُعَذِّبَنَّهٗ عَذَابًا شَدِیْدًا اَوْلَاَذْبَحَنَّهٗ میں اسے سخت عذاب دوں گا یا اسے ذبح کر ڈالوں گا۔ یہاں بھی عذاب سے حد مراد نہیں ہے۔ یہی صورت اس آیت کی بھی ہے: وَمَنْ یَّظْلِمْ مِّنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِیْرًا۔ تم میں سے جو ظلم کرے گا ہم اسے ایک بڑے عذاب کا مزہ چکھائیں گے۔ یہاں بھی حد مراد نہیں ہے۔ عبید بن الابرص کا شعر ہے۔

؎ والمرء ما عاش فی تکذیب طول الحیاۃ لہ تعذیب

انسان جب تک زندہ رہتا ہے تکذیب میں لگا رہتا ہے اور اس طرح ساری زندگی وہ عذاب میں مبتلا رہتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: السفر قطعۃ من العذاب سفر عذاب کا ایک ٹکڑا ہے۔ جب عذاب کا اسم کسی خاص نوعیت کی سزا کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اور یہ بات بھی واضح ہے اس سے سزاؤں کی تمام صورتیں مراد نہیں ہیں تو اب یہ لفظ دو معنوں میں سے ایک پر محمول ہوگا۔ یا تو جنس کے معنی پر محمول ہوگا اس صورت میں اس کا اطلاق سزا کی اس کم سے کم صورت پر ہوگا جسے عذاب کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہو خواہ وہ سزا جس قسم کی بھی ہو۔ یا پھر یہ ایک مجمل لفظ ہوگا جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہوگی۔ اس سے سزا کی کوئی معہود یعنی متعین صورت مراد لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ معہود اس امر کو کہتے ہیں جس کا خطاب کے اندر ذکر پہلے گزر چکا ہو اور پھر کلام اسی کی طرف راجع ہو جائے۔ اس لیے کہ مخاطبین کے ذہنوں میں اس کے یہی معنی متعین ہوتے ہیں اور مراد یہی ہوتی ہے کہ کلام اس معنی کی طرف راجع ہو جائے۔ آیت میں شوہر کے قذف اور اس کے نتیجے میں لعان کے ایجاب کا جو ذکر ہے اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو عورت پر حد کے استحقاق کو واجب کر دے۔ اس لیے آیت میں مذکور لفظ عذاب سے حد مراد لینا جائز نہیں ہے۔

ایک طرف تو یہ بات رہی دوسری طرف مدعی علیہ سے قسم اٹھوانا بعض دفعہ مدعی کا حق شمار ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ اس سے انکار کر دے تو اسے اس انکار پر قید کر دیا جاتا ہے۔ یہ صورت قسامت کے مقدمے میں پیش آتی ہے کہ متعلقہ بچاس افراد جو درحقیقت مدعا علیہ ہیں اگر قسمیں کھانے سے انکار کر دیں تو انھیں قید کر دیا جاتا ہے۔ اسی طرح لعان سے انکار کرنے والے کا بھی معاملہ ہے۔ اس پر حد واجب کرنے سے اسے قید میں ڈال دینا بہتر ہے۔ کیونکہ اصول شریعت میں انکار پر حد کے ایجاب

کی کوئی مثال نہیں ہے جبکہ انکار پر حبس کے ایجاب کی مثال موجود ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔
نیز انکار دو معنوں میں سے ایک پر محمول ہوتا ہے یا تو یہ اس چیز کا بدل قرار پاتا ہے جس پر قسم اٹھانے کا مطالبہ کیا جاتا ہے یا یہ اقرار کے قائم مقام ہوتا ہے۔ حدود کا بدل تو کسی صورت میں بھی درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو چیز کسی اور چیز کے قائم مقام ہو اس کی بنا پر حد کا ایجاب جائز نہیں ہوتا۔ مثلاً گواہی پر گواہی یا قاضی کی تحریر کسی دوسرے قاضی کے نام یا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی وغیرہ۔ نیز چونکہ انکار اقرار کی صریح صورت نہیں ہوتی اس لیے اس کی بنا پر حد کا اثبات جائز نہیں ہوتا جس طرح تعریض یا اس لفظ کا حکم ہے جس میں زنا اور غیر زنا دونوں کا احتمال ہو۔ اس کی وجہ سے نہ تو اقرار کرنے والے پر اور نہ ہی قاذف پر حد واجب ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہلال بن امیہ کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی روایات میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب میاں بیوی کے درمیان لعان کرانا چاہا تو آپ نے عورت کو وعظ کرتے ہوئے اسے یاد دلایا کہ دنیا کی سزا آخرت کے عذاب سے ہلکی ہوتی ہے اسی طرح آپ نے مرد کو بھی انہیں باتوں کی تلقین کی۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ آپ نے دنیا کے عذاب سے حد زنا یا حد قذف مراد لی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عذاب دنیا سے آپ کی مراد یا تو حبس تھی یا بصورت اقرار حد تھی۔ اگر حبس مراد ہو یہ تو انکار کی صورت میں لازم ہوتا۔ اگر آپ نے حد مراد لی تھی تو یہ اس وقت لازم ہوتی جب عورت اس فعل کا اقرار کر لیتی جو حد کو واجب کر دیتا ہے یا مرد جھوٹ بولنے کا اقرار کر لیتا۔ اس لیے اس روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو انکار کی صورت میں حد کو واجب کر دیتی ہو، حبس کو واجب نہ کرتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ عورت پر حد اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب اس کی طرف سے انکار ہو اور مرد لعان کے تحت قسمیں کھالے۔ اسی طرح مرد پر حد اس صورت میں واجب ہو گی جب اس کی طرف سے انکار ہو اور عورت قسمیں کھالے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انکار اور قسمیں ایسے امور ہیں جن کی بنا پر حد کا استحقاق درست نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی قذف کا دعویٰ کرتا ہے اس سے اس دعوے پر حلف کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور مدعا علیہ کے انکار کی صورت میں نیز اس کی قسم کی وجہ سے مدعی پر حد واجب نہیں ہوتی۔ تمام حدود کی بھی یہی صورت ہے۔ ان میں حلف اٹھانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا اور نہ ہی مدعا علیہ کے انکار اور قسم کی بات رد کر دینے کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔

اگر زوجین اس امر میں ایک دوسرے کی تصدیق کر دیں کہ بچہ شوہر کا نہیں ہے تو اس کا حکم؟

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر سے بچے کی نفی صرف لعان کے ذریعے ہی ہو سکتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عورت اگر اس کی تصدیق کر دیتی ہے کہ بچہ ولد زنا ہے تو اس سے لعان باطل ہو جائے گا اور پھر شوہر سے بچے کے نسب کی کبھی بھی نفی نہیں ہو سکے گی۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب زوجین اس امر میں ایک دوسرے کی تصدیق کر دیں کہ بچہ بیوی کے پیٹ سے پیدا ہوا ہے لیکن شوہر کے نطفے سے نہیں ہے تو اس صورت میں بچہ شوہر کے لیے لازم نہیں ہو گا اور عورت کو حد لگے گی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے ذکر کیا ہے کہ اگر چار آدمی کسی عورت کے خلاف یہ گواہی دے دیں کہ اس نے چار ماہ ہوئے بدکاری کی ہے۔ وہ عورت حاملہ ہو اور اس کے شوہر کو گھر سے گئے ہوئے بھی چار ماہ ہو چکے ہوں پھر امام المسلمین اس کا مقدمہ وضع حمل تک موخر رکھے اور اس کے بعد اسے رجم کر دے۔ رجم کے بعد شوہر بھی آ جائے اور پیدا شدہ بچہ کی یہ کہہ کر نفی کر دے کہ میں نے اپنی بیوی کا استبراء رحم کر لیا تھا یعنی جب میں گھر سے گیا تھا اس وقت اسے کوئی حمل نہیں تھا تو اس صورت میں وہ لعان کر کے بچے کے نسب کی نفی کرے گا اس صورت میں لعان ہی بچے کے نسب کی نفی کا ذریعہ بنے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الولد للفراش وللعاهر الحجر بچہ اس کا ہے جو بستر کا حقدار ہے یعنی شوہر اور زانی کے لیے پتھر ہے۔ ظاہر حدیث تو اس امر کی مقتضی ہے کہ صاحب فراش یعنی شوہر سے بچے کا نسب کبھی منتفی نہ ہو لیکن جب حدیث میں یہ حکم وارد ہو گیا کہ ایسے بچے کو لعان کے ذریعے ماں کے حوالے کر کے اس کا سلسلۂ نسب ماں سے جوڑ کر باپ سے قطع کر دیا جائے اور فقہاء امصار نے اس حکم پر عمل بھی کیا تو ہم نے بھی اسے تسلیم کر لیا لیکن اس کے علاوہ باقیماندہ صورتیں جن کے متعلق سنت میں کوئی حکم موجود نہیں۔ ان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: الولد للفراش

کے ظاہری معنی کی بنا پر بچہ باپ کے ساتھ ملحق کر دیا جائے گا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انھیں ابو داؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں ابو یحییٰ مہدی بن میمون نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن ابی یعقوب نے حسن بن علی بن ابی طالب کے آزاد کردہ غلام حسن بن سعد نے رباح سے، وہ کہتے ہیں کہ میرے گھر والوں نے ایک رومی لونڈی سے میرا نکاح کر دیا۔ میں نے اس کے ساتھ ہمبستری کی اور میری طرح کالے رنگ کا لڑکا پیدا ہوا۔ میں نے اس کا نام عبداللہ رکھا۔ پھر اس عورت کے ساتھ ہمارے خاندان کے ایک رومی غلام کی آشنائی ہو گئی جس کا نام یوحنا تھا اور اس نے اسے اپنی زبان میں ورغلا کر بدکاری پر رضامند کر لیا جس کے نتیجے میں ایک لڑکا پیدا ہوا جو شکل و صورت میں چھپکلی معلوم ہوتا تھا۔ میں نے اپنی بیوی سے پوچھا کہ یہ بچہ کس کا ہے اس نے جواب میں کہا کہ یوحنا کا ہے۔ اس پر ہم نے یہ مقدمہ امیر المومنین حضرت عثمانؓ کی عدالت میں پیش کیا۔ آپ نے دونوں سے اس بدکاری کے متعلق پوچھا تو دونوں نے اس کا اعتراف کر لیا۔ پھر آپ نے ان سے کہا کہ اگر میں تمھارے درمیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کر دوں تو آیا تم اس کے لیے رضامند ہو جاؤ گے؟ پھر آپ نے فیصلہ سنایا کہ بچہ اس کا ہے جو صاحب فراش ہے یعنی شوہر۔ اس کے ساتھ ہی آپ نے میری بیوی اور یوحنا دونوں کو کوڑے لگوائے، یہ دونوں مملوک تھے۔

لعان کی بنا پر علیحدگی کا بیان

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ لعان سے زوجین کی فراغت پر ان کے درمیان علیحدگی واقع نہیں ہوگی جب تک حاکم علیحدگی نہیں کرائے گا، امام مالک، امام زفر اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ لعان سے فارغ ہوتے ہی علیحدگی واقع ہو جائے گی خواہ حاکم ان کے درمیان علیحدگی نہ بھی کرائے۔ سفیان ثوری اور اوزاعی سے منقول ہے کہ صرف شوہر کے لعان کی بنا پر علیحدگی واقع نہیں ہوگی۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ میرے خیال میں شوہر کا اپنی بیوی کو لعان کرنا کسی چیز کے نقصان کا باعث نہیں بنتا اور مجھے یہ بات پسند ہے کہ لعان کے بعد وہ اسے طلاق دے دے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب شوہر اللہ کی قسم کھا کر چار مرتبہ اپنی صداقت کی گواہی دے دے اور پانچویں بار جھوٹا ہونے کی صورت میں اپنے اوپر لعنت بھیج کر فارغ ہو جائے تو اس کے ساتھ ہی فراش یعنی بیوی کے ساتھ ہمبستری کا حق ختم ہو جائے گا اور پھر وہ عورت کبھی بھی اس کے لیے حلال نہیں ہو سکے گی خواہ وہ لعان کرے یا نہ کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سلسلے میں عثمان البتی کا یہ قول منفرد ہے کہ لعان کے بعد میاں بیوی میں علیحدگی نہیں ہوگی۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی اور اہل علم نے یہ بات کہی ہو۔ اسی طرح امام شافعی کا یہ قول کہ شوہر کی طرف سے لعان کرنے کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہو جاتی ہے فقہاء کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعی سے پہلے کسی نے یہ قول اختیار نہیں کیا تھا۔

لعان کی بنا پر واقع ہونے والی علیحدگی حاکم کے حکم کے ذریعے ہوگی اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے انھوں نے ابن شہاب سے کہ حضرت سہل رضؓ بن سعد الساعدی نے انھیں بتایا تھا کہ عویمر العجلانی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا۔ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ غیر مرد کو دیکھ لے تو آپ کا کیا

خیال ہے کہ وہ اسے قتل کر دے اور پھر آپ لوگ اس کے بدلے میں شخص کو قتل کر دیں یا پھر وہ کونسا قدم اٹھائے؟" آپ نے ان کی بات سن کر جواب میں فرمایا۔ "اللہ تعالیٰ نے تمہارے اور تمہاری بیوی کے اس مقدمے کے متعلق قرآن نازل فرما دیا ہے۔ جاؤ جا کر اپنی بیوی کو لے آؤ۔" حضرت سہلؓ فرماتے ہیں کہ دونوں میاں بیوی نے لعان کیا اس وقت میں بھی لوگوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔ جب ہمیں فراغت ہوئی تو عویمر کہنے لگے۔ "اللہ کے رسول اگر میں اب بھی اسے اپنی بیوی بنائے رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس کے متعلق جھوٹ کہا ہے اس لیے اب میں اسے تین طلاق دیتا ہوں۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم دینے سے پہلے ہی عویمر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔

ابن شہاب زہری کہتے ہیں کہ "لعان کرنے والے زوجین کے متعلق یہی سنت بن گئی۔" اس روایت میں یہ دلالت موجود ہے کہ لعان کی وجہ سے علیحدگی واجب نہیں ہوتی کیونکہ عویمر نے یہ کہا تھا کہ "اگر میں اسے اپنی بیوی بنائے رکھوں گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس کے بارے میں جھوٹ کہا ہے۔" اس فقرے کے ذریعے انھوں نے یہ بتایا کہ وہ لعان کے بعد بھی سابقہ نکاح پر اسے اپنی بیوی بنائے رکھیں گے کیونکہ اگر اس سے پہلے علیحدگی واقع ہو چکی ہوتی تو عویمر کا درج بالا فقرہ غلط اور محال ہوتا کیونکہ علیحدگی کی صورت میں وہ اسے اپنی بیوی بنا کر رکھ ہی نہیں سکتے تھے۔ جب انھوں نے لعان کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسے اپنی بیوی بنائے رکھنے کی خبر دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی اس کی تردید نہیں ہوئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ نفس لعان کی بنا پر علیحدگی واقع نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو اس کی کذب بیانی پر برقرار رہنے دیتے یا باطل شدہ نکاح کی اباحت کی اجازت دے دیتے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفس لعان کے ذریعے علیحدگی واقع نہیں ہوئی۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انھیں احمد بن ابراہیم بن ملحان نے انھیں یحییٰ بن عبداللہ بن بکیر نے، انھیں لیث نے یزید بن ابی حبیب سے کہ ابن شہاب زہری نے ایک تحریر میں ذکر کیا تھا کہ حضرت سہل بن سعدؓ نے انھیں بتایا تھا کہ عویمر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا "کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو دیکھ لوں تو آیا اسے قتل کر دوں؟" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ "جاؤ جا کر اپنی بیوی کو لے آؤ، اللہ تعالیٰ نے تمہارے بارے میں حکم نازل فرما دیا ہے۔" چنانچہ عویمر اپنی بیوی کو لے آئے، اس کے ساتھ لعان کیا اور کہنے لگے: "اگر میں اس سے علیحدگی اختیار نہ کر لوں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس پر افترا کیا

ہے اور اس کے متعلق کذب بیانی کی ہے"۔ اس روایت میں عویمرؓ نے یہ بتا دیا کہ لعان کر کے انھوں نے بیوی سے علیحدگی اختیار نہیں کر لی تھی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں لعان کرنے کا جو حکم دیا تھا اس کی بنا پر بھی انھوں نے بیوی سے علیحدگی اختیار نہیں کی تھی۔ پھر جب انھوں نے بیوی کو طلاق دے دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس پر انھیں کچھ نہیں کہا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ طلاق نہ صرف برموقع تھی بلکہ درست بھی تھی۔ اس سلسلے میں امام شافعی کا یہ قول ہے کہ شوہر کے لعان کے ساتھ ہی بیوی بائن ہو جاتی ہے اور بائن ہونے کے بعد اسے طلاق لاحق نہیں ہوتی۔ امام شافعی کا یہ قول اس جہت سے زیر بحث روایت کے خلاف ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن عمرو بن السرح نے، انھیں ابن وہب نے عیاض بن عبداللہ الفہری وغیرہ سے، انھوں نے ابن شہاب سے اور انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے عویمر کے لعان کے واقعہ کے سلسلے میں بیان کیا ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی اور آپ نے ان کی طلاقوں کو نافذ العمل قرار دیا۔ یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں پیش آیا۔ حضرت سہلؓ کہتے ہیں کہ میں اس واقعہ کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔ ابن شہاب کہتے ہیں کہ لعان کرنے والے زوجین کے متعلق یہی سنت جاری ہو گئی کہ ان کے درمیان علیحدگی ہو جائے اور پھر وہ کبھی رشتۂ ازدواج میں یکجا نہ ہوں۔ حضرت سہلؓ نے اس روایت میں یہ بات بتا دی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عویمر العجلانی کی ان طلاقوں کو نافذ العمل قرار دیا جو انھوں نے لعان کرنے کے بعد دی تھیں۔ اس پر ابن شہاب کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ "لعان کرنے والے زوجین کے متعلق یہ سنت جاری ہو گئی کہ ان کے درمیان علیحدگی کر دی جائے"۔ اگر لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہو جاتی تو اس کے بعد پھر ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرنے کا اقدام محال ہوتا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد اور وہب بن بیان نیز دوسرے راویوں نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے حضرت سہل بن سعدؓ سے، انھوں نے بقول مسدد فرمایا "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لعان کرنے والے زوجین کو دیکھا تھا۔ اس وقت میری عمر پندرہ برس تھی جب وہ لعان کر چکے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی۔ اس موقع پر مرد نے کہا۔ اللہ کے رسول! اگر میں اس عورت کو اب بھی اپنی بیوی بنائے رکھوں تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ میں نے اس کے متعلق کذب بیانی کی ہے"۔ اس روایت میں بھی یہ بات بتائی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کے بعد ان دونوں کے مابین علیحدگی

کرادی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں اسماعیل نے، انھیں ایوب نے سعید بن جبیر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو قذف کیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو العجلان کے ایک جوڑے کے درمیان علیحدگی کرادی تھی۔ اس موقعہ پر آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ "اللہ کو علم ہے کہ تم میں سے ایک کاذب ہے، آیا تم میں سے کوئی اپنی بات سے رجوع کرنے والا ہے؟" آپ نے اپنی یہ بات تین دفعہ دہرائی، لیکن دونوں میاں بیوی اپنی بات پر اڑے رہے۔ اس پر آپ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی۔ اس روایت میں بھی نصاً یہ بات بیان ہوئی کہ آپ نے لعان کے بعد دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی تھی۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے، انھوں نے نافعؒ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی عورت کے ساتھ لعان کیا اور عورت سے پیدا ہونے والے بچے کی نفی کردی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کے درمیان تفریق کرادی اور بچے کو عورت کے ساتھ لاحق کردیا۔ یہ بھی اس بات پر نص ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے جوڑوں کے درمیان علیحدگی کرادیا کرتے تھے۔ نیز اگر شوہر کے لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہو جاتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت اس حکم کا ضرور ذکر کردیتے جب اس علیحدگی کی بنا پر تحریم اور دوسرے متعلقہ احکام کا ذکر ہوا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شوہر کے لعان کے ساتھ علیحدگی واقع ہو جانے کا حکم نہیں سنایا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لعان کی وجہ سے علیحدگی واقع نہیں ہوئی۔ نیز امام شافعی کا قول متعلقہ آیت کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ پھر فرمایا: فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ: اس کے بعد فرمایا: وَيَدْرَءُ عَنْهَا الْعَذَابَ (ایۃ) یہاں بیوی مراد ہے اگر شوہر کے لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہو جاتی تو عورت کا لعان اس حالت میں ہوتا جب وہ اجنبی بن چکی ہوتی۔ یہ بات ظاہر آیت کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے میاں بیوی کے درمیان لعان واجب کیا ہے۔ شوہر اور اجنبی عورت کے درمیان نہیں۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر جب بینونت کے بعد عورت پر زنا کا الزام لگائے جس میں بچے کا ذکر نہ ہو یا اسے قذف کرنے کے بعد طلاق بائن دے دے تو ان دونوں صورتوں میں وہ لعان نہیں کرے گا۔ جب یہ بات جائز نہیں ہوئی کہ شوہر ایسی حالت میں عورت کے ساتھ

لعان کرے جب وہ اس عورت کے لیے اجنبی بن چکا ہو تو یہ بات بھی جائز نہیں کہ جب عورت اس کے لیے اجنبی بن چکی ہو وہ اس کے ساتھ لعان کرے کیونکہ اس حالت میں لعان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ شوہر ہونے کی بنا پر عورت کے ساتھ اسے فراش یعنی ہمبستری کا جو حق حاصل ہوتا ہے وہ منقطع ہو جائے۔ اب جب کہ بینونت کی بنا پر یہ تعلق منقطع ہو گیا تو لعان کی ضرورت بھی ممتنع ہو گئی۔ اس لیے کہ وہ اب اس کی بیوی نہیں رہی۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض روایات میں لعان کرنے والے جوڑے کے درمیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علیحدگی کرا دینے کا ذکر ہے اس کا مفہوم دراصل یہ ہے کہ علیحدگی تو لعان کے ساتھ ہی واقع ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد: لا سبیل لک علیھا۔ تمہارے لیے اس عورت پر بالادستی حاصل کرنے کا کوئی وسیلہ باقی نہیں رہا۔ سے صرف یہ بات بتا دی کہ عورت اب اس کے لیے حلال نہیں ہو گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے یہ مفہوم اخذ کر کے گویا کلام کو اس کی حقیقت اور اصل مفہوم سے ہٹانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے کہ آپ کے ارشاد: لا سبیل لک علیھا) کے ذریعہ اگر علیحدگی واقع نہیں ہوئی تو گویا آپ کی طرف سے ان دونوں کے درمیان علیحدگی ہی نہیں کرائی گئی اور یہ صرف آپ کی طرف سے متعلقہ حکم کی اطلاع دی گئی ہے کیونکہ حکم کی اطلاع دینے والا دونوں کے درمیان علیحدگی کرانے والا قرار نہیں پاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے: المتلاعنان لا یجتمعان ابدًا۔ لعان کرنے والے میاں بیوی کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اس میں آپ نے علیحدگی کے واقع ہو جانے کی اطلاع دی کیونکہ علیحدگی کرانے تک نکاح اگر باقی رہتا تو اس سے یہ لازم آتا کہ اس وقت تک یہ دونوں اکٹھے سمجھے جاتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت درست نہیں ہے یہ صرف حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی اور پھر دونوں اکٹھے نہیں رہیں گے۔ اس قول سے ان دونوں حضرات کی مراد یہ ہے کہ جب ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی تو پھر یہ اکٹھے نہیں ہوں گے جب تک ایک دوسرے کے ساتھ لعان کی حالت میں رہیں گے اس لیے مناسب یہی ہے کہ علیحدگی ہو جائے تاکہ یہ حکم لگایا جائے کہ اب دونوں یکجا نہیں ہوں گے۔
اگر یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو بھی جائے تو اسے اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا جو ہم نے ابھی بیان کیے ہیں۔ نیز اس کے ساتھ ان روایات کا بھی انضمام ہو جائے گا جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اور جو لعان کے بعد بھی نکاح باقی رہنے پر دلالت کرتی ہیں نیز یہ کہ حاکم کی طرف سے علیحدگی کرانے پر ہی

علیحدگی واقع ہوتی ہے۔

جب ہم مذکورہ بالا روایت اور اس روایت کے درمیان تطبیق کریں گے تو اس سے جو مفہوم اخذ ہوگا وہ یہی ہوگا کہ لعان کرنے والے میاں بیوی علیحدگی ہو جانے کے بعد یکجا نہیں ہوں گے۔ ہم نے جو بات بیان کی ہے اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ لعان ایسی گواہی ہے جس کا حکم صرف حاکم کے نزدیک جا کر ثابت ہوتا ہے اس لیے لعان اس گواہی کے مشابہ ہوگیا جس کا صرف حاکم کے پاس جا کر ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ یہ گواہی صرف حاکم کے حکم کے ذریعے ہی علیحدگی کی موجب بنے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مقدمات میں مذکورہ دعووں پر قسموں کے ذریعے صرف حاکم کے پاس جا کر حکم ثابت ہوتا ہے اور جس وقت حاکم کسی شخص سے حلف لے لیتا ہے وہ شخص مقدمہ سے خارج ہو جاتا ہے اور اسے مقدمے سے خارج کرنے کے لیے حاکم کو کوئی نیا حکم جاری کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس بات سے آپ نے اپنے بیان کے ذریعے جو تعلیل کی ہے اس کا انتقاض ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے جو بات بیان کی ہے اسے یہ چیز لازم نہیں ہوتی۔ وہ اس لیے کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ لعان ایسی گواہی ہے جس کی صحت کا تعلق حاکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ جس طرح حقوق کے مقدمات میں گواہیوں کی حیثیت ہوتی ہے کہ ان کی صحت کا تعلق بھی حاکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ حقوق کے مقدمات میں جو قسمیں کھائی جاتی ہیں وہ ان حقوق کے بارے میں گواہیاں شمار نہیں ہوتیں۔ اس بنا پر لعان لفظ شہادت کے بغیر درست نہیں ہوتا جس طرح حقوق کے بارے میں گواہیاں لفظ شہادت کے بغیر درست نہیں ہوتیں جبکہ دعووں پر حلف لینے کی حیثیت یہ نہیں ہوتی نیز لعان کے ذریعہ عورت اپنی ذات کی مالک ہوتی ہے جس طرح مدعی گواہیوں وغیرہ کی صورت میں ثبوت پیش کرنے پر اس چیز کا مالک ہو جاتا ہے جس پر وہ دعویٰ کرتا ہے۔ جب اس چیز پر حاکم کے حکم کے بغیر مدعی کا استحقاق جائز نہیں ہوتا تو لعان کے ذریعے عورت کا اپنی ذات کی مالک ہونے کے لیے بھی حاکم کا حکم ضروری ہے۔

جہاں تک حقوق کے مقدمات میں استحلاف یعنی حلف لینے کا تعلق ہے تو اس کے ذریعے کسی چیز کا استحقاق ثابت نہیں ہوتا۔ اس سے تو صرف وقتی طور پر مقدمہ ختم ہو جاتا ہے اور مدعا علیہ پہلے کی طرح بری الذمہ رہتا ہے۔ اس لیے حقوق کے مقدمات میں گواہیوں کے ساتھ لعان کے ذریعے علیحدگی کی مشابہت ان مقدمات میں استحلاف کے ساتھ مشابہت سے بڑھ کر ہے۔ نیز جب لعان علیحدگی کا ایسا سبب ہے جس کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہے تو اس کی مشابہت عنین یعنی قوت مردمی سے محروم انسان کو دی جانے والی اس مہلت کے ساتھ ہوگئی جو حاکم کے حکم کی بنا پر عنین اور اس کی بیوی کے درمیان علیحدگی کا سبب بن

جاتی ہے لیکن مہلت کی مدت گزر جانے کے ساتھ ان دونوں کے درمیان حاکم کی طرف سے علیحدگی کرائے بغیر علیحدگی واقع نہیں ہوتی۔ اس لیے لعان کے ذریعہ واقع ہونے والی علیحدگی کا حکم بھی اس چیز کی روشنی میں یہی ہونا چاہیے جو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، لعان علیحدگی کے مفہوم کے لیے نہ تو کنایہ ہے اور نہ ہی تصریح ، اس لیے ضروری ہے کہ اس کے ذریعے علیحدگی واقع نہ ہو جس طرح ان الفاظ کے ذریعے علیحدگی واقع نہیں ہوتی جو علیحدگی کے مفہوم کے لیے نہ تو کنایہ ہوتے ہیں اور نہ ہی تصریح۔

اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایلاء طلاق کے مفہوم کے لیے نہ تو کنایہ ہے اور نہ ہی تصریح لیکن اس کے باوجود ایلاء کی مدت گزر جانے کے بعد علیحدگی واقع ہو جاتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایلاء میں طلاق سے کنایہ بننے کی صلاحیت ہوتی ہے تاہم یہ کمزور ترین کنایہ ہے۔ اس لیے نفس ایلاء کے ذریعے اس وقت تک علیحدگی واقع نہیں ہوتی جب تک اس کے ساتھ ایک اور چیز بھی شامل نہ ہو جائے اور وہ ہے مدت ایلاء کے اندر ترک جماع۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر کا یہ قول " واللہ لا اقربک " (بخدا میں تجھ سے قربت اختیار نہیں کروں گا) تحریم پر بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ تحریم قربت کے لیے مانع ہوتی ہے۔ اس کے برعکس لعان کے اندر کسی بھی حال میں تحریم پر دلالت کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی کیونکہ اس کے اندر زیادہ سے زیادہ جو بات ہو سکتی ہے وہ یہ کہ شوہر اپنے قذف کے اندر سچا ثابت ہو جائے۔ یہ چیز تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر عورت کی زناکاری پر گواہی قائم ہو جائے تو یہ بات بھی تحریم کی موجب نہیں بنتی۔ اگر مرد جھوٹا ہو اور عورت سچی ہو تو یہ صورت تحریم سے اور بھی زیادہ بعید ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لعان کے اندر تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہوتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسی بنا پر تفریق کے عمل کے بغیر علیحدگی کا واقع ہو جانا درست نہیں ہوتا۔ تفریق کا یہ عمل یا تو شوہر کی طرف سے ہوگا یا حاکم کی طرف سے۔ نیز جب لعان کی ابتداء حکم حاکم کے بغیر درست نہیں ہوتی تو اس کے ساتھ تعلق رکھنے والے حکم یعنی علیحدگی بھی حکم حاکم کے بغیر درست نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے برعکس جب حاکم کے بغیر ایلاء کی ابتداء درست ہو جاتی ہے تو پھر علیحدگی واقع ہونے کے لیے بھی حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم سب کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ اگر لعان کے بعد زوجین نکاح کے بندھن کو باقی رکھنا چاہیں تو انھیں ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا بلکہ دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ لعان علیحدگی کو واجب کر دیتا ہے جس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ نفس لعان کے ساتھ علیحدگی واقع ہو جائے اور اس کے لیے کسی اور سبب کی ضرورت پیش نہ آئے۔ اس کے

جواب میں کہا جائے گا یہ کلیہ امام شافعی کی بات پر آکر ٹوٹ جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کے خیال میں عورت کا مرتد ہو جانا میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا موجب نہیں ہوتا جب تک ایک اور سبب پیدا نہ ہو جائے اور وہ ہے تین حیض کا گزر جانا۔ جب تین حیض گزر جائیں گے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ اگر دونوں نکاح کے بندھن کو باقی رکھنے پر رضامند ہو جائیں گے تو انھیں ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا۔ اس طرح امام شافعی کے نزدیک نفس ارتداد علیحدگی کا موجب نہیں بنتا جب تک اس کے ساتھ ایک اور سبب شامل نہیں ہو جاتا جبکہ ہمارے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی عورت غیر کفو میں نکاح کر لیتی ہے اور رشتہ دار اس سے علیحدگی کا مطالبہ کرتے ہیں تو ایک طرف نکاح باقی رکھنے پر زوجین کی رضامندی کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور دوسری طرف رشتہ داروں کی طرف سے اس نکاح کے خلاف مقدمہ دائر کرنے کی بنا پر علیحدگی واجب نہیں ہوتی بلکہ علیحدگی اس وقت ہوتی ہے جب حاکم علیحدگی کا حکم دے دیتا ہے۔ اس بنا پر معترض کا درج بالا استدلال سب کے مسلک کی روشنی میں فاسد ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ معترض نے اپنے استدلال کے لیے کسی اصل کو سہارا نہیں بنایا اس نے صرف ایک دعویٰ پیش کر دیا ہے جو دلیل سے عاری ہے۔ اس میں ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ ہمارے نزدیک لعان کے بعد بھی نکاح کا بندھن باقی رہنا جائز ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر شوہر علیحدگی واقع ہونے سے پہلے اپنی کذب بیانی کا اقرار کر لے تو اس صورت میں اسے حد لگائی جائے گی اور میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہو گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ لعان تین طلاقوں اور رضاعت وغیرہ کی طرح ہے جن میں ان امور کے وجود میں آتے ہی علیحدگی ہو جاتی ہے اور اس کی صحت کے لیے حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لعان ایسا سبب نہیں ہے جس کے وجود میں آتے ہی علیحدگی واقع ہو جاتی ہو اس لیے کہ اگر لعان کی یہ حیثیت ہوتی تو پھر غیر حاکم کے پاس بھی میاں بیوی کے لعان کے ساتھ ہی علیحدگی واقع ہو جانا لازم ہو جاتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ہر وہ سبب جس کے ساتھ فسخ کا تعلق ہوتا ہے ضروری نہیں کہ نفس سبب اس فسخ کا موجب بن جائے کیونکہ بعض اسباب تو ایسے ہوتے ہیں جو خود فسخ کے موجب بن جاتے ہیں لیکن بعض ایسے ہوتے ہیں کہ جب تک ان کے ساتھ کوئی اور سبب پیدا نہ ہو جائے وہ فسخ کے موجب نہیں ہوتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گھر کے ایک حصے کی فروخت شریک کے لیے حق شفعہ کو واجب کر دیتی ہے لیکن یہ حق شفعہ شریک کی طرف اس کی جانب سے نفس طلب اور مقدمہ کے ساتھ منتقل نہیں ہوتا جب تک اس بارے میں حاکم فیصلہ نہ کر دے۔ اسی طرح فروخت شدہ چیز پر خریدار کے قبضے کے بعد عیب کی بنا پر اس کی واپسی نیز نابالغ کے بالغ ہو جانے کے بعد خیار بلوغ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل کی صورت ہے۔ یہ سب کے سب وہ

اسباب ہیں جن کی بنا پر فسخ عقود ہوتا ہے لیکن صرف ان اسباب کے وجود میں آجانے کے ساتھ عقود فسخ نہیں ہوتے جب تک حاکم ان کے متعلق فیصلہ نہیں کرتا ہے۔ یہ تمام صورتیں ان حضرات کے خلاف جاتی ہیں جو لعان کے ساتھ ہی حاکم کی تفریق کے بغیر علیحدگی کے وجوب کے قائل ہیں۔ لعان کے سلسلے میں عثمان البتی اس بات کے قائل ہیں کہ لعان کسی حالت میں بھی علیحدگی کو واجب نہیں کرتا۔ کیونکہ لعان نہ تو علیحدگی کے لیے کنایہ ہے اور نہ ہی صریح۔ اگر میاں بیوی آپس میں لعان کریں تو ایسا لعان علیحدگی کا موجب نہیں ہوتا اسی طرح اگر حاکم کے روبرو لعان کریں تو وہ بھی علیحدگی کا موجب نہیں ہوگا۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شوہر کا لعان اس حد کے قائم مقام ہوتا ہے جو اجنبی عورت کے قاذف کو لگائی جاتی ہے۔ اگر شوہر کو اس بنا پر حد لگائی جائے کہ اس نے بیوی کو قذف کرنے کے بعد اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلیا ہو یا وہ غلام ہو تو اس صورت میں حد کی یہ سزا علیحدگی کی موجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر شوہر بیوی کے ساتھ لعان کرے گا تو یہ لعان بھی علیحدگی کا موجب نہیں بنے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے جوڑے کے درمیان جو علیحدگی کردی تھی عثمان البتی نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہ علیحدگی صرف بنو عجلان کے جوڑے تک محدود تھی۔ اس واقعہ میں شوہر نے لعان کرنے کے بعد بیوی کو تین طلاق دے دی تھی جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی تھی۔ ابن شہاب زہری نے یہ روایت کی ہے کہ حضرت سہل بن سعدؓ نے یہ بیان کیا تھا کہ عجلانی جوڑا جب لعان سے فارغ ہوا تو شوہر نے بیوی کو تین طلاق دے دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نافذ کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی عجلانی جوڑے کے واقعہ کے متعلق ہے

ابو بکر جصاص عثمان البتی کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت سہل بن سعد کی روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے۔ "میں عجلان جوڑے کے اس واقعہ کے دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔ اور لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہی سنت جاری ہوگئی کہ ان کے درمیان علیحدگی ہو جاتی ہے اور وہ پھر کبھی یکجا نہیں ہوتے۔" اس طرح حضرت سہل نے جو اس واقعہ کے راوی ہیں یہ بتا دیا کہ ایسے جوڑے کے سلسلے میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی کی سنت جاری ہوگئی۔ خواہ شوہر کی طرف سے اپنی بیوی کو طلاق نہ بھی دی جائے۔ اسی طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں جس کا تعلق ہلالؓ بن امیہ کے واقعہ سے ہے، یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرا دی تھی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہلالؓ نے اپنی بیوی کو طلاق نہیں دی تھی۔ جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ لعان کے بعد میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واجب ہو جاتی ہے نیز حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کی روایت میں جس کا تعلق

عجلانی جوڑے کے واقعہ کے ساتھ ہے یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان تفریق کر دی تھی۔ اس سے یہ ممکن ہے کہ آپ نے ان کے درمیان پہلے علیحدگی کرا دی ہو اور اس کے بعد شوہر نے تین طلاق دے دی ہو جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نافذ العمل قرار دیا ہو۔ اس روایت میں یہ بھی مذکور ہے کہ آپ نے شوہر سے فرمایا تھا کہ "اب تمھارے لیے اس عورت پر بالادستی حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا۔"

لعان کرنے والے مرد کا لعان کرنے والی عورت سے نکاح کا بیان

امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جب لعان کرنے والا شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرے جس کے نتیجے میں اسے حد لگائی جائے یا اسے اس صورت کے سوا کسی اور صورت کے تحت حد قذف میں کوڑے لگائے جائیں اور دوسری طرف عورت کی حیثیت یہ ہو جائے کہ شوہر کی طرف سے اسے قذف کی صورت میں ان دونوں کے درمیان لعان واجب نہ ہو تو ایسی صورت کے اندر مرد اس عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، شعبی اور سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ امام ابویوسف اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے میاں بیوی کبھی بھی یکجا نہیں ہو سکتے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسی قسم کی روایت ہے۔ ہمارے نزدیک ان حضرات کا یہ قول اس مفہوم پر محمول ہے کہ میاں بیوی جب تک ایک دوسرے کے ساتھ لعان کی حالت میں ہوں گے یکجا نہیں ہو سکیں گے سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ لعان کی بنا پر واقع ہونے والی علیحدگی بیوی کو شوہر سے بائن نہیں کرتی اور اگر عدت کے اندر شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلے تو اس کی بیوی اس کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ لیکن یہ قول اس بنا پر شاذ ہے کہ سعید بن جبیر کے سوا کسی سے بھی یہ منقول نہیں ہے۔ اس قول کے بطلان پر سنت بھی گواہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے جوڑے کے درمیان علیحدگی کرادی تھی۔ اور علیحدگی بینونت کے بغیر ہو نہیں سکتی۔ پہلے قول کے حق میں ان آیات کے عموم سے استدلال کیا جا سکتا ہے جو مناکحات کے عقود کی اباحت کرتی ہیں۔ مثلاً یہ قول باری: وَاُحِلَّ لَکُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمْ اور تمہارے لیے ان کے ماسوا دوسری عورتیں حلال کردی گئی ہیں) نیز (فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ جو عورتیں تمہیں بھلی لگیں ان سے نکاح کرلو نیز یہ قول باری وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ۔ اور تمہارے اندر جو بے نکاحی عورتیں ہوں ان کا نکاح کرادو نظر اور قیاس کی جہت سے اس قول کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ لعان کی بنا پر ہونے والی علیحدگی کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے اور

ہر ایسی علیحدگی جس کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہو وہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں ہوتی۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جن کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں ہوتی ہیں مثلاً عنین یعنی قوت مردمی سے محروم شوہر کی اپنی بیوی سے علیحدگی، اسی طرح نابالغ میاں بیوی کی خیار بلوغ کی بنا پر ایک دوسرے سے علیحدگی، اسی طرح ہمارے مخالفین کے نزدیک ایلاء کی وجہ سے واقع ہونے والی علیحدگی نیز علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جن کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے۔ اصول شریعت میں ایسی صورتوں کا یہی حکم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ علیحدگی کی جن صورتوں کو آپ نے بطور مثال پیش کیا ہے اگرچہ ان کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے لیکن ان صورتوں میں فی الحال نکاح کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی لیکن لعان کی بنا پر واقع ہونے والی علیحدگی میں فی الحال نکاح کی سب کے نزدیک ممانعت ہے جب یہ جائز ہے کہ لعان کی علیحدگی اس جہت سے علیحدگی کی ان تمام صورتوں سے جدا ہو جائے جن کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہوتا ہے تو یہ بھی درست ہونا چاہیے کہ علیحدگی کی تمام صورتیں اگرچہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنتی ہیں لیکن یہ علیحدگی ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب بن جاتی ہے اور اس جہت سے یہ ان تمام سے جدا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حاکم کے حکم سے تعلق رکھنے والی علیحدگی کی چند صورتیں ایسی بھی ہیں جو فی الحال نکاح میں مانع بن جاتی ہیں لیکن اس کے باوجود وہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنتی ہیں۔ مثلاً عنین کی علیحدگی جس میں اسے اپنی بیوی کو صرف ایک طلاق دینے سے نہ روکا گیا ہو۔

یہ علیحدگی ایسی تحریم کی موجب ہوتی ہے جو اسے فی الحال عقد نکاح سے روک دیتی ہے لیکن اس کے باوجود یہ ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنتی۔ اسی طرح ذمی شوہر کی مثال ہے کہ اگر اس کی بیوی مسلمان ہو جائے اور یہ خود اسلام لانے سے انکار کر دے جس کے نتیجے میں حاکم ان دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دے تو اس صورت میں علیحدگی کے بعد ذمی کو اس عورت سے نکاح کرنے کی ممانعت ہو گی لیکن اس کے باوجود یہ علیحدگی ہمیشہ کے لیے تحریم کی موجب نہیں بنے گی۔ اس علیحدگی کی بنا پر ہم نے اسے فی الحال نکاح کرنے کی ممانعت کر دی لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ہوا کہ یہ علیحدگی ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جائے۔ نیز اگر لعان ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جاتا تو پھر یہ بھی ضروری ہوتا کہ غیر حاکم کے سامنے میاں بیوی کے لعان کی صورت میں ہمیشہ کے لیے تحریم واجب ہو جاتی اس لیے کہ ہم نے اس قسم کی تحریم کو واجب کرنے والے تمام اسباب کی یہ کیفیت پائی ہے کہ ان کا وجود ہی اس قسم کی تحریم کا موجب بن جاتا ہے اور اس کے لیے کسی حاکم کے پاس جانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثلاً وہ عقد نکاح جو بیوی کی ماں کی تحریم کا موجب بنتا ہے۔ اسی

طرح وہ ہمبستری جو تحریم کی موجب بنتی ہے نیز رضاعت اور نسب وغیرہ یہ تمام اسباب ایسے ہیں جو ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بنتے ہیں، لیکن حاکم کے روبرو ان کا وجود میں آنا ضروری نہیں ہوتا۔

جب لعان کی تحریم کا تعلق حاکم کے حکم کے ساتھ ہے جس کی صورت یہ ہے کہ میاں بیوی اس کے حکم سے اور اس کے روبرو لعان کریں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لعان ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب نہیں تھا۔ اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ لعان کے بعد اگر شوہر علیحدگی واقع ہونے سے پہلے اپنی کذب بیانی کا اقرار کرے تو اسے کوڑوں کی حد لگائی جائے گی اور میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہو گی۔ امام ابو یوسف اس حد تک تو ہمارے ساتھ ہیں اس لیے کہ شوہر کو کوڑوں کی حد لگ جانے کی وجہ سے لعان کی حالت ختم ہو کر اس کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اس لیے علیحدگی کے بعد بھی یہی صورت ہونی چاہیے کیونکہ علیحدگی کے بعد بھی وہ سبب زائل ہو جاتا ہے جس کی بنا پر علیحدگی واقع ہوئی تھی اور وہ سبب لعان کا حکم ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ اس صورت کے تحت پھر یہ واجب ہے کہ علیحدگی کے بعد اگر شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلے اور اس کے نتیجے میں اسے کوڑوں کی حد لگ جائے تو سابقہ نکاح بحال ہو جائے اور علیحدگی باطل قرار دے دی جائے کیونکہ علیحدگی کو واجب کرنے والا سبب دور ہو چکا ہے جس طرح اس صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں ہوتی جب لعان کے بعد علیحدگی سے پہلے پہلے شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کرلیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ہم نے لعان کے حکم کے زوال کو صرف اس تحریم کے ارتفاع کی علت قرار دیا ہے جو اس کے حکم کے ساتھ متعلق ہو گئی تھی۔ ہم نے اسے بقاء نکاح کی علت قرار نہیں دیا تھا اور نہ ہی نکاح کی بحالی کے لیے اسے علت بنایا تھا اس لیے جس جہت سے بھی عقد نکاح کو باطل مانا جائے اس کی بحالی ایک نئے عقد نکاح کے ساتھ ہی ہو سکتی ہے۔ البتہ علیحدگی کے ساتھ ایسی تحریم کا تعلق ہوتا ہے جو بینونت کے علاوہ ہوتی ہے۔ یہ تحریم صرف حکم لعان کے ارتفاع کے ساتھ ہی مرتفع ہو سکتی ہے جس طرح طلاق ثلاثہ بینونت کی موجب ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ایسی تحریم کی بھی جو صرف کسی اور شخص سے نکاح کر کے اس کے ساتھ ہمبستری کے ذریعے مرتفع ہو سکتی ہے۔ جب دوسرا شوہر اس کے ساتھ ہمبستری کرلے گا تو اس کے ساتھ ہی وہ تحریم مرتفع ہو جائے گی جسے طلاق ثلاثہ نے واجب کر دیا تھا۔ لیکن پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کی بحالی صرف اسی صورت میں ہو گی جب دوسرا شوہر اسے طلاق دے دے اور وہ عدت گزارنے کے بعد نئے سرے سے پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کرلے۔

ایک اور دلیل ملاحظہ کیجیے، وہ یہ کہ جب علیحدگی کی بنا پر واقع ہونے والی تحریم کا لعان کے ساتھ

تعلق ہے تو یہ ضروری ہے کہ لعان کے حکم کے ارتفاع کے ساتھ تحریم بھی مرتفع ہو جائے۔ جب لعان کرنے والا شوہر اپنی کذب بیانی کا اقرار کر کے کوڑوں کی سزا پائے تو اس صورت میں لعان کے حکم کے ارتفاع کی دلیل یہ ہے کہ ہماری گزشتہ وضاحتوں کی روشنی میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ لعان حد ہے اور شوہر کے حق میں اس کی حیثیت وہی ہے جو اجنبی عورت کے قاذف کے لیے کوڑوں کی سزا کی ہے۔ اور ایک قذف کے بدلے میں دو سزاؤں کا اکٹھا ہو جانا ممتنع ہوتا ہے۔ اس بنا پر اگر اس قذف کی سزا کے طور کوڑے لگائے جائیں گے تو اس کے نتیجے میں لعان حد کے دائرے سے خارج ہو جائے گا اور تحریم کے ایجاب کے سلسلے میں اس کا حکم زائل ہو جائے گا اس لیے کہ تحریم کو واجب کرنے والے سبب یعنی لعان کا خاتمہ ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کا درج بالا استدلال لعان کے حکم کو ہی باطل کر دیتا ہے اس لیے کہ ایک قذف کے بدلے دو حد کا یکجا ہو جانا ممتنع ہے اس لیے شوہر جب اپنی بیوی کے سوا کسی اور عورت کو قذف کرنے کی بنا پر کوڑوں کی سزا پا چکا ہو تو اس صورت میں ضروری ہے کہ میاں بیوی کے درمیان لعان کا حکم باطل قرار نہ دیا جائے اور اس کے نتیجے میں پھر شوہر اس سے نکاح نہ کر سکے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب شوہر کو قذف کے سلسلے میں حد لگ چکی ہو تو اس صورت میں وہ اہل لعان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شوہر اگر اپنی کسی اور بیوی کو قذف کرے گا تو اس صورت میں وہ لعان نہیں کرے گا بلکہ ہمارے نزدیک اسے حد قذف لگائی جائے گی۔ اس لیے لعان کرنے والے شوہر کی اپنی کذب بیانی کے اقرار کی صورت میں جس علت کا ہم نے تذکرہ کیا تھا وہ اگرچہ اس زیر بحث صورت میں موجود نہیں ہے لیکن ایک اور وجہ کی بنا پر اس صورت کو اس پر قیاس کرنا جائز ہے اور وہ وجہ شوہر کا اہل لعان کے دائرے سے خارج ہو جاتا ہے۔

جو حضرات اس مسلک کے قائل ہیں کہ لعان کرنے والا جوڑا دوبارہ رشتۂ نکاح میں یکجا نہیں ہو سکتا اگر وہ اس روایت سے استدلال کریں جسے لعان کرنے والے ایک جوڑے کے واقعہ کے سلسلے میں محمد بن اسحاق نے زہری سے نقل کیا ہے اور انھوں نے حضرت سہل بن سعد سے، زہری کا قول ہے کہ لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہی سنت جاری ہو گئی کہ جب یہ جوڑا لعان سے فارغ ہو جائے تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے اور پھر یہ دوبارہ کبھی یکجا نہ ہوں۔ اس طرح ان کا استدلال اگر اس روایت سے ہو جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن عمرو بن السرح نے، انھیں ابن وہب نے عیاض بن عبداللہ الفہری وغیرہ سے، انھوں نے ابن شہاب سے اور انھوں نے حضرت سہل بن سعد سے کہ

انھوں نے اس واقعہ کے سلسلے میں بیان کیا کہ شوہر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو بیوی کو تین طلاق دے دی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نافذ العمل قرار دیا، آپ کی موجودگی میں یہ واقعہ پیش آیا۔ حضرت سہلؓ کہتے ہیں کہ میں اس واقعہ کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھا۔

اس واقعہ کے بعد لعان کرنے والے جوڑے کے متعلق یہی سنت قائم ہوگئی کہ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرادی جائے اور وہ دوبارہ رشتۂ ازدواج میں کبھی منسلک نہ ہوں۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ آپ نے اس موقع پر شوہر سے یہ بھی فرمایا کہ "اب اس عورت تک رسائی کے لیے تمھارے پاس کوئی ذریعہ باقی نہیں رہا۔ ان روایات سے استدلال کرتے ہوئے اگر یہ کہا جائے کہ بیوی اگر شوہر کے لیے کسی بھی حالت میں حلال ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر اسے بیان فرمادیتے جس طرح قرآن میں اللہ تعالیٰ نے تین طلاق حاصل کرنے والی عورت کی طلاق دینے والے شوہر کے لیے حلت کی یہ صورت بیان کردی کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح کرنے کے بعد اس سے طلاق لے کر پھر اس پہلے مرد سے نکاح کرسکتی ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جہاں تک زہری سے مروی پہلی روایت کا تعلق ہے تو اس میں زہری کا یہ قول منقول ہے کہ لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہ سنت قائم ہوگئی ہے کہ ان کے درمیان علیحدگی کرادی جائے اور وہ دوبارہ رشتۂ ازدواج میں کبھی یکجا نہ ہوں۔ اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنت جاری کی تھی اور نہ ہی یہ مذکور ہے کہ آپ نے اس کا حکم دیا تھا۔

رہ گیا حضرت سہلؓ بن سعد کا قول کہ اس واقعہ کے بعد لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں یہی سنت قائم رہی کہ یہ دوبارہ کبھی یکجا نہ ہوں تو اس میں بھی یہ ذکر نہیں ہے کہ جاری ہونے والی یہ سنت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت تھی اس لیے کہ سنت کے لفظ کا اطلاق کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جاری کردہ سنت پر ہوتا ہے اور کبھی آپ کے سوا کسی اور کے جاری کردہ طریقے پر۔ اس لیے اس بات کو بطور دلیل پیش نہیں کیا جاسکتا۔ نیز لعان کرنے والے جوڑے کے سلسلے میں آپ نے یہ بات کہی تھی جس سے یہ معلوم ہوگیا کہ اس صفت کے ساتھ ایک حکم کا تعلق ہے وہ یہ کہ لعان کرنے والا جوڑا لعان کی حالت میں ہوتا ہے نیز وہ اہل لعان کے دائرے میں داخل ہوتا ہے۔ پھر جس وقت اہل لعان کے دائرے سے خارج ہونے کی بنا پر لعان کرنے والے جوڑے سے یہ صفت زائل ہوجائے گی تو حکم بھی زائل ہوجائے گا جس طرح یہ قول باری ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ محسنین پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے نیز ارشاد ہے لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ۔ میرا عہد ظلم کرنے والوں کو نہیں پہنچ سکتا) اور اسی طرح کے دوسرے احکام کا صفات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے اور جب صفت زائل ہوجاتی ہے تو حکم بھی زائل ہوجاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد بھی منقول ہے کہ: المتلاعنان لا یجتمعان۔ لعان کرنے والا شوہر اور لعان کرنے والی بیوی کبھی یکجا نہیں ہو سکتے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں کسی راوی کے متعلق علم نہیں ہے کہ اس نے ان الفاظ میں اس کی روایت کی ہو اس روایت کی اصل وہ روایت ہے جس کا ذکر ہم نے حضرت سہل بن سعدؓ سے مروی واقعہ کے سلسلے میں کیا ہے۔ اگر یہ الفاظ درست ثابت بھی ہو جائیں تو انھیں اس پر محمول کیا جائے گا کہ راوی نے حضرت سہلؓ بن سعد کی روایت سے اخذ کیا ہے اور اسے یہ گمان ہو گیا کہ یہ عبارت اس بات کو بیان کر رہی ہے جس کا ذکر حضرت سہلؓ کی روایت میں ہوا ہے۔ اگر اس روایت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درست تسلیم کر لیا جائے تو اس سے لعان کے حکم کے زوال کے بعد نکاح کی نفی کی بات معلوم نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ رہ گئی وہ روایت جس میں آپ کا ارشاد ہے "اب اس عورت پر بالادستی کے لیے تمھارے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔" تو اس سے تحریم نکاح کی بات معلوم نہیں ہوتی۔ اس میں تو صرف علیحدگی واقع ہو جانے کی خبر دی گئی ہے اس لیے کہ مثلاً ذیل کے فقرے کا اطلاق درست نہیں ہوتا کہ "اجنبی عورتوں پر بالادستی کے لیے کسی کے پاس کوئی گنجائش نہیں ہے۔" اور نہ ہی اس فقرے سے عقدِ نکاح کی تحریم کی بات معلوم ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: لا سبیل لک علیھا) عقد نکاح کے جواز کی نفی کرتا ہے کیونکہ جواز نکاح اس عورت پر بالادستی حاصل کرنے کے ذریعے کا موجب ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ بعض دفعہ ہم کہتے ہیں کہ "لا سبیل لک علی الاجنبیۃ (اجنبی عورت پر بالادستی حاصل کرنے کے لیے تمھارے پاس کوئی گنجائش نہیں) لیکن اس سے ہماری مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس عورت سے اس شخص کا نکاح جائز نہیں ہے جس کے نتیجے میں اس پر بالادستی کا ذریعہ ہاتھ آ جائے، بلکہ ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ مرد فی الحال اس عورت کے بضع کا مالک نہیں دوسرے الفاظ میں اس کے ساتھ جائز ہمبستری کا اسے حق حاصل نہیں۔ لیکن جب وہ اس سے نکاح کر لے گا تو اسے عورت کی رضامندی اور عقدِ نکاح کی بنا پر یہ حق حاصل ہو جائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ لیکن یہ ارشاد اس امر میں مانع نہیں ہے کہ حقوق کے اثبات کے مقتضی عقود میں محسنین سے پوچھ گچھ نہ کی جائے نیز نیکوکار شخص سے اس کی رضامندی کے تحت رابطہ نہ کیا جائے۔ یہی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: لا سبیل لک علیھا: میں بھی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ عورت کی رضامندی کے بغیر تمھارے لیے اس پر بالادستی حاصل کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ لعان کی بنا پر شوہر سے عدت کے ہاں پیدا ہونے والے بچے کی نفی ہو جاتی ہے ہم نے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت میں بیان کر دیا ہے کہ لعان کی بنا پر بچے کو ماں کے ساتھ ملحق کرنے اور باپ سے اس کے نسب کے انقطاع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ اقدام نص ہے۔ تاہم بعض لوگوں سے ان کا یہ شاذ قول بھی منقول ہے کہ بچہ شوہر کا ہو گا اور لعان کی بنا پر باپ سے اس کا نسب منتفی نہیں ہو گا۔ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: الولد للفراش سے استدلال کیا ہے حالانکہ جس ہستی کا یہ ارشاد ہے اس نے ہی لعان کی بنا پر شوہر سے بچے کے قطع نسب کا حکم دیا ہے۔ اس حکم کے سلسلے میں منقول روایات کا درجہ درج بالا روایت سے کسی طرح کم نہیں ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ کے ارشاد: الولد للفراش، کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ لعان کی بنا پر باپ سے بچے کا نسب منتفی نہیں ہوتا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ زمانہ جاہلیت میں دستور تھا کہ زنا کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا نسب زانی کے ساتھ ملحق ہو جاتا تھا لیکن اسلام میں اس دستور کو باطل قرار دیا گیا۔

زمانہ جاہلیت میں نکاح کی چار صورتیں تھیں

اس سلسلے میں ہمیں محمد بن بکر نے روایت سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عنبسہ بن خالد نے، انھیں یونس بن یزید نے، انھیں محمد بن مسلم بن شہاب نے، انھیں عروہ بن الزبیر نے کام المومنین حضرت عائشہؓ نے انھیں بتایا تھا کہ زمانہ جاہلیت میں نکاح کی چار صورتیں تھیں۔ ایک صورت تو وہ تھی جو آج کل مروج ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو اس کی سرپرستی میں رہنے والی لڑکی یا عورت کے ساتھ نکاح کا پیغام بھیجتا ہے، اور پھر مہر کی ادائیگی کے ساتھ اس سے نکاح کر لیتا ہے۔ نکاح

کی دوسری صورت یہ تھی کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا "جب تو حیض سے پاک ہو جائے تو فلاں شخص کو پیغام بھیج کر اپنے پاس بلا لے اور اس سے ہمبستری کرے"۔ اس مرحلے سے گزرنے کے بعد مرد اس سے ہمبستری کرنے سے کنارہ کشی اختیار کر لیتا یہاں تک کہ اس غیر مرد سے اس کا حمل ظاہر ہو جاتا۔ جب حمل ظاہر ہو جاتا تو شوہر چاہتا تو وہ بھی اس سے ہمبستری کر لیتا۔ اس پورے عمل میں شوہر کے پیش نظر صرف یہی مقصد ہوتا کہ اس کے گھر میں بھی کوئی نجیب بچہ جنم لے لے۔ اس نکاح کو نکاح الاستبضاع کا نام دیا جاتا۔ نکاح کی تیسری صورت یہ تھی کہ دس سے کم افراد پر مشتمل ایک گروہ آ جاتا اور عورت کے ساتھ باری باری ہم بستری کرتا۔ جب عورت کو حمل ٹھہر جاتا اور بچہ بھی پیدا ہو جاتا تو عورت چند دن گزر جانے کے بعد انھیں پیغام بھیج کر بلواتی، اس موقع پر کسی شخص کے لیے نہ آنے کی گنجائش نہ ہوتی۔ جب سب آ جاتے تو عورت ان سے کہتی کہ اس بچے کے سلسلے میں جو کچھ ہوا تھا اس سے تم سب باخبر ہو۔ اب یہ بچہ پیدا ہو چکا ہے۔ یہ کہہ کر عورت ان میں سے کسی مرد کی طرف اشارہ کر کے کہہ دیتی "یہ بچہ تمھارا ہے"۔ یعنی عورت ان مردوں میں سے جس کو پسند کرتی اس کا نام لے لیتی اور یہ حرامی بچہ اس مرد کے ساتھ ملحق کر دیا جاتا۔ نکاح کی چوتھی صورت یہ تھی کہ بہت سے لوگ ایک جگہ جمع ہو جاتے اور پھر کسی عورت سے باری باری ہمبستری کرتے عورت کسی کو بھی اس فعل بد سے نہ روکتی۔ ایسی عورتیں بغایا یعنی کسبن کہلاتی تھیں۔ یہ اپنے دروازوں پر جھنڈیاں نصب کر دیتیں۔ یہ جھنڈیاں ان عورتوں کی نشاندہی کرتیں، اور جو شخص بھی ان سے ہمبستری کرنا چاہتا کر لیتا۔ جب یہ عورت حاملہ ہو جاتی اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہو جاتا تو لوگ اکٹھے ہو جاتے۔ قیافہ شناس کو بلایا جاتا اور یہ قیافہ شناس اپنی سمجھ کے مطابق اس بچے کو جس شخص کے ساتھ ملحق کر دیتے وہ شخص اس بچے کو منہ بولا بیٹا بنا لیتا اور اسے اپنا بیٹا کہہ کر پکارتا، اس امر میں اس کے لیے کوئی چیز مانع نہ ہوتی۔

اسلام میں نکاح کا طریقہ

جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تو آپ نے زمانۂ جاہلیت کے نکاح کی تمام صورتوں کو یک قلم منسوخ کر دیا صرف نکاح اسلام میں باقی رہ گیا جو آج کل رائج ہے۔ اس طویل روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: الولد للفراش کا مفہوم یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں فراش یعنی حق زوجیت کے بغیر صرف نطفے کی بنا پر نسب کا الحاق ہو جاتا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسب کا الحاق فراش کے ساتھ کر دیا۔ اس طرح زمعہ کے واقعہ کے سلسلے میں مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: الولد للفراش وللعاھر الحجر) آپ نے بچے کے نسب کو زانی کے ساتھ ملحق نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا

کہ بچے کا الحاق وراثت یعنی حق زوجیت رکھنے والے شوہر کے ساتھ ہوگا اور یہ بتا دیا کہ زانی کا کوئی بچہ نہیں ہوتا۔ آپ نے اس بچے کو زمعہ کے بیٹے عبد کی طرف لوٹا دیا کیونکہ یہ بچہ اس کے باپ کی لونڈی کا بیٹا تھا۔ پھر آپ نے ام المومنین حضرت سودہؓ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم دیا کیونکہ اس کے ساتھ اس بنا پر حضرت سودہ کی رشتہ داری نکل آئی تھی کہ وہ ظاہراً حضرت سعدؓ کے بھائی زمعہ کے نطفے کی پیداوار تھا اور زمعہ حضرت سودہؓ کے باپ تھے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے اس کے نسب کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں دیا۔ اگر آپ اس کے نسب کے متعلق کوئی فیصلہ کر دیتے تو حضرت سودہؓ کو اس سے پردہ کرنے کا حکم نہ دیتے بلکہ انھیں اس کے ساتھ صلہ رحمی کرنے کا حکم دیتے اور اس سے پردہ کرنے سے اسی طرح منع کر دیتے جس طرح آپ نے حضرت عائشہؓ کو ان کے رضاعی چچا سے پردہ کرنے سے منع کر دیا تھا۔ ان کا نام افلح تھا جو ابوالقعیس کے بھائی تھے۔ آپ نے اس بچے کے نسب کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں دیا تھا اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے سفیان ثوری اور جریر نے منصور سے نقل کیا ہے، انھوں نے مجاہد سے انھوں نے یوسف بن الزبیر سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے کہ زمعہ کی ایک لونڈی تھی جس کے ساتھ وہ ہمبستری کرتے تھے، اس لونڈی کے متعلق یہ شک تھا کہ ایک اور شخص سے بھی اس کے تعلقات ہیں۔ پھر زمعہ فوت ہو گئے اس وقت یہ لونڈی حاملہ تھی۔ اس کے ہاں بچے کی پیدائش ہوئی جس کی مشابہت اس شخص کے ساتھ تھی جس کے متعلق اس لونڈی کے ساتھ تعلقات کا شک تھا۔ حضرت سودہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا۔ آپؐ نے یہ سن کر فرمایا "میراث اس کے لیے ہوگی لیکن تم اس سے پردہ کروگی کیونکہ یہ تمھارا بھائی نہیں ہے۔" اس روایت میں یہ بات صراحت سے بیان کر دی گئی کہ زمعہ سے اس بچے کے نسب کی نفی کر دی گئی تھی۔ آپ نے اسے اس بنا پر میراث کا حقدار قرار دیا کہ زمعہ کے بیٹے عبد نے یہ اقرار کیا تھا کہ یہ بچہ میرا بھائی ہے۔ یہ روایت ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابن منصور اور مسدد بن مسرہد نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور عبد بن زمعہ نے زمعہ کی لونڈی کے بیٹے کے جھگڑے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنا مقدمہ پیش کیا۔ حضرت سعدؓ نے یہ بیان دیا کہ "میرے بھائی عتبہ نے مجھے وصیت کی تھی کہ جب میں مکہ پہنچوں تو زمعہ کی لونڈی کے بیٹے کو تلاش کر کے اسے اپنے قبضے میں کر لوں کیونکہ وہ اس کا یعنی عتبہ کا بیٹا ہے۔" عبد بن زمعہ نے یہ بیان دیا کہ "یہ بچہ میرا بھائی ہے اور میرے باپ کی لونڈی کا بیٹا ہے، یہ میرے باپ کے بستر پر پیدا ہوا ہے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مشاہدہ کر لیا کہ بچے

کی عتبہ کے ساتھ واضح مشابہت ہے۔ آپ نے اس موقع پر یہ فرمایا کہ: الولد للفراش (بچہ آپ نے حضرت سودہ کو اس بچے سے پردہ کرنے کا حکم دیا۔ اس روایت میں مسدد نے ان الفاظ کا اضافہ کیا ہے (ھو اخوک یا عبد۔ اے عبد! یہ تمہارا بھائی ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن منصور کی روایت کے الفاظ درست ہیں۔ مسدد نے اپنی روایت میں جن الفاظ کا اضافہ کیا ہے ہمارے علم کے مطابق کسی بھی راوی نے اس بارے میں مسدد کی موافقت نہیں کی ہے۔ بعض طرق میں یہ الفاظ منقول ہیں (ھو لک یا عبد۔ اے عبد! یہ بچہ تمہارا ہے) لیکن یہ بات اس پر دلالت نہیں کرتی کہ آپ نے نسب ثابت کر دیا تھا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ آپ نے اس سے عبد کے لیے اس بچے پر قبضے کا اثبات مراد لیا ہو کیونکہ جو شخص کسی چیز پر قبضے کا استحقاق رکھتا ہو اس کی طرف اس چیز کی نسبت درست ہوتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ "فلاں چیز فلاں کی ہے"۔ حضرت عبداللہ بن رواحہؓ نے خیبر جا کر وہاں کے یہودیوں کے باغات میں کھجور کی پیداوار کا تخمینہ لگاتے ہوئے ان سے فرمایا تھا۔ "اگر تم چاہو تو یہ کھجور تمہارے ہوں گے اور اگر چاہو تو میرے ہوں گے"۔ آپ نے اس سے ملکیت مراد نہیں لی۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ آپ نے اپنے ارشاد: ھُوَ لَکَ یَا عبد سے ملکیت کا اثبات مراد نہیں لیا ہے جبکہ ہمارے مخالف کا دعویٰ ہے کہ آپ نے نسب کا اثبات مراد لیا ہے۔ اس صورت میں عبد کی طرف بچے کی نسبت حقیقۃً واجب نہیں ہوتی اس لیے کہ آپ کا ارشاد ھو لک ملکیت کی اضافت پر دلالت کرتا ہے اور بھائی پر ملکیت نہیں ہوتی اس لیے آپ نے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں لیے ہیں۔ اس بنا پر اس فقرے کو نسب کے اثبات پر محمول کرنا قبضہ کے اثبات پر محمول کرنے سے اولیٰ نہیں ہے۔

اگر اس روایت کو درست تسلیم کر لیا جائے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے یہ فرما کر: ھو اخوک۔ یہ تمہارا بھائی ہے۔ دینی بھائی چارہ مراد لیا ہو، نیز یہ کہ یہ بچہ غلام نہیں ہو گا کیونکہ عبد نے اقرار کیا تھا کہ یہ آزاد ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اصل روایت وہ ہو جس کا بعض راویوں نے ذکر کیا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا کہ: ھو لک۔ اور راوی نے اپنے طور پر یہ سمجھ لیا ہو کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ نسب کے لحاظ سے عبد کا بھائی ہے۔ اس طرح راوی نے سفیان ثوری اور جریر کی اس روایت کو جس کے راوی حضرت عبداللہ بن الزبیر ہیں اسی معنی پر محمول کیا ہو۔ حضرت عبداللہ کی اس روایت میں ذکر ہے کہ آپ نے فرمایا تھا (لیس لک باخ۔ یہ تمہارا بھائی نہیں ہے۔ یہ الفاظ واضح ہیں اور اس میں کوئی احتمال نہیں ہے۔ اس بنا پر ابن شہاب زہری کی روایت کو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے ان وجوہ پر محمول کرنا واجب ہے جو ہم نے اوپر بیان کیے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: الولد للفراش۔ دو مفہوم کا مقتضی ہے۔ ایک صاحب فراش یعنی شوہر کے لیے نسب کا اثبات دوسرے یہ کہ جو صاحب فراش نہیں ہوگا نہیں ہوگا اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا اس لیے کہ ولد کا لفظ اسم جنس ہے اسی طرح لفظ فراش بھی اسم جنس ہے کیونکہ اس پر الف لام داخل ہے اس لیے جنس ولد میں سے جو بھی ہوگا وہ اس روایت میں مراد ہوگا۔ گویا آپ نے یہ فرمایا "لا ولد الا للفراش" (جو ولد بھی ہوگا وہ فراش کے لیے ہوگا) یعنی ہر پیدا ہونے والا بچہ اسی کا ہوگا جو صاحب فراش یعنی شوہر کا ہوگا۔

زنا اور قذف کفر نہیں ہیں

اللہ تعالیٰ نے آیت لعان میں جو احکام بیان فرمائے ہیں ان میں یہ دلالت موجود ہے کہ زنا اور قذف کفر نہیں ہیں۔ ان کے مرتکب کافر نہیں ہوجاتے۔ اس لیے کہ اگر یہ دونوں فعل کفر ہوتے تو زوجین میں سے ایک کا مرتد ہوجانا واجب ہوتا، کیونکہ اگر شوہر اپنی بیوی کو قذف کرنے میں جھوٹا ہوتا تو اس کا کافر ہوجانا واجب ہوتا اور اگر سچا ہوتا تو بیوی کا زنا کی بنا پر کافرہ ہوجانا واجب ہوتا۔ نیز لعان سے پہلے ہی اس کا بائن ہوجانا بھی ضروری ہوتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے دونوں کے درمیان لعان کرانے کا حکم دیا اور لعان سے پہلے عورت کے بائن ہوجانے کا حکم نہیں لگایا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ زنا و قذف کفر نہیں ہیں۔ اس لیے آیت خوارج کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کہ زنا اور قذف کفر ہیں۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاذف اگر جھوٹا ہوگا تو وہ اللہ کی لعنت کا سزاوار قرار پائے گا نیز زناکاری اللہ کے غضب کے استحقاق کا سبب بنتی ہے۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ قاذف اور زانی کو لعان کی صورت میں اپنے لیے لعنت اور غضب کی دعا مانگنے کا حکم نہ دیتا کیونکہ یہ بات تو جائز نہیں ہے کہ انھیں اپنے لیے ایسی چیز کی بددعا کا حکم دیا جائے جس کے وہ سزاوار ہی نہ ہوں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی شخص کے لیے اپنی ذات کو یہ بددعا دینا جائز نہیں کہ اللہ کا اس پر ظلم ہو اور اللہ اسے ایسی سزا دے جس کا وہ سزاوار نہیں ہے۔

واقعۂ افک میں حضورؐ کے صبر کا پھل

قول باری ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ جَآءُوْا بِالْاِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوْهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ۔ جو لوگ یہ بہتان گھڑ لائے ہیں وہ تمھارے ہی اندر کا ایک ٹولہ ہیں۔ اس واقعے کو اپنے

حق میں شر نہ سمجھو بلکہ یہ بھی تمھارے لیے خیر ہی ہے۔ یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی ہے جنھوں نے حضرت عائشہؓ پر بہتان باندھا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ یہ جھوٹ ہے۔ افک جھوٹ کو کہتے ہیں۔ اس بہتان کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد کو سخت ذہنی کوفت، پریشانی اور صدمے کا سامنا کرنا پڑا لیکن انھوں نے صبر کیا اس لیے یہ ان کے حق میں خیر بن گیا۔ اس بہتان پر ان کا صبر اور ان کا کرب ان کے حق میں شر ثابت نہیں ہوا بلکہ چند وجوہ کی بنا پر یہ خیر قرار پایا۔ اول تو یہ کہ انھیں صبر کرنے کا ثواب ملا، دوم یہ کہ انھیں اس وقت زبردست مسرت حاصل ہوئی جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت عائشہؓ کی برأت اور پاکدامنی کا اعلان کر دیا گیا۔ سوم یہ کہ اس کے ذریعے انھیں قاذف کے احکامات معلوم ہو گئے۔

قول باری ہے۔ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُم مَّا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ۔ جس نے اس میں جتنا حصہ لیا اس نے اتنا ہی گناہ سمیٹا۔ یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ جس نے جتنا گناہ سمیٹا اتنی ہی اسے اس کی سزا ملی۔

قول باری ہے (وَالَّذِي تَوَلَّىٰ كِبْرَهُ۔ اور جس شخص نے اس کی ذمہ داری کا بڑا حصہ اپنے سر لیا) روایت میں ہے کہ یہ شخص عبداللہ بن ابی بن سلول تھا۔ (كِبْرَهُ) کے معنی ہیں اس کا بڑا حصہ۔ یعنی اس بہتان طرازی کا بڑا حصہ۔ منافقین عبداللہ بن ابی کے پاس اکٹھے ہوتے اور اس کی رائے اور حکم کے تحت اس بہتان کی لوگوں میں اشاعت کرتے اور طرح طرح کی چہ میگوئیاں کرتے۔ عبداللہ بن ابی اس کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ذہنی کوفت پہنچانا اور ان کی ذات پر کیچڑ اچھالنا چاہتا تھا۔

قول باری ہے: لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ۔ جس وقت تم لوگوں نے اسے سنا تھا اس وقت کیوں نہ مومن مردوں اور مومن عورتوں نے اپنے آپ سے نیک گمان کیا اور کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ صریح بہتان ہے۔) اس میں اہل ایمان کو یہ حکم دیا گیا کہ وہ ان لوگوں کے متعلق نیک گمان رکھیں جن کا ظاہر عدالت اور پاکدامنی کی نشاندہی کرتا ہو اور ان کے متعلق صرف گمان کی بنا پر فیصلہ نہ کریں۔ وہ اس لیے کہ جن لوگوں نے حضرت عائشہؓ پر بہتان لگایا تھا انھوں نے مشاہدہ کی بنا پر یہ بات نہیں کہی بلکہ صرف اپنے گمان اور اٹکل کی بنا پر الزام تراشی کی تھی۔ انھوں نے جب یہ دیکھا کہ حضرت عائشہؓ لشکر اسلام سے پیچھے رہ گئیں اور صفوانؓ بن المعطل کے اونٹ پر سوار ہو کر آئیں جس کی مہار صفوانؓ پکڑے ہوئے تھے تو انھوں نے بہتان طرازی شروع کر دی۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کا ظاہر اس کی عدالت یعنی سلامت روی کی نشاندہی کرتا ہو اس کے متعلق حسنِ ظن رکھنا اور سوءِ ظن نہ رکھنا واجب ہے۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ مسلمانوں کے تمام امور کو جن کا تعلق ان کے عقود، ان کے افعال اور ان کے تمام تصرفات سے ہو صحت اور جواز پر محمول کیا جائے انھیں فساد پر محمول کرنا اور گمان نیز اٹکل کی بنا پر انھیں غلط معنی پہنانا جائز نہیں ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر مرد کسی اجنبی عورت کے ساتھ پایا جائے اور پھر دونوں نکاح کا اعتراف کریں تو ان کی تکذیب جائز نہیں ہے بلکہ ان کی تصدیق واجب ہے۔ امام مالک کا خیال ہے کہ اگر یہ دونوں اپنے نکاح کا ثبوت پیش نہ کر سکیں تو انھیں حد لگائی جائے گی۔ ہمارے اصحاب کا یہ قول بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دینار اور ایک درہم دو درہموں اور دو دیناروں کے بدلے فروخت کر دے تو ہم درہم دو دیناروں اور ایک دینار دو درہموں کے بالمقابل قرار دیں گے۔ کیونکہ ہمیں اہل ایمان کے ساتھ حسنِ ظن رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز یہ حکم بھی ہے کہ ان کے معاملات کو جواز کے پہلو پر محمول کریں۔ اس لیے اس سودے کو بھی جواز کے پہلو پر محمول کیا جائے گا اور اس کی وہی صورت ہے جو ابھی بیان ہوئی ہے اسی طرح اگر کوئی شخص بڑا ڈھلوا رجس میں ایک سو درہم کی چاندی لگی ہو دو سو درہم میں فروخت کر دے تو ہم ایک سو درہم کو ایک سو درہم کے بالمقابل قرار دیں گے اور باقی ایک سو کو ڈھلوائی کا بدل بنا دیں گے اس طرح ہم بائع اور مشتری کے اس سودے کو جائز سودے پر محمول کریں گے، عدم جواز یا فساد پر محمول نہیں کریں گے۔

تمام مسلمان عادل ہیں

یہ چیز امام ابوحنیفہ کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ تمام مسلمان عادل ہیں جب تک کسی سے کوئی شک میں ڈالنے والی بات کا صدور نہ ہو جائے اس لیے کہ ہم جب مسلمانوں کے ساتھ حسنِ ظن رکھنے اور ظن و تخمین کی بنا پر ان پر ایسی بہتان طرازی کرنے والے کی تکذیب پر مامور ہیں جس سے ان کی ثقاہت اور عدالت مجروح ہو جائے تو ہمیں اس کا بھی حکم ہے کہ ان سے دوستی رکھیں اور ان کی ظاہری حالت پر ان کے متعلق ثقاہت و عدالت کا فیصلہ دیں۔ یہ بات انھیں پاک صاف قرار دینے اور ان کی گواہی قبول کرنے کی موجب ہے جب تک ان سے شک و شبہ میں ڈالنے والی کوئی ایسی حرکت صادر نہ ہو جائے جس سے ان کی گواہی کے متعلق توقف کرنا یا اسے رد کر دینا واجب نہ ہو جائے۔ ارشاد باری ہے (اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا۔ بے شک گمان حق کے سلسلے میں کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ایاکم والظن فانہ اکذب الحدیث گمان سے بچو کیونکہ یہ سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے۔ قول باری ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے متعلق حسن ظن رکھیں جس طرح یہ قول باری ہے: فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ جب تم گھروں میں داخل ہو تو اپنے آپ کو سلام کہو، یعنی ایک دوسرے کو سلام کہو۔ یا جس طرح یہ ارشاد ہے: لَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ۔ اپنے آپ کو قتل نہ کرو۔ یعنی ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ تمام اہل ایمان کو ان پر گزرنے والے احوال کے لحاظ سے ایک جان کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اگر ان میں سے ایک کو بھی کسی صدمے کا سامنا کرنا پڑے تو گویا اس صدمے سے سب کے سب دوچار ہوتے ہیں۔

اس سلسلے میں ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابو عبداللہ احمد بن دوست نے انھیں جعفر بن حمید نے، انھیں الولید بن ابو ثور نے، انھیں عبدالملک بن عمیر نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مثل المومنین فی توادھم وتراحمھم والذی جعل اللہ بینھم کمثل الجسد اذا وجع بعضہ وجع کلہ بالسھر والحمٰی) مسلمانوں کی آپس کی دوستی، ایک دوسرے کے ساتھ رحمدلی اور ان کے درمیان اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ اخوت ومودت کی مثال ایک جسم کی مانند ہے کہ اگر اس کے ایک حصے کو کوئی تکلیف لاحق ہو جائے تو سارا جسم بے خوابی اور بخار کی تکلیف میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن محمد بن ناجیہ نے، انھیں محمد بن عبدالملک بن زنجویہ نے، انھیں عبداللہ بن ناصح نے، انھیں ابو مسلم عبداللہ بن سعید نے مالک بن مغول سے اور انھوں نے حضرت ابو بردہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المومنون للمومنین کالبنیان یشد بعضہ بعضا) مسلمان ایک دوسرے کے لیے اس طرح ہیں جس طرح ایک عمارت ہو کہ اس کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تقویت کا باعث بنتا ہے۔

قول باری ہے: لَوْلَا جَآءُوْا عَلَيْهِ بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاِذْ لَمْ يَاْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ۔ وہ لوگ (اپنے الزام کے ثبوت میں) چار گواہ کیوں نہ لائے، اب کہ وہ گواہ نہیں لائے ہیں اللہ کے نزدیک وہی جھوٹے ہیں۔ اس آیت نے دو باتیں واضح کردی ہیں۔ اول یہ کہ قاذف پر اگر وہ چار گواہ پیش نہ کرے حد واجب ہوگی۔ دوم یہ کہ زنا کے اثبات کے سلسلے میں چار سے کم گواہ قبول نہیں کیے جائیں گے۔ قول باری ہے: فَاِذْ لَمْ يَاْتُوْا بِالشُّهَدَآءِ فَاُولٰٓئِكَ عِنْدَ اللّٰهِ هُمُ الْكٰذِبُوْنَ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت بھی دو معنوں پر مشتمل ہے اول یہ کہ انھوں نے جب چار گواہ پیش نہ کیے تو

ایجاب نہ ہونے کے سلسلے میں عنداللہ ان پر جھوٹے ہونے کا حکم عائد کر دیا گیا۔ اس بنا پر آیت کے معنی یہ ہوں گے "یہ لوگ اللہ کے حکم کے اندر جھوٹے ہیں" یہ چیز ان پر کذب بیانی کا حکم لگانے کے امر کی مقتضی ہے خواہ عنداللہ وہ سچے ہی کیوں نہ ہوں۔

نیز توقع ایسا ہو سکتا ہے نہ اس کی گنجائش بھی ہے جس طرح ہمیں اس بات کا پابند بنایا گیا ہے کہ جو شخص اچھے کام کرتا ہو اور برے کاموں سے بچتا ہوا نظر آئے اس پر ہم عادل ہونے کا حکم لگائیں خواہ اللہ کے نزدیک وہ در پردہ فاسق ہی کیوں نہ ہوں۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ آیت کا نزول حضرت عائشہؓ اور ان پر لگائے جانے والے بہتان کے سلسلے میں ہوا تھا اللہ تعالیٰ نے: فَأُولَٰئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ) فرما کر ان بہتان باندھنے والوں کے بہتان کی اصلیت سے آگاہ کر دیا کہ یہ سراسر جھوٹ ہے اور ان لوگوں نے اس بہتان طرازی میں سچائی سے یکسر چشم پوشی کی ہے۔ اس لیے جو شخص ان لوگوں کی صداقت کے جواز کا قائل ہوگا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اصل حقیقت کی نقاب کشائی کو رد کرنے کا مرتکب قرار پائے گا

قول باری ہے: اِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِاَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ (ذرا غور تو کرو اس وقت تم کیسی سخت غلطی کر رہے تھے جبکہ تمھاری ایک زبان سے دوسری زبان اس جھوٹ کو لیتی چلی جا رہی تھی اور تم اپنے منہ سے وہ کچھ کہے جا رہے تھے جس کے متعلق تمھیں کوئی علم نہ تھا۔ لفظ (تَلَقَّوْنَهُ) کے حرف قاف کی شد کے ساتھ قرأت کی گئی ہے مجاہد کا قول ہے کہ "تم ایک دوسرے سے اس جھوٹ کو نقل کرتے چلے جا رہے تھے تاکہ یہ جھوٹ پوری طرح پھیل جائے"۔ حضرت عائشہؓ سے یہ لفظ تَلِقُوْنَهُ مروی ہے۔ یہ لفظ "ولق الکذب" (وہ مسلسل جھوٹ بولتا رہا) سے ماخوذ ہے اس کے مفہوم میں تسلسل کے معنی داخل ہیں۔ اسی سلسلے کا ایک اور محاورہ ہے "ولق فلانٌ فِي السَّيْرِ" جب کوئی شخص مسلسل سفر پر رہے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی بات کو جس کی حقیقت سے وہ بے خبر تھے مسلسل اپنی زبان پر لانے پر ان کی مذمت کی۔ قول باری: تَقُوْلُوْنَ بِاَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ کا یہی مفہوم ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا۔ اس چیز کے پیچھے نہ پڑو جس کے متعلق تمھیں کچھ علم نہ ہو، بے شک کان، آنکھ اور دل ہر ایک سے اس بارے میں پوچھ گچھ کی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس بات کا اگرچہ وہ اپنے گمان و تخمین اور اٹکل کے حساب سے یقین رکھتے تھے لیکن اللہ کے نزدیک ان کا یہ طرز عمل ایک بہت بڑا گناہ تھا۔ تاکہ آئندہ اگر کبھی

کوئی ایسا واقعہ پیش آئے جس کے متعلق چہ میگوئیاں کرنے میں انھیں گناہ کا علم ہو جائے تو وہ اس سے باز رہیں۔

اس کے بعد ارشاد ہوا: وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَا أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ۔ اور کیوں نہ اسے سنتے ہی تم نے کہہ دیا کہ ہمیں ایسی بات زبان سے نکالنا زیب نہیں دیتا، سبحان اللہ، یہ تو ایک بہتان عظیم ہے" آیت میں ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ جب ہم کسی ایسے شخص سے متعلق جس کا ظاہر اس کی پاکبازی اور سلامت روی کا شاہد ہو اس قسم کی بات سنیں تو اس موقع پر ہمیں کیا کہنا چاہیے۔ قول باری: سُبْحَانَكَ هَٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ کا مفہوم ہے تیری ذات اس سے مبرا ہے کہ ہم اس جیسے بہتان کے قائل کی تصدیق کی خاطر اس پر کان دھر کے تیرے غضب کو آواز دیں جب کہ ظاہری حیثیت میں یہ بات ایک بہتان کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

قول باری ہے (يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِ۔ اللہ تم کو نصیحت کرتا ہے کہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرنا! اللہ تعالیٰ ہمیں نصیحت کر کے، ڈانٹ ڈپٹ کے ذریعے دنیا میں حد کی سزا اور آخرت میں عذاب کی خبر سنا کر متنبہ کر رہا ہے تاکہ ہم کبھی بھی ایسی حرکت دوبارہ نہ کریں پھر ارشاد ہوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ۔ اگر تم مومن ہو یعنی اگر اللہ پر تمہارا ایمان ہے اور اس کے رسول کی تم تصدیق کرتے ہو۔

فحش پھیلانے پر وعید

قول باری ہے: إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا جو لوگ چاہتے ہیں کہ ایمان لانے والوں کے گروہ میں فحش پھیلے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بات واضح کر دی ہے کہ مسلمانوں کے بارے میں حسن ظن رکھنا اور ان کی خیر و صلاح کا طلبگار ہونا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو وعید سنائی ہے جو اہل ایمان میں فحش پھیلانے کے خواہشمند ہوں، انھیں جھوٹے الزامات میں ملوث کریں اور ان کے سامنے بدکلامی کا مظاہرہ کریں۔ اللہ تعالیٰ نے ان حرکات کو کبائر شمار کیا ہے جن کا مرتکب عقاب کا مستحق گردانا جاتا ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اہل ایمان کے لیے دلوں میں نہ صرف پاکیزہ جذبات رکھنا واجب ہے بلکہ اپنی زبان اور دوسرے اعضاء کو ان کی ایذارسانی سے بچانا بھی ضروری ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا ہے۔

(المومن من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه،

مومن وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھوں سے دوسرے مسلمان محفوظ رہیں اور مہاجر وہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی منع کی ہوئی باتوں سے کنارہ کشی اختیار کرلے) نیز ارشاد ہے: لیس بمومن من لا یامن جارہ بوائقہ وہ شخص مومن نہیں جس کا پڑوسی اس کی ایذا رسانیوں سے محفوظ نہ ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن عباس رازی نے، انھیں سہل بن عثمان نے، انھیں زیاد بن عبداللہ نے لیث سے، انھوں نے طلحہ سے، انھوں نے خیثمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ نے فرمایا: من سرہ ان یزحزح عن النار ویدخل الجنۃ فلتاتہ منیتہ وھو یشھد ان لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ ویحب ان یاتی الی الناس ما یحب ان یاتوا الیہ۔ جس شخص کو یہ بات اچھی لگے کہ اسے دوزخ کی آگ سے دور کرکے جنت میں داخل کردیا جائے تو پھر چاہیے کہ اس کی موت ایسی حالت میں آئے کہ وہ کلمہ طیبہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کی گواہی دیتا ہو اور لوگوں کے ساتھ وہی سلوک روا رکھتا ہو جس کی وہ ان سے اپنے بارے میں متوقع ہو۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن ہاشم نے، انھیں ھدبہ نے، انھیں ہمام نے، انھیں قتادہ نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یومن العبد حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ من الخیر، ایک بندہ اس وقت تک مومن نہیں ہوسکتا جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے وہی بھلائی پسند نہ کرے جو وہ اپنے لیے پسند کرتا ہو۔

غریب رشتہ دار کی اعانت نہ چاہتے ہوئے بھی جاری رہے

قول باری ہے: وَلَا یَاْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ اَنْ یُّؤْتُوْۤا اُولِی الْقُرْبٰی۔ تم میں سے جو لوگ صاحب فضل اور صاحب مقدرت ہیں وہ اس بات کی قسم نہ کھا بیٹھیں کہ اپنے رشتہ داروں کی مدد نہیں کریں گے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اس آیت کا نزول حضرت ابوبکرؓ اور ان کے زیر پرورش دو یتیموں کے سلسلے میں ہوا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ ان کی کفالت کرتے تھے ان میں سے ایک کا نام مسطح بن اثاثہ تھا۔ ان دونوں نے بھی حضرت عائشہؓ پر بہتان طرازی کی مہم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا۔ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت عائشہؓ کی برأت نازل فرمادی تو

حضرت ابوبکرؓ نے ان دونوں کی معاونت سے دست کشی کی قسم کھائی لیکن جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے قسم توڑ کر ان کی پھر سے کفالت شروع کردی اور فرمایا: بخدا، میں ضرور یہ چاہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ میری

بخشش کر دے بخدا میں کبھی بھی ان کی کفالت سے دست کش نہیں ہوں گا" یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جو شخص کسی چیز کی قسم کھا بیٹھے اور دوسری چیزیں اسے زیادہ بھلائی نظر آئے تو اس کے لیے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنی قسم ترک کر کے اس زیادہ بھلائی والے رویے کو اپنا لے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیراً منھا فلیات الذی ھو خیر ولیکفر عن یمینہ۔ جس شخص نے کسی بات کی قسم کھائی ہو اور پھر اسے دوسری بات میں زیادہ بھلائی نظر آئے تو وہ اپنی قسم کو ترک کر کے اس زیادہ بھلائی والی بات کو اختیار کر لے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ زیادہ بھلائی کی بات اختیار کر لینا ہی اس کی قسم کا کفارہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طرح کا ارشاد بھی مروی ہے۔ یہ حضرات آیت زیر بحث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی قسم توڑ دینے کا حکم دیا لیکن ان پر کفارہ واجب نہیں کیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے جو بات بیان کی ہے اس میں کفارہ کے منقوط ہونے کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَ لٰکِنْ یُّؤَاخِذُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُّمُ الْاَیْمَانَ فَکَفَّارَتُہٗ لیکن اللہ تعالیٰ تم سے ان قسموں کے متعلق ضرور مؤاخذہ کرے گا جن کی گرہ تم نے باندھ لی ہو۔ اس کا کفارہ یہ ہے ....) میں کفارہ کے ایجاب کو واضح طور سے بیان فرما دیا ہے۔ نیز ارشاد ہے: ذٰلِکَ کَفَّارَۃُ اَیْمَانِکُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسمیں کھا لو۔ اس حکم میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جو قسمیں کھا کر پھر توڑ دیں خواہ یہ قسمیں خیر کی ہوں یا اس کے علاوہ۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کو جب انہوں نے اپنی بیوی کو پیٹنے کی قسم کھالی، حکم دیا (وَ خُذْ بِیَدِکَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِّہٖ وَلَا تَحْنَثْ۔ اور اپنے ہاتھ میں گھاس کا ایک مٹھا پکڑ کر اس سے ضرب لگا دو اور اپنی قسم نہ توڑو) ہمیں معلوم ہے کہ قسم توڑ دینا قسم نہ توڑنے سے بہتر تھا اللہ تعالیٰ نے آپ کو حکم دیا کہ ایسی ضرب لگاؤ جو جسم پر کوئی نقصان نہ ڈالے۔ اگر قسم توڑنا ہی کفارہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوب علیہ السلام کو یہ حکم نہ دیتا کہ اپنی بیوی کے جسم پر ہلکی سی ضرب لگا دو بلکہ کفارہ کے بغیر ہی آپ اپنی قسم توڑ دیتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیراً منھا فلیأت الذی ھو خیر وذلک کفارتہ۔ جو شخص کسی چیز کی قسم کھا بیٹھے اور پھر اسے دوسری چیز میں زیادہ بھلائی نظر آئے تو وہ اس چیز کو اختیار کر لے جس میں زیادہ بھلائی ہے اور

یہی اس کی قسم کا کفارہ ہوگا اس ارشاد میں کفارہ سے قسم کا کفارہ مراد نہیں ہے جس کا ذکر اللہ کی کتاب میں ہے بلکہ تکفیر ذنوب مراد ہے یعنی قسم کھانے والا جب یہ رویہ اختیار کرلے گا تو یہی چیز اس کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گی۔ یہ اس لیے کہ اللہ کی ترک طاعت پر قسم کھانے سے مسلمانوں کو منع کیا

۵۰ گیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سے قسم توڑنے اور توبہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بتادیا ہے کہ قسم کھانے کی بنا پر اس نے جو گناہ کمایا تھا اگر قسم توڑ کر توبہ کرلے گا تو یہ چیز اس کے گناہ کا کفارہ بن جائے گی۔

خبیث خبیثوں کے لیے ہیں

قول باری ہے: اَلْخَبِیْثَاتُ لِلْخَبِیْثِیْنَ وَالْخَبِیْثُوْنَ لِلْخَبِیْثَاتِ۔ خبیث عورتیں خبیث مردوں کے لیے ہیں اور خبیث مرد خبیث عورتوں کے لیے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، اور ضحاک سے مروی ہے کہ خبیث باتیں خبیث مردوں کو زیب دیتی ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ خبیث قسم کی برائیاں خبیث قسم کے لوگ کرتے ہیں۔ یہ تفسیر پہلی تفسیر کے قریب قریب ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے: قُلْ کُلٌّ یَّعْمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ۔ کہہ دو کہ ہر ایک اپنے طریقے پر عمل کر رہا ہے"۔ ایک قول کے مطابق خبیث عورتیں خبیث مردوں کے لیے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (اَلزَّانِیْ لَا یَنْکِحُ

۵۱ اِلَّا زَانِیَۃً اَوْ مُشْرِکَۃً وَّالزَّانِیَۃُ لَا یَنْکِحُھَا اِلَّا زَانٍ اَوْ مُشْرِکٌ وَحُرِّمَ ذٰلِکَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ۔ زانی نکاح نہ کرے مگر زانیہ کے ساتھ یا مشرکہ کے ساتھ اور زانیہ کے ساتھ نکاح نہ کرے مگر زانی یا مشرک اور یہ اہل ایمان پر حرام کردیا گیا ہے نیز یہ کہ یہ حکم اب منسوخ ہے جیسا کہ اس کے اپنے مقام پر بحث کے ذریعے ثابت کیا جا چکا ہے۔

گھروں میں داخلے پر اجازت طلب کرنے کا بیان

قول باری ہے: یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ بُیُوْتِکُمْ حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓی اَھْلِھَا۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے گھروں کے سوا دوسرے گھروں میں داخل نہ ہوا کرو جب تک کہ گھر والوں کی رضا نہ لے لو اور گھر والوں پر سلام نہ بھیج لو۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم نخعی اور قتادہ سے مروی ہے کہ استیناس کے معنی استئذان یعنی اجازت طلب کرنے کے ہیں اس صورت میں معنی یہ ہوں گے "جب تک اجازت طلب کر کے گھر والوں کی رضا نہ لے لو"۔ شعبہ نے ابو بشر سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ اس لفظ کی قرأت "حتّٰی تَسْتَاْذِنُوْا" کرتے تھے، وہ کہتے تھے کہ اس لفظ کے لکھنے میں کاتب سے غلطی ہو گئی ہے قاسم بن نافع نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ کھنکارنے اور گلا صاف کرنے کی آواز کے ذریعے گھر والوں کی رضا حاصل کی جائے؟

نسق تلاوت میں ایسی بات موجود ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں استیذان یعنی اذن طلب کرنا مراد ہے۔ وہ یہ قول باری ہے: وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْکُمُ الْحُلُمَ فَلْیَسْتَاْذِنُوْا کَمَا اسْتَاْذَنَ الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِھِمْ اور جب تمھارے بچے بلوغت کی عمر کو پہنچ جائیں تو وہ اس طرح اجازت طلب کریں جس طرح ان سے پہلے لوگ طلب کرتے تھے۔ استیناس کبھی گفتگو کے سلسلے میں استعمال ہوتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَا مُسْتَاْنِسِیْنَ لِحَدِیْثٍ۔ اور باتوں میں جی لگا کر نہ بیٹھے رہا کرو۔ اور جس طرح حضرت عمرؓ سے مروی روایت میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ازواج مطہرات سے کنارہ کشی کی تو بالائی والے کمرے میں سکونت اختیار کر لی۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ "میں نے اندر آنے کی اجازت طلب کی، تو آپ نے فرمایا: "کانوں میں تمھاری آواز پڑ گئی ہے"۔ اس کے بعد آپ نے اندر بلا لیا۔ پھر حضرت عمرؓ نے دیگر باتوں کے علاوہ یہ بیان کیا۔ میں نے عرض کیا "اللہ کے رسول! میں بیٹھا

باتیں کرتا رہوں"۔ آپؐ نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ یہاں حضرت عمرؓ نے استیناس سے باتوں میں لگا رہنا مراد لیا ہے۔ یہ صورت کمرے میں داخل ہونے کے بعد پیش آئی تھی جس استیناس کا ذکر آیت (حَتّٰی تَسْتَأْنِسُوْا) میں ہوا ہے اس سے گفتگو میں لگا رہنا مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ باتوں تک رسائی اذن دخول کے بعد ہوتی ہے بلکہ اس سے داخل ہونے کی اجازت طلب کرنا مراد ہے۔ استئذان کو استیناس کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ جب آنے والا داخل ہونے کی اجازت طلب کرتے ہوئے اہل خانہ کو السلام علیکم کہے گا تو اس کی وجہ سے اہل خانہ میں آنے والے سے دلچسپی پیدا ہو جائے گی، اگر آنے والا اجازت کے بغیر گھر میں داخل ہو جائے گا تو اس سے اہل خانہ پریشان ہو جائیں گے اور یہ چیز ان پر شاق گزرے گی۔ اجازت طلب کرنے کے ساتھ سلام کرنے کا بھی حکم دیا گیا کیونکہ سلام مسلمانوں کا طریقہ ہے جسے اپنانے کا انھیں حکم دیا گیا ہے۔ نیز سلام گویا آنے والے کی طرف سے گھر والوں کے لیے امان کا پیغام ہوتا ہے۔ یہ اہل جنت کی تحیت ہے اس سے آپس میں محبت پیدا ہوتی ہے اور حسد نیز کینہ دور ہوتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یوسف بن یعقوب نے، انھیں محمد بن بکر نے، انھیں صفوان بن عیسیٰ نے، انھیں الحارث بن عبدالرحمٰن بن ابی ذباب نے سعید بن ابی سعید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" اللہ تعالیٰ نے جب حضرت آدمؑ کی تخلیق فرمائی اور ان کے جسم میں روح پھونکی تو انھیں چھینک آئی اور انھوں نے "الحمد للہ" کہا، اس طرح انھوں نے اللہ کے اذن سے اللہ کی تعریف کی۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا: "آدم تیرے رب نے تجھ پر رحم کیا، ان فرشتوں کے گروہ کی طرف جاؤ جو یہاں بیٹھا ہے اور انھیں السلام علیکم کہو"۔ چنانچہ حضرت آدم نے ان کے پاس جا کر انھیں سلام علیکم کہا اور پھر اپنے رب کی طرف لوٹ آئے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: یہ تمھاری تحیت ہے تمھاری اولاد کی آپس کی بھی یہی تحیت ہے"۔ ہمیں عبدالباقی ابن قانع نے روایت بیان کی، انھیں علی بن اسحاق بن راطیہ نے، انھیں ابراہیم بن سعید نے، انھیں یحییٰ بن نصر بن حاجب نے، انھیں ہلال بن حماد نے زاذان سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ "ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق ہیں۔ جب اس سے اس کی ملاقات ہو تو وہ اسے السلام علیکم کہے، جب اسے کھانے پر بلائے تو اس کی دعوت قبول کرے اور غائبانہ طور پر اس کے لیے اپنے دل میں خیر خواہانہ جذبات رکھے جب اسے چھینک آئے تو جواب میں یَرْحَمُكَ اللہ (خدا تجھ پر رحم کرے) کہے، جب وہ بیمار پڑ جائے تو اس کی بیمار پرسی کرے اور جب اس کی وفات ہو جائے تو جنازے کے ساتھ جائے"۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن اسحٰق الحربی نے، انھیں ابوغسان النہدی

نے، انھیں زہیر نے، انھیں اعمش نے حضرت ابوبرزہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم جنت میں داخل نہیں ہو سکتے جب تک ایمان نہیں لاتے، اور ایمان والے نہیں بن سکتے جب تک آپس میں ایک دوسرے سے محبت نہیں کرتے، کیا میں تمھیں وہ بات نہ بتاؤں جسے تم اگر اپنا لو تو آپس میں ایک دوسرے سے محبت کرنے لگو، آپس میں سلام کو رواج دو۔" ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں محمد حمید نے، انھیں محمد بن معلّٰی نے انھیں زیاد بن خیثمہ نے ابو یحیٰی القتات سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: ان سرکم ان یخرج الغل من صدورکم فافشوا السلام بینکم اگر تمھیں یہ بات پسند آئے کہ تمھارے سینوں سے کینہ دور ہو جائے تو آپس میں سلام کو رواج دو۔

استیذان کی تعداد اور اس کا طریقہ

دہیم بن قرآن نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے عمرو بن عثمان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاستیذان ثلاث فالاولی یستنصتون والثانیۃ یستصلحون والثالثۃ یأذنون او یردون۔ اجازت تین دفعہ طلب کی جاتی ہے۔ پہلی بار پر گھر والے غور سے آواز سنتے ہیں دوسری بار پر صلاح کرتے ہیں اور تیسری بار پر اجازت دے دیتے یا واپس کر دیتے ہیں) یونس بن عبید نے ولید بن مسلم سے اور انھوں نے حضرت جندبؓ سے روایت کی ہے انھوں نے کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (اذا استأذن احدکم ثلاثاً فلم یؤذن لہ فلیرجع جب تم میں سے کوئی شخص تین دفعہ اجازت طلب کرے اور پھر بھی اسے اجازت نہ ملے تو وہ واپس چلا جائے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن عبدہ نے، انھیں سفیان نے یزید بن خصیفہ سے، انھوں نے بسر بن سعید سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں ایک دن حضرات انصار کے ایک مجلس میں بیٹھا تھا کہ اتنے میں ابوموسیٰ گھبرائے ہوئے آئے۔ میں نے وجہ پوچھی تو کہنے لگے کہ مجھے عمرؓ نے طلب کیا گیا۔ میں ان کے پاس گیا۔ اندر آنے کے لیے تین دفعہ اجازت طلب کی لیکن اجازت نہ ملنے پر واپس ہو گیا، پھر جب دوبارہ ان کے پاس گیا تو انھوں نے مجھ سے جواب طلبی کی۔ میں نے کہا کہ میں آیا تھا اور تین مرتبہ اجازت بھی مانگی تھی لیکن اجازت نہ ملنے پر واپس چلا گیا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: اذا استأذن احدکم ثلاثاً فلم یؤذن لہ فلیرجع۔ یہ حدیث سن کر انھوں نے مجھ سے ثبوت پیش کرنے کے لیے کہا۔ میں نے ان کی بات سن کر کہا کہ اس حدیث کی گواہی دینے کے لیے اس مجمع کا سب سے کم سن انسان آپ کے ساتھ جائے گا؟ ان کا اشارہ اپنی طرف تھا۔ چنانچہ حضرت ابوسعیدؓ ان کے ساتھ گئے اور اس حدیث کے سماع کی گواہی دی۔

ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ سے فرمایا تھا کہ اس حدیث کے متعلق میں تم پر کذب بیانی کی تہمت نہیں لگاتا ہوں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث کا معاملہ بڑا نازک ہوتا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ منقول ہیں" لیکن مجھے خطرہ ہے کہ لوگ اپنی طرف سے باتیں گھڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا شروع کر دیں"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت کو اس وقت قبول کیا جب وہ ان کے نزدیک حد استفاضہ کو پہنچ گئی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ استیذان کا معاملہ ایسا تھا جس سے ہر انسان کو سابقہ پڑتا تھا اور عمومی طور پر لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔ حضرت عمرؓ کو یہ بات کچھ اوپری لگی کہ عمومی حاجت کے باوجود استیذان کی صرف تین مرتبہ اجازت ہے اور اجازت کے اس حکم کو نقل کرنے والے بھی چند افراد ہیں۔ یہ اس بات کی اصل ہے کہ جس حکم کی لوگوں کو عمومی طور پر ضرورت پیش آتی ہو اس کے متعلق وہی روایت قابل قبول ہوگی جو حد استفاضہ کو پہنچ چکی ہو۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ نے، انھیں ابوداؤد الحفری نے سفیان سے، انھوں نے اعمش سے، انھوں نے طلحہ بن مصرف سے، انھوں نے ایک شخص سے اور انھوں نے حضرت سعدؓ سے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر آکر کھڑا ہوگیا اور اس کی طرف رُخ کر کے اجازت طلب کی۔ آپ نے اس سے فرمایا (ھکذا عنك او ھکذا فانما جعل الاستئذان للنظر۔ اس طرح کھڑے ہو کر ــــــــــ اجازت مانگو یعنی تمھارا رُخ دروازے کی طرف نہیں ہونا چاہیے۔ اجازت طلب کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ اس کی نظر گھر کے اندر نہ پڑے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابن بشار نے، انھیں ابوعاصم نے، انھیں ابن جریج نے، انھیں عمرو بن ابی سفیان نے کہ انھیں عمرو بن عبداللہ بن صفوان نے کلاہ سے روایت کرتے ہوئے بتایا کہ حضرت صفوانؓ بن امیہ نے انھیں کچھ دودھ، ہرن کا ایک بچہ، اور کچھ لکڑیاں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بھیجا تھا آپ اس وقت مکہ کے بالائی حصے میں مقیم تھے۔ میں آپ کے گھر میں داخل ہوگیا لیکن میں نے سلام نہیں کیا، آپ نے مجھے واپس جانے اور سلام کر کے اندر داخل ہونے کا حکم دیا۔ یہ واقعہ حضرت صفوانؓ کے اسلام لانے کے بعد کا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابوبکر بن ابی شیبہ نے، انھیں ابوالاحوص نے منصور سے، انھوں نے ربعی سے، انھیں بنو عامر کے ایک شخص نے بتایا کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ اس وقت آپ ایک کمرے میں بیٹھے ہوئے

تھے، اس شخص نے پوچھا: "میں اندر گھس آؤں؟" یہ سن کر آپ نے ایک خادم سے کہا کہ باہر جاؤ اور اس شخص کو اجازت طلب کرنے کا طریقہ بتاؤ۔ اس سے کہو کہ پہلے السلام علیکم کہے اور پھر پوچھے کہ کیا میں اندر آسکتا ہوں۔ اس شخص نے آپ کی یہ بات سن لی اور السلام علیکم کہنے کے بعد پوچھا کہ کیا میں اندر آسکتا ہوں؟ اس کی زبان سے یہ بات سن کر آپ نے اسے اجازت دے دی چنانچہ وہ اندر چلا گیا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مؤمل بن فضل الحرانی نے دوسرے راویوں کے ساتھ، ان سب کو بقیہ نے، انھیں محمد بن عبدالرحمٰن نے عبداللہ بن بسر سے، انھوں نے کہا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے دروازے پر تشریف لاتے تو اپنا چہرہ مبارک دروازے کی طرف نہ رکھتے بلکہ دروازے کے دائیں یا بائیں رکھتے اور فرماتے "السلام علیکم" آپ اس لیے ایسا کرتے کہ ان دنوں گھروں کے دروازوں پر پردے لٹکے نہ ہوتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری۔ لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا۔ اذن طلب کرنے کے بعد گھر میں داخل ہو جانے کے جواز کا مقتضی ہے خواہ گھر والے کی طرف سے اجازت نہ بھی ملے۔ اسی بنا پر مجاہد کا قول ہے کہ استیناس کے معنی کھنکھارنے اور گلا صاف کرنے کے ہیں۔ گویا مجاہد کی مراد یہ ہے کہ آنے والا گھر والوں کو اپنے داخل ہونے کے بارے میں آگاہ کردے۔ یہ حکم ان لوگوں کے لیے ثابت ہے جن کے اندر اذن کے بغیر داخل ہو جانے کا طریقہ مروج ہو تاہم یہ بات واضح ہے کہ آیت سے اذن فی الدخول مراد ہے لیکن مخاطبین کو چونکہ اس مراد کا علم تھا اس لیے اسے حذف کر دیا گیا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے حبیب اور ہشام سے، انھوں نے محمد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رسول الرجل الی الرجل اذنہ۔ ایک آدمی کے پیغامبر کا دوسرے آدمی کی طرف پیغام لے کر جانا اس کی طرف سے اذن ہوتا ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حسین بن معاذ نے، انھیں عبدالاعلیٰ نے، انھیں سعید نے قتادہ سے، انھوں نے ابورافع سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا دعی احدکم الی طعام فجاء مع الرسول فان ذلک لہ اذن۔ جب تم میں سے کسی کو کھانے پر مدعو کیا جائے اور وہ پیغام لانے والے کے ساتھ چلا آئے تو یہی اس کے لیے اذن ہوگا) یہ روایت دو معنوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ قول باری حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا میں لفظ اذن محذوف ہے لیکن آیت میں مراد ہے۔ دوم یہ کہ کسی کو بلوا بھیجنا اذن ہوتا ہے اگر مدعو شخص پیغام لانے والے کے ہمراہ آجائے تو اسے دوبارہ اذن طلب کرنے کی ضرورت نہیں

رہتی۔ یہ قول باری اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ جن لوگوں میں گھر کے اندر داخل ہونے کی اباحت کا طریقہ مروج ہوا نھیں اذن طلب کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

ابوہریرہؓ کا واقعہ

اگر کہا جائے کہ ابونعیم نے عمر بن ذر سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ بیان کیا کرتے تھے کہ بخدا، میں بھوک کے مارے اپنے کلیجے کے سہارے زمین پر ٹیک لگا دیتا تھا کبھی میں بھوک کی وجہ سے اپنے پیٹ پر پتھر باندھ لیتا تھا۔ ایک دن میں بھوکا تھا، میں آکر اس راستے پر بیٹھ گیا جہاں سے صحابہ کرامؓ کا گزر ہوتا تھا، حضرت ابوبکرؓ آئے میں نے ان سے کتاب اللہ کی ایک آیت پوچھی حالانکہ میرے سوال کا مقصد یہ تھا کہ وہ میری بھوک کا احساس کر کے مجھے پیٹ بھر کھانا کھلا دیں، لیکن وہ گزر گئے اور میری طرف دھیان نہیں کیا۔ پھر حضرت عمرؓ گزرے۔ میں نے ان سے بھی کتاب کی آیت پوچھی انھوں نے میری طرف دھیان نہیں کیا اور چلے گئے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ہوا۔ آپ مجھے دیکھ کر مسکرائے اور میری حالت کا احساس کر لیا۔ پھر آپ نے فرمایا: "اے ابوہرؓ" میں نے جواب دیا، لبیک یارسول اللہ فرمایا: "میرے ساتھ چلو۔" چنانچہ میں آپؐ کے پیچھے پیچھے چل پڑا۔ آپ گھر میں داخل ہو گئے۔ میں نے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ آپ نے اجازت دے دی۔ میں اندر داخل ہو گیا۔ میں نے ایک پیالے میں دودھ دیکھا، آپ نے گھر والوں سے پوچھا کہ دودھ کہاں سے آیا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ فلاں شخص یا فلاں عورت نے آپ کو ہدیہ بھیجا ہے۔ آپ نے فرمایا: "ابوہریرہؓ" میں نے عرض کیا" اللہ کے رسول لبیک" آپ نے فرمایا: "اہل صفہ کے پاس جاؤ اور میری طرف سے انھیں دعوت دے دو۔" حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ اہل صفہ مسلمانوں کے مہمان تھے، وہ نہ تو اہل و عیال والے تھے اور نہ مال والے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اگر صدقہ کی کوئی چیز آتی تو آپؐ اسے ان کی طرف بھیج دیتے اور خود نہ کھاتے لیکن جب کوئی چیز بطور ہدیہ آتی تو انھیں بلوا لیتے اور ان کے ساتھ مل کر اسے تناول کرتے۔ جب آپؐ نے اہل صفہ کو بلانے کے لیے کہا تو یہ بات مجھے اچھی نہ لگی۔ میں نے عرض کیا" اتنا سا دودھ اہل صفہ کے کیا کام آئے گا" میں دراصل یہ چاہتا تھا کہ یہ دودھ مجھے مل جائے تاکہ اسے پی کر میرے جسم میں کچھ توانائی آجائے، لیکن آپ نے میری یہ بات تسلیم نہ کی۔ میں سوچ رہا تھا کہ جب وہ حضرات آجائیں گے تو آپؐ مجھے یہ دودھ انھیں پلانے کا حکم دیں گے، میں انھیں یہ دودھ دے دوں گا اور شاید ہی اس کا کچھ حصہ میرے لیے بچے گا۔

بہرحال میں ان کے پاس گیا اور انھیں بلا لایا۔ وہ سب آ گئے اور اندر آنے کی اجازت طلب کی آپ نے اجازت دے دی، اور کمرے میں آ کر بیٹھ گئے پھر آپ نے مجھے پکارا "ابوہریرہؓ" میں نے جواب میں لبیک کہا۔ آپ نے فرمایا: "یہ پیالہ پکڑ لو اور انھیں دودھ پلاؤ"۔ میں نے پیالہ اٹھا لیا۔ میں وہ پیالہ ایک شخص کو پکڑا دیتا یہاں تک کہ وہ دودھ پی کر سیر ہو جاتا۔ پھر دوسرے کو پکڑا دیتا اور وہ سیر ہونے کے بعد پیالہ مجھے واپس کر دیتا۔ میں اسی طرح ایک ایک کو پلاتے پلاتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گیا، تمام اہل صفہ دودھ پی کر سیر ہو چکے تھے۔ آپ نے پیالہ لے کر اپنے ہاتھ پر رکھا اور میری طرف دیکھ کر مسکرانے لگے پھر فرمایا "ابوہریرہؓ" میں نے جواب میں لبیک کہا۔ آپ نے فرمایا: "اب صرف میں اور تم باقی رہ گئے ہیں"۔ میں نے عرض کیا کہ آپ ٹھیک فرماتے ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: "اچھا بیٹھ جاؤ اور دودھ پیو"۔ آپ کہتے جاتے "اور پیو" اور میں پیتا جاتا یہاں تک کہ میں بول اٹھا۔ "اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا ہے اب تو دودھ کے لیے اندر جانے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی"۔ اس پر آپ نے فرمایا: "مجھے دکھاؤ"۔ میں نے پیالہ آپ کو پکڑا دیا۔ آپ نے الحمد للہ کہتے ہوئے بچا ہوا دودھ نوش جان کر لیا۔ حضرت ابوہریرہؓ نے اس روایت میں یہ بات بتائی کہ اصحاب صفہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اندر آنے کی اجازت طلب کی تھی حالانکہ یہ حضرات آپ کے پیامبر کے ساتھ آئے تھے آپ نے ان کی طرف سے اجازت طلب کرنے کو برا نہیں جانا۔ یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا تھا کہ: ان رسول الرجل الی الرجل اذنہ۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دونوں روایتیں ایک دوسری کے خلاف نہیں ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو پیغام لے جانے والے شخص کے ساتھ آنے والے کے لیے گھر میں داخل ہونے کی اباحت کر دی ہے لیکن اس میں اجازت طلب کرنے کی کراہت کی بات نہیں ہے بلکہ آنے والے شخص کو اس صورت میں یہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اجازت طلب کر لے اور چاہے تو ایسا نہ کرے لیکن اگر وہ پیغام لے جانے والے شخص کے ہمراہ نہ آئے تو اس صورت میں اذن طلب کرنا واجب ہوگا۔ قول باری (حَتّٰی تَسْتَاْنِسُوْا) میں اذن کی شرط ہے اس پر سلسلہ تلاوت میں یہ قول باری: فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فِیْهَاۤ اَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوْهَا حَتّٰی یُؤْذَنَ لَكُمْ اگر اس گھر میں کسی کو نہ پاؤ تو پھر جب تک تمھیں اجازت نہ ملے اس میں داخل نہ ہو۔ دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اذن کے بغیر داخل ہونے کی ممانعت کر دی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ پہلی آیت میں دخول کی اباحت کے اندر اذن کی شرط لگی ہوئی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک روایت میں جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں فرمایا ہے کہ استیذان حکم

اس لیے دیا گیا ہے کہ گھر کے اندر نظر نہ پڑے" یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ کسی کے گھر کے اندر اس کی اجازت کے بغیر نظر ڈالنا جائز نہیں ہے۔

اس بارے میں تغلیظ کی کئی صورتیں مروی ہیں۔ ایک حدیث تو وہ ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبید نے، انھیں حماد نے عبید اللہ بن ابی بکر سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک حجرے میں جھانکنے کی کوشش کی۔ آپ فوراً چوڑے پھل کا ایک یا کئی تیر لے کر کھڑے ہو گئے۔ حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ مجھے یوں نظر آ رہا تھا کہ گویا آپ اس شخص کو تیر چبھونے کے لیے موقعہ کی تلاش میں تھے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں الربیع بن سلیمان المؤذن نے، انھیں ابن وہب نے سلیمان بن بلال سے، انھوں نے کثیر سے انھوں نے ولید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اذا دخل البصر فلا اذن۔ جب گھر کے اندر نظر پڑ جائے تو پھر اذن کی کیا ضرورت باقی رہے گی ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے سہیل سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھیں حضرت ابوہریرہؓ نے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من اطلع فی دار قوم بغیر اذنہم ففقأوا عینہ فقد ھدرت عینہ۔ جو شخص کسی قوم کی چار دیواری میں ان کی اجازت کے بغیر جھانکے اس کی آنکھیں پھوڑ دو، اس کی آنکھیں رائیگاں ہو گئیں) یعنی اگر اس کی آنکھیں پھوڑ دی جائیں تو اس سلسلے میں کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا مسلک اس حدیث کے ظاہری معنی کے خلاف ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر کوئی شخص ایسا کرے گا تو اسے اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔ یہ روایت بھی حضرت ابوہریرہؓ کی ان روایات میں سے ایک ہے جو قابل تسلیم نہیں ہیں کیونکہ ان میں اصول شریعت کی مخالفت موجود ہے۔ جس طرح ایک روایت یہ ہے کہ "ولد زنا تین افراد (زانی، زانیہ، ولد زنا) میں سب سے برا ہوتا ہے" یا یہ کہ "ولد زنا جنت میں داخل نہیں ہو گا" یا یہ کہ "جو شخص وضو کرتے ہوئے بسم اللہ نہیں پڑھے گا اس کا وضو نہیں ہو گا" یا "جو شخص کسی میت کو غسل دے اسے غسل کر لینا چاہیے" یا "جو شخص میت کو اٹھائے یعنی اس کے جنازے کو کندھا دے اسے وضو کر لینا چاہیے" یہ سب روایات شاذ ہیں جن کے ظاہری معنوں کے خلاف فقہاء کا اتفاق ہے۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ جو شخص کسی کے گھر میں جھانکے اور گھر والا اس کی آنکھیں پھوڑ دے تو یہ ہدر ہو گا یعنی اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہو گا۔ امام شافعی نے اس حدیث کے ظاہری معنی سے استدلال

کیا ہے۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے گھر میں بلا اجازت داخل ہو جائے اور گھر والا اس کی آنکھیں پھوڑ دے تو وہ ضامن ہوگا یعنی اگر اس نے عمداً یہ حرکت کی ہوگی تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطاً ایسا کیا ہوگا تو اس پر ارش یعنی دیت واجب ہوگی۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ غیر کے گھر میں داخل ہونے والا شخص نہ صرف گھر میں جھانکنے کا مرتکب ہوا بلکہ اس نے اس سے زائد کام بھی کیا ہے یعنی دخول کا کام۔ ظاہر حدیث اس حکم کے خلاف ہے جس پر سب کا اتفاق ہو چکا ہے۔

اگر یہ روایت درست تسلیم کر لی جائے تو ہمارے نزدیک اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ جس شخص نے کسی قوم کی چار دیواری سے جھانک کر ان کی خواتین و مستورات پر نظر ڈال دی، پھر اسے روکا گیا لیکن وہ اس نظر بازی سے باز نہ آیا تو روکنے کے دوران اس کی آنکھ کے ضیاع کا کوئی تاوان نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی قوم کی چار دیواری میں داخل ہو گیا یا داخل ہونے کے ارادے سے گیا اور گھر والوں کی طرف سے اسے روکا گیا جس کے دوران اس کی آنکھ ضائع ہو گئی یا جسم کا کوئی عضو بے کار ہو گیا تو ایسی صورت میں اس نقصان کا کوئی تاوان نہیں ہوگا۔ اس سلسلے میں داخل ہو جانے والے اور دخول کے بغیر جھانکنے والے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ لیکن اگر صورت ایسی ہو کہ صرف نظر اندر گئی ہو اور کسی نے اسے روکا بھی نہ ہو اور نہی بھی نہ کی ہو پھر کوئی شخص اگر اس کی آنکھ پھوڑ دے تو وہ جنایت یعنی جسمانی نقصان پہنچانے کا مرتکب قرار پائے گا اور اس پر ظاہر قول باری وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ آنکھ کے بدلے آنکھ تا قول باری وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ) کے تحت جنایت کا حکم واجب ہوگا۔

قول باری ہے: فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ اگر تم اس گھر میں کسی کو نہ پاؤ تو جب تک تمہیں اجازت نہ ملے اس وقت تک اس گھر میں داخل نہ ہو) یہ آیت دو معنوں کو متضمن ہے ایک تو یہ ہے کہ ہم غیروں کے گھروں میں ان کی اجازت کے بغیر داخل نہ ہوں۔ دوسرے یہ کہ جب ہمیں اجازت مل جائے تو ہمارا وہاں داخل ہونا جائز ہوگا۔ یہ آیت اس امر کی بھی مقتضی ہے کہ اجازت دینے والے کی اجازت کو قبول کر لینا جائز ہے خواہ وہ بچہ ہو یا عورت ہو یا غلام یا ذمی ہو۔ کیونکہ آیت نے ان میں کوئی تفریق نہیں کی ہے۔ مذکورہ افراد سے معاملات کے متعلق خبر قبول کر لینے کے جواز کی یہی اصل ہے۔ نیز یہ کہ اس سلسلے میں صفت عدالت کا اعتبار نہیں ہوتا اور نہ ہی گواہی کی شرائط کو پورا کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسی بنا پر فقہاء نے ہدیہ اور وکالت وغیرہ کی صورتوں میں ان افراد کی دی ہوئی خبروں اور اطلاعات کو قبول کیا ہے۔

محرم خواتین سے اجازت طلب کرنے کا بیان

شعبہ نے ابواسحاق سے انھوں نے مسلم بن یزید سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضرت حذیفہؓ سے پوچھا کہ آیا اپنی بہن کے پاس اندر آنے کی بھی اجازت لوں؟ انھوں نے جواب دیا کہ اگر اجازت لے کر اندر نہیں جاؤ گے تو ہو سکتا ہے کہ تمھاری نظر کسی ایسی حالت پر پڑ جائے جو تمھیں بری لگے۔ ابن عیینہ نے عمرو سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا تھا کہ آیا اپنی بہن کے پاس اندر آنے کی اجازت لوں؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر میں نے ان سے مزید کہا کہ میری بہن میرے ساتھ رہتی ہے اور میں اس کے اخراجات برداشت کرتا ہوں۔ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا: "تم اس کے باوجود بھی اجازت طلب کرو"۔ سفیان نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے عطاء بن یسار سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ آیا میں اپنی ماں کے پاس اندر آنے کی اجازت طلب کروں؟ آپؐ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا "کیا تمھیں اسے برہنہ حالت میں دیکھ لینا پسند ہوگا؟" عمرو نے عطاء سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آیا میں اپنی بہن سے اندر آنے کی اجازت لوں جب کہ میں اس کے اخراجات برداشت کرتا ہوں۔ انھوں نے جواب دیا کہ اجازت لے کر اندر جاؤ کیا تم اسے برہنہ حالت میں دیکھنا پسند کروگے"۔ ارشاد باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ۔ اے ایمان لانے والو! تمھارے وہ لوگ جو تمھاری ملک یمین ہیں (لونڈی اور غلام) انھیں چاہیے کہ تم سے (اندر آنے کی) اجازت لیں۔ اس میں لوگوں کو صرف تین اوقات میں اجازت لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ پھر ارشاد ہے: وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ۔ جب تمھارے بچے بلوغت کی عمر کو پہنچ جائیں تو وہ بھی اجازت طلب کریں جس طرح ان سے پہلے لوگ اجازت طلب کرتے تھے۔ آیت نے ان کے سلسلے میں اجنبی اور محرم رشتہ داروں میں کوئی فرق نہیں کیا تاہم محرم رشتہ داروں کا معاملہ نسبتاً آسان ہے کیونکہ ایسی

صورت میں سینہ یا ران اور بال وغیرہ پر نظر پڑ جانے کا جواز ہوتا ہے۔

ملاقاتی کو صاحبِ خانہ اجازت نہ دے تو بخوشی واپس ہو جائے

قول باری ہے: وَاِنْ قِیْلَ لَکُمُ ارْجِعُوْا فَارْجِعُوْا ھُوَ اَزْکٰی لَکُمْ۔ اور اگر تم سے کہا جائے کہ واپس چلے جاؤ تو واپس چلے جاؤ یہ تمھارے لیے زیادہ پاکیزہ طریقہ ہے: اس سے پہلے فرمایا فَلَا تَدْخُلُوْھَا حَتّٰی یُؤْذَنَ لَکُمْ۔ یہ دونوں آیات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ انسان کو اختیار ہے کہ وہ ہر ایسے شخص کو اپنے گھر کے دروازے پر کھڑا ہونے یا وہاں بیٹھنے سے روک سکتا ہے جس کا اس کے گھر میں داخل ہونا جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ ارشاد باری ہے۔ وَاِنْ قِیْلَ لَکُمُ ارْجِعُوْا فَارْجِعُوْا ھُوَ اَزْکٰی لَکُمْ۔ لیکن اس سے یہ مراد لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ اذن کے بغیر داخل ہونے کی ممانعت ہے اس لیے کہ اس بات کی صراحت سے آیت میں ذکر پہلے ہی گزر چکا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ درج بالا آیت سے ایک نیا فائدہ اخذ کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کو گھر والا اپنے گھر کے دروازے سے ہٹ جانے کے لیے کہے تو اس پر وہاں سے ہٹ جانا لازم ہے تاکہ گھر کی خواتین و مستورات کو آنے جانے میں دقت نہ ہو نیز گھر کے اندر بیٹھی ہوئی ان باتوں پر اس کی نظر نہ پڑے جن کا لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہنا ضروری ہے۔ ان چیزوں سے گھر والے کو خواہ مخواہ ذہنی کوفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

کن مکانات میں بلا اجازت جانا جائز ہے

قول باری ہے: لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَدْخُلُوْا بُیُوْتًا غَیْرَ مَسْکُوْنَۃٍ فِیْھَا مَتَاعٌ لَّکُمْ البتہ تمھارے لیے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ ایسے گھروں میں داخل ہو جاؤ جو کسی کے رہنے کی جگہ نہ ہو اور جن میں تمھارے فائدے (یا کام) کی کوئی چیز ہو۔ محمد بن الحنفیہ کا قول ہے کہ ان سے راستوں پر بنے ہوئے سرائے اور مسافر خانوں نیز بازاروں کے مکانات مراد ہیں۔ ضحاک سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ لوگ بازاروں کے مکانات میں آتے اور داخل ہونے کی اجازت نہ لیتے۔ مجاہد کا قول ہے کہ ان سے وہ مکانات مراد ہیں جن میں لوگ اپنے سامان وغیرہ رکھتے تھے۔ ان مکانات میں انھیں اجازت کے بغیر داخل ہونے کا حکم دیا گیا۔ مجاہد سے یہ بھی مروی ہے کہ ان سے مراد وہ مکانات ہیں جن میں مسافر آکر ٹھہرا کرتے ہیں۔

ابو عبید المحاربی سے روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت علیؓ بازار میں تھے کہ بارش آگئی۔ آپ

نے ایک ایرانی کے خیمے میں پناہ لی۔ ایرانی آپ کو خیمے سے باہر دھکیلنے لگا۔ آپ نے اس سے کہا میں تو صرف بارش سے پناہ لے رہا ہوں۔ لیکن ایرانی انھیں دھکیلتا رہا۔ پھر جب اسے بتایا گیا کہ یہ حضرت علیؓ ہیں تو اس نے ندامت سے سینہ کوبی شروع کردی۔ عکرمہ کا قول ہے کہ بُیُوْتًا غَیْرَ مَسْکُوْنَۃٍ (غیر آباد مکانات مراد ہیں جن کی تمھیں کبھی ضرورت پیش آجائے۔ ابن جریج نے عطاء سے قول باری: فِیْهَا مَتَاعٌ لَّکُمْ کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ اس سے رفع حاجت وغیرہ مراد ہے۔ اگر یہ تمام توجیہات مراد لے لی جائیں تو اس کی گنجائش ہے کیونکہ استیذان کا تعلق ان گھروں سے ہوتا ہے جن میں لوگوں کی سکونت ہوتی ہے تاکہ ان گھروں میں اچانک داخل ہونے سے ان کی بے پردگی نہ ہو سکے۔ زیر بحث آیت میں مذکورہ گھروں کی یہ صورت نہیں ہوتی۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسے گھروں میں اجازت کے بغیر آنے جانے کا رواج ہوتا ہے اس لیے جو بات مروج اور متعارف ہو وہ منطوق یعنی زبان سے کہی ہوئی بات کی طرح ہوتی ہے۔ ایسے گھروں میں آنے کی اجازت کا تعلق رواج سے ہوتا ہے اس لیے ان میں داخل ہونے پر کوئی پابندی نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان گھروں کے مالکان لوگوں کو ان میں داخل ہونے سے روک دیں تو انھیں ایسا کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور اس صورت میں پھر کسی کو اذن کے بغیر داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اس کی نظیر وہ چیزیں ہیں جنھیں اٹھا لینے کی عادۃً اباحت ہوتی ہے اور یہی اباحت اذن کے "قائم مقام بن جاتی ہے مثلاً وہ گٹھلیاں جو لوگ باہر پھینک دیتے ہیں۔ اسی طرح راستوں پر پڑے ہوئے گوبر اور گھروں کا کوڑا کرکٹ وغیرہ، ہر شخص انھیں اٹھا کر ان کو اپنے کام میں لا سکتا ہے۔

ہمارے اصحاب نے بہت سے امور میں اسی اباحت کا اعتبار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ رواج اور عرفِ عام کی بنا پر جس چیز کی عام اجازت ہوتی ہے اس کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ گویا زبان سے اس کی اجازت دے دی گئی ہے۔ درج بالا باتیں اس کی صحت پر دلالت کرتی ہیں۔ مثلاً ہمارے اصحاب بیع کے راس المال یعنی قیمت خرید میں نوکروں کے کھانے اور کپڑے نیز بار برداری کے اخراجات کو شامل کر کے بائع کو مجموعے پر منافع لینے کی اجازت دیتے ہیں۔ بائع فروخت کرتے وقت یہ کہے گا کہ اس مال پر میری اتنی لاگت آئی ہے۔ لیکن جن اخراجات کی عادۃً گنجائش نہیں ہوتی بائع انھیں مبیع کی قیمتِ خرید میں شامل نہیں کرے گا۔ اس طرح عرف اور رواج نطق کے قائم مقام بن جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال امام محمد کا وہ قول ہے جس کے مطابق اگر کسی نے درزی کو اپنا کپڑا سینے کے لیے یا دھوبی کو دھونے کے لیے دے دیا اور اجرت طے نہ کی تو اس صورت میں درزی یا دھوبی کی اجرت واجب ہو جائے گی بشرطیکہ انھوں نے ان کاموں کے لیے اپنے آپ کو

وقف کر رکھا ہوا ور پیشے کے طور پر وہ یہ کام کرتے ہوں۔ یہاں عرف عام اور رواج کی بنا پر گویا درزی یا دھوبی نے زبان سے یہ کہہ دیا کہ وہ یہ کام اجرت پر کرے گا۔ سفیان نے عبداللہ بن دینار سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بازار کی دکانوں میں بھی اجازت لے کر داخل ہوتے تھے۔ عبداللہ بن دینار نے عکرمہ سے اس بات کا ذکر کیا۔ انھوں نے جواب میں کہا: "ابن عمرؓ جس کام کی طاقت رکھتے تھے دوسرے آدمی کو اس کی استطاعت کہاں تھی"۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کے اس طریق کار میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ بازار کی دکانوں میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہے۔ انھوں نے احتیاط کی بنا پر اپنے لیے یہ طریق کار وضع کیا تھا جس کی ہر ایک کو اجازت ہے۔

محرمات سے غضِ بصر کے وجوب کا بیان

قول باری ہے: قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ. مومن مردوں سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہی ہے کہ ہمیں ان تمام چیزوں سے نظریں بچا کر رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جن پر نظر ڈالنا حرام ہے۔ آیت کی عبارت میں اسے محذوف رکھا گیا ہے اور اس کی مراد سے مخاطبین کے علم پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔ محمد بن اسحاق نے محمد بن ابراہیم سے روایت کی ہے، انھوں نے سلمہ بن ابی الطفیل سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "علی، تمھارے لیے جنت میں ایک بڑا خزانہ ہے جس سے تمھیں ایک بڑا حصہ ملے گا۔ تم پہلی نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، کیونکہ پہلی نظر معاف ہے لیکن دوسری نظر معاف نہیں ہے۔" الربیع بن صبیح نے حسن سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اے ابن آدم! پہلی نظر معاف ہے لیکن دوسری نظر سے بچو۔" ابوزرعہ نے حضرت جریرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق دریافت کیا تھا تو آپ نے انھیں فوراً اپنی نظر پھیر لینے کا حکم دیا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں جس پہلی نظر کا ذکر ہے اس سے وہ نظر مراد ہے جو قصداً نہ ڈالی جائے، اگر قصداً ڈالی جائے گی تو اس پہلی نظر اور دوسری نظر دونوں کی حیثیت یکساں ہوگی۔ حضرت جریرؓ نے اچانک نظر پڑ جانے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو مسئلہ دریافت کیا تھا یہ بات اس پر محمول ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا۔ بے شک کان، آنکھ اور دل سب ہی کی بازپرس ہونی ہے۔

خواتین بھی نظر بچا کر رکھیں

قول باری ہے: وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ اور مومن عورتوں سے کہہ دو

کہ وہ اپنی نظریں بچا کر رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے مردوں کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ ان چیزوں سے اپنی نظریں بچا کر رکھیں جن پر نظر ڈالنا حرام ہے۔ عورتوں کو بھی نظر ڈالنے کے سلسلے میں یہی حکم ہے۔ قول باری: وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُمْ نیز (وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ کی تفسیر میں ابوالعالیہ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ قرآن مجید میں جس جگہ بھی یہ حکم مذکور ہے اس سے مراد زنا سے اپنی شرمگاہوں کی حفاظت ہے۔ سوائے سورۂ نور کی درج بالا آیتوں کے، یہاں ایسی حفاظت مراد ہے کہ کوئی شخص ان شرمگاہوں پر نظر نہ ڈال سکے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابوالعالیہ کا یہ قول آیت کی بلا دلیل تخصیص کے مترادف ہے۔ ظاہر آیت جس امر کی مقتضی ہے وہ یہ ہے کہ شرمگاہوں کو ان تمام باتوں سے محفوظ رکھا جائے جو ایک انسان کے لیے حرام قرار دی گئی ہیں یعنی زنا، لمس اور نظر بازی وغیرہ اسی طرح اس مقام کے علاوہ قرآن میں دوسرے مقامات پر شرمگاہوں کی حفاظت کے حکم پر مشتمل آیات میں مذکورہ بالا باتوں سے شرمگاہوں کو بچانا مراد ہے اور یہ آیات ان تمام باتوں پر محمول ہیں البتہ یہ کہ کوئی دلالت ایسی قائم ہو جائے جو یہ نشاندہی کر دے کہ ان میں بعض مراد ہیں اور بعض نہیں ہیں۔

ابوالعالیہ نے غضِ بصر کے حکم سے شرمگاہ پر نظر ڈالنے کی ممانعت نیز دوسری آیات میں شرمگاہوں کی حفاظت کے امر سے زناکاری کی نہی مراد لے کر جو تخصیص کی ہے شاید الفاظ اس تخصیص کا ساتھ نہ دے سکیں اس لیے کہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ غضِ بصر اور حفظِ فروج کے حکم کے تحت مسلمانوں کو غلط نظر بازی اور زناکاری نیز ان تمام امور سے روکا گیا ہے جن کی شریعت کے ہاں ممانعت ہے۔ علاوہ ازیں اگر آیت میں بدنظری کی ممانعت مراد ہے تو پھر لامحالہ لمس اور وطی بھی آیت میں مراد ہوں گے کیونکہ یہ دونوں قبیح افعال نظر بازی سے بھی زیادہ سنگین ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ آیت کے ذریعے صرف نظر بازی کی ممانعت پر نص کر دیتا تو خطاب باری کے مفہوم میں ایسی بات بھی ضرور شامل ہوتی جو لمس اور وطی کی ممانعت کی موجب بن جاتی جس طرح قولِ باری (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا اور ماں باپ کو اُف تک نہ کہو اور نہ ہی انہیں جھڑکو) ان دونوں باتوں سے زیادہ سنگین باتوں مثلاً گالی اور ضرب وغیرہ کی ممانعت بھی موجود ہے۔

سنگھار کے اظہار کی ممانعت

قول باری ہے: وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا اور اپنا سنگھار ظاہر نہ ہونے دیں بجز اس کے جو اس سے کھلا ہی رہتا ہے) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور عطاء سے (اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا)

کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس ہتھیلی پر لگی ہوئی مہندی اور آنکھوں میں پڑا ہوا سرمہ مراد ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے اور حضرت انسؓ سے بھی۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس سے کف دست، چہرہ اور انگوٹھی وغیرہ مراد ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ ظاہری زینت کنگن اور فتخہ ہیں۔ ابوعبیدہ نے کہا ہے کہ فتخہ، انگوٹھی کو کہتے ہیں جسن کا قول ہے اس سے عورت کا چہرہ اور اس کا ظاہری لباس مراد ہے۔ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ عورت کا چہرہ اس آیت کا مصداق ہے۔ ابوالاحوص نے عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ زینت کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو باطنی زینت ہے جس پر صرف شوہر کی نظر پڑتی ہے مثلاً گلے کا ہار، انگوٹھی اور کنگن وغیرہ، دوسری ظاہری زینت یعنی اس کا لباس ہے۔ ابراہیم نخعی کا بھی قول ہے کہ ظاہری زینت لباس کا نام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) میں اجنبی مرد مراد ہیں شوہر مراد نہیں ہے۔ اسی طرح محرم رشتہ دار بھی مراد نہیں ہیں کیونکہ سلسلۂ آیات میں اس بارے میں محرم رشتہ داروں کا حکم بیان ہو چکا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس سے چہرہ اور دونوں کف دست مراد ہیں اس لیے کہ سرمہ چہرے کی زینت ہے اور مہندی نیز انگوٹھی ہتھیلی کی زینت ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے چہرے اور ہتھیلی کی زینت پر نظر ڈالنے کی اجازت دے دی تو یہ بات اس امر کی بھی مقتضی ہے کہ چہرے اور ہتھیلیوں پر نظر ڈالنے کی بھی اباحت ہے۔ چہرہ اور دونوں ہتھیلیاں عورت کے ستر میں داخل نہیں ہیں اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عورت کھلے چہرے اور کھلی ہتھیلیوں کے ساتھ نماز پڑھ سکتی ہے۔ اگر یہ دونوں عضو ستر میں داخل ہوتے تو نماز میں دیگر اعضاء کی طرح انھیں چھپانا بھی ضروری ہوتا جب یہ بات اس طرح ہے تو اجنبی مرد کے لیے عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں پر شہوت کے بغیر نظر ڈالنا جائز ہوگا۔

ضرورت کے تحت عورت کو دیکھنے کی استثنائی صورتیں

اگر اس پر نظر پڑتے ہی اس کے حصول کی خواہش شہوت کی صورت میں پیدا ہو جائے تو بھی عذر اور ضرورت کے تحت اس پر نظر ڈالنا جائز ہوگا مثلاً مرد اس سے نکاح کرنا چاہتا ہو، یا اس پر اسے گواہی دینی ہو یا حاکم اس کا اقرار سننا چاہتا ہو، یا اس قسم کی کوئی اور صورت ہو۔

پہلی نظر معاف ہے دوسری نہیں

شہوت کے تحت عورت کے چہرے کو نہ دیکھنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دلالت کرتا ہے جو آپ نے حضرت علیؓ کو فرمایا تھا۔ "پہلی نظر کے بعد دوسری نظر نہ ڈالو، پہلی نظر معاف لیکن دوسری نظر معاف نہیں ہے" اسی طرح حضرت جریرؓ نے اچانک پڑ جانے والی نظر کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو آپ نے انھیں اپنی نظر ہٹا لینے کا حکم دیا تھا۔ آپ نے اس حکم میں چہرے اور دوسرے اعضاء کے درمیان فرق نہیں کیا تھا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ نظر سے وہ نظر مراد ہے جو شہوت کے تحت ڈالی جائے۔ آپ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا کہ پہلی نظر معاف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے تحت بے اختیار ایسا ہو جاتا ہے لیکن دوسری نظر انسان اپنے ارادے اور اختیار سے ڈالتا ہے۔

ہمارے اصحاب نے چہرے اور ہتھیلیوں پر نظر ڈالنے کی اباحت کر دی ہے خواہ اس صورت میں شہوت پیدا ہو جانے کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو تو اس اباحت کی وجہ وہ مزید تیں اور اعذار ہیں جن کے متعلق روایات منقول ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے ایک انصاریہ سے نکاح کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پہلے دیکھ لینے کا مشورہ دیا اور فرمایا کہ "انصار کی آنکھوں میں ایک چیز ہوتی ہے" یعنی ان کی آنکھیں نسبتاً چھوٹی ہوتی ہیں۔ حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو پیغام نکاح بھیجے اور اس کے لیے اس پر نظر ڈالنے کی گنجائش ہو جس سے اس کے دل میں کشش پیدا ہو اور ان کی نظروں میں وہ بھلی لگے تو اسے ایسا کر لینا چاہیے" یعنی اس پر نظر ڈال لینی چاہیے۔ موسیٰ بن عبداللہ بن یزید نے ابوحمید سے جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھنے کی سعادت نصیب ہو گئی تھی، روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "جب تم میں سے کوئی شخص کسی عورت کو نکاح کا پیغام بھیجے تو اس پر نظر ڈال لینے میں کوئی گناہ نہیں ہے" یعنی بشرطیکہ وہ صرف پیغام نکاح کے تحت ہی اس پر نظر ڈال رہا ہو۔ سلیمان بن ابی حثمہ نے محمد بن مسلمہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ عاصم الاحول نے بکر بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے روایت کی ہے۔ حضرت مغیرہؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے ایک عورت کو پیغام نکاح بھیجا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا "کہ آیا تم نے اس پر نظر بھی ڈال لی ہے؟" میں نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ "اس پر ایک نظر ڈال لو کیونکہ

یہ بات تمھارے رشتۂ ازدواج کے دوام کے لیے زیادہ مناسب ہے۔

چہرے کا پردہ

یہ تمام روایات نکاح کے ارادے کے تحت عورت کے چہرے اور ہتھیلیوں پر شہوت کے ساتھ نظر ڈالنے کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے : لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَآءُ مِنْ بَعْدُ وَلَآ اَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ اَزْوَاجٍ وَّلَوْ اَعْجَبَکَ حُسْنُهُنَّ۔ ان عورتوں کے بعد تمھارے لیے کوئی جائز نہیں اور نہ یہ کہ تم ان بیویوں کی جگہ دوسری بیویاں کر لو چاہے تمھیں ان کا حسن بھلا ہی کیوں نہ لگے۔ ظاہر ہے کہ حسن کے بھلا لگنے کا مرحلہ چہرہ دیکھنے کے بعد ہی آئے گا۔ عورت کے چہرے پر شہوت کے تحت نظر ڈالنا ممنوع ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے العینان تزنیان والیدان تزنیان والرجلان تزنیان ویصدق ذلک کلہ الفرج او یکذب بہ۔ دونوں آنکھیں، دونوں ہاتھ اور دونوں پیر زنا کا ارتکاب کرتے ہیں اور شرمگاہ اس کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے۔ آیت زیر بحث کی تفسیر میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول کہ (اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) لباس مراد ہے تو یہ بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ یہ امر واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زینت کا ذکر فرمایا ہے لیکن اس سے درحقیقت وہ عضو مراد ہے جس پر زینت یعنی سنگھار ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک عورت اپنے تمام زیورات مثلاً کنگن، پازیب، ہار وغیرہ غیر مرد کو دکھا سکتی ہے لیکن انھیں پہن کر غیر مرد کے سامنے نہیں آ سکتی۔ اس سے بھی یہ بات معلوم ہو گئی کہ زینت سے وہ عضو مراد ہے جس کے سنگھار کا اہتمام کیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت کے بعد ہی سلسلۂ تلاوت میں فرمایا : وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ۔ اور وہ اپنا بناؤ سنگھار ظاہر نہ کریں مگر اپنے شوہروں کے سامنے۔ یہاں زینت کی جگہ یعنی اعضائے زینت مراد ہیں۔ اس لیے زینت کی تفسیر لباس سے کرنا ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ عورت کے جسم پر موجود لباس کو دیکھ لینا جبکہ اس کے جسم کے کسی حصے پر نظر نہ پڑے اسی طرح ہے جس طرح ان کپڑوں پر اس وقت نظر پڑ جائے جب عورت نے انھیں پہنا نہ ہو۔

عورت کا گلا اور سینہ ستر میں شامل ہے

قول باری ہے : وَلْیَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰی جُیُوْبِهِنَّ اور اپنے سینوں پر اپنی اوڑھنیوں کے آنچل ڈالے رکھیں۔ صفیہ بنت شیبہ نے حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انصار کی عورتیں

بہت ہی اچھی عورتیں ہیں - ان کی حیا داری نے انھیں دین میں سمجھ حاصل کرنے اور دینی مسئلے دریافت کرنے سے نہیں روکا۔ جب سورۂ نور کا نزول ہوا تو انھوں نے اپنا کمر پٹہ کھول کر اس کا دوپٹہ بنا لیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق جیوب سے قمیصوں کے گریبان مراد ہیں کیونکہ عورتیں ایسی قمیصیں پہنتی تھیں جن کے گریبان ہوتے تھے۔ جس طرح زرہ کا گریبان ہوتا ہے۔ اس طرح قمیص پہن کر گلا اور سینے کا بالائی حصہ صاف نمایاں ہوتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے جسم کے ان حصوں کو چھپانے کا حکم دیا۔ چنانچہ ارشاد ہوا: وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ عورت کا گلا اور سینہ ستر میں داخل ہیں اور اجنبی مرد کے لیے ان پر نظر ڈالنا جائز نہیں ہے۔

بناؤ سنگھار خاوند کے علاوہ ظاہر نہ کریں

قول باری ہے: وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ۔ وہ اپنا بناؤ سنگھار نہ ظاہر کریں مگر شوہر کے سامنے۔ تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ شوہر کے سامنے نیز باپ وغیرہ دوسرے محرم مردوں کے سامنے جن کا ذکر آیت میں شوہر کے ساتھ ہوا ہے اپنا بناؤ سنگھار ظاہر کرنا مباح ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اس سے موضع زینت مراد ہے۔ یہ چہرہ، ہاتھ اور بازو ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ میں کنگن، بازو میں بازو بند، گلے نیز سینے کے بالائی حصے میں ہار اور پنڈلی میں پازیب ہوتی ہے۔ آیت ان لوگوں کے لیے جن کا ذکر زیر بحث قول باری میں ہے، عورت کے جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنے کی اباحت کی مقتضی ہے۔ یہ حصے باطنی زینت کے مواضع ہیں اس لیے کہ آیت کے اوّل حصے میں اجنبی مردوں کے لیے ظاہری زینت پر نظر ڈالنے کی اباحت تھی اور یہاں شوہر نیز ذوی المحارم کے لیے باطنی زینت پر نظر ڈالنے کی اباحت کر دی۔ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت زبیرؓ سے مروی ہے کہ زینت سے کان کی بالیاں، ہار، کنگن اور پازیب مراد ہیں۔

سفیان نے منصور سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے: أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ شوہروں کے بیٹے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ سوتیلا بیٹا بازو کے بالائی حصہ یعنی کان اور سر پر نظر ڈال سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول باری کے ذریعے کان اور سر کی تخصیص کے کوئی معنی نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زینت کے مواضع کے اندر کسی چیز کی تخصیص نہیں کی ہے اور اس معاملے میں شوہر اور ذوی المحارم کو یکساں درجے پر رکھا ہے۔ اس لیے کہ آیت کا عموم مذکورہ ذوی المحارم کے لیے مواضع زینت پر نظر ڈالنے کی اباحت کا اسی طرح مقتضی ہے جس طرح شوہر کے لیے اس کی اباحت کا۔ نیز اللہ تعالیٰ

نے جب آباء کے ساتھ ان ذوی المحارم کا ذکر کیا جن کے ساتھ نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایسے رشتہ دار جو تحریم نکاح میں ذوی المحارم کی طرح ہوں ان کا حکم بھی یہی ہے۔ مثلاً داماد، ساس اور رضاعت کی بنا پر محرم خواتین وغیرہ۔

اجنبی عورت کے بالوں کو دیکھنا بھی مکروہ ہے

سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ان سے اجنبی عورت کے بالوں پر نظر ڈالنے کے متعلق پوچھا گیا انھوں نے اسے مکروہ خیال کیا اور کہا کہ آیت کے اندر اس کا ذکر نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگرچہ آیت میں اس کا ذکر نہیں ہے لیکن آیت میں مذکورہ چیزوں کے معنوں میں بال بھی داخل ہیں۔ اس چیز کو اس تفسیر کی روشنی میں دیکھا جائے جو ہم نے بیان کی ہے۔

لونڈیوں کے پردے کی حد

آیت زیر بحث میں شوہر اور ذوی المحارم کے سوا دوسروں کے لیے نظر ڈالنے کی تحریم کے جس حکم کا ذکر ہوا ہے اس کا دائرہ صرف آزاد عورتوں تک محدود ہے لونڈیاں اس حکم میں شامل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ نظر ڈالنے کی حلت کے سلسلے میں اجنبی مردوں کے لیے لونڈیوں کی وہی حیثیت ہے جو ذوی المحارم کے لیے آزاد عورتوں کی ہے۔ اس بنا پر اجنبی مرد کے لیے لونڈی کے بالوں، بازوؤں، پنڈلیوں نیز سینہ اور پستان پر نظر ڈالنا جائز ہے جس طرح ذوی المحارم کے محرم عورت پر نظر ڈالنا جائز ہے۔ اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجنبی مرد لونڈی کے بالوں پر نظر ڈال سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ لونڈیوں کو اپنے سر کھلا رکھنے اور آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار نہ کرنے کی سختی سے ہدایت کرتے تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لونڈیوں کی حیثیت نظر ڈالنے کے لحاظ سے محرم عورتوں جیسی ہے۔

اسی طرح اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی محرم کے بغیر سفر کر سکتی ہے اس بنا پر اس کے حق میں تمام مردوں کی حیثیت وہی ہوگی جو ذوی المحارم کی آزاد عورتوں کے حق میں ہوتی ہے یعنی آزاد عورتیں ذوی المحارم کے ساتھ سفر کر سکتی ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "کسی عورت کے لیے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتی ہو محرم یا شوہر کے بغیر تین دن سے زائد کا سفر حلال نہیں ہے۔" جب لونڈی کے لیے محرم کے بغیر سفر کرنا جائز ہو گیا تو اس سے یہ بات

معلوم ہوگئی کہ نظر ڈالنے کی اباحت کے سلسلے میں لونڈی کی حیثیت وہی ہے جو آزاد عورت کی اس کے ذوی المحارم کے لیے ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا درج بالا ارشاد اس امر پر دال ہے کہ محرم مرد کو عورت کے جسم کے جن حصوں پر نظر ڈالنے کی اجازت ہے وہ صرف اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے اجنبی مرد کے لیے اس کی حلت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے شروع میں بیان کر دیا تھا۔

والدہ، بہن، خالہ اور پھوپھی کے بالوں کو دیکھنے کی اباحت

منذر الثوری نے روایت کی ہے کہ محمد بن الحنفیہ اپنی والدہ کے بالوں میں کنگھی کر دیا کرتے تھے۔ ابو البختری نے روایت کی ہے کہ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ اپنی ہمشیرہ ام کلثوم کے پاس اس وقت بھی چلے جاتے تھے جب وہ اپنے بالوں میں کنگھی کر رہی ہوتی تھیں۔ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے متعلق بھی اپنی محرم خواتین کے سلسلے میں اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ابراہیم نخعی سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ مرد کے لیے اپنی ماں، بہن، خالہ اور پھوپھی کے بالوں پر نظر ڈالنے میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ البتہ پنڈلی پر نظر ڈالنا ممنوع ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے مقتضیٰ میں بال اور پنڈلی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ ہشام نے حسن سے روایت کی ہے اگر عورت اپنے بھائی کے سامنے دوپٹہ اتار دے تو اس کے متعلق انھوں نے کہا "بخدا، اسے ایسا کرنے کا اختیار نہیں ہے۔" سفیان نے لیث سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنی بیٹی اور بہن کے بالوں پر نظر ڈالنا مکروہ سمجھا ہے۔ جریر نے مغیرہ سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ مرد کے لیے یہ مکروہ ہے کہ وہ اپنی ماں اور بہن کے بالوں پر اپنی نظریں گاڑ دے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس صورت پر محمول ہے جس میں شہوت پیدا ہونے کا خطرہ نہ ہو اگر ایسا ہو تو یہ آیت اور سنت کے خلاف ہوگا اور پھر ذوی المحارم اور اجنبی مردوں کا حکم یکساں ہو جائے گا۔ آیت کا حکم مردوں کے نظر ڈالنے کی صورت کے ساتھ مخصوص ہے۔

عورتوں کے لیے عورتوں کا ستر

عورتوں پر عورتوں کا نظر ڈالنا اس میں داخل نہیں ہے اس لیے کہ عورت کے لیے دوسری عورت کے جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنا جائز ہے جن حصوں پر ایک مرد کے لیے دوسرے مرد پر

نظر ڈالنا جائز ہے اور وہ ناف سے اوپر کا حصہ اور گھٹنے سے نیچے کا حصہ ہے۔ عورتوں کے لیے دوسری عورتوں کے ناف سے لے کر گھٹنے تک کے حصے پر نظر ڈالنا ممنوع ہے۔

قول باری ہے : اَوْ نِسَآئِھِنَّ۔ اپنے میل جول کی عورتوں کے سامنے۔ ایک روایت کے مطابق اس سے مومن عورتوں کے ساتھ میل جول رکھنے والی مسلمان عورتیں مراد ہیں۔

غلاموں کے سامنے عورتوں کے پردے کی کیفیت

قول باری ہے : اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُنَّ۔ اور اپنے مملوک کے سامنے۔ حضرت ابن عباسؓ حضرت ام سلمہؓ اور حضرت عائشہؓ نے اس کی تفسیر یہ کی ہے کہ غلام اپنی مالکن کے بالوں پر نظر ڈال سکتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کے نزدیک وہ دوسری عورتوں کے بالوں پر بھی نظر ڈال سکتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق حضرت عائشہؓ غلام کے سامنے کنگھی کر لیا کرتی تھیں۔ حضرت ابن مسعودؓ، مجاہد، حسن، ابن سیرین اور ابن المسیب کا قول ہے کہ غلام اپنی مالکن کے بالوں پر نظر نہیں ڈال سکتا۔ ہمارے اصحاب کا مسلک بھی یہی ہے الا یہ کہ غلام محرم ہو۔ انھوں نے درج بالا قول باری سے لونڈیاں مراد لی ہیں اس لیے کہ غلام اور آزاد دونوں تحریم کے مسئلے میں یکساں ہیں۔ مالکن کے لیے اگرچہ اپنے غلام سے نکاح کر لینا جائز نہیں ہوتا لیکن یہ عارضی تحریم ہے۔

جیسا کہ اس شخص کا معاملہ ہے جس کے عقد میں کوئی عورت ہو اس کی بہن اس پر حرام ہوگی لیکن یہ چیز اس مرد کے لیے اپنی سالی کے بالوں پر نظر ڈالنے کی اباحت نہیں کرے گی یا اس شخص کی طرح جس کے عقد میں چار بیویاں ہوں، ظاہر ہے کہ باقی ماندہ عورتیں اس پر فی الحال حرام ہوں گی لیکن یہ بات باقی ماندہ عورتوں کے بالوں پر نظر ڈالنے کی اباحت نہیں کر دے گی۔ جب مالکن کے لیے اپنے غلام سے نکاح فی الحال حرام ہو لیکن یہ تحریم عارضی ہو ہمیشہ کے لیے نہ ہو تو پھر غلام کی حیثیت وہی ہوگی جو دوسرے تمام اجنبی مردوں کی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : لا تحل لامرأۃ تومن باللہ والیوم الآخر ان تسافر سفرا فوق ثلاث الا مع ذی محرم۔ غلام، مالکن کا ذی محرم نہیں ہوتا اس لیے غلام کے ہمراہ سفر کرنا مالکن کے لیے جائز نہیں ہوگا جب اس کے ہمراہ سفر جائز نہیں ہوگا تو اس کے بالوں پر نظر ڈالنا بھی جائز نہیں ہوگا جس طرح ایک آزاد اجنبی مرد کے لیے یہ جائز نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی درج بالا وضاحت سے آیت میں ملک یمین کے ذکر کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں

(اَوْ نِسَائِهِنَّ) کے ذریعے عورتوں کا ذکر فرمایا اور اس سے آزاد مسلمان عورتیں مراد لیں۔ اس مقام پر کوئی یہ گمان کر سکتا تھا کہ لونڈیوں کو اپنی مالکن کے بالوں اور جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنے کی اجازت نہیں ہے جن پر آزاد عورت نظر ڈال سکتی ہے۔ اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے واضح فرما دیا کہ اس معاملے میں لونڈیاں اور آزاد عورتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں خصوصیت کے ساتھ عورتوں کا تذکرہ فرمایا کیونکہ اس سے قبل جن افراد کا ذکر ہو چکا تھا وہ سب کے سب مرد تھے جیسا کہ اس قول باری سے واضح ہے: وَلَا يُبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اِلَّا لِبُعُوْلَتِهِنَّ۔ تا آخر آیت۔

اس بنا پر کوئی شخص یہ گمان کر سکتا تھا کہ یہ بات صرف مردوں کے لیے خاص ہے بشرطیکہ وہ ذوی المحارم ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے اس شبہ کو دور فرماتے ہوئے واضح کر دیا کہ عورتوں کے لیے بھی دوسری عورتوں کے جسم کے ان حصوں پر نظر ڈالنا جائز ہے خواہ یہ عورتیں محرمات ہوں یا غیر محرمات۔ اس پر لونڈیوں کے حکم کو عطف کرتے ہوئے ارشاد فرمایا (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ) تاکہ یہ گمان پیدا نہ ہو سکے کہ یہ حکم صرف آزاد عورتوں تک محدود ہے کیونکہ ظاہر قول باری (اَوْ نِسَائِهِنَّ) آزاد عورتوں کے مفہوم کا مقتضی تھا، لونڈیاں اس میں شامل نہیں تھیں جس طرح قول باری (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ اپنی بے نکاحی عورتوں کا نکاح کراؤ) آزاد عورتوں کے مفہوم پر مشتمل تھا، لونڈیوں کے مفہوم پر نہیں یا اسی طرح قول باری (شَهِيْدَيْنِ مِنْ رِّجَالِكُمْ۔ اپنے مردوں میں سے دو گواہ) آزاد مردوں کا مفہوم ادا کر رہا تھا کیونکہ اس میں اضافت ہماری طرف (آزاد مردوں کی طرف) کی گئی ہے۔ ان آیات کی طرح قول باری (اَوْ نِسَائِهِنَّ) سے آزاد عورتیں مراد تھیں اس لیے ان پر لونڈیوں کو عطف کر کے یہ واضح فرما دیا کہ اس سلسلے میں لونڈیوں کے لیے بھی ان امور کی اباحت ہے جن کی آزاد عورتوں کے لیے ہے۔

خواتین سے بے غرض مردوں کے لیے پردے کی تخفیف

قول باری ہے: اَوِ التَّابِعِيْنَ غَيْرِ اُولِي الْاِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ۔ یا ان زیر دست مردوں کے سامنے جو کسی اور قسم کی غرض نہ رکھتے ہوں۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے وہ مرد، مراد ہے جو تمہارے ساتھ صرف اس غرض سے رہتا ہو کہ اسے بھی تمہارے کھانے میں سے کوئی حصہ مل جائے اور اسے عورتوں کی ضرورت نہ ہو۔ عکرمہ کے قول کے مطابق یہ عنین یعنی قوت مردمی سے محروم شخص ہے۔ مجاہد، طاؤس، عطاء اور حسن کا قول ہے کہ یہ ابلہ یعنی ضعیف العقل

شخص ہے۔ بعض کے قول کے مطابق اس سے مراد وہ احمق شخص ہے جسے عورتوں کے ساتھ کوئی دل چسپی نہ ہو۔

مخنث (ہیجڑا) سے پردہ

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مخنث یعنی ہیجڑا ازواج مطہرات کے پاس آنا جاتا تھا۔ لوگ اس کے متعلق یہ سمجھتے تھے کہ اسے عورتوں کے ساتھ کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر آئے تو وہ اس وقت بیٹھا ایک عورت پر تبصرہ کر رہا تھا۔ آپ نے فرمایا کہ "میرے خیال میں اسے جنسی امور کا علم ہے۔ آئندہ یہ تمہارے پاس ہرگز نہ آئے۔" چنانچہ اس کا داخلہ روک دیا گیا۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت اُم سلمہؓ کی بیٹی زینب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ گھر میں داخل ہوئے تو ان کے پاس ایک ہیجڑا بیٹھا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کے بھائی یعنی اپنے سالے سے مخاطب ہو کر فرمایا: "عبداللہ! اگر اللہ تعالیٰ کل تم لوگوں کو طائف پر فتح عطا کر دے تو میں تمہیں وہاں غیلان کی بیٹی کا پتہ بتا دوں گا جس کے آگے چار آدمی ہوتے ہیں اور پیچھے آٹھ آدمی"۔ پھر فرمایا "میں نہیں سمجھتا کہ اسے جنسی باتوں کا پتہ نہیں، اس کا داخلہ روک دو۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کے پاس اس مخنث کی آمد و رفت کی اس صورت میں اجازت دی تھی جب آپ کا خیال یہ تھا کہ اسے عورتوں سے کوئی دلچسپی نہیں ہے لیکن آپ نے اسے عورتوں کے احوال و کیفیات بیان کرتے دیکھا تو آپ کو یہ علم ہو گیا کہ اسے عورتوں سے دلچسپی ہے تو آپ نے اسے اندر آنے سے روک دیا۔

نابالغوں سے پردے کی تخفیف

قول باری ہے: اَوِ الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ۔ اور ان بچوں کے سامنے جو عورتوں کی پوشیدہ باتوں سے ابھی واقف نہ ہوئے ہوں) مجاہد کا قول ہے کہ وہ اتنے چھوٹے ہوں کہ عورتوں کی جنس کے متعلق انھیں کچھ خبر نہ ہو۔ قتادہ کے قول کے مطابق وہ بچے مراد ہیں جو ابھی بلوغت کی عمر کو نہ پہنچے ہوں۔ ابوبکر جصاص کی رائے میں مجاہد کا قول زیادہ واقع ہے اس لیے کہ (لَمْ يَظْهَرُوْا عَلٰى عَوْرٰتِ النِّسَآءِ) کا مفہوم ہے کہ انھیں مردوں اور عورتوں کی پوشیدہ باتوں کے درمیان

کوئی امتیاز نہ ہو جس کی وجہ ان کی کم سنی اور اس بارے میں ان کی معلومات کی کمی ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس بچے کو جسے عورتوں کی پوشیدہ باتوں کی خبر ہے تین اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے: لِيَسْتَأْذِنْكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ۔ تمہارے مملوک اور تمہارے وہ بچے جو ابھی عقل کی حد کو نہیں پہنچے ہیں تین اوقات میں اجازت لے کر تمہارے پاس آیا کریں۔ اس سے وہ بچہ مراد ہے جو جنسی امور سے واقف ہو نیز اسے عورتوں کی پوشیدہ باتوں کا علم ہو۔ اب وہ بچہ جسے اجازت حاصل کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے وہ لازماً مذکورہ بچے سے چھوٹا ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مروهم بالصلوة بسبع واضربوهم عليها لعشر وفرقوا بينهم في المضاجع انہیں سات برس کی عمر میں نماز پڑھنے کا حکم کرو، دس برس کی عمر میں نماز نہ پڑھنے پر ان کی پٹائی کرو اور ان کے بستر الگ الگ کردو۔ آپ نے دس سال کی عمر سے پہلے بستر الگ الگ کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ دس سال ہونے پر اس کا حکم دیا کیونکہ دس سال کے لڑکے کو اکثر احوال میں جنسی نیز پوشیدہ نسوانی باتوں کی کچھ نہ کچھ شدھ بدھ ہو جاتی ہے۔

زیورات کا اظہار نہ ہو

قول باری ہے: وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وہ اپنے پاؤں زمین پر مارتی ہوئی نہ چلا کریں کہ اپنی جو زینت انہوں نے چھپا رکھی ہو اس کا لوگوں کو علم ہو جائے۔ ابوالاحوص نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے کہ اس سے مراد پازیب ہے۔ مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ زمین پر پاؤں مار کر چلنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے تاکہ پازیب کی جھنکار کی آواز لوگوں کے کانوں تک نہ پہنچے۔ قول باری (لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ) کے یہی معنی ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ کے معنی سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ زینت کو ظاہر کرنے سے روکا گیا ہے کیونکہ زینت کی آواز سنانے کی نہی کے سلسلے میں نص وارد ہوا ہے، کیونکہ اظہار زینت کی نہی اس چیز کے متعلق اولیٰ ہے جس کے ذریعے دوسروں کو اس کا علم ہو جائے۔ جب زینت کا اظہار اس طریقے کے ذریعے جائز نہیں جو زیادہ پوشیدہ ہے تو اس طریقے کے ساتھ بھی جائز نہیں ہوگا جو زیادہ ظاہر ہے۔ یہ بات ان معانی کے ذریعہ قیاس کی صحت کے قول پر دلالت کرتی ہے جن کے ساتھ احکام کو معلق کر دیا جاتا ہے۔ یہ معانی کبھی جلی ہوتے ہیں کیونکہ خطاب کا مضمون ان پر دلالت کرتا ہے۔ اور کبھی یہ معانی خفی ہوتے ہیں جن پر دوسرے اصولوں کے ذریعے استدلال

کی ضرورت پڑتی ہے۔ آیت میں اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ عورت کو اتنی اونچی آواز میں گفتگو کرنے کی بھی ممانعت ہے جس سے اس کی آواز غیر مردوں کے کانوں تک پہنچ جائے۔ کیونکہ عورت کی آواز اس کی پازیب کی بہ نسبت فتنہ پیدا کرنے کے لیے زیادہ موثر ہوتی ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے عورت کی اذان کو مکروہ سمجھا ہے کیونکہ اذان میں آواز بلند کرنے کی ضرورت پڑتی ہے جس سے عورت کو منع کیا گیا ہے۔ یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ شہوت کے تحت عورت کے چہرے کو دیکھنے کی بھی ممانعت ہے کیونکہ یہ چیز آوارگی پیدا کرنے اور فتنہ میں مبتلا کرنے کے اقرب ہوتی ہے۔

نکاح کی ترغیب کا بیان

قول باری ہے: وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَائِكُمْ اور تم میں سے جو مجرد ہوں اور تمھارے لونڈی غلاموں میں سے جو صالح ہوں ان کے نکاح کردو) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ایجاب کا مقتضی ہے۔ تاہم سلف اور فقہائے امصار کے اجماع کی دلالت اس بات پر قائم ہو چکی ہے کہ یہاں ایجاب مراد نہیں ہے بلکہ استحباب مراد ہے۔ اگر یہ بات واجب ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف سے اس کے متعلق روایات بہت وسیع پیمانے پر استفاضہ کی صورت میں منقول ہوتیں۔ کیونکہ عمومی طور پر اس کی ضرورت تھی۔ لیکن جب ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے اور آپ کے بعد کے زمانوں میں بہت سے مردوں اور عورتوں کو نکاح کے بغیر پاتے ہیں اور ترک نکاح پر کسی نکیر کی مثال بھی نہیں ملتی تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ آیت میں ایجاب مراد نہیں ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک ثیبہ عورت بے نکاحی ہو تو اس کے ولی کو اسے نکاح پر مجبور کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ نیز اس کی اجازت کے بغیر اس کے نکاح کا بھی اسے اختیار نہیں ہوتا۔ آیت میں نکاح کرانے کا حکم استحباب پر محمول ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ تمام اہل علم اس پر متفق ہیں کہ آقا کو اپنی لونڈی اور غلام کے نکاح پر مجبور نہیں کیا جا سکتا حالانکہ یہ حکم ایامٰی یعنی مجرد مردوں اور عورتوں کے حکم پر معطوف ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مجرد مردوں عورتوں نیز لونڈیوں، غلاموں کے نکاح کے بارے میں آیت" کا حکم استحباب پر محمول ہے۔

تاہم ایسے عقدِ نکاح کے انعقاد پر آیت کی دلالت واضح ہے جو اس نکاح کا اختیار رکھنے والے کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ آیت میں نکاح کرانے کا حکم صرف ولی اور سرپرست کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تمام لوگوں کو ان مجرد عورتوں اور مردوں کے نکاح کرانے کی ترغیب دی گئی ہے جنھیں نکاح کی ضرورت ہو۔ اس لیے اگر عقد نکاح کے طرفین یعنی مرد اور عورت کے حکم سے اس کا انعقاد ہوا ہو

تو یہ نافذ العمل ہو جائے گا۔ اگر طرفین کا تعلق ایسے افراد سے ہو جن کے لیے دوسرے لوگ عقد نکاح کر سکتے ہوں خواہ وہ ان کے ولی بھی نہ ہوں اور نہ ہی ان کی طرف سے انھیں عقد نکاح کا حکم دیا گیا ہو مثلاً بچہ اور دیوانہ وغیرہ تو ان کا یہ عقد اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگا جسے اس عقد کا اختیار ہوگا آیت ایسے شخص کی اجازت پر نکاح کے جواز کی مقتضی ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ اوپر بیان کردہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح کا معاملہ اولیاء یعنی سرپرستوں کے ہاتھ میں ہوتا ہے عورتوں کے ہاتھ میں نہیں ہوتا۔ نیز اگر عورتیں اپنے لیے عقد نکاح کریں تو ان کا یہ اقدام جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ آیت نے نکاح کرانے کے حکم کو اولیاء کے ساتھ خاص نہیں کیا ہے بلکہ اس حکم میں دوسرے لوگ بھی شامل ہیں۔ آیت کا عموم تمام لوگوں کو مجرد مردوں عورتوں کے نکاح کرانے کی ترغیب کا مقتضی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایامیٰ کا لفظ مجرد مردوں اور عورتوں دونوں کو شامل ہے۔ مجرد مردوں کے نکاح کرانے کی ترغیب میں صرف اولیاء مراد نہیں ہیں بلکہ دوسرے لوگ بھی اس میں شامل ہیں اس لیے مجرد عورتوں کے بارے میں بھی آیت کا مفہوم یہی ہوگا۔

ترغیب نکاح کے بارے میں حضورؐ کے ارشادات

نکاح کی ترغیب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات منقول ہیں۔ ابن عجلان نے المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاثة حق علی اللہ عونهم المجاهد فی سبیل اللہ والمکاتب الذی یرید الاداء والناکح الذی یرید العفاف۔ تین افراد ایسے ہیں جن کی مدد اللہ کے ذمے ہے۔ ایک تو وہ جو راہ خدا میں جہاد کرتا ہے۔ دوسرے وہ مکاتب جو اپنی کتابت کی رقم اتارنا چاہتا ہے اور تیسرے وہ شخص جو نکاح کے ذریعے گناہ سے بچنے کا ارادہ رکھتا ہے) ابراہیم نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ہمیں مخاطب کر کے فرمایا تھا: یا معشر الشباب من استطاع منکم الباءة فلیتزوج ومن لم یستطع فعلیه الصوم فانه له وجاء۔ اے گروہ جواناں! تم میں سے جو شخص نکاح کر سکتا ہو وہ نکاح کر لے، اور جسے یہ میسر نہ ہو وہ روزے رکھے کیونکہ روزے اس کی طبیعت کا جوش ٹھنڈا کر دیتے ہیں۔ نیز آپ نے فرمایا: اذا جاءکم من ترضون دینه وخلقه فزوجوه الا تفعلوا تکن فتنة فی الارض وفساد کبیر

جب تمھارے پاس ایسا شخص پیغام نکاح لے کر آئے جس کا دین اور اخلاق تمھاری نظروں میں پسندیدہ ہو تو اسے رشتہ دے دو۔ اگر تم ایسا نہیں کروگے تو اس سے زمین میں بڑا فتنہ اور زبردست فساد پھیلے گا)

شداد بن اوسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے گھر والوں سے کہا کہ "میرا نکاح کرادو کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے وصیت فرمائی ہے کہ میں کنوارا بن کر اللہ کے سامنے نہ جاؤں"۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں خلّاد نے سفیان سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن زیاد سے انھوں نے عبداللہ بن یزید سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الدنیا متاع وخیر متاعھا المرأۃ الصالحۃ۔ دنیا تھوڑا سا فائدہ اٹھانے کی چیز ہے، نیک بیوی دنیا کی بہترین متاع ہے ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی ہے، انھیں بشر نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں سفیان نے ابراہیم بن میسرہ سے، انھوں نے عبید بن سعید سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من احب فطرتی فلیستن بسنتی ومن سنتی النکاح۔ جس شخص کو میری فطرت سے محبت ہو اسے چاہیے کہ میری سنت پر عمل کرے اور نکاح کرنا میری سنت میں داخل ہے۔

نکاح کرنے والے پر عمرؓ کا فتویٰ

ابراہیم بن میسرہ نے کہا کہ میں تم سے وہی کہتا ہوں جو حضرت عمرؓ نے ابوالزوائد سے کہا تھا کہ "تمھیں نکاح کرنے سے دو باتوں میں سے ایک بات روک رہی ہے یا تو تمھارے اندر طاقت نہیں ہے یا تم فسق وفجور میں مبتلا ہو"۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری: وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ۔ کا عموم اس بات کا مقتضی ہے کہ باپ اپنی بالغ باکرہ بیٹی کا نکاح کرادے۔ اگر اس بات پر دلالت موجود نہ ہوتی کہ باپ اپنی بالغ لڑکی کا نکاح اس کی رضامندی کے بغیر نہیں کراسکتا ہے تو آیت کے عموم کی روشنی میں اپنی بالغ لڑکی کا نکاح کرادینا اس کے لیے جائز ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واضح ہے کہ قول باری (وَاَنْکِحُوا الْاَیَامٰی مِنْکُمْ) عورتوں کے لیے خاص نہیں ہے بلکہ اس میں مرد بھی شامل ہیں کیونکہ مرد کو ایّم اور عورت کو ایّمہ کہا جاتا ہے۔ ایّم اس مرد کے لیے اسم ہے جس کی بیوی نہ ہو اور ایّمہ اس عورت کے لیے اسم ہے جس کا شوہر نہ ہو۔ شاعر کا قول ہے۔

؎ فان تنکحی انکح وان تتأیمی وان کنت افتی منکما اتأیم

اگر تو نکاح کرے گی تو میں بھی نکاح کروں گا اور اگر تو بے نکاحی رہے گی تو میں بھی نکاح کے بغیر رہوں گا اگرچہ میں تم تمام لوگوں سے بڑھ کر جوان ہوں۔

ایک اور شاعر کا قول ہے۔

ع ذرینی علی ایتم منکم دنا کح

تو مجھے اپنے کسی بن بیاہے یا بیاہے مرد کے مقابلہ میں چھوڑ کر تو دیکھ!

حضرت عمرؓ نے فرمایا: آیت (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ) کے نزول کے بعد جو شخص نکاح کیے بغیر بیٹھا رہے مجھے اس جیسا درماندہ انسان کوئی نظر نہیں آتا، نکاح کے اندر مالداری تلاش کرو۔ جب ایم کا اسم مردوں اور عورتوں دونوں کو شامل ہے اور مردوں کے سلسلے میں ان کی اجازت سے انھیں نکاح کرانے کی بات آیت میں پوشیدہ ہے تو پھر عورتوں کے سلسلے میں اسی ضمیر یعنی پوشیدہ بات پر عمل کرنا واجب ہے۔

کنواری عورت کے نکاح کے لیے رائے معلوم کی جائے

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ کنواری عورت سے نکاح کے معاملے میں اس کی رائے معلوم کی جائے چنانچہ آپ نے فرمایا: البکر تستامر في نفسها واذنها صماتها۔ کنواری عورت سے اس کی ذات یعنی نکاح کے متعلق اس کی رائے معلوم کی جائے گی، اس کی خاموشی اس کی طرف سے اجازت کی علامت ہے۔ یہ قول اگرچہ خبر کی صورت میں ہے لیکن معنوی طور پر یہ امر ہے اور امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے اس لیے باکرہ عورت کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرا دینا جائز نہیں ہوگا۔ نیز محمد بن عمرو نے ابوسلمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لاتنکح الیتیمة الا باذنها فان سکتت فهو اذنها وان ابت فلاجواز علیها۔ یتیمہ سے اس کی اجازت کے بغیر نکاح نہ کیا جائے اگر وہ خاموش رہے تو اس کی رضامندی کی علامت ہے اور اگر انکار کر دے تو اس پر جبر کا کوئی جواز نہیں ہے۔ آپ نے یتیمہ سے کنواری عورت مراد لی ہے کیونکہ کنواری عورت ہی کی خاموشی اس کی رضامندی کی علامت ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت منقول ہے جس میں ایک کنواری عورت کا ذکر ہے جس کے باپ نے اس کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح کرا دیا تھا یہ جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش ہوا تو آپ نے لڑکی سے فرمایا اجیزی ما صنع ابوك۔ تمھارے باپ نے جو کیا ہے اسے برقرار رہنے کی اجازت دے دو) ہم اس مسئلے پر پہلے بھی روشنی ڈال چکے ہیں۔

غلام اور لونڈی کے نکاح کی اجازت آقا دے گا

قول باری ہے وَالصَّالِحِیْنَ مِنْ عِبَادِکُمْ وَاِمَائِکُمْ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ آقا کو اپنے غلام اور لونڈی کا ان کی اجازت کے بغیر نکاح کرا دینے کا اختیار حاصل ہے نیز اس مسئلے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلام اور لونڈی کو آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لینے کی اجازت نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا وہ زانی قرار پائے گا'' اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ غلام اور لونڈی نکاح کرنے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اس لیے یہ ضروری ہوگا کہ ان کا یہ اختیار ان کے آقا کو حاصل ہو جس طرح دوسرے تمام عقود کی کیفیت ہے کہ غلام اور لونڈی اپنی جانب سے ان عقود کا اختیار نہیں رکھتے لیکن ان کی جانب سے آقا کو ان کا اختیار ہوتا ہے۔

قول باری ہے: اِنْ یَّکُوْنُوْا فُقَرَآءَ یُغْنِہِمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ اگر وہ غریب ہوں تو اللہ انھیں اپنے فضل سے غنی کر دے گا۔ یہ خبر کی صورت میں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر کو لامحالہ اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے گا اس لیے اس خبر کا تعلق یا تو بعض افراد کے ساتھ خاص تسلیم کیا جائے گا کیونکہ ہماری نظروں میں ایسے بہت سے لوگ ہیں جو نکاح کر لیتے ہیں لیکن ان میں خوشحالی اور دولتمندی نہیں آتی یا پھر اس سے عفاف اور پاکدامنی کی بنا پر حاصل ہونے والا استغناء مراد لیا جائے گا۔ اگر اس سے خاص افراد مراد ہیں تو پھر یہ خبر ان مجرد اور آزاد لوگوں کے متعلق ہوگی جنھیں ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور اس ملکیت کی بنا پر وہ غنی بن جاتے ہیں۔ اگر اسے عام تسلیم کیا جائے تو اس خبر کے معنی یہ ہوں گے کہ ملک بضع یعنی عورت سے جائز جنسی لطف اندوزی کا سلسلہ قائم ہونے کی صورت میں ممنوع اور حرام جنسی سرگرمی سے انسان مستغنی ہو جاتا ہے اور یہی اس کی دولتمندی ہے اس لیے آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ غلام اپنے نکاح کا مالک ہوتا ہے۔ ہم نے سورۂ نحل میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔

مکاتبت کا بیان

قول باری ہے: وَالَّذِیْنَ یَبْتَغُوْنَ الْکِتٰبَ مِمَّا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ فَکَاتِبُوْھُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْھِمْ خَیْرًا۔ اور تمہارے مملوکوں میں سے جو مکاتبت کی درخواست کریں ان سے مکاتبت کر لو اگر تمہیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ اس حکم میں وجوب مراد ہے عمرو بن دینار کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت انسؓ کو حکم دیا تھا کہ وہ محمد بن سیرین کے والد سیرین کو مکاتب بنالیں لیکن ان کے انکار پر حضرت عمرؓ ان پر درہ لے کر پل پڑے تھے اور کہا تھا کہ یہ اللہ کا حکم ہے۔ حضرت عمرؓ کا اشارہ درج بالا آیت کے مضمون کی طرف تھا۔ پھر آپ نے قسم کھائی تھی کہ انسؓ انھیں ضرور بالضرور مکاتب بنائیں گے۔ ضحاک کا قول ہے کہ اگر مملوک کے پاس کوئی مال ہو تو اس صورت میں آقا پر اسے مکاتب بنانا لازم ہو جائے گا۔

حجاج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ اگر آقا چاہے تو اسے مکاتب بنا سکتا ہے اور اگر نہ چاہے تو نہیں بنائے گا۔ آیت میں وجوب نہیں ہے بلکہ تلقین ہے۔ شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عامۃ اہل علم کے نزدیک یہ حکم ترغیب وتلقین پر محمول ہے۔ ایجاب پر محمول نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ کسی مسلمان کا مال اس کی خوشدلی اور رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہوتا۔ سیرین کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت عمرؓ سے منقول جس روایت کا حوالہ دیا گیا ہے وہ بھی اس پر دلالت کرتی ہے وہ اس طرح کہ اگر حضرت انسؓ پر مکاتبت واجب ہوتی تو حضرت عمرؓ اس کا حکم صادر فرماتے اور اس سلسلے میں انھیں حضرت انسؓ پر قسم کھانے کی ضرورت پیش نہ آتی نیز حضرت انسؓ کسی ایسے کام سے ہرگز باز نہ رہتے جسے وہ اپنے اوپر واجب سمجھتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ اگر اسے واجب نہ سمجھتے تو درہ لے کر حضرت انسؓ پر پل نہ پڑتے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عمرؓ نے یہ طرزِ عمل اس لیے اختیار کیا تھا کہ وہ مسلمانوں کے درمیان محض قاضی ہی نہ تھے بلکہ افرادِ ملت کے ساتھ ان کا تعلق شفیق باپ اور اولاد کا سا تھا۔ اس جہت سے آپ انھیں ان باتوں کا بھی حکم دیتے تھے جن کی بنا پر ان کی دینداری میں اضافہ ہو۔ اگرچہ وہ باتیں ان پر واجب نہ ہوتیں۔ حضرت عمرؓ کا یہ طرزِ عمل لوگوں کی تعلیم و تادیب اور ان کے اپنے مفاد پر مبنی تھا۔ آیت میں کتابت کا حکم وجوب پر محمول نہیں ہے اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اسے آقا کی رائے اور اس کے غالب ظن پر چھوڑ دیا گیا ہے یعنی آقا اگر اپنی رائے کے مطابق ان میں بھلائی دیکھے گا تو ان سے مکاتبت کرے گا۔ اس لیے جس حکم کا تعلق آقا کی اپنی صوابدید اور رائے کے ساتھ ہو اس پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ قول باری (اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا) کی تفسیر کے سلسلے میں عکرمہ بن عمار نے یحییٰ بن کثیر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے "کہ اگر تم ان کے اندر کوئی ہنرمندی اور کاریگری دیکھو تو انھیں مکاتب بنا لو، اگر ان میں ہنرمندی موجود نہ ہو تو انھیں لوگوں پر بوجھ بننے نہ دو۔"

ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ آیت میں لفظ خیر سے میرے نزدیک مال کے سوا اور کوئی چیز مراد نہیں ہے انھوں نے دلیل کے طور پر آیت (کُتِبَ عَلَیْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ خَیْرًا۔ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آجائے اگر وہ مال چھوڑ رہا ہو تو اس پر فرض کر دیا گیا ہے کہ ....) کی تلاوت کی اور کہا ہے کہ ہمارے خیال میں خیر سے مال مراد ہے نیز انھوں نے یہ بھی کہا کہ مجھے حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے کہ انھوں نے خیر مال مراد لیا ہے۔ ابن سیرین نے عبیدہ سے روایت کی ہے کہ بھلائی نظر آنے سے مراد یہ ہے کہ وہ نماز پڑھتا ہو۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اس سے وعدے کی وفا اور صداقت مراد ہے یعنی وہ مال کتابت کی ادائیگی کا جو وعدہ کر رہا ہو اس میں تمھیں سچائی اور وفا نظر آجائے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مال مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اندر دینی لحاظ سے بھلائی اور درستی موجود ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ خیر سے صلاح یعنی بھلائی اور درستی مراد ہے۔ اس میں صداقت، امانت کی ادائیگی اور وعدہ پورا کرنے کے معانی خود بخود شامل ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ لوگوں کی عام بول چال سے یہی مفہوم اخذ کیا جاتا ہے۔ جب یہ کہا جائے کہ "فلان فیه خیر" (فلاں شخص کے اندر خیر موجود ہے) تو اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس کے اندر دینی لحاظ سے بھلائی اور درستی موجود ہے۔ اگر آیت میں مال مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ یہ ہوتے "ان علمتم لهم

خَیْرًا" کیونکہ محاورہ میں "بفلانٍ مال" کہا جاتا ہے۔ "فی فلان مال" نہیں کہا جاتا۔ نیز غلام کی ملکیت میں کوئی مال نہیں ہوتا اس لیے خیر سے مال مراد لینا درست نہیں ہے۔ عبیدہ سے "اذا صلی" (جب غلام نمازی ہو) کی جو تفسیر منقول ہے اس کے کوئی معنی نہیں ہیں کیونکہ آیت کی بنا پر یہودی اور نصرانی غلام کو بھی مکاتب بنایا جا سکتا ہے اگرچہ ان کی کوئی نماز نہیں ہے۔

قول باری ہے: وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللّٰهِ الَّذِي آتَاكُمْ۔ اور ان کو اس مال میں سے دو جو اللہ نے تمہیں دیا ہے۔ اہل علم کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا مکاتب کو یہ استحقاق ہے کہ اس کا آقا مکاتبت کی کچھ رقم معاف کر دے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر آقا رقم کا کوئی حصہ معاف کر دے تو بڑی اچھی بات ہو گی اور اسے اس کی ترغیب دی جائے گی لیکن اگر وہ ایسا کرنے پر آمادہ نہ ہو تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ آیت کا حکم وجوب پر محمول ہے۔ ابن سیرین سے آیت زیر بحث کی تفسیر میں منقول ہے کہ لوگوں کو کتابت کی رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینا بہت اچھا لگتا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابن سیرین کے قول میں لوگوں سے ظاہری طور پر صحابہ کرام مراد ہیں۔ اسی طرح ابراہیم نخعی کے قول "کَانُوا یَکْرَھُوْنَ" (لوگ ناپسند کرتے تھے) یا "کَانُوا یَقُوْلُوْنَ" (لوگ کہا کرتے تھے) میں بھی صحابہ کرام مراد ہیں۔ تابعی اگر یہ فقرہ استعمال کرے تو اس سے ظاہری طور پر اس کا اشارہ صحابہ کرام کی طرف ہوتا ہے۔ اس لیے ابن سیرین کا درج بالا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام کے نزدیک کتابت کی رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینا استحباب کے طور پر تھا، ایجاب کے طور پر نہیں تھا اس لیے کہ ایجاب کے موقع پر "کان یعجبھم" (لوگوں کو یہ بات بہت پسند تھی) نہیں کہا جاتا۔ یونس نے اس آیت کی تفسیر میں حسن اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مکاتب کے آقا نیز دوسرے لوگوں کو اس سلسلے میں ابھارا ہے اور انھیں ترغیب دی ہے۔ مسلم بن ابی مریم نے حضرت عثمانؓ کے ایک غلام سے اس کا قول نقل کیا ہے کہ "حضرت عثمانؓ نے مجھے مکاتب بنا دیا لیکن رقم کا کوئی حصہ نہیں چھوڑا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ قول باری: وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللّٰهِ الَّذِي آتَاكُمْ۔ میں وہی معنی مراد ہوں جو آیت صدقات میں (وَفِي الرِّقَابِ۔ اور گردن چھڑانے میں) مراد ہیں۔ روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا: اعتق النسمة وفك الرقبة۔ جان کو آزاد کرو اور گردن چھڑاؤ) یہ سن کر اس شخص نے عرض کیا کہ "آیا یہ دونوں باتیں ایک نہیں ہیں؟" آپ نے جواب دیا کہ پہلی

بات سے مراد یہ ہے کہ تم انفرادی طور پر کسی جان یعنی غلام یا لونڈی کو آزادی دے دو اور دوسری بات سے مراد یہ ہے کہ تم قیمت کی ادائیگی میں اس کی مدد کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (وَفِي الرِّقَابِ) مکاتب کی امداد کا مقتضی ہے۔ اس لیے یہ احتمال ہے کہ قول باری: وَآتُوهُم مِّن مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ سے صدقات واجبہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ حوالے کر دینا مراد ہو اس سے مکاتب کو صدقہ یعنی زکوٰۃ دینے کا جواز معلوم ہو گیا خواہ اس کا آقا غنی کیوں نہ ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ کے مال میں سے دینے کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ مال اللہ کے الفاظ کا اطلاق مالِ زکوٰۃ پر ہوتا ہے جسے تقرب الٰہی حاصل کرنے کی راہوں میں صرف کیا جاتا ہے۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ مال مراد لیا ہے جو دراصل ان لوگوں کی ملکیت ہوتا ہے جنھیں اسے دے دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ لوگوں کے اموال میں واجب ہونے والا صدقہ ہوتا ہے۔

اس پر قول باری (مِنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِيْ اٰتَاكُمْ) دلالت کرتا ہے۔ یہ وہ مال ہے جس کی مالک کو درست ملکیت حاصل ہو اور اس کا ایک حصہ نکال دینے کا اسے حکم دیا گیا ہو۔ دوسری طرف کتابت کی بنا پر عائد ہونے والا مال دین صحیح نہیں ہوتا کیونکہ وہ غلام پر عائد ہوتا ہے۔ اور آقا کی طرف سے اپنے غلام پر کوئی دین صحیح (حقیقی معنوں میں قرض) عائد نہیں ہوتا۔ جو حضرات مکاتبت کی بنا پر عائد ہونے والی رقم کا کچھ حصہ چھوڑ دینے کے وجوب کے قائل ہیں ان کے قول کے مطابق عقد کتابت کے بعد یہ قدم اٹھانا چاہیے لیکن ایسا اقدام کئی وجوہ سے آیت کے موجب و مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ اول یہ کہ جب مالِ کتابت کا ایک حصہ ساقط ہو جائے گا تو وہ اللہ کا مال نہیں بنے گا یہ اس کے آقا کا دیا ہوا مال ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آقا سے جو مال دے گا یہ وہ مال ہوگا جو اس کے ہاتھوں میں پہنچ جانے والا ہو اور وہ اس میں تصرف کر سکتا ہو لیکن عقد کتابت کے بعد جو حصہ ساقط ہو جائے گا اس میں نہ تو وہ تصرف کر سکتا ہے اور نہ ہی حقیقتاً وہ مال اس کے ہاتھوں میں پہنچتا ہے بلکہ اس مال کو اللہ کا مال کہنے میں بھی شاید کوئی حق بجانب قرار نہیں پائے گا۔ اگر مکاتب غلام کو آیت کے بموجب کچھ دینا واجب ہوتا تو اس وجوب کا تعلق عقد کتابت سے ہوتا۔ اس طرح عقد کتابت اس کا موجب بھی ہو جاتا اور اس کا مسقط بھی۔ جبکہ یہ بات محال ہے۔ اس لیے کہ عقد اگر اس کا موجب بھی ہو اور مسقط بھی تو اس کا وجوب ہی محال ہو جائے گا کیونکہ ایجاب اور اسقاط کے مابین منافات ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اصول کے اندر اس بات میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر آقا اپنی لونڈی کا اپنے غلام سے نکاح کرا دے تو اس پر مہر واجب ہو جائے گا اور دوسرے مرحلے میں وہ ساقط ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس مثال میں مہر کو واجب کرنے والا سبب اسے ساقط کرنے والا نہیں ہوتا۔ ایجاب و اسقاط کے اسباب الگ الگ ہوتے ہیں کیونکہ عقد نکاح اس کا موجب ہوتا ہے اور دوسرے مرحلے میں اس پر آقا کی ملکیت کا حصول اس کا مسقط بن جاتا ہے۔ اس لیے اس کا موجب اور ہے اور مسقط اور۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے غلام باپ کو خرید لیتا ہے اور خریداری کے ساتھ ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ تو اس صورت میں خریداری اس پر ملکیت کی موجب ہو گی اور نسب کے ساتھ اس پر ملکیت کا حصول اس کی آزادی کا موجب بن جائے گا اس طرح ملکیت کی موجب اور چیز ہو گی اور اس کی مسقط کوئی اور چیز۔ امام شافعی سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ کتابت تو واجب نہیں ہے لیکن کتابت کے بعد اتنا حصہ چھوڑ دینا واجب ہے جس پر کم سے کم حد میں حصہ کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو اگر رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینے سے پہلے آقا کی موت واقع ہو جائے تو حاکم اس کی طرف سے اتنا حصہ چھوڑ دے گا جس پر کم سے کم حد میں حصہ کے اسم کا اطلاق ہو سکتا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر رقم کا ایک حصہ چھوڑ دینا واجب ہوتا تو اسے اس حصے کو چھوڑ دینے کی ضرورت پیش نہ آتی بلکہ واجب مقدار خود بخود ساقط ہو جاتی۔

اس کی مثال یہ صورت ہے کہ ایک شخص کا دوسرے شخص پر قرض ہو اور پھر قرضخواہ پر مقروض کی اتنی ہی رقم چڑھ جائے تو اس صورت میں مقروض کو قرض کی ادائیگی کی ضرورت نہیں ہو گی بلکہ قرضخواہ پر اس کی چڑھی ہوئی رقم اس کے قرض کا بدل بن جائے گی۔ اگر کتابت کے سلسلے میں یہ بات تسلیم کر لی جاتے تو اس صورت میں کتابت مجہول قرار پائے گی کیونکہ رقم سے ایک حصہ منہا ہو جانے کے بعد باقیماندہ رقم مجہول ہو گی اور اس کی حیثیت اس شخص کی کتابت کی رقم کی طرح ہو جائے گی جس نے یہ کہا ہو "کاتبت عبدی علی الف درھم الا شئی" (میں نے اپنے غلام کو ایک ہزار درہم پر مکاتب بنایا مگر اس رقم سے کچھ منہا ہو جائے گا) یہ صورت درست نہیں ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ آیت کے بموجب اگر کتابت کی رقم میں سے غلام کو اتنا یعنی کچھ دے دینا واجب ہوتا تو بدل کتابت سے یہ حصہ ساقط ہو جاتا پھر اس کی دو صورتیں ہوتیں۔ مذکورہ حصے کی مقدار یا تو معلوم ہوتی یا مجہول۔ پہلی صورت میں عقد کتابت باقی ماندہ رقم کے بدلے واقع ہوتا مثلاً چار ہزار درہم پر عقد کتابت ہوا ہو جس میں سے ایک ہزار درہم چھوڑ دیا گیا ہو اس صورت میں غلام تین ہزار درہم ادا کر

کے آزاد ہو جائے گا لیکن یہ صورت دو وجوہ کی بنا پر فاسد ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ چار ہزار درہم کے بدلے مکاتب بنانے کی گواہی درست نہیں ہوگی اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ایسی چیز کے ذکر کا کیا فائدہ جو ثابت ہی نہ ہوتی ہو۔ نیز غلام کو اس رقم سے کم پر آزادی مل جانے گی جس کی عقد کتابت میں شرط لگائی گئی ہے اور یہ فاسد ہے کیونکہ عقد کتابت میں مذکورہ رقم کی پوری ادائیگی کے ساتھ اس کی آزادی مشروط ہے اس لیے اس کے ایک حصے کی ادائیگی کی بنا پر غلام کو آزادی نہیں ملے گی۔ نیز امام شافعی کا قول ہے کہ مکاتب اس وقت تک غلام رہتا ہے جب تک اس کے ذمے بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی رہے۔ اس بنا پر پھر تو یہ واجب ہے کہ اس رقم کا کوئی حصہ ساقط نہ ہو۔ اگر آیت کی بنا پر کچھ حصہ چھوڑ دینا واجب قرار دیا جائے تو اس صورت میں رقم کے ایک حصے کا سقوط لازم آئے گا۔ اگر ایتاء یعنی چھوڑ دیا جانے والا حصہ مجہول ہوتا تو اس صورت میں اس حصے کا ساقط ہونا واجب ہو جاتا جس کے نتیجے میں مال مجہول کے بدلے عقد کتابت کا انعقاد لازم آتا جو کسی طرح درست نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ عطاء بن السائب نے ابو عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنے ایک غلام کو مکاتب بنایا تھا اور پھر بدل کتابت کا چوتھائی حصہ چھوڑ دیا تھا۔ اس موقعہ پر انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ حضرت علیؓ ہمیں ایسا کرنے کا حکم دیا کرتے تھے اور ساتھ ہی فرماتے تھے کہ قول باری ہے (وَاٰتُوْھُمْ مِّنْ مَّالِ اللّٰهِ الَّذِیْٓ اٰتٰکُمْ) مجاہد سے مروی ہے کہ تم اپنے مکاتب کے بدل کتابت کا چوتھائی حصہ فوری طور پر اپنے مال میں سے اسے دے دوگے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دونوں اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات کے نزدیک یہ چیز واجب نہیں تھی بلکہ یہ بات استحباب پر محمول تھی۔ کیونکہ اگر واجب ہوتی تو عقد کتابت کے ساتھ ہی چوتھائی حصہ ساقط ہو جاتا کیونکہ مکاتب اس کا حصہ قرار پاتا اور آقا کو اسے کوئی حصہ عطا کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ مکاتب پر بدل کتابت مؤجل صورت میں واجب ہوا ہوا ور مکاتب کو آقا پر یہ حق حاصل ہو گیا ہو کہ وہ اپنے مال میں سے بدل کتابت کی چوتھائی کی مقدار اسے ادا کر دے تو ایسی صورت میں ادا ہونے والا مال قصاص یعنی بدلہ نہیں کہلائے گا۔ بلکہ اس کی فوری ادائیگی آقا پر لازم آئے گی اور مال کتابت کی ادائیگی اپنے وقت پر ہوگی۔ اس کی مزید وضاحت اس مثال سے ہو جاتی ہے۔ اگر ایک شخص کا دوسرے پر قرض ہو جس کی ادائیگی کے لیے مدت کا تعین ہو یعنی وہ مؤجل قرض ہو پھر قرضخواہ پر مقروض کی اتنی ہی رقم فوری طور پر چڑھ جائے تو اس صورت میں پہلی

ہوئی رقم اس کے قرض کا بدلہ قرار نہیں دی جائے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے مؤجل اور معجل کتابت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح سلف میں سے جن حضرات سے بدل کتابت میں چھوٹ کی روایت منقول ہے انھوں نے بھی مؤجل اور معجل کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی فرق نہیں ہے کہ مؤجل کتابت کی ادائیگی کا وقت آگیا ہو یا ابھی نہ آیا ہو۔ ان حضرات نے بدل کتابت میں چھوٹ اور مکاتب کو کچھ دے دینے کا جو ذکر کیا ہے اس میں انھوں نے درج بالا دونوں باتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں ایجاب مراد نہیں ہے کیونکہ اسے اس صورت میں قصاص یعنی بدلہ قرار نہیں دیا گیا جب کتابت معجل ہو یا مؤجل ہونے کی صورت میں اس کی ادائیگی کا وقت آگیا ہوا ور دونوں حالتوں میں ایتا یعنی کچھ دے دینا واجب قرار دیا گیا ہو۔ ایتاء اعطاء کے معنوں میں ہے اس لیے جو چیز قصاص یعنی بدلہ قرار دی جائے اس پر اعطاء کے لفظ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

سنت کی جہت سے بھی ہماری بیان کردہ بات پر دلالت ہو رہی ہے۔ یونس اور لیث نے زہری سے روایت کی ہے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے۔ وہ فرماتی ہیں کہ میرے پاس بریرہ آئی اور کہنے لگی کہ "میں نے اپنے اہل یعنی آقا سے مکاتبت کا عقد کر لیا ہے۔ یہ عقد کتابت نو اوقیہ پر ہوا ہے۔ میں ہر سال ایک اوقیہ ادا کروں گی، اس لیے میری مدد کرو۔" اس وقت بریرہ نے کچھ ادائیگی نہیں کی تھی۔ حضرت عائشہؓ نے اس سے کہا کہ "واپس جاکر ان سے کہو کہ اگر وہ پسند کریں تو ساری رقم میں ادا کر دوں گی اور تمھاری ولاء مجھے حاصل ہو جائے گی۔" ان لوگوں نے حضرت عائشہؓ کی یہ بات نہیں مانی اور کہا کہ اگر حضرت عائشہؓ حسبۃ للہ ایسا کرنا چاہیں تو کر سکتی ہیں۔ اور تمھاری ولاء ہمیں حاصل ہو گی۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا: "تمھارے لیے اس بات میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ بریرہ کو خرید کر اسے آزاد کر دو، ولاء اس شخص کے لیے ہوتی ہے جو آزاد کرتا ہے۔" راوی نے حدیث کا باقی ماندہ حصہ بھی بیان کیا۔

امام مالک نے ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے، اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ جب بریرہ نے کتابت کی رقم کی کوئی ادائیگی نہیں کی، اور حضرت عائشہؓ نے اس کی طرف سے پوری رقم ادا کرنے کا ارادہ کر لیا، پھر جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے اس پر کوئی نکیر نہیں کی، اور یہ بھی نہیں فرمایا کہ اس کی کتابت کی کچھ رقم معاف ہو جائے گی یا یہ کہ اس کا آقا اپنے مال میں سے اسے کچھ دے دے گا۔

ان سب باتوں سے یہ چیز ثابت ہوگئی کہ کتابت کی رقم کا کچھ حصہ معاف کر دینا مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ بات واجب ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر نکیر کرتے اور حضرت عائشہؓ سے فرماتے کہ تم انھیں وہ رقم کیوں دے رہی ہو جو بریرہ پر سرے سے ان کے حق میں واجب ہی نہیں ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے محمد بن اسحاق نے محمد بن جعفر بن الزبیر سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کی ہے کہ جویریہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا کہ میں ثابت بن قیس بن شماس یا ان کے چچازاد بھائی کے حصے میں آئی ہوں، میں نے ان سے مکاتبت کا عقد کر لیا ہے۔ اب میں آپ کے پاس اس غرض سے حاضر ہوئی ہوں کہ آپ میری کچھ مدد کر دیجیے۔"

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا تمھارے لیے اس سے بہتر صورت نہیں ہو سکتی؟" جویریہ نے عرض کیا۔ "وہ کون سی صورت ہے؟ آپؐ نے فرمایا: وہ صورت یہ ہے کہ میں تمھاری طرف سے مکاتبت کی رقم ادا کر دوں اور پھر تم سے نکاح کر لوں" جویریہ نے آپؐ کی یہ بات منظور کر لی۔ اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے جویریہ کو کتابت کی پوری رقم اس کی طرف سے اس کے آقا کو ادا کر دینے کی پیش کش کی۔ اگر کتابت کی رقم میں سے کچھ منہا کرنا واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی طرف سے جس رقم کی ادائیگی کا ارادہ فرما رہے تھے وہ اس کی مکاتبت کی باقی ماندہ رقم ہوتی۔

حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زبیرؓ نیز سلف میں سے وہ حضرات جن کے اقوال ہم نے درج بالا سطور میں نقل کیے ہیں سب کا نقطۂ نظر یہی تھا کہ مکاتبت کی رقم میں سے کچھ حصہ معاف کر دینا واجب نہیں ہے۔ ان حضرات کے ہم چشموں میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اس بارے میں حضرت علیؓ سے جو روایت منقول ہے اس کے متعلق ہم نے یہ واضح کر دیا ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے اسے واجب قرار نہیں دیتے تھے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے۔ انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن المثنیٰ نے انھیں عبدالصمد نے، انھیں ہمام نے، انھیں عباس الجریری نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایما عبد کاتب علی مائۃ اوقیہ فاداھا الا عشرا واق فھو عبد، وایما عبد کاتب علی مائۃ دینار فاداھا الاعشرۃ دنانیر فھو عبد، جس غلام نے سو اوقیہ چاندی پر مکاتبت کا عقد کر لیا اور پھر نوے اوقیہ ادا کر دیے اور دس باقی رہ گئے تو وہ غلام ہی رہے گا۔ اسی طرح جس غلام نے سو دینار پر

کتابت کا عقد کر لیا اور نوے دینار ادا کر دیے اور دس باقی رہ گئے تو وہ غلام ہی رہے گا) اگر مکاتبت کی رقم میں سے کچھ حصہ منہا کر دینا واجب ہوتا تو آپ حدیث میں مذکورہ مقدار کے سقوط کا حکم لگا دیتے اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مکاتب اس بات کا حق دار نہیں کہ اس کی کتابت کی رقم میں سے کچھ نہ کچھ ضرور معاف کر دیا جائے۔ واللہ اعلم۔

معجّل کتابت کا بیان

قول باری ہے: وَکَاتِبُوْھُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْھِمْ خَیْرًا، ان سے مکاتبت کرلو اگر تمھیں معلوم ہو کہ ان کے اندر بھلائی ہے۔ یہ کتابت معجل اور مؤجل دونوں کے جواز کا مقتضی ہے۔ کیونکہ اجل یعنی مدت کی شرط کے بغیر اسے مطلق رکھا گیا ہے۔ کتابت کا اسم تعجیل اور تاجیل دونوں صورتوں میں اسے شامل ہے۔ جس طرح بیع، اجارہ اور دوسرے تمام عقود کی کیفیت ہے اس لیے لفظ کے عموم کی بنا پر مکاتبت کی معجل صورت کا جواز بھی ضروری ہے۔ تاہم اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے، مکاتبت کی یہ صورت جائز ہے۔ اس لیے آقا کی طرف سے رقم کی ادائیگی کے مطالبہ پر اگر وہ اس کی ادائیگی کر دے گا تو فبہا ورنہ پھر غلامی میں واپس چلا جائے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ بیان کیا ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ میرے غلام کو ایک ہزار پر مکاتب بنا دو، اور اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں کرتا تو یہ رقم اس پر قسطوں کی صورت میں واجب کی جائے گی اور قسط مقرر کرتے وقت غلام کی حیثیت اور اس کی قوت وطاقت کا لحاظ رکھا جائے گا۔ ابن القاسم نے کہا ہے کہ لوگوں کے ہاں مکاتبت کی رقم قسطوں کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ اگر آقا اس سے انکار بھی کرے تو بھی یہ معجّل نہیں ہوتی۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مکاتبت پر رقم کی ادائیگی قسطوں کی صورت میں اس کی سہولت کی خاطر واجب کی گئی ہے۔ اس میں آقا کی سہولت مدنظر نہیں ہے۔ المزنی نے امام شافعی کی طرف سے کہا ہے کہ دو قسطوں سے کم پر کتابت جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ آیت معجل مکاتبت کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ نیز جب مکاتبت کی رقم غلام کی گردن کا بدل قرار پائی ہے تو اس کی حیثیت فروخت شدہ چیزوں کی قیمتوں جیسی ہوگی اس لیے یہ معجّل بھی جائز ہوگی اور مؤجل بھی۔ نیز اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ معجل مال پر غلام آزاد کر دینا جائز ہے۔ اس لیے مکاتبت کے سلسلے میں بھی یہی حکم واجب ہے کیونکہ

یہ مال دونوں صورتوں میں آزادی کا بدل ہوتا ہے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہوتا ہے کہ پہلی صورت میں آزادی ادائیگی کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے اور دوسری صورت میں یہ معجل ہوتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ بدلِ عاجل کی بنیاد پران دونوں کے جواز کے سلسلے میں ان کا حکم یکساں ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے عقدِ کتابت کے بعد اسے کچھ مدت درکار ہوگی جس میں وہ کام کاج کر کے پیسے کمائے گا اور پھر رقم ادا کر دے گا اس بنا پر صرف کتابت مؤجل ہی جائز ہو سکتی ہے کیونکہ کتابت رقم کی ادائیگی کی مقتضی ہوتی ہے اور جب ادائیگی ممکن نہ ہو تو کتابت بھی درست نہیں ہو سکتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عقدِ کتابت غلام کے ذمہ آقا کے مال کے ثبوت کا موجب ہوتا ہے اور اس کے ذریعے مکاتب آقا کے قبضے سے نکل کر اپنی ذات کے قبضے میں چلا جاتا ہے یعنی وہ خود مختار ہو جاتا ہے اور اسے مال کمانے اور اس میں تصرف کرنے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس مال کی حیثیت ان تمام دیون جیسی ہو جاتی ہے جو قرض لینے والوں کے ذمے ثابت ہوتے ہیں اور رہن پر عقد کرنا جائز ہوتا ہے۔

اگر معترض کی بیان کردہ علت درست ہوتی تو اس سے یہ لازم آجاتا کہ معجل مال پر غلام کو آزاد کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ عقد سے پہلے غلام فوری طور پر کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ معجل مال پر غلام آزاد کر دینا اس لیے درست ہے کہ وہ آزادی کے بعد آنے والے دنوں میں مال کا مالک بن جاتا ہے۔ یہی صورت مکاتب کی بھی ہے کہ عقدِ کتابت کی بنا پر اسے مال کمانے کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ اگر معترض کی بات درست ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا کہ ایک فقیر کا اپنے بیٹے کو فوری ادائیگی کی بنیاد پر خرید لینا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ فقیر کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب وہ اپنے بیٹے کا مالک ہو جاتا ہے اور اس ملکیت کی بنا پر بیٹا آزاد ہو جاتا ہے تو فقیر کو اس کی قیمت کی ادائیگی کی قدرت نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ فقیر کو اس مقصد کے لیے قرض لینے کا اختیار ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مکاتبت کے اندر بھی یہی صورت ہو سکتی ہے۔

ایسی مکاتبت کا بیان جس میں آزادی کا ذکر نہ ہو

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام مالک اور زفر کا قول ہے کہ اگر آقا اپنے غلام کو ایک ہزار درہم پر مکاتب بنا لے اور اس سے یہ نہ کہے کہ اس رقم کی ادائیگی پر تم آزاد ہو جاؤ گے تو ایسی مکاتبت جائز ہو گی اور رقم کی ادائیگی پر وہ آزاد ہو جائے گا۔ المزنی نے امام شافعی کی طرف سے بیان کیا ہے کہ آقا اگر اپنے غلام کو سو دینار کے عوض دس سال کے اندر متفرق قسطوں کی صورت میں ادائیگی پر مکاتب بنا لے تو یہ مکاتبت درست ہو گی لیکن مکاتب کو آزادی صرف اسی صورت میں ملے گی جب عقد کتابت کے اندر آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ اس رقم کی ادائیگی پر تم آزاد ہو جاؤ گے، اس کے بعد آقا اس سے یہ بھی کہے کہ میں نے تمہیں مکاتب بنانے کی جو بات کہی ہے وہ اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ جب تم رقم کی ادائیگی کر دو گے تو آزاد ہو جاؤ گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: (فَکَاتِبُوْهُمْ اِنْ عَلِمْتُمْ فِیْهِمْ خَیْرًا) آزادی کی شرط کے بغیر مکاتبت کے جواز کا مقتضی ہے اور آزادی کی بات خود آیت کے مفہوم میں موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہی نہیں فرمایا کہ "انھیں آزادی کی شرط پر مکاتب بناؤ" جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ لفظ آزادی کے مفہوم کو متضمن ہے جس طرح خلع کا لفظ طلاق کے مفہوم کو متضمن ہے۔ اسی طرح بیع کا لفظ تملیک کے مفہوم کو، اجارہ کا لفظ منافع کی تملیک کو نیز نکاح کا لفظ بیوی سے جنسی تلذذ کے مفہوم کو متضمن ہے اس پر عمرو بن شعیب کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے اپنے والد سے کی ہے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایما عبد کاتب علی مائۃ اوقیۃ فاداھا الاعشرا اواقی فھو رقیق۔ جس غلام نے سو اوقیہ پر عقد کتابت کیا ہو اور پھر اس نے نوے اوقیہ کی ادائیگی کر دی اور دس اوقیہ کی ادائیگی باقی رہتی ہو تو وہ غلام ہی رہے گا) آپ نے حریت کی شرط کے بغیر علی الاطلاق مکاتبت کو جائز قرار دیا۔ اور جب حریت کی شرط کے بغیر علی الاطلاق کتابت درست ہو گئی تو ادائیگی کے ساتھ ہی اسے آزادی مل جانا بھی واجب ہو گیا کیونکہ عقد مکاتبت کی صحت کتابت کی رقم کی ادائیگی پر آزادی کی مقتضی ہوتی ہے۔

مکاتب کو آزادی کب ملے گی؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابوجعفر طحاوی نے بعض اہل علم سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک مکاتب عقد مکاتبت کے ساتھ ہی آزاد ہو جائے گا اور کتابت کی رقم اس پر دین کی صورت میں لازم رہے گی۔ ابوجعفر طحاوی نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس قول کی روایت کی کوئی سند ہمیں نہیں ملی اور نہ ہی کوئی ہمیں اس کا قائل ملا۔ طحاوی نے مزید کہا ہے کہ ایوب نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: یؤدی المکاتب بحصة ما ادی دیة حر وما بقی علیه دیة عبد۔ اگر کسی مکاتب کی دیت ادا کرنی ہو تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ اس نے کتابت کی رقم کا جتنا حصہ ادا کر دیا ہے اتنے حصے کی دیت آزاد مرد کی دیت کے حساب سے ادا کی جائے گی اور جتنا حصہ باقی رہ گیا ہے اس کی ادائیگی غلام کی دیت کے حساب سے ہوگی۔

یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے یہی روایت کی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ نیز ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی رہتا ہے اس وقت تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔ حضرت عمرؓ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ نصف رقم کی ادائیگی کے بعد غلامی ختم ہو جاتی ہے اور وہ اپنے سابق آقا کا مقروض متصور ہوتا ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ اگر تہائی یا چوتھائی رقم کی ادائیگی ہو جائے تو اس پر سے غلامی ختم ہو جاتی ہے اور وہ مقروض بن جاتا ہے۔ قاضی شریح کا بھی یہی قول ہے۔ ابراہیم نخعی نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جب وہ اپنی گردن کی قیمت ادا کر دیتا ہے تو وہ غریم یعنی مقروض بن جاتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے انھیں ہارون بن عبداللہ نے انھیں ابو بدر نے انھیں سلیمان بن سلیم نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: المکاتب عبد ما بقی علیه من مکاتبته

درھم جب تک مکاتب پر اس کی مکاتبت کا ایک درہم بھی باقی رہتا ہے اس وقت تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔

قیاس اور نظر کی جہت سے بھی اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آزادی کے لیے جب ادائیگی شرط تھی تو پھر پوری ادائیگی کے بعد ہی اسے آزادی ملنی چاہیے۔ جس طرح اگر کسی غلام کی آزادی کو کسی شرط پر معلق کر دیا جائے تو مکمل طور پر شرط کے وجود پر ہی اسے آزادی مل سکے گی جس طرح کسی شخص نے غلام سے یہ کہا کہ "اگر میں فلاں فلاں اشخاص سے گفتگو کر لوں تو تُو آزاد ہے"۔ اس صورت میں جب تک وہ دونوں اشخاص سے بات نہ کر لے گا اس وقت تک غلام کو آزادی نہیں ملے گی اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب مال کتابت آزادی کا بدل ہوتا ہے۔ تو پھر اس میں دو میں سے ایک بات ضرور پائی جاتی ہے یا تو اس مال کی وجہ سے عقد کتابت کے ساتھ ہی مکاتب کو آزادی مل جاتی ہے لیکن یہ کتاب و سنت کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے درج بالا سطور میں بیان کر دیا ہے۔ یا یہ مال ادائیگی کے بعد اس کی آزادی کا سبب بن جاتا ہے۔ اس صورت میں اس کی حیثیت بیع و شرا کی ان تمام صورتوں کی طرح ہوگی جن میں پوری قیمت کی ادائیگی کے بعد ہی فروخت شدہ چیز کی حوالگی لازم ہوتی ہے۔ جب عقد مکاتبت کے ساتھ آزادی کا مل جانا ثابت نہیں ہو سکا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کتابت کی پوری رقم ادا کرنے کے بعد ہی آزادی حاصل ہوگی۔

اگر کوئی مکاتب مر جائے اور اتنی رقم چھوڑ جائے جس سے اس کی مکاتبت کی رقم ادا ہو سکتی ہو تو اس مسئلے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کا قول ہے کہ اس کی موت کے بعد باقی ماندہ رقم ادا کر دی جائے گی اور اسے آزاد قرار دیا جائے گا امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، اور امام زفر نیز قاضی ابن ابی لیلیٰ، قاضی ابن شبرمہ، عثمان البتی، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ اگر کتابت کی رقم ادا کرنے کے بعد مرحوم مکاتب کی چھوڑی ہوئی رقم میں سے کچھ بچ جائے گا تو وہ اس کے ورثہ کو مل جائے گا۔

اگر مکاتب اتنی رقم چھوڑ کر نہ مرے جس سے کتابت کی رقم کی ادائیگی ہو جائے لیکن اس کی اولاد ہو جو اس کی مکاتبت کے دوران پیدا ہوئی ہو تو اس صورت میں اولاد اپنے مرحوم باپ کی باقیماندہ اقساط ادا کرنے میں کوشاں ہوگی۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر اس کی اولاد بھی اس کے عقد کتابت میں داخل ہو گئی ہو تو اس کی موت کے بعد کتابت کی رقم کی ادائیگی کے لیے وہ دوڑ دھوپ کرے گی اور ادائیگی کے بعد مکاتب اور اس کی اولاد آزاد قرار دی جائے گی۔ اگر مکاتب کی اولاد

عقدِ کتابت میں شامل نہ ہوئی ہو تو اس صورت میں اسے غلامی کی حالت میں مرنے والا قرار دیا جائے گا، اس کے چھوڑے ہوئے مال سے کتابت کی باقیماندہ رقم ادا نہیں کی جائے گی بلکہ ساری رقم اس کے آقا کو مل جائے گی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ مکاتب کی وفات اگر ایسی حالت میں ہو جائے کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہو تو اسے غلام ہی قرار دیا جائے گا۔ اس کا سارا مال اس کے آقا کو مل جائے گا اور اس مال سے اس کی کتابت کی باقی ماندہ رقم ادا نہیں کی جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتابت یا تو ان قسموں کے معنی میں ہوتی ہے جو شرطوں کے ساتھ مشروط ہوتی ہیں اور اسے آقا یا غلام کی موت باطل کر دیتی ہے مثلاً آقا یہ کہتا ہے "اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" پھر آقا یا غلام کی موت واقع ہو جاتی ہے تو اس صورت میں قسم باطل ہو جائے گی اور غلام آزاد نہیں ہوگا۔ یا کتابت بیع و شراء کے عقود کے معنوں میں ہوگی جنہیں شرطیں باطل نہیں کرتی ہیں۔ جب آقا کی موت عقدِ کتابت کو باطل نہیں کرتی اور مکاتب اس کے ورثہ کو رقم کی ادائیگی کے بعد آزاد ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات بھی ضروری ہو گئی کہ غلام کی موت بھی اس عقدِ کتابت کو اس وقت تک باطل نہ کر سکے جب تک رقم کی ادائیگی ممکن ہو مثلاً مکاتب اپنے پیچھے اس قدر مال چھوڑ جائے جس کے ذریعے کتابت کی باقی ماندہ رقم کی ادائیگی ہو سکتی ہو، اس صورت میں رقم کی ادائیگی کر دی جائے گی اور موت کے ساتھ ہی اسے آزاد قرار دے دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مردے کی آزادی درست نہیں ہوتی اور نہیں یہ معلوم ہے کہ اس کی موت غلامی کی حالت میں واقع ہوئی تھی کیونکہ مکاتب پر جب تک عقدِ کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہوتا ہے اس وقت تک وہ غلام ہی رہتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مکاتب جب مر جائے اور اپنے پیچھے اتنا مال چھوڑ جائے جس سے اس کی کتابت کی رقم کی ادائیگی ہو سکتی ہو تو ایسی صورت میں اس کا حکم موقوف رہے گا اور اس پر حکم لگانے میں انتظار سے کام لیا جائے گا۔ جس کی صورت یہ ہوگی کہ اگر کتابت کی رقم کی ادائیگی ہو جائے گی تو ہم اس کے متعلق یہ فیصلہ کر دیں گے کہ وہ موت سے پہلے بلا فصل آزاد تھا جس طرح یہ بات ہے کہ مردہ شخص کی طرف سے موت کے بعد کسی کو آزادی نہیں دی جا سکتی لیکن آقا کی موت کی صورت میں مکاتب جب کتابت کی رقم ادا کر دیتا ہے تو ہم یہ حکم لگا دیتے ہیں کہ اسے گویا مردہ آقا کی طرف سے آزادی دی گئی ہے اور پھر اس کی ولاء اسی مردہ آقا کے لیے ہوتی ہے۔ اصولِ شریعت میں اس بات کے نظائر کا وجود ممتنع نہیں ہے کہ ایک چیز پر حکم لگانے

کے سلسلے میں کسی خاص بات کا انتظار کر لیا جائے اور جب وہ خاص بات وجود میں آ جائے تو اس چیز پر اس کی پچھلی حالت اور پچھلی تاریخ میں حکم لگا دیا جائے۔

مثلاً کوئی شخص کسی کو زخمی کر دے تو اب مجرم پر حکم لگانے کے بارے میں زخمی کے انجام کا انتظار کیا جائے گا۔ اگر اس دوران مجرم مر جائے اور اس کے بعد زخمی بھی ان زخموں کی تاب نہ لا کر چل بسے تو ہم مجرم پر قاتل ہونے کا حکم لگا دیں گے حالانکہ اس کی موت کے بعد اس کی ذات سے قتل کا وقوعہ ناممکن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے مسلمانوں کے آنے جانے کے راستے میں کوئی کنواں کھود دیا ہو پھر اس کی وفات ہو گئی ہو اور اس کے بعد اس کنویں میں کسی انسان کا کوئی جانور گر کر مر گیا ہو تو اس جانور کا تاوان اس کنواں کھودنے والے مرحوم شخص پر عائد ہو جائے گا اور کئی وجوہ سے اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے اپنی موت سے پہلے ہی یہ جرم کیا تھا۔ اگر اس شخص نے غلام چھوڑ کر وفات پائی ہو اور ورثہ نے غلام کو آزاد کر دیا ہو پھر اس کنویں میں کوئی جانور گر کر مر گیا ہو تو اس صورت میں ورثاء غلام کی قیمت کا تاوان بھریں گے اور ہم تاوان کے سلسلے میں یہ فیصلہ دیں گے کہ یہ جرم اس شخص کی وفات کے دن ہی وجود میں آ گیا تھا۔ اگر کوئی شخص اپنی حاملہ بیوی چھوڑ کر مر جائے اور اس کی موت کے دو سال بعد جس میں صرف ایک دن کم ہو بیوی کے ہاں بچہ پیدا ہو جاتا ہے تو بچہ اس کا وارث قرار دیا جائے گا جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ یہ بچہ اس کی موت کے وقت محض نطفہ تھا اور بچے کی شکل میں موجود نہیں تھا اور پھر جب یہ پیدا ہوا تو ہم نے اس پر ولد ہونے کا حکم لگا دیا۔ اگر ایک شخص کی وفات ہو جائے اور اس کے پیچھے اس کے دو بیٹے اور ایک ہزار درہم کی رقم رہ جائے اور اس پر ایک ہزار کا قرض بھی ہو تو اس صورت میں اس کے دونوں بیٹے اس کے وارث قرار نہیں دیے جائیں گے لیکن اگر ایک بیٹے کی موت ہو جائے اور اس کے پیچھے اس کا ایک بیٹا رہ جائے پھر قرض خواہ اپنا قرض معاف کر دے تو اس صورت میں اس ایک ہزار درہم سے پوتا اپنے باپ کی میراث کے طور پر حصہ لے گا حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ اس کے باپ کی جس دن وفات ہوئی تھی وہ اس رقم کا مالک نہیں تھا لیکن اسے مالک کے حکم میں قرار دے دیا گیا کیونکہ اس کا سبب پہلے سے موجود تھا۔ ٹھیک اسی طرح مکاتب پر بھی ادائیگی کی صورت میں اس کی موت سے قبل کسی فصل کے بغیر آزاد ہو جانے کا حکم لگا دیا جائے گا۔ آپ آپ نہیں دیکھتے کہ وہ شخص جو خطاً قتل ہو جاتا ہے اس کی دیت موت کے بعد ہی واجب ہوتی ہے حالانکہ موت کے بعد وہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا، لیکن دیت کو اس چیز کے حکم میں کر دیا جاتا ہے جس کا وہ موت سے قبل مالک ہوتا ہے اور اس طرح دیت اس کے ورثاء کی میراث بن جاتی ہے پھر

اسی دیت سے اس کے قرضوں کی ادائیگی کی جاتی ہے اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں۔

لونڈی سے زنا بالجبر کروانے پہ پابندی

قول باری ہے: وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا۔ اور اپنی لونڈیوں کو اپنے دنیوی فوائد کی خاطر قحبہ گری پر مجبور نہ کرو جبکہ وہ خود پاک دامن رہنا چاہتی ہوں، اعمش نے ابوسفیان سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی اپنی لونڈی سے کہا کرتا تھا کہ جاؤ اور جاکر ہمارے لیے کچھ کما کر لاؤ۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (وَمَنْ يُكْرِهُّنَّ فَإِنَّ اللّٰهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ۔ اور جو کوئی انھیں مجبور کرے تو اس جبر کے بعد اللہ ان کے لیے غفور رحیم ہے) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ "ایسی مجبور لونڈیوں کے لیے ایک ذات ہے جو بہت غفور اور نہایت رحیم ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات بتائی ہے کہ زنا پر مجبور کی جانے والی لونڈی اگر بجبر و اکراہ اس فعل بد کی مرتکب ہوجاتی ہے تو اس کی بخشش ہوجائے گی جس طرح اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں بیان فرمایا ہے کہ کفر پر اکراہ اس صورت میں کفر کے حکم کو زائل کردیتا ہے جب مکرہ شخص اپنی زبان سے کفر کا مجبوراً اظہار کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) اس لیے فرمایا کہ اگر لونڈی زنا کا ارادہ کرچکی ہو اور پاک دامن نہ رہنا چاہتی ہو پھر ظاہری طور پر اکراہ کے تحت وہ اس فعل کا ارتکاب کرے تو اپنے اس ارادے کی بنا پر وہ گنہگار قرار پائے گی اور باطنی طور پر اکراہ کا حکم اس سے زائل ہوجائے گا اگرچہ ظاہری طور پر اکراہ کی صورت موجود بھی ہو۔

اسی طرح اس شخص کا حکم ہے جسے کفر پر مجبور کردیا گیا ہو اور وہ ظاہری طور پر اس سے انکار کررہا ہو مگر اس نے یہ حرکت اپنے ارادے سے کی ہو، اکراہ کی بنا پر نہ کی ہے تو وہ کافر قرار پائے گا۔ ہمارے اصحاب نے اس شخص کے متعلق بھی یہی کہا ہے جسے اس بات پر مجبور کردیا جائے کہ وہ اپنی زبان سے یہ اقرار کرے کہ اللہ تین میں سے تیسرا ہے یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے خلاف دریدہ دہنی پر مجبور کردیا جائے۔ پھر اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ یہ بات کافروں کی نقل میں کہہ رہا ہے یا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا کسی اور محمد نامی شخص کو سب و شتم کر رہا ہے۔ پھر وہ اپنی نیت اور ارادے کو اس چیز کی طرف نہ موڑے اور اپنی زبان سے دینی کلمات

کہہ دے جس پر اسے مجبور کیا گیا ہو تو وہ کافر ہو جائے گا۔

قول باری ہے: اَللّٰہُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق اور حضرت انسؓ کے قول کے مطابق اللہ آسمانوں اور زمین پر رہنے والوں کو ہدایت دینے والا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور ابوالعالیہ نیز حسن سے مروی ہے کہ اللہ آسمانوں اور زمین کو ستاروں اور شمس و قمر کے ذریعے روشن کرنے والا ہے۔

قول باری ہے: مَثَلُ نُوْرِہٖ، اس کے نور کی مثال۔ حضرت ابی بن کعبؓ اور ضحاک سے مروی ہے کہ (نُوْرِہٖ) میں ضمیر مومن کی طرف راجع ہے۔ اور معنی یہ ہیں کہ "اللہ کی ہدایت کی وجہ سے مومن کے دل کے نور کی مثال یہ ہے"، حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ضمیر اللہ کے نام کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہیں کہ "اللہ کے اس نور کی مثال جس کے ذریعے اس نے مومن کو ہدایت بخشی یہ ہے"۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ نور سے مراد اللہ کی طاعت ہے۔

قول باری ہے: کَمِشْکٰوۃٍ فِیْھَا مِصْبَاحٌ (اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے ایک طاق میں چراغ رکھا ہوا ہو۔ حضرت ابن عباس اور ابن جریج کا قول ہے کہ مشکوٰۃ اس طاق کو کہتے ہیں جس میں کوئی سوراخ نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق مشکوٰۃ قندیل کے اس عمودی حصے کو کہتے ہیں جس میں فتیلہ ہوتا ہے اور وہ بھی طاق کی طرح ہوتا ہے۔ حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ آیت مومن کے دل کے لیے ضرب المثل ہے۔ مشکوٰۃ اس کا سینہ، مصباح قرآن اور زجاجہ یعنی فانوس اس کا دل ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ مومن کے اندر چار باتیں ہوتی ہیں۔ اگر اسے کچھ عطا ہو تو شکر کرتا ہے، اگر آزمائش میں مبتلا ہو تو صبر کرتا ہے۔ اگر فیصلہ کرتا ہے تو انصاف کرتا ہے اور اگر زبان سے کچھ بولتا ہے تو سچ بولتا ہے۔

قول باری: نُوْرٌ عَلٰی نُوْرٍ (اس طرح) روشنی پر روشنی) کی تفسیر میں انھوں نے کہا کہ مومن پانچ روشنیوں کے درمیان چلتا پھرتا ہے۔ اس کا کلام نور ہے، اس کا عمل نور ہے، اس کا مدخل نور ہے اس کا مخرج نور ہے اور قیامت کے دن کا لوٹنا بھی نور یعنی جنت کی طرف ہوگا۔ قول باری: نُوْرٌ عَلٰی نُوْرٍ کی تفسیر میں ایک قول ہے۔ "اللہ کی توحید کی طرف ہدایت پانے کی روشنی جو قرآن کے ذریعہ حاصل ہونے والی ہدایت کی روشنی پر ہوتی ہے، قرآن اللہ کے پاس سے یہ روشنی لے کر آیا ہے"۔ زید بن اسلم نے (نُوْرٌ عَلٰی نُوْرٍ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس کے اجزا ایک دوسرے کو روشن کرتے ہیں۔

بلندیٔ ذکر کی تشریح

قول باری ہے: فِیْ بُیُوْتٍ اَذِنَ اللّٰہُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیْھَا اسْمُہٗ یُسَبِّحُ لَہٗ فِیْھَا

بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَاِقَامِ الصَّلٰوةِ
وَاِيْتَآءِ الزَّكٰوةِ۔ اس کے نور کی طرف ہدایت پانے والے) ان گھروں میں پائے جاتے ہیں جنھیں بلند
کرنے کا اور جن میں اپنے نام کی یاد کا اللہ نے اذن دیا ہے، ان میں ایسے لوگ صبح و شام اس کی تسبیح
کرتے ہیں جنھیں تجارت اور خرید و فروخت اللہ کی یاد سے اور اقامت نماز و ادائے زکوٰۃ سے غافل
نہیں کر دیتی۔ ایک قول کے مطابق آیت کے معنی ہیں" وہ چراغ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے ان گھروں میں
پائے جاتے ہیں جنھیں بلند کرنے کا اور جن میں اپنے نام کی یاد کا اللہ نے اذن دیا ہے۔ ایک قول ہے
کہ" یہ چراغ ان گھروں میں روشن کیے جاتے ہیں جنھیں بلند کرنے کا اللہ نے اذن دیا ہے" حضرت ابن عباسؓ
کا قول ہے کہ ان گھروں سے مراد مسجدیں ہیں حسن اور مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ
(اَنْ تُرْفَعَ۔ کا مفہوم یہ ہے کہ مسجدوں کی عمارتیں بلند بنائی جائیں جس طرح یہ قول باری ہے: وَاِذْ
يَرْفَعُ اِبْرَاهِيْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمَاعِيْلُ۔ اور یہ کہ ابراہیم اور اسماعیل جب اس گھر کی دیواریں اٹھا
رہے تھے) مجاہد کا یہ قول بھی ہے کہ (اَنْ تُرْفَعَ) کے معنی ہیں" اللہ کے ذکر اور اس کی یاد سے ان کی
عظمت بڑھائی جائے اس لیے کہ مساجد نمازوں کی جگہیں ہوتی ہیں اور ان میں اللہ کا ذکر ہوتا ہے۔
ابن ابی ملیکہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ان سے چاشت کی نماز کے متعلق
پوچھا گیا، انھوں نے فرمایا کہ اس کا ذکر اللہ کی کتاب میں موجود ہے لیکن اسے صرف وہی شخص حاصل کر
سکتا ہے جو قرآن کے بحر بے کنار کا شناور ہوتا ہے۔ اس موقعہ پر آپ نے یہ آیت تلاوت کی: فِيْ
بُيُوْتٍ اَذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اَنْ تُرْفَعَ) سے درج بالا
دونوں باتیں مراد لینا جائز ہے یعنی مساجد کی عمارتیں بلند بنائی جائیں اور ان کی تعظیم کی جائے۔ اس
لیے کہ ان کی تعمیر کا مقصد نماز کی ادائیگی اور اللہ کا ذکر ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مساجد
کو دنیاوی کاموں سے پاک رکھنا واجب ہے۔ مثلاً وہاں بیٹھ کر خرید و فروخت کرنا یا چیزیں بنانا
یا خوش گپیوں میں مصروف ہو جانا جو لغو اور بے فائدہ ہوتی ہیں یا احمقانہ حرکتیں کرنا یا اسی قسم کا کوئی اور
کام کرنا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا" اپنی مسجدوں کو بچوں اور دیوانوں سے
نیز شور و غل، بیع و شراء اور حدود جاری کرنے سے بچا کے رکھو، جمعہ کے دنوں میں انھیں دھونی دیا
کرو اور ان کے دروازوں پر پانی رکھا کرو" قول باری: يُسَبِّحُ لَهٗ فِيْهَا بِالْغُدُوِّ وَالْاٰصَالِ کی
تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور ضحاک سے مروی ہے کہ ان میں اللہ کے لیے صبح و شام نمازیں پڑی جاتی
ہیں" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ" قرآن میں مذکور ہر تسبیح سے نماز مراد ہے" قول باری: رِجَالٌ لَا

تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے۔ بخدا! لوگ بازاروں کے اندر خرید و فروخت میں مصروف رہتے، جب اللہ کا حق آجاتا یعنی نماز کا وقت ہو جاتا تو سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر اللہ کا حق ادا کرنے میں لگ جاتے، جب اس سے فارغ ہو جاتے تو پھر اپنے کاروبار کی طرف پلٹ آتے۔ عطاء سے منقول ہے کہ اس سے جماعت کے ساتھ فرض نماز ادا کرنا مراد ہے۔

مجاہد نے قول باری: عَنْ ذِكْرِ اللهِ کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے اوقات صلوٰۃ مراد ہے حضرت ابن مسعودؓ نے کچھ لوگوں کو کاروبار میں مصروف دیکھا جب نماز کا وقت آیا تو سب کے سب نماز کے لیے چل دیے یہ دیکھ کر انھوں نے فرمایا کہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے: لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللهِ

قول باری ہے اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ يُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔ کیا تم دیکھتے نہیں ہو کہ اللہ کی تسبیح کر رہے ہیں وہ سب جو آسمانوں اور زمین میں ہیں تسبیح اللہ کی ذات کو ان تمام صفات سے پاک کرنے کا نام ہے جو اس کی شایان شان نہ ہوں۔ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ تمام مخلوقات اس کی ذات پر دلالت کی جہت سے اس کی تنزیہ کرتی ہیں۔ اور اللہ کے فرمانبردار ارباب عقول اعتقاد کی جہت سے نیز اس کی شایان شان صفات بیان کر کے اور ناپسندیدہ صفات کی نفی کر کے اس کی تنزیہ کرتے ہیں۔

قول باری ہے: كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهٗ وَتَسْبِيْحَهٗ۔ ہر ایک اپنی نماز اور تسبیح کا طریقہ جانتا ہے) یعنی اللہ تعالیٰ ان لوگوں کی نمازوں کو جانتا ہے جو ان میں سے نماز ادا کرتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ نماز انسان کے لیے ہے اور تسبیح دوسری تمام چیزوں کے لیے۔

قول باری ہے وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ جِبَالٍ فِيْهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيْبُ بِهٖ مَنْ يَّشَآءُ وَيَصْرِفُهٗ عَنْ مَّنْ يَّشَآءُ۔ اور وہ آسمان سے ان پہاڑوں کی بدولت جو اس میں بلند ہیں اولے برساتا ہے اور پھر جسے چاہتا ہے اس کا نقصان پہنچاتا ہے اور جسے چاہتا ہے اس سے بچا لیتا ہے) ایک قول کے مطابق پہلا حرف مِنْ ابتدائے غایت کے لیے ہے اس لیے کہ ابتدا آسمان سے نازل کرنے کے ساتھ ہوتی ہے دوسرا حرف مِنْ تبعیض کے لیے ہے اس لیے کہ اولے ان پہاڑوں کا ایک حصہ ہیں جو آسمانوں میں بلند ہیں۔ تیسرا حرف مِنْ جنس کو بیان کرنے کے لیے ہے کیونکہ ان پہاڑوں کی جنس اولوں کی جنس میں سے ہے۔

قول باری ہے: وَاللهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ۔ اور اللہ نے ہر جاندار ایک طرح کے پانی سے پیدا کیا ایک قول کے مطابق تخلیق کی بنیاد پانی پر رکھی گئی، پھر اس پانی کو آگ میں تبدیل کر دیا گیا اور

اس سے جنوں کی تخلیق ہوئی، پھر اسے ہوا میں تبدیل کر دیا گیا اور اس سے فرشتوں کی تخلیق ہوئی اور پھر اسے مٹی میں تبدیل کر کے اس سے آدم کی تخلیق کی گئی۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس مخلوق کا ذکر کیا جو دو پاؤں پر چلتا ہے اور اس کا جو چار پاؤں کے سہارے چلتا ہے لیکن چار سے زائد پیر رکھنے والوں کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ ایسا جانور دیکھنے میں چار پاؤں پر ہی چلتا نظر آتا ہے اس لیے اس کا ذکر چھوڑ دیا کیونکہ جہاں تک عبرت حاصل کرنے کا تعلق ہے چار پایہ جاندار کے ذکر اس کے لیے کافی سمجھا گیا۔

جس شخص کو حاکم کی عدالت میں طلب کیا جائے اسے وہاں جانا لازم ہے

قول باری ہے (وَاِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ اِذَا فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ۔ جب ان کو بلایا جاتا ہے اللہ اور رسول کی طرف تاکہ رسول ان کے آپس کے مقدمے کا فیصلہ کریں تو ان میں سے ایک فریق کترا جاتا ہے) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر اپنے کسی حق کے سلسلے میں دعویٰ دائر کردے اور اسے حاکم کی عدالت میں پیش ہونے کے لیے کہے تو مدعی علیہ پر اس کے ساتھ حاکم کی عدالت میں پیش ہونا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ قول باری: وَاِذَا دُعُوْا اِلَى اللّٰهِ۔ کے معنی "الی حکم اللّٰه" کے ہیں یعنی جب انھیں اللہ کے حکم اور فیصلے کی طرف بلایا جاتا ہے، یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص حاکم کی عدالت میں پہنچ کر کسی دوسرے پر اپنے حق کا دعویٰ دائر کردے تو حاکم پر مدعا علیہ کو بلوانا اور عدالت میں حاضر کرنا لازم ہوگا۔ حاکم مدعا علیہ کے کام کاج اور مصروفیتوں میں حائل ہو کر اسے پہلے مقدمے کی پیروی کرنے کے لیے کہے گا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم الحربی نے، انھیں عبداللہ بن شبیب نے، انھیں ابوبکر بن شیبہ نے، انھیں فلیح نے، انھیں محمد جعفر نے یحییٰ بن سعید اور عبیداللہ بن عمر سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ اغر جہنی نے کہا۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر ایک شخص کے خلاف کھجوروں کے آدھے حصے کے سلسلے میں دعویٰ دائر کیا۔ آپ نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا: "ان کے ساتھ چلے جاؤ اور مدعا علیہ سے ان کا حق لے کر انھیں دے دو"۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق التستری نے، انھیں رجاء الحافظ نے، انھیں شاہین نے، انھیں روح بن عطاء نے اپنے والد سے، انھوں نے حسن سے، انھوں نے حضرت سمرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من دعی الی سلطان فلم یجب فھو ظالم لاحق لہ (جس شخص کو سلطان کی طرف سے بلاوا آیا اور وہ حاضر نہ ہو تو ایسا شخص ظالم ہوگا اور اس کا کوئی حق نہیں ہوگا)

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن عبدوس بن کامل نے، انھیں عبدالرحمٰن بن صالح نے، انھیں یحییٰ نے ابوالاشہب سے اور انھوں نے حسن سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من دعی الی حاکم من حکام المسلمین فلم یجب فھو ظالم لا حق له) جس شخص کو کسی مسلمان حاکم کی طرف سے بلاوا آیا اور وہ حاضر نہ ہوا تو ایسا شخص ظالم ہوگا اور اس کا کوئی حق نہیں ہوگا۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں خطاب کے بھائی محمد بن بشر نے، انھیں محمد بن عباد نے، انھیں حاتم نے عبداللہ بن محمد بن یحییٰ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوحدرد سے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھ پر ایک یہودی کے چار درہم قرض تھے۔ یہودی نے میرے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جاکر دعویٰ دائر کر دیا اور کہا کہ اس شخص کے ذمہ میرے چار درہم ہیں جو یہ دبا گیا ہے۔ آپ نے یہ سن کر مجھ سے فرمایا "اس کا حق اسے دے دو" میں نے عرض کیا "قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث کیا، مجھے اس رقم کی ادائیگی کی استطاعت نہیں ہے"۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا: "اسے اس کا حق دے دو"۔ میں نے پھر اپنا جملہ دہرایا، آپ نے پھر مجھے اس کا حق اسے دینے کا حکم دیا۔ میں اس یہودی کو ساتھ لے کر بازار کی طرف نکل گیا۔ اس وقت میرے سر پر پگڑی تھی اور بدن پر ایک چادر تھی جسے میں نے ازار کے طور پر باندھ رکھا تھا۔ میں نے پگڑی کو ازار کے طور پر باندھ لیا۔ یہودی نے کہا کہ اس چادر کا میں خریدار ہوں، چنانچہ اس نے چار درہم میں وہ چادر مجھ سے خرید لی۔ یہ روایات آیت کے مضمون پر یکساں طور پر دلالت کرتی ہیں۔

مقدمات کے لیے عدالت بلائے تو حاضری واجب ہے

قول باری ہے: إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا. ایمان لانے والوں کا کام تو یہ ہے کہ جب وہ اللہ اور رسول کی طرف بلائے جائیں تاکہ رسول ان کے مقدمے کا فیصلہ کرے تو وہ کہیں کہ ہم نے سنا اور اطاعت کی۔ اس میں اس مضمون کی تاکید ہے جو پہلے گزر چکا ہے، نہ یہ کہ جب حاکم کی طرف سے مقدمات کے سلسلے میں بلاوا آئے تو حاضری دینا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بلاوے پر حاضری دینے کو اہل ایمان کی صفت گنوایا ہے۔ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو بلایا جائے اس پر ابتدائی مرحلے میں اپنے قول کے ذریعے اس بلانے کا جواب دینا واجب ہے جس کی صورت یہ ہے کہ بلاوے کا حکم سن کر سمعنا و اطعنا کہے اور پھر قاصد کے ساتھ حاکم کی طرف چل دے۔

قول باری ہے: وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰہِ جَہْدَ اَیْمَانِہِمْ لَئِنْ اَمَرْتَہُمْ لَیَخْرُجُنَّ قُلْ لَّا تُقْسِمُوْا طَاعَۃٌ مَّعْرُوْفَۃٌ (یہ منافق) اللہ کے نام سے کڑی کڑی قسمیں کھا کر کہتے ہیں کہ آپ حکم دیں تو ہم گھروں سے نکل کھڑے ہوں۔ ان سے کہو قسمیں نہ کھاؤ، تمھاری طاعت کا حال معلوم ہے" مجاہد کا قول ہے۔ یہ تمھاری زبانی طاعت ہے جس کا حال معلوم ہے، یہ عقیدے کی بنیاد پر طاعت نہیں ہے۔" اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعے ان کی جھوٹی قسموں کی خبر دی ہے۔ ایک قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ طاعت اور بھلی بات تمھاری ان قسموں سے بہتر ہے۔

خدا کی زمین میں اصل خلیفہ کون ہے؟

قول باری ہے: وَعَدَ اللّٰہُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّہُمْ فِی الْاَرْضِ۔ اللہ نے وعدہ فرمایا ہے تم میں سے ان لوگوں کے ساتھ جو ایمان لائیں اور نیک عمل کریں کہ وہ ان کو زمین میں خلیفہ بنائے گا۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس وعدے کو ایک متعین گروہ کے ساتھ: اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مِنْکُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَیَسْتَخْلِفَنَّہُمْ فِی الْاَرْضِ فرما کر خاص کر دیا پھر اس نے اس گروہ یعنی صحابہ کرام کے ساتھ کیے گئے جس وعدے کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے خبر دی تھی واقعاتی طور پر وہ حرف بحرف درست ثابت ہوئی۔ اس میں خلفاء اربعہ کی خلافت کی صحت پر بھی دلالت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حسب وعدہ انھیں زمین میں خلافت عطا فرمائی تھی اور تملیہ دیا تھا۔ ان میں حضرت معاویہؓ شامل نہیں ہیں کیونکہ آیت کے نزول کے وقت یہ ایمان نہیں لائے تھے۔

غلاموں اور لونڈیوں نیز بچّوں کا گھروں میں جانے کے لیے اذن طلب کرنے کا بیان

قول باری ہے: یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِیَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِیْنَ مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرّٰتٍ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو، لازم ہے کہ تمہارے مملوک اور تمہارے وہ بچے جو ابھی عقل کی حد کو نہیں پہنچے ہیں، تین اوقات میں اجازت لے کر تمہارے پاس آیا کریں تا آخر آیت۔ لیث بن سلیم نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نیز سفیان نے ابوحصین سے اور انھوں نے ابوعبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ قول باری: لِیَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِیْنَ مَلَكَتْ اَیْمَانُكُمْ عورتوں یعنی لونڈیوں کے ساتھ خاص ہے، مرد یعنی غلام دن اور رات کے دوران ہر حال میں اجازت لے کر آئیں گے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے اس تاویل پر تنقید کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر عورتیں تنہا ہوں تو ان پر لفظ "الذین" کا اطلاق نہیں ہوتا بلکہ ایسے موقع پر "اللائی" کا لفظ استعمال ہوتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے: وَاللّٰئِیْ یَئِسْنَ مِنَ الْمَحِیْضِ وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر لفظ ممالیک کے ساتھ تعبیر کی جائے تو یہ استعمال درست ہوتا ہے جس طرح اس وقت بھی یہ استعمال درست ہوتا ہے جب لفظ اشخاص کے ذریعے عورتوں سے تعبیر کی جاتی ہے، اسی طرح مؤنث کے لیے مذکر کا صیغہ لانا درست ہوتا ہے جب ممالیک کے لفظ کے ساتھ عورتوں سے تعبیر کی جائے۔ نساء کے لفظ نیز اماء کے لفظ سے تعبیر کی صورت میں یہ بات درست نہیں ہوتی۔ اس استعمال کے درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ تذکیر و تانیث لفظ کے تابع ہوتی ہے۔ جس طرح آپ کہتے ہیں "ثلاث مصاحف" (تین جلدیں) لیکن اگر آپ انہار یعنی تہمد سے تعبیر کریں گے تو اس کے لیے عدد (۳) کے اندر تذکیر کے قاعدے کے مطابق "ثلاثة ازر" (تین تہمد) کہیں گے۔ اس لیے ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں لونڈیاں اور غلام دونوں مراد ہیں۔ یہ بات نہیں کہ اس بنا پر غلام مراد نہ ہوں کہ انھیں تو ہر وقت اجازت لے کر اندر آنے کا حکم ہے۔ اس حکم کی یہ صورت تخلیہ کے تین اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے

کا حکم ہے، اس حکم کی یہ صورت تخلیہ کے تین اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کے حکم کو صرف لونڈیوں تک محدود کرنے کی موجب نہیں ہے۔ بلکہ اس میں غلام بھی داخل ہیں کیونکہ جب انھیں ہر وقت اجازت لینے کا حکم ہے تو تخلیہ کے ان تین اوقات میں بطریق اولیٰ اجازت لینے کا حکم ہوگا۔ اس لیے استیذان کے اس حکم میں دونوں شامل ہوں گے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابن السرح اور صباح بن سفیان اور ابن عبدہ نے، (حدیث کے الفاظ ابن عبدہ کی روایت کے مطابق ہیں)، انھیں سفیان نے عبیداللہ بن ابی یزید سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ اکثر لوگ اپنے غلاموں اور لونڈیوں کو استیذان کی آیت پر عمل پیرا ہونے کا حکم نہیں دیتے لیکن میں تو اپنی اس لونڈی کو بھی اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیتا ہوں"۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے، عمرو بن ابی عمرو سے، انھوں نے عکرمہ سے کہ عراق کے چند لوگوں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آیت استیذان کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے، ہمیں اس میں جو حکم ملا ہے وہ تو اپنی جگہ ہے لیکن اس پر عمل کوئی نہیں کرتا۔ پھر ان لوگوں نے قول باری: یَآیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِیَسْتَاْذِنْکُمُ الَّذِیْنَ مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ) تا (عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ) کی تلاوت کی، ان کی بات سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "اللہ بڑا حلیم ہے اہل ایمان پر بڑا رحیم ہے، وہ پردہ پوشی چاہتا ہے۔ ایسا وقت بھی آیا تھا کہ گھروں میں نہ پردے تھے اور نہ ہی کوئی آڑ، پھر کوئی نوکر، یا بچہ یا کوئی رشتہ دار یتیم بچی گھر میں ایسے وقت داخل ہو جاتی جب میاں بیوی ہمبستری میں مشغول ہوتے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے تخلیہ کے ان اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ فراخی کی بنا پر گھروں میں پردے بھی لگ گئے۔ اس کے بعد پھر مجھے اس آیت پر عمل کرتا ہوا کوئی نظر نہیں آیا"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسی روایت کے بعض طرق میں جس کے راوی سلیمان بن بلال ہیں، انھوں نے عمرو بن ابی عمرو سے روایت کی ہے، حضرت ابن عباسؓ کے یہ الفاظ مذکور ہیں"۔ جب اللہ تعالیٰ نے فراخی اور خوش حالی عطا کر دی اور لوگوں نے اپنے گھروں میں پردے لگا لیے اور آڑ کھڑے کر دیے تو انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ آیت استیذان میں اللہ تعالیٰ نے جو حکم دیا تھا اس پر اب عمل کرنے کی ضرورت باقی نہ رہی"۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بات بتائی ہے کہ آیت میں اجازت طلب کر کے اندر آنے کا حکم ایک سبب کے ساتھ تعلق رکھتا تھا جب سبب زائل ہو گیا تو حکم بھی ختم ہو گیا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ

کے نزدیک آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے اور اگر یہ سبب پھر پیدا ہو جائے تو حکم دوبارہ لوٹ آئے گا۔ شعبی کا قول بھی ہے کہ آیت منسوخ نہیں ہے، اس کی نظیر وہ آیت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عقد موالات کی بنا پر میراث کی فرضیت کا حکم دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے: وَالَّذِيْنَ عَقَدَتْ اَيْمَانُكُمْ فَاٰتُوْهُمْ نَصِيْبَهُمْ۔ اور جن لوگوں سے تمہارے عہد و پیمان ہیں انھیں ان کا حصہ دو۔ اس حکم کے تحت عقد موالات کی بنا پر لوگ ایک دوسرے کے وارث ہوتے تھے۔ لیکن جب نسب کی بنیاد پر میراث کی فرضیت ہو گئی تو پھر نسبی رشتہ دار موالات کے تحت تعلق رکھنے والے انسان سے بڑھ کر میراث کے حق دار ہو گئے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ درج بالا آیت منسوخ ہو گئی بلکہ اب صورت یہ ہو گئی کہ جب نسبی رشتہ دار موجود نہیں ہوں تو عقد موالات کے تحت تعلق والا شخص یا اشخاص جائداد کے وارث قرار دیے جائیں گے۔

جابر بن زید نے قول باری (لِيَسْتَاْذِنْكُمُ الَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد وہ بچے اور بچیاں ہیں جو سمجھدار تو ہیں لیکن ابھی بلوغت کو نہیں پہنچے ہیں وہ اپنے والدین کے پاس اندر آنے کے لیے تین اوقات میں اجازت حاصل کریں گے۔ فجر کی نماز سے پہلے، دوپہر کو قیلولہ کے وقت اور عشاء یعنی عتمہ کی نماز کے بعد۔ پھر یہ بچے جب بالغ ہو جائیں گے تو وہ بھی پہلے لوگوں یعنی اپنے بالغ بھائی بہنوں کی طرح اندر آنے کے وقت اجازت لے کر آئیں گے خواہ کسی وقت بھی آئیں۔ ابن جریج نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ (اَلَّذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ) سے تمہارے غلام مراد ہیں اور (وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ) سے تمہارے آزاد مراد ہیں۔ عطاء بن ابی رباح سے بھی اسی قسم کی تفسیر منقول ہے۔ لیکن بعض حضرات نے اس تاویل پر تنقید کی ہے کیونکہ اپنی مالکن پر نظر ڈالنے کی حرمت کے سلسلے میں بالغ غلام کا وہی حکم ہے جو بالغ آزاد شخص کا ہے۔ پھر وہ ستیذان کے حکم میں بچوں کے ساتھ کس طرح شامل ہو سکتا ہے جو سرے سے مکلف ہی نہیں ہیں۔ ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہاں نابالغ غلام اور لونڈیاں نیز ہمارے وہ چھوٹے بچے مراد ہیں جو ابھی تک بلوغت کی حد کو نہیں پہنچے ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ اس آیت کی قرأت لیستاذنکم الذین لم یبلغوا الحلم مما ملکت ایمانکم کی ترتیب میں کرتے تھے۔ سعید بن جبیر اور شعبی کا قول ہے کہ اس آیت پر عمل کرنے میں لوگوں نے سستی کا مظاہرہ کیا ہے ورنہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ ابو قلابہ کا قول ہے کہ آیت کا حکم واجب نہیں ہے۔ جس طرح اس قول باری میں ہے: وَاَشْهِدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ۔ اور جب تم آپس میں خرید و فروخت کرو تو گواہ بنا لیا کرو۔ قاسم بن محمد کا قول ہے کہ ہر تخلیہ کے وقت اجازت طلب

اور ہر کا اس کے بعد بلا اجازت اس کا آنا جانا ہو گا" یعنی غلام اور لونڈی تخلیہ کے اوقات نیز کپڑے اتار کر آرام کرنے کے اوقات میں اجازت لے کر اندر آئیں گے کیونکہ یہ پردے اور تخلیہ کے اوقات ہیں۔ ان اوقات کے بعد اگر وہ بلا اجازت آئیں تو اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ایک دوسرے کے پاس بار بار آنا پڑتا ہے اور نوکر چاکر نیز بچے وغیرہ اندر آنے جانے سے باز نہیں رہ سکتے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بلی کے متعلق فرمایا ہے: انها من الطوافین علیکم والطوافات۔ بلی ان مردوں اور عورتوں میں شامل ہے جنھیں تمھارے پاس بار بار آنا پڑتا ہے۔ یعنی بلی کو گھر میں داخل ہونے سے روکنا ناممکن ہے۔ ایک روایت ہے کہ کسی شخص نے حضرت عمرؓ سے یہ پوچھا کہ آیا میں اپنی والدہ کے پاس بھی اندر جانے کی اجازت لے کر جاؤں؟ تو آپ نے فرمایا "ہاں" حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کا بھی یہی قول ہے۔

فصل

قول باری: وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ) اس قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے کہ اگر ایک نوجوان کو احتلام نہ ہو تو اس کے لیے بلوغت کی حد پندرہ برس ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ ایک لڑکا جب حد بلوغت کو نہ پہنچا ہو تو اللہ تعالیٰ نے اس سلسلے میں پندرہ برس کی عمر کو پہنچنے والے اور نہ پہنچنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مختلف طرق سے مروی ہے کہ (رفع القلم عن ثلاثۃ عن النائم حتی یستیقظ وعن المجنون حتی یفیق وعن الصبی حتی یحتلم۔ تین افراد مرفوع القلم ہیں۔ نیند میں پڑا ہوا انسان جب تک بیدار نہ ہو جائے، جنون کا مریض جب تک اسے افاقہ نہ ہو جائے اور بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے) آپ نے پندرہ برس کی عمر کو پہنچنے والے اور نہ پہنچنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے ایک روایت منقول ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ جنگ اُحد کے موقع پر انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کیا گیا اس وقت ان کی عمر چودہ برس تھی۔ آپ نے انھیں جنگ میں شرکت کی اجازت نہیں دی۔ پھر غزوۂ خندق کے موقعہ پر پیش ہوئے اس وقت عمر پندرہ برس تھی آپ نے انھیں جنگ میں شرکت کی اجازت دے دی۔ لیکن اس روایت میں فنی لحاظ سے اضطراب ہے کیونکہ غزوۂ خندق ۵ھ میں اور غزوۂ احد ۳ھ میں پیش آیا تھا اس حساب سے ان دونوں کے درمیان ایک سال کا فرق نہیں ہو سکتا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ جنگ میں شرکت کی اجازت کا بلوغت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ ایک بالغ انسان کو جسمانی کمزوری کی بنا پر شرکت سے منع کر دیا جاتا ہے اور ایک نابالغ کو جسمانی قوت کی بنا پر شرکت کی اجازت دے دی جاتی ہے کیونکہ وہ ہتھیار اٹھانے اور دشمن سے دو دو ہاتھ کرنے کے قابل ہوتا ہے۔

جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سمرہ بن جندب کو واپس کر دیا تھا اور رافع بن خدیج کو

لشکر میں شامل کر لیا تھا۔ جب آپ سے یہ عرض کیا گیا کہ سمرہ تو رافع کو کشتی میں پچھاڑ دیتے ہیں تو آپ نے دونوں میں کشتی کرائی اور حضرت سمرہؓ نے حضرت رافعؓ کو پچھاڑ دیا جس پر آپ نے انھیں بھی جنگ میں شرکت کی اجازت دے دی اور ان سے ان کی عمر کے بارے میں نہیں پوچھا۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ ذکر ہی نہیں ہے کہ آپ نے ان سے جنگ احد یا جنگ خندق کے موقع پر شرکت کے مسئلے میں ان سے ان کی عمر پوچھی ہو بلکہ آپ نے تو جسمانی قوت و ضعف کے لحاظ سے ان کی حالت کا اعتبار کیا تھا۔ اس لیے اس بنا پر عمر کا اعتبار کرنا غلط ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقعہ پر حضرت ابن عمرؓ کو واپس کر دیا تھا اور دوسرے موقعہ پر شرکت کی اجازت دے دی تھی۔ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ احتلام ہو جانا بلوغت کی پکی علامت ہے۔ البتہ اس صورت میں اختلاف رائے ہے جب ایک نوجوان پندرہ برس کی عمر کو پہنچ گیا ہو لیکن اسے ابھی تک احتلام نہ ہوا ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ ایسا لڑکا جب تک اٹھارہ سال کامل نہیں کرے گا اس وقت تک وہ بالغ قرار نہیں دیا جائے گا۔ لڑکی کے لیے سترہ سال کی عمر شرط ہے۔ امام ابویوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی پندرہ برس کی عمر کو پہنچ کر دونوں بالغ ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے استدلال میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا حوالہ دیا ہے۔

ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے کہ اس روایت کی اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حد بلوغ پندرہ برس ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے حضرت ابن عمرؓ سے نہ عمر پوچھی تھی اور نہ ہی یہ سوال کیا تھا کہ تمہیں احتلام ہوا ہے یا نہیں۔ ہماری اس وضاحت سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ پندرہ برس کی عمر بلوغت کی حد نہیں ہے نیز ظاہر قول باری (وَالَّذِیْنَ لَمْ یَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْکُمْ) بھی اس کی نفی کر دیا ہے تو حد بلوغت کو ثابت کرنے کا ایک ہی طریقہ رہ گیا اور وہ یہ ہے کہ اس میں اجتہاد سے کام لیا جائے کیونکہ بلوغت ہی کم سنی اور بڑی عمر کے درمیان حد فاصل ہے۔ ہم صغر یعنی کم سنی اور کبر یعنی بڑی عمر کے مفہوم سے پوری طرح آگاہ ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ ان دونوں کے درمیان بلوغت رابطہ کا کام دیتی ہے۔ اس لیے اجتہاد کے ذریعے اس کا پتہ چلانا درست ہو گا۔

ہماری اس وضاحت کی روشنی میں اجتہاد کے ذریعے بلوغت کے قائل پر کوئی اعتراض بھی وارد نہیں ہو گا جس طرح اس مجتہد پر کوئی اعتراض نہیں ہوتا جو مستہلکات یعنی صرف ہو جانے والی اشیاء کی تقویم نیز مہر مثل اور ایسی دیتوں کی تعیین میں اپنے اجتہاد سے کام لیتا ہے جن کی مقداروں کے سلسلے میں شریعت کی طرف سے کوئی ہدایت اور رہنمائی یا دلیل موجود نہیں ہوتی۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جب مجتہد کسی نوعیت کی ترجیح کی بنیاد پر ایک

خاص مقدار کا تعین کر دے تو یہی بات اس کی راہ میں دوسری مقداروں پر اس مقدار کی تغلیب کی موجب قرار دے دی جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں معلوم ہے کہ عادۃً پندرہ برس کی عمر بلوغت کی حد ہوتی ہے اور اسی لیے مورخین کے تعین میں عادات کا اعتبار کیا جاتا ہے ان میں کمی بیشی کی گنجائش ہوتی ہے، ہمیں ایسے افراد بھی ملتے ہیں جو بارہ برس کی عمر میں بالغ ہو جاتے ہیں۔ ہم نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ پندرہ برس کی عمر جو بلوغت کی معتاد عمر ہے اس میں کمی بیشی کی گنجائش ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ نے بلوغت کی اس معتاد عمر میں اضافے کو اس میں کمی کی طرح قرار دیا ہے۔ یہ اضافہ تین برس کا ہوتا ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمنہ بنت جحش سے یہ فرما کر کہ تحیضین فی علم اللہ ستا او سبعا کما تحیض النساء فی کل شھر۔ اللہ کے علم کے مطابق تم حیض کے چھ یا سات دن گزارو گی جس طرح عورتیں ہر ماہ گزارتی ہیں) جب عورتوں کے حیض کی معتاد مقدار چھ یا سات دن مقرر کر دی تو یہ حکم اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ یہ مدت ساڑھے چھ دنوں کی بن جائے کیونکہ ساتویں دن کا معاملہ مشکوک ہو گیا تھا جس کا اظہار حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول (ستا او سبعا) کے ذریعے فرما دیا ہے پھر ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ معتاد مدت سے کم کی مقدار ساڑھے تین دن ہوتی ہے کیونکہ ہمارے نزدیک حیض کی کم سے کم مدت تین دن ہے اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ اس طرح معتاد مدت پر اضافہ اس مدت سے کم کے مقابل قرار دیا گیا۔ اس بنا پر ہمارے زیر بحث مسئلے یعنی بلوغت کے بارے میں معتاد مدت پر اضافہ کا اسی طرح اعتبار کرنا واجب ہو گیا۔

لڑکے کی بلوغت کب ہو گی؟

امام ابوحنیفہ سے لڑکے کی بلوغت کے لیے انیس سال کی روایت بھی منقول ہے اسے ہم اٹھارہ سال پورا کر کے انیسویں سال میں داخل ہونے پر محمول کریں گے۔

انبات یعنی موئے زیر ناف اگ آنے پر بلوغ یا عدم بلوغ کے حکم کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے اسے بلوغت کی نشانی قرار نہیں دیا ہے جبکہ امام شافعی اسے نشانی قرار دیتے ہیں ظاہر قول باری (والذین لم یبلغوا الحلم منکم) احتلام نہ ہونے کی صورت میں انبات کو بلوغت قرار دینے کی اسی طرح نفی کرتی ہے جس طرح پندرہ برس کی عمر کو بلوغت قرار دینے کی نفی کرتا ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (رفع القلم عن ثلاث .... وعن الصبی حتی یحتلم) بھی اس کی نفی کر رہا ہے۔ استفاضہ کی بنیاد پر اس حدیث کا درجہ مقبول حدیث کا ہے اس پر سلف امت

سب کا عمل رہا ہے کہ نا بالغ مجنون اور بچے مرفوع القلم ہوتے ہیں۔

جن حضرات نے انبات کو بلوغت کی نشانی قرار دیا ہے انھوں نے عبدالملک بن عمیر کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ انھوں نے یہ روایت عطیۃ القرظی سے نقل کی ہے اور عطیہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے بنو قریظہ کے ان تمام لوگوں کو قتل کر دینے کا حکم دیا تھا جن کے موئے زیر ناف اُگ آئے تھے اور جن کے نہیں اُگے تھے انھیں زندہ رہنے دیا تھا۔ عطیہ قرظی کہتے ہیں کہ لوگوں نے میری تفتیش بھی کی، اور میرے اندر انبات نہ پاکر مجھے زندہ رہنے دیا۔ یہ ایسی روایت ہے کہ اس کی بنیاد پر کوئی شرعی مسئلہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کیونکہ حدیث کا راوی عطیہ مجہول ہے اور صرف اسی روایت میں اس کا نام آتا ہے۔ خاص طور پر جبکہ یہ روایت آیت سے متصادم ہے نیز حدیث سے بھی جس میں احتلام کے بغیر کی نفی کی گئی ہے۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ روایت کے الفاظ مختلف ہیں۔ بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ آپ نے تمام لوگوں کو قتل کرنے کا حکم دے دیا تھا جن کے موئے زیر ناف پر استرا پھر چکا تھا۔ اور بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں کہ جن کے ازار سبز ہوں یعنی ازار کے نیچے موئے زیر ناف اُگا ہو۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ایک انسان اس حالت کو اسی وقت پہنچتا ہے جب وہ بالغ ہو چکا ہو۔ اور استرے کا استعمال اسی وقت ہوتا ہے جب انسان پورا مرد بن جاتا ہے۔ آپ نے انبات اور استرے کے استعمال کو عمر کی اس حد تک پہنچ جانے کے لیے کنایہ قرار دیا جس کا ہم نے عمر کے سلسلے میں ذکر کیا ہے یعنی اٹھارہ برس یا اس سے زائد۔ عقبہؓ بن عامر اور ابو بصرہ غفاری کے متعلق روایت ہے کہ انھوں نے مال غنیمت میں اس شخص کا حصہ بھی رکھا تھا جس کا موئے زیر ناف اُگ آیا تھا۔ لیکن اس روایت کی اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ انھوں نے انبات کو بلوغت قرار دیا تھا کیونکہ بچوں کو مال غنیمت میں سے رضخ یعنی کچھ تھوڑا سا دے دینا بھی جائز ہوتا ہے۔ سلف کے ایک گروہ سے طول قامت کے اعتبار کی روایت بھی منقول ہے۔ لیکن فقہاء نے اس اعتبار کو قبول نہیں کیا ہے۔

محمد بن سیرین نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کے پاس ایک لڑکا چوری کے الزام میں پکڑ کر لایا گیا۔ آپ نے اس کے قد کی پیمائش کا حکم دیا۔ پیمائش ایک پورہ کم نکلی آپ نے اسے چھوڑ دینے کا حکم دیا۔ قتادہ نے خلاص سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب ایک لڑکا پانچ بالشت کا ہو جائے تو اس پر حد جاری ہو جائیں گے۔ اس سے قصاص لیا جائے گا اور اس کے قاتل سے بھی قصاص لیا جائے گا اور اگر پانچ بالشت سے کم قد کے لڑکے کو کوئی شخص لڑکے کے گھر والوں کی اجازت کے بغیر اپنے ساتھ جرم میں شریک کرے گا تو وہ تاوان بھرے گا۔ ابن جریج نے

ابن ابی ملیکہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ کے پاس عمر بن ابی ربیعہ کے ایک دزد کو پکڑ کر لایا گیا جس نے چوری کی تھی۔ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا اور فرمایا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں اہل عراق کے ایک لڑکے کے متعلق چوری کے سلسلے میں لکھا تھا کہ اس کے قد کی پیمائش کی جائے۔ پیمائش کرنے پر وہ ایک پورہ کم نکلا چنانچہ اس کا نام نمیلہ پڑ گیا۔ انملہ انگلی کے پورے کو کہتے ہیں۔ ان روایات پر ابوبکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اقوال شاذہ ہیں اور ان کی اسانید بھی ضعیف ہیں سلف سے ایسے اقوال کا وجود بعید از قیاس ہے۔ کیونکہ قد کی لمبائی یا کوتاہی نہ تو بلوغت کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور نہ ہی اس کی نفی پر۔ اس لیے کہ ایک انسان بیس برس کا ہو کر بھی ٹھگنے قد کا ہو سکتا ہے اور پندرہ برس کی عمر کو پہنچنے سے قبل بلوغت سے پہلے اس کا قد اونچا ہو سکتا ہے۔ قول باری (وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو لڑکا بالغ نہ ہوا ہو لیکن اس میں عقل و شعور پیدا ہو چکا ہو اسے شریعت کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبائح کے ارتکاب سے روکا جائے گا اگرچہ وہ اہل تکلیف یعنی مکلفین میں شمار نہیں ہوگا لیکن تعلیم کے طور پر اسے یہ حکم دیا جائے گا جس طرح اللہ تعالیٰ نے ایسے لڑکوں اور لڑکیوں کو تخلیہ کے اوقات میں اجازت لے کر اندر آنے کا حکم دیا ہے۔

عبدالملک بن الربیع بن سبرہ الجہنی سے روایت ہے جو انھوں نے اپنے والد اور دادا کے واسطوں سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا بلغ الغلام سبع سنین فمروہ بالصلوٰۃ واذا بلغ عشراً فاضربوہ علیہا۔ جب لڑکا سات برس کا ہو جائے تو اسے نماز پڑھنے کے لیے کہو اور جب اس کی عمر دس برس ہو جائے اور وہ نماز میں کوتاہی کرے تو اس کی پٹائی کرو)

عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور دادا کے واسطوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کیا ہے (مروا صبیانکم بالصلوٰۃ اذا بلغوا سبعاً واضربوہم علیہا اذا بلغوا عشراً وفرقوا بینہم فی المضاجع۔ جب تمھارے بچے سات برس کے ہو جائیں تو انھیں نماز پڑھنے کے لیے کہو اور جب دس برس کو پہنچ جائیں تو نماز میں کوتاہی پر ان کی پٹائی کرو۔ اس عمر میں ان کے بستر الگ الگ کر دو) حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نماز کے معاملے میں اپنے بچوں پر کڑی نظر رکھو۔ نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بچہ جب اپنے دائیں بائیں میں امتیاز کرنا سیکھ لے تو وہ نماز سیکھنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ حاتم بن اسماعیل نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے کہ علی بن الحسین بچوں کو ظہر اور عصر نیز مغرب اور عشاء ایک ساتھ پڑھنے کا حکم دیتے تھے۔ ان سے

جب یہ پوچھا گیا کہ اس طرح بچے وقت کے بغیر نماز ادا کرتے ہیں تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ بات ان کے نماز نہ پڑھنے سے بہتر ہے۔

ہشام بن عروہ نے روایت کی ہے کہ عروہ اپنے بچوں کو اس وقت نماز پڑھنے کا حکم دیتے جب ان کے اندر نماز کی سمجھ پیدا ہو جاتی اور روزہ رکھنے کے لیے اس وقت کہتے جب ان میں روزہ رکھنے کی طاقت پیدا ہو جاتی۔ ابو اسحاق نے عمرو بن شرحبیل سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "جب بچہ دس برس کا ہو جائے تو اس کے نامۂ اعمال میں اس کی نیکیاں لکھی جاتی ہیں اور جب تک بالغ نہ ہو جائے اس وقت تک اس کی بدیاں نہیں لکھی جاتیں"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لڑکے کو نماز کا حکم تعلیم کے طور پر اور عادی بنانے کی خاطر دیا جاتا ہے تاکہ اسے نماز پڑھنے کی مشق ہو جائے اور بالغ ہونے کے بعد اس کے لیے نماز کی ادائیگی آسان ہو جائے اور طبیعت میں نماز کی طرف سے کم از کم بے رغبتی پیدا ہو۔ یہی کیفیت شراب نوشی اور دوسری منہیات سے روکنے کی بھی ہے اس لیے کہ اگر اسے بچپن ہی سے نیکیوں کا حکم نہیں دیا جائے گا اور برائیوں سے روکا نہیں جائے گا بلکہ اسے اپنی مرضی کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا جائے گا تو بالغ ہو کر ان برائیوں سے پیچھا چھڑانا اور نیکیوں کی طرف مائل ہونا اس کے لیے مشکل ہو جائے گا۔

قول باری ہے: قُوْٓا اَنْفُسَكُمْ وَاَهْلِيْكُمْ نَارًا (اپنی جانوں اور اپنے گھر والوں کو آگ سے بچاؤ) اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے "انھیں ادب سکھاؤ اور علم پڑھاؤ"۔ بچے اگرچہ مکلف نہیں ہوتے لیکن اس کے باوجود انھیں کفر اور شرک کے اعتقاد اور ان کے اظہار سے انھیں روکا جاتا ہے یہی بات احکام شرائع کے سلسلے میں بھی ضروری ہے۔

قول باری: وَاِذَا بَلَغَ الْاَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ تا آخر آیت کا مفہوم یہ ہے کہ بچے جب سمجھ اور شعور کی عمر کو پہنچ جائیں تو انھیں بھی تمام اوقات میں اجازت لے کر اندر آنا چاہیے جس طرح ان سے پہلے لوگوں کے لیے یہ ضروری ہے جن کا ذکر اس قول باری میں ہے (لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَهْلِهَا) آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ احتلام بلوغت کی نشانی ہے۔

قول باری ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوّٰفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ۔ ان کے بعد وہ بلا اجازت آئیں تو نہ تم پر کوئی گناہ ہے نہ ان پر، تمھیں ایک دوسرے کے پاس بار بار آنا ہی ہوتا ہے) یعنی تخلیہ اور پردے کے ان تین اوقات کے بعد لونڈیوں

کے لیے نیز ان کے لیے جو ابھی عقل اور سمجھ کی حد کو نہ پہنچے ہوں اجازت لیے بغیر اندر آنا درست ہے کیونکہ یہ تین اوقات تخلیہ اور کپڑوں کے بغیر آرام کے اوقات ہیں لیکن ان کے بعد تمام اوقات تن پوشی نیز ان لوگوں کے آنے کے اوقات ہیں جن کے لیے ہر دفعہ اجازت لینا اس بنا پر مشکل ہوتا ہے کہ انھیں بار بار آنا جانا پڑتا ہے۔ قول باری (طَوّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰى بَعْضٍ) کا یہی مفہوم ہے۔

عشاء کی نماز کے نام کے متعلق بیان

قول باری ہے (وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوۃِ الْعِشَاءِ اور عشاء کی نماز کے بعد) حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: لاتغلبنکم الاعراب علی اسم صلاتکم فان اللہ قال (وَمِنْ بَعْدِ صَلٰوۃِ الْعِشَاءِ) وان الاعراب یسمونھا العتمۃ وانما العتمۃ عتمۃ الابل للحلاب۔ بدوی لوگ تمہاری نماز کے نام کے سلسلے میں تم پر غالب نہ آجائیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (اور عشاء کی نماز کے بعد) جبکہ بدوی اسے عتمہ کے نام سے پکارتے ہیں۔ حالانکہ عتمہ اونٹوں کا دودھ نکالنے کے لیے رات کی تاریکی یا تہائی رات گزر جانے کا نام ہے۔

جوانی بیت جانے پر پردے کی تخفیف

قول باری ہے: وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا۔ اور جو عورتیں جوانی سے گزری بیٹھی ہوں نکاح کی امیدوار نہ ہوں) تا آخر آیت۔ حضرت ابن مسعودؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ جو عورتیں جوانی کی حد سے گزر چکی ہوں اور نکاح کی امیدوار نہ ہوں ان سے مراد وہ عورتیں ہیں جنہیں نکاح کی خواہش اور اس کا ارادہ بھی نہ ہو۔ ان کے کپڑوں سے چادریں مراد ہیں جنہیں وہ اتار سکتی ہیں۔ ابراہیم اور ابن جبیر کا قول ہے کہ کپڑوں سے ردا، یعنی لمبی چادر مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ ان سے چادر اور کمر پٹہ مراد ہیں۔ جابر بن زید سے مروی ہے کہ یہ عورتیں اپنا دوپٹہ اور چادر اتار سکتی ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ بوڑھی عورت کے بال ستر میں داخل ہیں جوان عورت کے بالوں کی طرح اجنبی مرد کے لیے ان پر نظر ڈالنا جائز نہیں ہے۔ اگر بوڑھی عورت سر پر دوپٹے کے بغیر نماز پڑھے گی تو جوان عورت کی طرح اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے یہ مراد لینا درست نہیں ہے کہ اجنبی مرد کے سامنے وہ سر سے دوپٹہ اتار سکتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے بوڑھی عورت کے لیے تنہائی میں دوپٹہ اتارنے کی اجازت
دی ہے جہاں اسے کوئی دیکھ نہ رہا ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر اس صورت میں قواعد یعنی
جوانی سے گزر بیٹھنے والی عورتوں کی تخصیص کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ جوان عورت بھی خلوت کے اندر اپنا
دوپٹہ اتار سکتی ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بوڑھی عورت کے لیے غیر مردوں کے سامنے
صرف چادر اتارنے کی اجازت دی ہے بشرطیکہ اس کا سر ڈھکا ہوا ہو۔ اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے
اس کے لیے اپنا چہرہ اور ہاتھ کھلا رکھنے کی اباحت کر دی ہے کیونکہ اس کے یہ اعضا شہوت کا باعث نہیں
بنتے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ. تاہم وہ بھی حیاداری ہی برتیں تو ان
کے حق میں اچھا ہے) اللہ تعالیٰ نے بوڑھی عورت کے لیے چادر اتارنے کی اباحت کر دی اور ساتھ ہی
یہ فرمادیا کہ اگر وہ مردوں کے سامنے وہ اپنی چادر نہ اتارے تو یہ حیاداری اس کے حق میں بہتر ہے۔

نابیناؤں سے پردے کی کیفیت

قول باری ہے: لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ (اندھے کے لیے کوئی حرج نہیں) تا آخر آیت۔ ابوبکر
جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کے سبب نزول اور اس کی تاویل میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔
ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں عبداللہ
بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے
قول باری (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ
اندھے کے لیے کوئی حرج نہیں ہے، لنگڑے کے لیے کوئی حرج نہیں اور مریض کے لیے کوئی حرج نہیں) کی
تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب آیت (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اور تم آپس میں ایک دوسرے
کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ) نازل ہوئی تو مسلمانوں نے یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں آپس میں ایک دوسرے
کا مال باطل طریقے سے کھانے سے منع کر دیا ہے
کسی کے پاس جا کر کچھ کھانا حلال نہیں ہے۔ چنانچہ لوگ ایک دوسرے کے پاس جا کر کچھ کھانے سے باز آ
گئے اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث نازل فرمائی۔ یہ اس آیت کی ایک تاویل ہوئی۔ ہمیں جعفر بن محمد نے
روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے اور انھوں
نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر روایت کی کہ کچھ اپاہج، نابینا، لنگڑے اور محتاج قسم کے لوگ تھے
جنھیں کچھ دوسرے لوگ اپنے ساتھ گھروں کو لے آتے تھے۔ اگر ان کے گھروں میں کچھ موجود نہ ہوتا تو وہ انھیں

اپنے ساتھ اپنے باپ دادا کے گھروں میں لے جانے۔ اس بات کو ان معذور لوگوں نے ناپسند کیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی اور اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جہاں سے بھی طعام مل جائے کھانا حلال کردیا۔ آیت کی یہ دوسری تاویل ہے ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں ابن مہدی نے ابن المبارک سے اور انھوں نے معمر سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے پوچھا کہ اندھے لنگڑے اور مریض کا بیان کیوں ذکر ہوا؟ انھوں نے جواب میں کہا کہ مجھے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ نے خبر دی ہے کہ لوگ جب کسی غزوہ پر جاتے تو اپنے گھروں میں معذور لوگوں کو چھوڑ جاتے تھے اور گھروں کی چابیاں ان کے حوالے کردیتے اور یہ کہہ دیتے کہ ہم نے تمھیں ان گھروں سے کھانے کی اجازت دے دی۔

لیکن یہ معذور افراد ان گھروں سے کچھ کھانا گناہ سمجھتے اور کہتے کہ مالکوں کی غیر حاضری میں ان گھروں میں داخل نہیں ہوں گے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی جس میں انھیں اس بات کی رخصت دے دی گئی۔ آیت کی یہ تیسری تاویل ہے۔ ایک چوتھی تاویل بھی مروی ہے جسے سفیان نے قیس بن مسلم سے اور انھوں نے مقسم سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ لوگ اندھے، لنگڑے اور مریض کے ساتھ بیٹھ کر کھانے سے پرہیز کرتے تھے۔ کیونکہ اس صورت میں یہ لوگ اتنا نہیں کھا سکتے تھے جتنا ایک تندرست آدمی کھا لیتا۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی لیکن بعض اہل علم نے اس تاویل پر تنقید کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اندھے کے ساتھ بیٹھ کر کھانے میں تمھارے لیے کوئی حرج نہیں ہے" بلکہ اللہ تعالیٰ نے اندھے سے نیز اس کے ساتھ مذکورہ لوگوں سے کھانے کے معاملے میں حرج کا ازالہ فرمایا ہے۔ یہ تو رہی اللہ کے متعلق بات جب وہ دوسرے کے مال میں سے کچھ کھا لے، آیت کے متعلق سلف سے منقول توجیہات میں سے یہ بھی ایک توجیہ ہے تاہم مقسم کی توجیہ احتمال بعید کی حامل ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی توجیہ بالکل واضح ہے کیونکہ قول باری ہے: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾۔ اور مل بیٹھ کر کھانا تجارت کی صورت نہیں تھی اس لیے لوگ اس سے باز آ گئے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث نازل کر کے اس کی اباحت کردی۔ مجاہد نے آیت کی جو توجیہ کی ہے وہ بھی دو وجوہ سے درست ہے۔ ایک تو یہ کہ لوگوں کی عادت تھی کہ وہ اپنے رشتہ داروں اور ساتھ آنے والوں کو طعام میں شریک کر لیتے تھے۔ اس عادت اور رسم کی حیثیت یہ تھی کہ گویا زبان سے اس کا ذکر کردیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اندھے، لنگڑے اور مریض کے لیے اس صورت میں کھانے کی اباحت کردی جب دوسرے لوگ انھیں اپنے ساتھ گھروں کو لے جائیں۔ اس صورت میں یہ معذور لوگ ان لوگوں کے گھروں میں یا ان کے

باپ دادا کے گھروں میں جا کر کھانا کھا سکتے تھے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت ان لوگوں کے بارے میں ہے جنھیں طعام کی ضرورت ہوتی تھی اس زمانے میں ایسے لوگوں کی مہمان نوازی واجب تھی اور لوگوں میں یہ ضرورت مند لوگ بقدر طعام حق رکھتے تھے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان معذوروں کے لیے اس بات کی اباحت کردی کہ وہ اجازت کے بغیر بھی لوگوں کے اموال میں بقدر ضرورت کھا پی سکتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ اگر تم اپنے دوست کے گھر جا کر کھانا کھا لو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ ارشاد باری ہے (اَوْ صَدِیْقِکُمْ یا اپنے دوست کے گھر) روایت میں ہے کہ ایک بدوی حسن بصری کے پاس آیا وہاں اس نے کھانے کا دسترخوان لٹکا ہوا دیکھا۔ دسترخوان اتار کر اس نے کھانا شروع کردیا۔ یہ دیکھ کر حسن رونے لگے۔ جب ان سے رونے کی وجہ پوچھی گئی تو انھوں نے فرمایا کہ اس بدوی نے یہ کام کر کے مجھے اپنے بھائیوں کی یاد دلادی جو اب اس دنیا میں موجود نہیں ہیں۔ ان کی مراد یہ تھی کہ لوگ کھانے کے معاملے میں بے تکلفی سے کام لیتے تھے اور اجازت وغیرہ کی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہ بھی ان کی عادت اور رسم پر مبنی بات تھی جو ان لوگوں کے درمیان جاری وساری تھی۔

کن گھروں سے معذور لوگ کھانا کھا سکتے ہیں

قول باری ہے: وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْ بُیُوْتِکُمْ۔ اور نہ تمھارے اوپر اس میں کوئی مضائقہ ہے کہ اپنے گھروں سے کھاؤ) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ ان گھروں سے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں جن میں یہ رہتے ہوں اور دوسروں کے عیال میں شمار ہوتے ہوں۔ مثلاً ایک شخص کی بیوی، اس کی اولاد اس کے نوکر چاکر اور دیگر افراد، ایسے لوگ اس شخص کے گھر سے کھا سکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے گھروں کی نسبت ان لوگوں کی طرف کردی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اس گھر میں رہنے والے ہیں اگرچہ وہ کسی اور کے عیال میں شمار ہوتے ہیں جو گھر کا مالک ہوتا ہے کیونکہ یہ مراد لینا درست نہیں ہے کہ انسان کو اپنے مال میں سے کھانے کی اباحت کردی جائے اس لیے کہ خطاب کی ابتدا ظاہری طور پر اس بات پر مشتمل ہے کہ ایک شخص کے لیے دوسرے کے مال میں سے کھانے کی اباحت ہے۔ ارشاد باری ہے: اَوْ بُیُوْتِ اٰبَآئِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اُمَّهٰتِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اِخْوَانِکُمْ اَوْ بُیُوْتِ اَخَوٰتِکُمْ یا اپنے باپ دادا کے گھروں سے یا اپنی ماں نانی کے گھروں سے یا اپنے بھائیوں کے گھروں سے یا اپنی بہنوں کے گھروں سے۔ اللہ تعالیٰ نے ان محرم اقرباء کے گھروں سے کھانے کی اباحت کردی کیونکہ عادت اور رسم یہ تھی کہ ان جیسے

رشتہ داروں کو کھانے میں شریک کر لیا جاتا تھا اور ان کے لیے کوئی ممانعت نہیں تھی۔ اولاد کے گھروں سے کھانے کا ذکر نہیں ہوا اس لیے کہ قول باری: وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْۢ بُیُوْتِکُمْ) سے یہ بات از خود معلوم ہو گئی تھی اس لیے کہ ایک شخص کا مال اس کے باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: انت ومالک لابیک تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے۔ آپ کا یہ بھی ارشاد ہے ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ فکلوا من کسب اولادکم انسان کے لیے پاکیزہ ترین کھانا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی سے حاصل ہوا ہو، انسان کی اولاد اس کی اپنی کمائی ہے اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی کھاؤ۔ اس بنا پر آیت میں (مِنْۢ بُیُوْتِکُمْ) کے ذکر پر اکتفا کر لیا گیا اور اولاد کے گھروں کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی کیونکہ اولاد کے گھر بھی ان کے آباء کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

گھروں کی کنجیاں کس کے سپرد کی جائیں؟

قول باری ہے: اَوْ مَا مَلَکْتُمْ مَّفَاتِحَہٗٓ اَوْ صَدِیْقِکُمْ یا ان گھروں سے جن کی کنجیاں تمھاری سپردگی میں ہوں یا اپنے دوستوں کے گھروں سے) علی بن ابی طلحہ سے روایت ہے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (اَوْ مَا مَلَکْتُمْ مَّفَاتِحَہٗٓ) کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کو کھانا وغیرہ تیار کرنے یا جانوروں سے دودھ نکالنے یا پھل وغیرہ اتارنے کا کام سپرد کر دے اور پھر اسے اس طعام یا دودھ یا پھل میں سے کھانے کی اجازت دے دے۔ عکرمہ سے اس قول باری کی تفسیر میں مروی ہے کہ جب گھر کی کنجی کسی کے سپرد کر دی جائے تو ایسا کرنا درست ہوتا ہے اور اس شخص کے لیے اس گھر سے تھوڑا بہت کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔ سعید نے قتادہ سے قول باری: لَیْسَ عَلَی الْاَعْمٰی حَرَجٌ وَّلَا عَلَی الْاَعْرَجِ حَرَجٌ کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ کوئی شخص کسی کو مہمان نہیں بناتا تھا اور نہ ہی خود کسی دوسرے کے گھر سے کچھ کھاتا تھا۔ ایسا کر کے وہ گناہ سے بچنا چاہتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے اندھے، لنگڑے اور مریض کو اجازت دی اور پھر تمام لوگوں کو اس کی اجازت دے دی اور فرمایا (وَلَا عَلٰٓی اَنْفُسِکُمْ اَنْ تَاْکُلُوْا مِنْۢ بُیُوْتِکُمْ) تا قول باری (اَوْ مَا مَلَکْتُمْ مَّفَاتِحَہٗٓ) یعنی اے ابن آدم جو کچھ تیرے پاس ہے اس میں سے اگر کچھ کھا لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے) پھر ارشاد ہوا (اَوْ صَدِیْقِکُمْ) یعنی اگر تو اپنے دوست کے گھر چلا جائے اور اس کی اجازت کے بغیر وہاں سے کچھ کھا لے تو یہ تیرے لیے حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات بھی عادت اور رواج پر مبنی تھی جس کے تحت کھانے کی اجازت ہوتی تھی اس لیے متعاد طریقے کو زبان سے کہی ہوئی بات کی طرح سمجھا جاتا تھا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بیوی شوہر سے پیشگی اجازت لیے بغیر اس کے گھر میں بچا ہوا روٹی کا کوئی ٹکڑا یا اس جیسی کوئی چیز صدقہ کر دے تو اس کی اجازت تھی کیونکہ یہ ان کے درمیان ایک متعارف بات تھی اور وہ اس سے اپنی بیویوں کو روکتے نہیں تھے۔ اس کی ایک مثال یہ بھی ہے کہ عبد ماذون یعنی ایسا غلام جسے آقا کی طرف سے تجارت وغیرہ کرنے کی اجازت ہو، اسی طرح مکاتب کسی کو اپنے کھانے میں شریک کرلیں یا ان کے پاس جو مال ہو اس میں سے تھوڑا بہت صدقہ کر دیں تو ان کے لیے آقا کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز ہوتا ہے قول باری (اَوْ صَدِیْقِکُمْ) کی تفسیر میں اعمش نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے "میں تو یہ سمجھنے لگا ہوں کہ ایک مسلمان اپنے درہم و دینار کا اپنے مسلمان بھائی سے بڑھ کر حق دار نہیں ہوتا" عبداللہ الرصافی نے محمد بن علی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کا یہ تصور تھا کہ ان میں سے کوئی بھی اپنے آپ کو اپنے بھائی سے بڑھ کر درہم و دینار کا حق دار نہیں سمجھتا تھا۔

اسحاق بن کثیر نے روایت کی ہے کہ انھیں الرصافی نے بتایا کہ وہ ایک دن ابوجعفر کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، انھوں نے یہ سوال کیا کہ آیا تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی کی آستین یا جیب میں ہاتھ ڈال کر وہاں موجود رقم لے سکتا ہے؟ حاضرین نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر انھوں نے فرمایا "پھر تم آپس میں بھائی بھائی نہیں ہو۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے محرم رشتہ دار کے گھر چوری کا ارتکاب کرلے تو اس جرم پر اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعہ محرم رشتہ داروں کے لیے گھروں میں بغیر اجازت داخل ہونے اور ان کے ساتھ کھانے میں شریک ہونے کی اباحت کر دی ہے اس بنا پر ان رشتہ داروں سے گھر کے مالکوں کا مال محفوظ جگہ میں رکھا ہوا نہیں سمجھا جائے گا۔ جبکہ قطع ید کے لیے محفوظ کیے ہوئے مال کا چرانا شرط ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس بنیاد پر دوست کے گھر سے مال چرانے پر بھی قطع ید کی سزا نہیں ملنی چاہیے کیونکہ آیت میں دوست کے گھر سے بھی کھانے کی اباحت ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو شخص اپنے دوست کے گھر سے مال چرانے کی نیت رکھتا ہو وہ اس کا دوست نہیں ہوتا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ آیت قول باری: لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی اس آیت کے نسخ پر دلالت کرتا ہے کہ لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ کسی مسلمان کا مال اس وقت تک حلال نہیں ہوتا جب تک وہ خوشدلی

کے ساتھ اسے کسی کو نہ دے دے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا آیت و خیر بس کوئی ایسی بات نہیں ہے جو آیت زیر بحث کے نسخ کو واجب کر رہی ہو اس لیے کہ آیت زیر بحث صرف ان لوگوں کے بارے میں ہے جن کا اس میں ذکر ہوا ہے جبکہ دوسری آیت باقی ماندہ تمام لوگوں کے لیے ہے جو ان پہلے لوگوں سے الگ ہیں۔ یہی کیفیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایت کی ہے۔

قول باری ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْكُلُوْا جَمِيْعًا اَوْ اَشْتَاتًا۔ اس میں کوئی حرج نہیں کہ تم لوگ مل کر کھاؤ یا الگ الگ۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں بنو خزیمہ کے قبیلہ کنانہ کا ہر فرد یہ سمجھتا تھا کہ تنہا بیٹھ کر کھانا کھانا حرام ہے۔ کبھی ایسا ہوتا کہ اونٹوں کا گلہ ہانکتے ہانکتے ایک شخص بھوک سے تڑپ اٹھتا لیکن جب تک اسے کھانے میں شرکت کرنے والا کوئی نہ مل جاتا اس وقت تک وہ کچھ نہ کھاتا۔ اللہ تعالیٰ نے پھر درج بالا آیت نازل فرمائی۔ ولید بن مسلم نے روایت کی ہے، انھیں وحشی بن حرب نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے والد وحشی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے ایک دفعہ آپ سے عرض کیا کہ ہم کھانا تو کھاتے ہیں لیکن سیر نہیں ہوتے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: "شاید تم لوگ الگ الگ کھاتے ہو"۔ انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ایک ساتھ بیٹھ کر کھاؤ اور کھانے پر بسم اللہ پڑھ لیا کرو اللہ تعالیٰ تمہارے لیے اس کھانے میں برکت ڈال دے گا۔" حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ (جَمِيْعًا اَوْ اَشْتَاتًا) کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص اپنے گھر میں فقیر کو بھی کھانے میں شریک کرے۔ ابوصالح کا قول ہے کہ جب کسی کے گھر کوئی مہمان آتا تو وہ ان کے ساتھ مل کر کھانے کے سوا تنہا بیٹھ کر کھانے کو گناہ سمجھتے تھے۔ ایک قول کے مطابق ہر انسان کو اس بات کا خطرہ رہتا کہ اگر وہ دوسرے کے ساتھ بیٹھ کر کھائے گا تو ہو سکتا ہے کہ وہ خود دوسرے آدمی سے زیادہ نہ کھالے اس بنا پر ہر شخص دوسرے کے ساتھ مل کر کھانے سے پرہیز کرتا۔

ابوبکر جصاص اس تاویل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس تاویل کا بھی احتمال موجود ہے۔ اس مفہوم پر قول باری: وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتٰمٰى قُلْ اِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ وَاِنْ تُخَالِطُوْهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ۔ اور پوچھتے ہیں یتیموں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے کہو جس طرز عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اگر تم اپنا اور ان کا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ آخر وہ تمہارے بھائی بند ہی تو ہیں) دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں لوگوں کے لیے اپنے طعام کے ساتھ یتیم کے طعام کو ملا کر اکٹھے بیٹھ کر کھانے کی اباحت کر دی۔ اس طرح یہ قول باری بھی ہے۔

: فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَا اَزْكٰى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِّنْهُ. چلواب اپنے میں سے کسی کو چاندی کا یہ سکہ دے کر شہر بھیجیں اور وہ دیکھے کہ سب سے اچھا کھانا کہاں ملتا ہے وہاں سے وہ کچھ کھانے کے لیے لائے) چاندی کا سکہ ان سب کا تھا اور طعام ان سب کے درمیان مشترک تھا اور انھوں نے اس کھانے کو اکٹھے بیٹھ کر تناول کرنے میں کوئی قباحت محسوس نہیں کی۔ اسی طرح یہ قول باری بھی ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَاْكُلُوْا جَمِيْعًا) ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ تمام لوگ کھانا درمیان میں رکھ کر اکٹھے مل کر کھالیں جس طرح سفر پہ جانے والے لوگ کرتے ہیں کہ گروہ کا ہر شخص مساوی رقم ادا کرتا ہے اور سب مل کر اس رقم سے تیار شدہ کھانا کھا لیتے ہیں۔ اس میں یہ خیال نہیں رکھا جاتا کہ کس نے زیادہ کھا لیا اور کس نے کم، اسے مناہدہ کہتے ہیں۔

گھروں میں داخل ہوتے وقت سلام کہیں

قول باری ہے: فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوْتًا فَسَلِّمُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبٰرَكَةً طَيِّبَةً۔ البتہ جب گھروں میں داخل ہوا کرو تو اپنے لوگوں کو سلام کیا کرو، دعائے خیر، اللہ کی طرف سے مقرر فرمائی ہوئی، بڑی بابرکت اور پاکیزہ) معمر نے حسن سے روایت کی ہے کہ مفہوم یہ کہ تم آپس میں ایک دوسرے کو سلام کیا کرو جس طرح یہ قول ہے: وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ۔ اور تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ مفہوم یہ ہے کہ تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ معمر نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بُیُوت سے مراد مسجدیں ہیں، جب تم مسجد میں داخل ہو تو یہ کہو السلام عَلَيْنَا وَعَلٰى عباد الله الصالحين" (ہم پر اور اللہ کے نیک بندوں پر سلامتی ہو) نافع نے حضرت عمرؓ کے متعلق روایت کی ہے کہ وہ جب مسجد میں داخل ہوتے تو کہتے "بسم الله السلام على رسول الله" اللہ کے نام کے ساتھ اور اللہ کے رسول پر سلام) جب کسی گھر میں داخل ہوتے اور وہاں کوئی موجود ہوتا تو کہتے "السلام علیکم" اور اگر گھر خالی ہوتا تو فرماتے "السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین" زہری کا قول ہے کہ (فَسَلِّمُوْا عَلٰى اَنْفُسِكُمْ) کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم اپنے گھر میں داخل ہو تو اہل خانہ کو السلام علیکم کہو کیونکہ تم جن لوگوں کو سلام کہتے ہو ان میں سب سے بڑھ کر اس سلام کے حق دار تمھارے اہل خانہ ہیں، اور جب تم خالی گھر میں داخل ہو تو "السلام عَلَيْنَا وعلى عباد الله الصالحين" کہو۔ ہر شخص کو اس کا حکم دیا گیا ہے اور ہمیں یہ روایت ملی ہے کہ فرشتے اس کے سلام کا جواب دیتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت کے الفاظ میں ان تمام توجیہات کا احتمال موجود ہے جو سلف سے منقول ہیں تو اس سے ضروری ہے کہ عموم لفظ کے دائرے میں یہ تمام مراد لی جائیں۔ قول باری (تَحِيَّةً مِّنْ عِنْدِ اللهِ مُبٰرَكَةً طَيِّبَةً) کا مفہوم یہ کہ لفظ 'سلام' اللہ کی طرف سے تحیت ہے کیونکہ اللہ ہی نے اس کا حکم دیا ہے۔ یہ تحیت بہت برکت والی اور پاکیزہ ہے کیونکہ یہ سلامتی کی دعا پر مشتمل ہے اس لیے اس دعا کا اثر اور اس کی منفعت ختم نہیں ہوگی۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ قول باری: وَاِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَآ اَوْ رُدُّوْهَا۔ اور جب احترام کے ساتھ تمھیں کوئی سلام کرے تو اس کو اس سے بہتر طریقہ کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اسی طرح) میں سلام مراد ہے۔

اجتماع سے بغیر اجازت جانا درست نہیں

قول باری ہے (وَاِذَا كَانُوْا مَعَهٗ عَلٰٓى اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوْا حَتّٰى يَسْتَاْذِنُوْهُ اور جب کسی اجتماعی کام کے موقعہ پر رسول کے ساتھ ہوں تو اس سے اجازت لیے بغیر نہ جائیں۔ حسن اور سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ امر جامع سے مراد جہاد ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ اس سے ہر اجتماعی کام مراد ہے مکحول کا قول ہے کہ اس سے جمعہ اور قتال مراد ہیں۔ زہری کا قول ہے کہ جمعہ مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ ہر ایسا کام جو اللہ کی طاعت کے سلسلے میں کیا جا رہا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عموم لفظ کی بنا پر تمام توجیہات مراد ہوسکتی ہیں۔ سعید نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اللہ نے پہلے سورۂ براءۃ میں یہ آیت نازل فرمائی تھی (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ۔ اللہ تعالیٰ تمھیں معاف کرے تم نے انھیں اجازت کیوں دی) پھر اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی رخصت دے دی اور فرمایا (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ۔ ان میں سے آپ جسے چاہیں جانے کی اجازت دے دیں) اس طرح اس آیت نے سورۂ براءۃ کی آیت کو منسوخ کر دیا۔ ایک قول کے مطابق جمعہ کے دوران اگر کسی کو حدث لاحق ہو جائے تو اسے وضو کے لیے جانے کی خاطر اجازت لینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اجازت طلب کرنے کی بات ایک بے معنی سی بات ہے، جب امام کے لیے اسے وضو کرنے سے روکنا جائز نہیں ہے تو اس سے وضو کے لیے اجازت طلب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اجازت تو وہاں لی جاتی ہے جہاں امام کو اس کی معنویت اور مدد کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ ضرورت دو صورتوں میں پیش آتی ہے، قتال کی صورت میں یا باہمی مشاورت کی صورت میں۔

حضورؐ کو بلانے میں تعظیم و ادب ملحوظ رہے

قول باری ہے: لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا مسلمانو، اپنے درمیان رسول کے بلانے کو آپس میں ایک دوسرے کا سا بلانا نہ سمجھ بیٹھو۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "کہ تم رسول کو ناراض نہ کر کے ان کی بد دعا سے بچتے رہو۔ کیونکہ ان کی بد دعا قبول ہو جاتی ہے، ان کی مانگی ہوئی دعا دوسروں کی دعاؤں کی طرح نہیں ہوتی۔" مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ "رسول کو بڑی نیاز مندی اور تعظیم سے بلایا کرو مثلاً "یا رسول اللہ!" "یا نبی اللہ!" کہہ کر پکارا کرو۔ نام لے کر نہ پکارا کرو جس طرح تم آپس میں ایک دوسرے کو اس کا نام لے کر پکارتے ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دونوں معنوں پر محمول ہے کیونکہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال موجود ہے۔

قول باری ہے: قَدْ يَعْلَمُ اللّٰهُ الَّذِيْنَ يَتَسَلَّلُوْنَ مِنْكُمْ لِوَاذًا۔ اللہ ان لوگوں کو خوب جانتا ہے جو تم میں سے ایسے ہیں کہ ایک دوسرے کی آڑ لیتے ہوئے چپکے سے کھسک جاتے ہیں۔ ان سے منافقین مراد ہیں ان کی عادت تھی کہ جب کسی اجتماعی معاملہ میں مشاورت کے لیے صحابہ کرام جمع ہوتے تو یہ لوگ اجازت لیے بغیر وہاں سے کھسک آتے اور ایک دوسرے کی آڑ لے کر نکل آتے تاکہ جاتے ہوئے ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر نہ پڑ جائے۔

حکم رسولؐ کی خلاف ورزی باعث عذاب ہے

قول باری ہے: فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖۤ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ۔ رسول کے حکم کی خلاف ورزی کرنے والوں کو ڈرنا چاہیے کہ وہ کسی فتنے میں گرفتار نہ ہو جائیں یا ان پر دردناک عذاب نہ آ جائے۔ اس کے معنی ہیں "فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ" اس پر حرف جر اس لیے داخل ہوا کہ لغت کے لحاظ سے اس کا جواز ہے جس طرح یہ قول باری: فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ۔ عہد کو توڑنے کی بنا پر اس کے معنی ہیں فَبِنَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ) قول باری اَمْرِهٖ) میں ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف بھی راجع ہو سکتی ہے اور اللہ کی طرف بھی۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ یہ اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ اللہ کا اسم اس کے متصل ہے اور کنایہ یعنی ضمائر کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے متصل اسماء کی طرف رجوع ہوتی ہیں۔ ان سے پہلے گزرے ہوئے اسماء کی طرف راجع نہیں ہوتیں۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اللہ کے امر وجوب پر محمول ہوتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر سزا اور دھمکا لازم کر دی جنھوں نے

اس کے امر کی مخالفت کی نفی۔

اللہ کے امر کی مخالفت کی دو صورتیں ہوتی ہیں: اول یہ کہ کوئی شخص اس کے امر کو تسلیم ہی نہ کرے اور اسے ٹھکرا دے اور اس طرح اس کی مخالفت کا مرتکب قرار پائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ کے امر کے وجوب کا اقرار کر لے اور وجوب کا اعتقاد رکھنے کے باوجود اس پر عمل نہ کرے۔ یہاں مخالفت کی دونوں صورتیں مراد ہیں۔ جو شخص آیت کو مخالفت کی صرف ایک صورت تک محدود رکھتا ہے وہ دلالت کے بغیر اس کی تخصیص کا مرتکب ہوتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال وجوب پر محمول ہیں اس لیے کہ قول باری (اَمْرِہٖ) میں ضمیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے اور آپ کے فعل کو آپ کے امر کا نام دیا گیا ہے جس طرح قول باری ہے (وَمَآ اَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيْدٍ اور فرعون کا کام درست نہیں تھا) یعنی فرعون کے افعال و اقوال درست نہیں تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے بعد اللہ کا نام ہے اور اللہ کا نام اس ضمیر کے متصل ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہ ضمیر اللہ کے اسم کی طرف راجع ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسم کی طرف راجع نہ ہو۔

سُورَةُ الْفُرْقَانِ

پانی کے مسائل

قول باری ہے: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا۔ (اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی نازل کیا) طہور مبالغہ کا صیغہ ہے جس کے ذریعے یہ بیان کیا گیا ہے کہ پانی خود پاک ہے اور اس میں دوسری چیز کو پاک کرنے کی صفت بھی موجود ہے۔ اس صفت کو طہور کے لفظ سے مبالغہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ اس طرح پانی خود پاک ہے اور دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا بھی ہے۔ جس طرح یہ کہا جاتا ہے "رجل ضروب وقتول" یعنی وہ ضرب اور قتل کا فعل کرتا ہے اور ان لفظوں کے ذریعے اس کے ان دونوں افعال کو مبالغہ کے طور پر بیان کیا گیا ہے۔ وضو کو طہور کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ نماز کی ادائیگی میں رکاوٹ بننے والے حدث سے وضو کرنے والے کو پاک کر دیتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: لایقبل اللہ صلوۃ بغیر طہور۔ (اللہ تعالیٰ طہور کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا، یعنی پاک کرنے والی چیز کے استعمال کے بغیر۔ آپ کا یہ بھی ارشاد ہے: جعلت لی الارض مسجدا وطہورا۔ (آپ نے مٹی کو طہور کا نام دیا اس لیے کہ یہ مٹی پانی کے قائم مقام بن جاتی ہے اور اس کے ساتھ تیمم کر کے نماز کی ادائیگی مباح ہو جاتی ہے۔

پانی کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے کی تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ پانی کے ساتھ پاک چیزیں مل گئی ہوں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ پانی کے ساتھ نجاست مل گئی ہو اور اس کے ساتھ ملی ہوئی چیز اس پر غالب آ کر اس کا نام زائل نہ کر چکی ہو اور ایسے جسم کی طہارت کے لیے استعمال نہ کیا گیا ہو تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ دوسری چیز اس طرح مل گئی ہو کہ اسے اب پانی نہ کہا جا سکتا ہو مثلاً شوربہ، سرکہ یا باقلاء یعنی لوبیا کا پانی تو اس صورت میں اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر پانی کو صاف کرنے کے لیے اس میں کوئی چیز ڈال کر اسے پکایا گیا ہو مثلاً اشنان (ایک گھاس کا نام) یا صابون وغیرہ تو اس سے وضو جائز ہوگا لیکن ستو کی طرح

کوئی چیز پانی میں ملا دی گئی ہو تو اس سے وضو جائز نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر پانی میں زعفران مل گیا ہو یا کوئی ایسی رنگدار چیز جس کے رنگ میں پانی رنگین ہو گیا ہو اور اس کا اپنا رنگ غائب ہو گیا ہو تو اس سے بھی وضو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں پانی ہی غالب رہتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسے پانی سے وضو جائز نہیں جس میں روٹی تر کی گئی ہو۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس نے گاجر کے پانی یا لتنا ستہ کے پانی یا سرکہ کے ساتھ وضو کیا تو اس کا وضو جائز ہو جائے گا اسی طرح ہر اس چیز کا حکم ہے جو پانی کا رنگ بدل ڈالے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر پانی میں روٹی تر کی گئی ہو یا کوئی ایسی چیز جس کے ملنے کے بعد اس پر مطلق پانی کے اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو بلکہ اس کی نسبت ملنے والی چیز کی طرف ہو جاتی ہو اور وہ مطلق پانی کے دائرے سے نکل گیا ہو تو ایسی صورت میں اس پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اسی طرح اس پانی کا بھی یہی حکم ہے جس پر اشنان یا زعفران غالب آگیا ہو۔ امام شافعی کے بہت سے اصحاب اس حکم کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ اعضائے وضو کو دھونے کے عمل کا بعض حصہ پانی کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ سرانجام پایا ہو۔

مسائل وضو

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے کی بنیاد یہ قول باری ہے: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ۔ اپنے چہرے اور کہنیوں تک ہاتھ دھوؤ) تا قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً اور تمہیں پانی نہ ملے) اس میں ہمارے اصحاب کے قول پر دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول قول باری (فَاغْسِلُوا) تمام مائعات یعنی بہنے والی چیزوں کے بارے میں عموم ہے جس کے تحت غسل یعنی دھونے کے اسم کا اطلاق ان پر جائز ہے۔ دوم قول باری (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً) ہے۔ اگر پانی کے ساتھ کوئی دوسری چیز مل گئی ہو تو اس کے متعلق کسی کے لیے یہ کہنے میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ "اس چیز کے اندر پانی ہے"۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے تیمم کی اباحت صرف اس صورت میں کی ہے جب پانی کا ہر جز معدوم ہو۔ اس لیے کہ قول باری (مَاءً) اسم نکرہ ہے جو پانی کے ہر جز کو شامل ہے۔ سمندر کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ھو الطھور ماءہ الحل میتتہ۔ اس کا پانی پاک کرنے والا اور اس کا مردار حلال ہے) ظاہر حدیث اس پانی کے ساتھ طہارت کے جواز کا مقتضی ہے۔

اگرچہ اس کے ساتھ دوسری چیزیں بھی ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے

پانی کے متعلق اپنے ارشاد کو مطلق رکھا ہے۔ پھر آپ نے بلی اور حائضہ کے جوٹھے پانی سے وضو کی اجازت دی ہے اگرچہ پانی کے ساتھ بلی اور حائضہ کا لعاب دہن کیوں نہ مل گیا ہو۔ نیز سیلاب کے پانی سے وضو کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے حالانکہ مٹی وغیرہ کی ملاوٹ کی وجہ سے سیلاب کے پانی کا رنگ بدلا ہوا ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ریگستانوں کی جڑی بوٹیاں اور پودے بھی ملے ہوتے ہیں۔ اسی ملاوٹ کی وجہ سے اس پانی کا رنگ کبھی سیاہی مائل، کبھی سرخی مائل اور کبھی زردی مائل ہوتا ہے۔ یہی بات پانی کے ساتھ تمام ملاوٹوں کے لیے بنیاد کا کام دیتی ہے بشرطیکہ یہ ملاوٹیں پانی پر اس قدر غالب نہ آگئی ہوں کہ اس مرکب سے پانی کا نام سلب ہو چکا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانی جب خالص ہو اور اس میں کوئی چیز ملی ہوئی نہ ہو، تو اگر کوئی شخص اسے وضو میں استعمال کرے لیکن وضو کے لیے کافی نہ ہو پھر اس کے ساتھ دوسری کوئی چیز ملا کر وضو مکمل کرے مثلاً گلاب یا زعفران وغیرہ کا پانی ملا لے تو اس صورت میں وضو کا ایک حصہ ایسی چیز کے ساتھ مکمل ہوگا جسے اگر تنہا استعمال کرتا تو طہارت حاصل نہ ہوتی۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس چیز کو پانی کے ساتھ ملا کر استعمال کرنے اور تنہا اسے استعمال کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ پانی کے ساتھ مل جانے والی یہ پاک چیزیں جنہیں طہارت کے سوا دوسرے مقاصد کے لیے استعمال کرنا جائز ہوتا ہے اگر یہ قلیل مقدار میں ہوں تو اس کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور ایسے مرکب پر اس چیز کا حکم عائد ہوتا ہے جو غالب ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دودھ کے ساتھ تھوڑا سا پانی مل جائے تو اس مرکب سے دودھ کا نام زائل نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کوئی شخص ایسے کنوئیں کا پانی پی لیتا ہے جس میں شراب کا ایک قطرہ مل گیا ہو تو اس شخص کو شراب پینے والا نہیں کہا جاتا اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی ہے۔ اس لیے کہ شراب کا یہ قطرہ کنوئیں کے پانی میں مل کر اپنا وجود کھو بیٹھتا ہے اس لیے اس کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی مرکب میں پانی غالب ہو اور اس کے ساتھ مل جانے والی چیز قلیل مقدار میں ہو تو اس چیز کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے اگر معترض کے استدلال کی علت وہی ہے جس کا اس نے ذکر کیا ہے تو پھر اس سے یہ جواز پیدا ہونا چاہیے تھا کہ جس مخلوط پانی کو اس نے استعمال کیا ہے اگر وہ اس ملاوٹ سے خالی ہوتا جو اس میں ہو چکی ہے تو وہ پانی اس کی طہارت کے لیے کافی ہو جاتا کیونکہ خالص پانی کے استعمال اور اس پانی کو نجس نہ بنانے والی ملاوٹ کے ساتھ اس کے استعمال کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

جب پانی کے ساتھ دودھ یا گلاب کے پانی وغیرہ کی ملاوٹ نہ ہوا ور پھر اس صورت میں اس کے استعمال سے طہارت حاصل ہو جاتی ہو تو اس کے ساتھ پاک چیز کی ملاوٹ کی صورت میں بھی اس کے استعمال کا یہی حکم ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ پاک چیز کی ملاوٹ کی بنا پر مخلوط پانی اس حکم سے خارج نہیں ہوتا کہ اسے استعمال کرنے والا پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے والا نہ کہلائے۔ اس لیے معترض نے جو علت بیان کی ہے وہ خود معترض کے قول کے بطلان اور اس کے استدلال کی بنیاد کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔ نیز یہ بھی چاہیے تھا کہ معترض اس صورت کو جائز قرار دیتا جب وضو کرنے والا اس پانی کو اعضاء وضو دھونے میں بہت زیادہ استعمال کر چکا ہوتا کیونکہ اس صورت میں وہ اعضاء وضو دھونے میں اتنا پانی استعمال کر لیتا کہ اگر یہی پانی خالص ہوتا تو یہ وضو کے لیے کافی ہو جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا۔ (اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی نازل کیا) اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل ہونے والے پانی کو ماء طہور قرار دیا لیکن جب اس کے ساتھ دوسری چیزوں کی ملاوٹ ہو جائے گی تو یہ بعینہٖ آسمان سے نازل ہونے والا پانی نہیں رہے گا اس لیے یہ پاک کرنے والا بھی نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پانی کے ساتھ دوسری چیزوں کی ملاوٹ اسے اس دائرے سے خارج نہیں کرتی کہ وہ بعینہٖ آسمان سے نازل ہونے والا پانی نہ ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ سیلاب کے پانی میں مٹی کی ملاوٹ اسے اس دائرے سے خارج نہیں کرتی کہ اس کو آسمان سے نازل ہونے والے پانی کا نام نہ دیا جائے۔ اگرچہ آسمان سے نازل ہونے وقت اس کے ساتھ مٹی کی ملاوٹ نہیں ہوئی تھی۔ سمندر کے پانی کی بھی یہی کیفیت ہے۔ آسمان سے برسنے کے وقت اس کی یہ حالت نہیں تھی لیکن اس کے باوجود اس کے ساتھ وضو جائز قرار دیا گیا۔ کیونکہ اس مرکب میں وہ پانی غالب تھا جو آسمان سے نازل ہوا تھا۔ اس لیے دوسری چیزوں کے مل جانے کے باوجود یہ مرکب پانی آسمان سے نازل ہونے والے پانی کی بنا پر پاک ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے ماء طہور کا نام دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت کی بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ ایسے پانی کے ساتھ بھی وضو جائز قرار دیا جائے جس میں تھوڑی سی نجاست کی ملاوٹ ہو گئی ہو کیونکہ یہ تھوڑی سی ملاوٹ اس پانی کو آسمان سے نازل ہونے والے پانی کے دائرے سے خارج نہیں کرتی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس پانی کے ساتھ نجاست مل گئی ہو وہ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور نجس العین نہیں بنتا۔ اگر اس پانی میں صرف کسی اور چیز کی ملاوٹ ہو جاتی تو ہم اس کے ساتھ وضو کرنے سے نہ روکتے لیکن ہم نے نجاست ملے ہوئے پانی کے ساتھ طہارت حاصل کرنے سے روک دیا ہے حالانکہ یہ پانی بھی آسمان سے نازل شدہ ہے، تو اس کی وجہ

یہ ہے کہ جب ہم یہ پانی استعمال کریں گے تو اس کے ساتھ ہی نجاست کے ایک جز کو استعمال میں لے آئیں گے جبکہ نجاست کا استعمال ممنوع ہے۔ اس طرح ہم نے ایسے پانی کو استعمال میں لانے سے روک کر گویا نجاست کے استعمال سے روک دیا ہے۔ اس کے بالمقابل ہمارے لیے پاک چیزوں کے استعمال کی کوئی ممانعت نہیں ہے خواہ وہ پانی میں ملی ہوئی کیوں نہ ہوں۔ اس لیے اگر طہارت حاصل کرنے کی غرض سے پانی کے ساتھ یہ پاک چیزیں بھی استعمال میں آ جائیں تو اس کا جواز ہوگا۔ جس طرح کوئی شخص خالص پانی سے وضو کرے اور پھر گلاب کا پانی اپنے چہرے پر مل لے تو اس کی طہارت باطل نہیں ہوتی۔ امام شافعی نے تو اس پانی سے وضو کو جائز قرار دیا ہے جس میں کافور یا عنبر ڈالا گیا ہو اور وضو کرنے والا اس خوشبو کو محسوس کر رہا ہو۔ اسی طرح انھوں نے اس پانی سے بھی وضو کو جائز قرار دیا ہے جس میں تھوڑا سا گلاب مل گیا ہو۔ اگر پانی میں بھی تھوڑی سی مقدار نجاست کی مل جاتی اور پانی قلتین سے کم ہوتا تو اس صورت میں ان کے نزدیک اس کا استعمال جائز نہ ہوتا (چھوٹے کوزے کو قلہ کہتے ہیں) اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ نجاست کی ملاوٹ کو پانی کے ساتھ مل جانے والی پاک چیزوں کی ملاوٹ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

اگر یہ کہا جائے درج بالا وضاحت سے آپ پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر پانی کے ساتھ کوئی پاک چیز مل کر اس پر غالب آ جائے تو آپ ایسے مخلوط پانی سے وضو کر لینا جائز قرار دیں جبکہ اس مخلوط پانی میں پانی کی مقدار اتنی ہو کہ اگر یہ خالص ہوتا تو وضو کے لیے کافی ہو جاتا، کیونکہ خالص ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ وضو جائز ہوتا ہے نیز یہ کہ مخلوط ہونے کی صورت میں بھی اسے آسمان سے نازل ہونے والا پانی کہا جا سکتا ہے اگرچہ اس پر ملاوٹ اتنی غالب آ چکی ہے کہ اس پر اب پانی کے نام کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہم پر لازم نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے پانی پر ملاوٹ کا غالب آ جانا اسے مل جانے والی چیز کے حکم میں داخل کر دیتا ہے یعنی وہ اب پانی نہیں رہتا البتہ اگر ملاوٹ کی مقدار قلیل ہو تو اس ملاوٹ کا حکم ساقط ہو جاتا ہے اور وہ پانی، پانی رہتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک قطرہ شراب کنویں میں گر جائے اور کوئی شخص اس کنویں کا پانی پی لے تو وہ شراب پینے والا نہیں کہلاتا ہے اور نہ ہی اس پر حد واجب ہوتی ہے اس کے بالمقابل اگر شراب میں تھوڑا سا پانی ملا دیا جائے تو شراب ہی غالب رہے گی کیونکہ ایسے مخلوط مشروب کو پینے والے پر لوگ شرابی کے لفظ کا اطلاق کرتے ہیں اور وجوب حد کے لحاظ سے اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو اس شرابی کا ہے جس نے پانی ملائے بغیر خالص شراب پی لی ہو۔

جہاں تک گلاب اور زعفران کے پانی نیز ریحان (ایک خوشبودار پودا) اور درخت کے رس کا تعلق

ہے تو اس کے ساتھ وضو کی ممانعت اس وجہ سے نہیں ہے کہ کسی اور چیز کی ملاوٹ ہو گئی ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ در اصل یہ وہ پانی ہی نہیں ہے جس کے ساتھ طہارت حاصل کرنا فرض کیا گیا ہے نیز یہ وجہ بھی ہے کہ اس پانی کو ماء کا اسم کسی قید کے بغیر شامل نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے مادہ منویہ کو پانی کہا ہے چنانچہ ارشاد ہے (اَلَمْ نَخْلُقْكُّمْ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِيْنٍ۔ کیا ہم نے تمھیں ایک ذلیل پانی سے پیدا نہیں کیا) نیز فرمایا (وَاللّٰهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ اور اللہ تعالیٰ نے ہر جاندار کو پانی سے پیدا کیا) حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ یہ وہ پانی نہیں ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے طہارت حاصل کرنا فرض کیا ہے۔ حسن بن صالح نے سرکہ اور اس جیسی چیزوں کے ساتھ وضو جائز قرار دیا ہے جس سے ان پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ شوربے اور انگور کے رس کے ساتھ تھوڑا سا پانی ملانے کے بعد وضو کرنے کی اجازت دے دیں اور اگر اس کا جواز ہو جائے تو ہر قسم کی مائع چیز مثلاً تیل وغیرہ کے ساتھ بھی وضو کرنے کا جواز ہو جائے گا جبکہ یہ بات خلاف اجماع ہے۔ اگر یہ چیز جائز ہو جائے تو مٹی پر قیاس کرتے ہوئے آٹے اور اشنان (ایک قسم کی گھاس جو ہاتھ دھونے کے کام آتی ہے) کے ساتھ تیمم کرنا بھی جائز ہو جائے گا۔

فصل

نجاست کے مسائل

جس پانی کے ساتھ نجاست مل گئی ہو تو اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ ہر ایسا پانی جس میں نجاست کے کسی جز کا ہمیں یقین ہو جائے یا کم از کم ظن غالب ہو تو اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا۔ اس سلسلے میں سمندر، کنویں، تالاب کے پانی، نیز بہتے اور کھڑے پانی سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ سمندر کے پانی میں بھی اگر نجاست گر جائے تو اس نجاست کی بنا پر اتنے حصے کے پانی کا استعمال جائز نہیں ہوگا۔ یہی حکم بہتے پانی کا بھی ہے۔ ہمارے اصحاب نے اس تالاب کے متعلق جس کے ایک کنارے کے پانی کو حرکت دینے پر دوسرے کنارے کا پانی متحرک نہ ہوتا ہو، جو یہ کہا ہے کہ اگر اس کے ایک کنارے کے پانی میں نجاست موجود ہو تو دوسرے کنارے کے پانی کا استعمال جائز ہے۔ ان کا یہ قول اس ظن غالب کی بنا پر ہے کہ ایسی صورت میں ایک کنارے پر واقع نجاست کا اثر دوسرے کنارے تک نہیں پہنچے گا۔ ان کا یہ قول اس پر محمول نہیں ہے کہ پانی کے اندر اگر نجاست گر جائے تو ایک حصے کا استعمال جائز ہوتا ہے اور ایک حصے کا استعمال جائز نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا یہ قول بھی ہے کہ ایسی صورت میں اس کنارے کے پانی کا استعمال جائز نہیں ہے جس کنارے پر نجاست پڑی ہوئی ہو۔

جس پانی میں نجاست حلول کر گئی ہو اس کے استعمال کے بارے میں سلف اور فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ ان سے ایسے تالاب کے پانی کے متعلق سوال کیا گیا تھا جس میں مردار اور حیض کے کپڑے پھینکے جاتے ہوں۔ آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ اس پانی سے وضو کر لو کیونکہ پانی گندہ نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جنبی اگر حمام میں داخل ہو کر غسل کر لے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ حضرت ابوہریرہؓ کا ایک روایت کے مطابق قول ہے کہ جس پانی پر درندے اترتے آتے ہوں وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ ابن المسیب کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پانی کو طہور بنا کر نازل کیا ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ حسن اور زہری کا قول ہے کہ جس پانی میں پیشاب کر دیا جائے تو

جب تک اس کا رنگ یا بو یا مزہ نہیں بدلتا وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ عطاء، سعید بن جبیر اور ابن ابی لیلیٰ کا کہنا ہے کہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ یہی بات قاسم، سالم اور ابو العالیہ سے بھی مروی ہے۔ ربیعہ کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے ایک روایت کے مطابق فرمایا ہے کہ چالیس ڈول پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کر سکتی۔

ایک روایت کے مطابق سعید بن جبیر کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ پانی جب چالیس قلہ (چھوٹا کوزہ) ہوتا ہے کوئی چیز نجس نہیں کر سکتی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حوض میں جنبی نہیں نہائے گا البتہ اگر اس میں چالیس بڑے ڈول کی مقدار پانی ہو تو جنبی کے نہانے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ محمد بن کعب القرظی کا بھی یہی قول ہے۔ مسروق، ابراہیم نخعی، اور ابن سیرین کا قول ہے کہ پانی اگر ایک کنویں کی مقدار ہو تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ سعید بن جبیر سے ایک روایت ہے کہ گھڑا پانی اگر تین قلوں کی مقدار ہو تو اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی۔ مجاہد کا قول ہے کہ پانی اگر دو قلوں کی مقدار ہو تو کوئی چیز اسے ناپاک نہیں کر سکتی۔ عبید بن عمیر نے کہا ہے کہ اگر شراب کا ایک قطرہ بھی ایک مشک پانی میں گر جائے تو اس کا استعمال حرام ہو جاتا ہے۔ امام مالک اور اوزاعی کا قول ہے کہ نجاست کی وجہ سے پانی گندہ نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا مزہ یا بو بدل جائے، امام مالک سے منقول ہے کہ اگر مرغی کنویں میں گر کر مر جائے تو کنویں کا سارا پانی نکالا جائے گا الا یہ کہ کنواں لوگوں پر غالب آجائے یعنی لوگ اس کا سارا پانی نکال نہ سکتے ہوں۔ جس شخص نے اس پانی سے وضو کر کے نماز پڑھی ہو وہ اپنی نماز لوٹائے گا بشرطیکہ نماز کا وقت ابھی باقی ہو۔ نماز کا اعادہ ان کے نزدیک مستحب ہوگا۔ امام مالک کے اصحاب کا کہنا ہے کہ جن صورتوں میں وہ وقت کے اندر نماز کے اعادے کی بات کہتے ہیں وہ استحباب مراد ہوتا ہے ایجاب مراد نہیں ہوتا۔

امام مالک نے کہا ہے کہ اگر جنبی حوض کے اندر داخل ہو کر غسل کرے تو اس سے پانی گندہ ہو جائے گا ایسے پانی کا استعمال نہ کرنا ان کے نزدیک استحباب پر مبنی ہوگا اگر کسی نے اس پانی سے وضو کر لیا تو اس کا وضو درست ہوگا۔ لیث بن سعد کے نزدیک جنبی کا کنویں میں داخل ہو کر غسل کرنا مکروہ ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر دریا کے اندر یا سیم زدہ زمین میں بڑی مقدار میں پانی کھڑا ہو تو اس پانی میں جنبی کے غسل کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انھوں نے بیابان کے اندر کھڑے پانی سے وضو کرنا مکروہ سمجھا ہے بشرطیکہ اس پانی کی مقدار ایک کنویں کے پانی سے کم ہو۔ علقمہ اور

ابن سیرین سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ کرّ یعنی کنوئیں کے پانی کی مقدار ان حضرات کے نزدیک تین ہزار دو سو رطل کے مساوی ہے۔ ایک رطل چالیس تولے کا ہوتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے پانی اگر ہجر (ایک مقام کا نام) کے بنے ہوئے چھوٹے کوزوں میں سے دو کوزوں کی مقدار ہو جائے تو اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی البتہ اگر اس کا مزہ یا رنگ بدل جائے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے۔ اگر دو قلوں سے کم پانی میں تھوڑی سی نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے قول کے حق میں درج ذیل آیات سے استدلال کیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے: وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ۔ (اور وہ ان پر خبیث چیزیں حرام کرتا ہے) جتنی نجاستیں ہیں وہ لامحالہ خبائث میں داخل ہوتی ہیں۔ نیز ارشاد ہے (اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر مردار اور خون حرام کر دیا ہے۔ شراب کے متعلق ارشاد ہے (رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ۔ یہ شیطانی عمل کی گندگی ہے اس سے پرہیز کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر دو قبروں پر سے ہوا۔ آپ نے فرمایا "ان قبروں کے مُردوں کو عذاب دیا جا رہا ہے۔ انھیں یہ عذاب کسی بڑے گناہ کی بنا پر نہیں دیا جا رہا ہے۔ ان میں سے ایک پیشاب کے چھینٹوں سے نہیں بچتا تھا اور دوسرا مردہ چغلیاں کیا کرتا تھا"۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا اشیاء کو مبہم طور پر حرام کر دیا ہے۔ خواہ یہ چیزیں علیحدہ پڑی ہوں یا پانی کے ساتھ مل گئی ہوں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا اس بنا پر ہر اس چیز کے استعمال کی تحریم واجب ہو گئی جس میں ہمیں نجاست کا کوئی جزء نظر آ جائے۔ نجاست کی راہ سے ممانعت کی جہت اس پانی کی راہ سے اباحت سے جہت سے اولیٰ ہے جو اصل کے اعتبار سے مباح ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک چیز کے اندر جب ممانعت اور اباحت کی دونوں جہتیں یکجا ہو جائیں تو اس صورت میں ممانعت کی جہت اولیٰ ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک لونڈی اگر دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور اس میں ایک کے سو حصے اور دوسرے کا صرف ایک حصہ ہو تو اس صورت میں ممانعت کی جہت اباحت کی جہت سے اولیٰ ہوگی یعنی اس لونڈی کے ساتھ نہ سو حصے والے شخص کی ہمبستری درست ہوگی اور نہ ہی ایک حصے والے شخص کی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے نجاست میں ممانعت کی جہت کو اس پانی کے استعمال کے ایجاب کی جہت پر کیوں غالب کر دیا جس میں نجاست حلول کر گئی ہو اور صورت حال یہ ہو اس پانی کے سوا اور کوئی پانی دستیاب نہ ہو جب کہ یہ بات واضح ہے کہ فرض نماز کی ادائیگی کے لیے ایسے پانی کا استعمال واجب ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں ممانعت اور ایجاب کی جہتیں یکجا ہو گئیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا

کہ معترض کا یہ کہنا کہ اس صورت میں ممانعت اور ایجاب کی جہتیں یکجا ہو گئیں بالکل غلط ہے کیونکہ صرف ایسے پانی کا استعمال واجب ہوتا ہے جس میں نجاست نہیں ہوتی لیکن جس پانی میں نجاست ہوتی ہے اس کا استعمال سرے سے اس پر لازم ہی نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نجاست سے اجتناب اس وقت لازم ہوتا ہے جب وہ الگ تھلگ ہو لیکن اگر پانی میں مل گئی ہو تو اس سے اجتناب لازم نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تحریم نجاست کے سلسلے میں جن آیات و روایات کا ہم نے حوالہ دیا ہے ان کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ نجاست سے اجتناب لازم ہے خواہ وہ الگ پڑی ہو یا پانی میں مل گئی ہو۔ اگر کوئی شخص اس عموم میں کسی قسم کی تخصیص کا دعویٰ کرتا ہے تو دلالت کے بغیر اس کا یہ دعویٰ درست نہیں ہوگا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے اگر وضو کرنے والے کو نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا دوسرا پانی مل جائے تو اس پر اس پانی کا استعمال واجب نہیں ہوتا جس کے ساتھ نجاست ملی ہوتی ہے اس صورت میں ہمارے مخالف زیادہ سے زیادہ جو بات کہہ سکتے ہیں وہ یہی ہے کہ اباحت کی جہت سے ایسے پانی کا استعمال جائز ہوتا ہے اس کے بالمقابل ہم نے نجاست سے اجتناب کے لزوم کی جو بات کی ہے وہ ممانعت کی موجب ہے۔

اور جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں اگر کسی ایک چیز میں ممانعت اور اباحت دونوں کی جہتیں موجود ہوں تو اس صورت میں ممانعت کی جہت کو ترجیح دی جائے گی۔ جب یہ بات درست تسلیم ہو گئی تو زیر بحث صورت میں وضو کرنے والے کو نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا خالص پانی دستیاب ہونے کی بنا پر اسے اس پانی کے استعمال کی ممانعت ہو جائے گی۔ اگر صرف نجاست ملا ہوا پانی دستیاب ہو تو اس صورت میں بھی اس پانی کا یہی حکم ہوگا یعنی اس کا استعمال ممنوع ہوگا ———— اس کی دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ ان آیات پر عمل پیرا ہونے کا لزوم جن میں نجاستوں کے استعمال کی ممانعت کی گئی ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممانعت کا حکم نجاست کو اس حالت میں بھی اپنے دائرے میں لیتا ہے جب وہ پانی وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہوتی ہے اور اس حالت میں بھی اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو الگ تھلگ پڑے ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی اہل علم نے درج بالا دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے یعنی جب ایک شخص کو نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا خالص پانی دستیاب ہو رہا ہو اور جب اسے نجاست ملے ہوئے پانی کے سوا اور کوئی پانی دستیاب نہ ہو۔ جب نجاست والے پانی کی موجودگی میں خالص پانی دستیاب ہونے کی بنا پر اس پانی کے استعمال کی ممانعت کی بات درست اور ثابت ہو گئی تو خالص پانی دستیاب نہ ہونے کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا

کیونکہ کسی اہل علم نے ان دونوں صورتوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اور اس طرح ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کے امتناع پر گویا سب کا اتفاق ہو گیا۔ ایک اور وجہ سے بھی قول باری (فاغسلوا) کے عموم کی بنا پر نجاست سے اجتناب کا لزوم نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کے وجوب سے اولیٰ ہے جب اسے نجاست والے پانی کے سوا اور کوئی پانی دستیاب نہ ہو۔ وہ وجہ یہ ہے کہ نجاست کے استعمال کی تحریم کا تعلق عین نجاست کے ساتھ ہوتا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ نجاست جس قسم کی بھی ہو اگر الگ تھلگ پڑی ہو تو اس صورت میں اس سے اجتناب اور اس کا ترک استعمال ہم پر لازم ہوتا ہے اس کے بالمقابل نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کا لزوم جبکہ خالص پانی دستیاب نہ ہو متعین نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایسے شخص کو کوئی انسان اپنے پاس سے خالص پانی دے دے یا یہ خود اس سے پانی چھین کر اس کے ساتھ وضو کرے تو اس کا وضو درست ہو جائے گا جب خالص پانی کی عدم موجودگی میں نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کا لزوم متعین نہیں ہوا اور دوسری طرف نجاست کے استعمال کی ممانعت متعین ہو گئی تو یہی بات خالص پانی دستیاب نہ ہونے کی صورت میں نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کے وجوب کے مقابلے میں نجاست کے استعمال سے اجتناب کے لزوم کے لیے وجہ ترجیح بن گئی۔ اس سے ضروری ہو گیا کہ نجاست سے اجتناب کو واجب کرنے والا عموم اولیٰ تسلیم کر لیا جائے۔ نیز تمام مائعات مثلاً دودھ اور تیل وغیرہ کے متعلق فقہاء کے مابین اس مسئلے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر ان میں تھوڑی سی نجاست بھی پڑ جائے تو اس کا حکم بھی وہی ہو گا جو زیادہ مقدار میں گر جانے والی نجاست کا ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں اس مائع کا کھانا یا پی لینا ممنوع ہو جائے گا۔ ہماری بیان کردہ بات یعنی خالص پانی کی عدم موجودگی میں نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کی ممانعت پر اس اصل کی دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول آیات میں مذکورہ عموم کی بنا پر دونوں حالتوں میں نجاست سے اجتناب کا لزوم۔ پہلی حالت وہ ہے جب نجاست پانی وغیرہ کے ساتھ مخلوط نہ ہو بلکہ الگ تھلگ پڑی ہو اور دوسری حالت وہ ہے جب یہ پانی وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہو۔ دوم ممانعت کے حکم کا اباحت کے حکم کی بہ نسبت اغلب ہونا۔ ممانعت کے حکم کی وہ صورت ہے جب نجاست مخلوط نہ ہو اور اباحت کے حکم کی وہ صورت ہے جب نجاست پانی وغیرہ پاک اشیاء کے ساتھ مخلوط ہو۔ اس کیفیت پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ نجاست پانی کے ساتھ مخلوط ہو یا کسی اور پاک چیز کے ساتھ۔ کیونکہ آیات کا عموم ان سب کو شامل ہے۔ ان کے ساتھ نجاست کے وجود کی بنا پر ان کے استعمال کی ممانعت ہے۔ سنت کی جہت سے بھی ہمارے مسلک پر دلالت ہو رہی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یبولن احدکم فی الماء الدائم

ثم یغتسل فیہ من جنابۃ۔ تم میں سے کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب کرکے پھر اس میں غسل جنابت نہ کرے) بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں (ولا یغتسل فیہ من الجنابۃ اور اس میں غسل جنابت نہ کرے) یہ بات تو واضح ہے کہ پیشاب کی قلیل مقدار پانی کی کثیر مقدار کے مزہ، رنگ اور بو میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ پیشاب کی قلیل مقدار سے صرف اس لیے روکا گیا ہے کہ اگر ہر ایک کے لیے اس کی اباحت ہو جاتی تو پیشاب کی مقدار بہت زیادہ ہو جاتی جس کی وجہ سے پانی کا مزہ، اس کی رنگت اور اس کی بو بدل جاتی اور وہ گندہ ہو جاتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نہی ظاہری طور پر اس امر کی مقتضی ہے کہ پیشاب کی قلیل مقدار کی ممانعت اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے ہے کسی اور چیز کی بنا پر نہیں ہے۔ اگر اس نہی کو اس پر محمول کیا جائے کہ قلیل مقدار کی ممانعت اس کی اپنی ذات کے لحاظ سے نہیں ہے بلکہ ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ کسی اور چیز کی بنا پر پانی گندہ نہ ہو جائے تو اس سے ایک ایسے مفہوم کا اثبات لازم آئے گا جو حدیث کے الفاظ میں موجود نہیں ہے اور نہ ہی اس مفہوم پر یہ الفاظ دلالت ہی کرتے ہیں

دوسری طرف پیشاب کی قلیل مقدار کی ذات کے لحاظ سے ممانعت کے حکم کا اسقاط لازم ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں نہی کو معترض کے ذکر کردہ معنی پر محمول کرنے کی بنا پر اس کا فائدہ زائل اور اس کا حکم ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث کے سوا دوسرے نصوص اور اجماع کی بنا پر ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ نجاست کے گرنے کی وجہ سے جس پانی کا مزہ یا اس کی بو یا رنگت بدل جائے اس کا استعمال ممنوع ہے یہ بات سرے سے نہی کے حکم کو ساقط کرنے کا سبب بن جائے گی۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ثم یغتسل فیہ من جنابۃ) آپ نے اس کھڑے پانی میں پیشاب کرنے والے کو پیشاب کرنے کے بعد پانی کی حالت بدل جانے سے پہلے ہی اس میں غسل کرنے سے منع فرما دیا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیغسل یدیہ ثلاثا قبل ان یدخلھا الاناء فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ تم میں سے جب کوئی نیند سے بیدار ہو تو برتن میں اپنے ہاتھ داخل کرنے سے پہلے انھیں تین مرتبہ دھو لے کیونکہ اسے نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ نے رات کہاں گزاری ہے) آپ نے اس احتیاط کے پیش نظر اسے ہاتھ دھونے کا حکم دیا کہ کہیں اس کا ہاتھ استنجاء کی جگہ کو نہ چھو گیا ہو اور اس طرح اس کے ہاتھ میں کوئی نجاست نہ لگ گئی ہو۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ ہاتھ میں لگی ہوئی یہ تھوڑی سی نجاست

اگر پانی میں حل ہو جائے تو اس سے پانی میں کوئی تبدیلی پیدا نہیں ہوتی۔ اگر اس تھوڑی سی نجاست سے پانی گندہ نہ ہوتا تو اس سے احتیاط کرنے کے حکم کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ کتا اگر برتن میں منہ ڈال دے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی بنا پر وہ برتن نجس ہو جاتا ہے حالانکہ اس سے برتن میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ آپ کا ارشاد ہے (طھور اناء احدکم اذا ولغ فیہ الکلب ان یغسل سبعا جب تمہارے کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اسے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس برتن کو سات بار دھو لیا جائے)

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ تا قول باری فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً نیز قول باری: وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا: نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کے جواز پر دو وجوہ سے دلالت کرتا ہے۔ اول قول باری (حَتَّى تَغْتَسِلُوا) کا عموم، یہ عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ پانی میں خواہ نجاست مل گئی ہو یا نہ ملی ہو دونوں صورتوں میں اس کا استعمال جائز ہے۔ دوم یہ قول باری: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً اگر کسی پانی میں تھوڑی سی نجاست مل گئی ہو اور اس کی وجہ سے اس میں کوئی تبدیلی نہ پیدا ہوئی ہو تو ایسے پانی پر ھٰذا ماءٌ (یہ پانی ہے) کے اطلاق سے کسی کے لیے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ یہ چیز آپ کے اس استدلال کی معارض ہے جو آپ نے آیات کے عموم اور روایات کی بنیاد پر کی ہے کہ جب پانی میں نجاست گر جائے تو اس کا استعمال ممنوع ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہمارے بیان کردہ عموم اور معترض کے بیان کردہ عموم کے درمیان تعارض بھی ہو جائے تو بھی ہماری ذکر کردہ بات اولیٰ ہو گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارا بیان کردہ عموم ممانعت کا مقتضی ہے اور معترض کا بیان کردہ عموم اباحت کا۔ ممانعت و اباحت کا اگر اجتماع ہو جائے تو ممانعت کی بنیاد پر حکم لگایا جائے گا۔ علاوہ ازیں ہم نے نجاست کے استعمال کی ممانعت کی جو بات کی ہے وہ معترض کے بیان کردہ عموم کو ختم کر دیتی ہے۔ اس لیے یہ بات واجب ہو گئی کہ صرف ایسے پانی سے وضو کرنے کا حکم ہے جس میں نجاست نہ ملی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر نجاست اس پانی میں تبدیلی پیدا کر دیتی تو اس کا استعمال ممنوع ہوتا اور اس میں ممانعت کے ایجاب کے عموم پر عمل ہوتا غسل کی صورت میں پورے جسم کو دھونے کے امر کے عموم پر عمل نہ ہوتا۔ اور جس طرح نجاسات کے استعمال کی ممانعت کے عموم نے قول باری: لَبَنًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ. دودھ جو پینے والوں کے لیے بہت خوشگوار ہے کی اباحت کے عموم کو ختم کر دیا ہے جبکہ دودھ میں تھوڑی سی بھی نجاست گر گئی ہو۔ اسی طرح ضروری ہے کہ یہ عموم قول باری (فَاغْسِلُوا نیز: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً کی اباحت کے عموم کو بھی ختم کر دے۔

جو حضرات نجاست ملے ہوئے پانی کے استعمال کی اباحت کے قائل ہیں وہ قول باری : وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوْرًا ہم نے آسمان سے ماء طہور نازل کیا نیز : وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ. اور اللہ تعالیٰ تم پر آسمان سے پانی نازل کرتا ہے تاکہ اس کے ذریعے تمہیں پاک کردے۔ سے استدلال کرتے ہیں۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی کہ : ھو الطھور ماءہ والحل میتتہ. سمندر کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے : پانی کو تطہیر کی صفت سے موصوف کیا گیا ہے جو اس بات کا مقتضی ہے کہ جو چیز بھی اس میں گرے گی اس کی تطہیر ہو جائے گی۔ اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (طَهُوْرًا) پر دو معنوں کا اطلاق ہوتا ہے ایک رفع حدث اور اس کے ذریعے نماز کی اباحت کا۔ دوسرے نجاستوں کے ازالے کا۔ لیکن اگر نجاست خود اس کے اندر موجود ہو تو اس صورت میں پانی اپنی ذات سے نجاست دور نہیں کرسکتا چہ جائیکہ وہ اس نجاست کی تطہیر کا بھی سبب بن جائے۔ اس قول کی بنیاد پر قول باری (طَهُوْرًا) کے معنی یہ ہونے چاہئیں کہ پانی نجاست کو غیر نجاست کی صورت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ حالانکہ یہ بات محال ہے۔ اس لیے کہ پانی میں خون، شراب اور گندی چیزوں کے حل ہو جانے والے اجزاء نجاستوں کے دائرے سے خارج نہیں ہوتے جس طرح پانی میں ان اجزاء کا ظہور ان کے اعیان کو نجاستوں کے دائرے سے خارج نہیں کرتا اور پانی کے ساتھ ان کا براہ راست تعلق ان کی تطہیر میں کوئی اثر نہیں دکھاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانی کے ساتھ کسی چیز کے مل جانے کی صورت میں اگر پانی غالب ہو اور اس چیز کا اس میں ظہور نہ ہو سکے تو ایسی صورت میں اس پر پانی ہونے کا ہی حکم لگے گا۔ جس طرح پانی میں اگر ایک قطرہ دودھ یا کوئی اور مائع چیز گر جائے تو ایسے پانی سے پانی ہونے کا حکم زائل نہیں ہوتا کیونکہ ایسی صورت میں پانی ہی غالب رہتا ہے نیز گرنے والے یہ اجزاء پانی کے اندر چھپ جاتے اور اس میں غائب ہو جاتے ہیں اس لیے نجاست کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے جو حکم دوسری تمام مائعات کا ہوتا ہے جب وہ پانی کے ساتھ مل جاتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے دوسری تمام مائعات کے ساتھ پاک اشیاء کے مل جانے کی صورت میں ان مائعات کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور ایسی مخلوط اشیاء میں غالب چیز کا حکم عائد ہوتا ہے۔ ان کے اندر غائب ہو جانے والی چیز کا حکم عائد نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ پانی کے سوا تمام دوسری مائعات میں اگر تھوڑی سی نجاست بھی گر جائے تو وہ مائع چیز گندی اور فاسد ہو جاتی ہے۔ ایسی صورت میں اس مخلوط چیز پر غالب رہنے والی چیز کا حکم عائد نہیں ہوتا بلکہ اس پر نجاست کا حکم عائد ہوتا ہے۔ یہی کیفیت پانی کی بھی ہے۔ اگر پانی اس

بنا پر نجاست کو پاک کر سکتا ہے کہ وہ نجاست سے ہمکنار ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اسی مجاورت کی بنا پر وہ نجاست کو پاک کر دے خواہ وہ اس نجاست کو اپنے اندر سمو نہ بھی لے۔ اگر پانی نجاست کو اپنے اندر سمو لینے اور اس پر غالب آجانے کی بنا پر اسے پاک کر دیتا ہے تو دیگر تمام مائعات کی یہی کیفیت ہے کہ جب ان میں نجاست گر جاتی ہے تو وہ اسے اپنے اندر سمو لیتی اور اس پر غالب آجاتی ہیں لیکن اس کیفیت کے باوجود ایسی مائعات پر نجاست کا حکم عائد ہوتا ہے غالب رہنے والی چیز کا حکم عائد نہیں ہوتا ہمارے قول کی صحت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ پانی میں ظاہر ہو جانے کی صورت میں اس کے استعمال کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے اور اس تحریم کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم جب ایسے پانی کو استعمال کرتے ہیں تو اس کے اندر لازمی طور پر نجاست کے کسی نہ کسی جز کو بھی استعمال کر لیتے ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی موجود ہے وہ یہ کہ پانی میں نجاست کے وجود کا علم اس میں نجاست کے مشاہدہ کی طرح ہوتا ہے جس طرح دوسری تمام مائعات میں نجاست کے وجود کا علم ان میں نجاست ظاہر ہونے کی صورت میں چشم دید کی طرح ہوتا ہے یا جس طرح اپنے جسم یا کپڑوں پر نجاست کے وجود کا علم اس کے مشاہدہ کی مانند ہوتا ہے۔

جن حضرات نے اس سے اختلاف کیا ہے انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بضاعہ کے کنوئیں کے متعلق دریافت کیا گیا تھا۔ اس میں گندی چیزیں مثلاً عورتوں کے حیض کے کپڑے، انسانی براز اور مردہ کتے پھینک دیے جاتے تھے۔ آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا: ان الماء طهور لا ینجسه شئ۔ پانی ظاہر و مطہر ہوتا ہے اور کوئی چیز اسے نجس نہیں کرتی۔ اسی طرح ابو بصرہ کی حدیث سے بھی وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے حضرت جابرؓ اور حضرت ابو سعیدؓ خدری سے روایت کی ہے، ان دونوں حضرات کا کہنا ہے کہ ہم ایک سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے، ہم ایک تالاب پر پہنچے جس میں مردار پڑا ہوا تھا۔ ہم اور دوسرے تمام لوگ اس تالاب کے پانی کو استعمال کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے۔ ہم نے جب آپ کو تالاب کی کیفیت بتائی تو آپؐ نے فرمایا (استقوا فان الماء لا ینجسه شئ۔ پانی پی لو کیونکہ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی) چنانچہ ہم نے اس تالاب سے سیر ہو کر پانی پیا۔ اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: الماء طهور لا ینجسه شئ۔ پانی طہور ہوتا ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ واقدی سے یہ بات نقل کی گئی ہے کہ بئر بضاعہ سے

باغات کو پانی جاتا تھا یعنی اس کی صورت ایک چشمے جیسی تھی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کا پانی بہتا رہتا تھا اور اس میں پڑنے والی نجاستوں کو اپنے بہاؤ کے ساتھ لے جاتا تھا۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ آپ سے اس کنوئیں کے متعلق اس وقت پوچھا گیا ہو جب اسے تمام گندی اشیاء سے پاک کر دیا گیا تھا۔ آپ نے انھیں بتا دیا کہ کنوئیں کو صاف کر دینے اور اس سے تمام پانی نکال دینے کے بعد وہ پاک ہو جاتا ہے جہاں تک تالاب کے سلسلے میں روایت کا تعلق ہے تو عین ممکن ہے کہ مردار تالاب کے ایک کنارے پر پڑا ہو جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے کنارے پر وضو کرنے کی اجازت دے دی ہو۔ یہ چیز تالاب کے بارے میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی روایت کی اصل وہ روایت ہے جسے سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک زوجۂ مطہرہ نے ایک بڑے پیالے میں رکھے ہوئے پانی سے غسل کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور اس پیالے کے پانی سے وضو یا غسل کرنے کا ارادہ فرمایا۔ زوجۂ مطہرہ نے عرض کیا کہ میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے۔ آپ نے فرمایا (ان الماء لا یجنب۔ پانی کو جنابت لاحق نہیں ہوتی) آپ کی اس سے مراد یہ تھی کہ پانی میں جنبی کا ہاتھ پڑنے کی وجہ سے وہ نجس نہیں ہوتا۔ عین ممکن ہے کہ راوی نے یہ الفاظ سن کر اس کے اس مفہوم کی روایت کر دی ہو جو اسے سمجھ میں آیا تھا، الفاظ کی روایت نہ کی ہو۔ اس روایت کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ خود حضرت ابن عباسؓ پانی میں نجاست گرنے کی صورت میں اس کے نجس ہونے کا حکم عائد کرتے ہیں خواہ اس نجاست کی وجہ سے پانی میں کوئی تبدیلی واقع نہ بھی ہوئی ہو۔ عطاء اور ابن سیرین نے روایت کی ہے کہ ایک حبشی زمزم کے کنوئیں میں گر کر مر گیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے کنوئیں سے سارا پانی نکال دینے کا حکم دیا۔

حماد نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا حوض صرف اس صورت میں ناپاک ہو جاتا ہے جب جنابت کی حالت میں تم اس میں اتر جاؤ اور غسل کر لو، لیکن اگر اپنے ہاتھوں سے حوض کا پانی نکال نکال کر نہا لو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے وہ الفاظ درست بھی ہوں جو ہمارے مخالفین نے اپنے استدلال میں بیان کیے ہیں تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ اس کا تعلق شاید بئر بضاعہ سے ہو اور پھر سبب کے ذکر کو حذف کر کے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ کی روایت کر دی گئی ہو۔ پھر آپ کے ارشاد (الماء طھور لا ینجسہ شئی) میں ایسے پانی کے استعمال کے جواز پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

ہماری گفتگو تو اس پر ہو رہی ہے کہ آیا پانی میں نجاست کے حلول کے بعد اس کے استعمال کا جواز ہے اس لیے اس اختلافی نکتے پر اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ پانی طاہر و مطہر ہوتا ہے اور کوئی چیز اسے نجس نہیں کرتی۔ لیکن اس کے باوجود اس میں نجاست حلول کر جانے کی صورت میں اس کا استعمال نہیں ہوتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ پانی میں جب نجاست گر جائے تو بھی اسے استعمال کر لو، اگر آپ یہ فرماتے تو پھر معترض اپنے قول کے حق میں اس سے استدلال کر سکتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے درج بالا سطور میں جو کچھ کہا ہے اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر ظاہری طور پر معترض کا استدلال بھی ساقط ہو گیا اور اب اسے اپنے استدلال کے لیے کسی اور بنیاد کی ضرورت پیش آ گئی اور وہ بنیاد یہ ہے کہ اس ارشاد کو معترض کے مسلک کے سوا کسی اور مفہوم پر محمول کرنا گویا اسے فائدے سے خالی قرار دینے کے مترادف ہے۔

معترض نے تو اس ارشاد کا بے فائدہ بیان کرنے کا دعویٰ کیا ہے کہ پانی میں نجاست کے حلول کے بعد بھی اس کا استعمال جائز ہے اور اس کے نزدیک اس کے سوا اس ارشاد کا اور کوئی فائدہ نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس ارشاد میں کئی اور فوائد موجود ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد سے یہ بتا دیا کہ پانی نجاست سے قرب اور مجاورت کی بنا پر نجس نہیں ہوتا اور نہ ہی عین نجاست کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس سے ہم نے یہ بات معلوم کر لی کہ کپڑے اور جسم پر اگر نجاست لگ جائے اور اس پر مسلسل پانی بہا کر اسے دور کر دیا جائے تو کپڑے میں باقی رہ جانے والا پانی اس پانی کے حکم میں نہیں ہوتا جو عین نجاست کے آس پاس ہوتا ہے اور اسے نجاست کا حکم لاحق نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ دوسرا پانی ایسے پانی کے آس پاس ہوتا ہے جو فی نفسہ نجس نہیں ہوتا بلکہ اسے نجاست کا حکم نجاست کی مجاورت کی وجہ سے لاحق ہوتا ہے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود نہ ہوتا تو یہ گمان پیدا ہو سکتا تھا کہ نجاست کے آس پاس پایا جانے والا پانی بھی عین نجاست کے حکم میں ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس پانی کے ساتھ پایا جانے والا پانی بھی نجس ہو جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دوسری مرتبہ، تیسری مرتبہ بلکہ دسویں مرتبہ اور اس سے اگلے مرتبوں میں ڈالا جانے والا سب کا سب پانی نجس ہونے میں یکساں ہو جاتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد سے اس گمان کو باطل کر دیا اور یہ واضح کر دیا کہ نجاست کی مجاورت کی بنا پر جس پانی کو نجاست

کا حکم لاحق ہو گیا وہ عین نجاست کے معنوں میں نہیں آتا۔

آپ نے ہمیں یہ بھی بتا دیا کہ کنویں میں اگر چوہا گر کر مر جائے اور پھر اسے نکال لیا جائے تو نجاست کا حکم صرف اس چوہے کے آس پاس پائے جانے والے پانی کو لاحق ہو گا اُس پانی کو لاحق نہیں ہو گا جو اس پہلے پانی کے آس پاس ہے۔ نیز یہ کہ مردہ چوہے نے اس پانی کو عین نجاست کے حکم میں داخل نہیں کیا۔ اس بنا پر ہمیں یہ حکم دیا گیا کہ کنویں سے کچھ پانی نکال کر اسے پاک کر لیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بات اگر اس طرح ہوتی جس طرح آپ نے بیان کیا ہے تو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الماء طھور لا ینجسہ شئ الا ما غیر طعمہ او لونہ۔ پانی طاہر مطہر ہوتا ہے سوائے اس چیز کے جو اس کا مزہ یا رنگت بدل ڈالے کوئی چیز اسے نجس نہیں کرتی) کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے کہ نجاست کے آس پاس پایا جانے والا پانی اس میں نجاست کے ظہور کے باوجود فی نفسہٖ نجس نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بھی ایک درست بات ہے جو اس بات کے علاوہ ہے جس کا معترض نے دعویٰ کیا تھا نیز ہمیں بھی اس سے ایک اور فائدہ حاصل ہوا ہے جو ان فوائد کے علاوہ ہے جو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (الماء طھور لا ینجسہ شئ) سے حاصل کیا ہے اور جس میں استثناء کا ذکر نہیں ہے۔ وہ فائدہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیر بحث ارشاد کے ذریعے نجاست کے غالب آنے کی حالت اور اس کی وجہ سے پانی کے حکم کے سقوط کی خبر دی ہے اس صورت میں سارا پانی عین نجاست کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ نیز یہ بتا دیا کہ ایسے مخلوط پانی پر غالب عنصر کا حکم لاحق ہوتا ہے۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں کہ پانی کے ساتھ اگر دودھ یا سرکہ مل جائے تو اس پر غالب عنصر کا حکم لاحق ہو گا۔ ہم نے اس مسئلے پر نیز قلتین کے مسئلے پر کئی مقامات میں بحث کی ہے اس لیے یہاں اس بحث کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔

فصل

ماءِ مستعمل سے وضو جائز ہے یا ناجائز

ہمارے اصحاب اور امام شافعی ماءِ مستعمل کے ساتھ وضو کو جائز قرار نہیں دیتے۔ اگرچہ ان کے درمیان ماءِ مستعمل کی تعریف میں اختلاف رائے ہے۔ امام مالک اور سفیان ثوری اس کے ساتھ وضو کے جواز کے قائل ہیں تاہم امام مالک اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ پہلے قول کی صحت پر دلیل وہ روایت ہے جسے ابوعوانہ نے داؤد بن عبداللہ اودی سے نقل کی ہے۔ انھوں نے حمید بن عبدالرحمٰن سے انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی سے وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس بات سے روکا ہے کہ مرد عورت کے وضو کے باقی ماندہ پانی سے غسل کرے یا عورت مرد کے وضو کے باقی ماندہ پانی سے نہائے ان دونوں کو الگ الگ یہ عمل کرنا چاہیے۔

"فضل طہور" دو قسم کے پانی کو شامل ہے ایک تو اس پانی کو جو نہانے والے کے جسم سے نیچے کی طرف بہہ نکلتا ہے اور دوسرے اس پانی کو جو اعضاء دھونے کے بعد برتن میں بچ رہتا ہے۔ فضل طہور کا عموم ان دونوں قسموں کے پانی کو شامل ہے۔ یہ چیز استعمال شدہ پانی کے ساتھ وضو کی نہی کی مقتضی ہے کیونکہ یہ استعمال شدہ پانی فضل طہور ہوتا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ہے کہ (لا یبولن احدکم فی الماء الدائم ولا یغتسل فیہ من جنابۃ۔ تم میں سے کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب نہ کرے اور اس میں غسل جنابت بھی نہ کرے)

بکیر بن عبداللہ بن الاشج نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لا یغتسل احدکم فی الماء الدائم وھو جنب تم میں سے کوئی شخص کھڑے پانی میں غسل جنابت نہ کرے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا: یا بنی عبدالمطلب ان اللہ کرہ لکم غسالۃ ایدی الناس۔ اے بنو عبدالمطلب! اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے لوگوں کے ہاتھ کا دھوون ناپسند کیا ہے۔

حضرت عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ انھوں نے اسلم سے صدقے کی کھجور کھا لینے پر فرمایا "تمھارا کیا خیال ہے کہ اگر ایک شخص پانی کے ساتھ وضو کر لے تو کیا تم اس پانی کو پی لوگے؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو عبدالمطلب پر صدقہ حرام کرتے ہوئے اسے لوگوں کے ہاتھ کے دھوون کے ساتھ تشبیہ دی۔ یہ تشبیہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ لوگوں کے ہاتھ کا دھوون استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ جس پانی کے ساتھ حدث زائل کیا جاتا ہے وہ اس پانی کے مشابہ ہو جاتا ہے جس کے ساتھ نجاست دور کی جاتی ہے۔ وجہ شبہ یہ ہے کہ ان دونوں قسم کے پانی کے ذریعے نماز پڑھنے کی اباحت ہو جاتی ہے۔ جب نجاست دور کرنے والے پانی سے طہارت جائز نہیں تو حدث دور کرنے والے پانی سے بھی طہارت جائز نہیں ہونی چاہیے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے وہ یہ کہ پانی کے استعمال نے اس کے اندر ایسی صفت پیدا کر دی جس کی بنا پر اسم ماء کا اطلاق اس سے سلب ہو گیا اور اس کی حیثیت اس پانی جیسی ہو گئی جس کے ساتھ کسی دوسری چیز کی ملاوٹ کی وجہ سے اس پر اسم ماء کا اطلاق ممتنع ہو گیا۔ استعمال شدہ پانی اس کیفیت کا بایں معنی زیادہ مستحق ہے کہ اس کے ساتھ زوال حدث یا حصول قربت کے حکم کا تعلق ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے اگر پانی استعمال کرتا ہے تو یہ چیز اس پانی کے ساتھ طہارت حاصل کرنے میں مانع نہیں ہوتی۔ اگر کوئی شخص طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی استعمال کر لیتا ہے تو اس پانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے پانی کا استعمال اس پانی پر اسم ماء کے اطلاق سے مانع نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس پانی کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔ یہ پانی اس پانی کی طرح ہوتا ہے جسے کوئی شخص اپنا پاک کپڑا دھونے میں استعمال کر لیتا ہے۔

جو حضرات استعمال شدہ پانی کو وضو وغیرہ کے لیے دوبارہ استعمال کی اجازت دیتے ہیں وہ قول باری: وَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاۗءِ مَاۗءً طَهُوْرًا اور: وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاۗءِ مَاۗءً لِّيُطَهِّرَكُمْ بِهٖ۔ سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ قول باری ماء مستعمل کے ساتھ دو وجوہ کی بنا پر وضو کے جواز کا مقتضی ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ جب یہ پانی نجس نہیں ہوا اور نہ ہی نجاست کے ساتھ اس کی مجاورت پائی گئی تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ایسے پانی کو اس کی پہلی حالت پر باقی سمجھا جائے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (طَهُوْرًا) پانی سے بار بار طہارت حاصل کا مقتضی ہے۔ اس

کے جواب میں کہا جائے گا کہ طہارت حاصل کرنے کے بعد استعمال شدہ پانی کا اپنی پہلی حالت پر باقی رہنا ہی دراصل اختلافی نکتہ ہے۔ اس سلسلے میں عموم کا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا تعلق اس پانی سے ہے جو ابھی استعمال میں نہ آیا ہو۔ ایسا پانی مطلق پانی کے حکم میں داخل رہے گا۔ لیکن جس پانی کو ماء کا اسم کسی قید کے ساتھ شامل ہوتا ہوا سے عموم اپنے دائرے میں نہیں لیتا۔

رہ گئی یہ بات کہ پانی کا طہور ہونا اسے بار بار استعمال میں لانے کا مقتضی ہے، تو یہ بات دراصل اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ پانی کو وصف طہارت یا تطہیر میں مبالغہ کے طور پر طہور کیا گیا ہے۔ اس میں تکرار طہارت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے مثلاً ایک شخص کے متعلق کہا جاتا ہے۔ "رجل ضرب بالسیف" (یہ آدمی تلوار کا دھنی ہے) یہاں شمشیر زنی کی صفت میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے، بار بار شمشیر زنی مراد نہیں ہوتی۔ اسی طرح "رجل اکول" (پیٹو آدمی) کہہ کر اس سے مراد وہ شخص ہوتا ہے جو پُرخور ہو خواہ وہ ایک ہی نشست میں پُرخوری کا مظاہرہ کیوں نہ کرلے۔ اس سے بار بار کھانا مراد نہیں ہوتا۔ ہم نے متعدد مقامات پر اس بات کی وضاحت کردی ہے۔

نسب اور سسرالی رشتے

قول باری ہے: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا۔ اور وہی ہے جس نے پانی سے ایک بشر پیدا کیا اور پھر اس نے نسب اور سسرال کے دو الگ الگ سلسلے چلائے۔ یہاں وہ پانی مراد لینا جائز ہے جس سے جانداروں کی اصل پیدا کی گئی جس کا ذکر اس قول باری میں ہے: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ۔ اور ہم نے پانی سے ہر زندہ چیز پیدا کی) اور اس سے وہ نطفہ مراد لینا بھی درست ہے جس سے اولاد آدم کی تخلیق ہوئی۔

قول باری (فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا) کی تفسیر میں طاؤس کا قول ہے کہ رضاعت بھی صہر یعنی سسرال میں داخل ہے۔ ایک روایت کے مطابق ضحاک کا قول ہے کہ نسب سے مراد رضاعت ہے اور صہر سے مراد دامادی رشتہ ہے۔ فراء کا قول ہے کہ نسب سے محرم رشتہ دار مراد ہے جس سے نکاح جائز نہیں ہوتا اور صہر سے غیر محرم رشتہ دار مراد ہے جس کے ساتھ نکاح جائز ہوتا ہے۔ مثلاً چچا زاد بہنیں وغیرہ۔ ایک قول کے مطابق نسب سے قریبی رشتہ داری مراد ہے اور صہر سے مخلوط رشتہ داری مراد ہے جو قریبی رشتہ داری کے مشابہ ہوتی ہے۔

ضحاک کا قول ہے نسب کے تحت سات قسم کے رشتہ دار آتے ہیں جن کا ذکر قول باری (حُرِّمَتْ

عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ) سے لے کر قول باری (وَبَنَاتُ الْاُخْتِ) تک ہوا ہے اور صہر کے تحت پانچ رشتہ دار آتے ہیں جن کا ذکر قول باری (وَاُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي اَرْضَعْنَكُمْ) سے لے کر قول باری (وَحَلَائِلُ اَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ) تک ہوا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اصہار کے سلسلے میں متعارف بات یہی ہے کہ ان سے ایک شخص کی بیویوں کا ہر وہ محرم رشتہ دار مراد ہے جس کی طرف اس شخص یعنی شوہر کی نسبت ہوتی ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے اصہار کے لیے وصیت کر جائے تو یہ وصیت اس شخص کی بیویوں کے ہر محرم رشتہ دار کے لیے جاری کی جائے گی۔ لوگوں کی عام گفتگو اور محاورے سے یہی مفہوم متعارف ہے۔ بیٹی کے شوہر یعنی داماد کو ختن کہتے ہیں۔ اسی طرح ہر اس عورت کو ختن کہتے ہیں جو اس مرد کے لیے محرم ہوتی ہے جس کی طرف داماد کی نسبت کی جاتی ہے۔

نیز شوہر کے تمام محرم مرد رشتہ دار بھی اس کے سسرال کے ختن کہلاتے ہیں۔ کبھی صہر کا لفظ ختن یعنی داماد کی جگہ استعمال ہوتا ہے اور عرب کے لوگ داماد کو بھی صہر کہہ دیتے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔

؎ سمیتها اذا ولدت تموت ۔۔۔ والقبر صهر ضامن زميت

جب یہ بچی پیدا ہوئی تھی اس وقت ہی میں نے اس کا نام "تموت" (جلد مر جائے) رکھ دیا تھا دراصل قبر ہی بڑا باوفا اور ذمہ دار داماد ہوتا ہے یعنی ایک بچی کی قبر ہی کے اندر درست طریقے سے حفاظت ہو سکتی ہے۔ یہاں شاعر نے صہر کہہ کر داماد مراد لیا ہے جو ان کی گفتگو اور روزمرہ بول چال کی متعارف صورت پر محمول ہے۔

رات دن ایک دوسرے کے جانشین ہیں

قول باری ہے: وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً۔ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا۔ تا آخر آیت۔ شمر بن عطیہ نے ابن سلمہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت عمرؓ کے پاس آ کر کہنے لگا۔ امیرالمومنین مجھ سے نماز رہ گئی ہے۔" آپ نے سن کر فرمایا۔ رات کے وقت جو نماز تم سے رہ گئی ہے اس کے بدلے میں دن کے وقت نماز پڑھ لو" یعنی اس کی قضا ادا کر لو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے جانشین بنایا ہے ہر اس شخص کے لیے جو سبق لینا چاہے یا شکر گزار ہونا چاہے۔"

یونس نے ابن شہاب سے انھوں نے السائب بن یزید اور عبداللہ بن عتبہ سے، انھوں نے

عبدالرحمٰن بن عبدالقاری سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، "جو شخص رات کے وقت اپنی معمول کی تلاوت وغیرہ یا اس کے کسی جزء سے [illegible] بنا پڑھے رہ جائے اور پھر صبح کی نماز سے لے کر ظہر کی نماز کے دوران پڑھ لے تو اس کا شمار یوں ہوگا گویا کہ اس نے رات کے وقت حسب معمول تلاوت کی ہے۔

حسن کا قول ہے کہ (جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً) کا مفہوم یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کا جانشین بنا دیا گیا ہے۔ اگر دن کے اوقات میں کوئی عبادت وغیرہ رہ جائے تو وہ اسے رات کے وقت ادا کر سکتا ہے اور اس کے برعکس بھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات قول باری (وَأَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِي اور میری یاد میں نماز قائم کرو) سے ملتی جلتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا فان ذلک وقتھا۔ جو شخص سوتا رہ جائے اور نماز ادا نہ کرے یا نماز ادا کرنا بھول جائے تو جس وقت اسے یاد آجائے اس وقت ہی وہ اس نماز کی ادائیگی کرے کیونکہ یہی وقت اس نماز کا وقت ہے)

مجاہد سے (خِلْفَةً) کی تفسیر میں مروی ہے کہ ان میں سے ایک تاریک اور دوسرا روشن ہے ایک قول کے مطابق ایک چلا جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا آجاتا ہے۔

رحمٰن کے اصلی بندے

قول باری ہے: وَعِبَادُ الرَّحْمٰنِ الَّذِيْنَ يَمْشُوْنَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا۔ رحمٰن کے (اصلی) بندے وہ ہیں جو زمین پر نرم چال چلتے ہیں۔ ابن نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ (هَوْنًا) کا مفہوم وقار و سکون ہے یعنی "وہ زمین پر بڑے وقار اور سکون سے چلتے ہیں" قول باری: وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا۔ اور جاہل ان کے منہ آئیں تو کہہ دیتے ہیں کہ تم کو سلام کی تفسیر میں ان کا قول ہے، "جب جاہل ان کے منہ آئیں تو وہ درست بات کہتے ہیں۔

حسن سے يَمْشُوْنَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا کی تفسیر میں منقول ہے کہ "بہت ہی متحمل مزاج بن کر چلتے ہیں کسی سے نہیں الجھتے اور اگر کوئی الجھے تو بُردباری کا مظاہرہ کرتے ہیں گویا کہ ڈر گئے ہوں حالانکہ ان میں تیروں کی طرح لچک ہوتی ہے۔ اللہ کے بندوں کے دن اس طرح گزرتے ہیں اور وہ اسی تحمل مزاجی کے ساتھ لوگوں میں چلتے پھرتے رہتے ہیں"

قول باری وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَقِيَامًا جو اپنے رب کے حضور سجدے اور قیام میں راتیں گزارتے ہیں۔ انھوں نے کہا کہ "اللہ کے بندوں کی یہ راتیں ہیں۔ جب رات آجاتی ہے تو ان کے چاروں طرف پردے ڈال دیتی ہے اور پھر یہ رب کے سامنے رہ جاتے ہیں"۔ حضرت ابن عباس سے يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا کی تفسیر میں منقول ہے کہ "اللہ کے بندے زمین میں تواضع اور انکساری کی چال چلتے ہیں اور کسی تکبر کا مظاہرہ نہیں کرتے"۔

قول باری ہے وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا جو خرچ کرتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں نہ بخل، بلکہ دونوں کے درمیان اعتدال پر قائم رہتے ہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے اس سلسلے میں روایت کی ہے کہ جو شخص اللہ کی نافرمانی میں ایک درہم بھی خرچ کرے گا وہ مسرف کہلائے گا (وَلَمْ يَقْتُرُوا) انھوں نے کہا کہ اس سے بخل مراد ہے جس کے معنی اللہ کے حق کو روکنے کے ہیں۔ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا کی تفسیر انھوں نے یہ کی کہ "اعتدال کی راہ، اور طاعت خداوندی میں انفاق"۔ ابن سیرین کا قول ہے سرف کے معنی ناحق خرچ کرنے کے ہیں۔

قول باری ہے: وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ جو اللہ کے سوا کسی اور معبود کو نہیں پکارتے تا آخر آیت۔ اعمش نے ابو وائل سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ سے روایت کی کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ "اللہ کے رسول! سب سے بڑا گناہ کونسا ہے؟" آپ نے جواب دیا: "سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ تم کسی کو اللہ کے مدمقابل ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تمھیں پیدا کیا"۔ اس نے عرض کیا "اس کے بعد کونسا؟" آپ نے جواب دیا۔ اس کے بعد سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ تم اپنے بچے کو اس خوف سے مار ڈالو کہ کہیں وہ تمھارے ساتھ کھانے میں شریک نہ ہو جائے"۔ اس نے پھر عرض کیا۔ "اس کے بعد کونسا؟" آپ نے فرمایا: یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی سے بدکاری کرو"۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کی تصدیق کرتے ہوئے اپنی کتاب میں: وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ تا يَلْقَ أَثَامًا نازل فرمائی۔

زُور سے مراد آلات موسیقی

قول باری ہے: وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ اور جو جھوٹ کے گواہ نہیں بنتے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ زور، غنا یعنی موسیقی اور گانے بجانے کو کہتے ہیں۔ قول باری: وَمَن

یَشۡتَرِیۡ لَہۡوَ الۡحَدِیۡثِ اور جو شخص لہو و لعب کی باتیں خریدتا ہے کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو گانے والی عورت خریدتا ہے۔ اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

مجاہد نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے غنا اور ہر لہو و لعب مراد ہے۔ ابن ابی لیلیٰ نے عطا سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مجھے دو بیہودہ قسم کی احمقانہ آوازوں سے روکا گیا ہے، مصیبت کے وقت رونے کی آواز سے جس کے ساتھ چہرہ نوچنا، گریبان پھاڑنا اور شیطان کی طرح آواز بلند کرنا ہوتا ہے، نیز گانے کی آواز سے جس کے ساتھ لہو و لعب اور شیطانی آلات موسیقی ہوتے ہیں۔"

عبیداللہ بن زحر نے بکر بن سوادہ سے، انھوں نے قیس بن سعدؓ بن عبادہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ان اللہ حرم علی الخمر والکوبۃ والغناء اللہ تعالیٰ نے مجھ پر شراب، شطرنج اور غنا یعنی گانا بجانا حرام کر دیا ہے۔ محمد ابن الحنفیہ نے قول باری (لَا یَشۡھَدُوۡنَ الزُّوۡرَ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تم اس چیز کے پیچھے مت پڑو جس کے متعلق کچھ علم نہ ہو۔ کان، آنکھ اور دل سے ان کے اعمال کے بارے میں پوچھ گچھ ہوگی۔

ابوبکر جصاص اس تفسیر پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ احتمال ہے کہ محمد بن الحنفیہ نے اس سے غنا یعنی گانا بجانا مراد لیا ہو جیسا کہ سلف سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ ان کے نزدیک اس سے ایسی بات کہنا مراد ہو جس کا کہنے والے کو کوئی علم نہ ہو آیت کے لفظ کے عموم کی بنا پر اسے ان دونوں باتوں پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

قول باری ہے: وَاِذَا مَرُّوۡا بِاللَّغۡوِ مَرُّوۡا کِرَامًا۔ اور کسی لغو چیز پر ان کا گزر ہو جائے تو شریف آدمیوں کی طرح گزر جاتے ہیں۔ سعید بن جبیر اور مجاہد کا قول ہے کہ جب ان کی ایذا رسانی کی جاتی ہے تو درگزر کرتے ہوئے شریف آدمیوں کی طرح گزر جاتے ہیں۔ ابومخزوم نے سنان سے روایت کی ہے کہ جب ان کا گزر فحش گوئی اور گندی گفتگو کی مجلس پر ہوتا ہے تو وہ اس میں شرکت سے باز رہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ لغو سارے کا سارا معاصی ہے۔ سدی کا قول ہے کہ یہ سورت مکی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سدی کی مراد یہ ہے کہ یہ آیتیں مشرکین کے ساتھ قتال کے حکم سے پہلے نازل ہوئی تھیں۔

قول باری ہے: اِنَّ عَذَابَھَا کَانَ غَرَامًا۔ اس کا عذاب تو جان کا لاگو ہے۔ ایک قول کے مطابق

(غَرَامًا) کے معنی لازم، چمٹ جانے والا اور ہمیشہ ساتھ لگا رہنے والا کے ہیں۔ اسی سے غریم یعنی قرضخواہ کا لفظ نکلا ہے کیونکہ قرضخواہ اپنے مقروض کے ساتھ چمٹا رہتا ہے۔ اسی سے یہ محاورہ بھی ہے "انہ لمغرم بالنساء (فلاں شخص عورتوں کا دیوانہ ہے) یعنی ان کے پیچھے لگا رہتا ہے اور اسے ان کے بغیر چین نہیں آتا۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

ع أن یعاقب یکن غراما وان یعط جزیلا فانه لا یبالی

اگر اسے سزا دی جائے تو وہ دیوانہ ہو جائے گا اور اگر اسے بڑا حصہ دیا جائے تو اس کی پروا نہیں کرے گا۔

بشر بن ابی حازم کا شعر ہے۔

ع یوم النسار ویوم الجفار کانا عذابا وکان غراما

جدائی کا دن اور جفا کا دن یہ دونوں دن عذاب کے اور جان کے لاگو دن ہیں۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمر نے بتایا ہے کہ لغت میں غرم کے اصل معنی لزوم کے ہیں۔ پھر اس نے اس کی تائید میں وہ شواہد پیش کیے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ قرض کو غرم اور مغرم کا نام دیا جاتا ہے اس لیے کہ وہ لزوم اور مطالبہ کا متقضی ہوتا ہے۔ طالب کو غریم کہا جاتا ہے اس لیے کہ اسے لزوم کا حق ہوتا ہے اور مطلوب کو بھی غریم کہا جاتا ہے کیونکہ اس کے خلاف لزوم کا ثبوت ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا یغلق الرھن لصاحبه غنمه وعلیه غرمه۔ رہن کے فائدے سے اس کے مالک کو بند نہیں رکھا جائے گا اور اس پر اس کا قرض لازم ہوگا) بھی اسی پر محمول ہے یعنی غرم سے مراد اس کا وہ قرض ہے جس کے ساتھ وہ شخص مرہون اور جکڑا ہوا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ غرم کے معنی ہلاک ہو جانے کے ہیں۔ ابوعمر نے بتایا ہے کہ لغت کے لحاظ سے یہ بات غلط ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ ہر قرضخواہ اپنے مقروض کا پیچھا چھوڑ دے گا لیکن جہنم اپنے مقروض کا پیچھا نہیں چھوڑے گی۔

قول باری (قُرَّةَ اَعۡیُنٍ آنکھوں کی ٹھنڈک) یعنی دنیا میں آنکھوں کی ٹھنڈک۔ اس کی صورت یہ ہے کہ انسان اپنی بیوی اور بھائی وغیرہ کو اللہ کی اطاعت میں مصروف دیکھے۔ ان کا قول ہے "بخدا ایک مسلمان کی آنکھوں کی اس سے بڑھ کر ٹھنڈک نہیں ہے کہ وہ اپنی اولاد یا اپنے والدین یا اپنے بچوں کی اولاد یا بھائی یا دوست کو اللہ کا مطیع اور فرمانبردار پائے" سلمہ بن کہیں سے مروی ہے کہ "اے اللہ! ان کے ذریعہ بایں طور آنکھوں کو ٹھنڈک پہنچا کہ انہیں اپنی فرمانبرداری کی راہ پر گامزن

کر دے۔" ابو اسامہ نے احوص بن حکیم سے، انھوں نے ابوالزاہریہ سے اور انھوں نے جبیر بن نفیر سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کا ارشاد ہے: من رزق ایمانا وحسن خلق فذلك امام المتقین جس شخص کو ایمان اور حُسن خلق نصیب ہو جائے وہی پرہیز گاروں کا امام ہوتا ہے۔ مجاہد اور حسن نے قول باری: وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا۔ اور ہم کو پرہیز گاروں کا امام بنا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ "ہم اپنے بزرگوں کی اقتدا کرتے ہیں تاکہ ہمارے بعد آنے والے ہماری اقتدا کریں۔

قول باری ہے: قُلْ مَا يَعْبَؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ۔ ان سے کہو میرے رب کو تمھاری کیا حاجت پڑی ہے اگر تم اس کو نہ پکارو۔ مجاہد کا قول ہے "میرے رب کو تمھاری کیا ضرورت ہے جبکہ وہ تمھارا محتاج نہیں ہے۔ اگر اس کی طرف سے تمھیں اس کی اطاعت کی دعوت نہ دی جاتی تو اس کا فائدہ تم ضرور حاصل کرتے۔

سُورَةُ الشُّعَرَاءِ

سچی ناموری کی دعا

قول باری ہے: وَاجْعَلْ لِّیْ لِسَانَ صِدْقٍ فِی الْاٰخِرِیْنَ۔ اور بعد کے آنے والوں میں مجھے سچی ناموری عطا فرما) یعنی عمدہ تعریف۔ چنانچہ یہود بھی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت کا اقرار کرتے ہیں اور اسی طرح نصاریٰ اور دنیا کی اکثر قومیں بھی۔ ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے "میری اولاد میں سے ایسے افراد پیدا کر جو حق کے علمبردار بن کر تمام دنیا کو اس کی دعوت دیں"۔ اس میں واضح اشارہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اور آپ پر ایمان لانے والوں کی طرف ہے۔

قول باری ہے: اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰہَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ۔ بجز اس کے کہ کوئی شخص قلب سلیم لیے ہوئے اللہ کے حضور حاضر ہو۔ ایک قول کے مطابق آپ نے سلامتیٔ قلب کی دعا اس لیے مانگی تھی کہ جب دل سلامت ہوتا ہے تو تمام اعضاء و جوارح بگاڑ سے بچ جاتے ہیں کیونکہ اعضا میں بگاڑ اور فساد اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دل میں بگاڑ کا ارادہ جنم لیتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ جہالت بھی شامل ہو جائے تو دل دو طرفہ طور پر سلامتی سے محروم ہو جاتا ہے۔

حضرت نعمان بن بشیرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (انی لاعلم مضغۃ اذا صلحت صلح البدن کلہ واذا فسدت فسد الجسد کلہ الا وھی القلب۔ مجھے گوشت کے ایک ایسے لوتھڑے کا علم ہے کہ اگر وہ درست رہے تو سارا جسم انسانی درست رہتا ہے۔ اور اگر اس میں بگاڑ پیدا ہو جائے تو سارا جسم بگاڑ کا شکار ہو جاتا ہے۔ سن لو! وہ گوشت کا لوتھڑا دل ہے)

قول باری ہے: وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔ اور یہ رب العالمین کی نازل کردہ چیز ہے۔ تا قول باری وَاِنَّهٗ لَفِيْ زُبُرِ الْاَوَّلِيْنَ۔ اور اگلے لوگوں کی کتابوں میں بھی یہ موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کے بارے میں بتا دیا کہ رب العالمین کی نازل کردہ ہے اور پھر یہ خبر دی کہ یہ اگلے لوگوں کی کتابوں میں بھی موجود ہے۔ اب یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ قرآن اگلے لوگوں کی کتابوں میں عربی زبان کے اندر موجود نہیں تھا۔ اس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ قرآن کو کسی اور زبان میں منتقل کرنے سے اس کی قرآنیت ختم نہیں ہوتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے علی الاطلاق یہ فرما دیا کہ قرآن اگلے لوگوں کی کتابوں میں موجود تھا حالانکہ ان کتابوں میں اس کا وجود عربی زبان کے سوا اور زبانوں میں ہوگا۔

شعراء کی دو اقسام

قول باری ہے: وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ رہے شعراء، تو ان کے پیچھے بہکے ہوئے لوگ چلتے ہیں) سفیان نے سلمہ بن کہیل سے روایت کی ہے، انھوں نے مجاہد سے کہ آیت میں نافرمان قسم کے جن مراد ہیں۔ خصیف نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ جب دو شاعر ایک دوسرے کی ہجو کرتے ہیں تو سرکش اور بہکے ہوئے لوگوں کا ایک گروہ ایک کا ساتھ دیتا ہے اور دوسرا گروہ دوسرے کا۔" اللہ تعالیٰ نے پہلے ان شعرا کا ذکر کیا جن کی نشانیاں یہ ہیں کہ وہ ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں اور ایسی باتیں کہتے ہیں جو خود کرتے نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس شخص کے ساتھ تشبیہ دی جو منہ اٹھائے ہر اس وادی میں بھٹکتا پھرتا ہے جو اسے نظر آجاتی ہے وہ یہ رویہ خواہشات کے غلبے کے تحت اختیار کرتا ہے اسے اس بات کی کوئی پروا نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہ کہہ رہا ہے آیا وہ غلط ہے یا صحیح یا اس کا انجام کیا ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ نے (فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ) وہ ہر وادی میں بھٹکتے پھرتے ہیں کی تفسیر میں کہا ہے" وہ ہر لغو اور بے ہودہ بات میں گھس پڑتے ہیں کسی کی تعریف کرتے ہیں اور کسی کی مذمت۔ دونوں صورتوں میں ان کے پیش نظر جھوٹ اور خلاف واقعہ باتیں ہوتی ہیں۔"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد مروی ہے: لان یمتلئ جوف احدکم قیحا حتی یریه خیر له من ان یمتلئ شعرا۔ اگر تم میں سے کسی کا خول پیپ سے بھر جائے یہاں تک کہ وہ اس کے پھیپھڑے کو زخمی کر دے یہ بات اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ اس کا خول شعروں سے پر ہو جائے۔ اس ارشاد میں قابل مذمت اشعار مراد ہیں جن کے قائلین کی اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مذمت کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان شعراء کو ان سے مستثنیٰ کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے: إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۔

بجز ان لوگوں کے جو ایمان لائے اور جنھوں نے نیک کام کیے اور اللہ کو کثرت سے یاد کیا اور جب ان پر ظلم کیا گیا تو صرف بدلہ لے لیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت حسّان بن ثابتؓ سے فرمایا تھا: اھجھم ومعك روح القدس ان کی خبر لو، تمھارے ساتھ روح القدس ہے۔ یہ بات قول باری اِذا انتصروا من بعد ما ظلموا) کے مطابق ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (ولمن انتصر بعد ظلمه فاولئك ما علیھم من سبیل۔ جن لوگوں پر ظلم ہوا ہے وہ اگر صرف بدلہ لے لیں تو ان پر کوئی گرفت نہیں ہے۔

نیز ارشاد ہے: لا یحب اللہ الجھر بالسوء من القول الا من ظلم۔ اللہ یہ بات پسند نہیں کرتا کہ کوئی آدمی بدگوئی پر زبان کھولے اِلّا یہ کہ اس پر ظلم کیا گیا ہو۔ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان من الشعر لحکمة بعض اشعار حکمت کی باتوں پر مشتمل ہوتے ہیں)

سُورَةُ الْقَصَصِ

مشروط عقدِ نکاح میں ایک شبہ کا ازالہ

قول باری ہے اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ اُنْکِحَکَ اِحْدَی ابْنَتَیَّ هٰتَیْنِ عَلٰۤى اَنْ تَاْجُرَنِیْ ثَمٰنِیَ حِجَجٍ ۔میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک کا نکاح تمھارے ساتھ کردوں بشرطیکہ تم آٹھ سال تک میرے ہاں ملازمت کرو) بعض لوگوں نے آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ آزاد آدمی سے حاصل ہونے والے منافع کے بدلے میں عقد نکاح جائز ہے حالانکہ آیت میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ملازمت کی صورت میں جن منافع کی شرط لگائی گئی تھی ان کا تعلق حضرت شعیب علیہ السلام سے تھا، مہر کے لیے یہ شرط نہیں تھی۔

اس لیے اس کی حیثیت وہی تھی جو اس صورت کی ہوتی ہے جس میں کوئی شخص مہر مقرر کیے بغیر کسی عورت سے نکاح کر لیتا ہے اور ایک مقررہ مدت تک عورت کے ولی کے لیے اپنی ذات سے منافع حاصل کرنے کی شرط لگا دیتا ہے۔ اس لیے آیت میں بیان کردہ صورت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہر مقرر کیے بغیر بھی عقد نکاح جائز ہوتا ہے۔ نیز آیت میں عورت کے ولی کے لیے منافع کی جس شرط کا ذکر ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ عقد نکاح ان شرائط کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا جو اس عقد کی بنا پر واجب نہیں ہوتیں۔ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی شریعت میں شاید کسی بدل کے بغیر جس کا استحقاق عورت کو حاصل ہو، عقد نکاح جائز تھا۔ اگر یہ بات اس طرح ہو تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ذریعے اب یہ منسوخ ہو گئی ہے۔

نیز یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اس شریعت میں ولی کے لیے کسی منفعت کی شرط لگا دینا جائز تھا، اس سے عقود میں اضافہ کے جواز پر بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَاِنْ اَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ اور اگر دس سال پورے کر دو تو یہ تمھاری مرضی ہے) حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان دونوں مدتوں میں سے جو زیادہ تھی یعنی دس سال کی مدت وہ

پوری کی۔

سلام تحیت اور سلام متارکت

قول باری ہے وَاِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ اَعْرَضُوْا عَنْہُ (اور جب انہوں نے بیہودہ بات سنی تو ان سے کنارہ کش ہو گئے) تا آخر آیت۔ مجاہد کا قول ہے کہ کچھ اہل کتاب ایمان لے آئے، مشرکین نے انھیں ستانا شروع کر دیا انھوں نے ان سے یہ کہہ کر کنارہ کشی اختیار کر لی کہ تم کو سلام ہے، ہم جاہلوں کا سا طریقہ اختیار کرنا نہیں چاہتے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ سلام تحیت نہیں ہے بلکہ سلام متارکت ہے جس کے ذریعے ایک دوسرے سے کنارہ کشی اختیار کر لی جاتی ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا۔ اور جب جاہل ان کے منہ آئیں تو کہہ دیتے ہیں کہ تم کو سلام۔ نیز قول باری ہے وَاهْجُرْنِيْ مَلِيًّا قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَاَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيْ بس تو ہمیشہ کے لیے مجھ سے دور ہو جا۔ ابراہیم نے کہا سلام ہے آپ کو میں اپنے رب سے دعا کروں گا کہ آپ کو معاف کر دے) بعض لوگوں کا خیال ہے یہ بات کافر کے ساتھ سلام کی ابتدا کرنے کے جواز پر دلالت کر رہی ہے۔

ہمارے خیال میں یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ لفظ سلام دو مفہوم پر دلالت کرتا ہے ایک تو اس سلام پر جو کنارہ کشی اختیار کرنے اور جھگڑے سے پیچھا چھڑانے کی خاطر کیا جاتا ہے۔ دوسرے اس سلام پر جس میں سلامتی اور امن کی دعا ہوتی ہے جسے سلام تحیت کہتے ہیں اور اہل اسلام ایک دوسرے کو یہی سلام کہتے ہیں۔

اسی سلام کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " کہ ایک مومن کے دوسرے مومن پر چھ حقوق ہوتے ہیں، ایک حق یہ ہے کہ جب اس سے ملاقات ہو تو السلام علیکم کہے" قول باری: وَاِذَا حُيِّيْتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْهَا اَوْ رُدُّوْهَا۔ اور جب تمھیں سلام تحیت کہا جائے تو اس کا جواب اس سے بہتر طریقے سے دو یا کم از کم یہی الفاظ لوٹا دو۔ میں بھی اسی سلام کی طرف اشارہ ہے۔

نیز قول باری (تَحِيَّتُهُمْ فِيْهَا سَلَامٌ۔ جنت میں ان کی تحیت لفظ سلام کے ساتھ ہو گی) میں بھی یہی سلام مراد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ کافروں کے ساتھ سلام میں پہل نہ کرو۔ اور اگر اہل کتاب تمھیں سلام کریں تو جواب میں صرف "وعلیکم" کہہ دیا کرو۔

نبی سے کوئی جرم سرزد ہو تو خدا سے معافی مانگتا ہے

قول باری ہے: فَوَكَزَهٗ مُوْسٰی فَقَضٰی عَلَيْهِ۔ موسیٰ نے اس کو ایک گھونسا مارا اور اس کا کام تمام کر دیا۔ نیز قول باری ہے (وَقَتَلْتَ نَفْسًا۔ تو نے ایک آدمی کو قتل کر دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ بتا دیا کہ انھوں نے گھونسا مار کر اس شخص کو قتل کر دیا تھا پھر اپنے اس فعل پر جن الفاظ میں ندامت کا اظہار کیا تھا اس کا ذکر قرآن میں اس طرح ہوا ہے: رَبِّ اِنِّیْ ظَلَمْتُ نَفْسِیْ۔ اے میرے پروردگار! میں نے اپنے نفس پر ظلم کر لیا)

بعض حضرات کا قول ہے کہ تھپڑ مار کر کسی کی جان لے لینا قتل عمد ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام علی الاطلاق یہ نہ کہتے کہ "پروردگار! میں نے اپنے اوپر ظلم کر لیا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس جملے کا مفہوم یہ ہو کہ" میں نے گھونسا مارنے کا اقدام کر کے اپنے اوپر ظلم کر لیا جبکہ اس بارے میں ابھی مجھے اوپر سے کوئی ہدایت نہیں ملی تھی۔" اس واقعہ میں اس بات پر بھی دلالت موجود نہیں ہے کہ قتل کا یہ واقعہ قتل عمد تھا کیونکہ کیونکہ ظلم صرف قتل کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتا بلکہ اس کے دائرے میں ظلم کی چھوٹی چھوٹی صورتیں بھی داخل ہیں۔

کیا بیوی کو اس کے والدین سے جدا کرنا جائز ہے؟

قول باری ہے: فَلَمَّا قَضٰی مُوْسَی الْاَجَلَ وَسَارَ بِاَهْلِهٖ جب موسیٰ نے مدت پوری کر لی اور وہ اپنے اہل و عیال کو لے کر چلا" تا آخر آیت۔ اس سے بعض لوگوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ شوہر کو اپنی بیوی کے ساتھ سفر کرنے اور اسے دوسرے شہر میں لے جانے نیز اسے اپنے والدین سے الگ کر دینے کا اختیار ہوتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ان امور پر آیت کی کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی بیوی کی رضامندی سے یہ قدم اٹھایا ہو

سُورَۃُ العَنکَبُوت

مشرک والدین سے بھی حسن سلوک ہو

قول باری ہے: وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ حُسْنًا ہم نے انسان کو ہدایت کی ہے کہ اپنے والدین کے ساتھ نیک سلوک کرے۔ ابو عبیدہ نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! کون سا عمل سب سے افضل ہے؟ آپ نے فرمایا" نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرنا" میں نے عرض کیا" پھر کون سا" آپ نے فرمایا" اللہ کی راہ میں جہاد کرنا" میں نے عرض کیا" پھر کون سا" آپ نے فرمایا: والدین کے ساتھ نیکی کرنا" حضرت ابو سعید خدری رض نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لایدخل الجنة عاق ولا مدمن خمر والدین کا نافرمان اور شراب کا رسیا جنت میں نہیں جائیں گے۔

آیت اور روایت دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ایک شخص کے لیے اپنے باپ کو قتل کرنا جائز نہیں ہے خواہ وہ مشرک ہی کیوں نہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ رض بن عامر کو اپنے مشرک باپ کو قتل کرنے سے منع کر دیا تھا۔ اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ باپ سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔

نماز بے حیائی اور برائی سے روکتی ہے

قول باری ہے: اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ یقیناً نماز فحش اور برے کاموں سے روکتی ہے۔ حضرت ابن مسعود رض اور حضرت ابن عباس رض نے روایت کی ہے کہ نماز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتی ہے۔ حضرت ابن مسعود کا قول ہے" نماز صرف اس شخص کو فائدہ دیتی ہے جو اس کی اطاعت کرتا ہے" ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے نماز کے موجبات کو قائم رکھنا مراد ہے یعنی نماز کی طرف دل اور اعضاء وجوارح سے توجہ کرنا۔ نماز فحش اور برے کاموں سے

روکتی ہے۔

یہ اس لیے کہا گیا کہ نماز ایسے مخصوص افعال و اذکار پر مشتمل ہوتی ہے جن کے درمیان دنیاوی امور خلل انداز نہیں ہوتے۔ کوئی دوسرا فریضہ اس مرتبے کا نہیں ہے۔ اس لیے یہ منکرات سے روکتی اور معروف کی طرف بایں معنی بلاتی ہے کہ ہر اس شخص کے لیے یہ اس کا مقتضیٰ اور موجب ہے جو نماز کا حق ادا کرتا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ جس شخص کی نماز اسے فحش اور برے کاموں سے نہیں روکتی وہ اللہ سے اور زیادہ دور ہو جاتا ہے۔

ایک قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ فلاں شخص رات کے وقت نمازیں پڑھتا اور دن کے وقت چوریاں کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا: "شاید اس کی نماز اسے اس کام سے روک دے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: حبب الی من دنیاکم الثلاث النساء والطیب وجعلت قرۃ عینی فی الصلوٰۃ۔ تمہاری دنیا کی تین چیزوں سے مجھے محبت ہے عورتوں سے، خوشبو سے اور نماز سے جو کہ میری آنکھوں کی ٹھنڈک ہے) بعض سلف سے منقول ہے کہ نماز آپ کی آنکھوں کی ٹھنڈک نہیں تھی البتہ جب آپ نماز میں داخل ہو جاتے تو آپ کو ایسی باتیں نظر آتیں جو آپ کی آنکھوں کی ٹھنڈک بن جاتیں۔

قول باری ہے: وَلَذِكْرُ اللّٰهِ اَكْبَرُ۔ اور اللہ کا ذکر اس سے بھی بڑی چیز ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت سلمانؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ تمہیں اپنی رحمت کے ساتھ یاد کرتا ہے یہ اس سے بڑھ کر ہے جو تم اسے اس کی فرماں برداری کے ذریعے یاد کرتے ہو۔" حضرت سلمانؓ سے یہ بھی مروی ہے نیز حضرت ام الدرداءؓ اور مجاہد سے بھی کہ بندے کا اپنے رب کو یاد کرنا اس کے تمام اعمال سے افضل ہے۔ سدی کا قول ہے کہ نماز کے اندر اللہ کی یاد نماز سے بھی بڑی چیز ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تُجَادِلُوْٓا اَهْلَ الْكِتٰبِ اِلَّا بِالَّتِيْ هِيَ اَحْسَنُ۔ اور اہل کتاب سے بحث نہ کرو مگر عمدہ طریقے سے) قتادہ کا قول ہے کہ یہ آیت قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ اور مشرکین سے قتال کرو) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ کوئی بحث تلوار کے استعمال سے بڑھ کر نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ کی مراد یہ ہے کہ آیت زیر بحث کا حکم قتال کے حکم سے پہلے کا ہے۔

قول باری ہے: اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْهُمْ۔ سوائے ان لوگوں کے جو ان میں سے ظالم ہوں۔

یعنی ۔ واللہ اعلم ــــ سوائے ان لوگوں کے جنھوں نے بحث، وجدال وغیرہ میں تمھارے ساتھ ظلم کیا ہو جو اس امر کا مقتضی ہو کہ تم ان کے ساتھ سخت رویہ رکھو۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ اور ان کے ساتھ مسجد حرام کے آس پاس جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ تمھارے ساتھ جنگ نہ کریں۔ اگر وہ تمھارے ساتھ جنگ کریں تو انھیں قتل کرو) مجاہد کا قول ہے: إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ سے مراد وہ لوگ ہیں جو جزیہ ادا کرنے سے انکار کرتے ہوں۔ ایک قول کے مطابق وہ لوگ مراد ہیں جو کفر پر ڈٹے رہے حالانکہ ان پر حجت تام ہو چکی ہے۔

سُورَةُ الرُّومِ

سُود کی بے برکتی

قول باری ہے: وَمَا اٰتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوا عِندَ اللّٰهِ۔
جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا۔
حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے وہ شخص مراد ہے جو کوئی چیز کسی کو ہبہ کرتا ہے اور اس کی نیت یہ ہوتی ہے کہ اسے بدلے میں اس سے بڑھ کر چیز دی جائے، یہی وہ چیز ہے جو اللہ کے نزدیک نہیں بڑھتی اور نہ ہی اس کے دینے والے کو کوئی اجر ملتا ہے نہ ہی اس پر کوئی گناہ لازم آتا ہے۔

قول باری ہے: وَمَا اٰتَيْتُم مِّن زَكٰوةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ۔
اور جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے لیے دیتے ہو، اسی کے دینے والے درحقیقت اپنا مال بڑھاتے ہیں۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ اس سے وہ شخص مراد ہے جو ثواب حاصل کرنے کی نیت سے دیتا ہے۔ عبدالوہاب نے خالد سے اور انھوں نے عکرمہ سے قول باری (وَمَا اٰتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ربوٰ کی دو قسمیں ہیں: حلال ربوٰ اور حرام ربوٰ۔ پہلی قسم وہ ہدیہ ہے جو اس نیت سے کسی کو دیا جائے کہ اس کے ذریعے اس سے افضل چیز حاصل کرنے کی راہ نکالی جائے۔

زکریا نے شعبی سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ ایک شخص دوسرے شخص کے ساتھ سفر کرتا ہے سفر میں وہ اس کی خدمت کرتا اور اس کے آرام و راحت کا خیال رکھتا ہے۔ دوسرا شخص اسے اپنے منافع میں سے بدلے کے طور پر کچھ دے دیتا ہے۔ عبدالعزیز بن ابی رواد نے ضحاک سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس سے حلال ربوٰ مراد ہے یا ایک شخص دوسرے کو ہدیہ کے طور پر کوئی چیز اس نیت سے دے کہ اسے اس کے بدلے میں بہتر چیز دی جائے۔ اس عمل کا اس شخص کو نہ کوئی فائدہ ہوگا اور نہ نقصان، اس پر اسے نہ کوئی اجر ملے گا اور نہ ہی کوئی گناہ ہوگا۔

منصور نے ابراہیم نخعی سے قول باری: وَلَا تَمۡنُنۡ تَسۡتَكۡثِرُ۔ کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ "اس نیت سے کچھ نہ دو کہ تمہیں اس سے زائد ملے"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ممکن ہے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہو کیونکہ آپ مکارم اخلاق کے اعلیٰ ترین مرتبے پر فائز تھے جس طرح آپ پر صدقہ حرام تھا۔ حسن سے قول وَلَا تَمۡنُنۡ تَسۡتَكۡثِرُ۔ اور کسی کو اس غرض سے مت دو کہ زیادہ معاوضہ ملے اکی تفسیر میں منقول ہے کہ "کثرت سے عمل نہ کرو کہ پھر اس کے ذریعے اپنے رب پر احسان جتلاؤ"۔

جوانی، بڑھاپے کی زحمت سے پہلے غنیمت ہے

قول باری ہے: اَللّٰهُ الَّذِیۡ خَلَقَكُمۡ مِّنۡ ضُعۡفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۡۢ بَعۡدِ ضُعۡفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۡۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ ضُعۡفًا وَّ شَیۡبَةً۔ اللہ ہی تو ہے جس نے ضعف کی حالت سے تمہاری پیدائش کی ابتدا کی۔ پھر اس ضعف کے بعد تمہیں قوت بخشی پھر اس قوت کے بعد تمہیں ضعیف اور بوڑھا کر دیا) یعنی اللہ تعالیٰ نے رحم مادر میں ضعف کی حالت سے تمہاری پیدائش کی ابتدا کی۔ پھر تمہیں اطفال بنایا کہ عہد طفولیت میں تم اپنی ذات کے لیے کسی نفع نقصان کے مالک نہیں تھے۔ پھر تمہیں طاقت ور بنایا اور تمہیں اتنی استطاعت، عقل و فہم اور سمجھ بوجھ عطا کی کہ تم دنیاوی امور میں تصرف کے ذریعے جلب منفعت اور دفع مضرت کر سکو۔ پھر اس نے تمہیں بڑھاپے کی حالت میں ضعیف کر دیا جس طرح یہ قول باری ہے: وَمَنۡ نُّعَمِّرۡهُ نُنَكِّسۡهُ فِی الۡخَلۡقِ اور ہم جس کی عمر زیادہ کر دیتے ہیں اسے اس کی خلقت میں الٹا کر دیتے ہیں۔

نیز یہ ارشاد بھی ہے: وَمِنۡكُمۡ مَّنۡ یُّرَدُّ اِلٰۤی اَرۡذَلِ الۡعُمُرِ لِكَیۡلَا یَعۡلَمَ بَعۡدَ عِلۡمٍ شَیۡئًا۔ اور تم میں وہ بھی ہیں جنھیں نکمی عمر تک پہنچا دیا جاتا ہے جس سے وہ ایک چیز سے باخبر ہونے کے باوجود بے خبر ہو جاتے ہیں۔ اور اس طرح قوت و طاقت سے عاری اور عقل و فہم سے خالی زندہ رہتے ہیں۔ جیسا کہ ایک بچہ زندگی گزارتا ہے بلکہ ان کی حالت بچے کی حالت سے بھی بدتر ہوتی ہے کیونکہ بچے کے عقل و فہم اور طاقت و قوت میں بلوغت کے ساتھ اضافہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ کمال انسانیت کی حد کو پہنچ جاتا ہے۔

اس کے برعکس بوڑھا انسان جوں جوں بڑھاپے کے اندر قدم آگے بڑھاتا ہے اس کی کمزوری اور بے خبری میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بڑھاپے کو نکمی عمر کا نام

دیا ہے اور اسے کمزوری اور ضعف کا قرین و شریک قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّ شَيْبَةً) اس کی نظیر وہ قول باری ہے جو حضرت زکریا علیہ السلام کی زبان سے ادا کیا گیا ہے (رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) اے میرے پروردگار! میری ہڈیاں کمزور ہو چکی ہیں اور سر میں بالوں کی سفیدی پھیل پڑی ہے۔

سُورَۃُ لُقمَان

حمل کی کم از کم مُدت چھ ماہ ہے

قول باری ہے: حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ وَهْنًا عَلٰى وَهْنٍ. اس کی ماں نے ضعف پر ضعف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا۔ ضحاک کا قول ہے " ضعف پر ضعف اٹھا کر" یعنی ماں کی کمزوری بر بچے کی کمزوری ایک قول کے مطابق اس کے ذریعہ مشقت کی شدت بیان کی گئی ہے جو عورت کو حمل کے دوران اٹھانی پڑتی ہے: وَفِصَالُهٗ فِيْ عَامَيْنِ. اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے۔ یعنی دو برس کے اختتام تک ایک اور آیت میں ذکر ہے (وَحَمْلُهٗ وَفِصَالُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا اور حمل اور دودھ چھوٹنے کی مدت تیس مہینے ہے) ان دونوں آیتوں سے یہ بات حاصل ہوئی کہ حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے۔ حمل کی کم سے کم مدت کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ نے اس سے استدلال کیا تھا۔ تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔

امر بالمعروف نہی عن المنکر، عزیمت کا کام ہے

قول باری ہے: يٰبُنَيَّ اَقِمِ الصَّلٰوةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَآ اَصَابَكَ. اے میرے بیٹے! نماز کو قائم رکھ اور اچھے کاموں کی نصیحت کیا کر اور برے کاموں سے منع کیا کر اور جو کچھ پیش آئے اس پر صبر کیا کر۔ یعنی ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں لوگوں کے ہاتھوں جو تکلیفیں اٹھانی پڑیں ان پر صبر کر۔ ظاہر آیت صبر کے وجوب کا مقتضی ہے خواہ جان کا خطرہ کیوں نہ ہو، تاہم اللہ تعالیٰ نے دوسری آیات میں جن کا ہم نے ذکر کر دیا ہے جان کے خطرے کی حالت میں تقیہ کر لینے کی رخصت عطا کر دی ہے۔ درج بالا آیت امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے وجوب کی مقتضی ہے۔

مغرورانہ انداز میں گفتگو نہ کی جائے

قول باری ہے: وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ۔ اور لوگوں سے اپنا رخ مت پھیرو۔ حضرت ابن عباسؓ

اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کے معنی ہیں "غرور کی بنا پر اپنا رُخ لوگوں سے نہ پھیرو۔" ابراہیم نخعی کا قول ہے اس سے تشدق مراد ہے یعنی باچھیں کھولنا۔ یہ معنی بھی پہلے معنی کی طرف راجع ہے کیونکہ باچھیں پھیلا کر باتیں کرنے والا متکبر ہوتا ہے۔ ایک کے مطابق صعر دراصل ایک بیماری کا نام ہے جو اونٹوں کے سروں اور گردنوں میں پیدا ہو جاتی ہے اور ان کے چہروں اور گردنوں کو ٹیڑھا رکھتی ہے۔ اس کے ساتھ اس شخص کو تشبیہ دی گئی ہے جو لوگوں سے اپنی گردن ٹیڑھی رکھتا ہے یعنی ان سے اپنا رُخ پھیرے رکھتا ہے۔ شاعر کا شعر ہے:۔

وکنا اذا الجبار صعر خدہ اقمنا لہ من میلہ فتقوما

ہم تو ایسے لوگ ہیں کہ اگر کوئی مغرور ہمارے سامنے اپنی گردن ٹیڑھی کرتا تو ہم اس کی کجی دور کر دیتے اور پھر وہ سیدھی ہو جاتی۔ یعنی ہم اس کا غرور ختم کر دیتے۔

طاعتِ والدین

قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ اور ہم نے انسان کو اس کے والدین کے متعلق وصیت کی) تا قول باری (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا۔ اور اگر دونوں تجھ پر اس معاملہ میں زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے جس کی تیرے پاس کوئی دلیل نہیں تو تُو ان کا کہنا نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کیے جا) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ واضح کر دیا کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کے سلسلے میں اس کا حکم مسلمان اور کافر تمام والدین کے لیے عام ہے۔ کیونکہ پہلے یہ فرمایا (وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) پھر اس کی مزید تاکید کرتے ہوئے فرمایا (وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا) اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ بیٹے کو اپنے باپ سے قصاص کا حق نہیں ہے یعنی اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس سے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ نیز اگر باپ اپنے بیٹے کو قذف کرے گا تو اسے حد قذف نہیں لگائی جائے گی۔ علاوہ ازیں باپ پر اگر بیٹے کا قرضہ ہو تو اس کی ادائیگی کے سلسلے میں باپ کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔

اگر والدین ضرورت مند ہوں تو بیٹے پر ان کی کفالت ضروری ہو گی کیونکہ یہ تمام باتیں ان کے ساتھ خوبی سے بسر کرنے میں داخل ہیں۔ ان کے خلاف عمل اس مصاحبت کے منافی ہو گا۔ اسی

پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باپ کو بیٹے کے قرضہ کی بنا پر قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر وہ سرکشی کرتا ہو تو اس صورت میں بیٹا اسے قید کرسکتا ہے۔

قول باری ہے (وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ۔ اور اس شخص کی راہ پر چلو جو میری طرف رجوع کیے ہوئے ہو) یہ قول باری اجماع المسلمین کی صحت پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی راہ پر چلنے کا حکم دیا ہے اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ اور وہ اہل ایمان کی راہ کو چھوڑ کر کسی اور راہ پر چلتا ہے۔

غرور انسان کو زیب نہیں دیتا

قول باری ہے (وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا۔ اور زمین پر اکڑ کر مت چلو) مرح اترانے، لوگوں کو حقارت کی نظروں سے دیکھنے اور انہیں ذلیل سمجھنے نیز خود پسندی کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرما دیا اس لیے کہ یہ حرکت صرف وہی شخص کرسکتا ہے جو حقیقت سے آگاہ نہ ہو اور اسے اپنی ابتدا اور انتہا کی خبر نہ ہو۔ حسن بصری کا قول ہے کہ ابن آدم کیسے تکبر کرتا ہے حالانکہ اس کا خروج دو دفعہ پیشاب کی راہ سے ہو چکا ہے۔

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ۔ بے شک اللہ تعالیٰ کسی تکبر کرنے والے فخر کرنے والے کو پسند نہیں کرتا) مجاہد کا قول ہے کہ مختال متکبر کو کہتے ہیں۔ فخور اس شخص کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں پر لوگوں کے سامنے ڈینگیں مارتا اور انہیں حقارت کی نظروں سے دیکھتا ہے۔ اس کا یہ رویہ قابل مذمت ہوتا ہے کیونکہ اللہ کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرنا چاہیے نہ کہ ان نعمتوں کو اس کی نافرمانی کا ذریعہ بنایا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (میں اولاد آدم کا سردار ہوں لیکن میں اس پر فخر کا اظہار نہیں کرتا) آپ نے یہ بتا دیا کہ اولاد آدم کے سردار ہونے کی بات کا ذکر شکر کے طور پر ہوا تھا اظہار فخر کے طور پر نہیں ہوا تھا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ اور اپنے رب کی نعمتوں کو بیان کرو)

قول باری ہے (وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ اور اپنی چال میں میانہ روی اختیار کرو) یزید بن ابی حبیب نے کہا ہے کہ اس سے تیز رفتاری مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یزید نے اس سے یہی مراد لی ہے کیونکہ تکبر کرنے والا شخص اپنی رفتار تیز نہیں رکھتا ہے۔ اس طرح چال میں سرعت تکبر اور غرور کے منافی ہوتی

چیخ چیخ کر بات کرنا بہت معیوب ہے

قول باری ہے (وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ، اور اپنی آواز پست رکھو بے شک سب سے بری آواز گدھے کی آواز ہوتی ہے) آیت میں آواز پست رکھنے کا حکم ہے۔ اس لیے کہ یہ بات تواضع اور انکساری سے زیادہ قریب ہے جیسا کہ قول باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ، وہ لوگ جو اللہ کے رسول کے سامنے اپنی آواز نیچی رکھتے ہیں۔

لوگوں پر رعب ڈالنے اور انھیں پست سمجھنے کی بنا پر آواز بلند کرنا قابل مذمت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کی قباحت واضح کر دی۔ نیز یہ بتا دیا کہ یہ کوئی فضیلت کی بات نہیں ہے کیونکہ گدھے بھی اپنی آواز اونچی رکھتے ہیں حالانکہ ان کی یہ آواز سب سے بری آواز ہے۔

مجاہد نے (أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ) کی تفسیر اقبح الاصوات (قبیح ترین آواز) سے کی ہے جس طرح کہا جاتا ہے "هذا وجه منكر" (یہ توجیہ ناپسندیدہ ہے) یعنی قباحت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر فرما کر بندوں کو یہ تعلیم دی ہے کہ وہ اپنی آواز بلند کرنے سے پرہیز کیا کریں۔

علم غیب صرف اللہ کو ہے

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ بے شک اللہ ہی کو قیامت کی خبر ہے اور وہی مینہ برساتا ہے اور وہی جانتا ہے کہ رحموں میں کیا ہے) اس خطاب کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے ذریعے ان امور کی خبر دی ہے جن کا علم صرف اس کی ذات کو ہے اور بندوں کی ان تک رسائی نہیں ہے۔ کسی کو ان باتوں کا علم صرف اسی وقت ہو سکتا جب اللہ تعالیٰ کی طرف سے اسے آگاہ کر دیا جاتا ہے۔

اپنی بیوی کے حمل سے منکر قاذف نہیں ہوگا

اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ حمل کے وجود حقیقت کا ہمیں علم نہیں ہوتا۔ اگرچہ ظن غالب کی حد تک اس کے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے حمل کے متعلق یہ کہہ دے کہ یہ اس کا نہیں ہے وہ اپنی بیوی کا قاذف شمار نہیں ہوگا۔ ہم نے اس مسئلے پر

پچھلے مباحث میں روشنی ڈالی ہے۔

آخرت میں نسب کی بجائے عمل کام آئے گا

قول باری ہے (وَاخْشَوْا يَوْمًا لَّا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئًا۔ اور اس دن کا خوف رکھو جب نہ کوئی باپ اپنے بیٹے کی طرف سے کچھ بدلہ ہو سکے گا اور نہ ہی بیٹا اپنے باپ کی طرف سے کوئی بدلہ بن سکے گا) آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کے نزدیک کسی کو اس کے باپ یا نسب کے شرف کی بنا پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسروں کو چھوڑ کر کسی ایک کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں کی۔

اسی مضمون میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بھی وارد ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه۔ جس شخص کا عمل اسے سست کر دے اس کا نسب اسے تیز نہیں کر سکتا۔ آپ نے فرمایا (یا بنی عبد المطلب لا یاتینی الناس باعمالهم وتاتون بانسابکم فاقول انی لا اغنی عنکم من اللہ شیئا۔ اے بنو عبد المطلب! ایسا نہ ہو کہ لوگ میرے پاس اپنے اچھے اچھے اعمال لے کر آئیں اور تم صرف اپنا نسب لے کر آؤ۔ سنو! میں صاف کہتا ہوں کہ اللہ کے سامنے میں تمھارے کسی کام نہ آؤں گا۔)

قول باری (لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ) کا مفہوم ہے کہ کوئی والد اپنے ولد کے کوئی کام نہ آ سکے گا۔ محاورہ ہے "جزیت عنك" یعنی میں تمھارے کام آ گیا۔

سُورَةُ السَّجْدَةِ

مومن خوابِ غفلت میں نہیں ہوتا

قولِ باری ہے: (تَتَجَافٰی جُنُوۡبُهُمۡ عَنِ الۡمَضَاجِعِ) ان کے پہلو خوابگاہوں سے علیحدہ رہتے ہیں۔ ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے عاصم بن ابی النجود سے، انھوں نے ابو وائل سے، انھوں نے حضرت معاذؓ بن جبل سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی۔ وہ کہتے ہیں: "میں ایک سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھا۔ سفر کے دوران میں ایک دن میں آپؐ کے قریب آگیا اور عرض کیا۔ اللہ کے رسول! مجھے کوئی ایسا عمل بتا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے اور جہنم کی آگ سے دور کر دے۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا: "تم نے ایک بہت بڑی بات پوچھی ہے، تاہم اللہ جس کے لیے آسان کر دے اس کے لیے یہ بات آسان ہے۔ اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو، نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو، رمضان کے روزے رکھو اور بیت اللہ کا حج کرو۔"

پھر فرمایا: "میں تمھیں بھلائی کے دروازوں کی نشاندہی نہ کروں؟ روزہ ڈھال ہے اور صدقہ گناہوں کی آگ کو بجھا دیتا ہے، نیز وہ نماز جو رات کو اٹھ کر ایک انسان ادا کرتا ہے۔" پھر آپ نے درج بالا آیت (جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوۡا يَعۡمَلُوۡنَ) تک تلاوت فرمائی۔ پھر فرمایا: "میں تمھیں تمام بھلائیوں کی جڑ، ان کے ستون اور ان کے کوہان کی چوٹی کی خبر نہ دوں؟" میں نے عرض کیا "اللہ کے رسول! ضرور بتائیے۔" آپؐ نے فرمایا: "تمام بھلائیوں کی جڑ اسلام، ان کا ستون نماز اور ان کے کوہان کی چوٹی جہاد فی سبیل اللہ ہے۔"

پھر فرمایا: کیا میں تمھیں وہ بات نہ بتا دوں جو ان تمام امور کا سرا ہے؟" میں نے عرض کیا۔ "اللہ کے رسول! ضرور بتائیے۔" یہ سن کر آپؐ نے اپنی زبان مبارک پکڑ کر فرمایا: "اسے اپنے قابو میں رکھو۔" میں نے عرض کیا: "اللہ کے رسول! ہم جو کچھ اپنی زبان سے کہتے ہیں کیا اس پر بھی ہماری گرفت ہوگی؟"

یہ سن کر آپ نے فرمایا: معاذ! تمھاری ماں تمھیں گم کر دے! جہنم میں جو لوگ اوندھے منہ (یا یہ فرمایا "نتھنوں کے بل" گرائے جائیں گے وہ اپنی زبانوں کی کاٹی ہوئی فصل کی بنا پر ہی تو گرائے جائیں گے

ہمیں عبداللہ بن محمد اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے کہ قتادہ نے آیت (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ کسی کو علم نہیں جو جو (سامان) آنکھوں کی ٹھنڈک کا ان کے لیے (خزانہ غیب میں) مخفی ہے) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا: "اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے اپنے نیک بندوں کے لیے ایسی نعمتیں تیار کر رکھی ہیں جن کا کسی آنکھ نے مشاہدہ نہیں کیا، نہ کسی کان تک ان کی خبر گئی اور نہ ہی کسی دل میں ان کا خیال تک گزرا۔

ابو اسحاق نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں "ان لوگوں کے لیے جن کے پہلو، ان کی خوابگاہوں سے علیحدہ رہتے ہیں ایسی نعمتیں ہیں جن کا کسی آنکھ نے مشاہدہ نہیں کیا، نہ کسی کان تک ان کی خبر گئی اور نہ ہی کسی دل میں ان کا خیال تک گزرا۔" پھر انھوں نے یہ آیت تلاوت کی۔ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ۔

مجاہد اور عطاء سے قول باری (تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد عشاء کی نماز ہے۔ حسن سے اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ لوگ مغرب اور عشاء کے درمیان نفلیں پڑھا کرتے تھے۔ ضحاک نے قول باری (يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا۔ وہ اپنے پروردگار کو خوف اور امید سے پکارتے رہتے ہیں) کی تفسیر میں کہا ہے کہ وہ لوگ دعاؤں میں اللہ کو یاد کرتے رہتے ہیں اور اس کی تعظیم بجا لاتے ہیں۔

قتادہ نے کہا ہے "وہ لوگ اپنے رب کو اس کے عذاب کے خوف سے اور اس کی رحمت کی امید کی بنا پر پکارتے رہتے ہیں، نیز اللہ نے انھیں جو رزق عطا کیا ہے اسے وہ اس کی طاعت میں خرچ کرتے رہتے ہیں۔

سُورَةُ الأَحْزَاب

"کسی مرد کے سینے میں دو دل نہیں" کا کیا مطلب ہے

قول باری ہے (مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَیْنِ فِیْ جَوْفِهٖ۔ اللہ نے کسی مرد کے سینہ میں دو دل نہیں بنائے ہیں) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ قبیلہ قریش میں ایک شخص تھا جو اپنے مکر و فریب اور چستی و چالاکی کی بنا پر "دو دلوں والا" کہلاتا تھا۔ مجاہد اور قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق منافقین کہا کرتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دو دلوں والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اس قول کی تکذیب کر دی۔

حسن کہتے ہیں کہ ایک شخص تھا جو یہ کہا کرتا تھا کہ "میری ایک جان تو مجھے حکم دیتی ہے اور دوسری جان روکتی ہے۔" اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق یہ آیت نازل فرمائی۔ مجاہد سے مروی ہے کہ بنو فہر کا ایک شخص کہا کرتا تھا کہ میرے سینے میں دو دل ہیں۔ میں ان میں سے ہر ایک کے ذریعے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) سے زیادہ عقل اور سمجھ کا مالک ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی تکذیب فرما دی۔

ابوجعفر طحاوی نے ذکر کیا کہ زیر بحث آیت کی تفسیر میں درج بالا اقوال کے سوا اور کوئی بات منقول نہیں ہے۔ ابوجعفر نے مزید کہا ہے کہ امام شافعی نے بعض اہل تفسیر سے جس کا انھوں نے نام نہیں لیا یہ نقل کیا ہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام میں ایک شخص کے دو باپ نہیں بنائے۔ امام شافعی نے دو آدمیوں کے نطفے سے ایک بچے کی پیدائش کی نفی کے سلسلے میں اس آیت سے استدلال کیا ہے، ان کا یہ استدلال امام محمد کے قول کے خلاف ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ کے اندر اس مفہوم کا احتمال نہیں ہے جو امام شافعی نے اس سے اخذ کیا ہے۔ اس لیے کہ قلب کے لفظ کے ساتھ باپ سے تعبیر نہیں ہوتی نہ تو حقیقتہً اور نہ ہی مجازاً۔ نہ ہی شریعت میں باپ کے لیے قلب کو اسم کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ اس لیے آیت کے یہ معنی

لینا کئی وجوہ سے غلط ہے۔

حضرت ابوسعید خدری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ کو ایک حاملہ لونڈی نظر آئی جس کے حمل کے ختم ہونے کا وقت قریب آرہا تھا۔ آپ نے دریافت کیا کہ یہ لونڈی کس کی ہے، عرض کیا گیا کہ فلاں شخص کی ہے، آپ نے پوچھا: آیا یہ شخص اس کے ساتھ ہمبستری بھی کرتا ہے۔ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا: میرا دل چاہتا ہے کہ اس پر ایسی لعنت بھیجوں جو قبر تک اس کے ساتھ جائے، یہ شخص پیدا ہونے والے بچے کو کس طرح اپنا وارث قرار دے گا حالانکہ وہ بچہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگا یا اسے کس طرح اپنا غلام بنائے گا جبکہ اس نے اسے آنکھوں دیکھے اور کانوں سنے غذا بہم پہنچائی ہے۔" آپ کا ارشاد "اسے آنکھوں دیکھے اور کانوں سنے غذا بہم پہنچائی ہے" اس پر دلالت کرتا ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ دو مردوں کے نطفوں سے بنا تھا۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے دو مردوں سے بچے کا نسب کر دیا تھا۔ ان دونوں کے سوا کسی صحابی سے اس کے قول کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔

(یہاں اس مسئلے کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ اگر کوئی شخص حاملہ لونڈی خریدے تو جب تک وضع حمل نہ ہو جائے اس وقت تک وہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کر سکتا۔ درج بالا صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ناراضی کا اس بنا پر اظہار کیا کہ اس شخص نے وضع حمل سے پہلے ہی اس لونڈی کے ساتھ ہمبستری شروع کر دی تھی۔ مترجم)

بیوی ماں کی طرح حرام نہیں ہو سکتی

قول باری ہے (وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ اور تمہاری بیویوں کو جن سے تم ظہار کرتے ہو تمہاری مائیں نہیں بنا دیا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لوگ اپنی بیویوں سے ان الفاظ میں ظہار کر لیتے تھے کہ "تو میرے لیے میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔" اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ اس قول سے بیوی تحریم کے لحاظ سے ماں جیسی نہیں ہو سکتی نیز اس قول کو جھوٹ اور قابل نفرت قول قرار دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا۔ یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں) اس قول کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ایسی تحریم لازم کر دی جو کفارہ

ظہار کے ذریعے رفع ہوتی ہے اور ظہار کرنے والے کے اس قول کو باطل قرار دیا جس میں وہ اپنی بیوی کو اپنی ماں جیسی قرار دیتا ہے کیونکہ ماں کی تحریم تو ہمیشہ کے لیے تحریم کی صورت ہے۔

اسلام میں منہ بولا بیٹا بنانا جائز نہیں

قول باری ہے (وَمَا جَعَلَ اَدْعِیَاءَکُمْ اَبْنَاءَکُمْ اور نہ تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنا دیا) ایک قول کے مطابق یہ آیت حضرت زید بن حارثہؓ کے سلسلے میں نازل ہوئی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اپنا متبنّیٰ بنا لیا تھا چنانچہ انھیں زید بن محمد کے نام سے پکارا جاتا تھا۔

مجاہد، قتادہ اور دوسرے حضرات سے اسی طرح کی روایت ہے۔ ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ یہ چیز قرآن کے ذریعے سنت کے نسخ کی موجب ہے کیونکہ پہلا حکم قرآن کی بجائے سنت سے ثابت تھا جسے قرآن نے منسوخ کر دیا۔

قول باری ہے (ذٰلِکُمْ قَوْلُکُمْ بِاَفْوَاھِکُمْ یہ صرف تمہارے منہ سے کہنے کی بات ہے) یعنی اس بات کی کوئی حیثیت نہیں ہے یہ ایک بے معنی اور غیر حقیقت پسندانہ بات ہے۔

قول باری ہے (اُدْعُوْھُمْ لِاٰبَاءِھِمْ ھُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰہِ فَاِنْ لَّمْ تَعْلَمُوْا اٰبَاءَھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ فِی الدِّیْنِ وَمَوَالِیْکُمْ انھیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کرو کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے اور اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہی ہیں اور تمہارے دوست) اس میں نسب کے بغیر کسی شخص پر بھائی کے اسم کے اطلاق کی اباحت اور باپ کے اسم کے اطلاق کی ممانعت ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کے متعلق یہ کہے کہ وہ میرا بھائی ہے تو غلام آزاد نہیں ہوگا بشرطیکہ وہ یہ کہے کہ میں نے نسبی بھائی مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ ایک شخص پر دینی لحاظ سے بھائی کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ اپنے غلام کے متعلق یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب کے بغیر اس اسم کا اطلاق ممنوع ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من ادعی الی غیر ابیہ وھو یعلم انہ غیر ابیہ فالجنۃ علیہ حرام۔ جو شخص اپنے باپ کے سوا کسی اور شخص کی طرف باپ ہونے کی نسبت کرے گا جبکہ اسے معلوم ہو کہ وہ شخص اس کا باپ نہیں ہے اس پر جنت حرام ہو جائے گی۔)

قول باری ہے (وَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ فِیْمَا اَخْطَاْتُمْ بِہٖ تمہارے اوپر اس کا کوئی گناہ نہیں جو تم سے بھول چوک ہو جائے) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ خطاء کی صورت یہ ہے اس تبنی کے مسئلے میں یا اس کے علاوہ دوسرے مسائل میں نہی کے ورود سے پہلے جو کچھ ہو چکا (وَلٰکِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوْبُکُمْ) عمد کی صورت ہے کہ اس مسئلے میں یا اس کے علاوہ دوسرے مسائل میں نہی کے ورود کے بعد تم اس نہی کے خلاف طریق کار کو ترجیح دو۔"

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی کہ اگر تم کسی شخص کو اس کے باپ کے سوا کسی اور کی طرف نسبت کر کے پکارو اور تمھیں معلوم ہو کہ وہ شخص اس کا باپ ہے تو اس کی وجہ سے تم پر کوئی گناہ لازم نہیں آئے گا۔

حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو کہتے ہوئے سنا "اے اللہ! میری خطائیں معاف کر دے"۔ آپ نے اس سے فرمایا: اللہ تعالیٰ سے ان خطاؤں کی معافی مانگو جو تم نے عمداً کی ہیں، باقی رہ گئیں تمھاری وہ خطائیں جو تم نے جان بوجھ کر نہیں کیں تو ان کی تمھیں ازخود معافی مل جائے گی۔

قتادہ نے مزید کہا کہ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے تھے "تم سے غلطی کی بنا پر سرزد ہونے والی خطاؤں کا مجھے کوئی خطرہ نہیں ہے، مجھے تو صرف ان خطاؤں کی فکر ہے جو تم سے جان بوجھ کر سرزد ہوئی ہوں"۔ "مجھے قتال کی بنا پر تمھارے بارے میں کوئی خطرہ نہیں ہے لیکن مجھے مال و دولت کی کثرت کی بنا پر تمھارے بارے میں خطرہ ہے۔ مجھے یہ خطرہ نہیں ہے کہ تم اپنے اعمال کو حقیر سمجھو گے لیکن مجھے تمھارے بارے میں یہ خطرہ ضرور ہے کہ کہیں تم اپنے اعمال کو کثیر نہ سمجھنے لگ جاؤ۔"

نبی کی ذات اہل ایمان کو اپنی جانوں سے زیادہ عزیز ہے

قول باری ہے (اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِہِمْ نبی مومنین کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں روایت کی کہ مجھے ابوسلمہ نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد نقل کیا (انا اولی بکل مومن من نفسہ فایما رجل مات وترک دینا فالیّ وان ترک مالا فھو لورثتہ میں ہر مومن کے ساتھ اس کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتا ہوں۔ اس

لیے جس شخص کی وفات ہو جائے گی اور وہ قرض چھوڑ کر مرے گا تو اس کی ادائیگی میرے ذمے ہوگی اور اگر مال چھوڑ جائے گا تو اس کا مال اس کے ورثاء کو مل جائے گا۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس بات کی دوسروں کو دعوت دیتے ہیں ان کے مقابلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی بات اختیار کر لینے کا زیادہ حق ہے ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسروں پر ایسا حکم عائد کر دیں جسے خود اپنی ذات پر عائد نہ کریں کیونکہ آپ کی اطاعت واجب ہے اور آپ کی اطاعت اللہ کی اطاعت کے ساتھ پیوستہ ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سب سے پہلے جس روایت کا ذکر کیا ہے وہ ابعد میں بیان ہونے والے معانی کی ضامن نہیں ہے اور نہ ہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آیت کے مفہوم کو صرف قرض کی ادائیگی کے دائرے تک محدود رکھا جائے۔ کیونکہ آیت میں گنجائش موجود ہے کہ اس سے یہ مراد لی جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی اس لحاظ سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں کہ آپ انھیں جس بات کی دعوت دیں اسے وہ قبول کر لیں اور اس کے مقابلہ میں اس بات کو ترک کر دیں جس کی دعوت یہ لوگ خود دیں۔

اسی طرح ان پر حکم عائد کرنے کا زیادہ حق حاصل ہے اور ان پر آپ کے حکم کی پیروی اور آپ کی اطاعت لازم ہے۔ اسی ضمن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرنے والے ہر مقروض مومن کے قرض کی ذمہ داری اٹھانے کی بات بھی بتا دی۔

حضور کی بیویاں مسلمانوں کی روحانی مائیں ہیں

قول باری ہے (وَاَزْوَاجُہٗٓ اُمَّھٰتُھُمْ۔ اور آپ کی بیویاں ان کی مائیں ہیں) اس کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تعظیم و تکریم اور جلالت قدر کے وجوب میں مسلمانوں کی اپنی ماؤں کی طرح ہیں۔ دوم یہ کہ نکاح کی تحریم میں یہ ماؤں کی طرح ہیں۔ یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ ازواج مطہرات ہر لحاظ سے ماؤں کی طرح ہیں کیونکہ اگر بات اس طرح ہوتی تو کسی مسلمان کے لیے ان کی بیٹیوں سے نکاح جائز نہ ہوتا کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی حقیقی بہنیں ہوتیں جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کے ساتھ اپنی بیٹیوں کا خود نکاح کرا دیا تھا۔ اسی طرح اگر امہات المومنین حقیقی معنوں میں مائیں ہوتیں تو انھیں مسلمانوں کی وراثتوں میں حصہ بھی ضرور ملتا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں ۔ وھو اب لھم (اور آپ مسلمانوں کے باپ ہیں) اگر یہ درست تسلیم کر لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ شفقت و تعلق نیز بہی خواہی و ہمدردی کے لحاظ سے مسلمانوں کے لیے آپ کی ذاتِ اقدس ایک شفیق باپ کی طرح تھی۔

جس طرح یہ قول باری ہے (لَقَدْ جَآءَکُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِکُمْ عَزِیْزٌ عَلَیْہِ مَا عَنِتُّمْ حَرِیْصٌ عَلَیْکُمْ بِالْمُؤْمِنِیْنَ رَءُوْفٌ رَّحِیْمٌ۔ بے شک تمہارے پاس ایک پیغمبر آئے ہیں تمہاری ہی جنس میں سے جو چیز تمہیں مضرت پہنچاتی ہے وہ انھیں بہت گراں گزرتی ہے تمہاری بھلائی کے حریص ہیں، ایمان لانے والوں کے حق میں بڑے ہی شفیق ہیں، مہربان ہیں)

جو مذہبی طور پر ولی نہ ہو وہ نسبی طور پر ولی ہو سکتا ہے

قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ تَفْعَلُوْٓا اِلٰٓی اَوْلِیٰٓئِکُمْ مَّعْرُوْفًا۔ مگر ہاں تم اپنے دوستوں سے کچھ (سلوک) کرنا چاہو تو وہ جائز ہے) محمد بن الحنفیہ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول یہودی اور نصرانی کے لیے مسلمان کی وصیت کے جواز کے سلسلے میں ہوا ہے۔ حسن بصری نے اس کی تفسیر میں کہا ہے "الا یہ کہ تم صلہ رحمی کرو۔"

عطاء کا قول ہے۔ اس سے مراد ایسے مسلمان اور کافر ہیں جن کے مابین قرابت داری ہو مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ کافر کو اپنی زندگی بھر کچھ نہ کچھ دیتا رہے اور مرتے وقت اس کے لیے وصیت کر جائے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں نقل کیا۔ "الا یہ کہ تمہارا کوئی قرابت دار ہو جو تمہارا ہم مذہب نہ ہو اور تم اس کے لیے کچھ وصیت کر جاؤ۔ وہ نسب کے لحاظ سے تمہارا دوست اور ولی ہو گا دین کے لحاظ سے تمہارا ولی نہیں ہو گا۔"

رسول بہترین نمونۂ عمل ہیں

قول باری ہے (لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ۔ تمہارے لیے اللہ کے رسول کا ایک عمدہ نمونہ موجود ہے) بعض حضرات نے اس آیت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال

میں آپ کے اسوہ پر چلنے کے وجوب پر استدلال کیا ہے۔ ان کے مخالفین بھی اسی آیت سے آپ کے افعال کے ایجاب کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔

پہلے گروہ کا مسلک یہ ہے کہ آپ کے اسوہ پر چلنا آپ کی اتباع کے ہم معنی ہے اور یہ آپ کے قول و فعل دونوں کے لیے عام ہے جب اللہ تعالیٰ نے اس کے ساتھ ہی فرما دیا (لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللّٰهَ وَالْيَوْمَ الْاٰخِرَ۔ اس کے لیے جو اللہ اور یوم آخر سے ڈرتا ہو) یہ قول باری اس پر دال ہو گیا کہ آپ کے اسوہ پر چلنا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ایمان کی شرط قرار دیا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ۔ اللہ سے ڈرو اگر تم مومن ہو) اور اسی طرح کے الفاظ جنہیں ایمان کے ساتھ مقرون کر دیا گیا ہے۔ یہ بات وجوب پر دلالت کرتی ہے۔

مخالفین کا استدلال یہ ہے کہ قول باری (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) ظاہری طور پر استحباب کا مقتضی ہے، ایجاب کا مقتضی نہیں ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (لَكُمْ) اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے "لك ان تصلي، لك ان تتصدق (تمھیں نماز پڑھنے کا اختیار ہے تمھیں صدقہ دینے کا اختیار ہے) اس میں وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے بلکہ اس قول کا ظاہر اس اس پر دلالت کرتا ہے کہ اسے اس کام کے کر لینے اور نہ کرنے کا اختیار ہے۔ ایجاب پر اس کی دلالت ہوتی اگر آپ کے الفاظ یہ ہوتے" علیکم التاسی بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم (تم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ پر چلنا واجب ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درست بات یہ ہے کہ آیت میں وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ بلکہ استحباب پر اس کی دلالت ایجاب پر دلالت کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اس کے باوجود اگر آیت امر کے صیغہ کی صورت میں وارد ہوتی تو پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال میں وجوب پر اس کی دلالت نہ ہوتی اس لیے کہ آپ کے اسوہ پر چلنے کا مفہوم یہ ہے کہ ہم بھی اسی طرح کریں جس طرح آپ نے کیا اور اگر ہم کسی فعل کے اعتقاد یا اس کے مفہوم کے سلسلے میں آپ کے خلاف کریں گے تو یہ آپ کے اسوہ پر چلنا نہ ہو گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اگر ایک عمل استحباب کی بنا پر کیا ہو اور ہم اسے وجوب کی بنا پر کر لیں تو ہم آپ کے اسوہ پر چلنے والے قرار نہیں پائیں گے۔ اگر آپ نے کوئی عمل کیا ہو تو ہمارے لیے اس وقت تک وجوب کے اعتقاد کے ساتھ اسے اپنانا جائز نہیں ہو گا جب تک ہمیں یہ معلوم نہ ہو جائے کہ آپ نے یہ عمل وجوب کی بنا پر کیا تھا۔

جب ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ آپ نے یہ عمل وجوب کی بنا پر کیا تھا تو ہم پر اس عمل کو اس علم کی وجہ سے کرنا واجب ہوگا آیت کی جہت سے واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ آیت میں تو وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے، ہم پر اس کا وجوب اس جہت سے ہوگا کہ دوسری آیات میں ہمیں آپ کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔

مومن کا ایمان آزمائشوں میں مزید پختہ ہوتا ہے

قول باری ہے (وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَٰذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ۔ اور جب اہل ایمان نے لشکروں کو دیکھا تو کہنے لگے کہ یہی) وہ (موقع) ہے جس کی ہمیں اللہ اور اس کے رسول نے خبر دی تھی)

ایک قول کے مطابق مسلمانوں سے یہ وعدہ کیا گیا تھا کہ وہ جب مشرکین کے مقابلہ پر اتریں گے انھیں ان پر کامیابی حاصل ہو جائے گی اور وہ ان پر چھا جائیں گے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ۔ تاکہ وہ اسے تمام دینوں پر غالب کر دے)

قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ وعدہ ہے جو اس قول باری میں ان سے کیا گیا تھا (أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ۔ کیا تم نے یہ خیال کیا ہے کہ تم جنت میں داخل ہو جاؤ گے جبکہ ابھی تمھارے پاس ان لوگوں کی مثال نہیں آئی ہے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں)

قول باری ہے (وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا۔ اور اس سے ان کے ایمان و طاعت میں ترقی ہی ہوئی) آزمائش کے موقعہ پر صحابہ کرام کی کیفیت کی اس آیت میں عکاسی کی گئی ہے۔ اس آزمائش کی گھڑی میں ان کا یقین اور پختہ ہو گیا اور ان کی بصیرت میں چمک پیدا ہو گئی۔ اللہ پر ایمان رکھنے والے اصحاب بصیرت کی یہی کیفیت ہوتی ہے۔

نذر کو پورا کرنا چاہیے

قول باری ہے (فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ۔ سو ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو اپنی نذر پوری کر چکے) ایک قول کے مطابق نحب کے معنی نذر کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے عہد کے سلسلے میں انھوں نے جو نذر مانی تھی وہ نذر انھوں نے پوری کر لی۔ حسن کا قول ہے کہ (قَضَى نَحْبَهُ) کے معنی ہیں کہ ان کی موت اسی عہد پر واقع ہوئی جو انھوں نے اللہ کے ساتھ باندھا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ نحب، موت کو کہتے ہیں اور نحب ایک دن ایک رات مسلسل کے ساتھ چلنے کو بھی کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ "انھوں نے اپنا عہد پورا کر دیا" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نحب کے لفظ میں اس بات کی گنجائش ہے کہ اس سے عہد اور نذر مراد لی جائے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے اسے بعینہ پورا کرنے پر ان کی مدح سرائی کی ہے۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ جو شخص کسی عبادت و قربت کی نذر مانے گا اس پر اسے بعینہ اس کا پورا کرنا واجب ہوگا۔ اس پر کفارۂ یمین واجب نہیں ہوگا۔

اہل کتاب سے کیا سلوک کیا جائے؟

قول باری ہے (وَاَنْزَلَ الَّذِیْنَ ظَاهَرُوْهُمْ مِّنْ اَهْلِ الْکِتٰبِ مِنْ صَیَاصِیْهِمْ اور جن اہل کتاب نے ان کی مدد کی تھی اللہ تعالیٰ نے انھیں ان کے قلعوں سے اتار دیا) ایک قول کے مطابق صیاصی وہ قلعے تھے جن میں یہ اہل کتاب یعنی یہود مدینہ مورچہ بند تھے۔ صیصہ دراصل گائے کے سینگ کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے وہ اپنا دفاع کرتی ہے۔ مرغ کے خار کو بھی صیصہ کہتے ہیں کیونکہ وہ اس کے ذریعے اپنا دفاع کرتا ہے۔ اسی مفہوم کی بنا پر قلعوں کو صیاصی کہا گیا ہے۔

ایک روایت کے مطابق اس سے بنو قریظہ مراد ہیں۔ انھوں نے مسلمانوں کے ساتھ کیے ہوئے اپنے عہد کو توڑ کر مدینہ پر حملہ آور گروہوں کی مدد کی تھی۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے بنو نضیر مراد ہیں۔ تاہم تمام راویوں کا اس پر اجماع ہے کہ یہ بنو قریظہ تھے۔ ظاہر آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (فَرِیْقًا تَقْتُلُوْنَ وَتَاْسِرُوْنَ فَرِیْقًا۔ پھر تم ایک گروہ کو قتل کرنے لگے اور ایک گروہ کو قید کر لیا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو نہ تو قتل کرنے کا حکم دیا تھا نہ گرفتار کرنے کا بلکہ انھیں جلا وطن کر دیا تھا۔

مفتوحہ زمینوں کے بارے میں فیصلہ

قول باری ہے (وَاَوْرَثَکُمْ اَرْضَهُمْ وَدِیَارَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْهَا اور تمھیں ان کی زمین کا، ان کے گھروں کا اور ان کے اموال کا اور اس زمین کا بھی مالک بنا دیا جس پر تم نے اب تک قدم نہیں رکھا تھا) یعنی بنو قریظہ کی سرزمین کا یا بنو نضیر کی سرزمین کا جیسا کہ بعض حضرات نے آیت سے بنو نضیر مراد لیا ہے۔

قول باری (وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْھَا) کی تفسیر میں حسن کا قول ہے کہ اس سے ارض فارس و روم مراد ہیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق اس سے مراد ارض مکہ ہے۔ یزید بن رومان نے کہا ہے کہ یہ ارض خیبر ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ کافروں کی جس سرزمین پر مسلمانوں کا غلبہ ہو جائے اور مسلمان بزور شمشیر اسے فتح کرلیں امام المسلمین اس سرزمین کو فاتحین کی ملکیت میں دے دے گا۔

امام کے لیے وہاں کے باشندوں کو اس سرزمین پر مالکانہ طور پر برقرار رہنے کی اجازت دینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ارشاد باری ہے (وَاَوْرَثَکُمْ اَرْضَھُمْ) حالانکہ ظاہر آیت اس سرزمین کے اصل باشندوں کی ملکیت کے ایجاب کا مقتضی ہے اس میں ان حضرات کے قول پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (وَاَوْرَثَکُمْ) ظاہراً ملکیت کے ایجاب کے ساتھ مختص نہیں ہے بلکہ اس میں غالب آجانے فتحیاب ہو جانے اور قبضہ کرلینے کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے۔ ان میں سے کوئی بھی مفہوم اگر وجود میں آجائے گا لفظ کا استعمال درست ہو جائے گا۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتٰبَ الَّذِیْنَ اصْطَفَیْنَا مِنْ عِبَادِنَا۔ پھر ہم نے ان لوگوں کو کتاب کا وارث بنا دیا جنھیں ہم نے اپنے بندوں میں منتخب کرلیا تھا) یہاں ملکیت مراد نہیں ہے۔ اگر یہ بات درست بھی ہوتی کہ اس سے ملکیت مراد لی جائے تو یہ بنو قریظہ کی سرزمین کے بارے میں ہوتی۔ اور اس کا تعلق قول باری (وَاَوْرَثَکُمْ اَرْضَھُمْ) سے ہوتا۔ لیکن قول باری (وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْھَا) صرف ایک سرزمین کا مقتضی ہے تمام سرزمینوں کا مقتضی نہیں ہے۔

اگر اس سے خیبر مراد ہے تو مسلمان اس کے مالک بن گئے تھے۔ اگر ارض فارس و روم مراد ہے تو مسلمان ان سرزمینوں کے بعض حصوں کے مالک ہو گئے تھے۔ اس طرح آیت کا مقتضی وجود میں آگیا تھا اور اس میں یہ دلالت نہیں تھی کہ مسلمان تمام زمینوں کے مالک ہو جاتے۔ کیونکہ قول باری (وَاَرْضًا لَّمْ تَطَئُوْھَا) صرف ایک سرزمین کو شامل تھا اس لیے مخالف کے قول پر اس میں کوئی دلالت نہیں ہے۔

حضورؐ نے اپنی ازواج کو اختیار دے دیا کہ چاہیں نکاح ہی میں رہیں یا طلاق لے لیں

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِکَ اِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَھَا۔ اے نبی! آپ اپنی بیویوں سے کہہ دیجیے کہ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو)

تا آخر آیت۔

ہمیں عبداللہ بن محمد المروزی نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع الجرجانی نے، انھیں معمر نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ جب آیت (وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ اور اگر تم اللہ اور اس کے رسول کو مقصود رکھتی ہو) نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے میرے پاس آئے اور فرمایا: عائشہ! میں تم سے ایک بات کہتا ہوں، اس کے متعلق جلد بازی سے کام نہ لینا بلکہ اپنے والدین سے مشورہ کر لینا۔ حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ اللہ کو یہ معلوم تھا کہ میرے والدین مجھے آپ سے جدا ہو جانے کا کبھی مشورہ نہیں دیں گے۔

بہرحال حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بات مکمل کر کے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ) تا آخر آیت مجھے سنائی۔ میں نے عرض کیا: میں کیوں اپنے والدین سے مشورہ لوں، میں تو اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو مقصود رکھتی ہوں"۔

حسن بن ابی الربیع جرجانی کے علاوہ دوسرے راوی نے عبدالرزاق سے روایت کی ہے کہ معمر نے کہا مجھے ایوب نے خبر دی کہ حضرت عائشہؓ نے عرض کیا" اللہ کے رسولؐ! آپ اپنی بیویوں کو اختیار دیں گے تو میں آپ کی رفاقت اختیار کر دوں گی" یہ سن کر آپ نے فرمایا: "مجھے تو معلم بنا کر بھیجا گیا ہے۔ تکلیف پہنچانے والا بنا کر نہیں بھیجا گیا ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اختیار دینے کا جو حکم مذکور ہے اس کے مفہوم کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں دنیا اور آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا تھا کیونکہ قول باری ہے (إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا) تا قول باری (وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ)۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ بات نہیں بلکہ انھیں طلاق کے انتخاب کا اختیار دیا گیا تھا اور شرط یہ تھی کہ اگر وہ دنیا اور اس کی زیب و زینت کو پسند کریں تو گویا انھوں نے طلاق کا انتخاب کر لیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا۔ اگر تم دنیوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو تو آؤ میں تمھیں کچھ متاع دنیوی دے دلا کر خوبی کے ساتھ رخصت کر دوں) اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف سے دنیا اختیار کرنے کو طلاق اختیار کرنا قرار دیا۔

یہ حضرات اس پر اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو مسروق نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے کہ جب ان سے ایک شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو اختیار دے دیا تھا تو انھوں نے فرمایا: ہمیں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا، کیا یہ اختیار طلاق کی صورت میں تبدیل ہوگیا تھا؟ بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں: "ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کرلیا تھا۔ آپ نے اسے طلاق شمار نہیں کیا تھا۔"

ان حضرات نے مزید کہا ہے کہ یہ بات ثابت نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس اختیار کے سوا اور کوئی اختیار دیا ہو جس کا آیت میں حکم دیا گیا تھا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ عروہ نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے کہ جب زیر بحث آیت نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: عائشہ! میں تم سے ایک بات کہتا ہوں، اس کے متعلق جلد بازی نہ کرنا بلکہ اپنے والدین سے اس بارے میں مشورہ کرلینا۔" حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ اللہ کو یہ معلوم تھا کہ میرے والدین مجھے آپ سے علیحدگی کا کبھی مشورہ نہیں دیں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بات ختم کرکے آیت تلاوت کی۔ اس پر حضرت عائشہؓ نے کہا۔ "میں تو اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو مقصود رکھتی ہوں۔"

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس روایت میں بھی کئی وجوہ سے اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ آپ نے انھیں دنیا اور آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا نیز طلاق لینے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عقد میں باقی رہنے میں سے ایک کو پسند کرلینے کا اختیار دیا تھا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا: اس معاملہ میں جلد بازی نہ کرنا بلکہ اپنے والدین سے مشورہ کرلینا" اور یہ بات تو واضح ہے کہ آخرت کے مقابلہ میں دنیا کو اختیار کرلینے کے لیے باہمی مشورے نہیں ہوتے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ مشورہ طلب کرنے کا معاملہ طلاق لے لینے یا عقد نکاح میں باقی رہنے میں سے ایک کے انتخاب کے ساتھ تعلق رکھتا تھا۔ پھر حضرت عائشہؓ کا یہ قول کہ "اللہ کو علم تھا کہ میرے ماں باپ مجھے آپ سے علیحدگی اختیار کرنے کا کبھی مشورہ نہیں دیں گے۔" نیز یہ قول کہ "میں اللہ، اس کے رسول اور دار آخرت کو مقصود رکھتی ہوں۔"

یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ آیت طلاق اور نکاح کے درمیان تخییر کی مقتضی ہے جن حضرات کے نزدیک آیت میں طلاق کی تخییر نہیں ہے وہ قول باری (ان کنتن تردن الحیوۃ

الدُّنیَا وَزِینَتَهَا فَتَعَالَینَ اُمَتِّعکُنَّ وَاُسَرِّحکُنَّ سَرَاحًا جَمِیلًا) سے استدلال کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے تو اپنے نبی کو صرف انھیں طلاق دینے کا حکم دیا ہے بشرطیکہ وہ دنیا کا انتخاب کرلیں لیکن یہ بات دنیا کے انتخاب کی صورت میں ان پر وقوع طلاق کی موجب نہیں ہے جس طرح مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے "اگر تو فلاں چیز کا انتخاب کرے تو تجھے طلاق" اس کی مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ بیوی جب اس چیز کا انتخاب کرے گی تو وہ نئے سرے سے اسے طلاق دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت لامحالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی اور آپ کے عقد میں رہنے کے درمیان تخییر کی مقتضی ہے کیونکہ قول باری (وَاِن کُنتُنَّ تُرِدنَ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الاٰخِرَةَ) اس پر دلالت کررہا ہے کہ قول باری (اِن کُنتُنَّ تُرِدنَ الحَیٰوةَ الدُّنیَا وَزِینَتَهَا) میں ان کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی اختیار کرنے کی بات بھی پوشیدہ تھی کیونکہ مذکورہ بالا پہلی آیت میں جس اختیار کا ذکر ہے اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت اور دار آخرت کو اختیار کرنا مراد ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سلسلۂ تلاوت میں پہلی دفعہ جس اختیار کا ذکر ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے علیحدگی کا اختیار تھا۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (فَتَعَالَینَ اُمَتِّعکُنَّ) اور ظاہر ہے کہ بیوی کو متعہ کی صورت میں نقد و جنس اسی صورت میں دی جاتی ہے جب وہ طلاق کا انتخاب کرلے اور مطلقہ بن جائے۔

قول باری (وَاُسَرِّحکُنَّ) سے طلاق کے بعد انھیں ان کے گھروں سے رخصت کردینا مراد ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نَکَحتُمُ المُؤمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقتُمُوهُنَّ جب تم مومنات سے نکاح کرو اور پھر انھیں طلاق دے دو) تا قول باری (سَرَاحًا جَمِیلًا۔ اچھی طرح رخصت کردو) یہاں طلاق کے بعد متعہ دینے کا ذکر ہوا اور تسریح کے لفظ سے انھیں اچھی طرح گھر سے رخصت کرنا مراد لیا گیا ہے۔

کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے کہ میرے نکاح میں رہنا ہے یا نہیں، تو کیا طلاق واقع ہوگی؟

ایک شخص اگر اپنی بیوی کو اختیار دے دیتا ہے تو اس مسئلے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ اگر عورت نے شوہر کا انتخاب کرلیا یعنی اس کے عقد میں

رہنے کا ارادہ ظاہر کیا تو اس پر ایک رجعی طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر کے مقابلہ میں اپنی ذات کا انتخاب کر لیا تو ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی۔ حضرت علیؓ سے زاذان نے یہی روایت کی ہے۔ ابو جعفر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ پہلی صورت میں اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور دوسری صورت میں ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی۔

حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی کو اختیار دے دے اور اس سے کہے کہ "امرک بیدک" (اب تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اگر وہ اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو اس پر ایک رجعی طلاق واقع ہوگی اور اگر شوہر کا انتخاب کرے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے خیار کے مسئلے میں فرمایا کہ اگر وہ شوھر کا انتخاب کرے گی تو اس پر کوئی طلاق نہیں ہوگی لیکن اگر وہ اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو اس پر تین طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر شوہر نے اسے "امرک بیدک" کہا ہو اور اس نے اپنی ذات کا انتخاب کر لیا ہو تو اس صورت میں اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

اس مسئلے میں فقہاء امصار کے مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ اگر وہ شوہر کو اختیار کرے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی بشرطیکہ شوہر نے تخییر کے اندر طلاق کا ارادہ کیا ہو۔

تاہم تین طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ شوہر اس تعداد کا ارادہ کیوں نہ کر چکا ہو۔ ان حضرات نے "امرک بیدک" کی صورت میں بھی یہی کہا ہے البتہ اس صورت میں اگر شوہر تین طلاق کا ارادہ کرے گا تو بیوی پر تین طلاق واقع ہو جائے گی۔

ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اوزاعی کا قول ہے کہ خیار کی صورت میں اگر وہ اپنے شوہر کو اختیار کرے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی ذات کا انتخاب کرے گی تو اس پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ خیار کی صورت میں اگر عورت اپنی ذات کا انتخاب کر لیتی ہے تو اس پر تین طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ اپنی ذات کو ایک طلاق دے گی تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام مالک نے "امرک بیدک" کی صورت میں کہا ہے کہ اگر عورت یہ کہے کہ میرا ارادہ ایک طلاق کا ہے تو اس پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی تاہم شوہر کو رجوع کرنے

کا اختیار باقی رہے گا لیکن خیار کی صورت میں اگر شوہر کہے کہ اس نے صرف ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا تو اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو "اختاری تطلیقۃ" (ایک طلاق کا انتخاب کرلو) پھر عورت نے طلاق دے دی ہو تو یہ ایک طلاق رجعی ہو گی۔

لیث بن سعد نے خیار کی صورت کے متعلق کہا ہے کہ اگر عورت اپنے شوہر کو اختیار کرے تو اس پر کوئی طلاق واقع نہیں ہو گی اور اگر اپنی ذات کا انتخاب کرے تو اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔

امام شافعی نے "اختاری" نیز "امرك بيدك" کی صورتوں میں کہا ہے کہ اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی الا یہ کہ شوہر اس سے طلاق کا ارادہ کر چکا ہو۔ اگر شوہر نے طلاق کا ارادہ کیا ہو اور بیوی کہے کہ میں نے اپنی ذات کا انتخاب کر لیا ہے یہ کہتے ہوئے بیوی بھی اگر طلاق کا ارادہ کرے گی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر بیوی طلاق کا ارادہ نہیں کرے گی تو اس پر طلاق واقع نہیں ہو گی۔

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ تخییر فی نفسہ طلاق نہیں ہے نہ صریحاً نہ کنایۃً۔ اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ تخییر کی صورت میں تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں خواہ شوہر نے ان کا ارادہ کیوں نہ کیا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا سب نے آپ کی ذات کو اختیار کر لیا لیکن یہ اختیار طلاق نہیں کہلایا۔ نیز خیار صرف طلاق کے ساتھ خاص نہیں ہوتا اس میں دوسری باتیں بھی شامل ہوتی ہیں اس لیے خیار طلاق پر دلالت نہیں کرتا۔

مخالفین کے نزدیک اس کی حیثیت اس فقرے جیسی نہیں ہے جو شوہر اپنی بیوی سے کہتا ہے، یعنی "اعتدی" (تو عدت گزار) اس فقرے سے اگر شوہر طلاق کا ارادہ کرتا ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے کیونکہ عدت طلاق کی بنا پر واجب ہوتی ہے اس لیے اس لفظ میں طلاق پر دلالت موجود ہے۔

فقہاء نے خیار کو بالاتفاق اس وقت طلاق قرار دیا ہے جب عورت اپنی ذات کا انتخاب کر لے فقہاء کے اتفاق کے علاوہ اس کی یہ دلیل بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ازواج مطہرات کو اختیار دیا تھا تو سب جانتے ہیں کہ یہ اختیار علیحدگی اختیار کرنے اور عقد نکاح میں باقی رہنے کے درمیان تھا۔ اگر اس صورت میں ازواج مطہرات اپنی ذات کا انتخاب کر لیتیں تو علیحدگی واقع ہو جاتی۔ اگر اپنی ذات کا انتخاب کر لینے کے بعد بھی علیحدگی واقع نہ ہوتی تو تخییر بے معنی ہوتی۔

نکاح کے اندر پیدا ہونے والے خیار کی تمام صورتوں مثلاً نامرد و مجبوب (مقطوع الذکر) کی بیوی کے خیار کے ساتھ درج بالا خیار کو تشبیہ دے کر یہ مسئلہ اخذ کیا گیا ہے کہ اگر اس خیار میں عورت اپنی ذات کا انتخاب کرے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ اسی بنا پر اس خیار کے نتیجے میں فقہاء کے نزدیک تین طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ اصول کے اندر پیدا ہونے والے خیار کی صورتوں میں تین طلاق واقع نہیں ہوتی۔

فصل

نان ونفقہ مہیا نہ کر سکنا اس زمرے میں نہیں آتا

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات اس آیت سے ایجاب خیار اور اس عورت کی علیحدگی پر استدلال کرتے ہیں جس کا شوہر نان ونفقہ دینے سے عاجز ہو گیا ہو کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب دنیا اور آخرت کے درمیان اختیار دیا گیا اور آپ نے آخرت اور فقر کو اختیار کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی بیویوں کی تخییر کا حکم دیا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (یَاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوةَ الدُّنْیَا وَزِیْنَتَھَا) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے آیت سے جو استدلال کیا ہے اس پر آیت کی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ازواج مطہرات سے علیحدگی کا جو اختیار دیا تھا وہ اس شرط پر معلق رکھا گیا تھا کہ ازواج مطہرات دنیاوی زندگی اور اس کی بہار کا انتخاب کر لیں۔

اب یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ہماری عورتوں میں اگر کوئی دنیاوی زندگی اور اس کی بہار کا انتخاب کرلے تو یہ بات اس کے شوہر سے اس کی علیحدگی کی موجب نہیں بنتی۔ جب وہ سبب جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور تخییر کو واجب کر دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسرے شوہروں کی بیویوں میں تخییر کا موجب نہیں ہے تو اس صورت میں یہ سبب ایک عورت اور اس کے نان ونفقہ دینے سے عاجز شوہر کے درمیان تفریق پر دلالت نہیں کرے گا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دنیا کی بجائے آخرت اور دولتمندی کی بجائے فقر کو اختیار کر لینے سے یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ آپ ازواج مطہرات کے نان ونفقہ سے عاجز تھے کیونکہ ایک شخص فقیر ہونے کے باوجود اپنی بیویوں کے نان ونفقہ پر قدرت رکھتا ہے۔ کسی اہل علم نے یہ دعویٰ نہیں کیا اور نہ ہی اس قسم کی کوئی روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات

کو نان و نفقہ مہیا کرنے سے عاجز تھے۔

اس کے برعکس یہ روایات موجود ہیں کہ آپ ازواج مطہرات کے لیے سال بھر کی خوراک کا ذخیرہ کر لیتے تھے۔ اس لیے جس شخص نے بھی اپنے مذکورہ قول پر اس آیت سے استدلال کیا ہے وہ دراصل آیت کے حکم سے ہی نا واقف ہے۔

مرتبہ کے لحاظ سے جزا و سزا ہے

قول باری ہے (یَا نِسَاءَ النَّبِیِّ مَنْ یَّاْتِ مِنْکُنَّ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ یُّضَاعَفْ لَھَا الْعَذَابُ ضِعْفَیْنِ۔ اے نبی کی بیویو! تم میں سے جو کوئی کھلی ہوئی بیہودگی کرے گی اسے دہری سزا دی جائے گی۔

دہری سزا دینے کے دو مفہوم بیان ہوئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ ازواج مطہرات پر دوسری عورتوں کی بہ نسبت اللہ کا زیادہ فضل و انعام تھا، انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں ہونے کا شرف حاصل تھا، ان کے گھروں میں نزول وحی کا سلسلہ رہتا تھا اور اس کی بنا پر انھیں ایک فضیلت حاصل تھی۔ اس صورت حال کے تحت اگر ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی ان نعمتوں کی ناشکری کا اظہار ہوتا تو یہ بات ان کی سزا کی تضعیف کا سبب بن جاتی۔ اس لیے کہ نعمت جس قدر عظیم ہوتی ہے اس کی ناشکری بھی اتنی ہی سنگین ہوتی ہے اور اس بنا پر یہ ناشکرا شخص اتنی ہی زیادہ سزا کا مستحق قرار پاتا ہے، کیونکہ سزا کا استحقاق کفران نعمت کی سنگینی پر مترتب ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص اپنے باپ کو طمانچہ مار دیتا ہے تو اس صورت میں جس سزا کا وہ مستحق بن جاتا ہے وہ اس سزا سے کہیں بڑھ کر ہوتی ہے جو اسے کسی اجنبی کو طمانچہ مارنے کی صورت میں ملتی ہے اس لیے کہ اس پر اجنبی کے مقابلہ میں اس کے باپ کا احسان زیادہ ہوتا ہے اس لیے اس احسان ناشناسی کی سزا بھی بڑھ کر ہوتی ہے۔

آیت کی اس تاویل پر سلسلۂ تلاوت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَاذْکُرْنَ مَا یُتْلٰی فِیْ بُیُوْتِکُنَّ مِنْ اٰیَاتِ اللّٰہِ وَالْحِکْمَۃِ۔ اور تم اللہ کی ان آیتوں اور اس علم کو یاد رکھو جو تمھارے گھروں میں پڑھ کر سنائے جاتے رہتے ہیں) یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ معصیت کی بنا پر ان کی سزا میں تضعیف کی وجہ یہ ہے کہ ان کے گھروں میں اللہ کی آیات کی تلاوت ہوتی رہتی ہے جو ان پر اللہ کی ایک بڑی نعمت ہے۔ اسی بنا پر ان کی طاعات کا درجہ بھی بہت بلند ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ۔ اور جو کوئی تم میں سے اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبردار رہے گی اور عمل صالح کرتی رہے گی ہم اس کا اجر دوہرا دیں گے) اس لیے کہ طاعت کی بنا پر اجر کا استحقاق معصیت کی بنا پر سزا کے استحقاق کے بالمقابل ہوتا ہے

دہری سزا دینے کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ازواج مطہرات کی طرف سے معصیت کے ارتکاب کی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت ہوتی کیونکہ یہ چیز آپ کی بدنامی اور رنج وغم کا سبب بن جاتی۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف پہنچانے کا جرم دوسروں کو تکلیف پہنچانے کے جرم سے زیادہ سنگین ہوتا ہے۔

ارشاد باری ہے (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ۔ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو اذیت پہنچاتے رہتے ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں اللہ لعنت کرتا ہے) پھر ارشاد ہوا (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا۔ اور جو لوگ مومن مردوں اور عورتوں کو ایذا پہنچاتے رہتے ہیں بغیر اس کے کہ انھوں نے کچھ کیا ہو وہ بہتان اور صریح گناہ کا بار اپنے اوپر لیتے ہیں)

جب اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کی طاعات کا درجہ بلند کر کے ان کے لیے دہرا اجر واجب کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اہل علم عامل کا اجر، غیر اہل علم، عامل کے اجر سے افضل واعظم ہوگا۔ قول باری (وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

خواتین غیر محرموں سے لچکدار گفتگو نہ کریں

قول باری ہے (فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ تو تم گفتگو میں نزاکت اختیار نہ کرو کہ اس سے ایسے شخص کو خیال (فاسد) پیدا ہونے لگتا ہے جس کے قلب میں خرابی ہے) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ مردوں کے ساتھ گفتگو کے دوران ایسی لچک پیدا نہ کریں جو کسی بدقماش انسان کے لیے ان کے بارے میں کسی غلط آرزو کا سبب نہ بن جائے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ تمام مسلمان عورتوں کے لیے یہی حکم ہے کہ وہ گفتگو میں ایسا

نرم لہجہ اختیار نہ کریں جس کی بنا پر کوئی بدچلن انسان ان کے بارے میں کسی غلط آرزو کو اپنے دل میں جگہ دے کر ان کے اس نرم لہجہ کو اپنی طرف ان کے میلان کی دلیل بنا لے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ عورت کے لیے احسن طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنی آواز اتنی بلند نہ کرے کہ وہ اجنبی مردوں کے کانوں تک پہنچ جائے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ عورت کو اذان دینے کی اجازت نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔

ایک اور آیت میں ارشاد باری ہے (وَلَا یَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِیُعْلَمَ مَا یُخْفِیْنَ مِنْ زِیْنَتِهِنَّ اور عورتیں اپنے پیر، زور سے نہ رکھیں کہ ان کا مخفی زیور معلوم ہو جائے) جب عورت کو پازیب کی جھنکار کی آواز اجنبی مردوں کو سنانے سے روک دیا گیا ہے تو خود اس کی آواز، خاص طور پر جب کہ وہ جوان ہو اور اس کی وجہ سے فتنے کا خطرہ ہو، اس نہی کی زیادہ حقدار ہوگی۔

عورتوں کا وقار گھر کا قرار ہے

قول باری ہے (وَقَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ۔ اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو) ہشام نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ ام المومنین حضرت سودہؓ بنت زمعہ سے کہا گیا کہ آپ بھی اپنی بہنوں کی طرح باہر نکلا کریں۔ انھوں نے جواب میں فرمایا: "بخدا! میں نے حج اور عمرہ کیا پھر مجھے اللہ تعالیٰ نے اپنے گھر میں قرار پکڑنے کا حکم دے دیا، خدا کی قسم، اب میں اپنے گھر سے باہر قدم نہیں رکھوں گی"۔ چنانچہ انھوں نے گھر سے کبھی قدم باہر نہیں نکالا حتیٰ کہ اس گھر سے ان کا جنازہ ہی نکلا۔

ایک قول کے مطابق (وَقَرْنَ فِیْ بُیُوْتِکُنَّ) کا مفہوم یہ ہے کہ وقار و تمکنت اور سکون و اطمینان سے اپنے گھروں میں رہو۔ جب ایک شخص اپنے گھر میں سکون و اطمینان سے رہتا ہو تو کہا جاتا ہے۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ عورتوں کو گھروں میں رہنے کا حکم ہے اور انھیں باہر نکلنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

خواتین ناز و ادا اور اظہار زینت کے لیے گھر سے نہ نکلیں

قول باری ہے (وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِیَّةِ الْاُوْلٰی۔ اور جاہلیت قدیم کے مطابق اپنے کو

دکھاتی نہ پھرو) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے اس کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ عورت مردوں کے سامنے چلا پھرا کرتی تھی یہی تبرج جاہلیت کی صورت تھی۔ سعید نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد ہے کہ جب تم اپنے گھروں سے نکلو۔

قتادہ کہتے ہیں کہ عورتیں جب گھروں سے باہر قدم رکھتیں تو ان کی چال کا ایک خاص انداز ہوتا جس سے ناز و نخرہ ٹپکتا۔ اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو ایسی چال اختیار کرنے سے منع فرما دیا۔ ایک قول کے مطابق تبرج جاہلیت کا مفہوم یہ ہے کہ عورتیں غیر مردوں کے سامنے اپنے حسن و جمال اور فطری محاسن کا اظہار کریں۔

ایک قول ہے کہ جاہلیت اُولیٰ سے ماقبل اسلام کا زمانہ مراد ہے اور جاہلیت ثانیہ سے اس شخص کی حالت مراد ہے جو زمانۂ اسلام میں زمانۂ جاہلیت کے لوگوں جیسا رویہ اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو ان باتوں کی تعلیم دی تاکہ وہ ہر طرح محفوظ ہو کر زندگی گزاریں۔ مسلمانوں کی عورتیں بھی اس تعلیم میں شامل ہیں۔

آیت زیر بحث اہل بیت اور ازواجِ مطہرات دونوں پر محیط ہے

قول باری ہے (اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰہُ لِیُذْھِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَھْلَ الْبَیْتِ۔ اے نبی کے گھر والو! اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ تم سے آلودگی کو دور رکھے) حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کے بارے میں ہوا ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ اس کا نزول ازواج مطہرات کے بارے میں ہے۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ آیت کی ابتدا اور سلسلۂ بیان کا تعلق ازواج مطہرات کے ساتھ ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (واذکرن ما یتلیٰ فی بیوتکن من اٰیات اللّٰہ والحکمۃ) بعض حضرات کا قول ہے کہ آیت کا نزول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت اور ازواج مطہرات دونوں کے بارے میں ہے کیونکہ لفظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔

اللہ اور رسول کا حکم ماننا واجب ہے

قول باری ہے (وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَۃٍ اِذَا قَضَی اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗٓ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَھُمُ الْخِیَرَۃُ مِنْ اَمْرِھِمْ کسی مومن یا مومنہ کے لیے یہ درست نہیں کہ جب اللہ اور

اس کا رسول کسی امر کا حکم دے دیں تو پھر ان کو اپنے (اس) امر میں کوئی اختیار باقی رہ جائے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے اوامر وجوب پر محمول ہوتے ہیں اس لیے کہ آیت میں اس بات کی نفی کر دی گئی ہے ہمیں اللہ اور اس کے رسول کے اوامر کو ترک کرنے کا کوئی اختیار ہوتا ہے۔

اگر یہ اوامر وجوب پر محمول نہ ہوتے تو ہمیں ان کو ترک کرنے اور ان پر عمل کرنے کا اختیار ہوتا جبکہ آیت نے اس اختیار کی نفی کر دی ہے۔

خدا اور رسول کے حکم اختیاری نہیں ہیں

قول باری ہے (وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا۔ اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا وہ صریح گمراہی میں جا پڑے گا) اوامر کے ذکر کے سلسلہ میں اس آیت کا ورود بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہمیں اللہ اور اس کے رسول کے اوامر کو ترک کرنے کا اختیار نہیں ہے، نیز یہ کہ اللہ اور اس کے رسول کے حکم کا تارک اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا نافرمان ہے۔

پوری آیت اللہ اور اس کے رسول کے اوامر کے وجوب پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ آیت نے اللہ اور اس کے رسول کے اوامر میں تخییر کی نفی کر دی اور دوم یہ کہ امر کا تارک اللہ اور اس کے رسول کا نافرمان ہے۔

متبنّٰی کی بیوی سے طلاق ہونے پر نکاح ہو سکتا ہے

قول باری ہے (وَاِذْ تَقُوْلُ لِلَّذِيْٓ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَيْهِ اَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللّٰهَ وَتُخْفِيْ فِيْ نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيْهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللّٰهُ اَحَقُّ اَنْ تَخْشٰىهُ اور (اس وقت کو بھی یاد کیجیے) جب آپ اس شخص سے کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے بھی فضل کیا ہے اور آپ نے بھی اس پر عنایت کی ہے کہ اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں رہنے دو اور اللہ سے ڈرو۔ اور آپ اپنے دل میں وہ چھپاتے رہے جسے اللہ ظاہر کرنے والا تھا اور آپ لوگوں کی طرف سے اندیشہ کر رہے تھے حالانکہ اللہ ہی اس کا زیادہ حق دار ہے کہ اس سے ڈرا جائے۔

سفیان بن عیینہ نے علی بن زید سے روایت کی ہے کہ انھوں نے یہ فرمایا، مجھ سے علی بن الحسین

نے بیان کیا تھا کہ انھوں نے حضرت حسینؓ سے قول باری (وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيهِ) کی تفسیر کے سلسلے میں پوچھا تھا کہ آیا حضرت زینب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عزیز تھیں اور آپ نے ان کے شوہر زید کو کہا تھا کہ اللہ سے ڈرو اور زینب کو اپنی زوجیت میں رہنے دو۔ حضرت حسینؓ نے یہ سن کر فرمایا تھا کہ بات اس طرح نہیں تھی بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتا دیا تھا کہ زینب عنقریب آپ کی بیوی بننے والی ہیں۔

پھر جب زید اپنی بیوی کی شکایتیں لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے تو آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ اللہ سے ڈرو اور اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں رہنے دو۔ اس موقعہ پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللّٰهُ مُبْدِيهِ)

ایک قول کے مطابق حضرت زیدؓ اپنی بیوی کا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیان کرتے رہتے ہیں، میاں بیوی میں تنازعہ کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یقین ہو گیا کہ ان کا نباہ نہیں ہو سکتا اور عنقریب علیحدگی ہو جائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل میں یہ بات رکھی کہ اگر زیدؓ انھیں طلاق دے دیں گے تو آپ انھیں اپنے عقد زوجیت میں لے آئیں گے۔

یہ خاتون حضرت زینبؓ بنت جحش تھیں۔ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پھوپھی کی بیٹی تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شفقت اور صلہ رحمی کی خاطر انھیں اپنے ساتھ ملا لینے کا ارادہ فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے دل میں اس بات کے چھپانے اور حضرت زیدؓ سے یہ کہنے پر اپنی ناراضی کا اظہار کیا کہ اللہ سے ڈرو اور اپنی بیوی کو اپنی زوجیت میں رکھو" اللہ کی مراد یہ تھی کہ لوگوں کے سامنے آپ کا ظاہر و باطن یکساں ہونا چاہیے۔

جس طرح کہ عبداللہ بن سعد کے واقعہ کے سلسلہ میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا گیا کہ آپ نے ہمیں اس شخص کو قتل کر دینے کا اشارہ کیوں نہیں کر دیا" تو آپ نے فرمایا تھا کہ نبی کی شان سے یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ آنکھوں سے خفیہ اشارے کرے" یعنی نبی کا ظاہر و باطن لوگوں کے سامنے یکساں ہونا چاہیے۔

نیز نکاح کی بات ایسی نہیں تھی جسے مخفی رکھنا ضروری تھا کیونکہ یہ ایک جائز اور مباح فعل تھا اور اللہ کو اس کا علم تھا اللہ تعالیٰ کی ذات اس امر کی زیادہ حق دار تھی کہ لوگوں سے ڈرنے کی بجائے اس کا خوف اپنے دل میں پیدا کیا جاتا۔ اللہ تعالیٰ نے اس امر کو مباح کر دیا تھا اس لیے

اس کے اظہار میں لوگوں سے ڈرنے کی کوئی بات نہ تھی۔

آیت کا نزول حضرت زید بن حارثہ کے واقعے کے سلسلے میں ہوا تھا اللہ کا ان پر انعام، اسلام کی دولت عطا کرکے ہوا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں آزاد کرکے ان پر انعام کیا تھا اسی بنا پر آزادی دینے والے آقا کو مولی النعمۃ کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے (فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا۔ پھر جب زید کا دل اس عورت سے بھر گیا تو ہم نے اس کا نکاح آپ کے ساتھ کر دیا تاکہ اہل ایمان پر اپنے منہ بولے بیٹوں کی بیویوں کے بارے میں تنگی نہ رہے جب وہ ان سے اپنا جی بھر چکیں) یہ آیت کئی احکام پر مشتمل ہے۔

ایک تو یہ کہ اس میں اس علت کو بیان کر دیا گیا ہے جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نکاح کی اباحت کا حکم دیا گیا تھا نیز یہ کہ یہی بات مسلمانوں کے لیے ایسے نکاح کی اباحت کی مقتضی ہوگئی تھی۔

یہ چیز احکام میں قیاس کے اثبات اور ان احکام کے ایجاب کے لیے علل کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے۔

آیت کا دوسرا حکم یہ ہے کہ کسی کو منہ بولا بیٹا بنا لینا اس کی مطلقہ بیوی سے نکاح کے جواز کے لیے مانع نہیں ہے۔

تیسرا حکم یہ ہے کہ ان احکامات کے سوا جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ تخصیص کر دی گئی ہے باقی تمام احکامات میں امت کو آپ کے ساتھ مساوی درجہ حاصل ہے، کیونکہ آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے اس نکاح کو حلال کر دیا تاکہ تمام اہل ایمان اس حکم میں آپ کے مساوی ہو جائیں۔

خدا کی صلوٰۃ کیا ہے؟

قول باری ہے (هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ۔ وہ ایسا کہ وہ خود اور اس کے فرشتے تمہارے اوپر رحمت بھیجتے رہتے ہیں) اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلوٰۃ کے معنی رحمت کے ہیں اور بندوں کی طرف سے صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

؎ علیک مثل الذی صلیت فاغتمضی ‏ نوماً فان لجنب المرء مضطجعا

تجھ پر بھی اس جیسی دعائیں اتریں جو تو نے بھیجی ہیں اب نیند میں اپنی آنکھیں بند کر لے اور سو جا کیونکہ انسان کے پہلو کے لیے لیٹنے کی جگہ ہوتی ہے۔

معمر نے حسن سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے دریافت کیا تھا کہ آیا تمھارا رب نماز پڑھتا ہے؟ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو یہ بات بہت گراں گزری تھی تاہم آپ نے اللہ تعالیٰ سے پوچھ ہی لیا۔ اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ انھیں بتا دو کہ اللہ بھی نماز پڑھتا ہے لیکن اس کی نماز اس کی وہ رحمت ہے جو اس کے غضب پر غالب آ گئی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھارا ایک اصول یہ ہے کہ ایک لفظ سے دو مختلف معنی نہیں لیے جاتے جبکہ قرآن میں صلاۃ کا لفظ آیا ہے جس کے دو معنی ہیں یعنی رحمت اور دعا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہمارے نزدیک مجمل الفاظ کی صورت میں جائز ہے۔

صلاۃ ایک مجمل اسم ہے جو بیان کا محتاج ہے اس لیے اس لفظ میں مختلف معانی کا ارادہ کرتے ہیں کوئی امتناع نہیں ہے۔ قتادہ نے قول باری (وَسَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّاَصِيْلًا۔ اور صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہو) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے چاشت اور عصر کی نماز مراد ہے۔

حضورؐ داعی الی اللہ اور روشن چراغ ہیں

قول باری ہے (وَدَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا۔ اور اللہ کی طرف اس کے حکم سے بلانے والا اور ایک روشن چراغ بنا کر بھیجا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کو سراج منیر کے نام سے موسوم کر کے چراغ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کے ذریعے تاریکی میں چیزوں پر روشنی پڑتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کی بھی یہی حیثیت تھی جب آپ مبعوث ہوئے اس وقت پوری دنیا پر کفر و شرک کی تاریکی چھائی ہوئی تھی۔ اس طرح دنیا میں آپ کی ذات کا ظہور اس چراغ کی طرح تھا جو تاریکی میں ظاہر ہو کر اسے دور کر دیتا ہے۔

آپ کو سراج منیر کے نام سے اس طرح موسوم کیا گیا جس طرح قرآن نور، ہدایت اور روح کے ناموں سے اور حضرت جبریل علیہ السلام کو روح کے نام سے موسوم کیا گیا ہے کیونکہ روح اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعے جاندار میں زندگی پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ تمام تعبیرات مجاز، استعارہ اور تشبیہ کی صورتیں اختیار کی ہوئی ہیں۔

جنت میں سلامتی کی دعائیں

قول باری ہے (تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ۔ جس روز وہ اس سے ملیں گے انھیں لفظ سلام سے دعا دی جائے گی) قتادہ کا قول ہے کہ اہل جنت کی تحیت السلام ہے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی مثال یہ قول باری ہے (دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ۔ ان (باغات) میں ان کا قول ہوگا پاک ہے تو اے اللہ! اور ان میں ان کی باہمی دعا "سلام" ہوگی)

نکاح سے پہلے طلاق کا بیان

قول باری ہے (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اِذَا نَکَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْھُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْھُنَّ فَمَا لَکُمْ عَلَیْھِنَّ مِنْ عِدَّۃٍ تَعْتَدُّوْنَھَا فَمَتِّعُوْھُنَّ وَسَرِّحُوْھُنَّ سَرَاحًا جَمِیْلًا۔ اے ایمان لانے والو! تم جب مومن عورتوں سے نکاح کرو اور پھر انھیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمہارے لیے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں ہے جسے تم شمار کرنے لگو، انھیں کچھ مال دے دو اور خوبی کے ساتھ رخصت کردو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تزویج کی شرط پر طلاق واقع کرنے کی صحت پر آیا یہ دلالت کرتی ہے یا نہیں اس بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے۔ اگر میں کسی عورت سے نکاح کر لوں تو اس پر طلاق ہے" کچھ حضرات کا قول ہے آیت اس قول کے الغاء اور اس کے حکم کے سقوط کی مقتضی ہے کیونکہ یہ نکاح کے بعد طلاق کی صورت کی موجب ہے جبکہ زیر بحث شخص نکاح سے پہلے ہی طلاق دے رہا ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قائل کے قول کی صحت اور نکاح کے وجود کی صورت میں اس کے حکم کے لزوم پر آیت کی دلالت واضح ہے کیونکہ آیت نے نکاح کے بعد طلاق کے وقوع کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔ اب ایک شخص اگر کسی اجنبی عورت سے یہ کہتا ہے کہ "جب تجھ سے میرا نکاح ہو جائے گا تو تجھے طلاق ہو جائے گی" اس لیے یہ شخص نکاح کے بعد طلاق دے رہا ہے۔ جس کی بنا پر ظاہر آیت کی رو سے اس کی طلاق کا واقع ہو جانا اور اس کے الفاظ کے حکم کا ثابت ہو جانا واجب ہو گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہی قول درست ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قول کا قائل یا تو قول کی حالت میں طلاق دینے والا ہو گا یا نسبت و اضافت اور وجود شرط کی حالت میں وہ ایسا کرنے والا

ہو گا۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ "جب تو مجھ سے بائن ہو کر میرے لیے اجنبی بن جائے گی تو تجھے طلاق ہو جائے گی" وہ اضافت کی حالت میں طلاق دینے والا ہو گا، قول کی حالت میں طلاق دینے والا نہیں ہو گا۔

اور اس کی حیثیت اس شوہر جیسی ہو گی جو پہلے اپنی بیوی کو بائن کر دے اور پھر اس سے کہے "تجھے طلاق ہے" اس طرح اس کے الفاظ کا حکم ساقط ہو گیا اور نکاح کے ہوتے ہوئے اس کے قول کی حالت کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیے یہ کہنا درست ہو گیا کہ اضافت کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، عقد یعنی قول کی حالت کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے اجنبی عورت کو یہ کہنے والا کہ جب میں تجھ سے نکاح کروں گا تو تجھے طلاق ہو جائے گی" ملک کے بعد اسے طلاق دینے والا ہے۔ اور آیت اس شخص کی طلاق کے وقوع کی مقتضی ہے جو ملک کے بعد طلاق دے رہا ہو۔

طلاق قبل از نکاح میں اختلافِ ائمہ

اس مسئلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب کوئی شخص یہ کہے "جس عورت سے بھی میں نکاح کروں اسے طلاق ہے اور جس مملوک کا میں مالک بن جاؤں وہ آزاد ہے" تو جس عورت سے بھی اس کا نکاح ہو گا اسے طلاق ہو جائے گی اور جس مملوک کا بھی وہ مالک ہو گا اسے آزادی مل جائے گی۔ ان حضرات نے اس میں تعمیم اور تخصیص کرنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے اگر کہنے والے نے اس میں تعمیم کی ہو تو کوئی چیز واقع نہیں ہو گی۔ البتہ اگر اس نے بعینہٖ کسی چیز یا جماعت کی ایک مدت تک تخصیص کر دی ہو تو وہ واقع ہو جائے گی۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک سے یہ بھی مذکور ہے کہ اگر کسی نے طلاق کے لیے ایسی مدت مقرر کر دی ہو جس کے متعلق سب کو یہ معلوم ہو کہ وہ اس مدت تک پہنچ نہیں سکتا تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی مثلاً کوئی شخص یہ کہے "اگر میں فلاں فلاں سال تک کسی عورت سے نکاح کر لوں تو اسے طلاق ہو جائے گی"

پھر امام مالک نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "ہر وہ غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے" تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کر لوں تو اسے طلاق ہو جائے گی تو اس پر اس کا یہ قول لازم ہو جائے گا۔

عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جو اپنی بیوی سے یہ کہے کہ ہر وہ لونڈی جس کے ساتھ تمھارے ہوتے ہوئے ہمبستری کروں وہ آزاد ہو جائے گی" پھر وہ بیوی کے ہوتے ہوئے کسی لونڈی سے ہم بستری کرے تو وہ لونڈی آزاد ہو جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کوئی یہ کہے "جس مملوک کا میں مالک ہو جاؤں وہ آزاد ہو جائے گا" تو اس کا یہ قول بے معنی ہو گا۔ اگر وہ یہ کہے "ہر وہ مملوک جسے میں خرید لوں یا وراثت بن جاؤں" یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہے گا تو اس جہت سے ملکیت حاصل ہونے پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس نے تخصیص کر دی تھی۔ لیکن اگر وہ یہ کہے۔ ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں گا اسے طلاق ہو جائے گی" تو اس صورت میں کچھ نہیں ہو گا۔ اگر وہ یہ کہے "فلاں خاندان یا فلاں گھرانے یا اہل کوفہ کی جس عورت سے میں نکاح کر لوں گا اسے طلاق ہو جائے گی" تو اس صورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حسن کا قول ہے کہ جب سے کوفہ کا شہر آباد ہوا ہے اس وقت سے آج تک ہمیں کسی اہل علم کے متعلق علم نہیں کہ اس نے اس کے سوا اور کوئی فتویٰ دیا ہو۔ لیث کا قول ہے کہ تخصیص کی صورت میں طلاق اور عتاق کے اندر اس پر اس کی کہی ہوئی بات لازم ہو جائے گی یعنی طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام یا لونڈی کو آزادی مل جائے گی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی نہ تو تخصیص کی صورت میں اور نہ ہی تعمیم کی صورت میں۔

اس مسئلے میں سلف کے مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ یاسین زیات سے مروی ہے کہ انھوں نے عطاء خراسانی سے اور انھوں نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس شخص کے متعلق فرمایا تھا جس نے یہ کہا تھا "جس عورت سے بھی میرا نکاح ہو گا اسے طلاق ہو جائے گی" کہ جس طرح اس نے کہا ہے اس کے مطابق ہو گا۔

امام مالک نے سعید بن عمرو بن سلیم الزرقی سے روایت کی ہے کہ انھوں نے قاسم بن محمد سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا تھا جو ایک عورت کو اس کے ساتھ نکاح ہونے سے قبل ہی طلاق دے دیتا ہے۔ قاسم نے اس کے جواب میں کہا تھا کہ ایک شخص نے ایک عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا اور یہ بھی کہہ دیا کہ اگر میں اس سے نکاح کروں تو یہ میرے لیے میری ماں کی پشت کی طرح ہو گی۔ حضرت عمرؓ نے اس شخص کو اس عورت سے نکاح کر لینے کا حکم دیا تھا اور ساتھ ہی یہ فرما دیا تھا کہ جب تک

ظہار کا کفارہ ادا نہیں کرے گا اس وقت تک اس سے قربت نہیں کرے گا۔

سفیان ثوری نے محمد بن قیس سے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے اسود سے روایت کی ہے کہ انھوں نے پہلے تو یہ کہا تھا کہ "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کرلوں تو اسے طلاق" پھر بعد میں اس سے نکاح کرلیا اور یہ معاملہ حضرت ابن مسعودؓ کے سامنے پیش کردیا۔ حضرت ابن مسعودؓ نے اس پر طلاق لازم کردی۔

ابراہیم نخعی، شعبی، مجاہد اور حضرت عمر بن عبدالعزیز کا بھی یہی قول ہے۔ شعبی نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاص عورت کا نام لے کر یہ بات کہے یا یوں کہے کہ اگر میں فلاں خاندان کی عورت سے شادی کرلوں تو اس پر طلاق ہے تو اس صورت میں وہی ہوگا جو اس نے کہا ہے۔ لیکن اگر وہ یہ کہے "جس عورت سے بھی میں نکاح کروں اسے طلاق ہے۔" تو اس صورت میں یہ بے معنی بات ہوگی۔

سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "میں فلاں عورت سے اگر نکاح کروں تو اس پر طلاق ہے" تو اس کی یہ بات بے معنی ہوگی۔ قاسم بن سالم اور حضرت عمر بن عبدالعزیز نے کہا ہے کہ اس کے لیے ایسا کہنا جائز ہے۔ یعنی طلاق واقع ہوجائے گی۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص درج بالا فقرہ کہے تو اس کی یہ بات بے معنی ہوگی۔ حضرت عائشہؓ، حضرت جابرؓ اور دوسرے حضرات سے مروی ہے کہ نکاح سے پہلے کوئی طلاق نہیں۔

تاہم اس فقرے میں ہمارے اصحاب کے قول کی مخالفت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک جو شخص یہ کہتا ہے کہ میں اگر کسی عورت سے نکاح کروں تو اس پر طلاق ہے" وہ دراصل نکاح کے بعد طلاق دینے والا ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم نے آیت کی جس دلالت کا ذکر کیا ہے وہ ہمارے قول کی صحت اور مخالف پر حجت کے قیام نیز مسلک کی تصحیح کے لیے کافی ہے۔

اس پر قول باری (یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْآ اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ۔ اے ایمان لانے والو! عقود یعنی بندشوں کی پوری پابندی کرو) ظاہر آیت اس امر کا متقضی ہے کہ ہر عاقد پر اس کے عقد کا موجب و مقتضی لازم ہوجاتا ہے۔ جب یہ قائل اپنی ذات پر نکاح کے بعد طلاق واقع کرنے کی بندش باندھ رہا ہے تو اس سے ضروری ہوگیا کہ اس بندش اور عقد کا حکم اس پر لازم ہوجائے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی دلالت کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا (المسلمون عند شروطھم۔ مسلمان اپنی شرطوں کے پاس ہوتے ہیں) یعنی اپنی شرطیں پوری کرتے ہیں۔ اس

ارشاد نے یہ بات واجب کر دی کہ جو شخص اپنے اوپر کوئی شرط عائد کرے گا شرط کے وجود کے ساتھ ہی اس پر اس کا حکم لازم کر دیا جائے گا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر صرف ملک کے اندر درست ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ جو شخص یہ نذر مانتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مجھے ہزار درہم عطا کر دے تو میں اس میں سے سو درہم اللہ کی راہ میں صدقہ کر دوں گا، وہ اپنی ملکیت کے اندر نذر ماننے والا شمار ہوتا ہے۔ کیونکہ اس نے اس رقم کی اضافت اور نسبت اپنی ذات کی طرف کی ہے اگرچہ فی الحال وہ اس رقم کا مالک نہیں ہے۔

یہی صورت حال طلاق اور عتاق کی ہے کہ اگر ان کی اضافت اپنی ملک کی طرف کرے گا تو اسے ملک کے اندر طلاق دینے والا اور آزاد کرنے والا شمار کیا جائے گا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی لونڈی سے یہ کہے کہ "اگر تمھارے بطن سے کوئی بچہ پیدا ہوا وہ آزاد ہوگا۔" اس کے بعد لونڈی کو حمل ٹھہر جائے اور بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بچہ آزاد ہو جائے گا حالانکہ قول کی حالت میں آقا اس بچے کا مالک نہیں تھا۔

آزاد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچے کی اضافت و نسبت اس مال کی طرف تھی جس کا وہ مالک تھا۔ اسی طرح اگر کوئی عتق کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب کرے اسے اپنی ملکیت کے اندر آزاد کرنے والا شمار کیا جائے گا۔ اگرچہ فی الحال اس پر اس کی ملکیت موجود نہیں ہے۔ نیز اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "اگر تم گھر میں داخل ہو جاؤ تو تمھیں طلاق" پھر نکاح کے ہوتے ہوئے اگر وہ گھر میں داخل ہو جائے گی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس کے اس فقرے کی حیثیت وہی ہے جو نکاح کی حالت میں اس کے اس فقرے کی ہے کہ "تمھیں طلاق ہے"۔ اگر یہی شخص اپنی بیوی کو پہلے بائن کر دیتا اور پھر وہ گھر میں داخل ہو جاتی تو اس کے درج بالا فقرے کی حیثیت وہی ہوتی جو بینونت کی حالت میں اس کے اس فقرے کی ہوتی "تمھیں طلاق ہے"۔ یعنی اس صورت میں اس پر طلاق واقع نہ ہوتی۔

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قسم کھانے والا شخص دراصل جواب قسم کے وقت جواب قسم کے الفاظ زبان پر لانے والا شمار ہوتا ہے۔ اس لیے جو شخص یہ کہے "ہر وہ عورت جس سے میرا نکاح ہو اسے طلاق ہے"۔ اس کے بعد پھر وہ کسی عورت سے نکاح کر لے تو ضروری ہے کہ اس کے اس فقرے کو وہی حیثیت دی جائے جو کسی عورت سے نکاح کرے اس کے اس فقرے کی ہے کہ "تمھیں

طلاق ہے۔"

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا بات اگر درست ہوتی تو اس سے یہ لازم آتا کہ ایک شخص اگر حلف اٹھانے کے بعد دیوانہ ہو جاتا اور پھر اس کے قسم کی شرط وجود میں آجاتی تو درج بالا وضاحت کی روشنی میں اسے حانث قرار نہ دیا جاتا کیونکہ اس نے دراصل گویا جنون کی حالت کے وقت جواب قسم کے الفاظ اپنی زبان پر لائے تھے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے کیونکہ مجنون کا کوئی قول نہیں ہوتا۔ بلکہ اس کا بولنا اور خاموش رہنا دونوں کی حیثیت یکساں ہوتی ہے۔ چونکہ اس کا قول درست نہیں ہوتا اس لیے جنون کی صورت میں ابتداء ہی سے اس کا وقوع پذیر ہو جانا درست نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ جنون سے پہلے اس کا قول درست اور قابل تسلیم ہوتا ہے اس لیے صحت کی حالت میں اس کے کہے ہوئے قول کا حکم جنون کی حالت میں بھی اس پر لازم ہو جائے گا۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ مجنون انسان اگر اپنی بیوی کو طلاق دے دے یا غلام آزاد کر دے تو بعض دفعہ اس کی یہ طلاق اور اس کا یہ عتاق درست ہو جاتا ہے۔

مثلاً اگر یہی دیوانہ مقطوع الذکر یا نامرد ہوتا اور اسے اس کی بیوی سے علیحدہ کر دیا جاتا تو یہ علیحدگی طلاق ہوتی۔ اسی طرح اگر یہ اپنے باپ کا وراثت کی صورت میں مالک بن جاتا تو باپ اس پر آزاد ہو جاتا جس طرح نائم یعنی نیند میں پڑے ہوئے انسان کی حالت ہوتی ہے کہ طلاق واقع کرنے کی ابتدا تو اس سے درست نہیں ہوتی لیکن کسی سبب کی بنا پر اس کا حکم اسے لازم ہو جاتا ہے۔

مثلاً اس نے کسی کو یہ سپرداری دی ہو کہ وہ اس کی بیوی کو طلاق دے دے یا اس کا غلام آزاد کر دے۔ اب اگر اس وکیل نے موکل کی نیند کی حالت میں اس کی بیوی کو طلاق دے دی ہو یا اس کا غلام آزاد کر دیا ہو تو طلاق اور عتاق کا یہ حکم اس پر لازم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت علیؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت جابر بن عبداللہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (لا طلاق قبل النکاح۔ نکاح سے پہلے کوئی طلاق نہیں) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت کی اسانید فن روایت کے لحاظ سے مضطرب شمار ہوتی ہیں اس لیے روایت کی جہت سے یہ درست نہیں ہے۔ اگر اسے روایت کی جہت سے درست مان بھی لیا جائے تو بھی اختلافی نکتے پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہو رہی ہے۔

اس لیے کہ ہم نے جو صورت بیان کی ہے اس میں ایک شخص نکاح کے بعد طلاق دینے والا ہوتا ہے اس لیے یہ بات اس روایت کی خلاف نہیں ہے۔ نیز آپ نے اس ارشاد کے ذریعے نکاح سے پہلے طلاق واقع کرنے کی نفی کر دی ہے لیکن عقد کی نفی نہیں کی۔ جب آپ کے ارشاد (لا طلاق قبل النکاح) کا حقیقی مفہوم ایقاع طلاق کی نفی ہے جبکہ طلاق پر عقد طلاق شمار نہیں ہوتا تو دو وجوہ سے حدیث کے الفاظ اس صورت کو شامل نہیں ہوں گے۔ ایک تو یہ کہ عقد پر اس کا اطلاق مجازاً ہوگا حقیقت کے طور پر نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ جو شخص طلاق پر کسی قسم کا انعقاد کرتا ہے۔ اس کے متعلق یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے طلاق دے دی ہے جب تک وہ واقع نہ ہو جائے پھر لفظ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ جب تک دلالت قائم نہ ہو جائے اس وقت اسے اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ دلالت قائم ہونے پر مجازی معنی لیے جائیں گے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے اس لیے اس سے مجازی معنی مراد لینا جائز نہیں ہوگا کیونکہ ایک ہی لفظ سے حقیقی اور مجازی دو معنی مراد لینا جائز نہیں ہوتا۔

تیسری سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا طلاق قبل نکاح) کی وضاحت منقول ہے انھوں نے کہا ہے کہ اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ کسی شخص کے سامنے کسی عورت کا تذکرہ کر کے اس سے اس کے ساتھ نکاح کر لینے کے لیے کہا جائے۔ وہ شخص یہ سن کر کہے کہ "اس عورت کو یقیناً طلاق ہے"۔ اس کی یہ بات ایک بے معنی سی بات ہوگی۔

البتہ جو شخص یہ کہے "اگر میں فلاں عورت سے نکاح کر لوں تو اسے یقیناً طلاق ہے"۔ وہ اسے نکاح کرنے پر طلاق دے دے گا۔ غلام آزاد کرنے کی بھی یہی صورت ہے۔ ایک قول کے مطابق یہاں عقد مراد ہے۔ وہ یہ کہ کوئی شخص اجنبی عورت سے کہے "اگر تم گھر میں داخل ہوگی تو تمھیں طلاق ہے"۔ اس کے بعد پھر وہ اس عورت سے نکاح کر لے اور نکاح کے بعد عورت گھر میں داخل ہو جائے تو عورت پر طلاق واقع نہیں ہوگی خواہ نکاح کی حالت میں وہ گھر میں داخل ہوئی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں تخصیص کرنے والے اور تعمیم کرنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے کہ تخصیص کی صورت میں وہ ملک کے اندر طلاق دینے والا ہوگا تعمیم کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا جب تعمیم کی صورت میں وہ ملک کے اندر طلاق دینے والا نہیں ہوتا تو تخصیص کی بھی یہی کیفیت ہوگی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک شخص تعمیم کرتا ہے تو اپنی ذات پر تمام عورتوں کو حرام کر دیتا ہے جس طرح ظہار کرنے والا جب اپنی بیوی کو مبہم صورت میں حرام کر لیتا ہے تو اس کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے اول تو یہ کہ ظہار کرنے والا ایک متعین عورت یعنی اپنی بیوی کی تحریم کا ارادہ کرتا ہے اور ہمارے مخالف کا اصول ہے کہ جب کوئی شخص تعیین کی صورت میں تخصیص کرے تو اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

البتہ جب وہ تعمیم کرتا ہے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس لیے ہمارے مخالف کے اصول کے مطابق اس پر طلاق واقع نہ ہونا واجب ہوگا۔ خواہ اس نے تخصیص کیوں نہ کر لی ہو جس طرح ظہار کرنے والا اگر مبہم صورت میں تحریم کرے تو عورت اس پر حرام نہیں ہوتی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اس کے ظہار نیز اس کی تحریم کے حکم کو باطل نہیں کیا بلکہ اس کے قول کے ساتھ اس پر اس عورت کو حرام کر دیا ہے اور اس پر اس کے ظہار کا حکم ثابت کر دیا ہے۔

نیز جو شخص اس بات کی قسم کھاتا ہے کہ وہ جس عورت سے بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وہ اس قسم کے ذریعے اپنی ذات پر عورتوں کو حرام نہیں کرتا کیونکہ وہ اس قسم کے ذریعے نکاح کی تحریم کو واجب نہیں کرتا۔ بلکہ اس نے صرف نکاح ہو جانے اور ملک بضع کے حصول کے بعد طلاق واجب کی ہے۔ نیز جب وہ یہ کہتا ہے "ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی"۔

ایسے شخص پر جب ہم اس طلاق کو لازم کر دیں گے جس کا اس نے قول کیا تھا تو اس صورت میں عورت کی تحریم مبہم نہیں ہوگی بلکہ اسے ایک طلاق ہو جائے گی اور اس شخص کے لیے اس کے بعد بھی دوسری مرتبہ اس عورت سے نکاح کر لینا جائز ہوگا اور کوئی طلاق وغیرہ واقع نہیں ہوگی۔

ہمارے بیان کردہ یہ تمام وجوہ معترض کی بے خبری کی نشاندہی کرتے ہیں اور یہ واضح کرتے ہیں کہ معترض کے درج بالا اعتراض کا اصل مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "اگر میں اس سے نکاح کر لوں تو اس پر طلاق ہے، اور اگر میں اسے خرید لوں تو وہ آزاد ہے" تو اس صورت میں کوئی چیز واقع نہیں ہوگی بلکہ طلاق اور آزادی اس صورت میں واقع ہوگی جب وہ عورت سے یہ کہے "جب تمہارے ساتھ میرا درست طریقے سے نکاح ہو جائے تو پھر اس کے بعد تمہیں طلاق ہے"، یا یوں کہے "جب میں خریداری کے بعد تمہارا مالک بن جاؤں تو تم آزاد ہو جاؤ گے" ان حضرات نے اپنے

اس قول کے لیے استدلال کی یہ راہ اختیار کی ہے کہ جب نکاح اور خریداری کو طلاق اور عتاق کے لیے شرط قرار دیا جاتا ہے تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عقد کے ملک بضع اور ملک رقبہ کا حصول ہوتا ہے۔ لیکن زیر بحث حالت میں ملک کے حصول کے ساتھ ہی عتاق اور طلاق بھی واقع ہو رہی ہے یعنی ملک، طلاق اور عتاق ایک ساتھ ہی وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ اس لیے ایسی صورت میں نہ طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی عتاق۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں اس ملک کے اندر وقوع پذیر ہوتی ہیں جو اس سے پہلے حاصل ہو چکی ہو۔

ابوبکر جصاص کے نزدیک یہ ایک بے معنی استدلال ہے کیونکہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ "جب میں تم سے نکاح کروں گا تو تمہیں طلاق ہو جائے گی" یا "جب میں تمہیں خرید لوں گا تو تم آزاد ہو جاؤ گے"۔ اس کے کلام کے مضمون سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس نے نکاح ہو جانے کے بعد نیز ملکیت حاصل ہونے کے بعد طلاق واقع کرنے یا آزادی دینے کا ارادہ کیا ہے۔ اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کے قول کی طرح ہوگی جو یہ کہے "جب میں نکاح کی بنا پر تمہارا مالک ہو جاؤں گا تو تمہیں طلاق ہو جائے گی" یا "جب میں خریداری کی بنا پر تمہارا مالک ہو جاؤں گا تو تمہیں آزادی مل جائے گی"۔ اس لیے جب فقرے میں نکاح یا خریداری کی بنا پر ملکیت کا مفہوم موجود ہے تو اس کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے زبان سے یہ بات کہہ دی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا بات اگر درست ہوتی تو پھر لازم ہوتا کہ اگر کوئی یہ کہتا۔ میں اگر کوئی غلام خریدوں تو میری بیوی کو طلاق" یہ کہہ کر وہ کسی اور شخص کے لیے کسی غلام کی خریداری کر لیتا تو اس صورت میں اس کی بیوی پر طلاق واقع نہ ہوتی۔ کیونکہ اس کے اس فقرے کے مضمون میں ملکیت کا مفہوم موجود ہے گویا اس نے یہ کہا "اگر خریداری کی بنا پر میں غلام کا مالک ہو جاؤں تو میری بیوی کو طلاق"۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ فقرے کے الفاظ ان صورتوں میں ملکیت کے مفہوم کو متضمن ہوتے ہیں جن میں وہ طلاق واقع کر رہا ہو یا آزادی دے رہا ہو۔ ان دونوں صورتوں کے علاوہ باقی صورتوں میں فقرے کو الفاظ کے حکم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس میں ملکیت کے وقوع یا عدم وقوع کے معنی کی تضمین نہیں کی جائے گی۔

قول باری ہے (مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ) ہم نے سورہ بقرہ میں بیان کر دیا ہے کہ مسیس یعنی ہاتھ لگانے سے مراد خلوت صحیحہ ہے اور عدت کی نفی کا تعلق خلوت اور جماع دونوں کی نفی کے

ساقط ہے۔ اس بارے میں بحث کے اعادے کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ قول باری (وَمَتِّعُوهُنَّ) سے اگر وہ بیوی مراد ہے جس کا مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تو آیت کا حکم وجوب پر محمول ہوگا جس طرح یہ قول باری ہے (اَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيْضَةً وَّ مَتِّعُوْهُنَّ) اگر وہ بیوی مراد ہے جس کے ساتھ دخول ہوچکا ہو تو آیت کا حکم استحباب پر محمول ہوگا وجوب پر نہیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے آیت (فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّوْنَهَا) تا آخر آیت میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد وہ عورت ہے جس کا نکاح ہوگیا ہو لیکن اس کے ساتھ نہ دخول ہوا ہو، نہ ہی اس کے لیے کوئی مہر مقرر کیا گیا ہو۔ ایسی عورت کو نہ تو کوئی مہر ملے گا اور نہ ہی اس پر عدت واجب ہوگی۔

قتادہ نے سعید سے روایت کی ہے۔ سورۂ بقرہ میں قول باری (فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ) کی بنا پر یہ آیت منسوخ ہے۔ قول باری ہے (وَسَرِّحُوْهُنَّ) دخول سے پہلے طلاق کے ذکر کے بعد اس حکم کا ذکر ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ شوہر اسے اپنے گھر سے یا اپنے قبضے سے اسے رخصت کردے کیونکہ طلاق کے ذکر کے بعد اس کا ذکر ہوا ہے۔

اس لیے زیادہ واضح بات یہ ہے کہ تسریح یعنی گھر سے رخصت کردینا طلاق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذریعے یہ بیان ہوا ہے کہ اب اس پر مرد کا کوئی اختیار نہیں رہا اور اب اس پر یہ لازم ہے اپنے قبضے اور سرپرستی سے باہر کردے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلّی اللہ علیہ وسلم کے لیے جن عورتوں کو حلال کر دیا ان کا بیان

قول باری ہے (یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ اے نبی! ہم نے آپ کے لیے آپ کی (یہ) بیویاں حلال کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت نکاح کی ان صورتوں پر مشتمل ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مباح کر دیا تھا۔ ایک صورت وہ ہے جس کا ذکر آیت کے درج بالا حصے میں ہوا ہے یعنی ازواج مطہرات جن کے ساتھ متعین مہر پر نکاح ہوا تھا اور آپ نے ان کے مہر انھیں ادا کر دیے تھے۔

دوسری صورت ملک یمین کی تھی جس کا ذکر قول باری (وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ اور وہ عورتیں بھی جو آپ کی ملک میں ہیں جنھیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا ہے) میں ہوا ہے۔ مثلاً ریحانہ، صفیہ اور جویریہ۔ آپ نے ان میں سے دو کو آزاد کر کے ان سے عقد کر لیا تھا۔ یہ وہ خواتین تھیں جنھیں اللہ نے آپ کو غنیمت میں دلوایا تھا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان خواتین کا ذکر کیا جو آپ کے اقارب میں سے تھیں اور انھیں اللہ تعالیٰ نے آپ پر حلال کر دیا تھا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ۔ اور آپ کے چچا کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالاؤں کی بیٹیاں جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی)

پھر اللہ تعالیٰ نے ان خواتین کا ذکر کیا جنھیں مہر کے بغیر آپ کے لیے حلال کر دیا گیا تھا۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اور اس مسلمان عورت کو

بھی جو (بلاعوض) اپنے کو نبی کے حوالے کردے) اور اس کے ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ یہ صورت صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے، امت کے لیے اس کی اجازت نہیں ہے۔ البتہ جن خواتین کا پہلے ذکر گزر چکا ہے ان کے لحاظ سے آپ کی اور آپ کی امت کی حیثیت یکساں ہے۔

قول باری (اَلّٰتِیْ هَاجَرْنَ مَعَكَ) کے سلسلے میں امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اس میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ جن خواتین نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی تھی وہ آپ پر حرام تھیں۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسف اس بات کے قائل نہیں تھے جس چیز کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس کے ماسوا چیزوں کا حکم اس چیز کے حکم کے برعکس ہے۔

داؤد بن ابی ہند نے محمد بن ابی موسیٰ سے روایت کی ہے، انھوں نے زیاد سے اور انھوں نے حضرت ابی بن کعب سے۔ زیاد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابی سے یہ پوچھا تھا کہ آپ کے خیال میں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویاں ہلاک ہو جاتیں تو کیا آپ کو نکاح کرنے کی اجازت ہوتی؛ حضرت ابی بن کعب نے جواب دیا "اس میں کیا رکاوٹ پیش آتی، اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے مختلف قسم کی خواتین کو حلال کر دیا تھا اس لیے آپ ان میں سے جن کے ساتھ چاہتے نکاح کر لیتے" پھر حضرت ابی بن کعب نے یہ آیت تلاوت کی (یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ) تا آخر آیت۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے جن خواتین کے ساتھ آپ کے نکاح کی اباحت کا خصوصیت سے ذکر کیا ہے اس سے آپ پر دوسری خواتین کے ساتھ نکاح کی ممانعت لازم نہیں آتی تھی۔ کیونکہ حضرت ابی نے یہ بتایا تھا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام ازواج مطہرات فوت ہو جاتیں تو آپ کے لیے دوسری خواتین سے نکاح کرنا جائز ہوتا۔

حضرت ام ہانی سے اس کے خلاف روایت منقول ہے۔ اسرائیل نے سدی سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ام ہانی سے روایت کی ہے وہ کہتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے نکاح کا پیغام بھیجا تھا۔ میں نے معذرت پیش کر دی اس پر اللہ تعالیٰ نے (یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ اِنَّآ اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ) تا (هَاجَرْنَ مَعَكَ) نازل فرمائی۔ میں آپ پر حلال نہیں تھی کیونکہ میں نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی تھی۔ میں ان لوگوں کے ساتھ تھی جنھیں فتح مکہ کے دن آزاد کر دیا گیا تھا۔ جنھیں طلقاء کہا جاتا ہے۔ اگر یہ روایت درست ہے تو حضرت ام ہانی کا مسلک یہ تھا

کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہجرت کرنے والی خواتین کی تخصیص سے ان خواتین کی ممانعت ہوگئی تھی جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت نہیں کی تھی۔

یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت ام ہانی ؓ کو اس ممانعت کا علم درج بالا آیت کی دلالت کے بغیر کسی اور ذریعے سے ہوگیا تھا۔ اس آیت میں تو صرف ان خواتین کی اباحت کا ذکر ہے جنھوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی تھی۔ آیت نے ہجرت نہ کرنے والی خواتین کی اباحت یا ممانعت کے مسئلے سے تعرض نہیں کیا ہے۔ حضرت ام ہانی ؓ کو اس آیت کے سوا کسی اور ذریعے سے ان کا علم ہوا تھا۔

قول باری (وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ) لفظ ہبہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عقد نکاح کی اباحت پر نص ہے۔

لفظ ہبہ کے ساتھ آپ کے سوا دوسروں کے ساتھ عقد نکاح کے جواز کے مسئلے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح درست ہے۔ عورت کو مقررہ مہر ملے گا اور اگر مہر مقرر نہ کیا گیا ہو تو اسے مہر مثل ملے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کے لیے کوئی عورت ہبہ کے لفظ کے ساتھ حلال نہیں ہوگی۔ اگر کوئی عورت نکاح کی خاطر کسی کے لیے اپنے آپ کو ہبہ نہ کرے بلکہ اس لیے ہبہ کرے کہ مرد اس کی حفاظت کرے یا اس کی ذمہ داری سنبھال لے تو اس صورت میں امام مالک کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ نکاح درست نہیں ہوتا۔ اس آیت کے حکم کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھا کیونکہ قول باری ہے (خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ) دوسرے حضرات کا قول ہے کہ لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح کے مسئلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کی امت یکساں درجے پر ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت یہ تھی کہ بدل کے بغیر بضع کی اباحت کا آپ کے لیے جواز تھا۔

یہی بات مجاہد، سعید بن المسیب اور عطاء بن ابی رباح سے منقول ہے۔ یہی بات درست ہے اس لیے کہ آیت اور اصول کی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ اس پر آیت کی کئی وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ قول باری ہے (وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ اِنْ اَرَادَ

النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْکِحَھَا خَالِصَۃً لَّکَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ، اور اس مسلمان عورت کو بھی جو (بلا عوض) اپنے آپ کو نبی کے حوالے کر دے بشرطیکہ نبی بھی اسے نکاح میں لانا چاہیں یہ حکم آپ کے لیے مخصوص ہے نہ کہ اور مومنین کے لیے) جب اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتا دیا کہ یہ حکم آپ کے لیے مخصوص تھا دوسرے اہل ایمان اس میں شامل نہیں تھے اور اس کے ساتھ ہی ہبہ کی اضافت عورت کی طرف کر دی تو اس سے اس بات پر دلالت حاصل ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جس بات کی تخصیص تھی وہ بدل کے بغیر بضع کی اباحت کی بات تھی کیونکہ اگر لفظ ہبہ مراد ہوتا تو اس میں آپ کے ساتھ دوسرے افراد شریک نہ ہو سکتے اس لیے کہ جو چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھی اس میں دوسروں کی شرکت جائز نہیں تھی۔

اس طرح شرکت میں مساوات کی وجہ سے خصوصیت کا مفہوم ختم ہو جاتا اور تخصیص جاتی رہتی جب اللہ تعالیٰ نے ہبہ کے لفظ کی نسبت عورت کی طرف کر دی اور فرمایا (وَامْرَاَۃً مُّؤْمِنَۃً اِنْ وَّھَبَتْ نَفْسَھَا لِلنَّبِیِّ) اور لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح جائز کر دیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ تخصیص لفظ کے اندر واقع نہیں ہوئی بلکہ صرف مہر کے اندر واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بدل کے بغیر تملیک بضع کے جواز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کی شرکت ہے لیکن اس کے باوجود یہ چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس حکم کی تخصیص کے لیے مانع نہیں بنی اس لیے لفظ میں بھی یہی بات ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ یہ حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھا۔ تخصیص صرف اس بات میں کی گئی تھی جو آپ کے حق میں تھی۔ لیکن عقد کے اندر عورت کی طرف سے مہر کا اسقاط اس کے حق میں نہیں بلکہ اس کے خلاف ہوتا ہے۔

اس چیز نے اسے اس بات سے خارج نہیں کیا کہ جو چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اس میں عورت یا کوئی اور آپ کے ساتھ شریک نہ ہو۔ آیت کی دلالت کی دوسری وجہ یہ قول باری ہے (اِنْ اَرَادَ النَّبِیُّ اَنْ یَّسْتَنْکِحَھَا) اللہ تعالیٰ نے ہبہ کے ساتھ عقد کو نکاح کا نام دیا اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ ہر ایک کے لیے ہبہ کے لفظ کے ساتھ عقد نکاح جائز ہو جائے۔ کیونکہ قول باری ہے (فَانْکِحُوْا مَا طَابَ لَکُمْ مِّنَ النِّسَآءِ جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان سے نکاح کر لو) نیز جب عقد کی یہ صورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہو گئی اور دوسری طرف ہمیں آپ کی اتباع کا بھی حکم دیا گیا ہے تو اس سے ہمارے لیے آپ کی طرح عمل کرنا واجب ہو گیا۔

الّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت ہو جائے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ لفظی طور پر یہ فعل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص تھا امت اس میں شریک نہیں۔ استقاط مہر کی جہت سے آیت میں مذکور تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل ہو گئی تھی اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ یہ تخصیص صرف استقاط مہر کے حکم تک محدود ہے اور باقی ماندہ باتوں کو اس پر محمول نہ کیا جائے اِلّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے جس سے یہ پتہ لگ جائے کہ ان میں سے فلاں بات آپ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت مہر کے ساتھ تھی۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبداللہ بن احمد بن حنبل کے حوالے سے سنائی گئی ہے۔ انھیں ان کے والد نے یہ روایت سنائی ہے، انھیں محمد بن بشر نے، انھیں ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ وہ ان خواتین کو عار دلایا کرتی تھیں جنھوں نے اپنی ذات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دی تھی۔ حضرت عائشہؓ کہا کرتی تھیں کہ انھیں شرم نہیں آئی کہ انھوں نے مہر کے بغیر اپنے آپ کو پیش کر دیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (تُرْجِيْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِيْٓ اِلَيْكَ مَنْ تَشَآءُ وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ۔ ان میں سے آپ جس کو چاہیں اپنے سے دور رکھیں اور جس کو چاہیں اپنے نزدیک رکھیں

اور جن کو آپ نے الگ کر رکھا تھا ان میں سے کسی کو پھر طلب کر لیں جب بھی آپ پر کوئی گناہ نہیں) اس آیت کے نزول کے بعد حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کہا "میں تو یہی دیکھ رہی ہوں کہ آپ کا رب آپ کی مرضی پوری کرنے میں بڑی سرعت دکھا رہا ہے۔

لفظ ہبہ کے ساتھ عقد نکاح کے جواز پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن علی بن زید صائغ کے حوالے سے سنائی گئی ہے، انھیں یہ روایت سعید بن منصور نے سنائی ہے۔ انھیں یعقوب بن عبدالرحمٰن نے، انھیں ابو حازم نے حضرت سہل بن سعد سے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور عرض کرنے لگی کہ میں اپنی ذات آپ کے لیے ہبہ کرنے کی غرض سے آئی ہوں" یہ سن کر آپ نے اس پر ایک نظر ڈالی اور اپنے سر کو جنبش دی۔ یعنی آپ نے گویا انکار کر دیا۔ اس موقعہ پر ایک صحابی نے آگے بڑھ کر عرض کیا کہ اگر آپ کو نکاح کی ضرورت نہیں ہے تو اس خاتون کا میرے ساتھ نکاح کرا دیجیے۔

راوی نے سلسلہ گفتگو کی روایت کرتے ہوئے کہا کہ اس صحابی نے یہ عرض کیا کہ مجھے فلاں فلاں

سورتیں یاد ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا "جاؤ میں نے اس عورت کو قرآن کی ان سورتوں کے بدلے جو تمہیں یاد ہیں تمہاری ملکیت میں دے دیا" اس حدیث میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے لفظ تملیک کے ساتھ عقدِ نکاح کرا دیا تھا اور ہبہ کا لفظ بھی تملیک کے الفاظ میں داخل ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ لفظ ہبہ کے ساتھ بھی عقدِ نکاح درست ہو جائے۔

نیز یہ کہ جب سنت سے ذریعے تملیک کے لفظ کے ساتھ عقدِ نکاح کا ثبوت ہو گیا تو لفظ ہبہ کے ساتھ بھی اس کا ثبوت ہو گیا کیونکہ کسی نے بھی ان دونوں لفظوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی آتے ہیں کہ "قرآن کی ان سورتوں کے بدلے جو تمہیں یاد ہیں میں نے تمہارے ساتھ اس عورت کا نکاح کرا دیا" اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ممکن ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ تزویج کے لفظ کا ذکر کیا ہو اور پھر لفظ تملیک کا ذکر کیا ہو اور اس سے یہ بیان کرنا مقصود ہو کہ یہ دونوں لفظ عقدِ نکاح کے جواز کے لحاظ سے یکساں ہیں۔

نیز جب عقدِ نکاح تملیکات کے دوسرے عقود کے ساتھ اس لحاظ سے متشابہ ہے کہ ان میں وقت کے ذکر کے بغیر اسے مطلق رکھا جاتا ہے اور توقیت کی وجہ سے یہ فاسد ہو جاتا ہے تو اس سے ضروری ہو گیا کہ دوسری اشیاء مملوکہ کی طرح لفظ تملیک اور ہبہ کے ذریعہ اس کا بھی انعقاد جائز ہو جائے۔ تملیک کے تمام الفاظ کے اس جواز کے لیے یہی بات بنیادی اصول کی حیثیت رکھتی ہے۔

لفظ اباحت کے ساتھ عقدِ نکاح کا جواز نہیں ہوتا کیونکہ یہاں ایک اور حکم بھی ہے جس کی موجودگی لفظ اباحت کے ساتھ عقدِ نکاح کے جواز کو مانع ہے۔ یہ متعہ کا حکم ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہے۔ متعہ کے معنی عورت سے جنسی لطف اندوزی کی اباحت کے ہیں۔

اس لیے ہر ایسا لفظ جس میں اباحت کا مفہوم پایا جائے گا متعہ پر قیاس کرتے ہوئے اس کے ساتھ عقدِ نکاح کا انعقاد نہیں ہو گا اور ہر ایسا لفظ جس میں تملیک کا مفہوم پایا جائے گا تملیکات کے تمام عقود پر قیاس کرتے ہوئے اس کے ساتھ عقدِ نکاح کا انعقاد ہو جائے گا کیونکہ عقدِ نکاح تملیکات کے عقود کے ساتھ ان وجوہ کی بنا پر مشابہت رکھتا ہے جن کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے۔

اس خاتون کے متعلق اختلاف رائے ہے جس نے اپنی ذات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہبہ کر دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے نیز عکرمہ سے کہ یہ خاتون میمونہ بنت الحارث

تھیں۔ علی بن الحسن کا قول ہے کہ یہ ام شریک تھیں جن کا تعلق قبیلہ دوس سے تھا۔ شعبی سے مروی ہے کہ یہ ایک انصاریہ خاتون تھیں۔ ایک قول کے مطابق یہ زینب بنت خزیمہ انصاریہ تھیں۔

بیویوں کے بارے میں کیا فرض ہوا؟

قول باری ہے (قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ۔ ہم کو وہ (احکام) معلوم ہیں جو ہم نے ان کی بیویوں کے بارے میں ان پر مقرر کیے ہیں) قتادہ کا قول ہے کہ یہ فرض کر دیا گیا کہ عورت کا نکاح ولی اور دو گواہوں نیز مہر کے بغیر نہ کرایا جائے۔ مرد چار سے زیادہ شادیاں نہ کرے۔ مجاہد اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ یہ فرض کر دیا گیا ہے کہ مرد چار شادیاں کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ۔ اور ان کی لونڈیوں کے بارے میں) سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس اباحت کا علم ہے جو اس نے ملک یمین کی بنیاد پر اہل ایمان کے لیے کر دی ہے جس طرح یہ اباحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کر دی گئی تھی۔ قول باری (لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ تاکہ آپ پر کسی قسم کی تنگی واقع نہ ہو)

قول باری (إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ) اور اس کے مابعد مذکورہ خواتین کی طرف راجع ہے جنکی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اباحت کر دی گئی تھی تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی قسم کی تنگی واقع نہ ہو کیونکہ حرج تنگی کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی ہے کہ اس کی طرف سے ان خواتین کے ساتھ آپ کے نکاح کی اباحت کا حکم دراصل آپ کے لیے وسعت پیدا کرنے کی خاطر ہے۔ اسی طرح اہل ایمان کے لیے بھی اس کے ذریعے وسعت پیدا کر دی گئی ہے۔

قول باری ہے (تُرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ۔ آپ ان میں سے جسے چاہیں دور کر دیں اور جسے چاہیں قریب کر لیں) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے منصور سے اور انھوں نے ابو رزین سے درج بالا آیت کی تفسیر روایت کی ہے کہ جن ازواج مطہرات کو دور رکھا گیا تھا وہ یہ تھیں حضرت میمونہؓ، حضرت سودہؓ، حضرت صفیہؓ، حضرت جویریہؓ اور حضرت ام حبیبہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت ام سلمہؓ اور حضرت زینبؓ کو باریوں کے تعین میں یکساں رکھا گیا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان مساوات قائم رکھتے تھے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے انھیں عبدالرزاق

نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب اللہ تعالیٰ نے انھیں اختیار دینے کا حکم دیا تھا، اس کے متعلق بحث گزشتہ آیات کی تفسیر میں گزر چکی ہے۔

زہری کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات میں سے کسی کو بھی اپنی ذات سے دور کر دیا تھا بلکہ آپ نے سب کو اپنی ذات سے قریب ہی رکھا تھا یہاں تک کہ آپ کی وفات ہو گئی۔

معمر کا قول ہے کہ قتادہ نے کہا اللہ تعالیٰ نے آپ کو اجازت دے دی تھی کہ باری مقرر کرتے میں جسے چاہیں نظر انداز کر دیں اور جسے چاہیں منتخب کر لیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات کے لیے باری مقرر کرتے تھے۔ معمر کہتے ہیں کہ ہمیں اس راوی نے بتایا ہے جس نے حسن کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی خاتون کو پیغام نکاح بھیج دیتے تو جب تک بات چلتی رہتی یا نکاح نہ ہو جاتا اس وقت تک دوسرا کوئی شخص اس خاتون کو پیغام نکاح نہیں بھیجتا تھا۔ اسی سلسلے میں زیر بحث آیت نازل ہوئی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ زکریا نے شعبی سے روایت کی ہے کہ قول باری (تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْھُنَّ) میں وہ خواتین مراد ہیں جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی ذات ہبہ کر دی تھی پھر آپ نے ان میں سے بعض کو دور ہی رکھا اور بعض کے ساتھ شب باشی کی۔ ان میں سے ایک ام شریک ہیں جن کے ساتھ آپ نے نکاح نہیں کیا۔ اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے کہ آپ انھیں طلاق دیے بغیر دور کر دیں اور ان کے پاس نہ جائیں۔

عاصم الاحول نے معاذہ عدویہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے کہا ہے کہ اس آیت کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے اجازت طلب کر کے مقررہ باری چھوڑ کر کسی اور زوجہ محترمہ کے پاس چلے جاتے۔ معاذہ کہتی ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اجازت طلب کرتے تو آپ کیا جواب دیتیں؟ حضرت عائشہؓ نے جواباً کہا "میں یہ کہتی کہ اگر اس بات کا انحصار مجھ پر ہے تو میں اپنی ذات پر کسی اور زوجہ محترمہ کو ترجیح دینے کے لیے تیار نہیں ہوں۔"

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ ازواج مطہرات کے درمیان باری مقرر کرتے تھے۔ اس روایت میں ذکر نہیں ہے کہ آپ نے کسی زوجہ محترمہ کو باری کے دائرے سے خارج کر دیا تھا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسمٰعیل نے۔ انھیں حماد نے ایوب سے، انھوں نے ابو قلابہ سے، انھوں نے عبداللہ بن یزید الخطمی سے اور انھوں نے حضرت عائشہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم باری مقرر کرنے میں پورے انصاف سے کام لیتے تھے اور ساتھ ساتھ یہ دعا بھی کرتے تھے۔ (اللھم ھذا قسمی فیما املک فلا تلمنی فیما تملک ولا املک اے اللہ! جہاں تک میرے بس میں تھا میں نے باری مقرر کر دی ہے لیکن جو بات تیرے بس میں ہے اور میرے بس سے باہر ہے اس میں تو مجھے گرفت نہ کر)

ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس سے آپ نے اپنے دل اور دلی جذبات کی طرف اشارہ کیا تھا۔ محمد بن بکر نے ہمیں روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن یونس نے، انھیں عبدالرحمٰن یعنی ابن ابی الزناد نے ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت عائشہؓ نے عروہ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا۔ بھانجے! (عروہ حضرت اسماء کے بیٹے تھے جو حضرت عائشہؓ کی بہن تھیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم باری مقرر کرنے کے سلسلے میں ہم میں سے کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دیتے تھے۔ یعنی شب باشی کے سلسلے میں۔ کوئی دن ایسا ہوگا جب آپ ہمارے پاس باری باری تشریف نہ لاتے۔ ہر زوجۂ محترمہ کے قریب آکر بیٹھتے باتیں کرتے اور ہم بستری نہ کرتے یہاں تک کہ اس زوجہ کے پاس پہنچ جاتے جس کی باری ہوتی اور پھر وہیں رات گزارتے۔

سودہ بنت زمعہ نے بڑھاپے کی عمر کو پہنچ کر یہ خیال کیا کہ کہیں آپ انھیں طلاق نہ دے دیں، اس خیال کے تحت انھوں نے آپ سے عرض کیا "اللہ کے رسول! میں اپنی باری عائشہؓ کو دیتی ہوں" چنانچہ آپ نے ان کی یہ بات قبول کر لی"۔ حضرت عائشہؓ نے مزید کہا۔ ہمارا خیال ہے کہ اسی سلسلے میں نیز اس جیسی دیگر صورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے آیت (وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا۔ اور اگر کوئی عورت اپنے شوہر کی طرف سے نفرت کا خطرہ محسوس کرے) نازل فرمائی۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اپنی بیماری کے دوران ازواج مطہرات سے حضرت عائشہؓ کے پاس قیام کرنے کی اجازت طلب کی تھی، آپ کو اس کی اجازت مل گئی تھی۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ تمام ازواج مطہرات کے لیے باری مقرر کرتے تھے۔

یہ روایت ابو رزین کی روایت سے زیادہ صحیح ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے بعض ازواج کو اپنی ذات سے دور کر دیا تھا اور ان کے لیے باری مقرر نہیں کرتے تھے۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ آپ ان میں سے جسے چاہیں دور رکھیں اور جسے

چاہیں قریب کرلیں۔ اس لیے اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آپ نے حضرت سودہ کے سوا سب کو اپنی ذات سے قریب رکھنے کا فیصلہ کیا تھا۔ حضرت سودہؓ اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دینے پر رضامند ہوگئی تھیں۔

قول باری (وَمَنِ ابْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ) کا تعلق ___ واللہ اعلم ___ ان ازواج کو قریب کرنے کے سلسلے سے ہے جنھیں آپ نے دور کر دیا تھا۔ اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے آپ کو اجازت دے دی کہ ان میں سے جسے چاہیں الگ کر دیں اور جسے چاہیں قریب کر لیں اور الگ کرنے کے بعد جسے چاہیں دوبارہ قریب کر لیں۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ۔ اس انتظام میں زیادہ توقع ہے کہ اس سے ان کی آنکھیں ٹھنڈی رہیں گی) یعنی ___ واللہ اعلم ___ آپ سے دور ہونے کے بعد جب انھیں اس بات کا علم ہوگا کہ آپ انھیں قریب کر سکتے ہیں اور ان کے لیے باری بھی مقرر کر سکتے ہیں تو اس سے انھیں سکون ہوگا اور ان کی آنکھیں ٹھنڈی رہیں گی۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ازواج مطہرات کے درمیان باری مقرر کرنا آپ پر واجب نہ تھا۔ بلکہ آپ کو اختیار تھا کہ جس کے لیے چاہیں باری مقرر کر دیں اور جس کے لیے چاہیں مقرر نہ کریں۔

قول باری ہے (لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ۔ ان عورتوں کے بعد آپ کے لیے کوئی جائز نہیں اور نہ یہی کہ آپ ان بیویوں کی جگہ دوسری کرلیں) لیث نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ ان خواتین کے بعد جن کا اوپر ذکر ہوا ہے کسی سے نکاح جائز نہیں خواہ وہ مسلمان ہو یا یہودیہ یا نصرانیہ یا کافرہ۔

مجاہد سے قول باری (إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ۔ مگر ہاں بجز ان کے جو آپ کی لونڈیاں ہوں) کی تفسیر میں مروی ہے کہ یہودیہ یا نصرانیہ لونڈی سے ہم بستری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ سعید نے قتادہ سے قول باری (لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کو اختیار دیا اور انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کا انتخاب کرلیا تو اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان پر انحصار کرنے کا حکم دے دیا۔ یہ نو ازواج مطہرات تھیں جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول نیز دار آخرت کو منتخب کرلیا تھا۔ حسن کا بھی یہی قول ہے۔

اس روایت کے علاوہ ایک اور روایت بھی ہے جسے اسرائیل نے سدی سے، انھوں نے

عبداللہ بن شداد سے قول باری (لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سب کو طلاق دے دیتے تو اس صورت میں آپ کے لیے دوسری عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ اس آیت کے نزول کے بعد بھی آپ نے نکاح کیا تھا، جب یہ آیت نازل ہوئی تو اس وقت آپ کے عقد میں نو ازواج تھیں۔ پھر آپ نے حضرت ام حبیبہ بنت ابی سفیان اور جویریہ بنت الحارث سے نکاح کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ پر ان خواتین کے سوا جو نزول آیت کے وقت آپ کے عقد میں تھیں تمام دوسری خواتین حرام کر دی گئی تھیں۔ ابن جریج نے عطاء سے، انھوں نے عبید بن عمیر سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال تک آپ کے لیے عورتوں سے نکاح حلال رہا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت اس بات کی موجب ہے کہ آیت منسوخ ہو چکی ہے۔ قرآن میں کوئی آیت ایسی نہیں ہے جو اس آیت کے نسخ کی موجب ہو اس لیے اس کا نسخ سنت کی بنا پر عمل میں آیا ہے۔

اس میں سنت کی بنا پر قرآن کے نسخ کی دلیل موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ مِنۢ بَعۡدُ) خبر کی صورت میں ہے اور خبر کے لیے اس بات کا جواز نہیں ہوتا کہ اس کے مخبر کے سلسلے سے منسوخ تسلیم کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگرچہ یہ خبر کی صورت میں ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ نہی ہے اور نہی پر نسخ وارد ہونا جائز ہوتا ہے۔ اس کی حیثیت اس فقرے جیسی ہے۔ لاتتزوج بعدھن النساء (ان ازواج کے بعد آپ دیگر عورتوں سے نکاح نہ کیجیے) اس لیے اس کا نسخ جائز ہے۔

قول باری ہے (وَلَوۡ اَعۡجَبَکَ حُسۡنُهُنَّ خواہ ان کا حُسن آپ کو بھلا ہی کیوں نہ لگے) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ اجنبی عورت کے چہرے پر نظر ڈالنے کا جواز ہے کیونکہ حُسن کا بھلا لگنا اس وقت ہی ہو سکتا ہے جب اس کے چہرے پر نظر ڈال لی جائے۔

عورتوں کو پردہ کرنے کے حکم کا بیان

قول باری ہے ﴿یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُیُوْتَ النَّبِیِّ اِلَّا اَنْ یُّؤْذَنَ لَکُمْ اِلٰی طَعَامٍ غَیْرَ نٰظِرِیْنَ اِنٰىهُ﴾ اے ایمان لانے والو! نبی کے گھروں میں مت جایا کرو بجز اس وقت کے جب تمھیں کھانے کے لیے (آنے کی) اجازت دی جائے اور (وہاں جاکر) اس کی تیاری کے منتظر نہ ہو)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے۔ انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ابوعثمان سے، ان کا نام جعد بن دینار ہے، اور انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت زینبؓ سے عقد کیا تو حضرت ام سلیمؓ نے پتھر کے ایک چھوٹے سے برتن میں آپ کے لیے ہدیہ کے طور پر حلوہ بھیجا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا کہ باہر جاکر جو مسلمان بھی تمھیں ملے اسے میرے گھر بھیج دو۔ میں نے ایسا ہی کیا۔ لوگ آتے رہے اور کھانے کے بعد باہر چلے جاتے رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہاتھ رکھ کر دعا مانگی تھی اور اللہ نے جو کچھ چاہا تھا آپؐ نے اس پر پڑھا تھا۔ اس دن مجھے بھی جو ملتا گیا میں اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر بھیجتا گیا جتنے لوگ آئے تھے سب نے سیر ہو کر کھایا تھا۔ آنے والے لوگوں میں سے کچھ لوگ وہیں ٹھہر گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دیر تک باتیں کرتے رہے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

بشر بن المفضل نے حمید الطویل سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے حضرت زینبؓ کے ساتھ شب عروسی گزارنے کا واقعہ بیان کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ولیمہ کا انتظام تھا۔ آپ کا طریقہ یہ تھا کہ شب عروسی کی جب صبح ہوتی تو امہات المومنین کے حجروں پر سے آپ گزرتے انھیں سلام کہتے وہ بھی جواب میں سلام کہتیں۔ آپ ان کے لیے دعا کرتے وہ بھی آپ کے لیے دعا کرتیں۔ ولیمہ کھاکر

لوگ جب فارغ ہو گئے اور اپنے اپنے گھر کی طرف واپس ہونے لگے تو گھر کے کونے سے آپ کی نظر دو آدمیوں پر پڑی جو کسی بحث میں مصروف تھے، اس وقت میں بھی آپ کے ہمراہ تھا۔ یہ دیکھ کر آپ واپس مڑنے لگے۔ جب ان دونوں نے آپ کو واپس جاتے ہوئے دیکھا تو فوراً اٹھ کر گھر سے نکل گئے۔ جب آپ کو ان کے چلے جانے کی اطلاع مل گئی تو آپ واپس ہو کر گھر میں داخل ہو گئے اور پردے لٹکا لیے اور پھر پردے کی آیت نازل ہوئی۔

حماد بن زید نے اسلم العلوی سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ جب پردے کی آیت نازل ہوئی تو میں آپ کے گھر آیا اور حسب معمول گھر کے اندر جانے لگا۔ اتنے میں آپ نے آواز دی "انس پیچھے جاؤ۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں کئی احکام موجود ہیں۔ ایک تو یہ کہ اجازت کے بغیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں داخل ہونے کی ممانعت نیز یہ کہ جب انھیں کھانے کے لیے بلایا جائے تو وہاں پہلے سے پہنچ کر کھانا تیار ہونے کے انتظار میں بیٹھے نہ رہیں۔ پھر جب کھانے سے فارغ ہو جائیں تو وہاں بیٹھ کر باتوں کا سلسلہ نہ شروع کر دیں۔

مجاہد سے (غَيْرَ نَاظِرِيْنَ اِنٰهُ) کی تفسیر میں منقول ہے کہ کھانا تیار ہونے کے وقت کے انتظار میں نہ رہیں۔ اور کھانے سے فراغت کے بعد گفتگو کا کوئی سلسلہ نہ شروع کریں۔ ضحاک کا قول ہے کہ آیت میں (اِنٰهُ) کے معنی کھانا تیار ہو جانے کے ہیں۔

قول باری ہے (وَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ اور جب تم ان (رسول کی ازواج) سے کوئی چیز مانگو تو ان سے پردے کے باہر سے مانگا کرو) یہ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات پر نظر ڈالنے کی ممانعت پر مشتمل ہے اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی بیان ہوا ہے کہ یہ چیز ان کے دلوں کے لیے نیز ازواج مطہرات کے دلوں کے لیے زیادہ پاکیزگی کا باعث ہے۔ کیونکہ نظر پڑنے سے بعض دفعہ میلان اور شہوت کا خدشہ ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس بنا پر پردہ کا حکم واجب کر کے اس چیز کی جڑ کاٹ دی۔

قول باری ہے (وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَآ اَنْ تَنْكِحُوْٓا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖٓ اَبَدًا اور تمھیں یہ جائز نہیں کہ تم اللہ کے رسول کو کسی طرح بھی تکلیف پہنچاؤ اور نہ یہ کہ آپ کے بعد آپ کی بیویوں سے کبھی بھی نکاح کرو)

اس سے مراد وہ احکامات ہیں جو آیت میں بیان کیے گئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے

گھر میں داخل ہونے کے لیے اجازت حاصل کرنا واجب ہے، کھانا کھانے کے بعد وہاں بیٹھ کر گفتگو کو طوالت دینے کی ممانعت ہے۔ نیز ازواج مطہرات اور لوگوں کے درمیان پردہ ضروری ہے۔ اس حکم کا نزول اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے ساتھ خاص ہے لیکن اس کا مفہوم عام ہے جو آپ کے ساتھ تمام مسلمانوں کو بھی شامل ہے کیونکہ آپ کی اتباع اور اقتداء کا حکم دیا گیا ہے الا یہ کہ کسی حکم کا تعلق صرف آپ کی ذات کے ساتھ ہو اور اس حکم میں امت کو شریک نہ کیا گیا ہو۔

معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے یہ کہا تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو جائے گا تو میں حضرت عائشہؓ سے نکاح کر دوں گا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ نے جو بات بیان کی ہے وہ بھی آیت کے مضمون کا ایک پہلو ہے عیسیٰ بن یونس نے ابو اسحٰق سے، انھوں نے صلۃ بن زفر سے اور انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی سے کہا تھا کہ اگر تمھیں یہ بات پسند ہو کہ جنت میں بھی میری بیوی رہو تو وہاں بھی ہم ایک ہی مکان میں رہیں تو میرے مرنے کے بعد کسی سے نکاح نہ کرنا کیونکہ عورت اپنے آخری خاوند کے ساتھ ہوگی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج پر آپ کے بعد نکاح کرنا حرام کر دیا ہے۔

حمید الطویل نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ نے آپ سے پوچھا کہ ایک عورت کے بعض دفعہ دو خاوند ہوتے ہیں۔ مرنے کے بعد سب جنت میں چلے جاتے ہیں۔ اس صورت میں یہ عورت کس خاوند کو ملے گی۔ آپ نے جواب دیا "ام حبیبہ! اس خاوند کو جس نے دنیا میں اس کے ساتھ حسن معاشرت کا زیادہ مظاہرہ کیا تھا اور اس کے ساتھ زیادہ خوش خلقی سے پیش آیا تھا۔ یہ عورت اس کی بیوی بنے گی۔ ام حبیبہ! ایسا شخص اپنے حسن اخلاق کی بنا پر دنیا اور آخرت کی بھلائیاں سمیٹ لے جائے گا"۔

قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ۔ ان (رسول کی ازواج) پر کوئی گناہ نہیں (سامنے آنے میں) اپنے باپوں کے، اپنے بیٹوں کے) تا آخر آیت۔ قتادہ کا قول ہے کہ آیت میں مذکورہ افراد سے ازواج مطہرات کو کنارہ کش نہ رہنے کی اجازت دے دی گئی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے محرم رشتہ داروں اور ملنے جلنے والی

خواتین کا ذکر کیا ہے۔ ان خواتین سے ــــ واللہ اعلم ــ آزاد عورتیں مراد ہیں (وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ اور نہ اپنی لونڈیوں کے) اس سے لونڈیاں مراد ہیں۔ کیونکہ عورتوں پر نظر ڈالنے کی اباحت کی جو صورتیں ہیں ان میں غلام اور لونڈی دونوں کا حکم یکساں ہے۔

صلوٰۃ کا مفہوم نسبت کے لحاظ سے ہے

قول باری ہے (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا بے شک اللہ اور اس کے فرشتے نبی پر رحمت بھیجتے ہیں اے ایمان والو تم بھی آپ پر رحمت بھیجا کرو اور خوب سلام بھیجا کرو) اللہ کی طرف سے صلاۃ کے معنی رحمت کے ہیں اور بندوں کی طرف سے دعا کے ہیں۔ اس پر پہلے بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے۔

ابوالعالیہ سے مروی ہے کہ اللہ اور اس کے فرشتے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صلاۃ بھیجتے ہیں۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ پر اللہ تعالیٰ فرشتوں کے سامنے رحمت بھیجتا ہے اور فرشتے آپ کے لیے رحمت کی دعائیں کرتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے فرشتوں کو آگاہ کرتا ہے کہ وہ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر رحمت بھیج رہا ہے اور ان پر اپنی نعمت تام کر رہا ہے۔ فرشتوں کے سامنے اللہ کی طرف سے آپ پر صلوٰۃ بھیجنے کا یہی مفہوم ہے۔

حسن سے قول باری (هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے پوچھا تھا کہ آیا تمہارا رب نماز پڑھتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کو اس سوال سے بڑا دکھ ہوا۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو وحی بھیج کر یہ حکم دیا کہ ان سے کہہ دو کہ میں نماز پڑھتا ہوں اور میری نماز میری وہ رحمت ہے جو میرے غضب پر سبقت لے گئی ہے۔

درود کا وجوب

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے پر متضمن ہے۔ ظاہر آیت وجوب کا مقتضی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ فرض ہے۔ ایک دفعہ جب انسان نماز یا غیر نماز میں اس کی ادائیگی کر لے گا تو فرض ادا ہو جائے گا۔

اس کی مثال کلمۂ توحید اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی تصدیق جیسی ہے کہ اگر انسان اپنی

زندگی میں ایک دفعہ ان کی ادائیگی کرے تو فرض ادا ہو جائے گا۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا فرض ہے۔

تاہم جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے امام شافعی سے پہلے کسی اہل علم نے یہ بات نہیں کہی۔ امام شافعی کی یہ بات ان آثار و روایات کے خلاف بھی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں درود پڑھنے کے سلسلے میں منقول ہیں۔

ایک روایت حضرت ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں تشہد کی تعلیم دیتے ہوئے فرمایا تھا (اذا فعلت ھذا او قلت ھذا فقد تمت صلوتک جب تم یہ کر لو یا یہ کہہ لو تو تمہاری نماز مکمل ہو جائے گی) آپ نے مزید فرمایا تھا (فان شئت ان تقوم فقم پھر اگر تم قیام کرنا چاہو تو قیام کر لو) پھر آپ نے فرمایا (ثم اختر من اطیب الکلام ما شئت۔ پھر پاکیزہ ترین کلام میں سے جو پڑھنا چاہو اس کا انتخاب کر لو)

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا رفع الرجل راسہ من آخر سجدۃ و قعد فاحدث قبل ان یسلم فقد تمت صلوۃ۔ جب نمازی آخری سجدے سے اپنا سر اٹھا کر قعدہ کرے اور سلام پھیرنے سے پہلے اسے حدث لاحق ہو جائے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی)

معاویہ بن الحکم السلمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان صلوتنا ھذہ لا یصلح شئی من کلام الناس انما ھی التسبیح والتھلیل وقراۃ القرآن ہماری یہ نماز ایسی ہے کہ اس میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس میں تو تسبیح و تہلیل اور قرآن کی تلاوت ہوتی ہے) اس روایت میں آپ نے درود کا ذکر نہیں کیا۔ ہم نے مختصر الطحاوی میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

قول باری ہے (وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) اس سے امام شافعی کے اصحاب نماز کے آخر میں سلام پڑھنے کی فرضیت پر استدلال کرتے ہیں۔ لیکن آیت میں ان کے قول پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اس میں صلوۃ کا ذکر نہیں ہے اس کے متعلق بھی وہی حکم ہے جو آپ پر درود بھیجنے کے متعلق ہم نے بیان کیا ہے۔ امام شافعی کے اصحاب آیت سے تشہد کی فرضیت پر بھی استدلال کرتے ہیں کیونکہ نماز کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجا جاتا ہے۔ لیکن ان کے اس مسلک پر بھی آیت میں کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجنے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

بلکہ یہاں یہ احتمال ہے اللہ تعالیٰ نے اس فقرے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کے امر کی تاکید کا ارادہ فرمایا ہے یعنی لوگ درود کے سلسلے میں اللہ کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دیں جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا۔ پھر وہ آپ کے فیصلے سے اپنے دل میں تنگی محسوس نہ کریں اور پوری طرح اسے تسلیم کر لیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اپنے نام کا ذکر کیا ہے اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر کیا ہے لیکن اپنی ذات کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذکر سے الگ کر کے کیا ہے اور ایک کنایہ کے تحت دونوں اسموں کو اکٹھا نہیں کیا ہے مثلاً یہ قول باری ہے (وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَن يُرْضُوهُ اللہ اور اس کا رسول اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ تم انہیں راضی کرو) یہاں "ان ترضوھما" نہیں فرمایا اس لیے کہ اللہ کا نام اور اللہ کے سوا کسی اور کا نام ایک کنایہ کے تحت جمع نہیں ہو سکتے۔

ایک روایت میں ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تقریر کرنے لگا۔ اس نے دوران تقریر کہا "من یطع اللہ ورسولہ فقد رشد ومن یعصھما فقد غوی" آپ نے اسے ٹوک دیا اور فرمایا "بس کرو آج تم بہت برے خطیب ثابت ہوئے" اس نے "یعصھما" کہا تھا یعنی اللہ اور رسول دونوں کا ایک کنایہ کے تحت ذکر کیا تھا اس لیے آپ نے اسے روک دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) اللہ تعالیٰ نے اپنا نام اور فرشتوں کا نام ایک ضمیر میں جمع کر دیے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے دونوں کو ایسے کنایہ کے تحت جمع کرنے کا انکار کیا ہے جو ان دونوں کے لیے اسم بنتا ہو۔ مثلاً ھاء جو اسم کے لیے کنایہ ہے لیکن اگر فعل ہو جو نہ اسم ہوتا ہے اور نہ اسم سے کنایہ بلکہ اس میں ضمیر ہوتی ہے تو ایسی صورت میں کوئی امتناع نہیں ہوتا۔

درج بالا آیت کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ قول باری (یُصَلُّوْنَ) ملائکہ کے لیے ضمیر اللہ کے اسم کے لیے نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ کی صلوٰۃ کا مفہوم معنی کی جہت سے سمجھ میں آجاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (انْفَضُّوا إِلَيْهَا تجارت کی طرف دوڑ پڑتے ہیں) اس میں کنایہ کو تجارت کی طرف راجع کیا گیا ہے لفظ (لَهْوًا) کی طرف راجع نہیں کیا گیا ہے حالانکہ تجارت کے ساتھ اس کا ذکر بھی موجود ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معنی کی جہت سے لہو کا مفہوم خود بخود سمجھ میں آ رہا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ جو لوگ سونا چاندی خزانہ کے طور پر رکھتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے) یہاں جس کنایہ کا ذکر ہوا ہے وہ فضہ یعنی چاندی کی طرف راجع ہے۔ سونے کا مفہوم معنی کی جہت سے خود بخود سمجھ میں آ رہا ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ۔ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں) یعنی جو لوگ اللہ کے دوستوں اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں۔ کیونکہ اللہ کی ذات کو ایذا لاحق ہونا ممکن نہیں ہے اس لیے مجازی طور پر اس کا اطلاق ہوا ہے کیونکہ فحی طیبین کو یہ بات خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَاسْئَلِ الْقَرْیَۃَ گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے پوچھو۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ بِغَیْرِ مَا اکْتَسَبُوْا اور جو لوگ ایمان والوں اور ایمان والیوں کو ایذا پہنچاتے ہیں بغیر اس کے کہ انھوں نے کچھ کیا ہو) ایک قول کے مطابق یہاں وہ لوگ مراد ہیں جن کا ذکر پہلی آیت میں اضمار کے طور پر ہوا ہے یعنی اللہ کے دوست۔ اضمار کے بعد اللہ تعالیٰ نے اظہار یعنی اسم کی صورت میں ان کا ذکر کر دیا اور یہ بتا دیا کہ یہی لوگ پہلی آیت میں مراد ہیں۔ اور یہ خبر دی کہ انھیں ایذا پہنچانے والے لوگ بہتان اور گناہوں کا بوجھ اپنے اوپر لاد لیتے ہیں اور اسی بنا پر وہ اس عذاب اور لعنت کے مستحق قرار پاتے ہیں جن کا پہلی آیت میں ذکر ہوا ہے۔

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِکَ وَبَنٰتِکَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِیْنَ یُدْنِیْنَ عَلَیْھِنَّ مِنْ جَلَابِیْبِھِنَّ۔ اے نبی! آپ اپنی بیویوں، بیٹیوں اور ایمان والوں کی عورتوں سے کہہ دیجیے کہ وہ اپنی چادریں اپنے اوپر تھوڑی سی نیچی کر لیا کریں)

حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ جلباب چادر کو کہتے ہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ چادریں اوڑھ لیا کریں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہ حرائر یعنی آزاد خواتین ہیں لونڈیاں نہیں ہیں اور اس طرح کوئی آوارہ منش انسان ان سے کوئی تعرض نہ کر سکے۔ محمد بن سیرین نے عبیدہ سے روایت کی ہے کہ چادر لپیٹ لیں اور ایک آنکھ کھلی رکھیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں حسن بن ابی ربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے حسن سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مدینہ میں فلاں فلاں نام کی چند لونڈیاں تھیں

جب وہ باہر نکلتیں تو نادان لوگ انھیں چھیڑتے اور ایذا پہنچاتے۔ اگر کوئی آزاد یعنی شریف اور خاندانی عورت باہر نکلتی تو اسے لونڈی خیال کر کے اسے بھی چھیڑتے اور تکلیف پہنچاتے۔ اللہ تعالیٰ نے مومن عورتوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے اوپر پڑی ہوئی چادریں ذرا نیچی رکھیں۔ اس سے وہ جلد پہچان لی جائیں کہ یہ لونڈیاں نہیں ہیں بلکہ آزاد خواتین ہیں اور پھر انھیں ستانے کی کوئی ہمت نہ کرتا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ حرہ یعنی آزاد عورت جب باہر نکلے تو وہ اپنی پیشانی اور سر ڈھانپ کر رکھے۔ یہ ہیئت لونڈیوں کی ہیئت کے خلاف تھی جو اپنی پیشانی اور سر کھلا رکھتی تھیں۔ ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ابو خثیم سے، انھوں نے صفیہ بنت شیبہ سے اور انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو انصار کی کچھ خواتین باہر نکلیں۔ انھوں نے اپنے سروں پر سیاہ کپڑے باندھ رکھے تھے اور یوں معلوم ہوتا تھا کہ ان کے سروں پر کوّے بیٹھے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ جوان عورت کو اجنبی مردوں سے اپنا چہرہ چھپائے رکھنے کا حکم ہے۔ نیز باہر نکلنے کی صورت میں پردہ کرنے اور پاکبازی ظاہر کرنے کا حکم ہے تاکہ مشکوک لوگوں کے دلوں میں ان کے متعلق کوئی غلط آرزو پیدا نہ ہو سکے۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ لونڈی کو اپنا چہرہ اور اپنے بال چھپانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ قول باری (وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِیْنَ) سے ظاہراً آزاد خواتین مراد ہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں اسی طرح کی روایت ہے تاکہ ان کی ہیئت لونڈیوں کی ہیئت سے مختلف ہو جائے جنھیں اپنا سر اور چہرہ چھپانے کا حکم نہیں ہے۔ اس طرح پردے کو آزاد خاتون اور لونڈی کے درمیان فرق اور شناخت کا ذریعہ بنا دیا گیا۔ حضرت عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ آپ لونڈیوں کو ڈانٹ کر کہتے کہ اپنا سر کھلا رکھو اور آزاد خواتین کی مشابہت اختیار نہ کرو۔

قول باری ہے (لَئِنْ لَّمْ یَنْتَهِ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّالْمُرْجِفُوْنَ فِی الْمَدِیْنَةِ لَنُغْرِیَنَّكَ بِهِمْ۔ اگر منافقین اور وہ لوگ باز نہ آئے جن کے دلوں میں روگ ہے اور جو مدینہ میں افواہیں اڑایا کرتے ہیں تو ہم ضرور آپ کو ان پر مسلط کر دیں گے)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے قتادہ سے کہ منافقین میں سے کچھ لوگوں نے اپنے نفاق کے اظہار کا ارادہ کیا اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ قتادہ نے (لَنُغْرِیَنَّكَ) کے معنی لنحرشنك (ہم آپ کو ابھار دیں گے) بیان

کیے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے۔ ہم آپ کو ان پر مسلط کر دیں گے اور پھر یہ لوگ مدینہ کے اندر آپ کے پڑوس میں نہیں رہ سکیں گے مگر بہت کم مدت کے لیے یعنی انھیں مدینہ سے جلاوطن کر دیا جائے گا"
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ مسلمانوں کے خلاف افواہیں پھیلانے اور ان افواہوں کے ذریعہ انھیں پریشان کرنے اور ایذا پہنچانے کی سزا تعزیر ہے۔ اور اگر افواہیں پھیلانے والے اس کے باوجود بھی اپنی حرکتوں سے باز نہ آئیں تو انھیں جلاوطن کر دیا جائے۔ منافقین اور دین میں بصیرت نہ رکھنے والوں کا ایک ٹولہ تھا جو دل کے روگ میں مبتلا تھا یعنی وہ ضعف ایمان و یقین کی بیماری میں مبتلا تھے۔ ان کا کام یہ تھا کہ مشرکین اور کفار کے جمع ہو جانے کی افواہیں اڑایا کرتے تھے، اور یہ کہتے پھرتے کہ وہ لوگ مسلمانوں کے مقابلہ کے لیے چل پڑے ہیں۔ اس طرح وہ مسلمانوں کے سامنے مشرکین کی طاقت و قوت کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتے اور انھیں ہراساں کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ آیت نازل فرما کر واضح کر دیا کہ اگر یہ لوگ باز نہ آئیں تو جلاوطنی اور قتل کے سزاوار ہوں گے۔

ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا کہ یہی اللہ کی سنت ہے۔ یعنی یہی وہ طریقہ ہے جس کی پیروی اور لزوم کا حکم دیا گیا ہے۔ قول باری (وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيلًا۔ اور آپ اللہ کے دستور میں ردوبدل نہ پائیں گے) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ کسی شخص کے اندر اللہ کے دستور اور اس کے طریقے کو بدل ڈالنے اور اسے باطل کر دینے کی ہمت و طاقت نہیں ہے۔

سُوْرَةُ سَبَاءٍ

دو انتہاؤں کے درمیان میانہ روی کی تلقین

قول باری ہے (اِعْمَلُوْا اٰلَ دَاوٗدَ شُکْرًا۔ اے داؤد کے خاندان والو! تم شکر میں نیک کام کرو) عطاء بن یسار سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ منبر پر اس آیت کی تلاوت کی اور پھر فرمایا ثلاث من اوتیھن فقد اوتی مثل ما اوتی اٰل داؤد العدل فی الغضب والرضا والقصد فی الغنی والفقر وخشیۃ اللہ فی السر والعلانیۃ۔ تین باتیں جسے عطا ہو گئیں اسے گویا وہ کچھ عطا ہو گیا جو داؤد علیہ السلام کے خاندان والوں کو عطا ہوا تھا۔ غضب اور رضا دونوں حالتوں میں انصاف کرنا، فقر و غنیٰ میں میانہ روی اختیار کرنا اور کھلے بندوں نیز چھپے بندوں اللہ سے ڈرتے رہنا۔

اسلام میں مصوری کی ممانعت

قول باری ہے (یَعْمَلُوْنَ لَهٗ مَا یَشَآءُ مِنْ مَّحَارِیْبَ وَتَمَاثِیْلَ۔ سلیمان کے لیے وہ وہ چیزیں بنا دیتے جو انھیں بنوانا منظور ہوتیں مثلاً بڑی بڑی عمارتیں اور مجسمے) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں تصاویر اور مجسمے بنانے کی اباحت تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں اس کی ممانعت ہے۔ آپ سے مروی ہے (لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ صورۃ جس گھر میں کوئی تصویر ہو اس میں فرشتے داخل نہیں ہوتے) نیز ارشاد ہے (من صور صورۃ کلف یوم القیامۃ ان یحییھا والا فالنار جس شخص نے کوئی تصویر بنائی ہو اسے قیامت کے دن مجبور کیا جائے گا کہ اس میں زندگی پیدا کر دے ورنہ جہنم میں چلا جائے۔

نیز ارشاد ہے (لعن اللہ المصورین۔ اللہ نے تصویریں اور مجسمے بنانے والوں پر لعنت بھیجی ہے) اس میں ایک قول یہ بھی ہے کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے کسی میں اس کی تشبیہ بناتا ہو وہ یہاں مراد ہے۔

سُورَۃُ فَاطِرِ

اگر نمازی کے آگے سے کتا، گدھا گزر جائے تو نماز قطع نہیں ہوتی

عکرمہ نے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے سامنے ذکر ہوا کہ اگر نمازی کے آگے سے کتا یا گدھا گزر جائے تو وہ اس کی نماز کو قطع کر دیتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر آیت تلاوت کی (الیہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ۔ اسی کی طرف اچھا کلام بلند ہوتا ہے اور عمل صالح اس کو بلند کرتا ہے) اور فرمایا۔ "اسے کون سی چیز قطع کر سکتی ہے"۔ سالم نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ پاکیزہ کلام کو عمل صالح بلند کرتا ہے۔

حانث نہ ہونے کی صورتیں

قول باری ہے (ومن کل تاکلون لحما طریا وتستخرجون حلیۃ تلبسونھا اور ہر ایک سے تم تازہ گوشت کھاتے ہو اور زیور نکالتے ہو جسے تم پہنتے ہو) حلیہ سے یہاں موتی اور وہ چیزیں مراد ہیں جو سمندر سے نکالی جاتی ہیں اور بطور زیور انھیں پہنا جاتا ہے

اگر کوئی عورت زیور نہ پہننے کی قسم کھالے تو اس قسم کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ تنہا موتی زیور نہیں کہلاتے جب تک ان کے ساتھ سونا نہ ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (ومما یوقدون علیہ فی النار ابتغاء حلیۃ او متاع اور جن چیزوں کو زیور یا (اور) اسباب بنانے کی غرض سے آگ کے اندر تپاتے ہیں) یہ بات سونے میں ہوتی ہے موتی میں نہیں ہوتی کیونکہ موتی کو آگ میں پگھلایا نہیں جاتا۔

قول باری (حلیۃ تلبسونھا) میں اسے پہننے کی صورت میں زیور کہا گیا ہے۔ عادۃً تنہا موتی زیب تن نہیں کیے جاتے۔ بلکہ سونے کے ساتھ انھیں پہنا جاتا ہے۔ تاہم قرآن میں موتی پر حلیہ کے لفظ کا اطلاق اس امر کا موجب نہیں ہے کہ مذکورہ قسم کو اس پر محمول کیا جائے۔ اس کی دلیل

قول باری (تاکلون لحما طریا) ہے۔ یہاں مچھلی مراد ہے۔

اگر کوئی شخص گوشت نہ کھانے کی قسم کھالیتا ہے اور پھر مچھلی کھالیتا ہے تو وہ حانث نہیں کہلاتا ہے۔ اسی طرح قول باری (وجعل الشمس سراجا۔ اور اس نے سورج کو چراغ بنایا) ہے۔ جو شخص چراغ کی روشنی میں نہ بیٹھنے کی قسم کھالے اور پھر دھوپ میں بیٹھ جائے وہ حانث نہیں ہوگا۔

علم خشیت اللہ پیدا کرتا ہے

قول باری ہے (انما یخشی اللہ من عبادہ العلمٰؤ۔ اللہ سے ڈرتے بس وہی بندے ہیں جو علم والے ہیں) آیت میں علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے نیز یہ کہ علم کے ذریعے اللہ کی خشیت اور تقویٰ تک رسائی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اللہ کی توحید اور اس کے عدل کی معرفت حاصل کر لیتا ہے اس کی یہ معرفت اسے خشیت اور تقویٰ تک پہنچا دیتی ہے۔ کیونکہ جو شخص اللہ کی توحید، اس کے عدل اور کائنات کی تخلیق میں اس کے مقصد سے ناآشنا ہو وہ نہ تو اللہ سے ڈرتا ہے اور نہ ہی اس کے دل میں تقویٰ یعنی خوف خدا پیدا ہوتا ہے۔

ایک اور آیت میں ارشاد ہے (یرفع اللہ الذین امنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات۔ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو جو تم میں سے ایمان لے آئے اور ان لوگوں کو جنہیں علم کی دولت دی گئی کئی درجے بلند کرتا ہے) نیز ارشاد ہے (ان الذین امنوا وعملوا الصالحات اولٰئک ھم خیر البریۃ۔ جو لوگ ایمان لے آئے اور انہوں نے عمل صالح کیے یہی لوگ بہترین مخلوق ہیں) تا قول باری (ذالک لمن خشی ربہ۔ یہ سب باتیں اس شخص کے لیے ہیں جو اپنے رب سے ڈرتا ہے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ بہترین مخلوق وہ لوگ ہیں جو اپنے رب سے ڈرتے ہیں۔

آیت زیر بحث میں یہ خبر دی کہ علم والے لوگ ہی اللہ سے ڈرتے ہیں۔ ان دونوں آیتوں کے مجموعی مفہوم سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ کی معرفت رکھنے والے لوگ ہی بہترین مخلوق ہیں اگرچہ معرفت الٰہی کے لحاظ سے ان کے آگے کئی طبقات ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے معرفت الٰہی رکھنے والے اہل علم کی جو خشیت باری کی صفت سے متصف ہوتے ہیں مزید توصیف کرتے ہوئے فرمایا (ان الذین یتلون کتاب اللہ واقاموا الصلوٰۃ وانفقوا مما رزقنھم سرا وعلانیۃ یرجون تجارۃ لن تبور۔ جو لوگ کتاب اللہ کی تلاوت کرتے رہتے ہیں اور نماز کی پابندی رکھتے ہیں اور جو کچھ ہم نے دیا ہے اس میں سے پوشیدہ اور علانیہ خرچ کرتے ہیں وہ ایسی تجارت کی

آس لگائے ہوئے ہیں جو کبھی ماند نہ پڑے گی)

یہ بات ان لوگوں کی توصیف میں بیان کی گئی ہے جو اللہ سے ڈرنے والے اور اپنے علم کے مطابق عمل کرنے والے ہیں۔ ایک اور آیت میں اس شخص کا ذکر ہوا ہے جو اپنے علم کے موجب عمل سے گریزاں ہے۔

ارشاد ہوا (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ۔ اور ان لوگوں کو اس شخص کا حال پڑھ کر سنائیے جس کو ہم نے اپنی نشانیاں دی تھیں پھر وہ ان سے بالکل نکل گیا اور شیطان اس کے پیچھے لگ گیا اور وہ گمراہوں میں داخل ہو گیا اور اگر ہم چاہتے تو اس کا مرتبہ ان نشانیوں کے ذریعے اونچا کر دیتے لیکن وہ زمین کی طرف مائل ہو گیا اور اپنی خواہش نفسانی کی پیروی کرنے لگا)

یہ اس شخص کی کیفیت ہے جو عالم ہے لیکن بے عمل ہے جبکہ پہلی آیت عالم باعمل کی کیفیت میں بیان ہوئی ہے جس کے دل میں اللہ کا خوف ہوتا ہے۔ پہلے گروہ کے متعلق اللہ نے یہ خبر دی ہے کہ انھیں اللہ کی طرف سے کیے گئے وعدے پر پورا بھروسہ ہے اور اپنے اعمال پر ثواب کا پورا یقین ہے کیونکہ قول باری ہے (يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ)

مومن کے غم جنت میں دور ہوں گے

قول باری ہے (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ۔ اللہ کا شکر ہے جس نے ہم سے غم دور کر دیا) بعض سلف سے منقول ہے کہ مومن کی شان یہ ہے کہ وہ دنیا میں غمزدہ زندگی گزارے کیونکہ جب اہل ایمان جنت میں داخل ہوں گے تو اس وقت دنیاوی زندگی میں لاحق ہونے والا غم دور ہونے پر اس کا شکر ادا کریں گے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الدنیا سجن المومن۔ دنیا مومن کے لیے قید خانہ ہے) ایک زاہد سے پوچھا گیا کہ زہاد کو دوسروں کی چیزوں کی کیوں محتاجی ہوتی ہے؟ اس زاہد نے جواب دیا" احتیاج کی وجہ یہ ہے کہ دنیا اہل ایمان کے لیے قید خانہ ہے اور تمہیں معلوم ہے کہ جو شخص قید خانہ میں ہوتا ہے وہ ان لوگوں سے مانگ کر کھاتا ہے جو اس سے باہر اور آزاد ہوتے ہیں۔

ہر ایک کی زندگی کا وقت اللہ نے مقرر کر رکھا ہے

قول باری ہے (وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ۔ اور نہ کسی کی عمر زیادہ کی جاتی ہے اور نہ کم کی جاتی ہے مگر یہ سب لوح محفوظ میں ہے) حسن اور ضحاک سے مروی ہے کہ کسی کی عمر نہ کم کی جاتی ہے اور نہ کسی اور شخص کی عمر میں اضافہ کیا جاتا ہے مگر یہ سب لوح محفوظ میں ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ (لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ) کا مفہوم یہ ہے کہ "ایک شخص کی عمر میں ہر وقت ہر گھڑی جو کمی آتی جاتی ہے اس کا علم اللہ کو ہوتا ہے" عمر اس مدت کو کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ اپنی ہر مخلوق کے لیے لکھ دیتا ہے اس لیے اوقات اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ عمروں میں جو کمی آتی ہے اس کا علم اللہ تعالیٰ کو ہوتا ہے۔

سمجھ داری کی عمر

قول باری ہے (أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی کہ جس میں جس کو سمجھنا ہوتا سمجھ لیتا اور تمہارے پاس ڈرانے والا بھی پہنچا تھا) حضرت ابن عباسؓ اور مسروق سے روایت ہے کہ سمجھ کی جس عمر کا اللہ نے ذکر کیا ہے وہ چالیس برس کی عمر ہے، حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ یہ ساٹھ برس ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں الحسن بن الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے کہا کہ مجھے بنو غفار کے ایک شخص نے سعید المقبری سے روایت سنائی۔ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لقد اعذر الله عبدًا احیاہ حتّٰی بلغ ستین او سبعین سنة لقد اعذر الله الیه لقد اعذر الله الیه۔ اللہ تعالیٰ نے جس بندے کو ساٹھ سنتر سال تک زندہ رکھا ہو اس نے گویا اس کا عذر دور کر دیا، اس نے گویا اس کا عذر دور کر دیا) یعنی اس عمر میں پہنچ کر بھی اگر وہ خدا شناسی سے بے بہرہ رہ جائے تو اس کی کوئی معذرت قابل قبول نہیں ہوگی۔

ہمیں عبداللہ نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ابوخثیم سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ "وہ عمر جس میں اللہ تعالیٰ نے ابن آدم کا عذر دور کر دیا ہے ساٹھ برس کی عمر ہے"۔ اسی اسناد سے مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت

ہے۔ قول باری (وَجَاءَکُمُ النَّذِیْرُ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد ہے۔ ایک قول ہے کہ اس سے بڑھاپا مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں نذیر سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات نیز وہ تمام دلائل مراد لینا درست ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید، اپنے انبیاء کی تصدیق، اپنے وعدے اور وعید پر قائم کر رکھے ہیں نیز زندگی کے تمام مراحل میں بلوغت سے لے کر موت تک پیدا ہونے والے وہ جسمانی اور ذہنی تغیرات و تبدلات بھی جن میں انسان کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور یہ فطری طور پر اپنے اپنے اوقات میں رونما ہوتے چلے جاتے ہیں۔ عمر کے ایک مرحلے میں ایک شخص نوعمر، پھر جوان ہوتا ہے پھر ادھیڑ عمر کو پہنچ کر بڑھاپے کی سرحد میں داخل ہو جاتا ہے۔ پھر ان مراحل میں بیماری، صحت نیز فقر و غنا اور خوشی غمی کے ادوار گزرتے ہیں۔

یہ خود اپنی جگہ معرفت الٰہی کے دلائل ہیں، علاوہ ازیں ہر شخص اپنی ذات سے باہر دوسروں پر گزرنے والے حوادث کا اور ان حوادث کے نزول میں ان کی بے بسی کا مشاہدہ کرتا ہے۔ یہ تمام باتیں بھی اسے اللہ کی ذات کی طرف دعوت دینے والی اور اس کی ذات سے ڈرانے والی ہوتی ہیں۔

جس طرح ارشاد ہے (اَوَلَمْ یَنْظُرُوْا فِیْ مَلَکُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰہُ مِنْ شَیْءٍ کیا انھوں نے آسمانوں اور زمین میں (اللہ کی) بادشاہت نیز اللہ کی پیدا کردہ چیزوں کو نہیں دیکھا) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کی پیدا کردہ تمام چیزوں میں اس کی ذات پر دلالت موجود ہے اور بندوں کو اس کی طرف لے جانے کا وسیلہ بھی موجود ہے۔

سُوْرَةُ يٰسٓ

سورج کی روانی دلیل ربانی ہے

قول باری ہے (وَالشَّمْسُ تَجْرِیْ لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا۔ اور ایک نشانی سورج بھی ہے جو اپنے ٹھکانے کی طرف رواں دواں رہتا ہے۔

قیامت کی نشانیاں

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں معمر نے ابو اسحٰق سے انھوں نے وہب بن جابر سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ سورج طلوع ہوتا ہے اور انسان اس کا مشاہدہ کرتا ہے پھر ایک دن ایسا آئے گا کہ سورج غروب ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ اسے جب تک چاہے گا روکے رکھے گا پھر اسے حکم ہوگا کہ جہاں وہ غروب ہوا تھا وہیں سے پھر طلوع ہو جائے۔ وہ دن ایسا ہوگا کہ کوئی شخص کسی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچا سکے گا۔ یعنی قیامت کا دن اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے اس مضمون کی پوری آیت کی تلاوت کی۔

معمر کہتے ہیں کہ مجھے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت پہنچی ہے کہ جب وہ رات آ جائے گی جس کی صبح سورج مغرب سے طلوع ہوگا تو تہجد گزار لوگ حسب معمول تہجد کے لیے اٹھیں گے، لیکن وہ تہجد پڑھتے پڑھتے اکتا جائیں گے اور رات ختم ہونے کو نہیں آئے گی پھر وہ سو جائیں گے پھر اٹھیں گے اور پھر تہجد پڑھتے پڑھتے اکتا جائیں گے۔ وہ اس طرح تین مرتبہ کریں گے لیکن رات اپنی جگہ باقی رہے گی، ستارے ٹھہرے نظر آئیں گے حتیٰ کہ لوگ نیند سے اکتا کر اپنے گھروں سے نکل آئیں گے اور ایک دوسرے کی طرف چل پڑیں گے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت کی روشنی میں قول باری (لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا) کے معنی یہ ہوں گے کہ سورج اس رات کھڑا ہو جائے گا اور اس کی یومیہ رفتار رک جائے گی اور اس طرح اگلے

دن وہ مغرب سے طلوع ہوگا۔ معمر کہتے ہیں مجھے یہ روایت بھی پہنچی ہے کہ قیامت کی پہلی اور آخری نشانی کے درمیان چھ ماہ کی مدت ہوگی۔

معمر سے پوچھا گیا کہ قیامت کی نشانیاں کون کونسی ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ قتادہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ چھ چیزوں کے ظہور سے پہلے پہلے جو نیکیاں کر سکتے ہو کر لو۔ سورج کے مغرب سے طلوع ہونے سے پہلے، دجال، دخان اور دابۃ الارض کے نکلنے سے پہلے، فتنِ خاصہ سے پہلے اور فتنِ عامہ سے پہلے" ان سے پوچھا گیا آیا آپ کو معلوم ہے کہ ان میں سے کون سی نشانی سب سے پہلے آئے گی۔ انھوں نے کہا "سورج کا مغرب سے طلوع ہونا" سب سے پہلے وقوع پذیر ہوگا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ دجال کا خروج سب سے پہلے ہوگا۔

جب تک دنیا میں ایک بھی موحد باقی ہے قیامت برپا نہ ہوگی

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ثابت البنانی سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک رضؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تقوم الساعۃ علیٰ احد یقول لا الٰہ الا اللہ "قیامت کسی ایسے شخص پر نہیں آئے گی جو کلمۂ توحید" لا الٰہ الا اللہ " کہتا ہوگا) یعنی جب تک دنیا میں ایک موحد بھی باقی رہے گا اس وقت تک قیامت نہیں آئے گی۔ قتادہ نے (لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا) کی تفسیر میں روایت کی ہے "کہ ایک وقت تک کے لیے جس سے وہ یعنی سورج آگے نہیں جا سکتا"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ سورج ایک ہی رفتار اور اس کی ایک ہی مقدار پر رواں دواں ہے اس رفتار اور مقدار میں فرق نہیں پڑتا۔ ایک قول کے مطابق اس قول باری کا مفہوم یہ ہے کہ سورج اپنے بعید ترین منزل پر پہنچ کر غروب ہوتا ہے۔

سورج اور چاند اپنے مدار میں گردش کرتے ہیں

قول باری ہے (لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ نہ آفتاب کی مجال ہے کہ چاند کو جا پکڑے) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت کی ہے، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے حسن سے اس قول باری کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ "یہ بات شبِ ہلال میں ہوتی ہے"۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ــــ واللہ اعلم ــــ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ سورج چاند کو اس طرح نہیں پکڑتا کہ اسے اپنی شعاعوں سے ڈھانپ لے اور پھر وہ نظر نہ آئے کیونکہ سورج اور چاند دونوں مسخر یعنی تابع فرمان ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے جو ترتیب مقرر کر دی ہے اس پر چلنے پر مجبور ہیں۔ ان میں سے کسی کو اس ترتیب سے ہٹنے کی مجال نہیں ہے۔

ابو صالح کا قول ہے کہ ان میں سے کوئی دوسرے کی روشنی کو پکڑ نہیں سکتا۔ ایک قول کے مطابق آفتاب کی مجال نہیں کہ وہ چاند کو جا پکڑے یہاں تک کہ سورج کی روشنی کی کمی چاند کی روشنی کی کمی کی طرح ہو جائے۔ ایک اور قول ہے کہ سورج اپنی رفتار کی سرعت کی بنا پر چاند کو نہیں پکڑ سکتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی ہے، انہیں حسن بن ابی ربیع نے، انہیں عبدالرزاق نے معمر سے، معمر نے کہا ہے کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ عکرمہ کا قول ہے" ان دونوں میں سے ہر ایک کی الگ حکمرانی ہے۔ چاند کے لیے رات کے وقت حکمرانی ہوتی ہے اور سورج کے لیے دن کے وقت۔ سورج رات کے وقت طلوع نہیں ہو سکتا اور نہ رات دن سے پہلے آسکتی ہے یعنی جب رات ہوتی ہے تو ایسا نہیں ہو سکتا کہ دن آنے سے پہلے دوسری رات آجائے۔

مہینوں کی ابتدا دن سے نہیں رات سے ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مہینے کی ابتدا دن سے ہوتی ہے رات سے نہیں ہوتی کیونکہ قول باری ہے (وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ۔ اور نہ رات دن سے پہلے آسکتی ہے) جب رات دن سے پہلے نہیں آسکتی اور ان دونوں کا اجتماع بھی محال ہے تو اس سے یہ امر واجب ہو گیا کہ دن رات سے پہلے آئے اور اس طرح مہینے کی ابتدا دن سے ہو رات سے نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کی تاویل وہ نہیں ہے جو معترض نے اختیار کیا ہے، بلکہ سلف سے جن اقوال کا پہلے ذکر گزر چکا ہے آیت کی تاویل ان میں سے ایک پر محمول ہوگی۔ سلف میں سے کسی کا یہ قول نہیں ہے کہ مہینے کی ابتدا دن سے ہوتی ہے۔ اس لیے اجماع کی بنیاد پر معترض کی یہ تاویل ساقط ہے۔

نیز قمری مہینوں کے ساتھ احکام شرع کا تعلق ہے اور ہلال کا ظہور سب سے پہلے رات کے وقت ہوتا ہے۔ دن کی ابتدا کے ساتھ اس کا ظہور نہیں ہوتا۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ مہینوں کی ابتدا بھی رات سے تسلیم کی جائے۔ اہل علم کے نزدیک اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ماہ رمضان

کی پہلی رات رمضان کا ہی حصہ ہوتی ہے اور ماہِ شوال کی پہلی رات شوال کا حصہ ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ مہینوں کی ابتدا رات سے ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تراویح کی ابتدا رمضان کی پہلی رات سے ہو جاتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا کان اول لیلۃ من رمضان صفدت الشیاطین فیہ۔ جب رمضان کی پہلی رات آجاتی ہے تو اسی رات شیاطین کو جکڑ دیا جاتا ہے) یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مہینوں کی ابتدا رات سے ہوتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے۔ "اللہ کے لیے مجھ پر ایک مہینے کا اعتکاف لازم ہے۔" وہ اعتکاف کی ابتدا رات سے کرے گا کیونکہ مہینوں کی ابتدا رات سے ہوتی ہے۔

کشتیٔ نوح میں سوار کیا

قول باری ہے (وَاٰيَةٌ لَّهُمْ اَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُوْنِ۔ اور ان کے لیے ایک نشانی یہ بھی ہے کہ ہم نے ان کی اولاد کو بھری ہوئی کشتی میں سوار کرا یا) ضحاک اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے کشتیٔ نوح مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اولاد کی نسبت مخاطبین کی طرف کی گئی ہے اس لیے کہ مخاطبین بھی ان کی جنس میں سے ہیں۔ گویا یوں فرمایا" ذریۃ الناس "(لوگوں کی اولاد)

قول باری ہے (وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِّنْ مِّثْلِهٖ مَا يَرْكَبُوْنَ اور ہم نے ان کے لیے اسی کشتی جیسی چیزیں اور بھی پیدا کی ہیں جن پر یہ سوار ہوتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے یعنی حضرت نوحؑ کی کشتی کے بعد دوسری کشتیاں"۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے اور مجاہد سے بھی کہ اونٹ خشکی کے جہاز ہیں۔

جوانی کے بعد بڑھاپا لازمی ہے

قول باری ہے (وَمَنْ نُّعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ۔ اور ہم جس کی عمر بہت زیادہ کر دیتے ہیں اسے اس کی خلقت میں الٹا کر دیتے ہیں) قتادہ کا قول ہے۔ ہم اسے ہرم یعنی بہت بڑھاپے کی منزل پر پہنچا دیتے ہیں جس کی بنا پر اس کی حالت قوی کی کمزوری اور بے خبری کے لحاظ سے بچے کی حالت کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ہم اسے قوت و طاقت دینے

کے بعد کمزوری اور ضعف سے، نیز جسم کی فربہی کے بعد لاغری سے اور تر و تازگی و نشاط کے بعد خشکی اور سستی سے دوچار کر دیتے ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ اور تم میں سے وہ بھی ہیں جنھیں نکمی عمر تک پہنچا دیا جاتا ہے) انتہائی بڑھاپے کی عمر کو نکمی عمر اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں کمی کے بعد اضافے اور لاعلمی کے بعد علم کی طرف رجوع کرنے کی کوئی توقع اور آس نہیں ہوتی۔ جس طرح بچے کے بارے میں یہ توقعات ہوتی ہیں کہ ابھی اگرچہ وہ کمزور ہے لیکن اس کے جسم میں قوت آجائے گی اور ابھی اگرچہ اسے کچھ خبر نہیں لیکن آگے چل کر باخبر ہو جائے گا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَشَيْبَةً پھر اللہ نے قوت و طاقت دینے کے بعد کمزوری اور بڑھاپا دیا)

شعر گوئی نبی کے شایان شان نہیں

قول باری ہے (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ۔ اور ہم نے آپ کو شعر و شاعری نہیں سکھائی اور نہ وہ آپ کی شایان ہے) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحٰق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا کہ معمر کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عائشہؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ ان سے جب پوچھا گیا کہ آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کبھی موقع و محل کی مناسبت سے کوئی شعر پڑھتے تھے تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ نہیں، بنو قیس بن طرفہ کے شاعر کے اس شعر کے سوا آپ نے کبھی کوئی شعر نہیں پڑھا:

؎ ستبدی لک الایام ما کنت جاھلا ویاتیک بالاخبار من لم تزود

زمانہ تمھارے سامنے وہ باتیں ظاہر کر دے گا جن سے تم ابھی تک ناواقف ہو اور تمھیں وہ شخص خبریں سنائے گا جسے تم نے اس کام کے لیے کوئی توشہ وغیرہ نہیں دیا ہے۔

معمر کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شعر کے آخری مصرعے کی ترتیب بدل کر یوں پڑھتے:

ع "یاتیک من لم تزود بالاخبار"

اس موقعہ پر حضرت ابوبکرؓ عرض کرتے ہیں "اللہ کے رسول! یہ مصرعہ اس طرح نہیں ہے۔" آپ جواب میں فرماتے "میں نہ تو شاعر ہوں اور نہ ہی شعروں سے میری مناسبت ہے"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو شعر گوئی کا علم نہیں دیا تھا۔

اس لیے اس نے آپ کو شعر پڑھنا بھی نہیں سکھایا تھا کیونکہ یہ ایک ایسا ذوق ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جسے چاہتا ہے عطا کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو شاعری کا ذوق اس لیے عطا نہیں کیا کہ کہیں اس سے بعض لوگوں کو یہ شبہ نہ پیدا ہو جائے کہ شاعرانہ ذوق کی بنا پر نعوذ باللہ آپ نے قرآن بھی اپنی طرف سے گھڑ لیا ہے۔

جب درج بالا آیت کی یہ تاویل کی جائے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو سرے سے شعر گوئی کا ذوق عطا نہیں کیا تھا تو اس صورت میں کسی اور شاعر کا شعر پڑھنے میں کوئی امتناع نہیں تاہم کسی صحیح روایت سے یہ بات ثابت نہیں کہ آپ نے کبھی کسی شاعر کا کوئی شعر پڑھا ہو اگرچہ یہ مروی ہے کہ آپ نے یہ شعر کہا تھا:

ہل انت الا اصبع دمیت　　　　وفی سبیل اللہ ما لقیت

اے میری انگلی، تو اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہ ایک انگلی ہے جو خون آلودہ ہو گئی ہے لیکن تجھے جو کچھ برداشت کرنا پڑا ہے وہ اللہ کی راہ میں برداشت کرنا پڑا ہے۔ ایک روایت کے مطابق یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا شعر نہیں ہے بلکہ کسی صحابی کا شعر ہے نیز جو شخص ایک آدھ شعر کہہ لیتا ہے یا کسی اور شاعر کے ایک دو شعر پڑھ لیتا ہے وہ شاعر نہیں کہلاتا اور نہ ہی اس پر اس امر کا اطلاق ہوتا ہے کہ اسے شاعری آگئی ہے یا اس نے شاعری سیکھ لی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جس شخص کو تیر اندازی اچھی طرح نہیں آتی بعض دفعہ اس کا تیر نشانے پر جا لگتا ہے لیکن اس کی بنا پر وہ تیر انداز نہیں کہلاتا۔ اور نہ ہی اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اسے تیر اندازی کا فن آگیا ہے۔ اسی طرح جو شخص ایک آدھ شعر کہہ لیتا ہے یا کسی اور شاعر کے ایک دو شعر پڑھ لیتا ہے وہ شاعر نہیں کہلاتا۔

کسی چیز کو پہلی بار پیدا کرنا مشکل، دوبارہ آسان ہوتا ہے

قول باری ہے (قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ کہنے لگا ہڈیاں جب بوسیدہ ہو جائیں تو انھیں کون زندہ کرے گا؟) پھر ارشاد ہوا (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ آپ کہہ دیجیے انھیں وہی زندہ کرے گا جس نے انھیں اول بار پیدا کیا تھا) اس میں اس بات کی صحیح دلیل موجود ہے کہ جو ذات ابتدا کرنے پر قادر ہے وہ اعادے پر زیادہ قادر ہوتی ہے۔ کیونکہ ظاہری طور پر کسی چیز کا اعادہ کرنا اس کی ابتدا کرنے سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اس لیے جو ذات شروع

سُورَةُ الصَّافَّاتِ

یں کسی چیز کو پیدا کرنے کی قدرت رکھتی ہے وہ اس صورت میں اس چیز کو دوبارہ پیدا کرنے پر زیادہ قادر ہوتی ہے جس میں اس چیز کی بقا ممکن ہوتی ہے محال نہیں ہوتی۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ قیاس اور اعتبار کو تسلیم کرنا واجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے منکرین پر نشاۃ ثانیہ کو نشاۃ اولیٰ پر قیاس کرنا لازم کر دیا ہے۔ بعض حضرات نے قول باری (قَالَ مَنْ یُّحْیِ الْعِظَامَ وَ هِیَ رَمِیْمٌ) سے یہ استدلال کیا ہے کہ ہڈیوں میں زندگی ہوتی ہے۔ انھوں نے اصل جسم کی موت کی بنا پر ہڈیوں پر موت کا حکم لگایا ہے اور انھیں مردہ قرار دیا ہے، لیکن یہ کوئی پائیدار بات نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجازاً ہڈی کو زندہ کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ ہڈی بھی ایک عضو ہے جسے زندہ کیا جائے گا۔

جس طرح یہ قول باری ہے (یُحْیِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا۔ اللہ تعالیٰ زمین کو اس کی موت کے بعد زندہ کرتا ہے) حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ زمین میں کوئی زندگی نہیں ہوتی۔

ابراہیم کے بیٹے کی قربانی

قول باری ہے اِنِّیْ اَرٰی فِی الْمَنَامِ اَنِّیْ اَذْبَحُکَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرٰی قَالَ یٰاَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ (میں نے خواب دیکھا ہے کہ میں تمہیں ذبح کر رہا ہوں سو تم بھی سوچ لو کہ تمھاری کیا رائے ہے۔ وہ بولے، اے میرے باپ! آپ کر ڈالیے جو کچھ آپ کو حکم ملا ہے) تا قول باری وَفَدَیْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِیْمٍ (اور ہم نے ایک بڑا ذبیحہ اس کے عوض میں دیا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنے بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم ملا تھا اور وہ اس پر مامور تھے۔ یہ ممکن ہے کہ ذبح کا حکم، ذبح کے عمل کو متضمن تھا، اس ذبح کو متضمن نہیں تھا جس سے موت واقع ہو جاتی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ذبح کا حکم اس صورت کے ساتھ ہی پورا ہو گیا تھا کہ حضرت ابراہیم نے اپنے بیٹے کو بیابان میں لے جا کر انھیں ذبح کرنے کے لیے لٹا دیا تھا۔ نیز انھوں نے اس کے فدیہ کے طور پر کوئی چیز پیش نہیں کی تھی۔ حالانکہ اگر وہ فدیہ کے طور پر کوئی چیز دینا چاہتے تو یہ فدیہ بیٹے کے قائم مقام بن جاتا۔

ظاہر آیت امر کا مقتضی تھا اس پر قول باری (اِفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ) نیز (وَفَدَیْنٰهُ بِذِبْحٍ عَظِیْمٍ) دلالت کرتا ہے۔ اگر ظاہر آیت ذبح کے حکم کا مقتضی نہ ہوتا تو فرماں بردار بیٹا اپنے والد محترم سے یہ نہ کہتا کہ آپ کو جو حکم ملا ہے اسے کر ڈالیے اور اس ذبح کے فدیہ کے طور پر ایک متوقع ذبیحہ نہ دیا جاتا۔

ایک روایت کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نذر مانی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ انھیں بیٹا عطا کرے گا تو وہ اسے اللہ کے نام پر ذبح کر دیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی نذر کو پورا کرنے کا حکم دیا تھا۔

ایک اور روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے ذبح کے حکم کی ابتدا اس طور پر کی تھی جس کا ہم نے

اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم وارد ہوا تھا۔ آپ نے اسے ذبح بھی کر دیا لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کی روح نکلنے سے پہلے ہی شاہ رگ کو جوڑ دیا اور بیٹے کی زندگی کی بقاء کے لیے فدیہ دے دیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی جس طرح بھی تاویل کی جائے بہر حال یہ بات واضح ہے کہ بیٹے کو ذبح کرنے کا حکم انجام کار ایک بکری ذبح کرنے کے ایجاب کو متضمن تھا، جب اس امر کا موجب حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں ایک بکری کے ذبح کے ایجاب پر منتج ہوا اور دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی پیروی کا حکم دے دیا۔ (ثُمَّ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا پھر ہم نے آپ کو وحی بھیجی کہ ابراہیم کی ملت کی پیروی کرو جو حنیف تھا)

نیز فرمایا (اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دی ہے پس ان کی ہدایت کی پیروی کرو) تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جو شخص اپنے بیٹے کے ذبح کی نذر مانے گا اس پر ایک بکری کی قربانی واجب ہو جائے گی۔

بیٹے کی نذر کیسے پوری کی جائے؟

اس مسئلے میں سلف کے مابین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی اپنے بیٹے کے متعلق یہ کہے کہ وہ اسے نحر (ذبح) کر دے گا تو اس پر ایک مینڈھے کی قربانی واجب ہو گی جس طرح حضرت ابراہیم نے حضرت اسحٰقؑ کا فدیہ دیا تھا۔

سفیان نے منصور سے انھوں نے حکم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جو اپنے بیٹے کے نحر کی نذر مان لیتا ہے کہ وہ ایک بدنہ (قربانی کا اونٹ وغیرہ) بطور ہدی لے جائے گا یا اس کی دیت دے گا۔ راوی کو اس میں شک ہو گیا ہے۔ مسروق سے حضرت ابن عباسؓ کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔

شعبہ نے حکم سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ یہ شخص حج کرے گا اور اپنے ساتھ بدنہ لے جائے گا جسے حرم میں جا کر ذبح کرے گا۔ داؤد بن ابی ہند نے عامر سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جو اپنے بیٹے کو نحر کرنے کی قسم کھا لیتا ہے کہ بعض حضرات کے قول کے مطابق وہ سو اونٹ قربان کرے گا اور بعض کے قول کے مطابق ایک مینڈھا دے گا جیسا کہ حضرت اسحٰقؑ

کے فدیہ میں مینڈھا ذبح کیا گیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ایسے شخص پر ایک بکری ذبح کرنا واجب ہوگا۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر اس نے اپنا غلام ذبح کرنے کی نذر مانی ہے تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ جبکہ امام محمد کا قول ہے اس پر ایک بکری ذبح کرنی واجب ہوگی۔

ظاہر آیت بیٹے کے ذبح کے مسئلے میں امام ابوحنیفہ کے قول پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ فقرہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت میں بکری کے ایجاب سے عبارت ہے۔ اس لیے اس کے حکم کا اس وقت تک باقی رہنا واجب ہے جب تک اس کے نسخ کا ثبوت نہ مل جائے۔ امام ابویوسف نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جس کے راوی ابوقلابہ ہیں، انھوں نے ابوالمہلب سے اس کی روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ ولا فیما لا یملک ابن آدم۔ ایسی نذر کا پورا کرنا ضروری نہیں جس سے اللہ کی معصیت لازم آتی ہو یا جو ابن آدم کے قبضے میں نہ ہو)

حسن نے عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین اللہ کی نافرمانی میں کوئی نذر نہیں اور اس کا کفارہ قسم کے کفارہ کی طرح ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات پہلے قول کے قائلین پر لازم نہیں آتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر ماننے والے کا یہ قول کہ "مجھ پر اپنے بیٹے کی ذبح لازم ہے" جب ایک بکری کے ذبح کے ایجاب سے عبارت تسلیم کر لیا گیا تو اس کی حیثیت نذر ماننے والے کے اس قول جیسی ہو گئی کہ "مجھ پر ایک بکری کا ذبح کرنا لازم ہے" اس کا یہ قول کسی معصیت کو مستلزم نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ نے غلام کو ذبح کرنے کی نذر کی صورت میں نذر ماننے والے پر کوئی چیز لازم نہیں کی کیونکہ یہ فقرہ ظاہری طور پر معصیت کو مستلزم ہے اور شریعت میں یہ فقرہ بکری کے ذبح کے ایجاب سے عبارت تسلیم نہیں کیا گیا۔ اس لیے اس فقرے کو نذر معصیت قرار دیا جائے گا۔

دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو قتل کرنے کی نذر مانتا ہے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی کیونکہ ظاہری طور پر یہ فقرہ ایک معصیت کو مستلزم ہے اور شریعت میں اس بکری کے ذبح سے عبادت تسلیم کرنا ثابت نہیں ہے۔

یزید بن ہارون نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے قاسم بن محمد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کے پاس بیٹھا تھا اتنے میں ایک عورت آئی اور کہنے لگی کہ میں نے اپنے بیٹے کو نحر کرنے کی نذر مانی ہے، حضرت ابن عباسؓ نے اس عورت سے فرمایا کہ اپنے بیٹے کو نحر نہ کرو بلکہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دو۔ پاس بیٹھے ہوئے ایک شخص نے یہ سن کر عرض کیا، حضرت! معصیت والی نذر کو پورا کرنا ضروری نہیں ہوتا" حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا۔ "ٹھہرو! اللہ تعالیٰ نے ظہار میں جو حکم دیا ہے وہ تم نے سن لیا ہے اور اس میں وہ کفارہ واجب کر دیا ہے جس کا اس نے ذکر فرمایا ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عباسؓ کا جو قول پہلے نقل کیا ہے یہ قول اس کے مخالف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے پہلے قول کے مطابق ایسی نذر میں ایک مینڈھا ذبح کرنا واجب ہے۔ ان دونوں اقوال میں اختلاف نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک یہ ہو کہ اگر نذر ماننے والے نے قسم کا ارادہ کیا ہو تو اس پر کفارہ یمین اور مینڈھے کی ذبح دونوں لازم ہیں جس طرح امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ایک شخص اگر یہ کہتا ہے کہ "مجھ پر اللہ کے لیے کل روزہ رکھنا لازم ہے۔" پھر وہ اگلے دن روزہ نہیں رکھتا اور اس نے اس فقرے سے قسم کا ارادہ کیا ہو تو اس صورت میں اس پر قسم کا کفارہ اور روزے کی قضا دونوں چیزیں لازم ہوں گی۔

اسماعیلؑ اور اسحاقؑ میں سے ذبیح اللہ کون تھے؟

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دو بیٹوں حضرت اسماعیلؑ اور حضرت اسحٰقؑ میں سے ذبیح کون تھا اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت کعبؓ، حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ حضرت اسحاق تھے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، سعید بن المسیب اور محمد بن کعب القرظی سے مروی ہے کہ یہ حضرت اسماعیل تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دونوں قول مروی ہیں۔

جو لوگ حضرت اسماعیل کو ذبیح کہتے ہیں وہ اس قول باری سے استدلال کرتے ہیں جو ذبح کے ذکر کے بعد وارد ہوا ہے (وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحٰقَ نَبِيًّا۔ اور ہم نے سے اسحٰق نبی کی بشارت دی) جب یہ بشارت ذبح کے بعد دی گئی تھی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضرت اسماعیل ذبیح تھے۔

دوسرے حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ آیت میں حضرت اسحٰقؑ کی ولادت کی بشارت نہیں دی گئی

ہے بلکہ ان کی نبوت کی بشارت دی گئی ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ نَبِيًّا)

کسی کے قتل وغیرہ پر قرعہ اندازی نہیں ہوسکتی

قول باری ہے (فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ۔ پھر وہ شریک قرعہ ہوئے اور وہ مجرم قرار پائے گئے) بعض جہلا نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی بیمار شخص اپنے غلاموں میں سے چند کو آزاد کرنے کا اعلان کر دے تو آزادی کے لیے ان غلاموں کے درمیان قرعہ اندازی واجب ہوگی اور جس کے نام قرعہ نکلے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔

یہ استدلال مستدل کی غفلت اور جہالت کی نشاندہی کرتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت یونس علیہ السلام سمندر میں پھینکے جانے کے سلسلے میں شریک قرعہ ہوئے تھے، یہ صورت فقہاء میں سے کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے جس طرح ایسی قرعہ اندازی جائز نہیں کہ جس کے نام قتل کا قرعہ نکل آئے اسے قتل کر دیا جائے، یہی کیفیت مال پر قبضے کی ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آیت میں مذکور قرعہ اندازی صرف حضرت یونس علیہ السلام کی ذات کے ساتھ خاص تھی۔ اس کا اطلاق دوسروں پر نہیں ہوسکتا۔

اَوْ جب اللہ کی طرف منسوب ہو تو شک کے بجائے بلکہ کے معنی میں ہوگا

قول باری ہے (وَاَرْسَلْنَاهُ اِلٰی مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيْدُوْنَ۔ اور ہم نے ان کو ایک لاکھ آبادی یا اس سے زائد کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا تھا) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "بلکہ وہ ایک لاکھ سے زیادہ تھے"۔ ایک قول کے مطابق یہاں حرف اَوْ کے معنی ابہام کے ہیں گویا یوں فرمایا گیا۔ "ہم نے انھیں ان دو میں سے ایک تعداد کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا تھا"۔

ایک قول کے مطابق اس شک کا تعلق مخاطبین سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی طرف شک کی نسبت جائز نہیں ہے۔

سُورَةُ صٓ

چاشت (اشراق) کی نماز حضورؐ نے کبھی پڑھی کبھی نہیں پڑھی

قول باری ہے (یُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَالْاِشْرَاقِ) (پہاڑ) صبح و شام تسبیح کیا کرتے تھے) معمر نے عطاء خراسانی سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "میرے دل میں چاشت کی نماز کے متعلق ہمیشہ خلجان رہتا تھا یہاں تک کہ میں نے قول باری (اِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهٗ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِیِّ وَالْاِشْرَاقِ) کی تلاوت کی، اس آیت کی وجہ سے میرے دل کا خلجان دور ہو گیا۔

قاسم نے حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ اہل قبا کے پاس تشریف لے گئے۔ اس وقت وہ چاشت کی نماز میں مشغول تھے۔ آپ نے فرمایا (ان صلوٰۃ الاوابین اذا رمضت الفصال من الضحٰی۔ اللہ کی طرف رجوع کرنے والوں کی نماز اس وقت ہوتی ہے جب اونٹنی یا گائے کے بچوں کے قدم چاشت کی گرمی کی بنا پر جل اٹھیں)

شریک نے یزید بن ابی زیاد سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے کہا "مجھے میرے جگری دوست (حضور صلی اللہ علیہ وسلم) نے تین باتوں کی وصیت فرمائی ہے، چاشت کی نماز کی، سونے سے پہلے وتر پڑھنے کی اور ہر ماہ تین روزے رکھنے کی۔ مجھے آپؐ نے نماز میں مرغے کی طرح ٹھونگیں مارنے، لومڑی کی طرح دائیں بائیں دیکھنے اور کتے کی طرح بیٹھنے سے منع فرمایا ہے۔"

عطیہ نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسلسل چاشت کی نماز پڑھتے رہتے یہاں تک کہ یہ خیال ہوتا کہ شاید اب آپ یہ نماز نہیں چھوڑیں گے، پھر آپ اسے چھوڑ دیتے یہاں تک کہ یہ خیال پیدا ہو جاتا کہ شاید اب آپؐ یہ نماز کبھی نہیں پڑھیں گے۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت ام ہانیؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاشت کی

نماز پڑھی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نماز نہیں پڑھی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے "لوگوں نے جو جو نئی باتیں پیدا کی ہیں ان میں چاشت کی نماز میرے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ ہے۔"

ابن ابی ملیکہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ان سے چاشت کی نماز کے متعلق جب پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ یہ نماز تو کتاب اللہ میں موجود ہے لیکن اس نماز تک صرف کسی غوّاص (غوطہ خور یعنی کتاب اللہ کے بحر زخار میں غوطہ لگانے والے) کو ہی رسائی ہو سکتی ہے۔ پھر انھوں نے آیت (فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ) کی تلاوت فرمائی۔

پہاڑوں کی تسبیح

قول باری ہے (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ۔ ہم نے پہاڑوں کو ان کا تابع فرمان بنا دیا تھا) ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے پہاڑوں کو حضرت داؤد علیہ السلام کے تابع فرمان اس طرح بنا دیا تھا کہ یہ پہاڑ ان کے ساتھ چلتے تھے۔

پہاڑوں کے اس چلنے کو اللہ تعالیٰ نے ان کی تسبیح قرار دیا تھا کیونکہ اللہ کی تسبیح کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی ذات کو ان تمام باتوں سے پاک رکھا جائے جو اس کے شایانِ شان نہیں ہیں۔ جب پہاڑوں کے چلنے کو اس بات کی نشانی قرار دیا گیا کہ وہ اللہ کی تنزیہ کرتے ہیں تو اسے اللہ کے لیے ان کی تسبیح کہا گیا۔

جج روزانہ عدالت لگانے کا پابند نہیں اور نہ ہی شوہر روزانہ بیوی کے پاس جانے کا پابند ہے

قول باری ہے (وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ۔ بھلا آپ کو ان اہلِ مقدمہ کی خبر پہنچی ہے جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں آ گئے) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے عمرو بن عبید سے، انھوں نے حسن سے اس قول باری کی تفسیر میں روایت کی کہ حضرت داؤدؑ نے اوقات کو چار دنوں پر تقسیم کر رکھا تھا۔ ایک دن بیویوں کے لیے مخصوص تھا۔ ایک دن فیصلوں کے لیے،

ایک دن عبادت کے لیے اور ایک دن بنی اسرائیل کے سائلین کے سوالات اور درخواستیں سننے کے لیے۔ حسن نے باقی ماندہ روایت کا بھی ذکر کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قاضی کے لیے مقدمات کے فیصلے کی خاطر ہر روز عدالت لگانا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کے لیے گنجائش ہے کہ ہر چار دنوں میں سے ایک دن اس کام کے لیے مخصوص کر دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے شوہر پر اپنی بیوی کے نزدیک ہر روز موجودگی ضروری نہیں ہے بلکہ ہر چار دن میں ایک دن باری مقرر کر دینا جائز ہے۔

محراب کسے کہتے ہیں؟

ابوعبیدہ کا قول ہے کہ محراب کسی بیٹھک کی درمیان والی جگہ کو کہتے ہیں۔ اسی لیے محراب المسجد بنا ہے کیونکہ محراب وسط میں ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق محراب بالاخانہ اور حجرہ کو کہتے ہیں۔ قول باری (اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ) اس پر دلالت کرتا ہے۔

خصم کا اسم، واحد اور جماعت دونوں پر واقع ہوتا ہے۔ حضرت داؤد علیہ السلام ان آنے والوں سے اس لیے خوفزدہ ہو گئے تھے کہ یہ آپ کے پاس اجازت کے بغیر انسانوں کی صورت میں آپ کی نمازگاہ میں دیوار پھاند کر آئے تھے۔ آنے والوں نے حضرت داؤدؑ سے کہا (لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغٰی بَعْضُنَا عَلٰی بَعْضٍ۔ آپ ڈریے نہیں، ہم دو اہل مقدمہ ہیں ایک نے دوسرے سے زیادتی کی ہے) اس کے معنی ہیں۔ دیکھیے، اگر آپ کے پاس دو اہل مقدمہ آجائیں اور کہیں کہ ایک نے دوسرے کے ساتھ زیادتی ہے تو آپ کیا فیصلہ کریں گے"۔

یہ بات اضمار کی صورت میں بیان ہوئی ہے کیونکہ یہ واضح ہے کہ مقدمہ کے دونوں فریق فرشتے تھے اور کسی نے کسی کے ساتھ زیادتی نہیں کی تھی۔ نیز فرشتوں سے کذب بیانی کا جواز بھی نہیں ہے ان باتوں سے ہمیں یہ حقیقت معلوم ہوئی کہ ان دونوں نے حضرت داؤدؑ سے اشارے کنائے میں بات کی تھی جو انھیں کذب بیانی کے دائرے سے باہر رکھتا ہے۔ اور پھر انھوں نے مثال بیان کر کے مفہوم کو حضرت داؤد علیہ السلام کے ذہن سے اور زیادہ قریب کر دیا تھا۔

ان دونوں کا یہ قول (اِنَّ هٰذَا اَخِیْ لَهٗ تِسْعٌ وَّ تِسْعُوْنَ نَعْجَةً۔ یہ میرا بھائی ہے اس کے پاس ننانوے دنبیاں ہیں) معنوی طور پر اضمار پر محمول ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اضمار یہ ہے "دیکھیے، اگر میرے اس بھائی کے پاس ننانوے دنبیاں ہوں ......" دنبیوں سے

عورتیں مراد ہیں۔

ایک قول کے مطابق حضرت داؤد علیہ السلام کی ننانوے بیویاں تھیں اور یا بن حنان کی کوئی بیوی نہ تھی۔ اس نے ایک عورت کو پیغام نکاح بھیجا۔ حضرت داؤد نے بھی اس عورت کو نکاح کا پیغام بھیج دیا حالانکہ آپ کو پتہ تھا کہ اوریا نے اسے پیغام بھیجا ہے۔ اس کے بعد اس عورت سے آپ کا نکاح ہو گیا۔

اس واقعہ میں دو باتیں ایسی تھیں جن سے انبیاء کو دامن کشاں رہنا چاہیے تھا۔ ایک تو یہ کہ پیغام نکاح پر پیغام نکاح بھیجنا دوسری یہ کہ بیویوں کی کثرت کے باوجود نکاح کی طرف میلان رکھنا جب کہ دوسرے شخص کے پاس کوئی بیوی نہیں تھی، یہ معصیت کی صورت تھی اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس پر حضرت داؤد علیہ السلام سے اپنی ناراضی کا اظہار کیا اگرچہ یہ ایک صغیرہ گناہ تھا۔

جب فرشتوں نے حضرت داؤد علیہ السلام سے خطاب کیا تھا اس وقت ہی وہ یہ بات سمجھ گئے تھے کہ انھیں پیغام نکاح پر پیغام نکاح نہیں بھیجنا چاہیے تھا۔ اور یہی بات ان کے لیے بہتر تھی۔ قول باری (وَلِیَ نَعۡجَةٌ وَّاحِدَةٌ۔ اور میری صرف ایک دنبی ہے) یعنی میں نے صرف ایک عورت کو پیغام نکاح بھیجا تھا اور دونوں طرف سے اس نکاح پر رضامندی بھی ہو گئی تھی۔

اس قصہ کی فضول روایات

روایات میں قصہ گو راویوں نے جن باتوں کا تذکرہ کیا ہے کہ حضرت داؤد کی نظر ایک برہنہ عورت پر پڑ گئی تھی اور آپ اس پر فریفتہ ہو گئے تھے پھر آپ نے اس کے شوہر کو قتل کرا دیا اور اسے اپنے عقد میں لے آئے، وہ تمام باتیں بے سرو پا قسم کی من گھڑت کہانیاں ہیں جن کا انبیاء کی ذات سے وقوع پذیر ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔

کیونکہ انبیاء کرام معاصی کو معاصی سمجھتے ہوئے کبھی ان کا ارتکاب نہیں کرتے کیونکہ انھیں یہ علم نہیں ہوتا کہ یہ معاصی کہیں کبائر نہ ہوں جن کے ارتکاب کی سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ انھیں عہدۂ نبوت سے ہی معزول نہ کر دے۔

پہلی تاویل کی صحت پر اس شخص کا قول (وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ۔ اور بات چیت میں مجھے دباتا ہے) دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اس فقرے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فریقین کے درمیان پیغام نکاح کے سلسلے میں گفتگو ہو رہی تھی۔ یہ بات نہیں تھی کہ ایک نے نکاح کرنے میں دوسرے

سے سبقت کر لی تھی۔

حاکم کو فریقِ مقدمہ کی سطح پر بات کرنی چاہیے

قول باری (فَاحْكُمْ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ. سو آپ ہمارے درمیان انصاف سے فیصلہ کر دیجیے اور بے انصافی نہ کیجیے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مقدمہ کے فریق کے لیے حاکم کو اس جیسے الفاظ کے ساتھ خطاب کرنا جائز ہے۔

قول باری (لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ. اس نے تیری دنبی اپنی دنبیوں کے ساتھ ملانے کی درخواست کر کے واقعی تجھ پر ظلم کیا ہے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے دوسرے فریق کا بیان لیے بغیر یہ بات جو کہہ دی وہ فیصلہ سنانے کے طور پر نہیں کہی بلکہ حکایت اور مثل کے طور پر کہی تھی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

نیز حضرت داؤد علیہ السلام نے مقدمے کا پورا پس منظر ایک فریق کے بیان سے سمجھ لیا تھا اگر یہ بات نہ ہوتی تو آپ دوسرے فریق کا بیان لیے بغیر اس پر ظالم ہونے کا حکم نہ لگاتے۔ مدعا علیہ کے بیان کے بعد یا تو وہ اس بات کا اعتراف کر لیتا یا اس کے خلاف گواہی وغیرہ کی صورت میں ثبوت پیش کر دیا جاتا پھر اس پر ظالم ہونے کا حکم لگانا درست ہوتا۔

قول باری ہے (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ. اور اکثر شرکاء ایک دوسرے کے ساتھ زیادتی کرتے رہتے ہیں) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ اکثر شرکاء کی عادت میں ظلم اور دوسرے شریک کے ساتھ زیادتی داخل ہوتی ہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ مگر ہاں وہ لوگ نہیں جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک اعمال بھی کیے)

داؤد علیہ السلام کی آزمائش

قول باری ہے (وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ اور داؤد کو خیال آیا کہ ہم نے ان کی آزمائش کی ہے) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے ابتدا میں کسی معصیت کا ارادہ نہیں کیا تھا بلکہ فرشتوں کی گفتگو سے ان کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گیا تھا کہ شاید ان سے کسی معصیت کا ارتکاب ہو گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کا سختی سے نوٹس لیا ہے اس لیے کہ اس مقام پر فتنہ

کے معنی آزمائش اور حکم کی سختی ہے۔

حضرت داؤد علیہ السلام کو اسی وقت پتہ چل گیا کہ انھوں نے نکاح کے سلسلے میں جو قدم اٹھایا تھا وہ معصیت تھی اس لیے اللہ تعالیٰ سے اس کی معافی مانگنے لگے۔

سورۂ صٓ میں سجدۂ تلاوت کی حقیقت

قول باری ہے (وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ اور وہ جھک پڑے اور رجوع ہوئے) ایوب نے عکرمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سورۂ صٓ کی اس آیت پر سجدہ کرتے ہوئے دیکھا ہے لیکن یہ سجدہ واجب نہیں ہے۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ سورۂ صٓ کا سجدہ حضرت داؤد علیہ السلام نے توبہ کے طور پر کیا تھا اور ہم شکر کے طور پر کرتے ہیں۔" زہری نے حضرت سائب بن یزید سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو سورۂ ص میں سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا حضرت عثمانؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

مجاہد کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آپ نے سورۂ ص کا سجدہ کہاں سے اخذ کیا ہے۔ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے آیت (أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ) پڑھ دی۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہاں سجدہ کیا تھا اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس مقام پر سجدہ کیا۔ مسروق نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ وہ سورۂ ص کا سجدہ نہیں کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ یہ سجدہ تو ایک نبی نے توبہ کے طور پر کیا تھا۔

سعید بن جبیر کی روایت میں حضرت ابن عباس کا قول کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت داؤد کی اقتداء کرتے ہوئے یہ سجدہ کیا تھا۔ کیونکہ قول باری ہے (فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ سجدہ واجب تھا کیونکہ امر وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ اس طرح یہ روایت عکرمہ کی اس روایت کے خلاف ہے جس میں حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ یہ واجب سجدہ نہیں ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مقام پر بھی دوسرے مقامات سجود کی طرح سجدہ کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ اس مقام اور دوسرے مقامات میں کوئی فرق نہیں ہے۔

رہ گیا حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول کہ یہ سجدہ ایک نبی نے توبہ کے طور پر کیا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقامات سجود میں سے کئی ایسے مقامات ہیں جہاں سجدہ کرکے دراصل ایسے لوگوں کی نقل کی

جاتی ہے جنھیں سجدہ ریز ہونے پر سراہا گیا ہے۔ مثلاً یہ قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ عِنْدَ رَبِّکَ لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِہٖ وَیُسَبِّحُوْنَہٗ وَلَہٗ یَسْجُدُوْنَ۔ وہ فرشتے جو تیرے رب کے پاس ہیں وہ اس کی عبادت سے تکبر نہیں کرتے، وہ اس کی تسبیح کرتے رہتے ہیں اور اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتے ہیں)

آیت میں فرشتوں کی بات ہوئی ہے جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مقام انسانوں کے لیے سجدے کا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِہٖٓ اِذَا یُتْلٰی عَلَیْہِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا۔ جن لوگوں کو اس سے قبل علم دیا جا چکا ہے جب یہ ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو وہ ٹھوڑیوں کے بل سجدہ میں گر پڑتے ہیں)

اسی طرح کی دوسری آیات سجود جن میں کسی قوم کے سجدے کی حکایت ہے اور اس بنا پر یہ آیات آیات سجود قرار پائیں۔ قول باری ہے (وَاِذَا قُرِئَ عَلَیْہِمُ الْقُرْاٰنُ لَا یَسْجُدُوْنَ اور جب ان پر قرآن کی تلاوت کی جاتی ہے تو یہ سجدہ ریز نہیں ہوتے) قرآن کے سماع پر سجدہ میں چلے جانے کے لزوم کا مقتضی ہے۔ اگر ہم صرف اس آیت کو لے لیں تو سارے قرآن میں سجدہ کرنا واجب قرار دیں۔

اس لیے جس مقام سجدہ کے بارے میں اختلاف رائے ہو تو ظاہرًا وہ وجوب کا مقتضی ہوگا۔ الایہ کہ عدم وجوب پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ ہمارے اصحاب نے سجدۂ تلاوت کے لیے سجدہ میں جانے کے بجائے صرف رکوع پر اکتفا کر لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ محمد بن الحسن نے ذکر کیا ہے کہ انھوں نے قول باری (خَرَّ رَاکِعًا) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس کے معنی "خَرَّ سَاجِدًا (سجدے میں گر پڑے) کے ہیں۔ یہاں لفظ رکوع سے سجدے کی تعبیر کی گئی ہے اس لیے رکوع کا سجدے کے قائم مقام ہو جانا جائز ہے کیونکہ رکوع سجدے سے عبارت ہے۔

فصل الخطاب کیا تھا؟

قول باری ہے (وَاٰتَیْنٰہُ الْحِکْمَۃَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ہم نے اسے حکمت اور فیصلہ کرنے والی تقریر عطا کی تھی) اشعث نے حسن سے روایت کی ہے کہ مقدمات کے فیصلوں کا علم عطا ہوا تھا شریح سے مروی ہے کہ گواہیوں اور قسم اٹھوانے کا علم مراد ہے۔ ابوحصین سے مروی ہے کہ انھوں نے ابو عبدالرحمن سلمی سے روایت کی ہے کہ فصل خطاب کے معنی اہل مقدمات کے درمیان فیصلہ کرنے کے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل مقدمات کے درمیان حق کی بنیاد پر فیصلے کرنا مراد ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ

جب حاکم کی عدالت میں کوئی مقدمہ پیش ہو تو اس پر اس کا فیصلہ کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے فیصلہ کرنے کے عمل کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہوتا۔ یہ چیز ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ قسم اٹھانے سے انکار کرنے والے کو قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو اقرار کرے یا قسم اٹھائے۔ کیونکہ اس طریق کار سے فیصلے کے عمل کو نظر انداز کر دینا اور اس میں تاخیر کرنا لازم آتا ہے۔

شعبی نے زیاد سے روایت کی ہے کہ فصل خطاب کا مفہوم یہ ہے کہ تقریر کی ابتدا میں "اما بعد" کا لفظ کہا جائے۔ زیاد ایسا شخص نہیں ہے جس کے قول کا مسائل کے سلسلے میں اعتبار کیا جائے تاہم شعبی نے روایت کی ہے اس لیے اس کی توجیہ یہ کی جائے گی کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کتاب کی ابتدا میں "اما بعد" کے لفظ سے خطبۂ کتاب اور اصل کتاب کے درمیان جو کہ کتاب کا مقصود ہوتی ہے فصل کیا جائے۔

جج کے اوصاف اور اس کی احتیاط

قول باری ہے (یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَیُضِلَّكَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ۔ اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین پر خلیفہ بنایا ہے سو لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرتے رہیے اور نفسانی خواہش کی پیروی نہ کیجیے کہ وہ اللہ کے راستے سے آپ کو بھٹکا دے گی)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حارث بن ابی اسامہ نے، انھیں ابو عبید قاسم بن سلام نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے حمید سے اور انھوں نے حسن سے کہ اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا وعدہ لیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ نفسانی خواہش کی پیروی نہ کریں، اللہ سے ڈرتے رہیں اور انسانوں سے نہ ڈریں، اور اللہ کی آیات کے عوض تھوڑی قیمت نہ لیں۔ پھر انھوں نے درج بالا آیات کی تلاوت کی۔

نیز یہ بھی تلاوت کی (اِنَّآ اَنْزَلْنَا التَّوْرٰىةَ فِیْهَا هُدًى وَّنُوْرٌ یَحْكُمُ بِهَا النَّبِیُّوْنَ الَّذِیْنَ اَسْلَمُوْا۔ ہم نے تورات نازل کی اس میں ہدایت اور روشنی ہے اس کے مطابق وہ انبیاء فیصلے کرتے تھے جو فرمانبردار تھے) تا قول باری (فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ۔ لوگوں سے نہ ڈرو، مجھ سے ڈرو)

سلیمان بن حرب نے حماد بن ابی سلمہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حمید سے کہ ایاس بن معاویہ

کو جب عہدۂ قضا سپرد ہوا تو حسن بصری ان کے پاس گئے، انھیں دیکھ کر ایاس رونے لگے، حسن نے رونے کی وجہ پوچھی تو انھوں نے جواب دیا" مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ قاضیوں کی تین قسمیں ہوتی ہیں ان میں دو قسمیں جہنم میں جائیں گی اور صرف ایک قسم جنت کی مستحق ہو گی۔ جو قاضی کسی مسئلے میں اجتہاد کرے گا لیکن اجتہاد میں اس سے غلطی ہو جائے گی وہ جہنم میں جائے گا۔ جو قاضی خواہش نفسانی کے تحت غلط فیصلے کی طرف مائل ہو جائے گا وہ بھی جہنم میں پڑے گا اور جو قاضی اجتہاد کرے گا اور اجتہاد کے ذریعے درست فیصلہ کرے گا وہ جنت میں جائے گا" حسن نے یہ سن کر کہا" اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ہم سے حضرت داؤدؑ اور حضرت سلیمانؑ کا فیصلہ بیان کیا ہے جو انھوں نے ایک فصل کے جھگڑے کے سلسلے میں کیا تھا۔ پھر فرمایا (وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا اور حکمت و علم تو ہم نے ہر ایک کو دیا تھا) اس کے ذریعے اللہ نے حضرت سلیمانؑ کی تعریف کی لیکن حضرت داؤدؑ کی مذمت نہیں کی" پھر حسن نے یہ فرمایا" اللہ تعالیٰ نے حکام سے تین باتوں کا وعدہ لیا ہے" انھوں نے یہاں اپنی پوری بات بیان کی جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت بریدہؓ کی روایت میں وہ بات بیان کی گئی ہے جس کا ذکر ایاس بن معاویہ نے اپنی روایت میں کیا ہے کہ قاضی جب فیصلہ کرنے میں غلطی کرے گا تو وہ جہنم میں جائے گا۔

یہ روایت محمد بن بکر البصری نے سنائی ہے، انھیں ابوداؤد سجستانی نے، انھیں محمد بن حسان السمتی نے، انھیں خلف بن خلیفہ نے ابوہاشم سے، انھوں نے حضرت بریدہؓ کے ایک بیٹے سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (القضاۃ ثلاثۃ واحد فی الجنۃ واثنان فی النار فاما الذی فی الجنۃ فرجل عرف الحق وقضی بہ۔ ورجل عرف الحق فجار فی الحکم فھو فی النار ورجل قضی للناس عن جھل فھو فی النار۔ قاضی تین قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک جنت میں جائے گا اور دو جہنم میں پڑیں گے۔ جنت میں جانے والا قاضی وہ ہو گا جسے حق کی معرفت حاصل ہو اور وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے اور جسے حق کی معرفت حاصل ہو لیکن فیصلہ کرتے ہیں ظلم اور ناانصافی سے کام لے وہ جہنم میں جائے گا اور جو شخص علم کے بغیر ہی لوگوں کے درمیان فیصلہ کرے گا وہ بھی جہنم میں جائے گا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ جو شخص علم کے بغیر جہالت کی بنیاد پر لوگوں کے درمیان غلط فیصلے کرے گا وہ جہنم میں جائے گا۔

قول باری ہے (اِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ) وہ واقعہ بھی قابلِ غور ہے)

جب شام کے وقت ان کے روبرو اصیل عمدہ گھوڑے پیش کیے گئے) تا قول باری (فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْاَعْنَاقِ پھر انھوں نے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا) مجاہد کا قول ہے کہ گھوڑے کا تین ٹانگوں اور چوتھی کے کھر پر کھڑا ہونے کو صفون کہتے ہیں جس سے لفظ صافنات نکلا ہے۔ گھوڑوں کی یہ عام عادت ہوتی ہے۔ جیاد تیز رفتار گھوڑوں کو کہتے ہیں جب گھوڑا ایڑ لگنے پر دوڑ پڑے تو کہا جاتا ہے "ھذا فرس جواد" یہ تیز رفتار گھوڑا ہے۔

یہاں خیر مال کو کہا گیا ہے

قول باری ہے (اِنِّیْ اَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَیْرِ عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ میں اس مال کی محبت میں اپنے پروردگار کی یاد سے غافل ہو گیا) اس کی تفسیر میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ خیر سے مال مراد ہو یعنی میں اس مال کی محبت میں جو ان گھوڑوں کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اپنے پروردگار کی یاد سے غافل ہو گیا، اس سے وہ نماز مراد ہے جو حضرت سلیمانؑ اس وقت ادا کیا کرتے تھے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ خیر سے خود گھوڑے مراد ہوں، گھوڑوں کو خیر کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ ان کے ذریعے اللہ کے راستے میں جہاد کرکے اور خدا کے دشمنوں سے قتال کرکے خیر یعنی نیکی حاصل ہوتی ہے۔ اس صورت میں قول باری (عَنْ ذِکْرِ رَبِّیْ) کے معنی ہوں گے "ان گھوڑوں کا پالنا اور ان کی دیکھ بھال میرے رب کی یاد اور اس کے حق کی ادائیگی میں شامل ہے"۔

قول باری ہے (حَتّٰی تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ یہاں تک کہ (آفتاب) پردے میں چھپ گیا) حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آفتاب پردے میں چھپ گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں یہ اسی طرح ہے جس طرح لبید کا یہ شعر ہے:

؎ حتی اذا القت یدًا فی کافر واجن عورات الثغور ظلامها

یہاں تک کہ جب سورج نے اپنا ہاتھ رات کے اندر ڈال دیا یعنی ڈوبنے لگا اور تاریکی نے خوف کے مقام پر پردہ ڈال دیا۔ یعنی جب سورج غروب ہو گیا اور رات آ گئی۔

یا جس طرح حاتم کا شعر ہے:

؎ اماوی ما یغنی الثراء عن الفتی اذا حشرجت یوما وضاق بها الصدر

اے ماویہ! دولتمندی انسان کے کس کام آئے گی جب ایک دن جان کنی کے وقت گھنگرو بول اٹھے اور سینے میں جان تنگ ہو جائے۔ یہاں شاعر نے حشرجت میں نفس یعنی جان کا اضمار کیا ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ کے سوا دوسرے حضرات نے کہا ہے کہ "یہاں تک کہ گھوڑے پردے میں چھپ گئے۔

گھوڑوں کی گردنوں اور پنڈلیوں کو مسح کرنے کا مفہوم

قول باری ہے رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ۔ ان گھوڑوں کو پھر میرے سامنے لاؤ۔ پھر انھوں نے ان کی پنڈلیوں اور گردنوں پر ہاتھ صاف کرنا شروع کر دیا) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان گھوڑوں کی گردنوں کے بالوں اور کونچوں پر پیار سے ہاتھ پھیرنا شروع کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے اسی مضمون کی روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ نے، انھیں ہشام بن سعید الطالقانی نے، انھیں محمد بن المہاجر نے، انھیں عقیل بن شعیب نے ابو وہب الجشمیؓ سے (انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت نصیب ہوئی تھی) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ارتبطوا الخیل وامسحوا بنواصیھا واعجازھا او قال اکفالھا وتلدوھا ولا تقلدوھا الاوتار۔ گھوڑے پالو اور ان کی پیشانیوں نیز ان کی سرینوں پر ہاتھ پھیرا کرو یا آپ نے اعجازھا کی بجائے اکفالھا فرمایا (دونوں کا مفہوم ایک ہے) انھیں پٹے ڈالا کرو لیکن تانت کے پٹے نہ ڈالا کرو)

ممکن ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان گھوڑوں کے ایال اور کونچوں پر اسی جذبے کے تحت ہاتھ پھیرا ہو جس کی ترغیب ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دی ہے جس سے مروی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان گھوڑوں کی کونچیں کھول دیں اور ان کی گردنیں اڑا دیں اور فرمایا کہ یہ گھوڑے دوبارہ مجھے اپنے رب کی یاد سے غافل نہ کر پائیں۔

پہلی تاویل زیادہ صحیح ہے اور دوسری تاویل کی بھی گنجائش ہے۔ جن حضرات نے آیت کی دوسری تاویل کی ہے انھوں نے اس کے ذریعہ گھوڑوں کے گوشت کی اباحت پر استدلال کیا ہے کیونکہ حضرت سلیمان علیہ السلام ان گھوڑوں کو یونہی ضائع نہیں کر سکتے تھے انھوں نے ان کے گوشت سے فائدہ ضرور اٹھایا ہوگا۔ لیکن یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہو اور حضرت سلیمان نے انھیں تلف کر کے اللہ تعالیٰ کے سامنے اپنی بندگی کا اظہار کیا ہو اور اللہ کے حکم کی تنفیذ میں ہی انھیں فائدہ نظر آیا ہو۔

انھوں نے کسی اور چیز کو مدنظر نہ رکھا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ان گھوڑوں کو مار سکتا

تھا اور لوگوں کو ان کے کھانے سے منع کر سکتا تھا اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضرت سلیمانؑ نے انھیں تلف کر کے اور بعد میں ان کے گوشت سے فائدہ اٹھانے کی ممانعت کر کے اللہ کا حکم بجا لایا ہو۔

حضرت ایوبؑ کا قسم نہ توڑنے کا حیلہ

قول باری ہے (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ۔ اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لے لو اور اس سے مارو اور اپنی قسم نہ توڑو) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام کی بیوی کو ابلیس نے کہا تھا۔ "اگر میں انھیں شفا دے دوں تو تم مجھ سے یہ کہنا کہ تم نے شفا دی ہے"۔ بیوی نے یہ بات حضرت ایوب کو بتا دی جسے سن کر آپ کو غصہ آیا اور آپ نے قسم کھا لی کہ اگر اللہ مجھے شفا دے گا تو میں تمھیں سو کوڑے لگاؤں گا۔ پھر آپ نے سو کے قریب شمت شاخ کے اوپر نکلنے والی باریک ٹہنیاں لیں ان کا مٹھا بنایا اور اس سے ایک دفعہ بیوی کے جسم پر ضرب لگائی ان باریک ٹہنیوں کو شماریخ کہا جاتا ہے۔

عطا کا قول ہے کہ تمام لوگوں کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے ایک شاخ لی جس میں ننانوے مزید شاخیں تھیں اور اس شاخ کو ملا کر کل سو لکڑیاں ہو گئیں اور اس شاخ سے اپنی بیوی کو ایک ضرب لگائی، اس کی وجہ یہ تھی کہ شیطان نے بیوی کو اس بات پر تیار کیا تھا کہ وہ اپنے شوہر سے کہیں کہ وہ فلاں فلاں کلمات اپنی زبان سے کہیں۔ چنانچہ بیوی نے ان سے یہ کلمات اپنی زبان سے ادا کرنے کے لیے کہا جسے سن کر حضرت ایوبؑ نے بیوی کی پٹائی کی قسم کھا لی۔ چنانچہ آپ نے اپنی قسم پوری کرنے اور بیوی کی پٹائی میں تخفیف کرنے کی خاطر اس شاخ سے ان کے جسم پر ایک ضرب لگا دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو دس چھڑی مارنے کی قسم کھا لے اور پھر دس چھڑیاں جمع کر کے ایک دفعہ اسے ضرب لگائے تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی بشرطیکہ دس چھڑیاں پوری کی پوری لگ جائیں۔ کیونکہ قول باری ہے (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ) ضغث ایک مٹھے لکڑی یا کوڑے یا نرم شاخوں وغیرہ کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ قسم کھانے والا جب یہ کرے گا اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قول باری ہے (وَلَا تَحْنَثْ)

آرائے ائمہ

اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ اگر قسم کھانے والا ایک مٹھے سے ایک دفعہ ضرب لگانے کا بشرطیکہ مٹھے کی ہر لکڑی وغیرہ اسے لگ جائے تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔ امام مالک اور لیث کا قول ہے کہ اس کی قسم پوری نہیں ہو گی۔ لیکن ان کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ قسم کھانے والا اگر اس طرح کرے گا تو وہ حانث نہیں ہو گا۔

مجاہد سے مروی ہے کہ یہ طریق کار صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے لیے مخصوص تھا جبکہ عطاء کا قول ہے کہ یہ تمام لوگوں کے لیے ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلے قول کی صحت پر آیت کی دلالت دو وجوہ سے واضح ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ جو شخص یہ طریق کار اختیار کرے گا وہ اپنی شروط تعداد کے ساتھ ضارب یعنی ضرب لگانے والا کہلائے گا اور یہ بات اس کی قسم پوری ہو جانے کی مقتضی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسا شخص حانث نہیں ہو گا کیونکہ قول باری ہے (وَلَا تَحْنَثْ)۔ جو حضرات امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرتے ہیں ان کا خیال ہے کہ آیت میں مذکورہ طریق کار صرف حضرت ایوب علیہ السلام کے لیے مخصوص تھا اس لیے کہ قول باری ہے (فَاضْرِبْ بِهٖ وَلَا تَحْنَثْ) جب اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب سے حنث کو ساقط کر دیا تو ان کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جس پر کفارہ لازم ہو گیا تھا اور اس نے یہ کفارہ ادا کر دیا تھا یا اس شخص کی طرح جس نے کسی چیز کی قسم ہی نہیں کھائی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ استدلال ظاہری طور پر ساقط اور بے معنی ہے۔ کوئی سمجھدار آدمی اس قسم کا استدلال نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں نہ صرف تناقض اور استحالہ ہے بلکہ یہ ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ قسم کھانے والا جب یہ کر لے تو وہ حانث نہیں ہو گا۔

قسم کے اندر دو باتیں ہوتی ہیں۔ قسم کا پورا ہونا یا اس کا ٹوٹ جانا۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ایسا شخص حانث نہیں ہوتا تو گویا اس نے یہ بتا دیا کہ اس کی قسم پوری ہو گئی کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسری بات نہیں ہوتی۔ اس استدلال کے تناقض اور استحالہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ استدلال اس امر کا موجب ہے کہ جو شخص اپنی قسم اس طرح پوری کر لے کہ جس چیز کی اس نے قسم کھائی تھی اسے کر گزرے تو اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جس پر مستدل کے بقول حنث کے سقوط کی بنا پر کفارہ واجب

ہو گیا ہو۔ اگر یہ طریق کار حضرت ایوب علیہ السلام کے ساتھ خاص ہوتا اور اس کی حیثیت ایک عبادت کی ہوتی جس کا بجا لانا صرف ان کی ذات تک محدود ہوتا اور دوسرے اس میں شریک نہ ہوتے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کو چاہیے تھا کہ حضرت ایوبؑ سے حنث کو ساقط کر دیتا اور ان پر کوئی چیز لازم نہ کرتا خواہ انھوں نے اپنی بیوی کو ضرب نہ بھی لگائی ہوتی۔

اس صورت میں بیوی کو ضرب لگانے کے حکم الٰہی کے کوئی معنی نہ ہوتے کیونکہ ضرب لگا کر بھی حضرت ایوب اپنی قسم پوری کرنے والے نہ ہوتے۔ اس مستدل کا خیال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اختیار حاصل ہے کہ وہ مختلف اوقات میں جس کو امر تعبدی کے طور پر جو حکم دینا چاہے دے سکتا ہے چنانچہ زانی کو ضرب لگانے کا جو حکم ہمیں ملا ہے اس کے متعلق اس مستدل کا قول ہے کہ اگر اسے نرم شاخوں کے مٹھے سے ایک ضرب لگائی جائے تو یہ حد نہیں کہلائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر زانی کو نرم شاخوں کے مُٹھے سے ضرب لگائی جائے تو اس صورت میں اس کا جواز نہیں ہوگا۔ جب زانی صحت مند اور تندرست ہو لیکن اگر بیمار ہو تو اس کا جواز ہوگا بشرطیکہ اس کی جان کو خطرہ ہو۔ کیونکہ زانی کے صحت مند ہونے کی صورت میں اگر ان نرم شاخوں سے علیحدہ علیحدہ اسے ضرب لگائی جاتی تو یہ جائز نہ ہوتی اور اگر کچھ کوڑے اکٹھے کر لیے جاتے اور ان سے اسے ضرب لگائی جاتی اور ہر کوڑا اسے لگ جاتا تو اس صورت میں گنتی پوری کرنے کے لیے ان ہی کوڑوں کے ذریعے اس پر ضرب کا اعادہ کیا جاتا اور اگر کوڑے پہلے ہی سے اکٹھے ہوتے تو جمع اور تفریق کی حالت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

لیکن بیماری کی حالت میں یہ جائز ہے کہ نرم شاخوں یا تازیانوں کی ضرب پر اقتصار کر لیا جائے اس صورت میں انھیں اکٹھا کر کے ایک ضرب لگانا جائز ہے۔ اس بارے میں ایک روایت بھی موجود ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن سعید الہمدانی نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں یونس نے ابن شہاب سے، انھیں ابوامامہ بن سہل بن حنیف نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک انصاری صحابی سے کہ ایک انصاری شخص بیمار پڑ گئے اور ہڈیوں کا ڈھانچہ بن گئے، اتفاق سے ایک لونڈی کسی کام سے ان کے پاس گئی۔ اسے دیکھ کر ان پر شہوت کا غلبہ ہو گیا اور اس کے ساتھ بدکاری کے مرتکب ہو گئے۔

جب ان کی برادری کے لوگ ان کی عیادت کو آئے تو انھوں نے ان لوگوں کو ساری بات بتا دی اور یہ بھی کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر فتویٰ پوچھیں۔ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس

کا تذکرہ کیا اور یہ بھی عرض کیا اسے جو کمزوری اور بیماری لاحق ہے وہ ہمیں کسی میں نظر نہیں آئی اگر ہم اسے آپ کے پاس اٹھا کر لائیں تو اس کی ہڈیاں الگ الگ ہو جائیں وہ تو ہڈیوں کا ڈھانچہ ہے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ نے حکم دیا کہ سو شمار یخ یعنی سخت شاخ پر نکلنے والی باریک اور نرم شاخیں لی جائیں اور ان سے اس کے جسم پر صرف ایک ضرب لگادی جائے۔

اسے بکیر بن عبداللہ بن الاشج نے ابو امامہ بن سہل سے، اور انھوں نے سعید بن سعد سے روایت کی ہے اس میں الفاظ یہ ہیں "ایک عثکال (کھجور کا گچھا) لے لو جس میں سو تیلی اور نرم شاخیں ہوں اور اس سے ایک دفعہ مارو" چنانچہ لوگوں نے ایسا ہی کیا۔ اس شخص کا نام سعید بن سعد بن عبادہ تھا، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تھا۔ ابو امامہ بن سہل بن حنیف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں پیدا ہوئے تھے۔

فصل

شوہر تادیب کے طور پر بیوی کی پٹائی کر سکتا ہے

آیت زیر بحث میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ شوہر تادیب کے طور پر اپنی بیوی کی پٹائی کر سکتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت ایوب علیہ السلام اپنی بیوی کو مارنے کی قسم نہ کھاتے اور ان کی پٹائی نہ کرتے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس حلف کی بناء پر انہیں اپنی بیوی کو ضرب لگانے کا حکم نہ دیا جاتا۔

قرآن میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کی پٹائی کی اباحت کا جو حکم بیان کیا ہے وہ اس صورت میں ہے جب عورت کی طرف سے سرکشی اور نفرت کا اظہار ہو چنانچہ ارشاد ہے (وَاللّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَھُنَّ اور وہ عورتیں جن کی سرکشی اور نفرت کا تمہیں خوف ہو) تا قول باری (وَاضْرِبُوْھُنَّ اور ان کی پٹائی کرو) حضرت ایوب علیہ السلام کا جو واقعہ بیان کیا گیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی کو ان کی پٹائی تادیب کی بنا پر تھی۔ بیوی کی طرف سے سرکشی اور نفرت کے اظہار کی بنا پر نہیں تھی۔

قول باری (اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ مرد عورتوں پر قوام ہیں) کے سلسلے میں جس واقعہ کی روایت ہے اس کی دلالت بھی حضرت ایوب علیہ السلام کے واقعہ کی دلالت کی طرح ہے کیونکہ یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی بیوی کو ایک طمانچہ مار دیا۔ بیوی کے رشتہ داروں نے قصاص لینے کا ارادہ کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت (اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ) تا آخر آیت نازل فرمائی۔

آیت میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ ایک شخص کسی چیز کی قسم کھا لے اور اس میں استثناء نہ کرے۔ حضرت ایوبؑ نے قسم کھائی تھی اور اپنی قسم میں کوئی استثناء نہیں کیا تھا اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں موجود ہے۔ اشعریین نے آپ سے سواری کے لیے جانور مانگے۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا: "بخدا! میں تمہیں سواری کے لیے جانور نہیں دوں گا۔" آپ نے اپنی قسم میں استثناء نہیں کیا۔

پھر اس کے بعد انھیں جانور دے دیے اور فرمایا: "جو شخص کسی بات کی قسم کھا لے اور پھر اسے دوسری بات بہتر نظر آئے تو اسے چاہیے کہ دوسری بات اختیار کرلے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے۔

آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ جو شخص کسی چیز کی قسم کھا لے اور پھر اسے دوسری بات بہتر نظر آئے اور جس چیز کی اس نے قسم کھائی تھی وہ کرڈالے تو اس پر کفارہ لازم آئے گا۔ اس لیے کہ اس صورت میں اگر کفارہ لازم نہ ہوتا تو حضرت ایوب علیہ السلام اس بات کو چھوڑ دیتے جس کی انھوں نے قسم کھائی تھی۔

اور انھیں اپنی بیوی کو سینکوں کے مٹھے سے مارنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کے خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا بہتر کام کرلے تو اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت بھی ہے کہ "جو شخص کسی چیز کی قسم کھالے اور دوسری چیز اسے بہتر نظر آئے تو بہتر چیز کو اختیار کرلے اور یہی اس کی قسم کا کفارہ ہوگا"۔

آیت میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ تعزیری سزا حد کی سزا سے متجاوز ہوسکتی ہے کیونکہ حضرت ایوبؑ کے واقعہ میں ذکر ہے کہ آپ نے بیوی کو سو چھڑیاں مارنے کی قسم کھائی تھی اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی قسم پوری کرنے کا حکم دیا۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (من بلغ حداً فی غیر حد فھو من المعتدین۔ جو شخص حد کی سزا کے سوا کسی کو سزا دینے میں حد کی سزا تک پہنچ جائے وہ حد سے تجاوز کرنے والا شمار ہوگا)

آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ قسم اگر مطلق ہو یعنی اس میں وقت کا ذکر نہ ہو تو اسے مہلت پر محمول کیا جائے گا، علی الفور کے معنوں پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ واضح ہے کہ حضرت ایوبؑ نے صحتیابی کے فوراً بعد اپنی بیوی کو نہیں پیٹا تھا۔ اس میں یہ دلالت بھی ہے کہ جو شخص اپنے غلام کی پٹائی کی قسم کھالے وہ اسی صورت میں اپنی قسم پوری کرے گا جب غلام کی پٹائی اپنے ہاتھوں سے کرے گا کیونکہ قول باری ہے (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا) تاہم ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص اپنے ہاتھوں سے خود پٹائی نہ کرسکتا ہو اگر وہ کسی اور سے پٹائی کے لیے کہے تو وہ حانث نہیں ہوگا کیونکہ عرف اور دستور یہی ہے۔ آیت میں یہ دلیل بھی ہے کہ قسم کے اندر استثناء اسی وقت درست ہوتا ہے جب وہ قسم کے ساتھ متصل ہو۔ کیونکہ اگر استثناء وقفہ کے بعد درست ہوتا تو حضرت ایوبؑ کو استثناء کا حکم دیا جاتا بیوی کی پٹائی کا حکم نہ دیا جاتا۔

آیت میں یہ دلیل بھی ہے کہ ایک جائز فعل کو اختیار کرنے اور اپنی ذات سے یا کسی اور سے تکلیف دہ بات کو دور کرنے کے لیے حیلہ کرنا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوبؑ کو سینکوں کے مٹھے سے اپنی بیوی کو مارنے کا حکم دیا تاکہ اس طرح وہ اپنی قسم پوری کرلیں اور بیوی کو زیادہ تکلیف بھی نہ پہنچے۔

سُورَةُ الزُّمَرِ

نسلِ انسانی کا منبع ایک ہی جان تھی

قول باری ہے (خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَّاحِدَۃٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا اس نے تم لوگوں کو ایک ذات سے پیدا کیا پھر اسی سے اس کا جوڑا بنایا) حرف "ثُمَّ" کلام کے صلہ کی طرف راجع ہے۔ گویا یوں فرمایا "خَلَقَکُمْ من نفس واحدۃ ثم اَخْبَرَکُمْ انہ جعل منہا زوجہا (اس نے تم لوگوں کو ایک ذات سے پیدا کیا اور پھر تمھیں یہ بتایا کہ اس نے اس کا جوڑا بنایا) اس لیے کہ ترتیب کے معنی کی بنیاد پر اسے اولادِ آدم کی طرف راجع کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اولاد سے پہلے والدین کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰہُ شَهِیْدٌ عَلٰی مَا یَفْعَلُوْنَ۔ پھر اللہ اس پر گواہ ہے جو یہ کرتے ہیں) اسی طرح یہ قولِ باری ہے (ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتَابَ تَمَامًا) اور اسی طرح کی دوسری آیات۔

سُورَةُ المُؤمِن

ہامان کی تعمیر کردہ عمارت

قول باری ہے (یٰھَامَانُ ابْنِ لِیْ صَرْحًا اے ہامان! میرے لیے ایک بلند عمارت بنوا) سفیان نے منصور سے اور انھوں نے ابراہیم سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ ہامان نے اینٹوں کی عمارت بنوائی جبکہ لوگ اینٹوں کی عمارت کو ناپسند کرتے تھے وہ انھیں مقبروں میں استعمال کرتے تھے۔

دعا ہی عبادت ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ رَبُّکُمُ ادْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ۔ اور تمھارے رب نے کہا ہے کہ مجھے پکارو میں تمھاری درخواست قبول کروں گا) سفیان ثوری نے اعمش اور منصور سے انھوں نے سبیع الکندی سے اور انھوں نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الدعاء ھو العبادۃ دعا ہی عبادت ہے) پھر آپ نے درج بالا آیت تلاوت فرمائی۔

قیامت سے پہلے بھی عذاب ہے

قول باری ہے (اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْھَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا۔ وہ لوگ صبح و شام آگ پر پیش کیے جاتے ہیں) یہ آیت عذاب قبر پر دلالت کرتی ہے کیونکہ قول باری ہے (وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَۃُ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ۔ اور جس روز قیامت قائم ہوگی (یہ کہا جائے گا) اہل فرعون کو شدید ترین عذاب میں داخل کر دو) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں وہ عذاب مراد ہے جو قیامت سے پہلے انھیں دیا جائے گا۔

سُورَةُ حٰمٓ السَّجْدَةِ

دعوت الی اللہ فرض ہے

قول باری ہے (وَمَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا اِلَی اللّٰہِ وَعَمِلَ صَالِحًا۔ اور اس سے بہتر بات کس کی ہے جو دوسروں کو اللہ کی طرف بلائے اور خود بھی نیک عمل کرے) اس میں یہ بیان ہے کہ یہی بات سب سے بہتر ہے۔ اس کے ذریعے اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ کی طرف بلانے کی فرضیت لازم ہے۔ کیونکہ نفل کا فرض سے بہتر ہونا کسی طرح درست نہیں ہے۔ اگر اللہ کی طرف بلانا فرض نہ ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے بہترین قرار دیا ہے تو یہ اس امر کا مقتضی ہوتا کہ نفل کو فرض سے بہتر قرار دیا جائے حالانکہ یہ امر ممتنع ہے۔

راہ خدا میں استقامت قیامت کو کام آئے گی

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا۔ بے شک جن لوگوں نے کہا کہ ہمارا پروردگار اللہ ہے پھر وہ اس پر قائم رہے) تا آخر آیت۔ ایک قول کے مطابق موت کے وقت فرشتے ان پر نازل ہوں گے اور کہیں گے کہ جس منزل کی طرف تم جارہے ہو اس سے خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کا خوف دور کردے گا۔ فرشتے پھر کہیں گے۔ "دنیا اور دنیا والوں پر غم نہ کرو۔" اللہ تعالیٰ ان کا خوف دور کردے گا۔ فرشتے مزید کہیں گے "تمہیں جنت کی بشارت ہو۔" زید بن اسلم سے بھی یہی روایت ہے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ فرشتے ان سے یہ بات قبر سے نکل کر میدان قیامت میں کھڑے ہونے کے وقت کہیں گے، جب وہ اہوال قیامت کا مشاہدہ کریں گے تو فرشتے ان سے کہیں گے "نہ ڈرو اور نہ غم کرو، یہ ہولناکیاں تمہارے لیے نہیں ہیں۔ یہ دوسروں کے لیے ہیں۔" فرشتے ان سے یہ بھی کہیں گے "دنیاوی زندگی میں ہم تمہارے دوست اور رفیق رہے" پھر فرشتے ان سے جدا نہیں ہوں گے تاکہ ان کی

مانوسیت ختم نہ ہو یہاں تک کہ یہ لوگ جنت میں داخل ہو جائیں گے۔

ابوالعالیہ نے درج بالا قول باری کی تفسیر میں کہا ہے کہ جن لوگوں نے اللہ کے لیے دین کو خالص کر لیا نہ عمل کو بھی اور دعوت الی اللہ کو بھی۔"

ترک تعلق بھی بطریق احسن ہو

قول باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَكَ وَبَیْنَهٗ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ۔ آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے) بعض اہل علم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دشمن کا ذکر کیا اور پھر اس کے متعلق ایک تدبیر بتائی کہ اس پر عمل کیا جائے یہاں تک کہ اس کی دشمنی زائل ہو جائے اور وہ ایسا بن جائے جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہوا (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ) تا آخر آیت۔ انھوں نے مزید کہا کہ بعض دفعہ تمھارا سامنا کسی ایسے شخص سے ہو جائے جو اپنے دل میں تمھارے خلاف دشمنی اور کینہ چھپائے ہوئے ہو تم اسے سلام کرنے میں پہل کر دو یا اس کے سامنے اپنے چہرے پر مسکراہٹ طاری کر دو تو اس کا دل نرم پڑ جائے گا اور اس کا سینہ تمھاری دشمنی سے پاک ہو جائے گا۔

انھوں نے مزید کہا کہ اللہ تعالیٰ نے حاسد کا ذکر کیا ہے اسے یہ معلوم تھا کہ اس کی دوستی حاصل کرنے، اس کے غصے پر قابو پانے اور اس کا کینہ دور کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی تدبیر اور حیلہ نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) تا قول باری (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ) اس لیے اس نے حاسد سے اس کی پناہ میں آنے کا حکم دیا کیونکہ اسے معلوم تھا کہ حاسد کو راضی کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی تدبیر نہیں ہے۔

یہاں مقام سجدہ کونسا ہے؟

قول باری ہے (وَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ الَّذِیْ خَلَقَهُنَّ اِنْ كُنْتُمْ اِیَّاهُ تَعْبُدُوْنَ اور صرف اللہ کے لیے سجدہ کرو جس نے ان سب کو پیدا کیا اگر تم واقعی اس کے پرستار ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سورت میں مقام سجدہ کے بارے میں اختلاف رائے ہے حضرت ابن عباس، مسروق اور قتادہ سے مروی ہے کہ قول باری (وَهُمْ لَا یَسْاَمُوْنَ۔ اور وہ اکتاتے نہیں)

مقام سجدہ ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ کے اصحاب، حسن اور ابو عبدالرحمان سے مروی ہے کہ قول باری (ان کنتم ایاہ تعبدون) مقام سجدہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بہتر صورت تو یہی ہے کہ دونوں آیتوں کا اختتام مقام سجدہ قرار دیا جائے کیونکہ سلسلۂ کلام کا اختتام وہیں جاکر ہوتا ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ جب سلف کا کسی مسئلے میں اختلاف ہو جائے تو دو باتوں میں سے جو آخری بات ہو اس پر عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ آخری بات پر عمل کرنے پر سب کا اتفاق ہوتا ہے اور پہلی بات کے جواز میں اختلاف ہوتا ہے۔

قرآن کا ترجمہ غیر زبان میں جائز ہے

قول باری ہے (ولو جعلناہ اعجمیا لقالوا لولا فصلت ایاتہ۔ اور اگر ہم اسے عجمی قرآن بناتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں صاف صاف کیوں نہیں بیان کی گئیں) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ قرآن کو عجمی بنانا چاہتا تو یہ عجمی ہوتا یعنی اس صورت میں قرآن عجمی ہوتا۔ قرآن اس لیے عربی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے عربی زبان میں نازل فرمایا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قرآن کو کسی عجمی زبان میں ترجمہ کرنا اسے قرآن ہونے کے دائرے سے خارج نہیں کرتا۔

سورۃ حٰمٓ عٓسٓقٓ

نری طلبِ دُنیا، اجرِ آخرت سے محرومی ہے

قول باری ہے (وَ مَنْ کَانَ یُرِیْدُ حَرْثَ الدُّنْیَا نُؤْتِہٖ مِنْھَا وَ مَا لَہٗ فِی الْاٰخِرَۃِ مِنْ نَّصِیْبٍ۔ اور جو کوئی دنیا کی کھیتی کا طالب ہے ہم اسے کچھ دنیا ہیں سے دیں گے اور آخرت میں اس کا کچھ حصہ نہ ہو گا) آیت میں اس کام کے لیے اجرت پر کسی کو رکھنے کے بطلان پر دلالت موجود ہے جس کی انجام دہی صرف تقرب الٰہی کی بنیاد پر ہوتی ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ جو شخص دنیا کی کھیتی کا طالب ہوتا ہے آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، اس بنا پر وہ کام تقرب الٰہی اور عبادت کے دائرے سے خارج ہو جائے گا۔ اس لیے اس کا جواز باقی نہیں رہے گا۔

محبت برائے قرابت

قول باری ہے (قُلْ لَّآ اَسْئَلُکُمْ عَلَیْہِ اَجْرًا اِلَّا الْمَوَدَّۃَ فِی الْقُرْبٰی۔ آپ کہہ دیجیے کہ میں تم سے کوئی معاوضہ نہیں طلب کرتا، ہاں رشتہ داری کی محبت ہو) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، قتادہ ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ "مگر یہ کہ تم مجھ سے اس بنا پر محبت رکھو کہ تمہارے ساتھ میری رشتہ داری اور قرابت ہے" ان حضرات کا قول ہے کہ قریش کے تمام خاندانوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان قرابت تھی۔ علی بن الحسین اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ "مگر یہ کہ تم میرے قرابت داروں سے محبت رکھو" حسن کا قول ہے "مگر یہ کہ عمل صالح کے ذریعے تم اللہ تعالیٰ کا قرب اور اس کی دوستی حاصل کرو۔

باہمی مشاورت کی اہمیت

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّھِمْ وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاَمْرُھُمْ شُوْرٰی بَیْنَھُمْ۔ اور جن لوگوں نے اپنے پروردگار کا حکم مانا اور نماز کی پابندی کی اور ان کا (ہر اہم) کام باہمی مشورے سے ہوتا ہے) یہ قول باری باہمی مشورہ کی عظمت اور اس کی اہمیت پر دلالت کرتا ہے

کیونکہ ایمان اور اقامت صلوٰۃ کے ساتھ اس کا ذکر ہوا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہم باہمی مشورہ پر مامور ہیں۔

انتقام لینا کب جائز ہوتا ہے؟

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَھُمُ الْبَغْیُ ھُمْ یَنْتَصِرُوْنَ اور وہ ایسے ہیں کہ جب ان پر ظلم واقع ہوتا ہے تو وہ (برابر کا) بدلہ لے لیتے ہیں) ابراہیم نخعی سے آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ لوگ مسلمانوں کے لیے اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ وہ اپنے آپ کو دبا کر اور عاجز بنا کر رکھیں جس کی بنا پر فاسق و فاجر لوگوں کو ان کے خلاف جرأت دکھلانے کا موقعہ مل جائے۔

سدی کا قول ہے کہ (ھُمْ یَنْتَصِرُوْنَ) کا مفہوم یہ ہے کہ وہ لوگ ان لوگوں سے بدلہ لیتے ہیں جو ان پر ظلم کرتے ہیں لیکن وہ ان کے ساتھ زیادتی نہیں کرتے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کئی مقامات پر ہمیں اس بات کی ترغیب دی ہے کہ ہم لوگوں پر اپنے حقوق کو معاف کر دیں۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَاَنْ تَعْفُوْآ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی۔ اور تمہارا معاف کر دینا تقویٰ سے زیادہ قریب ہے)

قصاص کے سلسلے میں ارشاد ہے (فَمَنْ تَصَدَّقَ بِہٖ فَھُوَ کَفَّارَۃٌ لَّہٗ۔ جو شخص قصاص کا صدقہ کر دے گا اس کے لیے یہ بات کفارہ بن جائے گی) نیز ارشاد ہے (وَلْیَعْفُوْا وَلْیَصْفَحُوْا اَلَا تُحِبُّوْنَ اَنْ یَّغْفِرَ اللّٰہُ لَکُمْ۔ انھیں چاہیے کہ عفو و درگزر سے کام لیں۔ کیا تمھیں یہ بات پسند نہیں کہ اللہ تمھارے گناہوں کی بخشش کرے) ان آیات کے احکام ثابت ہیں منسوخ نہیں ہوئے۔

قول باری (وَالَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَھُمُ الْبَغْیُ ھُمْ یَنْتَصِرُوْنَ) ظاہری طور پر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس موقعہ پر بدلہ لینا افضل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کو اللہ تعالیٰ کا حکم ماننے اور نماز کی پابندی کے ساتھ مقرون کر دیا ہے۔

اسے اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس کا ذکر ابراہیم نخعی نے کیا ہے کہ لوگ اس بات کو ناپسند کرتے تھے کہ مسلمان اپنے آپ کو اس طرح دبا کر اور عاجز بنا کر رکھیں کہ فاسق و فاجر لوگوں کو ان کے خلاف جرأت دکھلانے کا موقع مل جائے۔ اس لیے بدلہ لینے کا موقعہ وہ ہے جب ایک شخص ظلم و زیادتی کرے اور پھر اس پر نادم ہونے کی بجائے اصرار کرے۔

عفو و درگزر کا موقعہ وہ ہے جب ظلم و زیادتی کرنے والا اپنے فعل پر پشیمان ہو اور آئندہ ایسی

حرکت کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے بعد فرمایا (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ اور جو اپنے اوپر ظلم ہونے کے بعد (برابر کا) بدلہ لے تو ایسے لوگوں پر کوئی گرفت نہیں) آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اس میں بدلہ لینے کی اباحت کر دی گئی ہے بدلہ لینے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

اس کے ساتھ ہی یہ ارشاد ہے (وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ اور جو شخص صبر کرے اور معاف کر دے یہ البتہ بڑے ہمت کے کاموں میں سے ہے) اس ارشاد کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب ظلم و زیادتی کرنے والا اپنے فعل پر اصرار نہ کرتا ہو۔ ایسے موقعہ پر اسے معاف کر دینا بہتر ہو گا لیکن ظلم و تعدی پر اصرار کرنے والے سے بدلہ لینا افضل ہے کیونکہ اس پر ماقبل کی آیت دلالت کر رہی ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری (وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ) کی تفسیر میں روایت کی ہے۔ یہ بات اس صورت میں ہو گی جب لوگوں کے درمیان قصاص کا معاملہ درپیش ہو لیکن اگر کوئی شخص تم پر ظلم کرے تو تمھارے لیے اس پر ظلم کرنا حلال نہیں ہو گا۔

سُورَۃُ الزُّخْرُفِ

سواری پر سوار ہوتے وقت بسم اللہ پڑھنے کا بیان

قول باری ہے (لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ تاکہ تم ان کی پشت پر جم کر بیٹھو پھر جب تم اس پر جم کر بیٹھ چکو تو اپنے پروردگار کی اس نعمت کو یاد کرو)

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ابواسحاق سے اور انھوں نے علی بن ربیعہ سے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کو سواری پر سوار ہوتے دیکھا تھا۔ جب انھوں نے اپنا پاؤں رکاب میں رکھا تو بسم اللہ کہا۔ جب پوری طرح جم کر بیٹھ گئے تو الحمد للہ کہا۔ پھر یہ آیت پڑھی (سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ پاک ہے وہ ذات جس نے ہمارے لیے اسے مسخر کر دیا اور ہم اسے قابو کرنے والے نہیں تھے)

پھر تین دفعہ الحمد للہ اور تین دفعہ اللہ اکبر کہنے کے بعد فرمایا "لا إله الا انت ظلمت نفسي فاغفرلي فانه لا يغفر الذنوب الا انت" (تیرے سوا کوئی معبود نہیں میں نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے تو مجھے بخش دے کیونکہ تیرے سوا کوئی اور گناہوں کو نہیں بخش سکتا) یہ کہہ کر حضرت علیؓ ہنس پڑے۔ لوگوں نے عرض کیا امیر المومنین! آپ کو ہنسی کیوں آئی؟

حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا "جو کچھ ابھی میں نے کیا ہے اور کہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اسی طرح کرتے اور کہتے دیکھا ہے۔" آپ سے بھی یہی دریافت کیا گیا تھا۔ "اللہ کے نبیؐ! آپ کو ہنسی کیوں آئی؟" آپؐ نے جواب میں فرمایا تھا۔ "بندے کا معاملہ عجیب ہے" یا یوں فرمایا، بندہ جب کہتا ہے کہ "لا الہ الا انت ظلمت نفسي فاغفرلي انه لا يغفر الذنوب الا انت" تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ کے سوا گناہوں کو اور کوئی معاف نہیں کر سکتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی۔ انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ابوطاؤس سے انھوں نے اپنے والد سے کہ وہ جب سواری پر سوار ہوتے تو بسم اللہ پڑھتے پھر یہ کہتے "ھذا منك وفضلك علینا، الحمد للہ ربنا" (یہ تیرا عطیہ ہے اور ہم پر یہ تیرا افضل ہے تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو ہمارا رب ہے) پھر کہتے (سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا وَمَا كُنَّا لَہٗ مُقْرِنِیْنَ وَاِنَّا اِلٰی رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُوْنَ)

حاتم بن اسماعیل نے جعفر سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (علی ذروۃ سنام کل بعیر شیطان فاذا رکبتموھا فقولوا کما امرکم اللہ سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا ھٰذَا وَمَا كُنَّا لَہٗ مُقْرِنِیْنَ" ہر اونٹ کے کوہان کی چوٹی پر شیطان ہوتا ہے اس لیے جب تم اس پر سوار ہو تو اس طرح کہو جس طرح اللہ نے تمھیں حکم دیا ہے یعنی سُبْحَانَ الَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا ھٰذَا وَمَا كُنَّا لَہٗ مُقْرِنِیْنَ"۔

سفیان سے مروی ہے، انھوں نے منصور سے اور انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے ابومعمر سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا: "جب کوئی شخص جانور پر سوار ہوتا ہے اور اس وقت اللہ کا نام نہیں لیتا ہے تو شیطان اس کے پیچھے سوار ہو جاتا ہے پھر اس سے گانا گانے کے لیے کہتا ہے۔ اگر وہ اچھی طرح گا نہیں سکتا تو اس سے تمنا کرنے کے لیے کہتا ہے۔"

عورتوں کے لیے زیورات پہننے کی اباحت کا بیان

ابوالعالیہ اور مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو سونا پہننے کی اجازت دی ہے پھر انھوں نے یہ آیت تلاوت کی (اَوَمَنْ یُّنَشَّؤُا فِی الْحِلْیَةِ تو کیا جو زیورات میں پرورش پائے) نافع نے سعید سے، انھوں نے ابوہند سے اور انھوں نے حضرت ابوموسیٰ اشعری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لبس الحریر والذهب حرام علی ذکور امتی حلال لاناثها میری امت کے مردوں پر ریشم اور سونا پہننا حرام ہے اور عورتوں پر حلال ہے۔

شریک نے عباس بن زریح سے، انھوں نے البہی سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت یہ فرماتے ہوئے سنا تھا جب آپ حضرت اسامہ کے چہرے پر لگے ہوئے زخم سے خون چوس چوس کر اس کی کلی کر رہے تھے "کہ اسامہ لڑکی ہوتے تو ہم انھیں زیورات پہناتے، اسامہ اگر لڑکی ہوتے تو ہم انھیں کپڑے پہناتے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ کی حیثیت لوگوں کی نظروں میں بڑھانے کے لیے یہ فرمایا تھا۔

عمرو بن شعیب کی روایت میں جو انھوں نے اپنے والد کے واسطے سے اپنے دادا سے کی ہے یہ ذکر ہے کہ آپ نے دو عورتوں کو دیکھا جنھوں نے سونے کے کنگن پہن رکھے تھے اور فرمایا (اتحبان ان یسورکما اللہ باسورۃ من نار کیا تمھیں یہ پسند ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھیں آگ کے کنگن پہنا دے)۔ انھوں نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (فادیا حق هذا، پھر اس کا حق ادا کرو) یعنی زکوٰۃ نکالو۔

حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اگر زیورات کی زکوٰۃ نکال دی جائے تو انھیں پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰؓ کو یہ لکھا کہ اپنے علاقے کے مسلمانوں کی عورتوں کو زیورات کی زکوٰۃ نکالنے کے لیے کہو۔

امام ابو حنیفہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بہنوں کو سونے کے زیورات پہنائے تھے۔ نیز حضرت ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیٹیوں کو سونا پہنایا تھا۔

خصیف نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سونا پہننے سے منع فرمادیا تو ہم نے عرض کیا" اللہ کے رسول! کیا ہم مشک کے ساتھ سونے کے اجزا نہ ملا لیا کریں"؟ آپ نے فرمایا "تم اسے چاندی کے ساتھ کیوں نہیں ملا لیتیں اور پھر زعفران کے اندر اسے لت پت کر لو تو یہ سونے کی طرح ہو جائے گا"۔

جریر نے مطرف سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ ایک عورت آئی اور کہنے لگی" اللہ کے رسول! یہ سونے کے دو کنگن ہیں"۔ آپ نے فرمایا "یہ آگ کے دو کنگن ہیں"۔ اس نے پھر عرض کیا" سونے کی دو بالیاں ہیں"۔ آپ نے پھر فرمایا" یہ آگ کی دو بالیاں ہیں"۔ اس نے پھر کہا" سونے کا ایک ہار ہے"۔ آپ نے جواب دیا" یہ آگ کا ایک ہار ہے"۔

عورت نے عرض کیا: اللہ کے رسولؐ! عورت اگر اپنے شوہر کے لیے زیورات وغیرہ پہن کر بناؤ سنگھار نہ کرے تو وہ اس کی نظروں میں بے وقعت ہو کر رہ جاتی ہے"۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: تمھارے لیے اس میں کیا رکاوٹ ہے کہ تم چاندی کی دو بالیاں بنا لو اور پھر انھیں عنبر یعنی مشک یا زعفران سے رنگ دو، وہ سونے کی بالیاں جیسی نظر آئیں گی"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیورات پہننے کی اباحت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے جو روایات منقول ہیں وہ ممانعت کی روایات سے زیادہ واضح اور زیادہ مشہور ہیں اسی طرح آیت کی بھی یہی دلالت ہے کہ عورتوں کے لیے زیورات کی اباحت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کے زمانے سے لے کر آج تک عورتوں کے لیے زیورات پہننے کی اباحت کی روایتیں استفاضہ کی حد کو پہنچ گئی ہیں اور کسی نے اس پر نکیر بھی نہیں کی۔ اس لیے اخبار آحاد کے ذریعے ان روایات پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

نظریۂ جبر کی تردید

قول باری ہے (وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمٰنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ۔ اور کہتے ہیں کہ اگر رحمٰن کو یہی منظور ہوتا تو ہم فرشتوں کی پرستش

ہی نکر نے انھیں اس بارے میں کوئی علم نہیں ہے یہ محض اٹکل سے کام لے رہے ہیں) یعنی کافر کہتے ہیں کہ اگر خدا کو منظور رہوتا تو ہم نہ بتوں کی اور نہ ہی فرشتوں کی پرستش کرتے۔ ہم نے ان کی پرستش صرف اس لیے کی ہے کہ خدا کو ہم سے یہی منظور تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تکذیب کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ لوگ محض اٹکل سے کام لے رہے ہیں۔ نیز اللہ کے بارے میں جھوٹ بول رہے ہیں۔ اللہ نے کبھی یہ نہیں چاہا کہ وہ کفر و شرک میں پڑ جائیں۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ۔ جن لوگوں نے شرک کیا ہے وہ یہ کہیں گے کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے نہ ہمارے آباؤ اجداد اور نہ ہی ہم کوئی چیز حرام کرتے۔ اسی طرح ان لوگوں نے بھی تکذیب کی تھی جو ان سے پہلے گزر چکے ہیں)

اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ یہ لوگ اس قول سے اللہ اور اس کے رسول کی تکذیب کر رہے ہیں کہ اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے۔ اللہ نے یہ واضح کر دیا کہ اس نے تو یہ چاہا تھا کہ یہ شرک نہ کریں۔ یہ تمام باتیں فرقہ جہمیہ کے جبر کے مذہب کو باطل کر دیتی ہیں۔

تقلید کی تردید

قول باری ہے (بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ۔ نہیں، بلکہ وہ تو کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے باپ دادا کو ایک خاص طریقے پر پایا ہے) تا قول باری (قُلْ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ۔ اس پر ان کے پیغمبر نے کہا کہ اور اگر میں اس سے بہتر طریقہ، منزل پر پہنچا دینے کے اعتبار سے لایا ہوں جس پر تم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے؟) اس آیت میں تقلید کے ابطال پر دلالت موجود ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان کی اس بنا پر مذمت کی ہے کہ انھوں نے اپنے آباؤ اجداد کی تقلید کی اور جس طریقے کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں بلا رہے تھے اس کے متعلق غور و فکر کرنے کی تکلیف بھی گوارا نہ کی۔

شہادت، علم کی بنیاد پر ہونی چاہیے

قول باری ہے (إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ۔ ہاں جن لوگوں نے حق کے بارے

میں گواہی دی اور وہ جانتے بھی ہیں) آیت ان دو باتوں کو متضمن ہے۔ اول یہ کہ حق کی گواہی علم کے ساتھ ہی نافع ہوتی ہے۔ نیز مسلک کی صحت کا علم نہ ہونے کی صورت میں اس کی تقلید کا کوئی فائدہ نہیں۔ دوم یہ کہ حقوق اور غیر حقوق کے بارے میں دی جانے والی تمام گواہیوں کی شرط یہ ہے کہ گواہی دینے والے کو اس کا علم بھی ہو۔

اس مضمون کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بھی ہے آپ نے فرمایا (اذا رأیت مثل الشمس فاشهدوا الا فدع، اگر تم نے کوئی واقعہ اپنی آنکھوں سے اس طرح دیکھا ہے جس طرح تم سورج کو دیکھ رہے ہو تو اس کی گواہی دو ورنہ چھوڑ دو)

قول باری ہے (وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِلسَّاعَةِ اور وہ تو ایک ذریعہ ہیں قیامت کے یقین کا) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے آیت کی تفسیر میں بیان کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول قیامت کے علم کا ذریعہ ہے، کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن قیامت کے علم کا ذریعہ ہے۔

سُورَةُ الجَاثِيَة

مشرکین سے کیسا برتاؤ کیا جائے

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے قول باری (قُلْ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَغْفِرُوْا لِلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللّٰہِ، جو لوگ ایمان لے آئے ہیں آپ ان سے کہہ دیجیے کہ وہ ان لوگوں سے درگزر کریں جو اللہ کے معاملات کا یقین نہیں رکھتے) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اسے قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ مشرکین کو قتل کر دو انھیں جہاں بھی پاؤ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

خواہش نفس کی پیروی سے پرہیز کیا جائے

قول باری ہے (اَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَہٗ ھَوَاہُ سو کیا آپ نے اس شخص کی حالت بھی دیکھی ہے جس نے اپنی خواہش نفسانی کو اپنا خدا بنا رکھا ہے) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ وہ جس چیز کی خواہش کرتا ہے اس پر سوار ہو جاتا ہے اور اسے اللہ کا کوئی خوف نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض روایات میں ہے کہ خواہش نفسانی ایک خدا ہے جس کی پرستش کی جاتی ہے۔ اس سلسلے میں درج بالا آیت کی تلاوت کی گئی یعنی وہ اپنی نفسانی خواہش کی اس طرح پیروی کرتا ہے جس طرح وہ اپنے خدا کی پیروی کرتا ہے۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ مشرکین کچھ عرصے تک عزیٰ کی پرستش کرتے رہے۔ یہ سفید رنگ کا ایک پتھر تھا۔ پھر جب انھیں کوئی اس سے اچھا پتھر نظر آتا تو اس کی پرستش شروع کر دیتے اور پہلے پتھر کو چھوڑ دیتے۔

حسن کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اپنے رب کو عقلی دلیل کی بنا پر نہیں پہچانتا بلکہ وہ

اسے اپنی خواہش نفسانی کے تحت بہچانتا ہے۔

موت وحیات اتفاقی نہیں بہ قدرت کے ہاتھ میں ہیں

قول باری ہے (وَقَالُوْا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ۔ اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ بجز ہماری اس دنیوی زندگی کے اور کوئی زندگی نہیں ہم بس ایک ہی بار مرتے اور بس ایک ہی بار زندگی پاتے ہیں۔ اور ہم کو صرف زمانہ ہی ہلاک کرتا ہے۔

ایک قول کے مطابق آیت کے الفاظ میں تقدیم و تاخیر ہے یعنی (ہم زندگی پاتے اور مر جاتے ہیں جس کے بعد لوٹنا نہیں ہے) ایک قول کے مطابق مفہوم یہ کہ "ہم مر جاتے ہیں اور ہماری اولاد زندہ رہتی ہے۔ جس طرح مقولہ ہے" جس شخص نے فلاں شخص جیسا بیٹا اپنے پیچھے چھوڑا ہو وہ کبھی مر نہیں سکتا۔"

قول باری (وَمَا يُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ) کی تفسیر کے سلسلے میں ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت سنائی انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے قتادہ سے کہ یہ بات قریش کے مشرکین نے کہی تھی۔ وہ یہ کہتے تھے کہ ہمیں صرف زمانہ یعنی ہماری عمر ہی ہلاک کرتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قریش کے زندیق قسم کے لوگوں کا یہ قول تھا جو صانع حکیم کا انکار کرتے تھے اور کہتے کہ زمانہ اور اوقات کی رفتار ہی دنیا میں پیش آنے والے واقعات وحوادث کی ذمہ دار ہے۔ دہر کا اسم عمر کے زمانہ پر واقع ہوتا ہے۔

جس طرح قتادہ کا قول ہے۔ کہا جاتا ہے "فلان یصوم الدھر" یعنی فلاں شخص اپنی ساری عمر روزہ رکھتا چلا آرہا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ قسم کھالے کہ میں فلاں شخص سے زمانہ بھر نہیں بولوں گا اس کی قسم اس شخص کی پوری عمر بھر پر محمول ہوگی۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کے اس قول کی وہی حیثیت ہے جو اس قول کی "بخدا میں تم سے تا ابد نہیں بولوں گا"۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک "بخدا میں تم سے ایک زمانہ نہیں بولوں گا" کی قسم چھ ماہ کی مدت پر محمول ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک چونکہ "دہرا" (ایک زمانہ) کے کوئی معنی نہیں ہیں اس لیے انھوں نے اس بارے میں کچھ نہیں کہا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جس کے بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں (لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر۔ زمانے کو گالی نہ دو کیونکہ اللہ ہی زمانہ ہے) اس کی توجیہ

اہلِ علم نے یہ کی ہے کہ زمانہ جاہلیت کے لوگ تکلیف وہ مصیبتوں، آفاتِ سماویہ اور نقصان وہ حوادث کی نسبت زمانہ کی طرف کرتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ زمانہ نے ہمارے ساتھ یہ سلوک کیا اور زمانہ کے ہاتھوں ہم برباد ہوگئے وغیرہ اور پھر زمانہ کو بُرا بھلا کہتے جس طرح ہمارے زمانے میں لوگوں کو عادت ہے کہ وہ اپنی زبان پر یہ کلمات لاتے ہیں کہ "ہمارے ساتھ زمانے نے بڑا بُرا سلوک کیا" یا اسی طرح کے اور کلمات کہتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو روکنے کے لیے فرمایا کہ تم لوگ ان حوادث اور ان امور کے فاعل کو بُرا بھلا نہ کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ان امور کا فاعل اور انھیں وجود میں لانے والا ہے۔ اس حدیث کی اصل وہ ہے جس کی ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن الصباح نے، انھیں سفیان نے زہری سے، انھوں نے سعید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یقول اللہ یوذینی ابن آدم یسب الدھر وانا الدھر بیدی الامر اقلب اللیل والنھار۔ اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ ابن آدم مجھے اذیت دیتا ہے وہ زمانے کو برا بھلا کہتا ہے حالانکہ زمانہ میں ہوں۔ میرے قبضۂ قدرت میں تمام امور ہیں۔ میں دن اور رات کو ادلتا بدلتا ہوں)

ابن السرح نے اپنی روایت میں سعید کی بجائے ابن المسیب کہا ہے (دونوں کا مصداق سعید بن المسیب ہی ہیں) آپ کے ارشاد (وانا الدھر) میں لفظ الدھر ظرفیت کی بنا پر منصوب ہے جس طرح یہ قول ہے (انا ابداً بیدی الامر اقلب اللیل والنھار میں وہ ہوں کہ ہمیشہ میرے قبضۂ قدرت میں تمام امور رہتے ہیں اور میں ہی دن اور رات کو ادلتا بدلتا ہوں) یا جس طرح کہنے والا کہتا ہے "انا الیوم بیدی الامر افعل کذا وکذا" (آج میرے ہاتھ میں اختیارات ہیں میں فلاں فلاں کام کروں گا)

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں لفظ الدھر کو مرفوع مانا جاتا تو وہ اللہ کا اسم بن جاتا جبکہ کوئی بھی مسلمان اللہ کو دہر کے اسم سے موسوم نہیں کرتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ یقول لا یقولن احدکم یا خیبۃ الدھر فانی انا الدھر اقلب لیلہ ونھارہ فاذا شئت قبضتھما۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم سے کوئی شخص ہرگز یہ نہ کہے ہائے زمانے کی نامرادی! کیونکہ میں ہی زمانہ ہوں میں زمانے کے دن اور رات کو چھوڑتا ہوں پھر جب میں چاہوں گا

انھیں اپنے قبضہ میں کرلوں گا)

یہ دونوں روایتیں اس بارے میں حدیث کی اصل ہیں اور حدیث کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کردیا۔ بعض راویوں کو غلطی لگی ہے، انھوں نے اس مفہوم کی روایت کردی جو حدیث سے انھوں نے اخذ کیا تھا اور یہ نقل کردیا کہ (لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر) پہلی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (یوذینی ابن آدم یسب الدھر) اللہ تعالیٰ کو نہ تو کوئی اذیت لاحق ہے نہ منافع اور نہ ہی مضرتیں۔ یہ دراصل مجازپر محمول ہے۔

اس کے معنی ہیں کہ ابن آدم میرے دوستوں کو تکلیف پہنچاتا ہے کیونکہ انھیں یہ علم ہوتا ہے کہ ان تمام امور کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے جنھیں جاہل لوگ زمانے کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اس سے اللہ کے دوستوں کو اذیت ہوتی ہے جس طرح انھیں کفر وشرک کی باتیں سن سن کر اذیت ہوتی ہے، جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ۔ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو اذیت پہنچاتے ہیں) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ اللہ کے دوستوں کو اذیت پہنچاتے ہیں۔

سُورَةُ الأَحْقَافِ

بچے کی پیدائش کی مدت کم از کم چھ ماہ ہو سکتی ہے

قول باری ہے (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا اور اس کا حمل اور اس کی دودھ بڑھائی تیس مہینوں میں ہو پاتی ہے) روایت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ایک عورت کو رجم کرنے کا حکم دیا تھا جس کے ہاں چھ ماہ میں بچے کی پیدائش ہو گئی تھی۔ اس موقع پر حضرت علیؓ نے اس آیت کا حوالہ دیا تھا نیز اس قول باری کا (وَفِصَالُهُ فِیْ عَامَیْنِ۔ اور اس کی دودھ بڑھائی دو سالوں تک ہوتی ہے)

ایک روایت کے مطابق حضرت عثمانؓ نے لوگوں سے اس بارے میں مشورہ کیا تھا حضرت ابن عباسؓ نے بھی آپ کو یہی بات بتائی تھی چنانچہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حمل کی مدت میں اضافہ ہو گا رضاعت کی مدت میں اتنی کمی ہو جائے گی۔ اگر حمل کی مدت نو ماہ ہو گی تو رضاعت کی مدت اکیس ماہ ہو گی باقی نسبتوں کا اسی نسبت پر قیاس ہو گا۔

حضرت ابن عباسؓ سے یہ مروی ہے کہ رضاعت کی مدت ہر صورت میں دو سال ہو گی۔ حمل کی مدت کے اضافے یا کمی سے اس میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول ان کے پہلے قول کے خلاف ہے۔ مجاہد نے قول باری (وما تغیض الارحام وما تزداد) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مراد وہ حمل ہے جس کی مدت نو ماہ سے کم ہو اور جس کی مدت اس سے زائد ہو۔

پختگی کی عمر

قول باری ہے (حَتّٰی اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ۔ یہاں تک کہ جب وہ اپنی پوری پختگی کی عمر کو پہنچ جاتا ہے) حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ پختگی کی عمر تینتیس سال ہے۔ شعبی کا قول ہے کہ اس سے بلوغ الحلم یعنی سوجھ بوجھ اور بلوغت کی عمر ہے۔ حسن کا قول ہے اس سے مراد اس پر حجت کا قیام ہے۔

دنیاوی لذات سے مومن کم فائدہ اٹھاتا ہے

قول باری ہے (اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا تم اپنی لذت کی سب چیزیں دنیا ہی میں حاصل کر چکے اور ان کا خوب لطف اٹھا چکے) زہری نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسُول! اللہ سے دعا کیجیے کہ وہ آپ کی امت کے لیے کشادگی اور وسعت پیدا فرما دے، اس نے آخر فارس اور روم کے لوگوں کے لیے زندگی کی کشائش اور وسعت پیدا کر رکھی ہے۔ حالانکہ وہ اس کی عبادت نہیں کرتے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیٹے ہوئے تھے یہ سن کر سیدھے ہو کر بیٹھ گئے۔ خطاب کے بیٹے! کیا ابھی بھی تمھیں شک ہے۔ ان لوگوں کو تو دنیاوی زندگی میں فوری طور پر جو کچھ دینا تھا دے دیا گیا تھا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اس اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ بن الخطابؓ نے فرمایا "اگر میں دنیا ہی میں لذت کی تمام چیزیں حاصل کر لینا چاہتا تو میں بکری کا ایک پلا ہوا بچہ دودھ میں پکانے کے لیے کہتا"۔ معمر نے کہا کہ قتادہ نے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا۔ اگر میں چاہتا کہ میری خوراک تم سب کی خوراک سے اچھی اور میرا لباس تم سب کے لباس سے نرم عمدہ ہو تو میں اس کا اہتمام کر سکتا تھا لیکن میں ان لذتوں کو آخرت کے لیے چھوڑنا چاہتا ہوں۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے بیان کیا ہے کہ عراق میں سے کچھ لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے۔ آپ نے ان کے سامنے کھانا رکھا۔ آپ نے محسوس کیا کہ یہ لوگ کھانے سے ہچکچا رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا: عراق والو! اگر میں چاہتا کہ میرے گھر میں بھی اسی طرح عمدہ کھانے تیار ہوا کریں جس طرح تمھارے گھروں میں پکتے ہیں تو میں ایسا کر سکتا تھا لیکن ہم یہ چاہتے ہیں کہ اپنی دنیاوی لذات کو آخرت کے لیے باقی رہنے دیں۔ کیا تم نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا یہ قول افضیلت پر محمول ہے، اس پر محمول نہیں ہے کہ آپ دنیاوی لذات سے فائدہ اٹھانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اباحت کر دی ہے اس لیے ان لذات سے فائدہ اٹھانے والا ممنوع کام کا مرتکب قرار نہیں دیا جا سکتا۔

قول باری ہے (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ آپ کہہ دیجیے کس نے زیب و زینت کی چیزوں اور پاکیزہ رزق کو حلال کیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کیا ہے)

سُوْرَۃُ مُحَمَّدٍ صلی اللہ علیہ وسلم

کافر سے مختلف احوال میں مختلف سلوک کیا جائے گا

قول باری ہے (فَاِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ. سو جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہو جائے تو ان کی گردنیں مارتے چلو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کافروں کے وجوب قتل کا مقتضی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اور صورت صرف اس وقت اختیار کی جائے جب کافروں کا اچھی طرح خون بہا لیا جائے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَكُوْنَ لَهٗٓ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ. نبی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ اس کے ہاتھوں میں قیدی ہوں یہاں تک کہ وہ زمین میں اچھی طرح خون نہ بہا لے۔

ہمیں جعفر بن محمد بن الحکم نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابوعبید نے انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ خون بہانے کا یہ حکم معرکۂ بدر کے دن دیا گیا تھا، اس وقت مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی، لیکن جب ان کی تعداد بڑھ گئی اور ان کا غلبہ ہو گیا تو اللہ تعالیٰ نے قیدیوں کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی (فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَآءً پھر اس کے بعد یا محض احسان کر کے (انھیں چھوڑ دو) یا معاوضہ لے کر (انھیں جانے دو)) اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو قیدیوں کے بارے میں یہ اختیار دے دیا کہ اگر چاہیں تو انھیں قتل کر دیں اور اگر چاہیں تو غلام بنا لیں یا فدیہ لے کر چھوڑ دیں۔ ابوعبید کو اس فقرے کے بارے میں شک ہے کہ "اگر چاہیں تو انھیں غلام بنا لیں"۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے انھیں ابومہدی اور حجاج نے سفیان سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے السدی کو قول باری (فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا

فِدَاءً) کی تفسیر میں یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے، اس کی ناسخ یہ آیت ہے۔ (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَضَرْبَ الرِّقَابِ) نیز (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّكُوْنَ لَهٗ اَسْرٰى حَتّٰى يُثْخِنَ فِى الْاَرْضِ) نیز (فَاِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِى الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَّنْ خَلْفَهُمْ) کے حکم کا ثابت ہونا اور منسوخ نہ ہونا بعید از امکان نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زمین میں کافروں کا خون بہانے کا حکم دیا اور انھیں قیدی بنانے کی صرف اسی صورت میں اجازت دی جب انھیں پوری طرح دبا دیا جائے اور ان کا قلع قمع کر دیا جائے۔

یہ حکم اس وقت کے لیے تھا جب مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی اور مشرکین کی تعداد بہت زیادہ تھی جب مشرکین کا خون بہہ گیا اور قتل ہونے کی بنا پر وہ پوری طرح ذلیل ہو گئے اور منتشر کر دیے گئے تو اب انھیں باقی رکھنا جائز ہو گیا۔ اس لیے ضروری ہے کہ یہ حکم اس وقت بھی ثابت تسلیم کیا جائے جب صورت حال صدر اسلام کی صورت حال جیسی ہو۔

رہ گیا قول باری (فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً) تو ظاہری طور پر یہ دو میں سے ایک بات کا تقتضی ہے یا تو احسان کر کے انھیں چھوڑ دیا جائے یا فدیہ لے کر انھیں جانے دیا جائے اور یہ چیز قتل کے جواز کی نفی کرتی ہے۔

اس بارے میں سلف کے مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی ہے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے مبارک بن فضالہ سے اور انھوں نے حسن سے کہ انھوں نے قیدی کو قتل کر دینا پسند نہیں کیا ہے بلکہ کہا ہے کہ اس پر احسان کر کے اسے چھوڑ دیا جائے یا فدیہ لے کر جانے دیا جائے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں ہشیم نے اور انھیں اشعث نے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے قیدی کو قتل کر دینے کے متعلق عطاء سے سوال کیا۔ انھوں نے جواب دیا۔ "اس پر احسان کر دو یا اس سے فدیہ لے لو" وہ کہتے ہیں کہ میں نے حسن سے اس مسئلے کے متعلق پوچھا تو انھوں نے جواب دیا" اس کے ساتھ وہی سلوک کیا جائے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں کے ساتھ کیا تھا، اس پر یا تو احسان کیا جائے یا فدیہ لے کر اسے چھوڑ دیا جائے۔"

حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان کے پاس اصطخر کے علاقے کا ایک سردار لایا گیا اور ان سے اسے قتل کر دینے کے لیے کہا گیا لیکن انھوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور زیر بحث آیت پڑھ کر سنائی۔ مجاہد اور ابن سیرین سے بھی قیدی کو قتل کر دینے کی کراہت منقول ہے۔ ہم نے سدی سے ان کا یہ قول بھی نقل کر دیا ہے کہ زیر بحث آیت قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔

ابن جریج سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی ہے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہے۔ انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عقبہ بن ابی معیط کو بدر کے دن بند رکھنے کے بعد قتل کا حکم دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار قیدی کو قتل کرنے کے جواز پر متفق ہیں۔ ہمیں اس مسئلے میں ان کے مابین کسی اختلاف رائے کا علم نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ مروی ہے کہ آپ نے قیدیوں کو قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ آپ نے بدر کے دن عقبہ بن ابی معیط اور نضر بن الحارث کو گرفتار ہونے کے بعد قتل کرنے کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح احد کے دن ابوعزہ شاعر کو گرفتار کر کے قتل کر دیا گیا تھا۔

بنو قریظہ نے عہد شکنی کے بعد جب حضرت سعد بن معاذؓ کے فیصلے پر صاد کیا تھا تو ان کے مردوں کو قتل کرنے اور عورتوں بچوں کو گرفتار کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ ان میں سے صرف زبیر بن باطا پر احسان کر کے اسے چھوڑ دیا گیا تھا۔ اسی طرح خیبر کے بعض حصوں کو صلحاً فتح کیا گیا اور بعض کو بزور شمشیر آپ نے ابن ابی الحقیق یہودی پر یہ شرط عائد کی تھی کہ وہ کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھے گا لیکن جب اس کی خیانت ظاہر ہو گئی اور یہ واضح ہو گیا کہ اس نے باتیں چھپائی ہیں تو آپ نے اسے قتل کر دینے کا حکم دے دیا۔

فتح مکہ کے روز آپ نے ہلال بن خطل، مقیس بن حبابہ اور عبداللہ بن سعد بن ابی سرح نیز چند دوسرے لوگوں کو قتل کر دینے کا حکم دیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اگر یہ لوگ غلاف کعبہ سے چمٹے ہوئے بھی ہوں پھر بھی انھیں نہ چھوڑا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ نے اہل مکہ پر احسان کر کے انھیں چھوڑ دیا اور ان کے اموال کو مال غنیمت بھی قرار نہیں دیا۔

صالح بن کیسان سے مروی ہے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن سے اور انھوں نے اپنے والد

حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ میری تمنا یہ تھی کہ جس دن فجاءہ کو میرے پاس لایا گیا تھا میں اسے آگ میں نہ جلاتا بلکہ اسے برہنہ کر کے قتل کر دیتا یا اسے بھگا کر چھوڑ دیتا۔

حضرت ابوموسیٰؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے سوس کے ایک چودھری کو ایک گروہ کے لیے امان کا حکم جاری کر دیا تھا۔ اس چودھری نے امان کے لیے اس گروہ کے افراد کے نام گنوائے تھے لیکن اپنا نام بھول گیا تھا۔ چنانچہ حضرت ابوموسیٰؓ نے اسے امان میں داخل نہیں کیا اور اسے قتل کر دیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے قیدی کو قتل کر دینے اور اسے زندہ رکھنے کے جواز کے سلسلے میں یہ متواتر روایتیں موجود ہیں۔ اس پر فقہاء امصار کا اتفاق ہے۔

البتہ قیدی سے فدیہ لے کر اسے چھوڑ دینے کے سلسلے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ قیدی سے مال کا فدیہ نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی قیدیوں کو اہل حرب کے ہاتھوں فروخت کیا جائے گا کہ وہ پھر سے مسلمانوں کے خلاف صف آرا ہو جائیں۔ امام ابوحنیفہ کا یہ بھی قول ہے کہ مسلمان قیدیوں سے ان کا تبادلہ بھی نہیں کیا جائے گا۔ انھیں کبھی بھی مسلمانوں کے خلاف دوبارہ صف آرا ہونے نہیں دیا جائے گا۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں مشرکین قیدیوں کو چھوڑ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا کہنا ہے کہ قیدیوں کو اہل حرب کے ہاتھوں فروخت کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ تاہم مرد قیدیوں کو صرف اسی صورت میں فروخت کیا جائے گا جبکہ مسلمان قیدیوں کو ان کے ذریعے چھڑانے کی صورت پیدا ہو جائے۔ المزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ امام المسلمین کو اختیار ہے کہ جن لوگوں پر اسے فتح حاصل ہوتی ہے ان پر احسان کر کے بلا معاوضہ انھیں چھوڑ دے یا فدیہ لے لے۔

جو حضرات مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں یا مالی معاوضہ کے بدلے قیدیوں کو چھوڑ دینا جائز قرار دیتے ہیں وہ قول باری (فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً) سے استدلال کرتے ہیں۔ ظاہر آیت مال کے بدلے اور مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔ نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں سے مال کا فدیہ لیا تھا۔

مسلمان قیدیوں کے تبادلے میں اس کے جواز کے لیے یہ حضرات اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جس کے راوی ابن المبارک ہیں۔ انھوں نے معمر سے، انھوں نے ایوب سے، انھوں نے ابوقلابہ سے،

انھوں نے ابوالمہلب سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ قبیلہ ثقیف کے لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابیوں کو گرفتار کر لیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ نے بنو عامر بن صعصعہ کے ایک آدمی کو پکڑ لیا۔ اس شخص پر آپ کا گزر ہوا وہ رسیوں میں بندھا ہوا تھا۔ جب آپ اس کی طرف متوجہ ہوئے تو اس نے کہا "مجھے کیوں گرفتار کیا گیا ہے"۔ آپ نے جواب دیا۔ تمھارے حلیفوں کے جرم کی بنا پر" وہ کہنے لگا "میں مسلمان ہوتا ہوں"۔ آپ نے فرمایا" اگر تم یہ بات اس وقت کہتے جب تم اپنے معاملے میں خود مختار تھے تو تمھیں اس کا پورا فائدہ ہوتا"۔ یہ کہہ کر آپؐ آگے بڑھ گئے۔ اس نے پھر آپؐ کو آواز دی۔ آپؐ واپس مڑے۔ اس نے کہا کہ میں بھوکا ہوں مجھے کھانا دیجیے۔ آپؐ نے فرمایا "ٹھیک ہے یہ تمھاری ضرورت ہے"۔ پھر آپ نے ان دو مسلمانوں کے بدلے میں اسے چھوڑ دیا جنھیں ثقیف کے لوگوں نے گرفتار کر لیا تھا۔

ابن علیہ نے ایوب سے، انھوں نے ابوقلابہ سے، انھوں نے ابوالمہلب سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مسلمان قیدیوں کے بدلے میں بنو عقیل کے ایک قیدی کو چھوڑ دیا تھا۔ اس روایت میں اس قیدی کے مسلمان ہو جانے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ جبکہ پہلی روایت میں اس کا ذکر ہے۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اب اس صورت میں قیدیوں کا تبادلہ نہیں ہوگا۔ یعنی مسلمان قیدی کے بدلے میں مسلمان قیدی نہیں چھوڑے جائیں گے کیونکہ کسی مسلمان کو اہل کفر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر مشرکین کی یہ شرط تسلیم کر لی تھی کہ ان کا کوئی آدمی اگر مسلمان ہو کر مدینہ آجائے گا تو اسے واپس بھیج دیا جائے گا۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو کافروں کے درمیان رہائش اختیار کرنے سے منع فرما دیا۔ آپ نے فرمایا (انا بریٔ من کل مسلم مع مشرک۔ میں ہر اس مسلمان سے بری الذمہ ہوں جو مشرک کے ساتھ رہتا ہو) نیز فرمایا (من اقام بین اظھر المشرکین فقد برئت منہ الذمۃ جس مسلمان نے مشرکین کے درمیان اقامت اختیار کر لی اس سے ذمہ داری ختم ہو گئی۔

آیت زیر بحث میں احسان کرنے یا فدیہ لینے کا جو ذکر ہے نیز بدر کے قیدیوں سے فدیہ لینے کی جو روایت منقول ہے وہ اس قول باری کی بنا پر منسوخ ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ۔ پس مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی انھیں پاؤ، انھیں پکڑ لو

انھیں گھیر لو اور ان کے خلاف ہر گھات لگاؤ۔ اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو) ہم نے ابن جریج اور سدی سے بھی اس بات کی روایت نقل کی ہے۔

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے) تا قول باری (حتی یعطوا الجزیۃ عن ید وھم صاغرون۔ یہاں تک کہ وہ ہاتھوں سے جزیہ دیں ذلیل ہو کر) یہ دونوں آیتیں کافروں سے قتال کے وجوب کو متضمن ہیں یہاں تک کہ وہ مسلمان ہو جائیں یا جزیہ ادا کریں۔ اب مال کے ذریعے یا کسی اور صورت میں فدیہ لینا اس بات کے منافی ہے۔

دوسری طرف اہل تفسیر اور راویان آثار کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورۂ برأت سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد نازل ہوئی تھی۔ اس لیے ضروری ہے کہ سورۂ برأت میں مذکورہ حکم فدیہ کے اس حکم کا ناسخ بن جائے جس کا ذکر سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں ہوا ہے۔

لڑائی کب تک جاری رکھی جائے؟

قول باری ہے (حَتّٰى تَضَعَ الْحَرْبُ اَوْزَارَهَا۔ تا آنکہ لڑائی اپنے ہتھیار رکھ دے) حسن کا قول ہے "تا آنکہ اللہ کی عبادت کی جائے اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرایا جائے"۔ سعید بن جبیر کا قول ہے "تا آنکہ حضرت عیسٰی علیہ السلام کی آمد ہو جائے وہ آکر صلیب کو توڑ دیں اور خنزیر کو قتل کر دیں اور پھر بکری بھیڑیے کے سامنے آ جائے لیکن بھیڑیا اس سے کوئی تعرض نہ کرے نیز دو شخصوں کے درمیان عداوت باقی نہ رہے"۔ فراء کا قول ہے "تا آنکہ دنیا سے شرک اور گناہوں کا خاتمہ ہو جائے اور پھر دنیا میں مسلمان ہی باقی رہیں یا صلح پسند"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس تاویل پر آیت کا مفہوم یہ ہو گا کہ غیر مسلموں سے اس وقت تک قتال واجب ہے جب تک ایک بھی لڑنے والا باقی نہ رہے۔

مشرکین سے صلح کی درخواست کرنا منع ہے

قول باری ہے (فَلَا تَهِنُوْا وَتَدْعُوْا اِلَى السَّلْمِ وَاَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ وَاللّٰهُ مَعَكُمْ۔ سو تم ہمت نہ ہارو، اور انھیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب رہو گے اور اللہ تمھارے ساتھ ہے) مجاہد سے مروی ہے کہ "قتال سے کمزور مت پڑو اور دشمنوں کو صلح کی طرف مت بلاؤ"۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن جرجانی نے انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ صلح کی درخواست میں تم پہل نہ کرو۔ قول باری (وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے تم اس کے مقابلہ میں اللہ سے زیادہ قریب ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مشرکین سے صلح کی درخواست کرنا جائز نہیں بلکہ ممتنع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مشرکین عرب سے ان کے مسلمان ہونے تک قتال کے حکم کو مؤکد فرمایا تھا۔ آیت میں اس مؤکد حکم کا بیان ہے۔

نیز یہ بھی بیان ہے کہ اہل کتاب اور مشرکین عجم سے اس وقت تک جنگ جاری رکھی جائے جب تک وہ مسلمان نہیں ہو جاتے اور جزیہ ادا کرنے پر رضامند نہیں ہو جاتے۔ جزیہ ادا کرنے کی رضامندی کے بغیر صلح کرنے کی بات ان آیات کے مقتضیٰ سے خارج ہے جو ہماری بیان کردہ امور کی موجب ہیں۔

اس آیت میں صلح کی نہی کا نصاً ذکر کر کے اللہ تعالیٰ نے اس نہی کو مؤکد کر دیا۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں از روئے صلح داخل نہیں ہوئے تھے بلکہ اسے بزور شمشیر فتح کیا تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین کے ساتھ صلح کرنے سے روک دیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ مسلمان ہی غالب رہنے والے ہیں۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں اہل مکہ کی رضامندی سے صلح کے تحت داخل ہوتے تو اس صورت میں مسلمان ان کے مساوی قرار پاتے کیونکہ جو صلح فریقین کی باہمی رضامندی سے عمل میں آتی ہے اس کا یہی حکم ہوتا ہے اور دونوں فریق اس میں یکساں حیثیت کے مالک ہوتے ہیں کسی فریق کو دوسرے فریق کی بہ نسبت غلبہ حاصل کرنے کا بڑھ کر استحقاق نہیں ہوتا۔

ہر عمل کو مکمل کر کے چھوڑا جائے

قول باری ہے (وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ۔ اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو) اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ جو شخص کوئی عبادت شروع کر لے تو جب تک اسے مکمل نہ کر لے اس وقت تک اسے اس عبادت سے باہر آنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے عمل کا ابطال لازم آئے گا۔ مثلاً نماز، روزہ اور حج وغیرہ۔

سُورَةُ الفَتح

فتح مبین سے کیا مراد ہے؟

قول باری ہے (اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا۔ بے شک ہم نے آپ کو فتح مبین عطا کی) ایک روایت کے مطابق اس سے فتح مکہ مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ "ہم نے آپ کے لیے ایک واضح فیصلہ کیا"۔ زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ اس سے فتح مکہ مراد ہے جسے اللہ نے مسلمانوں کے غلبے اور کافروں پران کی بالادستی کی صورت میں انھیں عطا کیا تھا۔

اور لفظ قضاء علی الاطلاق فتح کے مفہوم کو شامل نہیں ہوتا۔ اگر فتح مکہ مراد لینا درست ہو جائے تو یہ فتح بزور شمشیر ہوئی تھی کیونکہ صلح کے طور پر حاصل ہونے والی فتح پر لفظ فتح کا اطلاق نہیں ہوتا اگرچہ مشروط صورت میں کبھی صلح کے لفظ سے فتح کے مفہوم کی تعبیر ہو جاتی ہے۔

اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ "فلاں شہر فتح ہو گیا" تو اس سے یہی مفہوم اخذ کیا جاتا ہے کہ یہ فتح غلبہ اور بالادستی کی بنا پر حاصل ہوئی ہے۔ صلح کی بنا پر حاصل نہیں ہوئی۔ سلسلۂ تلاوت میں قول باری (وَيَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْرًا عَزِيْزًا۔ اور تاکہ اللہ آپ کو زبردست غلبہ عطا کرے) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ مکہ میں غلبہ اور بالادستی کے تحت داخل ہوئے تھے اور آیت میں فتح مکہ ہی مراد ہے۔

اس پر قول باری (اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ جب اللہ کی مدد اور فتح آ پہنچے) بھی دلالت کرتا ہے۔ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آیت میں فتح مکہ مراد ہے۔ بزور شمشیر فتح پر قول باری (اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا) کے علاوہ قول باری (هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ اس نے اہل ایمان کے دلوں میں سکون نازل کیا) کا اس واقعہ کے سیاق میں ذکر ہونا بھی دال ہے۔

کیونکہ ایمان کے ذریعے نفس کو سکون حاصل ہونے کے معنی یہی ہیں کہ اہل ایمان کو جو بصیرتیں

حاصل ہوئی تھیں ان کے سہارے وہ دین کے دفاع میں لڑتے رہے یہاں تک کہ وہ وقت بھی آ گیا جب انھوں نے مکہ فتح کر لیا۔

دلیلِ خلافتِ راشدہ

قولِ باری ہے (قُلْ لِّلْمُخَلَّفِیْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ اِلٰی قَوْمٍ اُولِیْ بَاْسٍ شَدِیْدٍ۔ آپ ان پیچھے رہ جانے والے دیہاتیوں سے کہہ دیجیے کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کی طرف بلائے جاؤ گے جو سخت لڑنے والے ہوں گے) ایک روایت کے مطابق اس سے مراد فارس اور روم ہے بعض کا قول ہے کہ اس سے بنو حنیفہ مراد ہیں۔

یہ بات حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی خلافت کی صحت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ حضرت ابوبکرؓ نے انھیں بنو حنیفہ کے خلاف جنگ کرنے کے لیے بلایا تھا اور حضرت عمرؓ نے ارضِ فارس و روم کی فتح کے لیے ان کی خدمات طلب کی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان بدویوں پر اس شخص کی طاعت لازم قرار دی جو انھیں جنگ کے لیے بلائے اور اس سلسلے میں ان کی خدمات حاصل کرے۔

چنانچہ ارشاد ہے (تُقَاتِلُوْنَهُمْ اَوْ یُسْلِمُوْنَ فَاِنْ تُطِیْعُوْا یُؤْتِكُمُ اللّٰهُ اَجْرًا حَسَنًا وَاِنْ تَتَوَلَّوْا كَمَا تَوَلَّیْتُمْ مِّنْ قَبْلُ یُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا یا تو ان سے لڑتے رہو یا وہ مطیعِ اسلام ہو جائیں سو اگر تم اس وقت اطاعت کرو گے تو اللہ تمھیں نیک اجر دے گا اور اگر روگردانی کرو گے جیسا کہ اس سے قبل روگردانی کر چکے ہو تو وہ تمھیں دردناک عذاب کی سزا دے گا)۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس شخص کی دعوت پر لبیک نہ کہنے کی صورت میں سخت عذاب کی دھمکی دی جو انھیں درج بالا دشمنانِ اسلام کے خلاف جنگ کرنے کے لیے نہ بلائے۔

یہ بات حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت و امامت کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ ان حضرات کی طاعت سے پیچھے رہ جانے کو سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت زیرِ بحث میں مذکور لوگوں سے قبیلہ ہوازن اور ثقیف مراد ہیں جن کے ساتھ معرکہ حنین پیش آیا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں داعی یعنی انھیں دشمنانِ اسلام کے خلاف جنگ کی دعوت دینے والے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد نہیں ہو سکتی کیونکہ قولِ باری ہے (فَقُلْ لَّنْ تَخْرُجُوْا مَعِیَ اَبَدًا وَّلَنْ تُقَاتِلُوْا مَعِیَ عَدُوًّا۔ آپ کہہ دیجیے تم ہرگز میرے ساتھ کبھی نہیں نکلو گے اور نہ ہی میرے ساتھ مل کر کسی دشمن سے لڑو گے)۔

یہ قول باری اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں دشمنوں کے خلاف جنگ کی دعوت دینے والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگ تھے۔ دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے ہی انھیں اس کام کی دعوت دی تھی اور روم و فارس کے جنگی محاذوں پر جانے کے لیے ان کی خدمات طلب کی تھیں۔

بیعتِ رضوان صحابہ کرامؓ کے پختہ ایمان پر دلالت کرتی ہے

قول باری ہے (لَقَدْ رَضِیَ اللّٰہُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ اِذْ یُبَایِعُوْنَکَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ۔ بے شک اللہ تعالیٰ اہل ایمان سے راضی ہو گیا جب وہ درخت کے نیچے آپ کے ہاتھوں پر بیعت کر رہے تھے) اس میں ان مسلمانوں کے ایمان کی صحت پر دلالت موجود ہے جنھوں نے حدیبیہ کے مقام پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی جو بیعتِ رضوان کے نام سے مشہور ہے۔ آیت سے ان کی بصیرت کی پختگی پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ یہ لوگ متعین افراد تھے حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ان کی تعداد پچیس سو تھی اور حضرت جابرؓ کے قول کے مطابق پندرہ سو تھی۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ سچ مچ اہل ایمان تھے اور اللہ کے دوست تھے کیونکہ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ کسی متعین گروہ کو اپنی خوشنودی اور رضامندی کی سند عطا کر دے جب تک بصیرت کی پختگی اور ایمان کی سچائی کے لحاظ سے ان کا ظاہر و باطن ایک نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی مزید تاکید کر دی چنانچہ ارشاد ہے (فَعَلِمَ مَا فِیْ قُلُوْبِہِمْ فَاَنْزَلَ السَّکِیْنَۃَ عَلَیْہِمْ اور اللہ کو معلوم تھا جو کچھ ان کے دلوں میں تھا سو اس نے ان پر سکون نازل کر دیا) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ بصیرت کی پختگی اور نیت کی درستی کی جو کیفیت ان کے دلوں میں تھی اسے اس کی پوری خبر تھی نیز وہ یہ بھی جانتا تھا کہ ان کا ظاہر و باطن یکساں ہے۔

قول باری ہے (فَاَنْزَلَ السَّکِیْنَۃَ عَلَیْہِمْ) سکینہ کے نزول کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی نیت کی درستی پر جمے رہنے کی توفیق عطا فرمائی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ توفیق ایزدی صدقِ نیت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اِنْ یُّرِیْدَا اِصْلَاحًا یُّوَفِّقِ اللّٰہُ بَیْنَہُمَا اگر یہ (دونوں فیصل) اصلاح کا ارادہ کر لیں تو اللہ تعالیٰ انھیں اس کی توفیق دے گا)۔

مکہ بزورِ شمشیر فتح ہوا تھا نہ کہ صلح کے نتیجے میں

قول باری ہے (وَھُوَ الَّذِیْ کَفَّ اَیْدِیَھُمْ عَنْکُمْ وَاَیْدِیَکُمْ عَنْھُمْ بِبَطْنِ مَکَّۃَ مِنْ بَعْدِ اَنْ اَظْفَرَکُمْ عَلَیْھِمْ۔ وہ (اللہ) وہی تو ہے جس نے ان کے ہاتھ تم سے اور تمہارے ہاتھ ان سے بطن مکہ میں روک دیے بعد اس کے کہ تم کو ان پر قابو دے دیا تھا) تا آخر آیت۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت کا نزول صلح حدیبیہ کے سلسلے میں ہوا تھا۔

واقعہ اس طرح ہے کہ مشرکین نے چالیس آدمیوں کا ایک دستہ مسلمانوں پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا تھا، یہ لوگ پکڑے گئے اور انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے قیدیوں کی صورت میں پیش کر دیا گیا۔ آپ نے انھیں رہا کرنے کا حکم دیا۔ ایک روایت کے مطابق آیت کا نزول فتح مکہ کے سلسلہ میں ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں فاتح کی حیثیت سے داخل ہوئے تھے۔

اگر فتح مکہ کے سلسلے میں آیت کا نزول تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس امر پر اس کی دلالت واضح ہے کہ مکہ بزورِ شمشیر فتح ہوا تھا۔ کیونکہ قول باری ہے (مِنْ بَعْدِ اَنْ اَظْفَرَکُمْ عَلَیْھِمْ) اگر فتح مکہ صلح کی بنیاد پر ہوتا تو اس میں مشرکین پر مسلمانوں کے قابو پانے کا کوئی پہلو نہ ہوتا۔ یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ مکہ بزورِ شمشیر فتح ہوا تھا۔

قربانی کا اصل مقام حدودِ حرم ہے

قول باری ہے (وَالْھَدْیَ مَعْکُوْفًا اَنْ یَّبْلُغَ مَحِلَّہٗ۔ اور (انھوں نے) قربانی کے جانور کو جو رکا ہوا رہ گیا تھا اس کی قربانی کی جگہ پر پہنچنے سے روک دیا تھا) آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو دمِ احصار کو غیر حرم میں ذبح کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ قربانی کا جانور اپنی قربانی کی جگہ پر پہنچنے سے روک دیا گیا تھا۔ اگر یہ جانور حدودِ حرم میں پہنچ کر وہاں ذبح ہو جاتا تو محبوس یعنی رکا ہوا نہ کہلاتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے جس طرح سوچا ہے بات اس طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ ابتدا میں ہدی کو قربانی کی جگہ پر پہنچنے سے روک دیا گیا تھا۔ جب صلح ہو گئی تو رکاوٹ دور ہو گئی اور ہدی اپنی قربانی کی جگہ پر پہنچ گئی اور وہاں اسے ذبح کر دیا گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر رکاوٹ کم سے کم وقت کے لیے بھی پیدا ہو جائے تو یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ رکاوٹ پیدا ہو گئی

ہے جس طرح یہ قول باری ہے (قَالُوْا یَا اَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ بیٹوں نے کہا ابا جان! غلے کی ناپ تول ہمارے لیے روک دی گئی) حالانکہ ناپ تول ایک وقت کے لیے رکی رہی پھر دوسرے وقت میں یہ رکاوٹ ختم کر دی گئی تھی۔

آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ قربانی کی جگہ حرم ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَ الْهَدْيَ مَعْكُوْفًا اَنْ يَّبْلُغَ مَحِلَّهٗ) اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ قول باری (وَ لَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ۔ اور تم اپنے سر نہ مونڈو جب تک ہدی اپنی قربانی کی جگہ پر نہ پہنچ جائے) میں قربانی کی جگہ حرم کو قرار دیا جائے۔

یہ جانتے ہوئے کہ مشرکین کے اندر مسلمانوں کے بچے اور قیدی موجود ہیں اُن پر تیر اندازی کا حکم

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مشرکین کے قلعوں پر تیر چلانے میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ ان قلعوں میں مسلمانوں کے بچے اور ان کے قیدی کیوں نہ موجود رہوں۔ ان قلعوں کو آگ لگا دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ نیت مشرکین کو نقصان پہنچانے کی ہو۔ اسی طرح اگر مشرکین مسلمانوں کے بچوں کو ڈھال بنا لیں تو اس صورت میں بھی ان پر تیر برسائے جائیں گے۔ اگر تیروں کی زد میں کوئی بچہ یا قیدی آ جائے گا تو اس کی نہ دیت ہوگی اور نہ کفارہ۔

ثوری کا قول ہے کہ اس صورت میں کفارہ لازم ہوگا دیت واجب نہیں ہوگی۔ امام مالک کا قول ہے کہ کافروں کی کشتی میں اگر مسلمان قیدی موجود رہوں تو اسے آگ نہیں لگائی جائے گی کیونکہ قول باری ہے (لَوْ تَزَيَّلُوْا لَعَذَّبْنَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا۔ اگر یہ (اہل کس مسلمان) ٹل گئے ہوتے تو ان (اہل مکہ والوں) میں سے جو کافر تھے انھیں ہم دردناک عذاب دیتے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مشرکین مکہ سے اپنا ہاتھ صرف اس لیے روک دیا تھا کہ ان میں مسلمان موجود تھے۔ اگر کافر مسلمانوں سے الگ ہوتے تو اللہ تعالیٰ کافروں کو سزا دیتا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ کافر اگر مسلمان بچوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں تو ان پر تیر اندازی نہیں کی جائے گی کیونکہ قول باری ہے (وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ اور اگر اہل ایمان مرد نہ ہوتے) تا آخر آیت۔ اوزاعی کا یہ بھی قول ہے کہ جس کشتی میں مسلمان موجود ہوں کافروں کی ایسی کشتی پر آگ نہیں برسائی جائے گی۔

البتہ اگر کافروں کے قلعوں میں مسلمان قیدی ہوں تو ان پر منجنیق کے ذریعے پتھر پھینکے جائیں گے اگر پتھر کسی مسلمان کو لگ جائے گا تو اسے خطا شمار کیا جائے گا۔ اگر قلعہ والے کافر مسلمانوں کو ڈھال بنالیں تو ان پر تیر اندازی کی جائے گی اور نیت دشمنوں کو مارنے کی ہوگی۔ لیث بن سعد کا بھی یہی

قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کافروں کے قلعے میں مسلمانوں کے بچے اور قیدی موجود ہوں تو اس پر تیر برسانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اگر کوئی مسلمان تیروں کی زد میں آجائے گا تو اس کی وجہ سے کوئی دیت یا کفارہ لازم نہیں آئے گا۔

اگر کافر ان مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں تو اس صورت میں امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول تو یہ ہے کہ کافروں پر تیراندازی کی جائے گی اور دوسرا قول یہ ہے کہ تیراندازی نہیں کی جائے گی الا یہ کہ مسلمان اور کافر گڈمڈ ہوں۔ اس صورت میں کافروں کو نشانہ بنایا جائے گا اور مسلمان کو حتی الامکان نشانہ بننے سے بچایا جائے گا۔ لیکن تیر چلانے والا اس حالت میں اگر کسی مسلمان کو مار دے گا تو قاتل پر دیت اور غلام آزاد کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس نے مسلمان کو نشانہ بنایا ہے۔ اگر اسے اس کا علم نہ ہو تو صرف غلام آزاد کرنا واجب ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل سیر نے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طائف والوں کے گرد محاصرہ قائم کر دیا تھا اور ان پر منجنیق سے پتھر پھینکے تھے لیکن آپ نے عورتوں اور بچوں کو نشانہ بنانے سے منع کر دیا تھا حالانکہ آپ کو اس بات کا علم تھا کہ یہ پتھر عورتوں اور بچوں کو بھی لگ سکتے ہیں۔ آپ نے مسلمانوں کو یہ اجازت نہیں دی تھی کہ وہ عورتوں اور بچوں کو جان بوجھ کر نشانہ بنائیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اہل حرب کے درمیان مسلمانوں کی موجودگی انھیں نشانہ بنانے کی راہ میں حائل نہیں ہوتی بشرطیکہ مشرکین کو نشانہ بنانے کا ارادہ ہو مسلمانوں کو نشانہ بنانے کا ارادہ نہ ہو۔

زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے صعب بن جثامہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان مشرکین کے اہل خاندان کے متعلق پوچھا گیا تھا جن پر شبخون ماری جائے اور اس کارروائی کے دوران بچوں اور عورتوں کو بھی نقصان پہنچ جائے، آپ نے جواب میں فرمایا تھا (ھم منھم یہ بچے اور عورتیں بھی ان مشرکین میں سے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ بن زیدؓ کو لشکر دے کر بھیجا تھا اور انھیں یہ حکم دیا تھا کہ اُبنٰی (ایک مقام کا نام) پر صبح کے وقت حملہ کر دیں اور وہاں آگ لگا دیں۔

آپ جب فوجی مہمات روانہ کرتے تو انھیں حکم دیتے کہ حملہ کرنے کے پہلے انتظار کریں اگر دوسری جانب سے اذان کی آواز آجائے تو حملے سے باز رہیں اور اگر اذان کی آواز نہ سنیں تو حملہ کر

دیں۔ خلفائے راشدین نے بھی یہی طریق کار اختیار کیا تھا۔ اب یہ بات تو ظاہر ہے کہ ان لوگوں پر حملہ کرنے والوں کے حملے کی زد میں عورتیں اور بچے بھی آتے ہوں گے جن کے قتل کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ممانعت فرما دی تھی۔

اس لیے یہی بات اس وقت بھی ہونی چاہیئے جب ان دشمنوں کے اندر مسلمان قیدی وغیرہ موجود ہوں۔ ان کے اندر مسلمانوں کی موجودگی ان پر دھاوا بولنے اور انھیں تیروں پر رکھ لینے کی راہ میں ہرگز رکاوٹ نہ بنے۔ خواہ اس میں مسلمانوں کے جانی نقصان کا خطرہ کیوں نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس طرح جائز ہوئی تھی کہ مشرکین کی اولاد اور ان کی عورتوں کا شمار مشرکین میں ہوتا تھا۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صعب بن جثامہ کی روایت میں فرمایا تھا۔ اسے اس صورت پر منطبق نہیں کیا جا سکتا جب کفار کے درمیان مسلمان قیدی وغیرہ ہوں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ تھی کہ کافروں کی اولاد کفر کے لحاظ سے ان میں شمار ہوتی ہے کیونکہ بچے حقیقت میں کافر نہیں ہوتے اور نہ ہی دیت اور کفارہ کے سقوط کے باب میں وہ اپنے آباء کے فعل کی بنا پر قتل یا دیگر سزاؤں کے مستحق قرار پاتے ہیں۔

جن حضرات نے کافروں کے اندر مسلمانوں کی موجودگی کی صورت میں ان پر تیر چلانے کی ممانعت کے سلسلے میں آیت (وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ) تا آخر آیت سے استدلال کیا ہے تو درحقیقت ان کا یہ استدلال بہت کمزور ہے کیونکہ آیت میں اختلافی نکتے پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اس میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان پر حملہ کرنے سے اس لیے روک دیا تھا کہ ان میں مسلمان بھی موجود تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کو خدشہ تھا کہ اگر وہ تلوار چلاتے ہوئے مکہ میں داخل ہوں گے تو اس کی زد میں مکہ میں موجود مسلمان بھی آ جائیں گے۔ یہ بات کافروں پر تیر اندازی اور حملہ نہ کرنے کی اباحت پر دلالت کرتی ہے۔ ان پر حملہ کرنے کی ممانعت پر جبکہ حملہ کرنے والوں کو یہ معلوم ہو کہ دشمنوں کے اندر مسلمان بھی موجود ہیں دلالت نہیں کرتی۔

اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ مسلمانوں کی موجودگی کی بنا پر حملہ نہ کرنے کی اباحت ہوئی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ تخییر کے طور پر حملہ کرنے کی اباحت کر دی گئی ہو اس لیے آیت میں حملہ کرنے کی ممانعت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کے مضمون میں حملہ کرنے کی ممانعت موجود ہے کیونکہ ارشاد ہے (لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ۔ جن کی تمہیں خبر نہ تھی یعنی ان کے کچل جانے کا احتمال نہ ہوتا جس پر ان کے باعث تمہیں بھی نادانستگی میں ضرر پہنچتا)

اگر ممانعت نہ ہوتی تو انھیں قتل کرنے اور نقصان پہنچانے کی بنا پر حملہ کرنے والے مسلمانوں کو ضرر نہ پہنچتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس مقام پر لفظ "معرۃ" کے معنی میں اختلاف رائے ہے۔ ابن اسحاق سے مروی ہے کہ اس سے دیت کا جرمانہ مراد ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے کفارہ مراد ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے اس سے وہ صدمہ مراد لیا ہے جو اتفاقیہ طور پر مسلمانوں کے ہاتھ سے ایک مسلمان کے قتل ہو جانے کی بنا پر انھیں لاحق ہوتا ہے کیونکہ مسلمانوں کو اس بات کا صدمہ ضرور ہوتا ہے کہ ان کے ہاتھوں بلا ارادہ کسی مسلمان کی جان چلی جائے۔

بعض حضرات نے اس سے عیب مراد لی ہے۔ بعض سے یہ منقول ہے کہ معرہ گناہ کو کہتے ہیں۔

لیکن یہ تاویل غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتادیا ہے کہ اگر کسی مسلمان کا خون ہو جاتا تو یہ بے خبری میں ہوتا چنانچہ ارشاد باری ہے (لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَئُوهُمْ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ) جس چیز کا ایک شخص کو علم نہ ہوا ور اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل بھی قائم نہ کی گئی ہو اس کے کر لینے میں اس پر کوئی گناہ لازم نہیں آتا۔

ارشاد باری ہے (وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَٰكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ۔ اور تم پر اس کام میں کوئی گناہ نہیں جو تم سے غلطی سے سرزد ہو گیا۔ لیکن گناہ اس کام میں ہے جو تمہارے دل جان بوجھ کر کریں) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت زیر بحث میں گناہ مراد نہیں ہے۔ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ حکم حرم کی حرمت کی بنا پر اہل مکہ کے ساتھ خاص تھا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص قتل کا سزاوار ہو اگر وہ حرم میں پناہ لے لے تو ہمارے نزدیک اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح حربی کافر بھی اگر حرم میں پناہ لے لے اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ قتل صرف ایسے شخص کو کیا جائے گا جو حرم میں جرم کر کے اس کی حرمت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوا ہو۔ اس لیے مسلمانوں کو مکہ والوں پر حملے کی جو ممانعت کر دی گئی تھی اس کی وجہ حرم کی حرمت تھی۔

یہ بھی احتمال ہے کہ آیت میں اللہ کی مراد یہ ہو کہ اگر ایسے مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن کے متعلق اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ وہ ان کافروں کی اولاد میں ہوں گی بشرطیکہ ان کافروں کو

قتل نہ کیا جائے" اس لیے ہمیں ان کافروں کو قتل کرنے سے روک دیا گیا کیونکہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان کی اولاد میں مسلمان بھی ہوں گے۔ چونکہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ اگر ان کافروں کو زندہ رہنے دیا گیا تو ان کی اولاد میں مسلمان بھی ہوں گے اس لیے اللہ نے انہیں زندہ رہنے دیا اور ان کے قتل کا حکم نہیں دیا۔

قول باری (لَوْ تَزَیَّلُوْا) کا درج بالا تاویل کی بنا پر مفہوم یہ ہوگا کہ یہ اہل ایمان جو ان کافروں کی پشت سے پیدا ہونے والے تھے اگر پیدا ہو چکے ہوتے تو ان سے علیحدہ ہو گئے ہوتے تو پھر ان کافروں کے قتل کا حکم دے دیا جاتا۔"

درج بالا وضاحتوں کی بنا پر جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ جانتے ہوئے کہ کافروں کے اندر مسلمان موجود ہیں ان کافروں پر حملہ آور ہونے کا جواز ہے تو ضروری ہے کہ یہی حکم اس وقت بھی ثابت ہو جب کافر مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کریں۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں کافروں کو نشانہ بنانا مقصود ہوتا ہے مسلمانوں کو نہیں۔

اگر کوئی مسلمان حملے کی زد میں آ جائے تو نہ اس کی دیت واجب ہو گی اور نہ ہی کفارہ۔ جس طرح کافروں کے قلعے پر حملہ کرنے کی صورت میں قلعے کے اندر رہنے والا کوئی مسلمان اگر زد میں آ جاتا ہے تو اس کی نہ تو دیت ہوتی ہے اور نہ ہی کفارہ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس علم کے باوجود کہ محاذ کے فلاں طرف مسلمان موجود ہیں ہمارے لیے اس جہت میں تیر برسانے کی اباحت ہے اس لیے ان مسلمانوں کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہو گئی جن کے قتل کی اباحت ہوتی ہے اس لیے اس قتل میں کوئی چیز واجب نہیں ہو گی۔ آیت میں مذکور لفظ "معرۃ" نہ تو دیت ہے اور نہ ہی کفارہ کیونکہ نہ تو لفظی اعتبار سے دیت یا کفارہ پر اس کی دلالت ہے اور نہ کسی اور اعتبار سے اس لیے زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ اس لفظ سے مراد وہ صدمہ ہے جو ایک مسلمان کو اس وقت لاحق ہوتا ہے جب اس کے ہاتھ سے اتفاقیہ طور پر کسی مسلمان کا خون ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں صدمہ کا لاحق ہونا ایک فطری امر ہوتا ہے اور دستور بھی یہی ہے۔

جن حضرات نے اس لفظ کی تاویل عیب سے کی ہے ان کی اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کیونکہ عرف اور عادت میں ایسے شخص پر انگشت نمائی ضرور کی جاتی ہے جس کے ہاتھوں غلطی سے اتفاقیہ طور پر کسی مسلمان کا خون ہو گیا ہو اگرچہ یہ انگشت نمائی سزا کے طور پر نہ بھی ہوتی ہو۔

قول باری ہے (اِذْ جَعَلَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا فِیْ قُلُوْبِھِمُ الْحَمِیَّۃَ) اور اس وقت کو بھی یاد

کرد) جب (ان) کافروں نے عصبیت کو اپنے دلوں میں جگہ دی) کہا جاتا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلحنامہ حدیبیہ تحریر کرنے کا ارادہ کیا تو آپ نے حضرت علیؓ کو یہ عبارت لکھنے کے لیے کہا۔ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ھذا ما اصطلح علیہ محمد رسول اللہ وسھیل بن عمروؓ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ یہ وہ صلحنامہ ہے جس پر اللہ کے رسول محمد اور سہیل بن عمرو نے اتفاق کیا ہے)

حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہ عبارت لکھی، اس پر قریش والے اڑ گئے کہ صلحنامہ کی تحریر میں نہ تو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ لکھا جائے اور نہ ہی محمد رسول اللہ بلکہ بِسْمِكَ اللّٰھُمَّ اور محمد بن عبداللہ تحریر کی جائے۔ پھر قریش والوں نے آپ کو مکہ میں داخل ہونے سے بھی روک دیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس غرور اور ہٹ دھرمی کو (حَمِیَّةَ الْجَاھِلِیَّةِ جاہلی عصبیت) کا نام دیا۔

قول باری ہے (وَاَلْزَمَھُمْ کَلِمَةَ التَّقْوٰی اور اللہ نے انھیں تقویٰ کی بات پر جمائے رکھا) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ کا کلمہ مراد ہے۔ قتادہ سے بھی یہی روایت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے کلمۂ اخلاص مراد ہے۔ ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا کہ یہ بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ہے۔

سر مونڈنا یا کترانا عبادت احرام میں داخل ہے

قول باری ہے (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ اِنْ شَآءَ اللّٰہُ اٰمِنِیْنَ مُحَلِّقِیْنَ رُءُوْسَكُمْ وَمُقَصِّرِیْنَ۔ تم لوگ مسجد حرام میں انشاء اللہ ضرور داخل ہوگے امن وامان کے ساتھ سر مونڈ کر یا بال کترا کر) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کو اس بات کی خبر دی گئی ہے کہ وہ امن وامان کے ساتھ احرام باندھے ہوئے مسجد حرام میں داخل ہو جائیں گے جب اس کے ساتھ سر مونڈنے اور بال چھوٹے کرنے کا ذکر ہوا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ حلق اور تقصیر احرام کی عبادت میں داخل ہیں اور ان کے ذریعے ہی ایک شخص احرام سے باہر آسکتا ہے۔

اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان دونوں کا یہاں ذکر کرنا بلا وجہ ہوتا۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کرنے والوں کے لیے تین دفعہ دعا کی اور تقصیر کرنے والوں کے لیے ایک دفعہ دعا مانگی۔ یہ بات بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ حلق اور تقصیر احرام کھولنے کے لیے نسک اور قربت یعنی عبادت کا درجہ رکھتے ہیں۔

سُورَةُ الحُجُرَاتِ

خدا اور رسول کے احکام میں کمی بیشی نہ کی جائے

قولِ باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیِ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ۔ اے ایمان لانے والو! تم اللہ اور اس کے رسول سے پہلے (کسی کام میں) سبقت مت کیا کرو) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے انھوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ کچھ لوگ ایسے تھے جو کہا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فلاں امر کے بارے میں کوئی حکم کیوں نہیں نازل ہوا۔

حسن کہا کرتے تھے کہ آیت کا نزول ان لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز عید ادا کرنے سے پہلے ہی قربانی کر لی تھی آپ نے انھیں دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مسروق کے بارے میں روایت ہے کہ وہ حضرت عائشہؓ کے پاس گئے۔ حضرت عائشہؓ نے لونڈی سے کہا کہ انھیں پینے کے لئے کچھ دو، مسروق نے کہا کہ میں روزے سے ہوں۔ اتفاق سے یہ دن یوم شک تھا، حضرت عائشہؓ نے فرمایا "یوم الشک میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے" اس موقع پر حضرت عائشہؓ نے درج بالا آیت کی تلاوت بھی کی۔ یعنی روزے وغیرہ تمام امور میں اللہ اور اس کے رسول سے پہلے سبقت نہ کی جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے ہر قول اور فعل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کی نہی کے سلسلے میں آیت کے عموم کا اعتبار کیا۔ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ نے آیت کی تفسیر میں کہا ہے۔

"حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر کسی معاملے میں امر اور نہی کے اندر جلد بازی سے کام نہ لو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فرائض کو ان کے مقررہ اوقات سے مقدم کر کے یا مؤخر کر کے یا انھیں ترک کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرنے کے جواز کے امتناع پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔ آیت سے ان لوگوں نے بھی استدلال کیا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کے ایجاب کے

قائل ہیں کیونکہ آپ کے کیے ہوئے افعال کے ترک سے آپ کے آگے سبقت لے جانا لازم آتا ہے جس طرح آپ کے حکم کے ترک سے یہ بات لازم آتی ہے۔

ابوبکر جصاص اس استدلال کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ سے وہ صورتیں مراد ہیں جن میں ہم سے کسی فعل کا مطالبہ کیا گیا ہو اور ہم اس کے سوا کوئی اور کام کرلیں۔ لیکن جس فعل کے متعلق یہ ثبوت نہ ہو کہ آپ نے ہم سے اس کے کرنے کا مطالبہ کیا ہے اس کے ترک سے آپ کے آگے سبقت لے جانا لازم نہیں آتا۔

اس کے قیاس کی نفی کرنے والوں نے بھی استدلال کیا ہے لیکن یہ بات استدلال کرنے والوں کی جہالت کی نشاندہی کرتی ہے۔ اس لیے کہ جس فعل پر دلالت قائم ہوچکی ہو اس کے کرلینے سے اللہ اور اس کے رسول کے آگے سبقت لے جانا لازم نہیں آتا۔ فروع شریعت میں قیاس سے کام لینے کے وجوب پر کتاب وسنت اور اجماع امت کی دلالت قائم ہوچکی ہے اس لیے قیاس کرنے کی وجہ سے اللہ اور اس کے رسول کے آگے سبقت لے جانا لازم نہیں آتا۔

حضورؐ کی تعظیم ضروری ہے

قول باری ہے (يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ اے ایمان لانے والو! اپنی آوازوں کو پیغمبر کی آواز سے بلند نہ کیا کرو) اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرنے اور آپ کی توقیر بجالانے کا حکم ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لِتُؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتُعَزِّرُوْهُ وَتُوَقِّرُوْهُ تاکہ تم اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ، اس کی مدد کرو اور اس کی توقیر بجالاؤ)

ایک روایت کے مطابق آیت کا نزول ان لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جن کی عادت یہ تھی کہ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی بات پوچھی جاتی تو اس کے متعلق آپ سے پہلے ہی بول اٹھتے تھے۔ نیز ایک شخص کے بولنے کے دوران اگر آواز بلند کی جائے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ متکلم کی ہیبت نظر انداز ہوجاتی ہے اور اس کے سامنے ایک قسم کی جرأت کا مظاہرہ ہوتا ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ وسلم کے سامنے ہمیں اس طریق کار سے روک دیا کیونکہ ہمیں آپ کی تعظیم کرنے، آپ کی توقیر بجالانے اور آپ کی ہیبت کو قائم رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَجْهَرُوْا لَهٗ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ اور نہ ان سے ایسے کھل کر بولا کرو جیسے آپس میں کھل کر بولا کرتے ہو) آیت میں آواز بلند کرنے سے زائد بات کہی گئی ہے۔ وہ اس طرح کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہماری آپس جیسی مخاطبت سے روک دیا گیا ہے اور یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم جب آپ سے ہمکلام ہوں تو ہماری گفتگو کے انداز میں آپ کی تعظیم کا ایسا رنگ جھلکنا چاہیے جس کی بنا پر یہ دوسری تمام گفتگوؤں سے نمایاں نظر آئے جو ہم آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ کرتے ہیں۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا تَجْعَلُوْا دُعَاءَ الرَّسُوْلِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا۔ تم رسول کے بلاوے کو ایسا مت سمجھو جیسا تم آپس میں ایک دوسرے کو بلا لیتے ہو) اسی طرح قول باری ہے (اِنَّ الَّذِيْنَ يُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَاءِ الْحُجُرَاتِ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ بے شک جو لوگ آپ کو حجروں کے باہر سے آواز دیتے ہیں ان میں سے اکثر عقل سے کام نہیں لیتے)

ایک روایت کے مطابق اس آیت کا نزول بنو تمیم کے ایک گروہ کے سلسلے میں ہوا تھا جو آپ کی خدمت میں آیا تھا۔ آتے ہی ان لوگوں نے حجرے کے باہر سے آوازیں دینی شروع کر دیں "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ہمارے پاس باہر آؤ" اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کر کے ان لوگوں کے طرز عمل کی مذمت فرمائی ان آیات کا نزول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم بجا لانے اور گفتگو وغیرہ میں دوسرے تمام لوگوں سے آپ کو ممتاز رکھنے کے ایجاب کے سلسلے میں ہوا ہے۔

حضور کی تعظیم کے ضمن میں والدین، استاذ، علماء، بزرگ سب آ جاتے ہیں

تاہم اس آیت کے ذریعے ہمیں ان لوگوں کی تعظیم بجا لانے کی بھی تعلیم دی گئی ہے جن کی تعظیم ہم پر واجب ہے۔ مثلاً باپ، استاد، عالم دین، عابد و زاہد، امر و نہی کرنے والا نیز نیکی و تقویٰ رکھنے والا اور بڑی عمر کا انسان وغیرہ۔

ان لوگوں کی تعظیم بجا لانا بھی ہمارے لیے ضروری ہے، مثلاً ان کے سامنے آواز اونچی نہ کی جائے، ان سے کھل کر بے تکلفانہ انداز میں گفتگو نہ کی جائے۔ بلکہ ان کی حیثیت ان تمام لوگوں سے نمایاں رکھی جائے جو ان کے مرتبہ اور مقام کے نہیں ہیں۔ نیز باہر سے کھڑے ہو کر انھیں آواز نہ دی جائے اور امر کے صیغے کے ساتھ انھیں خطاب نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بنو تمیم کے گروہ کی اس لیے مذمت کی تھی کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حجرے کے باہر سے آواز دیتے ہوئے کہا تھا "اخرج

الینا" (ہمارے پاس باہر آؤ)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی انھیں حسن جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے کہ حضرت ثابت بن قیسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اللہ کے رسولؐ! مجھے خطرہ پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں میں برباد نہ ہو جاؤں۔ اللہ تعالیٰ نے آیت (لَا تَرْفَعُوْٓا اَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ) نازل فرما کر ہمیں آپ کی آواز سے اپنی آواز بلند کرنے کی ممانعت کر دی ہے میں ایک جہیر الصوت (ایسا شخص جس کی آواز پیدائشی طور پر بہت اونچی ہو) انسان ہوں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنے کسی ناکردہ فعل پر تعریف و ستائش پسند کرنے سے بھی روک دیا ہے جبکہ مجھے دوسروں کی زبان سے اپنی تعریف بہت پسند ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ہمیں تکبر کرنے اور ناز و انداز اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے۔ جبکہ میری جمالیاتی حس تیز ہے۔"

یہ سن کر آپ نے فرمایا: ثابت! کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہو گے کہ ایک قابل تعریف زندگی گزارنے کے بعد اللہ کے راستے میں شہید ہو جاؤ اور پھر جنت میں داخل ہو جاؤ؟" چنانچہ ایسا ہی ہوا، انھوں نے بڑی اچھی زندگی گزاری اور مسیلمہ کذاب کے خلاف لڑتے ہوئے شہید ہو گئے۔

فاسق کی دی ہوئی خبر کا حکم

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِنْ جَآءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْا اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًا بِجَھَالَۃٍ۔ اے ایمان لانے والو! اگر فاسق شخص تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو تم تحقیق کر لیا کرو ایسا نہ ہو کہ کہیں تم نادانی سے کسی قوم کو ضرر پہنچا دو) تا آخر آیت۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی۔ انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولیدؓ بن عقبہ کو بنو المصطلق کی طرف بھیجا۔ ولیدؓ ان کے پاس پہنچے تو وہ لوگ انھیں خوش آمدید کہنے کے لیے باہر نکل آئے۔ یہ دیکھ کر ولیدؓ ڈر گئے اور واپس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گئے اور آ کر یہ بتایا کہ وہ لوگ تو مرتد ہو گئے ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالد بن الولید کو ان کی طرف بھیجا۔ حضرت خالدؓ جب ان کے علاقے کے قریب پہنچے تو ان کے متعلق درست معلومات حاصل کرنے کی خاطر راستہ کے وقت کچھ آدمی ادھر بھیج دیے، ان آدمیوں نے جا کر دیکھا تو یہ لوگ باقاعدہ اذان دیتے اور نمازیں پڑھتے تھے، حضرت خالدؓ کو جب حقیقت حال کا علم ہو گیا تو وہ اپنے آدمیوں سمیت ان کے پاس پہنچ گئے وہاں انھیں بھلائی نیز اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے سوا اور کوئی بات نظر نہ آئی۔

حضرت خالدؓ نے واپس جا کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان تمام باتوں سے آگاہ کیا۔ معمر کہتے ہیں کہ اس موقعہ پر قتادہ نے یہ آیت تلاوت کی (لَوْ یُطِیْعُکُمْ فِیْ کَثِیْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ۔ بہت سی باتیں ایسی ہیں کہ ان میں اگر وہ تمہارا کہنا مان لیں تو تم کو تکلیف پہنچے) پھر قتادہ اپنے مخاطبین کو کہنے لگے "تم لوگوں کی رائے تو اور زیادہ گری ہوئی اور تمہارے خیالات تو اور زیادہ بے وقعت ہیں۔ وہ لوگ یعنی صحابہ کرام تو ایسے تھے کہ اللہ کی کتاب سے نصیحت حاصل کرتے۔"

حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا تھا۔ "خدا کی قسم! اگر آیت (وَاِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ) کسی خاص شخص کے متعلق نازل ہوئی تھی تو بھی قیامت تک اس کا حکم باقی رہے گا اور یہ کسی اور حکم کی بنا پر منسوخ نہیں ہوا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ فاسق کی دی ہوئی خبر کی چھان بین کرنا واجب ہے، اور تحقیق و تفتیش کے بغیر نیز اس کے مدلول کی صحت کا علم حاصل کیے بغیر اس خبر کو قبول کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی ممانعت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں دو قرأت ہیں (فَتَثَبَّتُوْا) تثبت یعنی چھان بین کرنے کے معنی ادا کرتا ہے۔ دوسری قرأت (فَتَبَیَّنُوْا) کی ہے۔ دونوں الفاظ خبر کی صحت کا علم حاصل کیے بغیر اسے قبول کرنے کی ممانعت کرتے ہیں۔ کیونکہ پہلی قرأت کے لحاظ سے تثبت کا حکم دیا گیا ہے یعنی چھان بین کر لی جائے تاکہ نادانی کی وجہ سے کسی قوم کو کوئی نقصان نہ پہنچ جائے۔

دوسری قرأت کی بنا پر تبین کے معنی علم کے ہیں اس لیے آیت اس امر کی مقتضی ہوگی کہ فاسق کی دی ہوئی خبر پر اس کے متعلق معلومات حاصل کیے بغیر کوئی قدم اٹھانا جائز نہیں ہے۔ یہ چیز فاسق کی گواہی مطلقاً قبول نہ کرنے کی مقتضی ہے۔ کیونکہ گواہی خبر ہوتی ہے۔ اسی طرح فاسق کی دی ہوئی تمام خبروں کا یہی حکم ہوگا۔ اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ حقوق کے اندر فاسق کی کوئی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایات کے اندر فاسق کی خبر کا بھی یہی حکم ہے۔ نیز دین سے تعلق رکھنے والے ہر ایسے معاملے میں اس کی خبر کا یہی حکم ہوگا جس کے ذریعے کوئی شرعی حکم یا کسی انسان پر کوئی حق ثابت کیا گیا ہو۔

تاہم چند امور میں فاسق کی خبر قبول کرنے پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ معاملات کے اندر فاسق کی دی ہوئی خبر قبول کی جائے گی۔ مثلاً ہدیہ کے متعلق اگر فاسق یہ کہے کہ "فلاں شخص نے یہ ہدیہ تمھارے لیے بھیجا ہے"۔ تو اس کی خبر کو قبول کرتے ہوئے اس ہدیہ کو اپنے قبضے میں لے لینا جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے "مجھے فلاں شخص نے اپنے اس غلام کو فروخت کرنے کے لیے وکیل بنایا ہے"۔ تو اس غلام کی خریداری جائز ہوگی۔ اسی طرح کسی گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے سلسلے میں اگر کوئی کہے کہ "داخل ہوجاؤ" تو اس کی یہ بات قبول کر لی جائے گی اور اس میں قائل کی عدالت یعنی فاسق نہ ہونے کی حالت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

یہی حکم معاملات سے تعلق والی تمام خبروں کا ہے۔ ان تمام امور میں غلام، ذمی اور بچے کی

خبر بھی قبول کر لی جائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی لونڈی بریرہ کی اس خبر کو قبول کر لیا تھا کہ "فلاں چیز مجھے بطور صدقہ دی گئی تھی اور اسے آپ کو بطور ہدیہ دیتی ہوں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر فرمایا تھا (ھی لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ یہ چیز بریرہ کے لیے صدقہ اور ہمارے لیے ہدیہ ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ کی یہ خبر قبول کر لی تھی کہ یہ چیز اسے بطور صدقہ ملی تھی اور صدقہ کرنے والے کی ملکیت اب بریرہؓ کی طرف منتقل ہو گئی تھی۔

ایک اور صورت میں بھی فاسق کی بات اور اس کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے۔ وہ یہ کہ فاسق کا فسق دین کی جہت سے کسی خاص مذہب اور مسلک کے اعتقاد پر مبنی ہو۔ یہ اہل اہواء فاسق کہلاتے ہیں اور ان کی گواہی قابل قبول ہوتی ہے۔ اہل اہواء کی گواہی اور احادیث کی روایت میں ان کی خبر کو قبول کرنے کے معاملہ میں سلف کا بھی یہی طریق کار تھا۔ دینداری کی جہت سے ان کا فسق ان کی گواہی قبول کرنے میں مانع نہیں تھا۔

اہل ذمہ کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی بھی قابل قبول ہے۔ ہم نے اس کتاب کے پچھلے صفحات میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔ غرض یہ تین صورتیں ہیں جن میں فاسق کی خبر قابل قبول ہے اور یہ صورتیں قول باری (اِنْ جَاءَکُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْا) سے ان دلائل کی بنا پر مستثنیٰ ہیں جو اس سلسلے میں قائم ہو چکی ہیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کی مراد کا تعلق گواہیوں، حقوق کے اثبات یا احکام دین کے ایجاب سے ہے نیز فسق کی اس صورت سے ہے جو دین اور اعتقاد کی جہت سے نہ ہو۔

آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ خبر واحد علم کی موجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ اگر کسی حالت میں بھی علم کی موجب ہوتی تو اس کی چھان بین کی ضرورت پیش نہ آتی۔ بعض لوگ اس سے ایک عادل آدمی کی خبر کو قبول کر لینے کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت میں فاسق کی دی ہوئی خبر کی چھان بین کی تخصیص کی گئی ہے اس لیے عادل انسان کی دی ہوئی خبر کی چھان بین درست نہیں ہے۔ لیکن یہ بات غلط ہے کیونکہ ایک چیز کا اگر تخصیص کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو اس کے یہ معنی نہیں ہوتے کہ اس کے ماسوا چیزوں کا حکم لازماً اس کے خلاف ہو گا۔

باغیوں کے خلاف قتال کا بیان

قول باری ہے (وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا۔ اور اگر اہل ایمان کے دو گروہ آپس میں برسرپیکار ہو جائیں تو ان کے درمیان اصلاح کرا دو) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے حسن بصری سے کہ مسلمانوں کے کچھ افراد کے درمیان کوئی تنازعہ تھا جو سلجھ نہ سکا اور پھر یہ لوگ ہاتھا پائی اور جوتم پیزار پر اتر آئے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں یہ آیت نازل فرمائی۔

معمر کہتے ہیں کہ قتادہ نے کہا ہے کہ دو شخصوں کے درمیان کسی حق کے سلسلے میں کوئی جھگڑا تھا۔ یہ دونوں اس کے متعلق ٹال مٹول سے کام لیتے رہے۔ پھر ایک نے کہا کہ میں زبردستی اپنا حق لے لوں گا۔ اس نے یہ بات اس لیے کہی تھی کہ اس کے خاندان کے افراد کی تعداد زیادہ تھی۔ دوسرے نے اس کے جواب میں کہا کہ میرے اور تمھارے درمیان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تنازعہ بڑھ جانے پر یہ دونوں ہاتھا پائی اور جوتم پیزار پر اتر آئے۔

سعید بن جبیر اور شعبی سے مروی ہے کہ انھوں نے ڈنڈوں اور جوتوں سے ایک دوسرے کی پٹائی شروع کر دی۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ اوس اور خزرج کے قبیلے تھے۔ ان کے درمیان ڈنڈوں سے لڑائی ہوئی تھی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت باغی گروہ کے خلاف جنگ کرنے کے امر کا مقتضی ہے حتیٰ کہ یہ اللہ کے حکم کی طرف آ جائے۔ آیت میں قتال کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے اگر باغی گروہ جوتوں اور ڈنڈوں کے ساتھ قتال کے ذریعے حق کی طرف لوٹ آئے تو اس صورت میں جوتوں اور ڈنڈوں سے بات آگے نہیں بڑھائی جائے گی۔

اگر وہ جوتوں اور ڈنڈوں سے سیدھے نہ ہوں تو ان کے خلاف تلوار سے جنگ کی جائے گی۔ جیسا کہ ظاہر آیت اس چیز کو متضمن ہے۔ اگر باغی گروہ اپنی بغاوت پر ڈٹا رہے اور حق کی طرف رجوع

نہ کرے تو اس صورت میں صرف ڈنڈوں پر اکتفا کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہوگا بلکہ اس صورت میں اگر ہتھیار اٹھانے کی ضرورت ہوگی تو ہتھیار بھی اٹھا لیے جائیں گے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی یہ بھی ایک صورت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذالك اضعف الايمان۔ تم میں سے کوئی شخص اگر غلط بات دیکھے تو اسے اپنے ہاتھ سے بدل ڈالے، اگر وہ اس کی طاقت نہیں رکھتا تو اپنی زبان مبارک سے بدلنے کی کوشش کرے اگر وہ اس کی بھی طاقت نہیں رکھتا تو اپنے دل سے اسے بُرا سمجھے یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ سے برائی کے ازالے کا حکم دیا اور اس میں ہتھیار اور غیر ہتھیار کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس لیے ظاہر حدیث منکر کے ازالے کا مقتضی ہے خواہ وہ جس طریقے سے بھی ہو۔ کچھ بیکار قسم کے لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باغیوں کی سرکوبی صرف ڈنڈوں اور جوتوں نیز ہتھیاروں سے کم چیزوں کے ذریعے کی جائے۔ ان کے خلاف ہتھیاروں کے ساتھ جنگ نہیں کی جائے گی۔ انھوں نے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے جو ہم نے آیت کے نزول کے سلسلے میں بیان کیا ہے نیز یہ کہ اس میں جوتوں اور ڈنڈوں کے ذریعے لڑائی ہوئی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے جو بات بیان کی ہے اس پر اس واقعہ کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ کیونکہ اس واقعہ میں لوگ ڈنڈوں کے ساتھ لڑے تھے یعنی اس لڑائی میں ہتھیاروں کے سوا دوسری چیزیں استعمال کی گئی تھیں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں فریقوں میں سے باغی اور سرکش فریق کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا اور یہ تخصیص نہیں کی کہ اس کے خلاف ہماری جنگ ہتھیاروں کے سوا دوسری چیزوں کے ساتھ ہونی چاہیے۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اہل بغی کے خلاف جنگ کرنے کی جو صورت مناسب ہوگی وہ ہم اختیار کریں گے۔ اگر ہتھیاروں کے ساتھ جنگ کرنے کی ضرورت پیش آئے گی تو ہم ہتھیار استعمال کریں گے اور اس کے بغیر دوسری چیز مثلاً ڈنڈوں وغیرہ سے کام چل سکتا ہو تو ڈنڈوں سے کام چلائیں گے یہاں تک کہ باغی گروہ حق کی طرف لوٹ آئے اور اپنی سرکشی سے دست بردار ہو جائے۔

آیت کا نزول جس واقعہ کے تحت ہوا ہے اس میں ڈنڈوں اور جوتوں سے لڑائی ہوئی تھی لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ آیت میں ہمیں ان کے خلاف قتال کا جو حکم دیا گیا ہے وہ صرف ڈنڈوں اور جوتوں کے استعمال تک محدود رہے۔ جبکہ آیت کا عموم ہتھیار اور ہتھیار سے کم چیزوں

کے ساتھ قتال کا مقتضی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اللہ کا حکم یہ ہوتا کہ "جو شخص تمھارے ساتھ ڈنڈے کے ساتھ لڑائی کرے تم اس کے ساتھ ہتھیار سے لڑو" تو اس صورت میں اس حکم کے اندر کوئی تناقض نہ ہوتا۔ یہی صورت اس حکم کی ہے جو اللہ نے ہمیں اہل بغی کے خلاف قتال کے سلسلے میں دیا ہے کیونکہ اس کا عموم ہتھیار اور غیر ہتھیار دونوں کا مقتضی ہے۔

اس لیے اسے عموم کی صورت میں باقی رکھنا واجب ہے۔ حضرت علیؓ نے بھی ہتھیاروں کے ساتھ باغیوں کے خلاف جنگ کی تھی۔ آپ کے ساتھ جلیل القدر صحابۂ کرام تھے جن میں بدریین (غزوہ بدر میں شرکت کرنے والے) بھی تھے۔ حضرت علیؓ ان باغیوں کے خلاف جنگ کرنے میں برحق تھے۔ کسی نے آپ کی مخالفت نہیں کی صرف یہ باغی گروہ اور اس کے ہمنواجن کا آپ نے مقابلہ کیا تھا اس معاملے میں آپ کے مخالف تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا (تقتلک الفئۃ الباغیۃ تمھیں باغی گروہ قتل کردے گا) یہ حدیث تواتر کی بنا پر خبر مقبول کا درجہ رکھتی ہے حتیٰ کہ حضرت معاویہؓ کو بھی اس کے انکار کی ہمت نہیں ہوئی۔ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے اسے بیان کیا اس موقعہ پر انھوں نے صرف اتنا ہی کہا "عمار کو دراصل اس نے قتل کیا جو انھیں اپنے ساتھ لے کر آیا تھا (اشارہ حضرت علیؓ کی طرف ہے) اور پھر انھیں ہمارے نیزوں کے درمیان پھینک گیا"۔ اس حدیث کی اہل کوفہ، اہل بصرہ، اہل حجاز اور اہل شام سب نے روایت کی ہے۔

یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی ہے کیونکہ یہ آئندہ رونما ہونے والے واقعہ کے متعلق اطلاع ہے جس کا علم صرف علام الغیوب کی طرف سے اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا تھا۔ خوارج کے خلاف جنگ کرنے اور انھیں قتل کرنے کے ایجاب کی بہت سی روایتیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں جو حد تواتر کو پہنچتی ہیں۔

حضرت انسؓ اور حضرت ابوسعیدؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میری امت میں عنقریب اختلاف پیدا ہو جائے گا۔ ایک گروہ ایسا ہوگا جو باتیں تو بڑی اچھی کرے گا لیکن اس کے اعمال بہت برے ہوں گے، وہ دین سے اس طرح نکل جائے گا جس طرح تیر اپنے نشانے سے پار نکل جاتا ہے۔ یہ لوگ واپس نہیں ہوں گے جب تک کہ تیر واپس نہ آجائے (اور یہ محال ہے) یہ لوگ بدترین مخلوق ہیں۔ سعادت ہے اس شخص کے لیے جو انھیں قتل کرے یا ان کے ہاتھوں قتل ہو جائے۔ یہ لوگ کتاب اللہ کی طرف بلائیں گے لیکن کتاب اللہ کے ساتھ خود ان کا

کوئی تعلق نہیں ہوگا جو شخص انھیں قتل کرے گا وہ ان کی بہ نسبت اللہ سے زیادہ قریب ہوگا۔" صحابہؓ نے عرض کیا "اللہ کے رسول! ان کی نشانی کیا ہوگی؟" آپؐ نے فرمایا "تحلیق" یعنی ان کے سر مونڈے ہوں گے۔

اعمش نے خیثمہ سے اور انھوں نے سوید بن غفلہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "لوگو! جب میں تمھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث سناؤں تو یاد رکھو کہ میرے لیے آسمان سے اسی طرح نیچے گر جانا کہ فضا میں پرندے مجھے اچک لیں زیادہ پسند ہے بہ نسبت اس کے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی جھوٹی حدیث بیان کروں اور جب میں تم سے موجودہ حالات کے بارے میں گفتگو کروں تو اس کے متعلق یاد رکھو کہ جنگ ایک چال ہوتی ہے۔" یعنی ہو سکتا ہے کہ کسی مصلحت کی خاطر میں تم سے کھل کر بات نہ کروں۔

آپؓ نے مزید فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ زمانۂ نبوت کے آخر پر کچھ لوگ ابھریں گے جن کی عمریں کم ہوں گی جو سمجھ بوجھ کے لحاظ سے بے وقوف ہوں گے۔ باتیں تو وہ بہترین کریں گے لیکن ایمان ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا۔ وہ لوگ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جس طرح تیر اپنے نشانے کے پار نکل جاتا ہے۔ اگر تمھارا ان کے ساتھ آمنا سامنا ہو تو ان کی گردنیں اڑا دو۔ انھیں قتل کرنے والوں کو قیامت کے دن اجر ملے گا۔"

باغی سے جنگ کر کے اسے قتل کیا جا سکتا ہے

باغی گروہ کو راہِ راست پر لانے کے لیے تلوار سے کم کوئی چیز اگر کارگر نہ ہو تو ان کے خلاف جنگ کے وجوب پر صحابہ کرامؓ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تمام صحابہ کرامؓ خوارج کے خلاف جنگ کے قائل تھے، اگر یہ حضرات ان کے خلاف جنگ نہ کرتے بلکہ مقابلہ سے بیٹھ رہتے تو خوارج ان سب کو قتل کر دیتے اور ان کے بچوں اور عورتوں کو گرفتار کر لیتے اور انھیں برباد کر کے رکھ دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے حضرت علیؓ کا ساتھ نہیں دیا تھا۔ ان میں حضرت سعدؓ، محمد بن مسلمہؓ، اسامہ بن زیدؓ اور حضرت ابن عمرؓ شامل تھے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انھوں نے اس لیے ساتھ نہیں دیا تھا کہ وہ باغی گروہ کے خلاف جنگ کے قائل نہیں تھے بلکہ ممکن ہے کہ انھوں نے اس بنا پر عملی طور پر جنگ میں حصہ نہیں لیا تھا کہ ان کے خیال میں امام المسلمین یعنی حضرت علیؓ

کا ان کے خلاف اپنے رفقاء کے ساتھ تبرد آزما ہونا کافی تھا اور ان کی ضرورت نہیں تھی اس لیے انھوں نے جنگ میں شرکت نہ کرنے کی اجازت حاصل کر لی تھی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ خوارج کے خلاف ان حضرات نے جنگوں میں حصہ نہیں لیا تھا اس کے یہ معنی نہیں تھے کہ ان کے نزدیک خوارج کے خلاف قتال واجب نہیں تھا بلکہ جب انھوں نے یہ دیکھا کہ جنگ میں ان کی ضرورت نہیں ہے دوسرے لوگ کافی ہیں تو انھوں نے عملی طور پر ان جنگوں میں حصہ لینا مناسب نہیں سمجھا۔

اگر ہمارے مخالفین اس روایت سے استدلال کریں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (ستکون فتنۃ، القائم فیھا خیر من الماشی والقاعد فیھا خیر من القائم۔ عنقریب فتنہ وفساد برپا ہوگا اس میں کھڑا رہنے والا چلنے والے سے بہتر ہوگا اور بیٹھا رہنے والا چلنے والے سے بہتر ہوگا) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ نے اس سے وہ فتنہ مراد لیا ہے جس میں لوگ دنیا کی طلب اور عصبیت کی بنا پر ایک دوسرے کا گلا کاٹیں گے۔

اس میں امام المسلمین کے ساتھ جس کی اطاعت واجب ہوتی ہے مل کر قتال نہیں ہوگا لیکن جب یہ ثابت ہو جائے گا کہ فریقین میں سے ایک گروہ باغی اور دوسرا گروہ عادل اور امام المسلمین کا ساتھ دینے والا ہے تو اس صورت میں امام المسلمین اور اس کے ہمنواؤں کے ساتھ مل کر باغی گروہ کی سرکوبی واجب ہوگی اور ایسی جنگ میں حصہ لینے والا اللہ کے نزدیک اجر کا مستحق ہوگا۔

کلمۂ توحید کے قائل کو ناحق قتل کرنا ممنوع ہے

اگر یہ کہا جائے کہ ایک فوجی مہم میں حضرت اسامہؓ نے ایسے شخص کو قتل کر دیا تھا جس نے کلمہ طیبہ کا اقرار کیا تھا۔ حضرت اسامہؓ کو شک تھا کہ اس نے اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ طیبہ کا اقرار کیا ہے، لیکن جب یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوئی تو آپ کو انتہائی صدمہ پہنچا اور آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا "تم نے اسے مار ڈالا جب کہ اس نے لا الٰہ الا اللہ کہہ دیا تھا" آپ نے یہ فقرہ کئی بار دہرایا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو شخص کلمہ گو ہو اس کے خلاف نہ تو جنگ کی جائے اور نہ ہی اسے قتل کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان کے خلاف اس لیے جنگ کی جاتی تھی کہ وہ مشرک تھے، ان کے خلاف جنگ کے خاتمے کی شرط یہ تھی کہ وہ کلمہ توحید کا اقرار کر لیں۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ۔ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ جب تک لوگ لا الٰہ الا اللہ نہ کہہ دیں اس وقت تک میں ان کے خلاف جنگ کرتا رہوں۔ جب وہ یہ کلمہ کہہ دیں گے تو میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیں گے سوائے اس صورت کے جب ان کی جان یا ان کا مال کسی حق کے بدلے میں لیا جائے)

یہ مشرکین جب کلمہ توحید کا اقرار کر لیتے تو ان تمام باتوں کو قبول کر لیتے جن کی طرف انہیں بلایا جاتا یعنی بت پرستی چھوڑ کر توحید کا اقرار کر لیتے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جب باغی بغاوت سے کنارہ کش ہو کر حق کی طرف لوٹ آئیں تو ان کے خلاف قتال کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ ان کے خلاف جنگی کارروائی صرف اس بنا پر کی جاتی ہے کہ وہ اہل عدل یعنی امام المسلمین کے وفادار لوگوں کے خلاف ہتھیار اٹھائے ہوتے ہیں۔

اس لیے جب وہ اس حرکت سے باز آ جائیں گے تو ان کے خلاف جنگی کارروائی بھی رک جائے گی۔ جس طرح مشرکین سے اس لیے قتال کیا جاتا ہے کہ وہ اسلام کا اقرار کر لیں۔ جب وہ اسلام کا اظہار کر دیں گے تو قتال کا حکم ان سے زائل ہو جائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ربذہ والوں اور امام المسلمین کے خلاف برسرپیکار لوگوں کے خلاف جنگی کارروائی کی جاتی تھی حالانکہ وہ لوگ لا الٰہ الا اللہ کے قائل ہوتے تھے۔

باغیوں کے خلاف اقدام کی ابتدا کیسے کی جائے؟

قول باری ہے (وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا فَاَصْلِحُوْا بَیْنَهُمَا اگر مسلمانوں کے دو گروہ آپس میں جنگ کرنے لگیں تو ان کے درمیان اصلاح کرا دو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے دو گروہوں کے درمیان جنگ شروع ہو جانے کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے ان کے درمیان اصلاح کرانے کا حکم دیا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ دونوں گروہوں کو صلاح اور حق کی طرف نیز کتاب وسنت کے حکم اور ترک بغاوت کی طرف بلایا جائے (فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے کے ساتھ زیادتی کرے) یعنی — وَاللّٰهُ اَعْلَمُ —

اگر ایک گروہ حق کی طرف لوٹ آئے اور اصلاح کا ارادہ کرے لیکن دوسرا گروہ بغاوت اور سرکشی پر اڑا رہے اور حق کی طرف رجوع کر لینے سے باز رہے تو اس صورت میں دوسرے گروہ کے خلاف جنگ کی جائے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ اللہ تعالیٰ نے جنگ سے پہلے حق کی طرف بلانے کا حکم دیا ہے۔ اس کے بعد بھی اگر وہ لوٹنے سے انکار کر دے تو اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے گی۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بھی یہی طریق کار اختیار کیا تھا۔ آپ نے سب سے پہلے باغی گروہ کو حق کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دی اور ان پر حجت تمام کر دی لیکن جب انھوں نے آپ کی بات ماننے سے انکار کر دیا تو آپ نے ان کے خلاف جنگ شروع کی۔ آیت میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ فسادِ عقائد کی بنا پر باغیوں سے جنگ نہیں کی جائے گی جب تک وہ خود قتال کی ابتدا نہ کریں کیونکہ قول باری ہے (فَاِنْ بَغَتْ اِحْدٰهُمَا عَلَى الْاُخْرٰى فَقَاتِلُوا الَّتِیْ تَبْغِیْ حَتّٰى تَفِیْٓءَ اِلٰٓى اَمْرِ اللّٰهِ۔ پھر اگر ان میں سے ایک گروہ دوسرے پر زیادتی کرے تو اس سے لڑو جو زیادتی کر رہا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کر لے) ان سے لڑائی کرنے کا حکم صرف اسی صورت میں دیا گیا ہے

جب وہ دوسروں کے خلاف جنگ کر کے ان کے ساتھ زیادتی کریں۔

حضرت علیؓ نے بھی خوارج کے ساتھ یہی طریقۂ کار اختیار کیا تھا۔ خوارج جب حضرت علیؓ کے لشکر سے الگ ہو گئے تو آپ نے ان کی طرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو بھیجا۔ انھوں نے جا کر انھیں واپس آ جانے کی دعوت دی لیکن انھوں نے اس دعوت کو قبول نہ کیا۔ پھر آپ خود ان کے پاس گئے اور ان کے ساتھ سوال و جواب کیا جس کے نتیجے میں ایک گروہ واپس ہو گیا لیکن دوسرا گروہ اپنی بغاوت پر ڈٹا رہا۔

جب یہ لوگ کوفہ میں داخل ہوئے تو حضرت علیؓ کے خطبے کے دوران مسجد کے ایک گوشے سے "ان الحکم الا للّٰہ" (فیصلہ کرنے کا اختیار صرف اللہ کو ہے) کا نعرہ بلند کیا۔ حضرت علیؓ نے یہ سن فرمایا: "کلمۃ حق ارید بھا الباطل (یہ کلمہ حق ہے لیکن اس کا ایک غلط مفہوم لیا گیا ہے) پھر آپ نے یہ اعلان کیا۔ انھیں تین حقوق حاصل رہیں گے، ہم انھیں اللہ کی مسجدوں میں اس کا نام لینے سے نہیں روکیں گے، جب تک ان کے ہاتھ ہمارے ہاتھوں میں ہوں گے اس وقت تک فئ یعنی مال غنیمت وغیرہ میں ان کا حق انھیں دیتے رہیں گے اور جب تک یہ ہمارے خلاف جنگ نہیں کریں گے اس وقت تک ہم ان کے خلاف جنگی کارروائی نہیں کریں گے۔

www.KitaboSunnat.com

باغیوں سے چھینے ہوئے مال کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام محمد نے مبسوط میں کہا ہے کہ یہ مال مالِ غنیمت نہیں ہوگا۔ البتہ ان سے چھینے ہوئے ہتھیار اور گھوڑے، خچر وغیرہ ان کے خلاف جنگ میں استعمال کیے جائیں گے۔ جب جنگ کا خاتمہ ہو جائے گا تو ان کا مال انھیں واپس کر دیا جائے گا اور جب ایک بھی باغی باقی نہیں رہے گا ان کے گھوڑے وغیرہ بھی انھیں واپس کر دیے جائیں گے۔ جو چیزیں استعمال میں آکر ختم ہو چکی ہوں گی ان کے بدلے میں کوئی چیز نہیں دی جائے گی۔

ابراہیم بن الجراح نے امام ابو یوسف سے ذکر کیا ہے کہ باغیوں کے قبضے میں جتنا ہتھیار اور گھوڑے، گدھے نیز خچر وغیرہ ہوں گے وہ فئ شمار ہوں گے انھیں مالِ غنیمت کی طرح تقسیم کیا جائے گا اور خمس بھی نکالا جائے گا۔ پھر جب یہ لوگ توبہ کرلیں گے تو ان سے کسی خون کا بدلہ نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی اس مال کا معاوضہ لیا جائے گا جو یہ اپنے استعمال میں لاکر ختم کر چکے ہوں گے۔

امام مالک کا قول ہے کہ خوارج نے جو جانیں لی ہوں گی یا جو مال انھوں نے ختم کیا ہوگا تو یہ کر لینے پر ان سے ان چیزوں کا حساب نہیں لیا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی مال بعینہٖ موجود ہوگا وہ واپس کرایا جائے گا۔ اوزاعی اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ مسلح چوروں سے لڑائی کی صورت میں اگر انھیں قتل کرنے کے بعد ان کے مال پر قبضہ کر لیا جائے گا تو یہ مال لڑائی میں حصہ لینے والوں کے لیے مالِ غنیمت شمار ہوگا۔ البتہ اس سے خمس پہلے نکال لیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی چیز ایسی ہوگی جس کے بارے میں یہ علم ہو کہ انھوں نے اسے لوگوں کے گھروں سے چرایا تھا تو اس صورت میں وہ چیز مالِ غنیمت شمار نہیں ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس بارے میں حضرت علیؓ سے منقول روایتوں میں اختلاف ہے۔ قطر بن خلیفہ نے منذر بن یعلیٰ سے روایت کی ہے اور انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے کہ امیر المومنین حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جنگ جمل کے دن ہاتھ آنے والے ہتھیاروں اور گھوڑوں، خچروں وغیرہ کو اپنے رفقاء کے درمیان مال غنیمت کے طور پر تقسیم کر دیا تھا۔ اس روایت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو ایسے مال کو مال غنیمت قرار دینے کے قائل ہیں۔ لیکن اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ یہ مالِ غنیمت تھا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے ہاتھ آنے والے ہتھیاروں اور جانوروں کو اس بنا پر تقسیم کر دیا ہو کہ جنگ کے خاتمے سے پہلے انھیں جنگی کارروائیوں میں استعمال کیا جائے۔ آپ نے یہ چیزیں اپنے رفقاء کی ملکیت میں نہیں دی تھیں جیسا کہ امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا ہے۔

عکرمہ بن عمار نے ابوزمیل سے روایت کی ہے، انھوں نے عبداللہ بن الدؤلی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ خوارج کو حضرت علیؓ پر اس بات کا غصہ تھا کہ آپ نے جنگ جمل میں باغیوں کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار نہیں کیا تھا اور نہ ہی ان کے مال کو مالِ غنیمت قرار دیا۔ اس پر حضرت علیؓ نے ان سے یہ کہا تھا "کیا پھر تم اپنی ماں عائشہ کو گرفتار کرتے اور ان سے اسی طرح پیش آتے جس طرح قیدی لونڈیوں سے پیش آتے ہو، اگر تم ایسا کرتے تو تم یقیناً کافر ہو جاتے۔

ابومعاویہ نے صلت بن بہرام سے روایت کی ہے، انھوں نے ابووائل سے۔ ابن بہرام کہتے ہیں کہ میں نے ابووائل سے پوچھا کہ آیا حضرت علیؓ نے جنگ جمل میں چھینے ہوئے اموال کا خمس نکالا تھا؟ انھوں نے نفی میں اس کا جواب دیا۔

زہری کہتے ہیں کہ جب خانہ جنگی کا فتنہ اٹھ کھڑا ہوا تو اس وقت صحابہ کرام کی بڑی تعداد موجود تھی۔ ان سب کا اس پر اتفاق تھا کہ اس فتنہ کے دوران تاویل کی بنا پر بہنے والے خون اور استعمال شدہ مال کا کوئی تاوان نہیں۔ باغیوں کے مال کو مالِ غنیمت شمار نہیں کیا جائے گا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وہ اپنے گھروں میں جو کچھ مال چھوڑ کر آئے ہیں اسے مالِ غنیمت شمار نہیں کیا جاتا خواہ وہ سب قتل کیوں نہ ہو جائیں۔ اسی طرح جو مال وہ اپنے ساتھ لے کر میدانِ جنگ میں آتے ہیں اسے بھی مالِ غنیمت شمار نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اہل حرب کے اموال کو مالِ غنیمت شمار کیا جاتا ہے خواہ یہ اموال ان سے میدانِ جنگ میں چھینے گئے ہوں یا ان کے گھروں میں موجود ہوں۔ مالِ غنیمت ہونے کے لحاظ سے

ان اموال میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ بلکہ ان کا جو مال بھی ہمارے قبضے میں آ جاتا ہے وہ مالِ غنیمت شمار ہوتا ہے۔ نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باغیوں کی عورتوں اور بچوں کو قیدی نہیں بنایا جائے گا اور نہ ہی ان کی گردنوں کی ملکیت حاصل ہوگی اسی طرح ان کے مال کا بھی مسئلہ ہے کہ اسے مالِ غنیمت نہیں بنایا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عرب کے مشرکین کی گردنوں کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی لیکن اس کے باوجود ان کا مال مالِ غنیمت شمار ہوتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان کی گردنوں کی ملکیت اس لیے حاصل نہیں ہوتی کہ گرفتار ہو جانے پر اگر وہ اسلام نہ لائیں تو انھیں قتل کر دیا جاتا ہے اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جاتا ہے اسی لیے ان کے مال کو مالِ غنیمت قرار دیا جاتا ہے۔

اس کے برعکس خوارج کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ان کی طاقت و قوت بکھر چکی ہو تو اس صورت میں ان کے قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور ان کی عورتوں اور بچوں کو کسی صورت میں قیدی نہیں بنایا جائے گا۔ اسی طرح ان کے مال کو بھی مالِ غنیمت قرار نہیں دیا جائے گا۔

باغیوں کے قیدیوں اور زخمیوں کا حکم

کوثر بن حکیم نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "ام عبد کے بیٹے! اس امت میں جو لوگ بغاوت کریں ان کے متعلق اللہ کا کیا حکم ہے؟" حضرت ابن عمر نے جواب دیا۔ اللہ اور اس کے رسول کو بہتر علم ہے۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا۔ باغیوں میں سے جو لوگ زخمی ہوں گے انھیں ہلاک نہیں کیا جائے گا، ان کے گرفتار شدہ قیدیوں کو قتل نہیں کیا جائے گا اور بھاگنے والوں کا تعاقب نہیں کیا جائے گا۔"

عطاء بن السائب نے ابوالبختری اور عامر سے روایت کی ہے کہ جنگ جمل میں حضرت علیؓ کو جب فتح ہوگئی تو آپ نے حکم جاری کیا۔ "بھاگنے والوں کا تعاقب نہ کرو۔ اور زخمی کو ہلاک نہ کرو۔" شریک نے سدی سے اور انھوں نے عبد خیر سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے جنگ جمل کے دن اعلان کیا۔ "کسی قیدی کو قتل نہ کرو، کسی زخمی کو ہلاک نہ کرو، جو شخص ہتھیار پھینک دے اسے امان مل جائے گی۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فیصلہ تھا اور ہمیں سلف میں سے کسی کے متعلق اس فیصلے سے اختلاف کا کوئی علم نہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باغیوں کی جتھا بندی اگر ختم ہو جائے اور ان کا ٹولہ باقی نہ رہے تو اس صورت میں ان کے زخمی کو نہ تو ہلاک کیا جائے گا نہ قیدی کو قتل کیا جائے گا اور نہ ہی بھاگنے والے کا تعاقب کیا جائے گا۔ اگر ان کی جتھا بندی قائم ہوگی تو امام المسلمین کی صوابدید کے مطابق ان کے قیدی کو قتل کیا جا سکے گا اور ان کے زخمی کو ہلاک اور بھاگنے والے کا تعاقب کیا جا سکے گا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کا درج بالا قول اس صورت پر محمول ہے جب کہ باغیوں کی جتھا بندی ختم ہو جائے۔ کیونکہ آپ نے یہ بات جنگ جمل کے موقعہ پر فرمائی تھی اور ظاہر ہے

کہ شکست کھانے کے بعد ان کا کوئی جتھا باقی نہیں رہا تھا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جنگی کارروائیوں کے دوران حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن یثربی کو گرفتار کر لیا تھا اور جنگ جمل کے دن اسے قتل کر دیا تھا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ پہلے قول سے آپ کی مراد یہ تھی کہ باغیوں کی گروہ بندی جب ختم ہو جائے اور ان کا جتھا باقی نہ رہے تو اس صورت میں مذکورہ احکام جاری ہوں گے۔

باغیوں کے فیصلوں کے متعلق بیان

امام ابو یوسف نے رسالہ السیر میں کہا ہے کہ مرکز کے وفادار مسلمانوں کے قاضی کے لیے باغیوں کے قاضی کے فیصلہ نامے، اس کی لی ہوئی گواہی اور اس کے فیصلے کو جائز قرار دینا مناسب نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد کا بھی یہی قول ہے۔ انھوں نے یہ کہا ہے کہ اگر خوارج اپنوں میں سے کسی کو قاضی مقرر کر دیں اور وہ کوئی فیصلہ جاری کرے پھر یہ فیصلہ اہل عدل یعنی وفادار مسلمانوں کے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ اسے نافذ نہ کرے۔ البتہ اگر یہ فیصلہ اس کی رائے کے موافق ہو تو صرف اس پر صاد نہ کرے بلکہ اپنی طرف سے اسے نئے سرے سے جاری کرے۔ امام محمد نے یہ بھی کہا ہے کہ خوارج اگر اہل عدل میں سے کسی کو قاضی مقرر کریں اور اس نے کوئی فیصلہ کیا ہو پھر یہ فیصلہ اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیا جائے تو وہ اس فیصلے کو اسی طرح نافذ کر دے گا جس طرح وہ اہل عدل کے کسی اور قاضی کے فیصلے کو نافذ کرتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ باغی جو فیصلے کریں گے ان کی چھان بین کی جائے گی، اور اس کے بعد ان کا جو فیصلہ شرعی لحاظ سے درست ہوگا اہل عدل کا قاضی اسے نافذ کر دے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر خوارج کسی شہر پر قبضہ کر لیں اور اس شہر کے باشندوں سے زکوٰۃ وغیرہ وصول کر لیں اور ان پر حدود وغیرہ قائم کریں تو اس صورت میں ان شہریوں سے نہ تو دوبارہ زکوٰۃ وصول کی جائے گی اور نہ ہی ان پر کوئی حد دوبارہ قائم کی جائے گی۔ نیز ان کے مقرر کردہ قاضی کے درست فیصلوں کو رد نہیں کیا جائے گا۔

البتہ اس کے غلط فیصلے اس طرح رد کر دیے جائیں گے جس طرح اہل عدل کے قاضی کے غلط فیصلے رد کر دیے جاتے ہیں۔ اگر کسی شخص کی جان یا اس کے مال کے متعلق خوارج کے مقرر کردہ قاضی کی رائے

قابلِ اطمینان نہ ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کا فیصلہ نامہ قابلِ قبول ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ باغی جب قتال پر اتر آئیں اور اہلِ عدل کے ساتھ ان کی زیادتی واضح ہو جائے تو اس صورت میں ان کے خلاف جنگ کرنا اور انھیں قتل کرنا واجب ہو جاتا ہے اس لیے ایسے لوگوں کی گواہی قبول کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ بغاوت کا اظہار اور اہلِ عدل سے جنگ فعل کی جہت سے فسق ہے اور فعل کی جہت سے فسق کا ظہور گواہی قبول کرنے میں مانع ہوتا ہے جس طرح زانی، چور اور شرابی کی گواہی قابلِ قبول نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ باغیوں کی گواہی قبول کرتے ہیں تو پھر ان کے فیصلے کیوں نہیں نافذ کرتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امام محمد بن الحسن نے یہ کہا ہے کہ باغیوں کی گواہی اس وقت تک قابلِ قبول ہوگی جب تک وہ اہلِ عدل کے خلاف جنگ نہ کریں۔ لیکن جب وہ جنگ شروع کر دیں تو امام محمد کے قول کے مطابق ان کی گواہی قابلِ قبول نہ ہوگی۔

امام محمد نے ان کے فیصلوں اور ان کی گواہی کو یکساں درجے پر رکھا ہے۔ انھوں نے اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کسی اختلافِ رائے کا ذکر بھی نہیں کیا ہے۔ یہ ایک ٹھوس بات ہے اور اس کی علت وہی ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فقہاء کا قول ہے کہ خوارج اگر کسی علاقے پر قبضہ کرلیں اور وہاں کے لوگوں سے مویشیوں اور پھلوں کی زکوٰۃ اور عشر وصول کریں تو اس صورت میں ان لوگوں سے دوبارہ زکوٰۃ اور عشر وصول نہیں کیا جائے گا اس طرح فقہاء نے خوارج کی اس وصولی کو اہلِ عدل کی وصولی کی طرح قرار دے دیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ خوارج کی طرف سے وصولی کی بنا پر لوگوں سے زکوٰۃ اور عشر ساقط نہیں ہوگا کیونکہ فقہاء نے یہ کہا ہے کہ ایسے لوگوں پر اپنے طور پر زکوٰۃ کی دوبارہ ادائیگی واجب ہوگی۔ یہ معاملہ ان کے اور اللہ کے درمیان رہے گا یعنی اللہ کے سامنے بری الذمہ ہونے کے لیے انھیں دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔

خوارج کی طرف سے زکوٰۃ وصول کر لیے جانے کی صورت میں انھوں نے زکوٰۃ کی ادائیگی کے وجوب کو ساقط نہیں کیا بلکہ صرف یہ کہا ہے کہ ایسی صورت میں امام المسلمین کی طرف سے اس کی وصولی کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام المسلمین کو اس کی وصولی کا حق صرف اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ وہ زکوٰۃ دینے والوں کی حفاظت اور ان کے دفاع کا ذمہ دار ہوتا ہے۔

جب امام المسلمین انھیں باغیوں کے ہاتھوں سے بچا نہیں سکے گا تو اسے ان لوگوں سے زکوٰۃ کی وصولی کا کوئی حق نہیں ہوگا اور اس حق کے سقوط کے باب میں باغیوں کی طرف سے اس کی وصولی امام المسلمین کی طرف سے وصولی قرار دی جائے گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اہلِ عدل کا کوئی فرد باغیوں کے کسی عاشر کے پاس سے مال لے کر گزرے اور وہ اس سے عشر وصول کرلے تو امام المسلمین اس وصولی کو کسی حساب میں شمار نہیں کرے گا اس لیے جب یہ شخص اپنا مال لے کر اہلِ عدل کے عاشر کے پاس سے گزرے گا تو وہ اس سے عشر وصول کرے گا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ معترض نے فقہاء کی جو بات نقل کی ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ وصولی کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو جائے گا یہ مفہوم نہیں ہے کہ فقہاء نے باغیوں کے فیصلوں اور احکام کو اہلِ عدل کے فیصلوں اور احکام کی طرح قرار دیا ہے۔ اگر باغیوں کا مقرر کردہ قاضی اہلِ عدل میں سے ہو تو اس صورت میں فقہاء نے اس کے فیصلوں کو جائز قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کے فیصلے کے نفاذ کی صحت کے لیے جس بات کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فی نفسہٖ عادل ہو نیز اس کے لیے پوری قوت کے ساتھ اپنے فیصلوں کو نافذ کرنا اور لوگوں کو ان فیصلوں پر چلانا ممکن ہو خواہ اس قاضی کو عہدۂ قضا پر مامور کرنے والا شخص خود عادل ہو یا باغی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شہر میں کوئی حاکم نہ ہو اور وہاں کے لوگ متفقہ طور پر کسی شخص کو قاضی مقرر کردیں تو ان کا یہ اقدام جائز ہوگا اور ان کے متعلق اس کے فیصلے نافذ العمل ہوں گے۔ اسی طرح وہ شخص جسے باغیوں نے قضا کے عہدے پر مامور کر دیا ہو اگر فی نفسہٖ عادل ہو تو اس کے دیے ہوئے احکامات نافذ العمل ہوں گے۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ تعزیری سزا حد کی سزا سے بڑھ سکتی ہے۔ وہ قولِ باری (فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ) سے استدلال کرتے ہیں اللہ تعالیٰ نے بغاوت پر ڈٹے رہنے والے گروہ کے خلاف اس وقت تک جنگ جاری رکھنے کا حکم دیا ہے جب تک وہ حق کی طرف رجوع نہ کرلیں۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ تعزیری سزا اس وقت تک جاری اور واجب رہتی ہے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مجرم نے جرم سے توبہ کر کے مکمل طور پر اس سے باز آگیا ہے کیونکہ تعزیر جرائم کے انسداد اور لوگوں کو ان سے باز رکھنے کی خاطر ہوتی ہے اور عرف میں اس سزا کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی جس طرح باغیوں کے خلاف جنگ بغاوت کے انسداد کی خاطر ہوتی ہے۔ اس

کا اس وقت تک جاری رہنا واجب ہے جب تک باغی بغاوت سے باز نہ آجائیں اور ان کا مکمل طور پر انسداد نہ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ تعزیری سزا حد کے تحت ملنے والی سزا تک پہنچنی نہیں چاہیے بلکہ اس کی مقدار اس سے کم ہونی چاہیے۔ انھوں نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (من بلغ حداً فی غیر حد فھو من المعتدین، جو شخص غیر حد میں کسی جرم پر حد کے برابر سزا دیتا ہے وہ حد سے تجاوز کرنے والا شمار ہوتا ہے) سے استدلال پر اکتفا کیا ہے۔

فریقین میں حتی الامکان صلح کروانا واجب ہے

قول باری (انما المؤمنون اخوۃ فاصلحوا بین اخویکم بے شک مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اس لیے اپنے دو بھائیوں کے درمیان اصلاح کر دیا کرو) یعنی مسلمان ایک دوسرے کے دینی بھائی ہیں جس طرح یہ قول باری ہے۔

فان لم تعلموا اباءھم فاخوانکم فی الدین وموالیکم۔ اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمھارے دین کے تو بھائی ہی ہیں اور تمھارے دوست) اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ دینی جہت سے مسلمانوں پر ایک دوسرے کی طرف سے بھائی کے لفظ کا اطلاق جائز ہے۔

قول باری (فاصلحوا بین اخویکم) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس شخص کو آپس میں دشمنی رکھنے والے دو مسلمانوں کی دشمنی ختم کرانے اور ان کے تعلقات بہتر بنانے کی توقع ہو اس پر ان دونوں کے درمیان اصلاح کرا دینا واجب ہے۔

تمسخر نہ اڑایا جائے

قول باری ہے (یا ایھا الذین امنوا لا یسخر قوم من قوم اے ایمان لانے والو! مردوں کو مردوں پر ہنسنا نہیں چاہیے) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں تحقیر کی بنا پر کسی کا مذاق اڑانے اور اس پر ہنسنے سے منع فرمایا ہے جب کہ وہ شخص اس تمسخر کا سزاوار نہ ہو۔ سخریہ اور تمسخر کے یہی معنی ہیں۔ ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ مذاق اڑانے والا ہو سکتا ہے کہ دنیا کی لحاظ سے ارفع ہو تو

یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کا وہ مذاق اڑا رہا ہے اللہ کے نزدیک اس کا درجہ اس سے بلند ہو۔

طعنہ زنی منع ہے

قول باری ہے (وَلَا تَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ اور ایک دوسرے کو طعنہ نہ دو) حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ ایک دوسرے کو طعنہ نہ دیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْ اور تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو) کیونکہ تمام مسلمان ایک جان ہوتے ہیں اس لیے جو شخص اپنے مسلمان بھائی کی جان لیتا ہے وہ گویا اپنی جان لیتا ہے۔

یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَسَلِّمُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ تو تم ایک دوسرے کو سلام کر لیا کرو) یعنی ایک دوسرے کو سلام کیا کرو۔ لمز عیب کو کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص کسی کو طعنہ دے نکتہ چینی کرے اور اس پر عیب لگائے تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے "لمزہ" قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّلْمِزُكَ فِي الصَّدَقٰتِ اور ان میں بعض تو ایسے ہیں جو صدقات کی تقسیم کے سلسلے) میں آپ پر نکتہ چینی کرتے ہیں۔ زیاد الاعجم کا شعر ہے:

؎ اذا لقیتک تبدی لی مکاشرۃ ... وان تغیبت کنت الہامز اللمزۃ

جب تمہارے سامنے آتا ہوں تو تم تبسم کر لیتے ہو اور جب تمہاری نگاہوں سے غائب ہو جاتا ہوں تو تم پس پشت میری عیب جوئی کرتے اور مجھے طعنے دیتے ہو۔

؎ ماکنت اخشی وان کان الزمان بہ ... حیف علی الناس ان یغتابنی عنزۃ

مجھے تو اس بات کا خطرہ نہیں تھا کہ کوئی بکری میری غیبت کرے گی اگرچہ یہ بھی اپنی جگہ ایک حقیقت ہے کہ زمانہ کی طرف سے لوگوں پر ظلم ڈھائے جاتے رہتے ہیں۔ اسی بنا پر انہیں میری غیبت کی جرأت ہوئی۔

فاسق و فاجر کی نکتہ چینی جائز ہے

اس آیت میں ان لوگوں پر نکتہ چینی کرنے اور عیب نکالنے سے منع کیا گیا ہے جو اس کے سزاوار نہ ہوں لیکن اگر کسی شخص کا دامن فسق و فجور سے داغدار ہو تو اس پر اس سلسلے میں نکتہ چینی کرنا اور عیب نکالنا جائز ہے۔ روایت ہے کہ جب حجاج کا انتقال ہو گیا تو حسن بصری نے یہ دعا کی۔ میرے اللہ! تو نے اسے اس دنیا سے اٹھا لیا ہے اب اس کے قابل مذمت طریقے کار کو بھی مٹا دے۔

جب یہ ہم پر حاکم بن کر آیا تھا تو اس کی ہیئت کذائی یہ تھی کہ آنکھیں اندر دھنسی ہوئی تھیں بینائی کمزور تھی گویا کہ چندھا تھا۔ جب ہاتھ آگے بڑھاتا تو انگلیوں کے پورے بہت چھوٹے چھوٹے دکھائی دیتے۔ اللہ کے راستے میں ان پوروں کے اندر گھوڑے کی باگ کو کبھی پسینے سے تر ہونے کی نوبت نہ آئی۔ اپنی زلفوں کی کنگھی کرتا رہتا اور چلتے وقت اس کے قدم لڑکھڑاتے رہتے۔ منبر پر جا بیٹھتا اور یاوہ گوئی شروع کر دیتا حتیٰ کہ نماز کا وقت فوت ہو جاتا۔ نہ اسے خدا کا خوف تھا اور نہ ہی مخلوق کی شرم۔ اس کے اوپر اللہ تھا اور اس کے نیچے یعنی کمان میں ایک لاکھ یا اس سے زائد نفری تھی۔ کسی کو یہ کہنے کی جرأت نہ ہوتی کہ "بندۂ خدا نماز کا وقت جا رہا ہے۔" حسن بصری نے مزید کہا: یہ بات کہنا کس قدر مشکل ہو گیا اور بعید ہو گیا تھا، بخدا، اس بات کے کہنے میں تلوار اور کوڑا حائل ہو گیا تھا۔"

بُرے ناموں سے نہ پکارو

قول باری ہے (ولا تنابزوا بالالقاب اور ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکارو) حماد بن سلمہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں موجود تھے۔ ایک شخص کے ساتھ ان کا تنازعہ چل رہا تھا۔ حضرت ابوذرؓ نے غصے میں آکر اسے "اے یہودن کے لڑکے" کے الفاظ سے پکارا۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا تم نہیں دیکھتے کہ یہاں جتنے بھی سرخ و سفید چل پھر رہے ہیں ان پر تمھیں صرف تقویٰ کی بنا پر فضیلت حاصل ہے۔" حسن کہتے ہیں کہ اللہ نے اس موقعہ پر درج بالا آیت نازل فرمائی۔

قتادہ نے آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ تم اپنے مسلمان بھائی کو "یا فاسق، یا منافق" کہہ کر نہ پکارو۔ ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے حسن سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کوئی یہودی یا نصرانی مسلمان ہو جاتا تو اسے "یا یہودی، یا نصرانی" کہہ کر پکارا جاتا، اس سے لوگوں کو منع کر دیا گیا۔"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں وہیب نے داؤد سے، انھوں نے عامر سے، انھیں ابوجبیرہ بن الضحاک نے بیان کیا کہ آیت (ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الایمان ایک دوسرے کو برے القاب سے نہ پکارو۔ ایمان کے بعد گناہ کا نام ہی برا ہے) ہمارے بارے میں یعنی بنو سلمہ کے متعلق نازل ہوئی

تھی، ہمارے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اس وقت ہم میں سے ہر آدمی کے دو دو یا تین تین نام تھے، آپ جب کسی کو "یا فلاں" کہہ کر بلاتے تو لوگ عرض کرتے "اللہ کے رسول! اسے اس نام سے نہ پکاریئے، کیونکہ یہ نام سن کر اسے غصہ آجاتا ہے۔" اس پر یہ آیت (وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ) نازل ہوئی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ناپسندیدہ لقب وہ ہوتا ہے جسے اس لقب والا ناپسند کرتا ہو اور اس سے اس کی مذمت کا پہلو نکلتا ہو۔ کیونکہ یہ لقب اس کے حق میں ایک گالی کی حیثیت رکھتا ہے۔ رہ گئے ایسے نام اور القاب و اوصاف جن میں مذمت کا پہلو موجود نہ ہو وہ ناپسندیدہ نہیں ہوتے اور آیت میں نہی کا حکم انھیں شامل نہیں ہے کیونکہ ان کی حیثیت اشخاص کے اسماء نیز افعال سے مشتق ہونے والے ناموں جیسی ہوتی ہے۔

محمد بن اسحاق نے محمد بن یزید بن خثیم سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن کعب سے، انھیں محمد بن خثیم المحاربی نے حضرت عمار بن یاسر سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں اور حضرت علیؓ غزوہ عشیرہ کے اندر وادی ینبع میں ایک ساتھ تھے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں پڑاؤ ڈالا تو ایک ماہ تک وہیں قیام فرمایا۔ اسی دوران آپ نے بنو مدلج اور بنو ضمرہ میں ان کے حلیفوں سے صلح کی اور ان سے جنگ نہ کرنے کا معاہدہ کیا۔ حضرت علیؓ نے مجھ سے فرمایا۔ "بنو مدلج کے آدمیوں کے پاس چل کر انھیں اپنے جنگلی گدھوں پر کام کرتے ہوئے نہ دیکھیں؟" میں اس پر راضی ہو گیا۔

چنانچہ ہم ان کے پاس گئے اور ایک گھڑی تک انھیں کام کرتے ہوئے دیکھتے رہے۔ پھر ہمیں نیند آنے لگی۔ ہم کھجور کے ایک چھوٹے سے درخت کے پاس چلے گئے اور اس کے سائے میں بنجر زمین پر سو گئے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدموں کی چاپ سے ہماری آنکھ کھلی، ہم اٹھ بیٹھے، ہمارے جسم پر مٹی لگی ہوئی تھی۔ اس روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو "یا ابا تراب" (اے مٹی والے) کہہ کر پکارا کیونکہ ان کے جسم پر مٹی لگی ہوئی تھی۔

ہم نے آپ کو ساری بات بتا دی جسے سن کر آپ نے فرمایا۔ کیا میں تمھیں دو بدبخت ترین انسانوں کے بارے میں نہ بتاؤں؟" ہم نے عرض کیا۔" وہ کون ہیں؟" آپ نے فرمایا ایک تو قوم ثمود کا وہ شخص ہے جس کی رنگت سرخ تھی اور جس نے معجزہ کی اونٹنی کی کونچیں کاٹ ڈالی تھیں اور دوسرا وہ شخص ہے جو تمھیں اے علی! اس جگہ پر تلوار کی ضرب لگائے گا" یہ کہہ کر آپ نے اپنا ہاتھ حضرت علیؓ کے سر پر رکھا۔ پھر فرمایا۔" اور یہ جگہ خون سے سرخ ہو جائے گی" یہ کہہ کر آپ نے اپنا ہاتھ ان کی

ڈاڑھی پر رکھا۔

سہل بن سعد کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کو اپنے ناموں میں سے کوئی نام ابوتراب سے بڑھ کر پسند نہیں تھا، اس نام سے پکارے جانے کو آپ سب سے زیادہ پسند کرتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس جیسا نام ناپسندیدہ نہیں ہوتا کیونکہ اس میں مذمت کا کوئی پہلو موجود ہے اور نہ ہی متعلقہ شخص اسے ناپسندیدہ خیال کرتا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم مہدی نے، انھیں شریک نے عاصم سے اور انھوں نے حضرت انس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یا ذا الاذنین اے دو کانوں والے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے اشخاص کے نام تبدیل کر دیے تھے چنانچہ آپ نے عاص کا نام عبداللہ رکھ دیا، شہاب کا نام ہشام اور حرب کا نام سلم رکھ دیا۔

یہ تمام باتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ آیت میں جس القاب سے روکا گیا ہے ان کی صورتیں وہ ہیں جن کا ہم نے گذشتہ سطور میں ذکر کیا ہے۔ اس کے سوا دوسرے القاب پر اس نہی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ایک روایت کے مطابق ایک شخص نے ایک انصاری عورت سے نکاح کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مشورہ دیا کہ اسے پہلے دیکھ لو کیونکہ انصار کی عورتوں میں ایک بات موجود ہے یعنی ان کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے انصار کی عورتوں کے متعلق جو بات فرمائی تھی وہ غیبت میں شمار نہیں ہوتی کیونکہ آپ نے یہ فرما کر ان کی مذمت اور نہ ہی ان کی بدگوئی کا ارادہ کیا تھا۔

وہم و گمان سے بچنا چاہیے

قول باری ہے (اِجْتَنِبُوْا کَثِیْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ۔ بہت سے گمانوں سے بچو کیونکہ بعض گمان گناہ ہوتے ہیں) آیت بعض گمانوں سے نہی کی مقتضی ہے۔ تمام گمانوں سے نہیں۔ کیونکہ قول باری (کَثِیْرًا مِّنَ الظَّنِّ) بعض کا مقتضی ہے اس کے ساتھ ہی ارشاد ہوا۔ (اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ)

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام گمانوں سے نہی نہیں کی ہے۔ دوسری آیت میں ارشاد ہے (اِنَّ الظَّنَّ لَا یُغْنِیْ مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا۔ بے شک گمان حق کے سلسلے میں کسی چیز

کا فائدہ نہیں دیتا) نیز فرمایا (وَظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوْءِ وَكُنْتُمْ قَوْمًا بُوْرًا۔ اور تم نے برا گمان کیا اور تم لوگ برباد ہو کر رہے) ظن کی چار صورتیں ہیں ایک تو وہ ظن جس کی ممانعت ہے۔ ایک وہ ظن جس کا حکم ہے۔ ایک وہ جس کی ترغیب دی گئی ہے اور ایک وہ ظن جو مباح ہے۔ جس گمان کی ممانعت کر دی گئی وہ اللہ کی ذات کے ساتھ سوءِ ظن کی صورت ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں معاذ بن المثنیٰؒ اور محمد بن احمد بن حیان التمار نے ان دونوں کو محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اعمش سے، انھوں نے ابوسفیان سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو آپ کی وفات سے پہلے تین دفعہ یہ فرماتے ہوئے سنا تھا (لا یموتن احدکم الا وھو یحسن الظن باللہ عزوجل تم سے کوئی شخص موت سے ہمکنار نہ ہو مگر اس حالت میں کہ وہ اللہ عزوجل کی ذات سے حسنِ ظن رکھتا ہو)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انھیں ابوسعید یحییٰ بن منصور الہروی نے، انھیں سوید بن نصر نے انھیں ابن المبارک نے ہشام بن الغازی سے، انھوں نے حیان بن ابی النضر سے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت واثلہ بن الاسقعؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (یقول اللہ انا عند ظن عبدی بی فلیظن بی ما شاء۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان پر پورا اتروں گا جو وہ میرے بارے میں رکھے گا اس لیے وہ میرے بارے میں جو گمان چاہے رکھے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد بن سلمہ نے محمد بن واسع سے، انھوں نے شتیر بن نہار سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (حسن الظن من العبادۃ حسن ظن عبادت ہے)

یہ حدیث نصر بن علی کی روایت میں مرفوع ہے اور موسیٰ بن اسماعیل کی روایت میں غیر مرفوع ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ساتھ حسنِ ظن رکھنا فرض ہے اور سوءِ ظن رکھنا ممنوع ہے۔ اسی طرح ان مسلمانوں کے بارے میں سوءِ ظن رکھنا ممنوع ہے جن کی ظاہر حالت ان کی عدالت اور سلامت روی کی نشاندہی کرتی ہے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں سوءِ ظن کی ممانعت ہے اور اس سے ہمیں روکا گیا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن محمد المروزی نے، انھیں

عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے علی بن الحسین سے اور انھوں نے حضرت صفیہؓ سے۔ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں بیٹھے ہوئے تھے۔ میں رات کے وقت آپ سے ملنے آئی، کچھ دیر تک آپ کے ساتھ باتیں کرنے کے بعد واپس جانے کے لیے مڑی تو آپ بھی میرے ساتھ کھڑے ہوگئے تاکہ مجھے واپس لوٹا دیں۔

راوی کہتے ہیں کہ حضرت صفیہؓ اس وقت دار اسامہ بن زید میں رہتی تھیں، عین اس وقت دو انصاری شخص وہاں سے گزرے، جب انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تو اپنی رفتار تیز کر دی یہ دیکھ کر آپؐ نے ان سے فرمایا۔ ٹھہرو! میرے ساتھ یہ تو ان صفیہ بنت حیی ہیں" دونوں نے یہ سن کر کہا سبحان اللہ! اللہ کے رسول آپؐ یہ کیا کہتے ہیں؟" ان کا مقصد یہ تھا کہ بھلا ہمیں آپ کی ذات کے تعلق کوئی شک ہو سکتا ہے۔

آپؐ نے مزید فرمایا (ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم فخشیت ان یقذف فی قلوبکما شیئا او قال سوئً، شیطان انسان کے اندر خون کی طرح گردش کرتا ہے میں نے تمھیں روک کر یہ بات اس لیے کہی ہے کہ مجھے خطرہ تھا کہ کہیں وہ تمھارے دل کے اندر میرے بارے میں کوئی خیال پیدا نہ کر دے یا آپ نے یہ فرمایا کہ کوئی برا گمان نہ ڈال دے)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں عبدالرحمن نے انھیں وہیب نے، انھیں ابن طاؤس نے اپنے والد سے انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث۔ بدگمانی سے بچو کیونکہ بدگمانی سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہوتی ہے) یہ بھی ظن ممنوع کی ایک صورت ہے یعنی کسی مسلمان کے بارے میں بلا وجہ بدگمانی کرنے کی ممانعت ہے۔

اسی طرح ہر ایسے امر کے بارے میں بھی گمان سے کام لینا ممنوع ہے جس کی معرفت کی راہ موجود ہو اور اس کا تعلق ایسے امور سے ہو جن کے بارے میں علم حاصل کرنے کی پابندی ہو کیونکہ جب ایک شخص اس امر کا پابند ہوگا تو اس کے بارے میں علم حاصل کرنے کا بھی وہ پابند ہوگا اور علم تک رسائی کی خاطر اس کے لیے دلیل بھی قائم کر دی گئی ہوگی۔ لیکن اگر وہ اس دلیل کو نظر انداز کر کے اپنے گمان سے کام لے گا تو اس صورت میں وہ اس حکم کا تارک سمجھا جائے گا جو اسے دیا گیا ہے۔

البتہ ایسے امور جن کے علم تک رسائی کے لیے دلیل قائم نہ کی گئی ہو اور دوسری طرف ان امور کے متعلق حکم کے نفاذ کی بھی پابندی ہو، ایسی صورت میں غالب ظن پر اقتصار کرتے ہوئے

ان پر حکم کا اجرا واجب ہوگا مثلاً ہم عادل گواہوں کی گواہی قبول کرنے کے پابند ہیں۔ اسی طرح سمت قبلہ معلوم نہ ہونے کی صورت میں اس کے متعلق تحری کرنے یعنی ادنیٰ صورت کی جستجو کے پابند ہیں۔ نیز استعمال میں آکر ختم ہوجانے والی چیزوں کی قیمتیں لگانے اور ان جنایات یعنی جرائم کی دیتوں اور جرمانوں کی تعیین کے بھی ہم پابند ہیں جن کے بارے میں کوئی توقیف یعنی شرعی دلیل اور رہنمائی موجود نہ ہو۔ ان امور میں نیز ان جیسے دوسرے امور میں ہم غالب ظن کے مطابق حکم کے نفاذ کے پابند ہیں۔ ظن مباح کی صورت وہ ہے جب کسی شخص کو اپنی نماز کی رکعتوں کے بارے میں شک پیدا ہوجائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کو تحری کرنے اور اپنے غالب ظن پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے۔ اگر رکعتوں کی تعداد کے متعلق وہ ظن غالب سے کام لے گا تو اس کا یہ ظن مباح ہوگا لیکن اگر وہ ظن غالب کو چھوڑ کر یقینی امر پر اپنی نماز کی بنیاد رکھے گا تو یہ بھی جائز ہوگا۔ مثلاً اسے ایک رکعت پڑھ لینے کا پکا یقین ہے۔ اگر وہ اس ایک رکعت کی بنیاد پر باقی ماندہ رکعتیں ادا کرے گا تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

اس کی ایک مثال حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے متعلق منقول وہ روایت ہے جس کے مطابق انھوں نے اپنی بیٹی حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ میں نے عالیہ کے مقام میں اپنے کھجور کے درختوں کا بیس وسق کھجور تمھیں ہبہ کے طور پر دے دیا تھا (یہ بات حضرت ابوبکرؓ نے اس وقت کہی تھی جب آپ مرض الموت میں مبتلا تھے) تم نے وہ کھجور نہیں اتروائے اور ان کو اپنے قبضے میں نہیں لیا اس لیے اب یہ میرے ترکہ میں شمار کیا جائے گا اور اس پر وارثین یعنی تمھارے دو بھائیوں اور دو بہنوں کا حق ہوگا۔

یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے کہا، ابا جان میری ایک ہی بہن اسماء ہے۔ یہ دوسری بہن کہاں سے آئی حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا۔ میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا ہے کہ میری حاملہ بیوی کے ہاں لڑکی پیدا ہوگی۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے دل میں پیدا ہونے والے خیال کی بنا پر اپنے اس ظن کو جائز قرار دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں ہشام بن عمار نے عبدالرحمٰن بن سعد سے، انھوں نے عبداللہ بن سعید سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اذا ظننتم فلا

تحققوا. جب تم گمان کرو تو اسے حقیقت نہ بنا ہو)۔ یہ وہ گمان ہے جو انسان کے دل میں اپنے بھائی کے متعلق پیدا ہو کر اسے شک وشبہ میں مبتلا کر دیتا ہے اس لیے انسان کو اپنے ایسے گمان کو حقیقت کا رنگ نہیں دینا چاہیے۔

جس گمان کی ہمیں ترغیب دی گئی ہے اس سے مراد وہ حسن ظن ہے جو ہم اپنے مسلمان بھائی کے متعلق اپنے دل میں رکھیں ۔اس حسنِ ظن کی ترغیب بھی دی گئی ہے اور اس پر ثواب بھی ملتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب سوء ظن ممنوع ہے تو پھر حسن ظن واجب ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حسن ظن واجب نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ بھی موجود ہے وہ یہ کہ انسان اپنے بھائی کے متعلق کوئی ظن نہ رکھے نہ حسنِ ظن اور نہ ہی سوءِ ظن، اس لیے جب وہ اس کے متعلق حسن ظن پیدا کرے گا تو وہ اس فعل پر عمل کرے گا جس کی اسے ترغیب دی گئی ہے۔

خواہ مخواہ ٹوہ میں نہ پڑنا چاہیے

قولِ باری (وَلَا تَجَسَّسُوْا اور ٹوہ میں مت لگے رہو) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انھیں ابو داؤد نے القعنبی سے، انھوں نے مالک سے، انھوں نے ابو الزناد سے، انھوں نے اعرج سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تحسسوا ولا تجسسو بدگمانی سے بچو کیونکہ بدگمانی سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے اور کن سن نہ لیا کرو اور نہ ہی ٹوہ میں لگے رہو)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابو بکر بن ابی شیبہ نے۔ انھیں ابو معاویہ نے اعمش سے، انھوں نے زید بن وہب سے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے کسی نے کہا کہ فلاں شخص کی ڈاڑھی سے شراب کے قطرے ٹپکتے ہیں" آپ نے یہ سن کر فرمایا" ہمیں کسی کی ٹوہ لگانے سے روکا گیا ہے البتہ اگر ہمارے سامنے اس کی کوئی بات ظاہر ہو جائے گی تو اسے پکڑ لیں گے۔

مجاہد سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ کسی کی ٹوہ میں نہ رہا کرو بلکہ اس کی ظاہری حالت کو دیکھو، اور اس کی جس حالت پر اللہ تعالیٰ نے پردہ ڈال رکھا ہے اسے نظر انداز کر دو، اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں ایسے مسلمان کے بارے میں سوءِ ظن سے منع فرما دیا ہے جس کی ظاہری حالت اس کی عدالت اور سلامت روی کی نشاندہی کرتی ہو اور دوسرے حالات پر پردہ پڑا ہوا ہو۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ جو شخص کسی پر اپنے گمان کی بنا پر تہمت وغیرہ لگائے اس کی

تکذیب واجب ہے۔ ارشاد باری ہے (لَوْلَا اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ. جب تم لوگوں نے یہ افواہ سنی تھی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق میں نیک گمان کیا اور (یہ کیوں نہ) کہہ دیا کہ یہ تو صریح طوفان بندی ہے)

جب قاذف کی تکذیب واجب ہوگئی اور حسن ظن کا حکم دیا گیا تو یہ اس امر کا مقتضی ہوگیا کہ جس شخص کے متعلق سوءظن کیا جائے اس کی تحقیق وتفتیش اور اس سوءظن کے اظہار کی بھی ممانعت ہے۔ نیز اس کے ٹوہ میں رہنا بھی ممنوع ہے بلکہ اہل معاصی پر اس وقت تک پردہ ڈالے رکھنے کا حکم ہے جب تک وہ ان معاصی پر اصرار نہ کریں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن یحییٰ بن فارس نے، انھیں الفریابی نے اسرائیل سے انھوں نے الولید سے (ابوداؤد کہتے ہیں کہ ہمیں زہیر بن حرب نے حسین بن محمد سے انھوں نے اسرائیل سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے الولید کی ولدیت بھی بیان کی ہے اور کہا ہے کہ الولید بن ابی ہشام) انھوں نے زید بن زائد سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعود سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یبلغنی احد عن احد شیئاً فانی احب ان اخرج الیکم وانا سلیم الصدر لکم۔ کوئی شخص کسی شخص کے متعلق کوئی بات مجھے نہ پہنچائے کیونکہ مجھے یہ پسند ہے کہ میں جب تم لوگوں کے پاس آؤں تو میرا سینہ تمھاری طرف سے بالکل پاک ہو) یعنی تمھارے بارے میں میرے دل میں کوئی بات نہ ہو۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسلم بن ابراہیم نے، انھیں عبداللہ بن المبارک نے ابراہیم بن نشیط سے، انھوں نے کعب بن علقمہ سے، انھوں نے ابوالہیثم سے اور انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من رأی عورۃ فسترھا کان کمن احیی موؤدۃ۔ جس شخص نے کسی کے پردے کی کوئی بات لی اور اس کی پردہ پوشی کی تو وہ اس شخص کی طرح ہوگا جس نے کسی زندہ دفن ہونے والی لڑکی کو زندہ کردیا) یعنی اسے اس گڑھے سے زندہ باہر نکال لیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں قتیبہ بن سعید نے، انھیں لیث نے عقیل سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے سالم سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المسلم اخو المسلم لا یظلمہ ولا یسلمہ، من کان فی حاجۃ اخیہ

فان اللہ فی حاجتہ ومن فرج عن مسلم کربۃ فرج اللہ عنہ کربۃ من کرب یوم القیامۃ ومن ستر مسلماً سترہ اللہ یوم القیامۃ۔

مسلمان مسلمان کا بھائی ہے، نہ وہ اس پر ظلم کرتا ہے اور نہ ہی بے یار و مددگار چھوڑتا ہے۔ جو شخص اپنے بھائی کی حاجت روائی میں رہتا ہے اللہ اس کی حاجت پوری کرتا ہے اور جو شخص کسی مسلمان کی ایک تکلیف دور کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے بدلے میں قیامت کی تکلیفوں میں سے اس سے ایک تکلیف دور کر دے گا اور جو شخص کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے گا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی پردہ پوشی کرے گا۔

سابقہ آیات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو اوامر و نواہی دیے ہیں اس کے نتیجے میں مسلم معاشرہ کے اندر مسلمانوں کے آپس کے تعلقات کی درستی اور بہتری پیدا ہوتی ہے اور آپس کے تعلقات کی درستی کی بنیاد پر دین اور دنیا دونوں سنور جاتے ہیں۔

باہمی تعلقات خوشگوار ہونے چاہئیں

قول باری ہے (فَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاَصْلِحُوْا ذَاتَ بَيْنِكُمْ اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور آپس کے تعلقات درست رکھو) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن العلاء نے، انھیں ابومعاویہ نے اعمش سے، انھوں نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے حضرت ام الدرداء سے اور انھوں نے ابوالدرداءؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الا اخبرکم بافضل من درجۃ الصیام والصلوٰۃ والصدقۃ کیا میں تمھیں وہ عمل نہ بتا دوں جس کا درجہ روزہ، نماز اور صدقہ سے بھی بڑھ کر ہے)

صحابہؓ نے عرض کیا کہ ضرور بتا دیجیے۔ اس پر آپ نے فرمایا (اصلاح ذات البین وفساد ذات البین ھی الحالقۃ۔ آپس کے تعلقات کی درستی، آپس کے تعلقات کا بگاڑ تباہی کا موجب ہے)

غیبت کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا۔ اور کوئی کسی کی غیبت نہ کیا کرے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے

العلاء سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا۔ اللہ کے رسولؐ! غیبت کسے کہتے ہیں؟" آپؐ نے جواب میں فرمایا (ذکرک اخاک بما یکرہ غیبت یہ ہے کہ تم اپنے بھائی کی کسی ایسی بات کا ذکر کرو جسے اگر وہ سن لے تو اسے بُرا لگے) آپ سے عرض کیا گیا" میں اپنے بھائی کی جس برائی کا ذکر کر رہا ہوں اگر وہ اس کے اندر موجود ہو تو پھر کیا حکم ہوگا؟"

اس کا جواب دیتے ہوئے آپؐ نے فرمایا (ان کان فیہ ما تقول فقد اغتبتہ وان لم یکن فیہ ما تقول فقد بھتہ اگر تمھارے بھائی کے اندر وہ بات موجود ہو جس کا تم ذکر کر رہے ہو تو یہ غیبت کی صورت ہوگی اور وہ بات سرے سے اس کے اندر موجود نہ ہو تو اس صورت میں تم اس پر بہتان طرازی کے مرتکب قرار پاؤ گے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں سفیان نے علی بن الاقمر سے، انھوں نے ابوحذیفہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔ آپ کے لیے صفیہ کے فلاں فلاں نقائص کافی ہیں؟"

مسدد کے سوا دوسرے راویوں نے یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد یہ تھی کہ حضرت صفیہؓ قصیر القامت ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا" عائشہ! تم نے ایسی بات کہی ہے کہ جسے اگر سمندر کے پانی میں ملا دیا جائے تو وہ اس پر غالب آجائے؟"

حضرت عائشہ کہتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک دفعہ کسی شخص کے متعلق کوئی بات نقل کی جسے سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اگر فلاں فلاں چیز کے بدلے کسی انسان کی کوئی بات مجھے نقل کی جائے تو بھی میں اسے پسند نہیں کروں گا؟"

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حسن بن علی نے، انھیں عبدالرزاق نے ابن جریج سے انھیں ابوالزبیر نے یہ بتایا کہ حضرت ابوہریرہؓ کے چچا زاد بھائی عبدالرحمٰن بن الصامت نے بتایا کہ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ الاسلمی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اپنی ذات کے خلاف گواہی دیتے ہوئے چار دفعہ اقرار کیا کہ انھوں نے ایک عورت کے ساتھ تدنا کا ارتکاب کیا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ نے سلسلۂ حدیث کا ذکر جاری رکھتے ہوئے کہا کہ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت کیا کہ آخر وہ کیا چاہتے ہیں۔ اسلمی نے جواب دیا" میں چاہتا ہوں کہ آپ مجھے پاک کردیں۔"

چنانچہ آپ نے انھیں رجم کرنے کا حکم دیا اور انھیں رجم کر دیا گیا۔

اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آدمیوں کو یہ گفتگو کرتے ہوئے سنا کہ اس شخص کو ذرا دیکھو، اللہ تعالیٰ نے اس پر پردہ ڈال رکھا تھا لیکن اس نے اپنی جان خود گنوائی اور کتے کی طرح سنگسار ہوا۔ آپ یہ سن کر خاموش رہے پھر گھڑی بھر کے لیے اٹھ کر چل پڑے۔ آپ کا گزر ایک مردہ گدھے کے پاس سے ہوا جس کی ٹانگیں اوپر کو اٹھی ہوئی تھیں۔ آپ نے فرمایا: "فلاں فلاں شخص کہاں ہیں؟"

ان دونوں نے عرض کیا کہ ہم یہاں موجود ہیں، آپ نے فرمایا: "نیچے اترو اور اس مردہ گدھے کا گوشت کھاؤ۔" انھوں نے حیران ہو کر عرض کیا: "اللہ کے نبیؐ! اس کا گوشت کون کھا سکتا ہے۔" آپؐ نے یہ سن کر فرمایا۔ ابھی تم نے اپنے بھائی کی عزت و آبرو کو جو ٹھیس پہنچائی ہے وہ اس مردہ گدھے کا گوشت کھانے سے بھی بدتر ہے۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تمھارا بھائی اس وقت جنت کی نہروں میں غوطے لے لے کر نہا رہا ہے۔"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں یزید بن مرہ نے ۲۱۳ھ میں، انھیں ابن عون نے کہ کچھ لوگ ابن سیرین کے پاس آئے اور عرض کیا کہ اگر ہم کوئی ایسی بات کہیں جس سے آپ کی عزت و آبرو کو ٹھیس پہنچے تو آپ ہمارے لیے اس کی حلت کر دیجیے۔ ابن سیرین نے یہ سن کر کہا کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے میں اسے حلال نہیں کر سکتا۔

الربیع بن صبیح نے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حسن بصری سے کہا: "ابوسعید! میں ایک بڑی ناپسندیدہ بات دیکھ رہا ہوں۔" انھوں نے کہا۔ "کون سی بات؟" وہ شخص کہنے لگا کہ "میں کچھ لوگوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ آپ کی مجلس میں آتے ہیں اور آپ کی گری پڑی باتیں یاد کر لیتے ہیں، پھر آپ کی نقل اتارتے ہیں اور آپ کی عیب جوئی کرتے ہیں۔

زبانِ خلق سے بچنا محال ہے

حضرت حسن بصری یہ سن کر فرمانے لگے۔ "بھتیجے! اس بات کا تم زیادہ اثر قبول نہ کرو، آؤ میں تمھیں اس سے بڑھ کر عجیب بات سناؤں۔" اس شخص نے عرض کیا۔ "چچا جان! وہ کون سی بات ہے؟" حسن بصری نے جواب دیا "میں نے اپنے نفس کو اللہ کی ذات کے جوار، جنت کے دخول، جہنم کی آگ سے نجات اور انبیاء کرام کی صحبت اور رفاقت کی توقع تو دلائی ہے لیکن میں نے اسے لوگوں سے محفوظ رہنے کی کبھی توقع نہیں دلائی ہے۔

اس لیے کہ اگر لوگوں سے کوئی شخص محفوظ رہ سکتا تو یقیناً ان کا خالق بھی ان سے محفوظ رہتا جس نے انھیں پیدا کیا۔ جب خالق محفوظ نہیں تو مخلوق بطریق اولیٰ محفوظ نہیں رہ سکتی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں الحارث بن ابی اسامہ نے، انھیں داؤد بن المحبر نے انھیں عنبسہ بن عبدالرحمن نے، انھیں خالد بن یزید الیمامی نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کفارۃ الاغتیاب ان تستغفر لمن اغتبتہ غیبت کا کفارہ یہ ہے کہ تم نے جس کی غیبت کی ہے اس کی بخشش کی دعا مانگو۔

قول باری ہے (ایحب احدکم ان یاکل لحم اخیہ میتا فکرھتموہ۔ کیا تم میں سے کوئی یہ گوارا کرے گا کہ اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھائے، اس سے ضرور تمھیں کراہت آتی ہے) اس میں کئی وجوہ سے غیبت کی قباحت کی تاکید اور اس سے باز رہنے کی تلقین ہے۔

اول یہ کہ انسان کا گوشت کھانا حرام ہے۔ اسی طرح غیبت بھی حرام ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان فطری طور پر انسان کا گوشت کھانے سے نفرت کرتا ہے اس لیے لوگوں کے نزدیک غیبت کی بھی یہی حیثیت ہونی چاہیے اور عقلی جہت سے غیبت سے پرہیز لازم ہونا چاہیے۔ کیونکہ عقلی اسباب کی پیروی طبعی اسباب کی پیروی سے بڑھ کر ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے صرف مردہ انسان کے ذکر پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اسے بھائی قرار دیا اس میں غیبت کی قباحت اجاگر کرنے اور اس سے باز رہنے کی تلقین کے انداز بیان میں زیادہ بلاغت موجود ہے۔ یہ سب کچھ اس مسلمان کی غیبت کرنے کے بارے میں ہے جس کی ظاہری حالت اس کی عدالت اور سلامت روی کی نشاندہی کرتی ہو اور اس سے کوئی ایسی بات ظاہر نہ ہوئی ہو جو اس کی تفسیق کی موجب بنتی ہو۔ ایسے مسلمان کے قاذف کی تکذیب بھی ہم پر واجب ہے۔

لیکن مقذوف اگر فاسق اور عیب زدہ ہو تو اس صورت میں اس کے قبیح افعال کا ذکر ممنوع نہیں ہے اور سننے والے پر قائل کی نکیر بھی واجب نہیں ہے۔ فاسق اور عیب زدہ انسان کا ایسے انداز میں تذکرہ جو اسے پسند نہ ہو دو طرح سے ہو سکتا ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کے قبیح افعال کا ذکر کیا جائے دوسرے یہ کہ اس کی شکل وشباہت کے بھدے پن کا جو جسمانی طور پر اس کے اندر موجود ہو تذکرہ کیا جائے۔ اور اس کے ذریعے اس کی کمینگی اور پستی کا اظہار مقصود ہو۔ اس کی مذمت اور اس کے صانع یعنی اللہ تعالیٰ پر نکتہ چینی مقصود نہ ہو جیسا کہ ہم نے حسن بصری کے وہ الفاظ نقل کیے ہیں جن کے ذریعے انھوں نے حجاج کی بدصورتی اور اس کے جسمانی

نقائص کا ذکر کیا تھا۔

اگر کسی قوم اور برادری کے بعض نقائص اور عیوب کی اجمالی انداز میں نشاندہی کی جائے تو اس کا جواز ہوتا ہے۔ لیکن متعین شخص کے بارے میں یہ نشاندہی غیبت کے ذیل میں آتی ہے جس کی ممانعت ہے۔ اگر صورت حال کی وضاحت کے لیے کسی عیب یا نقص کی عمومی انداز میں نشاندہی کی جائے تو یہ غیبت کے ذیل میں نہیں آئے گی۔

جس طرح ابو حازم نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا کہ میں نے ایک انصاری عورت سے نکاح کا ارادہ کیا ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ تم نے اس عورت کو دیکھ بھی لیا ہے کیونکہ انصار کی عورتوں کی آنکھوں میں ایک چیز ہوتی ہے۔ یعنی ان کی آنکھیں چھوٹی ہوتی ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ غیبت کے ذیل میں نہیں آتے کیونکہ اس میں صورت حال کی وضاحت مقصود تھی اس کے برعکس حضرت عائشہؓ نے جب ایک شخص کے قد کی پستی کا ذکر کیا جیسا کہ ہم اس سے پہلے ایک روایت میں ذکر کر آئے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے غیبت شمار کیا کیونکہ یہ بات اس کے ایک عیب کی نشاندہی کے طور پر کی گئی تھی۔

تعریف یعنی صورت حال کی وضاحت کے طور پر کہی گئی بات غیبت میں داخل نہیں ہوتی جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "قیامت اس وقت تک نہیں آئے گی جب تک تمہاری جنگ ایک ایسی قوم سے نہ ہو جائے جن کے چہرے چوڑے، کان چھوٹے اور ناک چپٹی ہو گی۔ چہرے ایسے ہوں گے گویا کہ زمین پر پڑی ہوئی ڈھالیں ہیں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ غیبت میں داخل نہیں ہیں کیونکہ ان کے ذریعے صحابہ کے سامنے ایک قوم کی ساخت اور ان کی کیفیت کی وضاحت کی گئی ہے۔

قبیلے، برادریاں محض تعارف کے لیے ہیں

قول باری ہے (إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ہم نے تم سب کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا ہے کہ ایک دوسرے کو پہچان سکو) مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ شعوب سے دور کی رشتہ داریاں مراد ہیں اور قبائل سے قریب کی رشتہ داریاں اس لیے کہا جاتا ہے "بنو فلاں و فلاں" (فلاں فلاں قبیلے)

قول باری ہے (اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ۔ بے شک تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے) اللہ تعالیٰ نے اس سلسلۂ بیان کی تخلیق انسانیت کے ذکر سے ابتدا کی اور یہ بتایا کہ پوری انسانیت کی تخلیق ایک مرد اور ایک عورت یعنی حضرت آدم اور حضرت حوا سے شروع ہوئی۔ پھر اللہ نے اولاد آدم کی مختلف قومیں بنادیں جو نسبی لحاظ سے بکھری ہوئی تھیں۔ مثلاً عربی، ایرانی، رومی اور ہندی وغیرہ مختلف قومیں۔ پھر ان قوموں سے مختلف قبائل وجود میں آئے۔

قبیلہ کا مفہوم قوم کے مفہوم کے مقابلہ میں اخص ہے جیسے عرب کے قبائل اور عجم کی برادریاں اور قومیتیں وغیرہ۔ تاکہ ان کی نسبتوں کے ذریعے لوگ ایک دوسرے کی شناخت کر سکیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسی شناخت کی خاطر لوگوں کی شکلیں ایک دوسرے سے مختلف بنائیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ سب کچھ بیان کر کے یہ وضاحت فرمادی کہ نسبی جہت سے کسی انسان کو کسی دوسرے انسان پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے اس لیے کہ وہ سب کے سب آدم کی اولاد ہیں۔ ان سب کا باپ اور ان کی ماں بھی ایک ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایک شخص کے فعل کی بنا پر کسی دوسرے شخص کے لیے فضیلت کا استحقاق پیدا نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت اس لیے کر دی تاکہ نسب کی بنیاد پر لوگ ایک دوسرے کے مقابلہ میں فخر کا اظہار نہ کر سکیں۔ اس بات کی مزید تاکید قول باری (اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ) کے ذریعے ہو گئی۔ یہاں یہ بات واضح کر دی گئی کہ فضیلت اور رفعت کا استحقاق صرف اور صرف اللہ کی اطاعت اور تقویٰ کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اپنے خطبے میں ارشاد فرمایا تھا۔ "لوگو! اللہ تعالیٰ نے جاہلیت کے تکبر اور غرور نیز آباء واجداد کی عظمت پر فخر کی بات ختم کر دی ہے۔ تمام انسان آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے بنے ہیں۔ تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے۔ کسی عربی کو کسی عجمی پر تقویٰ کے سوا کسی اور بات میں فضیلت حاصل نہیں ہے"۔

حضرت ابن عباسؓ اور عطاء کا قول ہے کہ تم میں سے پرہیزگار تر اللہ کے نزدیک معزز تر ہے سب سے اونچے گھرانے والا معزز تر نہیں ہے۔

سُورۃ ق

کافر معرفتِ حق سے عاری بلکہ الجھنوں میں پڑا رہتا ہے

قول باری ہے (بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ، بلکہ ان لوگوں نے تو حق کو جس وقت وہ ان کے پاس آگیا اسی وقت صاف جھٹلا دیا، غرض یہ لوگ الجھن میں پڑے ہوئے ہیں) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری (فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ) کی تفسیر میں نقل کیا کہ جو شخص حق اور سچائی کو ترک کر دے گا اس کی رائے میں الجھاؤ پیدا ہو جائے گا اور اس کا دین گڈمڈ ہو جائے گا۔

نمازِ فجر اور عصر کی اہمیت

قول باری ہے (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ۔ اور طلوعِ آفتاب اور غروبِ آفتاب سے پہلے اپنے رب کی حمد کے ساتھ تسبیح کرتے رہیے) حضرت جریر بن عبداللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان استطعتم ان لا تغلبوا علیٰ صلوٰۃ قبل طلوع الشمس وقبل غروبہا فافعلوا اگر تم یہ کر سکو کہ اپنی مصروفیات کو طلوعِ آفتاب سے قبل کی ایک نماز نیز غروبِ آفتاب سے قبل کی ایک نماز پر غالب نہ آنے دو تو ایسا ضرور کر لو) اس کے ساتھ آپ نے درج بالا آیت کی تلاوت بھی فرمائی۔ ابن عباس اور قتادہ سے مروی ہے کہ ان سے فجر اور عصر کی نمازیں مراد ہیں۔

نمازِ مغرب وعشاء کی تاکید نیز تہجد سے کیا مراد ہے

قول باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ۔ اور رات میں بھی اس کی تسبیح کیجیے) مجاہد کا قول ہے اس سے صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد کی نماز مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے مغرب اور عشاء کی

نمازیں مراد لینا بھی جائز ہے۔

نمازوں کے بعد تسبیحات

قول باری ہے (وَاَدْبَارَ السُّجُوْدِ اور نمازوں کے بعد بھی) حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بن علیؓ، حسن بصری، مجاہد، نخعی اور شعبی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے مغرب کی نماز کے بعد دو رکعتیں اور (وَاِدْبَارَ النُّجُوْمِ اور ستاروں سے پیچھے بھی) سے فجر کی نماز سے پہلے دو رکعتیں مراد ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی مروی ہے۔ مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (وَاَدْبَارَ السُّجُوْدِ) کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم اپنی پیشانی زمین پر رکھو تو تین دفعہ تسبیح کرو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے شروع میں جن حضرات کے اقوال نقل کیے ہیں وہ سب اس پر متفق ہیں کہ قول باری (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوْبِ) سے نماز مراد ہے، اسی طرح (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ) صلوٰۃ اللیل یعنی مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں اس سے یہ واجب ہو گیا کہ (وَاَدْبَارَ السُّجُوْدِ) سے نماز ہی مراد لی جائے کیونکہ اس میں لفظ "فسبحہ" پوشیدہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہر نماز کے بعد تسبیح مروی ہے لیکن اس میں یہ ذکر نہیں ہے کہ یہ آیت کی تفسیر ہے۔

محمد بن سیرین نے کثیر بن افلح سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ تینتیس مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کا حکم دیا۔ پھر ایک انصاری کو خواب میں یہ کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمھیں ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ، تینتیس مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کو کہا ہے، اگر تم انھیں پچیس پچیس مرتبہ پڑھو اور ان کے ساتھ لا الٰہ الا اللہ پچیس مرتبہ پڑھو تو ایسا کرلو۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اس بات کا ذکر کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ایسا ہی کرلو۔"

سمی نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا۔" اللہ کے رسول! مالدار لوگ تمام درجات اور ہمیشہ باقی رہنے والی نعمتیں سمیٹ کر لے گئے۔" آپؐ نے پوچھا۔ "وہ کیسے؟" انھوں نے عرض کیا۔ وہ ہماری طرح نمازیں

پڑھنے اور جہاد کرتے ہیں، نیز وہ اپنے زائد مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں جبکہ ہمارے پاس اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لیے کوئی مال نہیں ہے"۔

یہ سن کر آپ نے فرمایا: "میں تمھیں ایسا عمل نہ بتاؤں جسے کر کے تم ان لوگوں کے مرتبے پر پہنچ جاؤ گے جو تم سے پہلے گزر چکے ہیں اور بعد میں آنے والوں سے آگے نکل جاؤ گے، کوئی شخص تم جیسا عمل نہیں کر سکے گا البتہ صرف وہی شخص تمھارے درجے تک پہنچ سکے گا جو یہ عمل (جو ابھی میں تمھیں بتانے والا ہوں) کرے گا۔

وہ عمل یہ ہے کہ ہر نماز کے بعد دس مرتبہ سبحان اللہ، دس مرتبہ الحمد للہ اور دس مرتبہ اللہ اکبر پڑھو"۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے البتہ انھوں نے ہر نماز کے بعد تینتیس مرتبہ سبحان اللہ تینتیس مرتبہ الحمد للہ اور چونتیس مرتبہ اللہ اکبر پڑھنے کا ذکر کیا ہے۔

حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے جس میں چونتیس مرتبہ اللہ اکبر کہنے کا ذکر ہے۔ ابو ہارون العبدی نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے آخر میں واپس ہوتے وقت یہ پڑھتے ہوئے سنا ہے "سبحان ربك رب العزة عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للہ رب العلمین"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر آیت کے معنی کو وجوب پر محمول کیا جائے تو قول باری (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ) کو فجر کی نماز اور (وَقَبْلَ الْغُرُوبِ) کو ظہر اور عصر کی نمازوں پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح حسن سے مروی ہے کہ قول باری (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ) مغرب اور عشاء کی نمازوں پر محمول ہے۔

اس طرح یہ آیت پانچوں فرض نمازوں کو متضمن ہو جائے گی۔ لفظ تسبیح سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ تسبیح کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو ان تمام باتوں سے پاک قرار دیا جائے جو اس کی شان کے لائق نہیں ہیں اور نماز بھی قراءت قرآن بھی اذکار پر مشتمل ہوتی ہے جو بعینہٖ تنزیہہ باری تعالیٰ ہے۔

سُورَةُ الذَّارِيَاتِ

شب زندہ داروں کی عظمت

قول باری ہے (كَانُوا قَلِيلًا مِّنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ۔ وہ رات کو بہت کم سوتے تھے)
حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم اور ضحاک کا قول ہے کہ ہجوع نیند کو کہتے ہیں۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہت ہی کم راتیں ایسی گزرتی تھیں جن میں وہ نماز نہیں پڑھتے تھے۔ قتادہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ وہ راتوں میں بہت کم سوتے تھے۔ مطرف بن عبداللہ نے کہا ہے کہ بہت کم کوئی رات ہوتی تھی جس کے اول یا وسط میں وہ نماز نہ پڑھتے تھے۔

مجاہد کا قول ہے کہ وہ ساری رات نہیں سوتے تھے۔ قتادہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ مغرب اور عشا کے درمیان نوافل پڑھتے تھے۔ ابوحیوہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ وہ رات کے وقت طویل نماز پڑھتے تھے اور جب سحر کے وقت میں جاتے تو استغفار کرتے۔

قتادہ سے مروی ہے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھے بغیر نہیں سوتے تھے بلکہ وہ عشاء کی نماز کے وقت کا انتظار کرتے رہتے گویا عشاء کی نماز کے لیے ان کے بیدار رہنے کی نسبت سے ان کا سونا بہت کم ہوتا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صلوٰۃ اللیل پہلے فرض تھی۔ پھر سورۂ مزمل کی آیت کے ذریعے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور اس سورت میں انھیں صلوٰۃ اللیل کی ترغیب دی گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صلوٰۃ اللیل کی فضیلت اور اس کی ترغیب میں بہت سی روایتیں منقول ہیں۔ اعمش نے ابوسفیان سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ رات کے وقت ایک گھڑی ایسی ہوتی ہے کہ بندہ اس وقت دنیا اور آخرت کی بھلائی کی جو بھی دعا مانگتا ہے۔ اللہ اسے عطا کر دیتا ہے۔ یہ گھڑی ہر رات آتی ہے۔

ابو مسلم کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوذرؓ سے پوچھا تھا کہ رات کے کس حصے میں نماز افضل ہوتی ہے۔

انھوں نے جواب میں فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سوال کیا تھا اور آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ نصف شب کی نماز اور ساتھ یہ بھی فرمایا تھا کہ اس وقت نماز پڑھنے والے بہت کم ہوتے ہیں۔

عمرو بن دینار نے عمرو بن اوس سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز داؤد (علیہ السلام) کی نماز تھی۔ وہ نصف شب تک سوتے اور تہائی حصے میں نماز پڑھتے رہتے اور پھر رات کے بقیہ چھٹے حصے میں سو جاتے" حسن سے آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ وہ رات کے وقت بہت کم سوتے تھے۔

قول باری ہے (وَبِالْاَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ۔ اور آخر شب میں استغفار کرتے تھے) حسن کا قول ہے کہ وہ نماز کو آخر شب تک طویل کر دیتے پھر بیٹھ کر دعائیں مانگتے، گڑگڑاتے اور استغفار کرتے تھے۔

دولتمندوں کے مال میں حقداروں کے حق محفوظ ہیں

قول باری ہے (وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ، اور ان کے اموال میں حق ہوتا تھا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری اور شعبی کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ ایک حق ہے جو مال کے اندر واجب ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جو شخص اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کر دیتا ہے اگر وہ صدقہ وغیرہ نہیں دیتا تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے۔

ابن سیرین کا قول ہے کہ صدقہ یعنی زکوٰۃ ایک معلوم حق ہے۔ حجاج نے الحکم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ زکوٰۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے۔ حجاج نے ابوجعفر سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے تاہم راویوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں مختلف روایتیں نقل کی ہیں۔ ان روایات سے دونوں گروہوں نے اپنے حق میں استدلال کیا ہے۔

حضرت طلحہؓ بن عبیداللہ نے اس شخص کا واقعہ نقل کیا ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا تھا کہ اس پر کون کون سی باتیں فرض ہیں۔ آپ نے جواب میں نماز، زکوٰۃ اور روزے کا ذکر کیا۔ پھر اس نے پوچھا کہ آیا مجھ پر ان کے سوا اور کوئی چیز فرض ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کا نفی میں جواب دیا تھا۔

عمرو بن الحارث نے دراج سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا ادیت زکوٰۃ مالک فقد قضیت ما علیک فیه جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کر دو تو مال کے سلسلے میں تم پر جو فرض ہے اس کی ادائیگی ہو جائے گی) دراج نے ابو الہیثم سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا ادیت زکوٰۃ مالک فقد قضیت الحق الذی یجب علیک۔ جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کر دو تو تم اپنے اوپر واجب حق کو ادا کر دو گے)

ان روایات سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جنھوں نے قول باری (فِیْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُوْمٌ) سے زکوٰۃ مراد لی ہے اور یہ کہا ہے کہ مال والے پر زکوٰۃ کے سوا اور کوئی حق نہیں ہوتا۔ ابن سیرین نے یہ استدلال کیا ہے کہ زکوٰۃ ایک معلوم حق ہے اور مخالفین جن دوسرے حقوق کو واجب کرتے ہیں وہ معلوم یعنی متعین حقوق نہیں ہیں۔

جو حضرات مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا اور بھی حق واجب کرتے ہیں وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جسے شعبی نے فاطمہ بنت قیس سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ آیا مال میں زکوٰۃ کے سوا اور بھی کوئی حق ہے؟ آپ نے جواب میں اس آیت کی تلاوت فرمائی (لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ) تا آخر آیت۔ اللہ تعالیٰ نے سلسلۂ تلاوت میں (وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ) کے بعد زکوٰۃ کا ذکر کیا۔

یہ حضرات حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اونٹوں کا جو مالک تنگی اور فراخی میں ان کا حق ادا نہیں کرتا اسے ایک چٹیل، پست اور نرم زمین میں ان اونٹوں کے سامنے لایا جائے گا اور پھر یہ اونٹ اپنے پاؤں تلے اسے روند ڈالیں گے"۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے اونٹوں کے ساتھ گایوں اور بھیڑ بکریوں کا بھی ذکر کیا۔

اس حدیث کو سن کر ایک بدوی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے پوچھا کہ اونٹوں کا حق کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا "بہت زیادہ دودھ دینے والی اونٹنی فائدہ اٹھانے کے لیے دے دو، عمدہ اونٹنی کا عطیہ دو، اونٹ سواری کے لیے عطا کرو اور دودھ پلاؤ"۔

ابو الزبیر نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں ذکر ہے کہ لوگوں نے آپ سے پوچھا کہ اونٹوں کا کیا حق ہے؟ آپ نے جواب میں فرمایا "سانڈ کے ساتھ جفتی کرانا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریت کے طور پر دے دینا، کو

دودھ والی اونٹنی کسی کو فائدہ اٹھانے کے لیے دے دینا، چشمے یا گھاٹ پر دودھ دوہنا اور اللہ کی راہ میں اس پر کسی کو سوار کرانا"۔

اعمش نے معرور بن سوید سے اور انھوں نے حضرت ابوذرؓ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچا آپ اس وقت کعبہ کی دیوار کے سائے میں تشریف فرما تھے۔ مجھے آتا دیکھ کر آپ نے فرمایا۔ "رب کعبہ کی قسم! یہی لوگ سب سے زیادہ نقصان میں رہیں گے"۔ میں نے عرض کیا۔ کون لوگ" آپ نے فرمایا۔ زیادہ مال و دولت والے بجز ان کے جو اتنا اتنا دیں"۔ یہ کہتے ہوئے آپ نے دائیں بائیں اور سامنے ایک ایک لپ بھرا۔ پھر فرمایا "جو شخص اپنے ایسے اونٹ چھوڑ کر مر جائے جن کی اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی ہو، قیامت کے دن اس کے یہی اونٹ اسے سینگ ماریں گے اور اپنے پاؤں تلے روندیں گے، جب آخری اونٹ اسے روندتا ہوا گزر جائے گا تو پہلا اونٹ واپس روندنے کے لیے آجائے گا۔ یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کو فیصلہ سنا دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان تمام روایات پر عمل کیا جاتا ہے اور مال میں زکوٰۃ کے سوا دوسرے حقوق کے ثبوت پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ ان میں سے ایک حق وہ ہے جو بیٹے پر اپنے والدین کے اخراجات کے سلسلے میں اس پر لازم ہوتا ہے۔ جب ماں باپ ضرورت مند ہوں۔ اسی طرح رشتہ داروں کی مالی مدد بھی لازم ہوتی ہے۔

نیز بھوکے اور مجبور انسان کو اور اس شخص کو سواری کے لیے جانور دینا بھی لازم ہوتا ہے جس کا جانور ہلاک ہو گیا ہو۔ یا اسی قسم کے دوسرے حقوق جو مذکورہ بالا صورتوں میں انسان پر لازم ہو جاتے ہیں۔

محروم کون ہے؟

قول باری ہے (لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ۔ سائل اور محروم کے لیے) حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت عائشہؓ، سعید بن المسیب، مجاہد (ایک روایت کے مطابق) عطاء، ابو العالیہ، ابراہیم نخعی اور عکرمہ کا قول ہے کہ محروم (محارف) یعنی کم نصیب کو کہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ محروم اس شخص کو کہتے ہیں جو رزق کی تلاش میں رہتا ہے لیکن رزق اس کے پاس نہیں آتا۔

حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) اور مجاہد کا قول ہے کہ جس شخص کا اسلام کے اندر

دوسرے الفاظ میں مالِ غنیمت میں کوئی حصہ نہ ہو وہ محروم ہے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ محروم وہ شخص ہے جسے کوئی مال مالدار نہیں بناتا۔ زہری اور قتادہ کا قول ہے کہ جو شخص سوال کرنے سے پرہیز کرتا اور مفلوک الحال ہوتا ہے اسے محروم کہتے ہیں۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ کتے کو محروم کہتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں جن کے نزدیک محروم سے کتا مراد ہے وہ "معلوم حق" سے زکوٰۃ مراد نہیں لے سکتے کیونکہ زکوٰۃ کا مال کتے کو اگر کھلا دیا جائے تو اس سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اس لیے ان کے نزدیک حق سے مراد وہ حق ہوگا جو زکوٰۃ کے سوا ہے۔

اس صورت میں کتے کو کھلانا ایک ثواب کا کام ہوگا۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان فی کل ذی کبد حری اجرا۔ ہر تر جگہ والے (یعنی جانور کو کھلانے پلانے) میں اجر ملے گا) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ ایک شخص نے کتے کو پانی پلایا تھا اللہ تعالیٰ نے اسی نیکی پر اس کی بخشش کر دی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (حَقٌّ مَّعْلُومٌ) میں زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے کیونکہ زکوٰۃ لامحالہ واجب ہوتی ہے اور یہ ایک معلوم حق ہے اس لیے آیت سے یہی مراد لینا واجب ہے کیونکہ اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ آیت اس پر مشتمل ہو اور آیت کے الفاظ اسی سے عبارت ہوں۔ پھر یہ بھی جائز ہے کہ سلف نے محروم کے جتنے معانی بیان کیے ہیں وہ سب کے سب اس لحاظ سے آیت میں مراد ہوں کہ ایسے تمام افراد کو زکوٰۃ کی رقم دینا جائز ہوتا ہے۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر زکوٰۃ صرف ایک صنف کو دے دی جائے تو اس کی ادائیگی ہو جاتی ہے کیونکہ یہاں صرف سائل اور محروم کا ذکر ہے اور آیت صدقات میں مذکور دوسرے اصناف کا ذکر نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر سائل اور محروم کے درمیان فرق رکھا ہے کیونکہ فقیر کبھی دست سوال دراز نہ کرکے اپنے آپ کو محروم بنا لیتا ہے اور کبھی لوگ اسے کچھ نہ دے کر محروم رکھتے ہیں اس لیے فقیر جب سوال نہیں کرے گا وہ سوال نہ کرکے اپنے آپ کو محروم رکھے گا اور پھر اس جہت سے اسے محروم کیا جائے گا کیونکہ فقیر دو جہتوں سے محروم ہوتا ہے اپنی ذات کی جہت سے اور لوگوں کی جہت سے۔

شعبی سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ مجھے تو محروم کے مفہوم نے لاچار کر دیا ہے یعنی مجھے اس کے صحیح مفہوم کا علم نہیں ہو سکا۔

سُورَةُ الطُّورِ

خدا کی حمد و ثنا کہاں اور کیسے ہو؟

قول باری ہے (وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ۔ اور آپ جب اٹھا کیجیے تو اپنے رب کی حمد و تسبیح کیا کیجیے) حضرت ابن مسعودؓ، ابوالاحوص اور مجاہد کا قول ہے۔ جس وقت آپ کسی بھی جگہ سے اٹھ کھڑے ہوں تو یہ دعا پڑھیں۔ سُبْحَانَكَ وَبِحَمْدِكَ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ أَسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ۔

علی بن ہاشم نے روایت کی ہے کہ اعمش سے پوچھا گیا کہ آیا ابراہیم نخعی جب اپنی نشست سے کھڑے ہوتے تو وہ یہ دعا پڑھنا پسند کرتے تھے "سبحانک اللّٰھم وبحمدک لا الٰہ الا انت، استغفرک واتوب الیک" اعمش نے جواب دیا کہ ابراہیم کو یہ بات پسند نہیں تھی کہ اسے سنت کا درجہ دے دیا جائے۔ ضحاک نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس سے نماز کا افتتاح مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی اس سے مراد یہ دعا ہے "سبحانک اللّٰہ وبحمدک وتبارک اسمک الی اخرہ" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ تکبیر تحریمہ کے بعد یہ دعا پڑھتے تھے۔

ابوالجوزاء کا قول ہے کہ آیت سے مراد یہ ہے کہ "جب آپ نیند سے بیدار ہو کر اٹھیں" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی جتنی تاویلیں کی گئی ہیں ان تمام کے لیے عموم کا جواز موجود ہے۔

قول باری (وَإِدْبَارَ النُّجُومِ۔ اور ستاروں کے پیچھے بھی) صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ اس سے فجر کی دو رکعتیں مراد ہیں۔ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایتیں منقول ہیں۔

سعد بن ہشام نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ارکعتا الفجر

خیر من الدنیا وما فیھا۔ فجر کی دو رکعتیں دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں) عبید بن عمیرؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی نفل نماز کی ادائیگی کے لیے اور نہ ہی مال غنیمت کی تقسیم کے لیے اس قدر سرعت سے کام لیتے دیکھا جس قدر آپ فجر کی دو رکعتیں ادا کرنے میں سرعت سے کام لیتے تھے۔

ایوب نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الرکعتان قبل صلوۃ الفجر واجبتان علی کل مسلم ہر مسلمان پر فجر کے فرض سے پہلے دو رکعتیں واجب ہیں) یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا۔ "ان دو رکعتوں کو ہرگز نہ چھوڑو کیونکہ ان میں رغائب موجود ہیں"۔ یعنی ان کی ادائیگی پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے بہت سے انعامات ملیں گے۔" یہ بھی فرمایا"۔ ان دو رکعتوں کو نہ چھوڑو خواہ تم پر گھوڑ سواروں کا دستہ کیوں نہ حملہ آور ہو جائے"۔

سُورَةُ النَّجْمِ

گفتۂ پیغمبری وحی ہے

قول باری ہے (وَمَا یَنۡطِقُ عَنِ الۡھَوٰی اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں)
اس آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو یہ جائز نہیں سمجھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پیش آنے والے نئے واقعات کے متعلق اپنی رائے اور اجتہاد سے کچھ کہیں کیونکہ قول باری ہے (اِنۡ ھُوَ اِلَّا وَحۡیٌ یُّوۡحٰی۔ ان کا کلام تو تمام تر وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح انھوں نے گمان کیا ہے۔ کیونکہ اجتہاد رائے کی بنیاد اگر وحی ہو تو اس کے موجب اور نتیجے کو اس کی طرف منسوب کر کے یہ کہنا جائز ہوگا کہ اس کا مصدر وحی ہے۔

جبرئیلؑ کو حضورؐ نے دو مرتبہ اصلی حالت میں دیکھا

قول باری ہے (وَلَقَدۡ رَاٰہُ نَزۡلَۃً اُخۡرٰی عِنۡدَ سِدۡرَۃِ الۡمُنۡتَھٰی۔ اور انھوں نے اس فرشتہ کو ایک بار اور بھی دیکھا ہے سدرۃ المنتہیٰ کے قریب) حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ، مجاہد اور ربیع کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبریل علیہ السلام کو ان کی اصلی صورت میں دو مرتبہ دیکھا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے۔ یہ بات علم کے معنی کی طرف راجع ہے۔
حضرت ابن مسعودؓ اور ضحاک سے مروی ہے کہ سدرۃ المنتہیٰ چھٹے آسمان میں ہے۔ آسمان کی طرف جانے والی ہر چیز کے صعود کی اس پر انتہا ہو جاتی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس مقام کا نام اس لیے سدرۃ المنتہیٰ ہے کہ شہیدوں کی روحیں یہاں تک پہنچتی ہیں۔
حسن کا قول ہے کہ جنت الماویٰ اس جگہ کا نام ہے جہاں اہل جنت پہنچیں گے۔ اس آیت

میں یہ دلالت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آسمان نیز جنت تک تشریف لے گئے تھے کیونکہ قول باری ہے (رَاٰہُ نَزْلَۃً اُخْرٰی عِنْدَ سِدْرَۃِ الْمُنْتَھٰی عِنْدَھَا جَنَّۃُ الْمَاْوٰی)

ہلکے گناہ کون سے ہیں؟

قول باری ہے (اِلَّا اللَّمَمَ مگر ہاں یہ کہ ہلکے ہلکے گناہ ہو جائیں) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ میں نے لَمَم کے سلسلے میں اس سے بڑھ کر مناسب بات نہیں سنی جس کی روایت حضرت ابو ہریرہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے ابن آدم پر زناکاری کی جو صورت لکھ دی ہے اس کا ارتکاب وہ لامحالہ کر کے رہے گا۔ آنکھوں کی زناکاری غلط نظر ہے اور زبان کی زناکاری گفتگو ہے۔ انسان کا نفس تمنی کرتا ہے اور خواہش رکھتا ہے اور پھر اس کی شرمگاہ ان تمام باتوں کی تصدیق یا تکذیب کر دیتی ہے۔"

حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ لمم سے مراد نظر بازی، آنکھوں سے اشارہ اور بوس و کنار ہے لیکن جب مرد و عورت کی شرمگاہیں ایک دوسرے کو مس کر لیں تو یہ زناکاری ہے اور اس سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ لمم نکاح کو کہتے ہیں۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ لمّہ (لَمَّ مصدر کا اسم مرہ) زنا میں سے ہے۔ اس کا مرتکب توبہ کر لیتا ہے اور پھر کبھی یہ حرکت نہیں کرتا۔ ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے کہ لمم دو حدوں کے درمیان ہے یعنی دنیا اور آخرت کی حدوں کے درمیان۔ ان سے ایک اور روایت ہے کہ لمم سے وہ شخص مراد ہے جو عورت کے قریب جا پہنچتا ہے۔

عطاء کا قول ہے ہمبستری سے کم تمام باتیں لمم کہلاتی ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ لمم کا مفہوم یہ ہے کہ تم کسی گناہ کا ارتکاب کر دو اور پھر توبہ کر لو۔ عمرو بن دینار نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے (اللھم ان تغفر تغفر جمًّا وای عبد لک لا الـمّا اے اللہ! اگر تو معاف کرے گا تو بہت زیادہ معاف کرے گا تیرا کونسا ایسا بندہ ہے جس سے چھوٹے موٹے گناہ سرزد نہ ہوئے ہوں۔

ایک قول ہے کہ لمم نفس کی خواہش کے تحت گناہ کے ارادے کا نام ہے جبکہ گناہ کا عزم نہ ہو۔ ایک قول کے مطابق لمم کسی چیز کے قریب پہنچ جانے کو کہتے ہیں بغیر اس کے کہ اس میں

داخلہ ہو جائے جب انسان کسی چیز کے قریب جا پہنچے تو اس وقت یہ فقرہ کہا جاتا ہے " الم بہ الماما" ایک قول کے مطابق لمم چھوٹے موٹے گناہوں کو کہا جاتا ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (اِنْ تَجْتَنِبُوْا کَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے باز رہو گے جن سے تمہیں روکا گیا ہے تو ہم تمہارے (چھوٹے موٹے) گناہوں کو معاف کر دیں گے)

ہر ایک اپنے ہی افعال کا جوابدہ ہے

قول باری ہے (اَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى، کہ کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا) یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَمَنْ يَّكْسِبْ اِثْمًا فَاِنَّمَا يَكْسِبُهٗ عَلٰى نَفْسِهٖ اور جو شخص گناہ کماتا ہے وہ اسے اپنی ذات پر کماتا ہے)

نیز ارشاد ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا اور ہر شخص جو کمائی کرتا ہے اس کا بوجھ اسی پر ہوتا ہے)

قول باری ہے (وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى، اور انسان کو صرف اپنی ہی کمائی ملے گی) یہ بھی مذکورہ بالا آیتوں کے ہم معنی ہے۔ اس آیت سے ایک آزاد اور عاقل بالغ شخص کے تصرفات پر پابندی لگانے کے ابطال کے سلسلے میں انسان کا اپنے غیر پر تصرف کے جواز کے امتناع پر استدلال کیا جاتا ہے۔

مخنث بھی مذکر یا مؤنث سے ہو گا

قول باری ہے (وَاَنَّهٗ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى مِنْ نُّطْفَةٍ اِذَا تُمْنٰى اور یہ کہ اسی نے نر اور مادہ دونوں جنسوں کو نطفہ سے پیدا کیا ہے جب وہ ٹپکایا جاتا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (الذَّكَرَ وَالْاُنْثٰى) چونکہ اسم جنس ہے اس لیے وہ سب پر مشتمل ہے۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہر فرد یا تو مذکر ہو گا یا مؤنث۔ نیز یہ کہ مخنث اور وہ شخص جس کی تذکیر و تانیث کا معاملہ ہمارے لیے مشتبہ ہو (یعنی خنثیٰ مشکل) وہ لازمی طور پر مذکر و مؤنث میں سے کسی ایک سے ہو گا۔ امام محمد الحسن کا قول ہے کہ خنثیٰ مشکل صرف اس وقت تک خنثیٰ مشکل ہوتا ہے جب تک وہ بچہ ہوتا ہے لیکن جب وہ بالغ ہو جاتا ہے تو اس کے اندر لازماً مذکر یا مؤنث ہونے کی علامتوں کا ظہور ہو جاتا ہے۔ یہ آیت امام محمد کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

سُورَةُ الْقَمَر

شق القمر کا معجزہ دلیل نبوت ہے

قول باری ہے اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ قیامت نزدیک آپہنچی اور چاند شق ہو گیا۔ چاند کا شق ہونا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت کے طور پر تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ عادات یعنی قوانین تکوینی میں اس جیسی تبدیلی صرف اس لیے کرتا ہے کہ یہ اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی دلیل بن جائے۔

چاند کے دو ٹکڑے ہونے کی روایت دس صحابہ کرام سے مروی ہے جن میں حضرت ابن مسعودؓ حضرت ابن عمرؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت جبیر بن مطعمؓ اور دوسرے صحابہ کرام شامل ہیں۔ میں نے ان کی روایات کی اسانید کو طوالت کے خوف سے بیان کرنا پسند نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ چاند قیامت کے وقت دو ٹکڑے ہوگا کیونکہ اگر یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں شق ہو گیا ہوتا تو یہ بات دنیا والوں کی نظروں سے پوشیدہ نہ رہتی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ یہ مفہوم آیت کے الفاظ اور ان کے حقیقی معنی کے خلاف ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شق قمر کی یہ روایت صحابہ کرام سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی ہے اور ان میں سے کسی نے بھی اس کی تردید نہیں کی ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ اگر یہ واقعہ پیش آیا ہوتا تو دنیا والوں کی نظروں سے یہ پوشیدہ نہ رہتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا والوں کی نظروں سے اسے یوں پوشیدہ رکھا ہو کہ اس وقت اس پر بادل آگئے ہوں یا لوگ اپنے کام دھندوں میں مصروفیت کی بنا پر اس طرف متوجہ نہ ہوئے ہوں اور اللہ تعالیٰ نے اس قسم کی تدبیر کے طور پر یہ صورت پیدا کر دی ہو تاکہ دنیا کے کسی حصے میں نبوت کا کوئی جھوٹا مدعی اس واقعہ کو اپنے جھوٹے دعوے کی دلیل نہ بنا سکے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے سامنے اسے ظاہر کیا تھا جو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود تھے اور آپ انھیں اسلام کی دعوت دے رہے تھے اور ان پر حجت تمام کر رہے تھے۔

پانی کی تقسیم اور باری مقرر کرنا

قول باری ہے (وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ اور انھیں خبر دے دینا کہ پانی ان کے درمیان بانٹ دیا گیا ہے) تا آخر آیت۔ یہ قول باری پانی پر باری مقرر کرنے کے جواز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ قوم ثمود نے ایک دن اونٹنی کے لیے پانی کی باری مقرر کی تھی اور ایک دن اپنے لیے۔

یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ باری مقرر کرنا جسے مہایاۃ کہا جاتا ہے دراصل ایک چیز سے حاصل ہونے والے منافع کو بانٹ دینا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے تقسیم کا نام دیا ہے اور یہ چیز صرف پانی کی باریوں کی تقسیم تھی اصل پانی کی تقسیم نہیں تھی۔

امام محمد بن الحسن نے اس سے پانی کی باریوں کو اس طرح تقسیم کر دینے کے جواز پر استدلال کیا ہے ان کے اس قول سے اس امر پر دلالت ہوتی ہے کہ ان کے نزدیک انبیائے سابقین کی شرائع اس وقت تک باقی رہتی ہیں جب تک ان کا نسخ ثابت نہیں ہو جاتا۔

سُورَةُ الرَّحْمٰن

عصف اور ریحان کی تشریح

قول باری ہے (وَالْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ وَالرَّيْحَانُ۔ طرح طرح کے غلے ہیں جن میں بھوسا بھی ہوتا ہے اور دانہ بھی) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ عصف بھوسے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک سے منقول ہے کہ ریحان ورق یعنی پتے کو کہتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ریحان غذائی دانوں کو کہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ ریحان پھول کو کہتے ہیں جسے سونگھا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر یہ تمام معانی مراد لیے جائیں تو اس میں کوئی اتناع نہیں ہے کیونکہ ریحان کا اسم ان سب پر واقع ہوتا ہے۔ تاہم ریحان کے ظاہری معنی اس پھول کے ہیں جس کی خوشبو سونگھی جاتی ہے۔ جب ریحان کو (الْحَبُّ ذُو الْعَصْفِ) پر عطف کیا گیا اور عصف پودے کے تنے کو کہتے ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ ریحان اس چیز کو کہیں گے جو زمین میں اُگ آئے اور تنا بننے سے پہلے اس میں بھینی بھینی خوشبو موجود ہو۔

مثلاً ضیمران جو ایک قسم کی خوشبودار گھاس ہوتی ہے ________________

یا نمام جو ایک خوشبودار نباتات ہے یا آس (ایک پودا جو ریحان کے نام سے مشہور ہے) ان پودوں کی پتیاں زمین کے اندر سے ہی خوشبودار بن کر پھوٹتی ہیں جبکہ ابھی ان پودوں کے تنے نہیں بنے ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ عطف ظاہری طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دو مختلف چیزیں ہوں۔

لؤلؤ اور مرجان

قول باری ہے (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ ان دونوں سے موتی اور مونگے برآمد

ہوتے ہیں) یہاں مراد یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک سے کیونکہ موتی اور مونگے سمندر کے کھارے پانی سے برآمد ہوتے ہیں۔ میٹھے پانی سے نہیں برآمد ہوتے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (یَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ یَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ اے گروہ جن وانس! کیا تمہارے پاس تم ہی سے رسول نہیں آئے) جب کہ رسول صرف انسانوں میں سے بھیجے گئے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ مرجان چھوٹے موتیوں کو کہتے ہیں۔

ایک قول کے مطابق مرجان مخلوط قسم کے جواہرات کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ 'مرجت' سے نکلا ہے جس کے معنی مخلوط ہو جانے کے ہیں۔ ایک قول ہے کہ مرجان جواہرات کی ایک قسم ہے جیسے قضبان جو سمندر سے نکالا جاتا ہے۔

ایک قول ہے کہ (یَخْرُجُ مِنْهُمَا) کہا گیا اس لیے کہ نمکین اور میٹھے پانیوں کے دھارے ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں اور اس طرح میٹھے اور نمکین پانی کے ملاپ سے درج بالا چیزیں پیدا ہوتی ہیں جس طرح یہ کہا جاتا ہے کہ نر اور مادہ سے بچہ ظہور میں آتا ہے حالانکہ بچے کو مادہ جنم دیتی ہے۔ یہاں یہ بھی مفہوم ہے کہ نر اور مادہ کے ملاپ سے بچہ پیدا ہوتا ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب بارش کا قطرہ آسمان سے گرتا ہے تو سیپ اپنا منہ کھول کر اس قطرے کو سنبھال لیتی ہے اور پھر یہی قطرہ موتی بن جاتا ہے۔

آسمان کا سرخ ہونا

قول باری ہے (فَإِذَا انْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ۔ پس جب آسمان پھٹ جائے گا اور وہ لال چمڑے کی طرح سرخ ہو جائے گا) روایت ہے آسمان سرخ ہو کر روغن کی طرح پگھل جائے گا۔ ایک روایت کے مطابق آسمان دنیا لوہے کا ہے جب قیامت کا دن ہو گا تو اس کا نیلا رنگ جہنم کی آگ کی گرمی کی وجہ سے سرخ رنگ میں تبدیل ہو جائے گا جس طرح لوہے کو آگ پر تپانے کی صورت میں اس کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے۔

کس قسم کے سوالوں کا روز محشر سابقہ پڑے گا؟

۱ قول باری ہے (فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ۔ اس روز کسی انسان اور جن

سے اس کے جرم کے بارے میں پوچھا نہیں جائے گا) ایک قول کے مطابق استفہامی سوال نہیں ہوگا لیکن تقریری اور توقیفی سوال ہوگا۔ یعنی یہ نہیں پوچھا جائے گا کہ تم نے فلاں کام کیا تھا یا نہیں بلکہ یہ پوچھا جائے گا کہ تم نے فلاں کام کیوں کیا تھا۔

ایک قول ہے کہ جب سب لوگ قیامت کے دن حاضر ہو جائیں گے اور اس حاضری کے ابتدائی حصوں میں ان سے کوئی سوال نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان پر اس وقت خوف و دہشت کا غلبہ ہوگا اور اس گھبراہٹ میں ان کے ذہنوں سے باتیں نکل جائیں گی۔ اس کیفیت کے بعد آنے والے اوقات میں ان سے سوالات کا سلسلہ شروع ہوگا۔

کھجور اور انار پھلوں میں شامل نہیں

قول باری ہے (فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ اور ان دونوں میں میوے ہوں گے اور کھجورے اور انار) آیت سے امام ابوحنیفہ کے قول کے حق میں استدلال کیا جاتا ہے کہ کھجور اور انار میووں میں شامل نہیں ہیں کیونکہ ایک چیز کو اس کی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے غیر پر عطف کیا جاتا ہے۔ ظاہر کلام اور اس کا مفہوم تو یہی ہے۔

البتہ اگر کوئی دلالت قائم ہو جائے جو اس بات کی نشاندہی کر دے کہ معطوف اگرچہ معطوف علیہ کے جنس میں سے تھا لیکن اسے کسی خصوصیت یا عظمت وغیرہ کی بنا پر عطف کی صورت میں الگ سے بیان کیا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ۔ جو شخص اللہ، اس کے فرشتوں، اس کے رسولوں نیز جبریل اور میکائیل کا دشمن ہے تو یقیناً اللہ کافروں کا دشمن ہے۔

سُورَةُ الْوَاقِعَةِ

قرآن کو پاکبازوں کے علاوہ کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا

قول باری ہے (اِنَّهٗ لَقُرْاٰنٌ كَرِیْمٌ فِیْ كِتٰبٍ مَّكْنُوْنٍ لَّا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ یہ ایک بلند پایہ قرآن ہے ایک محفوظ کتاب میں ثبت جسے کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا بجز پاک لوگوں کے) حضرت سلمان سے روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا۔ قرآن کو پاک لوگوں کے سوا کوئی ہاتھ نہ لگائے" پھر انھوں نے قرآن کی تلاوت کی لیکن مصحف کو ہاتھ نہیں لگایا کیونکہ وہ باوضو نہیں تھے۔

حضرت انس بن مالک نے حضرت عمر کے اسلام لانے کے واقعہ کے سلسلے میں روایت ہے کہ حضرت عمر نے اپنی بہن سے کہا کہ مجھے وہ کتاب دو جسے تم لوگ پڑھتے ہو" بہن نے جواب دیا "عمر! تم ناپاک ہو اور اس کتاب کو پاک لوگوں کے سوا کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا، اٹھو! پہلے غسل یا وضو کر لو" حضرت عمر نے اٹھ کر وضو کیا اور بہن سے قرآن لے کر اسے پڑھا۔ حضرت انس نے اس کا باقی ماندہ حصہ بھی بیان کیا۔

حضرت سعد کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کے لیے اپنے بیٹے کو پہلے وضو کر لینے کا حکم دیا تھا۔ حضرت ابن عمر سے بھی اسی قسم کی روایت ہے حسن بصری اور ابراہیم نخعی نے وضو کے بغیر قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کو مکروہ سمجھا ہے۔

حماد سے مروی ہے کہ آیت میں مذکورہ قرآن سے وہ قرآن مراد ہے جو لوح محفوظ کے اندر ہے اور قول باری (لَّا یَمَسُّهٗۤ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ) سے فرشتے مراد ہیں۔ ابوالعالیہ نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے کہ "قرآن ایک محفوظ کتاب ہے اور تم گنہگار لوگ یہاں مراد نہیں ہو" سعید بن جبیر اور حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ (الْمُطَهَّرُوْنَ) سے فرشتے مراد ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ اللہ کے نزدیک پاکوں کے سوا اسے کوئی ہاتھ نہیں لگاتا۔ البتہ دنیا میں اسے مجوسی، ناپاک اور منافق بھی ہاتھ لگا لیتا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اس فقرے کو جملہ خبریہ کے معنوں پر محمول کیا جائے تو پھر اس صورت میں بہتر یہ ہوگا کہ قرآن سے وہ قرآن مراد لیا جائے جو اللہ کے نزدیک ہے اور مطہرون سے فرشتے مراد لیے جائیں۔

لیکن اگر اس فقرے کو نہی پر محمول کیا جائے اگرچہ یہ خبر کی صورت ہے تو اس میں ہمارے لیے عموم ہوگا۔ یہ دوسری بات اولیٰ ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک جیسی روایات میں منقول ہے کہ آپ نے عمرو بن حزم کو جو تحریر دی تھی اس میں یہ درج تھا کہ "قرآن کو پاک آدمی کے سوا کوئی ہاتھ نہ لگائے۔

اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ آپ نے آیت زیر بحث کی بنا پر نہی کا یہ حکم دیا تھا کیونکہ آیت میں اس نہی کا احتمال موجود تھا۔

سُورَةُ الحَدِيدِ

جو لوگ ابتدائی مشکلات میں کام آئیں وہ بعد میں آنے والوں سے بلند مرتبہ ہوتے ہیں

قول باری ہے لَا یَسْتَوِیْ مِنْکُمْ مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ تم میں سے جو لوگ فتح (مکہ) سے قبل ہی خرچ کر چکے اور لڑ چکے (وہ ان کے برابر نہیں جو بعد فتح مکہ لڑے اور خرچ کیا) تا آخر آیت۔

شعبی سے مروی ہے کہ دونوں ہجرتوں کے درمیان فتح حدیبیہ کا فاصلہ تھا اور اسی بارے میں یہ آیت نازل ہوئی۔ صحابہ نے عرض کیا تھا کہ آیا صلح حدیبیہ بھی کوئی فتح تھی، آپ نے جواب میں فرمایا تھا۔ "بے شک یہ فتح عظیم تھی"۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ اس سے فتح مکہ مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فتح مکہ سے پہلے کے انفاق کی، بعد کے انفاق پر فضیلت کو واضح کر دیا کیونکہ فتح مکہ سے پہلے اللہ کے راستے میں انفاق کوئی آسان بات نہیں تھی لیکن اس انفاق سے بہت سے فوائد حاصل ہوتے تھے۔ نیز اس وقت اللہ کی راہ میں خرچ کرنا نفس کے لیے بہت بھاری بات تھی کیونکہ مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی، کافر بڑی تعداد میں تھے نیز مشکلات اور پریشانیاں بھی بہت شدید تھیں۔

ایسے وقت میں انفاق دراصل اطاعت خداوندی کی طرف لپکنے کے مترادف تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَلَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ فِیْ سَاعَۃِ الْعُسْرَۃِ۔ وہ لوگ جنھوں نے عسرت کی گھڑی میں رسول کی پیروی کی۔

نیز ارشاد ہے (وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ اور وہ لوگ جو سابقین اولین ہیں) یہ تمام وجوہات فتح مکہ سے قبل کے انفاق کی فضیلت کے مقتضی ہیں۔

دل پتھر بھی ہو جاتے ہیں

قول باری ہے (فَطَالَ عَلَیْہِمُ الْاَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوْبُہُمْ۔ پھر ان پر ایک لمبا زمانہ گزر گیا

تو ان کے دل سخت ہو گئے) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ معاصی کی کثرت، گناہوں سے الفت اور دلبستگی دلوں کو سخت کر دیتی اور انھیں توبہ سے دور کر دیتی ہے۔
اس کی مثال یہ قول باری ہے (کَلَّا بَلْ رَانَ عَلٰی قُلُوْبِہِمْ مَا کَانُوْا یَکْسِبُوْنَ. ہرگز (ایسا) نہیں (کہ جزا و سزا نہ ہو) اصل یہ ہے کہ ان کے دلوں پر ان کے کرتوتوں کا زنگ بیٹھ گیا ہے)

آیا ہر مومن شہید ہوتا ہے؟

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰہِ وَرُسُلِہٖٓ اُولٰٓئِکَ ہُمُ الصِّدِّیْقُوْنَ وَالشُّہَدَآءُ عِنْدَ رَبِّہِمْ اور جو لوگ اللہ اور رسولوں پر (پورا) ایمان رکھتے ہیں وہی اپنے پروردگار کے پاس صدیق اور شہید ہیں)
اس آیت کی بنا پر حضرت براء بن عازبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ "ہر مومن شہید ہے"۔ اس صورت میں قول باری (وَالشُّہَدَآءُ) ان مومنین کی صفت ہے جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔
حضرت عبداللہؓ اور مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مسروق، ابوالضحیٰ اور ضحاک کا قول ہے کہ یہاں سے کلام کی ابتدا ہوتی ہے اور اس کی خبر یہ قول باری ہے (لَہُمْ اَجْرُہُمْ وَنُوْرُہُمْ ان کے لیے ان کا (خاص) اجر ہوگا اور ان کا (خاص) نور ہوگا)۔

جو شخص کسی عبادت کو شروع کر لے اس پر اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے

قول باری ہے (وَجَعَلْنَا فِیْ قُلُوْبِ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ رَاْفَۃً وَّرَحْمَۃً وَرَہْبَانِیَّۃَ نِ ابْتَدَعُوْہَا اور جن لوگوں نے ان کی پیروی کی ان کے دلوں میں ہم نے شفقت اور نرمی رکھ دی تھی اور رہبانیت کو انھوں نے خود ایجاد کر لیا تھا) تا آخر آیت)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے یہ بتا دیا کہ انھوں نے رہبانیت کو عبادت کے طور پر خود ایجاد کیا پھر اس رہبانیت کی رعایت نہ کرنے پر ان کی مذمت کی چنانچہ ارشاد ہوا (فَمَا رَعَوْہَا حَقَّ رِعَایَتِہَا انھوں نے اس کی پوری پوری رعایت نہیں کی)
ابتداع یعنی ایجاد کبھی تو قول کے ذریعے ہوتی ہے یعنی بندہ ایک چیز کی اپنی جانب سے نذر مان لیتا ہے اور اسے اپنے اوپر واجب کر دیتا ہے اور کبھی فعل کے ذریعے ہوتی ہے یعنی بندہ

ایک چیز کی نذر مان کر اسے شروع کر دیتا ہے۔ آیت کا عموم ان دونوں صورتوں کو متضمن ہے۔ یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ جو شخص کسی عبادت کو قولاً یا فعلاً شروع کرے اس پر اس کی رعایت اور اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے۔

اس بنا پر جو شخص نماز یا روزہ یا حج یا اسی طرح کی کوئی اور عبادت شروع کرے اس پر اس کا اتمام واجب ہوگا۔ اب اس کا اتمام اس پر اسی صورت میں لازم ہوگا جب وہ چیز اس پر واجب ہو جائے گی۔ اس لیے اگر وہ اسے فاسد کر دے گا تو اس پر اس کی قضا واجب ہو جائے گی۔

حضرت ابو امامہ باہلیؓ سے روایت ہے کہ بنی اسرائیل کے کچھ لوگوں نے کچھ نئی عبادتیں ایجاد کر لیں جنھیں اللہ نے ان پر واجب نہیں کیا تھا وہ ان عبادتوں کے ذریعے اللہ کی خوشنودی حاصل کرنا چاہتے تھے لیکن پھر انھوں نے ان کی پوری پوری رعایت نہیں کی۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے ترک پر ان لوگوں کی مذمت کی اور فرمایا (وَرَهْبَانِيَّةً ن ابْتَدَعُوهَا) تا آخر آیت۔

سُورَةُ المُجَادَلَةِ

ظہار کے مسائل

قول باری ہے (قَدْ سَمِعَ اللّٰہُ قَوْلَ الَّتِیْ تُجَادِلُکَ فِیْ زَوْجِھَا۔ اللہ نے بے شک اس عورت کی بات سن لی ہے جو آپ سے اپنے شوہر کے بارے میں تکرار کر رہی تھی) تا قول باری (وَاِنَّ اللّٰہَ لَعَفُوٌّ غَفُوْرٌ اور بے شک اللہ بڑا معاف کرنے والا بڑا بخشنے والا ہے)

سلیمان بن خالد نے ابو قلابہ سے روایت کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں ایلا اور ظہار سے طلاق واقع ہو جاتی تھی اور یہی ان کی طلاق کا طریقہ تھا۔ جب اسلام آگیا تو ظہار اور ایلاء کے سلسلے میں اسلام کا اپنا حکم جاری ہو گیا۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ عورتیں ظہار کی وجہ سے حرام ہو جاتی تھیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیتیں نازل فرما دیں۔

وہ عورت کون تھی جس نے اپنے شوہر کی طرف سے کیے جانے والے ظہار کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رد و قدح اور بحث کی تھی، اس بارے میں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے ابواسحاق سے درج بالا آیت کی تفسیر میں بتایا کہ اس کا نزول ایک عورت کے سلسلے میں ہوا تھا جس کا نام خویلہ تھا۔

عکرمہ نے کہا ہے کہ اس کے والد کا نام ثعلبہ اور شوہر کا نام اوس بن الصامت تھا۔ اس کے شوہر نے اس سے کہہ دیا تھا کہ "تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا کہ میرے خیال میں تم اپنے شوہر پر حرام ہو گئی ہو" اس وقت آپ اپنا سر دھو رہے تھے۔ عورت نے یہ سن کر کہا "اللہ کے نبی! اللہ تعالیٰ مجھے آپ پر قربان کردے آپ یہ کیا کہہ رہے ہیں؟" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بات پھر دہرائی۔ عورت نے بھی اپنی بات دہرائی۔ اس طرح کئی دفعہ ہوا۔

اس پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے درج بالا آیتیں نازل ہوئیں۔ قتادہ نے کہا ہے کہ آیت کا مفہوم

یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلے پھر اس کی طرف رجوع کرکے اس کے ساتھ ہمبستری کرنا چاہے تو باہم اختلاط کرنے سے پہلے ایک گردن آزاد کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول" میرے خیال میں تم اپنے شوہر پر حرام ہو گئی ہو" میں یہ احتمال ہے کہ آپ نے اس سے طلاق والی تحریم مراد لی ہے جیسا کہ ظہار کا حکم ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے ظہار والی تحریم مراد لی ہو۔ بہتر بات یہ ہے کہ اس سے طلاق والی تحریم مراد لی جائے۔ کیونکہ ظہار کا حکم اس آیت سے ماخوذ ہے اور آیت کا نزول آپ کے اس قول کے بعد ہوا تھا۔ جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سے طلاق والی تحریم اور رفع نکاح مراد ہے۔

یہ بات اس چیز کی موجب ہے کہ یہ حکم آیت ظہار کے نزول سے پہلے شریعت میں ثابت تھا اگرچہ اس سے پہلے یہ زمانہ جاہلیت کا ایک حکم تصور ہوتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے درج بالا ارشاد کے ذریعے طلاق کا حکم سنادیا تھا تو اس حکم کے بعد بعینہ اسی خاتون کو ظہار کا حکم کیسے سنایا جبکہ آپ بعینہ اپنے اسی قول کے ذریعے طلاق کا حکم سنا چکے تھے۔ نسخ تو مستقبل میں حکم کا موجب ہوتا ہے بخلاف پہلے حکم کے کہ وہ ماضی میں ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا حکم نہیں لگایا تھا بلکہ اس بارے میں آپ نے حکم کو معلق کردیا تھا چنانچہ آپ نے فرمایا تھا (ما اراک الا قد حرمت علیہ میرے خیال میں تم اس پر حرام ہوگئی ہو) آپ نے قطعیت کے ساتھ تحریم کی بات نہیں کی تھی۔ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو پہلے سے یہ بتا دیا ہو کہ یہ حکم عنقریب منسوخ ہو جائے گا اور یہ طلاق سے ظہار والی تحریم کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں یہ گنجائش رکھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی نہ کوئی آیت نازل ہو جائے۔ اس بنا پر اس معاملے میں آپ کی طرف سے کوئی حکم لگانے کی بات ثابت نہیں ہوتی۔ پھر جب آیت نازل ہوگئی تو آپ نے اس کے بموجب حکم عائد کردیا۔

قول باری ہے (وَاِنَّھُمْ لَیَقُوْلُوْنَ مُنْکَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ

بیوی کو ماں کی پشت کے ساتھ تشبیہ دینا بڑی نامعقول بات ہے کیونکہ ماں تو اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہے جبکہ اس کی بیوی اس کے قول کی بنا پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ ایک

نامعقول بات اور جھوٹ ہے۔

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْکُمْ مِّنْ نِّسَآئِھِمْ تم میں سے جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں) یہ خطاب مسلمانوں کو ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ظہار صرف اہل ایمان کے ساتھ خاص ہے۔ اہل ذمہ اس میں شامل نہیں ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِھِمْ ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کریں اور پھر اپنی اس بات سے رجوع کریں جو انھوں نے کہی تھی) دوسری دفعہ جن لوگوں کا ذکر کیا ہے ان میں اہل ایمان کی تخصیص نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دوسری آیت میں جن لوگوں کا ذکر ہے یہ وہی لوگ ہیں جن کا پہلی آیت میں ذکر ہوا ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ ظہار کا معاملہ صرف اہل اسلام کے ساتھ خاص رکھا جائے اور اہل ذمہ وغیرہ اس میں داخل نہ ہوں۔ قول باری (ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

معمر نے طاؤس سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ اس سے وطی مراد ہے جب وطی کر کے وہ حانث ہو جائے گا تو اس پر کفارہ ظہار لازم ہو جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ تاویل آیت کے خلاف ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا۔ دونوں کے باہم اختلاط سے پہلے ایک گردن آزاد کرنا ہو گا) دوسری طرف سفیان نے ابن ابی نجیح سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ شوہر جب ظہار کے الفاظ اپنی زبان پر لائے گا اس پر ظہار لازم ہو جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ شوہر جب یہ کہے گا "اَنْتِ عَلَیَّ کَظَھْرِ اُمِّی (تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو) تو جب تک کفارۂ ظہار ادا نہیں کرے گا اس کی بیوی اس کے لیے حلال نہیں ہو گی۔ ابن شہاب اور قتادہ سے مروی ہے کہ ظہار کرنے کے بعد جب شوہر ہمبستری کرنا چاہے گا تو جب تک کفارہ ادا نہیں کرے گا اس کے قریب نہ جا سکے گا۔

فقہاء امصار کا عود یعنی واپسی کے مفہوم میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ ظہار کی وجہ سے ایسی تحریم واجب ہو جاتی ہے جسے صرف کفارہ دور کر سکتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک عود یعنی واپسی کے معنی اس کے ساتھ ہمبستری کی اباحت حاصل کرنے کے ہیں۔ شوہر یہ اباحت اس وقت حاصل کر سکے گا جب وہ اس سے پہلے کفارہ ادا کرے گا۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر کفارہ ادا کرنے سے پہلے وہ اس کے ساتھ ہمبستری کر لے اور

پھر اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ ظہار کرنے کے بعد بیوی اس کے لیے کفارہ ادا کرنے کے بعد ہی حلال ہوگی۔ اگر وہ اسے طلاق دے دے اور پھر اس سے نکاح کرلے تو کفارہ ادا کیے بغیر اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے قول کے موافق ہے۔ ابن وہب نے امام مالک کی طرف سے یہ کہا ہے کہ ظہار کرنے کے بعد اگر وہ اسے عقد زوجیت میں رکھنے کا پکا ارادہ رکھتا ہوا اور پھر اس سے ہمبستری بھی کرے تو اس صورت میں اس پر کفارۂ ظہار واجب ہوگا۔

اگر ظہار کرنے کے بعد اسے طلاق دے دے اور اسے عقد زوجیت میں رکھنے کا پکا ارادہ نہ رکھتا ہو اور اس سے ہمبستری بھی کرلی ہو تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس کے بعد وہ اس سے نکاح کرلے تو کفارۂ ظہار ادا کیے بغیر وہ اسے مس نہیں کرے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے ذکر کیا ہے کہ اگر شوہر ظہار کرے پھر اس کے ساتھ ہمبستری کرے اور بیوی کا انتقال ہو جائے تو اسے کفارہ ضرور ادا کرنا ہوگا کیونکہ اس نے ظہار کے بعد وطی کی تھی۔ اشہب نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ اگر ظہار کرنے کے بعد اسے عقد زوجیت میں رکھنے کا پکا ارادہ کیے ہوئے ہو اور اس سے ہمبستری بھی کر چکا ہو اور کفارہ کی تلاش میں ہو کہ اس کی بیوی کا انتقال ہو جائے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ ظہار کرنے والا اگر بیوی کے ساتھ ہمبستری کا پکا ارادہ کرلے تو اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا خواہ اس کے بعد وہ اسے چھوڑ دینے کا کیوں نہ ارادہ کرلے کیونکہ عود یعنی واپسی کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری کا پکا ارادہ کرلے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے ظہار کرلے اور پھر ہمبستری کرنے سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اس پر ان کے خیال میں کفارہ عائد ہو جائے گا خواہ وہ رجوع کرے یا نہ کرے۔ اور اگر عورت کا انتقال ہو جائے تو جب تک کفارہ ادا نہیں کرے گا۔ اس کی میراث کا حق دار نہیں ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ظہار کرنے کے بعد اگر شوہر کے لیے اسے طلاق دے دینا ممکن تھا اور اس نے طلاق نہیں دی تو اس صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا خواہ عورت مر جائے یا زندہ رہے۔ بعض بے تکے لوگوں سے یہ منقول ہے کہ عود یعنی واپسی کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر دو مرتبہ ظہار کرکے اپنے قول کا اعادہ کر دے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ اور ابوالعالیہ کی روایتوں میں یہ ذکر ہے کہ آیت کا نزول

خولہ کے سلسلے میں ہوا تھا جب ان کے شوہر اوس بن الصامت نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک گردن آزاد کرنے کا حکم دیا۔ انھوں نے عرض کیا کہ یہ میں نہیں کر سکتا، آپ نے فرمایا پھر مسلسل دو ماہ کے روزے رکھو۔ انھوں نے عرض کیا کہ اگر میں دن میں تین مرتبہ نہ کھالوں تو میری آنکھوں کے سامنے اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اس پر آپ نے انھیں کھانا کھلانے کا حکم دیا۔

یہ روایت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جنھوں نے اس سلسلے میں شوہر کی طرف سے اسے عقد زوجیت میں رکھنے کے عزم اور اس کے ساتھ ہمبستری کا اعتبار کیا ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن الصامت سے یہ باتیں نہیں پوچھی تھیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت ہو رہی ہے جنھوں نے جماع کے ارادے کا اعتبار کیا ہے کیونکہ آپ نے ابن الصامت سے یہ بات نہیں پوچھی تھی۔

اسی طرح جن حضرات نے طلاق کا اعتبار کیا ہے ان کا قول بھی باطل ہے کیونکہ آپ نے ابن الصامت سے یہ نہیں پوچھا تھا کہ آیا تم نے اسے طلاق دے دی ہے۔ آپ نے ان سے یہ بھی نہیں پوچھا تھا کہ آیا تم نے ظہار کی یہ بات دو دفعہ دہرا دی ہے اس لیے جو لوگ بات دو دفعہ دہرانے کا اعتبار کرتے ہیں ان کا قول بھی باطل ہو گیا۔

جب یہ سب اقوال باطل ہو گئے تو ہمارے اصحاب کا قول ثابت ہو گیا اور وہ یہ کہ ظہار کا لفظ تحریم کو واجب کر دیتا ہے اور یہ تحریم صرف کفارہ کے ذریعے رفع ہو سکتی ہے۔ قول باری (ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) کے اندر دو احتمالات ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے اس حالت کا ذکر ہوا ہے جس کے تحت یہ خطاب وارد ہوا۔ وہ حالت یہ تھی کہ زمانہ جاہلیت میں لوگوں کو ظہار کرنے کی عادت تھی۔

چنانچہ ارشاد ہوا (اَلَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْکُمْ مِّنْ نِّسَآئِھِمْ) یعنی اس حالت سے پہلے (ثُمَّ یَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا) اس کے معنی یہ ہیں کہ اسلام کے بعد وہ اس عادت کی طرف لوٹیں یعنی ظہار کر لیں جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِلَیْنَا مَرْجِعُھُمْ ثُمَّ اللّٰہُ شَھِیْدٌ ہماری طرف انھیں لوٹ کر آنا ہے پھر اللہ تعالیٰ گواہ ہے) اس کے معنی ہیں " اللہ تعالیٰ گواہ ہے"۔

اس طرح نفس قول ہی اس عادت کی طرف لوٹنا شمار ہوگا جو ظہار کے بارے میں وہ اپنائے ہوئے تھے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (حَتّٰی عَادَ کَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ یہاں تک کہ وہ ایسا رہ جاتا ہے جیسے کھجور کی پرانی ٹہنی) اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ کھجور کی پرانی ٹہنی کی طرح ہو جاتا ہے۔ امیہ بن ابی الصلت کا شعر ہے:۔

ـہ هذی المكارم لا قعبان من لبن   شيبا بماء فعادا بعد ابوالا

یہ مکارم یعنی اعلیٰ کارنامے اور عمدہ اخلاق ہیں۔ دودھ کے دو پیالے نہیں ہیں جن کے ساتھ پانی ملادیا گیا ہو اور پھر وہ پیشاب بن گئے ہوں۔ مفہوم یہ ہے کہ جب تک دودھ تھن میں تھا وہ اس طرح نہیں تھا جب پیالوں میں آگیا اور استعمال ہوگیا تو پیشاب بن کر خارج ہوگیا۔

یا جس طرح لبید کا شعر ہے :۔

ـہ وما المرء الا كالشهاب وضوءه   يحور رمادًا بعد اذ هو ساطع

انسان ایک ٹوٹے ہوئے تارے اور اس کی چمک کی طرح ہے جو چمکنے کے بعد راکھ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ یحور کے معنی یرجع کے ہیں۔ یہاں اس کے معنی ہیں کہ وہ راکھ بن جاتا ہے۔

اسی طرح قول باری (ثُمَّ یَعُودُونَ لِمَا قَالُوا) کا مفہوم ہے کہ یہ لوگ ظہار کی اس حالت میں پہنچ جاتے ہیں جس پر یہ کبھی زمانۂ جاہلیت میں ہوتے تھے۔

اس آیت کے اندر دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ظہار کے سلسلے میں اللہ کا حکم ہمبستری کی تحریم کا ایجاب ہے تاوقتیکہ کفارہ ادا نہ کیا جائے۔ جب ظہار ہمبستری کی تحریم کے ساتھ خاص ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں نیز رفع نکاح میں اس کا کوئی کردار نہیں تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ عود یعنی واپسی سے اس چیز کی اباحت حاصل کرنے کی طرف واپسی مراد لی جائے جو اس نے ظہار کے ذریعے حرام کردی تھی۔

اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے۔ پھر وہ اس چیز کی طرف لوٹیں جس کے متعلق ظہار کی بات کہی گئی تھی یعنی ہمبستری کی اباحت حاصل کرنے کی طرف۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (العائد فی ھبتہ کالکلب یعود فی قیئہ) ہبہ کرکے واپس کر لینے والا اس کتے کی طرح ہے جو قے کرکے اسے چاٹ لیتا ہے) حالانکہ ہبہ کرنے والا ہبہ کی ہوئی چیز کی طرف واپس ہوتا ہے۔

یا جس طرح ہم کہتے ہیں اللّٰھم انت رجاؤنا (اے اللہ تو ہماری امید ہے) یعنی تیری ذات وہ ہے جس سے ہم امید رکھتے ہیں۔ یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَاْتِيَكَ الْيَقِيْنُ اور آپ اپنے پروردگار کی عبادت کرتے رہیے یہاں تک کہ آپ کو امر یقین پیش آجائے) یعنی وہ بات جس کا یقین ہے اور وہ موت ہے۔ شاعر کا قول ہے :۔

اخبر من لاقيت ان قد وفيتم   ولو شئت قال المنبئون اساؤا

جن لوگوں سے میں ملتا ہوں انھیں یہ بتاتا ہوں کہ تم لوگوں نے اپنا وعدہ پورا کردیا ہے۔ اگر میں

چاہتا تو اس کے برعکس بھی خبر دے سکتا تھا جسے سن کر لوگ یہ کہتے کہ تم نے بڑا برا کیا۔

سہ وانی لما جیکم علی بطء سعیکم کما فی بطون الحاملات رجاء

تم لوگوں کی کوششوں کی سستی کے باوجود مجھے تم سے امید ہے جس حاملہ عورتوں کے بطون سے امید بندھی ہوتی ہے۔ یعنی جس طرح حاملہ عورت کے رحم میں موجود حمل سے امید کی جاتی ہے۔

یہاں رجاء بمعنی مرجو (اسم مفعول) ہے۔ اسی طرح قول باری (ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا) کے معنی ہیں لما حرموا (جس چیز کو انھوں نے حرام کر دیا) اور پھر وہ اس کی اباحت طلب کریں تو ان پر کفارہ واجب ہوگا۔

جو لوگ بقاء علی النکاح کا اعتبار کرتے ہیں ان کا یہ قول دو وجوہ سے باطل ہے۔ ایک تو یہ کہ ظہار تحریم عقد نیز عورت کو عقد زوجیت میں رکھنے کی تحریم کا موجب نہیں ہوتا کہ پھر اس صورت میں عود یعنی واپسی اسے عقد زوجیت میں رکھنے کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عود لامحالہ کسی ایسے معنی کے حکم کی طرف واپسی کا مقتضی ہے جس کا ایجاب پہلے ہو چکا ہو اس لیے امساک علی النکاح (عقد زوجیت میں رکھنے) میں اس کا اثر انداز ہونا جائز نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری ہے (ثُمَّ يَعُودُونَ) حرف ثُمَّ تراخی کا مقتضی ہے۔ اب جو شخص عود کو بقاء علی النکاح پر محمول کرتا ہے وہ شوہر کو ظہار کی بات کہنے کے فوراً بعد یعنی تراخی کے بغیر لوٹنے والا قرار دیتا ہے اور یہ چیز آیت کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ جو شخص عود کو ہمبستری کے پکے ارادے پر محمول کرتا ہے اس کا قول بھی بے معنی ہے کیونکہ ظہار کے سلسلے میں شوہر کے قول کا موجب تو وطی کی تحریم ہے نہ کہ عزیمت یعنی پکے ارادے کی تحریم۔

کسی ممنوع کام کا پکا ارادہ کر لینا اگرچہ خود ممنوع ہے، پھر بھی اس عزیمت کے حکم کا تعلق وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔ الگ سے صرف عزیمت کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اصول کے اندر عزیمت کا اپنا کوئی کردار نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے ساتھ احکام کا تعلق ہوتا ہے آپ نہیں دیکھتے کہ تمام عقود نیز تحریم کا عزیمت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اس لیے صرف عزیمت کا کوئی اعتبار نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے (ان اللہ عفا لامتی عما حدثت بہ انفسہا ما لم یتکلموا بہ او یعملوا بہ۔ اللہ تعالیٰ نے میری امت کے ان تمام خیالات اور وسوسوں کو معاف کر دیا ہے جو ان کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں جب تک وہ ان خیالات و وساوس کو الفاظ کا جامہ

نہ پہنا دیں یا عمل سے ان کا اظہار نہ کر دیں)

اگر یہ کہا جائے کہ عود کو قول کے دو مرتبہ اعادے پر کیوں نہیں محمول کیا جاتا کیونکہ آیت کے الفاظ میں اس تعبیر کی گنجائش موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ اور اگر انھیں (دنیا میں) لوٹا دیا جاتا تو یہ لوگ پلٹ کر پھر وہی کام کرتے جس سے انھیں روکا گیا تھا) اس کے معنی ہیں" یہ لوگ پھر اس طرح کے کام کرتے جن سے انھیں روکا گیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ سلف اور خلف سب کا اس پر اجماع ہے کہ آیت میں وہ معنی مراد نہیں ہیں جن کا معترض نے ذکر کیا ہے، اس بنا پر اس قول کا قائل اجماع کے دائرے سے خارج ہے۔ اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قول کے قائل آیت (ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا نُهُوْا عَنْهُ) کو ظہار کے قول اور لفظ کے دو دفعہ تکرار پر محمول کرتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ" ثم یکررون القول مرتین (پھر وہ لوگ اس قول کو دو دفعہ دہراتے ہیں) اس طرح معترض کے قول کی بنا پر آیت میں ایسے معنی کا اثبات لازم آتا ہے جس کے آیت کے الفاظ مقتضی نہیں ہیں۔ یہ بھی جائز نہیں کہ آیت کے الفاظ کو تکرار قول کے مفہوم سے عبارت تسلیم کر لیا جائے۔

اگر معترض آیت کو اس معنی پر محمول کرے کہ" ظہار کرنے والے اپنے پہلے قول جیسے قول کی طرف لوٹیں" تو اس صورت میں آیت کے اندر" لمثل القول" (پہلے قول جیسے قول کی طرف) پوشیدہ ماننا لازم آئے گا اور یہ بات کسی دلالت کی بنا پر ہی درست ہو سکتی ہے اس لیے اس قول کا قائل اجماع کے دائرے سے خارج اور آیت کے حکم کا مخالف قرار دیا جائے گا۔

اگر یہاں یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ جب آیت کو وطی کی تحریم پر نیز اس امر پر محمول کرتے ہیں کہ وطی کی اباحت طلب کرنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا ضروری ہے تو آپ بھی آیت کو اس کے ظاہر سے ہٹانے کے مرتکب ہوتے ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظہار نے جب وطی کی تحریم کو واجب کر دیا تو وطی کی اباحت طلب کرنے والا شخص بعینہ وہی شخص ہو گا جس نے اپنے قول سے اسے حرام کر دیا تھا اس لیے یہ کہنا جائز ہو گا اس نے جو کہا تھا اس کی طرف وہ عود کر رہا ہے۔ کیونکہ وہ اس کے ذریعے بعینہ اس وطی کی اباحت طلب کر رہا ہے جسے اس نے حرام کر دیا تھا اور اس طرح اس نے ایجاب تحریم کی جو بات کی تھی گویا اب

وہ اس کی تلافی کی طرف لوٹ رہا ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، نکاح کے بعد وطی کا استحقاق پیدا ہوتا ہے۔ اور دوسری بار وطی کا حکم بایں معنی پہلی بار وطی کے حکم کی طرح ہوتا ہے کہ ان دونوں کا استحقاق ایک ہی سبب یعنی نکاح کی بنا پر پیدا ہوا تھا۔ شوہر نے اس وطی کو ظہار کر کے حرام کر دیا تھا اس لیے یہ کہنا جائز ہے کہ اس کی اباحت طلب کرنے کے لیے اس کا اقدام گویا اس وطی کی طرف عود ہے جو اس نے حرام کر دیا تھا۔ اس طرح یہ مفہوم آیت کے لفظ کے مطابق ہو گیا

اگر یہ کہا جائے کہ اگر اباحت کی طلب کفارہ کی موجب ہے تو یہ طلب یا تو عزیمت ہو گی یا وطی کے لیے اقدام یا ایقاع وطی ہو گی۔ اگر پہلی بات مراد ہو گی تو اس سے آپ پر نفس عزیمت کے ساتھ ہی وطی سے پہلے ایجاب کفارہ لازم ہو جائے گا جس طرح امام مالکؒ اور حسن بن صالح کا قول ہے اگر اس سے ایقاع وطی مراد ہو گی تو اس صورت میں یہ بات ضروری ہو گی کہ ظہار کرنے والے کو وطی کے بعد ہی کفارہ لازم ہو جبکہ یہ بات آیت کے خلاف ہے اور یہ آپ کا مسلک بھی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں اصل بات وہی ہے جس کا ہم ذکر کر آئے ہیں یعنی وطی کی اباحت طلب کرنے کا اقدام۔ اس صورت میں ظہار کرنے والے سے یہ کہا جائے گا کہ اگر تمھارا ارادہ وطی کا ہے اور تم نے جس چیز کو حرام کر دیا تھا اس کی اباحت حاصل کرنے کے لیے لوٹ آئے ہو تو اب جب تک کفارہ ادا نہیں کرو گے اس وقت تک اس کے ساتھ ہمبستری نہ کرو۔

یہ اس بنا پر نہیں ہے کہ کفارہ واجب ہے بلکہ کفارہ رفع تحریم کے لیے شرط ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا قَرَأْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ جب تم قرآن مجید پڑھو تو اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ۔ پڑھ لو) یعنی قرأت پر استعاذہ کو مقدم کرو۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ۔ جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنا چہرہ دھو لو) مفہوم یہ ہے کہ جب تم نماز کے لیے قیام کا ارادہ کرو اور تمھارا وضو نہ ہو تو نماز سے پہلے وضو کر لو۔

اسی طرح یہ ارشاد باری ہے (اِذَا نَاجَیْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَیْنَ یَدَیْ نَجْوٰکُمْ صَدَقَۃً جب تم رسول سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ خیرات دے دیا کرو) یا یہ قول باری (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو انھیں ان کی عدت پر طلاق دو) مفہوم یہ ہے کہ طلاق دینے کا ارادہ کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا وضاحتوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظہار کفارہ واجب نہیں کرتا بلکہ وطی کی تحریم کو واجب کر دیتا ہے اور یہ تحریم صرف کفارہ کے ذریعے مرتفع ہوتی ہے اس لیے اگر شوہر اس کے ساتھ ہمبستری کا ارادہ نہیں کرے گا اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر بیوی مرجائے یا زندہ رہے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ ظہار کا حکم یہ ہے کہ اس سے صرف تحریم کا ایجاب ہوتا ہے تاوقتیکہ وہ کفارہ ادا نہ کر دے جب تک وہ کفارہ ادا نہیں کرے گا اس وقت تک اس کے ساتھ وطی کی ممانعت رہے گی۔

اگر وطی کرے گا تو ظہار اور کفارہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کے حکم کو نیز ظہار کی بنا پر واجب ہونے والے کفارہ کو اس امر کے ساتھ معلق کر دیا ہے کہ کفارہ کی ادائیگی وطی سے قبل کی جائے چنانچہ ارشاد ہے (مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَاسَّا) اس لیے جب مسیس واقع ہو جائے گی، تو شرط فوت ہو جائے گی اور آمیت کی بنا پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

اس لیے کہ ہر وہ فرض جسے کسی وقت کے اندر محدود کر دیا گیا ہو یا کسی شرط پر معلق کر دیا گیا ہو جب وہ وقت نکل جائے گا یا شرط فوت ہو جائے گی تو اس صورت میں پہلے حکم کے تحت وہ فرض باقی نہیں رہے گا بلکہ دوسرے وقت میں اس جیسے فرض کے ایجاب کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت پڑ جائے گی۔ جب مسیس یعنی ہمبستری کفارہ ادا کرنے سے پہلے واقع ہو جائے تو ظہار کا بھی یہی حکم ہوگا۔

تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تھا اور کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تھی پھر اس نے جب آپ سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر (اللہ سے استغفار کر و اور جب تک کفارہ ادا نہ کر لو اس وقت تک دوبارہ ہمبستری نہ کرو) اس طرح وطی کے بعد تحریم سنت کے ذریعے واجب ہوئی۔

جو شخص ظہار کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے بیوی سے ہمبستری کر لیتا ہے اس پر کتنا کفارہ واجب ہوگا اس بارے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے حسن، جابر بن زید، ابراہیم نخعی اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا، مجاہد، طاؤس، ابن سیرین اور دوسرے حضرات کا بھی یہی قول ہے۔

حضرت عمرو بن العاص، قبیصہ بن ذؤیب، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس پر دو کفارے واجب ہوں گے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابی عیاش سے مروی ہے کہ ایک شخص نے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تھا پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی۔

یہ سن کر آپ نے اس سے فرمایا (استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر) آپ نے اس پر وطی کے بعد دو کفارے واجب نہیں کیے۔

ظہار کی توقیت میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "تم آج کے لیے مجھ پہ میری ماں کی پشت کی طرح ہو" تو دن گزرنے کے ساتھ ظہار باطل ہو جائے گا۔ ابن ابی لیلیٰ، امام مالک اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اس کے اس قول سے ہمیشہ کے لیے ظہار واقع ہو جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظہار کی تحریم اس وقت تک رہتی ہے جب تک کفارہ ادا نہ ہو جائے اس لیے ظہار کرنے والا اگر ظہار کو ایک وقت کے اندر محدود کر دے تو اس کی یہ توقیت واجب ہو جائے گی کیونکہ ظہار اگر غیر موقت ہوتا تو کفارہ ادا کرنے کے باوجود بھی تحریم ختم نہیں ہوتی جس طرح طلاق کی صورت ہے۔ اس طرح ظہار قسم کے مشابہ ہو گیا جسے حنث ختم کر دیتا ہے۔ اس لیے قسم کی توقیت کی طرح ظہار کی توقیت بھی واجب ہے، ظہار طلاق کی طرح نہیں ہوتا کیونکہ طلاق کو کوئی چیز ختم نہیں کر سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ تین طلاقوں کی وجہ سے واقع ہونے والی تحریم بھی دوسرے شخص کے ساتھ نکاح تک موقت ہوتی ہے۔ لیکن شوہر کی توقیت کی بنا پر وہ موقت نہیں ہوتی۔ مثلاً شوہر بیوی سے یہ کہہ دے "انت طالق الیوم" (تم پر آج کے دن کے لیے طلاق ہے) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق دوسرے شوہر کی وجہ سے موقت نہیں ہوتی بلکہ پہلے شوہر کی طرف سے تین طلاق ہو جانے کے بعد جب دوسرا آدمی اس سے نکاح کر لیتا ہے تو اس دوسرے شوہر کی وجہ سے پہلے شوہر کو اس کے ساتھ نکاح کی صورت میں صرف مستقبل میں طلاق دینے کی سہولت حاصل ہو جاتی ہے۔

اس کی دی ہوئی پہلی تین طلاقیں بحالہ باقی رہتی ہیں اسے صرف ان طلاقوں کے علاوہ مزید طلاقیں دینے کی سہولت حاصل ہو جاتی ہے۔ اس طرح طلاق کے اندر کسی حالت میں توقیت نہیں ہوتی جبکہ ظہار لامحالہ کفارہ کی ادائیگی تک موقت ہوتا ہے۔ اس لیے شرط کے ذریعے اس کی توقیت جائز ہے۔

فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا ظہار پر ایلاء داخل ہو سکتا ہے یا نہیں ہمارے اصحاب، حسن بن صالح، سفیان ثوری (ایک روایت کے مطابق) اور اوزاعی کا قول ہے کہ ظہار کرنے

والے پر ایلاء داخل نہیں ہوسکتا خواہ وہ طویل عرصے تک اپنی بیوی سے الگ رہے۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ آزاد آدمی کی صورت میں ظہار پر ایلاء داخل نہیں ہوسکتا البتہ اگر ظہار کرنے والا بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے اپنے ظہار سے واپس ہونے کا ارادہ نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں اس کے ظہار پر ایلاء داخل ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر معاملہ غلام کا ہو تو اس کے ظہار پر ایلاء داخل نہیں ہوگا۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ اگر ظہار کرنے والا نقصان پہنچانا چاہتا ہو تو اس صورت میں ظہار پر ایلاء داخل ہوجائے گا۔ بیوی کو نقصان پہنچانے کا پتہ اس طرح چل سکتا ہے کہ شوہر کفارہ ادا کرنے کی قدرت کے باوجود کفارہ ادا نہ کرے۔ جب اس کا پتہ چل جائے تو اسے عدالت کی طرف سے آگاہ کرایا جائے گا کہ یا تو کفارہ ادا کردے یا پھر اس کی بیوی کو طلاق دے دی جائے گی جس طرح ایلاء کرنے والے کو عدالت کی طرف سے آگاہ کیا جاتا ہے۔

سفیان ثوری سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ایلاء ظہار پر داخل ہوجاتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظہار نہ تو طلاق سے کنایہ ہے اور نہ ہی طلاق صریح ہے۔ اس لیے ظہار کے ذریعے توقیف یعنی شرعی دلیل کے بغیر طلاق کا اثبات جائز نہیں ہوگا۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من ادخل فی امرنا مالیس منہ فھو رد۔ جو شخص ہمارے امر یعنی دین میں کوئی ایسی چیز داخل کرے گا جس کا دین سے کوئی تعلق نہ ہو تو اسے ٹھکرا دیا جائے گا)

اب جو شخص ظہار کرنے والے پر ایلاء داخل کرتا ہے وہ اس پر ایسی چیز داخل کرتا ہے جس کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ایلاء کرنے والے پر نصاً یہ حکم عائد کردیا ہے کہ وہ یا تو رجوع کرے یا طلاق کا پکا ارادہ کرے جبکہ ظہار کرنے والے پر ہمبستری سے قبل کفارہ کے ایجاب کا نصاً حکم عائد کیا ہے اس طرح ایلاء کرنے والے اور ظہار کرنے والے کا حکم الگ الگ منصوص ہے اس لیے ایک کو دوسرے پر محمول کرنا جائز نہیں ہوگا۔

کیونکہ منصوصات کا ایک حکم یہ بھی ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اور ہر منصوص حکم اپنے دائرے کے اندر جاری رہتا ہے اور اسے صرف اس کے معنی پر محمول کیا جاتا ہے کسی اور کے معنی پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ ایلاء کے معنی مدت گزرنے تک ترک ہمبستری کی صورت میں حنث کے وقوع اور کفارہ کے وجوب کے ہیں۔ جبکہ ہمبستری کے ساتھ کفارۂ ظہار کا تعلق نہیں ہوتا۔ اس لیے ظہار نہ تو ایلاء کے معنی میں ہے اور نہ ہی اس کے حکم میں نیز ایلاء کرنے والا خواہ بیوی کو نقصان

پہنچانے کا قصد کرے یا قصد نہ کرے دونوں صورتوں میں اس کے حکم کے اندر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جبکہ ہم سب اس بات پر متفق ہیں کہ اگر ظہار کرنے والا ظہار کے ذریعے بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ کرے تو مدت گزر جانے کے بعد اسے ایلاء کا حکم لازم نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ بھی ضروری ہے کہ ظہار کرنے والا اگر نقصان پہنچانے کا ارادہ کرے تو بھی اسے ایلاء کا حکم لازم نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ نقصان پہنچانے کے ارادے کا ایلاء کے اندر اس لیے اعتبار نہیں کیا گیا کہ نفس ایلا نقصان پہنچانے کے قصد کی خبر دیتا ہے۔ کیونکہ یہ دراصل مدت کے اندر ہمبستری سے باز رہنے کی قسم ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظہار میں بھی نقصان پہنچانے کا قصد ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی کفارہ کی ادائیگی بیوی کے ساتھ ہمبستری کی تحریم ہوتی ہے۔ اس لیے جہاں تک نقصان پہنچانے کے قصد کا تعلق ہے ان دونوں کے مقتضیٰ میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

لونڈی سے ظہار کرنے کے مسئلے میں سلف کے مابین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء امصار کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ عبدالکریم نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس امر پر مباہلہ کرنے کو تیار رہوں کہ لونڈی سے ظہار نہیں ہوتا۔"

ابراہیم شعبی اور سعید المسیب کا یہی قول ہے اور امام شافعی نیز ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ ابن جبیر، نخعی، عطاء، طاؤس اور سلیمان بن یسار سے مروی ہے کہ لونڈی سے ظہار ہوتا ہے۔ امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد اور حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے ظہار کرنے کی طرح اپنی لونڈی سے بھی ظہار کر سکتا ہے۔

حسن کا قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی لونڈی سے ہمبستری کرتا ہو تو وہ ظہار کرنے والا بن سکتا ہے اگر ہمبستری نہ کرتا ہو تو ظہار نہیں ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ) اس لفظ کا مصداق آزاد عورتیں ہیں لونڈیاں نہیں ہیں۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے (اَوْ نِسَائِهِنَّ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ) قول باری (اَوْ نِسَائِهِنَّ) کا مفہوم آزاد عورتیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ بات نہ ہوتی تو اس پر (اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ) کا عطف درست نہ ہوتا کیونکہ ایک چیز کا اس کی اپنی ذات پر عطف درست نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ اور تمہاری عورتوں کی مائیں) اس کا اطلاق بیویوں پر ہوتا ہے۔ لونڈیوں پر نہیں ہوتا۔ جب ظہار کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت کا مقتضیٰ بیویوں تک

محدود ہے، اس میں لونڈیاں داخل نہیں ہیں تو پھر لونڈیوں کے سلسلے میں ظہار کا ایجاب درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ جن عورتوں کے بارے میں ظہار کا حکم وارد ہوا ہے ان کے سوا دوسری عورتوں پر اس کے اثبات کے لیے قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ لوگ ظہار کے لفظ سے طلاق دے دیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس طلاق کو ایسی تحریم سے بدل دیا جسے کفارہ رفع کر دیتا ہے اس لیے جب لونڈی کو طلاق دینا درست نہیں ہوتا اس سے ظہار کرنا بھی درست نہیں ہوگا۔

ایک اور جہت سے بھی اس پر نظر ڈالیے۔ وہ یہ کہ ظہار قول کی جہت سے ایسی تحریم کا موجب ہے جس کی بنا پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ جبکہ قول کی جہت سے لونڈی کی تحریم درست نہیں ہوتی۔ اس لیے اس کی مشابہت ان تمام مملوکہ چیزوں مثلاً اشیائے خوردنی اور مشروبات کے ساتھ ہوگئی جنھیں اگر کوئی شخص قول کے ذریعے حرام کر دے تو وہ حرام نہیں ہوتیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اگر اپنے اوپر کوئی طعام یا مشروب حرام کر لیتا ہے تو وہ اس پر حرام نہیں ہوتا صرف اسے کھا لینے یا پی لینے کی صورت میں اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ ملک یمین یعنی لونڈیوں کی بھی یہی صورت ہے۔ یعنی آقا اگر اپنی لونڈی سے ظہار کرتا ہے تو اس ظہار کا درست نہ ہونا واجب ہے کیونکہ قول کی جہت سے اس کی تحریم درست نہیں ہوتی۔

ماں کے بغیر کسی اور عورت کے ذریعے ظہار کا حکم

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہتا ہے کہ "تم مجھ پر میری ہمشیرہ یا میری کسی محرم خاتون کی پشت کی طرح ہو" تو آیا یہ ظہار ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ ظہار ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے "تم مجھ پر فلاں عورت کی پشت کی طرح ہو" اور وہ فلاں عورت شوہر کی محرم رشتہ دار نہ ہو تو اس صورت میں ظہار نہیں ہوگا۔

سفیان ثوری، حسن بن صالح اور اوزاعی کا یہی قول ہے۔ امام مالک اور عثمان البتی کا قول ہے کہ ظہار محرم اور اجنبی دونوں عورتوں کے ذریعے درست ہے۔ اس بارے میں امام شافعی کے دو قول ہیں۔

ایک قول تو یہ ہے کہ ظہار صرف ماں کے لفظ سے درست ہوتا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ محرم عورتوں کے ذریعے بھی یہ درست ہوتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ماں کے لفظ سے ظہار درست ہوتا ہے اور محرم عورتیں تحریم نکاح میں ماں کی طرح ہوتی ہیں اس لیے ان کے ذریعے بھی ظہار درست ہونا واجب ہے۔ کیونکہ تحریم کی جہت سے ماں اور دوسری محرم خواتین کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ رضاعی ماں کے ذریعے بھی ظہار درست ہوتا ہے حالانکہ اس کے ساتھ کوئی نسبی رشتہ داری نہیں ہوتی۔ ظہار کے درست ہونے کی وجہ تحریم نکاح ہے جو رضاعی ماں میں موجود ہوتی ہے اسی طرح تمام محرم خواتین میں بھی یہی سبب یعنی تحریم موجود ہوتا ہے۔ جابر بن زید، حسن، ابراہیم اور عطاء سے ہمارے اصحاب کے قول کی طرح روایت منقول ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بیٹیوں، بہنوں، پھوپھیوں اور خالاؤں کا ذکر کرنا نہ بھول نہیں گیا۔ اصل بات یہ ہے کہ ظہار صرف ماں کے لفظ سے ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے (ما

الَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآءِهِمْ

ظاہر آیت ہر محرم عورت کے ذریعے ظہار کا مقتضی ہے کیونکہ آیت میں دوسری محرم خواتین کو نظر انداز کرکے صرف ماں کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ اس لیے جو شخص ظہار کا دائرہ صرف ماں کے لفظ تک محدود رکھے گا وہ کسی دلیل کے بغیر آیت کی تخصیص کر دے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔيْ وَلَدْنَهُمْ۔ یہ ان کی مائیں نہیں ہیں ان کی مائیں تو صرف وہی ہیں جنھوں نے ان کو جنم دیا ہے) تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ماں سے لفظ کے ساتھ ظہار مراد ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ماؤں کا صرف اس لیے ذکر ہوا کہ آیت کا سلسلۂ بیان ان پر مشتمل تھا لیکن اس سے قول باری (اَلَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآءِهِمْ) کے ان تمام محرم خواتین کے لیے عموم بن جانے کی نفی نہیں ہوتی جن کی پشت کے ساتھ ظہار کرنے والا اپنی بیوی کو تشبیہ دے رہا ہو نیز یہ قول باری خود تمام محرم خواتین کے ذریعے ظہار کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سبب کو بیان کر دیا جس کی بنا پر ظہار کا حکم لازم کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا (مَا هُنَّ اُمَّهٰتِهِمْ اِنْ اُمَّهٰتُهُمْ اِلَّا الّٰٓـِٔيْ وَلَدْنَهُمْ وَاِنَّهُمْ لَيَقُوْلُوْنَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُوْرًا) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس نے لوگوں پر یہ حکم اس لیے لازم کیا کہ ان کی بیویاں ان کی مائیں نہیں بنتی ہیں اور ان کی یہ بات انتہائی نامعقول اور جھوٹ ہے۔

یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ ظہار کے اندر تمام محرم خواتین کے ذریعے اس حکم کا ایجاب ہو جائے۔ کیونکہ ایک شخص جب کسی اجنبی عورت کے نام سے ظہار کرے گا تو وہ نہ اس کی بہن بنے گی اور نہ ہی محرم رشتہ دار۔ اس کی یہ بات نامعقول اور جھوٹ اس لیے ہے کہ وہ اپنی بیوی کے بضع کا مالک ہوتا ہے یعنی وہ اس سے جنسی تلذذ حاصل کرنے کا پورا اختیار رکھتا ہے، بیوی اس کے لیے مباح ہوتی ہے جب کہ اس کی محرم خواتین ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہوتی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت سے آپ پر یہ لازم آتا ہے کہ اجنبی عورت کے ذریعہ ظہار کا ایجاب کر دیں کیونکہ آیت میں عموم ہے نیز آیت کا مضمون تمام محرم خواتین کے ذریعے ظہار کے جواز پر دلالت کرتا ہے کیونکہ آیت نے محرم اور اجنبی عورتوں میں سے کسی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے نیز اپنی بیوی کو اجنبی عورت کی پشت کے ساتھ تشبیہ دینا بھی تو ایک نامعقول بات اور جھوٹ ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اجنبی عورت اس کے لیے کسی نہ کسی حال میں حلال ہوتی ہے اس لیے اپنی بیوی سے یہ کہنا کہ تم مجھ پر اجنبی عورت کی پشت کی طرح ہو تمام اوقات کے لیے تحریم کو لازم نہیں کرتا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ اجنبی عورت کے بضع کا مالک بن جائے اس صورت میں وہ اجنبی عورت اس کی بیوی کی طرح اور اس کے حکم میں ہو جائے گی۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ چیزوں اور اموال کے ذریعے تحریم درست نہیں۔ مثلاً بیوی سے یہ کہے تم مجھ پر فلاں شخص کے سامان یا فلاں شخص کے مال کی طرح ہو۔ اس لیے کہ شوہر کبھی اس مال کا مالک بھی بن سکتا ہے اور اسے اپنے لیے مباح کر سکتا ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ظہار کرتا ہے لیکن ظہار میں پشت کا ذکر نہیں کرتا بلکہ کسی اور عضو کا ذکر کرتا ہے۔ آیا یہ ظہار درست ہے یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر وہ کہے "تم مجھ پر میری ماں کے ہاتھ یا سر کی طرح ہو" یا کسی ایسے عضو کا نام لے جس پر نظر ڈالنا حلال ہو تو ایسی صورت میں اس کا ظہار درست نہیں ہوگا۔ لیکن اگر پیٹ یا ران وغیرہ کا ذکر کرے تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ان اعضاء پر پشت کی طرح نظر ڈالنا حلال نہیں ہوتا۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ امام مالک نے یہ قیاس کیا ہے کہ ماں کے ہر عضو کے ذریعہ ظہار درست ہو جائے گا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر وہ کہے "تم مجھ پر میری ماں کے ہاتھ یا سر کی طرح ہو" تو ظہار ہو جائے گا کیونکہ ان اعضاء سے تلذذ کا حصول حرام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کے حکم کو نصاً بیان کر دیا ہے اور وہ یہ کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہے "تم مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہو" پشت پر نظر ڈالنا مباح نہیں ہوتا اس سے یہ ضروری ہو گیا وہ تمام اعضاء بھی پشت کے حکم میں ہو جائیں جن پر نظر ڈالنے کی اباحت نہیں ہے۔ رہ گئے وہ اعضاء جن پر نظر ڈالنے کی اباحت ہے۔

تو آیت میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو ان اعضاء کے ساتھ تشبیہ دے تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ ماں کے ساتھ مطلقاً تشبیہ دینے کی بنا پر تحریم واقع نہیں ہوتی۔ اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ان اعضاء کے ساتھ تشبیہ کی صورت میں ظہار درست نہ ہو کیونکہ ظہار تو تحریم کا موجب ہوتا ہے۔

نیز جب ان اعضاء پر نظر ڈالنا اس کے لیے جائز ہے تو ان کی مشابہت ان تمام اشیاء کے

ساتھ ہوگئی جن پر نظر ڈالنا مباح اور جائز ہوتا ہے مثلاً اموال اور مملوکہ اشیاء۔

ظہار کی وجہ سے بیوی کی حرمت کس چیز کے اندر ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ حسن کا قول ہے کہ ظہار کرنے والا اپنی بیوی کے فرج سے بچ کر ہمبستری کر سکتا ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ اس کے ساتھ بوس وکنار جائز ہے اس لیے کہ قول باری ہے (مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا)

زہری اور قتادہ کا قول ہے کہ اس قول باری سے نفس جماع مراد ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ظہار کرنے والا جب تک کفارہ ادا نہ کر دے اس وقت تک نہ وہ اپنی بیوی کے قریب جا سکتا ہے نہ اسے ہاتھ لگا سکتا ہے نہ بوس وکنار کر سکتا ہے اور نہ ہی شہوت کے تحت اس کی شرمگاہ پر نظر ڈال سکتا ہے۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔

انھوں نے یہ بھی کہا ہے کہ کفارہ ادا کرنے تک وہ اس کے بالوں اور سینہ پر بھی نظر نہیں ڈال سکتا۔ کیونکہ یہ بات اسے بھلائی کی طرف آمادہ نہیں کرے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ فرج سے بچ کر وہ اس کے ساتھ ہمبستری کر سکتا ہے البتہ جماع کرنے کی ممانعت ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ حائضہ عورت کی طرح ازار سے اوپر اوپر کی حلت ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ بوس وکنار اور تلذذ کے حصول سے احتیاطاً ممانعت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ارشاد باری ہے (مِنْ قَبْلِ اَنْ یَّتَمَآسَّا) تو یہ مسیس کی تمام صورتوں کی ممانعت کے لیے عموم ہوگا خواہ یہ لمس بالید ہو یا اس کے سوا کوئی اور صورت ہو۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِھِمْ) اور ماں کی پشت کے ساتھ بیوی کو تشبیہ دینے کی وجہ سے شوہر پر تحریم کا حکم لازم کر دیا تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ یہ تحریم مباشرت یعنی بوس وکنار، لمس اور جماع سب کو عام ہو جائے جس طرح ماں کی پشت کا لمس، بوسہ وغیرہ بیٹے پر حرام ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں زیادہ بن ایوب نے، انھیں اسماعیل نے انھیں الحکم بن ابان نے عکرمہ سے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا پھر کفارہ ادا کرنے سے پہلے اس کے ساتھ ہمبستری بھی کر لی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر سارا واقعہ بتا دیا۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ جب تک کفارہ ادا نہ کر دو بیوی سے دور رہو۔ اس حدیث کو معمر نے الحکم بن ابان سے، انھوں نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ ہیں "جب تک کفارہ ادا نہ کر دو اس کے قریب نہ جاؤ"۔ یہ بات ہمبستری، بوس وکنار اور لمس وغیرہ کے لیے مانع ہے۔

بیوی کا اپنے شوہر سے ظہار کر لینے کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوی کا اپنے شوہر سے ظہار کرنا درست نہیں ہے۔ امام مالک، سفیان ثوری، لیث اور شافعی کا بھی یہی قول ہے، طحاوی نے ابن ابی عمران سے، انھوں نے علی بن صالح سے اور انھوں نے حسن بن زیاد سے روایت کی ہے کہ اگر بیوی اپنے شوہر سے کہے کہ "تم مجھ پر میری ماں یا میری بہن کی پشت کی طرح ہو" تو بیوی اپنے شوہر سے ظہار کرنے والی قرار پائے گی۔ علی کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن الحسن سے اس کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا کہ بیوی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ وہ کہتے ہیں کہ پھر میں امام ابو یوسف کے پاس آیا اور ان دونوں حضرات کا قول ان سے بیان کیا جسے سن کر انھوں نے فرمایا کہ یہ دونوں بزرگ علم فقہ کے شیوخ ہیں تاہم ان سے غلطی ہوگئی ہے۔

عورت کا اس طرح کہنا تحریم کا موجب ہے اور عورت پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا جس طرح اس کا یہ قول ہے جو وہ اپنے شوہر سے کہتی ہے "تم مجھ پر حرام ہو"۔ اوزاعی نے کہا ہے کہ عورت کا یہ قول یمین ہے جس کا وہ کفارہ ادا کرے گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ عورت ایک گردن آزاد کرے گی اور ظہار کا کفارہ دے گی۔ اگر وہ ایسا نہ کرے بلکہ قسم کا کفارہ ادا کرے تو ہمیں امید ہے کہ یہی کفارہ اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔

مغیرہ نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ مصعب بن الزبیر نے عائشہ بنت طلحہ کو پیغام نکاح بھیجا، عائشہ نے پیغام سن کر کہا کہ اگر میں ان سے نکاح کر لوں تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوں گے۔ لیکن جب مصعب کو گورنری مل گئی تو انھوں نے پھر پیغام نکاح بھیجا۔ عائشہ نے پیغام بھیج کر مسئلہ پوچھا۔ اس وقت مدینہ منورہ میں فقہاء کی ایک بڑی تعداد موجود تھی۔ ان حضرات نے یہ فتویٰ دیا کہ ایک گردن آزاد کرنے کے بعد وہ ان سے نکاح کر سکتی ہیں۔

ابراہیم نے اس سلسلے میں یہ کہا ہے کہ عائشہ نے جب یہ بات کہی تھی اگر اس وقت وہ کسی کے عقد زوجیت میں ہوتیں تو ان پر گردن آزاد کرنا لازم نہ ہوتا یعنی اپنے شوہر سے ان کا ظہار درست نہ ہوتا۔ لیکن جب انھوں نے یہ بات کہی تھی اس وقت وہ اپنی ذات کی مالک اور خود مختار تھیں یعنی کسی کی زوجیت میں نہیں تھیں۔

اوزاعی سے مروی ہے کہ اگر عورت یہ کہے "میں اگر فلاں مرد سے نکاح کروں تو وہ مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہوگا" تو وہ ظہار کرنے والی قرار دی جائے گی۔ اگر وہ یہ بات کسی کی زوجیت میں ہوتے ہوئے کہتی تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا صورت میں عورت پر قسم کا کفارہ لازم ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مرد پر جو ظہار میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے، اس قول کی بنا پر قسم کا کفارہ لازم نہیں ہوتا تو عورت پر کس طرح لازم ہوگا۔ جس طرح مرد کا یہ کہنا کہ "انت طالق" طلاق کے سوا اور کسی مفہوم پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی طرح عورت کے ظہار سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں آتی۔

بلکہ ان الفاظ کے ذریعہ عورت کا ظہار درست بھی نہیں ہوتا۔ کیونکہ ظہار قول کے ذریعے تحریم کا موجب ہوتا ہے جب کہ عورت اس تحریم کی مالک نہیں ہوتی جس طرح وہ طلاق کی مالک نہیں ہوتی۔ کیونکہ طلاق اس تحریم کے لیے موضوع ہے جو قول کے ذریعے واقع ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ "تم مجھ پر میرے باپ کی پشت کی طرح ہو" تو آیا ظہار ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ ایک بے معنی فقرہ ہے۔ جبکہ امام مالک کا قول ہے کہ اس فقرے کا قائل ظہار کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کا حکم اس شخص پر لگایا ہے جو اپنی بیوی کو ماں کی پشت کے ساتھ تشبیہ دے یا اپنی کسی محرم خاتون کی پشت کے مشابہ قرار دے جس پر نظر ڈالنا اس کے لیے کسی بھی حال میں جائز نہیں ہوتا۔ جبکہ باپ کی پشت پر نظر ڈالنا اس کے لیے جائز ہوتا ہے اور اس معاملے میں باپ اور اجنبی شخص دونوں کی حیثیت یکساں ہوتی ہے۔

اگر شوہر یہ کہتا کہ "تم مجھ پر اجنبی شخص کی پشت کی طرح ہو" تو اس کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہوتی اسی طرح باپ کی پشت کے ساتھ تشبیہ بھی ایک بے معنی سی بات ہے۔

اگر شوہر اپنی بیوی سے کئی مرتبہ ظہار کرے تو اس کے کفارہ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس پر ظہار کے بدلے ایک کفارہ لازم ہوگا۔ البتہ اگر

اس نے ایک ہی مجلس میں ظہار کیا ہو اور صرف تکرار کا ارادہ ہو تو اس صورت میں ایک کفارہ لازم ہوگا امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر نے کئی نشستوں میں بیوی سے ظہار کیا ہو تو اس پر صرف ایک کفارہ لازم آئے گا۔ اگر ظہار کرنے کے بعد کفارہ ادا کر دے اور پھر ظہار کرے تو اس پر پھر کفارہ لازم ہوگا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اس پر ایک کفارہ واجب ہوگا خواہ اس نے متعدد نشستوں میں ظہار کیا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظہار جب ایسی تحریم کا سبب ہوتا ہے جو کفارہ سے رفع ہوتی ہے تو اس اصل پر ہر ظہار کے بدلے ایک کفارہ واجب ہونا چاہیے تاہم فقہاء نے یہ کہا ہے کہ اگر وہ ایک ہی نشست میں ظہار کے الفاظ کئی مرتبہ کہے اور اس کا مقصد صرف ان الفاظ کی تکرار ہو تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا کیونکہ الفاظ میں اس تکرار کا احتمال موجود ہے جس کا اس نے ارادہ کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْ نِّسَآءِھِمْ) صرف ایک کفارہ کے ایجاب کا متقضی ہے۔ خواہ شوہر نے ظہار کے الفاظ کئی مرتبہ کیوں نہ کہے ہوں۔ کیونکہ آیت کے الفاظ صرف ایک مرتبہ ظہار کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ ان میں کئی مرتبہ کا ظہار بھی داخل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رفع تحریم کے سلسلے میں کفارہ کا تعلق جب لفظ کی حرمت سے ہوتا ہے تو اس کی مشابہت قسم کے ساتھ ہو جاتی ہے اور قسم کا مسئلہ یہ ہے کہ جتنی بار ایک شخص قسم کھائے گا قسم توڑنے کی صورت میں اس پر اتنی بار کفارہ لازم آئے گا۔

اس سلسلے میں قول باری (فَکَفَّارَتُہٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَۃِ مَسٰکِیْنَ اس کا کفارہ دس مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے) اس امر کا موجب نہیں ہے کہ متعدد بار قسموں کی صورت میں صرف ایک کفارہ پر اقتصار کیا جائے۔

آیا ظہار کرنے والے کو کفارہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا! اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوی کے لیے یہ مناسب نہیں ہوگا کہ وہ شوہر کو کفارہ ادا کیے بغیر اپنے قریب آنے دے۔ طحاوی نے عباد بن العوام سے اور انھوں نے سفیان بن حسین سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حسن اور ابن سیرین سے اس شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا تھا جس نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تھا اور پھر سستی کی بنا پر کفارہ ادا نہیں کیا تھا، انھوں نے کہا کہ عورت شوہر کے خلاف عدالتی چارہ جوئی کرے گی۔ انھوں نے کہا کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے یہی مسئلہ پوچھا تھا تو انھوں نے فرمایا تھا کہ عورت شوہر کے خلاف عدالتی چارہ جوئی کرے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ عورت پر لازم ہے کہ وہ شوہر کو اپنے سے دور رکھے۔ امام المسلمین ان دونوں کے درمیان حائل ہو جائے گا۔ امام شافعی کا قول اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر کو کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ شوہر کو بیوی کے ساتھ ہمبستری کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر وہ انکار کرے تو بیوی اس کی پٹائی کرے گی۔ ہشام نے اس کی روایت کی ہے۔

یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ظہار کرنے والے شوہر کو کفارہ ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ بیوی کو ہمبستری کا جو حق حاصل ہے شوہر اس حق کی ادائیگی کر دے۔

ظہار کے کفارہ میں اگر کافر گردن آزاد کر دی جائے تو آیا کفارہ ادا ہو جائے گا اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ عطاء، مجاہد، ابراہیم اور حسن (ایک روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ کافر غلام آزاد کر دینا بھی کافی ہوگا۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ البتہ حسن سے ایک روایت منقول ہے کہ کفارات میں مومن گردن آزاد کرنا ضروری ہے اس کے بغیر کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

امام مالک اور شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ) کافر گردن کے جواز کا مقتضی ہے۔ اسی طرح ظہار کرنے والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (اعتق رقبۃً ایک گردن آزاد کر دو) بھی اسی امر کا مقتضی ہے کیونکہ آپ نے ایمان کی شرط نہیں لگائی تھی۔

کفارۂ ظہار کو کفارۂ قتل پر قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ منصوص احکامات کو ایک دوسرے پر قیاس کرنے کا جواز ممتنع ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے نص پر اضافہ لازم آتا ہے جو ہمارے نزدیک نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

اگر خدمت کے لیے رقبہ موجود ہو تو اس صورت میں روزے کے جواز کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ظہار کرنے والے کے پاس اگر خدمت کے لیے غلام یا لونڈی موجود ہو اور اس کے سوا اس کے پاس اور کچھ نہ ہو یا اس کے پاس ایک گردن خریدنے کے لیے پیسے موجود ہوں اور اس کے سوا اس کے پاس اور پیسے نہ ہوں تو اس صورت میں روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا اور اس سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

امام مالک، سفیان ثوری اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔ لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول

ہے کہ اگر اس کی خدمت کے لیے ایک غلام موجود ہو اور اس کے سوا اس کے پاس اور کچھ نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز ہوگا۔ ارشاد باری ہے (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ایک گردن آزاد کرنا ہے جسے یہ میسر نہ ہو اسے دو مہینے مسلسل روزہ رکھنا ہوگا)

اللہ تعالیٰ نے ابتدا میں گردن میسر ہونے کی صورت میں اس پر گردن آزاد کرنا واجب کر دیا۔ اور گردن میسر نہ ہونے کی صورت میں کفارہ کو روزہ کی طرف منتقل کر دیا۔ جب درج بالا صورت میں ظہار کرنے والے کو گردن میسر ہے تو اس کے لیے اس کے سوا اور کسی چیز کا جواز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا صورت میں ظہار کرنے والے کی حیثیت اس شخص کی طرح ہے جس کے پاس پانی موجود ہو لیکن اسے پیاس کا خطرہ ہو تو اس وقت اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پیاس کے خطرے کی صورت میں وہ شخص پانی کو بچا لینے کا پابند ہوتا ہے اور پانی کا استعمال اس کے لیے ممنوع ہوتا ہے۔

لیکن سب کے نزدیک ظہار کی درج بالا صورت میں اس گردن کو آزاد کر دینا ممنوع نہیں ہوتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ مذکورہ صورت میں ظہار کرنے والے کو کفارہ میں آزاد کرنے کے لیے گردن میسر ہوتی ہے۔

کفارۂ ظہار میں ام ولد، مدبّر اور مکاتب وغیرہ کو آزاد کرنے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امّ ولد، مدبر اور مکاتب کو اگر اس نے کتابت کی کچھ رقم ادا کر دی ہو آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر مکاتب نے کوئی رقم ادا نہ کی ہو تو اسے آزاد کیا جا سکتا ہے۔ اگر ظہار کرنے والے نے اپنے باپ کو کفارہ میں آزاد کرنے کی نیت سے خرید لیا ہو تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح دوسرے تمام محرموں کا مسئلہ ہے۔ اگر کسی نے یہ کہا ہو کہ "جو غلام بھی میں خریدوں گا وہ آزاد ہو جائے گا" پھر کفارہ میں آزاد کرنے کی نیت سے کوئی غلام خرید لے گا تو اس کی آزادی سے کفارہ کی ادائیگی نہیں ہوگی۔

زفر کا قول ہے کہ مکاتب کو کفارہ میں آزاد کرنا کافی نہیں ہوگا خواہ اس نے کتابت کی رقم ادا نہ بھی کی ہو۔ امام مالک کا قول ہے کہ مکاتب، مدبّر اور ام ولد کو آزاد کرنے سے کفارہ کی ادائیگی نہیں ہوگی۔ اسی طرح اس غلام کی آزادی سے بھی کفارہ کی ادائیگی نہیں ہوگی جسے چند سالوں تک آزادی

ملنے والی ہو۔ اسی طرح بیٹے یا باپ کو آزاد کرنے کی صورت ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مکاتب، مدبر اور ام ولد کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار کی ادائیگی نہیں ہوگی۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مدبر اور ام ولد کو آزاد کر دینا جائز ہے لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ظہار کرنے والا اپنے باپ کو خرید کر کفارہ میں آزاد کر دے تو اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے شخص کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار ادا نہیں ہوگا جس کی خریداری ہوتے ہی وہ خریدار پر آزاد ہو جاتا ہے۔

البتہ مدبر کو آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جائے گا مکاتب نے اگرچہ کتابت کی کوئی رقم ادا نہ بھی کی ہو اسے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا، یہی مسئلہ ام ولد کا ہے البتہ ایسے غلام کو آزاد کر دینے سے کفارہ ادا ہو جائے گا جسے چند سالوں تک آزادی ملنے والی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ام ولد اور مدبر (ایسا غلام جسے اس کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو) کو آزاد کرنے سے کفارۂ ظہار ادا نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں کفارہ کی جہت کے سوا دوسری جہتوں سے آزادی کے حق دار بن چکے ہوتے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ان دونوں کو آزاد ہو جانے کا جو حق مل چکا ہے وہ انہیں فروخت کرنے کی راہ میں حائل ہو جاتا ہے اور ان دونوں سے اس حق کو واپس لے لینا بھی درست نہیں ہوتا۔

اس لیے ظہار کرنے والے نے اگر ان دونوں کو کفارہ میں آزاد کر دیا تو گویا اس نے ایسی آزادی دینے میں تعجیل سے کام لیا جس کا حق پہلے ہی ان دونوں کو حاصل ہو چکا تھا۔ یہ بات اس صورت کی طرح نہیں ہے جس میں آقا اپنے غلام سے کہہ دے کہ تم ایک ماہ ایک سال بعد آزاد ہو۔ کیونکہ آقا کے اس قول سے غلام کو کوئی ایسا حق حاصل نہیں جو اس کی فروخت کی راہ میں حائل ہو سکتا ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آقا کو اس غلام کی فروخت کی اجازت ہوتی ہے۔ مکاتب کی بیع اگرچہ جائز نہیں ہوتی لیکن عقدِ کتابت کو فسخ لاحق ہو سکتا ہے جس کے نتیجے میں مکاتب پھر سے مکمل غلام بن جاتا ہے۔ مکاتب کی بیع اسی طرح جائز نہیں ہے جس طرح بھاگے ہوئے غلام، رہن رکھے ہوئے غلام اور اجارہ پر دیے ہوئے غلام کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

اس لیے یہ بات مکاتب کو کفارۂ ظہار میں آزاد کرنے کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتی۔ جب ظہار کرنے والا مکاتب کو کتابت کی رقم کی ادائیگی سے پہلے آزاد کر دیتا ہے تو وہ گویا اس رقم کو ساقط کر دیتا ہے۔ اس صورت میں وہ گویا غیر مکاتب غلام کو آزاد کرتا ہے۔ اگر مکاتب نے کچھ رقم ادا کر دی ہو

تو اسے آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اسے آزاد کرنے کی بنا پر اس کی ادائیگی تسلیم نہیں ہوگی اس طرح اس کی آزادی کا ایک بدل آقا کو مل جائے گا اس لیے اس کی آزادی سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔

لیکن اگر اپنے غلام کے باپ کو خریدتے وقت کفارہ ادا کرنے کی نیت کرے تو کفارہ ادا ہو جائے گا کیونکہ اس کی خریداری قبول کرنا اس کے قول کے مترادف ہے کہ "انت حر" (تم آزاد ہو) اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جس میں آپ نے فرمایا (لا یجزی ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ کوئی بیٹا اپنے باپ کے احسانات کا بدلہ نہیں دے سکتا الا یہ کہ وہ اسے غلام پائے اور پھر اسے خرید کر آزاد کر دے)

ظاہر ہے کہ اس کا مفہوم ہے "اس کی خریداری کے ذریعے اسے آزاد کر دے" اس طرح گویا آپ نے اس کی خریداری کو اس کے قول "انت حر" کے مترادف قرار دیا اس لیے اس کا کفارہ ادا ہوگیا۔ کیونکہ یہ چیز اس بات کے مترادف تھی کہ کوئی شخص اپنے غلام سے یہ کہتا "انت حر"۔

کفارۂ ظہار کے سلسلے میں مسکینوں کو کھانا کھلانے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جَو دیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ مُدِ ہشام کے حساب سے ہر ایک کو ایک مُد دیا جائے گا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے مُد کے حساب سے ایک تہائی کم دو مد ہے۔ گندم اسی حساب سے فی مسکین ادا کی جائے گی۔ (ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے اور ایک مُد اہل عراق کے نزدیک دو رطل اور اہل حجاز کے نزدیک ایک رطل اور تہائی کا ہوتا ہے۔ ایک رطل چالیس تولے کا ہوتا ہے۔

جَو کا حساب یہ ہے کہ اگر یہ شہر والوں کی خوراک ہو تو اس صورت میں اس کی فی کس ادائیگی گندم کے حساب سے ہوگی۔ یہی حساب کھجور کا بھی ہے۔ اگر جَو اور گندم شہر والوں کی خوراک نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی جنس اتنی مقدار میں ہر مسکین کو دے گا جس سے جَو اور کھجور کی صورت میں اوسط درجے کی شکم سیری ہو جائے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مسکین کو اس شہر کی خوراک کا ایک مد دیا جائے گا خواہ وہ خوراک گندم ہو یا جَو یا چاول یا کھجور یا پنیر وغیرہ، اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے مُد کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعد میں پیدا ہونے والے مد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ اور

محمد بن سلیمان الانباری نے، انھیں ابن ادریس نے، محمد بن اسحاق سے، انھوں نے محمد بن عمرو بن عطاء سے، انھوں نے سلیمان بن یسار سے اور انھوں نے سلمہ بن صخرؓ سے وہ کہتے ہیں کہ مجھے عورتوں کی وجہ سے پریشانیوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا۔ پھر انھوں نے اپنی بیوی سے ظہار کا واقعہ بیان کیا اور یہ بھی بتایا کہ کفارہ ادا کرنے سے پہلے انھوں نے بیوی کے ساتھ ہمبستری بھی کر لی تھی۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر مسئلہ پوچھا۔ آپ نے انھیں ایک گردن آزاد کرنے کا حکم دیا، انھوں نے عرض کیا "اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق دے کر مبعوث کیا ہے میں اس گردن (اپنی گردن کی طرف اشارہ کرتے ہوئے) کے سوا کسی گردن کا مالک نہیں۔" آپ نے فرمایا۔ "پھر دو ماہ مسلسل روزے رکھو۔" انھوں نے عرض کیا۔ اس وقت جو غلطی مجھ سے ہوئی ہے وہ روزے کی وجہ سے ہوئی ہے

اس پر آپ نے فرمایا "ایک وسق کھجور ساٹھ مسکینوں کو کھلا دو۔" انھوں نے عرض کیا قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو نبی بنا کر مبعوث کیا ہم نے خالی پیٹ رات گزاری ہے ہمارے پاس کھانے کے لیے کچھ نہیں تھا۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا۔ "بنو زریق کے صدقات کے محصل کے پاس چلے جاؤ، وہ تمھیں صدقات میں وصول شدہ کھجور دے دیں گے، اس میں سے ایک وسق کھجور ساٹھ مسکینوں کو کھلا دو اور بقیہ کھجور تم اور تمھارے اہل وعیال کھا لیں۔ (ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے)

اگر یہ کہا جائے کہ اسماعیل بن جعفر نے محمد بن ابی حرملہ سے اور انھوں نے عطاء بن یسار سے روایت کی ہے کہ خولہ بنت مالک بن ثعلبہ کے شوہر اوس بن الصامت نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خولہ سے کہا تھا کہ وہ اپنے شوہر سے کہے کہ وہ فلاں شخص کے پاس چلا جائے، اس کے پاس نصف وسق کھجور ہے۔ وہ اس سے یہ کھجور صدقہ کے طور پر لے لے اور پھر اسے ساٹھ مسکینوں پر صدقہ کر دے۔

عبداللہ بن ادریس نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے معمر بن عبداللہ بن حنظلہ سے، انھوں نے یوسف بن عبداللہ بن سلام سے اور انھوں نے خولہ سے روایت کی ہے کہ ان کے شوہر نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ انھوں نے جب اس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے ان کے شوہر کو پندرہ صاع ساٹھ مسکینوں پر صدقہ کرنے کا حکم دیا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے محمد بن اسحاق کی حدیث روایت کی ہے جو انھوں نے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی تھی جس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک

وسق کھجور ساٹھ مسکینوں کو کھلانے کا حکم دیا تھا۔ یہ روایت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں معترض کی بیان کردہ روایت سے زائد بات بیان کی گئی ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پندرہ صاع کی تعداد اعانت کے طور پر دے دی ہو۔

اس روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ پندرہ صاع کفارہ کی کل مقدار تھی۔ یہ بات اسرائیل کی اس حدیث میں بیان ہوئی ہے جو انھوں نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے، انھوں نے یزید بن زید سے اس کی روایت کی ہے کہ خولہ کے شوہر نے ان سے ظہار کر لیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پندرہ صاع کھجور دے کر ان کی اعانت کی تھی۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے کفارہ کے ایک حصے کا انتظام اعانت کے طور پر کر دیا ہو۔

یہ بات یوسف بن عبداللہ بن سلام کی روایت میں بھی بیان کر دی گئی ہے۔ یحییٰ بن زکریا نے اسے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے معمر بن عبداللہ سے، انھوں نے یوسف بن عبداللہ بن سلام سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے خولہ بنت مالک بن ثعلبہ نے بتایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہار کا کفارہ ادا کرنے میں ان کے شوہر کی اعانت فرمائی تھی۔

آپ نے کھجور کا ایک درخت انھیں عطا کیا اور خولہ کو ان سے حاصل ہونے والا کھجور مجموعی طور پر ساٹھ صاع یعنی ایک وسق بن گیا پھر آپ نے انھیں حکم دیا کہ اسے صدقہ کر دیں۔

اگر ظہار کرنے والا مسکینوں کو کھانا کھلانے سے پہلے بیوی کے ساتھ ہمبستری کر لیتا ہے تو اس کے حکم میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مظاہر پر اگر مسکینوں کو کھلانا فرض ہو تو اس صورت میں جب تک انھیں کھلا نہ دے ہمبستری نہ کرے۔

زید بن ابی الزرقاء نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ اگر کھلانے سے پہلے اس نے ہمبستری کا ارادہ کر لیا تو اس صورت میں گنہگار نہیں ہوگا۔ المعافی اور الاشجعی نے سفیان ثوری سے روایت کی ہے کہ جب تک کھلا نہ دے اس وقت تک بیوی کے قریب نہ جائے۔ ظہار کرنے والے نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب روزہ رکھنے کی عدم استطاعت کا ذکر کیا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ جب تک کفارہ ادا نہ کرو اس وقت تک بیوی کے قریب نہ جاؤ۔

نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ گردن آزاد کرنے سے پہلے اس کے لئے ہمبستری ممنوع ہے تو پھر گردن آزاد کرنے کی عدم استطاعت کی صورت میں اس ممانعت کا باقی رہنا واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ کھلانے سے پہلے آزاد کرنے کے لیے اسے کوئی گردن میسر آ جائے۔

اگر وہ اپنی بیوی سے ہمبستری کر چکا ہوگا تو اس صورت میں گردن آزاد کرنے سے پہلے ہمبستری واقع ہو جائے گی۔ اس سے بچنے کے لیے ہمبستری کی ممانعت کا باقی رہنا ضروری ہے یہاں تک کہ مساکین کو کھلا کر فارغ ہو جائے۔

اہل کتاب کو کس طرح سلام کہا جائے؟

قول باری ہے (وَاِذَا جَآءُوْكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللّٰهُ، اور جب یہ لوگ آپ کے پاس آتے ہیں تو ایسے لفظ سے آپ کو سلام کرتے ہیں جس سے اللہ نے آپ کو سلام نہیں کیا۔

سعید نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کے ساتھ تشریف فرما تھے کہ ایک یہودی نے آکر سلام کیا۔ صحابہ کرام نے اس کے سلام کا جواب دے دیا۔ آپ نے فرمایا کہ تمھیں کچھ پتہ چلا کہ اس نے کیا کہا ہے، صحابہؓ نے عرض کیا کہ اس نے ہمیں سلام کہا تھا۔

اس پر آپ نے فرمایا کہ "اس نے" سَامٌ عَلَيْكُمْ" کہا تھا جس کا مفہوم ہے کہ تم اپنے دین سے کٹتا جاؤ" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب اہل کتاب میں سے کوئی تمھیں سلام کرے تو تم اس کے جواب میں "عَلَيْكَ" کہہ دیا کرو" یعنی تم نے جو کچھ کہا ہے وہ تم پر پڑے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسحاق بن الحسین نے، انھیں ابو حذیفہ نے، انھیں سفیان نے سہیل سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جب راستے پر مشرکین سے تمھارا آمنا سامنا ہو جائے تو سلام کہنے میں تم پہل نہ کرو اور انھیں راستے کے تنگ ترین حصے کی طرف ہٹ جانے پر مجبور کردو"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت کی ہے اس میں ذکر ہے کہ اہل کتاب "السَّامُ عَلَيْكُمْ" کہہ کر یہ مراد لیتے تھے کہ مسلمان اپنے دین سے اکتا جائیں۔ یہ بھی روایت ہے کہ اس لفظ سے وہ لوگ موت مراد لیتے تھے کیونکہ یہ لفظ موت کے اسماء میں سے ایک اسم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہشام نے امام محمد سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ ہمارے خیال میں مشرکین کو ان کے سلام کا جواب دے دیا جائے البتہ انھیں سلام کہنے میں پہل نہ کی جائے۔ امام محمد کا قول ہے کہ ہمارے عام فقہاء کی یہی رائے ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ نے، انھیں عمرو بن مرزوق نے، انھیں شعبہ نے منصور سے، انھوں نے ابراہیم سے اور انھوں نے علقمہ سے، وہ کہتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے ہمراہ تھے ہمارے ساتھ کچھ دہقان یعنی چودھری قسم کے غیر مسلم بھی تھے۔ انھوں نے ہمارے راستے سے ہٹ کر ایک اور راستہ اختیار کر لیا، حضرت ابن مسعود نے انھیں سلام کہا۔ میں نے ان سے عرض کیا کہ آیا یہ بات آپ کو ناپسند نہیں؟ اس کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ یہ حق صحبت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہری طور پر اس روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعود نے انھیں سلام کہنے میں پہل کی تھی۔ کیونکہ سلام کا جواب دینا کسی کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے کہ "جب وہ لوگ تمھیں سلام کہیں تو تم جواب میں "وعلیکم" کہہ دیا کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلام میں پہل کرنا مکروہ سمجھا گیا ہے کیونکہ لفظ سلام اہل جنت کی تحیت ہے اس لیے یہ بات پسند نہیں کی گئی ہے کہ کافر کو جو اہل جنت میں سے نہیں ہے یہ لفظ کہنے میں پہل کی جائے۔ بدلے کے طور پر سلام کے جواب میں کوئی کراہت نہیں ہے۔
ارشاد باری ہے (وَاِذَا حُیِّیْتُمْ بِتَحِیَّۃٍ فَحَیُّوْا بِاَحْسَنَ مِنْھَا اَوْ رُدُّوْھَا اور جب کوئی احترام کے ساتھ تمھیں سلام کرے تو اس کو اس سے بہتر طریقہ کے ساتھ جواب دو یا کم از کم اسی طرح)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن المثنیٰ نے، انھیں عثمان نے انھیں عبدالواحد نے، انھیں سلیمان الاعمش نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم نخعی سے مسئلہ پوچھا کہ میں ایک عیسائی طبیب کے پاس آتا جاتا رہتا ہوں، آیا میں اسے سلام کروں تو ابراہیم نے جواب میں کہا اگر اس سے تمھیں کوئی ضرورت پیش آجائے تو سلام کہہ دیا کرو۔

آداب مجلس

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا قِیْلَ لَکُمْ تَفَسَّحُوْا فِی الْمَجٰلِسِ فَافْسَحُوْا

اے ایمان والو! جب تم سے یہ کہا جائے کہ اپنی مجلسوں میں کشادگی پیدا کرو تو جگہ کشادہ کردیا کرو اللہ تمہیں کشادگی بخشے گا) قتادہ کہتے ہیں کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھنے کے لیے ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے چنانچہ انہیں جگہ کھول دینے کا حکم دیا گیا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے قتال کی مجلس مراد ہے۔ قتادہ نے قول باری (وَ اِذَا قِيْلَ انْشُزُوْا فَانْشُزُوْا۔ اور جب کہا جائے کہ اٹھ جاؤ تو اٹھ جایا کرو) کی تفسیر میں کہا ہے کہ جب تمہیں کسی کار خیر کی دعوت دی جائے تو اٹھ کھڑے ہو جایا کرو۔

ایک قول کے مطابق (انشُزُوا) کے معنی ہیں مجلس میں بلند ہو جایا کرو" اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اہل علم کا ذکر کیا ہے کیونکہ یہی لوگ رفعت اور بلندی کے زیادہ حق دار ہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اہل علم کی نشستوں کو دوسرے لوگوں کی نشستوں سے بلند رکھتے تھے تاکہ لوگوں کے سامنے آپ کے نزدیک اہل علم کی فضیلت و منزلت واضح ہو جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی اسی طریق کار کو اپنانا واجب ہے۔

اہل علم کا مرتبہ

قول باری ہے (يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَالَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ۔ اللہ تعالیٰ تم میں سے ایمان والوں کے اور ان کے جنہیں علم عطا ہوا ہے درجے بلند کر دے گا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی یہی ارشاد ہے (لیلینی منکم اولوا الاحلام والنھی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم، مجھ سے وہ لوگ قریب رہیں جو تم میں سے سمجھدار اور عقلمند ہوں پھر وہ لوگ جو ان سے قریب اور پھر وہ لوگ جو ان لوگوں سے قریب ہوں) آپ نے سمجھدار اور عقلمند لوگوں کو سب سے اونچے مرتبے پر رکھا کیونکہ آپ نے انہیں وہ مرتبہ عطا کیا جو مرتبہ نبوت سے متصل تھا۔

حضورؐ سے بات کرنے سے پہلے صدقہ دینا

قول باری ہے (اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً جب تم رسول کے ساتھ سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے پہلے کچھ خیرات دے دیا کرو) لیث نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا۔" اللہ کی کتاب میں ایک ایسی آیت ہے جس پر مجھ سے پہلے

کسی نے عمل نہیں اور میرے بعد بھی اس پر کوئی عمل نہیں کرے گا۔ میرے پاس ایک دینار تھا میں نے اس کے دس درہم حاصل کر لیے، پھر میں جب بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرتا تو ایک درہم کا صدقہ کر دیتا پھر یہ آیت منسوخ ہو گئی۔

علی بن طلحہ نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کثرت سے مسائل پوچھا کرتے تھے یہاں تک کہ انھوں نے آپ کے لیے بڑی مشقت پیدا کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بوجھ ہلکا کر دینا چاہا۔

جب درج بالا آیت نازل ہوئی تو بہت سے لوگ مسائل پوچھنے سے باز رہے اس پر اللہ تعالیٰ نے (ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ، کیا تم اس سرگوشی کرنے سے پہلے خیرات کرنے کے حکم سے ڈر گئے؟) تا آخر آیت نازل فرمائی۔ اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے وسعت پیدا فرما دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت تین احکام پر دلالت کر رہی ہے۔ اول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سرگوشی کرنے سے پہلے کچھ خیرات کرنا بشرطیکہ یہ میسر ہو۔ دوم جس شخص کو کوئی خیرات میسر ہو اسے بلا خیرات سرگوشی کی اجازت ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ اگر تمھیں یہ میسر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ غفور رحیم ہے)

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو صدقہ میسر نہیں تھا اس کے لیے بھی مسئلہ پوچھنا مباح تھا۔ سوم مسئلہ پوچھنے سے پہلے صدقہ کرنا واجب تھا۔

چنانچہ ارشاد ہے (ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ)

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے ایوب سے انھوں نے مجاہد سے قول باری (إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا تھا کہ اس آیت پر میرے سوا کسی نے عمل نہیں کیا یہاں تک کہ یہ آیت منسوخ ہو گئی۔ یہ آیت صرف ایک گھڑی کے لیے تھی۔

اہل حرب سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

جو لوگ اللہ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہیں آپ انھیں نہیں پائیں گے کہ وہ ایسوں سے دوستی رکھیں جو اللہ اور اس کے رسول کے مخالف ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ محادہ کے معنی یہ ہیں کہ فریقین میں سے ہر فریق ایک حد اور مقام میں ہو جو دوسرے فریق کی حد اور مقام سے الگ اور جدا ہو۔ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ مذکورہ لوگوں سے اہل حرب مراد ہیں۔ کیونکہ ان کی حد الگ ہے اور ہماری حد الگ۔ یہ بات اہل حرب سے خواہ وہ اہل کتاب ہی کیوں نہ ہوں شادی بیاہ کی کراہت پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ مناکحت ایک دوسرے کی دوستی کی موجب ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَمِنْ اٰیَاتِہٖ اَنْ خَلَقَ لَکُمْ مِنْ اَنْفُسِکُمْ اَزْوَاجًا لِتَسْکُنُوْا اِلَیْھَا وَجَعَلَ بَیْنَکُمْ مَوَدَّۃً وَّرَحْمَۃً، اور اسی کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمھارے لیے تمھاری ہی جنس کی بیویاں بنائیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرسکو اور اس نے تمھارے (یعنی میاں بیوی کے درمیان محبت اور ہمدردی پیدا کردی)۔

سُورَةُ الحَشر

کیا کفار کو جلا وطن کیا جا سکتا ہے

قول باری ہے (ھُوَ الَّذِیْٓ اَخْرَجَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ مِنْ دِیَارِھِمْ لِاَوَّلِ الْحَشْرِ، وہ وہی ہے جس نے کفار اہل کتاب کو پہلے ہی حملے میں ان کے گھروں سے نکال باہر کیا) مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ اول الحشر سے یہود بنی نضیر کی جلا وطنی مراد ہے۔ ان میں سے کچھ تو خیبر کی طرف جلا وطن ہو گئے اور کچھ شام کی طرف۔ زہری کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے قتال کیا اور پھر جلا وطنی کی شرط پر صلح ہو گئی اور انھیں شام کی طرف جلا وطن کر دیا گیا انھیں اپنے ساتھ ہتھیاروں کے سوا اتنا سامان لے جانے کی اجازت دے دی گئی جو اونٹوں پر لادا جا سکتا ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔ ایک تو یہ کہ اہل حرب کے ساتھ اس شرط پر صلح کی جا سکتی ہے کہ انھیں ان کے گھروں سے جلا وطن کر دیا جائے، انھیں گرفتار نہ کیا جائے نہ غلام بنایا جائے اور نہ ہی انھیں اہل ذمہ قرار دیا جائے اور نہ جزیہ وصول کیا جائے۔ ہمارے نزدیک یہ حکم منسوخ ہے۔ کیونکہ مسلمانوں کے اندر اتنی قوت آگئی تھی کہ وہ ان سے اسلام لانے یا جزیہ ادا کرنے کی شرط پر جنگ کر سکتے تھے۔ نسخ کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفار کے ساتھ اس وقت تک لڑتے رہنے کا حکم دیا ہے جب تک وہ مسلمان نہ ہو جائیں یا جزیہ ادا کرنا قبول نہ کریں۔

چنانچہ ارشاد ہے (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ، ان لوگوں سے لڑو جو اللہ پر ایمان نہیں لاتے) تا قول باری (حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صٰغِرُوْنَ، یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھوں سے ذلیل ہو کر جزیہ ادا کر دیں)

نیز فرمایا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ، مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی انھیں پاؤ) اس لیے جب مسلمانوں کے اندر ان سے جنگ کرنے اور انھیں اسلام یا جزیہ میں داخل کرنے

کی قوت ہو تو اس صورت میں انھیں اس طرح جانے دینا جائز نہیں ہے۔

لیکن اگر مسلمانوں میں ان کے مقابلہ کی طاقت نہ ہو اور وہ انھیں اسلام یا جزیہ میں داخل نہ کر سکتے ہوں تو اس صورت میں ان کے ساتھ جلاوطنی کی شرط پر صلح کرنا جائز ہے۔ دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اہل حرب کے ساتھ مجہول مال پر صلح کر لینا جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ساتھ اس شرط پر صلح کی تھی کہ وہ اپنی اراضی اور اپنا اسلحہ چھوڑ جائیں گے اور جتنا سامان اونٹوں پر لادا جا سکے وہ اپنے ساتھ لے جائیں گے۔ یہ بات مجہول اور غیر متعین تھی۔

قول باری ہے (فَاعْتَبِرُوْا یٰاُولِی الْاَبْصَارِ پس اے دیدۂ بینا رکھنے والو! عبرت حاصل کرو) آیت میں اعتبار کا حکم ہے اور حوادث یعنی پیش آمدہ امور کے احکام معلوم کرنے کے لیے قیاس کرنا اعتبار کی ایک صورت ہے اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

مجتہد اپنے اجتہاد سے دشمن کے باغوں کو اجاڑ دے یا باقی رکھے اسے اختیار ہے

قول باری ہے (مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِیْنَۃٍ اَوْ تَرَکْتُمُوْھَا قَائِمَۃً عَلٰی اُصُوْلِھَا فَبِاِذْنِ اللّٰہِ کھجوروں کے جو درخت تم نے کاٹے یا انھیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا، سو یہ دونوں اللہ ہی کے اذن سے تھا) ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ کھجور کا ہر درخت لینہ کہلاتا ہے البتہ عمدہ قسم کی عجوہ کھجور کا درخت اس میں داخل نہیں ہے۔

مجاہد اور عمرو بن میمون کا قول ہے کہ کھجور کا ہر درخت لینہ کہلاتا ہے ———————

ایک قول کے مطابق کھجور کے عمدہ قسم کے درخت لینہ کہلاتے ہیں۔ ابن جریج نے مجاہد سے آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ بعض مہاجرین نے کھجور کے درخت کاٹنے سے منع کیا تھا اور یہ کہا تھا کہ یہ درخت اب مسلمانوں کے مال غنیمت ہیں۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی اور اس نے روکنے والوں کی تصدیق کر دی اور کاٹنے والوں کو گناہ سے آزاد کر دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کاٹنے والوں اور کاٹنے سے انکار کرنے والے دونوں کی تصویب کر دی۔ ان سب نے اجتہاد سے کام لے کر یہ طریق کار اختیار کیا تھا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر مجتہد مصیب یعنی درست کار ہوتا ہے۔ زہری سے مروی ہے انھوں نے عروہ اور انھوں نے حضرت اسامہ بن زید سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اُبنیٰ پر صبح کے وقت حملہ کرنے اور اسے آگ لگا دینے کا حکم دیا تھا۔

قتادہ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے جب مرتدین کے خلاف جنگی کارروائی شروع کی تو آپ نے انھیں قتل بھی کیا، انھیں گرفتار بھی کیا اور ان کے ٹھکانوں کو آگ بھی لگا دی۔ عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو بن حزم نے روایت کی ہے کہ بنو نضیر جب قلعہ بند ہو گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے کھجوروں کو کاٹنے اور آگ لگا دینے کا حکم دیا۔ لوگوں نے عرض کیا "ابوالقاسم! آپ تو تباہ کاری کو پسند نہیں کرتے تھے"! اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت (مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا) الیٰ آخرہا نازل ہوئی۔

عثمان بن عطاء نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے شام کی طرف لشکر روانہ کیا تو اسے جو زبانی ہدایات دی گئی تھیں ان میں یہ بات بھی تھی کہ پھل دار درخت نہ کاٹے جائیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے درج بالا روایت کی یہ توجیہ کی ہے کہ مسلمانوں کو یہ بات معلوم تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فتح شام کا جو وعدہ کیا تھا وہ پورا ہوگا اور وہاں کی زمینیں اور درخت سب مسلمانوں کو مال غنیمت کے طور پر مل جائیں گی اس لیے حضرت ابوبکرؓ نے یہ چاہا کہ وہاں کے درخت وغیرہ مسلمانوں کے لیے باقی رہنے دیے جائیں۔

تاہم مسلمانوں کا لشکر جب دارالحرب پر حملہ آور ہوا اور جنگی کارروائیوں کے بعد وہاں سے واپس ہونے لگے تو بہتر یہی ہے کہ اہل حرب کے درختوں، فصلوں، گھروں کو آگ لگا کر تباہ کر دے۔

اہل حرب کے مویشیوں کے متعلق بھی ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے کہ اگر ان مویشیوں کو ہانک کر ساتھ لانا ممکن نہ ہو تو انھیں ذبح کر کے جلا دیا جائے۔ جن چیزوں کے بارے میں یہ توقع ہو کہ یہ مسلمانوں کے لیے مال غنیمت بن جائیں گی اگر وہ انھیں اس غرض سے چھوڑ دیں کہ یہ مسلمانوں کے ہاتھ آجائیں تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز ہے اور اگر وہ انھیں مشرکین کو غصہ دلانے کی خاطر آگ لگا دیں تو بھی جائز ہے۔

اس جواز کی دلیل آیت زیر بحث اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ طریق کار ہے جو آپ نے بنو نضیر کے سلسلے میں اختیار کیا تھا۔

مال غنیمت

قول باری ہے (وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ وَّلٰكِنَّ اللّٰهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ) اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے

بطورِ فئے دلوایا سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ بلکہ اللہ اپنے پیغمبروں کو جس پہ چاہے غلبہ دے دیتا ہے)

فئے رجوع کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی سے ایلاء میں ہونے والے رجوع کو فئ کہا جاتا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (فَاِنْ فَاءُوْا، اگر وہ رجوع کریں) جب کوئی چیز کسی کو واپس کر دی جائے تو کہا جاتا ہے "افاءہٗ علیہ" اس نے فلاں چیز اسے لوٹا دی)

اس مقام پر فئے سے مراد اہل شرک کے وہ اموال ہیں جو مسلمانوں کے ہاتھ آجاتے ہیں اس لیے مال غنیمت، جزیہ اور خراج وغیرہ سب فئ میں شمار ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب اہل شرک کے اموال ہوتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ مسلمانوں کی ملکیت میں دے دیتا ہے۔ مال غنیمت اگرچہ فئے کی ایک قسم ہے تاہم اس کے اندر ایک خصوصیت ہوتی ہے جس میں فئ کے تحت آنے والے دوسرے اموال اس کے ساتھ شریک نہیں ہوتے۔

وہ خصوصیت یہ ہے کہ اس مال کو اہل حرب سے بزور شمشیر جنگ کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے اور پھر پانچواں حصہ نکال لینے کے بعد غانمین کے درمیان حصوں کی صورت میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

زہری نے مالک بن اوس بن الحدثان سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ "بنو نضیر کے تمام اموال اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فئے کے طور پر دلوائے تھے ان اموال کے لیے مسلمانوں نے نہ اپنے گھوڑے دوڑائے تھے اور نہ اونٹ۔ یہ تمام اموال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص تھے۔ آپؐ ان میں سے اپنے اہل وعیال کو سال بھر کا خرچ دیتے تھے اور جو کچھ باقی رہ جاتا اس سے جہاد فی سبیل اللہ کے لیے ہتھیار اور گھوڑے وغیرہ حاصل کرتے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ فئ کی وہ صورت تھی جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا اس میں کسی کا حق نہیں رکھا گیا تھا، آپ جسے چاہتے دے سکتے تھے چنانچہ آپؐ اس سے اپنے اہل وعیال کا سال بھر کا خرچ نکال لیتے اور باقیماندہ حصے کو ہتھیاروں اور گھوڑوں وغیرہ کے حصول میں صرف کر دیتے۔

آپؐ کا یہ طریق اس امر پر مبنی تھا جو اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں بیان کر دیا تھا وہ یہ کہ اسے حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں کو نہ تو گھوڑے دوڑانے پڑے تھے اور نہ اونٹ، مسلمانوں نے اسے بزور شمشیر حاصل نہیں کیا تھا بلکہ صلح کی بنیاد پر یہ سب کچھ حاصل ہوا تھا۔

فدک اور عرینہ کے دیہاتوں کا بھی یہی حکم تھا جیسا کہ زہری نے ذکر کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مال غنیمت سے "صفی" بھی حاصل ہوتا تھا۔ یعنی وہ چیز جسے آپ مال غنیمت تقسیم ہونے سے پہلے اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیتے۔ اسی طرح آپ کو خمس میں سے بھی حصہ ملتا تھا۔ اس طرح آپ کو فئی میں سے درج بالا اموال حاصل ہوتے تھے۔

آپ ان سے اپنے اہل وعیال کے اخراجات پورے کرتے اور باقی رہ جانے والے مال کو مسلمانوں کی ضروریات میں صرف کر دیتے۔ ان اموال میں کسی کا حق نہیں ہوتا تھا البتہ آپ جسے چاہتے ان میں سے کچھ دے دیتے۔

اس آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اہل شرک کے جن اموال پر مسلمان بزور شمشیر قبضہ نہ کریں بلکہ صلح کی بنا پر ان کے ہاتھ لگیں انھیں بیت المال میں نہیں رکھا جائے گا بلکہ انھیں جزیہ اور خراج کے مصارف میں خرچ کیا جائے گا۔

کیونکہ ایسے مال کی حیثیت وہی ہوگی جو بنو نضیر سے حاصل ہونے والے اموال کی تھی جن کے حصول کے لیے مسلمانوں کو نہ گھوڑے دوڑانے پڑے تھے اور نہ اونٹ اور یہ تمام اموال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص ہو گئے تھے۔

قول باری ہے (مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئے دلوا دے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے اس فئے کا حکم بیان کیا جس کے حصول کے لیے مسلمانوں کو نہ گھوڑے دوڑانے پڑے تھے اور نہ ہی اونٹ اور پھر اس فئے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص کر دیا تھا جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس فئے کا ذکر ہوا جس پر مسلمانوں نے اپنے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے تھے۔ اس فئے کو اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکورہ اصناف کے لیے مخصوص کر دیا۔ یہ پانچ اصناف ہیں جن کا ذکر دوسری آیات میں بھی ہوا ہے۔ ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ غانمین کا اس فئے میں کوئی حصہ نہ ہو اور صرف ان غانمین کو حصہ ملے جو ان پانچ اصناف کے ذیل میں آتے ہیں۔

قتادہ کا قول ہے کہ ابتدائے اسلام میں مال غنیمت ان پانچ اصناف کے لیے تھا لیکن پھر قول باری (وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ جان لو کہ جو کچھ تمہیں مال غنیمت ملے

اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لئے ہے) تا آخر آیت سے یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے جب عراق فتح کر لیا تو کچھ صحابہ کرام نے اس سرزمین کو غانمین کے درمیان تقسیم کر دینے کا مطالبہ کیا ان میں حضرت زبیرؓ اور حضرت بلالؓ وغیرہما بھی شامل تھے۔ حضرت عمرؓ نے انھیں جواب میں یہ فرمایا تھا کہ اگر میں عراق کو غانمین میں تقسیم کر دوں تو آخر میں آنے والوں کے لیے کچھ بھی باقی نہیں رہے گا۔ حضرت عمرؓ نے ان حضرات کے مقابلہ میں آیت زیر بحث سے تا قول باری (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ اور ان لوگوں کا بھی حق ہے جو ان کے بعد آئے) استدلال کیا تھا۔ آپ نے اس سلسلے میں حضرت علیؓ اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مشورہ بھی کیا تھا۔

ان حضرات نے یہی مشورہ دیا تھا کہ عراق کی سرزمین غانمین میں تقسیم نہ کی جائے، یہاں کے باشندوں کو ان کی زمینوں پر برقرار رکھا جائے اور ان پر خراج عائد کر دیا جائے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسی پر عمل کیا اور صحابہ کی جماعت نے آیت زیر بحث سے استدلال میں آپ کی موافقت کی تھی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ اسے مفتوحہ سرزمینوں کے سلسلے میں غنیمت والی آیت کے ساتھ ملا دیا گیا ہے۔ اگر امام المسلمین مفتوحہ سرزمین کی تقسیم کو مسلمانوں کے لیے زیادہ فائدہ مند اور بہتر سمجھے تو اسے تقسیم کر دے اور اگر اس سرزمین پر وہاں کے باشندوں کو برقرار رکھنے اور ان سے خراج وصول کرنے کو زیادہ سودمند دیکھے تو اس پر عمل کرے۔

کیونکہ آیت زیر بحث کا حکم خراج وصول کرنے کے سلسلے میں اگر ثابت نہ ہوتا اور اس کے اول و آخر کی حیثیت یکساں نہ ہوتی تو صحابہ کرامؓ حضرت عمرؓ سے اس کا ضرور ذکر کرتے اور انھیں یہ بتاتے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے۔

لیکن جب ان حضرات نے آیت کے نسخ سے حضرت عمرؓ کے مقابلہ میں استدلال نہیں کیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت کا حکم ان حضرات کے نزدیک ثابت تھا اور ان کی نظروں میں اس کے ساتھ حضرت عمرؓ کا استدلال درست تھا۔

اس طرح دونوں آیتوں کو جمع کرنے کی صورت میں یہ مفہوم حاصل ہوا۔ جان لو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے، اراضی کے سوا اموال میں اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہے اور اراضی میں اللہ کے لیے پانچواں حصہ ہو گا۔ اگر امام المسلمین ایسا کرنا پسند کرے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے رسول کو جو اراضی بطور فئے دلوائے وہ اللہ اور اس کے رسول کی ہو گی اگر امام المسلمین ان اراضی کو

ان کے مالکوں کے قبضے میں رہنے دینا چاہیے"۔ یہاں رسول (اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے ذکر کا مقصد یہ ہوگا کہ یہ معاملہ آپ کو تفویض کر دیا گیا ہے آپ جس شخص کو مناسب سمجھیں اس کا مصرف قرار دیں۔

حضرت عمرؓ نے آیت زیر بحث کے الفاظ (کَیْلَا یَکُوْنَ دُوْلَۃً بَیْنَ الْاَغْنِیَاءِ مِنْکُمْ تاکہ وہ مال تمہارے دولت مندوں کے درمیان گردش نہ کرتا رہے) نیز (وَالَّذِیْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِھِمْ) سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا تھا: "اگر میں اس سرزمین کو غانمین کے درمیان تقسیم کردوں تو یہ تمہارے دولت مندوں ہی کے قبضے میں آجائے گی اور ان کے بعد آنے والے مسلمانوں کے لیے کچھ نہیں رہے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَالَّذِیْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِھِمْ) کے ذریعے اس میں ان لوگوں کا حق بھی رکھا ہے۔"

جب حضرت عمرؓ کی رائے میں آیت زیر بحث کی دلالت کا حکم برقرار رہا منسوخ نہیں ہوا۔ اور صحابہ کرام نے بھی آپ کے ساتھ اس امر میں اتفاق کیا کہ سرزمین عراق کے باشندوں کو ان کی زمینوں پر برقرار رکھ کر ان سے خراج وصول کیا جائے تو آپ نے حضرت عثمان بن حنیفؓ اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کو زمینوں کی پیمائش کے لیے عراق روانہ کر دیا۔

چنانچہ ان دونوں حضرات نے وہاں جا کر زمینوں کی پیمائش کرنے کے بعد ان پر متعین اندازوں کے مطابق خراج عائد کر دیا اور گردنوں یعنی افراد پر جزیہ لگا دیا۔ جزیہ عائد کرنے کے سلسلے میں ان دونوں حضرات نے لوگوں کے تین طبقے بنا دیے، ایک طبقہ وہ تھا جو سالانہ بارہ درہم ادا کرتا تھا، دوسرا چوبیس درہم اور تیسرا اڑتالیس درہم۔ حضرت عمرؓ کے اس انتظام میں بعد میں آنے والے ائمہ مسلمین نے کوئی ردو بدل یا ترمیم و تنسیخ نہیں کی۔ اس طرح اس انتظام پر سب کا اتفاق ہو گیا۔

مفتوحہ زمینوں کے بارے میں احکام

جن سرزمینوں کو بزور شمشیر فتح کیا جائے ان کے احکام کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ امام المسلمین کو یہ اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اس سرزمین کو اس کے باشندوں اور مال و دولت سمیت پانچواں حصہ نکالنے کے بعد غانمین کے درمیان تقسیم کر دے اور اگر چاہے تو اس پر وہاں کے باشندوں کو برقرار رکھے اور خراج عائد کر دے۔

اس صورت میں یہ سرزمین اس کے باشندوں کی ملکیت میں رہے گی اور ان کے لیے اس کی بیع و شراء جائز ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ جس سرزمین پر صلح ہو گئی ہو اگر اہل صلح اسے فروخت کریں تو ان کی یہ فروخت جائز ہو گی اور جس سرزمین پر بزور شمشیر قبضہ کیا گیا ہو اسے کوئی شخص نہیں خریدے گا۔ اس لیے کہ اہل صلح میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں گے وہ اپنی زمینوں اور اپنے مال کے زیادہ حق دار ہوں گے۔ جس سرزمین پر بزور شمشیر قبضہ کیا گیا ہو وہاں کے باشندوں میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں گے وہ مسلمان ہونے کی بنا پر اپنی جانیں محفوظ کرلیں گے لیکن ان کی زمینیں مسلمانوں کی ہوں گی۔ کیونکہ ان کی پوری سرزمین مسلمانوں کے لیے فے بن جاتی ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جس سرزمین پر بزور شمشیر قبضہ کیا گیا ہو اس کا پانچواں حصہ وہاں کے باشندوں کو دے دیا جائے اور باقی چار حصے غانمین کو مل جائیں گے۔ پھر جو شخص بخوشی اپنے حق سے دست بردار ہو جائے گا۔ امام المسلمین کو اسے ان پر وقف کر دینے کا اختیار ہو گا۔ اور جو شخص بخوشی دست بردار نہیں ہو گا وہ اپنے مال کا زیادہ حق دار قرار پائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مفتوحہ سرزمین یا تو غانمین کو دے دی جائے گی اور امام المسلمین کو اسے کسی حالت میں بھی ان سے الگ رکھنے کا اختیار نہیں ہو گا الایہ کہ کوئی شخص اپنے حق سے بخوشی دست بردار ہو جائے یا امام المسلمین کو یہ اختیار ہو گا کہ اس سرزمین پر وہاں کے باشندوں کو برقرار رکھتے ہوئے زمین پر خراج عائد کر دے اور لوگوں پر جزیہ لگا دے جس طرح حضرت عمرؓ نے عراق کے دیہی علاقوں کے سلسلے میں طریقۂ کار اختیار کیا تھا۔

جب تمام صحابہ کرام نے حضرت عمرؓ کے اس اقدام کی تصویب کی تھی جو انھوں نے ارض سواد (عراق کے دیہی علاقوں) کے انتظام کے سلسلے میں اٹھایا تھا، اگرچہ بعض حضرات نے ابتدا میں غانمین کے حق کو ساقط کرنے کی مخالفت کی تھی لیکن پھر سب اس انتظام پر متفق ہو گئے تھے۔

تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ غانمین نہ تو مفتوحہ سرزمین کی اور نہ ہی وہاں کے باشندوں کی گردنوں کی ملکیت کے حقدار قرار پاتے ہیں۔ البتہ اگر امام المسلمین ایسا کرنا پسند کرے تو پھر انھیں ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اگر غانمین کو مفتوحہ سرزمین کی ملکیت حاصل ہو جاتی تو حضرت عمرؓ انھیں چھوڑ کر دوسروں کو اس کا مالک قرار نہ دیتے۔

اور آپ نے قول باری (كَيْلَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ) نیز (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ) سے جو استدلال کیا تھا غانمین اس استدلال کو ہرگز تسلیم نہ کرتے۔ لیکن جب تمام لوگوں نے آیت سے حضرت عمرؓ کے اس استدلال کو تسلیم کر لیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ

غانمین مفتوحہ سرزمین کی ملکیت کے حقدار نہیں ہوتے الّا یہ کہ امام المسلمین انھیں اس کی ملکیت دینا پسند کرے۔

نیز اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امام المسلمین کو مشرکین کے قیدیوں کو قتل کر دینے کا اختیار ہوتا ہے اور وہ انھیں زندہ رکھ کر غانمین کے درمیان تقسیم بھی کر سکتا ہے۔ اگر ان قیدیوں میں غانمین کی ملکیت کا ثبوت ہو جاتا تو پھر امام المسلمین کو غانمین کے دوسرے اموال کی طرح ان قیدیوں کو تلف کرنے کا اختیار نہ ہوتا۔

جب امام المسلمین کو درج بالا دونوں اختیارات حاصل ہیں تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مال غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد غانمین کو نہ تو گردنوں کی اور نہ ہی زمینوں کی ملکیت حاصل ہوتی ہے الّا یہ کہ امام المسلمین ایسا کرنا چاہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے سفیان ثوری نے یحییٰ بن سعید سے انھوں نے بشیر بن یسار سے اور انھوں نے سہل بن ابی حثمہ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ایک حصے کی آمدنی اپنی ضروریات کے لیے مخصوص کر دی تھی اور دوسرے حصے کو مسلمانوں کے درمیان اٹھارہ حصے فی کس کے حساب سے تقسیم کر دیا تھا۔

اگر پورا خیبر غانمین کی ملکیت ہوتا تو آپ اس کے نصف کو اپنی ضروریات کے لیے مخصوص نہ کرتے حالانکہ خیبر بزور شمشیر فتح ہوا تھا اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے مکہ بزور شمشیر فتح کیا تھا اور اس کے باشندوں پر احسان کرتے ہوئے انھیں وہاں برقرار رہنے دیا تھا۔

اس طرح آیت کی دلالت، اجماع سلف اور سنت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام المسلمین کو مفتوحہ زمینوں کو غانمین کے درمیان تقسیم کر دینے یا انھیں وہاں کے باشندوں کی ملکیت میں رہنے دینے اور خراج عائد کر دینے کا اختیار حاصل ہے۔

اس پر سہیل بن صالح کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عراق نے اپنے قفیز (ایک پیمانہ) اور درہم کی ادائیگی روک دی، شام نے اپنے مُد (ایک پیمانہ) اور دینار کی اور مصر نے اپنے اردب (ایک بڑا پیمانہ) اور دینار کی۔ اور پھر اسی طرح ہو گئے جس طرح پہلے تھے"

یہ روایت سنا کر حضرت ابوہریرہؓ نے کہا۔ اس روایت کی صداقت پر ابوہریرہؓ کا گوشت اور اس کا خون گواہ ہیں" اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ زمینوں میں اللہ کے جو

حقوق کی ادائیگی سے لوگ باز رہیں گے اور اس طرح حقوق اللہ کی عدم ادائیگی کی بنا پر وہ زمانۂ جاہلیت کی طرف لوٹ آئیں گے۔ زمانۂ جاہلیت میں بھی لوگ اللہ کے حقوق ادا نہیں کرتے تھے۔

یہ بات حضرت عمرؓ کے اس طریق کار اور پالیسی کی صحت پر دلالت کرتی ہے جو انھوں نے عراق کی زمینوں کے متعلق اختیار کیا تھا نیز یہ کہ انھوں نے ان زمینوں پر جو خراج عائد کیا تھا وہ اللہ تعالیٰ کا ایسا حق ہے جس کی ادائیگی واجب تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے سواد عراق کے متعلق حضرت عمرؓ کی جس پالیسی کا ذکر کیا ہے اس پر اجماع نہیں ہوا تھا کیونکہ حبیب بن ابی ثابت وغیرہ سے ثعلبہ بن یزید الحمانی سے روایت کی ہے کہ وہ اپنے ساتھیوں کے ہمراہ حضرت علیؓ کے پاس دیوان خانے میں گئے۔

حضرت علیؓ نے ان سے فرمایا اگر مجھے یہ خطرہ نہ ہوتا کہ تم ایک دوسرے کی گردنیں اتارنے لگ جاؤ گے تو میں عراق کی ساری ذمی زمینیں تمھارے درمیان تقسیم کر دیتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں حضرت علیؓ کے متعلق جو درست روایت ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو سواد عراق تقسیم نہ کرنے اور وہاں کے باشندوں کو ان زمینوں پر برقرار رکھنے کا مشورہ دیا تھا۔

اس لیے حضرت علیؓ سے معترض نے جو روایت نقل کی ہے وہ اس پس منظر میں درست نہیں معلوم ہوتی۔ اس لیے کہ انھوں نے جن لوگوں کو خطاب کر کے یہ بات کہی تھی وہ یا تو وہی تھے جنھوں نے سواد عراق کو فتح کیا تھا اور اس بنا پر وہ اس کی ملکیت اور تقسیم کے حق دار بن گئے تھے اور امام المسلمین کو اس بارے میں کوئی اختیار نہیں تھا یا مخاطب وہ لوگ تھے جنھوں نے سوادِ عراق کو فتح نہیں کیا تھا یا حضرت علیؓ نے لشکر کو یہ بات کہی تھی جس میں ملے جلے لوگ تھے، یعنی وہ بھی جو عراق کی فتح میں شریک تھے اور وہ بھی جو اس میں شریک نہیں تھے۔

اب جو لوگ فتح میں شریک نہ ہوئے ہوں ان سے یہ بات کہنی درست ہی نہیں ہے کیونکہ کوئی شخص بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ مالِ غنیمت غانمین کے سوا دوسروں کو دے دیا جائے۔ اور غانمین کو اس سے خارج کر دیا جائے یا یہ کہ ان میں ملے جلے لوگ ہوں یعنی ایسے بھی جو فتح میں شریک ہو کر غنیمت کے حق دار بنے تھے اور ایسے بھی جو فتح میں شریک نہیں ہوئے تھے۔

یہ بھی پہلی صورت کی طرح ہے کیونکہ جو لوگ فتح میں شریک نہ ہوئے ہوں ان کے لیے مال غنیمت میں حصہ مقرر کرنا اور مالِ غنیمت کو ان کے اور شریک ہونے والوں کے درمیان تقسیم کر دینا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔ یا یہ کہ حضرت علیؓ نے یہ بات ان لوگوں سے کہی تھی جو سواد عراق کی

فتح میں شریک تھے دوسرے لوگ ان میں شامل نہیں تھے۔

اگر یہ بات اس طرح تھی اور یہی لوگ سوادِ عراق کے حق دار تھے، دوسرے نہیں تھے۔ نیز امام المسلمین کو اس بارے میں کوئی اختیار بھی نہ تھا تو پھر اس صورت میں حضرت علیؓ کے لیے ان لوگوں کا حق دوسروں کو دے دینا جائز ہی نہ تھا۔

تاکہ اس کے نتیجے میں لوگ ایک دوسرے کی گردن اتارنے پر آمادہ ہوجاتے کیونکہ حضرت علیؓ کے تقویٰ اور پرہیزگاری سے یہ توقع ہی نہیں ہوسکتی تھی کہ جس حق کی حفاظت اور نگرانی کا فریضہ آپ پر عائد تھا اس میں کوتاہی کرتے ہوئے آپ وہ حق غیر مستحق کے قبضے میں چلے جانے کی اجازت دے دیتے۔

نیز اس سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ آپ نے صرف ان لوگوں کو مخاطب نہیں بنایا تھا جنھوں نے سوادِ عراق کو فتح کیا تھا۔ اس خطاب کی صرف ان لوگوں کے ساتھ تخصیص نہیں تھی بلکہ دوسرے بھی اس میں شامل تھے اور یہی بات اس روایت کے فساد کی دلیل ہے۔

مفتوحہ زمینوں کی ملکیت کے متعلق درج بالا سطور میں ہمارے بیان کردہ اصول کے ثبوت کے بعد نیز حضرت عمرؓ اور تمام صحابہ کرام سے اس روایت کی صحت کے بعد جس کے مطابق آپ نے سوادِ عراق تقسیم نہیں کیا تھا بلکہ وہاں کے باشندوں کو ان زمینوں پر برقرار رکھ کر ان پر خراج عائد کردیا تھا، حضرت عمرؓ کے انتظام کی نوعیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کو ان کی ملکیتوں پر برقرار رہنے دیا تھا، ان کے اموال ان کے قبضے میں رہنے دیے تھے اور انھیں غلام قرار نہیں دیا تھا۔ یہی وہ بات ہے جو ہم نے اس سلسلے میں اپنے اصحاب کے مسلک کے متعلق بیان کی ہے۔

کچھ دوسرے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آپ نے ان لوگوں کو ان کی اراضی پر اس شرط کے ساتھ برقرار رکھا تھا کہ یہ لوگ اپنی اراضی سمیت مسلمانوں کے لیے فئے تھے اور انھیں ان کی زمینوں کی ملکیت حاصل نہیں تھی۔ بعض دوسرے حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ آپ نے انھیں آزاد قرار دے کر ان کی زمینوں پر برقرار رکھا تھا اور ان کی زمینیں مسلمانوں کے مصالح کی خاطر وقف تھیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اہل سواد میں سے جو شخص مسلمان ہوجاتا وہ آزاد ہوتا اور کوئی شخص اسے غلام نہیں بنا سکتا تھا۔ حضرت علیؓ کے متعلق روایت ہے کہ آپ

کے عہد خلافت میں ایک دہقان یعنی زمیندار مسلمان ہوگیا تو آپ نے اس سے فرمایا تھا کہ اگر تم اپنی زمین پر قابض رہنا چاہو تو ہم تم سے جزیہ ہٹالیں گے اور تمھاری زمین سے جزیہ یعنی خراج لیں گے اور اگر تم اپنی زمین چھوڑ جاؤ گے تو ہم اس زمین کے زیادہ حق دار ٹھہریں گے۔

اسی قسم کی روایت حضرت عمرؓ کے متعلق بھی ہے۔ نہرالملک کے علاقے کی ایک زمیندارنی جب مسلمان ہوگئی تو آپ نے اس سے یہی بات فرمائی تھی۔ اگر سوادِ عراق کے باشندے غلام ہوتے تو مسلمان ہونے کی وجہ سے ان سے غلامی زائل نہ ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں حضرات نے یہ فرمایا تھا کہ اگر تم اپنی زمین چھوڑ جاؤ تو ہم اس زمین کے زیادہ حق دار قرار پائیں گے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس قول سے ان دونوں حضرات کا دراصل مقصد یہ تھا کہ اگر وہ اپنی زمینوں کو آباد رکھنے سے عاجز رہیں تو ہم انھیں آباد کریں گے اور فصلیں کاشت کریں گے تاکہ ان زمینوں پر واجب ہونے والے مسلمانوں کے حقوق یعنی خراج معطّل ہو کر نہ رہ جائیں۔

ہمارے نزدیک امام المسلمین ان لوگوں کی اراضی کے متعلق یہی اقدام کرے گا جو انھیں آباد کرنے سے عاجز ہو جائیں۔ ہمارے مذکورہ بالا بیان سے جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ اہل سواد میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں وہ آزاد ہوں گے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ ان کی اراضی بھی ان کی ملکیت کے تحت ہوں گی جس طرح ان کی گردنیں اصل حالت یعنی آزادی پر برقرار رکھی گئی تھیں۔

ہمارے مخالفین کے نزدیک امام المسلمین کے لیے جس بنا پر یہ بات جائز ہے کہ وہ ان کی گردنوں سے غانمین کے حق کو منقطع کر کے ان کی زمینوں کو مسلمانوں کے لیے وقف کر دے اور ان زمینوں کا خراج مسلمانوں کے مصالح میں صرف کرے اسی بنا پر اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ ان زمینوں پر ان کی ملکیت کو برقرار رکھتے ہوئے ان کا خراج مسلمانوں کے مصالح میں صرف کرے۔

کیونکہ مسلمانوں کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ان زمینوں سے ان پر قابضین کی ملکیت کی نفی کر دیں جبکہ مسلمانوں کو ان زمینوں کی ملکیت کبھی حاصل نہیں ہو سکتی۔ دونوں حالتوں میں مسلمانوں کو صرف وہاں کے خراج پر حق حاصل ہوتا انھیں ان زمینوں کی ملکیت کا حق حاصل نہ ہوتا۔

یحییٰ بن آدم نے حسن بن صالح کی طرف سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہم نے تو یہ سن رکھا ہے کہ جس مال پر مسلمان قتال کے ذریعے بزورِ شمشیر غالب آ جائیں وہ مالِ غنیمت کہلاتا ہے اور جو مال

صلح کی بنا پر حاصل ہو وہ فئے کہلاتا ہے۔

رہ گیا سوادِ عراق کا مسئلہ تو ہم نے اس کے متعلق سن رکھا ہے کہ پہلے نبطیوں کے قبضے میں تھا پھر اہل فارس اس پر قابض ہو گئے اور نبطی انھیں خراج ادا کرتے رہے۔ جب اہل فارس پر مسلمانوں کا قبضہ ہو گیا تو انھوں نے سوادِ عراق کو نیز جنگ نہ کرنے والے دہقانوں کو ان کی حالت پر چھوڑ دیا۔ انھوں نے مردوں پر جزیہ عائد کر دیا اور ان کے قبضے میں جو زمینیں تھیں ان کی پیمائش کر کے ان پر خراج عائد کر دیا۔ جو زمین کسی کے قبضے میں نہیں تھی اس پر خود قبضہ کر لیا اور یہ زمین امام المسلمین کے لیے "صفی" (مالِ غنیمت کی تقسیم سے پہلے امام المسلمین اپنے لیے اس میں سے جو چیز الگ کرے وہ صفی کہلاتی ہے) بن گئی"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حسن بن صالح نے گویا یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اہل فارس کی مملکت میں نبطی لوگ آزاد شہریوں کی حیثیت سے رہتے تھے اس لیے ان کی زمینوں پر ان کی ملکیت بحال تھی۔ پھر جب مسلمان اہل فارس یعنی ایرانیوں پر غالب آ گئے اور ان ایرانیوں نے ہی مسلمانوں کا مقابلہ کیا تھا۔ نبطیوں نے مقابلہ نہیں کیا تھا تو ان کی زمینیں اور گردنیں اسی حالت پر باقی رہنے دی گئیں جس پر یہ ایرانیوں کے زمانے میں تھیں۔

چونکہ ان نبطیوں نے مسلمانوں کے خلاف جنگوں میں حصہ نہیں لیا تھا اس لیے ان کی زمینیں اور گردنیں صلح کی بنا پر حاصل ہونے والی زمینوں کے معنی میں ہو گئیں۔ البتہ اگر یہ مسلمانوں کے خلاف جنگوں میں حصہ لیتے تو اس صورت میں مسلمان ان کی زمینوں اور گردنوں کے مالک بن جاتے۔

حسن بن صالح کی یہ توجیہ اس صورت میں احتمال کے درجے میں قابلِ قبول ہو سکتی تھی۔ اگر حضرت عمرؓ اپنے ان رفقاء کے مقابلہ میں جنھوں نے آپ سے سوادِ عراق کی تقسیم کا مطالبہ کیا تھا کتاب اللہ کی دلالت سے استدلال نہ کرتے۔ حضرت عمرؓ نے جو استدلال کیا تھا وہ حسن بن صالح کی بیان کردہ توجیہ سے بالکل مختلف تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق کو اجارہ کے طور پر وہاں کے باشندوں کے حوالے اس لیے کر دیا تھا کہ غانمین نے بطیبِ خاطر اس بات کو قبول کر لیا تھا۔ اجرت کو خراج کا نام دیا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الخراج بالضمان خراج یعنی اجرت اور آمدنی کا استحقاق تاوان کی ذمہ داری کی بنیاد پر ہوتا ہے) آپ کی اس سے مراد خرید شدہ غلام کی اجرت ہے جب اسے عیب کی بنا پر واپس کر دیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق پر خراج عائد کرنے اور اسے غانمین کے درمیان تقسیم نہ کرنے کے سلسلے میں غانمین کی رائے اور ان کی رضامندی معلوم نہیں کی تھی۔ بلکہ آپ نے صرف صحابہ کرام سے مشورہ کیا تھا اور جن حضرات نے تقسیم کا مطالبہ کیا تھا ان کے سامنے اپنی بات کو دلائل سے واضح کر دیا تھا۔

اگر حضرت عمرؓ غانمین کی رضامندی اور ان کی خوشی معلوم کرتے تو یہ بات بھی روایات کے ذریعے اسی طرح منقول ہوتی ہے جس طرح رفقاء کے ساتھ آپ کی بحث واستدلال اور مراجعت منقول ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات منقول ہوئی ہے اور اس کا ذکر بھی ہے۔ اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے "ہم لوگوں کے سردار تھے۔ ہمیں حضرت عمرؓ نے سوادِ عراق کا چوتھائی عطا کیا تھا۔ ہم تین سالوں تک یہ چوتھائی ادا کرتے رہے۔

پھر جریر حضرت عمرؓ کے پاس آئے، آپ نے ان سے کہا "بخدا اگر میں تقسیم کرنے والا نہ ہوتا اور اس تقسیم کی ذمہ داری مجھ پر نہ ہوتی تو تم لوگ اسی طرح چوتھائی وصول کرتے رہتے جس طرح پہلے وصول کرتے رہے لیکن اب میرا خیال یہ ہے کہ تم لوگ اسے مسلمانوں کو واپس کر دو"

چنانچہ جریر نے ایسا ہی کیا اور حضرت عمرؓ نے انھیں انعام کے طور پر اسّی دینار دیے۔ پھر ایک عورت آپ کے پاس آئی اور کہنے لگی "امیرالمومنین! میری قوم نے آپ کے ساتھ ایک بات پر مصالحت کر لی ہے لیکن میں اس مصالحت پر اس وقت تک رضامند نہیں ہوں گی جب تک آپ میری مٹھی سونے سے نہ بھر دیں گے، ایک نرم رفتار اونٹ اور ایک سرخ رنگ کی جھالردار چادر نہ دیں گے"

چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ چیزیں اس عورت کو دے دیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں یہ دلیل موجود نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ نے انھیں زمینوں کی ملکیت بھی عطا کر دی تھی۔ عین ممکن ہے کہ آپ نے انھیں پہلے خراج کا چوتھائی عطا کیا تھا بعد میں یہ مناسب سمجھا کہ انھیں خراج کی بجائے صرف ان کے وظائف دیے جائیں جو تمام لوگوں کو دیے جاتے تھے تاکہ سب کے ساتھ یکسانیت کا برتاؤ ہو جائے۔

یہاں یہ بات کیسے کہی جا سکتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان لوگوں کی رضامندی حاصل کر کے یہ قدم اٹھایا تھا جب کہ آپ نے یہ واضح کر دیا تھا کہ آپ کی رائے میں ان سے اب یہ مراعات واپس لے کر مسلمانوں پر لوٹا دی جائے اور یہ بھی واضح کر دیا تھا کہ آپ کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے

کیونکہ آپ کے خیال میں یہ بات مسلمانوں کے حق میں بہتر اور زیادہ سود مند تھی۔

رہ گیا عورت کا معاملہ تو آپ نے یہ چیزیں اسے بیت المال سے دی تھیں کیونکہ آپ کے لیے ایسا کرنا جائز تھا۔ آپ لوگوں کے قبضے سے سواد عراق کا خراج وغیرہ واپس لیے بغیر بھی انھیں بیت المال سے دے سکتے تھے۔ معترض کا یہ کہنا کہ خراج اجرت ہے کئی وجوہ سے غلط ہے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اجارہ اگر ایک مدت کے لیے ہو تو جب تک مدت معلوم نہ ہو یہ درست نہیں ہوتا۔ نیز اہل سواد یا تو غلام تھے یا آزاد، اگر غلام تھے تو آقا کا اپنے غلام سے اجارہ کرنا جائز نہیں ہوتا اور اگر آزاد تھے تو پھر یہ کیسے جائز ہو گیا کہ ان کی گردنیں تو اصل جزیہ پر رہنے دی جائیں اور ان کی اراضی ان کی ملکیت میں نہ رہنے دی جاتی۔

نیز اگر وہ غلام ہوتے تو ان کی گردنوں کا جزیہ لینا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غلاموں پر کوئی جزیہ نہیں ہوتا۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کھجور اور دوسرے درختوں کا اجارہ جائز نہیں ہوتا جبکہ حضرت عمرؓ نے کھجور کے درختوں نیز دوسرے اشجار کا خراج وصول کیا تھا جس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خراج اجرت نہیں ہے۔

خراجی زمین اور اس کا اجارہ

خراجی زمین کی خریداری اور اسے اجارہ پر لینے کے جواز کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اوزاعی کا بھی یہی قول ہے امام مالک نے کہا ہے کہ میں خراجی زمین اجارہ پر لینے کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ شریک نے بھی خراجی زمین کی خریداری کو مکروہ سمجھا ہے انھوں نے کہا ہے کہ خراجی زمین خرید کر اپنی گردن پر ذلت نہ سوار کرلو۔

طحاوی نے ابن ابی عمران سے اور انھوں نے سلیمان بن بکار سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص نے المعافی بن عمران سے خراجی زمین میں فصل کاشت کرنے کے متعلق پوچھا تو انھوں نے اس سے منع کر دیا۔ اس پر ایک شخص نے ان سے کہا کہ آپ خود خراجی زمین میں کاشت کرتے ہیں۔ انھوں نے جواب میں کہا۔ بھتیجے! برائی کی بات میں تقلید نہیں کرنی چاہیے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان خراجی زمین کرایہ پر لے لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جس طرح ان کے جانوروں کو کرایہ پر لینے میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔

امام شافعی نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث (لا ینبغی لمسلم ان یودی

الخراج ولا لمشرك ان يدخل المسجد الحرام کسی مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ خراج ادا کرے اور کسی مشرک کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ مسجد حرام میں داخل ہو جائے) میں جزیہ کا خراج مراد ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے خراجی زمین خریدی تھی، حضرت ابن مسعودؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لاتتخذوا الضیعة فترغبوا فی الدنیا زمینیں حاصل نہ کرو کہ پھر تمھیں دنیا سے رغبت پیدا ہو جائے گی) حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا تھا۔ "راذان کی بات راذان میں ہے اور مدینہ کی بات مدینہ میں ہے" حضرت ابن مسعودؓ کی راذان میں زمین تھی اور راذان خراج کا علاقہ تھا۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت علیؓ کے بیٹوں حضرت حسنؓ اور حسینؓ نے سواد عراق میں زمینیں خریدی تھیں۔ یہ بات دو معنوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ یہ زمینیں وہاں آباد لوگوں کی ملکیت تھیں اور دوسری بات یہ کہ مسلمان کے لیے ان کی خریداری مکروہ نہیں تھی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ انھوں نے اہل خراج میں سے مسلمان ہو جانے والوں کے متعلق فرمایا تھا کہ اگر یہ اپنی زمینوں پر آباد رہیں تو ان کی زمینوں سے خراج وصول کیا جائے گا۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ذمیوں کی زمین کی خریداری کو ناپسند کیا تھا۔ انھوں نے یہ کہا تھا۔ "اللہ تعالیٰ نے ذمی کافر کے گلے میں جو چیز لٹکا دی ہے اسے اپنے گلے میں نہ لٹکاؤ" حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔ ان کا قول ہے۔ "اپنے گلے میں ذلت کو آویزاں نہ کرو"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زمین کا خراج ذلت نہیں ہے کیونکہ ہمیں سلف کے مابین اس مسئلے میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر ذمی کے قبضے میں خراجی زمین ہو اور وہ مسلمان ہو جائے تو اس کی زمین سے خراج بدستور وصول کیا جائے گا۔ البتہ اس کے سر سے جزیہ ختم ہو جائے گا۔ اگر خراج میں ذلت ہوتی تو اسلام لانے کی وجہ سے اس سے خراج ساقط ہو جاتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (منعت العراق قفیزها ودرهمها عراق نے اپنے قفیز (ایک پیمانہ) اور اپنے درہم کی ادائیگی روک دی) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ مسلمانوں پر بھی واجب ہے کیونکہ آپ نے یہ بتایا کہ مسلمان مستقبل میں اللہ کا حق ادا کرنے سے باز رہیں گے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی ہے (وعدتم کما بدأتم اور تم پہلی حالت

کی طرف لوٹ گئے) ذلت مسلمانوں پر واجب نہیں ہوتی بلکہ یہ مسلمانوں کی طرف سے کافروں پر واجب ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِینَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْاِیْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ یُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَیْهِمْ۔ اور ان لوگوں کا بھی حق ہے) جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لاکر دار الہجرت میں مقیم تھے اور یہ ان لوگوں سے محبت کرتے ہیں جو ہجرت کرکے ان کے پاس آتے ہیں یعنی — واللہ اعلم — جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئے دلوائے وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا اور ان لوگوں کا جو ان مہاجرین کی آمد سے پہلے ہی ایمان لاکر دار الہجرت میں مقیم تھے۔ یعنی انصار مدینہ۔

حضرات مہاجرین اگرچہ حضرات انصار سے پہلے اسلام لے آئے تھے لیکن یہاں اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ وہ لوگ جو حضرات مہاجرین کی ہجرت سے پہلے دار الاسلام اور ایمان میں قدم پکڑے ہوئے تھے اور یہ حضرات انصار تھے۔

قول باری ہے (وَلَا یَجِدُوْنَ فِیْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِمَّا اُوْتُوْا اور جو کچھ بھی ان کو دے دیا جائے اس کی کوئی حاجت تک یہ اپنے دلوں میں محسوس نہیں کرتے) حسن کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حضرات انصار حضرات مہاجرین سے اللہ کے دیے ہوئے فضل پر حسد نہیں کرتے ایک قول یہ ہے کہ حضرات انصار حضرات مہاجرین پر جو کچھ خرچ کرتے ہیں اس سے ان کے دلوں میں تنگی پیدا نہیں ہوتی۔

صدقہ کی کہاں تک حد ہے؟

قول باری ہے (وَیُؤْثِرُوْنَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ کَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ۔ اور وہ اپنی ذات پر انھیں ترجیح دیتے ہیں خواہ اپنی جگہ خود محتاج ہوں) خصاصہ حاجت کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرات انصار کے اس طرز عمل پر ان کی تعریف کی کہ وہ انفاق کے سلسلے میں اپنی ذات پر حضرات مہاجرین کو ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خود انھیں خرچ کی ضرورت اور حاجت ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک شخص نے آپ سے عرض کیا کہ میرے پاس ایک دینار ہے۔ آپ نے اس سے فرمایا کہ اسے اپنی ذات پر خرچ کرو۔ اس نے عرض کیا کہ میرے پاس ایک اور دینار بھی ہے، آپ نے فرمایا کہ اسے اپنے بال بچوں پر خرچ کرو۔ اس نے پھر عرض

کیا کہ میرے پاس ایک اور دینار بھی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ اس کا صدقہ کر دو۔

ایک شخص آپؐ کے پاس انڈے کے برابر سونے کا ایک ٹکڑا لے کر آیا اور عرض کیا۔ "اللہ کے رسول! اسے صدقہ میں دے دیجیے میرے پاس اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا چہرۂ مبارک دوسری طرف کر لیا، وہ شخص دوسری طرف سے آپ کے سامنے آگیا۔ آپ نے اپنا چہرہ اس کے سامنے سے ہٹا لیا لیکن جب اس نے اپنی بات پھر دہرائی تو آپؐ نے سونے کا وہ ٹکڑا اس کے ہاتھ سے لے کر زور سے زمین پر دے مارا کہ اگر اسے وہ ٹکڑا لگ جاتا تو وہ زخمی ہو جاتا۔

پھر آپ نے فرمایا۔ "میرے پاس ایک شخص اپنا سب کچھ لے کر آجاتا ہے اور صدقہ کر دیتا ہے اور پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے اپنی ضروریات کے لیے دستِ سوال دراز کرتا رہتا ہے۔ صدقہ تو وہ ہوتا ہے جسے دینے کے بعد صدقہ کرنے والے کے پاس اتنا کچھ بچ رہے کہ اسے دستِ سوال دراز کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا وہ بڑا شکستہ حال تھا۔

آپؐ نے لوگوں کو صدقہ کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ لوگوں نے کپڑے اور دراہم صدقہ میں دیے، آپ نے اس شخص کو دو کپڑے دے دیے، اور دوبارہ لوگوں کو صدقہ کرنے کی ترغیب دی، اس شخص نے اپنا ایک کپڑا صدقہ کے طور پر پیش کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے اس اقدام کو بہت ناپسند فرمایا۔

ان روایات میں اپنی ذات پر دوسروں کو ترجیح دینے کے اقدام کو ناپسند کیا گیا ہے بلکہ اپنی ذات پر خرچ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور اگر کچھ بچ رہے تو اسے صدقہ میں دیا جا سکتا ہے۔ ان تمام باتوں کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کے اقدام کو اس لیے ناپسند کیا تھا کہ آپ کو صدقہ کرنے والے کے متعلق یہ بھروسہ نہیں تھا کہ وہ فقر کو برداشت بھی کر سکے گا۔ بلکہ آپ کو یہ خطرہ تھا کہ جب اس کے پاس خرچ کرنے کے لیے کچھ نہ ہوگا تو یہ لوگوں سے مانگتا پھرے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ "میرے پاس ایک شخص اپنا سب کچھ لے کر آجاتا ہے اور صدقہ کر دیتا ہے پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے دستِ سوال دراز کرتا رہتا ہے۔" جن لوگوں کی یہ کیفیت ہو آپ نے ان کے لیے اپنی ذات پر ایثار کو ناپسند کیا ہے بحضرات انصار جن کی

اللہ تعالیٰ نے ایثار کی صفت کی بنا پر تعریف کی ہے ان کی یہ کیفیت نہیں تھی۔
بلکہ ان کی کیفیت تو اس قول باری کے مطابق تھی (وَالصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِيْنَ الْبَاْسِ اور تنگی و مصیبت کے وقت اور حق و باطل کی جنگ میں صبر کریں) ایسے حضرات کا ایثار ان کے امساک سے افضل تھا۔ البتہ جو شخص فقر و فاقہ کو برداشت نہ کر سکتا ہو اور لوگوں سے مانگنا شروع کر دیتا ہو اس کے حق میں امساک یعنی دوسروں کے لیے خرچ نہ کرنا ایثار سے افضل ہے۔

محارب بن دثار نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی کو بکری کی سری تحفے کے طور پر بھیجی گئی۔ انھوں نے تحفہ دینے والے سے فرمایا کہ فلاں شخص اور اس کے اہل و عیال ہم سے زیادہ ضرورت مند ہیں یہ تحفہ انھیں دے دو، اسی طرح دوسرے شخص نے تیسرے کی طرف بھیج دیا اور تیسرے نے چوتھے کی طرف۔ یہ سری نو خاندانوں سے پھرتے پھراتے پھر پہلے شخص کے پاس واپس آ گئی۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ۔ اور جو لوگ اپنی طبیعت کی تنگی سے بچا لیے گئے سو ایسے ہی لوگ فلاح پانے والے ہیں)

اعمش نے جامع بن شداد سے روایت کی ہے، انھوں نے الاسود بن ہلال سے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آیا اور عرض کیا۔ ”ابو عبدالرحمٰن! مجھے خطرہ پیدا ہو گیا ہے کہ کہیں میں اس آیت کی زد میں نہ آ جاؤں۔ خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس چیز کو روکنا میرے بس میں ہوتا ہے اسے کسی کو دے دینے کو میرا دل ہی نہیں چاہتا۔“

حضرت ابن مسعودؓ نے سن کر فرمایا۔ ”یہ بخل ہے اور بخل بھی اپنی جگہ بری چیز ہے تاہم آیت میں جس چیز کا ذکر ہے وہ شُح ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ تم ناجائز طور پر اپنے بھائی کے مال پر قبضہ کر جاؤ۔“ سعید بن جبیر سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے کہ شُحّ کا مفہوم یہ ہے کہ حرام مال جمع کرتے رہنا اور زکوٰۃ ادا نہ کرنا۔

سُورَةُ المُمتَحِنَةِ

دشمنان خدا اور رسول سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (یٰایھا الذین اٰمنوا لا تتخذوا عدوی وعدوکم اولیاء تلقون الیھم بالمودۃ۔ اے ایمان والو! تم میرے دشمن اور اپنے دشمن کو دوست نہ بنا لینا کہ ان سے محبت کا اظہار کرنے لگو)

ایک قول کے مطابق آیت کا نزول حاطب بن ابی بلتعہ کے بارے میں ہوا تھا۔ انھوں نے خفیہ طور پر کفار قریش کو خط لکھ کر انھیں خیر خواہانہ مشورے دیے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی خبر دے دی۔

آپ نے حاطب کو طلب کر کے ان سے خط کے متعلق استفسار کیا، انھوں نے اس بات کو تسلیم کر لیا۔ آپ نے ان سے پوچھا کہ آخر تمھیں اس کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ انھوں نے عرض کیا بخدا! جب سے میں مسلمان ہوا ہوں مجھے اللہ کے بارے میں کبھی کسی قسم کا کوئی شک وشبہ نہیں ہوا لیکن میں قریش کے اندر ایک اجنبی کی حیثیت سے رہتا تھا۔ میں یہاں مدینے آچکا ہوں لیکن مکہ میں میرے پیچھے اہل وعیال اور میرا مال ہے۔

میں نے چاہا کہ انھیں نصیحت آمیز خط لکھ کر اپنے بال بچوں کی حفاظت کا کوئی انتظام کر لوں حضرت عمرؓ کو یہ سن کر طیش آگیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب ہو کر عرض کیا۔ اللہ کے رسولؐ! مجھے اجازت دیجیے کہ میں اس کی گردن اڑا دوں"۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" ابن خطاب، حوصلہ کرو، حاطب معرکہ بدر میں شریک ہوئے ہیں اور تمھیں کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے بدر کے شرکاء پر اوپر سے نظر ڈال کر یہ فرما دیا ہو "اب تم جو چاہو کرو۔ میں تمھیں بخش دوں گا"۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں

معمر نے زہری سے اور انھوں نے عروہ بن الزبیر سے مندرج بالا آیت کے سلسلے میں اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حاطبؓ نے جو اقدام کیا تھا وہ ظاہری طور پر ارتداد کا موجب نہیں ہے کیونکہ انھوں نے یہ سمجھا تھا کہ اپنی اولاد اور اپنے مال کے دفاع کے لیے ان کا یہ اقدام جائز ہے جس طرح جان کے خطرے کے وقت تقیہ کرنا جائز ہو جاتا ہے اور اگر اس موقعہ پر کلمۂ کفر کہہ کر کفر کے اظہار کی ضرورت بھی پیش آ جائے تو اس کی بھی اباحت ہوتی ہے۔

اسی خیال کے تحت انھوں نے خط لکھا تھا اس بنا پر ان کا یہ خط انھیں کافر قرار دینے کا موجب نہیں بنا۔ اگر یہ خط اس امر کا موجب بن جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے ضرور توبہ کا مطالبہ کرتے لیکن جب آپؐ نے ان سے توبہ نہیں کرائی بلکہ ان کے بیان کی تصدیق فرمائی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حاطبؓ مرتد نہیں بن گئے تھے۔

حضرت عمرؓ نے ان کی گردن اڑا دینے کی اجازت اس بنا پر مانگی تھی کہ ان کا خیال یہ تھا کہ حاطبؓ نے یہ قدم کسی تاویل کے بغیر بدنیتی کی بنا پر اٹھایا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا تھا کہ آپؐ نے حضرت عمرؓ کو حاطبؓ کے قتل سے اس لیے روک دیا تھا کہ وہ معرکۂ بدر میں شریک تھے اور پھر یہ فرمایا تھا کہ (ومایدریک لعل اللہ اطلع علی اھل بدر فقال اعملوا ماشئتم فقد غفرت لکم۔ تمھیں کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ نے اہل بدر پر اوپر سے نظر ڈال کر انھیں فرما دیا ہو کہ اب تم جو چاہو کرو میں نے تمھیں بخش دیا ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حاطبؓ کے بدری ہونے کو انھیں قتل نہ کرنے کی علت قرار دی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے سمجھا ہے کیونکہ ان کا بدری ہونا اس بات کے لیے مانع نہیں بن سکتا تھا کہ اگر وہ کفر کر لیتے تو جہنم کی آگ کے مستحق قرار نہ پاتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مفہوم یہ ہے کہ تمھیں کیا معلوم کہ اللہ تعالیٰ کو شاید اس بات کا علم ہے کہ اہل بدر اگر گناہ کے مرتکب بھی ہوں گے تو موت سے پہلے انھیں توبہ ضرور نصیب ہو جائے گی۔

جس شخص کے بارے میں اللہ کو یہ علم ہو کہ اسے توبہ نصیب ہو جائے گی اس کے قتل کا حکم دینا

جائز نہیں ہے الا یہ کہ وہ کوئی ایسی حرکت کرے جس کی بنا پر توبہ سے اس کا سلسلہ منقطع ہو جائے اس صورت میں اس کے قتل کا حکم دیا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہو کہ اللہ کے علم میں یہ بات ہے کہ معرکۂ بدر کے شرکاء اگرچہ گناہ کا ارتکاب بھی کرلیں پھر بھی انھیں رجوع الی اللہ اور توبہ نصیب ہو جائے گی۔

آیت میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ اگر کسی کو اپنے بال بچوں اور اپنے مال کو نقصان پہنچنے کا خوف ہو تو اس کے لیے کفر کے اظہار کی خاطر تقیہ کرنے کی اباحت نہیں ہو گی۔ اور اس کی حیثیت وہ نہیں ہو گی جو اپنی جان کو خطرے کے پیش نظر تقیہ کی ہوتی ہے کیونکہ حضرت حاطب رضؓ نے اپنے اہل وعیال اور اپنے مال کو نقصان پہنچنے کے اندیشے کے پیش نظر جو قدم اٹھایا تھا اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو ایسے اقدام سے منع فرمایا ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کہے "میں تمھارے بیٹے کو قتل کر دوں گا الا یہ کہ تم کفر کا اظہار کرو" تو ایسی صورت میں اس شخص کے لیے اظہارِ کفر کی گنجائش نہیں ہوگی۔ بعض کا یہ قول ہے کہ اگر کسی شخص کی کسی پر کوئی رقم ہو اور وہ اس سے کہے کہ میں اس رقم کا اقرار اسی وقت کروں گا جب تم اس میں کچھ کمی کر دو گے، اگر وہ رقم میں کمی کر دے تو اس کا یہ اقدام درست نہیں ہوگا۔

اس قول کے قائل نے مال کے ضیاع کے خطرے کو رقم میں کمی کرنے پر اکراہ کے بمنزلہ قرار دیا ہے۔ جہاں تک میرا خیال ہے یہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے۔ ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا ہے وہ ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

مال اور اہل وعیال کے ضیاع کا خطرہ تقیہ کو مباح نہیں کرتا ہے اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان پر ہجرت فرض کر دی تھی اور ان کے اہل وعیال اور اموال کی خاطر انھیں معذور قرار نہیں دیا تھا چنانچہ ارشاد باری ہے (قُلْ اِنْ كَانَ اٰبَاۗؤُكُمْ وَاَبْنَاۗؤُكُمْ وَاِخْوَانُكُمْ وَعَشِيْرَتُكُمْ آپ کہہ دیجیے کہ اگر تمھارے آباء، تمھارے بیٹے، تمھارے بھائی اور تمھارا خاندان) تا آخر آیت۔

نیز فرمایا (قَالُوْا كُنَّا مُسْتَضْعَفِيْنَ فِي الْاَرْضِ قَالُوْٓا اَلَمْ تَكُنْ اَرْضُ اللّٰهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوْا فِيْهَا، انھوں نے جواب دیا کہ ہم زمین میں کمزور و مجبور تھے۔ فرشتوں نے کہا۔ کیا خدا کی زمین وسیع نہ تھی کہ تم اس میں ہجرت کرتے)

قول باری ہے (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِیْٓ اِبْرٰهِیْمَ وَالَّذِیْنَ مَعَهٗ، بے شک تمھارے لیے ابراہیم اور اس کے شریک حال لوگوں میں ایک عمدہ نمونہ ہے) تا آخر آیت۔
قول باری (وَالَّذِیْنَ مَعَهٗ) سے مراد ایک قول کے مطابق انبیاء علیہم السلام ہیں۔ ایک قول ہے ان سے مراد وہ لوگ ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ تھے۔

اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو حکم دیا کہ کافروں سے دشمنی کے اظہار اور ان سے ترک موالات کے سلسلے میں ان لوگوں کی تقلید کی جائے۔ ارشاد ہوا (اِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَیْنَنَا وَبَیْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَآءُ اَبَدًا، ہم تم سے اور جن کی تم اللہ کے سوا عبادت کرتے ہو ان سب سے بیزار ہیں۔ ہم تمھارے منکر ہیں اور ہمارے تمھارے درمیان ہمیشہ کے لیے عداوت اور بغض ظاہر ہو گیا) اس حکم کے اہل ایمان بھی پابند ہیں۔

ابراہیمؑ کا باپ سے اعلانِ براءت

قول باری (اِلَّا قَوْلَ اِبْرٰهِیْمَ لِاَبِیْهِ، البتہ ابراہیم نے یہ اپنے باپ سے کہا تھا۔ یعنی تم اس امر میں ابراہیم علیہ السلام کی پیروی نہ کرو کہ انھوں نے اپنے کافر باپ کے لیے بخشش کی دعا مانگی تھی حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا اس لیے مانگی تھی کہ باپ نے ان کے سامنے ایمان کا اظہار کیا تھا اور ان سے ایمان کے اظہار کا وعدہ کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو آگاہ کر دیا تھا کہ ان کا باپ منافق ہے۔ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے یہ بات واضح ہو گئی کہ باپ اللہ کا دشمن ہے تو انھوں نے اس سے بیزاری کا اظہار کر دیا۔

اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تمام باتوں میں تقلید کرنے کا حکم دیا۔ البتہ کافر باپ کے لیے بخشش کی دعا مانگنے کی بات کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا۔

قول باری ہے (رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِیْنَ كَفَرُوْا۔ اے ہمارے پروردگار ہمیں کافروں کا تختۂ مشق نہ بنا) قتادہ کا قول ہے "یعنی انھیں ہم پر غالب کر کے، اور پھر وہ یہ سمجھ لیں کہ وہ حق پر ہیں"۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان کو ہم پر مسلط نہ کر کہ پھر وہ ہمیں اپنا تختۂ مشق بنا لیں۔

مشرک کے ساتھ صلہ رحمی کا بیان

قول باری ہے (لَا یَنْهٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ۔ اللہ تمھیں ان لوگوں سے (حسنِ سلوک اور انصاف کرنے سے) نہیں روکتا جو تم سے دین کے بارے میں نہیں لڑے) تا آخر آیت)

ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت اسماءؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ ان کی ایک مشرک ماں ہے جو ان کے پاس آئی ہوئی ہے، آیا میں اس کے ساتھ صلہ رحمی کروں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب اثبات میں دیا تھا اور فرمایا تھا کہ اس کے ساتھ صلہ رحمی کرو۔

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اَنْ تَبَرُّوْهُمْ وَتُقْسِطُوْٓا اِلَیْهِمْ ان لوگوں سے حسن سلوک اور انصاف کرنے سے (نہیں روکتا)) اہل ذمہ کو صدقات دینے کے جواز میں عموم ہے۔ کیونکہ اہل ذمہ ہم سے قتال نہیں کرتے۔

اس میں اہل حرب کو صدقہ دینے کی ممانعت ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (اِنَّمَا یَنْهٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ قَاتَلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ۔ اللہ تو تمھیں صرف ان لوگوں سے (دوستی کرنے سے) روکتا ہے جو تم سے دین کے بارے میں لڑے) اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں اور روایتیں بھی ہیں۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری (لَا یَنْهٰکُمُ اللّٰہُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ فِی الدِّیْنِ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس آیت کو قول باری (وَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی انھیں پاؤ) نے منسوخ کر دیا ہے۔

مہاجر خواتین کے بارے میں حضورؐ کو کیا حکم ہوا؟

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَکُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُھٰجِرٰتٍ اے ایمان لانے والو! جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کرکے آ جائیں) تا آخر آیت۔

زہری نے عروہ سے، انھوں نے حضرت مسور بن مخرمہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ سے روایت کی ہے کہ صلح حدیبیہ میں سہیل بن عمرو نے قریش کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شرط یہ پیش کی تھی کہ ہمارا کوئی آدمی اگر آپ لوگوں کے پاس آ جائے گا تو آپ اسے ضرور ہمارے پاس واپس بھیج دیں گے خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہو۔

چنانچہ سہیل بن عمرو کے بیٹے حضرت ابوجندلؓ کو واپس ان کے باپ کے پاس بھیج دیا گیا بلکہ اس مدت میں جو مرد بھی بھاگ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مدینے میں آ گیا آپ نے اسے واپس کر دیا خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ تھا۔

پھر مومن عورتیں ہجرت کرکے آنے لگیں ان میں ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط بھی تھیں جو ہجرت کرکے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گئی تھیں۔ وہ اس وقت دوشیزہ تھیں۔

ان کے خاندان والے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ گئے اور ان کی واپسی کا مطالبہ کر دیا اللہ تعالیٰ نے ان جیسی خواتین کے بارے میں درج بالا آیت نازل فرمائی۔ عروہ کہتے ہیں کہ مجھے حضرت عائشہؓ نے بتایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت کی بنا پر ان خواتین کا امتحان لیا کرتے تھے۔

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا جَآءَکَ الْمُؤْمِنٰتُ یُبَایِعْنَکَ عَلٰٓی اَنْ لَّا یُشْرِکْنَ بِاللّٰہِ۔ اے نبی! جب مسلمان عورتیں آپ کے پاس آئیں کہ آپ ان سے اس شرط پر بیعت کریں کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی) تا آخر آیت۔

حضورؐ نے بیعت لیتے وقت کسی خاتون کے ہاتھ میں ہاتھ نہ ڈالا

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ جو عورتیں آیت میں مذکورہ شرائط کو تسلیم کر لیتیں آپ ان سے فرماتے "میں نے تمہاری بیعت لے لی"۔ آپ الفاظ کے ذریعے ان سے بیعت لیتے، بخدا آپ کا ہاتھ بیعت کرنے والی کسی عورت کے ہاتھ کے ساتھ نہیں لگا"۔

عکرمہ بن عمار نے ابوزمیل سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ بن الخطاب سے روایت کی ہے کہ

اہل مکہ نے حدیبیہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلح کی تھی۔ اس میں ایک شرط یہ تھی کہ جو مسلمان بھاگ کر کافروں کے پاس چلا جائے گا کافر اسے واپس نہیں کریں گے اور کافروں کا جو آدمی بھاگ کر مسلمانوں کے پاس آجائے گا مسلمان اسے واپس کر دیں گے۔

الحکم نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ صلح حدیبیہ کی ایک شرط یہ تھی کہ اہل مکہ میں سے جو شخص مسلمان ہو کر مسلمانوں کے پاس آئے گا اسے واپس کر دیا جائے گا۔

سورۂ الممتحنہ کا نزول صلح حدیبیہ کے بعد ہوا تھا، اہل مکہ کی جو عورت مسلمان ہو کر مدینہ آجاتی اس سے پوچھا جاتا کہ وہ مکہ سے کیوں نکل کر آئی ہے۔ اگر وہ اپنے شوہر سے جان چھڑانے آئی ہوتی تو اسے واپس کر دیا جاتا اور اگر وہ اسلام کی رغبت میں آئی ہوتی تو اسے واپس نہیں کیا جاتا بلکہ اس کے شوہر کو وہ رقم واپس کر دی جاتی جو اس نے مہر کے طور پر اسے دی ہوتی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ صلح حدیبیہ کے اندر واپسی کی شرط یا تو صرف مردوں کے لیے مخصوص تھی اس میں عورتیں داخل نہیں تھیں جیسا کہ اس طریق کار سے یہ بات ظاہر ہے کہ اہل مکہ کا جو فرد مسلمان ہو کر مدینہ آجاتا اسے واپس کر دیا جاتا یا یہ کہ یہ شرط مردوں اور عورتوں دونوں کے لیے شروع ہی سے عام تھی پھر عورتوں کے سلسلے میں یہ شرط منسوخ ہو گئی۔

یہ دوسری بات زیادہ واضح ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جائز ہے اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے آنے والی کسی خاتون کو واپس نہیں کیا تھا۔ ہمارے نزدیک اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ فعل پر تمکین حاصل ہونے کے بعد اس کا نسخ جائز ہوتا ہے خواہ وہ فعل عملاً واقع نہ بھی ہوا ہو۔

قول باری (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا) میں اہل ایمان کو خطاب ہے لیکن اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد ہے یعنی جب عورتیں ہجرت کر کے آپ کے پاس آجائیں کیونکہ آپ ہی ان کا امتحان کرنے کے ذمہ دار تھے، مسلمانوں پر یہ ذمہ داری عائد نہیں ہوتی تھی۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عدم موجودگی میں اس خطاب سے مسلمان مراد ہوتے۔

احکام شریعت ظاہر پر نافذ ہوتے ہیں

قول باری ہے (فَاِنْ عَلِمْتُمُوْھُنَّ مُؤْمِنٰتٍ پس اگر تم انھیں مسلمان سمجھ لو) اس سے مراد علم ظاہری ہے حقیقت یقین مراد نہیں ہے۔ کیونکہ حقیقت تک رسائی کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

اس کی مثال حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کا وہ قول ہے جو قرآن کے الفاظ میں یوں مذکور ہے (اِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا اِلَّا بِمَا عَلِمْنَا۔ آپ کے صاحبزادے نے چوری کی ہے ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں) اس سے ان کی مراد ظاہری علم تھا کیونکہ ان کے بھائی نے حقیقت میں چوری نہیں کی تھی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ۔ اور غائب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) بادشاہ کا پیمانہ جب بھائی کے کجاوے سے برآمد ہوا تھا تو لوگوں نے ان پر اسی ظاہری جہت سے چوری کا حکم عائد کر دیا تھا۔ اس کی مثال ان گواہوں کی گواہی ہے جن کی ظاہری حالت ان کی عدالت اور راست روی کی نشاندہی کرتی ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی گواہی پر فیصلہ کرنے اور ان کی گواہی کو صحت پر محمول کرنے کا پابند کر دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اخبار احاد کو قبول کرنے کی بھی یہی بنیاد ہے اور اس کے لیے یہی طریق کار ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ہم پر اس شخص کی خبر کو قبول کرنا لازم کر دیا ہے جو ہمارے سامنے اپنے ایمان کا اظہار کرتا ہو، اگر ایسا شخص ہمارے آپس کے معاملات کے سلسلے میں اپنی ذات کے بارے میں کوئی بات کہے تو ہم پر اس کی بات کو صحت پر محمول کرنا لازم ہے۔

یہ بات ہر شخص کی ایسی خبر کی تصدیق کے لیے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے جس کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہو اور کسی اور کو اس کی اطلاع نہ ہو مثلاً عورت کی اپنے حیض، طہر یا حمل کے متعلق اطلاع اور خبر۔ یا مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے یہ کہہ دیا ہو کہ "جب تمہیں حیض ہے تو تمہیں طلاق ہے یا جب تم حیض سے پاک ہو جاؤ تو تمہیں طلاق ہے۔" اس صورت میں حیض اور طہر کے بارے میں عورت کی بات قابل قبول ہو گی۔

عطاء بن ابی رباح نے قول باری (اِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ) تا آخر آیت تلاوت کرنے کے بعد کہا "ہمیں ان کے ایمان کے بارے میں صرف ان کے قول کے ذریعے علم ہو گا جس کا اظہار وہ ہم سے کریں گی۔" قتادہ کا قول ہے کہ ان کا امتحان یہ ہے کہ وہ یہ کہیں "ہم صرف دین کی خاطر، اسلام سے رغبت نیز اللہ اور اس کے رسول کی محبت میں نکل کر آئی ہیں۔"

اختلاف دارین کی بنا پر علیحدگی واقع ہو جانے کا بیان

قول باری ہے (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ) پس اگر انھیں مسلمان سمجھ لو تو انھیں کافروں کی طرف مت واپس کرو۔ وہ عورتیں ان کافروں کے لیے نہ حلال ہیں اور نہ وہ کافران کے لیے حلال ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اختلاف دارین کی بنا پر میاں بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جانے پر آیت کئی پہلوؤں سے دلالت کر رہی ہے۔ اختلاف دارین کی صورت یہ ہے کہ شوہر دارالحرب کا باشندہ ہو اور بیوی دارالاسلام کی شہری ہو یا اس کے برعکس صورت ہو۔ جب بیوی ہجرت کر کے دارالاسلام میں آ جائے گی تو وہ وہاں کی شہری بن جائے گی اور اس کا شوہر جو اپنے کفر پر قائم رہے گا وہ دارالحرب کا باشندہ کہلائے گا۔

اس طرح دونوں کے درمیان اختلاف دارین ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے جوڑے کے درمیان علیحدگی کا حکم عائد کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ) اگر اس صورت میں زوجیت باقی رہتی تو شوہر کو اس بات کا حق حاصل ہوتا کہ بیوی کو اپنے ساتھ جہاں بھی چاہے رکھے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ) نیز قول باری (وَآتُوهُم مَّا أَنفَقُوا) ان کے کافر شوہروں نے جو مہر ان کو دیے تھے وہ انھیں پھیر دو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں شوہر کو اس کا دیا ہوا مہر واپس کرنے کا حکم ہے۔

اگر رشتۂ ازدواج باقی ہوتا تو شوہر مہر کی واپسی کا مستحق قرار نہ پاتا کیونکہ یہ درست نہیں کہ شوہر بضع اور بضع کے بدل یعنی مہر دونوں کا مستحق قرار دیا جائے۔ اس پر یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) اور تم کو ان عورتوں سے نکاح کرنے

ہیں کوئی گناہ نہیں جبکہ تم ان کے مہر ان کے حوالے کردو۔

اگر پہلا نکاح باقی ہوتا تو اس صورت میں اس کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہ ہوتا۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (ولا تمسکوا بعصم الکوافر) عصمہ منع کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں کافر عورتوں سے ان کے حربی شوہروں کی بنا پر نکاح کرنے سے باز رہنے کی نہی کردی ہے۔

جو حربی عورت مسلمان ہو کر دارالاسلام میں ہمارے پاس آجائے اس کے متعلق اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر حربی عورت ہمارے پاس مسلمان ہو کر آجائے اور دارالحرب میں اس کا کافر شوہر موجود ہو تو شوہر سے اس کی علیحدگی واقع ہو جائے گی اور اس پر عدت بھی لازم نہیں ہوگی۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس پر عدت لازم ہوگی اور اگر اس کا شوہر مسلمان ہو جائے گا تو وہ اس کے لیے نئے مہر سے نکاح کے ذریعے حلال ہوگی۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک، امام شافعی، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر تین حیض گزارنے سے پہلے شوہر مسلمان ہو جائے گا تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ امام شافعی کے نزدیک دارالحرب اور دارالاسلام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ان کے نزدیک اختلافِ دارین کا کوئی حکم نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی یہودی یا نصرانی عورت اپنے شوہر سے پہلے مسلمان ہو جائے تو جب تک یہ دونوں دارالہجرت میں رہیں گے اس وقت تک شوہر اپنی اس بیوی کا زیادہ حق دار ہوگا۔

شیبانی نے سفاح بن مطر سے، انھوں نے داؤد بن کردوس سے روایت کی ہے کہ بنو تغلب کا ایک نصرانی مرد تھا جس کی زوجیت میں بنو تمیم کی ایک نصرانی عورت تھی، عورت مسلمان ہو گئی لیکن شوہر نے مسلمان ہونے سے انکار کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی۔

لیث نے عطاء، طاؤس اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ نصرانی مرد کی بیوی اگر مسلمان ہو جائے اور اس کے ساتھ مرد بھی مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی بیوی رہے گی اگر عورت مسلمان نہیں ہوگی تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔

قتادہ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ بیوی کی عدت کے اندر اگر شوہر مسلمان ہو جائے تو وہ اس کی بیوی رہے گی۔ اگر وہ مسلمان نہیں ہوگا تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ حجاج

نے عطاء سے اسی قسم کی روایت کی ہے حسن اور سعید بن المسیب سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔
ابراہیم کا قول ہے کہ اگر شوہر مسلمان ہونے سے انکار کردے تو ان کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔
عباد بن العوام نے خالد سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اگر نصرانی عورت اپنے شوہر سے پہلے مسلمان ہو جائے تو وہ اپنی ذات کی زیادہ مالک بن جائے گی۔

ان تمام آراء پر ابو بکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں سلف کے اختلاف کی تین صورتیں ہو گئیں۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ جب تک یہ دار الہجرت میں رہیں گے اس وقت تک شوہر اپنی بیوی کا زیادہ حق دار رہے گا۔ ہمارے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر میاں بیوی ایک ہی دار میں اقامت گزیں رہیں گے تو ان کا یہ حکم ہوگا۔ لیکن جب اختلاف دارین ہو جائے کا یعنی ایک دار الحرب میں رہ جائے اور فریق آخر دار الاسلام میں تو عورت بائن ہو جائے گی۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر عورت مسلمان ہو جائے اور مرد مسلمان ہونے سے انکار کردے تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ یہ بھی اس صورت پر محمول ہے جب دونوں دار الاسلام میں ہوں گے۔ دوسرے حضرات کے نزدیک جنکی آراء ہم نے نقل کی ہے، عورت اس کی بیوی رہے گی جب تک وہ عدت میں ہوگی، جب عدت ختم ہو جائے گی تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اگر عورت مسلمان ہو جائے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔

تاہم فقہائے امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ایک ہی دار میں ہوں تو عورت کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنے شوہر سے بائن نہیں ہوگی۔

اگر عورت مسلمان ہو جائے اور شوہر مسلمان نہ ہو تو اس صورت میں علیحدگی واقع ہونے کے وقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں ذمی ہوں اور عورت مسلمان ہو جائے تو اس وقت تک دونوں کے درمیان علیحدگی نہیں ہوگی جب تک شوہر پر اسلام نہ پیش کیا جائے۔

اگر شوہر اسلام قبول کرلے تو فبہا ورنہ دونوں کے درمیان علیحدگی کرا دی جائے گی۔ اس سلسلے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے جو روایتیں منقول ہیں یہ قول ان کے ہم معنی ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں حربی ہوں اور دار الحرب میں رہتے ہوں اور عورت مسلمان ہو جائے تو اس صورت میں وہ اس کی بیوی رہے گی جب تک اسے تین حیض نہ آ جائے۔

اگر شوہر کے مسلمان ہونے سے پہلے وہ تین حیض گزارے تو علیحدگی واقع ہو جائے گی۔ سلف کے جن حضرات سے حیض کا اعتبار منقول ہے۔ عین ممکن ہے کہ انھوں نے یہ مراد لی ہو کہ جب میاں بیوی حربی ہوں اور دارالحرب میں رہتے ہوں۔

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ حربی جوڑے میں سے جو بھی مسلمان ہو کر ہمارے پاس آجائے گا اور دوسرا دارالحرب میں ٹھہرا رہے گا تو اس صورت میں اختلاف دارین کی بنا پر علیحدگی واقع ہو جائے گی۔

ہم نے اس قول کی صحت پر آیت کی دلالت کے مختلف پہلوؤں کا پہلے ہی ذکر کر دیا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ اور وہ عورتیں بھی تم پر حرام ہیں جو کسی دوسرے کے نکاح میں ہوں البتہ ایسی عورتیں مستثنیٰ ہیں جو جنگ میں تمھارے ہاتھ آئیں)

حضرت ابوسعید خدری کا قول ہے کہ اس آیت کا نزول جنگ اوطاس میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں ہوا تھا، ان عورتوں کے مشرک شوہر موجود تھے لیکن جنگ میں گرفتار ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے ان کی اباحت کر دی۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے اس آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ ہر شوہر والی عورت سے ہمبستری زنا ہے مگر جو عورتیں جنگ میں گرفتار ہو جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ میں گرفتار ہونے والی عورتوں کے بارے میں فرمایا ہے (لا توطأ حامل حتی تضع ولا حائل حتی تستبرأ بحیضۃ) حاملہ عورت کا جب تک وضع حمل نہ ہو جائے اور غیر حاملہ کا ایک حیض کے ذریعے استبراء رحم نہ ہو جائے ان کے ساتھ ہمبستری نہ کی جائے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ استبراء رحم کے بعد گرفتار شدہ عورت کے ساتھ ہمبستری جائز ہے خواہ دارالحرب میں اس کا شوہر موجود کیوں نہ ہو بشرطیکہ شوہر بھی اس کے ساتھ گرفتار نہ ہوا ہو۔ اس لیے علیحدگی واقع ہونے کا تعلق یا تو عورت کے مسلمان ہو جانے کے ساتھ ہوگا یا اختلاف دارین کے ساتھ ہوگا جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یا پھر اس پر ملکیت کے حدوث کے ساتھ ہوگا۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عورت کا مسلمان ہو جانا فوری طور پر علیحدگی کا موجب نہیں ہوتا۔

نیز یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ ملکیت کا حدوث نکاح کو رفع نہیں کرتا جس کی دلیل یہ ہے کہ شوہر والی لونڈی کو اگر فروخت کر دیا جائے تو علیحدگی واقع نہیں اسی طرح اگر شوہر والی لونڈی کا آقا مر جائے تو وارث کی طرف ملکیت کا انتقال نکاح کو رفع نہیں کرتا۔

جب درج بالا دونوں صورتیں باطل ہو گئیں تو اب صرف تیسری صورت یعنی اختلاف دارین علیحدگی واقع ہونے کی وجہ رہ گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اختلاف دارین علیحدگی کا موجب نہیں ہے کیونکہ مسلمان اگر امان لے کر دارالحرب میں چلا جائے تو اس کی بیوی کے ساتھ اس کا نکاح باطل نہیں ہوتا اسی طرح اگر حربی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو علیحدگی واقع نہیں ہوتی اسی طرح اگر میاں بیوی دارالحرب میں مسلمان ہو جائیں اور پھر ان میں سے کوئی ایک دارالاسلام میں آ جائے تو ان کے درمیان علیحدگی واقع نہیں ہوتی۔

ان مثالوں سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ علیحدگی کے ایجاب میں اختلاف دارین کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اختلاف دارین کا وہ مفہوم نہیں ہے جو معترض نے اختیار کیا ہے بلکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک دارالاسلام کا باشندہ ہو اس کی یہ حیثیت یا تو مسلمان ہونے کی وجہ سے ہو یا ذمی ہونے کی بنا پر ہو، اور دوسرا دارالحرب کا باشندہ ہو، اس صورت میں وہ کافر حربی ہوگا۔

لیکن اگر دونوں مسلمان ہوں تو انھیں ایک ہی دار کے باشندے تصور کیا جائے گا خواہ ان میں سے ایک دارالاسلام میں مقیم ہو اور دوسرا دارالحرب میں۔

اگر ہم سے اختلاف رکھنے والا اس روایت سے استدلال کرے جسے یونس نے محمد بن اسحاق سے نقل کیا ہے، انھوں نے داؤد بن الحصین سے، انھوں نے عکرمہ سے۔

اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی زینب کو ابو العاص بن الربیع کی طرف چھ سال کے بعد پہلے نکاح کی بنا پر واپس بھیج دیا تھا۔ زینب ہجرت کر کے مدینہ آ گئی تھیں جب کہ ان کا خاوند شرک کی حالت میں مکہ میں مقیم رہا تھا۔ پھر آپ نے زینب کو پہلے نکاح کی بنا پر ان کے خاوند کے پاس بھیج دیا تھا:

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ علیحدگی واقع کرنے میں اختلاف دارین کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس واقعہ سے مخالف کا اپنے حق میں استدلال درست نہیں ہے اس کے کئی وجوہ ہیں۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ مخالف نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بیٹی کو چھ سال کے بعد پہلے نکاح کی بنا پر واپس بھیج دیا تھا جبکہ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں

ہے کہ عورت کو تین حیض گزر جانے کے بعد پہلے نکاح کی بنا پر واپس نہیں بھیجا جائے گا اور یہ بات تو واضح ہے کہ عادۃً تین حیض کے لیے چھ سال کی مدت نہیں ہوتی۔ اس بنا پر اس جہت سے معترض کا استدلال ساقط ہو گیا۔

اس استدلال کے درست نہ ہونے کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ خالد نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک یہودی عورت کے متعلق جو اپنے شوہر سے پہلے مسلمان ہو گئی روایت کی ہے کہ وہ اپنی ذات کی زیادہ مالک بن گئی تھی، گویا حضرت ابن عباسؓ کا مسلک یہ تھا کہ عورت کے مسلمان ہو جانے کی وجہ سے علیحدگی واقع ہو گئی تھی۔ اب یہ بات تو درست ہو ہی نہیں سکتی کہ حضرت ابن عباس ایک حکم کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے کے بعد خود اس سے اختلاف کریں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ حضور نے اپنی بیٹی زینب کو ابوالعاص کی طرف دوسرے نکاح کی بنا پر واپس کیا تھا۔

یہ روایت داؤد بن الحصین کی روایت کی معارض ہے۔ عمرو بن شعیب کی یہ روایت اس کے باوجود اولیٰ ہے کیونکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو اگر درست تسلیم کر لیا جائے تو اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ زینب اپنے شوہر کے مسلمان ہو جانے کے بعد بحالہ اس کی بیوی رہیں۔ اس روایت سے عقد ثانی کی کوئی بات معلوم نہیں ہوئی جبکہ عمرو بن شعیب کی روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ابوالعاص کے مسلمان ہو جانے کے بعد ان کے ساتھ عقد ثانی ہوا۔ اس لیے یہ روایت اولیٰ ہو گئی۔

کیونکہ پہلی روایت میں ظاہر حال کی خبر دی گئی ہے جبکہ اس دوسری روایت میں ایک نئی بات کے پیدا ہونے کی اطلاع دی گئی ہے جس کا علم راوی کو ہوا تھا۔ اس کی مثال وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ نے حضرت میمونہ کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے متعلق نقل کی ہے کہ آپ نے حالت احرام میں ان کے ساتھ نکاح کیا تھا جبکہ یزید بن الاصم کی روایت ہے کہ آپ نے حالت احلال میں ان کے ساتھ عقد کیا تھا۔ یہاں ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایک نئے پیدا ہونے والے حال کی خبر دی گئی ہے جبکہ یزید بن الاصمؒ کی روایت میں ظاہر حال کی اطلاع دی گئی ہے یا جس طرح بریرہ کے شوہر کے متعلق روایت ہے کہ وہ بریرہؓ کی آزادی کے وقت آزاد تھے جبکہ ایک اور روایت کے مطابق وہ اس وقت غلام تھے۔ یہاں بھی یہی بات ہے کہ پہلی روایت اولیٰ ہے کیونکہ اس میں ایک نئی بات کی اطلاع ہے جس کا علم راوی کو ہوا تھا جبکہ دوسری روایت میں ظاہر حال کی اطلاع ہے اور راوی کو اس نئی بات کا علم نہیں ہو سکا تھا۔

فصل

امام ابوحنیفہ نے ہجرت کرکے دارالاسلام میں آجانے والی عورت کے متعلق فرمایا ہے کہ وہ اپنے حربی شوہر سے علیحدگی کی عدت نہیں گزارے گی۔ اس کی وجہ یہ قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ ان کے ساتھ نکاح کرلینے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے) اللہ تعالیٰ نے عدت کا ذکر کیے بغیر ان کے ساتھ نکاح کی اباحت کردی)

سلسلۂ تلاوت میں یہ بھی فرمایا (وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ) عصمت کے معنی منع کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کافر عورت کے ساتھ اس کے حربی شوہر کی بنا پر نکاح کرنے سے باز رہنے کی نہی کردی ہے۔ کوافر کے لفظ کا مردوں کو بھی شامل ہونا جائز ہے۔ اس مقام پر بظاہر اس کا اطلاق مردوں پر ہوا ہے کیونکہ یہ لفظ ہجرت کرکے آنے والی عورتوں کے ذکر کے سلسلے میں لایا گیا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حیض کے ذریعے استبراء رحم کے بعد گرفتار شدہ عورت سے ہمبستری کو جائز کردیا ہے۔

حالانکہ استبراء عدت نہیں ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ (عدة الامة حیضتان لونڈی کی عدت دو حیض ہے) اس لیے آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اختلاف دارین کی بنا پر علیحدگی واقع ہوجاتی ہے۔

کافر بیوی کے مہر کا بیان

قول باری ہے (وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا۔ جو مہر تم نے اپنی بیویوں کو دیے تھے وہ تم واپس مانگ لو اور جو مہر کافروں نے اپنی مسلمان بیویوں کو دیے تھے انھیں وہ واپس مانگ لیں) معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ اس سے مہر مراد ہے۔ یعنی اہل حرب سے وہ مہر واپس مانگ لو جو تم نے اپنی کافر بیویوں کو دیے تھے جب یہ بیویاں ان کے پاس رہ جائیں یا چلی جائیں۔

اسی طرح اہلِ حرب مسلمانوں سے اپنی ان بیویوں کے مہر واپس مانگ لیں جو مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائیں۔ زہری کا قول ہے کہ اہلِ ایمان نے تو اللہ کے حکم کو تسلیم کر لیا یعنی مہر واپس دینے کے لیے تیار ہو گئے لیکن مشرکین نے اللہ کے حکم کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاِنْ فَاتَکُمْ شَیْءٌ مِّنْ اَزْوَاجِکُمْ اِلَی الْکُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَاٰتُوا الَّذِیْنَ ذَھَبَتْ اَزْوَاجُھُمْ مِّثْلَ مَا اَنْفَقُوْا۔ اور اگر تمہاری کافر بیویوں کے مہروں میں سے کچھ تمہیں کفار سے واپس نہ ملے اور پھر تمہاری نوبت آئے تو جن لوگوں کی بیویاں ادھر رہ گئی ہوں ان کو اتنی رقم ادا کر دو جو ان کے دیے ہوئے مہروں کے برابر ہو)

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا کہ اگر مسلمان کی کوئی کافر بیوی دارالحرب چلی جائے اور مسلمانوں کے ہاتھوں میں مہروں کی رقم ہو جسے وہ کافروں کی طرف لوٹانے والے ہوں تو اس میں سے مسلمان شوہر کو اس کے دیے ہوئے مہر کی رقم واپس کر دیں اور پھر باقی ماندہ رقم کافروں کو واپس کریں۔ خصیف نے مجاہد سے قول باری (وَاسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ مسلمان شوہر کو اس کے دیے ہوئے مہر کا معاوضہ مالِ غنیمت سے ادا کر دیا جائے۔ زکریا بن ابی زائدہ نے شعبی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینب کا اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیت (وَاسْئَلُوْا مَا اَنْفَقْتُمْ وَلْیَسْئَلُوْا مَا اَنْفَقُوْا) میں ذکر کیا ہے۔ یہ خاتون مسلمانوں کے پاس آگئی تھیں۔

اعمش نے ابو الضحیٰ سے اور انھوں نے مسروق سے قول باری (وَاِنْ فَاتَکُمْ شَیْءٌ مِّنْ اَزْوَاجِکُمْ اِلَی الْکُفَّارِ) کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ تمہارے اور کافروں کے درمیان کوئی معاہدہ نہ ہو (فَعَاقَبْتُمْ) پھر تمہیں مالِ غنیمت ہاتھ آجائے (فَاٰتُوا الَّذِیْنَ ذَھَبَتْ اَزْوَاجُھُمْ مِّثْلَ مَا اَنْفَقُوْا) تو کافر بیوی کے شوہر کو اتنی رقم معاوضہ میں دے دو جو اس کے ہاتھ سے مہر کی صورت میں نکل گئی ہو۔

سعید نے قتادہ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے اس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ یہ معاوضہ اسے مجموعی مالِ غنیمت سے دیا جائے گا اور پھر مالِ غنیمت کی تقسیم ہوگی۔ ابن اسحاق نے زہری سے روایت کی ہے کہ اگر تم میں سے کسی کی بیوی کافروں کے پاس رہ جائے اور کافروں کی طرف سے کوئی عورت تمہارے پاس نہ آئے جس سے تم ادا کیے ہوئے مہر کے برابر رقم وصول کر سکو تو اس صورت میں اگر تمہیں اموالِ فئے میں سے کچھ ہاتھ آئے تو اس میں سے انھیں معاوضہ دے دو۔

یہاں یہ کہنا درست ہے کہ زہری سے یہ روایت اس روایت کے خلاف نہیں جس کا ہم پہلے

ذکر کر آئے ہیں کہ اگر مسلمانوں کے پاس کافروں کو واجب الادا مہروں کی رقم ہوتی تو اس میں سے مسلمان شوہروں کو ان کے دیے ہوئے مہروں کے بدلے رقم دے دی جاتی اور اگر ایسی رقم نہ ہوتی جسے کافروں کو واپس کرنا واجب ہوتا تو اس صورت میں مسلمان شوہروں کو مالِ غنیمت سے ان کے دیے ہوئے مہروں کی رقم واپس کر دی جاتی۔

درج بالا احکام جن کا تعلق کافروں کو مہر کی رقمیں واپس کرنے، ان سے رقمیں واپس لینے نیز مسلمان شوہر کو مالِ غنیمت سے یا مہر کی اس رقم سے معاوضہ دینے کے ساتھ ہے جسے کافروں کو واپس کرنا واجب ہو، اہل علم کی ایک جماعت کے نزدیک منسوخ ہو چکے ہیں۔

البتہ اس سلسلے میں عطاء سے ایک روایت ہے، عبدالرزاق نے ابن جریج سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر مشرکین کی کوئی عورت مسلمانوں کے پاس آ کر اسلام قبول کرے، آیا اس کے شوہر کو مہر کا معاوضہ دیا جائے گا کیونکہ سورۂ الممتحنہ میں یہ قول باری ہے (وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا)

عطاء نے جواب میں کہا کہ یہ بات ان لوگوں کے لیے تھی جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا۔ میں نے کہا کہ اب ایک ایسی عورت آئی ہے جس کا تعلق اہل معاہدہ سے ہے، یہ سن کر عطاء نے کہا کہ اس کے شوہر کو معاوضہ دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عطاء کا یہ مسلک اجماع کے خلاف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن و سنت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو درج بالا احکام کے نسخ کی موجب بنتی ہو، پھر ان احکام کا نسخ کیسے واجب ہوا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ممکن ہے کہ یہ احکام قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ آپس میں ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ اِلّا یہ کہ آپس کی رضامندی سے تجارت کی صورت ہو) کی بنا پر منسوخ ہو گئے ہوں۔

نیز شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ کسی مسلمان کا مال کھانا حلال نہیں ہوتا اِلّا یہ کہ وہ بطیب خاطر اپنے مال میں سے کچھ دے دے) کی بنا پر یہ احکام منسوخ ہو گئے ہوں۔

قول باری ہے (وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ اور اپنے ہاتھ پاؤں کے آگے کوئی بہتان گھڑ کر نہ لائیں گی) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ وہ اپنے شوہروں کے ساتھ ایسے بچوں کو ملحق نہیں کریں گی جو ان کے نطفوں سے نہ ہوں۔

ایک قول کے مطابق اہل احصان پر زنا کی تہمت لگانا، لوگوں پر جھوٹ باندھنا، ان پر غلط الزام لگانا اور ان کے متعلق ایسی بات کہنا جو ان میں نہ پائی جاتی ہو، یہ تمام صورتیں آیت کے حکم میں داخل ہیں اسی طرح جھوٹ کی تمام صورتیں بھی اس میں داخل ہیں۔ ظاہر آیت ان تمام صورتوں کا تقتضی ہے۔

قول باری ہے (وَلَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ اور کسی امر معروف میں تمہاری نافرمانی نہ کریں گی) معمر نے ثابت سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عورتوں سے بیعت لی تو آپ نے ان سے یہ عہد لیا کہ وہ مرنے والوں پر نوحہ نہ کریں گی۔ چند عورتیں بول اٹھیں کہ اللہ کے رسول! زمانۂ جاہلیت میں کچھ عورتوں نے نوحہ کرنے میں ہماری ہمنوائی کی تھی ہم زمانۂ اسلام میں ان کی ہمنوائی کریں گی۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ اسلام میں نوحہ کے اندر کوئی ہمنوائی نہیں۔ اسلام میں شغار نہیں (کسی کے ساتھ اپنی بہن یا بیٹی کا اس شرط پر نکاح کہ وہ بھی اپنی بہن یا بیٹی کا نکاح مہر کے بغیر اس کے ساتھ کر دے) اسلام میں جلب نہیں (یہ جائز نہیں کہ مویشیوں کی زکوٰۃ کا محصّل مویشیوں کے مالکوں کو اپنے تمام جانور اس جگہ لانے کے لیے کہے جہاں وہ ٹھہرا ہوا ہے بلکہ خود ان کے پاس چل کر جائے) اسلام میں جنب نہیں (یہ جائز نہیں کہ مویشیوں کے مالکان محصّل کو تنگ کرنے اور زکوٰۃ سے بچنے کے لیے اپنے جانور ادھر ادھر کر دیں بلکہ اپنے ڈیروں پر رکھیں) اور جس نے لوٹ مار کی وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

شہر بن حوشب سے مروی ہے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آیت (وَلَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ) سے مراد مرنے والوں پر نوحہ کرنا ہے۔

ہشام نے حفصہ سے اور انھوں نے حضرت ام عطیہؓ سے روایت کی ہے کہ بیعت لیتے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سے یہ عہد لیا تھا کہ ہم مرنے والے پر نوحہ نہیں کریں گی اور قول باری (وَلَا یَعْصِیْنَکَ فِیْ مَعْرُوْفٍ) کا یہی مفہوم ہے۔

عطاء نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ مجھے دو احمقانہ آوازوں سے روکا گیا ہے، لہو ولعب کی آواز نیز گانے کے وقت مزامیر شیطان یعنی بانسری کی شیطانی آواز سے۔ اور مصیبت کے وقت رونے دھونے کی آواز سے جس کے ساتھ چہرہ نوچنا، گریبان پھاڑنا اور شیطان کی آواز میں فریاد کرنا ہوتا ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اللہ کی اطاعت کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے کیونکہ اطاعت کی تمام صورتیں معروف کہلاتی ہیں اور مرنے والے پر نوحہ نہ کرنا آیت کی مراد کی ایک صورت ہے۔ اللہ

کو معلوم تھا کہ اس کا نبی کبھی معروف کے سوا کسی چیز کا حکم نہیں دیتا پھر بھی اس نے اپنے نبی کی نافرمانی سے منع کرتے ہوئے معروف کی شرط لگا دی تاکہ کوئی شخص کبھی اس امر کی گنجائش نہ نکال سکے کہ ایسی حالت میں بھی سلاطین کی اطاعت کی جائے جب کہ ان کا حکم اللہ کی اطاعت میں نہ ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تو افضل البشر صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت میں بھی معروف کی شرط لگا دی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق اللہ کی نافرمانی میں کسی مخلوق کی اطاعت نہیں) نیز آپ کا ارشاد ہے (من اطاع مخلوقا في معصية الخالق سلط الله عليه ذلك المخلوق جو شخص خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی اطاعت کرے اللہ تعالیٰ اس پر اسی مخلوق کو مسلط کر دیتا ہے) دوسرے الفاظ میں اس مخلوق کی تعریفیں کرنے والا خود اس کی مذمت کرنے والا بن جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ) میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خطاب کی تخصیص کر دی کیونکہ مسلمان ہونے والیوں سے بیعت لینا صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کام تھا لیکن ہجرت کر کے آنے والی عورتوں کی جانچ پڑتال اور امتحان کے حکم کو تمام مسلمانوں کے لیے عام رکھا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ کیونکہ جانچ پڑتال کا کام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص نہیں تھا۔ بلکہ اس میں دوسرے بھی شریک تھے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہم اب بھی ہجرت کر کے آنے والی عورت کی جانچ پڑتال کرتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

سُورَةُ الصَّفِّ

جائز نذر کا پورا کرنا ضروری ہے، ناجائز کا نہیں

قول باری ہے (یَآیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَا لَا تَفْعَلُوْنَ۔ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَا لَا تَفْعَلُوْنَ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! تم کیوں وہ بات کہتے ہو جو کرتے نہیں ہو، اللہ کے نزدیک یہ سخت ناپسندیدہ حرکت ہے کہ تم وہ بات کہو جو کرتے نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے اوپر کوئی عبادت یا تقرب الٰہی کی کوئی صورت یا عقد لازم کر لے تو اس پر اسے پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اسے پورا نہ کرنے کی صورت میں وہ شخص ایسی بات کا قائل گردانا جاتا ہے جسے وہ کرتا نہیں اور اللہ تعالیٰ نے ایسے آدمی کی مذمت کی ہے۔

تاہم یہ حکم ایسی بات کے بارے میں ہے جو اللہ کی معصیت نہ ہو۔ کیونکہ کوئی شخص اگر اپنے اوپر اللہ کی معصیت لازم کر لے تو اسے پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا نذر فی معصیۃ وکفارتہ کفارۃ یمین اللہ کی معصیت کی کوئی نذر نہیں ہوتی، اس کا کفارہ قسم کے کفارے کی طرح ہے)

درج بالا حکم صرف ایسی چیزوں کے ساتھ تعلق رکھتا ہے جن کے ذریعے تقرب الٰہی حاصل کیا جاتا ہو اور کسی نے انھیں اپنے اوپر لازم کر لیا ہو۔ مثلاً نذر کی تمام صورتیں اسی طرح انسانوں کے حقوق کے سلسلے میں ایسے عقود جنھیں لوگ ایک دوسرے کے ساتھ باندھتے ہیں اسی طرح مستقبل میں کسی کام کو سرانجام دینے کا وعدہ وغیرہ۔ یہ مباح ہوتا ہے اور بہتر بات یہ ہوتی ہے کہ حتی الامکان اس وعدے کو نبھایا جائے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے "ان شاء اللہ، میں فلاں کام کروں گا" تو اس کا اس طرح کہنا مباح ہے بشرطیکہ اس میں اللہ کی مشیت کا استثناء کیا گیا ہو اور اپنے دل میں اس نے اسے پورا کرنے کی

گرہ باندھ رکھی ہو۔ اس کے لیے ایسا وعدہ کرنا جائز نہیں جسے پورا نہ کرنے کی اپنے دل میں گرہ باندھ رکھی ہو۔ کیونکہ یہی وہ صورت ہے جس سے اللہ نے روکا ہے اور اس کے مرتکب سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا ہے۔

اگر اس نے اپنے دل میں اسے پورا کرنے کی گرہ باندھ رکھی ہو لیکن اپنے اس قول کو اللہ کی مشیت کے ساتھ استثناء کی صورت نہ دی ہو تو اس کی یہ بات مکروہ ہوگی کیونکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ وہ اپنے وعدے کو پورا بھی کر سکے گا یا نہیں۔ اس لیے اپنے وعدے کو مطلق رکھنا اور اللہ کی مشیت کے ساتھ مشروط نہ کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہوگا جبکہ اسے وعدہ خلافی کا بھی خطرہ ہو۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے جو شخص یہ کہے "اگر میں فلاں کام کر لوں تو میں حج کر دوں گا یا روزے رکھوں گا یا قربانی کے لیے جانور حرم لے جاؤں گا" اس کے اس قول کی حیثیت اپنے اوپر نذر واجب کرنے کی طرح ہے کیونکہ اس صورت میں اس کا اس کام کو نہ کرنا اس امر کو مستلزم ہوگا کہ اس نے جو بات کہی تھی اسے کر کے نہیں دکھایا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جنھوں نے کہا تھا کہ اگر ہمیں اس عمل کا علم ہو جائے جو اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ پسندیدہ ہے تو ہم اسے بروئے کار لانے میں پوری چستی کا مظاہرہ کریں۔ پھر جب جہاد کی فرضیت کا حکم نازل ہوا تو یہ لوگ ڈھیلے پڑ گئے اور جہاد پر جانے میں سستی کا مظاہرہ کیا۔

قتادہ کا قول ہے کہ آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا تھا جو کہا کرتے تھے کہ ہم جہاد پر گئے اور ہم نے جہاد میں بڑی کارکردگی دکھائی، حالانکہ وہ سرے سے جہاد پر گئے نہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت منافقین کے بارے میں نازل ہوتی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں مومنین اس لیے کہا کہ وہ ایمان کا اظہار کرتے تھے۔

دین حق کا غلبہ دلیل نبوت ہے

قول باری ہے (لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ تاکہ اسے پورے کے پورے دین پر غالب کر دے) اس کا شمار دلائل نبوت میں ہوتا ہے کیونکہ یہ بات اس وقت کہی گئی تھی جب مسلمانوں کی تعداد بہت کم تھی، وہ بہت کمزور تھے اور انھیں ہر وقت دشمنوں کا خطرہ لاحق رہتا تھا اور لوگوں کی نظروں میں مقہور و بے بس تھے لیکن ان حالات کے باوجود یہ خبر اپنی تمام جزئیات کے ساتھ حرف بہ حرف پوری ہوئی۔

اس زمانے میں ادیان درج ذیل تھے۔ یہودیت، نصرانیت، مجوسیت، صابئیت اور ان کے علاوہ بت پرست بھی تھے جن کا دائرہ، عرب سے لے کر سندھ یعنی ہندوستان تک پھیلا ہوا تھا۔ پھر ان ادیان کو ماننے والوں میں سے کوئی قوم ایسی باقی نہیں رہی جس پر مسلمان غالب نہیں آئے اور ان کے تمام علاقوں یا بعض کو اپنے زیرنگیں نہیں کیا اور انہیں دور دراز علاقوں کی طرف مار بھگایا۔

یہ ہے اس آیت کا مصداق جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے وعدہ کیا تھا کہ وہ اسلام کو ان تمام ادیان پر غالب کر دے گا۔ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ غیب کا علم صرف اللہ تعالیٰ کی ذات کو ہے اور وہ غیب کی خبر صرف اپنے رسولوں کو وحی کے ذریعے بھیجتا ہے۔ اس لیے یہ آیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی ایک واضح دلیل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان تمام ادیان پر غلبہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہوا تھا اس لیے یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غلبہ نہیں کہلا سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ وعدہ کیا تھا کہ وہ آپ کے لائے ہوئے دین کو تمام ادیان پر غالب کر دے گا کیونکہ ارشاد باری ہے (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وہی تو ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے پورے کے پورے دین پر غالب کر دے) اس سے مراد دین حق ہے۔ اگر اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مراد لی جاتی تو پھر بھی یہ بات درست ہوتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دین اور آپ پر ایمان لانے والوں کو تمام ادیان اور اہل ادیان پر غالب کر دیا تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو غالب کر دیا۔

جس طرح کوئی لشکر اسلامی اگر کسی شہر یا علاقے کو فتح کر لے تو یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ خلیفۃ المسلمین نے اسے فتح کیا ہے اگرچہ وہ قتال میں شریک بھی نہ ہوا ہو، کیونکہ اسلامی لشکر کا یہ اقدام اس کے حکم اور اس کی طرف سے لشکر کی تیاری کے تحت ہوا تھا۔

قول باری ہے (هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ۔ میں بتاؤں تمہیں وہ تجارت جو تم کو عذاب الیم سے بچا دے) تا قول باری (نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ۔ اللہ کی طرف سے نصرت اور قریب ہی میں حاصل ہونے والی فتح) اس کا شمار بھی دلائل نبوت میں ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نصرت اور فتح کا وعدہ فرمایا تھا اور ایمان لانے والوں کے حق میں یہ وعدہ پورا ہو گیا۔

سورة الجمعة

نبیؐ اور ان کی قوم امومت میں برابر تھے

قول باری ہے (ھُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّیِّیْنَ رَسُوْلًا مِّنْھُمْ وہی ہے جس نے اُمیوں کے اندر ایک رسول خود انھیں میں سے اٹھایا) انھیں اُمّی اس لیے کہا گیا کہ یہ لوگ لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے، ان کی اکثریت کا یہی حال تھا۔ اگرچہ بہت قلیل تعداد میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جنھیں لکھنا پڑھنا آتا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الشھر ھکذا و ھکذا مہینہ اتنے اتنے دنوں کا ہوتا ہے) یہ کہتے ہوئے آپ نے انگلیوں سے اشارہ کیا۔ آپ کا یہ ارشاد بھی ہے (انا نحن امة امیة لانحسب ولا نکتب ہم امی لوگ ہیں ہم نہ حساب کتاب رکھتے ہیں اور نہ ہمیں لکھنا آتا ہے)

قول باری ہے (رَسُوْلًا مِّنْھُمْ) کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے۔ ارشاد باری ہے (اَلَّذِیْنَ یَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ النَّبِیَّ الْاُمِّیَّ. جو لوگ رسول کی پیروی کرتے ہیں جو نبی امی ہیں) ایک قول کے مطابق جس شخص کو لکھنا نہیں آتا ہے اسے اُمّی اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس کو ماں کے پیٹ سے پیدائش کی حالت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے کیونکہ لکھنا تو سیکھنے اور دوسروں سے استفادہ کرنے کے ذریعہ آتا ہے اس حالت کی بنا پر نہیں آتا جس سے فطری طور پر ایک نومولود کو گزرنا پڑتا ہے۔ (یاد رہے کہ عربی زبان میں ماں کو ام کہتے ہیں) ایک اُمّی کو نبوت عطا کرنے کی حکمت یہ تھی کہ انبیاء سابقین کی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو بشارتیں آئی تھیں آپ کا امی ہونا ان کے عین مطابق تھا۔

نیز اس کی وجہ سے کسی کو یہ توہم نہیں ہوسکتا تھا کہ آپ کو کتاب و حکمت کا جو علم دیا گیا تھا آپ نے لکھنے پڑھنے کی مدد سے اسے کسی اور ذریعے سے حاصل کیا تھا۔

آپ کے امی ہونے کی نسبت سے یہ دو وجوہ آپ کی نبوت کی صحت پر دلالت کرتے ہیں اس کے ساتھ ساتھ یہ پہلو بھی ہے کہ آپ کی یہ حالت اس قوم کی حالت کے مشابہ تھی جس کے اندر آپ کو مبعوث کیا گیا تھا۔ اس طرح آپ اپنی اس حالت کی بنا پر حتی الامکان اس قوم کے ساتھ مساوی سطح پر تھے۔

مساوات کی اس جہت کے باوجود قوم کی طرف سے آپ کی لائی ہوئی کتاب جیسی کتاب پیش کرنے سے عاجز رہنا اس بات کی دلیل تھی کہ یہ کتاب اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کی گئی ہے۔

علم بغیر عمل کے بیکار ہے

قول باری ہے (مَثَلُ الَّذِيْنَ حُمِّلُوا التَّوْرٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوْهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا۔ جن لوگوں کو تورات کا حامل بنایا گیا تھا مگر انھوں نے اس کا بار نہ اٹھایا ان کی مثال اس گدھے کی سی ہے جس پر کتابیں لدی ہوئی ہوں)

ایک روایت کے مطابق اس سے یہود مراد ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تورات سیکھنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا گیا تھا، انھوں نے تورات کا علم حاصل تو کر لیا لیکن اس پر عمل پیرا نہ ہوئے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں گدھے کے مشابہ قرار دیا جس پر کتابیں لدی ہوئی ہوں۔ کیونکہ انھوں نے بھی اس کتاب سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا جس کا انھیں حامل بنایا گیا تھا جس طرح گدھا اپنی پیٹھ پر لدی ہوئی کتابوں سے کوئی فائدہ نہیں اٹھاتا۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (اِنْ هُمْ اِلَّا كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ سَبِيْلًا۔ یہ لوگ بس چوپایوں کی طرح ہیں بلکہ ان سے بھی بڑھ کر گم کردہ راہ) نیز ارشاد ہوا (وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَاَ الَّذِيْ اٰتَيْنٰهُ اٰيٰتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا انھیں اس شخص کی خبر پڑھ کر سنائیں جسے ہم نے اپنی آیات عطا کی تھیں پھر وہ ان سے نکل بھاگا) تا قول باری (فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ الْكَلْبِ اس کی مثال کتے جیسی ہے۔

یہود کی خام خیالی

قول باری ہے (قُلْ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ هَادُوْٓا اِنْ زَعَمْتُمْ اَنَّكُمْ اَوْلِيَآءُ لِلّٰهِ مِنْ دُوْنِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ۔ ان سے کہو اے لوگو جو یہودی بن

گئے ہو! اگر تمہیں یہ گھمنڈ ہے کہ باقی سب لوگوں کو چھوڑ کر بس تم ہی اللہ کے چہیتے ہو تو موت کی تمنا کرو اگر تم اپنے اس زعم میں سچے ہوں تا قول باری (وَاللّٰهُ عَلِيمٌ بِالظّٰلِمِينَ - اور اللہ تعالیٰ ان ظالموں کو خوب جانتا ہے)

ایک روایت کے مطابق یہود اس گھمنڈ میں مبتلا تھے کہ باقی سب لوگوں کو چھوڑ کر صرف یہی لوگ اللہ کے پیارے اور چہیتے ہیں۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ بتا دیا کہ اگر یہ موت کی تمنا کریں گے تو مر جائیں گے۔

اس آیت کے ذریعہ دو وجوہ سے ان پر حجت تام ہو گئی۔ ایک تو یہ کہ اگر یہ لوگ اللہ کے ہاں اپنی قدر و منزلت کے دعوے میں سچے ہوتے تو موت کی ضرور تمنا کرتے کیونکہ موت کے ذریعے جنت میں داخل ہو جانا دنیا میں زندہ رہنے سے بہتر ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ یہ لوگ موت کی تمنا نہیں کریں گے۔ اللہ تعالیٰ کی یہ دی ہوئی خبر حقیقت نفس الامری کے لحاظ سے حرف بہ حرف سچی ثابت ہوئی۔ اس لیے یہ چیز بھی نبوت کے واضح ترین دلائل میں سے ہے۔

اذانِ جمعہ سے کیا مراد ہے؟

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ - اے لوگو! جو ایمان لائے ہو! جب پکارا جائے نماز کے لیے جمعہ کے دن تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جمعہ کے روز حسب معمول با جماعت نمازیں ادا کی جاتی ہیں جس طرح اس روز زندگی کے اور دوسرے مشاغل سرانجام دیے جاتے ہیں لیکن آیت میں یہ واضح نہیں کیا گیا ہے کہ ان ہی نمازوں میں سے کوئی جمعہ کی نماز ہے۔

تاہم مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں اس سے وہ نماز مراد ہے کہ جسے اگر کوئی شخص جمعہ کے روز امام کے ساتھ ادا کر لے تو پھر اس پر ظہر پڑھنا لازم نہیں ہوتا۔ اس نماز کی دو رکعتیں ہیں جو زوال کے بعد جمعہ کی شرائط کے تحت ادا کی جاتی ہیں۔

سب کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ آیت میں جس ندا کا ذکر ہے اس سے مراد اذان ہے تاہم آیت میں اذان کی کیفیت بیان نہیں کی گئی ہے۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت

عبداللہ بن زید کی روایت میں اسے بیان فرمایا ہے۔ حضرت عبداللہ نے خواب میں اذان دیتے ہوئے کسی کو دیکھا تھا اور یہی خواب حضرت عمرؓ کو آیا تھا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے یہ کلمات حضرت ابو محذورہ کو سکھا دیے تھے۔ اس میں ترجیع کا بھی ذکر ہے۔

ہم نے اذان کے مسئلے پر قول باری (وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ اور جب تم نماز کے لیے پکارتے ہو) کی تفسیر کرتے ہوئے روشنی ڈالی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حسن بصری سے قول باری (إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَّوْمِ الْجُمُعَةِ) کی تفسیر میں منقول ہے کہ امام جب نکل آئے یعنی مسجد میں داخل ہو کر منبر پر بیٹھ جائے اور پھر مؤذن اذان دے دے تو گویا نماز جمعہ کے لیے پکار ہو گئی۔

زہری نے حضرت سائبؓ بن یزید سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مؤذن ہوتے تھے جب آپ منبر پر بیٹھ جاتے تو وہ اذان دیتے اور پھر جب منبر سے نیچے تشریف لاتے تو وہ اقامت کہہ دیتے۔ یہی طریق کار حضرت ابو بکرؓ کے زمانے میں رہا پھر حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی۔ لیکن جب حضرت عثمانؓ خلیفہ بنے اور لوگوں کی تعداد زیادہ ہو گئی نیز آبادی پھیل گئی تو آپ نے تیسری اذان کا اضافہ کر دیا۔

سلف کی ایک جماعت سے پہلی اذان کا انکار منقول ہے جو امام کے باہر آنے سے پہلے دی جاتی ہے۔ وکیع نے ہشام بن الغاز سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے نافع سے جمعہ کے دن پہلی اذان کے بارے میں پوچھا تو انھوں نے کہا "حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ بدعت ہے اور ہر بدعت گمراہی ہے خواہ لوگ اسے اچھا ہی کیوں نہ سمجھیں۔"

منصور نے حسن سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ جمعہ کے دن نداء یعنی اذان وہ ہوتی ہے جو امام کے باہر آنے پر دی جاتی ہے اس سے پہلے کی اذان نئی ایجاد ہے۔ عبدالرزاق نے ابن جریج سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے کہ ماضی میں جمعہ کی نماز کے لیے ایک اذان ہوتی تھی۔ اور اس کے بعد اقامت ہو جاتی تھی لیکن آج کل جو اذان امام کے باہر آکر منبر پر بیٹھنے سے پہلے دی جاتی ہے وہ باطل اور غلط ہے، اس کی ابتدا حجاج نے کی تھی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے ایک اذان کا ذکر کیا ہے جو امام کے منبر پر بیٹھ جانے کے بعد دی جائے اور پھر منبر سے نیچے آجانے کے بعد اقامت کہی جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں ہوا کرتا تھا۔ جمعہ کا وقت زوال کے بعد ہوتا ہے۔

حضرت انسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت سہل بن سعدؓ، نیز حضرت سلمہ بن الاکوعؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کی نماز سورج ڈھلنے کے بعد ادا کرتے تھے۔ شعبہ نے عمرو بن مرہ سے اور انھوں نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن مسعودؓ اور آپ کے رفقاء نے چاشت کے وقت جمعہ کی نماز پڑھا دی تھی اور پھر کہا تھا کہ تم لوگوں کے لیے گرمی کے خطرے کے پیش نظر میں نے ایسا کیا ہے۔

حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے متعلق مروی ہے کہ ان حضرات نے زوال کے بعد جمعہ کی نماز ادا کی تھی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے خود جب یہ کہہ دیا کہ "میں نے تم لوگوں کے لیے گرمی کے خطرے کے پیش نظر اس نماز کو مقدم کر دیا ہے"۔ تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کا یہ طریق کار اس عام ڈگر سے ہٹ کر تھا، جس سے لوگ متعارف تھے۔ یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ گرمی یا سردی کی بنا پر فرائض کو ان کے مقررہ اوقات سے قبل ادا کر لینا جائز نہیں ہے جبکہ تقدیم و تاخیر کے شرعی اسباب موجود نہ ہوں۔

یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے جمعہ کی نماز ظہر کے اول وقت میں ادا کی ہو۔ ظہر کا اول وقت چاشت کے وقت سے قریب ترین ہوتا ہے۔ پھر راوی نے اسے اس بنا پر چاشت کا وقت کہہ دیا ہو کہ یہ وقت چاشت سے قریب ترین ہوتا ہے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کھاتے ہوئے فرمایا تھا (ھلموا الی الغداء المبارک صبح کے مبارک کھانے میں تم بھی شریک ہو جاؤ) آپ نے سحری کو صبح کا کھانا قرار دیا کیونکہ سحری کا وقت صبح کے وقت سے قریب ہوتا ہے۔ یا جس طرح حضرت حذیفہؓ کا قول ہے کہ "ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دن کے وقت سحری کھائی تھی"۔ یہاں مفہوم یہی ہے کہ سحری کا وقت دن کے وقت سے قریب ہوتا ہے۔

نماز جمعہ میں اختلاف ائمہ

فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ دخول وقت کے ساتھ کون سی نماز فرض ہوتی ہے جمعہ یا ظہر کی۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ جمعہ کی نماز فرض ہوتی ہے اور ظہر کی نماز اس کا بدل ہوتی ہے۔ بعض حضرات کا قول اس کے برعکس ہے کہ ظہر کی نماز فرض ہوتی ہے اور جمعہ کی نماز اس کا بدل ہوتی ہے اس لیے یہ بات محال ہو گئی کہ بدل کی ادائیگی اس وقت کے سوا جس میں بدل منہ کی ادائیگی درست ہوتی ہو کسی اور وقت میں کی جائے۔ مبدل منہ ظہر کی نماز ہے۔

جب یہ ثابت ہے کہ ظہر کی ادائیگی کا وقت زوال کے بعد ہوتا ہے تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ دوسری نمازوں کی طرح جمعہ کی اذان کا وقت زوال کے بعد شروع ہوتا ہے۔

قول باری (فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ) کی قرأت حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت عبداللہ بن الزبیر نے "فامضوا الی ذکر اللہ (اللہ کے ذکر کی طرف چل پڑو) کی ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ نے تو یہاں تک کہا ہے کہ اگر میں "فَاسْعَوْا" کی قرأت کرتا تو دوڑتا ہوا جاتا کہ میری چادر گر جاتی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے "فَامضوا" کے لفظ سے آیت کی تفسیر کی ہے، نص قرأت مراد نہیں لی ہے۔

جس طرح انھوں نے ایک عجمی کو آیت (اِنَّ شَجَرَۃَ الزَّقُّوْمِ طَعَامُ الْاَثِیْمِ زقوم کا درخت گنہگاروں کی خوراک ہے) کی تعلیم دیتے ہوئے جب دیکھا کہ اس کی زبان پر "الاثیم" کا لفظ نہیں چڑھ رہا ہے اور وہ اس لفظ کو "الیتیم" پڑھے جا رہا ہے تو پھر مجبور ہو کر اسے "طعام الفاجر" کا لفظ پڑھا دیا۔

حضرت ابن مسعودؓ کا مقصد اس عجمی کو اس لفظ کے معنی کا افہام تھا۔ حسن کا قول ہے کہ سعی سے دوڑنا مراد نہیں ہے۔ بلکہ دل اور نیت کی سعی مراد ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ سعی سے ذہاب یعنی جانا مراد ہے۔ عکرمہ کے قول کے مطابق سعی کے معنی عمل کے ہیں۔

ابوعبیدہ کا قول ہے کہ (فَاسْعَوْا) کے معنی "اجیبوا" (لبیک کہو، جواب دو) کے ہیں۔ دوڑ کر جانا اس کے معنی نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بہتر بات یہ ہے کہ سعی سے نیت و عمل کا اخلاص مراد لیا جائے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں سعی کے لفظ کا کئی مقام پر ذکر فرمایا ہے لیکن کسی جگہ رفتار کی سرعت مراد نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَۃَ وَسَعٰی لَھَا سَعْیَھَا جو شخص آخرت کا ارادہ کرے اور اس کے مطابق سعی کرے) اسی طرح ارشاد ہے (وَاِذَا تَوَلّٰی سَعٰی فِی الْاَرْضِ جب اسے حکومت ملتی ہے تو زمین میں کوشاں ہو جاتا ہے)

نیز فرمایا (وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی۔ اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کے لیے وہ کوشش کرے گا) یہاں عمل مراد ہے۔ العلاء بن عبدالرحمٰن نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا ثوب بالصلوۃ فلا تاتوھا وانتم تسعون ولکن ائتوھا وعلیکم السکینۃ والوقار فما ادرکتم فصلوا

وما فاتکم فاتموا۔ جب نماز کی اقامت ہو جائے تو تم جماعت میں شامل ہونے کے لیے دوڑتے ہوئے نہ آؤ بلکہ پورے سکون اور وقار کے ساتھ چلتے ہوئے آکر شامل ہو جاؤ، پھر امام کے ساتھ نماز کا جتنا حصہ مل جائے وہ ادا کر لو اور جو باقی رہ جائے اُسے پورا کر لو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم میں جمعہ اور غیر جمعہ کی نمازوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ نیز فقہاء امصار کا متفقہ قول ہے کہ جمعہ کی نماز کے لیے نمازی اپنی اصل رفتار سے چل کر جائے گا۔

فصل

جمعہ صرف شہروں تک محدود ہے یا دیہات بھی شامل ہیں؟

فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز جمعہ کے لیے جگہ مخصوص ہوتی ہے۔ اس خاص جگہ کے سوا کہیں اور اس کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی۔ کیونکہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ لوادی یعنی صحرا اور جنگل نیز بدویوں کے گھاٹ جیسے مقامات پر جمعہ کی نماز جائز نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے جمعہ شہروں کے ساتھ مخصوص ہے، دیہاتوں میں جمعہ کی نماز نہیں ہوتی۔ سفیان ثوری اور عبیداللہ بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ہر ایسے گاؤں میں جمعہ جائز ہے جہاں مکانات ایک دوسرے سے متصل بنے ہوئے ہوں اور بازار کی دکانیں بھی متصل ہوں۔ وہاں کے رہنے والے امام نہ ہونے کی صورت میں کسی کو آگے کر دیں گے جو خطبہ دے کر انہیں جمعہ کی نماز پڑھا دے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ جمعہ کی نماز صرف ایسی مسجد میں جائز ہو گی جہاں امام کے پیچھے پانچوں وقت باجماعت نماز پڑھی جاتی ہو۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر گاؤں کے مکانات ایک جگہ بنے ہوئے ہوں اور گاؤں والے صرف اپنی ضروریات کے لیے وہاں سے باہر جاتے ہوں، مستقل طور پر کوچ نہ کر جاتے ہوں، اور ان کی تعداد چالیس ہو جو سب کے سب آزاد اور بالغ ہوں، ان میں سے کوئی دیوانہ وغیرہ نہ ہو تو ان پر جمعہ کی نماز فرض ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (لا جمعۃ ولا تشریق الا فی مصر جامع۔ جمعہ اور عید کی نمازیں صرف جامع قسم کے شہر میں جائز ہوتی ہیں) حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ نیز جمعہ اگر گاؤں میں جائز ہوتا تو اس کی روایت بھی اسی تواتر کے ساتھ ہوتی جس طرح شہروں کے اندر اس کے جواز کی روایت تواتر کے ساتھ منقول ہے کیونکہ عوام الناس کی یہ ایک ضرورت تھی۔ نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ صحرا اور جنگل میں جمعہ جائز نہیں ہوتا۔

کیونکہ یہ شہر نہیں ہوتے تو دیہاتوں کے بارے میں بھی یہی حکم واجب ہونا چاہیے۔

ایک روایت کے مطابق حسن بصری سے کہا گیا کہ حجاج نے اہواز میں جمعہ جاری کر دیا ہے یہ سن کر انھوں نے کہا" حجاج پر خدا کی لعنت ہو، شہروں میں جمعہ جاری کرنے کے بجائے علاقوں کے حلقوم یعنی چھوٹے چھوٹے مقامات پر جمعہ جاری کرتا ہے"۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ہر اس شخص پر جمعہ واجب ہے جس کے پاس رات گزارنے کے لیے اپنا ٹھکانہ ہو۔ نیز حضرت انس بن مالکؓ مقام طف میں رہتے تھے بعض دفعہ وہ وہاں جمعہ کی نماز کرا دیتے تھے اور بعض دفعہ نہیں کراتے تھے۔ ایک قول کے مطابق طف سے بصرہ تک کا فاصلہ چار فرسخ سے کم تھا (ایک فرسخ تقریباً آٹھ کیلومیٹر ہوتا ہے) دونوں مقامات کے درمیان سفر میں نصف دن سے بھی کم وقت لگتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا یہ بات ان مقامات کے بارے میں ہے جو شہر کے حکم میں ہوتے ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ کی رائے یہ تھی کہ جو مقامات شہر سے قریب ہوں وہ بھی شہر کے حکم میں ہوتے ہیں۔ اور وہاں کے رہنے والوں پر جمعہ واجب ہوتا ہے۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان حضرات کی رائے میں جمعہ صرف شہروں میں یا ایسے مقامات میں جائز ہوتا ہے جو شہر کے حکم میں ہوں جمعہ کی نماز کی دو رکعتیں ہوتی ہیں۔ امت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً اور عملاً اسے روایت کی ہے۔

حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ" سفر کی نماز دو رکعتیں ہوتی ہیں، فجر کی نماز کی دو رکعتیں ہوتی ہیں۔ اور اسی طرح جمعہ کی نماز کی بھی دو رکعتیں ہوتی ہیں جو قصر نہیں ہوتیں بلکہ مکمل ہوتی ہیں۔ یہ حکم تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے دیا گیا ہے۔ جمعہ کو خطبہ کی وجہ سے دو رکعتوں پر مقصود کر دیا گیا ہے۔

جمعہ کے خطبے کے وجوب کا بیان

قول باری ہے (فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ۔ اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور خرید وفروخت چھوڑ دو) آیت اللہ کے ذکر کی طرف وجوب سعی کی مقتضی ہے۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ یہ ایک واجب ذکر ہے جس کی طرف سعی واجب ہے۔

سعید بن المسیب کا قول ہے کہ ذکر اللہ سے خطیب کی پند و موعظت مراد ہے۔ ہم نے چند سطور پہلے جس روایت کا ذکر کیا ہے اس میں حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے" جمعہ کو خطبہ کی وجہ سے دو رکعتوں پر مقصور کر دیا گیا ہے"۔

زہری نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" جب جمعہ کا دن ہوتا ہے تو فرشتے مسجد کے ہر دروازے پر آ کھڑے ہوتے ہیں اور سب سے پہلے آنے والوں کے نام سب سے پہلے لکھتے ہیں۔

جب امام خطبے کے لیے برآمد ہوتا ہے تو ناموں کی ان فردوں کو لپیٹ لیا جاتا ہے اور فرشتے خطبہ سننے میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جو شخص دوپہر کی دھوپ میں جمعہ پڑھنے کے لیے جاتا ہے یعنی سب سے پہلے مسجد میں پہنچتا ہے وہ گویا اونٹ کی قربانی دیتا ہے، اس کے بعد آنے والا گویا گائے کی قربانی دیتا ہے، اس کے بعد آنے والا گویا بکری کی، اس کے بعد آنے والا مرغی کی اور اس کے بعد آنے والا انڈے کی قربانی دیتا ہے"۔

آیت میں ذکر سے اس مقام پر خطبہ مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اذان جمعہ کے بعد خطبہ کا نمبر آتا ہے اور اس کی طرف سعی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے خطبہ مراد ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ امام اگر خطبہ نہ دے تو اس صورت میں چار رکعتیں پڑھائے گا۔

حسن بصری، ابن سیرین، طاؤس، ابن جبیر وغیرہم اس گروہ میں شامل ہیں اور فقہاء امصار کا بھی یہی قول ہے۔

کوئی خطبہ نہ سن سکا تو نماز کے بارے میں کیا حکم ہوگا؟

اگر کسی شخص کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے لیکن پوری نماز یا اس کا بعض حصہ مل جائے تو ایسے شخص کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے مروی ہے کہ جس شخص کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے وہ ظہر کی چار رکعتیں پڑھے گا۔ سفیان نے ابن ابی نجیح سے روایت کی ہے اور انھوں نے مجاہد، عطاء اور طاؤس سے کہ جس شخص کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

ابن عون کا قول ہے کہ محمد بن سیرین کے سامنے اہل مکہ کا یہ قول نقل کیا گیا کہ اگر کسی کو جمعہ کا خطبہ نہ ملے تو وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔ انھوں نے یہ سن کر کہا کہ "یہ ایک بے کار بات ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عطاء بن ابی رباح اور چند دوسرے اصحاب کے سوا جن کا ہم نے قول نقل کیا ہے فقہاء امصار اور سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے وہ اس کے ساتھ دوسری رکعت ملالے گا۔ فقہاء کے ساتھ عطاء بن ابی رباح کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک شخص خطبہ سننے کے بعد وضو کرنے چلا جائے اور پھر امام کے پیچھے اسے صرف ایک رکعت ملے تو وہ دو رکعتیں پڑھے گا۔ جب ایک رکعت کا رہ جانا اسے جمعہ کی ادائیگی سے روک نہیں سکتا تو خطبہ کا رہ جانا اسے اس کی ادائیگی سے بطریق اولیٰ نہیں روکے گا۔

اوزاعی نے عطاء سے روایت کی ہے کہ جس شخص کو جمعہ کی نماز کی صرف ایک رکعت ملے وہ اس کے ساتھ تین رکعتیں اور ملائے گا۔ یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس شخص سے صرف ایک رکعت ہی نہیں رہ گئی تھی بلکہ خطبہ بھی رہ گیا تھا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت انسؓ، حسن، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی کا قول ہے کہ اگر کسی کو جمعہ کی ایک رکعت مل گئی ہو تو اس کے ساتھ دوسری رکعت ملالے گا۔

زہری نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فلیصل الیہا اخری ومن فاتتہ الرکعتان یصلی اربعًا۔ جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے وہ اس کے ساتھ دوسری رکعت ملالے

اور جس شخص کی دونوں رکعتیں رہ گئی ہوں وہ چار پڑھے گا)

اگر کوئی شخص تشہد کے اندر امام کے ساتھ جمعہ کی نماز میں شریک ہو جاتا ہے تو ایسے شخص کے متعلق فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ابو وائل نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ "جو شخص تشہد کو پالیتا ہے وہ پوری نماز کو پالیتا ہے"۔

ابن جریج نے عبدالکریم سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ "اگر سلام پھیرنے سے پہلے کوئی شخص جمعہ کی جماعت میں شریک ہو جاتا ہے جبکہ امام قعدہ میں ہو تو وہ جمعہ کی نماز پالیتا ہے"۔ حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز میں رکوع کے اندر امام کے ساتھ شریک نہیں ہوگا وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر تشہد کے اندر وہ نمازیوں کے ساتھ شامل ہو جائے تو اس صورت میں دو رکعتیں پڑھے گا۔ امام زفر اور امام محمد کا قول ہے کہ چار رکعتیں پڑھے گا۔

طحاوی نے ابن ابی عمران سے، انھوں نے محمد بن سماعہ سے اور انھوں نے امام محمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ چار رکعتیں پڑھے گا۔ پہلی دو رکعتوں کے بعد تشہد کی مقدار قعدہ کرے گا۔ اگر تشہد کی مقدار قعدہ نہیں کرتا تو میں اسے ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کے لیے کہوں گا۔

امام مالک، ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ چار رکعتیں پڑھے گا۔ البتہ امام مالک نے کہا ہے کہ جب کھڑا ہوگا تو ایک اور تکبیر کہے گا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ جب وہ امام کے ساتھ قعدہ میں شامل ہو جائے گا تو سلام نہیں پھیرے گا بلکہ ظہر کی نیت کے ساتھ چار رکعتیں پڑھ لے گا۔ اور مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ نئے سرے سے نماز کا افتتاح کرے۔

عبدالعزیز بن ابی سلمہ نے کہا ہے کہ جمعہ کی نماز میں امام کے ساتھ جب تشہد میں شریک ہو جائے گا تو تکبیر کہے بغیر قعدہ کر لے گا۔ پھر جب امام سلام پھیرے گا تو یہ کھڑا ہو جائے گا اور تکبیر کہنے کے بعد اپنی نماز میں داخل ہو جائے گا۔ اگر تکبیر کہہ کر امام کے ساتھ قعدہ میں مل جائے گا تو امام کی فراغت کے ساتھ یہ بھی سلام پھیر لے گا پھر کھڑا ہو کر ظہر کی نماز کے لیے تکبیر کہے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر جمعہ کی نماز کی ایک رکعت امام کے ساتھ اس خیال کے ساتھ ادا کرلے کہ امام نے خطبہ دیا تھا تو اس رکعت کے ساتھ دوسری رکعت ملالے گا اور پھر سلام پھیر دے گا۔ سلام پھیرنے کے بعد اگر لوگ اسے بتائیں کہ امام نے خطبہ ہی نہیں دیا تھا بلکہ چار رکعتیں

پڑھائی تھیں تو یہ دو رکعتیں پڑھ کر سجدہ سہو کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرما دیا کہ (ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاقضوا) امام کے ساتھ نماز کا جتنا حصہ ملے اسے پڑھ لو اور جو باقی رہ جائے اسے پورا کر لو تو اس سے جمعہ کے تشہد میں امام کے ساتھ شامل ہونے والے پر اس کا اتباع یعنی اس کے ساتھ قعدہ کرنا واجب ہو گیا۔ جب اس نے نماز کے اس حصے کو امام کے ساتھ ادا کر لیا تو اس پر رہ جانے والے حصے کو پورا کرنا واجب ہو گیا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وما فاتکم فاقضوا) ظاہرًا اسی کا مقتضی ہے۔ اب اس سے جو نماز رہ گئی وہ جمعہ کی نماز تھی اس لیے اس پر دو رکعتوں کی ادائیگی واجب ہو گئی۔ نیز مسافر اگر مقیم امام کے ساتھ تشہد میں شامل ہو جائے تو اس پر اتمام لازم ہو گا یعنی وہ قصر نہیں کرے گا اور اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہو گی جو امام کی تکبیر تحریمہ میں شامل ہوا تھا۔ اس لیے جمعہ کے اندر بھی یہی حکم واجب ہو گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک نماز کے اندر اس کا دخول فرض کے بغیر ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فلیصل الیھا اخری جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت مل جائے وہ اس کے ساتھ دوسری رکعت ملا لے) اور بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں (وان ادرکھم جلوسًا صلی اربعًا اور اگر وہ لوگوں کے ساتھ قعدہ میں شامل ہوا ہو تو چار رکعتیں پڑھ لے) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اصل روایت اس طرح ہے (من ادرک رکعۃ من الصلوۃ فقد ادرک جس شخص کو نماز کی ایک رکعت مل گئی اسے نماز مل گئی) حدیث کے راوی زہری کا قول ہے "میں جمعہ کو بھی نماز سمجھتا ہوں"۔ اس لیے روایت میں جمعہ کا ذکر زہری کا اپنا قول ہے۔

یہ روایت زہری سے آگے چلی ہے۔ وہ کبھی اسے سعید بن المسیب سے روایت کرتے ہیں اور کبھی ابوسلمہ سے اور وہ حضرت ابوہریرہ سے۔ زہری نے مطلق نماز کے سلسلے میں اس حدیث کی روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ "میں جمعہ کو بھی نماز سمجھتا ہوں" اگر زہری کے نزدیک یہ روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جمعہ کے بارے میں نص ہوتی تو وہ اپنا درج بالا فقرہ ہرگز نہ کہتے۔

علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فقد ادرک) میں اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جس شخص کو جمعہ کی ایک رکعت نہ ملے وہ چار رکعتیں پڑھے۔

یہی صورت اس ارشاد کی بھی ہے (من ادرک رکعۃ من الجمعۃ فلیضف الیہا رکعۃ اخری)
رہ گئی وہ روایت جس میں ذکر ہے (وان ادرکہم جلوسًا صلی اربعًا) تو اس کے متعلق
یہ کہا جائے گا کہ اس فقرے کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام ہونا ثابت نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے
کہ یہ کسی راوی کا اپنا فقرہ ہو جسے اس نے اصل روایت میں داخل کر دیا ہے۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم
سے اس کی روایت درست ہو جائے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ ''وہ لوگوں کو بیٹھا ہوا پائے اور امام
سلام پھیر چکا ہو۔

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جمعہ کا وجوب ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے
جو آزاد، بالغ اور بحالت اقامت میں ہوں۔ عورتوں، غلاموں، مسافروں اور درماندہ لوگوں کے
ساتھ اس کے وجوب کا تعلق نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا
(اربعۃ لاجمعۃ علیہم العبد والمرأۃ والمریض والمسافر، چار قسم کے اشخاص پر
جمعہ واجب نہیں۔ غلام، عورت، مریض اور مسافر پر)

نابینا کے متعلق امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اس پر جمعہ نہیں۔ امام صاحب نے نابینا کو اپاہج
کا درجہ دیا ہے۔ کیونکہ وہ دوسرے کی مدد کے بغیر جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے کی قدرت نہیں رکھتا۔
امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس پر جمعہ ہے۔ ان دونوں حضرات نے نابینا اور اپاہج
کے درمیان فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک نابینا آدمی اس شخص کی طرح ہوتا ہے جسے راستہ
معلوم نہ ہو، جب اسے راستہ بتا دیا جائے تو وہ خود چل پڑتا ہے۔ اس کے برعکس اپاہج انسان
خود چل کر جا نہیں سکتا بلکہ اسے کسی ایسے شخص کی ضرورت ہوتی ہے جو اسے اٹھا کر لے جائے۔
دوسری طرف امام ابوحنیفہ نے نابینا اور راستے سے ناواقف کے درمیان فرق رکھا ہے۔
اس لیے کہ جو شخص راستے سے ناواقف ہو اسے جب راستہ بتا دیا جائے تو وہ خود اس راستے کو پا
لیتا ہے جبکہ نابینا انسان نہ تو خود راستہ پا سکتا ہے اور نہ ہی رہنمائی کرنے اور بتلانے پر وہ
اسے جان سکتا ہے۔

امام ابویوسف اور امام محمد کے مسلک کے حق میں اس روایت سے استدلال کیا جا سکتا ہے
جسے ابورزین نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن ام مکتوم نے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نابینا ہوں، مسجد سے میرا گھر دور ہے اور میرے
ساتھ آنے والا کوئی قائد بھی نہیں ہے، آیا مجھے اس بات کی اجازت مل سکتی ہے کہ میں مسجد میں

نہ آیا کروں اور گھر پر ہی نماز پڑھ لیا کروں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس بات کا نفی میں جواب دیا۔

حصین بن عبدالرحمٰن کی روایت میں جو انھوں نے عبداللہ بن شداد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن ام مکتوم سے کی ہے یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بات سن کر ان سے پوچھا تھا۔ "آیا تم اذان کی آواز سنتے ہو؟" انھوں نے عرض کیا کہ "سنتا ہوں" اس پر آپ نے فرمایا۔ پھر نماز کے لیے آیا کرو۔

جمعہ میں نمازیوں کی تعداد

جمعہ کی نماز کی صحت کے لیے نمازیوں کی تعداد کتنی ہونی چاہیے۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام محمد، زفر اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ امام کے سوا کم از کم تین آدمی ہوں۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ امام کے سوا دو آدمی ہوں۔ ثوری کا بھی یہی قول ہے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر امام کے ساتھ صرف ایک آدمی موجود ہو اور امام اسے خطبہ دے کر نماز پڑھا دے تو دونوں کی نماز کی ادائیگی ہو جائے گی۔ امام مالک نے اس سلسلے میں کوئی تعداد مقرر نہیں کی ہے۔ امام شافعی نے چالیس آدمیوں کا اعتبار کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ کا خطبہ دے رہے تھے کہ تجارتی قافلے کی آمد کی اطلاع ملی۔ لوگ اس طرف چلے گئے اور آپ کے پاس صرف بارہ آدمی رہ گئے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا)

یہ بات سب کو معلوم ہے کہ مدینہ تشریف لانے کے بعد آپ نے کبھی جمعہ کی نماز نہیں چھوڑی اور روایت میں ذکر نہیں ہے کہ جو لوگ تجارتی قافلے کی آمد کی خبر سن کر چلے گئے تھے وہ واپس بھی آ گئے تھے، جس سے یہ بات لازم ہو گئی کہ آپ نے بارہ آدمیوں کو جمعہ کی نماز پڑھائی تھی۔

اصحاب سیر نے یہ نقل کیا ہے کہ مدینہ منورہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پہلا جمعہ حضرت مصعب بن عمیرؓ نے پڑھایا تھا جس میں بارہ افراد شریک ہوئے تھے۔ یہ بات ہجرت سے پہلے کی ہے اس لیے اس روایت کی بنا پر چالیس آدمیوں کا اعتبار باطل ہو گیا۔ نیز ثلاثۃ یعنی تین کا لفظ جمع صحیح ہے اس لیے وہ اربعون یعنی چالیس کی طرح ہے کیونکہ دونوں ہی جمع صحیح ہیں۔

البتہ تین سے کم کے ہندسے کے جمع صحیح ہونے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اس لیے تین پر اقتصار کرنا اور تین سے کم کے اعتبار کو ساقط کر دینا واجب ہے۔ قولِ باری ہے (وَذَرُوا الْبَیْعَ) اور خرید و فروخت ترک کر دو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خرید و فروخت ترک کر دینے کے وقت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ مسروق، ضحاک اور مسلم بن یسار سے مروی ہے کہ زوالِ شمس کے ساتھ ہی خرید و فروخت کی ممانعت ہو جاتی ہے۔ مجاہد اور زہری کا قول ہے کہ اذان کے ساتھ ہی اس کی ممانعت ہو جاتی ہے۔

ایک قول کے مطابق اس سلسلے میں جمعے کے وقت کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ وقت کے دخول کے ساتھ ہی لوگوں پر جمعہ کی حاضری واجب ہو جاتی ہے اس لیے اگر اذان دیر سے بھی ہو تو اس سے وجوب ساقط نہیں ہوتا۔ کیونکہ زوال سے پہلے اذان کے کوئی معنی نہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زوال کے بعد جمعہ کی اذان کا وقت نمازِ جمعہ میں حاضری کے وجوب کے بعد ہوتا ہے۔

جمعہ کی نماز کے لیے اذان کے وقت خرید و فروخت کے جواز میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ نہی کے باوجود بیع واقع ہو جاتی ہے امام مالک کا قول ہے کہ بیع باطل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسہ) ظاہر آیہ ارشاد تمام اوقات میں عقدِ بیع کے ذریعے فروخت شدہ چیز کی مشتری کی ملکیت میں آ جانے کا مقتضی ہے کیونکہ اس عقد میں باہمی رضامندی کی شرط پائی گئی ہے

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَذَرُوا الْبَیْعَ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم دونوں آیتوں پر عمل کرتے ہیں، جمعہ کے وقت عقدِ بیع کی ممانعت ہو گی کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَذَرُوا الْبَیْعَ)۔

لیکن دوسری آیت نیز مذکورہ بالا روایت کے حکم کے تحت عقدِ بیع ہو جانے کی صورت میں ملکیت واقع ہو جائے گی۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، نہی کا تعلق نفسِ عقد میں کسی فساد یا خرابی کے ساتھ نہیں ہے، اس کا تعلق ایک ایسے سبب کے ساتھ ہے جو خود اس عقدِ بیع میں موجود نہیں ہوتا۔

اور وہ سبب اشتغال عن الصلوٰۃ ہے یعنی نمازِ جمعہ کے لیے جانے میں رکاوٹ بننے والی مصروفیت۔ اس لیے بیع کے وقوع اور اس کی صحت کے لیے اس سبب کا مانع نہ ہونا لازم قرار پایا۔

جس طرح فرض نماز کے آخری وقت میں کیا گیا عقد بیع درست ہوتا ہے اگر اس میں نماز فوت ہو جانے کے خطرے کے پیش نظر اس کی ممانعت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ نہی کا تعلق اشتغال عن الصلوٰۃ کے ساتھ ہے۔

اس بیع کی مثال خرید و فروخت کی ان صورتوں جیسی ہے جن کی ممانعت ہے لیکن یہ ممانعت ان کے وقوع ہو جانے کی راہ میں حائل نہیں ہوتی، مثلاً آنے ہوئے تجارتی قافلے سے شہر کے باہر جا کر مل لینا اور ان کے ساتھ مول تول کر لینا یا دیہاتی کے ساتھ شہری کی خرید و فروخت یا غصب شدہ زمین پر بیٹھ کر خرید و فروخت کرنا وغیرہ۔

عبدالعزیز الدراوردی نے یزید بن خصیفہ سے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جب تم مسجد میں کسی شخص کو بیع کرتے ہوئے دیکھو تو کہو" لا اربح اللہ تجارتك (اللہ تعالیٰ تیری تجارت کو کبھی نفع بخش نہ بنائے) اور جب تم کسی کو مسجد کے اندر اپنی گم شدہ چیز تلاش کرتے ہوئے دیکھو تو کہو" لا ردا اللہ علیك" (اللہ تعالیٰ تمھاری یہ چیز تمھیں کبھی واپس نہ دے)

محمد بن عجلان نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں خرید و فروخت کی ممانعت کی ہے۔ نیز آپ نے وہاں گمشدہ چیز کی تلاش سے اور شعر خوانی کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ اسی طرح جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ بنا کر بیٹھنے کی بھی ممانعت کی ہے۔

عبدالرزاق نے روایت بیان کی ہے، انھیں محمد بن مسلم نے عبد ربہ بن عبیداللہ سے انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم اپنی مساجد کو اپنے دیوانوں اور بچوں سے بچا کے رکھو، نیز رفع اصوات سے، خرید و فروخت سے، اقامت حدود سے اور جھگڑے لڑائی سے بھی انھیں محفوظ رکھو، جمعہ کے دنوں میں انھیں دھونی دو اور ان کے دروازوں پر وضو وغیرہ کے لیے مطاہر یعنی پانی اور ڈھیلے وغیرہ رکھ دو۔"

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں بیع و شراء سے منع فرمایا لیکن اگر بیع و شراء کر لی جائے تو جائز ہو گی کیونکہ نہی کا تعلق ایسے سبب کے ساتھ ہے جو نفس عقد میں موجود نہیں ہے۔

جمعہ کے دن سفر کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جمعہ کے دن زوال سے پہلے اور زوال کے بعد سفر شروع کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جبکہ سفر پر جانے والا ظہر کا وقت نکل جانے سے پہلے پہلے اپنے شہر سے باہر ہو جائے۔ امام محمد نے السیر میں اس مسئلے کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ طلوع فجر کے بعد مجھے اس کا سفر پسند نہیں ہے اگرچہ حرام نہیں ہے، لیکن زوال کے بعد جمعہ پڑھے بغیر اسے سفر نہیں کرنا چاہیے۔ اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی جمعہ کی نماز پڑھے بغیر سفر کو مکروہ سمجھتے ہیں۔

حماد بن سلمہ نے حجاج بن ارطاۃ سے، انھوں نے الحکم بن عیینہ سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ ابن رواحہؓ، حضرت جعفرؓ اور حضرت زید بن حارثہؓ کو کسی مہم پر روانہ کیا، حضرت عبداللہ بن رواحہ پیچھے رہ گئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ان سے ان کی وجہ پوچھی تو انھوں نے عرض کیا کہ جمعہ کی وجہ سے میں پیچھے رہ گیا ہوں، جمعہ کی نماز پڑھنے کے بعد میں چل پڑوں گا" یہ سن کر آپ نے فرمایا (الغدوۃ فی سبیل اللہ اور روحۃ خیر من الدنیا وما فیہا۔ اللہ کی راہ میں ایک صبح یا ایک شام لگانا دنیا و ما فیہا سے بہتر ہے) راوی کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن رواحہ اسی وقت روانہ ہو گئے۔

سفیان ثوری نے اسود بن قیس سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "جمعہ کی نماز سفر سے نہیں روکتی"۔ ہمیں کسی صحابی کے متعلق یہ علم نہیں ہے کہ انھوں نے حضرت عمرؓ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہو۔

یحییٰ بن سعید نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک بیٹا عقیق کے مقام پر تھا جو مدینہ سے چند میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ ایک جمعہ کی صبح کو حضرت ابن عمرؓ کو اپنے

بیٹے کی بیماری کی اطلاع ملی۔ وہ جمعہ چھوڑ کر اپنے بیٹے کی عیادت کے لیے عتیق چلے گئے۔ عبیداللہ بن عمر نے کہا ہے سالم جمعہ کے روز مکہ سے چل پڑے تھے۔

عطاء اور قاسم بن محمد سے مروی ہے کہ ان دونوں حضرات نے جمعہ کے روز دن کے اول حصے میں سفر کو مکروہ سمجھا ہے۔ حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے کہ جب تک جمعہ کا وقت نہ ہو جائے اس سے پہلے سفر پر جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسرائیل نے ابراہیم بن المہاجر سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص جمعرات کو سفر پر جانے کا ارادہ کرے تو صبح صبح سفر پر چلا جائے یہاں تک کہ دن پوری طرح چڑھ جائے۔ پھر اگر شام تک قیام کرے تو اگلے دن جمعہ پڑھے بغیر سفر نہ شروع کرے۔

عطاء سے مروی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا "جب تم پر جمعہ کی رات آ جائے تو جمعہ پڑھے بغیر سفر پر نہ جاؤ"۔ یہ حضرت عائشہؓ اور ابراہیم نخعی کا مسلک تھا، جبکہ ارشاد باری ہے (هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ ذَلُوْلًا فَامْشُوْا فِیْ مَنَاكِبِهَا وہی تو ہے جس نے تمھارے لیے زمین کو تابع کر رکھا ہے، چلو اس کی چھاتی پر) اللہ تعالیٰ نے تمام اوقات میں سفر کی اباحت کر دی ہے اور کسی خاص وقت کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں کی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی یہ بات جمعہ کی رات اور جمعہ کے دن زوال سے پہلے سفر کی اباحت کے سلسلے میں بالکل واضح ہے لیکن زوال کے بعد سفر کی ممانعت واجب ہے کیونکہ زوال کے ساتھ ہی اسے نماز جمعہ کی حاضری کا خطاب لاحق ہو جاتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَیْعَ) اس کے جواب میں کہا جائے گا اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ خطاب مسافروں کو لاحق نہیں ہے۔

دوسری طرف ہمارے نماز کی فرضیت کا تعلق آخر وقت کے ساتھ ہوتا ہے اس لیے جب کوئی شخص آخر وقت میں گھر سے نکل کر سفر پر روانہ ہو جائے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ جمعہ کی ادائیگی کے حکم کا مخاطب ہی نہیں تھا۔

قول باری ہے (فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ پھر جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) حسن اور ضحاک کا قول ہے کہ یہ اجازت اور رخصت ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیع کی ممانعت کے بعد اس کا ذکر کیا تو ظاہرا

اس سے اباحت اور ممانعت کے رفع کا مفہوم حاصل ہوا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا اور جب احرام کھول دو تو شکار کرو)۔

ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے "اللہ کی اطاعت اور دعا کے ذریعے اس کا فضل تلاش کرو۔" ایک قول ہے کہ "تجارت وغیرہ کے ذریعے اس کا فضل تلاش کرو"۔ یہ بھی اباحت کا مفہوم ادا کر رہا ہے۔ یہ بات زیادہ واضح ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت کی ابتدا میں بیع وشراء کی ممانعت کر دی تھی جس طرح جمعہ کی طرف چل پڑنے کا حکم دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ظاہر قول باری (وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ) میں بیع کی اباحت ہے جس کی ابتداء میں ممانعت کر دی گئی تھی۔ ارشاد باری ہے (وَاٰخَرُوْنَ یَضْرِبُوْنَ فِی الْاَرْضِ یَبْتَغُوْنَ مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَاٰخَرُوْنَ یُقَاتِلُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ اور کچھ دوسرے لوگ اللہ کے فضل کی تلاش میں سفر کرتے ہیں اور کچھ اور لوگ اللہ کی راہ میں جنگ کرتے ہیں)۔

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ لوگ تجارت اور دوسرے کام کاج کے ذریعے اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اباحت مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس حکم کے فوراً بعد فرمایا (وَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو) آیت میں جمعہ کی نماز کے بعد سفر کی اباحت پر دلالت موجود ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ)

قول باری ہے (وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَۃً اَوْ لَھْوَا نِ انْفَضُّوْا اِلَیْھَا اور جب انھوں نے تجارت یا کھیل تماشہ ہوتے دیکھا تو اس کی طرف لپک گئے) حضرت جابرؓ بن عبداللہ اور حسن سے مروی ہے کہ لوگوں نے دیکھا کہ قافلہ تجارت خوراک وغیرہ لے کر آیا ہے لوگوں کو اس کی بڑی ضرورت تھی کیونکہ ان پر بھوک کا غلبہ تھا۔ اور خوراک کی قلت درپیش تھی۔

حضرت جابرؓ کا قول ہے لہو سے آلات موسیقی مثلاً بانسری وغیرہ مراد ہیں۔ مجاہد کے قول کے مطابق اس سے طبلہ سارنگی وغیرہ مراد ہے۔ قول باری ہے (قُلْ مَا عِنْدَ اللّٰہِ کہہ دیجیے کہ جو کچھ اللہ کے پاس موجود ہے) یعنی خطبہ سننے اور پند ونصیحت کی مجلس میں حاضری دینے کا ثواب (خَیْرٌ مِّنَ اللَّھْوِ وَمِنَ التِّجَارَۃِ وہ کھیل تماشے اور تجارت سے بہتر ہے) قول باری (وَتَرَکُوْکَ قَائِمًا اور تمھیں کھڑا چھوڑ دیا) کھڑے ہو کر خطبہ دینے پر دلالت کرتا ہے۔

اعمش نے ابراہیم سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کھڑے ہو کر خطبہ دیتے تھے یا بیٹھ کر؟" انھوں نے جواب دیا۔ تم قرآن میں آیت (وَ تَرَكُوكَ قَائِمًا) کی تلاوت نہیں کرتے؟" حصین نے سالم سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ جمعہ کے روز شام سے ایک تجارتی قافلہ عین جمعہ کے وقت مدینہ پہنچا۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے۔ سامعین کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو وہ قافلہ دیکھنے کے لیے اس طرف چلے گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف بارہ افراد رہ گئے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے کہ تجارتی قافلے کی آمد کی اطلاع ملی، لوگ اس طرف چلے گئے اور مسجد نبوی میں صرف بارہ آدمی رہ گئے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حصین سے پہلی حدیث کی روایت میں ابن فضیل اور ابن ادریس کے مابین اختلاف ہو گیا ہے۔

ابن فضیل نے یہ ذکر کیا ہے "ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ رہے تھے" جبکہ ابن ادریس نے روایت کی ہے کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے"۔ یہاں یہ احتمال ہے کہ ابن فضیل کی روایت کے الفاظ کا مفہوم یہ ہو کہ لوگ نماز کے لیے اکٹھے ہو گئے تھے اور جماعت کے انتظار میں تھے۔ کیونکہ جو شخص جماعت کے انتظار میں ہوتا ہے وہ نماز کے اندر ہوتا ہے۔

ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے انھیں معمر نے حسن سے قول باری (انْفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا) کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ اہل مدینہ کو خوراک کی قلت اور مہنگائی کا سامنا تھا۔ ایک تجارتی قافلہ عین اس وقت مدینے پہنچا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم خطبۂ جمعہ ارشاد فرما رہے۔ لوگوں کو جب قافلے کی آمد کی اطلاع ملی تو وہ اس طرف چل دیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسی طرح کھڑے ہو کر خطبہ ارشاد فرماتے رہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَتَرَكُوكَ قَائِمًا) اس موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (لو اتبع اخرھم اولھم لالتھب علیھم الوادی نارًا۔ اگر سب سے پہلے جانے والے شخص کی پیروی میں مسجد سے آخری آدمی بھی چلا جاتا تو پوری وادی ان پر آگ بن کر بھڑک اٹھتی۔

سُورَۃُ المُنَافِقُون

اَشهَدُ کا لفظ بمعنی میں قسم کھاتا ہوں

قولِ باری ہے (اِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُوْنَ قَالُوْا نَشْهَدُ اِنَّكَ لَرَسُوْلُ اللّٰهِ اے نبی! جب یہ منافق تمھارے پاس آتے ہیں تو کہتے ہیں" ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ یقیناً اللہ کے رسول ہیں) تا قولِ باری (اِتَّخَذُوْا اَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوْا عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ انھوں نے اپنی قسموں کو ڈھال بنا رکھا ہے اور اس طرح یہ اللہ کے راستے سے خود رکتے اور دنیا کو روکتے ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اَشْهَدُ (میں گواہی دیتا ہوں) کا لفظ قسم ہوتا ہے۔ کیونکہ منافقین نے لفظ" نَشْهَدُ" استعمال کیا تھا جسے اللہ تعالیٰ نے قسم قرار دیا۔ چنانچہ ارشاد ہوا (اِتَّخَذُوْا اَيْمَانَهُمْ جُنَّةً) اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اَشْهَدُ، اُقْسِمُ، اَعْزِمُ اور اَحْلِفُ" کے الفاظ سب قسم کے الفاظ ہیں۔

زفر کا قول ہے کہ اگر کوئی کہے" اقسم لافعلن" (میں قسم کھا کر کہتا ہوں کہ فلاں کام کروں گا) یہ تو قسم ہوگی اور اگر" اشهد لا فعلن" کا فقرہ کہے گا تو قسم نہیں ہوگی۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر" اقسم" کے لفظ سے اس کی مراد" اُقسم باللّٰہ" (اللہ کی قسم کھا کر کہتا ہوں) ہو تو یہ قسم ہوگی ورنہ یہ فقرہ بے معنی ہوگا۔ یہی صورت" احلف" (میں حلف اٹھاتا ہوں) کی ہے۔

امام مالک نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر" اعزم" (میں عزم کرتا ہوں) کہے تو یہ قسم نہیں ہوگی الا یہ کہ وہ یہ کہے" اعزم باللہ (میں اللہ کے نام کے ساتھ عزم کرتا ہوں) اگر کوئی کہے" علیّ نذر" (مجھ پر نذر ہے) یا کہے" علیّ نذر للّٰہ" (مجھ پر اللہ کے لیے نذر ہے) تو اس فقرے سے جو اس کی نیت ہوگی اس کے مطابق ہوگا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا کفارہ قسم کے کفارے کی طرح ہوگا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ لفظ "اقسم" قسم نہیں ہے البتہ "اقسم باللہ" قسم ہے بشرطیکہ وہ قسم کا ارادہ کرے اگر وہ اس فقرے سے وعدہ کا ارادہ کرے گا تو یہ قسم نہیں ہوگی۔ اسی طرح فقرہ "اشھد باللہ" سے اگر قسم کی نیت ہوگی تو یہ قسم ہوگی اور اگر قسم کی نیت نہیں ہوگی تو یہ قسم نہیں ہوگی اگر وہ "اعزم باللہ" کہہ کر قسم کا ارادہ کرے گا تو قسم ہو جائے گی۔

الربیع نے امام شافعی کی طرف سے ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص "اقسم" یا "اشھد" یا "اعزم" کہے اور اس کے ساتھ "باللہ" کا لفظ نہ ملائے تو یہ اس کے قول "واللہ" کی طرح ہوگا۔ اگر وہ "احلف باللہ" کہتا ہے تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ قسم کی نیت کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فقرہ "اشھد باللہ" قسم کا فقرہ ہے اسی طرح لفظ "اشھد" بھی قسم کا فقرہ ہونا چاہیے۔ اس کے دو وجوہ ہیں ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے یہ الفاظ نقل کیے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ اللہ کے رسول ہیں۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کو قسم قرار دیا ہے جبکہ اس فقرے کے ساتھ اللہ کے نام کا الحاق نہیں ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے (فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ ان میں سے ایک کی گواہی یہ ہے کہ وہ چار مرتبہ اللہ کا نام لے کر گواہی دے) اللہ تعالیٰ نے لفظ شہادۃ سے علی الاطلاق قسم کی تعبیر کی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقرہ "اشھد باللہ" قسم کے موقعہ پر بولا جاتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ اللہ کے نام کو حذف کرنے اور اسے ذکر کرنے کی صورتوں میں اس فقرے کے حکم میں کوئی اختلاف واقع نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں قسم کے لفظ کے ساتھ کبھی اللہ کے نام کا ذکر کیا ہے اور کبھی اسے حذف کر دیا ہے لیکن دونوں صورتوں میں فقرے کا مفہوم یکساں ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ اور انھوں نے اللہ کے نام کی پکی قسمیں کھائی تھیں) دوسری جگہ ارشاد ہوا (إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ جب انھوں نے قسم کھائی کہ صبح اٹھ کر ضرور اپنے باغ کے پھل توڑیں گے) اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ اللہ کے نام کو محذوف کر دیا کیونکہ مخاطبین کو اس کا علم تھا کہ یہاں یہ لفظ پوشیدہ ہے اور ایک جگہ اسے ظاہر کر دیا

زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی

ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک خواب کی تعبیر بیان کی جسے سن کر آپ نے فرمایا۔ "ابوبکرؓ! تم نے ایک حصے کی تعبیر درست کی ہے اور ایک حصے کی تعبیر میں تم سے غلطی ہوگئی ہے۔" یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ نے عرض کیا۔ "اللہ کے رسول! میں آپ کو اللہ کی قسم دے کر کہتا ہوں کہ آپ مجھے ضرور بتا دیں۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا۔ "ابوبکر! قسم نہ کھاؤ۔"

ایک روایت کے الفاظ ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا "اللہ کے رسول! بخدا آپ مجھے ضرور بتا دیں۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے قول "اقسمت علیک (میں آپ کو قسم دے کر کہتا ہوں) کو قسم قرار دیا۔

بعض لوگ قسم کھانے کو مکروہ سمجھتے ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تھا "لا تقسم" (ابوبکرؓ! قسم نہ کھاؤ) بعض لوگ قسم کھانے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو قسم کھانے سے اس لیے منع فرمایا تھا کہ خواب کی تعبیر کی حیثیت ایک ظن اور گمان کی ہوتی ہے جس میں غلطی واقع ہوسکتی ہے۔

یہ بات اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو کوئی دوسرا آدمی قسم دے اس پر اس قسم کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ حضرت ابوبکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب کی تعبیر بتانے کی قسم دی تھی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس قسم کو پورا نہیں کیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جس شخص کو خواب کی تعبیر معلوم ہو اس پر اسے دوسرے کو بتانا لازم نہیں ہوتا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اس خواب کی تعبیر نہیں بتائی تھی۔

ہشام بن سعد نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کو شام کا گورنر مقرر کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ میں یہ دیکھ رہا تھا کہ گویا اونٹ پر پالان کس رہا ہوں۔" جب انھوں نے شام کی طرف کوچ کا ارادہ کیا تو لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ سے عرض کیا کہ "آپ عمرؓ کو شام جانے دے رہے ہیں، بخدا! عمرؓ آپ کے پاس رہ کر بھی شام کے معاملات سدھارنے میں آپ کے لیے کافی ہوں گے۔" یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا۔ "میں تمھیں قسم دے کر کہتا ہوں کہ ٹھہر جاؤ۔"

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چند متروکہ چیزوں کی ملکیت کے متعلق جب حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ کے مابین تنازعہ پیدا ہوگیا تو حضرت ابوبکرؓ نے

حضرت عباسؓ سے اپنی ذات پر حضرت علیؓ کو ترجیح دینے کے لیے کہا اور فرمایا "میں تمھیں قسم دے کر کہتا ہوں کہ تم یہ چیزیں علی کے حوالے کر دو"۔

حضرت براء بن عازب نے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم پوری کرنے کا حکم دیا تھا۔ یہ بات قسم کی اباحت پر دلالت کرتی ہے نیز یہ کہ قسم کا لفظ یمین ہے یعنی اس لفظ سے قسم واقع ہو جاتی ہے۔

تاہم قسم پوری کرنے کا حکم استحباب پر محمول ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ قسم پوری نہیں کی تھی جو حضرت ابوبکرؓ نے آپ کو دی تھی اور یہ کہا تھا (اقسمت علیک میں آپ کو قسم دیتا ہوں)

حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، علقمہ، ابراہیم نخعی، ابوالعالیہ اور حسن سے مروی ہے کہ قسم کا لفظ یمین ہوتا ہے۔ حسن اور ابوالعالیہ کا قول ہے کہ "قسمتُ" اور "اقسمت باللہ" دونوں کا مفہوم ایک ہے۔

جو شخص اپنے مال کی زکوۃ ادا کرنے میں کوتاہی کرتا ہے اس کا حکم

قول باری ہے (وَ اَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ جو رزق ہم نے تمھیں دیا ہے اس میں سے خرچ کرو قبل اس کے کہ تم میں سے کسی کی موت کا وقت آ جائے) تا آخر آیت۔

عبدالرزاق نے روایت کی ہے، انھیں سفیان نے ابوحباب سے، انھوں نے ابوالضحیٰ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا:

(من كان له مال تجب فيه الزكوٰة و مال يبلغه بيت الله ثم لم يحج و لم يزك سأل الرجعة جس شخص کے مال میں زکوٰۃ واجب ہو یا حج پر جانے کے لیے زقم جڑ جائے اور وہ حج پر نہ جائے یا اپنے مال کی زکوٰۃ ادا نہ کرے تو مرنے کے بعد وہ اللہ تعالیٰ سے یہ استدعا کرے گا کہ اسے واپس دنیا میں بھیج دیا جائے)

پھر آپ نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت فرمائی۔ یہ روایت حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً بھی مروی ہے۔ تاہم آیت اس بات پر واضح طور سے دلالت کر رہی ہے کہ موت کی وجہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی میں تفریط اور کوتاہی وقوع پذیر ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اگر مرنے والے کو کوتاہی کرنے والا نہ قرار دیا جاتا اور اس کی موت کے بعد اس کے مال سے زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہوتی تو یہ زکوٰۃ اس کے مال کی طرف منتقل ہو جاتی اور اس کے ورثاء پر اس کی ادائیگی لازم ہو جاتی۔

لیکن جب مرنے والے نے اللہ تعالیٰ سے اسے دنیا میں واپس بھیج دینے کی استدعا کی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کی ادائیگی اس سے فوت ہو گئی ہے اور یہ ادائیگی اس کے متروکہ مال کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے اور اب اس کے ترکہ میں سے یہ زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی اِلّا یہ کہ اس کے ورثاء تبرع کے طور پر اس کی طرف سے زکوٰۃ ادا کریں۔

سُورَةُ الطَّلَاقِ

نبی کو خطاب دراصل امت کو خطاب ہے

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ اے نبی! جب تم عورتوں کو طلاق دو تو انھیں ان کی عدت کے لیے طلاق دیا کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں خطاب کی تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کی گئی ہے اس کے کئی وجوہ محتمل ہیں۔

ایک تو یہ ہے کہ مخاطبین کے اس علم پر اکتفا کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب بنا کر جو حکم سنایا جا رہا ہے اس کے مخاطب وہ بھی ہیں کیونکہ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا پابند بنایا گیا ہے۔ اس قاعدے سے صرف وہی احکام مستثنیٰ ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

آیت کی ابتدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خطاب کی تخصیص سے ہوئی پھر خطاب کا رُخ مسلمانوں کی طرف موڑ دیا گیا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کے معنی مسلمانوں کی پوری جماعت کو خطاب کے تھے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عبارت اپنے مفہوم کے لحاظ سے کچھ اس طرح بنتی ہے۔ "یاایھا النبی قل لامتك اذا طلقتم النساء" (اے نبی! اپنی امت سے کہہ دو کہ جب تم لوگ عورتوں کو طلاق دو الخ) تیسری وجہ یہ ہے کہ عادۃً جب سردار کو خطاب کیا جاتا ہے تو اس میں اس کے تمام پیروکار اور متبعین داخل ہوتے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (اِلٰی فِرْعَوْنَ وَ مَلَاْئِهٖ فرعون اور اس کی جماعت کی طرف)

آیا دورانِ حیض طلاق واقع ہو سکتی ہے؟

قول باری ہے (فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ تو انھیں ان کی عدت کے لیے طلاق دیا کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دی تھی، جب حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ان سے کہو کہ رجوع کر کے بیوی کو اپنی زوجیت میں رکھیں۔ جب وہ حیض سے پاک ہو جائے اور اس کے ایک اور حیض گزر جائے اور طہر کا زمانہ آجائے تو ہمبستری کرنے سے پہلے علیحدگی اختیار کر لیں یا اسے بدستور اپنی بیوی بنائے رکھیں۔ کیونکہ یہی وہ عدت ہے جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے"۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کی ہے۔ ابن جریج نے ابوالزبیر سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرأت کی تھی فطلقوھن فی قبل عدتھن (انھیں ان کی عدت کی ابتدا میں طلاق دو)۔ آپ نے فرمایا "طہر کی حالت میں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو"۔

وکیع نے سفیان سے، انھوں نے ابوطلحہ کے آزاد کردہ غلام محمد بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے سالم سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے حیض کے دوران اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا جسے سن کر آپؐ نے فرمایا "انھیں کہو کہ رجوع کر لیں اور پھر طلاق دے دیں خواہ بیوی حاملہ ہو یا غیر حاملہ"۔ بعض طرق میں اس روایت کے یہ الفاظ ہیں "اسے حالتِ طہر میں طلاق دیں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حالتِ حمل میں طلاق دیں جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قول باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) میں اللہ کی مراد کو واضح کر دیا ہے کہ طلاق کا مامور بہ وقت یہ ہے کہ اسے حالتِ طہر میں طلاق دی جائے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حالتِ حمل میں طلاق دی جائے جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی واضح فرما دیا کہ سنت طلاق کی ایک صورت اور بھی ہے وہ یہ کہ دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کا فاصلہ رکھا جائے چنانچہ آپ نے فرمایا: "بیوی سے رجوع کر لیں پھر اسے حیض سے پاک ہونے دیں پھر وہ ایک حیض گزار کر پاک ہو جائے پھر اگر چاہیں تو اسے طلاق دے دیں"۔

یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہی طہر میں دو طلاق دے دینا سنت طریقہ نہیں ہے

ہمیں کسی اہل علم کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ اس نے طہر کے اندر ہمبستری کے بعد طلاق کی اباحت کی ہو۔ البتہ وکیع نے حسن بن صالح سے، انھوں نے بیان سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو حالتِ طہر میں طلاق دے دیتا ہے تو اس کی یہ طلاق سنت طلاق ہو گی خواہ اس نے اس کے ساتھ ہمبستری کیوں نہ کرلی ہو۔ شعبی کی یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ سنت اور اجماع امت کے خلاف ہے تاہم شعبی سے ایسی روایت بھی ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان کی مراد اس سے یہ ہے کہ عورت حاملہ ہو۔

یہ روایت یحییٰ بن آدم نے حسن بن صالح سے، انھوں نے بیان سے اور انھوں نے شعبی سے کی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو حمل کے دوران طلاق دے دے تو اس کی یہ طلاق سنت طلاق ہو گی خواہ اس نے اس کے ساتھ ہمبستری کیوں نہ کرلی ہو۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعبی سے اصل روایت یہی تھی لیکن کسی راوی نے غفلت برتتے ہوئے حاملہ کے لفظ کا تذکرہ نہیں کیا۔

قول باری (فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) ایک طلاق کو نیز تین طلاقوں کو شامل ہے جو طہر کے زمانوں میں متفرق صورت میں دی جائیں۔ کیونکہ حرف لام کا ادخال اسی مفہوم کا مقتضی ہے جس طرح یہ قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ اِلٰى غَسَقِ الَّيْلِ۔ نماز قائم کرو زوال آفتاب سے لے کر رات کے اندھیرے تک) آیت ہر زوال آفتاب کے وقت نماز کے عمل کی تکرار کے حکم کو شامل ہے۔ اس لیے زیر بحث آیت کی دو باتوں پر دلالت ہو رہی ہے۔

ایک تو یہ کہ تین طلاقوں کی اباحت ہے جو طہر کے زمانوں میں متفرق صورت میں دی جائیں۔ اس میں ان حضرات کے قول کا ابطال ہے جن کے نزدیک طہر کے زمانوں میں تین طلاق دینا سنت نہیں ہے۔ امام مالک، اوزاعی، حسن بن صالح اور لیث بن سعد کا یہی مسلک ہے۔

دوسری بات جس پر آیت کی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ ایک ہی طہر میں تین طلاقوں کی ممانعت ہے۔ کیونکہ قول باری (لِعِدَّتِهِنَّ) اس کا مقتضی ہے، ایک ہی طہر میں تینوں طلاقوں کا مقتضی نہیں ہے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) یہ قول باری ایک وقت کے اندر دو نمازوں کی ادائیگی کا مقتضی نہیں ہے بلکہ یہ اوقات کے اندر نماز کی ادائیگی کی تکرار کا مقتضی ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق سنت دینے کے دو پہلو ہیں۔ ایک تو وقت کا پہلو ہے وہ یہ کہ حالتِ طہر میں طلاق دے جس کے اندر ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دے

جب کہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

دوسرا پہلو طلاق کی تعداد کا ہے وہ یہ کہ ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق نہ دے۔ وقت کی شرط اس شخص کے لیے ہے جو عدت میں طلاق دے رہا ہو کیونکہ جس عورت پر عدت واجب نہیں ہوتی مثلاً ایسی عورت جسے اس کے خاوند نے دخول سے پہلے ہی طلاق دے دی ہو، اسے حیض کے دوران طلاق دینا مباح ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً۔ تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مذکورہ بیویوں کو طہر اور حیض دونوں حالتوں کے اندر طلاق دینا مباح کر دیا ہے۔

ہم نے سورۂ بقرہ میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کو واضح کر دیا ہے جن کے نزدیک ایک حیض میں تین طلاقوں کو جمع کر دینا طلاق سنت کی ایک صورت ہے اور ان لوگوں کے قول کے بطلان کو بھی جو کہتے ہیں کہ طہر کے زمانوں میں تین طلاق متفرق کر کے دینا بھی ممنوع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حاملہ عورت کو ہمبستری کے بعد طلاق دے دینا اگر جائز ہے تو غیر حاملہ عورت کو طہر کے اندر ہمبستری کے بعد طلاق دے دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کسی مسئلے میں حدیث اور اتفاق سلف کے ہوتے ہوئے قیاس کرنے کی قطعاً اجازت نہیں ہوتی۔ تاہم اگر قیاس کی جہت سے دیکھا جائے تو دونوں صورتوں کے اندر واضح فرق معلوم ہوگا۔

وہ یہ کہ اگر عورت حیض سے پاک ہو جائے اور طہر کی حالت میں مرد اس کے ساتھ ہمبستری کرے تو اسے یہ علم نہیں ہوگا کہ اس ہمبستری کے نتیجے میں عورت کو حمل ٹھہر گیا ہے یا نہیں حمل ٹھہر جانے کی صورت میں ممکن ہے کہ وہ اسے طلاق نہ دینا چاہتا ہو اور پھر طلاق دینے کی بنا پر اسے نادم ہونا پڑے۔

قول باری ہے (وَاَحْصُوا الْعِدَّةَ اور عدت کے زمانے کا ٹھیک ٹھیک شمار کرو) یعنی وہ عدت جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (وَالْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک انتظار میں رکھیں)۔

نیز (وَالّٰٓـئِىْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ اور وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں) تا قول باری (وَالّٰٓـئِىْ لَمْ يَحِضْنَ وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وہ عورتیں جنھیں ابھی حیض

نہ آیا ہو اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے) کے ذریعے واجب کر دیا ہے۔

کیونکہ درج بالا آیات میں مطلقہ عورتوں کی عدتوں کا ذکر ہے جو ان پر آیات میں مذکورہ احوال کے تحت واجب ہوتی ہیں۔ اس طرح عدت کے زمانے کا ٹھیک ٹھیک شمار کئی مقاصد کے لیے ہوگا۔

ایک مقصد تو یہ ہے کہ اگر شوہر کا ارادہ رجوع اور بیوی کو رکھنے کا یا اسے رخصت کر کے علیحدگی اختیار کرنے کا ارادہ ہو تو اس کی عدت کی مدد سے ایسا کرنا ممکن ہوگا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ جس حالت میں عورت کو طلاق ملی ہے اسے اسی حالت پر باقی رہنے دینے کے لیے عدت کا پورا پورا خیال رکھا جائے اور کوئی ایسی حالت پیدا ہونے نہ دی جائے جس کی بنا پر اس کی عدت کا اس حالت کی طرف منتقل ہو جانا واجب ہو جائے۔

تیسرا مقصد یہ ہے کہ عورت جب عدت گزر جانے کے بعد بائن ہو جاتے تو مرد اس کی علیحدگی کی گواہی پیش کر کے اس کے سوا کسی اور عورت سے نکاح کر سکے جس کے ساتھ اس مطلقہ کی موجودگی میں نکاح جائز نہیں تھا۔

نیز یہ مقصد بھی ہے کہ عدت کے اختتام سے پہلے مطلقہ عورت کو اس کا شوہر اس کے گھر سے نکال نہ سکے۔

احکام القرآن پر کتابیں لکھنے والوں میں سے ایک صاحب کا خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق سنت کی تعداد ایک ہوتی ہے نیز امام کے نزدیک یہ بھی طلاق سنت کی ایک صورت ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاق دینا چاہے تو ہر طہر میں ایک طلاق دے دے۔ اس طرح امام صاحب اور ان کے رفقاء کے نزدیک پہلی صورت بھی طلاق سنت ہے اور دوسری صورت بھی طلاق سنت ہی ہے۔

اب یہ بات کیسے جائز ہو سکتی ہے کہ ایک چیز اور اس کا برعکس دونوں سنت بن جائیں۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو حرام کا حلال ہو جانا بھی جائز ہو جاتا۔ اگر امام ابوحنیفہ یہ کہہ دیتے کہ پہلی صورت سنت ہے اور دوسری صورت رخصت تو زیادہ مناسب بات ہوتی۔"

ابوبکر جصاص مصنف کے اس پورے بیان پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ایک ایسے شخص کا کلام ہو سکتا ہے جسے عبادات کے اصول اور ان کے ورود کے جواز اور عدم جواز کی

صورتوں کی معرفت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

کوئی اہل علم بھی درج بالا جیسی صورت کے ساتھ عبادت کے ورود کے جواز کی نفی نہیں کرتا کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ طلاق کے سلسلے میں سنت طریقہ یہ ہو جائے کہ شوہر کو دو باتوں کے درمیان اختیار دے دیا جائے۔

ایک یہ کہ وہ بیوی کو طہر کی حالت میں ایک طلاق دے کر بس کرے اور دوسری یہ کہ حالت طہر میں ایک طلاق دینے کے بعد دوسرے طہر میں دوسری طلاق اور تیسرے طہر میں تیسری طلاق دے دے۔ اور یہ دونوں صورتیں مندوب و مستحب قرار دی جائیں اور اسی کے ساتھ پہلی صورت دوسری صورت سے بہتر تسلیم کی جائے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ۔ اور جو عورتیں جوانی سے گزری بیٹھی ہوں، نکاح کی امیدوار نہ ہوں ان پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ اپنی چادریں اتار کر رکھ دیں) پھر ارشاد ہوا (وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ تاہم وہ بھی حیاداری برتیں تو ان کے حق میں اچھا ہے) اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قسم توڑنے والے کو تین باتوں کا اختیار دیا ہے وہ ان میں سے جو بات بھی کرلے گا اس کا فرض پورا ہو جائے گا۔

ابوبکر جصاص کی نظروں میں مصنف کا یہ کہنا کہ اگر یہ بات جائز ہوتی تو حرام کا حلال ہو جانا بھی جائز ہو جاتا" سنن اور فروض میں تخییر کی نفی کا موجب ہے۔ نیز ایک چیز کا بیک وقت حلال اور حرام ہونا اپنی جگہ خود ممتنع ہے۔

مصنف کے اس قول کا بودا پن اور اس کی نامعقولیت اس قدر واضح ہے کہ اس کی تردید میں کوئی لمبی چوڑی بات کہنے کی سرے سے ضرورت ہی نہیں ہے۔ دوسری طرف حضرت ابن مسعود اور تابعین کی ایک جماعت سے بعینہ ہمارے قول کی طرح قول مروی ہے۔

تکمیل عدت تک مطلقہ بیوی گھر سے نہ نکلے

قول باری ہے (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ تم انہیں ان کے گھروں سے نکالو اور نہ وہ خود نکلیں) اس میں شوہر کو مطلقہ بیوی کو گھر سے نکالنے اور مطلقہ بیوی کو خود گھر سے نکلنے کی نہی ہے۔ اس میں مطلقہ کے لیے عدت کے اختتام تک سکونت مہیا کرنے کے وجوب پر دلیل

موجود ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مطلقہ عورتوں کو اپنے جن گھروں سے نکلنے سے منع فرما دیا ہے یہ وہی گھر ہیں جن میں طلاق سے پہلے وہ سکونت پذیر تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں ان ہی گھروں میں سکونت پذیر رہنے دینے کا حکم فرمایا۔

آیت میں گھر کی نسبت مطلقہ عورت کی طرف سکونت کی بنا پر کی گئی ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ اور تم اپنے گھروں میں قرار پکڑی رہو) حالانکہ ازواج مطہرات کے یہ حجرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تھے۔ اسی آیت کی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ شوہر کے لیے اپنی مطلقہ بیوی کے ساتھ سفر اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک وہ اس سے رجوع کرنے کی گواہی قائم نہ کرے۔

ہمارے اصحاب نے عدت کے اندر مطلقہ کو سفر کرنے سے بھی روکا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق رجعی کی صورت میں شوہر پر مطلقہ کی سکونت اور نفقہ کے وجوب کے بارے میں اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے نیز اس پر اتفاق ہے کہ اسے اس کے گھر سے نکال دینا بھی جائز نہیں ہے۔

قول باری ہے (اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ اِلّا یہ کہ وہ کسی صریح برائی کی مرتکب ہوں) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ عدت کے اختتام سے پہلے اس کا گھر سے نکلنا صریح برائی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اِلّا یہ کہ وہ شوہر کے اہل خاندان سے بدزبانی پر اتر آئے۔ اگر وہ ایسا کرے تو ان کے لیے اسے گھر سے نکال دینا جائز ہو جائے گا۔

ضحاک کے قول کے مطابق شوہر کی نافرمانی صریح برائی ہے۔ حسن اور زید بن اسلم کا قول ہے کہ وہ زنا کا ارتکاب کرے اور پھر اس پر حد جاری کرنے کے لیے اسے باہر لے جایا جائے۔ قتادہ کا قول ہے کہ وہ نافرمانی اور سرکشی پر اتر آئے تو ایسی صورت میں اسے نکال دینا جائز ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لفظ کے اندر مذکورہ بالا تمام معانی کا احتمال موجود ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ تمام معانی مراد ہیں۔ اس صورت میں اس کا گھر سے نکل جانا صریح برائی ہو گا، اگر وہ زنا کی مرتکب ہو گی تو حد جاری کرنے کے لیے اسے باہر لے جایا جائے گا۔ اگر شوہر کے خاندان والوں کے ساتھ بدزبانی کرے گی تو اسے نکال دیا جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت فاطمہ بنت قیس کو شوہر کے گھر سے منتقل ہو جانے کا

حکم دیا تھا جب انھوں نے اپنے خاوند کے رشتہ داروں کے ساتھ بدزبانی کی تھی۔ اگر شوہر کی نافرمانی اور اس سے سرکشی، بدزبانی اور بدخلقی کی صورت میں ہو جس کی وجہ سے اس کا وہاں رہنا مشکل ہو جائے تو آیت میں اس کا مراد ہونا جائز ہوگا لیکن اگر شوہر کی نافرمانی کی کوئی اور صورت ہو تو ایسا عذر تسلیم نہیں کیا جائے گا جس کی بنا پر اسے گھر سے نکال باہر کرنا جائز ہو جائے۔

ہم نے آیت میں مراد جن تاویلات کا ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہیں کہ عذر کی بنا پر اس کا اس گھر سے منتقل ہو جانا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان اعذار کی بنا پر جن کا ہم نے ذکر کیا ہے مطلقہ کے گھر سے نکل جانے کی اباحت کر دی ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ یَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰہِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَہٗ۔ اور جو کوئی اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا وہ اپنے اوپر خود ظلم کرے گا) آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کو سنت طریقے سے طلاق نہیں دے گا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی لیکن اللہ کے حدود کو پھلانگنے کی بنا پر وہ اوپر خود ظلم کرنے والا قرار پائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کا ذکر طلاق عدت کے بعد کیا ہے، اس لیے اس نے یہ واضح کر دیا کہ جو شخص غیر عدت کے لیے طلاق دے گا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی اس لیے کہ اگر اس کی طلاق واقع نہ ہوتی تو وہ اپنے اوپر ظلم کرنے والا نہ کہلاتا۔

شوہر کا اپنے نفس پر ظلم کرنے کے باوجود اس کی دی ہوئی طلاق کا واقع ہو جانا آیت میں مراد ہے۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے جس کا ذکر مذکورہ بالا آیت کے فوراً بعد ہوا ہے (لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰہَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِکَ اَمْرًا تم نہیں جانتے شاید اس کے بعد اللہ کوئی صورت پیدا کر دے) یعنی اللہ تعالیٰ اس کے دل میں ندامت کا احساس پیدا کر دے لیکن یہ احساس اسے کوئی فائدہ نہ دے سکے کیونکہ وہ اپنی بیوی کو تین طلاق دے چکا ہے۔

یہ بات امام شافعی کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے کہ ایک کلمہ کے ذریعے تین طلاق دے دینا بھی سنت طریقہ ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تین طلاق دینے پر نیز بعد میں لاحق ہونے والی ندامت کا اعتبار نہ کرنے پر اسے اپنے اوپر ظلم کرنے والا قرار دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی حضرت ابن عمرؓ کے خلاف فیصلہ دیا تھا۔ جب انھوں نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دی تھی اور انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ حیض کے دوران دی ہوئی پہلی طلاق غلط تھی۔ آپ نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تاکہ غلطی کے اسباب ختم ہو جائیں اور پھر وہ سنت طریقے سے اپنی بیوی کو نئے سرے سے طلاق دیں۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حیض کے دوران دی ہوئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ہم نے سورۂ بقرہ میں کتاب وسنت کی جہت سے اس قول کے بطلان کو واضح کر دیا ہے۔ اس کے بطلان پر یونس بن جبیر کی وہ گفتگو بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے ساتھ ہوئی تھی۔ یونس نے ان سے حیض کے دوران طلاق دینے کا مسئلہ پوچھا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کا بھی ذکر کیا تھا جو آپ نے انھیں حیض کے دوران اپنی بیوی کو طلاق دینے پر رجوع کر لینے کے سلسلے میں دیا تھا۔ جب یونس نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ پوچھا کہ آیا انھوں نے اس حیض کو عدت میں شمار کیا تھا، تو انھوں نے جواب میں کہا تھا "منہ نید کرد تمھارا کیا خیال ہے کہ وہ (یعنی میں) اتنا ہی عاجز اور بے وقوف تھا"

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے محمد بن بکر نے ہمیں بیان کیا ہے۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ابن جریج نے، انھیں ابوالزبیر نے کہ انھوں نے عروہ کے آزاد کردہ غلام عبدالرحمٰن بن ایمن کو حضرت ابن عمرؓ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھتے ہوئے سنا تھا جس نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دی تھی۔

حضرت ابن عمرؓ نے اپنا واقعہ سناتے ہوئے فرمایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں میں نے اپنی بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اس کا ذکر کیا تو آپؐ نے بیوی کو مجھ پر لوٹا دیا اور اسے کوئی بات قرار نہیں دی اور فرمایا کہ جب یہ حیض سے پاک ہو جائے تو پھر اسے طلاق دے دینا یا اپنے عقدِ زوجیت میں باقی رہنے دینا۔

آپ نے اس موقع پر آیت (یاایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن فی قبل عدتھن) کی تلاوت کی۔ مستدل کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ بتایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بیوی کو ان پر لوٹا دیا تھا اور اسے کوئی بات قرار نہیں دی تھی یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ طلاق واقع ہی نہیں ہوئی تھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جو کچھ کہا ہے وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ آپ نے طلاق واقع ہو جانے کا حکم نہیں لگایا بلکہ طلاق واقع ہو جانے پر اس کی دلالت واضح ہے کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کے قول "آپ نے بیوی کو مجھ پر لوٹا دیا" سے رجوع مراد ہے اور آپ نے اسے کوئی بات قرار نہیں دی" سے یہ مراد ہے کہ آپؐ نے بیوی کو ان سے بائن نہیں کیا۔

حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو ان سے حضرت انسؓ نے روایت کی ہے، حضرت انسؓ سے

ابن سیرین، سعید بن جبیر اور زید بن اسلم نے روایت کی ہے اسی طرح منصور نے ابو وائل سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ سب کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن عمرؓ کو حکم دیا تھا کہ اپنی بیوی سے رجوع کر لیں حتیٰ کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے۔

قول باری ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ پھر جب وہ اپنی (عدت کی) مدت کے خاتمہ پر پہنچیں تو یا انھیں بھلے طریقے سے (اپنے نکاح میں) روک رکھو یا بھلے طریقے سے ان سے جدا ہو جاؤ)

اس سے مراد یہ ہے کہ جب عدت کے اختتام کا وقت قریب آ جائے یہ مراد نہیں ہے کہ جب عدت کی مدت حقیقت میں گزر جائے کیونکہ عدت گزر جانے کی منزل پر پہنچ جانے کی صورت میں رجوع کر لینے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اللہ تعالیٰ نے مدخولہ بیوی کی طلاق کا ابتدا میں جو ذکر کیا ہے وہ رجوع کر لینے کے ذکر کے ساتھ مقرون ہے چنانچہ ارشاد ہے (لَا تَدْرِیْ لَعَلَّ اللّٰهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا) یعنی یہ کہ شوہر کی رائے بدل جائے اور بیوی کو زوجیت میں باقی رکھنے کا خیال دل میں آ جائے جس کے نتیجے میں وہ عدت کے اندر اس سے رجوع کر لے۔

اللہ تعالیٰ نے اس مقام پر فرمایا (فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) اور سورہ بقرہ میں فرمایا (فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) انھیں بھلے طریقے سے (اپنے نکاح میں) روک رکھو یا بھلے طریقے سے انھیں رخصت کر دو)

رجوع کرنے یا علیحدگی اختیار کرنے پر گواہی قائم کرنا

قول باری ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ وَّاَشْهِدُوْا ذَوَیْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ۔ جب وہ اپنی عدت کی مدت کے خاتمہ پر پہنچیں تو یا انھیں بھلے طریقے سے (اپنے نکاح میں) روک رکھو یا بھلے طریقے پر ان سے جدا ہو جاؤ اور دو ایسے آدمیوں کو گواہ بنالو جو تم میں سے صاحب عدل ہوں) شوہر چاہے رجوع کرے یا علیحدگی اختیار کرے دونوں باتوں پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

حضرت عمران بن حصینؓ، طاؤس، ابراہیم اور ابوقلابہ سے مروی ہے کہ شوہر اگر رجوع کرے اور گواہی قائم نہ کرے تو رجوع کرنے کا عمل درست ہوگا اور بعد میں گواہی قائم کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو رجوع کر لینے یا علیحدگی اختیار کر لینے کا حکم دیا اور اس کے فوراً بعد گواہی قائم کرنے کا ذکر کیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رجوع کر لینے کی صورت میں اس کا رجوع درست ہوگا اور اس کے بعد گواہی قائم کر لینا درست ہوگا کیونکہ اللہ نے گواہی قائم کرنے کو رجوع کرنے کے عمل میں شرط قرار نہیں دیا۔

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آیت میں مذکور فراق سے مراد یہ ہے کہ شوہر اس سے علیحدہ رہے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے نیز یہ کہ گواہی قائم نہ کرنے کے باوجود علیحدگی درست ہو جاتی ہے اور شوہر اس بات پر بعد میں گواہی قائم کرلے گا۔

علیحدگی کے ذکر کے بعد گواہی قائم کرنے کا ذکر ہوا ہے لیکن اس کے باوجود گواہی قائم کرنا علیحدگی کی صحت کے لیے شرط قرار نہیں دیا گیا ہے اس لیے رجوع کرنے کے عمل میں گواہی قائم کرنے کا مفہوم بھی یہی ہوگا۔ نیز علیحدگی اختیار کرنا شوہر کا حق ہوتا ہے اور یہ گواہی قائم کیے بغیر جائز ہے کیونکہ اس میں کسی اور کی رضامندی حاصل کرنے کی اسے ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی طرح رجوع کرنا بھی شوہر کا حق ہے اس لیے ضروری ہے کہ گواہی کے بغیر بھی یہ جائز ہو جائے نیز اللہ تعالیٰ نے شوہر اور اس کی مطلقہ بیوی سے تہمت کی نفی کرنے اور احتیاطی تدبیر کے طور پر امساک یا فرقت پر گواہی قائم کرنے کا حکم دیا ہے کیونکہ جب طلاق کا علم ہوا اور رجوع کر لینے کا علم نہ ہو یا طلاق اور فراق دونوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں دونوں ایک دوسرے کو جھٹلا نہ بیٹھیں۔

احتیاط کا مفہوم صرف رجوع کر لینے یا علیحدگی اختیار کرنے کی حالت تک محدود نہیں ہوتا بلکہ اس حالت کے بعد بھی اگر گواہی قائم کر دی جائے تو یہ احتیاط باقی رہتی ہے۔ اس لیے رجوع کر لینے کے گھنٹے دو گھنٹے کے بعد اگر گواہی قائم کر دی جائے تو ضروری ہے کہ اس گواہی اور قبل کی گواہی کے حکم کے درمیان کوئی فرق نہ رکھا جائے۔ گواہوں کے بغیر رجوع کر لینے کی صورت میں اس کے درست ہونے کے متعلق ہمیں اہل علم کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں۔

البتہ سفیان نے ابن جریج سے اور انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "طلاق، نکاح اور رجوع گواہی کے ذریعے عمل میں آتے ہیں" عطاء کا یہ قول اس امر پر محمول ہے کہ گواہی قائم کرنے کا حکم اس احتیاط کے پیش نظر دیا گیا ہے کہ بعد میں طرفین ایک دوسرے کو جھٹلا نہ سکیں۔ یہ مراد نہیں ہے کہ گواہوں کے بغیر رجوع کا عمل درست نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عطاء نے اپنے قول میں طلاق کا بھی ذکر کیا ہے جب کہ کسی کو اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ گواہوں کے بغیر طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ شعبہ نے مطر الوراق سے اور انھوں نے عطاء اور حکم سے روایت کی ہے کہ اگر شوہر عدت کے اندر بیوی کو آغوش میں لے لے یعنی ہمبستری کر لے تو اس کا یہ عمل رجوع کرنے کا عمل قرار پائے گا۔

قول باری ہے (وَاَقِیْمُوا الشَّہَادَۃَ لِلّٰہِ۔ اور (اے گواہ بننے والو!) گواہی ٹھیک ٹھیک اللہ کے لیے ادا کرو) آیت میں حکام کے سامنے تمام حقوق کے بارے میں گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس مقام پر شہادت کا لفظ اسم جنس کے معنی ادا کر رہا ہے۔ اگرچہ اس کا ذکر رجوع کرنے کے عمل پر دو عادل آدمیوں کی گواہی قائم کرنے کے حکم کے بعد ہوا ہے لیکن یہ بات لفظ کو اس کے عموم میں استعمال کرنے سے مانع نہیں ہے۔

اس طرح یہ قول باری دو باتوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور دوسری یہ کہ گواہی قائم کرنا اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، آیت کے آخری حصے کے ذریعے اس کی تاکید اور اس پر عمل پیرا رہنے کا مفہوم واضح کیا گیا ہے۔

آئسہ اور صغیرہ کی عدت کا بیان

قول باری ہے (وَاللَّائِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ أَشْهُرٍ وَّاللَّائِيْ لَمْ يَحِضْنَ اور تمہاری عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر تم لوگوں کو کوئی شک لاحق ہے تو (تمہیں معلوم ہو کہ) ان کی عدت تین مہینے ہے اور یہی حکم ان کا ہے جنہیں ابھی حیض نہ آیا ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ اس میں جن عورتوں کا ذکر ہے ان کے لیے شک کے بغیر ایاس ثابت کر دیا جائے اور قول باری (اِنِ ارْتَبْتُمْ) سے ایاس کے متعلق شک مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ جن عورتوں کا ایاس ثابت ہو گیا ہے ان کا حکم آیت کی ابتدا میں اللہ نے ثابت کر دیا ہے۔ اس سے یہ واجب ہو گیا کہ شک کا تعلق ایاس کے سوا کسی اور بات کے ساتھ تسلیم کیا جائے۔ آیت میں مذکور شک کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔

مطرف نے عمرو بن سالم سے روایت کی ہے کہ حضرت ابی بن کعب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ کتاب اللہ میں نابالغ لڑکیوں، بوڑھی عورتوں نیز حاملہ عورتوں کی عدت کا ذکر نہیں ہے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاللَّائِيْ يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِّسَآئِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ أَشْهُرٍ وَّاللَّائِيْ لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ لوگوں کو نابالغ لڑکیوں، بوڑھی عورتوں نیز حاملہ عورتوں کی عدت کے متعلق شک تھا۔ آیت میں شک کا ذکر دراصل اس سبب کے ذکر کے درجے پر ہوا ہے جس کی بنا پر حکم کا نزول ہوا۔ اس لیے اس کا مفہوم یہ ہو گا "اور تمہاری

عورتوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہوں ان کے معاملہ میں اگر کوئی شک لاحق ہے تو تمھیں معلوم ہو کہ ان کی عدت تین مہینے ہے۔"

جس عورت کا حیض بند ہو جائے اس کے حکم کے متعلق سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاءِ امصار کی آرا میں اختلاف ہے۔ ابن المسیب نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا "جس عورت کو طلاق ہو جائے پھر اسے ایک یا دو حیض آجائیں اور پھر حیض بند ہو جائے تو نو ماہ تک حیض آنے کا انتظار کیا جائے گا۔ اگر اس دوران حمل ظاہر ہو جائے تو ٹھیک ہے ورنہ وہ نو ماہ کے بعد تین ماہ اور گزارے گی اور پھر عدت سے فارغ ہو گی۔"

حضرت ابن عباسؓ سے اس عورت کے متعلق جس کا حیض ایک سال تک بند رہے منقول ہے کہ "اسی کو شک کہتے ہیں"۔ معمر نے قتادہ سے، اور انھوں نے عکرمہ سے اس عورت کے متعلق نقل کیا ہے جسے سال میں ایک مرتبہ حیض آتا ہو کہ "اسی کو شک کہتے ہیں اس کی عدت تین ماہ ہوگی"۔ سفیان نے عمرو سے اور انھوں نے طاؤس سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ثابت سے مروی ہے کہ ایسی عورت تین حیض گزارے گی۔

امام مالک نے یحییٰ بن سعید سے اور انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے روایت کی ہے کہ ان کے دادا حبان کے عقد میں دو عورتیں تھیں، ایک ہاشمیہ تھی اور دوسری انصاریہ۔ انھوں نے انصاریہ کو اس وقت طلاق دی جب وہ بچے کو دودھ پلا رہی تھی۔ ایک سال گزرنے کے بعد حبان کی وفات ہو گئی اور مطلقہ کو حیض نہیں آیا۔

وہ کہنے لگی کہ میں ان کی وارث بنوں گی مجھے حیض نہیں آیا ہے۔ جھگڑا امیرالمومنین حضرت عثمانؓ کے سامنے پیش ہوا۔ آپ نے اس کے حق میں فیصلہ دیا۔ اس فیصلے پر ہاشمیہ نے حضرت عثمانؓ سے اپنے غصے کا اظہار کیا تو آپ نے فرمایا "یہ تمھارے چچا زاد بھائی (حضرت علیؓ) کا فیصلہ ہے۔ انھوں نے ہی ہمیں یہ مشورہ دیا تھا۔

ابن وہب نے روایت کی ہے کہ یونس نے ابن شہاب زہری سے یہ واقعہ نقل کیا ہے۔ اس روایت میں ابن شہاب نے کہا تھا کہ انصاریہ کو نو ماہ تک حیض نہیں آیا، پھر انھوں نے حبان کی وفات اور وراثت کے جھگڑے کا ذکر کرنے کے بعد کہا کہ حضرت عثمانؓ نے اس جھگڑے کے بارے میں حضرت علیؓ اور حضرت زیدؓ سے مشورہ کیا۔ دونوں نے یہی مشورہ دیا کہ مطلقہ وارث ہو گا کیونکہ وہ نہ تو ان عورتوں میں سے ہے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اور نہ ان کنواری لڑکیوں میں سے

جنہیں ابھی تک حیض نہیں آیا۔

اسے تو حبان کے پاس تین حیض گزارنے تک رہنا ہوتا خواہ اس کی مدت کم ہوتی یا زیادہ۔ ان دونوں حضرات کے اس قول سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ قول باری ( ) عورت کے بارے میں شک پر محمول نہیں ہے بلکہ عورتوں کی عدت کے حکم کے متعلق شک کرنے والوں کے شک پر محمول ہے۔ نیز یہ کہ ایک عورت اس وقت تک آیسہ نہیں ہوتی جب تک وہ ان عورتوں میں سے نہ ہو جو جوانی سے گزری بیٹھی ہوں اور ان کے حیض آنے کی امید ختم ہو چکی ہو۔

حضرت ابن مسعودؓ سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ اس بارے میں فقہاء امصار کے مابین بھی اختلاف رائے ہے۔ جس عورت کا حیض بند ہو جائے اور اس کی وجہ یہ نہ ہو کہ نئے سرے سے حیض آنے کے متعلق مایوسی ہو۔

اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کی عدت کا حساب حیض کے ذریعے ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس عمر کو پہنچ جائے جس میں اس کے خاندان کی عورتوں کو حیض نہیں آتا۔ اس صورت میں وہ حیض سے مایوس عورت جیسی عدت گزارے گی یعنی نئے سرے سے عدت کے تین ماہ اور گزارے گی۔

سفیان ثوری، لیث بن سعد اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسی عورت پہلے نو ماہ تک انتظار کرے گی اگر اس دوران اسے حیض نہ آئے تو پھر تین ماہ کی عدت گزارے گی۔ اگر تین ماہ مکمل کر لینے سے پہلے حیض آجائے تو عدت کا حساب حیض کے ذریعے کرے گی۔

البتہ اگر اس پر نو ماہ گزر جائیں اور اسے حیض نہ آئے تو اس صورت میں وہ اگلے تین ماہ کی عدت گزارے گی جیسا کہ پہلے ذکر ہوا ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے بیان کیا ہے کہ مطلقہ عورت کو اگر حیض آجائے اور پھر اسے تنگ ہو جائے یعنی اس کا حیض بند ہو جائے تو ایسی صورت میں حیض بند ہونے کے دن سے، نہ کہ طلاق واقع ہونے کے دن سے، نو ماہ کی عدت گزارے گی۔

امام مالک نے قول باری (ان ارتبتم) کے معنی یہ بیان کیے ہیں کہ "اگر تمہیں یہ معلوم نہ ہو کہ اس عورت کے معاملہ میں تمہیں کیا کرنا چاہیے۔" اوزاعی کا قول ہے کہ کوئی شخص اگر اپنی جوان بیوی کو طلاق دے دے پھر اس کا حیض بند ہو جائے اور تین ماہ تک اسے کوئی حیض نہ

آئے تو وہ ایک سال کی عدت گزارے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے آیسہ کی عدت تین ماہ مقرر کی ہے۔ ظاہر لفظ اس امر کا مقتضی ہے کہ یہ عدت ان عورتوں کے لیے ہو جنہیں حیض سے مایوسی ہو چکی ہو اور اس میں شک وشبہ نہ ہو۔

جس طرح قول باری (وَاللاَّئِي لَمْ يَحِضْنَ) اس لڑکی کے لیے ہے جس کے متعلق یہ ثابت ہو کہ اسے حیض نہیں آیا اور جس طرح قول باری (وَأُولاَتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ) اس عورت کے لیے ہے جس کا حمل ثابت ہو چکا ہو اسی طرح قول باری (وَاللاَّئِي يَئِسْنَ) اس عورت کے لیے ہے جس کا ایاس ثابت اور متعین ہو چکا ہو، اس عورت کے لیے نہیں جس کے ایاس کے بارے میں شک وشبہ ہو۔

قول باری (إِنِ ارْتَبْتُمْ) کو تین باتوں میں سے ایک پر محمول کیا جا سکتا ہے یا تو اس سے مراد یہ ہے کہ شک اس بارے میں ہو کہ آیا وہ آیسہ ہے یا آیسہ نہیں ہے یا اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے حاملہ ہونے یا نہ ہونے میں شک ہو۔ یا آیسہ اور صغیرہ (نابالغ لڑکی) کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک مراد ہے۔ آیت کو پہلی صورت پر محمول کرنا اس بنا پر درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس عورت کی عدت مہینوں کے حساب سے مقرر کر دی اسے آیسہ ثابت کر دیا ہے۔

اب ایسی عورت جس کے ایاس کے متعلق شک ہو وہ آیسہ نہیں ہو سکتی کیونکہ رجاء یعنی امید کے ساتھ ایاس کا اجتماع محال ہے اس لیے کہ یہ دونوں اضداد میں سے ہیں۔ یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حیض سے مایوس عورت کے بارے میں حیض آنے کی امید رکھی جائے۔ اس لیے آیت سے ایاس کے بارے میں شک کے معنی لینا غلط ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔

سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ بڑی عمر کی وہ عورت آیت میں مراد ہے جس کی حیض سے مایوسی یقینی امر ہوتی ہے۔ آیت میں مذکورہ شک تمام مخاطبین کی طرف راجع ہے، اور مذکورہ بالا عورت کے سلسلے میں شک سے مراد اس کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک ہے اس لیے جس عورت کے ایاس کے متعلق شک ہو اس کے سلسلے میں بھی عدت کے بارے میں شک مراد لینا واجب ہے کیونکہ لفظ کا عموم سب کے بارے میں ہے۔

نیز اگر عورت جوان ہو اور اسے سال میں ایک مرتبہ حیض آنے کی عادت ہو تو ایسی عورت کو اپنے ایاس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہوتا بلکہ اس کا حیض والی عورت ہونا یقینی امر ہوتا ہے۔

اس صورت میں یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ اس کی عدت کی مدت ایک سال ہو جبکہ یہ معلوم ہو کہ وہ آیسہ نہیں ہے بلکہ حیض والی عورت ہے۔ دو حیضوں کے درمیان مدت کی طوالت اسے حیض والی عورتوں کے دائرے سے خارج نہیں کرتی۔

اس لیے جو شخص ایسی عورت پر مہینوں کے حساب سے عدت واجب کرتا ہے وہ دراصل کتاب اللہ کی مخالفت کا مرتکب ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حیض والی عورتوں کی عدت حیض کے حساب سے مقرر کی ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ اور طلاق یافتہ عورتیں تین قروء یعنی حیض تک اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی) آیت میں یہ فرق نہیں رکھا گیا ہے کہ کس عورت کی حیض کی مدت طویل ہوتی ہے اور کس کی قصیر۔

یہاں یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ شک سے مراد حمل سے مایوسی کے بارے میں شک ہے اس لیے کہ حیض سے مایوسی دراصل حمل سے مایوسی کی صورت ہوتی ہے۔ ہم نے دلائل سے ان لوگوں کے قول کا بطلان بھی ثابت کر دیا ہے جن کے نزدیک آیت میں مذکورہ شک حیض کی طرف راجع ہے۔

اس لیے اب تیسری صورت ہی باقی رہ گئی یعنی قول باری (اِنِ ارْتَبْتُمْ) سے آیسہ اور صغیرہ کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک مراد ہے۔ جیسا کہ حضرت ابی بن کعب سے مروی ہے کہ انھیں آیسہ اور صغیرہ کی عدت کے بارے میں شک ہوا تھا اور پھر انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں استفسار کیا تھا۔

نیز اگر ایاس کے بارے میں شک مراد ہوتا تو اس میں آیت کا خطاب مردوں کو ہونے کی بجائے عورتوں کی طرف ہوتا اولیٰ ہوتا کیونکہ حیض کے بارے میں معلومات کا حصول عورت کی جہت سے ہوتا ہے۔ اسی بنا پر حیض کے بارے میں عورت کے بیان کی تصدیق کی جاتی ہے۔

اس صورت میں آیت میں (اِنِ ارْتَبْتُمْ) کی بجائے " ان ارتبتن یا ان ارتبن" (اگر تم عورتوں کو شک ہو یا ان عورتوں کو شک ہو) کے الفاظ ہوتے۔ لیکن جب شک کے بارے میں خطاب کا رخ عورتوں کی بجائے مردوں کی طرف ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس سے عدت کے بارے میں مخاطبین کا شک مراد ہے۔

قولِ باری (وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ) سے مراد یہ ہے کہ جن عورتوں کو ابھی تک حیض نہیں آیا ان کی عدت کی مدت تین ماہ ہے۔ کیونکہ یہ فقرہ ایسا کلام ہے جسے مستقل بالذات

قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے اس کے ساتھ پوشیدہ لفظ کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور یہ پوشیدہ لفظ وہ ہے جس کا ذکر ظاہر لفظ میں گزر چکا ہے یعنی (فَعِدَّتُهُنَّ ثَلٰثَةُ اَشْهُرٍ) دوسرے الفاظ میں ان عورتوں کی عدت کا حساب مہینوں کے ذریعے ہوگا۔

حاملہ عورت کی عدّت کا بیان

قول باری ہے (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔ اور حاملہ عورتوں کی عدت کی حد یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہوجائے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے مابین اوران کے بعد آنے والے اہل علم کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ طلاق یافتہ حاملہ عورت کی عدت کی حد یہ ہے کہ اس کا وضع حمل ہوجائے۔ البتہ ایسی حاملہ عورت جس کا شوہر وفات پاگیا ہو اس کی عدت کی مدت کے بارے میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔

حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ دونوں مدتوں میں سے جو زیادہ طویل ہوگی وہ اس کی عدت کی مدت ہوگی۔ ایک مدت تو وضع حمل ہے اور دوسری مدت چار مہینے دس دن ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابومسعود البدری اور حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے کہ اس کی عدت کی حد وضع حمل ہے۔ جب وضع حمل ہوجائے گا تو اس کے لیے کسی سے نکاح کر لینا جائز ہوگا۔ فقہاء امصار کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابراہیم نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا "جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس امر پر مباہلہ کرنے کے لیے تیار ہوں کہ قول باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) کا نزول اس آیت کے بعد ہوا ہے جس میں بیوہ ہوجانے والی عورت کی عدت کی مدت بیان ہوئی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کا یہ قول دو معنوں کو متضمن ہے۔ ایک تو درج بالا آیت کے نزول کی تاریخ کا اثبات نیز یہ کہ اس کا نزول بیوہ ہوجانے والی عورت کے لیے عدت کے مہینوں کے ذکر کے بعد ہوا ہے۔ دوسرے یہ کہ درج بالا آیت اپنی ذات

کے لحاظ سے اس حکم کو بیان کرنے میں خود کفیل ہے جو اس کے عموم کے اندر پایا جاتا ہے، اور اسے ماقبل کی آیت کے ساتھ جس میں مطلقہ عورت کا ذکر ہے جوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اس بنا پر تمام طلاق یافتہ اور بیوہ ہو جانے والی عورتوں میں جبکہ وہ حاملہ ہوں عدت کے لیے وضع حمل کا اعتبار واجب ہوگا اور وضع حمل کے حکم کو صرف طلاق یافتہ عورتوں تک محدود نہیں رکھا جائے گا کیونکہ اس میں دلالت کے بغیر عموم کی تخصیص لازم آئے گی۔

آیت زیر بحث میں بیوہ ہو جانے والی عورت جبکہ حاملہ ہو داخل اور مراد ہے اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اگر اس کی بیوگی کی عدت کے مہینے گزر جائیں لیکن وضع حمل نہ ہوا ہو تو سب کے نزدیک اس کی عدت نہیں گزرے گی بلکہ وضع حمل تک یہ عدت میں رہے گی۔

اگر مہینوں کے اعتبار کا اس بنا پر جواز ہوتا کہ اس کا دوسری آیت میں ذکر ہے تو پھر طلاق یافتہ عورت کے سلسلے میں حمل کے ساتھ حیض کا بھی اعتبار کرنا جائز ہوتا کیونکہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) میں اس کا ذکر ہے۔

اب جبکہ حمل کے ساتھ حیض کا اعتبار نہیں ہوتا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ حمل کے ساتھ مہینوں کا اعتبار بھی نہیں ہوگا۔ منصور نے ابراہیم سے، انھوں نے اسود سے، انھوں نے ابوالسنابل بن بعکک سے روایت کی ہے کہ سبیعہؓ بنت الحارث نے اپنے شوہر کی وفات کے تیئیس دن بعد بچے کو جنم دیا اور نکاح کی خواہش کا اظہار کیا۔

اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ہوا تو آپ نے فرمایا (ان تفعل فقد خلا اجلھا) اگر وہ ایسا کرنا چاہے تو کر سکتی ہے کیونکہ اس کی عدت کی مدت گزر گئی ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر نے ابوسلمہ بن عبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ اس واقعہ کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کے درمیان اختلاف رائے ہو گیا۔

حضرت ابن عباسؓ نے کریب کو حضرت ام سلمہؓ کے پاس بھیج کر سبیعہؓ کے بارے میں دریافت کروایا تو انھوں نے جواب میں کہا کہ شوہر کی وفات کے چند دنوں بعد سبیعہؓ کے ہاں بچہ پیدا ہو گیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نکاح کر لینے کی اجازت دے دی تھی۔

محمد بن اسحاق نے محمد بن ابراہیم التیمی، انھوں نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے سبیعہؓ سے روایت کی ہے کہ ان کے ہاں اپنے شوہر کی وفات کے دو ماہ بعد بچے کی پیدائش ہو گئی تھی اور حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نکاح کر لینے کی اجازت دے دی تھی۔

ہمارے اصحاب نے نابالغ لڑکے کی بیوی کی عدت وضع حمل ہی رکھی ہے جب اسے حمل ہوا اور اس کا خاوند فوت ہو جائے کیونکہ قول باری ہے (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) آیت میں بالغ اور نابالغ کی بیویوں کے درمیان نیز نسب کے ساتھ ملحق ہونے والے اور ملحق نہ ہونے والے نوزائیدہ بچوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

طلاق یافتہ عورت کے لیے سکونت مہیا کرنے کا بیان

قول باری ہے (اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ . ان کو (زمانۂ عدت) میں اسی جگہ رکھو جہاں تم رہتے ہو جیسی کچھ بھی جگہ تم کو میسّر ہو اور انھیں تنگ کرنے کے لیے ان کو نہ ستاؤ) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء امصار اور اہل عراق، امام مالک اور امام شافعی سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق بائن پانے والی عورت کے لیے بھی سکونت مہیا کرنا واجب ہے جبکہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ صرف طلاق رجعی پانے والی عورت کے لیے سکونت مہیا کرنا واجب ہے۔ طلاق بائن پانے والی کے لیے کوئی سکونت نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) مطلقۂ رجعیہ اور مطلقۂ بائنہ دونوں کو شامل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت کو دو طلاقیں مل چکی ہوں اور اس کے حق میں صرف ایک طلاق باقی ہو۔ اگر شوہر اسے تیسری طلاق دینا چاہے گا تو آیت کی رو سے اس پر اپنی بیوی کو طلاق عدت دینا لازم ہو گا۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (يطلقها طاهرًا من غير جماع او حاملًا قد استبان حملها وہ اسے طہر کی حالت میں طلاق دے گا جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دے گا جب کہ اس کا حمل ظاہر ہو چکا ہو گا)۔

اس حکم کے اندر پہلی طلاق اور تیسری طلاق کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا جب قول باری (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ) مطلقۂ بائنہ کو بھی شامل ہے۔ پھر ارشاد ہوا (اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ) تو اس کا مطلقۂ بائنہ اور رجعیہ دونوں کو شامل ہونا واجب ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا) نیز ارشاد ہے (فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طلاق رجعی مراد ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا آیت زیر بحث جن صورتوں کو شامل ہے مذکورہ آیات میں اس کی ایک صورت کا ذکر ہے۔

اس میں یہ دلالت بھی موجود نہیں ہے کہ خطاب کا ابتدائی حصہ صرف طلاق رجعی کے بارے میں ہے۔ طلاق بائن کے بارے میں نہیں ہے۔ یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ) اس میں طلاق رجعی اور بائن دونوں کے لیے عموم ہے۔ پھر قول باری (وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ اور ان کے شوہر انھیں واپس کر لینے کے زیادہ حقدار ہیں) مطلقہ رجعیہ کے ساتھ مخصوص حکم پر مشتمل ہے لیکن یہ بات قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْءٍ) کو سب کے لیے عام ہونے کی راہ میں حائل نہیں ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے فاطمہؓ بنت قیس کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ ہم اس پر آئندہ سطور میں مطلقہ بائنہ کے نفقہ کے متعلق بحث کے دوران روشنی ڈالیں گے (انشاء اللہ)

مطلقہ بائنہ کا نان ونفقہ

مطلقہ بائنہ کے نفقہ کے متعلق فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ ہر طلاق یافتہ عورت کو نان ونفقہ اور سکونت کی سہولتیں حاصل کرنے کا حق ہے جب تک وہ عدت کے اندر رہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسی قسم کی روایت ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ مطلقہ بائنہ کو نہ تو نفقہ دیا جائے گا اور نہ ہی اس کے لیے سکونت فراہم کی جائے گی۔ ایک روایت کے مطابق ان کا قول ہے کہ سکونت مہیا کی جائے گی لیکن نفقہ نہیں دیا جائے گا۔

عثمان البتی کا قول ہے کہ ہر طلاق یافتہ عورت کو نفقہ اور سکونت مہیا کی جائے گی۔ خواہ غیر حاملہ کیوں نہ ہو۔ ان کی رائے میں طلاق یافتہ عورت اگر خاوند کے گھر سے کسی اور جگہ منتقل ہو جانا چاہے تو وہ ایسا کر سکتی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ مطلقہ بائنہ کے لیے سکونت فراہم کی جائے گی لیکن نفقہ نہیں

دیا جائے گا البتہ اگر حاملہ ہو تو نفقہ بھی دیا جائے گا۔ امام مالک سے یہ بھی مروی ہے کہ شوہر اگر خوشحال ہو تو اس پر اس کی بائن طلاق یافتہ حاملہ بیوی کا نفقہ لازم ہو گا لیکن اگر تنگدست ہو گا تو اس پر کوئی نفقہ لازم نہیں ہو گا۔

اوزاعی، لیث اور امام شافعی کا قول ہے مطلقہ بائنہ کے لیے سکونت فراہم کی جائے گی لیکن اسے نفقہ نہیں دیا جائے گا۔ البتہ اگر حاملہ ہو تو نفقہ بھی دیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ
یہ آیت مطلقہ بائنہ کے لیے نفقہ کے وجوب پر تین وجوہ سے دلالت کر رہی ہے۔

اول یہ کہ سکونت فراہم کرنے کا تعلق مال کے اندر لاحق ہونے والے حق کے ساتھ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سکنیٰ (سکونت مہیا کرنے) کے حق کو نص کتاب کے ذریعے واجب کر دیا ہے کیونکہ آیت زیر بحث مطلقہ رجعیہ اور بائنہ دونوں کو شامل ہے۔ یہی بات نفقہ کے وجوب کی بھی مقتضی ہے کیونکہ سکنیٰ کا تعلق مال کے اندر لاحق ہونے والے حق کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ نفقہ کا ایک حصہ ہے اس لیے سکنیٰ کی طرح نفقہ بھی واجب ہو گا۔

دوم یہ قول باری ہے (وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ) ظاہر ہے کہ مضارہ یعنی اسے ستانے کا عمل نفقہ میں ہوتا ہے جس طرح سکنیٰ میں ہوتا ہے۔

سوم قول باری ہے (لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ) تضییق یعنی تنگ کرنے کا عمل نفقہ کے سلسلے میں بھی ہو سکتا ہے اس لیے اس پر لازم کر دیا گیا کہ وہ اپنی مطلقہ بیوی پر خرچ کرے اور خرچ کے سلسلے میں اس پر کوئی تنگی عائد نہ کرے۔

قول باری ہے (وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ۔
اور اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر اس وقت تک خرچ کرتے رہو جب تک ان کا وضع حمل نہ ہو جائے)
آیت مطلقہ رجعیہ اور بائنہ دونوں کو شامل ہے۔ نفقہ کا وجوب یا تو حمل کی بنا پر ہو گا یا اس بنا پر کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہے۔ اب جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ کے لیے آیت کی بنا پر، نہ کہ حمل کی بنا پر، نفقہ واجب ہے یعنی اس بنا پر کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اسی علت کی بنا پر مطلقہ بائنہ بھی نفقہ کی حق دار قرار دی جائے۔ کیونکہ مطلقہ رجعیہ کے لیے نفقہ کے استحقاق کے سلسلے میں جو چیز علت قرار دی گئی ہے۔

اس کے لیے آیت میں ضمیر یعنی پوشیدہ الفاظ کی موجودگی کا ہمیں علم ہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہے" فانفقوا علیھن لعلۃ انھا محبوسۃ علیہ فی بیتہ" ان پر اس علت کی بنا پر خرچ کرو کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہے) کیونکہ جس ضمیر یعنی پوشیدہ لفظ پر دلالت قائم ہو جائے وہ منطوق یعنی ظاہر لفظ کے حکم میں ہوتا ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، وہ یہ کہ حاملہ عورت کو نفقہ کا استحقاق یا تو حمل کی بنا پر حاصل ہوتا ہے یا اس بنا پر کہ وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہوتی ہے۔

اگر پہلی صورت مراد ہو تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس پر اس مال میں سے خرچ کیا جائے جو اس کے حمل کا ہو جس طرح نابالغ پر اس کے مال میں سے خرچ کیا جاتا ہے۔ اب جب سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اگر حمل کا مال ہو تو اس صورت میں بھی اس کی ماں کے اخراجات کا بوجھ اس کے شوہر پر پڑے گا، حمل کے مال پر نہیں پڑے گا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نفقہ کے وجوب کا تعلق دوسری صورت کے ساتھ ہے یعنی اس کا وجوب اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر کی چار دیواری کے اندر رہنے کی پابند ہوتی ہے۔ اگر پہلی صورت مراد ہوتی تو طلاق رجعی کے اندر بھی حاملہ عورت کا نفقہ حمل کے مال میں واجب ہوتا جس طرح ولادت کے بعد حمل کا نفقہ حمل کے مال میں واجب ہوتا ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق رجعی میں حاملہ کا نفقہ حمل کے مال میں واجب نہیں ہوتا تو طلاق بائن کی صورت میں بھی ایسا ہی ہونا ضروری ہے۔ اور پھر بیوہ ہو جانے والی حاملہ عورت کا نفقہ میراث کے اندر حمل کے حصے میں سے ادا کیا جاتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نفقہ کے ایجاب میں حاملہ عورت کے ذکر کی تخصیص کا کیا فائدہ ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں مطلقۂ رجعیہ بھی داخل ہے اور یہ بات غیر حاملہ کے نفقہ کی نفی کے لیے مانع نہیں ہے۔ یہی بات مطلقۂ بائنہ کے سلسلے میں بھی ہوگی۔ حمل کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ حمل کی مدت کبھی کم ہوتی ہے اور کبھی زیادہ۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ معلوم کرا دینا چاہا کہ حمل کی مدت کی طوالت کی صورت میں بھی نفقہ واجب ہے۔ حمل کی یہ مدت عدت کی صورت میں حیض کی مدت سے زیادہ ہوتی ہے۔ نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اسے اگر دیکھیے تو معلوم ہوگا کہ طلاق یافتہ سرکش عورت اگر عدت کے دوران شوہر کے گھر سے نکل جائے تو زوجیت کی بقا کے باوجود وہ نفقہ کی حقدار نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے آپ کو

شوہر کے گھر میں رکھنے میں ناکام رہی لیکن وہ جب شوہر کے گھر میں واپس آجائے گی تو نفقہ کی مستحق بن جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جس سبب کی بنا پر وہ نفقہ کی مستحق ہوتی ہے وہ اس کا اپنے آپ کو شوہر کے گھر میں رکھنا ہے۔ جب ہم اور وہ حضرات جو سکنیٰ کے وجوب کے قائل ہیں سکنیٰ کے وجوب پر متفق ہیں اور سکنیٰ کی بنا پر وہ اپنے آپ کو شوہر کے گھر کے حوالے کر دینے والی بن گئی تو پھر یہ بات بھی واجب ہوگئی کہ وہ نفقہ کی مستحق قرار دی جائے۔

نیز جب حضرات اس بات پر متفق ہیں کہ مطلقۂ رجعیہ عدت میں نفقہ کی مستحق ہوتی ہے تو پھر مطلقۂ بائنہ کا مستحق نفقہ ہونا بھی واجب ہوگیا۔ قدر مشترک یہ ہے کہ مطلقۂ بائنہ بھی طلاق کی وجہ سے عدت گزار رہی ہے۔ یا آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ نکاح صحیح کی بنا پر وہ شوہر کے گھر کی چار دیواری میں عدت گزارنے کی پابند ہے۔ آپ یہ بھی کہہ سکتے ہیں جب اس کے لیے سکنیٰ واجب ہے تو نفقہ بھی واجب ہوگا۔

غرض ان باتوں میں سے جس بات کو بھی علت کا درجہ دے کر قیاس کریں گے آپ کا قیاس درست ہوگا۔ سنت کی جہت سے اس پر نظر ڈالیے۔

حماد بن سلمہ نے حماد بن ابی اسمٰعیل سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ فاطمہ بنت قیس کو ان کے شوہر نے طلاق بائن دے دی تھی وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں تو آپ نے انھیں فرمایا (لا نفقۃ لک ولا سکنی۔ تمھارے لیے نہ تو نفقہ ہے اور نہ ہی سکنیٰ)

راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم نخعی کو یہ حدیث سنائی تو انھوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ کو جب یہ حدیث سنائی گئی تھی تو انھوں نے فرمایا تھا "ہم ایک عورت کے قول کی بنا پر جس میں اسے وہم ہوجانے کا پورا امکان موجود ہے، اللہ کی کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو چھوڑ نہیں سکتے، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود یہ سنا ہے کہ اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں ملیں گے۔"

سفیان نے سلمہ سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے فاطمہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ جب ان کے شوہر نے انھیں تین طلاق دے دیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے نہ نفقہ واجب کیا اور نہ ہی سکنیٰ۔

یعنی راوی نے اس بات کا تذکرہ ابراہیم نخعی سے کیا تو انھوں نے کہا کہ حضرت عمرؓ سے بھی یہ بات کہی گئی تھی تو انھوں نے فرمایا تھا کہ ہم ایک عورت کی بات پر اپنے رب کی

کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو ترک نہیں کر سکتے۔ اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں دیے جائیں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ دونوں روایتیں نفقہ اور سکنیٰ کے ایجاب پر نص ہیں۔ پہلی روایت میں حضرت عمرؓ کے الفاظ ہیں "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خود سنا ہے کہ اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں دیے جائیں گے"۔ اگر حضرت عمرؓ کے یہ الفاظ نہ بھی ہوتے پھر بھی ان کا یہ قول کہ "ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو چھوڑ نہیں سکتے"۔ اس امر کا مقتضی ہوتا کہ نفقہ اور سکنیٰ کے ایجاب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بات نص ہے۔

جو حضرات نفقہ اور سکنیٰ دونوں کے یا صرف نفقہ کے وجوب کے قائل نہیں ہیں ان کے استدلال کی بنیاد فاطمہ بنت قیس کی مذکورہ بالا روایت ہے۔ حالانکہ یہ روایت ایسی ہے جس کی رواویوں پر سلف نے نکیر کی ہے۔ دوسری طرف خبر واحد کو قبول کرنے کی ایک شرط یہ ہے کہ اس پر سلف نے نکیر نہ کی ہو۔

ہم نے حضرت عمرؓ سے جو پہلی روایت نقل کی ہے اس میں آپ نے فاطمہ بنت قیس پر نکیر کی ہے۔ قاسم بن محمد نے روایت کی ہے کہ مروان نے حضرت عائشہؓ سے فاطمہؓ بنت قیس کی روایت بیان کی تو انھوں نے مروان سے کہا کہ "اگر تم فاطمہؓ کی روایت بیان نہ کرو تو اس سے تمھیں کوئی نقصان نہیں پہنچے گا"۔

بعض طرق سے الفاظ یہ ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے مروان سے کہا کہ "اگر تم یہ روایت بیان کرو گے تو اس سے فاطمہؓ کی کوئی بھلائی نہیں ہوگی"۔ حضرت عائشہؓ کی اس سے فاطمہؓ کی وہ روایت مراد ہے جس میں کہا گیا ہے کہ "اسے نہ تو نفقہ ملے گا اور نہ سکنیٰ"۔

ابن المسیب کا قول ہے کہ اس عورت نے لوگوں کو آزمائش میں ڈال دیا ہے۔ اس نے اپنے شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ زبان درازی کی تو اسے شوہر کے گھر سے منتقل ہو جانے کا حکم دیا گیا۔

ابوسلمہ نے کہا ہے کہ فاطمہ نے جو روایت بیان کی ہے اس پر لوگوں نے نکیر کی ہے۔ اعرج نے ابوسلمہ سے روایت کی ہے کہ فاطمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کرتی تھیں کہ آپ نے انھیں فرمایا تھا (اعتدی فی بیت ابن ام مکتوم، تم ابن ام مکتوم کے گھر میں عدت گزارو)

ابوسلمہ کہتے ہیں کہ محمد بن اسامہ کا کہنا ہے کہ ان کے والد حضرت اسامہؓ کے سامنے جب فاطمہ بنت قیس کی اس روایت کا ذکر ہوتا تو وہ غصے سے اس چیز کو زمین پر دے مارتے جو اس وقت

ان کے ہاتھ میں ہوتی۔ ظاہر ہے کہ حضرت اسامہؓ اس شدت سے اس بنا پر نکیر کرتے تھے کہ انھیں فاطمہؓ کی روایت کے بطلان کا علم ہو چکا تھا۔

عمار بن زریق نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں مسجد کے اندر اسود بن یزید کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ شعبی نے بیان کیا کہ مجھے فاطمہ بنت قیس نے روایت سنائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا کہ تمھیں نہ تو نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنی۔ جب اسود نے شعبی کی زبان سے یہ الفاظ سنے تو انھیں ایک کنکر اٹھا کر مارا اور فرمایا "افسوس ہے تم پر کہ تم ایسی روایت بیان کرتے ہو۔"

یہی روایت حضرت عمرؓ کے سامنے بیان ہوئی تھی جسے انھوں نے سن کر فرمایا تھا کہ "ہم کتاب و سنت کو ایک عورت کی بات پر چھوڑ نہیں سکتے جس کے متعلق ہم نہیں جانتے کہ کہیں اس نے جھوٹ تو نہیں کہا ہے۔"

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ) زہری نے کہا ہے کہ مجھے عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ نے بتایا ہے کہ فاطمہؓ بنت قیس نے اپنی بھانجی کو جسے اس کے شوہر نے طلاق دے دی تھی، شوہر کے گھر سے منتقل ہو جانے کا فتویٰ دے دیا جسے گورنر مروان نے سخت ناپسند کیا اور پیغام بھیج کر فاطمہؓ سے اس فتوے کی حقیقت پوچھی تو انھوں نے جواب میں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یعنی فاطمہ کو یہی فتویٰ دیا تھا۔

مروان کو یہ بات بڑی عجیب لگی اور انھوں نے جواب میں کہلا بھیجا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ) اس پر فاطمہؓ نے جواباً کہلوا بھیجا کہ آیت کا تعلق طلاق رجعی کے ساتھ ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (لَا تَدْرِيْ لَعَلَّ اللّٰهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ)

اس کے جواب میں مروان نے کہا کہ "میں نے تم سے پہلے کسی سے یہ روایت نہیں سنی ہے اس لیے میں تو اس محفوظ راستے کو اختیار کروں گا جس پر میں نے لوگوں کو گامزن پایا ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فاطمہ بنت قیس پر اس روایت کے سلسلے میں مذکورہ بالا حضرات سلف نے نکیر کی ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ حضرات سلف لوگوں کی روایات پر نظر اور قیاس کی جہت سے نکیر نہیں کرتے تھے۔ اگر انھیں ظاہر کتاب و سنت سے اس روایت کے خلاف بات معلوم نہ ہو جاتی تو وہ اس روایت کے سلسلے فاطمہؓ پر ہرگز تنقید نہ کرتے۔ فاطمہ کی اس روایت

کا چرچا صحابہ کرام کے اندر موجود تھا لیکن کسی نے بھی اس پر عمل نہیں کیا۔ البتہ حجاج بن ارطاۃ نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ تین طلاق پانے والی عورت اور بیوہ ہوجانے والی عورت کے لیے کوئی نفقہ نہیں۔ وہ جس جگہ چاہیں عدت گزار سکتی ہیں۔

فاطمہ بنت قیس اور ان کی روایت پر سلف کی نکیر اور حضرت عمرؓ کی طرف سے اس روایت کی مخالفت کے سلسلے میں جن باتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ باتیں دونوں گروہوں یعنی نفقہ اور سکنیٰ دونوں کی نفی کرنے والوں نیز نفقہ کی نفی اور سکنیٰ کا اثبات کرنے والوں کے ذمہ عائد ہوتی ہیں بلکہ یہ باتیں موخر الذکر گروہ کے ذمہ پہلے گروہ کی بہ نسبت زیادہ عائد ہوتی ہیں۔

کیونکہ انھوں نے نفی سکنیٰ کے سلسلے میں فاطمہؓ کی روایت کو کسی علت کی بنا پر ترک کر دیا ہے جبکہ یہی علت نفی نفقہ کے سلسلے میں اس روایت کو ترک کرنے کی موجب بن رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فاطمہؓ بنت قیس کی روایت کو نفی سکنیٰ کے سلسلے میں اس لیے قبول نہیں کیا گیا کہ وہ ظاہر کتاب کے خلاف تھی کیونکہ ارشاد باری ہے (اَسْکِنُوْھُنَّ مِنْ حَیْثُ سَکَنْتُمْ مِنْ وُّجْدِکُمْ)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فاطمہؓ بنت قیس نے خود یہ استدلال کیا تھا کہ آیت کا تعلق مطلقہ رجعیہ کے ساتھ ہے اس کے باوجود اگر یہ کہنا درست ہے کہ فاطمہ بنت قیس کی کتاب اللہ سے خلاف ایک روایت میں وہم ہوگیا ہے اور ان سے غلطی سرزد ہوگئی ہے تو یہی بات نفقہ کے سلسلے میں بھی کہنا درست ہوگا۔

اس روایت کی ہمارے نزدیک ایک درست توجیہ موجود ہے جس کے تحت نفی نفقہ اور سکنیٰ کے سلسلہ میں فاطمہ کی یہ روایت ہمارے مسلک کے عین مطابق بن جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ فاطمہ کے متعلق یہ مروی ہے کہ انھوں نے اپنے شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ بدزبانی کی تھی جس کے نتیجے میں انھوں نے فاطمہ کو اس کے گھر سے چلے جانے کے لیے کہا تھا۔ اس طرح وہ خود اس نقل مکانی کا سبب بن گئی تھیں جبکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ (لَا تُخْرِجُوْھُنَّ مِنْ بُیُوْتِھِنَّ وَلَا یَخْرُجْنَ اِلَّآ اَنْ یَّاْتِیْنَ بِفَاحِشَۃٍ مُّبَیِّنَۃٍ)

اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت کے آخری حصے کا مفہوم یہ ہے کہ مطلقہ عورت اہل خانہ کے ساتھ بدزبانی کرے اور گھر والے اسے نکال دیں۔ جب نقل مکانی کا سبب خود

فاطمہؓ کی طرف سے وجود میں آیا تو ان کی حیثیت ناشزہ جیسی ہو گئی یعنی ایسی عورت جیسی جو اپنے شوہر کے ساتھ سرکشی پر اتر آئے۔

اس لیے فاطمہؓ کا نفقہ اور سکنیٰ دونوں ساقط ہو گئے اس طرح نفقہ کے اسقاط کے لیے جو علت موجبہ تھی وہی سکنیٰ کے اسقاط کے لیے بھی علت موجبہ بن گئی۔ یہ بات ہمارے اس اصول کی صحت پر دلالت کرتی ہے جس کے مطابق نفقہ کے استحقاق کا تعلق سکنیٰ کے استحقاق کے ساتھ ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے نفقہ سکنیٰ کی طرح نہیں ہے کیونکہ سکنیٰ کا تعلق اللہ کے حق کے ساتھ ہے اور اس کے اسقاط پر طرفین کی رضامندی کا جواز نہیں ہوتا اس کے برعکس نفقہ عورت کا حق ہے اگر وہ اس کے اسقاط پر راضی ہو جائے تو یہ ساقط ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے جس جہت سے نفقہ کو سکنیٰ پر قیاس کیا ہے اس کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے وہ اس طرح کہ سکنیٰ کے اندر دو پہلو ہیں ایک پہلو کا تعلق اللہ کے حق کے ساتھ ہے اور وہ یہ کہ مطلقہ اپنے شوہر کے گھر میں رہ کر عدت گزارے۔ دوسرے پہلو کا تعلق مطلقہ کے حق کے ساتھ ہے۔

وہ یہ کہ اگر شوہر کا اپنا گھر نہ ہو تو گھر کا کرایہ وغیرہ مال میں لازم ہوتا ہے اس صورت میں اگر مطلقہ بیوی کرایہ وغیرہ خود ادا کرنے اور شوہر سے اس کی ذمہ داری ساقط کرنے پر رضامند ہو جائے تو اس کا یہ اقدام جائز ہو گا۔ اس لیے سکنیٰ جس جہت سے مال کے ساتھ تعلق رکھنے والا حق قرار پاتا ہے اس جہت سے وہ اور نفقہ دونوں کی حیثیت یکساں ہو جاتی ہے۔

بیوہ ہو جانے والی حاملہ عورت کے نفقہ کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح، ابوالعالیہ، شعبی اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ شوہر کے پورے مال میں سے اسے نفقہ دیا جائے گا جبکہ حضرت جابرؓ، حضرت عبداللہ ابن الزبیرؓ، حسن بصری، سعید بن المسیب اور عطاء کا قول ہے کہ شوہر کے مال میں سے اسے نفقہ نہیں دیا جائے گا بلکہ وہ اپنے نفقہ کی خود ذمہ دار ہو گی۔

فقہاء امصار کے مابین بھی اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف امام زفر اور امام محمد کا قول ہے کہ میت کے مال میں سے اسے نہ نفقہ ملے گا اور نہ سکنیٰ خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اس کا نفقہ مرحوم شوہر کے مال میں سے اس

طرح ادا کیا جائے گا جس طرح میت کے مال میں سے اس کا قرض ادا کیا جاتا ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ ہو۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو اس کے نفقہ کی ذمہ داری خود اس پر ہوگی البتہ اگر مکان شوہر کا ہو تو بیوہ کو اس میں رہنے کا حق حاصل ہوگا۔ اگر مرحوم شوہر پر قرض وغیرہ ہو تو بیوہ کو عدت کے اختتام تک اس گھر پر قرض خواہوں کی نسبت زیادہ حق ہوگا۔ اگر بیوہ کرائے کے مکان میں رہتی ہو اور مالک مکان نے اسے نکال دیا ہو تو مرحوم شوہر کے مال میں اس کے لیے سکنیٰ کا حق نہیں ہوگا۔ یہ ابن وہب کی روایت ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک کی طرف سے کہا ہے کہ مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے کوئی نفقہ نہیں ہے۔ اگر مکان مرحوم شوہر کا ہو تو اسے اس میں رہنے کا حق حاصل ہوگا۔ اگر شوہر پر قرض ہو تو اس مکان پر بیوہ کا حق قرض خواہوں کے حق سے بڑھ کر ہوگا۔ قرضہ کی ادائیگی کے سلسلے میں اگر مکان فروخت کیا جائے گا تو خریدار پر یہ شرط عائد کردی جائے گی کہ وہ بیوہ کو اس میں رہنے دے گا۔

الاشجعی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ بیوہ اگر حاملہ ہو تو وضع حمل تک مرحوم شوہر کے پورے مال سے اس کے اخراجات پورے کیے جائیں گے۔ وضع حمل کے بعد نوزائیدہ بچے کے حصے سے اس پر خرچ کیا جائے گا۔

المعافی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ بیوہ کا نفقہ ترکہ میں اس کے حصے سے ادا کیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص حاملہ بیوی چھوڑ کر مر جائے تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا اور اگر لونڈی حاملہ یعنی ام ولد ہو تو اسے وضع حمل تک پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر لونڈی یعنی ام ولد اپنے آقا سے حاملہ ہو اور آقا مر جائے تو اسے آقا کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا اگر وہ بچے کو جنم دے تو یہ نفقہ بچے کے حصے میں سے ادا کیا جائے گا۔ اگر بچے کی پیدائش نہ ہو تو یہ نفقہ بطور قرض ہوگا جس کی واپسی کی چارہ جوئی کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ بیوہ ہو جانے والی عورت کو اس کے مرحوم شوہر کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔ بیوہ ہو جانے والی عورت کے نفقہ کے بارے میں امام شافعی سے

دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور سکنیٰ دونوں دیے جائیں گے اور دوسرے قول کے مطابق اسے نہ نفقہ دیا جائے گا اور نہ سکنیٰ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر حاملہ بیوی کو نہ نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنیٰ۔ اس لیے حاملہ بیوہ کا بھی یہی حکم ہونا ضروری ہے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس نفقہ کا استحقاق حمل کی بنا پر نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ کسی نے بھی میراث میں حمل کے حصے میں سے نفقہ واجب نہیں کیا بلکہ اس بارے میں دو ہی قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق بیوہ کا نفقہ میراث کے اندر اس کے اپنے حصے میں سے ادا کیا جائے گا اور دوسرے قول کے مطابق مرحوم شوہر کے کل مال سے نفقہ دیا جائے گا۔

کسی نے بھی حمل کے حصے میں سے بیوہ کا نفقہ واجب نہیں کیا جب حمل کی بنا پر نفقہ واجب نہیں ہوا اور عدت میں ہونے کی بنا پر بھی نفقہ کا استحقاق جائز نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس بنا پر نفقہ کا استحقاق ہوتا تو غیر حاملہ کے لیے بھی نفقہ واجب ہو جاتا اس لیے کوئی ایسی وجہ باقی نہیں رہی جس کی بنا پر اسے نفقہ کا مستحق قرار دیا جا سکے۔

نیز دلائل کی رو سے جب وہ مرحوم شوہر کے مال میں سکنیٰ کی مستحق قرار نہیں پاتی تو نفقہ کی مستحق بھی نہیں قرار پائے گی۔ نیز نفقہ کا وجوب جب ہوتا ہے تو یہ ایک حالت کے بعد دوسری حالت کے تحت واجب ہوتا ہے۔

شوہر کی وفات پر اس کی میراث ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اس حالت میں شوہر کا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ سارا مال ورثاء کا ہو جاتا ہے اس لیے ورثاء پر بیوہ کا نفقہ واجب کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں مرحوم شوہر کے چھوڑے ہوئے ترکہ میں سے اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ بیوہ کے نفقہ کی حیثیت مرحوم شوہر پر عائد ہونے والے قرض کی طرح ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ میت کے مال میں ثابت ہونے والا قرض دو میں سے ایک وجہ کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔ یا تو یہ قرض میت پر اس کی زندگی میں ثابت ہو یا اس کے وجوب کا تعلق کسی ایسے سبب کے ساتھ ہو جس میں میت اپنی موت سے پہلے ملوث ہو چکا ہو۔ مثلاً جنایات کی صورتیں یا مرحوم نے کوئی کنواں کھودا ہو اور اس کی موت کے بعد کوئی

انسان اس کنویں میں گر کر مر گیا ہو۔ اب نفقہ ان دونوں وجوہ سے خارج ہے اس لیے میت کے مال میں اس کا ایجاب جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ سبب موجود نہیں ہے جس کی بنا پر نفقہ واجب ہوتا ہے اور مرحوم شوہر کا مال بھی نہیں ہوتا کیونکہ موت کے ساتھ ہی اس کا مال اس کے ورثاء کو منتقل ہو جاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ موت کی بنا پر نکاح باطل ہو گیا اور میت کی ملکیت ورثاء کی طرف منتقل ہو گئی اس لیے نفقہ کے ایجاب کی کوئی وجہ باقی نہیں رہی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غیر حاملہ بیوہ کے لیے اسی علت کی بنا پر نفقہ واجب نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ) اس میں بیوہ ہو جانے والی اور طلاق یافتہ دونوں کے لیے عموم ہے جس طرح قول باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) میں دونوں صنف کے لیے عموم ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس بنا پر غلط ہے کہ قول باری (اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ) میں شوہروں کو خطاب ہے۔

اسی طرح قول باری (وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ) میں شوہروں کو خطاب ہے۔ اب موت کی وجہ سے وہ اس خطاب کے مخاطب نہیں رہے، دوسری طرف اس خطاب کو شوہروں کے سوا دوسروں کی طرف متوجہ کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے آیت کسی حالت میں بھی بیوہ ہو جانے والی عورت کے لیے نفقہ کے ایجاب کی مقتضی نہیں بنی۔

رضاعت کی اُجرت

قول باری ہے (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ۔ پھر اگر وہ تمھارے لیے (بچے کو) دودھ پلائیں تو ان کی اُجرت انھیں دو) آیت کئی احکام پر دلالت کو متضمن ہے۔ ایک تو یہ کہ اگر ماں بچے کو مناسب اجرت لے کر دودھ پلانے پر رضامند ہو جائے تو باپ کے لیے کسی اور عورت سے دودھ پلوانے کی گنجائش نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے باپ کو یہ حکم دیا گیا ہے کہ ماں جب بچے کو دودھ پلا دے تو اسے اُجرت دے دی جائے۔

یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ ماں بچے کی پرورش کی سب سے بڑھ کر حق دار ہوتی ہے۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اجرت کا استحقاق رضاعت کے عمل سے فراغت کے بعد

ہوگا۔ رضاعت کا معاملہ طے ہونے کے ساتھ نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رضاعت کے بعد اجرت واجب کی ہے چنانچہ ارشاد ہے (فَاِنْ اَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاٰتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ)

اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ عورت کا دودھ اگرچہ عین یعنی قائم بالذات شمار ہوتا ہے لیکن اسے منافع کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جن کا استحقاق صرف اجارہ کے عقود کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے عورت کے دودھ کی بیع کو جائز قرار نہیں دیا ہے جس طرح منافع پر بیع کا عقد جائز نہیں ہوتا۔

اسی بات میں عورت کے دودھ کا حکم جانوروں کے دودھ کے حکم سے مختلف ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بچے کو دودھ پلانے کے لیے کسی بکری کو اجارے پر لینا جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اعیان یعنی قائم بالذات اشیاء پر اجارے کے عقود کے ذریعے حق ثابت نہیں ہوتا۔ جس طرح کھجور کے درخت یا کسی اور درخت کو اجارے پر لینے کا مسئلہ ہے۔

قول باری ہے (وَاْتَمِرُوْا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوْفٍ اور بھلے طریقے سے (اجرت کا معاملہ) باہمی گفت و شنید سے طے کر لو) یعنی ---- واللہ اعلم ---- عورت سے اجرت کے مطالبہ کے سلسلے میں اس پر زیادتی نہ کرے اور شوہر اس اجرت کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کرے جس پر عورت کا حق بنتا ہے۔

قول باری ہے (وَاِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهٗۤ اُخْرٰى۔ لیکن اگر تم نے (اجرت طے کرنے میں) ایک دوسرے کو تنگ کیا تو بچے کو کوئی اور عورت دودھ پلائے گی)

ایک قول کے مطابق اگر مطلقہ عورت یعنی بچے کی ماں مناسب اجرت سے زائد کا مطالبہ کرے اور دوسری عورت مناسب اجرت پر دودھ پلانے پر رضامند ہو جائے تو شوہر کے لیے اس اجنبی عورت سے دودھ پلوانا جائز ہوگا۔ لیکن رضاعت کا یہ عمل بچے کی ماں کے گھر میں تکمیل پذیر ہوگا کیونکہ ماں ہی بچے کو اپنے پاس رکھنے کی زیادہ حق دار ہوتی ہے۔

قول باری ہے (لِيُنْفِقْ ذُوْ سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهٖ۔ خوشحال آدمی اپنی خوشحالی کے مطابق نفقہ دے) آیت کی اس بات پر دلالت ہے کہ شوہر پر نفقہ اس کی مالی حیثیت اور گنجائش کے مطابق فرض ہوگا۔ نیز یہ کہ تنگدست پر فرض ہونے والا نفقہ خوشحال پر فرض ہونے والے نفقہ سے کم ہوگا۔

قول باری ہے (وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهٗ فَلْيُنْفِقْ مِمَّاۤ اٰتٰىهُ اللّٰهُ۔ اور جس کو رزق کم دیا گیا ہو وہ اس مال میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے) ایک قول کے مطابق اس کے

معنی ہیں کہ جس شخص کو رزق میں تنگی ملی ہو وہ اس مال میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔ یعنی ـــ واللہ اعلم ـــ وہ اس حالت میں خوشحال آدمی جیسا نفقہ دینے کا مکلف نہیں ہے بلکہ اپنی گنجائش اور وسعت کے مطابق نفقہ دے۔

قول باری ہے (لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا مَآ اٰتٰھَا۔ اللہ نے جس کو جتنا کچھ دیا ہے اس سے زیادہ کا وہ اسے مکلف نہیں بناتا) آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی طاقت سے بڑھ کر مکلف نہیں بناتا۔ یہ بات اگرچہ عقلی طور پر واضح ہے کیونکہ تکلیف مالا یطاق (طاقت سے بڑھ کر مکلف بنانا) ایک قبیح اور احمقانہ فعل ہے۔ پھر بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے تاکہ عقلی طور پر اس کا جو حکم ہے اس کی مزید تاکید ہو جائے۔

حکم کی جہت سے آیت ایک اور مفہوم کو متضمن ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ شوہر جب نفقہ دینے کی قدرت نہیں رکھتا ہو گا تو اس حالت میں اللہ تعالیٰ اسے انفاق کا مکلف نہیں بنائے گا اور جب اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں اسے انفاق کا مکلف نہیں بنایا تو اس صورت میں شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان اس بنا پر علیحدگی کرا دینا جائز نہیں ہو گا کہ وہ اسے نفقہ دینے سے عاجز ہے۔

اس میں اس شخص کے قول کے بطلان کی دلیل موجود ہے جو نفقہ دینے سے عجز کی بنا پر میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کرا دینے کا قائل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو طلاق دینے کا اختیار دیا ہے اس لیے ایسی حالت میں وہ اسے طلاق دے دے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ افلاس کی حالت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر کو نفقہ دینے کا مکلف نہیں بنایا ہے اس لیے اس حالت میں نفقہ کی بنا پر اسے اپنی بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہو گا۔

کیونکہ اس صورت میں ایک ایسی چیز کی وجہ سے علیحدگی کا ایجاب لازم آئے گا جو خود واجب نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس نے شوہر کو صرف اس مال میں سے انفاق کا مکلف بنایا ہے جو اس نے اسے عطا کیا ہے۔ اب طلاق انفاق نہیں ہے اس لیے وہ اس لفظ میں داخل نہیں ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے تو صرف یہ چاہا ہے کہ اسے اس چیز کا مکلف نہ بنائے جس کی وہ طاقت نہیں رکھتا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں چاہا کہ اسے ہر اس چیز کا مکلف قرار دے جس کی وہ طاقت رکھتا ہو۔ یہی بات آیت کے خطاب سے سمجھ میں آتی ہے۔

قول باری ہے (سَیَجۡعَلُ اللّٰهُ بَعۡدَ عُسۡرٍ یُّسۡرًا۔ بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ تنگ دستی کے بعد فراخ دستی بھی عطا فرما دے) آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر اگر نفقہ ادا کرنے سے عاجز ہو تو میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہیں کرائی جائے گی کیونکہ تنگ دستی کی موجودگی میں فراخ دستی کی بھی توقع ہوتی ہے۔

سُورَةُ التَّحرِيمِ

حضورؐ نے اپنے اُوپر کیا چیز حرام کرلی تھی

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ۔ اے نبیؐ! تم کیوں اس چیز کو حرام کرتے ہو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کی ہے) آیت کے نزول کے سلسلے میں کئی وجوہ کا ذکر کیا گیا ہے۔

ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اُم المومنین حضرت زینبؓ کے ہاں کھایا پیا کرتے تھے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے آپس میں صلاح کرکے آپ سے یہ کہا "ہمیں آپ کے منہ سے مغافیر یعنی گوند کی بو آتی ہے۔" آپ نے یہ سن کر فرمایا "میں نے تو زینب کے پاس شہد پیا تھا۔ اب آئندہ میں کبھی ایسا نہیں کروں گا۔" اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

ایک قول کے مطابق آپ نے حضرت حفصہؓ کے پاس اور ایک اور قول کے مطابق حضرت سودہؓ کے پاس شہد پیا تھا اور پھر آپ نے اپنے اوپر اسے حرام کر دیا تھا۔ ایک روایت میں یہ الفاظ منقول ہیں۔ "خدا کی قسم! میں کبھی شہد نہیں چکھوں گا۔"

ایک اور روایت ہے جس کے مطابق آپؐ نے حضرت حفصہؓ کے گھر میں ماریہ قبطیہ سے ہمبستری کرلی تھی، حضرت حفصہؓ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو بہت افسردہ ہوئیں، آپؐ نے ان سے کہا۔ کیا تم اس بات سے خوش نہیں ہوگی کہ میں نے ماریہ کو اپنے اوپر حرام کرلیا ہے۔ اور اب آئندہ کبھی بھی اس کے قریب نہیں جاؤں گا۔" حضرت حفصہؓ نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے ان سے فرمایا کہ اس کا کسی سے ذکر نہ کرنا، لیکن حضرت حفصہؓ نے حضرت عائشہؓ سے اس کا ذکر کردیا، اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو اس کی اطلاع دے دی اور درج بالا آیت نازل فرمائی

محمد بن اسحاق نے زہری سے، انھوں نے عبیداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دونوں باتیں ہو سکتی ہیں یعنی آپ نے شہد اور ماریہ قبطیہ دونوں کو اپنے اوپر حرام کر لیا ہو لیکن زیادہ واضح بات یہ کہ آپ نے حضرت ماریہؓ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا اور آیت کا نزول بھی ماریہ کے متعلق ہوا تھا۔

کیونکہ ارشاد باری ہے (تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ (کیا اس لیے کہ) تم اپنی بیویوں کی خوشی چاہتے ہو) ظاہر ہے کہ شہد کو ترک کرنے میں بیویوں کی رضا جوئی کو کوئی دخل نہیں تھا البتہ ماریہ سے ترک قرب میں ان کی رضا جوئی مطلوب ہو سکتی تھی۔ شہد کے متعلق روایت بیان ہو گئی کہ آپؐ نے اسے اپنے اوپر حرام کر لیا ہے۔

ایک روایت کے مطابق آپؐ نے شہد نہ پینے کی قسم کھائی تھی۔ حسن کا قول ہے کہ آپؐ نے ماریہ کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ شعبی نے مسروق سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھا کر تحریم کر لی تھی، آپ سے عرض کیا گیا کہ جس چیز کی آپؐ نے تحریم کی ہے وہ تو حلال ہے۔ رہ گئی قسم کی بات تو اللہ تعالیٰ نے تم لوگوں کے لیے اپنی قسموں کی پابندی سے نکلنے کا طریقہ مقرر کر دیا ہے۔" مجاہد اور عطاء کا قول ہے کہ آپؐ نے اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ اور دیگر صحابہ کرام سے اسی طرح روایت ہے۔ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ آپ نے تحریم کر کے قسم بھی کھائی تھی تو ظاہر آیت کی اس پر دلالت نہیں ہے۔ آیت میں تو صرف تحریم کا ذکر ہے۔ اور آیت کے ساتھ کسی ایسی بات کو ملحق کرنا جائز نہیں ہوتا جو آیت کا جزء نہ ہو۔

اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ تحریم کو ہی قسم قرار دیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لفظ تحریم کے اطلاق کے ساتھ قسم کا کفارہ واجب کر دیا ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تحریم اور قسم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ کیونکہ قسم کے ذریعے اس چیز کی تحریم کر دی جاتی ہے جس کے بارے میں قسم کھائی گئی ہو اور تحریم بھی قسم ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب کے نزدیک تحریم اور قسم ایک جہت سے مختلف اور ایک جہت سے یکساں ہوتے ہیں جس جہت کے اندر قسم تحریم کے موافق ہو جاتی ہے وہ یہ کہ دونوں کے اندر حنث کی بنا پر قسم کا کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اختلاف کی جہت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ "میں یہ روٹی نہیں کھاؤں گا" پھر اس روٹی کا ایک ٹکڑا کھا لینے پر وہ حانث نہیں ہو گا۔ اگر وہ شخص یہ کہتا کہ "میں نے یہ روٹی اپنے اوپر حرام کر لی ہے" اگر وہ اس روٹی کا ذرا سا ٹکڑا بھی کھائے گا تو حانث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ لازم آ جائے گا۔

کیونکہ فقہائے اس شخص کی اپنی ذات پر روٹی کی تحریم کو اس قول کے مشابہ قرار دیا ہے "خدا کی قسم میں نے اس روٹی کا کوئی حصہ بھی نہیں کھایا، اسے ان تمام چیزوں کے مشابہ قرار دیا گیا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ نے حرام کر دیا ہے یعنی مردار، خون، شراب وغیرہ۔ اس لیے یہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی تحریم کا مقتضی بن گیا۔

جو شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کر لے اس کے حکم کے متعلق سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ حرام ایک قسم ہے۔ یہی حسن، ابن المسیب، جابر بن زید، عطاء اور طاؤس کا بھی قول ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے جو اس درج بالا روایت سے مختلف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت زید بن ثابتؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت ابن عمرؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت ابوہریرہؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے کہ اس سے تین طلاق واقع ہو جائے گی۔

خصیف نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ حرام کو ظہار کی حیثیت دیتے تھے۔ منصور نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: نذر اور حرام میں جب نام نہ لیا جائے تو وہ مغلظہ ہوتی ہے اس صورت میں متعلقہ شخص پر ایک گردن آزاد کرنا یا دو ماہ مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھلانا لازم آتا ہے۔

ابن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرے تو یہ قسم ہوگی جس کا وہ کفارہ دے گا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس موقع پر یہ بھی فرمایا تھا کہ کیا تمھارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات میں بہترین نمونہ موجود نہیں ہے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس صورت پر محمول ہے کہ شوہر کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس کی حیثیت قسم کی ہوگی لیکن اگر اس نے ظہار کی نیت کی ہو تو یہ ظہار ہوگا۔ مسروق کا قول ہے۔ "مجھے اس بات کی کوئی پروا نہیں کہ اپنی بیوی کو حرام کر لوں یا شوربے میں بھگوئی ہوئی روٹی (ثرید) کو حرام کر لوں۔" ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "مجھے کوئی پروا نہیں کہ اپنی بیوی کو حرام کر لوں یا ٹھنڈے پانی کو۔"

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ درج بالا دونوں اقوال اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ یہ حضرات اسے قسم نہیں سمجھتے تھے کیونکہ ثرید اور پانی کی تحریم کے بارے میں ان کے قول کو قسم قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے مفہوم یہ ہوگا کہ یہ حضرات اسے طلاق نہیں سمجھتے تھے۔

ہمارا بھی یہی قول ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے الّا یہ کہ کہنے والا طلاق کی نیت کرلے اس لیے ان دونوں حضرات کے اس قول کی صحابہ کرام کے ان اقوال کے ساتھ کوئی مخالفت نہیں جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ بلکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ کہنے والے کا یہ قول لغو نہیں ہے، یہ یا تو قسم کی صورت ہوگی یا طلاق کی یا ظہار کی۔

لفظ حرام کی صورت میں فقہاء امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ لفظ کہہ کر اگر وہ طلاق کی نیت کرے گا تو ایک طلاق بائن واقع ہوجائے گی الّا یہ کہ وہ تین کی نیت کرے۔ اگر وہ طلاق کی نیت نہیں کرے گا تو قسم ہوگی اور اس صورت میں پھر وہ ایلاء کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

ابن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ اگر اس لفظ کے ساتھ ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار نہیں ہوگا کیونکہ ظہار دراصل حرف تشبیہ کے ساتھ ہوتا ہے۔ ابن شجاع نے امام ابو یوسف سے اس بارے میں ان کے اور امام زفر کے مابین اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے یعنی اگر وہ ظہار کی نیت کرے گا تو ظہار ہو جائے گا۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اس لفظ سے تین طلاق واقع ہو جائے گی اور میں کہنے والے کی نیت کے متعلق اس سے استفسار نہیں کروں گا۔ ابن القاسم کی روایت کے مطابق امام مالک کا قول ہے کہ لفظ حرام سے کوئی قسم وغیرہ نہیں ہوتی البتہ اگر وہ اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرلے تو اس پر اسے طلاق دینا لازم ہو جائے گا اور یہ تین طلاق ہوگی الّا یہ کہ وہ ایک یا دو کی نیت کرے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر وہ تین کی نیت کرے گا تو تین طلاق اور اگر ایک کی نیت کرے گا تو ایک بائن طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر اس کی نیت قسم کی ہوگی تو وہ قسم کا کفارہ ادا کرے گا۔ اگر اس کی نیت نہ علیحدگی کی ہو اور نہ قسم کی تو اس صورت میں یہ لغو اور جھوٹ ہوگا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ یہ لفظ کہہ کر کہنے والا جو نیت کرے گا اس کے مطابق ہی حکم لگایا جائے گا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہیں ہوگی تو اسے قسم قرار دیا جائے گا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اس کی حیثیت ظہار جیسی ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک وہ طلاق کی نیت نہیں کرے گا اس وقت تک اس لفظ کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ اگر کہنے والا طلاق کی نیت کرے گا تو طلاق ہو جائے گی اور اس کی تعداد بھی اتنی ہی ہو گی جتنی اس نے نیت کی ہو گی اگر طلاق کے بغیر اس نے تحریم کا ارادہ کیا ہو گا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو گا لیکن اسے ایلاء کرنے والا قرار نہیں دیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے تحریم کو قسم قرار دیا ہے بشرطیکہ بیوی کو اپنے لیے حرام کرتے وقت اس کی نیت طلاق کی نہ ہو۔ اس صورت میں تحریم کی حیثیت اس کے اس قول جیسی ہو گی "خدا کی قسم! میں تمہارے قریب نہیں آؤں گا" اس صورت میں اسے ایلاء کرنے والا قرار دیا جائے گا۔

لیکن اگر وہ بیوی کے سوا ماکولات ومشروبات وغیرہ میں سے کسی چیز کو اپنے لیے حرام کرے گا تو اس کی اس تحریم کی حیثیت اس کے اس قول کی طرح ہو گی "خدا کی قسم! میں فلاں چیز نہیں کھاؤں گا یا فلاں چیز نہیں پیوں گا" وغیر ذٰلك۔ کیونکہ قول باری ہے (لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ)

پھر ارشاد ہوا (قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے تحریم کو قسم قرار دیا اس لیے شریعت کے حکم میں تحریم کے لفظ کے مضمون اور مقتضیٰ میں قسم کا مفہوم شامل ہو گیا۔ اس لیے اگر کوئی شخص اس لفظ کو علی الاطلاق اپنی زبان پر لائے گا تو اسے قسم پر محمول کیا جائے گا الا یہ کہ وہ کسی بات کی نیت کرلے۔

اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق وہ بات ہو گی جب وہ اپنی بیوی کی تحریم کر کے اس سے طلاق مراد لے گا تو یہ طلاق ہو گی کیونکہ لفظ میں اس کا احتمال موجود ہے۔ ہر ایسا لفظ جس میں طلاق اور غیر طلاق دونوں مفہوم کا احتمال ہو اور کہنے والا اس سے طلاق مراد لے لے تو اسے طلاق قرار دیا جائے گا۔ اس کی اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے حضرت رکانہ سے اس وقت کہا تھا جب انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق بائن دی تھی کہ تم اللہ کی قسم کھا کر بتاؤ کہ تم نے صرف ایک طلاق کی نیت کی تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دو باتوں پر مشتمل ہے اول یہ کہ ہر وہ لفظ جس میں تین طلاق کا احتمال موجود ہو اور تین کے سوا کم کا بھی تو کہنے والے کی نیت اگر تین ہو گی تو تین طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس معاملے میں حضرت رکانہ سے

حلف نہ لینے۔

دوسری بات یہ ہے کہ لفظ کے وجود کے ساتھ ان کے ذمہ تین طلاق عائد نہیں ہوئی اور اس سلسلے میں آپ نے ان کے قول کو ہی اصل قول قرار دیا ہے کیونکہ اس میں یہ احتمال موجود تھا۔ اس بنا پر اس کی حیثیت ایک اصول اور بنیاد کی ہوگئی اور وہ اصول یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال موجود ہو۔ ہم اسے صرف اسی صورت میں طلاق قرار دیں گے جب اس کے ساتھ ایسی دلالت بھی موجود ہو کہ کہنے والے کا ارادہ طلاق کا ہے۔

اگر ایک لفظ میں طلاق کے مفہوم کا احتمال ہو تو اس کے ذریعے طلاق واقع کرنا جائز ہوتا ہے اگرچہ فی نفسہ وہ لفظ طلاق کے لیے موضوع نہیں ہوتا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین حضرت سودہ سے کہا تھا کہ "اعتدی" (عدت گزارو) پھر آپ نے ان سے رجوع کر لیا تھا۔

آپ نے اپنے قول "اعتدی" سے طلاق واقع کر دی تھی کیونکہ اس میں طلاق کے مفہوم کا احتمال موجود تھا۔ ہمیں سلف میں سے کسی کے بارے میں یہ علم نہیں کہ انھوں نے تحریم کے لفظ کے ساتھ طلاق واقع ہونے کو تسلیم نہیں کیا ہے۔

جن حضرات کا قول ہے کہ تحریم کے لفظ سے قسم واقع ہوتی ہے تو ہمارے نزدیک اس قول کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب کہنے والے کی نیت طلاق کی نہ ہو اور دلالتِ حال کی مفارقت بھی ہو۔

امام مالک کا خیال ہے کہ جو شخص اپنی بیوی کے سوا کوئی اور چیز اپنے اوپر حرام کر لے گا اس کے ذمہ کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔ نیز اس کا یہ قول قسم قرار نہیں دیا جائے گا۔

ہم نے قول باری (یَا أَیُّهَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللّٰهُ لَكَ) کے سلسلے میں ذکر کر دیا ہے کہ یہ قسم کا مقتضی ہے کیونکہ اس کے ساتھ ہی فرمایا گیا ہے (قَدْ فَرَضَ اللّٰهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَیْمَانِكُمْ)

نیز یہ کہ اس لفظ کے موجب کو یعنی یہ کہ لفظ حرام قسم ہوتا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی بنا پر ساقط کرنا جائز نہیں ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے شہد استعمال نہ کرنے کی قسم کھائی تھی کیونکہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کے حکم پر اعتراض جائز نہیں ہے۔

نیز یہ کہ جس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قسم کی روایت کی ہے، عین ممکن ہے کہ اس

سے صرف تحریم مراد لی ہو کیونکہ تحریم بھی قسم ہوتی ہے۔ نظر اور قیاس کی جہت سے اس بات پر کہ تحریم قسم ہوتی ہے، یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے اوپر کوئی چیز حرام کر لیتا ہے اس کے الفاظ اس امر کے مقتضی ہوتے ہیں کہ اس شخص کے لیے اس چیز سے حرام اشیاء کی طرح پرہیز کرنا واجب ہے۔ یہ بات نذر کے معنی میں ہے۔

نیز اس کا مفہوم وہی ہے جو قائل کے اس قول کا کہ "اللہ کے لیے میرے اوپر لازم ہے کہ میں فلاں کام نہ کروں"۔ جب سنت اور اتفاقِ فقہاء کی بنا پر نذر کو قسم قرار دیا گیا ہے تو اس سے یہ بات لازم ہو گئی کہ ایک چیز کی تحریم کو بھی بمنزلہ نذر قرار دیا جائے اور پھر حنث کی صورت میں اسی طرح کفارہ لازم ہو جس طرح نذر کی خلاف ورزی کی صورت میں لازم ہوتا ہے۔

انسان پر اہل و عیال کی ذمہ داری ہے

قول باری ہے (یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَکُمْ وَأَهْلِیکُمْ نَارًا۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو آگ سے بچاؤ) حضرت علیؓ سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ "اپنے آپ کو اور اپنے اہل و عیال کو خیر کی تعلیم دو"۔ حسن کا قول ہے "تم انھیں تعلیم دو، انھیں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرو"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہمارے ذمہ یہ بات ہے کہ ہم اپنی اولاد اور اہل و عیال کو دین کی، بھلائی کی اور ضروری آداب کی تعلیم دینا فرض ہے۔ یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَیْهَا۔ اپنے اہل و عیال کو نماز کا حکم دو اور اس پر خود بھی جمے رہو) اسی طرح یہ قول باری ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے فرمایا گیا ہے (وَأَنذِرْ عَشِیرَتَكَ الْأَقْرَبِینَ۔ اور اپنے قریب ترین رشتہ داروں کو اللہ کے عذاب سے ڈراؤ)

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہم سے جو رشتہ دار جس قدر قریب ہوں گے ان کی تعلیم اور انھیں اللہ کی اطاعت کا حکم دینے کی اتنی ہی زیادہ ذمہ داری ہم پر ہو گی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بطور شاہد موجود ہے کہ (کُلُّکُمْ رَاعٍ وَکُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِیَّتِهِ۔ تم سب کے سب نگران ہو اور تم سب سے اپنے ماتحتوں کے بارے میں پوچھ گچھ ہو گی)

یہ بات تو واضح ہے کہ راعی یعنی چرواہا جس طرح اپنے چرنے والے جانوروں کی حفاظت

ان کی نگرانی اور ان کے مفادات و مصالح کی تلاش کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسی طرح گھر کا سربراہ اپنے ماتحتوں کی تعلیم و تربیت کا ذمہ دار ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (فالرجل راع علی اهله وهو مسئول عنهم والامیر راع علی رعیته وهو مسئول عن رعیته۔ مرد اپنے اہل و عیال کا راعی یعنی نگران ہے، ان کے متعلق اس سے پوچھ گچھ ہوگی اور امیر یعنی سردار اور حاکم اپنی رعایا کا نگران ہے اور رعایا کے متعلق اس سے پوچھ گچھ ہوگی)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل بن موسیٰ نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن حفص نے، انھیں محمد بن موسیٰ السعدی نے عمرو بن دینار سے جو آل زبیر کے منتظم اور کارندے تھے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (مانحل والد ولدا خیرمن ادب حسن۔ عمدہ تربیت سے بڑھ کر کسی باپ نے اپنے بیٹے کو کوئی تحفہ نہیں دیا)

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں الحضرمی نے، انھیں جبارہ نے، انھیں محمد بن الفضل نے اپنے والد سے، انھوں نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (حق الولد علی والدہ ان یحسن اسمه ویحسن ادبه۔ بچے کا اپنے باپ پر یہ حق ہے کہ وہ اس کا اچھا سا نام رکھے اور اسے اچھی تعلیم و تربیت کے زیور سے آراستہ کرے)۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن موسیٰ بن ابی عثمان نے، انھیں یحییٰ بن معین نے، انھیں محمد بن ربیعہ نے، انھیں محمد بن الحسن بن عطیہ نے، انھیں محمد بن عبدالرحمٰن نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا بلغ اولادکم سبع سنین فعلموهم الصلوٰة واذا بلغوا عشر سنین فاضربوهم علیها وفرقوا بینهم فی المضاجع۔

جب تمھاری اولاد کی عمر سات برس ہو جائے تو انھیں نماز سکھاؤ، اور جب یہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز کے سلسلے میں ان کی پٹائی کرو اور ان کے بستر الگ الگ کر دو۔

کفار و منافقین سے نرم رویہ نہ رکھا جائے

قول باری ہے (یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنٰفِقِیْنَ وَاغْلُظْ عَلَیْهِمْ وَمَاْوٰهُمْ جَهَنَّمُ۔ اے نبی! کفار اور منافقین سے جہاد کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ۔ ان کا ٹھکانا

جہنم ہے)۔

حسن کا قول ہے کہ اس زمانے میں حدود کی سزائیں سب سے زیادہ منافقین کو ملتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے حدود قائم کرنے کے سلسلے میں ان کے ساتھ سختی سے پیش آنے کا حکم دیا۔ ایک قول کے مطابق منافقین کے ساتھ زبان سے جہاد ہوتا ہے اور کافروں کے ساتھ جنگ کے ذریعے جہاد ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ کفار و منافقین کے ساتھ سختی سے پیش آنا واجب ہے، نیز ان کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے اور ان کا قرب اختیار کرنے کی ممانعت ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ "اگر تمہیں فاجر شخص کو نکیر کرنے کی قدرت نہ ہو تو کم از کم اس سے تیوری چڑھا کر ملو"۔

قول باری ہے (فَخَانَتَاهُمَا مگر انھوں نے اپنے شوہروں سے خیانت کی) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ دونوں عورتیں منافق تھیں، خیانت کا یہ مفہوم نہیں کہ انھوں نے بدکاری کی تھی کیونکہ کسی نبی کی بیوی نے بدکاری نہیں کی۔

حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی کی خیانت یہ تھی کہ وہ لوگوں سے کہا کرتی تھی کہ نوح دیوانے ہیں اور حضرت لوط علیہ السلام کی بیوی کی خیانت تھی کہ وہ لوگوں کو گھر آنے والے مہمان کی اطلاع دے دیتی تھی۔

سُورَةُ القَلَم

زیادہ قسمیں کھانے والے سے دبنے کی ضرورت نہیں

قول باری ہے (ولا تطع کل حلاف مھین۔ ہرگز نہ دبو کسی ایسے شخص سے جو بہت قسمیں کھانے والا بے وقعت آدمی ہے) ایک قول کے مطابق حلاف وہ شخص ہے جو اللہ کا نام لے کر جھوٹی قسمیں کھاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے مھین کا نام دیا کیونکہ جھوٹ کو جائز سمجھتا اور جھوٹی قسموں کو روا رکھتا تھا۔

حلاف اس شخص کو کہتے ہیں جو کثرت سے جھوٹی سچی قسمیں کھاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (ولا تجعلوا اللہ عرضۃ لایمانکم۔ اور تم اللہ کی ذات کو اپنی قسموں کا نشانہ نہ بناؤ) قول باری ہے (ھماز مشاء بنمیم۔ طعنے دیتا ہے، چغلیاں کھاتا پھرتا ہے) یعنی لوگوں کی عزت و آبرو کے بارے میں سخت زبان درازی کرنے والا اور ان پر ایسی باتوں کا عیب دھرنے والا جو ان کے اندر موجود نہ ہوں۔ قول باری (مشاء بنمیم) سے وہ شخص مراد ہے جو ایک کی بات دوسرے تک پہنچاتا ہو مقصد اس کا یہ ہو کہ اس طرح لگائی بجھائی کر کے لوگوں کو آپس میں لڑا دے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا یدخل الجنۃ قتات) چغلخور جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (عتل بعد ذلک زنیم۔ جفاکار اور ان سب عیوب کے ساتھ بد اصل ہے) پہلے لفظ کے بارے میں ایک قول ہے کہ ہٹے کٹے اور بدخلق نیز سفاک انسان کو عتل کہا جاتا ہے۔ زنیم اس ولد الزنا کو کہا جاتا ہے جو دراصل ایک خاندان کا فرد نہ ہو مگر اس میں شامل ہو گیا ہو۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق التستری نے، انھیں الولید بن عتبہ نے، انھیں الولید بن مسلم نے، انھیں ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان نے عثمان بن عمیر البجلی سے، انھوں نے شہر بن حوشب سے، انھوں نے حضرت شداد بن اوس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یدخل الجنۃ جواظ ولا جعظری ولا عتل زنیم) میں نے دریافت کیا کہ جواظ کسے کہتے ہیں۔ انھوں نے جواب دیا "بہت زیادہ کھانے والا" میں نے کہا جعظری کون ہوتا ہے۔ انھوں نے جواب دیا "ہٹا کٹا اور بدخلق" پھر میں نے پوچھا "عتل زنیم" کسے کہتے ہیں۔ انھوں نے فرمایا "بڑے پیٹ والا۔

سُورَةُ الْمَعَارِج

نمازوں کی پابندی کرنا

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ ھُمْ عَلیٰ صَلَاتِھِمْ دَائِمُوْنَ - جو اپنی نماز کی ہمیشہ پابندی کرتے ہیں) ابوسلمہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز وہ تھی جس کی پابندی کی جاتی ہو۔ پھر حضرت عائشہؓ نے درج بالا آیت تلاوت کی۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ وہ لوگ نمازوں کے اوقات کی پابندی کرتے ہیں حضرات عمران بن حصینؓ سے آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ وہ شخص جو نماز کے دوران دائیں بائیں نہیں دیکھتا۔"

سائل اور محروم کون ہے؟

قول باری ہے (لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ سائل اور محروم کے لیے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، کہ سوال کرنے والے کو سائل کہتے ہیں اور محروم وہ شخص ہے جسے کسی تجارت میں کامیابی نہ ہوتی ہو۔ ابو قلابہ کا قول ہے کہ محروم وہ شخص جس کا مال چلا جائے۔ حسن بن محمد کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریہ روانہ کیا، اسے مال غنیمت حاصل ہوا، اس کے بعد کچھ دوسرے لوگ بھی آگئے اور یہ آیت نازل ہوئی (فِیْ اَمْوَالِھِمْ حَقٌّ مَّعْلُوْمٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ - جن کے مالوں میں سائل اور محروم کا ایک مقرر حق ہے)

حضرت انسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان المحروم من حرم وصیتہ بے شک محروم وہ شخص ہے جسے اس چیز سے محروم رکھا جائے جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس سے قبل محروم کے معنی اور اس کے بارے میں اہل علم کے اختلاف آراء کا ذکر کر دیا ہے۔

سُورَةُ الْمُزَّمِّلِ

قیام اللیل کا حکم

قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّیْلَ اِلَّا قَلِیْلًا۔ اے اوڑھ لپیٹ کر سونے والے! رات کو نماز میں کھڑے رہا کرو مگر کم) زرارہ بن اوفی نے سعد بن ہشام سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے کہا "مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام اللیل کے بارے میں بتائیے" انھوں نے فرمایا "تم سورۂ مزمّل نہیں پڑھتے؟" میں نے عرض کیا "پڑھتا ہوں" انھوں نے فرمایا "اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے آغاز میں قیام اللیل کو فرض کر دیا تھا۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ قیام اللیل کرتے رہے حتیٰ کہ ان سب کے پاؤں پھول گئے! اللہ تعالیٰ نے اس سورت کے آخری حصے کے نزول کو بارہ ماہ تک روکے رکھا پھر اس سورت کے آخری حصے کے ذریعے تخفیف کا حکم نازل فرمایا اس طرح قیام اللیل کی فرضیت کو نفل میں تبدیل کر دیا گیا۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب سورۂ مزمل کا اول حصہ نازل ہوا تو صحابہ کرام رمضان کے قیام کی طرح قیام اللیل کرتے رہے حتیٰ کہ سورت کا آخری حصہ نازل ہو گیا۔ دونوں حصوں کے نزول کی درمیانی مدت تقریباً ایک سال تھی۔

قول باری ہے (وَرَتِّلِ الْقُرْاٰنَ تَرْتِیْلًا۔ اور قرآن کو خوب ٹھہر ٹھہر کر پڑھو) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "اسے پوری طرح واضح کرکے پڑھو" طاؤس کا قول ہے۔ اسے اس طرح واضح طور پر ٹھہر ٹھہر کر پڑھو کہ تمھارا ذہن پوری طرح کلام الٰہی کے مفہوم و مدعا کو سمجھ لے"۔ مجاہد کا قول ہے "ایک لفظ کو دوسرے لفظ کے ساتھ پیوستہ کرکے آہستہ آہستہ پڑھو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قیام اللیل کی فرضیت کے نسخ کے متعلق مسلمانوں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ نیز یہ کہ قیام اللیل مستحب و مندوب ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ قیام اللیل کی ترغیب و تحریض کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات

مروی ہیں۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ نماز حضرت داؤد (علیہ السلام) کی نماز تھی۔ آپ نصف رات تک سوتے، پھر تہائی رات نماز پڑھتے اور آخری چھٹے حصے میں سو جاتے۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ روزہ حضرت داؤد (علیہ السلام) کا روزہ تھا۔ آپ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن روزہ نہ رکھتے۔"

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رات کے وقت آٹھ رکعتیں پڑھتے پھر جب صبح کی روشنی عموداً ظاہر ہونے لگتی تو آپ وتر کی تین رکعتیں پڑھتے، پھر تسبیح و تکبیر میں مصروف رہتے یہاں تک کہ صبح ہو جاتی تو فجر کی دو رکعتیں پڑھتے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ رات کے وقت گیارہ رکعتیں پڑھتے۔

قول باری ہے (اِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ اَشَدُّ وَطْاً۔ درحقیقت رات کا اٹھنا نفس پر قابو پانے کے لیے بہت کارگر ہے) حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کا قول ہے کہ جب تم رات کے وقت اٹھ کر سیدھے کھڑے ہو جاؤ یعنی نماز پڑھو تو یہی رات کا اٹھنا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ "پوری رات جب کوئی شخص اٹھ کر نماز پڑھتا رہے تو ایسا شخص رات کو اٹھنے والا کہلائے گا۔ عشاء کی نماز کے بعد کا وقت رات کو اٹھنے کا وقت ہے۔" حسن سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

قول باری (اَشَدُّ وَطْاً وَّ اَقْوَمُ قِيْلًا۔ نفس پر قابو پانے کے لیے زیادہ کارگر اور قرآن ٹھیک پڑھنے کے لیے زیادہ موزوں ہے) کے متعلق حسن کا قول ہے کہ "یہ جسم کو زیادہ مشقت میں ڈالنے کا ذریعہ اور خیر یعنی میں زیادہ ثابت قدم رہنے کا وسیلہ ہے۔" مجاہد کا قول ہے (وَاَقْوَمُ قِيْلًا) قرآن ٹھیک پڑھنے کے لئے زیادہ موزوں ہے۔"

قول باری ہے (وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا۔ اپنے رب کے نام کا ذکر کیا کرو اور سب سے کٹ کر اسی کے ہو رہو) مجاہد کا قول ہے "اللہ سے اپنے اخلاص کا اظہار کرو۔" قتادہ کا قول ہے "پورے اخلاص کے ساتھ اس سے دعا مانگو اور اس کی عبادت کرو۔" ایک قول کے مطابق اس سے مراد سب سے کٹ کر اسی کے ہو رہنا اور صرف اسی سے خیر کی امید رکھنا ہے۔

بعض لوگ تکبیر افتتاح کے سلسلے میں اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ اس کا ذکر نماز کے ضمن میں ہوا ہے اس لیے یہ اللہ کے تمام اسماء کے ساتھ افتتاح صلوٰۃ کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔

قول باری ہے (سَبۡحًا طَوِیۡلًا (دن کے اوقات میں تمھارے لیے) بہت مصروفیات ہیں) قتادہ کا قول ہے کہ طویل فراغت ہے۔ قول باری (ھِیَ اَشَدُّ وَطۡأً) کی ایک قرأت "وِطَاءً" ہے جس کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے۔ "واطأ اللسان القلب مواطاۃ ووطاءً" یعنی رات کا وقت دل اور زبان کے درمیان موافقت پیدا کرنے کا بڑا موثر ذریعہ ہے۔

جن حضرات نے اس لفظ کو "وَطۡأً" پڑھا ہے انھوں نے یہ معنی بیان کیے ہیں کہ رات کی عبادت دن کی عبادت کی بہ نسبت زیادہ گراں ہوتی ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ رَبَّکَ یَعۡلَمُ اَنَّکَ تَقُوۡمُ اَدۡنٰی مِنۡ ثُلُثَیِ الَّیۡلِ وَ نِصۡفَہٗ وَ ثُلُثَہٗ اے نبی! تمھارا رب جانتا ہے کہ تم کبھی دو تہائی رات کے قریب اور کبھی آدھی رات اور کبھی ایک تہائی رات عبادت میں کھڑے رہتے ہو) تا قول باری (فَاقۡرَءُوۡا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الۡقُرۡاٰنِ پس جتنا قرآن بآسانی پڑھا جاسکے پڑھ لیا کرو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کئی معانی پر مشتمل ہے۔

ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے قیام اللیل کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔ ابتدا میں قیام اللیل فرض تھا۔

دوسرے یہ کہ نماز میں قرأت کی فرضیت کے لزوم پر اس کی دلالت ہو رہی ہے کیونکہ ارشادِ باری ہے (فاقرؤا ما تیسر من القرآن)

تیسرے یہ کہ تھوڑی سی قرأت کے ذریعے نماز کے جواز پر اس کی دلالت ہو رہی ہے چوتھے یہ کہ جو شخص سورہ فاتحہ کی قرأت کیے بغیر اگر کسی اور مقام سے قرأت کرے گا تو اس کی نماز ہو جائے گی۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں اس پر روشنی ڈالی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کا نزول صلاۃ اللیل کے بارے میں ہوا تھا اور صلوٰۃ اللیل اب منسوخ ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ صلوٰۃ اللیل کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے۔ لیکن اس کی شرائط اور اس کے دوسرے احکام منسوخ نہیں ہوئے نیز ہمیں تسبیح کے ذکر کے بعد قرأت کا حکم دیا گیا ہے اور فرمایا گیا ہے (فَاقۡرَءُوۡا مَا تَیَسَّرَ مِنۡہُ)۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر اس سے نفل نماز میں قرأت مراد ہے اس لیے فرض نماز میں قرأت کے وجوب پر اس سے استدلال نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب نفل نماز میں قرأت کا وجوب ثابت ہو گیا تو فرض نماز بھی اسی طرح ہے کیونکہ قرأت کے لحاظ سے کسی نے بھی فرض اور نفل نماز کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔

نیز قول باری (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ) وجوب کا مقتضی ہے کیونکہ یہ امر ہے اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ دوسری طرف کوئی ایسا مقام نہیں جہاں قرآن کی قرأت ضروری اور لازم ہو۔ یہ مقام صرف نماز کا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس سے نماز کے اندر قرأت مراد لی جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر نفل نماز میں قرأت مراد ہے جبکہ نفل نماز خود فرض نہیں ہے تو یہ قرأت کی فرضیت پر کس طرح دلالت کرے گی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفل نماز اگرچہ فرض نہیں لیکن اس کے باوجود جو شخص نفل نماز پڑھے گا اس پر قرأت لازم ہوگی۔

جس وقت وہ نفل نماز شروع کرے گا اسی وقت ہی اس پر قرأت فرض ہو جائے گی جس طرح نماز کی دوسری شرائط مثلاً طہارت، ستر عورت وغیرہ اس پر فرض ہو جاتی ہے یا جس طرح انسان پر بیع و شراء کے عقود نیز بیع سلم وغیرہ فرض نہیں ہوتے لیکن جب کوئی شخص ان میں سے کوئی عقد کرنا چاہے گا تو اس کے لیے شریعت کے مباح طریقے سے اس عقد کو عمل میں لانا فرض ہوگا۔

آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو نہیں دیکھتے۔ آپ نے فرمایا (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم جو شخص بیع سلم کرے تو وہ معلوم ناپ اور معلوم وزن کے ذریعے معلوم مدت تک کرے) اب ظاہر ہے کہ کسی پر عقد سلم ضروری نہیں ہے لیکن جو شخص عقد سلم کرے گا وہ ان شرائط کے تحت کرے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ) سے خود نماز مراد ہے اس لیے آیت میں نماز کے اندر قرأت کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اس کے ذریعے کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف پھیر دینا لازم آتا ہے جب کہ یہ بات دلالت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں معترض نے جو بات کہی ہے اگر اسے درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو بھی قرأت

کی) فرضیت پر اس کی دلالت بحالہٖ قائم رہتی ہے کیونکہ اس صورت میں قرأت کے لفظ سے نماز کی تعبیر صرف اس وجہ سے ہوئی ہے کہ قرأت نماز کی ایک رکن ہے۔ جس طرح ارشاد باری ہے (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ اور جب ان سے جھکنے کے لیے کہا جاتا ہے تو وہ نہیں جھکتے) مجاہد کا قول ہے کہ آیت سے نماز مراد ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے (وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ اور جھکنے والوں کے ساتھ جھکو) اس سے نماز مراد ہے۔ یہاں لفظ رکوع سے نماز کی تعبیر کی گئی کیونکہ رکوع نماز کا ایک رکن ہے۔

سُورَةُ المُدَّثِّر

عطیہ اس نیّت سے نہ دیا جائے کہ بدلے میں عطیہ ملے

قول باری ہے (وَلَا تَمۡنُنۡ تَسۡتَکۡثِرُ ۔ اور احسان نہ کرو زیادہ حاصل کرنے کے لیے) حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم نخعی، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ کوئی عطیہ اس نیت سے نہ دو کہ تمہیں اس کے بدلے میں اس سے زیادہ دیا جائے۔ حسن بصری اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ اپنی نیکیوں کو زیادہ سمجھتے ہوئے اللہ پر ان کا احسان نہ دھرو کہ پھر اللہ کے ہاں تمہاری یہ نیکیاں گھٹ جائیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبوت اور قرآن کی جو دولت عطا کی ہے لوگوں سے زیادہ اجر حاصل کرنے کی نیت سے اس کا احسان نہ جتلائیں۔ مجاہد سے یہ بھی منقول ہے کہ اپنی طاعت کو کثیر سمجھتے ہوئے اپنے اعمال میں کمزوری نہ دکھائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے الفاظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اس لیے یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ تمام معانی مراد ہیں۔ تاہم احتمال کے تمام وجوہ میں سے عموم پر اسے محمول کرنا سب سے موزوں صورت ہوگی۔

کپڑوں کی طہارت

قول باری ہے (وَثِیَابَکَ فَطَهِّرۡ ۔ اور اپنے کپڑے پاک رکھو) نماز کے لیے کپڑوں کو تمام نجاستوں سے پاک کرنے کے وجوب پر آیت دلالت کر رہی ہے نیز یہ کہ ناپاک کپڑوں میں نماز جائز نہیں ہے کیونکہ کپڑوں کی تطہیر صرف نماز کے لیے ضروری ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت عمارؓ کو اپنے کپڑے دھوتے ہوئے دیکھا، پوچھا کہ کپڑے کیوں دھو رہے ہو؟ حضرت عمارؓ نے عرض کیا کہ اس میں نخامہ (ناک سے

نکلنے والا بلغم) لگ گیا تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ کپڑا صرف خون، پیشاب یا منی وغیرہ لگ جانے سے دھویا جاتا ہے۔

حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کپڑے میں لگے ہوئے منی کو دھو دینے کا حکم دیا تھا جب کہ وہ ابھی گیلا ہو۔

بعض کا خیال ہے کہ آیت سے مراد وہ مفہوم ہے جس کی ابو رزین نے روایت کی ہے کہ "اپنے عمل کو درست کرو"۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ "اپنے کپڑوں کو گناہوں سے پاک رکھو"

عکرمہ کا قول ہے کہ آپ کو جسم سے پاخانہ وغیرہ لگے ہونے کی صورت میں کپڑے نہ پہننے کا حکم دیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ سب مجازی معنی ہیں۔ دلالت کے بغیر کلام کو ان معانی کی طرف موڑنا جائز نہیں ہے۔ مذکورہ بالا شخص نے اس سے یہ استدلال کیا ہے یہ گمان کرنا درست نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی اس بات کی ضرورت تھی کہ آپ کو پیشاب وغیرہ سے اپنے کپڑے پاک رکھنے کا حکم دیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قول میں شدید اختلال اور تناقض ہے نیز یہ بات سرے سے غلط ہے کیونکہ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتوں سے کنارہ کش رہنے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ اور گندگی سے دور رہو)

جب کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نبوت سے قبل اور نبوت کے بعد بتوں سے کنارہ کش رہے تھے، اسی طرح آپ دونوں حالتوں کے اندر گناہوں اور گندگیوں سے مجتنب رہے تھے۔ جب ان چیزوں سے کنارہ کش رہنے کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرنا درست ہے جبکہ آپ پہلے ہی سے ان چیزوں سے کنارہ کش تھے تو پھر نماز کے لیے کپڑوں کو پاک رکھنے کا حکم بھی درج بالا امور کی طرح ہے۔

اللہ تعالیٰ نے آپ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا (وَلَا تَدْعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ اللہ کے ساتھ کسی اور معبود کو نہ پکارو) حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارا۔ یہ چیز مذکورہ بالا شخص کے قول کے تناقض اور اس کے فساد پر دلالت کرتی ہے۔

ان صاحب کا یہ خیال ہے کہ زیر بحث آیت نماز یا وضو وغیرہ کے احکام کے نزول سے پہلے قرآن کی نازل ہونے والی سب سے پہلی آیت ہے اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے

کہ آیت میں زمانۂ جاہلیت کے بتوں، شرک پرستی اور برے اعمال سے پاک رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

اس شخص نے اپنے اس قول کا خود شروع میں یہ کہہ کر نقض کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نجاست سے اپنے کپڑے پاک رکھنے کا حکم دینے کی ضرورت نہیں تھی۔ اب آپ ہی خود سوچیے کہ اس شخص کے خیال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بتوں سے کنارہ کش رہنے کا حکم دینے کی ضرورت تھی؟ اگر آپ کو اس کی ضرورت نہیں تھی اس لیے کہ آپ پہلے ہی بتوں سے مجتنب تھے لیکن اس کے باوجود اس شخص کے نزدیک آپ کو ترکِ اوثان کا خطاب جائز تھا تو پھر کپڑوں کو پاک رکھنے کا مسئلہ بھی اسی طرح ہونا ضروری ہے۔

اس شخص کا یہ کہنا کہ زیر بحث آیت کا نزول سب سے پہلے ہوا تھا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کے لیے کپڑوں کی تطہیر کا حکم فرض کے طور پر نہ دیا جائے۔

دوسری طرف حضرت عائشہؓ، مجاہد اور عطاء سے مروی ہے کہ قرآن کی نازل ہونے والی سب سے پہلی آیت (اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے پیدا کیا) ہے۔

سُورَةُ القِيَامَةِ

انسان اپنے بارے میں خوب جانتا ہے

قول باری ہے (بَلِ الْاِنْسَانُ عَلٰی نَفْسِهٖ بَصِیْرَۃٌ بلکہ انسان خود ہی اپنے آپ کو خوب جانتا ہے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انسان اپنے اوپر خود گواہ ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں کہ انسان خود ہی اپنے آپ کو خوب جانتا ہے۔ قیامت کے دن اس کے اعضا اس پر گواہی دیں گے۔

قول باری ہے (وَلَوْ اَلْقٰی مَعَاذِیْرَہٗ۔ چاہے وہ کتنی ہی معذرتیں پیش کرے) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ خواہ وہ اعتذار کیوں نہ کرے۔ ایک قول کے مطابق اپنی ذات پر اس کی اپنی گواہی جو اس کے اعضاء و جوارح دیں اس کے اعتذار سے اولیٰ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کے الفاظ میں جب ان تمام معانی کا احتمال موجود ہے تو آیت کو ان پر محمول کرنا واجب ہے، کیونکہ ان معانی کے مابین کوئی منافات نہیں ہے۔ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ذات کے بارے میں اس کا قول قابل قبول ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو اس کی ذات پر حجت اور شاہد کی حیثیت دی ہے۔

انسان کا اپنی ذات کے بارے میں آگاہ ہونے کو اسے اپنی ذات پر گواہ ہونے سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ بات اپنی ذات پر اس کی گواہی اور اس کے ثبوت کے معاملے کی تاکید پر دلالت کرتی ہے۔ یہ بات اس کے تمام عقود اور اس کے اقرار اور اس کی ذات پر لازم ہونے والے امور سے تعلق رکھنے والے اس کے اعترافات کے جواز کو واجب کرتی ہے۔

سُوْرَةُ الدَّهْر

آیا کفار کو کھلانا جائز ہے؟

قول باری ہے (وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلٰى حُبِّهٖ مِسْكِينًا وَّ يَتِيمًا وَّ اَسِيرًا اور اللہ کی محبت میں مسکین اور یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں) ابو وائل سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ مشرک قیدیوں کو کھانا کھلانے کے لیے لوگوں کو حکم دیا تھا پھر درج بالا آیت تلاوت فرمائی تھی۔

قتادہ کا قول ہے کہ اس زمانے میں قیدی مشرک ہوتے تھے اس لیے تمھارا مسلمان بھائی اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ تم اسے کھانا کھلاؤ۔ حسن سے (وَّ اَسِيرًا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ قیدی مشرکین ہوتے تھے۔

مجاہد کا قول ہے اسیر وہ شخص ہے جو قید خانے میں ہوتا ہے۔ ابن جبیر اور عطاء کا قول ہے کہ آیت میں اہل قبلہ یعنی مسلمان اور غیر مسلم دونوں مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اسیر سے مشرک مراد ہے کیونکہ قید خانے میں پڑا ہوا مسلمان علی الاطلاق اسیر نہیں کہلاتا۔ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اسیر کو کھانا کھلانا ثواب کا کام ہے۔ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ مشرک کو ہر قسم کا صدقہ دینا جائز ہے۔

تاہم ہمارے اصحاب مشرک کو زکوٰۃ اور جانوروں کے صدقات میں سے دینا جائز نہیں سمجھتے اسی طرح ہر وہ صدقہ جس کی وصولی امام کی ذمہ داری ہے، مشرک کو دینا جائز نہیں۔

امام ابوحنیفہ اور امام محمد مشرک کو کفارہ وغیرہ میں سے دینا جائز قرار دیتے ہیں جبکہ امام ابویوسف صدقۂ واجبہ صرف مسلمان کو دینا جائز سمجھتے ہیں۔ ہم نے اس پر گزشتہ صفحات میں روشنی ڈالی ہے۔

سُوۡرَۃُ الۡمُرۡسَلٰتِ

میّت کی کوئی چیز فروخت نہیں ہوسکتی، دفن کردینی چاہیے

قولِ باری ہے (اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ كِفَاتًا اَحْيَآءً وَّاَمْوَاتًا کیا ہم نے زمین کو سمیٹ کر رکھنے والی نہیں بنایا۔ زندوں کے لیے بھی اور مردوں کے لیے بھی) شعبی کا قول ہے کہ زمین کا ظاہری حصہ زندوں کے لیے ہے اور باطنی حصہ مردوں کے لیے۔ کفات ضمام یعنی سمیٹنے کو کہتے ہیں۔ مراد یہ ہے کہ زمین دونوں حالتوں میں انھیں سمیٹ کر رکھتی ہے۔ اسرائیل نے ابویحیٰی سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ درج بالا آیت کی تفسیر میں انھوں نے فرمایا ”زمین میت کو سمیٹ لیتی ہے اور اس کا کوئی حصہ باہر نظر نہیں آتا۔ زمین زندوں کو بھی سمیٹتی ہے۔ ایک شخص اپنے گھر میں ہوتا ہے اور اس کا کوئی عمل باہر والوں کو نظر نہیں آتا“

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میّت کو زمین میں چھپا دینے اور اسے نیز اس کے بالوں اور اس سے علیحدہ ہوجانے والی تمام چیزوں کو دفن کردینے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ یہ چیز اس امر پہ دلالت کرتی ہے کہ اس کے بالوں اور اس کے جسم کے حصے کی بیع جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اس کے جسم کے کسی حصے میں تصرف بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے دفن کرنا واجب قرار دیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لعن اللہ الواصلة۔ واصلہ پر اللہ کی لعنت ہے) واصلہ وہ عورت ہے جو اپنے بالوں کے ساتھ کسی دوسری عورت کے بال جوڑ دے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سے انتفاع کو ممنوع قرار دیا ہے۔ یہی وہ مفہوم ہے جس پر آیت دلالت کر رہی ہے۔

یہ آیت اس قولِ باری کی نظیر ہے (ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقْبَرَهٗ۔ پھر اسے موت دی اور قبر میں پہنچایا) یعنی اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے قبر بنا دی۔ آیت کی تاویل میں اس سے مختلف روایت بھی ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک کھٹمل پکڑ کر اسے مسجد کی کنکریوں میں دفن کردیا اور پھر زیربحث آیت تلاوت فرمائی۔ حضرت ابوامامہؓ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے۔ عبید بن عمیر نے حضرت ابن عمرؓ سے ایک کھٹمل لے کر اسے مسجد میں پھینک دیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی یہ تاویل پہلی تاویل کی نفی نہیں کرتی بلکہ آیت کا عموم دونوں تاویلوں کا مقتضی ہے۔

سُورَۃُ الاِنشِقَاق

شفق کسے کہتے ہیں

قول باری ہے (فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ۔ پس نہیں میں قسم کھاتا ہوں شفق کی) مجاہد کا قول ہے کہ شفق نہار یعنی دن کے وقت کو کہتے ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ارشاد باری ہے (وَالَّیْلِ وَمَا وَسَقَ اور رات کی اور جو کچھ وہ سمیٹ لیتی ہے) حضرت عمر بن عبد العزیز کا قول ہے کہ شفق بیاض یعنی سفیدی کو کہتے ہیں۔

ابو جعفر محمد نے کہا ہے کہ شفق اس سیاہی کو کہتے ہیں جو سفیدی کے غائب ہو جانے کے بعد ظاہر ہوتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شفق کے اصل معنی رِقت یعنی پتلا پن کے ہیں۔ اسی سے پتلے کپڑے کو ثوب شفق کہا جاتا ہے۔ اسی سے شفقت کا لفظ نکلا ہے جس کے معنی رقت قلب کے ہیں۔ جب شفق کے اصل معنی یہ ہیں تو اس سے سرخی کی بجائے سفیدی مراد لینا اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ اس حالت میں روشنی کے اجزاء باریک ہوتے ہیں جبکہ سرخی کے دوران اس کے اجزاء زیادہ کثیف ہوتے ہیں۔

سجدۂ تلاوت واجب ہے

قول باری ہے (وَاِذَا قُرِئَ عَلَیْھِمُ الْقُرْاٰنُ لَا یَسْجُدُوْنَ اور جب قرآن ان کے سامنے پڑھا جاتا ہے تو سجدہ نہیں کرتے) اس سے سجدۂ تلاوت کے وجوب پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تلاوت سُن کر سجدہ نہ کرنے والے کی مذمت کی ہے ہم نے لفظ کے عموم کی بنا پر سجود کے مقامات میں اس پر عمل کیا ہے، اگر ہم مقامات سجود میں اس پر عمل نہ کرتے تو ہم سرے سے اس حکم کو نظر انداز کر دینے کے مرتکب قرار پاتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے جھکنا مراد لیا ہے کیونکہ سجود کا اسم خضوع یعنی جھکنے کے فعل پر واقع ہوتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اسی طرح ہے تاہم خضوع کو ایک خاص وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے وہ یہ کہ زمین پر پیشانی رکھی جائے۔ جس طرح رکوع، قیام، روزہ، حج اور تمام عبادات خضوع کہلاتے ہیں لیکن انھیں سجود نہیں کہا جاتا کیونکہ سجود کی صورت میں خضوع ایک خاص کیفیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر وہ کیفیت نہ پائی جائے تو اس خضوع کو سجود نہیں کہیں گے۔

سُورَةُ الْأَعْلَىٰ

نماز کا افتتاح ذِکر الٰہی سے ہو

قول باری ہے (قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَکّٰی وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّہٖ فَصَلّٰی۔ فلاح پاگیا وہ جس نے پاکیزگی اختیار کی اور اپنے رب کا نام یاد کیا پھر نماز پڑھی) حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز اور ابوالعالیہ سے مروی ہے کہ "وہ شخص فلاح پاگیا جس نے صدقۂ فطر ادا کیا اور پھر عید کی نماز کے لیے نکل گیا"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے عید گاہ کی طرف جانے سے پہلے صدقۂ فطر ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ نماز سے پہلے تم صدقۂ فطر ادا کرو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَذَکَرَ اسْمَ رَبِّہٖ فَصَلّٰی) سے تمام اذکار کے ذریعے نماز کے افتتاح کے جواز پر استدلال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب اسم اللہ کے یاد کے متصل بعد نماز کا ذکر کیا اور حرف فاء تعقیب پر دلالت کرتا ہے جس میں تراخی نہ ہو تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس سے افتتاح صلوٰۃ مراد ہے۔

سُورَةُ الْبَلَدِ

مکاتب کو صدقات سے مال دینا

قول باری ہے (فَكُّ رَقَبَةٍ۔ کسی گردن کو غلامی سے چھڑانا) مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص نے عرض کیا کہ مجھے کوئی ایسا عمل سکھا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔ آپ نے فرمایا (اعتق النسمة و فك الرقبة۔ جان کو آزاد کرو اور گردن چھڑاؤ)۔

اس شخص نے عرض کیا۔ اللہ کے رسول! کیا یہ دونوں باتیں ایک نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا (لا۔ عتق النسمة ان تنفرد بعتقها وفك الرقبة ان تعين في ثمنها۔ نہیں، یہ دونوں باتیں ایک نہیں ہیں۔ جان آزاد کرنا یہ ہے کہ تم تنہا کسی کو آزاد کر دو اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تم اس کی قیمت کی ادائیگی میں مدد کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت مکاتب کو صدقات میں سے دینے کے جواز کی مقتضی ہے کیونکہ یہ بات اس کی قیمت کی ادائیگی میں مدد کی صورت ہے۔ اس کی مثال وہ قول باری ہے جو صدقات کے سلسلے میں مذکور ہے یعنی (وَفِي الرِّقَابِ اور گردنوں کو چھڑانے میں)

قول باری ہے (ذِي مَسْغَبَةٍ۔ فاقے کے دن) یعنی بھوک والے دن۔

قول باری ہے (أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ یا خاک نشین مسکین کو (کھانا کھلایا)) حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ متربہ مٹی کی جگہ کو کہتے ہیں۔ یعنی وہ شخص مٹی میں پڑا ہوا ہو اور کوئی چیز زمین کی مٹی سے اسے محفوظ نہ کر رہی ہو۔ حضرت ابن عباس سے یہ بھی منقول ہے کہ متربہ حاجتمندی کی شدت کو بھی کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص ، حاجت مند ہو جاتا ہے تو کہا جاتا ہے۔ "ترب الرجل"۔

قول باری ہے (ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا۔ پھر (اس کے ساتھ یہ کہ) آدمی ان لوگوں میں شامل ہو جو ایمان لائے) مفہوم یہ ہے وہ شخص ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لائے۔ اس طرح حرف ثُمَّ یہاں حرف واؤ کے معنی میں ہے۔

سورۃ الضحیٰ

یتیم پر نرمی کا حکم

قول باری ہے (فَاَمَّا الْیَتِیْمَ فَلَا تَقْهَرْ۔ لہٰذا یتیم پر سختی نہ کرو) ایک قول کے مطابق "اس پر ظلم کرکے اور اس کا مال چھین کر اس پر سختی نہ کرو"۔ یتیم کا خصوصیت کے ساتھ اس لیے ذکر کیا کہ اللہ کے سوا اس کا کوئی مددگار نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کے معاملے میں شدت اختیار کی گئی تاکہ اس پر ظلم کرنے والے کو سزا بھی سخت دی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اتقوا ظلم من لا ناصر له غیر الله۔ اس شخص پر ظلم کرنے سے بچو جس کا اللہ کے سوا کوئی مددگار نہیں)

سائل کو نہ جھڑکو

قول باری ہے (وَاَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ۔ اور سائل کو نہ جھڑکو) اس میں سائل کو سخت بات کہنے کی ممانعت ہے کیونکہ انتہار کے معنی جھڑکنے اور سخت بات کہنے کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں سائل کو اچھی بات کہنے کا حکم دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد ہے (وَاِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَّبِّكَ تَرْجُوْهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّیْسُوْرًا۔ اور اگر ان سے (یعنی حاجتمند رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں سے) تمہیں کترانا ہو اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو، تو انہیں نرم جواب دے دو) اگرچہ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے لیکن اس سے تمام مکلفین مراد ہیں۔

سُورَةُ الانشراح

زندگی میں تنگی اور فراخی

قول باری ہے (فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا ۔پس حقیقت یہ ہے کہ تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے، بے شک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے) ہمیں عبداللہ بن محمد المروزی نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے حسن سے قول باری (اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا) کی تفسیر میں بیان کیا کہ ایک دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسکراتے ہوئے باہر تشریف لائے۔ آپؐ فرما رہے تھے (لن یغلب عسر یسرین، لن یغلب عسر یسرین ان مع العسر یسرًا۔ ایک تنگی دو فراخی پر غالب نہیں آسکتی، ایک تنگی دو فراخی پر غالب نہیں آسکتی۔ بے شک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے جس تنگی کا ابتدا میں ذکر کیا ہے، دوسری مرتبہ ذکر سے بھی تنگی مراد ہے کیونکہ یہ معرف باللام ہے اسی بنا پر دوسری تنگی بھی اسی تنگی کی طرف راجع ہوگی جس کا ذکر ہو چکا ہے اور جو معہود یعنی معلوم ہے۔ اس کے بالمقابل فراخی کو یُسر یعنی اسم نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے۔ اس بنا پر پہلی فراخی دوسری فراخی سے مختلف ہوگی۔ اگر دوسری فراخی سے پہلی فراخی مراد ہوتی تو اسے معرف باللام کی صورت میں ذکر کیا جاتا۔

فرصت کے بعد عبادت

قول باری ہے (فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ ۔لہٰذا جب تم فارغ ہو تو عبادت کی مشقت میں لگ جاؤ) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "جب تم فرائض سے فارغ ہو جاؤ تو ان اعمال میں لگ جاؤ جن کی اللہ تعالیٰ نے تمھیں ترغیب دی ہے" حسن کا قول ہے "جب تم اپنے دشمنوں کے خلاف جہاد سے فارغ ہو جاؤ تو اپنے رب کی عبادت میں لگ جاؤ" قتادہ کا قول ہے "تم جب اپنی نماز سے فارغ ہو جاؤ تو اپنے رب سے دعائیں مانگنے میں لگ جاؤ" مجاہد کا قول ہے "جب تم اپنے دنیاوی کاموں سے فارغ ہو جاؤ تو اپنے رب کی عبادت میں لگ جاؤ" آیت کے الفاظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اور درست صورت یہ ہے کہ لفظ کو ان تمام معانی پر محمول کیا جائے اس طرح تمام معانی مراد لیے جائیں۔ اگرچہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے تاہم تمام مکلفین مراد ہیں۔

سُورَةُ الْقَدْرِ

شب قدر

قولِ باری ہے (اِنَّآ اَنۡزَلۡنٰهُ فِیۡ لَیۡلَةِ الۡقَدۡرِ ہم نے اس (قرآن) کو شب قدر میں نازل کیا ہے) تا قولِ باری (لَیۡلَةُ الۡقَدۡرِ خَیۡرٌ مِّنۡ اَلۡفِ شَهۡرٍ قدر کی رات ہزار مہینوں سے بہتر ہے) ایک قول کے مطابق شب قدر اس ہزار مہینے سے بہتر ہے جس میں شب قدر واقع نہ ہوتی ہو۔ وہ اس لیے کہ شب قدر میں اس قدر خیر اور بھلائی تقسیم ہوتی ہے کہ ایک ہزار مہینوں میں اتنی بھلائی تقسیم نہیں ہوتی۔ اس بنا پر شب قدر ہزار مہینوں سے افضل ہے۔

اوقات و اماکن کی ایک دوسرے پر فضیلت کی وجہ یہ ہے کہ فضیلت والے اوقات اور مقامات میں بہت زیادہ خیر و برکت ہوتی ہے اور ان کا نفع بھی بہت زیادہ ہوتا ہے۔ قدر کی رات کب ہوتی ہے اس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف روایات مروی ہیں۔

صحابہ کے مابین بھی اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ آپؐ سے مروی ہے کہ یہ رمضان کی تیئیسویں رات ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی روایت کی ہے۔ حضرت ابوسعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا (التمسوها فی العشر الاواخر واطلبوها فی کل وتر۔ اسے رمضان کے آخری عشرے میں تلاش کرو، اسے طاق راتوں میں تلاش کرو)۔

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیلة تسع عشرة من رمضان ولیلة احدی وعشرین ولیلة ثلاث وعشرین۔ رمضان کی انیسویں رات، اکیسویں رات اور تیئیسویں رات) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تحروا لیلة القدر فی السبع الاواخر۔ شب قدر کو آخری سات راتوں میں تلاش کرو)

ایک روایت کے مطابق آپ نے فرمایا کہ "ستائیسویں کی رات میں تلاش کرو"

ہمیں محمد بن بکر البصری نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حمید بن زنجویہ النسائی

نے، انھیں سعید ابن مریم نے، انھیں محمد بن جعفر بن ابی کثیر نے، انھیں موسیٰ بن عقبہ نے ابو اسحٰق سے انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے شب قدر کے متعلق دریافت کیا گیا۔ حضرت ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ اس وقت میں یہ گفتگو سن رہا تھا۔ آپ نے فرمایا (ھی فی کل رمضان یہ ہر رمضان میں آتی ہے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن حرب اور مسدد نے، انھیں حماد بن زید نے عاصم سے، انھوں نے زر سے۔ زرؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابی بن کعب سے شب قدر کے متعلق دریافت کیا اور کہا کہ "ہمارے رفیق یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی اس کے متعلق دریافت کیا گیا تھا، انھوں نے جواب میں کہا تھا کہ جو شخص پورا سال قیام اللیل کرے گا وہ شب قدر کو پالے گا"۔ یہ سن کر حضرت ابی بن کعب نے کہا: "اللہ تعالیٰ ابو عبدالرحمٰن (حضرت ابن مسعودؓ) پر رحم کرے بخدا انھیں یہ بات معلوم تھی کہ شب قدر رمضان میں آتی ہے لیکن انھوں نے یہ پسند نہ کیا کہ لوگ اسی پر تکیہ کرلیں، خدا کی قسم! یہ رمضان کی ستائیسویں رات ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان تمام روایات کا درست ہونا جائز ہے۔ اس صورت میں شب قدر کسی سال کسی رات میں آتی ہے اور کسی سال کسی اور رات میں۔ کسی سال یہ رمضان کے آخری عشرے میں، کسی سال درمیانی عشرے میں اور کسی سال پہلے عشرے میں آتی ہے اور کسی سال غیر رمضان میں آتی ہے۔

حضرت ابن مسعودؓ نے توقیف یعنی شرعی دلیل کی رہنمائی میں یہ بات نہیں کی تھی کہ جو شخص پورا سال قیام اللیل کرے گا وہ اسے پالے گا۔ کیونکہ اس بات کا علم صرف اللہ کی طرف سے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو بھیجی ہوئی وحی کے ذریعے ہو سکتا ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ شب قدر سال کے کسی مہینے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ یہ پورے سال کے دوران ہوتی ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے یہ کہے "تمھیں شب قدر میں طلاق ہے" تو جب تک پورا سال گزر نہیں جائے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ شک کی بنا پر طلاق واقع کرنا جائز نہیں ہوتا۔

دوسری طرف یہ بات ثابت نہیں کہ شب قدر کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس لیے طلاق واقع ہونے کا یقین سال گزرنے پر ہی حاصل ہوگا۔

سُوْرَۃُ الْبَیِّنَۃِ

عبادت میں اخلاص ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ حُنَفَاءَ۔ اور ان کو اس کے سوا کوئی حکم نہیں دیا گیا تھا کہ اللہ کی بندگی کریں اپنے دین کو اس کے لیے خالص کر کے، بالکل یکسو ہو کر) اس میں اللہ کے لیے عبادت کو خالص کرنے کا حکم ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت میں اس کے ساتھ کسی اور کو شریک نہ کیا جائے کیونکہ اخلاص اشراک کی ضد ہے۔

نیت کے ساتھ اخلاص کا تعلق نہیں ہے نہ تو عبادت کی وجود کی صورت میں اور نہ ہی اس کے عدم کی صورت میں اس لیے اس سے نیت کے وجوب پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا کیونکہ ایک شخص جب ایمان کا اعتقاد کرے گا تو اسے عبادت میں اخلاص اور اشراک کی نفی حاصل ہو جائے گی۔

سورۃ الماعون

نمازوں سے غفلت پر تنبیہ

قول باری ہے (اَلَّذِیۡنَ هُمۡ عَنۡ صَلَاتِهِمۡ سَاهُوۡنَ ۔ جو اپنی نماز سے غفلت برتتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا "نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرتے ہیں" مصعب بن سعد نے حضرت سعدؓ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔ مالک بن دینار نے حسن سے روایت کی ہے کہ نماز کی اس کے وقت میں ادا کرنے سے غفلت برتتے ہیں یہاں تک کہ نماز کا وقت نکل جاتا ہے۔

اسماعیل بن مسلم نے حسن سے روایت کی ہے کہ "یہ منافق لوگ ہیں، نماز کو اس کے وقت سے مؤخر کرتے ہیں اور جب نماز پڑھتے ہیں تو دکھلاوے کے طور پر پڑھتے ہیں" ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جسے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا اس نے دو رکعت کے بعد سلام پھیرا ہے یا ایک رکعت کے بعد۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس تاویل کی شاہد وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے، انھیں سفیان نے ابومالک الاشجعی سے، انھوں نے ابوحازم سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (لاغرار فی الصلوٰۃ ولا تسلیم) جس کے معنی ہیں کہ کوئی شخص نماز میں غرار یعنی شک کی بنا پر سلام نہیں پھیرے گا۔

اس کی نظیر وہ روایت ہے جس کے راوی حضرت ابوسعید خدریؓ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من شك فی صلوته فلم یدر اثلاثاً صلی ام اربعاً فلیصل رکعة اخری وان کانت قد تمت صلوته فالرکعة والسجدتان له نافلة۔ جس شخص کو اپنی نماز کی رکعتوں کے بارے میں شک ہو جائے اور اسے پتہ نہ ہو کہ آیا تین رکعتیں پڑھ لی ہیں یا چار تو وہ ایک رکعت اور پڑھ لے۔ اگر اس کی نماز مکمل ہو چکی ہو گی تو یہ رکعت اور اس کے دو سجدے اس کے لیے نفل ہو جائیں گے

مجاہد سے مروی ہے کہ (سَاھُوْنَ) کے معنی " لاھون" (لاپرواہی کرنے والوں) کے ہیں۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گویا مجاہد کی مراد یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو نماز سے لاپرواہی کی بنا پر سہو لاحق ہوتا ہے اور یہ لوگ مذمت کے اس لیے مستحق قرار پائے کہ نماز کے اندر غور و فکر کی قلت کی وجہ سے انھیں سہو لاحق ہوا کیونکہ ان کی نماز دکھلاوے کی نماز تھی۔ ورنہ سہو کا لاحق ہونا ایک شخص کے بس کی بات نہیں ہوتی کہ اسے اس پر عذاب کا مستحق گردانا جائے۔

یتیم کو دھکا نہ دیں

قول باری ہے (یَدُعُّ الْیَتِیْمَ یتیم کو دھکے دیتا ہے) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ وہ یتیم کے حق سے اسے دھکے دے کر پرے کر دیتا ہے۔

معمولی ضرورت کی اشیاء نہ دینے والا قابل مذمت ہے

قول باری ہے (وَیَمْنَعُوْنَ الْمَاعُوْنَ اور معمولی ضرورت کی چیزیں (لوگوں کو) دینے سے گریز کرتے ہیں) حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ ماعون زکوٰۃ کو کہتے ہیں۔ حارث نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ماعون سے مراد آری، ہانڈی اور ڈول وغیرہ ہیں۔

حضرت ابن مسعودؓ کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت کے مطابق عاریت میں کوئی چیز دینا مراد ہے۔ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ ماعون مال کو کہتے ہیں۔ ابو عبیدہ نے کہا ہے کہ ہر ایسی چیز ماعون کہلاتی ہے جس میں منفعت کا پہلو موجود ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ماعون کے متعلق جو اقوال مروی ہیں ان سب کا مراد ہونا درست ہے کیونکہ مذکورہ بالا چیزوں کو عاریت کے طور پر دینا واجب ہوتا ہے۔ جب ان کی ضرورت پیش آتی ہو، اور انھیں دینے سے انکار کرنے والا قابل مذمت ہوتا ہے۔ کبھی ایک شخص ان چیزوں کو بلاضرورت دینے سے انکار کر دیتا ہے۔ یہ بات اس کے بخل اور مسلمانوں کے اخلاق سے اس کی پہلو تہی کی نشاندہی کرتی ہے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (بعثت لاتمم مکارم الاخلاق میری بعثت اس لیے ہوئی ہے کہ میں مکارم اخلاق کی تکمیل کردوں)۔

سُورَةُ الكَوثَر

وانحر کی تفسیر

قول باری ہے (فصل لربک وانحر۔ پس تم اپنے رب ہی کے لیے نماز پڑھو اور قربانی کرو) حسن کا قول ہے کہ یوم النحر کی نماز اور قربانی مراد ہے۔ عطاء اور مجاہد کا قول ہے کہ "صبح کی نماز مزدلفہ میں پڑھو اور منیٰ میں جا کر قربانی کرو۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ تاویل دو باتوں کو متضمن ہے ایک تو بقر عید کی نماز کا ایجاب اور دوسری قربانی کا وجوب۔ ہم نے گزشتہ صفحات میں اس پر بحث کی ہے۔ حماد بن سلمہ نے عاصم الجحدری سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ نماز میں بائیں بازو پر دایاں ہاتھ رکھ کر اپنے سینے پر باندھنا (وانحر) سے مراد ہے۔

ابو الجوزاء نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر گلے کے پاس رکھنا" عطاء سے مروی ہے کہ اس سے نماز میں رفع یدین مراد ہے۔ فراء کا قول ہے کہ اپنے سینے کے ساتھ استقبال قبلہ کرو۔

اگر یہ کہا جائے کہ پہلی تاویل کو حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث باطل کر دیتی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ "بقر عید کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اور ہمیں بقیع کی طرف لے گئے وہاں آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں پھر ہماری طرف رخ کر کے فرمایا۔ آج کے دن ہماری سب سے پہلی عبادت یہ ہے کہ ہم نماز سے ابتدا کریں اور پھر واپس جا کر قربانی کریں، جو شخص ایسا کرے گا وہ ہماری سنت کے ساتھ موافقت کرے گا لیکن جو شخص نماز سے پہلے قربانی کرے گا وہ اپنے اہل و عیال کے لیے گوشت مہیا کرنے میں تعجیل کرے گا اس کی یہ ذبح قربانی نہیں کہلائے گی۔" آپ نے عید کی نماز اور قربانی کو سنت قرار دیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ

کتاب اللہ کے اندر ان دونوں باتوں کا حکم نہیں دیا گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے خیال کیا ہے اس لیے جو چیز اللہ تعالیٰ جاری کر دے اور ہم پر اسے فرض کر دے تو اس کے متعلق یہ کہنا درست ہوتا ہے کہ "یہ ہماری سنت ہے"۔ اور "یہ ہمارا فرض ہے"۔ جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ "یہ ہمارا دین ہے" اگرچہ اللہ تعالیٰ دین کو ہم پر فرض کرنے والا ہے۔

جن حضرات نے آیت کی تاویل قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنے کے حقیقی معنوں پر کی ہے ان کی یہ تاویل اولیٰ ہے کیونکہ لفظ نحر کے حقیقی معنی یہی ہیں۔ نیز جب لفظ کا اطلاق کیا جائے تو اس سے اس کے حقیقی معنی ہی سمجھ میں آتے ہیں۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ (فلاں نے قربانی کی) تو اس سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ اس نے جانوروں کی قربانی کی۔ اس سے بائیں ہاتھ پر دائیں ہاتھ رکھنے کے معنی سمجھ میں نہیں آتے۔ آیت سے پہلی تاویل مراد ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نمازی گلے کے پاس اپنا ہاتھ نہیں رکھے گا۔ دوسری طرف حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ نمازی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپ نماز میں دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھتے تھے۔

سُورَةُ الكَافِرُون

الکفر ملۃ واحدۃ

قول باری ہے (لکم دینکم ولی دین۔ تمہارے لیے تمہارا دین ہے اور میرے لیے میرا دین) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت اگرچہ بعض کافروں کے بارے میں خاص ہے اور بعض دوسرے اس میں شامل نہیں ہیں کیونکہ ان میں سے بہت سے کافر اسلام لے آئے تھے اور ارشاد باری ہے (ولا انتم عابدون ما اعبد۔ اور نہ تم اس کی عبادت کرنے والے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں)

تاہم یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفر سارے کا سارا ایک ملت ہے کیونکہ جو لوگ مسلمان نہیں ہوئے وہ اپنے مذاہب کے اختلاف کے باوجود آیت میں مراد ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے مذاہب کو ایک دین قرار دیا اور مذہب اسلام کو ایک دین۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفر اختلاف مذاہب کے باوجود ایک ملت ہے۔

سُورَةُ النَّصْرِ

فتح کی خوشی میں یادِ الٰہی

قولِ باری ہے (اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ ۔جب اللہ کی مدد آجائے اور فتح نصیب ہوجائے) روایت ہے کہ اس سے فتح مکہ مراد ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ مکہ بزورِ شمشیر فتح ہوا تھا۔ کیونکہ لفظ کا اطلاق اس کا مقتضی ہے۔ فتح کے لفظ کو صلحاً فتح کی طرف صرف اسی صورت میں موڑا جائے گا جبکہ اس کے ساتھ کسی قید کا ذکر کیا جائے گا۔

قولِ باری ہے (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ ۔ اپنے رب کی حمد کے ساتھ اس کی تسبیح کرو اور اس سے مغفرت کی دعا مانگو) ابوالضحیٰ نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجود میں کثرت سے یہ دعا مانگا کرتے تھے۔ "سُبْحَانَكَ اللّٰهم وبحمدك اللّٰهم اغفرلی آپ یہ کہہ کر قرآن کے درج بالا حکم پر عمل کرتے تھے۔

اعمش نے مسلم سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات سے پہلے کثرت سے یہ دعا مانگا کرتے تھے۔ "سبحانك اللّٰهم وبحمدك استغفرك واتوب الیك۔"

حضرت عائشہؓ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا "اللہ کے رسولؐ! یہ نئے کلمات کیسے ہیں جو آپؐ نے اختیار کرلیے ہیں۔ آپؐ نے فرمایا "میری امت کے سلسلے میں میرے لیے ایک نشانی مقرر کردی گئی ہے کہ جب میں یہ نشانی دیکھ لوں تو یہ کلمات کہوں ۔ وہ نشانی یہ ہے (اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ) تا آخر سورت۔

سورۃ اللھب

باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہ کیا جائے

قول باری ہے (ما اغنیٰ عنہ مالہ وما کسب اس کا مال اور جو کچھ اس نے کمایا وہ اس کے کسی کام نہ آیا) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ (ما کسب) سے اس کی اولاد مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی اولاد کو کسب خبیث کا نام دیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا (ان افضل ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ۔ انسان جو کچھ کھاتا ہے اس میں افضل ترین کھانا وہ ہے جسے وہ اپنے ہاتھوں کی کمائی سے حاصل کرے، انسان کی اولاد بھی اس کی کمائی ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس ارشاد کی مثال آپ کا یہ ارشاد ہے (انت ومالک لابیک تو تیرا مال سب تیرے باپ کا ہے) یہ بات کسی شخص کے اپنے بیٹے کی لونڈی کو ام ولد بنا لینے کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ اس بارے میں باپ کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور وہ لونڈی اس کی ام ولد بن جائے گی۔

آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ باپ کو بیٹے کے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو اس کی کمائی قرار دیا ہے جس طرح آقا سے غلام کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ کیونکہ غلام اس کی کمائی ہے۔

ابولہب اور اس کی بیوی کفر پر مریں گے یہ پیش گوئی بھی دلیل نبوت ہے

قول باری ہے (سیصلیٰ نارا ذات لھب ضرور وہ شعلہ زن آگ میں ڈالا جائے گا) یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی نشانیوں میں سے ایک نشانی ہے۔ کیونکہ اس میں یہ خبر دی گئی ہے کہ ابولہب اور اس کی بیوی کفر پر ہی مریں گے اور مسلمان ہونا انھیں نصیب نہیں ہوگا۔

چنانچہ ایسا ہی ہوا جس کی خبر دی گئی تھی۔ ابولہب اور اس کی بیوی نے یہ سورت سن لی تھی اور اس کی بیوی نے کہا تھا کہ "محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہماری ہجو کی ہے"۔ اگر یہ دونوں کہتے کہ ہم مسلمان ہو گئے ہیں اور اس کا اظہار کرتے اگرچہ انھیں اس کا اعتقاد نہ ہوتا تو بھی اس صورت میں وہ اس قول باری کی تردید کر سکتے تھے اور پھر مشرکین اس قول کی گرفت کر لیتے۔

لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ یہ دونوں مسلمان نہیں ہوں گے نہ تو اسلام کے اظہار کے ذریعے اور نہ ہی اسلام کے اعتقاد کے ذریعے اس لیے اس نے اس بات کی خبر دے دی اور جس طرح خبر دی گئی تھی حقیقت کے لحاظ سے بھی وہی کچھ ہوا۔

اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے جو آپ دو شخصوں سے کہتے "آج تم دونوں باتیں نہیں کر سکو گے"۔ پھر وہ دونوں باتیں نہ کر سکتے جبکہ رکاوٹ بھی کوئی نہ ہوتی اور آلۂ تکلم یعنی زبان بھی صحیح سالم ہوتی تو یہ چیز آپ کی نبوت کی صحت کی نشانی بن جاتی۔

اللہ تعالیٰ نے ابولہب کا ذکر اس کی کنیت کے ساتھ کیا جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نیز زید کا ذکر ناموں کے ساتھ کیا۔ کنیتوں کے ساتھ نہیں کیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ابولہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اور اس نام کے ساتھ اس کا ذکر مناسب نہیں تھا اس لیے نام کی بجائے کنیت کے ساتھ اس کا ذکر ہوا۔

سُورَةُ الفَلَقِ

معوّذتین کی فضیلت

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد النفیلی نے، انھیں محمد بن سلمہ نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے سعید بن ابی سعید المقبری سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جحفہ اور ابواء کے درمیان سفر کر رہا تھا کہ اچانک تیز آندھی چلی اور اندھیرا چھا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ کی سورتیں پڑھنی شروع کر دیں اور فرمایا: عقبہ! ان دونوں سورتوں کے ذریعے تعوذ کیا کرو، کیونکہ ان دونوں سورتوں کے ذریعے پناہ مانگنے والے کی طرح کوئی پناہ مانگنے والا نہیں ہوتا۔"

حضرت عقبہؓ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھانے کے دوران بھی ان سورتوں کی قرأت کرتے سنا ہے۔ جعفر بن محمد سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ حضرت جبریل علیہ السلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ کو معوذتین پڑھ کر پھونک ماری۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا "مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نظر بد سے بچنے کے لیے جھاڑ پھونک کرنے کا حکم دیا تھا۔ شعبی نے حضرت بریدہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رقیۃ الامن عین او حمّی صرف نظر بد اور بخار کے اندر جھاڑ پھونک کی جاتی ہے) حضرت انسؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

جھاڑ پھونک، تعویذ اور جادو سب شرک ہیں

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن العلاء نے، انھیں ابو معاویہ نے، انھیں اعمش نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے یحییٰ الجزار سے، انھوں نے عبداللہ کی

بیوی زینب کے بھتیجے سے، انھوں نے زینب سے، انھوں نے اپنے شوہر عبداللہ سے۔ انھوں نے کہا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (ان الرقی والتمائم والتولة شرک بے شک جھاڑ پھونک، تعویذ اور جادو سب شرک ہیں)

بیوی نے یہ سن کر کہا۔ آپ یہ کیوں کہتے ہیں، خدا کی قسم! میری آنکھوں میں تکلیف ہو جاتی تھی، بس فلاں یہودی کے پاس جاتی اور وہ پھونک مارتا تو میری آنکھ کو سکون ہو جاتا۔" حضرت عبداللہ نے یہ سن کر کہا۔ یہ شیطان کی کارستانی تھی، شیطان اپنا ہاتھ آنکھ میں لگا دیتا۔ جب یہودی پھونک مارتا تو شیطان اپنا ہاتھ روک لیتا۔"

تمھارے لیے یہی کہنا کافی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے (اذهب الباس، رب الناس اشف انت الشافی لا شفاء الا شفاءك شفاء لا یغادر سقما اے لوگوں کے رب! تکلیف دور کر دے، شفا عطا فرما تو ہی شفا دینے والا ہے۔ تیری شفا کے سوا کوئی شفا نہیں۔ ایسی شفا دے جس سے کوئی بیماری باقی نہ رہے)

جادوگروں کے کمالات سے مرعوب نہ ہوں

قول باری ہے (وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِی الْعُقَدِ اور گرہوں میں پھونکنے والیوں کے شر سے) ابوصالح کا قول ہے کہ اس سے مراد جادوگرنیاں ہیں۔ معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے اس آیت کی تلاوت کی اور فرمایا۔ "تم لوگ اس جادو سے بچو جو جھاڑ پھونک کے ساتھ مل جاتا ہے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گرہوں میں پھونک مارنے والیاں جادوگرنیاں ہیں جو بیمار پر پھونک مارتی ہیں اور ایسے منتر پڑھتی ہیں جس میں کفر اور شرک کی آمیزش ہوتی ہے اور ستاروں کی عظمت کا بیان ہوتا ہے۔ وہ بیمار کو نقصان دہ اور جان لیوا مسموم دوائیاں کھلاتی ہیں۔ ان چیزوں کو وسیلہ بنا کر دعویٰ کرتی ہیں کہ ان کے جھاڑ پھونک کا کرشمہ ہے، جس شخص کو وہ نقصان پہنچانا اور اس کی جان لینا چاہتی ہیں اس شخص کے ساتھ وہ یہ طریقۂ کار اختیار کرتی ہیں۔

لیکن جس شخص سے متعلق ان کا دعویٰ ہوتا ہے کہ وہ اسے نفع پہنچانا چاہتی ہیں اسے جھاڑ پھونک کرتی ہیں اور یہ وہم دلاتی ہیں کہ وہ اسے اس جھاڑ پھونک کے ذریعے فائدہ پہنچا رہی ہیں۔ بعض دفعہ وہ مفید قسم کی دوائیاں کھلاتی ہیں جس کے نتیجے میں مریض تکلیف میں

کی محسوس کرتا ہے۔

جس جھاڑ پھونک کی ممانعت ہے یہ وہ جھاڑ پھونک ہے جو زمانۂ جاہلیت کے طریقے پر ہوتا تھا جس میں کفر و شرک کی آمیزش ہوتی تھی۔ اس کے برعکس قرآنی آیات اور اللہ کے نام سے جھاڑ پھونک اور تعویذ کرنا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف اس کا حکم دیا ہے بلکہ اس کی ترغیب بھی دی ہے۔ اللہ کے ذکر کے ذریعے جھاڑ پھونک سے برکت حاصل کرنے کے متعلق ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔

اللہ تعالیٰ نے گرہوں میں پھونک مارنے والیوں کے شر سے پناہ مانگنے کا اس لیے حکم دیا ہے کہ جو شخص اس بات کی تصدیق کرے گا کہ یہ جھاڑ پھونک کرنے والی عورتیں جھاڑ پھونک کے ذریعے فائدہ پہنچاتی ہیں اسے دینی لحاظ سے نقصان پہنچے گا کیونکہ وہ اس جھاڑ پھونک کے نافع اور ضرر رساں ہونے کا اعتقاد کرے گا جو بجائے خود شرک ہے۔ ایک اور جہت سے دیکھیے ان عورتوں کا شر اس پہلو سے بھی ہے کہ یہ نقصان دہ ادویات اور زہریلی چیزیں پلانے کے لیے مختلف حیلے استعمال کرتی ہیں۔

حاسد کی نظر بد اور شر سے خدا کی پناہ مانگنا

قول باری ہے (وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ اِذَا حَسَدَ۔ اور حاسد کے شر سے جب وہ حسد کرے) ہمیں عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن ابی ربیع نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے قتادہ سے اس قول باری کی تفسیر میں بیان کیا "انسان کہے کہ حاسد کی نظر بد اور اس کی ذات کے شر سے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں نظر بد سے بچنے کے لیے جھاڑ پھونک کا حکم دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (العین حق نظر بد برحق ہے) نظر بد کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایات ایک دوسری کی تائید کرتی ہیں۔

ہمیں ابن قانع نے روایت بیان کی، انھیں القاسم بن زکریا نے، انھیں سوید بن سعید نے، انھیں ابوابراہیم السقاء نے لیث سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (العین حق فلو کان شئی یسبق القدر لسبقتہ العین

فاذا استغسلتم فاغسلوا. نظر بد برحق ہے۔ اگر کوئی چیز قضا و قدر سے سبقت لے جاسکتی تو نظر بد ضرور سبقت لے جاتی۔ جب تم غسل کرنے لگو تو آنکھوں کو دھولیا کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ نظر بد کا نقصان اس جہت سے ہوتا ہے کہ کوئی چیز نظر لگانے والے سے جدا ہو کر نظر زدہ کو لگ جاتی ہے لیکن یہ بات جہالت اور نشرارت پر مبنی ہے۔ نظر تو اس چیز میں لگتی ہے جو نظر لگانے والے کے نزدیک پسندیدہ اور مستحسن ہوتی ہے اور اکثر اوقات یہ اتفاق ہوتا ہے کہ نظر زدہ انسان کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت ایسا کرتا ہے جب انسان کوئی چیز دیکھ کر اس کا گرویدہ ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسے مواقع پر اسے نصیحت کی جاتی ہے تاکہ وہ دنیا کی طرف مائل نہ ہو اور دنیا کی کسی چیز کا گرویدہ نہ بن جائے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اونٹنی عضباء کے متعلق مروی ہے کہ کوئی اونٹنی اس سے آگے نہیں نکل سکتی تھی، پھر ایک بدوی اپنا ایک جوان اونٹ لے کر آیا اور عضباء کے ساتھ دوڑا۔ وہ اونٹ عضباء سے آگے نکل گیا۔

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کو بہت گراں گذری۔ اس موقعہ پر آپ نے فرمایا (حق علی اللہ ان لا یرفع شیئاً من الدنیا الا وضعہ، اللہ کے ذمہ یہ بات ہے کہ وہ دنیا کی جس چیز کو بلندی عطا کرے اسے پست بھی کر دے)

ہمارے نزدیک نظر لگانے والے شخص کا معاملہ بھی اسی طرح ہے اگر اسے کوئی چیز اچھی لگے تو وہ فوراً اللہ کو یاد کرے اور اس کی قدرت کا ذکر کرے پھر اس کی طرف رجوع کر کے اس پر توکل کرے۔ ارشاد باری ہے (وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ۔ اور جب تو اپنی جنت میں داخل ہو رہا تھا تو اس تیری زبان سے کیوں نہ نکلا کہ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ جب اس شخص کو اپنے باغ کے سلسلے میں غرور اور تکبر پیدا ہوا تو اس کا باغ تباہ کر دیا گیا چنانچہ ارشاد ہوا (وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا۔ پھر وہ اپنی جنت میں داخل ہوا اور اپنے نفس کے حق میں ظالم بن کر کہنے لگا "میں نہیں سمجھتا کہ یہ دولت کبھی فنا ہو جائے گی) تا قول باری (وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) تاکہ تجھ پر تیری وفات تک اللہ کی نعمتیں باقی رہتیں۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں عباس بن ابی طالب نے، انھیں حجاج نے، انھیں ابوبکر الهذلی نے ثمامہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من رأى شيئا اعجبه فقال الله الله ما شاء الله لا قوة الا بالله لم يضره شئ۔ جو شخص کوئی ایسی چیز دیکھے جو اسے بھلی لگے اور وہ الله الله ما شاء الله لا قوة الا بالله کہے تو کوئی چیز اسے نقصان نہیں پہنچا سکے گی) واللہ الموفق.

اختتام کتاب احکام القرآن

واللہ سبحانہ ھو الموفق والمستعان

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

۱۲ر ذی الحجہ ۱۴۱۰ھ

محمد عبدالقیوم کان اللہ لہ